

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 12 (2018), nr 1

półrocznik
Towarzystwa Teologów Dogmatyków

RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”:

ks. prof. dr hab. Czesław Stanisław Bartnik
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź
o. prof. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv (Rzym)
ks. prof. dr hab. Dariusz Kowalczyk (Rzym)
prof. dr hab. Jana Moricová (Ružomberok)
ks. prof. dr hab. Marek Pyc
o. prof. dr hab. Jacek Salij OP
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik
ks. prof. dr hab. José Ramón Villar (Pampeluna)

KOLEGIUM REDAKCYJNE „TEOLOGII W POLSCE”:

Redaktor naczelny: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL
jlekan@kul.lublin.pl
Zastępca red. naczelnego: ks. dr hab. Wiesław Dąbrowski (L’Aquila)
wieslaw1@virgilio.it
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. Jarosław Babiński, ks. Janusz Bujak, ks. Szymon Dżyżdżyk, ks. Krzysztof Guzowski, ks. Marek Jagodziński, ks. Jacek Kempa, ks. Paweł Kiejkowski, p. Jana Moricová (Ružomberok), ks. Antoni Nadbrzeźny, ks. Andrzej Pro-niewski, ks. Wacław Siwak, ks. Edward Sienkiewicz, ks. Leon Siwecki, ks. Henryk Szmulewicz, ks. Adam Wojtczak

SPIS TREŚCI

TWP 12 (2018), NR 1

ARTYKUŁY

- Ks. Piotr Jaskóła, *Diastaza i Duch Święty w myśli młodego Karla Bartha* . . . 5
- Ks. Marek Jagodziński, *Zwiastowanie – komunijny przełom w historii zbawienia* 15
- Ks. Janusz Królikowski, *Teologia jako dziedzina nauki i zadanie dydaktyczne* 27
- O. Piotr Liszka CMF, *Znaczenie terminu „subsystemność” w teologii chrześcijańskiej* 41
- O. Grzegorz M. Bartosik OFMConv, *Duch Święty a Maryja – ku „antropologii spełnionej”* 55
- Ks. Cezary Smuniewski, *Pacyfizm oczami chrześcijan. Przyczynek do badań nad rolą religii w procesach tworzenia bezpieczeństwa* 75
- Tomasz Czura, *Dogmatyczno-personalistyczna wartość pracy w kontekście dominacji paradygmatu technologicznego w kulturze współczesnej* 95
- Ks. Artur Antoni Kasprzak, *Współodpowiedzialność wszystkich ochrzczonych w Kościele. Analiza historyczno-teologiczna przygotowania debaty Zgromadzenia Plenarnego Konferencji Episkopatu Francji z 1973 roku* 109
- O. Jan P. Strumiłowski OCist, *Antropologiczne konsekwencje teorii „analogia entis” w kontekście aktów rozumu i woli* 129
- Sławomir Zatwardnicki, *Przedziwna wymiana dusz. Przebóstwienie w myśli Zofii Tajber – Matki Pauli* 149
- Paweł Beyga, *Jacka Salija współczesna apologia Kościoła* 169
- Dawid Mielnik, *Czy „Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego” z 1969 zawierało niekatolicką definicję Mszy św.?* 181
- Ks. Wiktor Trojnar, *Znaczenie pojęcia duszy dla rozwoju twierdzeń eschatologicznych. Dogmatyczne implikacje reformy liturgicznej „Vaticanum II” w świetle nauczania J. Ratzingera/Benedykta XVI* 193

DOKUMENTACJA

- Ks. Jacek Froniewski, *Ekumeniczne Dni Studyjne: „Łaska Boża i wolność człowieka – (także) problem ekumeniczny?”*,
Paderborn 19–21.02.2018 203

RECENZJE

- Ks. Wojciech Wojtyła, *Alfabet Jana Pawła II* (ks. Edward Sienkiewicz) ... 209
- Ks. Janusz Królikowski, *Powołanie, konsekracja i posłanie. Z teologii świętego kapłaństwa* (Paweł Beyga) 212
- O. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE, *Proegzystencja Kościoła* (Krzysztof Leśniewski) 218
- Ks. Marcin Składanowski, *Humanizm Krzyża. Staurologia w perspektywie ludzkiego losu* (Anna Pędrak) 221
- Tracey Rowland, *Catholic Theology* (ks. Maciej Raczyński-Rożek) 224

Ks. Piotr Jaskóła*
WT UO, Opole

DIASTAZA I DUCH ŚWIĘTY W MYŚLI MŁODEGO KARLA BARTHA

Artykuł jest komentarzem do wykładu K. Bartha *Der Heilige Geist und das christliche Leben*. Centralną myśl stanowi teza, że nie istnieje żadna forma „kontynuacji” (*Kontinuität*) między duchem człowieka a Duchem Boga. Ten brak ciągłości widoczny jest w tajemnicy stworzenia – istnieje ontologiczna „nieciągłość” (*Diskontinuität*) między stworzeniem a Stwórcą. Podobną „nieciągłość” zauważa Barth w tajemnicy pojednania – grzech oddziela człowieka od Tego, który jest Święty. Także w tajemnicy odkupienia różnica między czasem a wiecznością tworzy diastazę między żyjącym w czasie człowiekiem a wiecznym Bogiem. Relacja między nimi może zaistnieć jedynie w wyniku cudu Bożej łaski.

Karl Barth (1886–1962), uważany za najwybitniejszego teologa ewangelicko-reformowanego od czasów Jana Kalwina i powszechnie ceniony reprezentant całej współczesnej teologii ewangelickiej, opublikował w 1930 roku wykład pt. *Der Heilige Geist und das christliche Leben*¹. Wykład pozwala poznać nie tylko pneumatologię młodego Bartha, ale już sama struktura wykładu stanowi jakby zapowiedź jego późniejszej *Kirchliche Dogmatik* – wielotomowego dzieła życia tegoż teologa². To pierwsze dzieło, które ukazuje początki pneumatologicznej myśli Bartha, stanie się poniżej po krótkim wprowadzeniu przedmiotem bliższej

* Ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła – kierownik Katedry Teologii Kościołów Poreformacyjnych w Instytucie Ekumenizmu i Badań nad Integracją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN; e-mail: pj@uni.opole.pl.

¹ K. Barth, *Der Heilige Geist und das christliche Leben*, w: K. Barth, H. Barth, *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, München 1930, s. 39–105.

² S.E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1978, s. 196–202. Dobrym wprowadzeniem w pneumatologię Bartha są dzieła: P.J. Rosato, *The Spirit as Lord: The Pneumatologie of Karl Barth*, Edinburgh 1981; T. Freyer, *Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik: Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der „Geisttaufe“ bei Karl Barth*, Paderborn 1982. Zob. też A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979; B. Willems, *Ekumeniczne znaczenie Karola Bartha*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1–2 (1965/1966), s. 321–325; R. Borski, *Koncepcja religii we wczesnym okresie teologii Karola Bartha*, „Rocznik Teologiczny” 28 (1986), nr 2, s. 145–156; P. Jaskóła, *Panem jest Duch*, Opole 2000, s. 130–162; M. Hintz, *Etyka ewangelicka*

analizy w trzech punktach wskazanych przez samego Autora: Duch Święty jako Stwórca, Pojednawca i Wybawca.

Myśl ewangelickiego teologa ma charakter uniwersalny. Warto ją przypomnieć w roku, kiedy w Kościele katolickim realizowany jest program duszpasterski mający na celu „odkrywanie Osoby Ducha Świętego oraz Jego darów”³.

DIASTAZA MIĘDZY STWÓRCĄ A STWORZENIEM

W wykładzie *Duch Święty i chrześcijańskie życie (Der Heilige Geist und das christliche Leben)* wygłoszonym 7 października 1929 roku w czasie Tygodnia Teologicznego w Elberfeld Barth przeciwstawił się próbom „zrównywania” ludzkiego i Bożego Ducha przez Schleiermachera i innych idealistycznych teologów. Tego rodzaju porównania i identyfikacje są dla niego absolutnie nie do przyjęcia. Godny zauważenia jest przy tym sposób rozprawiania się Bartha z teologicznymi przeciwnikami. Barth nie atakuje wprost modernistów czy też ich teologii, ale wskazuje na źródła ich ujęć. Źródeł tych dopatruje się przede wszystkim w myśli Augustyna, ojca zachodniej teologii. Swój wykład rozpoczyna więc od krytyki augustynizmu, dopiero później przechodzi do teologów idealistycznych epoki nowożytnej, nie tracąc po drodze z pola widzenia również myśli reformatorów. Zdaniem Bartha, Augustyn popełnił wielki błąd, kiedy ukazywał pewną „ciągłość” między Bogiem a człowiekiem wyrażającą się w myśli, że Duch Boży może być obecny w ludzkim duchu, czy też w twierdzeniach, iż duch człowieka ma swój ostateczny początek w Duchu Boga⁴. Kiedy ukazuje się Boga otwartego na człowieka i człowieka otwartego na Boga, to w konsekwencji pojednanie i wybawienie można wyprowadzić ze współpracy człowieka z Bogiem. Oczywiście takiej teologii Barth sprzeciwia się zdecydowanie w imię obrony zasady *sola gratia*. Jakakolwiek

i jej wymiar eklezjalny, Warszawa 2007, s. 89–135; A. Maffei, *Karl Barth, un teologo tra le confessioni cristiane*, „Hermeneutica” 17 (2009), s. 27–66.

³ Konferencja Episkopatu Polski, *Nowy dwuletni program duszpasterski (2017–2019)* – „Duch, który umacnia miłość”, <http://episkopat.pl/nowy-dwuletniego-programu-duszpasterskiego-2017-2019-duch-ktory-umacnia-milosc/> (dostęp: 22.06.2018).

⁴ „Augustin hat gewußt, was spätere idealistische Theologen nicht mehr recht wußten, daß Gottes Leben darum, weil er in der Bibel auch Geist, Heiliger Geist, genannt wird, nicht identisch ist mit dem, was wir als unser eigenes geschaffenes Geistes- oder Seelenleben kennen. [...] Aber freilich: auch Augustin hat den ungeschaffenen Geist in der Kontinuität des geschaffenen Geistes gesucht. Gott ist freilich nicht die Seele nach seiner Lehre. Aber der über der Seele, mehr als die Seele ist, ist nach ihm doch ursprünglich auch in der Seele, ihr eigentlich gewußter, nur vergessener und mit Hilfe der Gnade sehr wohl zu erinnernder Ursprung”. K. Barth, *Der Heilige*, s. 41.

forma współpracy czy też mowa o współpracy, jego zdaniem, podważałaby istotę objawienia – istnienie łaski, a także prawdę o Bogu jako Panu⁵.

Barth patrzy podejrzliwie nawet na pojęcie łaski w ujęciu Augustyna, mimo że właśnie ten ojciec Kościoła był największym przeciwnikiem ufnego w siły natury pelagianizmu. Reformowany teolog uważa, że pojęcie łaski, którym operował ojciec Kościoła, „nie czyniło niepotrzebnym przyszłej reformacji”⁶. Wybiera on biskupa z Hippony jako swego teologicznego przeciwnika, ponieważ chce pokazać problematyczność jego teologicznych ujęć, jak i tych, którzy swymi korzeniami do niego sięgają. Nawet ceniona przez ewangelicką teologię augustyńska nauka o łasce nie wydaje się Barthowi wolna od pewnych niebezpieczeństw. Podstawowa różnica między katolicką a ewangelicką teologią polega jego zdaniem na tym, że prawdziwie ewangelicka teologia nie przyjmuje żadnej formy ciągłości (*Kontinuität*) między duchem ludzkim a Duchem Bożym⁷. Wprost przeciwnie, zakłada radykalną przepaść między nimi, diastazę, brak ciągłości (*Diskontinuität*). W odniesieniu do Ducha Świętego jako Stwórcy oznacza to, że relację między Stwórcą a stworzeniem należy rozpatrywać, wychodząc od Stwórcy. Relacja ta oznacza zaś totalną diastazę między nimi.

DUCH ŚWIĘTY JAKO STWÓRCA

Nie tyle istniejące więzi, ile ich brak to konieczny punkt wyjścia w określaniu relacji między Stwórcą a stworzeniem. Dopiero kiedy tę prawdę przyjmie się jako pierwszą, to można, zdaniem Bartha, mimo wszystko mówić o pewnych więziach, o pewnej ciągłości (*Kontinuität*) między Stwórcą a stworzeniem – i to nie tyle istniejącej przez sam fakt stworzenia, ile będącej „dodatковым czynem” Stwórcy. Ta relacja jest wolnym czynem Stwórcy w stosunku do stworzeń i nie należy ona do stworzenia jako takiego. Jest ona dodatkowym darem Stwórcy w stosunku do stworzeń⁸. Człowiek nie ma sam w sobie czy też z siebie możliwości nawiązania więzi z Bogiem, to jedynie Duch Święty stwarza więzi między Bogiem a człowiekiem. Duch Boży jest Tym, który przychodzi i objawia Boga przez zwiastowane słowo Boże. Obraz i podobieństwo Boże w człowieku należy więc, zdaniem bazylejczyka, rozumieć nie jako *datum*, ale jako *dandum*, nie jako wypełnienie (*Erfüllung*), ale jako obietnicę (*Verheissung*). Łaską jest fakt stworzenia, łaską jest również nasze stworzenie ukierunkowane na Boga⁹. W konsekwencji relacja

⁵ Zob. G. Obst, *Veni Creator Spiritus! Die Bitte um den Heiligen Geist als Einführung in die Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1998, s. 322–325.

⁶ K. Barth, *Der Heilige*, s. 42.

⁷ Por. D.L. Dabney, *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1996, s. 24–28.

⁸ K. Barth, *Der Heilige*, s. 43.

⁹ Barth nazywa to: „zu Gott hin Geschaffensein”. Tamże, s. 45.

człowieka do Boga pozostaje jakby w ustawicznym stanie oczekiwania i realizacji, jest ona wyłącznie łaską, dziełem Boga.

Po zarysowaniu diastazy między Duchem Bożym a duchem ludzkim przechodzi Barth do drugiej części tytułu swego wykładu, odnosząc się do „chrześcijańskiego życia”. Kiedy człowiek nie ma żadnej relacji do Boga, która miałaby swoje ugruntowanie w samym fakcie stworzenia na obraz Boży, lecz więź ta jest mu dana jako „drugi cud” łaski, to rodzi się pytanie o konsekwencje zaistniałej więzi dla chrześcijańskiego życia. Odpowiedź Bartha pozostaje ściśle w ramach logiki zarysowanej wcześniej. Jedyne braki ciągłości (*Diskontinuität*) jako punkt wyjścia prowadzi do łaski, a łaska odpowiada istocie objawienia. Chrześcijańskie życie nie jest niczym innym jak przyjęciem objawienia. Ma to miejsce wtedy, gdy Bóg daje się poznać, i u tego, któremu Bóg daje się poznać. W każdym wypadku wydarzenie to jest dziełem Ducha Świętego. Nie dzieje się ono wszędzie i zawsze, lecz tylko w konkretnych warunkach ludzkiego życia. Znaczenie Ducha Świętego w chrześcijańskim życiu polega więc na tym, że Duch przemawia do człowieka w konkretnej życiowej sytuacji, przez właściwe słowo Boże. I właśnie to konkretne słowo Boże musi człowiek usłyszeć, jeżeli pragnie swoje życie po chrześcijańsku rozumieć. W konsekwencji Barth wyklucza jakiegokolwiek roszczenia poznania Boga z rzeczy stworzonych czy nawet przez Biblię. Jako stworzenie człowiek w ogóle nie wie, czego Bóg od niego żąda. Prawa natury i Pismo św. stwarzają tylko możliwość zaistnienia chrześcijańskiego życia, nie stanowią natomiast objawienia woli Bożej w konkretnych sytuacjach życia, *hic et nunc*. Przeciwnie, twierdzi Barth, aby życie człowieka było życiem chrześcijańskim, musi nastąpić cud, drugi cud w stosunku do samego aktu zaistnienia ludzkiego życia. Ten drugi cud polega na życiu wsłuchującym się w słowo Boże, a ono jest dziełem Ducha Świętego¹⁰.

DUCH ŚWIĘTY JAKO POJEDNAWCA

Rozważania o Duchu Świętym jako Pojednawcy prowadzi Barth podobną metodą jak w pierwszej części swego wykładu. Znowu opiera się na tezie, że nie ciągłość (*Kontinuität*), ale brak ciągłości (*Diskontinuität*) określa prawdziwą relację między człowiekiem a Bogiem, ponieważ między stworzeniem a Stwórcą istnieje przepaść, którą tylko od strony Boga można przekroczyć. Kreśli więc drugą linię podziału, granicę, która – jego zdaniem – istnieje między człowiekiem jako grzesznikiem a Duchem Bożym jako Duchem Świętości: „Świętość Ducha nie wyczerpuje się w jego różnicy w stosunku do ducha istot stworzonych. Ta świętość jest zupełnym

¹⁰ „Es müßte ein reines Wunder an ihm geschehen, ein zweites Wunder über das Wunder seiner Existenz hinaus, wenn sein Leben wirklich christliches Leben, Leben im Hören des Wortes Gottes sein sollte. Dieses Wunder ist das Amt des heiligen Geistes”. Tamże, s. 55.

przeciwieństwem radykalnej obłudy i grzechu duchów stworzonych”¹¹. Ta druga różnica jest o wiele poważniejsza i głębsza niż pierwsza. Istotna nierówność nie wyraża się już tylko w ontologicznej, pasywnej, logicznej różnicy między stworzeniem a Stwórcą, ale jest ona aktywną, wrogą różnicą; jest wrogością tego, co nieświęte, przeciwko temu, co święte; jest wrogością samousprawiedliwiającego się człowieka przeciwko Bogu i Jego łasce. Zdaniem Bartha to przeciwieństwo stanowi *mysterium iniquitatis*, wyraża się w nim fundamentalny sprzeciw człowieka wobec Boga.

Sprzeciw człowieka wobec Boga przedstawia Barth obrazowo jako wojnę buntowników przeciwko prawowitemu królowi. Człowiek żyje jako wróg Boga. Przed Bogiem i innymi ludźmi pragnie się usprawiedliwić. Przeciwstawia się Bogu i temu niepowtarzalnemu sposobowi, w jaki Bóg zwraca się do człowieka: łasce¹². W relacji między Bogiem a człowiekiem widzi Barth miejsce dla Ducha Świętego, który w tej „wojnie” musi pełnić rolę pojednawcy. W procesie pojednania Duch Święty zajmuje zupełnie inną pozycję niż grzeszny człowiek. Człowiek absolutnie nie chce być pojednany z Bogiem i przez Boga, odrzuca Bożą łaskę, zachowuje się jak wróg Boga, nie czci swego Stwórcy. Dzieło Ducha Świętego w pojednaniu polega na przewyciężeniu tej wrogości, tzn. na przemianie człowieka niewierzącego w człowieka wiary, w tego, który ufa Bogu i przyjmuje Go jako Pojednawcę.

Barth uważa, że istnienie tej drugiej absolutnej granicy między grzesznym człowiekiem a świętym Bogiem w historii teologii ciągle było zapominane. Winę przypisuje nie tylko Pelagiuszowi, ale już pierwszym greckim teologom. Także Augustyn, jego zdaniem, granicy tej nie dostrzegał wyraźnie. Oczywiście zwalczał on pelagian i semipelagian, aby móc ujmować zbawienie tylko i jedynie jako dzieło Boga; mówił, że łaska zależna jest tylko od Boga, że usprawiedliwienia dostępuje człowiek przez wiarę, która jest darem Boga. Mimo to reformowany teolog zarzuca Augustynowi liczne uchybienia. Przede wszystkim nie podoba mu się próba podporządkowania usprawiedliwienia nowemu rodzajowi posłuszeństwa, którym jest łączenie uświęcenia z usprawiedliwieniem w taki sposób, że usprawiedliwienie „rozpływa się” w uświęceniu; sprzeciwia się rozumieniu łaski jako *inspiratio bonae voluntatis atque operis*, uzależnianiu wiary od ludzkich możliwości woli i realizacji tego, co nakazuje prawo¹³. Zdaniem Bartha, Augustyn przypisuje zbyt

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 56.

¹³ „Er hat (Augustin) aber leider ebenso unzweideutig die Rechtfertigung in der direkt einsichtigen Wirklichkeit des neuen Gehorsams gesucht. Er hat die Heiligung nicht nur mit der Rechtfertigung zusammenfallen, sondern er hat die Rechtfertigung in der Heiligung aufgehen lassen, die Gnade als *inspiratio bonae voluntatis atque operis* verstanden und den Glauben als Mitteilung eigenmenschlicher Fähigkeit zum Wollen und Vollbringen dessen, was das Gesetz befiehlt. Und er hat unheimliche Vorliebe gezeigt für das paulinische Wort, daß die Liebe zu Gott ausgegossen sei in unsere Herzen durch den heiligen Geist. Er hat nach dem anderen Pauluswort den Glauben in der Liebe so kräftig sein lassen, das kein Zweifel besteht: er hat in diesem feurigen

wielkie znaczenie Paulińskiej koncepcji miłości Boga, która rozlana jest w naszych sercach przez Ducha Świętego (Rz 5,5); tak przesadnie łączy wiarę z miłością, że wiara traci swój zbawczo-rozstrzygający wymiar. Barth daleki jest od wiązania usprawiedliwienia z miłością wierzących – nawet tą miłością, która „w naszych sercach przez Ducha Świętego jest rozlana”. Wprawdzie w kwestii usprawiedliwienia przez miłość Augustyn wyraża się bardzo ostrożnie, podkreślając, że chrześcijanin ustawicznie potrzebuje nowego przebaczenia grzechów, to jednak dla Bartha tego typu sformułowania są tylko próbą usprawiedliwienia przekonania, że we wspólnocie grzesznego człowieka ze świętym Bogiem człowiek dzięki miłości, a więc także dzięki własnym siłom, może stopniowo przemienić się w niegrzesznika¹⁴. To zaś zakładałoby pewien rodzaj ciągłości między Bogiem a stworzeniem. Błąd ten, zdaniem Bartha, zaważył na całej średniowiecznej nauce o usprawiedliwieniu i na trydenckim katolicyzmie. Bazylejczyk tak radykalnie pojmuje łaskę i jej rolę, że nie tylko nowożytnym protestanckim teologom zarzuca „zjedzenie zatrutych owoców”, ale samych reformatorów uważa za współwinnych, ponieważ nie dostrzegli i nie potępiłi „zatrutej augustyńskiej nauki o usprawiedliwieniu”.

Podobnie jak w części dotyczącej stwórczej roli Ducha Świętego, Barth skupia się po rozważeniu roli pojednawczej na praktycznym aspekcie podjętego tematu: Duch Pojednawca a chrześcijańskie życie. Rozważania dotyczące tego aspektu rozpoczyna od retrospektywnego spojrzenia na myśl reformatorów odnoszącą się do relacji duch ludzki a Duch Święty. Następnie prezentuje własne rozwiązania, grupując je wokół trzech tradycyjnych pojęć: pokuta, zaufanie i uświęcenie.

Barth jest przekonany, że reformatorzy wyraźnie widzieli konieczność podkreślenia różnicy między duchem ludzkim a Duchem Bożym, gdyż różnica ta wpływa wprost z Ewangelii. Reformatorzy tak formułowali naukę o usprawiedliwieniu, że wykluczała ona jakiegokolwiek usprawiedliwienie przez uczynki. Zdaniem reformatorów i Bartha, katolicyzm w istocie rzeczy identyfikuje łaskę Bożą z dziełem człowieka i tym samym „zewnątrzną sprawiedliwość”, czyli usprawiedliwienie przez łaskę, czyni „własnością” człowieka. Tymczasem samo zaistnienie, jak i kształtowanie się w człowieku chrześcijańskiego życia są zdaniem naszego teologa tylko i wyłącznie dziełem Ducha Świętego. Barth pyta: Co oznacza, że Duch Święty jako Duch Syna czy Słowa otwiera nas na tegoż Syna czy na Boże słowo?¹⁵ I odpowiada: chrześcijańskie życie w aspekcie pokuty wyraża się w tym, że Duch Święty zwraca człowiekowi uwagę na jego grzech. Paradoksalnie można by stwierdzić, że dzięki Duchowi Świętemu po raz pierwszy człowiek staje się

Lieben das Maß und Kriterium und den entscheidenden Inhalt des Glaubens gesehen”. Tamże, s. 59.

¹⁴ Tamże, s. 60.

¹⁵ Tamże, s. 69.

grzesznikiem. Człowiek może pojąć i przyjąć, że jest grzesznikiem, tylko przez wiarę, a więc tylko przez Ducha Świętego¹⁶.

Następnie odnosi się Barth do pojęć „zaufanie” i „wiara”, które stawia na równi i wprost utożsamia ze sobą. Píše o nich w terminach: „doświadczenie”, „życiowe doświadczenie”, „doświadczenie serca”, a nawet „doświadczenie uczuciowe”¹⁷, które mimo to pozostaje czymś ukrytym, gdyż wiara czy też zaufanie ukierunkowane są na słowo Boże, pochodzące nie od człowieka, ale od Boga. Chociaż wiara jest doświadczeniem, to jednak zupełnie innym niż każde nam znane. Doświadczenie wiary przeciwstawia się każdemu innemu ludzkiemu doświadczeniu.

W końcowej części swego wykładu odnosi się reformowany teolog do pojęcia uświęcenia. Przyznaje, że zarówno św. Paweł i apostoł Jakub w Nowym Testamencie, jak i później sami reformatorzy przyjmowali, że wiara ostatecznie nie może żyć bez uczynków. Oznacza to, że usprawiedliwienia jednak nie można oddzielić od uczynków. Słowo Boże, które usprawiedliwia człowieka, uświęca go przecież równocześnie. Przy czym zarówno usprawiedliwienie, jak i uświęcenie są dziełem łaski Boga¹⁸. Podsumowując pojednawcze dzieło Ducha Świętego, trzeba stwierdzić, że Barth uważa je za konieczne tak w odniesieniu do pokuty, jak i usprawiedliwiającej wiary i uświęcenia człowieka.

DUCH ŚWIĘTY JAKO WYBAWCA

W trzeciej, ostatniej części wykładu zajmuje się Barth eschatologicznym wymiarem działania Bożego Ducha. Swoją myśl Barth rozwija w trzech punktach. Wychodzi od twierdzenia, że istotą Ducha Świętego jest Jego eschatologiczny charakter. Następnie wykazuje, że eschatologiczny charakter Ducha oznacza, iż jest On Duchem Wybawicielem. W trzecim punkcie rekapitułuje, że Duch Wybawca, który przychodzi od zewnątrz, jest Duchem obietnicy.

Dla Bartha eschatologiczny charakter Ducha jest rozstrzygający dla każdego innego aspektu pneumatologii¹⁹. Mieć charakter eschatologiczny znaczy dla Bartha tyle co mieć udział w tym, co wieczne. Wieczność należy do sfery Boga i zamie-

¹⁶ „Sünde ist so wenig wie Gerechtigkeit eine Eigenschaft, die dem Menschen abgesehen von Gottes Offenbarung zu eigen wäre und einsichtig werden könnte. Daß er ein Sünder ist, das kann er nur glauben, d.h. aber, er kann das Urteil, das durch das Wort, das im Kreuz Christi über ihn gesprochen ist, nur durch den Heiligen Geist vernehmen”. Tamże, s. 70.

¹⁷ Dosłownie: „Erfahrung, Lebenserfahrung, Herzenerfahrung, Gefühlserfahrung sogar”. Tamże, s. 73.

¹⁸ Por. tamże, s. 80 i n.

¹⁹ „Die Heiligkeit des Heiligen Geistes besteht drittens und zu höchst darin, daß er dem menschlichen Geist in Gottes Offenbarung nicht anders als eschatologisch gegenwärtig ist. Gerade damit bezeichnen wir seine in der Offenbarung wirkliche positive Beziehung, seine wahre Kontinuität zum menschlichen Geist. So, eschatologisch, ist er uns auch als Geist Gottes des Schöpfers und Versöhners gegenwärtig”. Tamże, s. 96.

rzeń Jego woli w stosunku do człowieka. Wolą Boga w stosunku do stworzeń jest wybawienie, które realizuje się w eschatonie. Eschatologiczny Duch objawia Tego, którego pochodzeniem jest wieczność, Duch objawia też Jego słowo. Eschatologiczny Duch Boga Wybawiciela objawia w czasie to, co wieczne. Duch objawia, że wolą Boga w stosunku do człowieka nie jest śmierć, ale życie. Śmierć nie jest czymś ostatecznym, jest przedostatnia. Wybawienie jest ostatecznym wydarzeniem w egzystencji człowieka. Eschatologię i soteriologię widzi Barth jako ściśle ze sobą powiązane nauki. To, co eschatologiczne, jak i samo objawienie są ze sobą nierozdzielnie związane. Jeżeli Duch Święty przemawia do człowieka, to nie objawia tego, czego można doświadczyć, patrząc, słuchając czy czując. Doświadczenia zmysłowe nie mają zdaniem reformowanego teologa nic wspólnego z objawieniem. Wprost przeciwnie – Duch objawia to, czego człowiek żyjący w uwarunkowaniach czasowych nigdy nie mógłby pojąć: wieczność i należącą do wieczności ostateczną wolę Boga, która wyraża się w wybawieniu, tzn. zmartwychwstaniu umarłych i życiu wiecznym²⁰.

Także eschatologicznie ukierunkowaną pneumatologię odnosi Barth do konkretnego życia chrześcijańskiego. Jeżeli Duch Święty jest eschatologiczną wielkością, to życie chrześcijańskie wyraża się przede wszystkim w przyjęciu chrześcijańskiej obietnicy, tym samym jest ono życiem nadziei. Takie życie jest w rzeczywistości jedynym prawdziwym życiem z Chrystusem, życiem ukrytym w Bogu. Życie to charakteryzują bliżej trzy aspekty: pewność, wdzięczność i posłuszeństwo oraz postawa modlitewna. Każdy z tych trzech aspektów wskazuje, zdaniem Bartha, nie na obecną, ale przyszłą, wieczną rzeczywistość.

* * *

W wykładzie *Der Heilige Geist und das christliche Leben* można zauważyć reakcję K. Bartha na pneumatologię idealistycznych teologów dziewiętnastego wieku. Centralną myśl stanowi teza, że nie istnieje żadna forma „kontynuacji” (*Kontinuität*) między duchem człowieka a Duchem Boga. Ten brak ciągłości widoczny jest w tajemnicy stworzenia, która obrazuje ontologiczną „nieciągłość” (*Diskontinuität*). Między stworzeniem a Stwórcą istnieje absolutna diastaza. Relacje między nimi określa tylko sam Bóg Stwórcą. Podobną „nieciągłość” zauważyć trzeba w tajemnicy pojednania człowieka z Bogiem. Tu znowu w grzechu człowieka ujawnia się brak ciągłości. Grzech oddziela człowieka od Tego, który jest Święty. Także w tajemnicy odkupienia różnica między czasem a wiecznością tworzy diastazę między żyjącym w czasie człowiekiem a wiecznym Bogiem. Relacja między nimi na każdym z tych poziomów może zaistnieć jedynie w wyniku cudu łaski Bożej.

W myśli Bartha widoczny jest problem relacji chrystologii do pneumatologii. Z jednej strony chrystologia widziana jest jako absolutnie niezbędna dla pneu-

²⁰ Por. tamże.

matologii, z drugiej – stanowi ograniczenie pneumatologii. Według T.P.J. Rosato, pneumatologia Bartha jest ograniczona przez jego chrystologię *Logosu* i przez stosowanie chrystocentrycznej metody. W konsekwencji można nazwać Ducha Świętego *Spiritus redemptor*, ale już nie *Spiritus creator*²¹. Jako równie przekonującą można by sformułować opinię przeciwną: jeśli Duch Boży jako *Spiritus creator* nie miałby odniesień do Ducha Chrystusa, to zostałyby zapoznana trynitarna jedność Syna i Ojca. Mimo wysuwanych wątpliwości na podstawie analizowanego tekstu z całą pewnością można jednak stwierdzić, że Barth rozwijał naukę o Duchu Świętym w jej ścisłym powiązaniu z chrystologią. Ten typ pneumatologii stał się u niego dominujący. Pod tym względem jest on kontynuatorem reformowanej tradycji sięgającej Jana Kalwina.

BIBLIOGRAFIA

- Barth K., *Der Heilige Geist und das christliche Leben*, w: K. Barth, H. Barth, *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, München 1930, s. 39–105.
- Borski R., *Koncepcja religii we wczesnym okresie teologii Karola Bartha*, „Rocznik Teologiczny” 28 (1986), nr 2, s. 145–156.
- Busch S.E., *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1978.
- Dabney D.L., *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1996.
- Dahlke B., *Theologie als Christologie: zur Dynamik von Karl Barths Denken*, „Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie” 56 (2014), s. 89–107.
- Freyer T., *Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik: Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der „Geisttaufe“ bei Karl Barth*, Paderborn 1982.
- Hintz M., *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny*, Warszawa 2007.
- Jaskóła P., *Panem jest Duch*, Opole 2000.
- Maffeis A., *Karl Barth, un teologo tra le confessioni cristiane*, „Hermeneutica” 17 (2009), s. 27–66.
- Nossol A., *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979.
- Obst G., *Veni Creator Spiritus! Die Bitte um den Heiligen Geist als Einführung in die Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1998.
- Rosato P.J., *The Spirit as Lord: The Pneumatology of Karl Barth*, Edinburgh 1981.
- Willems B., *Ekumeniczne znaczenie Karola Bartha*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1–2 (1965/1966), s. 321–325.

²¹ T.P.J. Rosato, *The Spirit*, s. 148–180. Zob. B. Dahlke, *Theologie als Christologie: zur Dynamik von Karl Barths Denken*, „Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie” 56 (2014), s. 89–107.

DIASTASE AND THE HOLY SPIRIT IN THE THOUGHT
OF THE EARLY K. BARTH

Summary

The article is a commentary on K. Barth's lecture *Der Heilige Geist und das christliche Leben* (*The Holy Spirit and the Christian Life*). Its central thought is the thesis that there is no form of 'continuation' (*Kontinuität*) between man's spirit and the Spirit of God. This lack of continuity can be seen in the mystery of creation – there is an ontological 'discontinuity' (*Diskontinuität*) between the creation and the Creator. Barth observes the similar 'discontinuity' in the mystery of reconciliation – the sin separates man from That, who is Holy. Also in the mystery of redemption the difference between time and eternity creates the diastase between the man living in time and the eternal God. The relation between them can appear only as a result of the miracle of God's grace.

Keywords: diastase, Holy Spirit, grace, Reconciler, Creator, Redeemer

Słowa kluczowe: diastaza, Duch Święty, łaska, Pojednawca, Stwórca, Wybawca

Ks. Marek Jagodziński*
WT KUL, Radom

ZWIASTOWANIE – KOMUNIJNY PRZEŁOM W HISTORII ZBAWIENIA

Zwiastowanie przełomowo rozpoczęło czynną rolę Maryi w komunijnej ekonomii zbawienia. Dzięki temu powstało w Niej „środowisko zbawcze” i dokonała się unia hipostatyczna. W zwiastowaniu po raz pierwszy ukazała się jasno Trójca Święta, stając się źródłem komunijnego błogosławieństwa dla Maryi i wszystkich ludzi. Komunijne posłuszeństwo wiary Maryi ukazało Jej współpracę z łaską Bożą i wrażliwość na Ducha Świętego. Jak wiara Abrahama stanowiła początek Starego Przymierza, tak wiara Maryi stała się początkiem komunii Nowego Przymierza.

W maryjnym horyzoncie oczekiwanej w Starym Testamencie komunii Boga z ludźmi¹ Maryja odegrała rolę czynnej więzi między człowieczeństwem (i ludzkością) a Bogiem w Trójcy Świętej. Bez Niej nie byłoby wcielenia, nie dokonałaby się w Chrystusie komunii bóstwa i człowieczeństwa² ani cała ekonomia zbawienia w sensie rzeczywistego procesu na ziemi³. Podjęta w tym artykule refleksja komunijna jest próbą dalszego rozwijania tematyki mariologicznej, jako że „wciąż jeszcze czekamy na dowartościowanie pneumatologii czy mariologii i przyznanie im należnego miejsca w całym gmachu teologii systematycznej”⁴.

MATKA KOMUNIJNEJ HISTORII ZBAWIENIA

Już Teodot z Ancyry († przed 448) nazwał Maryję „Matką ekonomii zbawienia”, a św. Jan Damasceński pisał, że „samo imię Matki Boga zawiera całą tajemnicę

* Ks. prof. dr hab. Marek Jagodziński – profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Prawosławnej Instytutu Ekumenicznego na Wydziale Teologii KUL, specjalizuje się w teologii komunikacji i komunii; e-mail: ksemjot@tlen.pl.

¹ Por. M. Jagodziński, *Maryjny horyzont komunii Boga z ludźmi*, w: *Credo Domine. Adiuta incredulitate meam. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi OP*, red. J. Kupczak, C. Smuniewski, Poznań–Kraków 2017, s. 183–196.

² Por. tenże, *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Radom 2013, s. 151–187.

³ Por. M. Kowalczyk, *Posłowie*, w: C.S. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2012, s. 320–324.

⁴ A.A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, Kraków 2018, s. 67 i n.

ekonomii zbawienia”⁵. Stąd dysputa wiary na temat Maryi zawsze będzie musiała odsyłać do doświadczenia tajemnicy, „która Ją objęła podobnie jak obejmuje tych, co wierzą, tym samym zaś odsyłać będzie do Transcendencji, której nie może uchwycić słowo ludzkie, a która przecież stała się bliskością i immanencją w sposób absolutnie nieprzewidywalny i jedyny, właśnie poczawszy od zwiastowania Dziewicy”⁶. II Sobór Watykański uczy, że „wraz [...] z córą Syjonu [...] przychodzi pełnia czasu i nastaje nowa ekonomia zbawienia, kiedy to Syn Boży przyjął z Niej naturę ludzką, aby przez tajemnicę ciała swego uwolnić człowieka od grzechu” (KK 55)⁷. Maryja służyła tu przede wszystkim podporządkowaniem Bogu natury ludzkiej w jej istocie i funkcjach, ale Jej rola była czynna i bierna, wstępująca – od ludzkości do Boga – oraz zstępująca – od Boga ku człowiekowi – i w obu przypadkach zgodnie z historiozbawczą zasadą *per Christum*. Jak pięknie pisał C.S. Bartnik, Maryja dawała „ziemię” niebiosom, ale także przyjmowała działanie niebios w stosunku do ziemi. To umożliwiło realny kontakt między historią doczesną (światem) a historią zbawienia (Bogiem zbawiającym). Dzięki mocy Jej posłuszeństwa stało się możliwe, żeby Chrystus „ontycznie zinterpretował historię doczesną na wieczną, świecką na świętą, ziemię na niebo”. W osobie Maryi powstało „środowisko zbawcze”, w którym dokonała się unia osobowa Słowa, Jezusa, a skutki i owoce tej unii ciągle rozwijają się i pozostaną wieczne. Maryja tworzy „czas matczyzny” i „miejsce matczyne” oraz wyjątkowy „świat osobowy” jako podstawę Boga zbawiającego i tworzącego ekonomię zbawienia. Jezus Chrystus stanowi ośrodek, klucz i sens wszelkiej historii⁸, z kolei Maryja tworzy pewien rodzaj służebnego, warunkującego i „możliwościowego” środowiska materialnego, duchowego i osobowego, niejako łono świata mogące wydać Zbawiciela⁹. Świat został niejako stworzony dla Niej i ze względu na Nią, żeby mógł się narodzić Chrystus jako Nowy Człowiek i w Nim na nowo wszyscy ludzie. Ona była żywym ogniem łączącym Adama z Chrystusem, człowieka stworzenia

⁵ *De fide orthodoxa*, 1, III, c. 12, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graecae*, red. P. Migne, t. 94, Paris 1864, k. 1029 C (cyt. za: B. Forte, *Maryja, Ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, tłum. B. Widła, Warszawa 1999, s. 153).

⁶ B. Forte, *Maryja, Ikona*, s. 20.

⁷ C.S. Bartnik dodaje do tekstu soborowego swój krytyczny komentarz: „Są tu [...] pewne nieścisłości. Jeśli byłaby to «nowa ekonomia zbawienia», to Maryja w gruncie rzeczy nie ma związku ze Starym Testamentem. Ścisłe biorąc, w Chrystusie nie jest to «nowa ekonomia (zbawienia)», gdyż dla całego stworzenia i dla całej historii jest ona jedna i ta sama: mesjaniczna, a według chrześcijaństwa nadszedł tylko istotny etap tejże ekonomii, nowa forma, jej centralne wydarzenie i nowe środki realizacji ekonomii uniwersalnej. Następnie niejasny jest też zwrot o «wzięciu z Maryi natury ludzkiej». Dziś od średniowiecza pojęcie «natury» bardzo się zmienia. Czyżby Chrystus wcielił się w całą ludzkość, w uniwersalną naturę ludzką, co zarzucał Chalcedonowi A. von Harnack? Albo czyżby przyjął zamiast człowieka jakiś anonimowy byt z Maryi?» (C.S. Bartnik, *Matka Boża*, s. 50 i n.).

⁸ Por. tenże, *Teologia historii według Leona Wielkiego*, Lublin 2001.

⁹ Por. tenże, *Matka Boża*, s. 39.

z Człowiekiem łaski¹⁰. Dramatyzm osoby Maryi ukazuje H.U. von Balthasar w Jej pozycji między rajem i stanem grzechu, między Starym i Nowym Przymierzem oraz między czasem i wiecznością¹¹.

TRYNITARNO-KOMUNIJNY KONTEKST ZWIASTOWANIA

Scena zwiastowania ukazuje Dziewicę otoczoną tajemnicą Boga. Ojcu Jana Chrzyciela anioł ukazał się w świątyni jerozolimskiej, natomiast Maryi – „w mieście w Galilei, zwanym Nazaret” (Łk 1,11). Kończy się więc ekonomia świątyni kamiennej – Bóg ukazuje się w miejscu ubogim, zwyczajnym, wręcz pogardzanym (por. J 1,46), a osoba Dziewicy jawi się jako nowa świątynia: „Anioł wszedł do niej i rzekł” (w. 28a)¹². Struktura narracyjna opisu tej sceny ukazuje pierwszy raz, absolutnie jasno, Tróję Świętą¹³:

posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja. Anioł wszedł do Niej i rzekł: Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, „błogosławiona jesteś między niewiastami”. [...] Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodysz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca. [...] Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym. [...] Dla Boga bowiem nie ma nic niemoż-

¹⁰ Por. tamże, s. 39 i n.

¹¹ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum W. Szymona, Kraków 2003, s. 300–319.

¹² Por. B. Forte, *Maryja, Ikona*, s. 71.

¹³ H.U. von Balthasar, *Maryja w nauczaniu Kościoła i w pobożności*, w: J. Ratzinger/Benedykt XVI, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 93 i n.: „scena ta jest nie tylko w całości chrystologiczna, ale również trynitarna. Gołym okiem widać, że jej struktura jest pierwszym objawieniem Boga Trójjedynego. W swych pierwszych słowach anioł, który Maryję nazywa pełną łaski, przynosi Jej pozdrowienie od «Pana», a więc od Jahwe, Ojca, którego Ona, jako wierząca Żydówka, zna. Gdy zastanawia się, co by miało znaczyć to pozdrowienie, w kolejnych skierowanych do Niej słowach anioł objawia Jej zrodzenie przez Nią «Syna Najwyższego», który będzie jednocześnie Mesjaszem dla domu Jakuba. A na pytanie, czego się oczekuje od Niej, w swym trzecim odezwanii się do Niej anioł wyjawia, że Duch Święty Ją zacięni, tak że Jej Syn słusznie będzie zwany Świętym i Synem Bożym. Na to Maryja odpowiada, że Ona, służebnica, zgadza się na wszystko. We wcieleniu Syna musi nastąpić objawienie się Boga Trójjedynego, jednak nie tylko w słownym oświadczeniu, tak jak na Synaju zostało podane Prawo Boga, ale nadto w egzystencjalnym wydarzeniu dokonującym się w człowieku doskonałym, będącym wzorem wiary. Starotestamentowa wiara Abrahama – w swym dopełnieniu – staje się tu uczestnikiem tego trynitarnego doświadczenia, które tym samym musi się stać punktem wyjścia nowotestamentowego, kościelnego doświadczenia wiary – właśnie w życiu samej Maryi”.

liwego. Na to rzekła Maryja: Oto Ja służebnica Pańska, niech Mi się stanie według twego słowa! (Łk 1,26–38).

Personalistyczne podejście do tego tekstu każe widzieć w nim wydarzenie misteryjne, wewnątrzsobowe, dokonujące się w świątyni osoby Maryi („Anioł wszedł do Niej”)¹⁴, a taki jego charakter nie tylko nie przekreśla jego realności, lecz wręcz ją wzmacnia¹⁵. Tekst podkreśla trynitarny wymiar historii zbawienia, co niesie ze sobą personalistyczną, komunikacyjno-komunijną wizję Boga i zbawienia¹⁶. Na dodatek relacja św. Łukasza – podobnie jak relacja św. Mateusza, tylko z dobitniejszym zaakcentowaniem akceptacji wiary Maryi¹⁷ – przedstawia działanie Ducha Świętego jako przełom historiozbawczy: spełniająca się obietnica mesjańska przekracza wszelkie oczekiwania i zapowiada nowe, ostateczne spełnienie¹⁸.

Przepięknie oczekiwanie świata na odpowiedź Maryi ukazał św. Bernard:

Usłyszałaś, Dziewico, że poczniesz i porodzisz Syna; usłyszałaś, że stanie się to nie za sprawą człowieka, ale z Ducha Świętego. Wyczekuje anioł na odpowiedź, bo trzeba mu już było powrócić do Boga, który go posłał. Oczekujemy i my, o Pani, na słowo zmiłowania, nieszczeni i przynięceni wyrokiem potępienia. Oto jest Ci ofiarowana

¹⁴ B. Forte pisze, że „zauważyć można paralelizm między Łk 1,35 i Wj 40,34–35: jak obłok «okrywa» Namiot Spotkania i jest znakiem napełnienia przybytku przez Chwałę (obłok «spoczywał na nim»: *epeskiasen*), tak moc Najwyższego «osłoni» (obłokiem) Maryję (*episkiasei soi*), czyniąc z niej Przybytek zamieszkały przez Święte, przez Syna Bożego. Tak więc Dziecię, które Maryja wyda na świat, będzie Bogiem, będzie «wielkie i nazwane Synem Najwyższego» (Łk 1,32)” (B. Forte, *Maryja, Ikona*, s. 74).

¹⁵ „Maryja przy Zwiastowaniu, w zetknięciu ze Słowem Bożym, została na nowo przemieniona przez łaskę. Zwykle pomija się ten temat milczeniem; jest on bardziej rozpowszechniony na Wschodzie niż na Zachodzie, ponieważ wydaje się on być pewną przeszkodą w uznaniu Niepokalanego Poczęcia. Rzeczywiście, ludzie Wschodu najczęściej nazywają to przemienienie *katharsis*, to znaczy oczyszczenie. Oczywiście, jeżeli oczyszczenie mielibyśmy rozumieć jako wyzwolenie z grzechu pierwotnego, to byłaby to doktryna nie do przyjęcia. Ale jeżeli rozumie się je jako nowy stopień czystości i zjednoczenia z Bogiem, coś jak nadanie ostatniego szlif metalowi, aby błyszczał pełnym blaskiem, wtedy taka doktryna jest całkowicie do przyjęcia. Trzeba więc przyjmować starożytną doktrynę o *katharsis* w takim znaczeniu. W ten właśnie sposób rozumie ją liczni, czołowi autorzy Wschodu” (R. Laurentin, *Matka Pana. Traktat mariologiczny*, tłum. R. Siemieńska, Częstochowa 1989, s. 152. Por. tamże, s. 164).

¹⁶ Por. C.S. Bartnik, *Matka Boża*, s. 81.

¹⁷ „Macierzyństwo Dziewicy nie przyjęte w sposób wolny nie miałyby znamionującego je charakteru darmowego. Bóg, który bezinteresownie kocha, przeczyłby sam sobie w swojej macierzyńskiej ikonie, najczystszej pośród stworzeń. Z tego punktu widzenia nigdy nie przekroczy się miary w podkreślaniu znaczenia Maryjnego *fiat*. [...] Dzięki owemu *fiat* fakt stania się Maryi Matką Boga, nie tracąc niczego ze swego charakteru niesłuchanego cudu i czystego daru, uzyskuje posmak faktu ludzkiego; jest także aktem stworzenia, które nie pomimo, lecz właśnie dzięki owemu wykorzystaniu swojej wolności, uczestniczy w Łasce w wolności miłości wiecznej, w czystej bezinteresowności źródłowej miłości Ojca” (B. Forte, *Maryja, Ikona*, s. 220).

¹⁸ Por. tamże, s. 75.

cena naszego zbawienia: jeśli się zgodzisz, natychmiast będziemy wyzwoleni. Wszyscy zostaliśmy powołani do życia przez odwieczne Słowo Boże, a musimy umierać. Dzięki Twemu słowu mamy zostać odnowieni i przywrócić życiu. Błaga Cię o to, Panno litościwa, nieszczęsny Adam wygnany z raju razem z nieszczęśliwym swoim potomstwem, błaga Cię Abraham, błaga i Dawid. O to się dopominają wszyscy pozostali święci ojcowie, którzy byli Twoimi przodkami, bo i oni mieszkają jeszcze w cieniu śmierci i mroku. Tego wyczekuje cały świat, do stóp Twoich się ścielący. I słusznie, ponieważ na Twoich ustach zawisło pocieszenie nieszczęśliwych, odkupienie niewolników, wyzwolenie skazańców; słowem, zbawienie wszystkich synów Adama, całego ludzkiego plemienia, które jest i Twoim plemieniem. Odpowiedz więc, Dziewico, co prędzej, odpowiedz aniołowi i nie zwlekaj; odpowiedz mu, a przez niego i Panu. Wyrzeknij słowo i przyjmij Słowo; wypowiedz swoje i pocznij Boże; rzeknij słowo, które przemija, a posiądź to, które jest wiekuiste. Czemu się ociągasz? I czemu się lękasz? Uwierz, wyznaj i przyjmij. Niech pokora nabierze śmiałości, a powściągliwość ufności. Choć nie przystoi, aby dziewica, będąc niewinną, zapomniała o roztropności, to jednak tutaj, Dziewico roztropna, nie lękaj się śmiałości. Miła jest powściągliwość milczenia, lecz teraz bardziej konieczne jest słowo zmiłowania. O błogosławiona Dziewico! Otwórz Twoje serce dla wiary, usta wyznaniu, a łono Zbawicielowi. Oto upragniony przez wszystkie narody stoi z zewnątrz i kołacze do drzwi Twoich. Jeśli zaś Cię minie, bo się ociągasz, znów zaczniesz, bolejąc, szukać Tego, którego miłuje dusza Twoja. Powstań więc, pobiegnij i otwórz. Powstań przez wiarę, pobiegnij przez oddanie, otwórz przez wyznanie. „Oto, mówi Maryja, ja, służebnica Pańska; niech mi się stanie według słowa twego”¹⁹.

Analizując w encyklice *Redemptoris Mater* wymowę zwiastowania, Jan Paweł II odniósł wyrażenie „łaski pełna” do Listu do Efezjan. Po zwiastowaniu Dziewica z Nazaretu zostaje nazwana „błogosławioną między niewiastami” (por. Łk 1,42). Chodzi o błogosławieństwo, którym „Bóg Ojciec” napenił nas „na wyżynach niebieskich, w Chrystusie”. Jest to błogosławieństwo duchowe i komunijne, bo odnosi się do wszystkich ludzi, ma w sobie pełnię i powszechność („wszelkie błogosławieństwo”), które płyną z miłości, jaka jednoczy współistotnego Syna z Ojcem w Duchu Świętym. Równocześnie jest ono zwrócone, za sprawą Jezusa Chrystusa, w stronę dziejów człowieka aż do końca: w stronę wszystkich ludzi, ale do Maryi to błogosławieństwo odnosi się w szczególności i wyjątkowo – Elżbieta pozdrawia Ją jako „błogosławioną między niewiastami”. „Uzasadnieniem podwójnego pozdrowienia jest to, że w duszy tej «Córy Syjonu» odsłonił się niejako cały «majestat łaski» – tej łaski, jaką «Ojciec [...] obdarzył nas w Umiłowanym»”²⁰.

Jan Paweł II zauważył, że niebiański zwiastun nie nazywa rozmówczyni imieniem własnym „Miriam” (Maryja), ale nowym imieniem: „łaski pełna”. Wyjaśniał dalej, że w języku Biblii „łaska” oznacza szczególny dar, według Nowego Testa-

¹⁹ Św. Bernard, *Kazanie 4*, 8–9 (cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego. I. Okres Adwentu. Okres Narodzenia Pańskiego*, Poznań 1982, s. 312–314).

²⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, 8.

mentu mający swe źródło w trynitarnym życiu Boga, który jest miłością (por. 1 J 4,8). Owocem tej miłości jest wybranie, o którym mówi List do Efezjan, będące odwieczną wolą zbawienia człowieka przez uczestnictwo w Bożym życiu (por. 2 P 1,4), w Chrystusie, w życiu nadprzyrodzonym. Następstwem tej łaski wybrania jest jakby zacznin świętości, jakby źródło tryskające w duszy człowieka jako dar Boga, który przez łaskę ożywia i uświęca wybranych. Przez to dokonuje się „napełnienie” człowieka wszelkim „błogosławieństwem duchowym”, „przybranie za synów w Chrystusie”, który jest odwiecznie „Umiłowany” przez Ojca²¹.

Zwiastowanie jest objawieniem tajemnicy wcielenia w samym z początku. Zbawcze udzielanie się Boga światu i człowiekowi osiąga w tej tajemnicy jeden z swych punktów szczytowych. Maryja jest „łaski pełna”, ponieważ wcielenie Słowa – zjednoczenie osobowe Boga-Syna z naturą ludzką, z człowieczeństwem – w Niej właśnie się urzeczywistnia i dokonuje. „Jest Rodzicielką Syna Bożego, a przez to najbardziej umiłowaną córą Ojca i świętym przybytkiem Ducha Świętego; dzięki zaś temu darowi szczególnej łaski góruje wielce nad wszystkimi innymi stworzeniami zarówno ziemskimi, jak niebieskimi”²². Działanie Ducha Świętego na Dziewicę Matkę jest przełomem w historii zbawienia. Nie tylko spełnia się obietnica mesjańska – jej spełnienie przekracza wszelkie oczekiwania i jest obietnicą nowego, ostatecznego spełnienia²³.

W opisie zwiastowania jest zawarta, tak samo jak u Mt 1,18–25, prawda o Trójcy Świętej historiozbawcza, leżąca u podstaw „poszerzonego” dialogu między aniołem Bożym, Gabrielem – „aniołem ekonomii zbawienia” – a Maryją. Ona wyda na świat Syna, Jezusa, który będzie zarazem Synem Najwyższego (w. 32.35), Panem Izraela, Władcą dziejów i Zbawcą (w. 33). Plan zbawienia przedstawia Bóg Ojciec (Jahwe), który posyła do Maryi archanioła Gabriela (w. 26.28n.30.35). Realizację

²¹ Por. tamże. „Kiedy czytamy, że zwiastun mówi do Maryi «łaski pełna», kontekst ewangeliczny, w którym zbiegają się dawne objawienia i obietnice, pozwala nam zrozumieć, że chodzi tutaj o szczególne błogosławieństwo pośród wszelkich «błogosławieństw duchowych w Chrystusie». W tajemnicy Chrystusa jest Ona obecna już «przed założeniem świata», jako Ta, którą Ojciec «wybrał» na Rodzicielkę swego Syna we Wcieleniu – a wraz z Ojcem wybrał Ją Syn i odwiecznie zawierzył Duchowi świętości. Maryja jest w sposób zupełnie szczególnie i wyjątkowy związana z Chrystusem i równocześnie jest umiłowana w Tym przedwiecznie umiłowanym Synu, współistotnym Ojcu, w którym skupia się cały «majestat łaski». Równocześnie pozostaje Ona doskonale otwarta w stronę tego «daru z wysokości» (por. Jk 1,17). Jak uczy Sobór: Maryja «zajmuje pierwsze miejsce wśród pokornych i ubogich Pana, którzy z ufnością oczekują od Niego zbawienia i dostępują go». [...] pozdrowienie i imię «łaski pełna» [...] w kontekście zwiastowania anielskiego odnoszą się [...] przede wszystkim do wybrania Maryi na Matkę Syna Bożego. [...] Jeśli wybranie to jest kluczowe dla wypełnienia się zbawczych zamierzeń Boga w stosunku do ludzkości; jeśli odwieczne wybranie w Chrystusie i przeznaczenie do godności przybranych synów odnosi się do wszystkich ludzi – to wybranie Maryi jest całkowicie wyjątkowe i jedyne. Stąd także Jej jedyne i wyjątkowe miejsce w tajemnicy Chrystusa” (tamże, 8 i n.).

²² Tamże, 9.

²³ B. Forte, *Maryja, Ikona*, s. 75.

historyczną wcielenia prowadzi Duch Święty, który przygotowuje całą „niszę mesjańską”, w tym przede wszystkim samą Maryję, Matkę. On daje życie, łaskę, świętość, dobroć, ducha służby, wolę posłuszeństwa i urzeczywistnia misterium wcielenia: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i Moc Najwyższego osłoni Cię” (w. 35). Jest to więc wydarzenie pneumatyczne i nie należy interpretować go jedynie przez pryzmat szczegółów materialnych. Maryja jest tu uosobieniem świata ludzkiego, który otwiera się osobowo i misteryjnie na trynitarną ekonomię zbawienia²⁴.

KOMUNIJNE POSŁUSZEŃSTWO WIARY

Święci autorzy przedstawiali poczęcie Jezusa jako owoc wolnego dialogu Boga i człowieka, jako poczęcie wcześniej duszą niż ciałem (św. Augustyn), a późniejsza teologia nie zawsze o tym pamiętała. Opis ukazuje Maryję jako osobę idealną, w pełni wolną, rozumną, twórczą, zachowującą możliwość przyjęcia lub odrzucenia inicjatywy Bożej²⁵: „Oto Ja służebnica Pańska, niech Mi się stanie według twego słowa!” (Łk 1,38). Samego słowa *fiat* („niech się stanie”) użyto w greckim oryginale jako optatywu *genoito* – czyli w trybie życzeniowym, oznaczającym chętną i radosną postawę współpracy z Bogiem²⁶.

Anioł objawia Maryi, że narodzi się z Niej Syn Najwyższego, Mesjasz. Duch Święty osłoni Ją, tak że Jej Syn będzie nazwany Świętym i Synem Bożym. Objętą zamysłem Ojca Maryję osłoni cień Ducha Świętego, który uczyni z Niej Matkę

²⁴ Por. C.S. Bartnik, *Matka Boża*, s. 82.

²⁵ Por. tamże, s. 118: „Maryję charakteryzowały bez wątpienia: łagodność, cichość, skromność, a także subtelność, wzniosłość psychiczna, refleksyjność, wielki liryzm i idealizm duchowy. Maryja łączyła doskonale życie indywidualne ze społecznym, rodzinne z publicznym, środowiskowe z powszechnym. Łączyła swoje jedyne i niepowtarzalne posłannictwo z prawami ogólnego życia i historii tego świata. Nie była to wszakże jednostronność. Maryja miała osobowość niezwykle mocną, określoną, zdecydowaną, stanowczą i heroiczną. Cechowały Ją także: oryginalność, niezależność, pracowitość, konsekwencja, spójność, pełne opanowanie i zmysł absolutnej realizacji planów Bożych względem swojej osoby. W rezultacie była to osobowość zwarta, ogromnie bogata wewnątrznie, wysoko syntetyczna, choć zarazem niejako wielowątkowa i wielotypiczna charakterologicznie”.

²⁶ Por. tamże, s. 81. KKK 148: „Dziewica Maryja urzeczywistnia w sposób najdoskonalszy posłuszeństwo wiary. W wierze przyjmuje Ona zapowiedź i obietnicę przyniesioną przez anioła Gabriela, wierząc, że «dla Boga [...] nie ma nic niemożliwego» (Łk 1,37), i dając swoje przyzwolenie: «Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa!» (Łk 1,38)”. Bartnik pisze o mistycznym posłuszeństwie Maryi: „Maryja była cała posłuszna woli Bożej na wzór swego Syna. Była to postawa totalnego «tak» wobec Boga. W konsekwencji była posłuszna swemu Synowi jako Bogu, słowu Bożemu, Ewangelii, Duchowi Świętemu. Wyrósła w atmosferze religijnego i naturalnego posłuszeństwa w rodzinie. Prawo Boże, wyrażone w objawieniu i w naturze świata, brała za osobistą wolę Bożą. Przy tym nie było tam cech jurydyzmu, legalizmu czy rygoryzmu, lecz prawo miłości, czystość duchowa i oddanie siebie Bogu” (C.S. Bartnik, *Matka Boża*, s. 119 i n.).

Syna Przedwiecznego w postaci ludzkiej. Zwiastowanie objawia Tróję Świętą jako godne uwielbienia łono, które przyjmuje świętą Dziewicę i zarazem ukazuje Maryję jako łono Boga. Między Maryją a Tróją Świętą powstaje więc relacja o jedynej i niepowtarzalnej głębi. Odkupiona ze względu na zasługi Syna oraz zjednoczona z Nim ściśle i nierozzerwalnie, obdarzona jest najwyższym darem i godnością Rodzicielki Syna Bożego i dzięki temu jest najbardziej umiłowaną córą Ojca i świętym przybytkiem Ducha Świętego. Maryja jest „świętynią i spoczynkiem Najświętszej Trójcy”²⁷, jej obrazem, ikoną, miejscem uobecnienia się Ducha Świętego, a Jej Dziecko miejscem uobecnienia Słowa – obydwójce razem są „przełożonym na ludzki język obrazów wizerunkiem tajemniczego oblicza Ojca”. Będąc Dziewicą, stoi przed Ojcem jako czysta podatność i chłonność, i dlatego jako ikona Tego, który w wieczności jest otrzymywaniem, przyjmowaniem, przyzwoleniem na kochanie, jest Zrodzonym, Umiłowanym, Synem – Słowem. Jako Matka Słowa Wcielonego Maryja jest Mu bliska w darmości daru jako źródło miłości, dająca życie, macierzyńska ikona Tego, który na zawsze zainicjował miłość i jest czystym źródłem, daniem, Rodzicielem, pierwszym Źródłem, odwiecznym Miłującym, Ojcem. Jako Arka Przymierza oblubieńczego między niebem a ziemią Oblubienica, w której Przedwieczny jednoczy historię i pełnię nowości swojego daru, Maryja pozostaje w relacji do jedności Ojca i Syna oraz jedności między nimi a światem, i dlatego „jawi się jako ikona Ducha Świętego, który jest wieczną oblubieńczością, więzią nieskończonej miłości i nieustannym otwarciem tajemnicy Boga na historię ludzką. W Dziewicy i Matce odzwierciedla się w ten sposób tajemnica boskich relacji – w jedności jej osoby odbija się pełne życie trójosobowego Boga”²⁸.

Przy zwiastowaniu Maryja przez pełną uległość rozumu i woli w pełni powierzyła się Bogu, odpowiedziała całym swoim „ja”. Zawierało się w tej odpowiedzi wiary doskonale współdziałanie z łaską Bożą i doskonała wrażliwość na działanie Ducha Świętego. Maryja miała stać się „Matką Pana”, miała w Niej dokonać się Boska tajemnica wcielenia. Wyraziła zgodę: „Oto Ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa!” (Łk 7,38). Maryjne *fiat* zdecydowało od strony ludzkiej o spełnieniu się Bożej tajemnicy²⁹.

²⁷ Św. Ludwik Maria Grignon de Monfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* (1712), Kraków 2014, 5.

²⁸ Por. B. Forte, *Maryja, Ikona*, s. 160 i n.

²⁹ Tamże, s. 163 i n.: „Maryja jest też zwyczajnie istotą ludzką przed Bogiem. Będąc konkretnym stworzeniem, niewiastą jedyną i niepowtarzalną w swojej szczególnej kobiecości, jest jednak interlokutorką w dialogu z Przedwiecznym, mającym wszystkie charakterystyczne cechy dialogu stworzenia i odkupienia. Na Nią zstępuje cień Ducha Świętego, przywołując w ten sposób pierwsze stworzenie, kiedy to «Duch Boży unosił się nad wodami» (Rdz 1,2); w Niej zdaje się dźwięczeć przypomnienie postaci niewiasty z rajy (por. Rdz 3,15 i Janowy sposób posługiwania się słowem «niewiasta» na określenie Maryi); to Ona jest «Służebnicą Pańską», która jest błogosławiona, gdyż «uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Jej od Pana» (por. Łk 1,45), pokorną dziewczyną, na którą Wszechmogący wejrzał, dokonując w Niej wielkich rzeczy

Zachodzi pełna zbieżność ze słowami Syna, który według Listu do Hebrajczyków mówi do Ojca, przychodząc na świat: „Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało [...]. Oto idę [...] abym spełniał wolę Twoją, Boże” (10,5.7). Tajemnica Wcielenia urzeczywistniła się wówczas, gdy Maryja wypowiedziała swoje *fiat*: „niech mi się stanie według twego słowa!”, czyniąc możliwym – na ile wedle planu Bożego od Niej to zależało – spełnienie woli Syna³⁰.

Wypowiedziała to *fiat* przez wiarę, dlatego wiara Maryi przyrównywana bywa do wiary Abrahama, którego Apostoł nazywa „ojcem naszej wiary” (por. Rz 4,12). W ekonomii zbawienia wiara Abrahama stanowi początek Starego Przymierza, a wiara Maryi przy zwiastowaniu daje początek Nowemu Przymierzcu. Podobnie jak Abraham, który „wbrew nadziei uwierzył nadziei, że stanie się ojcem wielu narodów” (Rz 4,18), Maryja, która przy zwiastowaniu wyznała swoje dziewictwo

(por. Łk 1,48n). Dlatego jest «błogosławiona między niewiastami» (Łk 1,42) i «błogosławić ją będą odtąd wszystkie pokolenia» (por. Łk 1,48). «Maryja jawi się w swoim pełnym wiary vis-à-vis wobec wezwania Bożego jako przedstawicielka stworzenia, do którego On się zwraca, oraz wolności stworzenia, które w miłości nie ginie, lecz się realizuje». W «tak» Dziewicy jaśnieje arcydzieło stwórczej łaskowości Boga: godność stworzenia, które okazuje się zdolne w ekonomii uprzedzającej łaski dać przyzwolenie swojej woli na plan Odwiecznego, stając się tym samym poniekąd współpracownikiem Boga. Pan, który wybiera Maryję i uzyskuje od Niej zgodę wiary bez reszty polegającej na Nim, nie jest konkurentem człowieka, lecz Odwiecznym, który z miłości stworzył nas bez nas w wolności i który z tej samej miłości nie zbawi nas bez nas oraz zgody naszej wolnej woli. Antropologia Boga odpowiada w Dziewicy Matce teologii człowieka: zstąpienie powoduje wstąpienie. Bóg wybiera i powołuje bezinteresownie, człowiek, wybrany i powołany, odpowiada w wolności i w bezinteresowności przyzwolenia. Ta antropologia Boga – objawiona w zwiastowaniu, aby ukazać w pełnym świetle, czym był zamysł Wiekuistego od zarania świata – zawiera w sobie odbłask życia trójosobowego Boga. Dziewica, figura przyjęcia Syna, jest wierzącą, która w wierze słucha, przyjmuje, przyzwala; Matka, figura przeobfitej szkodroblowości Ojca, jest rodzicielką życia, które w miłości daje, uprzystępnia, przekazuje; Oblubienica, figura oblubieńczości Ducha, jest żywym stworzeniem w nadziei, która potrafi połączyć ludzkie «teraz» z przyjściem obietnicy Bożej. Wiara, miłość i nadzieja odbijają w postaci Maryi głębię zgody na inicjatywę trynitarną i odbłask, jaki ta sama inicjatywa wyciska nieusuwalnie w Niej. Dziewica Matka jawi się jako ikona człowieka wedle planu Boga – wierzącego, ufającego, kochającego – będącego ze swej strony ikoną Trójcy Świętej, która go stworzyła i odkupiła, a jako sprawiająca zbawienie wezwiała do wyrażenia zgody w wolności i darmowości daru”.

³⁰ Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 13. Por. KK 56: „Maryja, córka Adama, zgadzając się na słowo Boże, stała się Matką Jezusa, a przyjmując zbawczą wolę Bożą całym sercem, nie powstrzymana żadnym grzechem, całkowicie poświęciła samą siebie, jako służebnicę Pańską, osobie i dziełu Syna swego, pod Jego zwierzchnictwem i wespół z Nim z łaski Boga wszechmogącego służąc tajemnicy odkupienia. Słusznie tedy sądzą święci Ojcowie, że Maryja nie została czysto biernie przez Boga użyta, lecz że z wolną wiarą i posłuszeństwem czynnie współpracowała w dziele zbawienia ludzkiego. Sama bowiem, jak powiada św. Ireneusz, «będąc posłuszną, stała się przyczyną zbawienia zarówno dla siebie, jak i dla całego rodzaju ludzkiego»”. Por. S.C. Napiórkowski, J. Usiadek, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, s. 226 i n.

(„Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?”), uwierzyła, że z mocy Najwyższego – za sprawą Ducha Świętego – stanie się Matką Syna Bożego zgodnie ze słowami anioła: „Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1,35)³¹.

Zwiastowanie jest momentem przełomowym, ale zarazem punktem wyjścia drogi wiary Maryi – Ona w ciągu całej drogi macierzyńskiego *fiat* będzie potwierdzać, że podobnie jak Abraham „wbrew nadziei uwierzyła nadziei”³². Z woli Najwyższego znalazła się w centrum „niezgłębionych dróg” i „niezbadanych wyroków” Boga oraz „w półcieniu wiary” przyjęła wszystko, co było przewidziane. Usłyszała, że Jej Synowi, któremu „nada imię Jezus” (Zbawiciel), Pan Bóg da „tron Jego praojca, Dawida” i On będzie „panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca” (Łk 1,32n). Chociaż poczuła się wtedy Matką „Mesjasza króla”, odpowiedziała: „Oto Ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa!” (Łk 1,38) – dała wyraz „posłuszeństwu wiary”, zdając się na takie znaczenie słów zwiastowania, jakie nada im sam Bóg³³.

ZAKOŃCZENIE

Artykuł nie próbuje dokonać jakiegoś odkrycia w dziedzinie mariologii, lecz włącza do niej systematyczną refleksję komunijną i w tym aspekcie ukazuje teologiczną rzeczywistość tajemnicy zwiastowania Pańskiego, które przełomowo rozpoczęło czynną rolę Maryi w komunijnej ekonomii zbawienia. Dzięki powstałemu w Niej „środowisku zbawczemu” dokonała się komunია unii hipostatycznej. W zwiastowaniu ukazała się Trójca Święta jako źródło komunijnego błogosławieństwa dla Maryi i wszystkich ludzi, komunijne posłuszeństwo wiary ukazało natomiast Jej współpracę z łaską Bożą i wrażliwość na Ducha Świętego. Tak jak wiara Abrahama umożliwiła kiedyś początek Starego Przymierza, tak wiara Maryi zapoczątkowała realizację komunii Nowego Przymierza.

BIBLIOGRAFIA

Balthasar H.U. von, *Maryja w nauczaniu Kościoła i w pobożności*, w: J. Ratzinger/Benedykt XVI, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 87–110.

³¹ Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 14.

³² Por. H.U. von Balthasar, *Maryja w nauczaniu*, s. 91–91; Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 9: „Zbawcze udzielanie się Boga, życia Bożego, w jakiś sposób całemu stworzeniu – a bezpośrednio: człowiekowi – osiąga w tajemnicy *Wcielenia jeden ze swych punktów szczytowych*. Jest to bowiem zarazem szczyt wśród całego obdarowania łaską w dziejach człowieka i kosmosu. Maryja jest «łaski pełna», ponieważ Wcielenie Słowa, zjednoczenie osobowe Boga-Syna z naturą ludzką, z człowieczeństwem, w Niej właśnie się urzeczywistnia i dokonuje”.

³³ Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 15.

- Balthasar H.U. von, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 2003.
- Bartnik C.S., *Matka Boża*, Lublin 2012.
- Bartnik C.S., *Teologia historii według Leona Wielkiego*, Lublin 2001.
- Forte B., *Maryja, Ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, tłum. B. Widła, Warszawa 1999.
- Grignon de Monfort Ludwik Maria św., *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* (1712), Kraków 2014.
- Jagodziński M., *Maryjny horyzont komunii Boga z ludźmi*, w: *Credo Domine. Aduva incredulitatem meam. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi OP*, red. J. Kupeczak, C. Smuniewski, Poznań–Kraków 2017, s. 183–196.
- Jagodziński M., *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Radom 2013.
- Jan Damasceński św., *De fide orthodoxa*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graecae*, red. P. Migne, t. 94, Paris 1864, k. 790–1232.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”* (1987).
- Katechizm Kościoła katolickiego* (1994).
- Kowalczyk M., *Posłowie*, w: C.S. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2012, s. 319–327.
- Laurentin R., *Matka Pana. Traktat mariologiczny*, tłum. R. Siemińska, Częstochowa 1989.
- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego. I. Okres Adwentu. Okres Narodzenia Pańskiego*, Poznań 1982.
- Napiórkowski A.A., *Proegzystencja Kościoła*, Kraków 2018.
- Napiórkowski S.C., Usiądek J., *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (1964).

THE ANNUNCIATION – COMMUNIONAL BREAKTHROUGH IN THE HISTORY OF SALVATION

Summary

The Annunciation in a groundbreaking way began the active role of Mary in the communal economy of salvation. Thanks to this, a ‘saving environment’ was created in her and a hypostatic union took place. In the Annunciation, the Holy Trinity appeared clearly for the first time, becoming the source of the communal blessing for Mary and all people. Communal obedience of the faith of Mary showed her cooperation with God’s grace and sensitivity to the Holy Spirit. As Abraham’s faith was the beginning of the Old Covenant, so the faith of Mary became the beginning of the communion of the New Covenant.

Keywords: history of salvation, Mary, Annunciation, faith, obedience, hypostatic union, communion

Słowa kluczowe: historia zbawienia, Maryja, zwiastowanie, wiara, posłuszeństwo, unia hipostatyczna, komunია

Ks. Janusz Królikowski*
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

TEOLOGIA JAKO DZIEDZINA NAUKI I ZADANIE DYDAKTYCZNE

Teologia jest pełnoprawną nauką, nawet jeśli jest ewidentna jej specyfika wynikająca zarówno z jej przedmiotu i metody, jak i z misji eklesjalnej, której pozostaje podporządkowana. W obecnym momencie historycznym, pośród wielu wyzwań, na teologii spoczywa zadanie ukazania, że jest ona pełnoprawną nauką akademicką pośród innych nauk. Świadczy o tym zarówno przedmiot, którym jest tajemnica Boga, jak również funkcja dydaktyczna. Na umocnienie znaczenia naukowego teologii mogłoby wpłynąć mocniejsze akcentowanie jej specyfiki badawczej oraz unowocześnianie dydaktyki teologicznej.

Refleksja nad teologią dokonuje się zasadniczo w ramach „przestrzeni”, którą wyznaczają dwa bieguny; z jednej strony teologia jest dziedziną badań naukowych, a z drugiej jest zadaniem dydaktycznym. Odniesienie do obu biegunów pozwala określić naukowy charakter teologii, a tym samym usytuować ją jako naukę pośród innych nauk. To odniesienie nie może jednak doprowadzić do zapomnienia o szczególnej naturze teologii, a w związku z tym także pomniejszyć jej bardzo szczególnej epistemologii. Jeśli teologia jest właściwą „nauką o Bogu”, to należy wyraźniej określić jej przedmiot oraz treść prowadzonych przez nią badań i nauczania. Teologia studiuje tajemnicę *sic et simpliciter*. Oczywiście, także inne dziedziny nauki mają przed sobą zagadkowość swego przedmiotu, własnych tez, a także konieczność ich uzasadnienia za pośrednictwem weryfikacji, która – z jednej strony – pozwala potwierdzić ich zasadność, a z drugiej strony zobowiązuje do ich falsyfikacji, aby móc usytuować efekty prowadzonych badań teologicznych w ramach przestrzeni epistemologicznej. Także do teologii odnosi się ten wymóg, ale przedmiotem jej kompetencji jest ostateczna i niedostępna tajemnica natury i życia samego Trójjedynego Boga i Jego zamysłu zbawczego wypełnionego w Jezusie Chrystusie. Zapomnienie o tej oczywistej konotacji wiedzy teologicznej mogłoby wprawdzie ułatwić prowadzone badania, ale osłabiłoby samą naturę

* Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski – Katedra Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego, Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl.

teologii jako nauki, a tym samym osłabiłoby jej znaczenie eklezjalne i kulturowe. Teologia pozostaje nauką w takiej mierze, w jakiej pozostaje zakorzeniona w tajemnicy Boga Jezusa Chrystusa jako swoim właściwym przedmiocie.

W konsekwencji ten „tajemniczy” wymiar teologii domaga się podkreślenia jeszcze jednego elementu jej metody badawczej, a mianowicie kontemplacji. Tajemnica, by można było ją uchwycić w swojej wewnętrznej spójności, domaga się na pierwszym miejscu tego, by stała się przedmiotem kontemplacji. Nie można popaść w dwuznaczność: „*Contemplatio est actus intellectus* – Kontemplacja jest aktem intelektu”¹. Stanięcie wobec tajemnicy jest równoważne przede wszystkim ze skierowaniem myśli do przedmiotu, który jest jej celem, i wyrażeniem zachwytu nim. Jest ono koniecznym warunkiem, by móc uchwycić w tajemnicy coś dla niej właściwego i móc to wyrazić. Jest to także nieodzowna droga do odkrycia nowych treści i aspektów tajemnicy. Działanie tego typu ma dwuznaczny charakter, ponieważ w chwili, gdy doświadcza się zdumienia, myśl chwyta całościowo zarówno manifestację bytu, który pozwala się poznać, jak i pobudza możliwości człowieka, by mógł dojść do pogłębionego poznania. Tajemnica Boga objawiającego się zakłada jej wymiar poznawczy². Z jednej strony dodaje coś nowego do poznania, a z drugiej – pozwala nadać mu postać lingwistyczną – niekoniecznie werbalną, ale lingwistyczną, a w ten sposób otwiera możliwości, aby tajemnica Boga mogła się wyrazić, wychodząc z siebie, a nie z zewnętrznych uwarunkowań, które określa człowiek. Zakłada to odwołanie się do zróżnicowanego języka, będącego w stanie przejść od słowa do znaku, od racji rozumu do racji serca, od języka krytycznego nauki do języka doksologicznego liturgii.

TAJEMNICA I WIEDZA

Teologia jako nauka stawia na pierwszym miejscu nie badanie teologa ani jego nauczanie, ale koncentruje się na treściach przedmiotowych, których uchwycenie nie jest tylko wypadkową prowadzonych badań i dydaktycznych umiejętności teologa. Jest to warunek paradoksalny, a przecież rzeczywisty, który nie pomniejsza jej charakteru naukowego, ale wprost przeciwnie, wyznacza przestrzeń epistemologiczną, w której może ona istnieć, rozwijać się i stopniowo weryfikować swoje osiągnięcia. Z tych uwag wynika, że w teologii powinno się w najwyższym stopniu powrócić do postawienia w centrum badań teologicznych tajemnicy w jej całości, zanim przejdzie się do analizy poszczególnych tajemnic, którymi zajmują się różne „wyspecjalizowane” dyscypliny teologiczne. W dziejach teologii były momenty przerostów racjonalistycznych, np. w okresie oświecenia, w których

¹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II–II q. 179 a. 1.

² Por. J. Królikowski, *Kontemplacja i racjonalność. Sakralny wymiar teologii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 25 (2017), nr 1, s. 19–34.

w znacznym stopniu zapomniano o tajemnicy, czego rezultatem były także kryzysy w poprawnym rozumieniu objawienia. Wydaje się, że dzisiaj również zachodzi potrzeba odzyskania „smaku” tajemnicy, aby móc autentycznie spojrzeć na siebie i odnaleźć siebie właśnie w relacji do absolutnej tajemnicy, którą jest sam Trój-jedyny Bóg. Wierzący potrzebuje takiego odkrycia, aby nadać pełne znaczenie swojemu ufnemu powierzeniu się Bogu przez wiarę; potrzebują to odkryć studenci – zarówno przygotowujący się do kapłaństwa, jak i świeccy – aby stać się wyraźnym znakiem tajemnicy w celebracji liturgicznej i w codziennym życiu opartym na wierze. Nauka i technika zawłaszczają coraz bardziej te przestrzenie ludzkiego poznania i aktywności, które jeszcze nie tak dawno wydawały się niedostępne dla człowieka, skłaniając do uznania wpisanego w rzeczywistość wymiaru tajemnicy. Im bardziej jednak człowiek podporządkowuje sobie kosmos, tym bardziej wylania się zagadkowość tego, co go otacza i w czym uczestniczy. Wszystko to prowadzi do stwierdzenia, że mimo iż człowiek na stechnicyzowanym Zachodzie w wielkiej mierze pozostaje zuchwałym racjonalistą, odczuwa potrzebę tajemnicy i tego, co niewymowne, jasno ją chwytą, niekiedy ją kontempluje, czuje się z nią wewnętrznie związany, a przede wszystkim nie jest w stanie jej wyeliminować.

Z tego doświadczenia rodzi się wymóg opracowywania np. antropologii teologicznej, która pozwoliłaby podjąć refleksję nad „słuchaczem Słowa”, jak trafnie określił człowieka Karl Rahner³. Chodzi o otwartość człowieka na to, co transcendentne, określającą jego sposób bytowania. Pierwotna struktura człowieka jako ducha wcielonego w świat prowadzi do ciągle ponawianego doświadczenia transcendencji swojego bytu i swojego poznania. Mając istotę rzeczywistości, „nadając nazwę” rzeczom, człowiek odkrywa, że jest jakieś *quid*, którego nigdy nie może ani całkowicie określić, ani zakwalifikować za pośrednictwem swojego rozumu. Otwiera się przed człowiekiem nieskończony horyzont, który nie może być przez niego ani w pełni określony, ani tym bardziej adekwatnie nazwany i opisany, ponieważ powinien pozostać przedmiotem nieuwarunkowanym, wolnym i transcendentnym.

W naszych czasach mogłoby okazać się bardzo użyteczne zwrócenie uwagi na tajemnicę jako dopełnienie człowieka, ukazujące mu, że jego istnienie jest „istnieniem zawdzięczanym”⁴ i w pełni wyraża się w darze z siebie samego⁵. Tylko jeśli rezygnuje się z wszelkiego domagania się dla siebie znaczenia absolutnego oraz widzi się w sobie i wokół siebie przedmioty zrodzone z darmości i na nią ukierunkowane, będzie się w stanie odkryć tajemnicę, aby żyć w jej świetle i perspektywie. Tajemnica nie jest więc jakimś ograniczeniem nakładającym się na ludzką racjonalność, które chciałoby ją arbitralnie zdominować, ani też jej osłabie-

³ Por. K. Rahner, *Słuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Kęty 2008.

⁴ H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, wybór tekstów W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 86.

⁵ Por. J.L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, Warszawa 2007.

niem, ale przeciwnie, staje się ona miarą poznania i osądu rzeczywistości, ponieważ jest dawana jako *a priori* na początku każdego aktu poznawczego i woliowego. Stanowi ona autentyczny horyzont rozumienia, w którego ramach człowiek może potem autentycznie zrozumieć siebie samego. Wpisać tajemnicę w transcendencję i w nieograniczoność jest równoznaczne z uczynieniem jej konstytutywnym (nie marginalnym) doświadczeniem w ramach osobistej egzystencji. Trzeba kłaść nacisk na to, że nie przeżywa się tajemnicy tylko w pewnych chwilach (nawet jeśli są chwile, w których takie przeżycia stają się bardziej intensywne, np. śmierć kogoś bliskiego), ale człowiek jest poniekąd na stałe w nią wpisany jako swoją właściwą sytuację życiową, a ona kształtuje jego osobisty styl życia i myślenia. Człowiek jest ożywiany i prowadzony przez tajemnicę, tak że w końcu odkrywa, że i on sam jest pełną napięć tajemnicą.

Taką kondycję człowieka ukazuje wyraźnie Pismo św.⁶ Pojęcie tajemnicy, które odgrywa w nim kluczową rolę, odznacza się wielkim bogactwem znaczeń i odniesień. Jak każda podstawowa forma świata starożytnego i wschodniego, tajemnica nie jest pierwszorzędnie związana ze spekulacją intelektualną, ale jest wydarzeniem, działaniem, doświadczeniem obrzędowym, relacją do tego, co poza człowiekiem. Pierwotne znaczenie tajemnicy, które podkreśla zarówno Stary, jak i Nowy Testament, odnosi się do zbawczego zamysłu Bożego urzeczywistniającego się w dziejach⁷.

Listy św. Pawła bardzo dobrze ilustrują stopniowe objawienie, czym jest tajemnica. Na początku Apostoł pisze: „Głosimy tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej” (1 Kor 2,7). Potem, głęboko medytując nad działaniem Bożym w dziejach, pisze: „Zgodnie z objawioną tajemnicą, dla dawnych wieków ukrytą, teraz jednak ujawnioną” (Rz 16,25–26). Tajemnica w pewnym momencie staje się widzialna w samym Jezusie Chrystusie: „Tajemnica ta, ukryta od wieków i pokoleń, została teraz objawiona Jego świętym, którym Bóg zechciał oznajmić, jakie jest bogactwo chwały tej tajemnicy pośród pogan. Jest nią Chrystus – nadzieja chwały” (Kol 1,26–27). Osiąga w końcu wypełnienie eschatologiczne: „Nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1,8–10).

Tajemnica oznacza więc realizm i konkretność zbawczego działania Boga Ojca w dziejach poszczególnych epok, aż do ostatecznego spełnienia się w wydarzeniu eschatologicznym. Staje się w ten sposób zrozumiałe, że jeśli tajemnica zostaje związana z globalnym doświadczeniem człowieka, to nie może być potem zredukowana – jak często się działo zwłaszcza w teologii oświeceniowej – wyłącznie do

⁶ Por. C. Di Sante, *L'uomo alla presenza di Dio. L'umanesimo biblico*, Brescia 2010, s. 5–64.

⁷ Por. R. Rogowski, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986, s. 37–63.

sfery *ratio*. Jest oczywiste, że jeśli punktem wyjścia refleksji teologicznej byłaby sama *ratio*, to wówczas mielibyśmy do czynienia z negatywną definicją tajemnicy; stałaby się ona ograniczeniem nakładającym się na poznanie, wskazującym na niezdolność do uchwycenia rozmaitych wymiarów wiedzy teologicznej. Wynikałoby potem z takiego ujęcia teologii odwoływanie się do wiary jako ewentualnego wyjaśnienia poniekąd „dodanego” i uzupełniającego to, co uprzednio stwierdzono racjonalnie. Jeśli zaś tajemnica – przeciwnie – jest widziana jako aktywność, w którą w pełni i pierwszorzędnie jest włączony podmiot, będzie ona traktowana jako rozumienie tego, co rozum uznaje i pojmuje jako niezrozumiałe, a nie tylko jako nieznanne. Podczas gdy pierwotna postawa prowadzi do przesadzonej aktywności rozumu, dlatego też skazanej na porażkę, to druga będzie zmierzała do zaproponowania i uzasadnienia aktu adoracji, o czym już była mowa. Z tej racji warto zwrócić uwagę na wypowiedź papieża Jana Pawła II, którą sformułował w encyklice *Fides et ratio*: „Poznanie wiary nie usuwa tajemnicy, a jedynie bardziej ją uwypukla i ukazuje jako fakt o istotnym znaczeniu dla życia człowieka” (nr 13)⁸.

PODSTAWY TEOLOGII

Afirmacja podstawowego znaczenia tajemnicy w doświadczeniu religijnym pozwala podjąć na nowo zagadnienie teologii jako dziedziny badań naukowych oraz jej dydaktyki. Wypowiedź z konstytucji *Dei Verbum* jawi się jako punkt zwrotny odnośnie do sposobu uprawiania teologii: „Święta teologia opiera się na spisanim słowie Bożym w łączności ze świętą Tradycją jakby na trwałym fundamencie. W nim coraz bardziej się ugruntowuje i nieustannie odmładza, zgłębiając w świetle wiary całą prawdę zawartą w tajemnicy Chrystusa. Święte Pisma zawierają bowiem słowo Boga, a jako natchnione rzeczywiście są słowem Boga” (nr 24)⁹. Czerpiąc inspirację z tej wypowiedzi soborowej, teologia odkryła potrzebę nowej i pogłębionej relacji ze słowem Bożym; odkryła zwłaszcza, że nie może już wykorzystywać go wyłącznie do potwierdzenia swoich wyników osiągniętych na drodze refleksji racjonalnej, ale słowo Boże ma stać się pierwotnym i stałym punktem wyjścia i „jakby duszą” całej refleksji teologicznej¹⁰. Teologia ma mieć jako swoje żywe źródło słowo Boże, które mimo upływu wieków pozostaje podstawową i uniwersalną odpowiedzią na pytania stawiane w każdej epoce przez człowieka; pozostaje ono „żywe, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić

⁸ Por. G. Cottier, *Les chemins de la raison. Questions d'épistémologie théologique et philosophique*, Saint-Maur 1997, s. 29–45.

⁹ Por. II Sobór Watykański, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*, 16. Por. także I. de la Potterie, *Il Concilio Vaticano II e la Bibbia*, w: AA. VV., *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1992, s. 19–42.

¹⁰ Por. II Sobór Watykański, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, 24.

pragnienia i myśli serca” (Hbr 4,12). Słowo Boże jest więc najbardziej zasadniczą odpowiedzią na ludzkie pytania.

Opierając się na słowie Bożym i w jego świetle należy rozwijać badania teologiczne oraz wyciągać wnioski mówiące o relacji między Bogiem i człowiekiem w odniesieniu do różnych zagadnień stawianych przez ludzi w poszczególnych epokach historycznych. Ten powrót do źródła pozwala teologii coraz bardziej umacniać się i konsolidować (*firmissime roboratur*, mówi konstytucja *Dei Verbum*, nr 24), ponieważ zostaje ona w większym stopniu włączona w samo centrum tajemnicy Jezusa Chrystusa, a tym samym także w problematykę istnienia człowieka, zwłaszcza kluczową sprawę poszukiwania przez niego sensu życia. Jeśli z nauczania soborowego wynika, że nie do pomyślenia jest dzisiaj teologia oderwana od źródeł i danych biblijnych, to należy tak samo stwierdzić, że nie będzie poprawnej i owocnej teologii, jeśli abstrahowałoby się od charyzmatycznej interpretacji urzędowego nauczania kościelnego, które jest podstawową z eklezjalnego punktu widzenia interpretacją słowa Bożego¹¹. Poszukiwanie własnej treści i przedmiotu studium, określające podstawowe znaczenie teologii, odnosi się do Pisma św. czytanego i interpretowanego w Kościele oraz do jego Urzędu Nauczycielskiego. Odniesienie do nauczania kościelnego jest „wewnętrznym momentem” teologii katolickiej. Powrót do pierwotnego źródła nie jest jednak jakimś powrotem do przeszłości ważnej ze względu na nią samą – jest czerpaniem z żywej tradycji, której potrzeba w poznaniu jest dzisiaj szeroko przywoływanym postulatem¹².

Podstawowe odniesienie do Pisma św. w teologii w znacznym stopniu jest już faktem; w każdym jednak razie teologia nie może zapomnieć w swoich badaniach o różnych metodologiach, którymi posługuje się dzisiejsza egzegeza, oraz o potrzebie poprawnego rozeznania metodologicznego, aby zwłaszcza zweryfikować różne założenia filozoficzne, które wyznaczają jej sposób prowadzenia badań¹³. Egzegeza jest neutralna. Opiera się ona na zasadach hermeneutycznych, które w decydującej mierze są wyborami o charakterze filozoficznym, dającymi podstawy całej jej budowli. Papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* trafnie zwrócił uwagę na konieczność weryfikowania rozmaitych zasad filozoficznych, aby odpowiedzieć na pytanie, czy można je pogodzić z objawieniem Bożym, które jest przekazywane w Piśmie św., a nawet czy te zasady w ogóle są w stanie je uwzględnić. Píše następująco:

Prawda tekstów biblijnych, zwłaszcza Ewangelii, z pewnością nie polega wyłącznie na tym, że opowiadają one o zwykłych wydarzeniach historycznych lub opisują fakty neutralne, jak chciałby historycyistyczny pozytywizm. Teksty te, przeciwnie, mówią

¹¹ Por. tamże, 10; II Sobór Watykański, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 25.

¹² Por. P. Grad, *O pojęciu tradycji*, Warszawa 2017.

¹³ Por. J. Ratzinger, *Il rapporto fra Magistero della Chiesa ed esegesi*, „L'Osservatore Romano” 10 maggio 2003, s. 6.

o faktach, których prawdziwość nie wynika jedynie z ich historyczności, ale zawiera się w znaczeniu, jakie mają one w historii zbawienia i *dla* niej. Prawda ta zostaje w pełni wyjaśniona przez Kościół, który w ciągu wieków nieustannie odczytuje te teksty, zachowując nienaruszony ich pierwotny sens. Istnieje zatem pilna potrzeba, aby także z punktu widzenia filozofii postawić pytanie o relację zachodzącą między faktem a jego znaczeniem – relację, która nadaje specyficzny sens historii (nr 94).

Teologia nie może ponadto zapomnieć o postępie osiągniętym przez różne dziedziny wiedzy, które pozwalają jej na bardziej odpowiednie zrozumienie osoby i jej podstawowych form wyrazu. Jednym słowem, teologia jest powołana do ponownego odkrycia pryncypium, które sformułował św. Anzelm: *fides quaerens intellectum*. W chwili, w której to poszukiwanie miałyby zostać pomniejszone, pomniejszylaby się sama wiara. Wystarczy tutaj przypomnieć zobowiązujące i wyjątkowo znaczące sformułowania, które są owocem dojrzewającej świadomości patrystycznej: „*Fides si non cogitetur nulla est* – Wiara, która nie jest przemyślana, nie istnieje”¹⁴. Wiara ze swej natury skłania więc do prowadzenia badań i każdy osiągnięty rezultat jest tylko punktem wyjścia do prowadzenia dalszych badań. Być może, w teologii należałoby na nowo zwrócić uwagę na intuicję św. Augustyna dotyczącą tej problematyki. Refleksja teologiczna przez dłuższy czas kierowała się zasadą: „*Credo ut intelligam et intelligo ut credam* – Wierzę, aby rozumieć i rozumieć, aby wierzyć”. Także papież Jan Paweł II przypomniał tę zasadę w wykładzie rozwiniętym w encyklice *Fides et ratio*. Warto by poszerzyć rozumienie wiary w świetle jakby przedłużenia tej idei, którą opisuje następująca wypowiedź św. Augustyna: „*Quaeramus inveniendum, quaeramus inventum. Ut inveniendus quaeratur, occultus est; ut inventus quaeratur, immensus est* – Szukamy Go, aby Go znaleźć, szukamy, gdy już znaleźliśmy Go. Aby Go znaleźć, trzeba Go szukać, gdyż jest ukryty, a znalazłszy Go, trzeba Go dalej szukać, gdyż jest nieogarniony”¹⁵.

W przytoczonej zasadzie św. Augustyna można rozpoznać wewnętrzną dynamikę wiary, która zawsze nosi w sobie nieskończony horyzont, a w ten sposób ukazuje także autentyczną przestrzeń teologii jako poszukiwania badawczego, zwracającego się do nieskończonej tajemnicy. Teologia nie jest „zinstytucjonalizowaną naiwnością”, jak w odniesieniu do filozofii wykazał Robert Spaemann¹⁶.

¹⁴ Augustyn, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5: PL 44, 964.

¹⁵ Tenże, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 63, 1: PL 35, 1805.

¹⁶ Por. R. Spaemann, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje. I*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2012, s. 19–26. Do teologii można szczególnie odnieść następującą uwagę: „Filozofia będzie istniała dopóty, dopóki będziemy chcieli stawiać granice naszemu uprzedmiotowieniu. Ażeby jednak owo przeciwstawienie się totalitarnym tendencjom społeczeństwa i nauki nie stało się bezsilnym poczuciem niezadowolenia, potrzeba instytucjonalizacji filozoficznej rozmowy w ramach samego zorganizowanego życia naukowego. Cechą wolnych państw jest to, że utrzymują one instytucje służące myśleniu, które nie jest zdefiniowane przez żadną systemową potrzebę, nie ma żadnej doniosłości społecznej, nie jest ugruntowane przez żaden konsens co do metody, krótko mówiąc: myśleniu wolnemu, które przez refleksję potwierdza swoją naiwność”.

Pogłębiona formacja intelektualna pozwala zweryfikować stanowisko, według którego im bardziej otwieramy się na tajemnicę i o ile stanowi ona przedmiot badań, o tyle bardziej człowiek czuje się wezwany do poznania siebie samego, wchodząc w meandry swojego bytu i zyskując zrozumienie drogi do wyjścia z labiryntu zagadek.

Jeszcze raz powraca więc to samo pytanie: Do czego chce się dojść i co chce się osiągnąć, uprawiając teologię? Odpowiedź na to pytanie zakłada powrót do najbardziej podstawowych zagadnień dotyczących natury i metody teologii. Nazwa „teologia” ma charakter złożony. Jeśli akcent pada na pierwszą część tej nazwy, czyli słowo *Theos* – Bóg, to wówczas należy dać pierwszeństwo słuchaniu; jeśli natomiast akcent położymy na drugą część tej nazwy, czyli na *logos*, wówczas większa rola zostaje przyznana rozumowi. Tylko prawdziwa równowaga jest więc w stanie doprowadzić do głębszego wydobywania i przeżycia tego, co kryje się w słowie „teologia”. Z historii teologii można z łatwością wywnioskować, że była ona wielka i twórcza zawsze wtedy, gdy umiała dać pierwszeństwo słuchaniu Boga. Nie należy tego źle rozumieć. Słuchanie objawienia było kontynuowane przez milczenie, będące owocem refleksji, i prowadziło rozum na szczyty, których osiągnięcie umożliwiało autentyczny postęp w dziejach ludzkości. Wypowiedź Karla Rahnera na temat refleksji teologicznej może być w tym miejscu bardzo inspirująca. Pisze więc: „Jest ona [tzn. refleksja] zawsze uwarunkowana, ponieważ wiadomo, że refleksja w ogóle, a naukowa refleksja teologiczna w szczególności, nie obejmuje i nie może objąć w pełni tej rzeczywistości, którą przeżywamy w wierze, nadziei, miłości i modlitwie”¹⁷. Trzeba więc jasno zdawać sobie sprawę z rozlicznych uwarunkowań, którym poddana jest teologia i jej uprawianie naukowe.

DYDAKTYKA AKADEMICKA

Pojawia się w tym miejscu oczywisty wymóg nauczania, czyli zadanie dydaktyczne. Już starożytni byli świadomi, że jest to zadanie bardzo poważne. Św. Augustyn pisał tak na ten temat:

Dobrymi katolikami są ci, którzy zachowują nienaruszoną wiarę i dobre obyczaje. Jeśli zaś chodzi o naukę wiary, to tak starają się ją wyjaśniać, gdy należy coś wyjaśnić, że nade wszystko unikają niebezpiecznych sporów, tak ze strony tego, kto szuka wyjaśnienia, ze strony tego, kto wyjaśnia, a także ze strony obecnych słuchaczy. Kiedy zachodzi potrzeba, tak nauczają, żeby pokazać rzeczy zwykłe i potwierdzone w sposób pewny i wiarygodny oraz w miarę możliwości przyjaźnie. Co do spraw nowych, biorą pod uwagę słabość słuchacza, dlatego posługują się raczej metodą katechetyczną niż autorytatywną lub apodyktyczną, a czynią to nawet wówczas, gdyby uznawali jakąś

¹⁷ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 10.

prawdę za całkowicie zrozumiałą. Kiedy bowiem jakaś prawda przekracza możliwości uczącego się, należy z nią poczekać, żeby poszukujący jej raczej do niej dorósł, niż zrzucić jej ciężar na maluczkiego, przygniatając go jej ciężarem. Pan tak mówi na ten temat: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Łk 18,8). Niekiedy należy coś ukryć, choć w połączeniu z napomnieniem budzącym nadzieję, żeby rozpacz nie powodowała większej oziębłości, lecz pragnienie czyniło bardziej pojętym¹⁸.

Wypowiedź św. Augustyna na pewno pomaga w refleksji na temat nauczania teologii, zwłaszcza w odniesieniu do naszej obecnej sytuacji i do jej cech duchowych. Pojawia się oczywiście wiele problemów dotyczących różnych aspektów dydaktyki teologicznej, ale zwrócimy tutaj uwagę tylko na dydaktykę akademicką. W odniesieniu do niej pojawiają się wyzwania, które wyrastają zarówno z perspektywy pedagogicznej, jak i z ogólnej perspektywy akademickiej. Uznanie instancji pedagogicznej zakłada zdolność do umiejętnego szanowania sytuacji duchowej studentów i uwzględniania ich kondycji intelektualno-kulturowej, które w decydującym stopniu warunkują dydaktykę. Oznacza to przede wszystkim zrozumienie, że wywodzą się oni z tradycji szkolnej różniącej się od tej, która była jeszcze dość określona dwadzieścia lat temu; ich kultura inaczej łączy się z tym, co dzisiaj jest przekazywane w szkole i na studiach. Nie chodzi bynajmniej tylko o braki w dziedzinie języków klasycznych i kultury filozoficznej, ale przede wszystkim o zanurzenie w globalnej przestrzeni kulturowej, której podstawę stanowią informacja i obraz. To wywołuje poważne trudności, by pokazać nowym studentom źródła wiedzy klasycznej i teologicznej oraz wypracować jakieś sposoby przekazu, które odpowiadałyby współczesnej wrażliwości i aktualnym sposobom pojmowania. Bez realnego wysiłku pedagogiczno-dydaktycznego, który będzie umiał wydobyć i docenić, a tym samym dać do dyspozycji bogactwa tradycji filozoficznej i teologicznej, z trudnością będzie można myśleć o przełamaniu aktualnej sytuacji ubóstwa kulturowego i ewidentnego kryzysu obecnego także w teologii. Jest konieczna praca nad sposobem akademickiego przekazu treści teologicznych, aby respektował bogactwo źródeł teologicznych i nauczania Kościoła, a równocześnie odpowiadał sytuacji duchowej dzisiejszych studentów i ich pojmowaniu racjonalności.

Nie ulega wątpliwości, że w teologii akademickiej staje przed nami także problematyka prawodawstwa państwowego i unijnego, które niesie rozmaite wymogi dotyczące programów naukowych oraz stopni i tytułów akademickich. Wpływa ono bardzo wyraźnie nie tylko na sposób i strukturę studiowania, lecz także na samą teologię, zwłaszcza w aspekcie jej tradycji i znaczenia eklezyjalnego. Jest to trudna chwila dla studiów teologicznych, ponieważ są poddawane rewizji zewnętrznej, ale uczelnie teologiczne muszą tym wpływom się poddawać, jeśli nadawane tytuły

¹⁸ Augustyn, *Quaestionum septendecim in Evangelium secundum Matthaeum*, 11, 4: PL 35, 1369.

naukowe mają być uznawane przez kompetentne organizmy państwowe. Mimo wszystko, wprawdzie nie bez trudności, jakoś udaje się nam trwać w przestrzeni naukowej, odnawiając programy i struktury akademickie, nie tracąc równocześnie systematycznej wizji wiedzy teologicznej i nie gubiąc jej specyfiki eklezjalnej. Nie można mówić o studiowaniu teologii, abstrahując od podstawowej konieczności jej systematyzacji, aby zachować centralne znaczenie tajemnicy Boga i hierarchii prawd. Był pewien okres, w którym pojęcie refleksji „systematycznej” nabrało znaczenia negatywnego, wskazując na badania pozbawione charakteru empirycznego. Dzisiaj nie stawia się tej kwestii już w taki sposób. „System” oznacza „całość różnych elementów, w której wszystkie części zależą od siebie nawzajem”¹⁹. Jego zastosowanie do teologii nie pozbawia jej niczego z właściwej jej specyfiki naukowej, ale raczej pomaga wyrazić jej naturę refleksyjną, w której można zweryfikować i uznać różne elementy objawienia hierarchicznie i strukturalnie zorganizowane wokół centrum, a tym samym także nobilitować teologię systematyczną. Dochodzi się w ten sposób do momentu syntezy, który jawi się dzisiaj jako jeden z istotnych komponentów naszego zaangażowania akademickiego. Okres, w którym żyjemy na poziomie badań i studium teologicznego, charakteryzuje się koniecznością syntezy, a tej niestety wciąż brakuje. Z wielu stron podkreśla się ten fakt, ale niewiele się robi, aby na tę wyjątkowo pilną konieczność adekwatnie odpowiedzieć.

Bezpośrednio po II Soborze Watykańskim teologia katolicka przeżyła jeden ze swoich najbardziej owocnych okresów. Jej uwaga zwróciła się ku analizie poszczególnych zagadnień; opracowane monografie odznaczają się wielką uwagą na tematy poruszane w trakcie debaty soborowej. Wszystko to przyczyniło się do odkrycia i ożywienia skarbów ukrytych w Piśmie św. i w żywej Tradycji. Odkrytych możliwości oczywiście nie wyczerpano. Należy nadal kontynuować badania naukowe i dążyć do opracowań monograficznych, ponieważ tego typu prace pozwalają na bardziej spójną rekonstrukcję historyczną, na całościową lekturę przeszłości oraz na realny wysiłek wniknięcia spekulatywnego, który gwarantuje postęp doktryny. Niestety, dzisiejszy nacisk kładziony na publikacje prezentowane w czasopismach naukowych wyraźnie szkodzi postulowanej systematyce. Dochodzi do tego potrzeba zwartego prezentowania materiałów syntetycznych (np. podręczniki, encyklopedie, słowniki), aby to, co z trudem osiągnięto, nie rozproszyło się, ale pozostało wyrazem osiągnięć eklezjalnych i kulturowych. Synteza jest tym, co pozwala widzieć w jednej chwili wielość i różnorodność osiągniętych rezultatów. Nie może być ona tylko przedmiotem jakiejś ogólnie formułowanej intuicji; musi wyrazić się jako rezultat refleksyjny badacza na końcu prowadzonych badań. To oznacza, że synteza jest punktem dojścia wędrówki, którą teolog powinien zamierzyć i do której powinien zmierzać.

¹⁹ Z. Alszeghy, M. Flick, *Come si fa la teologia*, Roma 1974, s. 105.

Kluczowym ograniczeniem dzisiejszej refleksji teologicznej zdaje się właśnie brak syntezy, a więc brak systematyczności badań i studium. Wielokrotnie podkreślano już i czyniono to na podstawie słusznych obserwacji, że wielkość teologii scholastycznej wynika przede wszystkim z tego, że dokonała ona syntezy teologii na miarę pojawiających się wyzwań eklezjalnych i kulturowych²⁰. Nie brakuje dzisiaj, owszem, prac, które zmierzają do takiego celu, ale stanowią one jeszcze dążenia wyizolowane, a nie spójną i integralną metodę pracy. Tym, co się dzisiaj szczególnie uwidacznia, jest skrajna „aspektowość” różnych badań teologicznych, sprawiająca, że osiągnane niewątpliwie wyniki nie oddziałują wystarczająco na siebie i nie pobudzają do prowadzenia dalszych badań. Konsekwencję łatwo zauważyć i faktycznie jest ona zauważana, a jest nią niezdolność studenta do osobistej syntezy osiągniętej wiedzy na zakończenie odbytych studiów.

ZAKOŃCZENIE

Teologia jest jednym z bardzo podstawowych elementów życia Kościoła, mającym realny i bezpośredni wpływ na jego misję ewangelizacyjną i misyjną. Powołanie teologa, niezwykle ważne i konieczne dla Kościoła, domaga się coraz lepszego rozumienia jako realnego zadania eklezjalnego pełnionego na różnych frontach – teologia nie może być postrzegana tylko jako „hobby” entuzjastów. Teologia jest powołaniem w Kościele i jako powołanie eklezjalne powinna opierać się na żywej gorliwości o prawdę objawioną w Jezusie Chrystusie, którą mamy uczynić naszą osobistą prawdą za pośrednictwem żywej wiary oraz wyrazić ją zrozumiale i spójnie naszym współczesnym za pośrednictwem naszych wykładów i publikacji²¹. Potrzeba odnowionej gorliwości, zarówno w zakresie prowadzonych badań, jak i w zakresie dydaktyki. *Studiositas* – klasyczna cnota teologa akademickiego – jawi się jako wymóg chwili. Podstawowe zadanie teologii polega na pewno na tym, aby pozwolić kolejnym pokoleniom studentów uchwycić ludzką i głęboką wartość wiary, którą się żyje i którą wspólnota chrześcijańska ma czynić widzialną w prezentowanym stylu codziennego życia; ma ona również uaktywniać zdolność zdecydowanego i wnikliwego rozróżniania między przeżywanym doświadczeniem i jego spójnością z prawdą objawienia Bożego, które zostaje po ludzku i naukowo wyrażone²². Chodzi więc o odkrycie piękna teologii i sensu naszego poświęcania się jej utrwalaniu i rozwijaniu, aby służyła wierze, przez którą „człowiek realizuje [...] dobro swojej rozumnej natury”²³. W tym kontekście, podsumowując,

²⁰ Por. H.G. Beck, *Il millennio bizantino*, Roma 1981, s. 258–260.

²¹ Por. J. Królikowski, *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii*, Ministerium Expositionis, 3, Kraków 2016, s. 7–14.

²² Por. A. Staglianò, *Pensare la fede*, Roma 2004, s. 21–22.

²³ *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1995, s. 151.

warto jeszcze sięgnąć do Karla Bartha, który wyjątkowo trafnie stwierdził: „Ze wszystkich dziedzin nauki teologia jest najpiękniejsza – to ona daje największy rozmach głowie i sercu, ona najbardziej zbliża się do rzeczywistości ludzkiej, ona daje najjaśniejsze spojrzenie na prawdę, przedmiot każdej nauki”²⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Barth K., *Iniziare dall'inizio. Antologia dei testi*, Brescia 1990.
- Beck H.G., *Il millennio bizantino*, Roma 1981.
- Alszegey Z., Flick M., *Come si fa la teologia*, Roma 1974,
- Augustyn, *De praedestinatione sanctorum*, PL 44, 959–992.
- Augustyn, *In Ioannis Evangelium tractatus*, PL 35, 1389–1976.
- Augustyn, *Quaestionum septendecim in Evangelium secundum Matthaeum*, PL 35, 1365–1374.
- Balthasar H.U. von, *W pełni wiary*, wybór tekstów W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991.
- Cottier G., *Les chemins de la raison. Questions d'épistémologie théologique et philosophique*, Saint-Maur 1997.
- Di Sante C., *L'uomo alla presenza di Dio. L'umanesimo biblico*, Brescia 2010.
- Grad P., *O pojęciu tradycji*, Warszawa 2017.
- Królikowski J., *Kontemplacja i racjonalność. Sakralny wymiar teologii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 25 (2017) nr 1, s. 19–34.
- Królikowski J., *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii*, Ministerium Expositionis, 3, Kraków 2016, s. 7–14.
- Marion J.L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, Warszawa 2007.
- Potterie I. de la, *Il Concilio Vaticano II e la Bibbia*, w: AA. VV., *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1992, s. 19–42.
- Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1995.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Sluchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Kęty 2008.
- Ratzinger J., *Il rapporto fra Magistero della Chiesa ed esegesi*, „L'Osservatore Romano” 10 maggio 2003, s. 6.
- Rogowski R., *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986.
- Spaemann R., *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje. I*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2012.
- Staglianò A., *Pensare la fede*, Roma 2004.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.

²⁴ K. Barth, *Iniziare dall'inizio. Antologia dei testi*, Brescia 1990, s. 18.

THEOLOGY AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE AND A DIDACTIC TASK

Summary

Theology has been a rightful branch of science for a long time. Obviously, it has its own specific character stemming both from its subject and scientific method, as well as from its specified ecclesiastical mission to which it remains subordinate. Theology is an entirely ecclesiastical science. Among other challenges pointed out by the theologians, theology has to show that it is a rightful academic discipline amid other sciences. It is acknowledged by its subject which is the mystery of God, as well as by its didactic function which consists in the transferring of the content which results from this mystery. Placing a stronger emphasis on its specific research character and on the modernization of theological didactics might support the scientific significance of theology. These very issues constitute the main subject of this article.

Keywords: theology, science, mystery, word of God, didactics, Church

Słowa kluczowe: teologia, nauka, tajemnica, słowo Boże, dydaktyka, Kościół

O. Piotr Liszka CMF*
PWT, Wrocław

ZNACZENIE TERMINU „SUBSYSTEMENTNOŚĆ” W TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Subsystementność, czyli cecha określająca zdolność do wszczęcia w inny byt albo przyjmowania do siebie innych bytów, w teologii rozpatrywana jest w odniesieniu do Boga i stworzeń, a zwłaszcza w refleksji nad osobami ludzkimi. Cechę tę ma przede wszystkim substancja Boga, w której usadowione są trzy Osoby. Odpowiednio też przymiot ten ma każda z trzech Osób, które są usadowione w jednej substancji. Ponadto każda z Nich jest usadowiona w dwóch pozostałych, a także przyjmuje je do siebie. Subsystementność Osoby Boskiej ma inny charakter w odniesieniu do substancji i w odniesieniu do pozostałych dwóch Osób.

Bóg Stworzyciel ma zdolność przebywania w stworzeniach i zdolność przyjmowania ich do siebie. Analogicznie wszelkie byty stworzone mają zdolność przyjmowania Boga, ale tylko w sposób aspektowy (śląd Boga), i przebywania w Bogu. Szczególnie subsystementność jest cechą stworzeń personalnych (obraz Boży).

WSTĘP

Termin „subsystementność” częściej stosowany jest w filozofii niż w teologii. W ramach teologii dość często pojawia się w publikacjach wybitnego polskiego teologa, ks. Czesława Stanisława Bartnika.

Jak subsystementność jest przymiotem substancji, tak też subsystementność jest przymiotem subsystemencji. Subsystementność to specyficzne działanie: wszczęcie się albo przyjmowanie do siebie, a także sytuacja, która jest skutkiem tego działania: usadowienie się albo usadowienie innych bytów w sobie. W drugim znaczeniu stosowany jest też termin „subsystemowanie”. Subsystementność to przymiot bytu, który ma zdolność wszczęcia się, przyjmowania do siebie, który tę możliwość realizuje

* O. prof. dr hab. Piotr Liszka CMF – profesor zwyczajny Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Kierownik katedry eklezjologii i sakramentologii. Ostatnia publikacja: *Dusza – substancja duchowa człowieka*, Wrocław 2017; e-mail: liszka.p@wp.pl.

i który ją zrealizował. Jest wiele sposobów usadowienia innej substancji sobie albo usadowienia się w innej substancji.

Najważniejsze znaczenie terminu „subsystentność” to: 1) w sensie możliwości, potencjalności: a) zdolność substancji do tego, by być fundamentem innej substancji, b) zdolność substancji do usadowienia w innej substancji; 2) w sensie aktualizacji: a) realne bycie fundamentem innej substancji, b) realne usadowienie w innej substancji.

Zdolności bycia fundamentem i usadowienia się w innych bytach nie można rozważać w modelu mieszającym i rozdzielającym, czyli tam, gdzie przyjmowane jest istnienie tylko jednego rodzaju bytu (panteizm), albo tam, gdzie nie są uznawane jakiegokolwiek relacje (tryteizm, deizm). Refleksje na ten temat mają sens tylko w modelu integralnym, który uznaje wielość bytów oraz ich wzajemne powiązanie, jedność z zachowaniem autonomii. W panteizmie subsystentność jest pozorna. Wszystko jest usadowione w Absolucie, wszystkie byty są tożsame z Absolutem, relacja między nimi jest pozorna. W tryteizmie oraz deizmie nie ma relacji, wszystkie byty są od siebie radykalnie oddzielone. Zagadnienie subsystentności pojawia się – z całą ostrością – w sytuacji, gdy byty nie są ze sobą zmieszane, ale nie są też radykalnie oddzielone. Zachodzi to zwłaszcza w integralnym modelu chrześcijańskim, w którym substancje różnych bytów bezpośrednio się nie stykają, ale są jakoś ze sobą złączone. Nie stykają się między sobą substancje duchowe, nie ma też jakiegokolwiek zmieszania substancji duchowych z materią. Mimo to istnieje jedność Boga z bytami przygodnymi oraz jedność duszy i ciała w naturze ludzkiej. Jednoczenie dokonuje się ona na płaszczyźnie energii, czyli wyposażenia wewnętrznego substancji. Z tego względu subsystentność zależy od rodzaju wyposażenia wewnętrznego danego bytu. Zdolność ta jest proporcjonalna do personalności. Osoby przymiot ten mają w stopniu istotnie wyższym niż byty niepersonalne. Wśród wszelkich osób w stopniu najwyższym – absolutnym – przymiot ten mają Osoby Boskie, a ostatecznie – substancja Boga. Inaczej mają ten przymiot Osoby Boskie; ludzie: w doczesności, w czystości, w niebie i piekle; inaczej aniołowie niebiańscy i piekielni.

Pojęcie subsystentności sprawia, że refleksja dotycząca powyższych relacji nie jest ogólna, powierzchowna, lecz pogłębiona. Dotyczy zdolności poszczególnych bytów do istnienia w relacji, sposobu przyjmowania innych i sposobu przebywania w innych, a także struktury relacji, która je łączy. Okazuje się, że w teologii jest jeszcze wiele do powiedzenia na ten temat, że do tej pory jeszcze nie wypowiedziano wszystkiego, co jest w objawieniu. W znacznym stopniu wynika to z zawężonej terminologii oraz nierozwiniętej metodologii. Pewna część refleksji jest załazkowo poruszona w różnych traktatach. Trzeba ją odnaleźć i pogłębić.

Panteizm przyjmuje istnienie tylko jednej substancji, której nadawane są cechy boskie, chociażby samoistność. Wszechświat traktowany jest jako byt boski o cechach personalnych. Subsystencja polega jedynie na tym, że części przebywają w całości, a całość jest podłożem dla części. Odpowiednio subsystentność

to właściwość całości, w której są różne części, a także przymiot każdej możliwej części znajdującej się w całości. Gdy jedyną substancją jest materia, pojawia się pytanie, w jaki sposób materia ma cechy boskie. Gdy jedyna substancja jest duchowa, pojawia się kwestia, czy byty uważane za materialne są też duchowe albo są tylko złudzeniem, czyli w rzeczywistości ich nie ma¹. Poza tym pojawia się pytanie, co to jest osoba, czy może istnieć tylko jedna osoba, bez innych osób². W sensie ścisłym subsystemtność istnieje wtedy, gdy wszechświat zbudowany jest z substancji odrębnych, które nie mogą być zmieszane. Odpowiednio też cecha ta istnieje w relacji wszechświata do Stwórcy.

SUBSYSTEMTNOŚĆ OSÓB BOSKICH

W religiach nieuznających Trójcy Osób Bóg jest tylko jedną osobą, a właściwie to trudno nawet mówić, że jest Osobą, ponieważ nie ma w Nim relacji osobowych. Jest w nim zdolność do stworzenia bytów poza swoją własną substancją, a tym samym zdolność – w odpowiedniej mierze – do przebywania w nich i przyjmowania ich do siebie. Subsystemtność Boga w takim ujęciu w pewnym sensie jest absolutna, jest cechą Boga-Absolutu, ale jest też względna, na miarę stworzeń, w których przebywa i które są jakoś w Bogu zakorzenione. Subsystemtność jest przymiotem (atrybutem) Boga w sensie ścisłym wtedy, gdy w substancji Boga jest kilka osób. Takie jest ujęcie chrześcijańskie, przyjmujące istnienie trzech Osób Boskich. Każda z nich jest osobą w sensie absolutnym, przyjmuje dwie pozostałe do siebie i przebywa w Nich. Każda z Nich przebywa w substancji boskiej, tym samym jej subsystemtność jest absolutna.

SUBSYSTEMTNOŚĆ OSÓB BOSKICH PRZEBYWAJĄCYCH W SUBSTANCJI BOGA I W SOBIE NAWZAJEM

Bóg jest bytem doskonałym. Doskonałość z istoty swej otwarta jest na komunikowanie się z innymi bytami. Komunikując się, doskonalą je. W sobie samym dokonuje się komunikacja między trzema Osobami, które są ze sobą różnie powiązane, odpowiednio do ich wewnętrznych właściwości personalnych³. Osoby są to relacje subsystemtne, w absolutnym sensie⁴. Relacja personalna polega na tym, że dany byt personalny przyjmuje do siebie inne byty personalne i usadawia się w nich. Kształt relacji sprzężony jest z właściwościami personalnymi każdej z trzech Osób.

¹ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, wyd. 2, Lublin 2000, s. 102.

² Por. tamże, s. 103.

³ Por. F. Canals Vidal, *Para la síntesis doctrinal de santo Tomás de Aquino*, „Verbo” 2004, nr 427–428, s. 596.

⁴ Tamże, s. 597.

Subsystentność to cecha substancji oraz Osób Boskich. Cecha ta współbrzmi z trojakimi, specyficznymi właściwościami personalnymi. Z tego względu w Bogu chrześcijańskim są trzy rodzaje subsystentności: ojcowska, synowska i ekporeuetyczna. Subsystentność każdej Osoby jest inna. Ojciec przyjmuje Syna i Ducha na sposób ojcowski. Tak samo w nich przebywa. Syn przyjmuje Ojca i Ducha na sposób synowski. Tak samo w nich przebywa. Duch Święty przyjmuje Ojca i Syna na sposób ekporeuetyczny. Tak samo w nich przebywa. Substancja Boga jest utkana z trzech energii personalnych. Z tego względu jej subsystentność jest jednocześnie ojcowska, synowska i ekporeuetyczna. Każda z tych cech ujawnia się odpowiednio w tym, że przebywa w każdej z Osób i przyjmuje je do siebie. Względem Osoby Ojca subsystentność substancji Boga ujawnia się jako ojcowska, wobec Syna jako synowska, a odnośnie do Ducha jako ekporeuetyczna.

W sensie ogólnym przyjmowanie i przebywanie związane jest z absolutnym, wzajemnym obdarowywaniem się (*circumincessio*; *cedo, cedere* = dawać siebie). Efektem tego jest przebywanie każdej Osoby w dwóch pozostałych (*circuminsessio*; *sedo, sedere* = być wewnątrz czegoś lub kogoś). Sposób dawania siebie, przyjmowania i przebywania zależy od dwóch Osób: dającej i przyjmującej. W tym kontekście subsystentność każdej Osoby Boskiej jest zawsze trynitarna, trojakiego rodzaju, z podkreśleniem specyfiki tej Osoby, która daje siebie lub przyjmuje. Subsystentność ojcowska ma też zabarwienie synowskie i ekporeuetyczne. Subsystentność synowska ma też zabarwienie ojcowskie i ekporeuetyczne. Subsystentność Ducha Świętego ma też zabarwienie ojcowskie i synowskie. Jest tak z tego względu, że przymiot ten, specyficzny dla danej Osoby, zależy nie tylko od tego, kto daje siebie i przyjmuje, lecz również od tego, komu Osoba daje siebie i kogo przyjmuje.

Z tego wynika, że w kontekście stworzenia świata: kosmosu, aniołów i ludzi, subsystentność w Bogu otrzymuje dodatkowo nową jakość. Również w bytach stworzonych przymiot ten ma wielorakie zabarwienie, odpowiednio do sieci powiązań z innymi bytami stworzonymi oraz z Osobami Trójcy Świętej.

W sensie bardziej szczegółowym następuje wyjaśnienie tego, jak w *circumincessio* oraz w *circuminsessio* uczestniczą poszczególne Osoby. Na tej podstawie bardziej szczegółowo można określić, na czym polega subsystentność ojcowska, synowska i ekporeuetyczna. W sensie ogólnym przymiot ten jest czymś oczywistym, zawiera się już w samej definicji osoby, zwłaszcza Osoby Boskiej, która określana jest jako „istnienie relatywne (*relative subsistere*), a zarazem jedno wspólne samoistnienie (*unum proprium subsistere*)”⁵. Głębsza refleksja potrzebna jest do ukazania, że w Bogu są trzy rodzaje subsystentności, oraz do wyjaśnienia, na czym one polegają. Wymaga to usadowienia refleksji w trynitologii, która jest najtrudniejszym traktatem teologicznym. Efektem takiej refleksji jest rozwój, poszerzenie tego traktatu. Istotne jest zwrócenie uwagi na dwa słowa kluczowe:

⁵ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 228.

genetai oraz *ekporeuetai*. Pierwsze wskazuje na konstytuowanie się drugiej Osoby Trójcy przez rodzenie Syna przez Ojca, drugie wskazuje na konstytuowanie się trzeciej Osoby Trójcy przez wychodzenie Jej od Ojca do siebie⁶.

Odrębnym zagadnieniem jest przebywanie natury ludzkiej Chrystusa w naturze boskiej i wzajemnie, a także przebywanie ciała w duszy w naturze ludzkiej i w sobie wzajemnie. Stąd konieczność powiązania trynitologii z chrystologią i antropologią. Trudną kwestią jest przebywanie natury ludzkiej w Osobie Chrystusa, ale najtrudniejszą tajemnicą jest subsystowanie bytów stworzonych w Osobie Ojca, czyli w naturze boskiej. Teologia łacińska mówi o tym, że Ojciec jest zasadą (*principium*) samoistnego bytu (*subsistentiae*) Syna Bożego i Ducha Świętego. Ma to sens na płaszczyźnie substancji absolutnej. Na tej płaszczyźnie refleksji formuła powyższa informuje, że substancja Ojca jest zasadą substancji Syna i Ducha. Natomiast w aspekcie personalnym specyfika Syna i Ducha jest kształtowana przez specyfikę personalną Ojca⁷. Do pełnego wyjaśnienia subsystentności Boga w stosunku do stworzeń potrzebna jest refleksja trynitologiczna – integralna. Na ogół jedne modele trynitarne ograniczają się do jednego tylko aspektu. Tak np. „w modelu słownym (logosowym) Trójcy Logos subsystuje w Ojcu, odpowiada Ojcu we wszystkim, a Duch wyraża prawdę. W modelu miłościowym Miłość subsystuje jako Dar, w którym Ojciec daje siebie Synowi, a Logos oddaje siebie Ojcu”⁸. W modelu całościowym wyróżnione są dwa przechodzenia (*proienai*, niesłusznie nazywane pochodzeniami), a mianowicie *genetai* oraz *ekporeuetai*. O tym jest mowa w drugiej warstwie refleksji integralnej, dotyczącej relacji, która też nierozzerwalnie jest powiązana z pierwszą warstwą refleksji integralnej, dotyczącą substancji, oraz z trzecią warstwą, dotyczącą wyposażenia wewnętrznego⁹. Narzędzie metodologiczne, zwane „pięć warstw refleksji integralnej”, otwiera możliwość dalszego rozwoju teologii, zwłaszcza pozwala na pogłębienie zagadnień związanych z subsystentnością.

Termin „subsystentność”, w aspekcie zdolności bycia podłożem egzystencjalnym dla innych, może być porównywany z terminem *suppositum*. Oznaczają one zdolność bycia podłożem, ale też zdolność przebywania w innym podłożu. Taką zdolność ma ze swej istoty każda substancja personalna, otwarta na inne byty, określana słowem *hipostasis*. Termin ten tłumaczony jest na język polski słowami „substancja” (relacyjna) albo „osoba” (w sensie aspektowym, nie w sensie pełnym)¹⁰. W każdym razie subsystentność jest ściśle związana z osobą, jest istotną cechą osoby, jakoś się z nią utożsamia. Ks. Bartnik podaje kilka definicji

⁶ Por. J.R.G. Murga, *El Dios del amor y de la paz*, Madrid 1991, s. 214.

⁷ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 228.

⁸ Tamże, s. 209.

⁹ Kwestie te zostały różnorodnie rozpracowane w kilku moich artykułach i znają je również studenci Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

¹⁰ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 404.

osoby. Każda z tych definicji jakoś mówi o subsystowaniu, czyli o sytuacji ściśle powiązanej z określonymi przymiotami:

Osoba to byt subsystujący jako ktoś (*subsistens ut aliquis, ut ego*) lub ktoś jako istniejący i subsystujący (*aliquis ut existens et subsistens*) czy też ego subsystujące (*ego subsistens*). Można też powiedzieć, że osoba to byt istniejący [...] jako Ktoś lub Ktoś jako subsystujący. Osoba jest to ktoś subsystujący w jaźń; „ja” subsystujące bimodalnie: cieleśnie i duchowo¹¹.

Na temat tej właściwości Osób Boskich wiele mówią teologowie niemieccy, wskazując na wielość jej rodzajów czy sposobów jej realizacji. Realizacja subsystentności dokonuje się przez perychorezę, czyli wzajemne przenikanie. Wzajemna wymiana powiązana jest z przenikaniem i wzajemnym przebywaniem¹².

SUBSYSTEMENTNOŚĆ BOGA WOBEC STWORZEŃ

Subsystentność jest cechą osób, czyli jest też cechą substancji, ponieważ cecha ta dotyczy każdego aspektu personalnego, a substancja jest istotnym elementem osoby. W substancji znajduje się jej wyposażenie wewnętrzne. Można mówić nawet o jakimś utożsamieniu. Cechą substancji Boga jest zdolność, by być podłożem Osób Bożych, a także zdolność, by być podłożem stworzeń. Z tą zdolnością wiąże się w sposób oczywisty zdolność przebywania substancji Boga w stworzeniach. Wiemy, że tak jest (w jakiś sposób, w jakiejś mierze), ale nie potrafimy zrozumieć, jak to się dokonuje. Wiemy, że Bóg ma w sobie coś, co nazywamy zamysłem Bożym, czyli zdolność do stworzenia bytów poza Nim, z którymi – z istoty rzeczy – jest w relacji, czyli jakoś w nich przebywa, jest w nich (*imago Dei*, ślad Boga). Odpowiednio też wszystkie byty są zakorzenione w Bogu. Ślad Boga to przebywanie Boga w stworzeniach, a tym samym ich zdolność do przebywania w Bogu. Byty stworzone mają w sobie coś, co pozwala być w relacji, mają swoją otwartość, mają subsystentność. Teologia zredukowana do filozofii mówi tylko o konieczności istnienia relacji, o konieczności zakorzenienia bytów przygodnych w bycie niekoniecznym, w podłożu absolutnym. Natomiast zakorzeniona w objawieniu teologia powinna tworzyć ujęcie całościowe, spójne, pełne, integralne, dynamiczne, żywe.

Osiągnięcia filozofów są punktem wyjścia do refleksji teologicznych, ofiarują metodologię i podają ogólny schemat, który trzeba „oblepić” treścią objawioną, a nawet poszerzyć, gdy treści objawione wykraczają poza schemat utworzony przez

¹¹ Tamże, s. 405.

¹² Zob. Ch. Theilemann, *Die Frage nach Analogie, natürlicher Theologie und Personenbegriff in der Trinitätslehre*, Berlin–New York 1995; zob. I.U. Dalferth, *Existenz Gottes und christlicher Glaube*, München 1984; zob. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 163.

filozofię. Typowym przykładem mogą być argumenty św. Tomasza z Akwinu za istnieniem Boga, które znane są pod nazwą „pięć dróg”. Jednym z nich jest argument kinetyczny, który mówi, że filozof może dojść do wniosku o konieczności istnienia Pierwszego Poruszyciela (*Primus Movens*). Teologicznie temat ten rozwinął ks. Czesław Bartnik, który w swoich refleksjach użył słowa „wpada”: „w ostatnim kroku «niebyt» stworzony wpada w byt bytującego, a ostatecznie w Pierwszy Byt Poruszający (*ens primum movens*)”¹³. Teolog przyjmuje tezę filozoficzną i pogłębia jej treść w świetle objawienia. W tym konkretnym zagadnieniu jest mowa o tym, jak jeden byt subsystuje w innym. Stworzenia „wpadają” do wnętrza Boga. Gdy już tam są, gdy subsystują w Absolutcie, to konkretnie realizują swoją subsystentność.

Argument św. Tomasza wykracza poza statyczny schemat, wprowadza dynamizm, poruszanie się. Bóg nie tylko istnieje, ale ponieważ jest pełnią ruchu, nieustannie przyjmuje do siebie i nieustannie daje siebie wszelkim bytom stworzonym. Jego subsystentność nie jest statycznym faktem, lecz dynamicznym „dzianiem się”. Tego rodzaju stwierdzenie daje teologii nową perspektywę, wskazuje na możliwość nieustannego rozwijania refleksji na temat relacji bytów stworzonych wobec Boga. Ostatecznym fundamentem refleksji są terminy „Najwyższy Byt” (*Summum Ens*) oraz „Pierwszy Poruszyciel” (*Primus Movens*). Pierwszy termin wskazuje na substancję, a drugi na wyposażenie wewnętrzne, z którego wynika działanie. Istotnym elementem wyposażenia wewnętrznego jest subsystentność, która ma charakter energii zdolnej do jednoczenia się z wszelkimi bytami. Zdolność do przyjmowania i przebywania w innych bytach zawiera w sobie dynamizm, którego efektem jest jednoczące działanie. Właściwość ta i jej realizacja powinny być opisane teologicznie w całościowym, dynamicznym modelu integralnym, wykraczającym poza statyczny schemat. Przebywanie Boga w stworzeniach jest przyczyną ich poruszania się, ich życia, ich personalności. Przyjmowanie stworzeń do wnętrza Boga, aż do zwieńczenia w paruzji, oznacza ruch zmierzający do pełnej realizacji ich subsystentności.

SUBSYSTEMENTNOŚĆ CZŁOWIEKA

Człowiek subsystuje w Bogu w sposób personalny. Dzięki temu ma w sobie subsystentność personalną, czyli nie tylko zdolność do pozostawania w relacji, ale też zdolność do samodzielnego nawiązywania relacji, do bycia fundamentem dla innych bytów i do uczestniczenia w nich. Dotyczy to przede wszystkim innych bytów personalnych. Z tego wynika, że człowiek w swej esencji jest wspólnotowy bardziej niż indywidualny¹⁴. Wszystkie postacie biblijne, zwłaszcza w Nowym

¹³ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 104.

¹⁴ Por. G. Gironés Guillem, *Del Padre eterno a la madre temporal*, „Anales Valencinos” 49 (1999), s. 4.

Testamencie, ukazane są jako subsystemne, usadowione we wnętrzu Boga za pośrednictwem przebywania na scenie Bożego działania w świecie, w dramacie dziejów świata, ukierunkowanym na pełną komuniję z Bogiem¹⁵. Uczestniczenie w społeczności oraz w społecznej historii ukierunkowanej na Boga prowadzi do eschatologicznego uczestniczenia we wnętrzu Boga. W ten sposób przebywanie w Bogu dokonuje się jednocześnie w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym. Taka też jest struktura subsystemności człowieka, który jest zdolny do relacji z Bogiem w każdym momencie doczesności, a także zmierza do pełni tej relacji, żyjąc w historii. Od świata, od historii prowadzi droga do wnętrza Boga. Subsystowanie człowieka w społeczności oraz w historii jest załączkowym sposobem subsystowania w Bogu, które kiedyś osiągnie swoją pełnię.

SUBSYSTEMNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ

Subsystemność osoby ludzkiej ma dwa zwroty. Jest to zdolność do przebywania w Bogu, w społeczeństwie i w świecie oraz jest to zdolność, by być podłożem dla innych osób i rzeczy. Inna jest subsystemność samej duszy, ciała złączonego z duszą i całej osoby złożonej z duszy i ciała. Wszelka subsystemność człowieka zapisana jest w akcie stwórczym, w stworzeniu go na obraz i podobieństwo Boże. W obszarze swojej struktury bytowej polega na tym, że wyposażenie wewnętrzne osoby trwa w substancji duchowej i materialnej, a substancja duchowa i materialna jest jego podłożem. W sumie osoba ludzka to „indywidualna subsystemcja cielesno-duchowa, uwewnętrzniająca się w swą jaźń i zarazem transcendująca siebie, aby się spełnić w Bogu oraz w innych ludziach i bytach”¹⁶. Z tego względu osoba ludzka jest bytem samoistnym, samorealizującym się we współpracy z Bogiem, Panem dziejów i każdego człowieka. Jest podmiotem i zarazem przedmiotem Bożej ekonomii stwórczej i zbawczej¹⁷. Aktywny udział człowieka w dziejach zbawienia sprawia, że staje się on coraz bardziej osobą, coraz mocniejsza jest u niego subsystemność, czyli wzmacnia się jego wnętrze i zewnątrz¹⁸. Pełnia subsystemności człowieka utożsamia się z pełnią subsystowania w życiu Trójcy Świętej, która dla ludzi zbawionych nastąpi na końcu świata¹⁹.

Głębsza refleksja nad subsystemnością osoby ludzkiej rozpoczyna się od określenia jej istotnych elementów. Nie wystarczy dowolne ich wymienienie, np. mate-

¹⁵ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 402.

¹⁶ Tamże, s. 406.

¹⁷ Por. tenże, *Eseje o historii zbawienia*, Lublin 2002, s. 19.

¹⁸ Por. tenże, *Personalizm uniwersalistyczny*, RTK 2 (2002), s. 82; tenże, *Ku definicji osoby*, „Teologia w Polsce” 1 (2007), nr 1, s. 9; tenże, *Misterium człowieka*, Lublin 2004; por. P. Liszka, *Teologia historii zbawienia*, w: *Ku mądrości teologii*, red. K. Góźdz, E. Sienkiewicz, Szczecin 2008, s. 162.

¹⁹ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 281.

ria, ciało, energia, idea, dusza²⁰. Trzeba podać wszystkie elementy wystarczające i tylko te, które są konieczne. Są to: substancja materialna, energia materialna, substancja duchowa, energia duchowa i obraz Boży. W pierwszej liście materia i ciało są tym samym, nie są wymienione substancje, brak odróżnienia energii materialnej od duchowej. Ponadto w definiowaniu jakiegokolwiek bytu trzeba brać pod uwagę nie tylko budulec i jego energie, lecz również relacje, specyficzne wyposażenie wewnętrzne, wygląd i działanie. Odpowiednio do tego realna osoba jest substancją i relacją, ma personalne wyposażenie wewnętrzne, oblicze i personalnie działa. Substancja personalna jest podłożem dla innych osób i może przebywać w innych osobach. Oznacza to, że istotną cechą osoby ludzkiej jest subsystemność, która zmierza do swojej pełni. W tym względzie ks. Bartnik ma rację, mówiąc, że osoba ludzka jest „naśladowaniem relacji trynitarniej, jest aktualizacją aktu stwórczego i soteryjnego oraz najwyższą «poetyką osobotwórczą»” (*prosopopoesis*)²¹. Istotne dla osoby jest też to, że jest ona tego świadoma. Subsystemność jej aktualizuje się i działa przez świadomość.

Szczególnie substancja personalna jest podłożem dla ludzkiej jaźni. Inaczej mówiąc, jaźń zawarta przebywa, subsystemuje w substancji, czyli ma charakter ontyczny²². Tymczasem wielu myślicieli wyjaśnia sens jaźni bez wskazywania na jej ontyczność, np. Martin Heidegger, który sądził, że jaźń egzystuje zupełnie inaczej niż arystotelesowska substancja, zawsze ta sama i niezmienna. Ludzka jaźń jest „tu-i-teraz-spełniającym-się-czasowo-czymś-co-bytuje-ku-śmierci-jako-bezwolnie-rzucone-w-świat-przedmiotów-tak-lub-inaczej-użytecznych-współ-z-drugimi-ludźmi-o-których-się-współ-troskamy-kształtując-sobie-oblicze-przez-akt-śmierci”²³. Z kolei Mieczysław Albert Krąpiec wyróżnił jaźń materialną, czyli będącą podłożem aktów fizjologicznych (np. oddychania), i jaźń duchową, czyli będącą podłożem aktów psychiczno-duchowych (np. poznania intelektualnego)²⁴. Czesław Stanisław Bartnik podkreślił, że osoba ludzka zarazem rozróżnia i unifikuje duszę i ciało, spaja obie świadomości i obie jaźnie w ten sposób, że są one jedną jaźnią absolutną²⁵. Według Bartnika subsystemność to zdolność osoby do przyjmowania, czyli do coraz większej immanentyzacji, a także do wychodzenia poza siebie w kierunku świata wyższego od siebie, czyli do transcendentyzacji. Te dwa zwroty tworzą spójny i harmonijny proces hominizacji, humanizacji i personalizacji. Bartnik umieszcza subsystemność w całokształcie cech tworzących ludzką osobowość. Robert Mikołaj Rynkowski zwraca uwagę na to, że „przez

²⁰ Tenże, *Personalizm*, wyd. 3, Lublin 2008, s. 75.

²¹ Por. tenże, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 222.

²² Tenże, *Personalizm*, wyd. 1, Lublin 1995, s. 176.

²³ Zob. M.A. Krąpiec, *Dzieła. Ja – człowiek*, Lublin 1998, s. 131.

²⁴ Zob. tamże, s. 132.

²⁵ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, wyd. 1, s. 238; por. tenże, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 331; por. R.M. Rynkowski, *Teologia osoby w ujęciu Czesława Stanisława Bartnika*, Warszawa 2004, s. 40.

otwarcie się na Nadrzeczywistość osobowość osiąga możliwość drogi wzwyż, samoprzekraczania, nowej płaszczyzny bytowania, najwyższego usensownienia historii doczesnej i partycypacji w absolutności bezwzględnej i nieskończonej”²⁶.

SUBSYSTEMENTNOŚĆ DUSZY LUDZKIEJ

W zasadzie wszystko to, co dotyczy osoby ludzkiej, odnosi się do duszy ludzkiej, a dopiero w sensie wtórnym do ciała. Cechą duszy ludzkiej jest niezależność bytowa. Gdy już została stworzona, to nie może przestać istnieć, „istnieje przez siebie (*per se*), w sobie (*in se*) i dla siebie (*propter se, pro se*), choć spełnia się w Jezusie Chrystusie i w całej Trójcy Świętej”²⁷. Bóg jest podłożem dla wszystkich bytów stworzonych, natomiast ludzka substancja duchowa jest podłożem dla materii, dla materialnego ciała. Antropologia chrześcijańska zajmuje się sposobem usadowienia duszy w Bogu i sposobem jednoczenia się duszy z ciałem. Są to dwa równe byty, które w złożeniu stanowią jeden byt – osobę ludzką²⁸. Subsystentność duszy ludzkiej ujawnia się w całej ostrości wtedy, gdy egzystuje ona bez ciała. Tego rodzaju refleksja możliwa jest w tradycyjnym ujęciu katolickim, reprezentowanym m.in. przez Katechizm Kościoła Katolickiego. W szczególności o właściwościach duszy ks. Bartnik mógł mówić bardzo wiele i precyzyjnie, ponieważ uznawał on, że

osoba ludzka jest bytem złożonym (*ens compositum*) tak, że sama dusza jest zawsze, nawet po śmierci człowieka i przed zmartwychwstaniem ciała, czymś niepełnym (*substantia incompleta*). [...] Dusza ludzka jest substancjalna i samoistna (subsystentna). [...] Z chwilą zaistnienia jest nieśmiertelna i niezniszczalna; po śmierci człowieka istnieje w jakiś sposób bez utraty tożsamości osoby²⁹.

SUBSYSTEMENTNOŚĆ DZIAŁAŃ LUDZKICH W HISTORII

Dusza to substancja duchowa, której wyposażenie duchowe określane jest słowem „jaźń”. Ks. Bartnik wyraża to, mówiąc, że „dusza upodmiotowuje na sposób subsystentny sferę życia jaźni”³⁰. Dusza „upodmiotowuje na sposób subsystentny” również działania zewnętrzne, czyli sferę historii. W duszy ludzkiej historia maksymalnie się zagęszcza personalnie, otrzymując wymiar duchowy. Powiązanie historii zewnętrznej z wewnętrzną jest „najbardziej subsystentne i substancjalne”³¹. W ten sposób historia to nie tylko ślad materialny działania ludzkiego, lecz również ślad duchowy. Skutek wszelkich działań pozostaje na zawsze zapisany w głębi osoby. Subsystentność duszy dotyczy nie tylko ciała, lecz również materialnego działania

²⁶ R.M. Rynkowski, *Teologia osoby*, s. 39; por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, wyd. 1, s. 172–174.

²⁷ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 384.

²⁸ Tamże, s. 396.

²⁹ Tamże, s. 397.

³⁰ Tamże, s. 386.

³¹ Tenże, *Historia i myśl*, Lublin 1995, s. 22.

i jego skutków. Osoba to nie tylko struktura, lecz byt złożony z substancji duchowej i materialnej, który jest usadowiony w materialnym świecie i w nim działa. Każdy aspekt personalny subsystuje w osobie, a poszczególne elementy personalne subsystują w pozostałych. Również działanie historyczne jest usadowione w ludzkiej substancji duchowej, nie tylko za pośrednictwem myśli³².

Sobór Watykański II mówi, że z pełną mocą historia zbawienia subsystuje w Kościele katolickim (KK 8; DWR 1). Z tego względu subsystentność jest cechą całej społeczności eklezjalnej, a nie tylko poszczególnych osób. Cecha ta konkretyzuje się w tym, że historia Kościoła usadowiona jest w Słowie Bożym, które wchodzi w czasoprzestrzeń historyczną, ogarniając ją od początku do końca. Jezus Chrystus tworzy historię zbawienia i nadaje jej charakter eklezjalny³³. W szczególnie wysokim stopniu subsystentność jest cechą Maryi, Matki Jezusa z Nazaretu, Matki Pana. W niej koncentruje się cały Kościół, w niej koncentruje się subsystentność Kościoła. Z tego względu ks. Bartnik nazywa ją „światem subsystentnym”³⁴. Przebywanie Boga w Maryi jest wyjątkowe i przebywanie Maryi w Bogu jest zdecydowanie najmocniejsze. „I w tym kierunku będzie szła teologia przyszłości. Tak mariologia rozwija się i doskonali na drodze personalizmu”³⁵.

SUBSYSTENTNOŚĆ WSZELKICH STWORZEŃ

Wszelkie stworzenia uczestniczą w życiu Boga na sposób stworzeń, natomiast Bóg przebywa w stworzeniach na sposób boski. Nie uczestniczy w nich w sensie podporządkowania, poddania się stworzeniom, lecz panuje nad wszystkim, ogarnia, przenika, dając życie. Bóg jest dla świata ostatecznym podłożem³⁶. Czyni to jako Trójca Osób. Troiste działanie Boga w świecie jest odwzorowaniem życia „wewnątrzboskiego”. W Bogu każda z Osób daje siebie i przyjmuje pozostałe dwie Osoby Boże (*circumincessio*), co prowadzi do radykalnej jedności, do tego, że każda z Osób zawiera się w pozostałych (*circuminsessio*)³⁷. Analogiczny ruch dokonuje się w świecie stworzonym. Bóg Trójjedyny działa w stworzeniach w ten sposób, że przenika je i wciąga w siebie, wprowadza w swoje wewnętrzne życie. Efektem tego jest przebywanie bytów stworzonych w Osobach Bożych, a pośrednio, w jakiś sposób, w substancji Boga³⁸. Subsystentność społeczna osób ludzkich

³² Por. E. Wolicka, *Metafizyka na rozdrożu*, „Znak – Idee” 1995, nr 7, s. 7.

³³ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 743.

³⁴ Tenże, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 367.

³⁵ Tamże, s. 368.

³⁶ Por. S. Zamboni, *Luce dell'essere, Dio della tenebra, Ermeneutica della luce nel «Corpus areopagiticum»*, „Ricerche Teologiche” 10 (1999), s. 140.

³⁷ Por. J.M. Delgado Varela, *La doctrina trinitaria en Amor Ruibal*, „Revista Española de Teología” 16 (1956), nr 65, s. 456.

³⁸ Por. X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona. Razón humana e Misterio Trinitario*, Salamanca 1989, s. 95; por. P. Liszka, *Duch Święty, który od Ojca i (Syna) pochodzi*, Wrocław 2000, s. 220.

sprawia, że ludzie mogą wchodzić do wnętrza Boga Trójjedynego istotnie mocniej niż byty stworzone niepersonalne³⁹.

Subsystentność stworzeń jest darem Boga, który będąc absolutnie transcendentny w stosunku do świata, jest też jednocześnie immanentny stworzeniu i współdziała z każdą czynnością stworzeń (por. KKK 300). Katechizm Kościoła Katolickiego próbuje wyjaśnić, jak Bóg tworzy tę cechę w bytach stworzonych. Jego wszechdziałanie niejako ugina się, dając miejsce działaniu stworzeń i otwierając przestrzeń „bytu działalnego”, czyli dającego się sprawiać, tworzyć. Nie ma mowy o jakimkolwiek wycofywaniu się substancji Boga, aby w to miejsce mogły pojawić się substancje stworzone. Można jednak mówić o „uginaniu się” działania Boga na zewnątrz Jego substancji. Sam akt stwórczy stanowi tajemnicę absolutnie niepojętą dla rozumu ludzkiego, natomiast może człowiek pojąć sposób działania Boga w świecie, a przede wszystkim dostrzegać skutki tego działania. Najważniejszym efektem działania Trójcy Świętej w świecie jest zdolność stworzeń do przyjmowania Boga i do przebywania w Bogu, czyli subsystentność. Według Katechizmu „Boże działanie stwórcze jest w pewnym sensie «rozlewne» (*diffusivum sui*), na podobieństwo rozlewności dobra. Współdziała realnie we wszystkich czynnościach stworzeń, nie odbierając im jednak ich autonomii i nie ponosząc przez to odpowiedzialności za zło” (KKK 301). Dotyczy to przede wszystkim człowieka. Działanie Boga nie jest przeszkodą, lecz przyczyną, istnienia człowieka i jego zdolności do działania. W tym kontekście ludzka subsystentność jest źródłem samorealizacji człowieka. Może on realizować samego siebie, bo tę zdolność otrzymał jako dar od Boga. Możliwość ta oznacza nakaz działania. Samorealizacja nie jest kaprysem, lecz obowiązkiem człowieka jako bytu „«w drodze» (*in statu viae*) do ostatecznej doskonałości, którą ma dopiero osiągnąć i do której Bóg [go] przeznaczył” (KKK 302).

PODSUMOWANIE

Analogicznie do tego, jak substancjalność jest cechą bytu, który jest substancją, cechą bytu subsystującego jest subsystentność. W stopniu absolutnym cechę tę ma Bóg, zarówno substancja, jak też każda z Osób. Na miarę bytu przygodnego cecha ta dotyczy wszystkich stworzeń, jak również całości bytów stworzonych.

Subsystentność ma dwa zwroty: jest to zdolność przyjmowania i zdolność przebywania w innych bytach.

W bytach niepersonalnych istnieje wielość rozróżnień, rodzajów, sposobów posiadania tej cechy, ale w sumie można mówić o subsystentności rzeczy oraz bytów ożywionych. Inaczej cecha ta funkcjonuje w roślinach, zwierzętach, a ina-

³⁹ Por. P. Liszka, *Duch Święty twórcą Kościoła. Ujęcie personalistyczne integralne*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 10 (2011), nr 2, s. 181.

czej w bytach personalnych. Odpowiednia różnica zachodzi też między osobami ludzkimi a aniołami. Cecha ta dotyczy całego człowieka, ale jej podłożem w osobie ludzkiej jest dusza, czyli ludzka substancja duchowa. Dusza spełnia pierwszorzędną rolę względem Boga Trójjedynego, natomiast ciało względem rzeczy, czasoprzestrzeni, w szczególności względem historii.

Ważne jest usystematyzowanie wielorakich subsystentności. Interesujące jest wyjaśnienie sposobu tworzenia tej właściwości w bytach stworzonych przez Boga. Punktem wyjścia dalszych refleksji w tym kierunku mogą być terminy proponowane przez Katechizm Kościoła Katolickiego: „rozlewność”, „uginanie się”. Kierują one myśl ku geometrii nieeuklidesowej, ku teorii względności, ku najnowszym osiągnięciom różnych dyscyplin naukowych. Trzeba z nich korzystać, z ich słownictwa, koncepcji, struktur myślowych, ale zawsze z zachowaniem zasad zawartych w dogmacie chalcedońskim: bez zmieszania.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik C.S., *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.
- Bartnik C.S., *Eseje o historii zbawienia*, Lublin 2002, s. 19.
- Bartnik C.S., *Historia i myśl*, Lublin 1995.
- Bartnik C.S., *Ku definicji osoby*, „Teologia w Polsce” 1 (2007), nr 1, s. 5–10.
- Bartnik C.S., *Misterium człowieka*, Lublin 2004.
- Bartnik C.S., *Personalizm uniwersalistyczny*, RTK 2 (2002), s. 77–87.
- Bartnik C.S., *Personalizm*, wyd. 1, Lublin 1995; wyd. 2, Lublin 2000; wyd. 3, Lublin 2008.
- Canals Vidal F., *Para la síntesis doctrinal de santo Tomás de Aquino*, „Verbo” 2004, nr 427–428, s. 595–600 (artykuł przedrukowany z czasopisma „Cristiandad” czerwiec–lipiec 2004).
- Dalferth I.U., *Existenz Gottes und christlicher Glaube*, München 1984.
- Delgado Varela J.M., *La doctrina trinitaria en Amor Ruibal*, „Revista Española de Teología” 16 (1956), nr 65, s. 437–474.
- Gironés Guillem G., *Del Padre eterno a la madre temporal*, „Anales Valentinus” 49 (1999), nr 1–14, s. 4.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa (*Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Breisgau 2007 [wyd. 3; wyd. 1, 1997]), Wrocław 2009.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Krąpiec M.A., *Dziela. Ja – człowiek*, Lublin 1998.
- Liszka P., *Duch Święty, który od Ojca i (Syna) pochodzi*, Wrocław 2000.
- Liszka P., *Duch Święty twórcą Kościoła. Ujęcie personalistyczne integralne*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 10 (2011), nr 2, s. 174–183.

- Liszka P., *Teologia historii zbawienia*, w: *Ku mądrości teologii*, red. K. Gózdź, E. Sienkiewicz, Szczecin 2008, s. 159–169.
- Murga J.R.G., *El Dios del amor y de la paz*, Madrid 1991.
- Pikaza X., *Dios como Espíritu y Persona. Razón humana e Misterio Trinitario*, Salamanca 1989.
- Rynkowski R.M., *Teologia osoby w ujęciu Czesława Stanisława Bartnika*, praca doktorska z teologii dogmatycznej napisana w Katedrze Teologii Współczesnej pod kierunkiem ks. prof. UKSW dra hab. Ignacego Bokwy, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2004.
- Theilemann Ch., *Die Frage nach Analogie, natürlicher Theologie und Personenbegriff in der Trinitätslehre*, Berlin–New York 1995.
- Wolicka E., *Metafizyka na rozdrożu*, „Znak – Idee” 1995, nr 7, s. 5–187.
- Zamboni S., *Luce dell’essere, Dio della tenebra, Ermeneutica della luce nel «Corpus areopagiticum»*, „Ricerche Teologiche” 10 (1999), s. 119–167.

THE MEANING OF THE TERM OF „SUBSISTENTIALITY” IN CHRISTIAN THEOLOGY

Summary

Subsistentiality, which is a feature determining the capability of being interiorised into another being, or of taking other beings into oneself, in theology is considered in relation to God and creatures, and in particular in the reflection over human beings.

This feature is, first of all, to be found in the substance of God, which comprises three Persons. This feature is also characteristic of each and every of the three Persons who are located in one substance. Moreover, each of them is located in the remaining two and takes them to Himself. Subsistentiality of the Divine Person has a different character in relation to the substance and in relation to the remaining two Persons.

God the Creator has the ability to remain in creatures and the ability to take them to Himself. Similarly, all created beings have the ability to take God but only in an aspect-oriented way (the trace of God), and remain in God. In particular, subsistentiality is a feature of personal creatures (the image of God).

Keywords: subsistentiality, substance, subsistence, ability, activity, taking, abiding, God, Divine Persons, creatures, human being, soul, body, history

Słowa kluczowe: subsystemność, substancja, subsystemencja, zdolność, działanie, przyjmowanie, przebywanie, Bóg, Osoby Boskie, stworzenia, osoba ludzka, dusza, ciało, historia

O. Grzegorz M. Bartosik OFMConv*
UKSW, Warszawa

DUCH ŚWIĘTY A MARYJA – KU „ANTROPOLOGII SPEŁNIONEJ”

Relacja Duch Święty – Maryja jest drogowskazem do osiągnięcia dojrzałej osobowości chrześcijańskiej. Celem formacji i rozwoju człowieka jest odtworzenie w sobie Bożego podobieństwa, utraconego przez grzech pierworodny i osobisty. Misją Ducha Świętego wewnątrz Trójcy Świętej i w ekonomii zbawienia są więzi międzyosobowe. Działając w duszy, przywraca On Boże podobieństwo przez uzdolnienie człowieka do właściwych relacji z Bogiem i bliźnimi oraz realizacji zadań wyznaczonych przez Stwórcę.

Najdoskonalej Boże podobieństwo jaśnieje w Maryi, zjednoczonej od niepokalanego poczęcia z Boskim Parakletem, pomagającym w budowaniu Jej relacji z Bogiem i ludźmi oraz realizacji potrójnej misji Chrystusa. Maryja wskazuje drogę do tego zjednoczenia, gdyż uosabia szczyt stworzenia powracającego do Boga. W Jej Osobie antropologiczny ideał osiąga najwyższy wyraz i swoje spełnienie.

Aby pojąć określenie „antropologia spełniona” i poznać wpływ Ducha Świętego na kształtowanie członków Kościoła, trzeba zrozumieć, jak zjednoczenie z Duchem Świętym owocuje w Maryi, dążącej do pełni Bożego człowieczeństwa.

*My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się
w jasność Pańską jakby w zwierciadle;
za sprawą Ducha Pańskiego coraz bardziej jaśniejąc,
upodobniamy się do Jego obrazu.
2 Kor 3,18*

Mówiąc o wpływie Ducha Świętego na kształtowanie ludzkiej osobowości, nie sposób nie powiedzieć o Tej, której osobowość Duch Święty kształtował wyjątkowo i która w tym procesie ściśle współdziałała z Trzecią Osobą Trójcy Świętej. Chodzi oczywiście o Najświętszą Maryję Pannę, nazywaną przez świętych, teo-

* O. prof. UKSW dr hab. Grzegorz Bartosik OFMConv – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, e-mail: g.bartosik@uksw.edu.pl.

logów i papieży Oblubienicą Ducha Świętego¹. Jeżeli ludzie, którzy się miłują, starają się do siebie upodabniać i ze sobą złączyć, czego najściślejzym wyrazem jest sakrament małżeństwa, to zjednoczenie Najświętszej Maryi Panny z Boskim Parakletem w miłości również zaowocowało tym, że wyjątkowo, na ile to jest możliwe dla człowieka, została Ona przeniknięta Jego obecnością, zjednoczyła się z Nim i w pewnym sensie upodobniła do Niego².

Z kolei jeżeli przez pojęcie „osobowość” rozumiemy zbiór względnie stałych, charakterystycznych dla danej jednostki cech i właściwości, które według przyjmowanej przez nią hierarchii wartości wyznaczają sposób oceny rzeczywistości, a w konsekwencji „sposób myślenia, odczuwania i postępowania jednostki”³, to należy stwierdzić, że w przypadku Maryi z Nazaretu tą najważniejszą wartością, w której świetle oceniała Ona rzeczywistość, postępowwała i kształtowała swoją osobowość, był Pan Bóg i Jego wola, wyrażona przede wszystkim w Jego słowie i przykazaniach.

A zatem w niniejszym artykule z jednej strony pragniemy spojrzeć na to, jaki wpływ odegrał Pan Bóg, a konkretnie Trzecia Osoba Trójcy Świętej, na kształtowanie osobowości Najświętszej Maryi Panny. Z drugiej zaś strony chcemy też zobaczyć, jak Maryja współpracowała z Boskim Parakletem w całym swoim życiu. Ta otwartość Maryi i Jej współdziałanie z Trzecią Osobą Boską sprawiły, że Maryja stała się wzorem każdego chrześcijanina⁴, Pierwszą Chrześcijanką i Charyzmatyczką⁵, Doskonałą Uczennicą Chrystusa⁶ i Osobą, w której człowieczeństwo osiąga swoją pełnię. Maryja z Nazaretu dla nauki o człowieku, czyli dla antropologii, stanowi zaraz po Chrystusie najwspanialszy wzór i ideał do naśladowania i zrealizowania. W Niej antropologia odnajduje swoje spełnienie i najwyższy wyraz.

Swoje przedłożenie ujmę w trzech punktach. Najpierw spróbuję zdefiniować, co znaczy „antropologia spełniona”, a więc przypomnieć, że pełnię swojej osobowości i człowieczeństwa osoba ludzka może osiągnąć tylko wtedy, gdy dąży do rozwijania i odtwarzania w sobie podobieństwa do Pana Boga. Następnie spróbuję pokazać, jak Duch Święty wpływa na kształtowanie Kościoła i osobowości jego członków. W punkcie trzecim zobaczymy na przykładzie Maryi, jak zjednoczenie z Duchem Świętym owocuje w dążeniu do osiągnięcia pełni człowieczeństwa.

¹ Por. G.M. Bartosik, *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Niepokalanów 2006, s. 357–369.

² Jako stworzona na obraz i podobieństwo Boże.

³ P. Oleś, *Osobowość*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz i in., t. 14, Lublin 2010, k. 911.

⁴ Por. św. Maksymilian M. Kolbe, *Pisma*, t. 2, Niepokalanów 2008, s. 573–574.

⁵ Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 247.

⁶ Św. Augustyn, *De Sancta Virginitate*, III, 3: PL 40, 398; tenże, *Sermo*, 25, 7: PL 46, 937–938.

CO OZNACZA TYTUŁOWE SFORMUŁOWANIE „KU ANTROPOLOGII SPEŁNIONEJ”?

Księga Rodzaju, opisując stworzenie człowieka, uczy, że zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,26–27). Wyrazem tego Bożego obrazu w człowieku jest godność osoby, jaką otrzymał człowiek. Godność ta przejawia się przede wszystkim w fakcie posiadania przez człowieka rozumu, wolnej woli, nieśmiertelnej duszy, możliwości wchodzenia w relacje z innymi osobami, w zadaniu kierowania innymi stworzeniami oraz możliwości uczestniczenia w życiu Bożym.

Ksiądz prof. Czesław Bartnik, wyjaśniając pojęcie „obraz Boży” w człowieku, podkreśla, że osoba ludzka realizuje ten obraz na kilku płaszczyznach. Przez posiadanie intelektu człowiek odzwierciedla Boga jako Pana i Stwórcę. Dobroć Bożą odzwierciedla człowiek w swojej woli (wolności, miłości, łaskawości). Trzeci aspekt, przez który Bóg odbija swój obraz w człowieku, to ludzkie działanie, praca i przetwarzanie świata⁷.

Katechizm Kościoła Katolickiego prawdę o stworzeniu człowieka na obraz Boży tak wyraża:

[Człowiek] jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego⁸.

Tylko człowiek jest wezwany do uczestniczenia w życiu Bożym przez poznanie i miłość⁹.

Człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność osoby: nie jest tylko czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami; przez łaskę jest powołany do przymierza ze swoim Stwórcą, do dania Mu odpowiedzi wiary i miłości, jakiej nikt inny nie może za niego dać¹⁰.

W Nowym Testamencie zostało nam objawione, że najdoskonalszym Obrazem niewidzialnego Boga jest Jezus Chrystus, co wprost podkreślił św. Paweł w swoich listach do Kolosan (por. Kol 1,15) i Koryntian (2 Kor 4,4). Komentując naukę św. Pawła o Chrystusie jako Nowym Adamie, św. Ireneusz i Tertulian podkreślali, że pierwszy człowiek został stworzony „na obraz Boży” w przewidywaniu Chrystusa – Najdoskonalszego Obrazu Bożego. Z tego powodu człowiek tylko w Chrystusie może rozpoznać w pełni swój byt¹¹.

Wspomniani już św. Ireneusz i Tertulian (w przeciwieństwie do ojców zachodnich) wprowadzili do kościelnej tradycji rozróżnienie między pojęciami „obraz

⁷ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 306.

⁸ KDK 24.

⁹ KKK 356.

¹⁰ KKK 357.

¹¹ Por. św. Ireneusz, *Adversus haereses*, V, 8, 1, 423; A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005, s. 154–155.

Boży” (*selem, eikon*) i „podobieństwo Boże” (*demuth, homoiosis*). „Obraz Boży” związany jest z rzeczywistością bycia człowiekiem i godnością osoby ludzkiej. Jest to rzeczywistość ontologiczna, nieutralna, trwająca nawet po grzechu. Natomiast pojęcie „podobieństwa” jest rzeczywistością moralną, związaną z ludzkim działaniem. To podobieństwo zostało zniszczone przez grzech pierworodny¹².

Dzięki odkupieniu dokonанemu przez Chrystusa człowiek mocą łaski Bożej może odtwarzać w sobie to Boże podobieństwo. Za św. Ireneuszem i kard. Angelo Scola można by powiedzieć, że „podobieństwo jest powołaniem, które się realizuje przez całe życie mocą Ducha Świętego, obecnego w duszy¹³ w oczekiwaniu na eschatologiczne urzeczywistnienie”¹⁴. Czyny dobre przybliżają nas do osiągnięcia w pełni tego podobieństwa Bożego, a grzechy od tego nas oddalają.

Jak zaznacza ks. Czesław Bartnik: „Nauka o człowieku jako «obrazie» (wizerunku, odbiciu, podobieństwie) Boga stanowi pierwszą właściwą, wysoko rozwiniętą antropologię teologiczną o charakterze systematycznym”¹⁵. Jeżeli więc spojrzymy na proces kształtowania ludzkiej osobowości przez pryzmat biblijnego opisu stworzenia, to dostrzeżemy, że jest on nierozzerwalnie związany z zadaniem i powołaniem człowieka do urzeczywistniania i realizowania w sobie Bożego podobieństwa, zwłaszcza przez wzrastanie w świętości i miłości.

Już w Starym Testamencie Pan Bóg wielokrotnie wzywał Izraelitów: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz” (np. Kpł 19,2). Wezwanie to dotyczyło zachowywania Bożych przykazań, a więc miało charakter przywracania w sobie Bożego podobieństwa przez sposób życia zgodny z Bożą nauką.

Tę starotestamentalną wizję pogłębia Chrystus i to nie tylko przez bardziej wymagającą interpretację dekalogu (por. Mt 5,17–48) i wezwanie do doskonałości na wzór Ojca Niebieskiego (por. Mt 5,48). On wzywa do pójścia za sobą (Mk 10,21) i naśladowania Go (Mt 16,24). Chrystus jest najdoskonalszym Obrazem Ojca, pełniącym Jego wolę. Idąc za Nim i naśladowując Go, najlepiej odtworzymy w sobie Boże podobieństwo.

Kluczem do osiągnięcia świętości i dojrzałej osobowości, czyli zrealizowania w sobie podobieństwa Bożego, są nasze właściwe relacje zarówno do Pana Boga (o czym mówią pierwsze trzy przykazania Dekalogu), jak i bliźniego (przykazania Dekalogu od czwartego do dziesiątego oraz pytania weryfikujące nasze życie, jakie usłyszymy na sądzie ostatecznym – zob. Mt 25,31–46). Sam Pan Jezus stwierdził, że wszystkie przykazania Boże zawierają się w tych dwóch: miłości Boga i bliźniego (por. Mt 22,40).

W praktyce realizowanie przykazania miłości Boga i bliźniego jest możliwe dzięki mocy i darom Ducha Świętego, który od momentu chrztu zamieszkuje

¹² Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 306.

¹³ Por. św. Ireneusz, *Adversus haereses*, V, 6, 1, 419–420.

¹⁴ A. Scola, *Osoba ludzka*, s. 155.

¹⁵ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 306.

w każdym chrześcijańskim. To Boski Paraklet sprawia, że możemy realizować w sobie „nowe życie w Duchu Świętym” (por. Rz 8,8–11), czyli stawać się podobnymi do naszego Mistrza i Zbawiciela, a więc stawać się osobami na podobieństwo Boże. Maryja – najściślej zjednoczona z Duchem Świętym – wskazuje nam szlak do osiągnięcia tego zjednoczenia, jest Osobą, w której antropologiczny ideał osiąga swoje spełnienie.

MISJA DUCHA ŚWIĘTEGO W KSZTAŁTOWANIU OBLICZA KOŚCIOŁA I OSOBOWOŚCI JEGO CZŁONKÓW

Jak to już powyżej zauważono, istotą dojrzałej osobowości, czyli osiągnięcia świętości i realizowania w sobie podobieństwa Bożego, są właściwe relacje do Pana Boga i bliźnich. Tym, który pomaga nam mieć dobre relacje z całą Trójcą Świętą i bliźnimi, jest Duch Święty. Kard. Józef Ratzinger w swoim *Raporcie o stanie wiary* zaznaczył:

Szatan jest w pełnym tego słowa znaczeniu sprawcą podziałów – kimś, kto niszczy wszelkie relacje: te, które człowiek ma sam ze sobą, i te, które ma z innymi ludźmi. Jest on więc najdokładniejszym przeciwieństwem Ducha Świętego, tego „Pośrednika absolutnego”, zapewniającego ten związek, na którym opierają się wszystkie inne i z którego też wszystkie wynikają: związek trynitarny, w którym Ojciec i Syn są jednym, jeden Bóg w jedności Ducha¹⁶.

Podstawową więc relacją, którą tworzy Duch Święty, jest relacja wewnątrztrynitarna między Ojcem i Synem. Co więcej, zgodnie z nauczaniem św. Augustyna Duch Święty, będąc Relacją, jest jednocześnie Osobą. Jest Osobową Miłością łączącą Ojca i Syna. Oto słowa Doktora z Hippony: „Duch Święty jest czymś we wszystkim wspólnym Ojcu i Synowi. Ta więc wspólnota jest z nim współistotna i współwieczna. [...] Dlatego jest Ich tylko troje: jeden miłujący Tego, który z Niego pochodzi, jeden miłujący Tego, z którego pochodzi, i sama Ich miłość”¹⁷.

Jak zaznaczył kard. Ratzinger w przytoczonej wyżej wypowiedzi, zamieszczonej w *Raporcie o stanie wiary*, wewnątrztrynitarna osobowa relacja miłości, którą jest Duch Święty, jest fundamentem wszystkich innych dobrych relacji w świecie stworzonym, a więc także relacji ludzi do Pana Boga, ludzi między sobą i relacji, jaką człowiek ma sam do siebie.

¹⁶ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary. Z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków–Warszawa–Struga 1986, s. 131.

¹⁷ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, VI, 5, 7, oprac. J.M. Szymusiak, Poznań 1963, s. 231. Zob. także: „Podobnie jak nazywamy jedynie Słowo Boże imieniem własnym Mądrości, choć w ogólnym rozumieniu także Duch Święty i sam Ojciec są Mądrością, tak też Duch Święty otrzymuje swoje własne imię «Miłość», choć Ojciec i Syn także są – w rozumieniu ogólnym – Miłością”. Tamże, XV, 17, 31, 438–439.

Na czym polegają jednak te relacje, których Autorem bądź Współautorem jest Duch Święty? Otóż Sobór Watykański II w punkcie 8 Konstytucji *Lumen gentium* wskazuje na analogię między tajemnicą Słowa Wcielonego a tajemnicą Kościoła, zaznaczając, że obie rzeczywistości składają się z pierwiastka boskiego i ludzkiego: „Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozzerwalnie z nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała (por. Ef 4,16)”¹⁸. A zatem misją Ducha Świętego jest ożywianie Kościoła i sprawianie jego wzrostu. Chodzi nie tylko o liczebny i terytorialny wzrost Kościoła, ale przede wszystkim o duchowy wzrost jego członków, o ich wzrastanie w świętości, o dojrzewanie ich osobowości, aby stawali się coraz bardziej na podobieństwo Boże.

Tę misję Duch Święty wypełnia przez uzdalnianie członków Kościoła do realizowania właściwych relacji do Pana Boga i bliźnich oraz przez uzdalnianie ich do realizacji zadań zleconych człowiekowi przez Stwórcę. Poniżej zostaną omówione te zagadnienia.

DUCH ŚWIĘTY TWORZY RELACJE MIĘDZY PANEM BOGIEM A CHRZEŚCIANAMI

W czasie ostatniej wieczerzy Pan Jezus, definiując swoją misję Pośrednika, powiedział: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14,6). To dojście do Ojca realizuje się dzięki obecności Ducha Świętego, jak pisze o tym św. Paweł w Liście do Efezjan: „przez Chrystusa w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2,18).

Ten przystęp do Ojca, który mamy dzięki Chrystusowi w Duchu Świętym, jest relacją dziecięctwa Bożego. Sam Pan Jezus, ucząc nas się modlić, polecił nazywać Wszechmogącego Boga Tatusiem, czyli *Abba*. Św. Paweł podkreśla, że to przybrane synostwo zawdzięczamy Chrystusowi (por. Ga 4,4), który pojednał nas z Ojcem (Ef 2,13–18). Natomiast Duch Święty uzdalnia nas do tego, byśmy byli świadomi tej godności i nią żyli na co dzień (por. Ga 4,6–7; Rz 8,14–17). Cechą charakterystyczną tej godności dziecka Bożego jest wolność, o czym pisze św. Paweł: „A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej” (Ga 4,7)¹⁹. Z darem wolności nierozzerwalnie związane jest życie w prawdzie. Pan Jezus uczy: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,31–32). Do poznania prawdy z kolei uzdalnia nas Duch Święty: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,13).

¹⁸ KK 8.

¹⁹ Por. „Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17).

Odpowiedzią dziecka Bożego na miłość Boga Ojca powinna być miłość wyrażająca się w posłuszeństwie Jego przykazaniom i pełnieniu Jego woli. Symbolem tej godności i gotowości pełnienia woli Bożej jest biała szata, jaką otrzymuje każdy nowo ochrzczony. Duch Święty wspiera nas – dzieci Boże – w zachowaniu bieli tej szaty.

Gdy jednak upadniemy i popełnimy grzech, to Duch Święty sprawia, że mimo to możemy stawać w prawdzie przed obliczem Boga Wszechmocnego i nadal nazywać Go Tatusiem. Dzięki Duchowi Świętemu nie musimy tłumić naszego poczucia winy i wstydu z powodu popełnionych grzechów, ale przewyciężamy je, by móc rzucić się w ramiona kochającego Ojca Niebieskiego i uzyskać przebaczenie²⁰.

Duch Święty buduje też zupełnie nową relację między Chrystusem a Jego uczniami. Polega ona na wszczępieniu przez chrzest chrześcijan w Chrystusa, dzięki czemu stają się oni członkami Ciała, którego On jest Głową. Kościół staje się Oblubienicą, której On jest Oblubieńcem²¹. Według abpa Alfonsa Nossola Duch Święty jest „połączeniem, przez które Chrystus nas skutecznie ze sobą jednoczy” i w ten sposób staje się dla nas obecnym²². Odpowiedzią na to działanie Ducha Świętego winno być wierne kroczenie chrześcijanina za Chrystusem, bycie Jego wiernym uczniem.

DUCH ŚWIĘTY TWORZY RELACJE MIĘDZY CZŁONKAMI KOŚCIOŁA (*KOINONIA, COMMUNIO*)

Skutkiem działania Trzeciej Osoby Boskiej w chrześcijanach i w Kościele są nie tylko nowe relacje w stosunku do Boga Ojca (relacja dziecięstwa Bożego) i w stosunku do Chrystusa (wszczępienie w Chrystusa, relacja: Głowa – członki Ciała, Oblubieniec – Oblubienica). Również w samym Kościele, będącym Ciałem Chrystusa (por. 1 Kor 12,12–13,13), Boski Paraklet tworzy nową relację pomiędzy poszczególnymi chrześcijanami. Jest to relacja nadprzyrodzonej miłości, która buduje jedność i wspólnotę²³.

Biblijne podstawy nauki o Kościele jako wspólnocie tworzonej przez Ducha Świętego dostrzegamy już u zarania istnienia Kościoła, gdy apostołowie zebrani w Wieczerniku oczekiwali daru Ducha Świętego, trwając „jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, z Maryją, Matką Jezusa, i z braćmi Jego” (Dz 1,14). Po zstąpieniu Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy ta wspólnota została ugruntowana jeszcze bardziej. Jak zaznacza autor Dziejów Apostolskich: „jeden duch

²⁰ Por. J.V. Taylor, *The Go-Between God. The Holy Spirit and the Christian Mission*, London 1972, s. 172.

²¹ Por. G.M. Bartosik, *Mediatrix in Spiritu*, s. 214.

²² Por. A. Nossol, *Duch Święty jako obecność Chrystusa*, „Collectanea Theologica” 50 (1980), nr 3, s. 9.

²³ Por. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987, s. 87–88; G.M. Bartosik, *Mediatrix in Spiritu*, s. 216.

i jedno serce ożywiały wszystkich, którzy uwierzyli. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne” (Dz 4,32)²⁴. W innym miejscu zaś dodaje, że uczniowie „trwali w nauce Apostołów i we wspólności, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2,42).

Święty Augustyn, ucząc o roli Ducha Świętego w budowaniu wspólnoty, zaznacza, że jest ona dwuaspektowa. Z jednej strony Duch Święty obdarza poszczególne wspólnoty i cały Kościół darem komunii, z drugiej zaś zstępuje na daną wspólnotę i Kościół dopiero wtedy, gdy jest ona zjednoczona w miłości²⁵.

We współczesnej teologii głębokie studium na temat jednoczącej roli Ducha Świętego w Kościele przedstawił Heribert Mühlen w swym dziele *Una Mistica Persona*²⁶, podkreślając, że tak jak w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej Duch Święty jest Więzią jedności Osób Boskich (*Eine Person in zwei Personen*), tak tę samą misję wypełnia także w stosunku do chrześcijan (*Eine Person in vielen Personen*), ponieważ właściwą Mu funkcją osobową, tak wewnątrz Trójcy Świętej, jak i w ekonomii zbawienia, jest „wiązanie osób ze sobą”²⁷.

DUCH ŚWIĘTY UZDALNIA CHRZEŚCIJAN DO UCZESTNICZENIA I REALIZOWANIA POTRÓJNEJ MISJI CHRZYSTUSA

Podobieństwo Boże realizuje człowiek w sobie przede wszystkim przez konkretne czyny, czyli przez działanie. Przywołując po raz drugi zdanie kard. Scoli, że „podobieństwo [Boże] jest powołaniem, które się realizuje przez całe życie mocą Ducha Świętego”²⁸, należy zapytać o to, jak Duch Święty pomaga realizować chrześcijanom ich powołanie, na czym to jego działanie polega.

Otóż wiemy, że w momencie chrztu św., przez namaszczenie olejem krzyżma, każdy chrześcijanin zostaje włączony w potrójną misję Chrystusa jako Nauczyciela, Króla i Kapłana. W tej misji każdy uczeń Chrystusa ma uczestniczyć i ją realizować, o czym przypomniał Sobór Watykański II w Konstytucji *Lumen gentium* w numerach 34–36. Duch Święty, który kontynuuje misję pośredniczącą

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Katecheza „Kościół jako Komunia po Pięćdziesiątnicy”* (5.02.1992), w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. VII, red. P. Ptasznik, Kraków 2007, s. 404; por. T. Paszkowska, *Nieznany poza Słowem*, w: *Niech zstąpi Duch Twój*, red. J. Misiurek, A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1999, s. 108–116; A. Czaja, „Matka Kościoła” w perspektywie eklezjologii *Communio*, „Salvatoris Mater” 2002, nr 2, s. 82.

²⁵ Por. św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 32, 8: PL 35, 1646.

²⁶ H. Mühlen, *Una Mistica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München–Paderborn–Wien 1968.

²⁷ Por. tamże, s. 199; tenże, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich – Du – Wir*, Münster 1966, s. 240; G.M. Bartosik, *Mediatrice in Spiritu*, s. 218.

²⁸ A. Scola, *Osoba ludzka*, s. 155.

Chrystusa jako „Drugi Rzecznik (*Parakletos*)” (J 14,16), wspiera Jego uczniów w uczestniczeniu w tej potrójnej misji Zbawiciela i jej realizacji.

Trzecia Osoba Trójcy Świętej kontynuuje misję nauczycielsko-prorocką Chrystusa, co zapowiedział sam Zbawiciel słowami: „Gdy przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi Was do całej prawdy” (J 16,13). A zatem Boski Paraklet uzdalnia i wspomaga uczniów Chrystusa w dziele poznawania i głoszenia najważniejszej dla człowieka prawdy, prawdy o Bogu, który zbawia. Wyjątkowo asystencja Ducha Świętego została obiecana tym, którzy będą wezwani do dawania świadectwa wobec prześladowców: „Kiedy Was ciągnąć będą do synagog, urzędów i władz, nie martwcie się, jak albo czym macie się bronić lub co mówić, bo Duch Święty nauczy was w tej właśnie godzinie, co należy powiedzieć” (Łk 12,11–12).

Ponadto Duch Święty kontynuuje misję królewską Chrystusa. Polega ona na kierowaniu całym Kościołem, poszczególnymi wspólnotami czy poszczególnymi chrześcijanami. Wiele świadectw dotyczących tego, że Duch Święty kieruje Kościołem, odnajdujemy w Dziejach Apostolskich, o czym pisze papież Jan Paweł II w encyklice *Dominum et vivificantem*:

Mówią o tym w wielkiej obfitości i w wielu miejscach Dzieje Apostolskie. Wynika z nich, że według świadomości pierwszej wspólnoty, której wiarę wyraża św. Łukasz, Duch Święty objął niewidzialne – a równocześnie poniekąd „wyczuwalne” – kierownictwo tych, którzy po odejściu Pana głęboko przeżywali osierocenie²⁹.

Przekonanie o tym, że Duch Święty kieruje Kościołem, odnajdujemy w wielowiekowej Tradycji Kościoła, która w obliczu podejmowania ważnych decyzji tak indywidualnych, jak i wspólnotowych zaleca modlitwę do Ducha Świętego.

Wreszcie Duch Święty jest w pewien sposób kontynuatorem misji kapłańskiej Chrystusa:

– Spełnia misję uświęcania nas zarówno przez modlitwę („gdy bowiem nie umiemy się modlić, sam Duch przyczynia się za nami” – Rz 8,26), jak i przez sakramenty, w których jest obecny.

– Uzdalnia nas do składania ofiar: „jeśli doznajecie zniewag dla imienia Chrystusa, szczęśliwi jesteście, bo Duch chwały i Duch Boga na was spoczywa” (1 P 4,14).

– Kontynuuje misję Chrystusa, udzielając nam nowego życia wysłużonego przez Chrystusa przez Jego śmierć i zmartwychwstanie: „mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy” (Ga 5,25).

Podsumowując, można stwierdzić, że Duch Święty uzdalnia chrześcijan do właściwego kształtowania swojej osobowości przez odtwarzanie w sobie podobieństwa Bożego. Misja Boskiego Parakleta polega na budowaniu właściwych relacji między człowiekiem a Panem Bogiem oraz między poszczególnymi chrześcijana-

²⁹ DV 25.

mi. Boski Paraklet uzdalnia też chrześcijan do uczestnictwa i realizacji potrójnej misji Chrystusa, jako głównego powołania chrześcijanina.

MARYJA SWOIM ŻYCIEM POKAZUJE, JAK ZJEDNOCZENIE Z DUCHEM ŚWIĘTYM OWOCUJE W DAŻENIU DO PEŁNI CZŁOWIECZEŃSTWA, BY BYĆ „NA PODOBIENSTWO BOŻE”

W ostatniej części niniejszego artykułu zostanie przedstawiona relacja „Duch Święty – Maryja”. Chcemy zobaczyć, jak zjednoczenie Najświętszej Maryi Panny z Duchem Świętym wpłynęło na kształtowanie Jej osobowości, na Jej świętość, na to, że podobieństwo Boże jest w Niej najbardziej widoczne spośród wszystkich stworzeń. Chcemy też zobaczyć, jak Maryja współpracowała z Boskim Parakletem w tym dążeniu, by być Bożym Podobieństwem. Teologowie dostrzegają w życiu Maryi zasadniczo trzy zstąpienia bądź zesłania Ducha Świętego: w chwili Jej niepokalanego poczęcia, w momencie zwiastowania w Nazarecie oraz w dniu Pięćdziesiątnicy. Pierwsze zstąpienie Boskiego Parakleta przyniosło Jej dar niepokalanego poczęcia³⁰. Drugie zaowocowało poczęciem w Jej łonie Syna Bożego (por. Łk 1,26–38). Trzecie było umocnieniem Jej i rodzącego się Kościoła w pielgrzymce wiary (por. Dz 1,12–2,12). Niektórzy teologowie dostrzegają jeszcze czwarte zstąpienie Ducha Świętego na Maryję: na Golgocie, w momencie śmierci Chrystusa, gdy oddał On i przekazał Ducha Świętego rodzącemu się Kościołowi, reprezentowanemu przez Maryję i inne osoby stojące pod krzyżem (J 19,30)³¹. Te wyraźne zstąpienia Ducha Świętego na Maryję były tylko momentami kulminacyjnymi Jej życia, które całe przebiegało i realizowało się w ścisłej jedności z Duchem Świętym. Nasza prezentacja podaży według planu zarysowanego w poprzednim punkcie. Najpierw więc spojrzymy na to, jak Duch Święty pomagał Maryi budować relację z Panem Bogiem i ludźmi. Następnie zobaczymy, jak Maryja w swoim życiu realizowała potrójną misję Chrystusa. Nasze rozważania oparte będą zasadniczo na tekstach biblijnych i nauce Kościoła.

³⁰ „Duch Święty zstępuje na Maryję i w Niej działa – mówiąc chronologicznie – jeszcze przed Wcieleniem, to jest w Jej Niepokalanym Poczęciu. Dokonuje się to przez wzgląd na Chrystusa, Jej Syna, w ponadczasowym kontekście tajemnicy Wcielenia”. Jan Paweł II, *Katecheza „Duch Święty i Maryja: wzór osobistego związku Boga i człowieka”* (18.04.1990), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej (1978–1998)*, red. A. Szostek, t. 4, Warszawa 1999, s. 61.

³¹ Por. F.F. Ramos, *El Espíritu Santo y María en los escritos Joanicos*, „Ephemerides Mariologicae” 1978, s. 176–177.

RELACJA DO BOGA OJCA – NAJBARDZIEJ UMIŁOWANA, POŚLUSZNA CÓRA I DZIECKO BOGA OJCA

Przede wszystkim Duch Święty buduje właściwą relację Najświętszej Maryji Panny do Pana Boga, przez co sprawia, że realizuje Ona w sobie najdoskonalej Boże podobieństwo. Jak zaznacza Sobór Watykański II w Konstytucji *Lumen gentium*, „u świętych Ojców przyjął się zwyczaj nazywania Bogarodzicy całą świętą i wolną od wszelkiej zmazy grzechowej, jakby utworzoną przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie. Ubogaoną od pierwszej chwili poczęcia blaskami szczególnej zaiste świętości”³². Duch Święty obdarował więc Maryję już w pierwszej chwili Jej istnienia owocami Chrystusowego odkupienia, dzięki czemu została Ona zachowana od grzechu pierworodnego i obdarowana łaską świętości. W tej łasce – w przeciwieństwie do pierwszych rodziców, stworzonych również niepokalanie – wytrwała aż do końca. Dzięki temu nie utraciła Ona nigdy w sobie Bożego podobieństwa i stała się dla wszystkich ludzi wzorem do naśladowania. Jej miłość do Boga Ojca wyrażała się przede wszystkim i wyraża w Jej posłuszeństwie względem woli Bożej. Szczytowym wyrazem tego posłuszeństwa było Jej *fiat* wypowiedziane w Nazarecie, dzięki czemu stała się Matką Boga i przyczyną zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego³³. Stała się Ona Nową Ewą, która naprawiła to, co zepsuła pierwsza Ewa³⁴. Dzięki zjednoczeniu z Duchem Świętym wytrwała Ona w tym posłuszeństwie i w wierze w to, że „dla Boga nie ma nic niemożliwego” (Łk 1,37), nawet w najtrudniejszych próbach, jakim została poddana. Stąd Sobór Watykański II nazywa Ją najbardziej umiłowaną Córami Boga Ojca³⁵, a więc Umiłowanym Dzieckiem Boga, które zawsze pełniło Jego wolę.

Tę wzorczość Maryji w pełnieniu woli Bożej i dążeniu do świętości szczególnie podkreślał św. Maksymilian, przypominając niejednokrotnie swoim braciom i członkom Rycerstwa Niepokalanej: „Niepokalana – oto nasz ideał”³⁶.

W momencie chrztu św. każdy chrześcijanin zostaje przyodziany w białą szatę – symbol świętości. Maryja Niepokalana – ukształtowana przez Ducha Świętego i żyjąca w ścisłym zjednoczeniu z Nim – jest dla nas wzorem i pomocą, jak zachować biel tej szaty Bożej łaski, jak jej nie utracić, ale wzrastać i kształtować w sobie podobieństwo Boże.

RELACJA DO SYNA – MATKA I UCZENNICA

Relacja Najświętszej Maryji Panny do Pana Jezusa to przede wszystkim relacja macierzyńska. Mocą Ducha Świętego stała się Ona Matką Syna Bożego. Przez

³² KK 56.

³³ KK.

³⁴ Por. KK.

³⁵ KK 53.

³⁶ Św. Maksymilian M. Kolbe, *Pisma*, s. 573–574.

swoje posłuszeństwo okazane Panu Bogu – wbrew ludzkiej logice – została Matką bez udziału mężczyzny i to Matką samego Boga. W Jej łonie Duch Święty ukształtował ludzkie ciało Syna Bożego.

Misja macierzyńska Maryi to nie tylko poczęcie i zrodzenie Jezusa. To także cała Jej macierzyńska miłość i troska o Dziecię Jezus, gdy był małym chłopcem, a także dyskretne towarzyszenie Jezusowi w czasie całego Jego życia, zwłaszcza w chwilach męki i śmierci. Biorąc pod uwagę fakt ścisłego zjednoczenia Maryi z Duchem Świętym od pierwszej chwili Jej istnienia, możemy śmiało stwierdzić, że Duch Święty pomagał Jej także przez całe życie dobrze wypełnić misję Matki w stosunku do swojego Boskiego Syna.

Ta jedyna i niepowtarzalna macierzyńska relacja Maryi w stosunku do Syna Bożego ma przełożenie także na życie duchowe każdego chrześcijanina. Uczyl o tym Jezus, mówiąc, że Jego Matką i braćmi są ci, którzy pełnią wolę Bożą (por. Mk 3,34–35).

Co oznaczają te słowa? Znaczą one, że choć nie możemy zrodzić Jezusa fizycznie tak jak Maryja, to możemy go rodzić duchowo w sercach naszych braci i sióstr, jeśli będziemy pełnić wolę Bożą, jeśli będziemy posłuszni słowu Bożemu. A wiemy dobrze, że może to się dokonać w naszym życiu i w życiu naszych braci i sióstr tylko mocą mieszkającego w nas Ducha Świętego. Maryja uczy więc nas, jak mocą Bożego Ducha to czynić. Ona jest także dla całego Kościoła wzorem macierzyństwa duchowego, o czym uczy ostatni Sobór:

Kościół, rozważając Jej tajemniczą świętość i naśladowując Jej miłość oraz spełniając wiernie wolę Ojca, dzięki przyjmowanemu z wiarą słowu Bożemu, sam także staje się matką: przez przepowiadanie bowiem i chrzest rodzi do nowego i nieśmiertelnego życia synów z Ducha Świętego poczętych i z Boga zrodzonych³⁷.

Oprócz relacji Syn – Matka łączyła Jezusa z Maryją także relacja Mistrz – Uczennica. Choć w scenie nawiedzenia św. Elżbieta wskazuje, że Maryja jest błogosławiona między niewiastami ze względu na Owoc swojego łona (Łk 1,42), to zaraz dodaje, że główną przyczyną tego błogosławieństwa jest to, że Maryja uwierzyła, że „spełnią się Jej słowa powiedziane od Pana” (Łk 1,45). Maryja przez całe swe życie była posłuszną Uczennicą swego Boskiego Syna. Bardzo wyraźnie uczył o tym św. Augustyn, który stwierdził, że

Ważniejszą sprawą dla Maryi było to, że się stała Uczennicą Chrystusa, niż to, że była Matką Chrystusa [...]. Maryja jest błogosławiona, ponieważ słuchała Słowa Bożego i strzegła go. Bardziej strzegła prawdy w sercu, niż ciała w łonie. Być w sercu znaczy więcej, niż być w łonie³⁸.

³⁷ KK 64.

³⁸ Św. Augustyn, *Sermo*, 25, 7: PL 46, 937–938.

Ta postawa Uczennicy Chrystusa nierozdzielnie wiązała się z posłuszeństwem. Tak streszcza to ks. Czesław Bartnik: „Była posłuszna swemu Synowi jako Bogu, Słowu Bożemu, Ewangelii, Duchowi Świętemu”³⁹. Ta wierność Uczennicy Mistrza z Nazaretu była możliwa, gdyż Maryja żyła w nieustannym zjednoczeniu z Boskim Parakletem, który napełniał Ją swoimi darami: mądrości, rozumu, rady, bojaźni Bożej.

Także dla nas Maryja jest wzorem otwarcia się na Ducha Świętego i posłuszeństwa Jego natchnieniom, by czynił On z nas prawdziwych uczniów Chrystusa.

RELACJA DO LUDZI – MATKA DUCHOWA I SIOSTRA W WIERZE

Najbardziej wymiernym sprawdzianem dojrzałości ludzkiej osobowości jest nasza relacja do bliźnich, bo jak mówi św. Jan: „kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4,20).

W życiu Maryi miłość do Boga była i jest ściśle związana z miłością do ludzi. Duch Święty uzdalniał i uzdalnia Maryję także w realizacji Jej relacji w stosunku do nas – ludzi, braci Jej Syna. Jest to relacja macierzyństwa duchowego oraz siostrzane towarzyszenie nam w pielgrzymce wiary.

Maryja jest naszą duchową Matką. Podstawą teologiczną tej prawdy jest tajemnica wcielenia. Mocą Ducha Świętego Maryja stała się Matką Ciała Chrystusowego, zarówno Głowy, jak i członków Kościoła. Tak o tym mówił bł. Paweł VI, ogłaszając Maryję Matką Kościoła 21 listopada 1964 roku:

Jak Boże Macierzyństwo jest podstawą specjalnej relacji Maryi do Chrystusa, oraz fundamentem Jej obecności w ekonomii Zbawienia, zdziałanej przez Chrystusa Pana, tak też jest ono zasadniczą podstawą stosunku Maryi do Kościoła. Maryja bowiem jest Matką Tego, który od pierwszego momentu swego Wcielenia w dziewiczym Jej łonie, złączył w sobie – jako Głowie – swoje Mistyczne Ciało, którym jest Kościół. Stąd Maryja, jako Matka Chrystusa, jest również Matką wszystkich Wiernych i wszystkich Pasterzy, tzn. całego Kościoła⁴⁰.

To duchowe macierzyństwo Maryi zapoczątkowane Mocą Boskiego Parakleta w chwili zwiastowania w Nazarecie zostało następnie ogłoszone i potwierdzone z wysokości krzyża przez umierającego Zbawiciela słowami: „Niewiasto, oto syn Twój, [...] oto Matka twoja” (J 19,26–27). Jednocześnie teologowie interpretujący słowa Jezusa: „oddał Ducha” (J 19,30), jako przekazanie Ducha Świętego Maryi i innym osobom stojącym u stóp krzyża (reprezentującym rodzący się Kościół), podkreślają, że w czasie zwiastowania Duch Święty zstąpił na Maryję, aby dać

³⁹ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 380.

⁴⁰ Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie III sesji Soboru Watykańskiego II*, w: *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, s. 210.

początek Ciała fizycznemu Chrystusa, a na Kalwarii zstąpił na Nią, aby dać początek Jego Ciała wspólnotowemu (mistycznemu)⁴¹.

Ten ścisły związek podkreślający łączność Maryi z Duchem Świętym w misji macierzyństwa duchowego Najświętszej Maryi Panny podkreślił św. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* słowami: „ten zbawczy, macierzyński wpływ Bogurodzicy na ludzi jest podtrzymywany przez Ducha Świętego, który jak zacieśnił Dziewicę Maryję, dając początek Jej Boskiemu macierzyństwu, tak nadal Jej towarzyszy w trosce o braci Jej Boskiego Syna”⁴².

Niektórzy teologowie, jak Yves Congar, przypisując duchowe macierzyństwo względem Kościoła przede wszystkim Duchowi Świętemu, podkreślają, że Maryja uczestniczy w tej misji Boskiego Parakleta bądź że Jej rola „mieści się w roli Ducha Świętego”⁴³. Syntetycznie prawdę tę ujął ks. Kazimierz Pek w stwierdzeniu: „macierzyństwo Maryi – zwane duchowym – ma swe źródło w Duchu Świętym i jest przez Ducha Świętego kształtowane”⁴⁴.

To macierzyństwo duchowe Maryi wyraża się dziś w Jej wielorakim wstawiennictwie. Przykładem skuteczności tego wstawiennictwa są liczne sanktuaria maryjne i znajdujące się w nich wota, będące znakiem wdzięczności za otrzymane łaski. Sobór Watykański II tę macierzyńską misję Maryi w stosunku do Kościoła określa w ten sposób:

Wzięta do nieba, nie zaprzestała tego zbawczego zadania, lecz przez wielorakie swoje wstawiennictwo ustawicznie zjednuje nam dary zbawienia wiecznego. Dzięki swej macierzyńskiej miłości opiekuje się braćmi Syna swego, pielgrzymującymi jeszcze i narażonymi na trudy i niebezpieczeństwa, póki nie zostaną doprowadzeni do szczęśliwej ojczyzny⁴⁵.

Przypomnijmy jeszcze raz za św. Janem Pawłem II, że ta macierzyńska miłość Bogurodzicy do ludzi jest podtrzymywana przez Ducha Świętego⁴⁶.

Maryja jawi się więc nam jako Matka, do której możemy przybiegać z naszymi codziennymi troskami; Matka, która wyjątkowo potrafi wyprosić nam łaski Ducha Świętego. Uczy Ona nas także, jak w pomagać naszym bliźnim w ich wędrówce do niebieskiej ojczyzny. Uczy, że to nasze zaangażowanie musi być zakotwiczone w Duchu Świętym.

⁴¹ „Abbiamo due venute dello Spirito su Maria [...]: all'Annunciazione («scenderà, odombrerà») per dare origine al Corpo fisico di Cristo; al Calvario («inclinato il capo») per dare origine al Corpo comunitario di Cristo”. A. Contri, *Santa Maria scrigno dello Spirito Santo. La mariologia nel contesto della storia della salvezza*, Torino 2004, s. 159.

⁴² RM 38.

⁴³ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1, Warszawa 1997, s. 226.

⁴⁴ K. Pek, *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Lublin 2000, s. 63.

⁴⁵ KK 62.

⁴⁶ Por. RM 38.

Druga podstawowa relacja istniejąca między Maryją a nami to fakt, że jest Ona naszą Siostrą w wierze, idącą na czele pielgrzymki wiary całego Ludu Bożego. W encyklice *Redemptoris Mater* św. Jan Paweł II podkreśla, że Maryja jako „błogosławiona, która uwierzyła», z pokolenia na pokolenie jest obecna pośród Kościoła pielgrzymującego przez wiarę⁴⁷. Jest więc naszą Siostrą uczącą nas, jak wędrować do domu Ojca, jak pamiętać o tym, że dla Boga nie ma nic niemożliwego. Jest naszą Siostrą uczącą nas, jak wytrwać nawet w obliczu ogromnego cierpienia.

Jan Paweł II podkreśla też, że Maryja jest szczególnym wzorem chrześcijańskiego życia dla kobiet. W Niej mogą one odkryć sekret godnego przeżywania swojej kobiecości.

W świetle Maryi Kościół widzi w kobiecie odblaski piękna, które odzwierciedla najwznioślejsze uczucia, do jakich zdolne jest serce ludzkie: całkowitą ofiarę miłości, moc, która potrafi znieść największe cierpienia, bezgraniczną wierność, niestrudzoną aktywność, umiejętność łączenia wnikliwej intuicji ze słowem pociechy i zachęty⁴⁸.

Te cechy, które kobiety odkrywają w Maryi, są niczym innym jak owocami, jakim obdarza nas Duch Święty, a którymi są: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność i opanowanie” (Ga 5,22–23).

Maryja jest więc dla nas, chrześcijan, wzorem życia w Duchu Świętym. Domenico Bertetto mówi wprost o synergii, o zgodności działania Maryi z Duchem Świętym⁴⁹.

MARYJA UCZESTNICZĄCA I REALIZUJĄCA POTRÓJNĄ MISJĘ CHRYSYUSA

Realizacja podobieństwa Bożego w naszym życiu, czyli maksymalnie dojrzałe kształtowanie ludzkiej i chrześcijańskiej osobowości, zachodzi nie tylko przez kształtowanie właściwych relacji do Pana Boga i bliźnich, ale także przez realizację zadań zleconych nam przez Pana Jezusa. A podstawowym zadaniem, do którego realizacji na mocy chrztu św. jest zobowiązany każdy chrześcijanin, jest uczestnictwo w misji nauczycielskiej, królewskiej i kapłańskiej Chrystusa. Maryja daje nam przykład, jak zrealizować tę misję w mocy Ducha Świętego.

Przede wszystkim Maryja pokazuje nam, co znaczy uczestniczyć w misji nauczycielskiej Chrystusa, jak zanosić Chrystusa i Jego Ewangelię innym ludziom. Zaraz po tym, gdy została Matką Syna Bożego, udała się z pośpiechem do swojej kuzynki Elżbiety, nie tylko po to, aby Jej służyć, ale aby przede wszystkim

⁴⁷ RM 42.

⁴⁸ RM 46.

⁴⁹ D. Bertetto, *La sinergia dello Spirito Santo con Maria*, w: *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre 1982)*, Pontificiae Facultatis Theologicae „Marianum”, Roma–Bologna 1984, s. 291–302.

podzielić się radością Bożego macierzyństwa i zanieść Zbawiciela obecnego w Jej łonie. Stała się więc pierwszą *Christophorą* – Niosącą Chrystusa. Wraz z Nią i Chrystusem do domu Zachariasza przybył także Duch Święty. Maryja stała się więc także *Pneumatophorą* – Przynoszącą Ducha Świętego.

Misja nauczycielska Kościoła polega na zanoszeniu Chrystusa i Jego Ewangelii wszystkim ludziom i środowiskom. Musi się to dokonywać mocą Ducha, bo jak podkreślił św. Jan Paweł II w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*, to Boski Paraklet jest i pozostaje „głównym sprawcą nowej ewangelizacji”⁵⁰. On nieustannie wzbudza liczne charyzmaty, zadania i posługi dla dobra Kościoła⁵¹. Maryja niosąca Chrystusa i Ducha Świętego uczy nas, by misję głoszenia Dobrej Nowiny czynić z pośpiechem, aby przynosiła ona radość ze spotkania ze Zbawicielem, tak jak tej radości doświadczył św. Jan Chrzciciel (por. Łk 1,41).

Maryja pokazuje nam też, co znaczy uczestniczyć w misji królewskiej Pana Jezusa – pokazuje to przez swoją służbę, bo służyć – znaczy królować⁵². Postawę służby widzimy u Maryi przede wszystkim w scenie nawiedzenia, gdy przez trzy miesiące towarzyszy swojej kuzynce oczekującej narodzin dziecka, wykonując codzienne, zwyczajne, ale jakże potrzebne czynności domowe. Wiemy, że wraz z Maryją do domu Zachariasza przybył Duch Święty. On więc uzdalniał Ją także do tej codziennej posługi.

Tę postawę służby widzimy również podczas godów w Kanie Galilejskiej, gdy Maryja dostrzega problem gospodarzy wesela, polegający na braku wina, i prosi swego Syna o interwencję i cud. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* nazywa tę pełną miłości posługę Maryi „nowym macierzyństwem wedle Ducha”⁵³. I dodaje, że przejawia się ono „w trosce Maryi o ludzi, w wychodzeniu im naprzeciw w szerokiej skali ich potrzeb i niedostatków”⁵⁴.

Widzimy więc, że tym, kto uzdalnia Maryję do dostrzegania ludzkich potrzeb i praktycznej miłości, jest sam Duch Święty, Dawca wszystkich charyzmatów, a zwłaszcza tego najważniejszego charyzmatu, jakim jest miłość (por. 1 Kor 13,13). Niektórzy teologowie, dostrzegając niezwykłą dyspozycyjność Maryi wobec Ducha Miłości, nazywają Ją nawet „Przejrzystością Ducha Świętego”⁵⁵.

Wreszcie Maryja w mocy Ducha Świętego uczestniczy też w misji kapłańskiej Chrystusa. Szczytowym tego wyrazem jest Jej obecność i współcierpienie związane z męką i śmiercią Jej Syna. Ona trwa mężnie u boku konającego Zbawiciela. W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II podkreśla, że

⁵⁰ Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio Millennio adveniente”* (10.11.1994), 45, AAS 87 (1995), s. 38.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. KK 36.

⁵³ RM 21.

⁵⁴ RM 21.

⁵⁵ X. Pikaza, *La Madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca 1990, s. 338.

gdy u stóp Krzyża przyjmuje Ona Jana za syna i gdy wraz z Chrystusem prosi Ojca o przebaczenie dla tych, którzy nie wiedzą, co czynią (por. Łk 23,34), w postawie „doskonałej uległości wobec Ducha Świętego” doświadcza bogactwa i powszechności Bożej miłości, która rozszerza Jej serce i pozwala ogarnąć nim cały rodzaj ludzki. Maryja staje się w ten sposób Matką nas wszystkich i każdego z nas, Matką, która wyprasza nam Boże Miłosierdzie⁵⁶.

Warte podkreślenia są papieskie słowa mówiące o tym, że Maryja w tym tak bolesnym wydarzeniu pozostaje „uległa Duchowi Świętemu”. Owocem tej uległości jest Jej modlitwa za grzeszników i rozszerzenie Jej serca na wszystkich ludzi, czyli Jej duchowe macierzyństwo. Matka Chrystusa uczy nas, że owocem zjednoczenia i wierności Duchowi Świętemu jest umiejętność przebaczenia, a więc jedna z istotnych cech, która czyni nas podobnymi do Pana Boga.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszego artykułu było ukazanie, jak relacja Duch Święty – Maryja może być dla nas drogowskazem na drodze do osiągnięcia dojrzałej osobowości ludzkiej i chrześcijańskiej. Osobowość taką możemy osiągnąć tylko wtedy, jeśli za główny cel naszej formacji i wewnętrznego rozwoju przyjmujemy odtwarzanie w sobie podobieństwa Bożego, utraconego przez grzech pierworodny i nasze grzechy uczynkowe. To podobieństwo pomaga nam przywrócić Duch Święty, bo „podobieństwo jest powołaniem, które się realizuje przez całe życie mocą Ducha Świętego, obecnego w duszy”⁵⁷. Duch Święty realizuje tę misję przywracania Bożego podobieństwa, budując w nas właściwe relacje w stosunku do Pana Boga i bliźnich. Uzdalnia też nas do wypełnienia naszego chrześcijańskiego powołania przez uczestnictwo w potrójnej misji Chrystusa: Nauczyciela, Króla i Kapłana. Najdoskonalej jaśnieje Boże podobieństwo w Osobie Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej, która poczęta bez grzechu nigdy tego podobieństwa nie utraciła. Od pierwszej chwili swego istnienia była Ona ściśle zjednoczona z Boskim Parakletem, który budował Jej właściwe relacje z poszczególnymi osobami Trójcy Świętej i bliźnimi. On też uzdolnił Ją do wiernego posłannictwa, jakie zostało Jej zlecone. Ona więc uczy nas, że „być na podobieństwo Boże” oznacza karmić się Bożym słowem, pełnić wolę Bożą i pozwolić się kierować Boskiemu Parakletowi.

⁵⁶ VS 120.

⁵⁷ Por. św. Ireneusz, *Adversus haereses*, V, 6, 1, 419–420.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn św., *De Sancta Virginitate*, III, 3: PL 40.
- Augustyn św., *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 32, 8: PL 35, 1646.
- Augustyn św., *O Trójcy Świętej*, VI, 5, 7, oprac. J.M. Szymusiak, Poznań 1963.
- Augustyn św., *Sermo*, 25, 7: PL 46, 937–938.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.
- Bartosik G.M., *Mediatrice in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Niepokalanów 2006.
- Bertetto D., *La sinergia dello Spirito Santo con Maria*, w: *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre 1982)*, red. P. Ermanno, M. Toniolo, Roma–Bologna 1984, s. 291–302.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1, red. J.S. Gajek, K. Pek, A. Czaja, Warszawa 1997.
- Contri A., *Santa Maria scrigno dello Spirito Santo. La mariologia nel contesto della storia della salvezza*, Torino 2004.
- Czaja A., „Matka Kościoła” w perspektywie eklezjologii *Communio*, „Salvatoris Mater” 2002, nr 2, s. 74–88.
- Ireneusz św., *Adversus haereses*, PG 7, 431–1224.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem”* (18.05.1986), AAS 78 (1986), s. 832–875.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”* (25.03.1987), AAS 79 (1987), s. 361–433.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”* (6.08.1993), AAS 85 (1993), s. 1133–1228.
- Jan Paweł II, *Katecheza „Duch Święty i Maryja: wzór osobistego związku Boga i człowieka”* (18.04.1990), w: *Jan Paweł II o Matce Bożej (1978–1998)*, red. A. Szostek, t. 4, Warszawa 1999, s. 59–62.
- Jan Paweł II, *Katecheza „Kościół jako Komunia po Pięćdziesiątnicy”* (5.02.1992), w: tegoż, *Dziela zebrane*, t. VII, red. P. Ptasznik, Kraków 2007, s. 404–406.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”* (10.11.1994), AAS 87 (1995), s. 5–41.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kudasiewicz J., *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991.
- Lambiasi F., *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987.
- Maksymilian M. Kolbe św., *Pisma*, t. 2, Niepokalanów 2008.
- Mühlen H., *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich – Du – Wir*, Münster 1966.
- Mühlen H., *Una Mistica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München–Paderborn–Wien 1968.

- Nossol A., *Duch Święty jako obecność Chrystusa*, „Collectanea Theologica” 50 (1980), nr 3, s. 5–24.
- Oleś P., *Osobowość*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 14, Lublin 2010, k. 911–914.
- Paszowska T., *Nieznany poza Słowem*, w: *Niech zstąpi Duch Twój*, red. J. Misiurek, A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1999, s. 108–116.
- Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie III sesji Soboru Watykańskiego II*, w: *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, s. 209–213.
- Pek K., *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Lublin 2000.
- Pikaza X., *La Madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca 1990.
- Ramos F.F., *El Espíritu Santo y María en los escritos Joanicos*, „Ephemerides Mariologicae” 1978, s. 169–190.
- Ratzinger J., *Report o stanie wiary. Z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków–Warszawa–Struga 1986.
- Scola A., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes” (7.12.1965)*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 48–78; AAS 58 (1966), s. 1025–1120.
- Taylor J.V., *The Go-Between God. The Holy Spirit and the Christian Mission*, London 1972.

THE HOLY SPIRIT AND MARY – TO “ANTHROPOLOGY FULFILLED”

Summary

The relationship the Holy Spirit – Mary is a signpost to reach a mature Christian personality. The aim of human development is to recreate in himself God’s similarity, lost by sin. The Holy Spirit restores God’s image by the aptitude of man to a right relationship with God and neighbor, and the tasks assigned by the Creator.

Most perfectly God’s image shines forth in Mary of the Immaculate Conception united with the divine Paraclete, supportive relationships with God and people, and the implementation of the threefold mission of Christ. In the person of Mary anthropological ideal reaches its highest expression and fulfillment.

To understand the term ‘anthropology fulfilled’ and get to know the influence of the Holy Spirit on the formation of members of the Church, it is needed to understand how union with the Holy Spirit bears fruit in Mary, aiming to fully divine humanity.

Keywords: Mary, Immaculate, personalism, union, likeness

Słowa kluczowe: Maryja, Niepokalana, personalizm, zjednoczenie, podobieństwo

Ks. Cezary Smuniewski*
ASzWoj, Warszawa

PACYFIZM OCZAMI CHRZEŚCIJAN. PRZYCZYNEK DO BADAŃ NAD ROLĄ RELIGII W PROCESACH TWORZENIA BEZPIECZEŃSTWA

Kościół, przyjmując paschalny dar pokoju, niesie go w kolejnych pokoleniach wierzących, jednocześnie odcinając się od ideologii pacyfistycznych. W głoszeniu Ewangelii zaś nie obawia się on posługiwać słownictwem militarnej proveniencji. Wolność, którą przynosi Chrystus, może być fundamentem dla wolności poszczególnych narodów i państw. Wypowiedzi teologów o antropologiach fundujących pacyfizmy to obok opinii filozofów, historyków i politologów ważny głos mogący się przyczynić do tworzenia bezpieczeństwa tak narodowego, jak i międzynarodowego.

WSTĘP

Celem niniejszego opracowania jest wskazanie na chrześcijańskie, zwłaszcza katolickie, podejście do pacyfizmu, który rozumiany jest jako element wpływający na procesy tworzenia bezpieczeństwa w polityce państwa. Niniejsze studium odwołuje się do tekstów biblijnych, piśmiennictwa wczesnochrześcijańskiego oraz współczesnego nauczania Kościoła. O wyborze źródeł zdecydował cel niniejszego opracowania, którego realizacja możliwa jest dzięki symfonicznemu odczytaniu tekstów społecznych i humanistycznych: politologicznych, filozoficznych, historycznych i teologicznych. Przestrzeń prezentowanej analizy wyznaczają z jednej strony interdyscyplinarność badań nad bezpieczeństwem, a z drugiej – zadanie teologii wezwanej do tego, by pozostawać w dialogu ze światem oraz uczestniczyć w dramacie życia ludzkiego. Składają się na nią trzy kwestie wyznaczone przez pojęcie „pacyfizm”, refleksję teologiczną: namysł nad złożonością problematyki dotyczącej tematu, obecność słownictwa militarnej proveniencji w przesłaniu chrześcijańskim, i wreszcie dylematy związane ze służbą wojskową¹.

* Ks. dr hab. Cezary Smuniewski – prof. Akademii Sztuki Wojennej w Warszawie; kapłan archidiecezji warszawskiej, teolog dogmatyk. Obecnie prowadzi badania głównie z zakresu nauk społecznych, specjalizując się w naukach o bezpieczeństwie; e-mail: c.smuniewski@akademia.mil.pl.

¹ Niniejsze studium jest efektem kontynuacji badań dotyczących roli chrześcijaństwa w procesach tworzenia bezpieczeństwa. Więcej na temat relacji między chrześcijaństwem a budowa-

„WOJNY [...] POWINNO SIĘ UWAŻAĆ ZA LEKARSTWO”. ZŁOŻONOŚĆ PROBLEMATYKI

„Wojny [...] powinno się uważać za lekarstwo” – pisał kilkanaście wieków temu Tertulian (zm. 240). Przywołane tu zdanie to fragment jego wywodu nie na temat wojny czy pokoju, ale dotyczącego duszy człowieka i jej losu. Przy tej okazji mówił on o liczbie ludzi na świecie, dochodząc do wniosku, że w chorobach, kataklizmach oraz właśnie wojnach należy rozpoznać „lekarstwo” dla rosnącej w liczbę ludzkości. Oddajmy głos starożytnemu autorowi:

Nie ma żadnych wątpliwości, że świat z każdym dniem idzie do przodu i jest teraz bardziej rozwinięty niż dawniej. Wszystkie miejsca są już dostępne, poznane i zasiedlone. Rejony zupełnie odizolowane stały się żyznymi polami, uprawy zastąpiły lasy, dzikie zwierzęta zamieniły się w bydło, na pustyniach sieje się zboże, na skałach sadi się rośliny, bagna są oczyszczane, a miast jest teraz tyle, ile niegdyś było domów. Nikt już nie obawia się płynąć na wyspy, góry na nikim nie robią wrażenia. Domy, ludzie, państwa są wszędzie – ludzie są wszędzie. Najważniejszym zaś dowodem na przeludnienie jest to, że staliśmy się ciężarem dla świata. Z trudem wystarcza nam środków do życia i brak jest najpotrzebniejszych rzeczy i w związku z tym wszyscy się kłócą, ponieważ natura nie może już nas wyżywić. Zarazy, głód, wojny i wiry wodne powinno się więc uważać za lekarstwo na zuchwalstwo ludzkiej społeczności, czymś podobnym do strzyżenia².

Przywołana wypowiedź żyjącego na przełomie drugiego i trzeciego stulecia w północnej Afryce łacińskiego teologa oczywiście nie zawiera w sobie kompletnej myśli starożytnego mistrza odnośnie do problematyki militarnej. Prowokuje jednak

niem bezpieczeństwa oraz powiązań refleksji teologicznej z analizami właściwymi naukom o bezpieczeństwie i naukom o polityce por. *Chrześcijaństwo i bezpieczeństwo. Znaczenie Jana Pawła II w dyskursie polemologiczno-irenologicznym*, red. T. Kośmider, K. Gąsiorek, C. Smuniewski, Warszawa 2014; C. Smuniewski, *Człowiek zagrożony. Perspektywa wykorzystania teologii w rozwoju nauk o bezpieczeństwie*, w: *Pragnę żyć! Interdyscyplinarna dyskusja o bezpieczeństwie i godności życia ludzkiego*, red. P. Wójcik, M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianuk, Lublin 2014, s. 61–88; tenże, *Człowiek w czasach pokoju i wojny. Wybrane zagadnienia z antropologii Jana Pawła II*, w: *Święty Jan Paweł II syn oficera Wojska Polskiego*, red. A. Skrabacz, J. Dohnalik, Warszawa 2014, s. 179–198; tenże, *Wychowanie do patriotyzmu. Studium o miłości ojczyzny w oparciu o biblijną i współczesną myśl katolicką*, w: *Bezpieczeństwo jako problem edukacyjny*, red. A. Pieczywok, K. Loranty, Warszawa 2015, s. 84–103; tenże, *L'uomo tra l'inizio e la fine, tra la guerra e la pace*, w: *È già iniziata la Terza Guerra Mondiale? La Chiesa a servizio dell'uomo e della società tra la guerra e la pace*, red. G. Calabrese, C. Smuniewski, Canterano–Roma 2017, s. 13–27; tenże, *La teologia nella riflessione sulla creazione della sicurezza*, w: tamże, s. 212–224.

² Tertulianus, *De anima*, 30, 3–4, *Corpus Christianorum Series Latina*, t. 2, Turnhout 1954 [tłum. tego fragmentu Bartłomiej Dźwigala].

do refleksji nad kwestiami wojny, pokoju i pacyfizmu³, tym bardziej że w literaturze przedmiotu powtarzane są w dużym uproszczeniu twierdzenia, jakoby poglądy, o których współcześnie możemy mówić, odwołując się do kategorii pacyfizmu, charakteryzowały chrześcijan pierwszych stuleci⁴. Dogłębne rozpoznanie źródeł wydaje się szczególnie istotne dla badań właściwych nie tylko teologii, filozofii i historii, lecz także politologii oraz nauk o bezpieczeństwie.

Posługując się w niniejszym opracowaniu terminem „pacyfizm”, zakłada się, że nie określa on jednolitej teorii dotyczącej wojny i pokoju. Mowa jest raczej o mozaice poglądów mających zróżnicowane rozłożenie wewnętrznych akcentów. Te mogą podkreślać, po pierwsze, tak sferę działań, praktyk, jak też ich cechy lub, po drugie, koncepcję ideową. Przy czym najistotniejsza nie jest sama postawa przeciwna wszelkiej przemocy ani nawet postawa umiłowania pokoju i unikania wojny. W pacyfizmie rozpoznajemy przede wszystkim paletę przekonań mających wspólną cechę – sprzeciw wobec wojny będący zbiorem teorii odmawiających moralnego prawa do użycia siły i przemocy, głównie w formie zbrojnej. Te przekonania i sprzeciw prowadzić mogą nawet do propagowania postawy kapitulacji w obliczu agresora.

Podążając za myślą Petera Brocka, pacyfizm można podzielić na trzy podstawowe rodzaje: separacyjny, integracyjny oraz ukierunkowany na cel. Dla pierwszego charakterystyczne jest odseparowanie od otoczenia społecznego oraz koncentracja na wartościach i normach pacyfistycznych. W drugim naczelną zasadą jest łączenie pacyfistycznej etyki z udziałem w życiu społecznym, tak aby ostatecznie zreformować istniejący system polityczny. Specyficzne dla trzeciego typu jest ukierunkowanie na konkretny cel będący formą walki, lecz bez użycia siły, tak jak to robili Mahatma Gandhi, dla którego celem była niepodległość Indii, oraz Martin Luther King dążący do zniesienia segregacji rasowej. Uzupełniając tak przedstawiony podział pacyfizmu, Peter Brock mówi jeszcze o pacyfizmie duchownych, pacyfizmie soteriologicznym i eschatologicznym⁵. Maciej Zięba powstanie pacyfizmu łączy z nowością wniesioną w dzieje świata przez nauczanie Jezusa Chrystusa. Wskazuje na potrójne źródło tego procesu. Po pierwsze, rozdzielenie porządku politycznego i sakralnego, co doprowadziło do odebrania władzy atry-

³ W polskich badaniach dotyczących problematyki wojny i pokoju w literaturze wczesnochrześcijańskiej ważnym opracowaniem jest książka historyka prawa Leszka Winowskiego. Por. L. Winowski, *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, Lublin 1947.

⁴ Por. J.M. Hornus, *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Genève 1960; C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined*, Oxford 1940; M. Masny, *Chrześcijanie i służba wojskowa w pierwszych czterech wiekach*, „Chrześcijanin w Świecie” 24 (1994), nr 4 (199), s. 48–63.

⁵ Por. P. Brock, *Pacifism in the United States. From the Colonial Era to the First World War*, Princeton 1968; tenże, *Radical Pacifists in Antebellum America*, Princeton 1968; tenże, *The roots of war resistance: Pacifism from the early church to Tolstoy*, Nyack 1981; tenże, *Studies in Peace History*, York 1991.

butów boskości, przy czym Boga należało słuchać bardziej niż ludzi; po drugie, radykalne poszerzenie zasady miłości bliźniego aż po czynne wyrażanie miłości nieprzyjaciół i, po trzecie, bardzo silne zaakcentowanie zasady indywidualnej, osobistej odpowiedzialności za własne czyny⁶.

Pomimo dziewiętnastowiecznego rozwoju organizacji, w których można upatrywać początki współczesnych pacyfistycznych, dopiero od pierwszych dziesięcioleci XX wieku postulaty pacyfistyczne towarzyszą na dobre tak namysłowi teologicznemu, jak też temu właściwemu: badaniom nad wojnami, pokojem, polityką państw i ich bezpieczeństwem. Niewątpliwie duży wpływ miały na to ówczesne okoliczności polityczne wraz z doświadczeniem pierwszej wojny światowej oraz trendy filozoficzne. Za pierwszoplanowych ich konstruktorów można uznać Immanuela Kanta (szczególnie uwzględniając dzieło opatrzone tytułem *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*) oraz Johanna Gottlieba Fichtego i jego koncepcję pokoju w państwach „naprawdę wolnych”, z których powszechny pokój winien się nieustannie rozszerzać na całą ziemię. Po pierwszej wojnie światowej odwoływanie się do idei pacyfistycznych siłą rzeczy musiało się ujawnić w społeczeństwach Europy, szczególnie Niemiec. Nie sposób nie wspomnieć tu tekstu Maxa Schelera zatytułowanego *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*. Zamieszczona w tym dziele pochwała pacyfizmu heroicznego oraz krytyka marksistowskich idei uzbrojenia proletariatu, które zdaniem filozofa miały doprowadzić nieuchronnie do „morza krwi” i „wielkiego zagrożenia pokoju w całym świecie”, jawią się trwale jako ważne inspiracje dla idei pokoju w kolejnych pokoleniach⁷. Ówczesne wskazania na wartość osoby ludzkiej, duchowej jedności wszystkich ludzi oraz możliwości drzemających w człowieku wewnątrz i nieprzerwanie zdolnym do przezwyciężania antagonizmów i braku zaufania, a nade wszystko do budowania braterstwa ponad podziałami, przyczyniły się do jednoznacznie pozytywnych ocen organizacji pacyfistycznych. W takim ich odbiorze i promocji dużą rolę odegrała działalność socjalistów, takich jak choćby Devere Allen⁸. Badania nad ideowymi źródłami ruchów pacyfistycznych wydają się zarówno pełne sprzeczności, jak i wskazań na zupełnie różne początki⁹. Podobnie rzecz się ma z kierunkami rozwo-

⁶ Por. M. Zięba, *Kościół i pacyfizm*, „Teologia Polityczna” 1 (2003–2004), s. 8.

⁷ Por. M. Scheler, *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, Berlin 1931. Korzystam z wydania włoskiego: tenże, *L'idea di pace e il pacifismo*, tłum. G. Santamaria, Milano 2004, o pacyfizmie heroicznym s. 70–77, o pacyfizmie marksistowskim, socjalistycznym i komunistycznym s. 98–105.

⁸ Por. D. Allen, *War resistance as war prevention*, New York 1929; *Pacifism in the Modern World*, red. tenże, Garden City, N.Y. 1929; tenże, *The Fight for Peace*, New York 1930; tenże, *Will socialism end the evil of war?*, Girard 1931.

⁹ Por. G. Del Vecchio, *Pacifismo*, Roma 1937; D.A. Martin, *Pacifism. An Historical and Sociological Study*, London 1965; *Peace Movement Organizations and Activists in the U.S.: An Analytic Bibliography*, red. J. Lofland, V.L. Johnson, P. Kato, New York–London 1990; *Pacifism. A selected bibliography*, red. J. Hyatt, London 1972; P. Brock, *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton 1972; Ch.F. Howlett, G. Zeitzer, *The American Peace Movement: History and Histo-*

ju, perspektywami oraz projektowanymi drogami realizacji pokojowych celów¹⁰. Ważnym elementem narracji pacyfistycznych jest odwoływanie się do argumentacji religijnej. Zauważalne jest to szczególnie we wspólnotach protestanckich lub wśród chrześcijan odwołujących się do dziedzictwa protestantyzmu, ale także ma swoje przykłady wśród katolików¹¹.

Aktywizm pacyfistyczny w obszarze cywilizacji zachodniej po drugiej wojnie światowej koncentrował się głównie na: opozycji wobec amerykańskiej polityki zagranicznej, konieczności odnalezienia się w realiach zimnej wojny, promocji idei socjalistycznych i komunistycznych, wysiłkach na rzecz wzmocnienia i wspierania współpracy międzynarodowej, blokowaniu rozprzestrzeniania broni nuklearnej i popieraniu kontroli zbrojeń oraz promocji ekologii. Pomimo głośnych działań w Indiach i na rzecz praw obywatelskich w Afryce oraz niezliczonych demonstracji na świecie przeciwko wojnie w Wietnamie ruchy pacyfistyczne nie wypracowały politycznej legitymacji i prestiżu, jaki miały w latach przed II wojną światową. Twarzami sprzeciwu wobec przemocy i pacyfizmu w porządku międzynarodowym XX wieku stali się Mahatma Gandhi, Martin Luther King czy Albert Schweitzer – duchowny luterański, teolog, filozof, muzykolog i lekarz, laureat Pokojowej Nagrody Nobla. Narracje opowiadające o ich działaniach często przyjmowały konwencję znaną literaturze religijnej, a określaną jako hagiografia.

Do popularyzacji idei pacyfistycznych w czasach PRL przyczynił się ruch hippisowski. Lecz nie tylko. Należy wspomnieć także choćby wyróżniający się działaniami i myślą ruch społeczny „Wolność i Pokój” lokujący się w nurcie solidarnościowym i będący w opozycji do komunizmu, a inspirujący się w wielu swoich twierdzeniach pokojowym nauczaniem Kościoła, szczególnie Jana Pawła II. Zresztą wielu działaczy WiP stanowiły osoby związane z różnymi duszpasterstwami katolickimi w Polsce. Głoszone przez nich pacyfistyczne postulaty koncentrowały się na problematyce używania broni oraz treści przysięgi w wojsku czasów

riography, Washington 1985; L. Danielson, „*In My Extremity I Turned to Gandhi*”: *American Pacifists, Christianity, and Gandhian Nonviolence, 1915–1941*, „*Church History: Studies in Christianity and Culture*” 72 (June 2003), nr 2, s. 361–388.

¹⁰ Por. R.L. Holmes, *Pacifism. A Philosophy of Nonviolence*, London–Boston–Massachusetts 2017; A. Salvatore, *Il pacifismo*, Roma 2010.

¹¹ Por. L. Danielson, *Supernaturalism and Peace Activism: Expanding the Boundaries of Peace History*, „*Peace and Change: A Journal of Peace Research*” 42 (April 2017), nr 2, s. 185–208; *The Way of Peace: A.J. Muste’s Writings for the Church*, red. J.D. Meyers, Eugene 2016; P. Moylan, B. Peters, *Editors’ Introduction: Religion and Peace History*, „*Peace and Change: A Journal of Peace Research*” 42 (April 2017), nr 2, s. 179–184; M. Scheler, *L’idea di pace*, s. 77–82; M.K. Duffey, *Peacemaking Christians. The Future of Just Wars, Pacifism, and Nonviolent Resistance*, Kansas City 1995; D.A. Dombrowski, *Christian Pacifism*, Philadelphia 1991; D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna 2008, s. 77–129 (rozdział: „Un «pacifismo» cattolico tra le due guerre mondiali”).

PRL¹². Na współczesną polską myśl o pacyfizmie niewątpliwie wpływ mieli i mają katolicycy myśliciele, wśród których wyróżniają się trzej dominikanie: o. Józef Maria Bocheński¹³, o. Jacek Salij¹⁴ oraz o. Maciej Zięba. Ten ostatni w jednej ze wszech miar wnikliwych i wszechstronnych analiz następująco podsumowuje zjawisko pacyfizmu:

Pomimo niewątpliwiej szlachetności wielu osób wyznających pacyfistyczne poglądy oraz idealizmu, który łatwo może budzić ludzką sympatię, a także mimo pozytywnych osiągnięć [...] pacyfizm może być społecznie pozyteczny jedynie jako zdecydowanie mniejszościowy pogląd w praworządym państwie. Natomiast ogólna ocena pacyfizmu musi być wyraźnie krytyczna. Nieład intelektualny i etyczny, utopijna wizja człowieka i polityki oraz kombinacja idealizmu i oportunistycznego pobudek do pacyfistycznych działań czyni zeń wygodne narzędzie do wykorzystania, do prowadzenia swej własnej polityki przez ludzi bez hamulców etycznych¹⁵.

Nie sposób przemilczeć w tym miejscu męczennika – ks. Jerzego Popiełuszko zamordowanego przez funkcjonariuszy Służby Bezpieczeństwa. Właśnie ks. Popiełuszko jest jedną z rozpoznawalnych na świecie twarzy pokojowego sprzeciwu wobec aparatu przemocy i gwałtu stosowanych przez komunistyczną władzę w Polsce. Męczennik z Warszawy, który mottem swoich działań i nauczania uczynił słowa z Listu do Rzymian: „Zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12,21), może być postrzegany jako twarz polskiego sprzeciwu wobec ucisku i nieposzanowania

¹² Na temat WiP por. M. Litwińska, *WiP kontra PRL. Ruch Wolność i Pokój 1985–1989*, Kraków 2015; M. Śliwa, *Ruch Wolność i Pokój 1985–1989*, Kraków 1991/92 (maszynopis, praca magisterska napisana pod kierunkiem doc. Andrzeja Pankowicza, dostęp: Biblioteka Uniwersytetu Jagiellońskiego). W polskim środowisku naukowym ważnym opracowaniem pozostaje monografia Wojciecha Modzelewskiego, *Pacyfizm. Wzory i naśladowcy*, Warszawa 2000.

¹³ Por. J.M. Bocheński, *De virtute militari. Zarys etyki wojskowej*, Kraków 1993; R. Mordarski, *Józefa M. Bocheńskiego krytyka pacyfizmu*, „Filo-Sofija” 13 (2013/2), z. 21, s. 119–134. J.M. Bocheński, *Wspomnienia*, Kraków 1994, s. 39: „Ta ziemia zawdzięcza więc zachowanie od tego nieszczęścia w ciągu dwudziestolecia nie dyplomatycznym rozmowom, ale armatom i karabinom maszynowym, albo jak kto woli krwi polskich żołnierzy. Uogólniając powiem, że nie ma pokoju, szczęścia i dobra na tej ziemi bez walki, bez obrony zbrojnej, bez gotowości umierania, ale i strzelania w obronie słusznej sprawy. Taką naukę dało mi moje burzliwe i długie życie. Mam pogardę dla ludzi głoszących uchylanie się od służby wojskowej – oni przygotowują nieszczęścia dla swojego kraju”.

¹⁴ Por. J. Salij, *Wojna o pokój? O wojnie i pokoju widzianych oczami chrześcijanina*, Kraków 2003. Autor publikacji stwierdza m.in. (s. 16): „Religijne argumenty, jakoby obrona zbrojna była zawsze czymś niemoralnym, naznaczone są złą wiarą. Jeśli ktoś w przykazaniu «nie zabijaj» słyszy zakaz jakiegokolwiek obrony zbrojnej, nie może nie wiedzieć, że odrzuca w ten sposób elementarne zasady hermeneutyki biblijnej, która każe unikać interpretacji jawnie niezgodnych z duchem Biblii”. C. Smuniewski, *Chrześcijananie o wojnie. Refleksje inspirowane poszukiwaniami i „odpowiedziami” Ojca Profesora Jacka Salija OP*, w: *Credo Domine. Adiuvata incredulitate meam. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi OP*, red. J. Kupczak, C. Smuniewski, Poznań–Kraków 2017, s. 495–509.

¹⁵ M. Zięba, *Kościół i pacyfizm*, „Teologia Polityczna” 1 (2003–2004), s. 14–15.

praw człowieka, jako ktoś, kto pokojowo demaskuje komunistyczną ideologię zła. Oczywiście w sensie ścisłym nie można go uznać za pacyfistę, ale zdecydowanie można w nim rozpoznać przykład jednoznacznego opowiedzenia się po stronie pokoju, którego droga osiągnięcia zakłada działania wolne od jakiegokolwiek formy przemocy¹⁶.

Tendencje pacyfistyczne jawią się jako nieodłączny element przekazów religijnych wyrosłych na gruncie nauczania Jezusa Chrystusa. Doświadczenie dwóch wojen światowych oraz towarzyszący człowiekowi współczesny przekaz medialny o konfliktach zbrojnych i przemocy wydaje się potęgować w społeczeństwie szukanie szybkich i prostych odpowiedzi, a w efekcie odwoływanie się do idei pacyfistycznych. Te natomiast w świecie przenikniętym myśleniem indywidualistycznym i sentymentalnym łatwo mogą się rozwijać. Nieustannie jednak pozostaje problemem pytanie: Na ile postawy i idee skrajnych pacyfistów tworzą bezpieczeństwo, a w jakim stopniu prowokują agresję? To pytanie wskazuje na jeszcze inne, bardziej fundamentalne: Jakie antropologie fundują rozwój pacyfizmów? Zapewne odpowiedź na to pytanie będzie niepełna bez uwzględnienia głosu teologów. Aby dobrze zidentyfikować idee i ruchy pacyfistyczne, należy badać antropologie środowisk, w których one się rozwijają. Jako szczególnie ważne jawią się antropologie teologiczne zawarte w narracjach np. konkretnych grup („Kościołów”) chrześcijańskich propagujących takie tworzenie bezpieczeństwa i pokoju, które staje się ucieczką od odpowiedzialności za to, co wspólne, a przede wszystkim za drugiego człowieka.

„WEŹCIE TEŻ HEŁM ZBAWIENIA I MIECZ DUCHA”. O CHRZEŚCIJAŃSKIM SŁOWNICTWIE MILITARNYM

Chrześcijańskie myślenie o wojnie i pokoju ujawnia się w słownictwie, którym posługują się starożytni myśliciele i nauczyciele. Mówiąc o kwestiach teologicznych, odwołują się do takich pojęć, jak: walka, wróg, uzbrojenie, obóz, żołnierze, broń, pokój, obrona. Używanie tych terminów jest bez wątpienia nie tylko zabiegiem retorycznym, mającym na celu dobre zobrazowanie treści wiary i dylematów moralnych, lecz także ujawnia coś ważnego o stosunku chrześcijan do wojny i procesów tworzenia bezpieczeństwa.

Za przykład takiej strategii językowej można uznać list św. Cypriana, który po synodzie w Kartaginie w roku 252 pisze do papieża Korneliusza:

¹⁶ Por. C. Smuniewski, *Come vincere le avversità? L'attualità del pensiero del beato Jerzy Popiełuszko nel superamento delle crisi contemporanee*, w: *Kryzys i prawda. Imperatywy przywracaniego porządku*, red. G. Noszczyk, C. Smuniewski, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 75, Katowice 2013, s. 224–240.

Uświadamiamy sobie z licznych i często powtarzających się znaków, że zbliża się dzień nowego prześladowania, zachęcamy się wzajemnie, abyśmy do walki, którą nam wróg zapowiada, przystąpili uzbrojeni i przygotowani. Naszymi upomnieniami przygotowujemy również lud, który nam Bóg ze swej łaskawości powierzył. Gromadzimy w obozie Pana wszystkich bez wyjątku żołnierzy Chrystusa, którzy pragną otrzymać broń i chcą usilnie walczyć. Postanowiliśmy ulegając konieczności, udzielić pokoju i do zagrażającej walki uzbroić i pouczyć tych, którzy nie odstąpili od Kościoła i od pierwszego dnia swego upadku nie przestali pokutować, płakać i prosić Pana¹⁷.

Przytoczony tu fragment tekstu nie jest wezwaniem do wojny w znaczeniu świeckim. Mowa jest w nim o chrześcijanach, którzy podczas prześladowań zaparli się wiary, później żalowali i podjęli pokutę. Powstał jednak dylemat, czy przyjąć ich ponownie do wspólnoty Kościoła, a jeśli tak, to na jakich zasadach. Sprawa jawiła się zgromadzonym na synodzie biskupom jako pilna ze względu na niebezpieczeństwo kolejnych prześladowań. Hierarchowie dochodzą do wniosku, że szczególnie wobec zagrażającej śmierci potrzebne jest wsparcie duchowe, które ma pomóc wierzącym, określanym mianem żołnierzy Chrystusa. Pomoc ta ma wyrazić się przez włączenie do wspólnoty i „uzbrojenie” wojska Pana, co byłoby możliwe przez dopuszczenie pokutujących po wcześniejszym zaparciu się wiary do pełnego udziału w Eucharystii. Św. Cyprian w swoim liście określa pokarm eucharystyczny, a zatem rzeczywistość najbardziej świętą dla chrześcijan w porządku doczesnym, odwołując się do pojęć z języka militarnego. Warto przytoczyć jego słowa:

Trzeba bowiem być posłusznym należytych wskazówkom i upomnieniom, żeby w niebezpieczeństwie pasterze owiec nie opuszczali, lecz całą trzodę zgromadzili w jedno i uzbrajali wojsko Pana do niebiańskiej walki. Słusznie, że dotąd przeciągano czas pokuty opłakującym swą winę, a tylko chorym przy zgonie udzielano pomocy. Dopóki trwały pokój i cisza, pozwalano łzom pokutników płynąć przez czas dłuższy i dopiero śmiertelnie chorym pomagać. Obecnie jednak już nie tylko chorzy, ale i silni koniecznie potrzebują pokoju. Już nie tylko umierającym, ale żywym winniśmy udzielać wspólnoty. Tych, których zachęcamy i zagrzewamy do boju, nie możemy zostawić bez broni i nagich, lecz winniśmy uzbroić ich pomocą Krwi i Ciała Chrystusa. Po to właśnie jest Eucharystia, aby dla przyjmujących ją była ochroną, dlatego też tych, których chcemy zabezpieczyć przed wrogiem, musimy uzbroić w moc, jaką daje nasycenie się pokarmem Pana. Jakże możemy ich nauczać i zachęcać, aby przelali krew za wyznanie imienia, jeśli im przed walką odmawiamy Krwi Chrystusa? W jaki sposób uzdolnimy ich do wypicia kielicha męczeństwa, jeśli ich przedtem prawem nie dopuścimy do wspólnoty, aby w Kościele pili z kielicha Pana?¹⁸

¹⁷ Św. Cyprian z Kartaginy, *List 57*, I, [2], tłum. W. Szoldrski, współczesnienie A. Bandura, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw, I, *Źródła Myśli Teologicznej*, 37, Kraków 2006, s. 9*.

¹⁸ Tamże, II, [1]–[2], s. 9*–10*. W dalszej części *Listu 57*. czytamy: „Bo najpierw nikt nie jest zdolny do męczeństwa, jeśli go Kościół nie uzbroi. Załamię się duchowo, jeśli przyjęcie Eucharystii go nie umocni i nie zachęci”. Tamże, IV, [2], s. 10*.

Użyte przez św. Cypriana porównania świadczą nie tylko o tym, że twardo stąpał po ziemi, ale także o tym, że daleki był od prostego głoszenia postulatów pacyfistycznych. Wykorzystanie w liście do papieża słownictwa militarnej proweniencji ujawnia stanowisko ówczesnych chrześcijan nie tylko do kwestii wybaczenia grzesznikom, którzy zaparli się wiary, ale także do żołnierzy, wojny i tworzenia bezpieczeństwa. Można przywołać jeszcze jeden tekst św. Cypriana, w którym leksem „pokój” (łac. *pacem*) należy rozumieć jako synonim przyjęcia do wspólnoty Kościoła karmiącej się Eucharystią: „Obecnie udzielamy pokoju nie śpiącym, lecz czuwającym; nie dla rozkoszy, lecz dla chwycenia za broń; nie dla wypoczynku, lecz dla walki”¹⁹.

Kolejnym przykładem starożytnego piśmiennictwa, w którym chrześcijański autor posługuje się językiem militarnym, jest dzieło *O zasadach* napisane przez Orygenes, uchodzącego za jednego z najplodniejszych komentatorów Pisma św. epoki patrystycznej. Autor ten pisał:

Sądę [...], że żaden człowiek, choćby nawet był święty, nie może toczyć równoczesnej walki ze wszystkim. Jeśli przeto wcale nie przydarza się to, co z pewnością zdarzyć się nie może, to niemożliwe, żeby natura ludzka mogła to znieść bez poważnego uszczerbku dla siebie. Otóż jeśliby na przykład pięćdziesięciu określonych żołnierzy powiedziało, że grozi im walka z pięćdziesięcioma innymi wojownikami, to nie można pojmować tych słów tak, jakby każdy z nich miał walczyć przeciwko pięćdziesięciu; słusznie każdy z nich może stwierdzić: „Toczymy bój przeciwko pięćdziesięciu” – ale wszyscy przeciwko wszystkim. W analogiczny sposób należy rozumieć słowa Apostoła, iż wszyscy zapaśnicy lub żołnierze Chrystusa prowadzą walkę lub zapasy przeciwko wszystkim wymienionym wrogom; walczyć będą wszyscy, jednakże jeden zapaśnik bić się będzie z jednym wrogiem, albo odbędzie się to tak, jak zadecyduje sprawiedliwy sędzia tych zawodów – Bóg²⁰.

Leksyka militarna św. Cypriana i Orygenes to jedynie przykłady starożytnych myślicieli, w których słowach nie sposób nie odkryć podobieństwa do zapisów biblijnych. W kolejnych pokoleniach chrześcijanie nieprzerwanie będą podążać za wzorem zostawionym przez św. Pawła w stosowanym przez niego słownictwie wojskowej etymologii. W Liście do Efezjan czytamy:

¹⁹ Tamże, III, [2], s. 10*.

²⁰ Orygenes, *O zasadach*, III, 2, 5, tłum. S. Kalinkowski, Źródła Myśli Teologicznej, 1, Kraków 1996, s. 283–284. W cytowanym tu fragmencie *O zasadach* Orygenes nawiązuje do tekstu św. Pawła z Listu do Efezjan (6,11–15), w którym odnajdujemy wiele słów zaczerpniętych ze słownictwa militarnego, a użytych w znaczeniu teologicznym: „Obleczcie pełną zbroję Bożą, byście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła. Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich. Dlatego weźcie na siebie pełną zbroję Bożą, abyście w dzień zły zdołali się przeciwstawić i ostać, zwalczywszy wszystko. Stańcie więc [do walki] przepasawszy biodra wasze prawdą i obłókłszy pancerz, którym jest sprawiedliwość, a obuwszy nogi w gotowość [głoszenia] dobrej nowiny o pokoju”.

Dlatego weźcie na siebie pełną zbroję Bożą, abyście w dzień zły zdołali się przeciwstawić i ostać, zwalczwszy wszystko. Stańcie więc [do walki] przepasawszy biodra wasze prawdą i obłókszy pancerz, którym jest sprawiedliwość, a obuwszy nogi w gotowość [głoszenia] dobrej nowiny o pokoju. W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski Złego. Weźcie też hełm zbawienia i miecz Ducha, to jest słowo Boże – wśród wszelakiej modlitwy i błagania (Ef 6,13–18a).

Jeszcze mocniejsze w formie przekazu wydaje się słownictwo, którym Apostoł posługuje się, pisząc do Tymoteusza: „Weź udział w trudach i przeciwnościach jako dobry żołnierz Chrystusa Jezusa! Nikt walczący po żołniersku nie wikła się w kłopoty około zdobycia utrzymania, żeby się spodobać temu, kto go zaciągnął” (2 Tm 2,3–4). Wzorec stosowania słownictwa militarnego do przekazu treści wiary pozostawiony przez św. Pawła był niejednokrotnie powielany w historii Kościoła, szczególnie w kaznodziejstwie i opisach doświadczeń duchowych mistyków chrześcijańskich.

„WSZYSCY, KTÓRZY ZA MIECZ CHWYTAJĄ, OD MIECZA GINĄ”. DYLEMATY WIERZĄCYCH

Echo dylematów towarzyszących chrześcijanom pierwszych stuleci, ale i pytań, na które z wielkim trudem szukali odpowiedzi, nieprzerwanie niesie się przez kolejne stulecia życia Kościoła w świecie. Jednym z takich dylematów, który zrodził wiele pytań, był ten dotyczący godzenia przykazania miłości (w tym także miłości nieprzyjaciół) z używaniem broni do zabijania ludzi, nawet jeśli jest to forma obrony przed napastnikiem²¹. Tak jak nie tracą aktualności słowa Chrystusa Pana, że „wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną” (Mt 26,52)²², tak też faktem jest, że pierwszym poganinem, który przyjął chrzest – o czym pisze

²¹ Por. J. Fontaine, *Los cristianos y el servicio militar en la antigüedad*, „Concilium. Revista Internacional de Teología” 1965, nr 7, s. 118–131; R. Sztuchmiller, *Katolik a zastępcza służba wojskowa*, „Więź” 36 (1993), nr 6 (416), s. 48–57; F. Greniuk, *Obiekcje sumienia w sprawie służby wojskowej. Ujęcie historyczno-moralne*, w: *Schowaj miecz. Głos sumienia w sprawie służby wojskowej*, red. S.C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 1993, s. 71–94; H. Karbownik, *Środki prawne eliminujące wojnę i łagodzące jej przebieg*, w: tamże, s. 149–168; S. Rosik, *Problem moralny „sprzeciwu sumienia” wobec militarnych środków przemocy. Szkic dyskusyjny*, w: tamże, s. 115–124; J. Nagórny, *Obiekcje sumienia w sprawie służby wojskowej. Spojrzenie biblisty i teologa moralisty*, w: tamże, s. 45–69; T. Kamiński, *Odmowa służby wojskowej jako problem etyczny*, „Chrześcijanin w Świecie” 24 (1994), nr 4 (199), s. 64–76; tenże, *Obowiązek służby wojskowej w świetle nauczania Kościoła*, „Collectanea Theologica” 68 (1998), nr 4, s. 55–68.

²² Por. H. Cox, *Violenza e nonviolenza nel Nuovo Testamento*, w: *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*, red. P. Stefani, G. Menestrina, Brescia 2002, s. 66.

św. Łukasz – był nie kto inny jak żołnierz – setnik Korneliusz (por. Dz 10–11). Należy podkreślić, że chrześcijanie nie oczekiwali od niego, aby wraz z przyjęciem wiary porzucił swoją służbę. Ten sam autor, z tym że nie w Dziejach Apostolskich, ale w Ewangelii, przywołuje słowa Jana Chrzciciela, które mówią coś ważnego o służbie wojskowej. Słowa te ujęte są w spotęgowaną, bo zamkniętą w triadę formę nakazów: „Nad nikim się nie znęcajcie i nikogo nie uciskajcie, lecz przedstawajcie na swoim żołdzie” (Łk 3,14). Wybrzmiewa tu imperatyw podobny do tego, którego postać znamy z przykazania miłości i przykazań Dekalogu: „Będziesz miłował” (por. Mt 22,37; Pwt 6,5; Kpł 19,18); „Nie będziesz zabijał” (por. Wj 20,13). W słowach do żołnierzy należy usłyszeć wskazanie skierowane nie tylko do tych, którzy wtedy słuchali Jana Chrzciciela. Pomimo jednoznaczności wypowiedzi proroka znad Jordanu dylematy nie ustępują, rozterki pozostają. Co z tymi, którzy za miecz chwytają? Refleksja teologiczna o żołnierzach wraz z ujawniającymi się w niej pytaniami – niepokojami sumień – rozpięta jest niejako między ewangelicznym niepotępieniem służby wojskowej a pochwałą cnót żołnierzy, między apologią dopuszczalności i nieuniknioności wojny a jej entuzjastyczną gloryfikacją.

Na powstawanie dylematów wśród chrześcijan pierwszych wieków, dotyczących pogodzenia życia wiarą z byciem żołnierzem, wpływ miała zapewne panująca w społeczeństwie opinia o ludziach wojska. Często widziano w nich ludzi zdeprawowanych, charakteryzujących się rozwiązłością obyczajów, którzy obrali taki, a nie inny fach wyłącznie ze względów materialnych – gromadzenia łupów. Św. Jan Chryzostom (zm. 407 r.) bodaj najmocniej spośród ojców Kościoła wypowiedział się o żołnierzach. Oddajmy głos biskupowi Konstantynopola i jednemu z największych kaznodziejów w historii:

Jeśli chcecie, zacznę od żołnierzy. Jakiegoż to grzechu nie popełniają oni codziennie? Znieważają i lżą innych, szaleją, wykorzystują cudze nieszczęścia. Podobni do wilków, nigdy nie są wolni od grzechu, chyba żeby ktoś utrzymywał, że na morzu nie ma fal. Jakaż namiętność ich nie porusza? Jakaż choroba nie uciska ich duszy? Zazdroszczą równym sobie, nienawidzą ich, gonią za próżną sławą, oszukują swoich podwładnych, są nieprzyjaciółmi i oszustami względem tych, którzy się prawują i uciekają się do nich, jakby do jakiegoś portu. Jakie u nich zdzierstwa! Jaka chciwość! Jakie fałszywe oskarżenia i oszustwa! Jakie niewolnicze pochlebstwa.

Zastosujmy do każdego z nich prawo Chrystusa: „Kto by rzekł swemu bratu «Głupcze», podlega każe piekła ognistego” (por. Mt 5,22C). „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się dopuścił z nią cudzołóstwa” (por. Mt 5,28). „Jeśli się ktoś nie unieży jak dziecko, nie wejdzie do królestwa niebieskiego” (por. Mt 18,3–4). Oni natomiast obchodzą się dumnie z powierzonymi im podwładnymi, którzy się ich boją i drżą przed nimi, gdyż są gorsi niż dzikie zwierzęta, nic nie czynią dla Chrystusa, a wszystko dla brzucha, pieniędzy i próżnej sławy.

Czy można opisać słowami niegodziwość ich czynów? Któż opíše ich szyderstwa i śmiech, ich niestosowne rozmowy i bezecne opowieści? Ich chciwość nie da się nawet wyrazić. Tak jak pustelnicy, którzy zamieszkują góry, nie wiedzą, co to jest chciwość, podobnie oni, ale w sensie przeciwnym. Podczas gdy /mnisi/ oddaleni są od tej zarazy

i dlatego nie znają tej namiętności, to tamci nawet nie wiedzą, jak wielkim jest ona złem, ponieważ są nią tak bardzo upojeni. Ta nieprawość tak dalece wyparła cnotę i wzięła górę, że dla tych szaleńców nie wydaje się ciężką winą²³.

Nie popadając w ton moralizatorski, można jednak potraktować przywołany wyżej fragment homilii jako zachętę do rachunku sumienia dla wszystkich, którzy zbrojnie zaangażowani są w życie społeczne.

Krytyka postaw żołnierzy opisana przez św. Jana Chryzostoma dotyczy przede wszystkim zwyczajów ludzi wojska, a nie samego bycia żołnierzem. Jak wiadomo, nawet gorszące zachowania przedstawiciela danej profesji nie powodują konieczności odrzucenia jej jako takiej. Odmienny obraz człowieka wojska odnajdujemy w postaci św. Maurycyego (zm. ok. 286 r.) – dowódcy oddziału Legii Tebańskiej, składającej się z chrześcijan. Centurion Maurycy chcący wiernie wypełnić powierzone zadania kategorycznie odmówił wraz ze swoimi podwładnymi składania ofiary bogom, za co został z nimi skazany na śmierć²⁴. Zapewne dylematy ówczesnych chrześcijan rodziły nie tylko pytania typu „czy można być jednocześnie wierzącym i żołnierzem?”, ale także „jak być posłusznym wierze chrześcijaninem i wypełniającym rozkazy żołnierzem, który musi odnaleźć się pośród przyjętych zwyczajów?”. Potrzebne będą setki lat oraz zdecydowana postawa chrześcijan sprawujących władzę w państwach oraz dowódców w wojskach, aby zmienić kulturę żołnierzy. To przecież kultura wojska i szczytne cele winny być magnesem dla kolejnych pokoleń chcących służyć w szeregach zbrojnych.

Dylematy związane ze służbą wojskową odżyły we wspólnocie katolickiej na nowo w drugiej połowie XX wieku, do czego impulsem był głos ruchów pacyfistycznych. W dyskursie społecznym zacierała się różnica między działaniami na rzecz pokoju a postawami promującymi bezwzględny zakaz używania jakichkolwiek form przemocy, w tym także zdecydowany sprzeciw wobec służby wojskowej i używania broni. Dyskusja sięgnęła prac Soboru Watykańskiego II²⁵, których efektem jest następujący zapis w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”: „Ci zaś, którzy oddani służbie ojczyzny pełnią ją w wojsku, winni się uważać za wspierających bezpieczeństwo i wolność

²³ Św. Jan Chryzostom, *Homilia LXI: Mt 18, 21–35*, 2, tłum. J. Krystyniacki, rewizja przekładu i uwspółcześnienie tekstu A. Baron, w: *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (część druga: homilie 41–90)*, Źródła Myśli Teologicznej, 23, Kraków 2001, s. 237.

²⁴ Por. *Mauritius und die Thebäische Legion: Akten des internationalen Kolloquiums Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.–20. September 2003. Saint Maurice et la légion thébaine: actes du colloque international: Fribourg, Saint-Maurice, Martigny, 17–20 septembre 2003*, red. O. Wermelinger i in., Fribourg 2005; F. Stolle, *Das Martyrium der thebäischen Legion*, Breslau 1891; J. Schmid, *Der Hl. Mauritius und seine Genossen, oder, Das Martyrium der Thebäischen Legion. Eine litterarisch-kritische Studie*, Luzern 1893.

²⁵ Por. J. Salij, *Wojna o pokój*, s. 87–103 (tekst pt. *Problem odmowy służby wojskowej na Soborze Watykańskim II*).

narodów, bo też – o ile tylko wykonują to zadanie właściwie – rzeczywiście przyczyniają się oni do utrwalenia pokoju”²⁶. Dokument zawierający to stwierdzenie podpisał Paweł VI w grudniu 1965 roku, a już dwa lata później ten sam papież podpisał orędzie, w którym bezpośrednio odniósł się do konieczności rozróżniania pokoju i pacyfizmu²⁷, jednoznacznie wypowiadając się zarazem o pretekstach do odmowy służby wojskowej oraz „pułapkach taktycznego pacyfizmu”. W orędziu na pierwszy Światowy Dzień Pokoju czytamy:

Pokój nie jest pacyfizmem, nie może być pretekstem dla tchórzostwa i lenistwa, ale wyraża najwyższe i uniwersalne wartości życia: prawdę, sprawiedliwość, wolność, miłość. [...] Trzeba nieustannie mówić o pokoju. Trzeba wychowywać świat, aby miłował pokój, budował go i bronił. Natomiast, by przeciwstawić się wszelkim odradzającym się zjawiskom, które grożą nowymi wojnami (rywalizacje nacjonalizmów, zbrojenia, prowokacje rewolucyjne, nienawiść rasowa, duch zemsty itp.), oraz by uniknąć pułapek taktycznego pacyfizmu, który obezwładnia przeciwnika lub osłabia w sercach poczucie sprawiedliwości, obowiązku i ofiary, trzeba budzić w ludziach naszych czasów i w przyszłych pokoleniach zmysł i umiłowanie pokoju opartego na prawdzie, na sprawiedliwości, wolności i miłości²⁸.

W podobnym tonie i z podobną argumentacją dotyczącą pacyfizmu wypowiadał się Jan Paweł II: „choć może się to wydać paradoksalne, ten, kto naprawdę pragnie pokoju, odrzuci wszelki pacyfizm, za którym kryłoby się tchórzostwo czy zwykła chęć zapewnienia sobie spokoju”²⁹.

Co jednak z przytoczonym wcześniej stwierdzeniem Pana Jezusa: „wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną” (Mt 26,52)? Szukając odpowiedzi na to pytanie, należy najpierw uwzględnić liczne inne teksty nowotestamentalne o służbie wojskowej (Łk 3,14; 7,5; Dz 10,1–2.7; Rz 13,4; 2 Tm 2,3). Nieodzowne jest również usłyszenie historycznego sensu słów Nauczyciela oraz tego, co Jezus z Nazaretu mówi o sobie i swojej misji nie tylko w świecie, ale – co w tym miejscu wysuwa na plan pierwszy – względem swojego narodu będącego pod okupacją Rzymian. Zdanie z Ewangelii Mateuszowej będące początkiem dla niniejszej refleksji, a wypowiedziane w momencie pełnym napięcia i grozy (bo w chwili, gdy

²⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, 79, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 595.

²⁷ Por. C. Siccardi, *Paulo VI. Il papa della luce*, Milano 2008, s. 369–370.

²⁸ Paweł VI, *Orędzie na I Światowy Dzień Pokoju. O uroczystym obchodzeniu „Dnia Pokoju”* (8.12.1967), w: *Ład międzynarodowy w dokumentach Stolicy Apostolskiej*, wybór i oprac. W. Gizicki, Toruń 2009, s. 246–247.

²⁹ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1984 r.* (8.12.1983), 3, w: *Ład międzynarodowy*, s. 368–369. Por. P. Burgoński, *Czy Jan Paweł II był pacyfistą? Prawo do interwencji humanitarnej jako element nauczania papieża na temat wojny*, „*Informator Naukowy Centralnej Biblioteki Wojskowej*” 2008, nr 4 (7), s. 10–17; R. Kuźniar, *Świadek godności*, w: Jan Paweł II, *Świat nie jest zamęt...*, red. L. Aniołowska, Warszawa 2003, s. 14–15.

Judasz złożył zdradziecki pocałunek, Jezusa pojmano, a jeden z towarzyszących Rabiemu mieczem odciął ucho słudze najwyższego kapłana), zawiera w sobie odrzucenie idei Mesjasza-Króla, który poprowadzi naród izraelski na bój z poganami (Rzymianami), zakończony triumfem samego Boga³⁰. W stwierdzeniu Pana Jezusa – „Schowaj miecz swój do pochwy, bo wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną” (Mt 26,52) – nie ma mowy o żołnierzach. Ewangelista nie rozpoznaje ich w tych, którzy przyszedli z Judaszem. Była to „zgraja” – „wielka zgraja z mieczami i kijami, od arcykapłanów i starszych ludu” (Mt 26,47). Dużą redukcją sensu wypowiedzi Nauczyciela byłoby sprowadzenie nakazu skierowanego do ucznia, aby schował miecz, do szczegółowej kwestii dylematu jednego z zawodów – żołnierzy. Podobnie na uproszczenie sensu wypowiedzi Pana narażone są te narracje, w których Jego słowa o mieczu stają się argumentem na rzecz niesięgania po broń czy nawet stają się zakazem dotykania wszelkiej broni. Ze słów tych można natomiast wywnioskować, że pojmany w ogrodzie Jezus z Nazaretu nie chce być przywódcą powstania narodowego przeciwko okupantowi – Rzymianom. Jego misja dotyczy wolności o wiele bardziej fundamentalnej i o wiele bardziej powszechnej. On przynosi oraz daje wolność człowiekowi na poziomie innym niż ten, na którym ujawniają się dylematy dotyczące przynależności i wolności narodów. Kładzie też fundamenty wolności. Dopiero na niej mogą wznosić się inne formy wolności, także wolności poszczególnych narodów.

Na horyzoncie słów Pana Jezusa o mieczu ujawnia się jeszcze inny temat, którego jednym z elementów jest pokój. Otóż chwila pojmania Pana Jezusa stanowi moment, gdy już On sam wchodzi na drogę „walki” ze śmiercią, w agonii, z której wyjdzie zmartwychwstały. Zwycięzca i Król obdarzy swój lud darem najcenniejszym – dziecięctwem Bożym. Czytamy więc: „wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4,5). Jest to dar wolności i dziedziczenia – „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze! A zatem nie jesteście już niewolnikami, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej” (Ga 4,6–7). Wolność dzieci Bożych, którą daje Chrystus przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie, pozostaje w bezpośrednim odniesieniu do pokoju. Przecież taka jest też treść jednego z ośmiu błogosławieństw: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5,9).

ZAKOŃCZENIE

Dwudziestowieczna postawa głównych przedstawicieli pacyfizmu przyczyniła się do refleksji nad procesami tworzenia bezpieczeństwa i polityki poszcze-

³⁰ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994, s. 232; J. Salij, *Wojna o pokój*, s. 16.

gólnych rządów krajów cywilizacji zachodniej. Refleksja dotycząca pacyfizmu wyrastająca w środowisku katolickim wynika nie tylko z doświadczenia relacji państwo – Kościół, ale głównie z antropologii rozpoznanej w przekazie biblijnym oraz Tradycji. Nieustannie ważnym zadaniem wydaje się jednak tak propagowanie idei pokoju, jak też nieodzowności refleksji nad realizmem antropologicznym, co z punktu widzenia teologii zakłada namysł nad człowiekiem w jego grzeszności oraz zanurzeniu w łasce. Z punktu widzenia polityki bezpieczeństwa państwa wydaje się nieodzowne sięgnięcie po analizy filozofów, kulturoznawców i teologów, którzy mogą się wypowiedzieć o tym, co twórcze i niebezpieczne w myśleniu i zachowaniach pacyfistycznych. Teologia nie rości sobie prawa do wypracowania modeli działań gotowych do zastosowania w procesach tworzenia bezpieczeństwa międzynarodowego i bezpieczeństwa w poszczególnych państwach. Mając jednak doświadczenie rozwoju pacyfizmów odwołujących się do chrześcijaństwa, może i powinna ona uczestniczyć w dyskursie mającym na celu coraz pełniejsze rozumienie człowieka, aby w ten sposób pomagać człowiekowi w jego zaangażowaniu na rzecz pokoju. Teologia, czerpiąc także z Ewangelii i Tradycji, może stać na straży tego, aby pokój nie zredukowano do braku przemocy czy wojny, równowagi wrogich sił, określonych ram działalności społecznej ani zadań polityków chrześcijańskich, ale by pokój był przestrzenią twórczą, pozwalającą na rozwój człowieka, dobra wspólnego, narodów, państw i społeczności międzynarodowej. Aby tak mogło się stać, pokój musi ujawniać się w Kościele i jego przepowiadaniu jako nieustannie aktualny dar Zmartwychwstałego Pana (por. J 20,9.21.26), a także być ciągłym wydarzeniem i przepowiednią. Taki pokój nie stanie się pacyfizmem.

BIBLIOGRAFIA

- Allen D., *War resistance as war prevention*, New York 1929.
- Allen D., *Will socialism end the evil of war?*, Girard 1931.
- Allen D., *The Fight for Peace*, New York 1930.
- Bocheński J.M., *De virtute militari. Zarys etyki wojskowej*, Kraków 1993.
- Bocheński J.M., *Wspomnienia*, Kraków 1994.
- Brock P., *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton 1972.
- Brock P., *Pacifism in the United States. From the Colonial Era to the First World War*, Princeton 1968.
- Brock P., *Radical Pacifists in Antebellum America*, Princeton 1968.
- Brock P., *Studies in Peace History*, York 1991.
- Brock P., *The roots of war resistance: Pacifism from the early church to Tolstoy*, Nyack 1981.
- Burgoński P., *Czy Jan Paweł II był pacyfistą? Prawo do interwencji humanitarnej jako element nauczania papieża na temat wojny*, „Informator Naukowy Centralnej Biblioteki Wojskowej” 2008, nr 4 (7), s. 10–17.
- Cadoux C.J., *Christian Pacifism Re-examined*, Oxford 1940.

- Chrześcijaństwo i bezpieczeństwo. Znaczenie Jana Pawła II w dyskursie polemologiczno-irenologicznym*, red. T. Kośmider, K. Gąsiorek, C. Smuniewski, Warszawa 2014.
- Cox H., *Violenza e nonviolenza nel Nuovo Testamento*, w: *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*, red. P. Stefani, G. Menestrina, Brescia 2002, s. 65–77.
- Cyprian z Kartaginy, *List 57*, tłum. W. Szoldrski, uwspółcześnienie A. Bandura, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw, I, *Źródła Myśli Teologicznej*, 37, Kraków 2006, s. 8*–12*.
- Danielson L., *“In My Extremity I Turned to Gandhi”: American Pacifists, Christianity, and Gandhian Nonviolence, 1915–1941*, „Church History: Studies in Christianity and Culture” 72 (June 2003), nr 2, s. 361–388.
- Danielson L., *Supernaturalism and Peace Activism: Expanding the Boundaries of Peace History*, „Peace and Change: A Journal of Peace Research” 42 (April 2017), nr 2, s. 185–208.
- Del Vecchio G., *Pacifismo*, Roma 1937.
- Dombrowski D.A., *Christian Pacifism*, Philadelphia 1991.
- Duffey M.K., *Peacemaking Christians. The Future of Just Wars, Pacifism, and Nonviolent Resistance*, Kansas City 1995.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994.
- Fontaine J., *Los cristianos y el servicio militar en la antigüedad*, „Concilium. Revista Internacional de Teología” 1965, nr 7, s. 118–131.
- Greniuk F., *Obiekcje sumienia w sprawie służby wojskowej. Ujęcie historyczno-moralne*, w: *Schowaj miecz. Głos sumienia w sprawie służby wojskowej*, red. S.C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 1993, s. 71–94.
- Holmes R.L., *Pacifism. A Philosophy of Nonviolence*, London–Boston–Massachusetts 2017.
- Hornus J.M., *Évangile et Labarum. Étude sur l’attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l’État, de la guerre et de la violence*, Genève 1960.
- Howlett Ch.F., Zeitzer G., *The American Peace Movement: History and Historiography*, Washington 1985.
- Jan Chryzostom, *Homilia LXI: Mt 18, 21–35*, tłum. J. Krystyniacki, rewizja przekładu i uwspółcześnienie tekstu A. Baron, w: *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (część druga: homilie 41–90)*, *Źródła Myśli Teologicznej*, 23, Kraków 2001, s. 234–244.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1984 r. (8.12.1983)*, w: *Ład międzynarodowy w dokumentach Stolicy Apostolskiej*, wybór i oprac. W. Gizicki, Toruń 2009, s. 364–373.
- Kamiński T., *Obowiązek służby wojskowej w świetle nauczania Kościoła*, „Collectanea Theologica” 68 (1998), nr 4, s. 55–68.
- Kamiński T., *Odmowa służby wojskowej jako problem etyczny*, „Chrześcijanin w Świecie” 24 (1994), nr 4 (199), s. 64–76.
- Karbownik H., *Środki prawne eliminujące wojnę i łagodzące jej przebieg*, w: *Schowaj miecz. Głos sumienia w sprawie służby wojskowej*, red. S.C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 1993, s. 149–168.

- Kuźniar R., *Świadek godności*, w: Jan Paweł II, *Świat nie jest zamęt...*, red. L. Aniołowska, Warszawa 2003, s. 7–42.
- Litwińska M., *WiP kontra PRL. Ruch Wolność i Pokój 1985–1989*, Kraków 2015.
- Martin D.A., *Pacifism. An Historical and Sociological Study*, London 1965.
- Masny M., *Chrześcijananie i służba wojskowa w pierwszych czterech wiekach*, „Chrześcijanin w Świecie” 24 (1994), nr 4 (199), s. 48–63.
- Mauritius und die Thebäische Legion: Akten des internationalen Kolloquiums Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.–20. September 2003. Saint Maurice et la légion thébaine: actes du colloque international: Fribourg, Saint-Maurice, Martigny, 17–20 septembre 2003*, red. O. Wermelinger i in., Fribourg 2005.
- Menozzi D., *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna 2008.
- Modzelewski W., *Pacyfizm. Wzory i naśladowcy*, Warszawa 2000.
- Mordarski R., *Józefa M. Bocheńskiego krytyka pacyfizmu*, „Filo-Sofija” 13 (2013/2), z. 21, s. 119–134.
- Moylan P., Peters B., *Editors' Introduction: Religion and Peace History*, „Peace and Change: A Journal of Peace Research” 42 (April 2017), nr 2, s. 179–184.
- Nagórny J., *Obiekcje sumienia w sprawie służby wojskowej. Spojrzenie biblisty i teologa moralisty*, w: *Schowaj miecz. Głos sumienia w sprawie służby wojskowej*, red. S.C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 1993, s. 45–69.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, *Źródła Myśli Teologicznej*, 1, Kraków 1996.
- Pacifism in the Modern World*, red. D. Allen, Garden City, N.Y. 1929.
- Pacifism. A selected bibliography*, red. J. Hyatt, London 1972.
- Paweł VI, *Orędzie na I Światowy Dzień Pokoju. O uroczystym obchodzeniu „Dnia Pokoju” (8.12.1967)*, w: *Ład międzynarodowy w dokumentach Stolicy Apostolskiej*, wybór i oprac. W. Gizicki, Toruń 2009, s. 244–248.
- Peace Movement Organizations and Activists in the U.S.: An Analytic Bibliography*, red. J. Lofland, V.L. Johnson, P. Kato, New York–London 1990.
- Rosik S., *Problem moralny „sprzeciwu sumienia” wobec militarnych środków przemocy. Szkic dyskusyjny*, w: *Schowaj miecz. Głos sumienia w sprawie służby wojskowej*, red. S.C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 1993, s. 115–124.
- Salij J., *Wojna o pokój? O wojnie i pokoju widzianych oczami chrześcijanina*, Kraków 2003.
- Salvatore A., *Il pacifism*, Roma 2010.
- Scheler M., *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, Berlin 1931.
- Scheler M., *L'idea di pace e il pacifismo*, tłum. G. Santamaria, Milano 2004.
- Schmid J., *Der Hl. Mauritius und seine Genossen, oder, Das Martyrium der Thebäischen Legion. Eine litterarisch-kritische Studie*, Luzern 1893.
- Siccardi C., *Paulo VI. Il papa della luce*, Milano 2008.
- Smuniewski C., *Chrześcijananie o wojnie. Refleksje inspirowane poszukiwaniami i „odpowiedziami” Ojca Profesora Jacka Salija OP*, w: *Credo Domine. Aduva incredulitatem meam. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi OP*, red. J. Kupczak, C. Smuniewski, Poznań–Kraków 2017, s. 495–509.

- Smuniewski C., *Come vincere le avversità? L'attualità del pensiero del beato Jerzy Popiełuszko nel superamento delle crisi contemporanee*, w: *Kryzys i prawda. Imperatywy przywracanego porządku*, red. G. Noszczyk, C. Smuniewski, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 75, Katowice 2013, s. 224–240.
- Smuniewski C., *Człowiek w czasach pokoju i wojny. Wybrane zagadnienia z antropologii Jana Pawła II*, w: *Święty Jan Paweł II syn oficera Wojska Polskiego*, red. A. Skrabacz, J. Dohnalik, Warszawa 2014, s. 179–198.
- Smuniewski C., *Człowiek zagrożony. Perspektywa wykorzystania teologii w rozwoju nauk o bezpieczeństwie*, w: *Pragnę żyć! Interdyscyplinarna dyskusja o bezpieczeństwie i godności życia ludzkiego*, red. P. Wójcik, M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianiuk, Lublin 2014, s. 61–88.
- Smuniewski C., *La teologia nella riflessione sulla creazione della sicurezza*, w: *È già iniziata la Terza Guerra Mondiale? La Chiesa a servizio dell'uomo e della società tra la guerra e la pace*, red. G. Calabrese, C. Smuniewski, Canterano–Roma 2017, s. 212–224.
- Smuniewski C., *L'uomo tra l'inizio e la fine, tra la guerra e la pace*, w: *È già iniziata la Terza Guerra Mondiale? La Chiesa a servizio dell'uomo e della società tra la guerra e la pace*, red. G. Calabrese, C. Smuniewski, Canterano–Roma 2017, s. 13–27.
- Smuniewski C., *Wychowanie do patriotyzmu. Studium o miłości ojczyzny w oparciu o biblijną i współczesną myśl katolicką*, w: *Bezpieczeństwo jako problem edukacyjny*, red. A. Pieczywok, K. Loranty, Warszawa 2015, s. 84–103.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Stolle F., *Das Martyrium der thebäischen Legion*, Breslau 1891.
- Sztychmiller R., *Katolik a zastępcza służba wojskowa*, „Więź” 36 (1993), nr 6 (416), s. 48–57.
- Śliwa M., *Ruch Wolność i Pokój 1985–1989*, Kraków 1991/92 (maszynopis, praca magisterska napisana pod kierunkiem doc. Andrzeja Pankowicza, dostęp: Biblioteka Uniwersytetu Jagiellońskiego).
- Tertulianus, *De anima*, w: *Corpus Christianorum Series Latina*, t. 2, Turnhout 1954, s. 781–869.
- The Way of Peace: A.J. Muste's Writings for the Church*, red. J.D. Meyers, Eugene 2016.
- Winowski L., *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, Lublin 1947.
- Zięba M., *Kościół i pacyfizm*, „Teologia Polityczna” 1 (2003–2004), s. 8–15.

PACIFISM IN THE EYES OF CHRISTIANS. CONTRIBUTION TO RESEARCH
ON THE ROLE OF RELIGION IN SECURITY CREATION PROCESSES

Summary

The Church, accepting the paschal gift of peace, carries it onto the next generations of the faithful, at the same time dissociates itself from pacifist ideologies. Nevertheless, it does not fear to use military provenance vocabulary in the proclamation of the Gospel. Freedom that Christ brings may be the foundation of freedom for particular nations and states. Apart from philosophers', historians' and political scientists' opinions, theologians' statements regarding anthropologies founding pacifisms send out an important message that can contribute to the national and international security development.

Keywords: pacifism, peace, Catholic theology, national security, international security, political science

Słowa kluczowe: pacyfizm, pokój, teologia katolicka, bezpieczeństwo narodowe, bezpieczeństwo międzynarodowe, politologia

Tomasz Czura*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

DOGMATYCZNO-PERSONALISTYCZNA WARTOŚĆ PRACY W KONTEKŚCIE DOMINACJI PARADYGMATU TECHNOLOGICZNEGO W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ

Obecnie niedoceniany jest ogromny wkład, jaki Kościół katolicki wniósł do rozumienia pracy ludzkiej. Trudno sobie wyobrazić głębokie przemiany polityczne w środkowo-wschodniej Europie bez Solidarności, a jej samej nie sposób zrozumieć bez wpływu Kościoła katolickiego w Polsce. Stąd można wskazać na ewangeliczną genezę zasadniczej tezy Solidarności – jedni drugich ciężary noście². Wpływ Kościoła katolickiego na rozumienie pracy sięga jednak daleko w przeszłość. Już papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* wprowadził kilka nowatorskich rozwiązań, co też było kontynuowane przez jego następców, Piusa XI w encyklice *Quadragesimo anno*, Jana XXIII w encyklice *Mater et Magistra*, przez nauczanie Soboru Watykańskiego II, głównie w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, aż po naukę Jana Pawła II w encyklice *Laborem exercens*. Oczywiście najważniejszą syntezę w temacie pracy przedstawił Sobór Watykański II. Obecnie istnieje pilna potrzeba uwspółcześnienia nauki ojców soboru, a w niektórych przypadkach należy przekroczyć ten nieoceniony skarb nauki soborowej. Pojawiają się nowe problemy, które należy podjąć.

POSTAWIENIE PROBLEMU

Wysiłki Kościoła szły głównie w dwóch kierunkach. Z jednej strony podkreślano dogmatyczny charakter ludzkiej pracy powiązany z królewską godnością osoby ludzkiej na wzór Chrystusa. Źródeł tej nauki należy szukać w starotestamentalnych

* Tomasz Czura – doktor teologii dogmatycznej. Interesuje się teologią dogmatyczną, estetyką teologiczną, pedagogiką i literaturą. Opublikował trzy monografie naukowe oraz ponad trzydzieści artykułów. Od stycznia 2018 roku członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków; e-mail: tomek.cz1@vp.pl.

¹ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, 1940–1942.

świadczeń mówiących o stworzeniu człowieka na podobieństwo Boga, który nakazał człowiekowi panować na ziemi (por. Rdz. 1,28). Chrystus nie tylko nie zmienił tej nauki, ale dopełnił ją przez swoje życie wypełnione fizyczną pracą w Nazarecie (por. Łk 2,51; Mt 13,55). Drugi kierunek dotyczył bezpośrednio antropologii i personalizmu i wskazywał na to, że celem pracy jest człowiek. Wymiar podmiotowy pracy uznano za naczelną i nieredukowalną do przedmiotowego, co było i wciąż jest wielką pokusą współczesności².

Celem niniejszych analiz nie będzie wyczerpujące omówienie nauki Kościoła na temat pracy, co nie jest możliwe w ramach jednego artykułu. Będzie nas interesować synteza obu kierunków, w których podążał Kościół, a więc wymiar dogmatyczny pracy oraz personalistyczny. Należy przy tym pamiętać, że będzie nas interesować twórcza synteza, to znaczy taka, która będzie rozwijać słuszne i piękne intuicje Kościoła katolickiego na temat pracy ludzkiej w kierunku współczesnych bardzo dynamicznych przemian społecznych spowodowanych rozwojem i dominacją technologicznego paradygmatu w kulturze. Dotkniemy zatem styku dwóch linii – dogmatycznej i personalistycznej – po to, aby ukazać, że w samym objawieniu jest coś, co sprawia, że problem pracy staje się zrozumiały w aspekcie teologicznym. Objawienie chrześcijańskie przedstawia prawdę o stworzeniu i zbawieniu człowieka, a więc może dać klucz do zrozumienia człowieka w jego twórczym działaniu.

POTRZEBA NOWEJ MISTYKI PRACY

Prymat techniki w kulturze stał się oczywistym faktem. Szczególną okazją do spotkania się chrześcijanina z dominacją paradygmatu technologicznego jest miejsce pracy. To w warsztacie pracy chrześcijanin coraz częściej musi obsługiwać zaawansowane technologicznie maszyny, a większość z nas, ludzi XXI wieku, pracuje przy komputerze. Stąd powstaje pytanie, czy istnieje jakaś wspólna płaszczyzna dla nowoczesnej technologii i tradycyjnego nauczania katolickiej dogmatyki. Jest to pytanie o tyle ważne, że pojawia się w kontekście zagrożenia alienacją człowieka w miejscu pracy. Alienację można zdefiniować jako całkowite wyobcowanie się pracownika w środowisku zawodowym. Jej źródłem jest fakt, że technologia zaczyna niejako żyć własnym życiem. Ponadto wiąże się ona z brakiem poczucia wartości pracy. Z perspektywy chrześcijańskiej można powiedzieć, że

² Wszystko to, co w ostatnich dziesięcioleciach powiedziano o pracy w kręgu myśli chrześcijańskiej, nie utraciło na aktualności. Do najważniejszych tez katolickiej nauki społecznej dotyczących problemu pracy należą: 1. Człowiek jest podmiotem pracy. 2. Istnieje konieczność natychmiastowego zaprzestania wyzysku. 3. Prymat pracy nad kapitałem. 4. Antropologia integralna, czyli rozumienie człowieka w jego całościowym ujęciu. 5. Nawrócenie ekologiczne jako warunek zdobywania władzy nad światem przez pracę. 6. Sprawiedliwa dystrybucja dóbr. 7. Poszanowanie własności prywatnej.

pracownik wyalienowany to taki, który nie potrafi włączyć swej działalności zawodowej w swój system wartości oparty na udziale w relacjach trynitarnych. Zanim pracownik poczuje się u siebie, powinien zaistnieć w drugiej osobie i w świecie³.

By pokonać alienację, należy stworzyć fundamenty nowej mistyki pracy. Cyprian Kamil Norwid przedstawił oryginalną koncepcję pracy jako estetyczno-eschatologicznej misji zdobywania życia wiecznego przez chrześcijanina⁴. Stąd jego słynne zdanie, że piękno jest kształtem miłości, a pracę podejmuje się dla zmartwychwstania⁵. W związku z tym należy podjąć się zbudowania takiej teorii pracy, która będzie odpowiadała na współczesne potrzeby. Warto oprzeć ją na estetyce, w której centrum znajduje się paradygmat trynitarny⁶.

Estetyka oparta na działaniu, a w węższym i właściwszym znaczeniu na pracy ludzkiej, pozwala na twarde stąpanie po ziemi, przy jednoczesnym wpatrywaniu się w niebo. Piękno rozumiane jako kształt miłości powoduje jednak pewne nieporozumienia w samym procesie pracy. Trudno sobie wyobrazić pracowników, którzy wykonywaliby pracę z miłością. Miłość jest raczej osnową wszelkiego działania, każdej czynności, szczytem i źródłem wszelkich inicjatyw i nie można jej przyporządkować tylko do estetyki, a tym bardziej do pracy. Piękno jest raczej związane z wolnością, która stanowi tworzywo piękna⁷. Wystarczy zatem, żeby pracownik był wolny i zaangażowany w miejscu pracy. Zdobyć tę wolność można tylko przez sumienie, a szczególnie przez udział w trynitarnym dramacie objawienia, co ukazano w dalszej części analiz.

³ Por. E. Mounier, *Co to jest personalizizm?*, tłum. A. Turowicz, Kraków 1960, s. 201.

⁴ Norwid rozwija myśl estetyczną głównie w poemacie *Promethidion*; por. C.K. Norwid, *Promethidion*, w: tegoż, *Pisma wybrane. Poematy*, t. 2, Warszawa 1968, s. 281–322.

⁵ Por. tamże, s. 291.

⁶ W związku z użyciem w teologii pojęcia paradygmatu pojawia się wiele problemów. Istnieje potrzeba dookreślenia, w jakim znaczeniu autor niniejszego artykułu będzie się nim posługiwał. Chodzi zwłaszcza o różnicę między dogmatem a paradygmatem. W klasycznym ujęciu obu terminów różnica jest oczywista. Paradygmat jest twierdzeniem, które trzeba dowieść i obowiązuje dotąd, dopóki ktoś nie przedstawi innych rozwiązań. Dogmat natomiast ma aurytety i chociaż podlega historycznym przemianom, to ostatecznie w swoim rdzeniu przedstawia naukę pewną i nieomylną. My nie będziemy przeciwstawiać paradygmatu dogmatowi, lecz postaramy się ukazać ich komplementarność. Postaramy się pokazać, że w ramach dogmatu trynitarnego mogą funkcjonować różne paradygmaty o różnym stopniu przystawalności do prawdy objawionej. W naszych analizach dojdzie również do głosu bardzo ważny wymiar paradygmatu religijnego, a mianowicie obszar aksjologiczny. Analogicznie do istnienia paradygmatu technologicznego i związanych z nim wartości będziemy się starali ukazać aksjologię związaną z paradygmatem trynitarnym. Stąd nie powinien dziwić fakt używania przez autora sformułowania „zakorzenie w paradygmacie trynitarnym”. Chodzi w nim o sposób „przeżywania” paradygmatu i przyjęcie wartości zawartych w przedstawianych treściach. W naszym przypadku dochodzi realny udział chrześcijanina w relacjach trynitarnych. Znaczy to tyle, że chrześcijanin czerpie życie i inspirację do działania z tego faktu, że przyjmuje łaskę Bożą i w każdym momencie życia składa dziękczynienie Bogu Stwórcy i Zbawicielowi.

⁷ Por. T. Czura, *Piękno jako problem teologiczny w świetle wybranych dzieł literackich*, Olsztyn 2016, s. 79.

Mistyka pracy w świecie opanowanym przez technologię jest szczególnym rodzajem zakorzenienia się w miejscu aktywności zawodowej chrześcijan. Wymaga to umiejętności odczytywania śladów relacji trynitarnych odbitych w sumieniu ludzkim i przeniesienia tego doświadczenia w nowoczesny świat technologii. Trzeba w pracy odnajdywać niemą obecność historii, która zanika pod powłoką zwykłych czynności⁸. To, co zanika, to wezwanie płynące z objawienia, mobilizujące do wierności Ojcu, który mieszka w ukryciu. Chrześcijańska transcendencja sprawdza się w immanencji⁹, co stanowi paradoks antropologii katolickiej. Człowiek jako jednoczesny uczestnik historii doczesnej i relacji trynitarnych w tajemnicy sumienia zakorzenienia się w pracy, łącząc w działaniu rzeczywistość doczesną z panowaniem Boga Ojca. Odbywa się to z dyskrecją, z jaką zmartwychwstały Chrystus pojawiał się wśród uczniów¹⁰. W ten sposób mistyka pracy otwiera możliwość uobecnienia tajemnicy Chrystusa za pośrednictwem Ducha Świętego w warsztacie pracy¹¹.

Przejawem tego zakorzenienia jest Eucharystia, która pokonuje alienację człowieka w miejscu pracy, gdzie pracownik styka się z zaawansowaną technologią, będącą nieraz formą ucieczki od rzeczywistości¹². Moment przeistoczenia, w którym produkt pracy, chleb i wino, stają się Ciałem Chrystusa, jest również czasem przemiany uczestników Eucharystii. Zmienia się u nich zwłaszcza aksjologiczny punkt widzenia rzeczywistości. Obecność Chrystusa w postaci chleba i wina, przedłużona we wspólnocie, będącej Ciałem Chrystusa, może i powinna prowadzić do aksjologicznej przemiany w miejscu pracy. Obcość świata skomplikowanych technologii zostaje wprowadzona w aksjologiczny krwiobieg Eucharystii. W ten sposób, nie bójmy się tego powiedzieć, nowoczesna technologia staje się załącznikiem i ziarnem życia wiecznego i znakiem królestwa Bożego. Wskazany tutaj ideał napotyka jednak liczne przeszkody. Nie może się on zaktualizować dotąd, dopóki pracownik pozostaje wykorzeniony w miejscu pracy. Problem wykorzenienia jest współcześnie związany z konsumpcjonizmem.

⁸ Por. S. Weil, *Zakorzenienie*, tłum. A. Wielowieyski, Warszawa 1961, s. 286.

⁹ Por. B. Forte, *La Parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, Cinisello Balsamo 1996, seconda edizione 2011, s. 14: „La struttura portante della esistenza umana è pertanto il suo movimento esodale, la sua autotranscendenza, la permanente tensione ad uscire da sè per superarsi verso il Mistero assoluto”.

¹⁰ Por. E. Mounier, *Co to jest personalizizm?*, s. 135.

¹¹ Według Mouniera wartość i niezależność historii doczesnej zostały zagwarantowane przez silne pojęcie transcendencji. Pisze on: „Można było powiedzieć, że idea laickości państwa i społeczeństwa jest ideą chrześcijańską i że może być ona zagwarantowana tylko mocnym pojęciem transcendencji”; tamże, s. 149.

¹² Por. tamże, s. 109.

PROBLEM KONSUMPCJONIZMU JAKO PROBLEM PRACY

Zakorzenie się pracownika w miejscu pracy stanowi podstawowy problem współczesnego świata pracy. Pęknięcie między czasem spędzonym w domu i czasem spędzonym w pracy powoduje, że człowiek funkcjonuje w jednym i drugim miejscu połowicznie i nieautentycznie. Można wprowadzić pewną prawidłowość, mianowicie brak zakorzenia w pracy powoduje również wykorzenie w domu. Oczywiście mechanizm ten działa odwrotnie i ludzie wykorzeni w swoim rodzinnym środowisku alienują się również w pracy. Znakiem takiego wykorzenia jest konsumpcjonizm, który w swojej istocie jest próbą rekompensaty za niedolę związaną z brakiem zakorzenia¹³.

Spotykamy często osoby, które w pracy muszą odgrywać siebie po to, aby przetrwać, co stanowi współczesną formę niewolnictwa. Dochodzi do tego jeszcze problem biurokratyzacji i skomplikowanej informatyzacji, co przekłada się na jakość czasu spędzanego w pracy¹⁴. Praca przestaje być formą zakorzenia się pracownika, a środowisko współpracowników i środki pracy obracają się przeciw człowiekowi. Prowadzi to do formy nieautentycznego bycia i budowania przez człowieka relacji opartych na fałszu. Pracownik podejmuje wówczas rodzaj gry w swoim środowisku pracy, próbując za wszelką cenę wzbudzić sympatię przełożonych. Wówczas rodzą się relacje przełożony – podwładny na podobieństwo relacji pan – niewolnik, przy jednoczesnym paradoksie, polegającym na tym, że „pan” zaczyna potrzebować pochlebstw i w ten sposób staje się zależny od swego podwładnego.

Brak zakorzenia odbija się również na relacjach z domownikami i przyjaciółmi oraz w stosunku do dóbr materialnych. Jednym z podstawowych zagrożeń jest konsumpcjonizm, który rodzi się z próby rekompensaty za pracę pełną niedoli i alienacji. Pracownik, który jest wyalienowany, zarobione pieniądze wydaje na przyjemności po to, aby chociaż na chwilę zapomnieć o swej niedoli. W ten sposób wykorzenie rodzi bałwochwalstwo¹⁵.

Nie chodzi oczywiście o totalną negację kultury hedonistycznej, a raczej o jej umiejscowienie w kontekście wykorzenia. Umiarkowana kultura hedonistyczna we wspólnocie osób zakorzenionych w miejscu pracy i w środowisku życia nie przedstawia się jako szkodliwa. Wręcz przeciwnie, korzystanie z dóbr sprawiają-

¹³ Problem niedoli obejmuje wszystkie negatywne zjawiska związane z pracą. Chodzi zarówno o przemęczenie, zbyt duże przeciążenie pracą, brak wolnych niedziel i świąt, jak i wszelkiego rodzaju mobbing oraz niewłaściwe gospodarowanie w miejscu zatrudnienia. Niedola w tym konkretnym przypadku łączy się z niewłaściwym przeżywaniem wartości pracy. Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2184–2188; por. A. Pawlak, K. Kucharczyk, *Mobbing – terror psychiczny – jako patologia społeczna na współczesnym rynku pracy*, w: *Human resources management – interdisciplinary perspective*, red. A. Sapiński, S. Ciupka, Odessa 2017, s. 145–167.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”* (14.09.1981), 15, s. 182.

¹⁵ Por. S. Weil, *Zakorzenie*, s. 209.

cych przyjemność w środowisku, w którym człowiek jest głęboko zakorzeniony, może być uznane za przejaw szczęścia na ziemi. Innymi słowy, gospodarowanie jest zakorzeniem człowieka w pracy i w środowisku życia, przy jednoczesnym poszanowaniu praw sumienia ludzkiego. Sumienie postrzegane jako dar Stwórcy pozwala cieszyć się życiem człowiekowi, nie zamykając go jednocześnie na transcendencję. Celem człowieka nie jest szczęście pojęte skrajnie hedonistycznie, ale zakorzenie się w środowisku życia i pracy i wprowadzanie w te środowiska wartości zaczerpniętych dzięki uczestnictwu w relacjach trynitarnych. W ten sposób dotykamy tutaj problemu zakorzenia się chrześcijan w paradygmacie trynitarnym. Wyznawcy Chrystusa, żyjąc w historii, przekraczają ją w kierunku uczestnictwa w tajemnicy Boga. Uczestnictwo to ma charakter aksjologiczny i prowadzi do zmian również w miejscu pracy.

PRACA ZAKORZENIONA W PARADYGMACIE TRYNITARNYM

Jak powiedziano, pracownik może zakorzenić się w miejscu pracy. W tym kontekście powstaje pytanie, jak ludzka praca należy do Boga i człowieka. Biorąc pod uwagę autonomię rzeczywistości ziemskiej i współczesny rozdział państwa od Kościoła, nie można już powiedzieć, że praca jest wynikiem posłuszeństwa władzy, która bezpośrednio pochodzi od Boga¹⁶. Nie ma przejścia, które zapewniłoby sprawującym władzę powoływanie się na źródło władzy w Bogu. Świeckość świata każdorazowo zapożycza nadanie władzy człowiekowi przez Boga. Chociaż wszelka władza pochodzi od Boga, to jednak świeckość stanowi pewną przestrzeń aksjologiczną, przez którą Boża opatrność sprawuje swą władzę.

Oczywiście nie zmienia się cel pracy, jest nim człowiek, ale mamy do czynienia z innym rozumieniem paradygmatu teologicznego, w którym praca bezpośrednio łączy się z władzą. Według katolickiej nauki praca jest udziałem w królewskim

¹⁶ Wydaje się, że wraz z upadkiem społeczeństwa feudalnego nieodwracalnie zmieniło się teologiczne uzasadnianie świeckiej władzy. Wcześniej, w zhierarchizowanym społeczeństwie sprawa wyglądała następująco: na szczycie hierarchii stał Bóg, który przekazywał swą władzę bezpośrednio swym następcom, królom, kapłanom, wszystkim pełniącym funkcje związane z władzą. We współczesnym demokratycznym i pluralistycznym społeczeństwie problem władzy wygląda zupełnie inaczej. Mandat władzy pochodzi od ludu, a więc nie mamy do czynienia z hierarchią odgórną, od Boga do poddanych państwa, ale to „poddani” wybierają swoich reprezentantów, których w każdym kolejnych wyborach mogą odwołać. Oddolnie pojmowane źródło władzy wymusza niejako na współczesnych teologach uwzględnienie świeckości, pluralizmu i niezależności władzy od wcześniejszych struktur hierarchicznych. Stąd otwiera się przestrzeń dla istnienia pluralizmu teologicznego. Prawda nie jest statyczna i aby pozostać żywa, musi być wyrażana na wiele sposobów. Stąd zdaniem papieża Franciszka pluralizm teologiczny jest warunkiem rozprzestrzeniania się prawdy chrześcijańskiej. Tylko w różnorodności ujęć teologicznych może wybrzmieć niewyczerpane w swej istocie bogactwo Ewangelii; por. Franciszek, *Adhortacja „Evangelii gaudium”* (24.11.2013), 40, 41.

posłannictwie Chrystusa. Już Księga Rodzaju mówi o stworzeniu człowieka do pracy i władzy nad światem. Chrystus uświęcił pracę (przez większość życia był fizycznym pracownikiem) i nadał jej ostateczną godność. Przez wieki Kościół strzegł godności osób pracujących, a w ostatnich dziesięcioleciach podporządkował pracę zasadzie personalistycznej. Wraz z pojawieniem się rozdziału między władzą świecką a władzą kościelną, przy jednoczesnym zaakcentowaniu wartości i godności świeckiej sfery życia, zmieniło się rozumienie stosunku pracy do władzy. Człowiek pracy nie może już postrzegać władzy państwowej, a w rezultacie wszelkiej władzy, która organizuje warsztat pracy, jako pochodzącej od Boga na zasadzie przekazywania jej bezpośrednio.

Oczywiście, jak to już zasygnalizowano, władza pochodzi od Boga, ale jednocześnie w aspekcie aksjologicznym jest ona niezależna, to znaczy, że podlega władzy ludzkiego sumienia, które oczywiście może i powinno zakorzenić się w wartościach pochodzących z objawienia. Istnieje jednak w tej materii tylko pewna potencjalność, a nie pewność. Wydaje się, że w laickim społeczeństwie praca oderwała się od swego Boskiego źródła, ale w rzeczywistości pojawiła się szansa jej powrotu do źródła w sposób pełny, to znaczy wolny. Jak zatem uczestnictwo w świecie pracy staje się uczestnictwem w królewskim posłannictwie Chrystusa? By odpowiedzieć na to pytanie, należy zdać sobie sprawę z dwóch rzeczy. Po pierwsze, potrzeba zwrócić uwagę na strukturę objawienia Bożego w aspekcie królewskiej misji Chrystusa. Po drugie, należy pochylić się nad ogromnym darem ludzkiego sumienia, które jest zdolne do odczytania wartości objawienia Bożego. Sumienie jest nawigatorem, który odnajduje aksjologiczną wartość dogmatycznych sformułowań Kościoła.

Biorąc pod uwagę problem królowania Chrystusa, można powiedzieć, że został On posłany po to, aby głosić królestwo Boże na ziemi. Z czasem grono Jego uczniów zrozumiało, że On sam jest Królem, który ma zaprowadzić panowanie Ojca na ziemi. Sobór Watykański II posługuje się metaforą Głowy Ciała i poszczególnych członków, które zostały zjednoczone w jednej wspólnotcie pod przewodnictwem Chrystusa, w zjednoczeniu z Duchem Świętym¹⁷. Chrystus jako Król, Kapłan i Prorok gromadzi wspólnotę uczniów w jednym powszechnym Kościele, w którym władza jest służbą ku jedności poszczególnych członków. Obszar spraw doczesnych nie zostaje dlatego usunięty i zniszczony przez panowanie Chrystusa, ale przeciwnie, On jako Głowa daje wzrost Ciału i jest stróżem wszelkiego dobra¹⁸. Struktura stworzenia i objawienia Bożego ma charakter trynitarny¹⁹, co z jednej strony utrzymuje jedność rzeczywistości doczesnej pod panowaniem

¹⁷ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21.11.1964), 13.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tamże, 4, 10.

Boga²⁰, a z drugiej strony ocala aksjologiczną niezależność świata. Dzieje się tak, ponieważ jedność świata związana jest z jednością istoty Bożej, natomiast różnorodności świata odpowiada analogicznie różnorodność osobowa w Trójcy. Struktura trynitarna stworzenia stanowi doskonałą sytuację dla ludzkiej aktywności, która nie traci nic ze swej świeckiej godności, ale w wolności może oddać się Bogu w tajemnicy ludzkiego sumienia.

Zwracając uwagę na problem sumienia w kontekście pracy, potrzeba przeanalizować aksjologiczny wymiar i niezależność świata. Bezpośrednia wzmianka na temat aktywności ludzkiej, która przez sumienie zostaje dedykowana Bogu, pojawia się w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, gdzie czytamy:

Ze względu na samą ekonomię zbawienia, wierni winni uczyć się pilnie wyróżniać prawa i obowiązki, jakie spoczywają na nich jako na członkach Kościoła, od tych, które przysługują im jako członkom społeczności ludzkiej. I mają starać się harmonijnie godzić jedne z drugimi, pamiętając o tym, że w każdej sprawie doczesnej winni się kierować sumieniem chrześcijańskim, bo żadna działalność ludzka, nawet w sprawach doczesnych, nie może być wyjęta spod władzy Boga²¹.

Powyższy tekst przestrzega nas przed pomieszaniem spraw doczesnych i wiecznych, przy jednoczesnym ukazaniu drogi, która pozwoli zharmonizować oba porządki. Tą drogą jest sumienie, będące stróżem świeckości spraw doczesnych i jednocześnie objawiającym wolę Boga sanktuarium, gdzie człowiek przebywa ze swoim Stwórcą i Zbawicielem²². Sumienie jako stróż i dozorca zabezpiecza sferę świecką i nie pozwala na gwałt i przemoc w duchowym wymiarze ludzkiego życia. Sprawa wolności religijnej wybrzmiała zwłaszcza w deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*²³, ale ma ona również ogromne znaczenie dla świata ludzkiej pracy. Sumienie stanowi coś w rodzaju „kalki” trynitarnego stworzenia i objawienia Bożego. Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże przejawia się głównie w trynitarnym charyzmacie ludzkiego sumienia, co ma ogromne znaczenie dla ludzkiej aktywności²⁴.

²⁰ Por. tamże, 7.

²¹ Tamże, 36.

²² Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „*Gaudium et spes*” (7.12.1965), 16.

²³ Problem wolności religijnej należy do najbardziej newralgicznych. Po wielu wiekach, w których Kościół katolicki podchodził do innych religii z dystansem, nastąpił czas wyrozumiałości i tolerancji. Można powiedzieć, że za zwrot ten odpowiedzialne jest inne podejście do wolności i godności sumienia osoby. Personalistyczne rozumienie człowieka doprowadziło do zmiany podejścia katolików do wyznawców innych religii. Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej*, „*Dignitatis humanae*” (7.12.1965), 1, 2.

²⁴ Sumienie jest echem odwiecznej i nieskończonej historii, która dzieje się w Trójcy. Chodzi oczywiście o obecność symboliczną trynitarnego życia w ludzkim sumieniu. Streszcza ono to, co dzieje się między Ojcem i Synem w Duchu Świętym. Obecność symboliczna nie oznacza słabej obecności, ale raczej partycypującą, w której wzajemnie się przenikają porządek Boży

Bóg, działając przez sumienie, sprawia, że świeckość świata zostaje utrzymana, a wola Boża spełnia się pomimo napotykanego oporu. Ostateczną wolą Boga jest autonomia i wolność stworzenia, co wydaje się nieusuwalnym warunkiem miłości. Dzieje się tak, ponieważ sumienie nosi w sobie charyzmat Trójcy Świętej. Podobnie jak jedna natura Boża łączy różnorodność, ale i równowartość Osób Bożych, tak sumienie łączy w sobie wartość *sacrum* z aksjologicznym doświadczeniem świata, jedność w Bogu i różnorodność świata. Sumienie ma jednocześnie udział w porządku Boskim i ludzkim, bez ich pomieszania i rozdzielenia. Świat ludzkiej pracy ma swoje miejsce w „spotkaniu” trynitarnego objawienia Boga i aksjologicznej niezależności stworzonego świata.

Rozumiana właściwie aksjologiczna niezależność świata nie tylko nie sprzeciwia się nauce Kościoła, ale ją wspiera. Wszystkie rzeczy stworzone, z samego faktu stworzenia, mają swoją trwałość, prawdziwość, dobro i własne prawa i obowiązki²⁵, dlatego umiejętność oddzielenia spraw świeckich od Bożych przy jednoczesnej świadomości, że oba te porządki pochodzą od Boga, pozwala wprowadzić właściwe relacje między ludzką aktywnością, a więc przede wszystkim pracą, a szeroko pojętą władzą, która stwarza i nadzoruje świat pracy. Właściwe rozumienie autonomii spraw świeckich pomaga odpowiednio ocenić aksjologiczną niezależność metodyki pracy²⁶. Dzięki temu przejawia się również aksjologiczny aspekt pracy, gdyż sumienie niezależne i wolne może wybierać, a co za tym idzie, potwierdzić swoją godność oraz wyznaczyć odpowiednie systemy wartości konieczne do właściwego używania narzędzi pracy. Praca zgodna z sumieniem zapewnia niezależność stworzenia i jego pełne oddanie się Stwórcy oraz prowadzi do harmonijnego zjednoczenia nauki i wiary²⁷.

Przyjęcie zatem królowania Chrystusa, a więc zgoda na panowanie Boga, przy jednoczesnym zaakcentowaniu aksjologicznej niezależności spraw doczesnych, pozwala na stopniowe przenikanie rzeczywistości ziemskiej przez sumienie pojęte w trynitarniej strukturze. Praca jest zatem poddana panowaniu Chrystusa, a przez Niego rzeczywistnia się w niej trynitarna tajemnica Boga. Gdzie należy szukać klucza do zrozumienia relacji między dogmatem a wymiarem ludzkiej pracy?

i ludzki, lecz nie w sensie ontycznym, ale aksjologicznym. Z tego powodu dogmat traci swoje abstrakcyjne i ahistoryczne znaczenie, a nabiera konkretnego sensu. Sumienie nie tylko ma znaczenie moralne, lecz nabiera także wymiaru aksjologicznego i mówi nam coś o wartości miłości trynitarniej. Nie może być obojętne dla nas to, że Bóg odwiecznie, sam w sobie, obdarowuje się miłością, która następnie zostaje przekazana światu. Każdy czyn potwierdza tę miłość lub jej zaprzecza. W każdym zaprzeczeniu pojawia się w ludzkim czynie kropla nienawiści i odrzucenia. Przeciwnie, w każdym czynie potwierdzającym obecność echa odwiecznej ofiary Ojca i Syna pojawia się echo tej miłości. Stąd praca ludzka może uobecniać wartość Bożego poświęcenia lub mu zaprzeczać.

²⁵ Por. *Gaudium et spes*, 36.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, 4.

AKSJOLOGICZNY WYMIAR DOGMATU TRYNITARNEGO

Świat ludzkiej pracy jest zmęczony, nieustannie grozi mu wykorzenienie. Praca wykorzeniona to taka, która nieustannie zmusza pracownika do szukania rekompensaty, co powoduje stopniowe popadanie w zależność od dóbr materialnych i rodzi skrajny konsumpcjonizm. By ocalić świat pracy od tego zagrożenia, potrzeba urzeczywistnić trynitarnie relacje w miejscu pracy. Nie chodzi jednak o zwykłe naśladowanie Ojca, Syna i Ducha Świętego w działaniu, ale raczej idzie o przyjęcie łaski trynitarniej i całościowe, to znaczy personalistyczne odzwierciedlenie relacji Ojca do Syna i Syna do Ojca w Duchu Świętym. Jak przedstawia się ekstrapolacja dogmatu w konkretną sytuację historyczną związaną z miejscem pracy?

Ojciec w Trójcy pełni rolę zasady, Tego, który pierwszy pokochał. Jest On źródłem bezinteresownej miłości i Jego kenoza przynosi życie, ponieważ Ojciec uniża się i jakby wycofuje po to, aby powołać do istnienia wolne i autonomiczne stworzenie²⁸. Ojciec jest niezrównanym źródłem życia i ze względu na swoją wspańałościowość może być źródłem zakorzenienia się pracownika w miejscu pracy. Chodzi oczywiście o aksjologiczne zakorzenienie, które powoduje wzrost twórczych możliwości u pracownika. Twórczość jest cechą charakterystyczną Boga Ojca i na Jego wzór również człowiek powinien doskonalić się w pracy i twórczości²⁹. Bogu Ojcu przypisuje się w głównej mierze dzieło stworzenia świata³⁰. Jego wolna inicjatywa doprowadziła do powstania świata i można powiedzieć, że wciąż powołuje On do istnienia nowe formy bytu. Świat jest wciąż stwarzany, a dzieło stwórcze dokonuje się przy współpracy człowieka. Krzysztof Guzowski, komentując teologię trynitarną Brunona Fortego, pisze:

Wiara trynitarna odczytuje dzieło stworzenia w obrębie relacji międzyosobowych w Bogu, objawionych w posłaniu Syna i Ducha Świętego. Początek jest w sposób wolny i darmowy założony przez Ojca za pośrednictwem Syna w Duchu Świętym, dawcy życia. Świat stworzony ma swe „miejsce” transcendentne w samym Bogu, w procesie wiecznego rodzenia Syna, który jest warunkiem istnienia świata innego od Boga, ale nie oddzielonego od Niego, i żyjącego w Nim³¹.

Praca jest jedną z form współtworzenia świata przez człowieka. To partnerstwo Boga i człowieka przy tworzeniu świata ma kształt wspańałościowości. W kontekście tworzenia i pracy wspańałościowość należy rozumieć z jednej strony jako formę oddania przestrzeni innym, przyjęcie rozwiązań zaproponowanych przez innych i danie im miejsca w ogólnym projekcie. Tak pojęta wspańałościowość wiąże się z pokorą i kenozą na wzór Boga Ojca. Z drugiej jednak strony wspa-

²⁸ Por. B. Forte, *Dio Padre. Nostalgia-rivelazione-ricerca*, Cinisello Balsamo 2013, s. 30.

²⁹ Por. tenże, *Teologia della storia*, Cinisello Balsamo 1991, s. 221.

³⁰ Por. *Sobór Nicejski 325 r.*, w: *Breviarium fidei*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, 30.

³¹ K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004, s. 331.

niałomyślność jest geniuszem twórczości, siłą, która pozwala tworzyć rzeczy nowe. Stąd osoba wspaniałomyślna, naśladowując Boga Ojca, twórczo podchodzi do rzeczywistości. Przemienia ją według klucza, który pozwala na oryginalność i świeżość w podejściu do życia. W ten sposób pokonuje skostnienie i schematyzm współczesnego świata.

Wspaniałomyślny Ojciec dokonuje dzieła stworzenia w relacji do swego Syna w Duchu Świętym, a człowiek jako byt stworzony przez uczestnictwo w relacjach trynitarnych „współtworzy” świat przez pracę. Oczywiście to „współtworzenie” jest nieskończenie inne niż akt stwórczy Boga, gdyż jest ono łaską, jaką Ojciec z miłości udziela ludziom. Człowiek z łaski uczestniczy we wspaniałomyślności Ojca i w miejscu pracy może nią promieniować, w ten sposób zbliżając innych ludzi do tajemnicy Trójcy.

Współpraca między Ojcem i człowiekiem w tworzeniu świata jest możliwa tylko dzięki wcieleniu Syna. Wcielenie przynosi ze sobą możliwość zaistnienia tajemnicy trynitarniej w miejscu pracy. Chrystus włącza dzieło pracy rąk ludzkich w synowską relację, jaką ma z Ojcem. Dzięki temu praca staje się ofiarą Syna dla Ojca, co stanowi istotę Eucharystii. Dziękczynienie za dobro, które Syn otrzymuje od Ojca, przyjmuje postać posłuszeństwa. Syn jest posłuszny Ojcu, to znaczy, że kształtuje w sobie wewnętrzną postawę doskonałości, jak doskonały jest Ojciec Niebieski. Pracownik powinien dążyć do tak pojętej doskonałości. O ile sposobem zakorzenienia się pracownika w miejscu pracy w przypadku Ojca była wspaniałomyślność, o tyle w tajemnicy Syna tym sposobem jest posłuszeństwo. Nie chodzi o posłuszeństwo względem przełożonych w pracy, ale o wewnętrzną dyspozycję pracownika do dążenia do doskonałości. W tym posłuszeństwie przejawia się tajemnica paschalna. Chrystus był posłuszny aż po krzyż, co stanowi przykład dla wszystkich pracujących ludzi, aby praca stawała się dla nich formą dochodzenia do doskonałości. Udział w paschalnym dziele Chrystusa uzdalnia do posłuszeństwa Ojcu w miejscu pracy. Dzięki temu możemy pokonać pęknięcie między Eucharystią a życiem, co dzisiaj wydaje się najpilniejszym zadaniem.

W omawianym temacie dogmatycznej wartości pracy niezwykle ważnym zagadnieniem jest jej ciągłość i integralność. Chodzi o to, aby czas pracy nie był sumą niezależnych od siebie momentów. Praca rozczłonkowana na niezależne od siebie fragmenty sprzyja wykorzenieniu i prowadzi do alienacji. Potrzeba dojrzeć i docenić ciągłość i integralność czasu pracy. Można to osiągnąć, przyjmując łaskę Ducha Świętego. To On w Trójcy jest węzłem miłości³², sprawcą jedności i otwartości. Duch Święty powoduje w Trójcy jedność i jednocześnie otwiera Boga na świat³³. Dzięki temu możemy odkryć zasadę prymatu jedności nad podziałem,

³² Por. B. Forte, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Cinisello Balsamo 1985, settima edizione 2002, s. 132.

³³ Por. tamże, s. 137.

całości nad częścią³⁴. Paradygmat trynitarny, w którym jedność przewyższa fragmentaryczność, ale jej nie usuwa, może wpłynąć na sposób rozumienia ludzkiej pracy. Czas pracy odcięty od całości jej sensu, oderwany od transcendentnego jej znaczenia, powoduje szkodę w człowieku, niszczy w nim zdolność integralnego spojrzenia na rzeczywistość. Duch Święty przynosi łaskę jedności czasu pracy przy jednoczesnym ocaleniu jej różnorodności.

Zdolność do integralnego ujmowania czasu w miejscu pracy wyrasta ze stosowania zasady prymatu całości nad częścią. Jest to szczególny dar Ducha Świętego. Stopniowe przyjmowanie tego daru przynosi owoce w postaci nadziei. Bóg Ojciec udziela człowiekowi daru wspaniałomyślności, Syn Boży obdarza go zdolnością do posłuszeństwa, a Duch Święty przekazuje nadzieję. Chrześcijańska nadzieja pozwala widzieć czas w jego integralności, to znaczy, że docenia przeszłość, terażniejszość i przyszłość. W teologicznej konwencji czas podzielony jest na pamięć, towarzyszenie i prorocтво. Pamięć to skarb przeszłości, dziedzictwo słowa Bożego i Tradycji strzeżone przez miłość Ojca³⁵. Towarzyszenie polega na bliskości Boga, który wkracza w historię i pozwala ludzkości doświadczyć swej opieki³⁶. Wreszcie prorocтво prowadzi chrześcijan do odkrywania przyszłości trudnej i nieprzewidywalnej, opromienionej jednak przez nadzieję, która związana jest szczególnie z Duchem Świętym³⁷.

Dzięki nadziei chrześcijańscy pracownicy mogą patrzeć w przyszłość z optymizmem, który nie polega na ucieczce od rzeczywistości, ale zasadza się na pamięci, towarzyszeniu i prorocctwie. Stąd możemy mówić o łasce Ducha Świętego, która w miejscu pracy owocuje umiejętnością integralnego spojrzenia na czas pracy. Praca odzyskuje wymiar transcendentny i ujawnia swój pełny sens i znaczenie zbawcze. Bez tej łaski ludzki wysiłek traci swój integralny charakter.

PODSUMOWANIE

Wielu teologów uważa, że nowożytny ateizm był wynikiem podejścia teologicznego, które stłamsiło aksjologiczną niezależność świata. Świat bez Boga był reakcją na Boga bez świata. Od czasu Soboru Watykańskiego II oficjalnie rozpoczyna się proces uznawania aksjologicznej autonomii stworzenia, co pomaga zrozumieć znaczenie wolności i miłości w relacji do Boga. Prezentowany artykuł zawiera analizę współczesnych problemów związanych z pracą w perspektywie dwóch paradygmatów – technologicznego i trynitarnego. Pojawia się w nim pro-

³⁴ Por. *Evangelii gaudium*, 237.

³⁵ Por. B. Forte, *La teologia come compagna, memoria e profezia*, Cinisello Balsamo 1987, s. 168–169.

³⁶ Por. tamże, s. 154.

³⁷ Por. D. Sobkowicz, *Teologia jako historia według Brunona Fortego*, Lublin 2009, s. 118–120.

blem szybkiego rozwoju technologii i towarzyszące mu zagadnienie wykorzenienia i konsumpcjonizmu. Artykuł przywołuje też fenomen ludzkiego sumienia, które zdolne jest zakorzenić ludzkie działanie w paradygmacie trynitarnym i w ten sposób podkreślić Boskie pochodzenie i cel ludzkiej działalności związanej z pracą. Człowiek i jego praca mają godność, która chociaż zależna od Boga, ma autonomię. Dopelnieniem tej godności i wolności jest powierzenie się człowieka i jego pracy Bogu w Trójcy Jedynej, co w miejscu pracy dokonuje się w sumieniu, które czerpie inspirację z liturgicznego życia Kościoła, a zwłaszcza z Eucharystii.

BIBLIOGRAFIA

- Franciszek, *Adhortacja „Evangelii gaudium”* (24.11.2013).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”* (14.09.1981).
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Sobór Nicejski 325 r.*, w: *Breviarium fidei*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, 30.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”* (7.12.1965).
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7.12.1965).
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21.11.1964).
- Czura T., *Piękno jako problem teologiczny w świetle wybranych dzieł literackich*, Olsztyn 2016.
- Forte B., *Dio Padre. Nostalgia-rivelazione-ricerca*, Cinisello Balsamo 2013.
- Forte B., *La Parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, Cinisello Balsamo 1996, seconda edizione 2011.
- Forte B., *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, Cinisello Balsamo 1987.
- Forte B., *Teologia della storia*, Cinisello Balsamo 1991.
- Forte B., *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Cinisello Balsamo 1985, settima edizione 2002.
- Guzowski K., *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004.
- Mounier E., *Co to jest personalizm?*, tłum. A. Turowicz, Kraków 1960.
- Norwid C.K., *Promethidion*, w: tegoż, *Pisma wybrane. Poematy*, t. 2, Warszawa 1968, s. 281–322.
- Pawlak A., Kucharczyk K., *Mobbing – terror psychiczny – jako patologia społeczna na współczesnym rynku pracy*, w: *Human resources management – interdisciplinary perspective*, red. A. Sapiński, S. Ciupka, Odessa 2017, s. 145–167.
- Sobkowicz D., *Teologia jako historia według Brunona Fortego*, Lublin 2009.
- Weil S., *Zakorzenienie*, tłum. A. Wielowiejski, Warszawa 1961.

DOGMATIC-PERSONALISTIC VALUE OF WORK IN THE CONTEXT
OF TECHNOLOGICAL PARADIGM'S DOMINATION
IN CONTEMPORARY CIVILIZATION

Summary

The Author of the article invokes to the rich tradition of Catholic Church concerning the issue of work. Beginning with decisive Pope's Leon XIII encyclical the Church pays attention to explain and present in the light of the Manifestation of God everything what links with a human work. The article analyzes the most vital conclusions which result from social engagement of Catholic Church.

Presented article shows the matter of work in the light of current challenges such as: eradication, consumerism and mainly the appearance of technological paradigm's primacy in contemporary culture. In this context the article is an attempt to answer the question, what is dogmatic value of human work in life which is overran by technology. In order to answer that question the Author of the article refers to axiological Trinitarian paradigm's dimension, preached by Catholic Church. The innovativeness of presented article relies on showing axiological dogmatic Trinitarian's dimension in perspective of human work in the age of technological paradigm's primacy.

Keywords: work, Trinity, paradigm, technology, person, dignity, conscience

Słowa kluczowe: praca, Trójca, paradygmat, technologia, osoba, godność, sumienie

Ks. Artur Antoni Kasprzak*
UKSW, Warszawa

WSPÓŁODPOWIEDZIALNOŚĆ WSZYSTKICH
OCHRZCZONYCH W KOŚCIELE.
ANALIZA HISTORYCZNO-TEOLOGICZNA
PRZYGOTOWANIA DEBATY ZGROMADZENIA
PLENARNEGO KONFERENCJI EPISKOPATU FRANCJI
Z 1973 ROKU

Autor podejmuje analizę genezy pojęcia „współodpowiedzialność” w duszpasterstwie francuskim. Dynamiczność i zakres podejmowania tego zagadnienia we wszystkich francuskich środowiskach kościelnych wiąże się z tematem jesiennej sesji plenarnej episkopatu francuskiego z 1973 roku, zatytułowanej *Wszyscy odpowiedzialni w Kościele? Posługa presbiteratu w całym Kościele służebnym*. Nasze poszukiwanie dotyczące użycia pojęcia „współodpowiedzialność” w refleksji biskupów francuskich należy odnieść do czasu przygotowania wspomnianego posiedzenia. Analiza zawarta w tym artykule ogranicza się zatem do okresu od grudnia 1972 roku do września 1973 roku. To właśnie wtedy teolodzy, a wśród nich bp R. Bouchex, wysunęli tezę o potrzebie współodpowiedzialności wszystkich wiernych w misji Kościoła, wskazując wyrażenie to jako jeden z fundamentalnych elementów przejścia do duszpasterstwa odnowionej wizji Kościoła, bardziej otwartej na zaangażowanie wiernych świeckich w Kościele.

Analizy zawartej w tym studium dokonujemy na podstawie badań archiwaliów Centre national des archives de l'Église de France (CNAEF), czyli Narodowego Centrum Archiwów Kościoła Francuskiego, znajdującego się w Issy-les-Moulineaux pod Paryżem. To właśnie tam znaleźć możemy konkretne ślady prawdopodobnie najważniejszej posoborowej dyskusji episkopatu Francji, która odbyła się na Zgromadzeniu Plenarnym w Lourdes od 3 do 10 listopada 1973 roku. Temat zgromadzenia *Wszyscy odpowiedzialni w Kościele? Posługa presbiteratu w całym Kościele służebnym* – sformułowano w kontekście dramatycznego kryzysu powołań do kapłaństwa. Zajęcie się tym tematem nie miało na celu przedstawienia jakiegó

* Ks. dr Artur Antoni Kasprzak – kapłan diecezji kaliskiej, wykładowca na WT UKSW w Warszawie; e-mail: artur.kasprzak@wanadoo.fr

szczegółowej diagnozy tego problemu, gdyż taką podjął już rok wcześniej raport bpa François Frétellière'a. Chodziło tym razem o próbę odpowiedzi na potrzebę odnowy samego Kościoła francuskiego. Impulsem do tych działań była świadomość wciąż pogłębiającego się kryzysu – coraz mniejszej liczby kapłanów. Od początku podejmowanej refleksji biskupi francuscy byli świadomi tego, że posługi wiernych świeckich nie mogą zastąpić sakramentalnych czynności kapłanów. W myśl konkluzji wspomnianego tutaj raportu bpa Frétellière'a uznawali jednak, że w zaangażowaniu wiernych świeckich i zwróceniu większej uwagi na aspekt wspólnotowości Kościoła można odnaleźć wolę Bożą odnośnie do przyszłego kształtu Kościoła w całej Francji. Tłem przygotowywanej refleksji sesji plenarnej z 1973 roku stały się dwa pytania bpa Frétellière'a: „Co to wszystko [kryzys kapłaństwa] oznacza dla nas?”, „Do czego wzywa nas Duch Święty?”¹.

Zgromadzenie Plenarne Biskupów w 1973 roku, rozważając zagadnienia zawarte w postawionych pytaniach, dostrzegło ostatecznie potrzebę zbudowania modelu Kościoła francuskiego, opierając jego przyszłość szczególnie na dwóch ważnych filarach. Pierwszym było promowanie współodpowiedzialności wszystkich wiernych świeckich na podstawie zrozumienia znaczenia przyjętego chrztu św. Biskupi przypomnieli tutaj przesłanie raportu bpa Roberta Coffy'ego z 1971 roku, który podkreślał, że widzialność sakramentalnego znaku, jakim jest Kościół w świecie, zależy bezpośrednio od reprezentowania go na nowo przez wiernych świeckich. Drugim filarem było zaproponowanie przemyślenia dotyczącego wizji Kościoła, opartej odąd (obok posługi prezbiteratu) na wielu różnych posługach wiernych świeckich. W tej drugiej propozycji chodziło o odpowiedź na *motu proprio Ministeria quaedam* papieża Pawła VI z 15 sierpnia 1972 roku, który wskazywał na możliwość ustanowienia nowych posług, dotąd niezdefiniowanych w Kościele.

Z powodu różnorodności problematyki powyższych dwóch perspektyw teologicznych skupimy uwagę wyłącznie na analizie historii przygotowania materiałów teologicznych do Zgromadzenia Plenarnego z 1973 roku. Analiza wstępnych kroków podjętych przez Radę Stałą, odpowiedzialną za przygotowanie dyskusji biskupów w episkopacie francuskim, rodzi przypuszczenie, że kontekst kryzysu prezbiteratu, a także poważny niedobór kapłanów w Kościele można łączyć z genezą otwartej od tego właśnie okresu (od 1973 r.) bardzo szerokiej debaty w całym Kościele francuskim na temat współodpowiedzialności wszystkich ochrzczonych w Kościele.

¹ Conférence Épiscopale Française [dalej: CEF], *Pour une réflexion sur la préparation au ministère presbytère suite de l'Assemblée Plénière de Lourdes 1972*, „Documents – Episcopat” janvier 1973, n° 2 [zob. CNAEF 9 CE 71], s. 3.

RADA STAŁA EPISKOPATU U POCZĄTKU PROCESU ROZEZNANIA TEMATU OBRAD ZGROMADZENIA PLENARNEGO (GRUDZIEŃ 1972 ROKU – STYCZEŃ 1973 ROKU)

W przygotowania do tego wielkiego wydarzenia, jakim miały być obrady Zgromadzenia Plenarnego, zaangażowani byli wszyscy – episkopat i cały Lud Boży, a koordynacją ich działań zajmował się Sekretariat Generalny Episkopatu, który o wyborze tematu jesiennych obrad 1973 roku po raz pierwszy oficjalnie poinformował biskupów za pośrednictwem okólnika z 18 grudnia 1972 roku². Punktem wyjścia refleksji był raport bpa François Fréteillièrè'a, zatytułowany *Préparation au ministère presbytéral*. Stanowił on centralne *dossier* sesji jesiennej Zgromadzenia Plenarnego z 1972 roku³. Oto jak ukazali swoje rozeznanie sami biskupi w tej kwestii:

Kluczowy punkt wyjścia.

W odróżnieniu od poprzednich zgromadzeń episkopatu, które stawiały sobie za cel wypracowanie nowej definicji misji Kościoła w zmieniającym się świecie, obecne Zgromadzenie motywowane jest koniecznością przeciwdziałania sytuacji kryzysowej, o której świadczą – jak ustalono – następujące przykre fakty:

- a) brak kapłanów i ciągły, niczym niepohamowany spadek liczby wstępujących do seminariów;
- b) niezdrowa rutyna u wielu księży połączona z pasywną postawą części ludu chrześcijańskiego;
- c) ciągłe poczucie niedomagania u pewnej liczby kapłanów, związane z załamaniem się ich kapłańskiej tożsamości z powodu zwątpienia w powołanie bądź też nieumiejętności realizowania tegoż powołania w zmieniających się warunkach społeczno-politycznych;
- d) szok wywołany nowymi realiami i niedoświadczanymi nigdy dotąd problemami, związany też z nietypowym pobudzeniem aktywności Kościoła przez wiernych świeckich, spośród których największe zaangażowanie wykazują kobiety.

Z czasem stajemy się coraz bardziej świadomi, jak mocno te fakty wpływają na przemianę Kościoła. I chociaż wszystko wskazuje na to, że wkrótce Kościół stanie się dużo uboższy w księży, to równolegle umacnia się też przekonanie, że nigdy nie będzie Kościołem całkowicie księży pozbawionym⁴.

² Secrétariat général de l'Episcopat, *Suite au travail de Lourdes sur la préparation au ministère presbytère (note à l'intention des évêques)*, „Circulaire” 18.12.1972, n° 72–91 [zob. CNAEF 9 CE 71], s.1–2.

³ F. Fréteillièrè, *Rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'Épiscopat français, Lourdes [23–30 octobre] 1972*, Paris 1972, s. 100.

⁴ CEF, *Essai de bilan*, w: CEF, *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière « ministérielle »*. Lourdes 1973. *Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Épiscopat*, Lourdes 1973, s. 75.

Raport bpa Fréteillièrè'a jednoznacznie uświadomił całemu francuskiemu episkopatowi problem drastycznie zmniejszającej się liczby powołań do kapłaństwa⁵. Ważniejszymi informacjami tego raportu okazały się jednak podkreślone rekomendacje do dalszej refleksji. Otóż główną myślą tego dokumentu, którą podjęła Rada Stała Episkopatu, było przekonanie o zasadności poszukiwania nowych perspektyw oparcia przyszłości Kościoła we Francji, zwłaszcza w wymiarze nowego rozumienia roli wiernych świeckich. W styczniu 1973 roku Rada Stała zarekomendowała, by wszyscy biskupi organizowali spotkania robocze w podległych im diecezjach lub regionach oraz by zanalizowali wskazówki zawarte w zakończeniu raportu bpa Fréteillièrè'a. Problematykę wszystkich przedplenarnych dyskusji skoncentrowano wokół trzech aspektów oraz dołączonych pytań; wszystkie wynikały z raportu bpa Fréteillièrè'a:

a) Ogólne spojrzenie na sytuację.

Liczba wstępujących do formacji kapłańskiej, jak również liczba święceń znacznie się obniża. Liczni seminarzyści podczas trwania formacji wybierają drogę życia świeckiego. [...] W sensie ogólnym wielu młodych przestaje całkowicie interesować się Kościołem. Pewna część chrześcijan go kontestuje. Inni go opuszczają albo całkowicie zaprzeczają praktykę życia religijnego. Jednocześnie dostrzega się u pewnych osób pragnienie modlitwy, głębokie poszukiwanie życia ewangelicznego, poszukiwanie życia wspólnotowego, pragnienie zaangażowania, troskę, aby pokonać rozdział między wiarą a życiem; pojawiają się przekonanie i wielka hojność u wielu aktywnych działaczy.

Jakie jest znaczenie tej sytuacji w naszej opinii?

Jakie rozeznajemy tutaj wezwania Ducha Świętego⁶?

b) Obraz Kościoła jutra: Jakie wspólnoty?

Oczka tkaniny struktury kościelnej rozrywają się... Parafie przeżywają silną ewolucję: muszą stawić czoła przegrupowaniom struktury, migracji [wiernych], trudnościom w określeniu rzeczywistości socjalnie bardzo zróżnicowanej, także kulturalnie bądź po prostu zróżnicowanej na planie różnych pokoleń. Liczne i bardzo od siebie się różniące ruchy mają swoje zespoły. Tworzą się różne grupy bardziej lub mniej spontaniczne, nieformalne... Pośród nich pojawiają się poszukiwania, takie jak: wspólne dzielenie się wiarą i pogłębionym słowem Bożym; aktywniejsze uczestniczenie w liturgii, która byłaby mniej odcięta od życia; poszukiwanie życia wspólnotowego bardziej autentycznego i lepiej zakorzenionego w realiach ludzkich; poszukiwanie wspólnej odpowiedzialności i zaangażowania w życiu społecznym; poszukiwanie bardziej autentycznej modlitwy wspólnotowej.

Jakie znaczenie mają te inicjatywy dla nas?

Jakie rozeznajemy tutaj wezwania Ducha Świętego⁷?

⁵ W 1969 r. liczba kleryków przyjętych do seminarium spadła o prawie 40% i już nigdy od tego czasu nie powróciła do stanu wcześniejszego (*notabene* ta liczba była i tak niewystarczająca dla potrzeb duszpasterskich). Pierwsze oznaki kryzysu powołań kapłańskich pojawiły się we Francji już w latach 30. ubiegłego wieku.

⁶ CEF, *Pour une réflexion*, s. 2.

⁷ Tamże, s. 3.

c) Posługi, które chcemy propagować: Jakie posługi?

Niektórzy dostrzegają w promowaniu posług wiernych świeckich ważny element naprawy sytuacji. Inni widzą niebezpieczeństwo odwrócenia się świeckich od ich misji ewangelizacji. Inni jeszcze dostrzegają pewnego rodzaju pomniejszenie wartości posługi apostołskiej. Jedni i drudzy przykładają wagę do różnych aspektów Kościoła i różnią się ich opinie na temat posług w Kościele. Niektórzy twierdzą, że jest wciąż za dużo księży, [natomiast] innych martwi spadek liczby księży i przeżywają to jako pewnego rodzaju katastrofę. Nawet księża nie są pomiędzy sobą zgodni co do określenia sytuacji ich posługi. [...] Wiele [jednak] osób świeckich, zakonników, zakonnice udziela się hojnie w posłudze Kościołowi, na rzecz liturgii, katechizmu, zarządzania dobrami, w animacji wspólnot terytorialnych, w animacji zespołów lub ruchów. [...] Mamy we Francji dużo szans i łaskę 40 000 księży diecezjalnych i ponad 10 000 księży zakonnych. Zauważamy każdego dnia skarby wiary, poświęcenia oraz troskę apostołską, z jaką ludzie poświęcają się w służbie misji.

Jakie rozeznajemy wezwania w tym wszystkim?

Jakiej posługi chcielibyśmy w przyszłości?

Jak wyobrażamy sobie w przyszłości posługę apostołską?⁸

NACISK RADY STAŁEJ NA ODDOLNE KONSULTACJE W KOŚCIELE ORAZ SZEROKĄ WSPÓŁPRACĘ Z TEOLOGAMI PRZEZ FAKULTETY TEOLOGICZNE

Przygotowanie Zgromadzenia Plenarnego z 1973 roku wpisuje się w ogromne zmiany strukturalnego rozeznania w episkopacie francuskim po Soborze Watykańskim II. W tym czasie mamy do czynienia z bardzo rozbudowaną konstrukcją episkopatu, który składał się wtedy z 28 różnych komisji, wielu komitetów, a także biur. Rada Stała, której sekretarzem generalnym w tym czasie był ks. Paul Huot-Pleuroux, przykładiała wielką wagę do wcześniejszego konsultowania podejmowanych decyzji. Owe konsultacje nie dokonywały się tylko z biskupami, lecz również z księżmi, a także z wiernymi świeckimi.

Pierwsze wytyczne dotyczące przeprowadzenia oddolnych konsultacji, zamieszczone w okólniku z 18 grudnia 1972 roku, w celu jak najlepszego przygotowania materiałów do dyskusji na Zgromadzeniu Plenarnym, przedstawiały się następująco:

Zgodnie z postanowieniami Zgromadzenia [Plenarnego z 1972 r.] Rada Stała zobowiązuje biskupów do realizacji następujących przedsięwzięć:

1° Zadaniem biskupów jest propagowanie wskazanych refleksji w podległych im diecezjach lub regionach, a także w ramach różnych instytucji episkopalnych (np. w komisjach, komitetach).

2° Zaleca się rozpoczynać od kwestii zawartych we wprowadzeniach do różnych dyskusji, jakie odbyły się w Lourdes [w 1972 r.]. [...]

⁸ Tamże.

3° Bardziej od zaangażowania samych kapłanów, uwidaczniającego się w aktywności bądź to rad kapłańskich, bądź też zebrań regionalnych księży i biskupów, wskazane jest, aby w prace przygotowawcze włączyły się również inne grupy funkcjonujące w przestrzeni diecezjalnej, takie jak: rady duszpasterskie, siostry zakonne oraz wolontariusze świeccy. Dzięki nim pozyskujemy mnóstwo cennych informacji zwrotnych, w tym odnośnie do najnowszych tendencji i oczekiwań społecznych.

4° Do opracowania raportów z informacjami zwrotnymi, czy to pozyskanymi w regionach, czy w instytucjach episkopalnych, zaleca się biskupom, aby uwzględniając przydzielony im zakres odpowiedzialności misyjnej, korzystali z następującego klucza [pytań]:

a) Czy współpraca księży z osobami zakonnymi i świeckimi w zakresie ewangelizacji – rozpatrywana z perspektywy różnych form życia Kościoła, np. wspólnot życia chrześcijańskiego, wspólnot parafialnych, grup apostołatu – niesie za sobą jakieś ewolucyjne zmiany, a jeśli tak, to jakie?

b) Jeśli zaszły jakieś ewolucyjne zmiany, to z czego one wynikają? Jakże wiążą się z nimi korzyści, problemy lub ograniczenia?

c) Jak owe zmiany wpływają na postrzeganie miejsca i roli samej posługi kapłańskiej w Kościele? Jak można utrwać przekaz Tradycji Kościoła o wyjątkowym charakterze tegoż ministerium?

d) Skoro już udało się zdefiniować i rozmieścić posługi w strukturach Kościoła, łącznie z przydzieleniem im stosownych zakresów odpowiedzialności, jaki to może mieć wpływ na jego przyszłość? Jak wprowadzać w życie wskazówki, które uznamy za pozytywne⁹?

W cytowanym okólniku Rada Stała rekomendowała także, aby w debacie uczestniczyli również członkowie działającej przy episkopacie Komisji ds. Duchowieństwa i Seminariów¹⁰. W ostatnim, szóstym punkcie rekomendacji poinformowano biskupów, że wspomniana tutaj Komisja zaprosi wszystkich dziekanów wydziałów teologicznych do pomocy teologicznej w wyjaśnieniu następujących kwestii, które wtedy dla wielu wydawały się jeszcze niejasne:

- Co oznacza wspólnota chrześcijańska?
- Co oznacza posługa wiernego świeckiego?
- Jak rozumieć rolę posługi księży w stosunku do wspólnot (m.in. problem powołań), do posług wiernych świeckich, do posługi biskupa?
- Jak rozumieć i jak wyrażać dzisiaj pewne aspekty teologii kapłaństwa ministerialnego, a w szczególności charakter trwały tego kapłaństwa i jego więź z wypełnianiem tej posługi?¹¹

⁹ Secrétariat général de l'Épiscopat, *Suite au travail*, s. 1–2.

¹⁰ Komisji tej zlecono również przygotowanie *ratio institutionis* na Zgromadzenie Plenarne 1974 r. Dokument miał być opracowany według instrukcji Watykanu. Zob. tamże.

¹¹ P. Hout-Pleuroux, *Lettre de Paul Hout-Pleuroux aux doyens des facultés de théologie et aux recteurs des instituts catholiques (pour information)*, 18.12.1972 [w: CNAEF 9 CE 71, Rapport n° 3, Fascicules jaunes: Phase préparatoire], s. 1.

Na posiedzeniu Rady Stałej Episkopatu 2 maja 1973 roku odrzucono pierwotny zamiysł, według którego Sekretariat Generalny miałby odgórnie ingerować w prace zespołów regionalnych, narzucając im scenariusz dyskusji za pomocą specjalnie opracowanego dokumentu. Jedyną sugestią był właśnie ów „klucz” w formie pytań (zob. wyżej). Zaproponowano go biskupom po to, aby informacje spływające do Sekretariatu z różnych diecezji były bardziej miarodajne, a tym samym można było rzeczywiście uznać je za „głos całego Kościoła”. Aby się upewnić, że wszystkie pytania z „klucza” zostaną dobrze zrozumiane, 5 maja 1973 roku wydano okólnik (nr 73–45) ze szczegółowymi objaśnieniami, przy czym uwrażliwiono zespoły regionalne na fakt, że w przeprowadzanej przez nie analizie najistotniejsze są w sumie tylko dwa tematy: pierwszy, dotyczący poszukiwania nowych form życia Kościoła na poziomie diecezji lub regionów, oraz drugi, dotyczący określenia specyfiki i roli posługi presbiteratu względem innych posług funkcjonujących w Kościele¹².

ETAP PIERWSZY: ODDOLNE KONSULTACJE W DIECEZJACH

Prace przygotowawcze do Zgromadzenia Plenarnego Episkopatu miały się rozpocząć w regionach apostołskich Francji¹³. Był to pierwszy z wielu etapów wyznaczonych w okólniku z 5 maja 1973 roku. W cytowanym piśmie czytamy:

[Ten] pierwszy etap pozwoli zebrać od biskupów informacje o tym, jak postrzegają oni posługę presbiteratu w odniesieniu do jego zaangażowania w różne formy życia Kościoła i do jego relacji z innymi posługami. Zachęcamy wszystkich i każdego z osobna, by wypowiedzieli się swobodnie i bezpośrednio¹⁴.

Zgodnie z zapowiadany programem przygotowania materiałów do dyskusji na posiedzeniu Zgromadzenia Plenarnego w pierwszym etapie chodziło o opracowanie raportów z peryferii Kościoła. Dotyczyły one przykładów funkcjonowania posługi presbiteratu w relacji do innych posług. Prace miały być przeprowadzane przez rady parafialne, różne sesje lub grupy wymiany opinii. Poszukiwanie miało koncentrować się na tym, co „przejawia się lub jest w trakcie poszukiwania w [...] diecezjach czy [...] regionach”¹⁵. Jak precyzowała dalej Rada Stała, chodziło o wskazanie „różnych form życia Kościoła dzisiaj” ze szczególnym uwzględnieniem grup Akcji Katolickiej, działających poza parafią, a także „różnych

¹² Secrétariat général de l'Episcopat, *Préparation de l'Assemblée plénière 1973*, „Circulaire” 5.05.1972, n° 73–45 [zob. CNAEF 9 CE 71], s. 2.

¹³ Od 1961 r. Kościół we Francji podzielono na 9 regionów apostołskich, od 2003 r. podziału tego zaniechano i powrócono do podziału według prowincji kościelnych. Zob. H. Holstein, *Les nouvelles régions apostoliques*, „Etudes” 1.01.1962 [zob. DC, n° 1365, 8.12.1961, col. 1542–1544], s. 107–109.

¹⁴ Secrétariat général de l'Episcopat, *Préparation de l'Assemblée*, s. 1.

¹⁵ Tamże, s. 2.

form wspólnot, nawet jeśli nie miały one charakteru stałego”¹⁶. Pytanie końcowe brzmiało: „Jak jawi nam się rola posługi prezbiteratu w jej specyfice, jak również ewentualnie rola innych posług?”¹⁷.

Choć trudno ustalić moment nadesłania do Rady Stałej pierwszych sprawozdań z konsultacji oddolnych, ponieważ większość materiałów jest bez daty, możemy znaleźć przykłady nowej współpracy między kapłanami a wiernymi świeckimi już w lutym 1973 roku (przykład diecezji Séez – celebracji niedzielnych bez kapłana)¹⁸. Na ponad stu stronach materiałów spotykamy opisy aż ośmiu różnych rzeczywistości duszpasterskich, wśród których są przykłady reorganizacji diecezji czy zaangażowania kapłanów w pracę poza Kościołem. Analiza tych danych wskazuje na to, że wśród wiernych, szczególnie tych, których biskupi zachęcali do organizowania życia religijnego w parafii bez stałej obecności kapłana, rodziły się bardzo poważne pytania. Do opracowanych raportów oddolnych (por. „etap trzeci”) dodano inne kwestie wynikłe z dyskusji, i tak podczas Zgromadzenia Plenarnego biskupi mieli do przedyskutowania w grupach aż dwanaście różnych zagadnień¹⁹.

ETAP DRUGI: POSZUKIWANIE TEOLOGICZNYCH PERSPEKTYW DEBATY

W ostatecznej wersji materiałów, jakie otrzymali wszyscy biskupi jeszcze przed Zgromadzeniem Plenarnym w Lourdes, znajdowało się pięć not teologicznych, opracowanych w drugim etapie przygotowywania dyskusji do Zgromadzenia Plenarnego Biskupów. Teksty stanowiące trzon tej problematyki podzielono na pięć tematów:

1. Posługa kapłańska w różnorodności posług.
2. Posługa duszpasterska i wspólnota eklezjalna.
3. Trwałość święceń w posłudze duszpasterskiej.
4. Zgromadzenie eucharystyczne i posługa duszpasterska przewodniczenia.
5. Słownictwo teologiczne dotyczące posług w Kościele²⁰.

¹⁶ Tamże, s. 2, przypisy 2 i 3.

¹⁷ Tamże, s. 2.

¹⁸ Zob. *Témoignages collectés... Assemblées dominicales des communautés sans prêtre*, 1973 [CNAEF 9 CE 71, Fascicule n° 3], s. 2.

¹⁹ Oto dwa przykłady: „[1]. Pewne nowo powstałe miasto. Praktyka religijna: 10%. Wierni świeccy zorganizowali się, aby podejmować nowo przybyłych i przyjmując na siebie całkowitą odpowiedzialność za katechezę dzieci. Odkryli oni niezastąpioną rolę kapłana dla nich i dla ich dzieci. [...] [2]. Pewien wiejski sektor. Siedem miejsc kultu. Trzech księży. Praktyka religijna raczej silna. Niedzielną celebracją bez kapłana jeden raz w miesiącu w czterech parafiach, po kolei”. CEF, *Dossier complet du rapport. Assemblée Plénière de l'Episcopat*, Lourdes 3.10.1973, *dossier Ministère*, Rapport n° 3, 1973 [CNAEF 9 CE 71], s. 8–9; por. [S.A.], *Déjà des réalisations...*, w: CEF, *Tous responsables*, s. 27–34.

²⁰ CEF, *Cinq Notes théologique sur le ministère prébyteral*, 1973 [9 CE 71, dossier w żółtej okładce, zatytułowane *Assemblée Plénière*, Lourdes 1973], s. 2; por. CEF, *Tous responsables*

Autorami opracowań teologicznych byli: François Bussini OSB, Yves Congar OP, Pierre Eyt, Hervé Legrand OP i Pierre Liégé OP²¹. Redakcję oparto na notatkach opracowanych przez wykładowców z Instytutu Katolickiego w Paryżu: ks. Edouarda Cotheneta, ks. François Coudreau, ks. Jean-Claude'a Eslina, ks. Pierre'a Grelota, ks. Henriego Holsteina, ks. Pierre'a Liégé i ks. Maurice'a Vidala. Zaznacza się, że w redakcji były podjęte uwagi Henriego de Lubaca SJ oraz o. Jeana Delorme'a. Koordynatorem całości redakcji był o. Pierre Liégé²².

Chcemy tutaj uwypuklić szczególną rolę niektórych wymienionych teologów w zainicjowaniu promocji pojęcia „współodpowiedzialność” w duszpasterstwie. Pojawiło się ono na początku analizowanej refleksji drugoplanowo. Bliżej posiedzenia Zgromadzenia Plenarnego zostało już sformułowane z dość znaczną precyzją teologiczną²³.

Pierwsza myśl o potrzebie zastosowania pojęcia „współodpowiedzialność” w refleksji teologów pojawiła się w kontekście głównego tematu rozebranego przez Radę Stałą do dyskusji na posiedzeniu plenarnym episkopatu. Była nim współpraca wiernych świeckich z kapłanami. Rada Stała rekomendowała teologom zdefiniowanie, czym jest wspólnota chrześcijańska oraz posługa wiernych świeckich. Teolodzy mieli także usytuować relację posługi kapłanów w stosunku do wspólnot. Chodziło o zrozumienie relacji pomiędzy różnymi posługami pełnionymi w Kościele. W centrum uwagi pojawiła się tutaj płaszczyzna społeczna Kościoła. Koniecznie należało poruszyć kwestię autorytetu w Kościele. Sprecyzowanie odpowiedzi wymagało również wskazania, zgodnie z eklezjologią Soboru Watykańskiego II, rzeczywistości wspólnej wykładni wszystkich ochrzczonych w Kościele.

W tym pierwszym, socjologicznym wymiarze termin „współodpowiedzialność” znajdujemy w dwóch źródłach niezależnych refleksji; obydwa znajdują się w materiałach archiwalnych. Pierwszy to *dossier* z opisem „Narodowe gremium biskupów i kapłanów”. Dokument pt. *Współodpowiedzialność na szczeblu*

dans l'Eglise? Le ministère presbytéral dans l'Eglise tout entière « ministérielle ». Lourdes 1973. *Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Episcopat*, Lourdes 1973, s. 35–55.

²¹ Nie zaznaczono tego ani w książce końcowej Zgromadzenia Plenarnego, ani w archiwach, dlatego trudno określić, czy kolejność autorów odpowiada kolejności analiz teologicznych tutaj wymienionych.

²² Por. F. Bussini, Y. Congar, P. Eyt i in., *Précisions théologiques*, w: CEF, *Tous responsables*, s. 37.

²³ Jak zaznaczyliśmy na wstępie tego artykułu, interesuje nas w tej analizie kwestia współodpowiedzialności wszystkich ochrzczonych w Kościele. Oznacza to, że świadomie pomijamy tutaj analizę najszerszej dyskutowanego tematu przez wyżej wymienionych teologów, a później przez biskupów, dotyczącego odnowionego spojrzenia na znaczenie posług wiernych świeckich. Temat ten, z racji obszerności materiałów i odrębności jego problematyki, postanowiliśmy opracować w osobnym studium. Por. A.A. Kasprzak, *Posługi wiernych świeckich i posługa prezbiteratu. Analiza teologii laikatu Yvesa Congara OP na Zgromadzeniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Francji w 1973 r.*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 2018, nr 2 (39), s. 101–123.

biskupi – kapłani zawiera raport opracowany przez bpa André Faucheta oraz ks. Emila Cornila. Przedstawia on bilans funkcjonowania prac komisji założonej w 1970 roku na próbny okres trzech lat, której celem było stworzenie lepszej współpracy biskupów z księżmi. Przedstawione tam treści były świadectwem poszukiwania nowych sposobów relacji biskupów do księży; wprowadzały w ten sposób możliwość lepszego ich kontaktu z konkretną rzeczywistością Kościoła. Analiza wszystkich *dossier* zawartych w materiałach Zgromadzenia Plenarnego z 1973 roku nie pozostawia wątpliwości, że to właśnie środowisko podkreślało najwcześniej i najbardziej radykalnie konieczność wprowadzenia pojęcia „współodpowiedzialność” do rzeczywistości duszpasterstwa francuskiego. Choć chodziło tej grupie o ideę współpracy, *notabene* wyłącznie między biskupami i kapłanami, nie ma wątpliwości, że interpretacja pojęcia „współodpowiedzialność” była uważana za klucz do szerokiej współpracy i potrzebnych rozwiązań we wszystkich sferach Kościoła. To pojęcie występuje w omawianym dokumencie aż trzydzieści jeden razy! Kontekst historii grupy, na której istnienie zgodził się episkopat francuski z racji trudnej sytuacji i różnych napięć między kapłanami a biskupami w momencie przechodzącej fali kontestacji (lata 1968–1969)²⁴, świadczy o znaczeniu tego pojęcia w sensie bardziej strukturalnym niż teologicznym.

W tym samym wymiarze społecznym, dotyczącym autorytetu w Kościele, chociaż dogłębniej teologicznie, słowa „współodpowiedzialność” używa dominikanin Hervé Legrand. W ramach przygotowania noty teologicznej do Rady Stałej Episkopatu z 21 marca 1973 roku przedstawia on szczegółową analizę problematyki autorytetu w Kościele. Hipoteza teologiczna, jaką wysuwa na początku swojego studium, jest tutaj propozycją zmiany teologicznego spojrzenia na Kościół. Zamiast schematu kładącego zbyt duży akcent na chrystologię proponuje on ujęcie Kościoła w perspektywie „trynitarnej” przez spojrzenie na Kościół jednocześnie jako: 1) Lud Boży, 2) Ciało Chrystusa oraz 3) Świątynię Ducha Świętego²⁵. Zaznacza, że w postrzeganiu Kościoła wyłącznie z punktu widzenia chrystologii przy analizie problematyki autorytetu zamyka się jego rzeczywistość w schemacie „dwóch alternatyw: pewnej konkurencji między władzą u bazy Kościoła a tą, którą dysponuje hierarchia”²⁶. Spojrzenie trynitarne pozwoliłoby odnaleźć brakujące trzecie

²⁴ Dodajmy, że na fali owej kontestacji powstał w 1968 r. ruch księży kontestatorów nazwany Ruchem Dyskusji i Dialogu (Mouvement Échanges et Dialogue). Por. A. Fauchet, E. Cornil, J. Vilnet i in., *Dossier: Equipe Nationale Evêques-Prêtres*, 1973, CNAEF 9 CE 71, rapport n° 9, s. 8; D. Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965–1978)*, Paris 2005, s. 58–61.

²⁵ H. Legrand, *Une approche théologique du problème de l'autorité dans l'Eglise – soumise à la discussion*, 21.03.1973 [CNAEF, 9 CE 71, zob. Rapport n° 3, Fascicules jaunes, Phase préparatoire – 1 de 3 fascicules jaunes], s. 1.

²⁶ Tamże, s. 2.

pojęcie między „bazą” a „hierarchią”²⁷. Jak wyjaśnia dalej Legrand, nowe podejście opierałoby się na następujących czterech uzasadnieniach:

1. Jeśli punktem wyjścia byłyby równa godność wszystkich chrześcijan, uzasadniona jako ich wspólna odpowiedzialność i uznanie, że *całość* darów Ducha znajduje się wyłącznie w całości Kościoła, zachowując ich zróżnicowanie, czyż zatem schematy rywalizujące o władzę, takie jak chęć pomijania innych, nie wydawałyby się [od razu] niedopuszczalne i nie do przyjęcia?

2. Czy zatem pierwszą postawą nie będzie [w nowym ujęciu] wzajemne słuchanie? Czy zatem, daleko od woli jakiegoś zamykania się na sobie, każdy chrześcijanin i każda „kategoria” w Kościele nie byłiby przekonani, że nie ma pełni prawdy, która byłaby po ich stronie, a nie budując na samych sobie, mieliby w ten sposób możliwość przekonania się w doświadczeniu, że chrześcijaństwo jest zasadniczo pewnym współdialogiem (*entre-tien*)? Poza tym różnorodność funkcji nie wykluczałaby wzajemności między tymi, którzy je mają. Stanowimy przecież wszystko dla wszystkich, [rzeczywistość] nauczających i nauczanych, w żaden sposób nie pomniejszając tutaj funkcji uczących. Podobnie nie pomniejszałoby się w niczym autorytetu biskupa, widząc w nim chrześcijanina *wraz* z innymi chrześcijanami, gdzie pozostawałby biskupem *dla* nich.

3. Ponadto owo odniesienie do Ducha Świętego, które ujmuje nas jako całość w różnorodności, pozwala na właściwe usytuowanie liderów „charyzmatycznych” w ich specyfice, jak również w potrzebie ich regulowania [z perspektywy] całości.

4. W końcu, czy odniesienie do Ducha Świętego nie przysłużyłoby się do pomniejszenia prześcigania się z władzą (mimo że miało ono wciąż miejsce [...]). Są to wszystko owoce Ducha, które winny przykuć naszą uwagę: jak winniśmy troszczyć się o innych, w posłuszeństwie, w zarządzaniu. Zadaniu wypełniania i rozdzieleniu władzy winna przyświecać zasada: być z Ducha Jezusa, który przyszedł, aby służyć²⁸.

Współodpowiedzialność w definicji Legranda jest wezwaniem do faktycznego wprowadzenia w życie Kościoła wielkiego zadania posłania wiernych świeckich do różnych odpowiedzialności. Według teologa jest to podstawowe rozwiązanie kryzysu autorytetu, przeżywanego wtedy bardzo mocno w całej Francji, w tym także w Kościele. Legrand pisze:

Same z siebie różne wysiłki moralne tych, którzy mają autorytet, czy wyrażanie deklaracji dotyczących współodpowiedzialności, braterstwa, są niewystarczające. Jest potrzeba realnego rozesłania chrześcijan do ich odpowiedzialności. [...] Wiele przemian w tym sensie aktualnie się odbywa: wzrosła odpowiedzialność rodziców w katechezie ich dzieci; odbywają się celebracje niedzielne bez kapłana (por. diecezja Sées); proponowane są animacje wspólnot przez chrześcijan o takich samych predyspozycjach²⁹.

²⁷ Por. tamże, s. 1.

²⁸ Tamże, s. 3.

²⁹ Tamże, s. 4.

W notatce teologicznej, opracowanej na prośbę Rady Stałej, terminu „współodpowiedzialność” używa również dominikański teolog Yves Congar. Pojęcie to pojawia się jednak w kontekście zdefiniowania „posług” (ministeriów) w Kościele. Teolog ten podkreśla, że cały Kościół – można powiedzieć – ma „współodpowiedzialność rozróżnioną”. Lepsze teologicznie jego zdaniem jest zastosowanie tutaj twierdzenia, że „cały Kościół jest w służbie”³⁰. Współodpowiedzialność w ujęciu Congara jest po prostu faktem powołania całego Kościoła do służby. Wskazuje on jako teologiczną podstawę słowa „współodpowiedzialność” rzeczywistość „globalnej misji Kościoła, która jest dla wszystkich wspólna, w tym sensie, że wszyscy ponoszą odpowiedzialność za misję, lecz nie tak samo”³¹. Misja Kościoła ma tutaj charakter strukturalny, jest misją organiczną, rozróżnioną³². U źródła misji jest rzeczywistość Kościoła rozumianego jako sakrament zbawienia i – jak wypukła teolog – jest to rzeczywistość „równoważna służbie Ewangelii” (dosłownie: *est équivalente au ministère de l’Evangile*). Na uzasadnienie swojej tezy Congar cytuje tutaj św. Pawła i fragment z Listu do Rzymian: „Ewangelia jest bowiem mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego” (Rz 1,16). Idea zrównania znaczenia Kościoła jako sakramentu ze służbą Ewangelii pozwala Congarowi na zastosowanie przemyślenia ekumenicznego. W myśl Rady Ekumenicznej Kościołów Congar widzi sens postrzegania obu wymiarów owej misji Kościoła (wymiar sakramentalny i ewangeliczny) z potrójnej perspektywy pojęcia „służba” (posługa): *koinonii, martyrii, diakonii*³³. Dla niego współodpowiedzialność oznacza zatem służbę w trylogii: dla wspólnoty (komunia), dla słowa Bożego (świadectwo, gr. *martyria*) i w końcu dla dobra człowieka (diakonia).

Ideę Congara w priorytetowym postrzeganiu wymiaru posługi we wspólnej odpowiedzialności chrześcijan podejmuje bp Raymond Bouchex, odpowiedzialny za zredagowanie raportu wstępnego Zgromadzenia Plenarnego. Już w czerwcu 1973 roku w tekście zarysowującym treść swojego przyszłego *exposé*, otwierającego listopadowe Zgromadzenie Plenarne, uzasadnia on potrzebę budowania Kościoła na wspólnej odpowiedzialności wszystkich chrześcijan. Wyraża to w następujących słowach: „Ta wspólna odpowiedzialność jest konieczna, aby stała się ona sakramentem. Jest ona konieczna, ponieważ jest tajemnicą. Tymczasem tajemnica domaga się posługi i «posług»”³⁴. Wątek argumentacji postrzegania Kościoła z perspektywy trynitarniej, jak sugerował Legrand, bp Bouchex rozwinął już podczas wygłaszania *exposé* w pierwszym dniu Zgromadzenia Plenarnego:

³⁰ Y. Congar, *Intervention du père Yves-M. Congar*, w: CEF, *Tous responsables*, s. 61.

³¹ Tamże, s. 58.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 57.

³⁴ R. Bouchex, *Conférence Episcopale Française. Le ministère des prêtres dans l’Église tout entière « ministérielle »* [3. wersja tekstu przygotowawczego do Zgromadzenia Plenarnego], Lourdes 1973 [9 CE 71, IIIe fascicule jaune, Rapport 3°], s. 3.

Otóż to, co staje się pierwszorzędne, gdy przyglądamy się uważnie Kościołowi, to nie różnice w rolach, w pełnionych odpowiedzialnościach czy w możliwościach różnego rozdysponowania funkcji, lecz w owym „my” pierwotnego porządku, stworzonego przez Ducha pośród tych, którzy zjednoczeni są w Chrystusie i którzy modlą się do Ojca. To właśnie owo „my”, które wyrażają takie tytuły, jak Świątynia Ducha, Ciało Chrystusa, Lud Boży. To „my” jest przeżywane, często niewidocznie, w codziennej egzystencji. Ale ono przyjmuje formę widzialną w różnych *określonych wspólnotach* żyjących w komunii na łonie *Kościółów partykularnych*, a które to są, przez ich komunie, *Kościółem uniwersalnym*, jaki rozszerza się po całym świecie³⁵.

Nie ma wątpliwości, że bp Bouchex w swoim wykładzie inauguracyjnym debatę Zgromadzenia Plenarnego odniósł się również do idei Congara. Zaznacza on, że współodpowiedzialność wszystkich wiernych w powiązaniu z rzeczywistością Kościoła rozumianego jako sakrament winna odnosić się do wspomnianej trylogii w Kościele – *koinonii, martyrii, diakonii*:

Członkowie Kościoła, każdy osobiście, w zjednoczeniu ze wszystkimi innymi, są *sakramentem zbawienia* dla całego świata. Tworzą oni „posługę” („diakonię”) przez fakt życia pomiędzy nimi i pośród innych ludzi, zwłaszcza uciśnionych i opuszczonych. Są oni owym sakramentem przez wyznawanie wiary, odpowiadając na Słowo przyjęte i przez świadectwo, które zanoszą wobec Jezusa umarłego i zmartwychwstałego w wytoczonym im procesie przez ducha kłamstwa, niesprawiedliwości i nienawiści. Są oni owym sakramentem przez komunie, którą żyją pomiędzy nimi i która może być wyłącznie znakiem zwycięstwa Ducha pojednania i przebaczenia. Są nim również przez celebrowanie sakramentów, zwłaszcza Eucharystii, gdzie kulminuje się cała posługa ludziom, która staje się tutaj posługą Boga, wyznaniem tajemnicy wiary i komunią z Bogiem i pomiędzy ludźmi często podzielonymi i zderzającymi się w codzienności. Przez to wszystko chrześcijanie są sakramentem królestwa już przybyłego w Jezusie, ofiarowanego jako ziarna zaczynu w Duchu, który przybędzie kiedyś definitywnie³⁶.

ETAP TRZECI: RAPORTY ORAZ WSTĘPNE WNIOSKI DOTYCZĄCE PRZEBUDZENIA ŚWIADOMOŚCI WIERNYCH NA TEMAT POTRZEBY ODNOWIENIA WIZJI KOŚCIOŁA

Wbrew wcześniejszym założeniom zebranie wszystkich oddolnych raportów z diecezji nieco się przedłużyło i zamiast do czerwca trwało do września 1973 roku. Udało się w końcu zebrać wszystkie. Spakowano je w jedno *dossier* z opisem „Świadectwa”, by następnie posłużyły jako materiał pomocniczy, zatytułowany *Kilka przesłanek do realizacji, do pracy w grupach*³⁷.

³⁵ Tenże, *Le ministère des prêtres dans l'Église tout entière « ministérielle »*, w: CEF, *Tous responsables*, s. 14.

³⁶ Tamże.

³⁷ Zob. CNAEF, 9 CE 71.

Raporty te dotyczyły różnorodnych kwestii, które w fazie przed Zgromadzeniem Plenarnym skategoryzowano następująco³⁸:

1. Sprawozdania wspólnot działających w regionach rolniczych.
2. Sprawozdania ze zgromadzeń niedzielnych wspólnot bez kapłana.
3. Sprawozdania z funkcjonowania sektora parafialnego, gdzie nie przewiduje się nominacji proboszcza rezydującego³⁹.
4. Raport o nowo powstałych wspólnotach [chodzi o *communautés nouvelles*].
5. Raport z działalności Akcji Katolickiej.
6. Raport o wypełnianiu posługi katechetycznej.
7. Raport z działalności duszpasterstwa akademickiego.
8. Raport z działalności duszpasterstwa młodzieży szkolnej.

Pierwsze wnioski sformułowane na podstawie wyżej wymienionych raportów, dotyczących przykładów współodpowiedzialności w Kościele we Francji, Rada Stała określiła ostatecznie jako dwanaście różnych i oryginalnych przykładów współpracy wiernych świeckich posługujących w Kościele z kapłanami (zob. „etap pierwszy”). W przykładach tych wskazała następujące przemyślenia:

- Mamy do czynienia z pewną liczbą już podjętych odpowiedzialności przez osoby świeckie w różnych dziedzinach życia Kościoła.
- Czasami można znaleźć nowe rozumienie widzenia i sposobu życia ministerium prezbiteratu. Rozróżnia się tutaj:
 - a) kapłan człowiek Eucharystii;
 - b) kapłan człowiek budzący laikat misyjny;
 - c) kapłan zaangażowany osobiście w walkę robotniczą;
 - d) kapłan objawiciel Słowa;
 - e) kapłan „gromadzący” delegatów różnych wspólnot;
 - f) kapłan oznaczający i zapewniający więź z biskupem i Kościołem uniwersalnym itd.
- Świadectwa dotyczą pewnych jeszcze kwestii:
 - a) formacji wiernych świeckich, którzy nie czują się zdolni do wypełniania różnych odpowiedzialności;
 - b) powszechnej świadomości; ludzie chcą proboszczów rezydujących dla zapewnienia odprawiania mszy niedzielnej i sakramentów; dla nich jest to sprawa zasadnicza;

³⁸ Chodzi tutaj o schemat podziału materiałów znajdujących się w CNAEF 9 CE 72, *dossier* oznaczone skrótem B.E.C.E.C. (*Bulletin du secrétariat de la conférence épiscopale française*, n° 18.10.1974), ponumerowane od 1 do 8.

³⁹ Sektor parafialny bez nominacji rezydującego proboszcza (fr. *secteur paroissial sans nomination de curé résident*) oznacza nowatorski typ parafii skoncentrowanych na działalności misyjnej. Sektor parafialny może oznaczać zbiór kilku, a nawet kilkudziesięciu byłych parafii. Specyfika owego typu tkwi w fakcie, że ksiądz mianowany do zarządzania taką parafią celowo nie otrzymuje stanowiska proboszcza, lecz jest odpowiedzialny za parafię wraz z całą radą duszpasterską, w której skład wchodzi osoby świeckie. W latach 70. ten nowy typ parafii dopiero zaczynał działać, niejako na próbę, stąd żywe zainteresowanie efektami tego przedsięwzięcia ze strony episkopatu. Co ciekawe, do dziś nie wypracowano jednoznacznej definicji dla sektora parafialnego bez nominacji rezydującego proboszcza, a ich funkcjonowanie oparte jest na zasadach przyjętych w danej diecezji.

- c) świadomości kapłanów: wielu z nich nie jest przygotowanych do tej ewolucji; wielu radykalnie podważa priorytety z przeszłości (sakramentalizację, katechezę); [pojawia się tutaj pytanie] czy ci, którzy przeżywają swoją posługę w nowej formie, są właściwie rozumiani przez ich współbraci i wiernych świeckich?
- d) zarządzania diecezją: Co robić, jeśli jest wakat urzędu proboszcza (reorganizować parafie, tworzyć sektory parafialne, promować zgromadzenia niedzielne bez księży, nominacje itp.)? Jak odnosi się do owych rodzących się nowych doświadczeń sam biskup?
- e) istoty, specyfiki ministerium prezbiteratu; księża mają czasami trudności w jej określeniu. Jak im pomóc? Jak przygotować ich do życia w ich posłudze w owych odnowionych formach?
- f) znaków autentycznej wspólnoty eklezjalnej;
- g) na koniec – misji Kościoła⁴⁰.

Niewątpliwie cały ten ostatni etap przygotowania Zgromadzenia Plenarnego świadczy o zwróceniu szczególnej uwagi na posługę wiernych świeckich w Kościele i nową dynamikę relacji posługi kapłańskiej do tych posług. Pierwsze wnioski i pierwsze idee przewodnie do dalszych dyskusji świadczą, że ważniejsze od problemu samego spadku liczby kandydatów do kapłaństwa było tutaj odważne podjęcie fundamentalnej opcji dotyczącej większego otwarcia się na zaangażowanie wiernych świeckich. Wydaje się, że najmocniej owo ideowe przekonanie całej Rady Stałej Episkopatu, poparte analizą większości teologów, zabrzmiało, gdy pierwszego dnia Zgromadzenia bp Bouchex powiedział: „Jeśli złożymy przyszłość Kościoła zbyt na [barki] księży, owa przyszłość może okazać się tylko mroczna. Lecz już od teraz możemy działać, razem z kapłanami i razem z chrześcijanami [świeckimi], aby Kościół stał się całym sakramentem zbawienia w Jezusie Chrystusie”⁴¹.

KONKLUZJA

Znak zapytania (*Wszyscy odpowiedzialni w Kościele?*)⁴² umieszczony w tytule końcowej dokumentacji jesiennej sesji plenarnej francuskiego episkopatu z 1973 roku wskazuje na pierwszy wniosek tego studium. Można przyjąć z całą pewnością, że biskupi francuscy poparli ideę współodpowiedzialności wszystkich ochrzczonych w Kościele. Chodzi o odpowiedzialność za misję Kościoła, która dotyczy wszystkich i która ma swoją strukturę posług. Jak zaznaczyli w końcowym stanowisku sesji plenarnej:

⁴⁰ R. Boucheux, *Conférence Episcopale*, s. 7.

⁴¹ Tenze, *Le ministère des prêtres*, s. 11.

⁴² Pełny opis końcowego dokumentu: CEF, *Tous responsables dans l'Eglise? Le ministère presbytéral dans l'Eglise tout entière « ministérielle »*. Lourdes 1973, *Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Episcopat*, Lourdes 1973, 104 s.

Perspektywy, jakie otwierają się dzięki przejściu do nowej formuły Kościoła opartego na współodpowiedzialności wszystkich jego członków, są ogromne. To przejście jest zadaniem pilnym i trudnym, ale też wykonalnym. A każdy, kto się go podejmuje, staje się orędownikiem nadziei⁴³.

Należy zaznaczyć, że znak interrogacji wokół tak szerokich perspektyw dla duszpasterstwa oznacza potrzebę określenia pewnych warunków właściwej interpretacji wyrażenia „współodpowiedzialność wszystkich”. Pierwszym kryterium zaznaczonym przez episkopat jest kwestia właściwego zrozumienia misji (apostolatu). Należy ona do samego Kościoła i nie powinna być interpretowana, jak sugerował w pewien sposób Y. Congar, jako wezwanie do pełnienia podwójnej misji, jako posługi realizowane w samym Kościele i te, które byłyby realizowane na zewnątrz, w świecie (tak jakby istniały dwie misje w Kościele)⁴⁴. We wszystkich tych sytuacjach chodzi o jedną misję Kościoła. Chociaż to wyraża dopiero końcowe stanowisko biskupów Zgromadzenia Plenarnego, zaznaczmy tutaj, że w wymiarze partykularnym, jakim jest diecezja, biskupi zastrzegali sobie pełnienie swojej posługi wraz z całym duchowieństwem jako centralnym dla owej misji.

Analiza materiałów przygotowujących Zgromadzenie Plenarne z 1973 roku pozwala na stwierdzenie, że odnowiona wizja Kościoła „współodpowiedzialności” różnych posług, obok tej niezastąpionej, którą jest posługa prezbiteratu, była już częściowo wdrażana w życie duszpasterskie. Kościół francuski słusznie rozeznawał, że za zastosowanymi już przykładami współodpowiedzialności w oddolnych inicjatywach, nawet tych na peryferiach różnych eksperymentów duszpasterskich (również na misjach), mogła się kryć wielka pomoc w znalezieniu najwłaściwszej odpowiedzi na podstawowy problem tego Kościoła – kryzysu spowodowanego coraz mniejszą liczbą powołań do prezbiteratu i w ogóle liczbą księży. Jednocześnie należy zaznaczyć, że zainteresowanie oddolnymi doświadczeniami przez biskupów francuskich nie spowodowało jakiegokolwiek pułapki iluzji, że nowe rozwiązania mogłyby zastąpić potrzebną posługę kapłańską, ministerium prezbiteratu. Co więcej, biskupi mieli świadomość licznych ograniczeń związanych z zastosowaniem większego zaangażowania wiernych świeckich w posługach w Kościele. Dostrzegali przede wszystkim potrzebę ich dogłębnej formacji.

Dzięki pracy teologów już we wstępnej fazie przygotowania debaty plenarnej dla biskupów francuskich stało się oczywiste, że temat współodpowiedzialności daje propozycje znalezienia rzeczywiście nowych i ogromnych perspektyw dla Kościoła. Współodpowiedzialność daje możliwość zrozumienia w nowym wymiarze, czym jest autorytet w Kościele (por. H. Legrand) oraz na czym polega odpowiedzialność wszystkich członków Kościoła za jego misję. Owo pojęcie wskazuje, że

⁴³ CEF, *Essai de bilan*, s. 78.

⁴⁴ Por. K. Michalczyk, *Świeccy a kapłaństwo. Wokół poszukiwań teologicznych Yves Congara*, Poznań 2001, s. 150–152.

misja ta realizuje się w wymiarze służenia człowiekowi (*diakonia*), służenia słowu (*martyria*), służenia komunii (*koinonia*) (por. Y. Congar). Współodpowiedzialność wszystkich ochrzczonych odnosi się do Kościoła jako sakramentu (każdy z jego członków ma stawać się owym sakramentalnym znakiem królestwa Bożego wobec świata; por. R. Bouchex). Niewątpliwie podejmowanie badań, które rzuciłyby więcej światła na genezę pojęcia „współodpowiedzialność”, jest wciąż istotną potrzebą w refleksji teologicznej i historycznej w Kościele, nie tylko francuskim.

BIBLIOGRAFIA

- Boucheux R., *Conférence Episcopale Française. Le ministère des prêtres dans l'Église tout entière « ministérielle »* [3. wersja tekstu przygotowawczego do Zgromadzenia Plenarnego], Lourdes 1973 [9 CE 71, IIIe fascicule jaune, Rapport 3°], 9 s.
- Bussini F., Congar Y., Eyt P. i inni, *Précisions théologiques*, w: Conférence Épiscopale Française, *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière « ministérielle »*. Lourdes 1973. *Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Épiscopat*, Lourdes 1973, s. 35–55.
- Conférence Épiscopale Française, *Cinq Notes théologique sur le ministère prébyteral*, 1973 [9 CE 71, dossier w żółtej okładce, zatytułowane *Assemblée Plénière*, Lourdes 1973], 4 s. (maszynopis).
- Conférence Épiscopale Française, *Dossier complet du rapport. Assemblée Plénière de l'Épiscopat*, Lourdes 3.10.1973, dossier Ministère, Rapport n° 3, 1973 [CNAEF 9 CE 71], 10 s.
- Conférence Épiscopale Française, *Essai de bilan*, w: Conférence Épiscopale Française, *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière « ministérielle »*. Lourdes 1973. *Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Épiscopat*, Lourdes 1973, s. 74–81.
- Conférence Épiscopale Française, *Pour une réflexion sur la préparation au ministère presbytère suite de l'Assemblée Plénière de Lourdes 1972*, „Document – Épiscopat” janvier 1973, n° 2 [zob. CNAEF 9 CE 71], s. 4.
- Conférence Épiscopale Française, *Tous responsables dans l'Eglise? Le ministère presbytéral dans l'Eglise tout entière « ministérielle »*. Lourdes 1973. *Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Épiscopat*, Lourdes 1973, 104 s.
- Congar Y., *Intervention du père Yves-M. Congar*, w: Conférence Épiscopale Française, *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière « ministérielle »*. Lourdes 1973. *Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Épiscopat*, Lourdes 1973, s. 56–72.
- Fréteillièrre F., *Rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'Épiscopat français*, Lourdes [23–30 octobre] 1972, Paris 1972, 100 s.
- Holstein H., *Les nouvelles régions apostoliques*, „Etudes” 1.01.1962 [zob. DC, n° 1365, 8.12.1961, col. 1542–1544], s. 107–109.

- Hout-Pleuroux P., *Lettre de Paul Hout-Pleuroux aux doyens des facultés de théologie et aux recteurs des instituts catholiques (pour information)*, 18.12.1972 [w: CNAEF 9 CE 71, Rapport n° 3, Fascicules jaunes: Phase préparatoire], 2 s.
- Legrand H., *Une approche théologique du problème de l'autorité dans l'Eglise – soumise à la discussion*, 21.03.1973 [CNAEF, 9 CE 71, zob. Rapport n° 3, Fascicules jaunes, Phase préparatoire – 1 de 3 fascicules jaunes], 4 s.
- Michalczyk K., *Świeccy a kapłaństwo. Wokół poszukiwań teologicznych Yves Congara*, Poznań 2001, 360 s.
- Pelletier D., *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965–1978)*, Paris 2005, 335 s.
- [S.A.], *Déjà des réalisations...*, w: Conférence Épiscopale Française, *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière « ministérielle »*. Lourdes 1973. *Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Épiscopat*, Lourdes 1973, s. 27–34.
- Secrétariat général de l'Épiscopat, *Préparation de l'Assemblée plénière 1973*, „Circulaire” 5.05.1972, n° 73–45 [zob. CNAEF 9 CE 71], s. 2.
- Secrétariat général de l'Épiscopat, *Suite au travail de Lourdes sur la préparation au ministère presbytère (note à l'intention des évêques)*, „Circulaire” 18.12.1972, n° 72–91 [zob. CNAEF 9 CE 71], s. 2.
- Témoignages collectés... Assemblées dominicales des communautés sans prêtre*, 1973 [CNAEF 9 CE 71, Fascicule n° 3], 3 s.

THE CO-RESPONSIBILITY OF ALL THE BAPTIZED IN THE CHURCH.
THE HISTORICO-CRITICAL ANALYSIS OF THE PREPARATION
OF THE DEBATE OF THE PLENARY ASSEMBLY OF THE FRENCH
EPISCOPAL CONFERENCE OF 1973

Summary

This study proposes an analysis of the genesis of the term 'co-responsibility' in French pastoral care. The dynamics and extent of the realization of this expression in all French ecclesial circles is related to the subject of the plenary session of the French Episcopate of 1973: *All responsible in the Church? The presbyteral ministry in the whole 'ministerial' Church*. Our search here for the first use of the expression 'co-responsibility' in the reflection of the French bishops must be linked to the period of preparation of this assembly. The analysis of this article is then addressed to the period between December 1972 and September 1973. It is in this period when theologians, and among them Bp. R. Bouchex, proposed the thesis of the need for 'co-responsibility' of all the faithful in the mission of the Church, indicating this expression as one of the fundamental elements of the passage to the pastoral of the vision of the renewed Church, more open to the commitment of the layperson faithful in the Church.

Keywords: co-responsibility, ministries of the layperson, ordained ministry, presbyter, crisis of priestly vocations, Bishops' Conference of France, Bp. François Fréteillère, Bp. Raymond Bouchex, laity theology, pastoral theology

Słowa kluczowe: współodpowiedzialność, posługi wiernych świeckich, posługi święceń, prezbiterat, kryzys powołań kapłańskich, konferencje episkopatu Francji, bp François Fréteillère, bp Raymond Bouchex, teologia laikatu, teologia duszpasterska

O. Jan P. Strumiłowski OCist*
WSD w Katowicach-Panewnikach

ANTROPOLOGICZNE KONSEKWENCJE TEORII *ANALOGIA ENTIS* W KONTEKŚCIE AKTÓW ROZUMU I WOLI

Artykuł podejmuje analizę zależności między prawdą Bożą a prawdą ludzką oraz między działaniem Bożym a działaniem ludzkim. Za podstawę takiej analizy obrano spostrzeżenia, że zasada orzekania o Bogu na podstawie analogii bytu odnajduje swoje źródło nie tyle w zależności między logiką ludzkiego dyskursu a metalogiką prawdy Bożej, ile między samą rzeczywistością Boską a rzeczywistością ludzką. Jeśli więc źródłowo *analogia entis* dotyczy samej rzeczywistości, to zastosowanie może ona odnaleźć nie tylko w przestrzeni prawdy, lecz także w przestrzeni działania (miłości).

Owa analiza jest pewnego rodzaju konfrontacją ze współczesnym, postmodernistycznym rozbiciem antropologicznym, które zgadza się na niezależność rozumu i woli. Jest również konfrontacją z szerzącym się przeświadczeniem, że chrześcijanin powinien przede wszystkim żyć według Ewangelii, natomiast kwestia poznania Boga jest już mniej konieczna (co dyskredytuje rozum i teologię). Owa konfrontacja ma na celu odpowiedź na pytanie, czy miłość ewangeliczna bez poznania Boga jest w ogóle możliwa.

WPROWADZENIE

Współczesna, postmodernistyczna kultura dotknięta jest wieloma zgubnymi dla praktyki religijno-duchowej chorobami, spośród których jedną jest fragmentaryzacja rzeczywistości. Owa fragmentaryzacja nie jest jedynie wynikiem metodycznego spojrzenia analitycznego, poszukującego prawdy o świecie i człowieku, ale jest pewnego rodzaju destrukcją jedności wiedzy, o czym świadczy niemal zupełny brak troski o dostrzeżenie spójności w sfragmentaryzowanym świecie. Postmodernizm niemal za swoją zdobycz uważa przeświadczenie o braku spójności. I tak różne pokrewne sobie dziedziny nauki i wiedzy, w duchu postmodernistycznym, nie muszą troszczyć się o uzgodnienie wyników swoich obserwacji; różne teorie,

* O. Jan P. Strumiłowski OCist – dogmatyk, wykładowca WSD w Katowicach-Panewnikach; e-mail: jancist@gmail.com.

formułowane przez różne prądy intelektualne, nie muszą troszczyć się o poszukiwanie zgodności itp. Postmodernizm na kanwie tego braku troski o spójność głosi wręcz rozbieżność i niemożliwość, a nawet nieistnienie przestrzeni prawdy absolutnej, w której obrębie cząstkowe narracje mogłyby odnaleźć współbrzmienie, co jest często określane mianem słabego myślenia¹.

Owo rozbieżność nie dotyczy jednak tylko prawdy, którą poznajemy w świecie zewnętrznym, ale też świata wewnętrznego człowieka, bytu, metafizyki. W kulturze myślenie o człowieku i pojmowanie człowieka jest naznaczone jeszcze większym rozbieżnością niż to, które charakteryzuje słabe myślenie. Owo rozbieżność ujawnia się chociażby w braku spójności między sferą intelektualną (poznawczą) a wolitywną. Dla współczesnego człowieka wiedzieć niekoniecznie oznacza działać zgodnie z wiedzą. Raczej działanie coraz częściej niż przez *ratio* jest determinowane przez uczucia, które są przecież ulotne i nietrwałe. To z kolei wskazuje na pewną, zaznaczoną już powyżej, kontestację rozumu.

Teologia tymczasem obstaje na stanowisku jedności świata i prawdy, związanej z kwestią jedyności Boga i Jego stwórczego działania, jak i pluralizmu realizującego się w tejże jedności, co jest konsekwencją trójjedności Stwórcy. Ponadto dyskurs teologiczny, odkrywając tę nadrzędną prawdę Boga, która właściwie nie tyle została odkryta, ile objawiona, wyraża się w przestrzeni ludzkiego *ratio* – przez postmodernizm odbieranego z dużą dozą nieufności.

Zatem dyskurs teologiczny z natury sprzeciwia się zarówno absolutnie rozumianej fragmentaryzacji, jak i zaprzeczeniu zdolności *ratio* do poznania prawdy nadrzędnej. Dla teologii przeświadczenie o istnieniu prawdy nadrzędnej i o zdolności ludzkiego rozumu do przyjęcia prawdy objawiającego się Boga jest fundamentalne. Nie oznacza to oczywiście zrównania prawdy absolutnej i prawdy odkrywanej w przestrzeni ludzkiego rozumu, co wykluczałoby w gruncie rzeczy pluralizm prawd teologicznych². Na straży owego połączenia *ratio* i *Logos*, które daje rozmowcy przystęp do prawdy absolutnej, nie sprowadzając jej jednak do ograniczonego dyskursu ludzkiego, stoi teologiczna teoria *analogia entis*.

W niniejszym artykule, mając świadomość powyższych problemów współczesności, zaproponowano poszukiwanie pewnej integralności w przestrzeni antropologicznej (między rozumem a wolą) w kontekście teologicznego rozumienia *analogia entis*. Mówiąc inaczej, podjęto próbę odnalezienia analogii bytu nie tylko w przestrzeni prawdy (stanowiącej dominantę rozumu), ale też w przestrzeni działania (stanowiącej dominantę woli). Na możliwość przeprowadzenia takiego

¹ Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 13–14.

² Pluralizm prawd teologicznych jest możliwy właśnie ze względu na to, że każda prawda teologiczna (interpretacja dogmatu lub sam dogmat) jest ujęciem w przestrzeni *ratio* prawdy, która jest źródłowo objawiona przez *Logos*. Innymi słowy, teologia jest ujęciem nieskończonej prawdy w skończonych kategoriach, co owocuje pluralizmem interpretacyjnych ujęć tejże prawdy (Por. J.P. Strumiłowski, *Prawda dogmatyczna w dynamice poznania mistycznego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 25 (2017), nr 1, s. 42–43).

zabiegu wskazują pewne spostrzeżenia dotyczące natury poznania teologicznego i samego rozumienia tego, co określamy mianem *analogia entis*.

Kiedy orzekamy na podstawie teorii analogii bytu o Bogu, to mówiąc ściślej, orzekamy o p r a w d z i e Jego Bytu. Formułujemy tezy na temat Boga i przydajemy Bogu określenia zaczerpnięte z przestrzeni ontologicznej, stosując je do rzeczywistości Boga, która jest poza tą przestrzenią, z czego wynika, że orzekanie na temat prawdy Boga musi być opatrzone świadomością jednoczesnego orzekania negatywnego na temat Jego istoty.

Analogia entis źródłowo nie odnosi się do samej tylko p r a w d y teologicznej, którą orzekamy w kwestii metaprawdy Boga, ale odnosi się do Jego metaontologicznej³ istoty, o której orzekamy w języku bytu (w języku ontologicznym). W samym orzekaniu nie chodzi więc jedynie o sformułowania prawdy, ale o rzeczywistość, którą one określają. Orzekamy o Bogu przez analogię, gdyż nasza rzeczywistość jest analogiczna względem Jego rzeczywistości. Zatem same formułowania twierdzeń w przestrzeni ludzkiego *ratio* (sądy odnoszące się do prawdy) są wtórne względem „pełnej” rzeczywistości samego Boga i analogiczności świata stworzonego. Źródłowo chodzi zatem nie o analogię poznania czy orzekania o Bogu, ale o analogię samego istnienia⁴.

Dostrzegając te dwie warunkujące się przestrzenie analogii (prawdy i istnienia), możemy powiedzieć, że rzeczywistość Boska jest jednocześnie metaontologiczna i metalogiczna⁵. Sama sfera ontologii i logiki nie wyczerpuje jednak wszelkich przestrzeni analogatów rzeczywistości Boga. Bóg sam w sobie jest absolutnie prosty. W Nim Jego istota i Jego *Logos* są tożsame⁶. Podobnie, co brzmi bardziej znajomo i zgodnie z narracją Tradycji, tożsame są w Nim istota i istnienie, czego pochodną jest utożsamienie Jego Bytu i działania, które możemy rozumieć w ich tożsamości zarówno na poziomie metaontologicznym (w Bogu relacje są tożsame hipostazom⁷), jak i w przestrzeni stworzenia (ekonomia i wyłaniający się z niej obraz ekonomiczny Trójcy jest tożsamy z Trójcą immanentną⁸). Zauważyć tutaj należy, że w przestrzeni ekonomii dostęp mamy do działania Boga, które jest

³ Analogia wskazuje na fakt inności Boga. Utożsamienie Boga z kategoriami ontologii jest błędne (ontoteologia). Z tego względu raczej właściwie jest określić Boga w tejże zależności jako metaontologicznego (por. B.J. Shanley, *Tradycja tomistyczna*, tłum. R. Mordarski, Kraków 2017, s. 165).

⁴ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002, s. 55.

⁵ Por. T. Obolovitch, *Linie rozwoju apofatyizmu w filozofii rosyjskiej XX wieku (Georgij Florowski, Siemion Frank i Lew Karsawin)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2011, nr 1 (77), s. 87–88.

⁶ Por. M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, tłum. M. Romanek, Kraków 2016, s. 415–423.

⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Błech, Londyn 1962, I, q. 29, a. 4.

⁸ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 504; Por. K. Rahner, *Teologia i antropologia*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. G. Bubel, Kraków 2005, s. 47.

tożsame z Jego istotą, z czego wynika, że owa tożsamość Trójcy ekonomiczna i immanentna jest w gruncie rzeczy mocno związana z tożsamością (pod względem zasady działania, a nie jej przestrzeni i skutku) ekonomii wewnątrztrynitarnej i ekonomii zbawienia. Z tych wszystkich zależności wyłania się natomiast prawda ścisłego powiązania analogii bytu, sankcjonującej analogiczne orzekanie o Bogu w przestrzeni *ratio*, z analogią bycia sankcjonującą tę zależność ujętą w konwencji analogiczności Boskiego działania doświadczanego w przestrzeni ludzkiej *praxis*. Owo utożsamienie zasadza się na jedności w Bogu Jego bytu, bycia i działania.

Z powyższych zależności wynika więc, że tak jak analogią odznaczają się akty rozumu, formułujące prawdę na temat Boga, podobną analogicznością powinny znamionować się akty woli ukierunkowane na Boga, które są w istocie ludzkimi aktami miłości. Zatem tak jak możemy powiedzieć, że nasze mówienie o Bogu odznacza się analogicznością, zakładającą jednoczesną inność i odrębność oraz partycypację samej Bożej prawdy i prawdy ludzkiego *ratio* orzekającego o Bogu (w ludzkiej mowie o Bogu może mieścić się faktyczna prawda o Nim), tak też w przestrzeni ludzkiego działania, które określamy mianem działania ewangelicznego lub chrześcijańskiego, winniśmy dostrzec podobne zależności (w ludzkim działaniu może partycypować działanie Boga). Ludzkie działanie powodowane przyjęciem Boga (czyny miłości) powinno się odznaczać jednoczesną odrębnością i innością względem działania samego Boga, jak i partycypacją w nim (działaniu ludzkim) Boskiej ekonomii. Analiza aktów woli tutaj podjęta w kontekście *analogia entis* powinna więc pozwolić na określenie w pewnej symetrii, jak działanie Boga uobecnia się w ludzkim działaniu, podobnie jak Jego prawda partycypuje w prawdzie teologii.

Ponadto sama teza zakładająca, że możliwy jest antropologiczny kontakt z prawdą Boga (w przestrzeni ludzkiego poznania), tożsamą z Jego istotą, oraz możliwy jest antropologiczny kontakt z działaniem Boga (w przestrzeni ludzkiego działania), również tożsamym z Jego istotą, uzasadnia przypuszczenie, że analiza analogiczności partycypacji rzeczywistości Boskiej w ludzkim działaniu, ze względu na jedność przedmiotu rozumu i woli, powinna wskazywać na integrację dwóch władz (rozumu i woli) w dążeniu do Boga.

Wykazanie takiej integracji jako nie tylko możliwej, ale koniecznej, gdyż wynikającej z faktu jedności i niepodzielności Boga Stwórcy, jest szczególnie ważne, gdyż jak się wydaje, duchem fragmentaryzacji i dezintegracji dotknięta została dzisiaj także teologia. Owa integracja, próba spójnego spojrzenia na władze duchowe prowadzące do Boga ma na celu postawienie pytań: Czy możliwe jest samo poznawanie Boga bez angażowania woli? Czy możliwe jest dotarcie do Boga (zjednoczenie z Nim) bez angażowania rozumu? Dzisiaj bardzo często słyszy się, że dla chrześcijanina najważniejsze to „być dobrym człowiekiem”. Wola wydaje się zatem faworyzowana, natomiast poznanie teologiczne wydaje się wśród wiernych postrzegane jako jedynie dodatkowe i niekonieczne. Analiza urzeczywistniania

się zasady *analogia entis* w przestrzeni woli skonfrontowana z jej stosownością w przestrzeni *ratio*, która w teologii jest bardzo mocno zakorzeniona, może dać odpowiedź na problem niespójności owych przestrzeni realizacji ludzkiego istnienia w dążeniu do Boga, wskazując na ich powiązanie i wzajemną zależność.

CHARAKTERYSTYKA *ANALOGIA ENTIS* W PERSPEKTYWIE AKTÓW ROZUMU

Analogia bytu opiera się na takim związku między tym, co skończone, a tym, co absolutne, który wyklucza jednocześnie ich tożsamość i absolutną izolację. Założenie jednoznaczności (tożsamości) oznaczałoby wspólność przedmiotu transcendentnego i skończonego oraz tożsamość poznania ludzkiego i Boskiego. Gdyby założyło się jedynie niejednoznaczność, analogia byłaby niemożliwa przez całkowitą niespójność poznawczą (nie można by w kategoriach ontologii powiedzieć niczego na temat bytu absolutnego). Jakikolwiek poznanie i orzekanie o bycie absolutnym byłoby w takim przypadku niemożliwe, gdyż bezpośrednio mamy poznawczy przystęp tylko do tego, co stworzone⁹. Analogiczne ujęcie zakłada pewnego rodzaju związek (byt stworzony jest całkowicie zależny przez akt stwórczy od bytu absolutnego z jednoczesnym założeniem absolutnej odmienności ontologicznej). Dzięki temu możemy orzekać o Bogu w kategoriach stworzonych, z założeniem, że to orzekanie nie znosi Tajemnicy Boga – Bóg nie jest taki jak świat¹⁰. Owa analogia jest usankcjonowana przez orzeczenie IV Soboru Laterańskiego, w którym stwierdza się, że „nie można twierdzić, że między Stwórcą a stworzeniem istnieje jakieś podobieństwo, nie przyjmując jednocześnie, iż podobieństwo to zawiera w sobie jeszcze większe niepodobieństwo między nimi”¹¹.

Analogia entis jest w ten sposób teorią orzekania o Bogu (a właściwie teorią określającą epistemologiczną relację człowieka do Boga). Owo orzekanie zasadza się na współlistnieniu w drodze do poznania Boga drogi przyczynowości, drogi negacji i drogi uwznioślenia¹². Zatem na gruncie epistemologicznym *analogia entis* umożliwia drogę poznania prowadzącą od świata do Boga¹³. Na jej założeniach opiera się możliwość stosowania terminów wywodzących się z naszego ludzkiego poznania do orzekania o Bogu, przypisując takiemu orzekaniu wartość poznawczą, nie znoszącą transcendencji Boga. Niemniej chociaż analogia uzasadnia nasze mówienie o Bogu i poznanie Boga w ogóle, to źródłowo ma ona

⁹ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik*, kol. 8.

¹⁰ Por. tamże, kol. 8–9.

¹¹ „Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda” (Sobór Laterański IV, *Konstytucje*, w: *Dokumenty soborów powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2003, 2, 7).

¹² Por. B.J. Shanley, *Tradycja tomistyczna*, s. 120.

¹³ Por. tamże, s. 121.

znaczenie ontologiczne. Założenie, że Bóg jednocześnie jest przyczyną świata i że jest całkowicie inny niż świat, powoduje, że droga przyczynowości ściśle wiąże się z jednoczesnym stosowaniem drogi negacji. To z kolei pociąga za sobą wejście na drogę uwznioślenia. Oznacza to, że orzekając o Bogu w znaczeniu pozytywnym i jednocześnie negując znaczenia owych orzeczeń przypisywanych jednoznacznie bytom przygodnym, nie zatrzymujemy się na prostej negacji, ale jakoś przez te zanegowane i uwzniośnione orzeczenia dosiegamy niesionej w nich intuicji prawdy Boga.

Źródłowa podstawa ontologiczna sprawia, że *analogia entis* ma zastosowanie nie tylko w orzekaniu o Bogu, ale w ogóle w rozumowym poznaniu Boga objawiającego się w świecie i przez świat. Na podstawie *analogia entis* możemy używać kategorii stworzonych w kontekście wysłowienia tajemnicy Bożej odsłoniętej i danej nam w objawieniu pozytywnym, jak i możemy jakoś poznawać Boga drogą poznania świata. To założenie stoi natomiast u progu związku poznawczego aktów rozumu sięgających, lecz nie ogarniających tajemnicy Boga.

Jeśli chodzi o same akty poznawcze rozumu, to ze względu na przedmiot możemy je podzielić na trzy kategorie, które następnie możemy poddać analizie pod względem ich znaczenia w kwestii poznania Boga, przy uwzględnieniu teorii *analogia entis*. Owe trzy przestrzenie poznania dotyczące trzech rodzajów poznania to: 1) świat poznawalny rozumowo w swojej immanentnej strukturze (prawda świata niemająca związku ze zbawieniem); 2) świat poznawalny rozumowo w zakresie, który jest również treścią prawdy objawionej, przez co może być zarówno przedmiotem wiary, jak i wiedzy (np. przygodność świata, która prowadzi do poznania istnienia nieprzygodnego Stwórcy); 3) prawdy objawione przez Boga, które nie są dostępne poznaniu samego rozumu (np. prawda o Trójcy Świętej)¹⁴.

Pierwsza kategoria poznawcza nie jest związana z poznaniem Boga, a więc jej związek z *analogia entis* nie zachodzi. Niemniej poznanie świata dostarcza podstawowych kategorii poznawczych, które stanowią bazę wyjściową zarówno w kwestii poznania Boga przez stworzenia, jak i kategorii służących analogicznemu ujmowaniu prawd objawionych.

Druga kategoria, która odnosi się wprost do *analogia entis* na poziomie ontologicznym, sprawia, że ze stworzoneści świata możemy poznać istnienie Stwórcy. Możliwość taką potwierdza także objawienie w Księdze Mądrości, która podaje, że „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Sprawcę” (Mdr 13,5).

Kategoria trzecia związana jest z poznaniem przez wiarę objawienia Bożego. Analogia ma tutaj zastosowanie w takim znaczeniu, że chociaż Bóg jest absolutnie inny niż świat, przez co Jego istota jest nieprzystająca do kategorii ludzkiego rozumu, a przez to niepojmowalna, to tenże Bóg objawił się w świecie (a więc w ludzkich kategoriach). Ludzkie kategorie są przez to użyteczne analogicznie

¹⁴ Por. tamże, s. 172.

w kwestii poznania i orzekania o Bogu. *Analogia entis* ma tutaj zastosowanie na gruncie epistemologicznym.

ANALOGIA ENTIS A ISTOTA TEOLOGII

Założenie *analogia entis* wyrażające stwórczy związek przyczynowy łączący świat i Boga z jednoczesną ich odmiennością istotową nie tylko sankcjonuje naturalne poznanie Boga przez świat oraz orzekanie o Bogu objawionym w kategoriach ludzkich przy założeniu niejednoznaczności owych pojęć, lecz także określa charakter poznania teologicznego.

Jeśli chcemy zachować oba komponenty stojące u podstaw analogii (przyczynowy związek stwórczy oraz istotową odmiennosc), musimy właściwie pojąć, czym jest poznanie teologiczne. Gdyby tylko zachować prawdę o przyczynowej zależności stwórczej (podobieństwie), to łatwo moglibyśmy stwierdzić, że ludzki rozum z natury potrafi osiągnąć Boga, a prawda Boga odkrywana przez rozum nie różniłaby się istotowo od prawdy na temat świata odkrywanej przez rozum. Jeśli jednak Boga i stworzenie charakteryzuje jednocześnie ontologiczna odmiennosc, to pojawia się pytanie, jak stworzony rozum może poznać cokolwiek z prawdy Boga. Jeśli Bóg jest całkowicie inny niż stworzenie, to ze względu na ową przepaść metafizyczną natura stworzona nie powinna mieć żadnego przystępu do poznania Boga. Poznać Boga może tylko to, co koresponduje z Jego naturą (lub ją ma). A zatem Boga może poznać tylko Bóg¹⁵.

Analogia entis w ten sposób nie tylko określa logiczne warunki orzekania o Bogu oraz sankcjonuje możliwość takiego poznania przez człowieka, który jest stworzeniem, a nie Bogiem, lecz także określa sam charakter poznania teologicznego. Charakter ten natomiast sprowadza się do tego, że poznanie teologiczne jest nie tylko przyrodzone, ludzkie, dzięki któremu człowiek na podstawie poznania świata poznaje Stwórcę, lub nie tylko jest poznaniem Boga, który objawił się w ludzkich kategoriach, ale z konieczności musi być udziałem w poznaniu samego Boga. Gdyby takiego udziału nie było, to samo objawienie w ludzkich kategoriach byłoby po prostu niemożliwe. Zatem teologia jest pewnego rodzaju poznaniem rzeczywistości Boskiej przez ludzki rozum, które jest usankcjonowane przez partycypację w tymże rozumie światła Boskiego *Logosu*¹⁶. Natomiast sformułowania teologii nie są jedynie wyrażeniem w ludzkim słowie prawdy o Bogu, co samo w sobie

¹⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 133.

¹⁶ Por. P.L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Duchowe zmysły: percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, tłum. A. Gomola, Kraków 2014, s. 227.

byłoby niemożliwe właśnie ze względu na metafizyczną przepaść, ale muszą być takimi sformułowaniami, które mieszczą w sobie istotową prawdę Boga¹⁷.

Poznanie teologiczne, którego początkiem jest przyjęcie w wierze światła objawienia, wiąże się z oświeceniem ludzkiego umysłu światłem Bożym, czyli innymi słowy, w teologii zrodzonej z objawienia, Bóg udziela człowiekowi swojego własnego poznania¹⁸. To poznanie zaś wyraża się w ludzkich sformułowaniach, przy założeniu analogiczności owych wyrażań. Sformułowania teologiczne przynależą do świata stworzonego, niemniej mogą mieścić sens, który przekracza to, co konceptualne i stworzone¹⁹. By ten transcendentny sens mógł być jednak przez sformułowania teologiczne niesiony, ich pozytywna treść podlegać musi negacji i uwzniośleniu. Początkiem i istotą poznania teologicznego jest jednakże nie samo słowo poddane metodycznej interpretacji, lecz samo poznanie, a raczej udział w poznaniu owej nadprzyrodzonej, transcendentnej rzeczywistości, co utożsamiamy z łaską.

Nieco inny charakter ma poznanie, w którym od stworzeń dochodzimy do poznania Boga. Otóż w takim przypadku, według św. Tomasza, oczywistą kwestią jest to, że umysł ludzki może poznać tylko te prawdy, na które rozciąga się działanie intelektu czynnego, czyli to, co naturalnie podlega naturalnemu poznaniu²⁰. Poznanie rzeczy nadprzyrodzonych domaga się światła nadprzyrodzonego. Niemniej według Akwinaty już samo działanie umysłu jest ufundowane na działaniu Boga, a sam rozum jest w ten sposób elementem obrazu Bożego w człowieku. W działaniu stworzeń dostrzec możemy również działanie samego Boga²¹. Ze względu na tę podwójną zależność, w której stwierdza się działanie samego Boga jako podstawę zarówno działania ludzkiego umysłu, jak i istnienia stworzeń, możliwa jest droga poznania przez stworzony świat istnienia Boga. Zauważyć jednak tutaj należy, że w tym oddolnym poznaniu również mamy do czynienia z partycypacją, czyli ono także jest powodowane łaską, która stoi u progu samego stworzenia.

Ponadto powyższy zarys wskazuje już na korelację działania i istnienia, co wiąże się również z korelacją doświadczenia działania i poznania prawdy. W istocie poznanie prawdy Bożej (zarówno przez stworzenie, jak i przez objawienie) na najbardziej fundamentalnym poziomie nie tyle jest pochodną poznania ontologii stworzenia, którego źródłem jest Bóg, lub poznaniem Boga partycypującego w stworzeniu, ile poznanie tejże prawdy Bożej jest pochodną doświadczenia i poznania działania stwórczego lub działania epifanijnego Boga. Zatem poznanie

¹⁷ Por. A. Świeżyński, *Tajemnica i analogia we współczesnym mówieniu o Bogu*, „Seminar. Poszukiwania Naukowe” 35 (2014), nr 1, s. 63–64.

¹⁸ Por. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, *Wstęp*, w: Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga: wydanie łacińsko-polskie*, Kraków 2005, s. 20.

¹⁹ Do samej treści owej nadprzyrodzonej prawdy należy również przyczynowy związek stwórczy oraz istotowa nietożsamość, definiujące *analogia entis*.

²⁰ Por. tamże, s. 23.

²¹ Por. tamże, s. 24.

Boga wydaje się wtórne względem doświadczenia działania Boga. Czy jednak ta relacja przebiega tylko w jednym kierunku? I czy ukonstytuowana w poznaniu teologicznym prawda pozostaje niezależna w sobie względem działania, tzn. czy poznanie już wyabstrahowanej z działania Bożego prawdy o Działającym może obejść się bez doświadczenia samego działania? Mówiąc inaczej, czy teologiczne poznanie prawdy doktrynalnej wiąże się z doświadczeniem działania Boga, czy jest od niego niezależne?

Logiczna struktura sformułowań dogmatycznych i teologicznych może sugerować daleko posuniętą abstrakcję względem źródłowego doświadczenia Bożej ekonomii. Może też się wydawać, że skoro owo działanie ujęto w konwencji sformułowań niosących prawdę o Działającym, to już samo przyjęcie rozumowe owej prawdy wystarczy, czyli wystarczy zrozumienie treści sformułowania. Doświadczenie tutaj zatem nie występuje.

Zauważyć nam trzeba, że *analogia entis* stoi na straży przed błędem utożsamienia Boskiego światła prawdy niesionego przez sformułowania doktrynalne z samymi sformułowaniami. Dogmaty nie są tajemniczymi zakłęciami niosącymi immanentnie w nich obecną substancję Boga. Co więcej, właściwe światło Bożej prawdy nie jest tożsame nawet z logiczną treścią (sensem) sformułowań doktrynalnych, choć w tym logicznym sensie się wyraża. I tutaj również przed takim utożsamieniem chroni nas *analogia entis*. Właściwy sens niesiony przez wyrażenia doktrynalne ujawnia się, dopiero kiedy przejdziemy drogę negacji i uwznioślenia, a droga ta jest niczym innym jak odrzuceniem narzucającego się sensu logicznego (dosłownego), odsłaniając sens metalogiczny. Zależność wyznaczona przez *analogia entis* sprawia, że wyrażenia doktrynalne mają paradoksalną strukturę. Mając logiczną strukturę, wyrażają to, co wszelką strukturę rozsądza; ujmując w ścisłe sformułowania, wyrażają to, co jest niewyraźne i ponad wszelką myślą. Zatem sformułowania doktrynalne, które możemy utożsamiać z *logiami* (pisze o nich J.L. Marion, analizując dynamikę objawienia w kategoriach słownych), są jakby logicznymi szczelinami w racjonalnej strukturze języka i świata, przez które dostępne nam jest nadsubstancjalne światło Bożej prawdy (jest udzielane intelektowi, a jednocześnie pociąga intelekt ku Bogu)²².

Analiza tak rozumianych *logiów*, którą w kontekście systemu Pseudo-Dionizego przeprowadził wspomniany J.L. Marion, dowodzi, że samo przekazywanie treści objawienia, nawet jeśli jest ona już prawdą wyabstrahowaną i skodyfikowaną w *logiach*, odbywa się tylko wtedy, kiedy logiczna struktura dogmatów staje się okazją doświadczenia donacji Boga. Sama struktura hierarchiczna Pseudo-Dionizego, w którą wpisane są *logia*, według Mariona nie sprowadza się do emanacyjnego systemu podlegającego gradacji, ale w istocie, w Boskich hierarchiach (*logiach*),

²² Por. J.P. Strumiłowski, *Dogmat – informacja, teoria, kontemplacja czy hermeneutyka? Analiza wewnętrznej struktury i dynamiki dogmatu*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 16 (2017), s. 256–257.

dokonyje się jednocześnie ruch zstępujący i wstępujący – w nim Bóg podarowuje siebie w ruchu nieskończonej miłości²³. Określenie istoty przekazania prawdy jako aktu donacji Boga wskazuje, że prawda Boża niesiona przez sens *logiów* na poziomie metalogicznym jest tożsama z samym działaniem Boga (donacja własnej istoty jest aktem).

Dalej Marion, skupiając się na owym dwukierunkowym aspekcie aktu donacji, zauważa, że nie chodzi tutaj tylko o sam fakt donacji rzeczywistości Boskiej w akcie donacji rozgrywającej się w przestrzeni percepcji *logiów*. Żeby takie przyjęcie było możliwe, sam przyjmujący musi stać się elementem układu hierarchicznego, a więc przyjmując, sam musi stawać się aktem donacji. Innymi słowy, przyjęcie dogmatu (a właściwie jego treści) dokonuje się wtedy, kiedy przekształca przyjmującego, determinując go do uczynienia siebie samego aktem donacji²⁴ (prawda Boża upodabnia człowieka do Boga).

Wydaje się, że przekładając tę zależność na język działania aktów rozumu i woli, możemy powiedzieć, że z właściwym poznaniem Boga mamy do czynienia tylko wtedy, kiedy poznawana Prawda staje się jednocześnie doświadczeniem donacji Boga, sprawiającym, że sam poznający przemienia się na Jego podobieństwo, czyniąc swoje życie aktem donacji. Jeśli natomiast poznanie zatrzymuje się jedynie na intelekcie, nie rodząc doświadczenia i nie wyzwając aktów woli, to z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy uznać, że owo poznanie zatrzymało się jedynie na logicznej strukturze wyrażającej prawdę Bożą, nie dosięgając jednak samej Prawdy.

Zatem poznanie Boga, zarówno Jego istnienia objawionego w fakcie istnienia stworzeń, jak i Jego istoty, przekazanej nam w objawieniu pozytywnym, zakłada swoiście rozumianą partycypację Boskiej rzeczywistości w rzeczywistości ziemskiej, bez ich zmieszania czy utożsamienia. Dotyczy to zarówno partycypacji w stworzeniu przez akt stwórczy, partycypacji w umyśle czynnym, stanowiącej podstawę jego działania, jak i partycypacji w samej strukturze sformułowań doktrynalnych. Taka korelacja dobitnie wskazuje, co już zauważyliśmy na początku, że zależność poznawcza określona przez *analogia entis* wspiera się na wyznaczonej przez analogię zależności samych rzeczywistości związanych, lecz odmiennych. Wskazuje również na wewnętrzną spójność aktów poznania i woli (oraz prawdy i działania) w kontekście relacji do Boga. Niemniej jako władze duchowe rozum i wola są odrębne. Poniżej spróbujemy zinterpretować dynamikę partycypacji rzeczywistości Boskiej (zgodnej z *analogia entis*) w kontekście aktów woli i w sferze działania Boga i człowieka.

²³ Por. J.L. Marion, *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016, s. 172–187.

²⁴ Por. tamże, s. 174.

ANALOGIA ENTIS W PERSPEKTYWIE AKTÓW WOLI

Przeprowadzenie analogicznej analizy zależności i różnicy między aktami Boga a aktami stworzenia (człowieka) w przestrzeni woli jest nieco bardziej skomplikowane. Pierwszy pojawia się problem systematyzacji, który wynika z odmienności przedmiotów rozumu i woli. W perspektywie teologicznej przedmiotem rozumu jest prawda, natomiast przedmiotem woli jest miłość. Systematyzacja aktów rozumu może być precyzyjniejsza, gdyż same te akty są kategoryzowane według zasady działania rozumu. Natomiast niemożliwe wydaje się kategoryzowanie aktów woli według jej właściwego przedmiotu, ale tak samo jak w przypadku aktów rozumu akty woli również podlegają kategoryzacji względem, zewnętrznej względem siebie, zasady *ratio*. Niemniej jednak ta rozbieżność powodująca trudność wskazuje znowu na pewną korelację obu władz i ich właściwych przedmiotów.

Ponadto jeśli chodzi o prawdę, to jest ona z założenia czymś, co jest poznawane przez rozum, który jest jej odbiorcą. Jeśli chodzi o działanie, które jest owocem aktów woli, to może ono być zarówno doświadczane, jak i powodowane przez człowieka, a w swojej sprawczości może ono również podlegać doświadczeniu. Zatem z aktami woli sytuacja wygląda w ten sposób, że możemy poddać analizie działanie, którego człowiek jest odbiorcą, jak i działanie, którego człowiek jest autorem; w jednym i w drugim przypadku, na podstawie teorii *analogia entis*, możemy spróbować rozpoznać zależność między aktami stworzenia i Boga przenikającymi się w owoch działaniach.

Wydaje się, że zjawisko „działania” stworzenia, którego człowiek może być zarówno podmiotem (autorem), jak i przedmiotem (doświadczającym odbiorcą), możemy podzielić ze względu na deskrypcję zależności udziału w nich Boskiego i przygodnego działania na cztery kategorie: akty działania świata (fizyka), akty naturalnego działania człowieka, akty miłości wynikające z realizacji Ewangelii oraz akty religijne w przestrzeni sakramentalnej.

1. W aktach działania świata (fizyka) działanie Boga jest radykalnie inne niż one same. Według Tomasza z Akwinu działanie Boga sytuuje się względem działania świata albo jako supernaturalne (ponad prawami natury), albo jako praeternaturalne (niejako „obok” praw natury)²⁵, stąd utożsamianie działania świata z działaniem Boga prowadzi do idolatrii, o czym świadczy List do Rzymian (por. Rz 1,25). Owo działanie jest zatem całkowicie izolowane względem działania świata, tak że działanie stwórcze jest całkowicie inne od działania świata. Jednocześnie jednak działanie stwórcze konstytuuje działanie świata, z czego wynika, że we wszelkim działaniu możemy wyróżnić przyczynę pierwszą, którą jest działanie

²⁵ Por. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016, s. 146.

Boga, oraz przyczynę wtórną, którą jest działanie świata²⁶. Stąd z samego istnienia świata, wraz z jego immanentnym działaniem, poznać możemy Stwórcę, tak jak poznaje się przyczynę ze skutków²⁷.

W takiej perspektywie jaśniej ukazuje się prawda, jakoby to nie tylko świat jako ontologiczna struktura był podstawą możliwości poznania Boga (poznania prawdy o Jego istnieniu), ale jakoby stwórcze działanie Boga sprawiało, że poznanie świata prowadzi nas do poznania Stwórcy, a właściwie możemy powiedzieć, że poznanie przygodności świata oraz przygodności zdarzeń (działań) rozgrywających się w świecie sprawia, że dochodzimy do pewnego rodzaju przecucia aktu czynienia świata istniejącym, co prowadzi do odkrycia istnienia Stwórcy. Na tym podstawowym poziomie dostrzec możemy mocną korelację struktury ontologicznej i dynamizmu ekonomicznego, jak i korelację działania i poznania. W ten sposób samo działanie świata jest epifenomenem działania stwórczego Boga, przez co nie tylko możemy poznać Jego istnienie, ale możemy doświadczyć w załączku Jego działania podtrzymującego wszystko w istnieniu. Zatem nie tylko statyczne istnienie świata niejako wprowadza argument za istnieniem Stwórcy, ale też doświadczenie działania świata może w sobie nieść możliwość zapośredniczonego działania stwórczego Boga.

2. Drugą kategorię stanowią akty działania w przestrzeni antropologicznej, które ze względu na wolność ludzką i autonomię ludzkiego działania mogą, ale nie muszą iść w parze z realizacją działania Bożego. Stwierdzić jednak należy, że każde działanie ludzkie, podobnie jak działanie świata, odznacza się podwójną przyczynowością, tzn. może ono istnieć, gdyż jego pierwszą przyczyną jest akt stwórczy Boga.

Ponadto podkreślić tutaj należy, że przestrzeń ludzkiego działania może być przestrzenią objawienia historycznego, nawet jeśli owo ludzkie działanie stoi w opozycji do działania Bożego. Objawienie źródłowo nie jest depozytem przekazanej prawdy, ale jest wydarzeniem historycznym. Historia biblijna pokazuje, że medium objawienia Boga jest ludzka historia, która nie zawsze jest przepełniona działaniem ludzkim przystającym do działania Bożego. Bóg objawia się nie tylko w historii wspaniałych i szlachetnych postaci, ale objawia się w wydarzeniach naznaczonych grzechem. Można powiedzieć, że każde ludzkie działanie i każda okoliczność może być miejscem epifanii obecności i działania Boga. Niemniej owo objawienie nie zawsze jest immanentne względem aktów działania ludzkiego, choć jest immanentne względem historii ludzkiej przez te działania kształtowanej. Zatem w przestrzeni naturalnego działania antropologicznego, które kreuje ludzką historię, możemy poznać działanie Boga, nie jako zapośredniczone bezwzględnie w każdym działaniu ludzkim, ale jako obecne w historii przez to działanie determinowanej.

²⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, tłum. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty–Warszawa 2008.

²⁷ Tenże, *Suma teologiczna*, I, q. 2, a. 2.

3. Trzecia kategoria to akty ewangelicznej miłości, które są jednoznacznie przestrzenią realizacji woli Bożej. Z pozoru może się wydawać, że są one całkowicie izolowane względem działania Boga, a stanowią jedynie skutek poznania prawdy Ewangelii i działanie pod wpływem tegoż poznania. Niemniej analiza aktów poznania teologicznego wskazuje, że działanie wynikające z poznania Boga jest naturalną i immanentną konsekwencją samego poznania, które nie zatrzymuje się na zewnętrznej strukturze sylogizmu niosącego prawdę Boga. Działanie ewangeliczne jest owocem działającej w człowieku łaski, która dobre czyny poprzedza, towarzyszy im i po nich następuje²⁸. Samą miłość – podstawę owych czynów – Bóg wlewa w serce człowieka usprawiedliwionego²⁹. Dobry czyn (ewangeliczny czyn miłości) jawi się w takim kontekście jako mający sakramentalną strukturę. W istocie jest on jakby przestrzenią, w której uobecnia się działanie samego Boga³⁰.

Zapytać tutaj należy, czy charakter partycypacji działania Boga jest podobny do charakteru partycypacji prawdy Boga w teologii, czy też w czynach miłości możemy mówić o większej tożsamości działania Boga i człowieka. Wydaje się, że uwzględnienie wszystkich powyższych zależności między sferą rzeczywistości Boskiej a sferą ludzką zarówno w kontekście działania rozumu, jak i woli powinno prowadzić do wniosku, jakoby działanie Boga w działaniu ludzkim miało podobny charakter do partycypacji prawdy Bożej w prawdzie, do której dostęp ma ludzki umysł. Zatem tutaj też działanie ludzkie nie jest tożsame z działaniem Bożym, ale dotarcie do Boskiego działania partycypującego w działaniu ludzkim domaga się drogi negacji i uwznioślenia.

Tak nakreślona struktura działania ludzkiego powoduje, że możemy stwierdzić, iż w dobrym uczynku rzeczywiście doświadczamy działania Boga. Relacja działania Boga i człowieka jest tutaj zwrotna i sprzężona. Dobry czyn daje doświadczenie działania Boga (naturalna dobroć prowadzi do doświadczenia dobroci Boga), ale też może wynikać z doświadczenia dobroci Boga (doświadczenia zbawienia). Podobnie jest w przestrzeni prawdy: akt poszukiwania prawdy może prowadzić do poznania (doświadczenia intelektualnego) prawdy Boga (teologia naturalna), ale też poznanie teologiczne może być wynikiem doświadczenia prawdy objawienia (teologia). Widać tutaj zatem już silną korelację obu sfer. Dobro prowadzi do poznania Boga i z niego też może wynikać. Prawda prowadzi do czynienia dobra, ale jej poznanie też może wynikać z doświadczenia dobroci (Boga).

4. Czwarty i ostatni rodzaj działania to działanie sakramentalne. Działalność sakramentalna Kościoła stanowi zupełnie odrębną i nadprzyrodzoną kategorię przestrzeni działania i uobecniania się Boga w świecie. Sakramenty w swoją strukturę wpisane mają partycypację, obecność i manifestację rzeczywistości

²⁸ Por. Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, w: *Dokumenty soborów*, t. 4, rozdz. 16, c.

²⁹ Por. tamże, rozdz. 7, c.

³⁰ Por. J.P. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016, s. 252.

niewidzialnej w widzialnym znaku³¹. Żeby jednak taki związek mógł zaistnieć, muszą być spełnione warunki co do materii i formy sakramentu³², przy czym nie zawsze są one określone statycznie, lecz mogą być skorelowane z czynnościami. Tak więc sakramentalne działanie układa się w ten sposób, że „gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci”³³. Oczywiście konstytucja o liturgii, wymieniając sposoby obecności Chrystusa, wymienia obok sakramentów również inne sposoby Jego partycypacji. Sama liturgia ma wyjątkowy charakter.

Zjawisko sakramentalności opiera się nie tylko na związku stwórczego działania świata i zaistnienia skutku tego działania, jakim jest świat, ale na tajemnicy wcielenia. Życie Chrystusa było sakramentem Boga. W Nim sakramentem były zarówno czyny, słowa, jak i prawda Jego istnienia. W Chrystusie widzimy absolutną spójność prawdy i miłości. Oznacza to, że przestrzeń sakramentalna szczególnie powinna być otoczona troską zarówno w kwestii działania spójnego z miłością, jak i z prawdą. I o ile zarówno prawda wyrażana w dogmatach, jak i miłość czynów wynikających z Ewangelii mają charakter sakramentalny, o tyle liturgia jest najwyższą przestrzenią syntezy prawdy i miłości, dzięki temu, że jest w istocie działaniem samego Chrystusa.

Jeśli jednak chodzi o współzależność samego działania w sakramentach, to zauważyć możemy tutaj dysproporcje innego rodzaju. W czynie miłości nasza ludzka miłość jest przestrzenią uobecniania się miłości Bożej (w takim stopniu, w jakim ludzki czyn miłości przystaje do Ewangelii), która to miłość sama w sobie przerasta każdą miłość ludzką. Podobne proporcje charakteryzują obecność prawdy Bożej w sformułowaniach doktrynalnych. W działaniach sakramentalnych sytuacja wygląda inaczej, gdyż szafarz sakramentu wykonuje czynność ludzką (polewanie głowy wodą wraz z wypowiedaną formułą), natomiast w przestrzeni tego działania, które jest działaniem konstytuującym znak, dokonuje się działanie Boga, różne od samego znaku.

ODRĘBNOŚĆ I SPÓJNOŚĆ ROZUMU I WOLI

Analiza powyższych rodzajów działania wskazuje na ich podobieństwo strukturalne do rodzajów poznania. Trzy pierwsze rodzaje działania w dużej mierze pozostają przystające względem trzech pierwszych sposobów poznania. W obrębie owych trzech sposobów działań skorelowanych z trzema rodzajami poznania wyodrębnić możemy różne zasady. Działanie i poznanie pierwszego rodzaju oparte jest na odrębności i autonomii świata względem Stwórcy. Łączy się ono

³¹ Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998, s. 69.

³² Por. É. Besson, *La dimension juridique des sacrements*, Roma 2004, s. 199.

³³ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, 7.

jednak z działaniem i poznaniem drugiego rodzaju, dzięki związkowi przyczynowemu. Ze względu na ten przyczynowy związek stwórczy przestrzeń działania i poznania świata może stanowić przestrzeń poznania i doświadczenia działania Boga. Działanie i poznanie trzeciego rodzaju (działanie ewangeliczne i poznanie dogmatyczne) oparte są nie tylko na zasadzie stwórczej, ale ponadto na zasadzie wcielenia. Natomiast działanie sakramentalne stanowi odrębną kategorię, opartą na innej zasadzie, którą jest działanie samego Chrystusa. Niemniej wszelkie przyporządkowania działań formom poznania nie mają tutaj charakteru ścisłego. Powyższa analiza nie dowodzi zbieżności bezwzględnej, pozwalającej na jednoznaczne przełożenie owych aktów woli i rozumu.

Zauważyć również należy, że owe formy działania są powiązane z formami poznania w taki sposób, który dotyczy nie tylko ich symetryczności w odniesieniu do ich przedmiotów (prawdy i miłości), ale też współzależności obu przedmiotów. Działanie świata i działanie człowieka nie tylko prowadzi do doświadczenia zapośredniczonego w nich działania Boga, lecz także do poznania owego Działającego, czego załączki widzieliśmy już przy analizie samego poznania. Owa korelacja poznania i działania związana jest z różnymi przedmiotami właściwymi obu władzom. Jak zaznaczono powyżej, przedmiotem rozumu jest prawda, a przedmiotem woli jest miłość. Niemniej rozum osiąga również prawdy miłości lub prawdy wylaniającej się z miłości (prawdy Miłującego i Umiłowanego).

Dostrzec tutaj zatem możemy pewną symetrię związaną z istotą obu aktywności. Doświadczenie działania prowadzi do poznania prawdy, podobnie jak poznanie prawdy Bożej (o ile jest autentyczne) wiąże się nierozzerwalnie z doświadczeniem działania, jak wskazują na to analizy Mariona.

Owa symetria, choć potoczne doświadczenie czasami zdaje się sugerować asymetryczność³⁴, jest z ontologicznego punktu widzenia czymś oczywistym. Jeśli w Bogu bycie i istnienie oraz działanie są tożsame, to zrozumiałe wydaje się, że doświadczenie działania Boga zapośredniczonego w świecie rodzi poznanie, oraz zrozumiałe i oczywiste jest także, że poznanie Jego prawdy, o ile jest autentycznym poznaniem Boga, pociąga za sobą doświadczenie Jego działania (miłości).

Podkreślić również należy, że ze względu na związek Boga (który jest absolutnie prosty) zarówno ze sferą poznawczą, jak i wolitywną możliwe jest w teologii dwojakie ujmowanie teologii Trójcy. Możemy Trójjedynego określać statycznie, jako trzy hipostazy o jednej substancji, i dynamicznie, jako trzy samoistne relacje,

³⁴ Doświadczenie potoczne sugeruje, jakoby poznanie nie pociągało za sobą z konieczności doświadczenia działania Boga. Prawda objawiona wyabstrahowana i wyrażona w formułach dogmatycznych wydaje się niezależna względem źródłowego doświadczenia. Jeśli jednakże poznanie nie pociąga za sobą doświadczenia donacji, jak wskazał na to Marion, mamy do czynienia z pozornym tylko poznaniem Boga, które nie dosięga istoty treści prawdy Bożej niesionej przez sformułowania teologiczne i dogmatyczne.

z których zarówno każdą z osobna, jak i całą Trójcę określić możemy jako *actus purus*³⁵.

WNIOSKI

Powyższa analiza sugeruje pewne wnioski praktyczne odnośnie do natury teologii, rozumianej jako poznanie Boga, oraz praktyki chrześcijańskiej wynikającej z zasad Ewangelii. Po pierwsze, chociaż rozum i wola są odrębne, to w kwestii poznania Boga ich oddzielenie wydaje się niemożliwe, gdyż działają one wspólnie. Niemniej możliwa jest ich względna odrębność, a ta odrębność narasta wraz z oddalaniem się od właściwego przedmiotu ich działania, jakim jest Bóg. W kwestii zajmowania się owych władz światem ich odrębność jest bardzo daleko posunięta. W kwestii odniesienia do Chrystusa (przestrzeń sakramentalna) ich jedność jest nieodzowna do zachowania właściwej tożsamości każdej z nich (i prawdy, i miłości). W przestrzeni liturgijnej realizuje się prawda, która jest miłością, i miłość, która jest prawdą.

Po drugie, powyższe analizy pozwalają nam sformułować odpowiedź na pytania: Czy może istnieć prawidłowe przyjęcie dogmatu bez zaangażowania woli w miłość? Czy można dogmat przyjąć jedynie intelektualnie? Czy takie przyjęcie jest faktycznym przyjęciem dogmatu, czy też może jest przyjęciem tylko jego intelektualnej powłoki? Analiza poznania zaczerpnięta od Marion wskazuje, że dynamika przekazywania prawdy w dogmacie jest nieodzownie dynamiką miłości (teologia jest autentyczna wtedy, gdy jest tożsama z miłością). Właściwie realizuje się powołanie teologa, kiedy poznana prawda jednoczy teologa z Bogiem, co naturalne skutki znajduje w zakresie determinowania ewangelicznego sposobu życia. Zrozumiałe w takim kontekście wydają się anatemy ojców i zastrzeżenia, że bez prawdy określonej i zdefiniowanej przez Kościół nie ma zbawienia. Zbyt daleko posunięte utożsamienie obu władz, ze względu na ich odrębność, również nie jest właściwe. Czy więc można być teologiem (orzekać właściwie o Bogu) bez zaangażowania miłości? Wydaje się, że w pewnym zakresie tak. Ale jest to nienaturalne i nie prowadzi do Boga, ale raczej wymusza zatrzymanie się na pewnym poziomie teologii (powtarzanie formuł lub nawet wprawne żonglowanie nimi bez zrozumienia ich istoty). W takim kontekście z całą mocą jawi się absurdalność uprawiania teologii dla własnej chwały (uprawianie teologii dla osiągnięcia uznania i prestiżu związanego ze zdobyciem stopni naukowych). Oczywiście owe stopnie w strukturze społecznej nauki są czymś koniecznym, oczywistym i dobrym – ale jako określające stopień warsztatu teologicznego. Natomiast samo dążenie do ich uzyskania, które staje się nadrzędne wobec samej teologii (która w istocie ma jednoczyć z Bogiem), jest postawieniem czegoś nieskończenie mniejszego ponad

³⁵ Por. T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Kraków 2003, s. 213–224.

czymś nieskończenie większym (postawieniem celu doczesnego ponad soteriologicznym celem wiecznym, który jest związany z doświadczalnym poznaniem Boga).

W kontekście powyższych analiz zapytać też powinniśmy, czy można prawdziwie i ewangelicznie kochać bez pogłębiania poznania Boga. I tutaj znowu wydaje się, że tak, lecz miłość ta bez pragnienia poznania będzie podobnie pozostawać na pewnym minimalnym poziomie, a być może, nawet sama narażona będzie na wygaśnięcie, gdyż autentyczna miłość dąży do poznania oraz poznanie powoduje.

Zatem, jak się wydaje, wykluczanie którejs z władz z przestrzeni życia chrześcijańskiego, jak wskazują powyższe analizy, jest sytuacją co najmniej nienaturalną w kontekście antropologii teologicznej. Życie chrześcijańskie, którego celem jest Bóg, prowadzi nieuchronnie do spójności i harmonii woli i rozumu. W zasadzie nie stanowi to żadnego nowego wniosku. Tradycja chrześcijańska, zwłaszcza w kręgach monastycznych, wskazuje bardzo dobitnie na wtórny cel zjednoczenia z Bogiem, jakim jest wewnętrzne zjednoczenie człowieka rozbitego w sobie³⁶. Natomiast poznanie Boga i działanie według Jego Ewangelii nie tyle prowadzi do abstrakcyjnie pojętego zbawienia, ile powinno swoje zwieńczenie osiągać w mistyce.

Postmodernistyczne przesvědzenie o całkowitej niezależności obu władz, w kręgach chrześcijańskich sprowadzające się do kwestionowania potrzeby dążenia do poznania Boga, gdyż ważne jest jedynie, by „być dobrym człowiekiem”, w perspektywie rozumienia struktury świata w jego zależności względem Stwórcy, którą określa *analogia entis*, oraz w kontekście struktury antropologicznej władz duchowych, jest więc po prostu herezją³⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Besson É., *La dimension juridique des sacrements*, Roma 2004.
- Gavrilyuk P.L., Coakley S., *Duchowe zmysły: percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, tłum. A. Gomola, Kraków 2014.
- Kołodkowski L., *Herezja*, Kraków 2010.
- Levering M., *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, tłum. M. Romanek, Kraków 2016.

³⁶ Samo słowo „mnich” wywodzi się od greckiego *monachos* oznaczającego nie tylko „jeden”, ale też „cały”, „wewnętrznie scalony”, co kryje w sobie prawdę na temat programu i celu życia monastycznego (por. A. Świeżyński, *O modelach strategii życia jako drogach do nieśmiertelności*, „Studia Gdańskie” 18–19 (2005), s. 143–144).

³⁷ Takie przesvědzenie jest herezją w najbardziej podstawowym znaczeniu tego słowa, które oznacza partykularny wybór części z jednoczesnym odrzuceniem pozostałych elementów (por. L. Kołodkowski, *Herezja*, Kraków 2010, s. 7).

- Lichacz P., Przanowski M., Olszewski M., *Wstęp*, w: Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga: wydanie łacińsko-polskie*, Kraków 2005, s. 5–51.
- Marion J.L., *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016.
- Obolovitch T., *Linie rozwoju apofatyizmu w filozofii rosyjskiej XX wieku (Georgij Florowski, Siemion Frank i Lew Karsawin)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2011, nr 1 (77), s. 81–93.
- Pabjan T., *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016.
- Rahner K., *Teologia i antropologia*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. G. Bubel, Kraków 2005, s. 46–67.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Shanley B.J., *Tradycja tomistyczna*, tłum. R. Mordarski, Kraków 2017.
- Sobór Laterański IV, *Konstytucje*, w: *Dokumenty soborów powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2003, s. 221–315.
- Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, w: *Dokumenty soborów powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2003, s. 289–310.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 48–78.
- Strumiłowski J.P., *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016.
- Strumiłowski J.P., *Prawda dogmatyczna w dynamice poznania mistycznego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 25 (2017), nr 1, s. 35–48.
- Strumiłowski J.P., *Dogmat – informacja, teoria, kontemplacja czy hermeneutyka? Analiza wewnętrznej struktury i dynamiki dogmatu*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 16 (2017), s. 251–264.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002.
- Świeżyński A., *O modelach strategii życia jako drogach do nieśmiertelności*, „Studia Gdańskie” 18–19 (2005), s. 141–146.
- Świeżyński A., *Tajemnica i analogia we współczesnym mówieniu o Bogu*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe” 35 (2014), nr 1, s. 59–69.
- Testa B., *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, tłum. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty–Warszawa 2008.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Błech, Londyn 1962.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006.
- Weinandy T.G., *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Kraków 2003.

ANTHROPOLOGICAL CONSEQUENCES OF THE THEORY
OF *ANALOGIA ENTIS* IN THE CONTEXT OF ACTS
OF THE REASON AND WILL

Summary

The article explains the relation between the God's and human truth as well as God's and human act. The starting point is the statement that the principle of predicating about God based on the analogy of being derives not so much from the relation between the logics of human discourse and the metalogics of the God's truth, but rather between the very reality of God and that of humans. Thus, if, regarding the source, *analogia entis* implies the very reality, it may be applied not only to the field of the truth, but also to the area of acting (i.e. of loving).

The proposed analysis is in some kind confronting against the actual postmodern anthropological split that allows an independence of the reason and will. Moreover, it is also confronting against the more and more popular conviction that a Christian should live above all according to the Gospel, meanwhile the problem of knowing God is far less necessary (which discredits the reason and theology). The purpose of the confrontation is therefore to answer the question: is evangelical love possible without knowing God?

Keywords: analogia entis, analogy of being, reason, will, knowledge, activity, metatheology

Słowa kluczowe: analogia entis, analogia bytu, rozum, wola, poznanie, działanie, metateologia

Sławomir Zatwardnicki*
PWT, Wrocław

PRZEDZIWNA WYMIANA DUSZ. PRZEBÓSTWIENIE W MYŚLI ZOFII TAJBER – MATKI PAULI

Teologia dogmatyczna winna brać pod uwagę „wiedzę świętych”, w której często skrywają się elementy teologiczne. W artykule zbadano orędzie Zofii Tajber – Matki Pauli (1890–1963) pod kątem teologii przebóstwienia. Wyniki poszukiwań zestawiono z rozumieniem *theosis* we współczesnej teologii (opracowania Międzynarodowej Komisji Teologicznej oraz Josepha Ratzingera). Spuścizna mistyczki pozwala przełożyć tradycyjną teorię „przedziwnej wymiany” na egzystencję chrześcijańską. Zjednoczenie człowieka z Bogiem dokonuje się na poziomie „wymiany dusz” Chrystusa i wierzącego. Na szczególną uwagę zasługuje akcent położony na soteriologiczną rolę Duszy Chrystusa oraz Eucharystię w przebóstwieniu. Ostatecznie chodzi o przechodzenie od obecności Chrystusa w ludzkiej duszy po przyjęciu Komunii św. do całkowitej jednozgodności rozumu, woli i uczuć (idea „krótkiej drogi”).

MOST ŁĄCZĄCY TEOLOGIĘ Z MISTYKĄ

Na wzajemne powiązania między teologią a mistyką zwrócono uwagę w opracowaniu Międzynarodowej Komisji Teologicznej poświęconym dzisiejszej teologii. Z jednej strony teologia oświeca doświadczenie duchowe i weryfikuje jego autentyczność, a z drugiej karmi się nim. Zwłaszcza teologia chcąc odzyskać swój wymiar mądrościowy winna sięgać do „wiedzy świętych”¹. Według pochodzącego z Polski członka komisji, który współpracował przy powstaniu dokumentu *Teologia dzisiaj*, „być wiedzą duchową znaczy mieć najgłębsze z możliwych związki

* Sławomir Zatwardnicki – doktor teologii, stopień uzyskał na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu na podstawie rozprawy pt. *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*. Publicysta, autor wielu artykułów oraz piętnastu książek; ostatnio wydana: *Żywa monstrancja. Przesłanie Zofii Tajber – Matki Pauli o obecności Chrystusa w duszy* (Kraków 2018). Żonaty, ma pięcioro dzieci; e-mail: zatwardnicki@gmail.com.

¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, 60.86.92 [dalej: TD].

ze świętością – ontologiczne i etyczne, intelektualne i egzystencjalne². Między dwoma rodzajami mądrości chrześcijańskiej, teologiczną i mistyczną, należy jednak utrzymywać rozróżnienie. Pierwsza jako dzieło rozumu oświeconego przez wiarę jest mądrością nabytą prowadzącą do „kontemplacji intelektualnej”. Druga zaś jest darem Ducha Świętego, który wypływa z jednoczenia się z Bogiem na drodze miłości. W tym przypadku mamy do czynienia z poznaniem wyrażanym nie pojęciowo, lecz dokonującym się na drodze kontemplacji mistycznej³.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna stanęła nawet na stanowisku, że uwzględnienie mądrości świętych jest koniecznym warunkiem uznania przez teologię pierwszeństwa Boga i bycia przez Niego posiadanym⁴. Trzeba z trzeźwym realizmem skonstatować, że drogi teologii dogmatycznej i teologii duchowości rzadko się jednak spotykają ze sobą. Zdarza się, że dogmatyk z nieznośną manierą wchodzi na teren „nieuczzonej” mistyki, ferując od razu „dogmatyczne” wyroki. A przecież doświadczenia duchowe niosą nierzadko ze sobą ładunek teologiczny, który mógłby przysłużyć się rozwojowi „wiedzy wiary” (łac. *scientia fidei*). Pierwszeństwo Boga zawarte w „wiedzy świętych” może rozsądzać systematyczne ramy dotychczasowego poznania. Wydaje się, że takie możliwości tkwią w praktycznie nieznannej spuściźnie pozostawionej przez Służebnicę Bożą Zofię Tajber – Matkę Paulę (1890–1963)⁵, zwłaszcza w przesłaniu o żywej obecności Chrystusa jako Boga i Człowieka w duszy ludzkiej po przyjęciu Komunii św.

Ten stanowiący wyzwanie dla teologa temat wymaga jednak odrębnego opracowania. W niniejszym artykule skupię się głównie na ukazaniu, jak orędzie głoszone przez założycielkę Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa Pana może przysłużyć się pogłębieniu rozumienia kwestii przeobóstwienia. Wymaga to jednak przynajmniej ogólnego zarysowania przesłania „apostoła czci Przenajświętszej Duszy Chrystusa Pana”, jak nazwał Matkę Paulę w mowie pogrzebowej bp Karol Wojtyła⁶. W realizacji założonego celu nie ma potrzeby sięgania do wszystkich

² J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. I, Katowice 2010, s. 138.

³ TD 91–92. Na konieczność współistnienia aspektu poznawczego (dogmatycznego) i niepoznawczego (egzystencjalnego) zwracał uwagę jeden z członków komisji. Również racjonalna teologia, jako że nie może być rozdzielona od całości życia, musi zachować związek z kontemplacją – por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005, s. 27.136.183.

⁴ TD 99.

⁵ Zainteresowanych życiorysem Zofii Tajber, z którego prezentowania tu rezygnuję, odsyłam do pozycji: F. Ptak, *Służyła Bogu w radości i dziękczynieniu. Matka Paula Zofia Tajber założycielka Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa Pana*, Kraków 2010 [dalej: SB].

⁶ Por. O. Filek, *Najbogatsze Źródło życia. Zofia Tajber odkrywa najbogatsze Źródło życia*, Kraków 2008, s. 7.46 [dalej: NZZ]; A.J. Bartyzel, *Dynamizm cnót teologicznych w życiu Sługi Bożej Pauli Zofii Tajber*, Kraków 2000, s. 162 [dalej: DC]. W jednej z mistycznych wizji doświadczanych przez Tajberównę ukazujący się Jezus nazwał ją „Apostolką Mojej Boskiej Duszy” – por. R. Zapala, *Trzy schody do nieba*, Kraków 2016, s. 195 [dalej: TSN]. Ostatnia wymieniona pozycja jest rozprawą doktorską zatwierdzoną przez Radę Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

źródeł, do których zresztą nie mam dostępu, wystarczy zużytkować wydane drukiem wybrane pisma Służebnicy Bożej oraz istniejące już opracowania omawiające jej myśl, aby wydobyć z nich interesujące teologa zajmującego się zagadnieniem *theosis* elementy. Ulokowano je tutaj na tle szkicowo przedstawionego ujęcia przebóstwienia we współczesnej teologii katolickiej. Korzystam przede wszystkim z opracowań Międzynarodowej Komisji Teologicznej oraz wypowiedzi Josepha Ratzingera, jej wieloletniego przewodniczącego.

Dosyć szybko – podkreślał Jaroslav Pelikan, badacz historii tradycji chrześcijańskiej – wybudowano most, który połączył teologiczny namysł nad zbawieniem rozumianym jako przebóstwienie z teologią mistyczną identyfikującą *theosis* z drogą oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia mistyka z Bogiem⁷. Most ten należy przemierzać w obu kierunkach: „wiedza wiary” w temacie przebóstwienia, ponieważ jest prawdziwa, pozwala się „tłumaczyć” na konkretne doświadczenie wierzącego, z kolei „wiedza świętych”, o ile rzeczywiście pochodzi od Boga, mimo że przekracza możliwości wysłowienia, to przecież niesie ze sobą również jakąś prawdę przekładalną na język teologiczny. I właśnie takim przekonaniem motywowany przystępuję do badań.

THEOSIS WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII KATOLICKIEJ

„PRZEDZIWNA WYMIANA” FUNDAMENTEM PRZEBÓSTWIENIA

„Złota reguła soteriologii patrystycznej” (Józef Naumowicz)⁸, wiążąc zbawienie człowieka z wcieleniem Słowa, ukazuje tym samym również związek między Osobą Odkupiciela a dziełem odkupienia, które „nie jest niczym innym jak jednością odkupionych z Odkupicielem”⁹. W dziele zbawienia należy afirmować nierozdzielność dwóch aspektów: wyzwolenia od grzechu oraz wyniesienia człowieka do uczestnictwa w życiu Bożym. Wniosek ten wynika już, zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej, z samego faktu hipostatycznego zjednoczenia Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie¹⁰.

Już według św. Ireneusza (ok. 135 – ok. 202) Słowo stało się z miłości tym, czym jesteśmy jako ludzie, abyśmy stali się tym, kim On jest¹¹. Za podstawową tęż soteriologii starożytnego Kościoła uznaje się twierdzenie autorstwa św.

⁷ Por. J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. Höffner, Kraków 2008, s. 358.

⁸ Por. J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13 (2000), s. 17–30.

⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia odkupienia*, III, 5 [dalej: TO].

¹⁰ Tamże, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, IV, 9 [dalej: WZC].

¹¹ TO III, 5; Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, *Praefatio* (PG 7, 1120): „Verbum Dei, Iesum Christum Dominum nostrum: qui propter immensam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse”.

Atanazego (ok. 295–373): „Słowo Boże stało się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem”¹². Warunkiem zbawienia całego człowieka było przyjęcie pełni człowieczeństwa – nie tylko ciała, ale i duszy – przez Wcielonego, gdyż zgodnie ze słusznym patrystycznym aksjomatem, co nie zostało przyjęte, nie może być zbawione (łac. „Quo non est assumptum non est sanatum”)¹³.

Wypracowana w epoce ojców teoria „przedziwnej wymiany” (łac. *admirabile commercium*) podkreśla zbawienne skutki kenozę Słowa stającego się człowiekiem, a przez to wywyższającego naturę ludzką. Na bazie *unio hypostatica* dokonuje się wymiana między naturą Boską i ludzką, między stanem grzechu człowieka a sprawiedliwością Bożą (por. 2 Kor 5,21), a także między ucłowieczeniem Syna a usynowieniem człowieka¹⁴. „Im głębiej Jezus Chrystus chciał stać się uczestnikiem ludzkiego ubóstwa – przypomina Międzynarodowa Komisja Teologiczna za Maksymem Wyznawcą (580–662) – tym bardziej człowiek wznosi się w uczestniczeniu w życiu Bożym”. Nie oznacza to zmiany ludzkiej natury w coś ponadludzkiego, lecz podniesienie jej według miary Chrystusa, i w tym sensie przebóstwienie jest najwyższą humanizacją człowieka¹⁵.

„ASYMILACJA PRZEBÓSTWIAJĄCA” NA DRODZE SAKRAMENTALNEJ

Wbrew wysuniętemu zarzutowi „odkupienia fizycznego”¹⁶ przebóstwienie człowieka, mimo że nierozzerwalnie związane z humanizacją Słowa, nie dokonuje się „automatycznie”. Owszem od człowieka wymaga wejścia w pewne współdziałanie z Bogiem. Tak też rozumieli to ojcowie Kościoła, dla których obiektywny fakt odkupienia ludzkiej natury stanowił nieodzowny warunek skorzystania z ofiarowanego w ramach *admirabile commercium* zbawienia. Słowo, przyjmując ludzką

¹² Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, I, E, 1 [dalej: TCA]. Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 460; Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, 54.3 (PG 25, 192); Ch. Schönborn (współpr. M. Konrad, H.P. Weber), *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 105; J.L. Lorda, *Łaska Boża*, tłum. J. Lekan, Lublin 2012, s. 104–108; B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. nauk. T. Dzidek, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 303; J. Słomka, *Ireneusz i przebóstwienie człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1 (2009), s. 97–104.

¹³ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Epistola CI* (PG 37, 181–184): „To, co nie zostało przyjęte, nie zostało zbawione; ale to, co zostało złączone z Bogiem, to jest także odkupione (łac. Nam quod assumptum non est, curationis est experts: quod autem Deo unitum est, hoc quoque salutem consequitur)”.

¹⁴ WZC IV, 5; IV, 9; TO IV, 46; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pojednanie i pokuta*, B, II, 2; też, *Aktualne problemy eschatologii*, 10.2.

¹⁵ TCA I, E, 4 (cytat i parafraza); też, *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy*, 55 [dalej: BTJ].

¹⁶ Por. T. Dola, *Zbawczy sens Wcielenia w świetle formuły „admirabile commercium”*, w: *Tajemnica odkupienia*, red. L. Balter, Kolekcja Communio, 11, Poznań 1997, s. 153.

naturę, ustanowiło ontologiczną podstawę umożliwiającą uczestnictwo człowieka w Ciele Chrystusa, czyli Kościele jako „wspólnocie przebóstwienia”, dzięki temu otwierając możliwość osobistego zjednoczenia z Chrystusem skutkującego przebóstwieniem¹⁷.

Pierwszy etap tego procesu polega zatem na włączeniu człowieka w Kościół, który jest Ciałem Chrystusa napelnianym przez Niego jako Głowę (por. Ef 1,22–23). „Asymilacja przebóstwiająca” osobę ludzką jest, podkreśla Międzynarodowa Komisja Teologiczna, zasadniczo dostępna w sakramentach, dzięki którym umiera stary człowiek, a wierzący zostaje ożywiony u samego źródła swojej egzystencji, stając się nowym stworzeniem przyobleczonym w Chrystusa (por. Ga 3,26–28; Rz 13,14). To, co rozpoczęło się przez chrzest, jest kontynuowane w Eucharystii, w której wierzący zjednoczeni z człowieczeństwem Chrystusa stają się „uczestnikami Boskiej natury” (2 P 1,4). Chrześcijanin karmi się Ciałem Chrystusa i przemienia w Niego, a także jednoczy z innymi członkami Ciała, w którego ramach jest możliwe jego przebóstwienie. Dopiero dzięki sakramentalnemu wszczępieniu w Chrystusa (latorośl w krzewie winnym, członek w Ciele Chrystusa) jest możliwe przekształcenie człowieka według woli Bożej, na miarę jego posłuszeństwa natchnieniom Ducha Świętego¹⁸.

Zatem przez sakramentalną bramę wchodzi się w drugi etap *theosis*. Kluczowy w deifikacji okazuje się sakrament Eucharystii z tego względu, że Jezus ustanowił ten sakrament w związku ze swoją śmiercią krzyżową (por. 1 Kor 11,23–26), do której droga z kolei wiodła przez poddanie się ludzkiej woli Drugiego Adama woli Ojca. Tego wymagało odkupienie człowieka – jeśli pamiętać, że jego upadek znajduje swoje źródło właśnie w zbuntowanej woli Adama. Przystępujący do Komunii św. – podkreślał Benedykt XVI – karmi się nie tylko statycznym *Logosem*, lecz właśnie zostaje jak gdyby „podłączony” do dynamicznej ofiary Pana. Substancjalnie przekształcone chleb i wino w Ciało i Krew Zbawiciela dokonują radykalnej przemiany – „nuklearnego rozszczepienia” – na najgłębszym poziomie ludzkiego bytu, uruchamiając tym samym przekształcanie całej rzeczywistości aż do stanu, w którym Bóg będzie wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15,28)¹⁹.

¹⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie*, 46–47. Sformułowania „wspólnota przebóstwienia” użył Grzegorz Palamas – por. G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, Lublin 1997, s. 62.

¹⁸ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie*, 47; też, *Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży*, 13; TO IV, 66–70; TCA I, E, 5; WZC IV, 10; BTJ 54. J.L. Lorda, *Łaska Boża*, s. 106–107.

¹⁹ Benedykt XVI, *Adhortacja „Sacramentum caritatis”*, 11. Por. tenże, *Encyklika „Deus caritas est”*, 13.

REALIZACJA „ALCHEMII BYTU” W ŻYCIU CHRZEŚCIJANINA

„Alchemia bytu” (Joseph Ratzinger) zainicjowana w Słowie przyjmującym ludzką naturę domaga się kontynuacji w uczestnictwie ludzi w Boskiej naturze Słowa²⁰. Dzięki sakramentom chrześcijanin pozostaje *in Christo* i jest kształtowany przez Ducha Świętego. Od strony człowieka wierzącego patrząc, jego egzystencja może być określona jako nieustanny wysiłek, a nawet walka o to, by upodabniał się do obrazu Chrystusa, aż ten się w nim ukształtuje (por. Ga 4, 19)²¹. Jeśli nie widać owoców przeobstwienia, to z winy człowieka, który nie skorzystał z darowanej mu możliwości. Jan Chryzostom (ok. 350–407) na pytanie, dlaczego nie wszyscy otrzymali owoc narodzenia się Chrystusa w ludzkiej naturze, odpowiadał: „Nie w Tym leży wina, który dla wszystkich przyjął naszą naturę, lecz w odpornej woli ludzkiej”²².

Jeśli alchemiczna mutacja człowieka opiera się zwłaszcza na Eucharystii, wierzący winien swoje życie duchowe prowadzić zgodnie z wewnętrzną treścią kryjącą się w tym sakramencie i ukazującą kierunek działania łaski²³. Pan w czasie ostatniej wieczerzy, przemieniając chleb i wino w Ciało i Krew, antycypował swoją śmierć. Przez swoje dobrowolne wydanie się na nią – przemienił ją w akt miłości. Tu właśnie, w przemianie nienawiści w miłość, a śmierci w życie, znajduje się zdaniem papieża seniora źródło ostatecznej przemiany świata. Ta pierwsza „reakcja jądrowa” uruchamia następnie łańcuch przemian: nie koniec na tym, że chleb staje się Ciałem, a wino Krwią, owszem, teraz komunikujący winni zostać przemienieni – mają stać się Ciałem i Krwią Chrystusa.

Nie mamy już Boga tylko przed sobą – tłumaczył Ojciec Święty młodzieży zgromadzonej na błoniach Marienfeld – jako tego, który jest całkowicie Inny. On jest w nas, a my w Nim. Jego dynamika udziela się nam, aby przez nas dotrzeć do innych, rozprzestrzenić się na cały świat, aby Jego miłość stała się rzeczywiście dominującą miarą świata²⁴.

Właśnie dlatego, że chrześcijanin karmi się „sakramentem miłości”, można też wymagać od niego miłości, nie popadając w nowy moralizm²⁵. Jak miłość sprawi-

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary. J. Kard. Ratzingerowi na 75 urodziny – uczniowie*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 73; Benedykt XVI, *Audienca generalna „Przedziwna wymiana”* (4.01.2012), „L'Osservatore Romano” 3 (2012), s. 28.

²¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Komunia i służba*, 55.

²² Za: *Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii*, opr. M. Starowieyski, Katowice–Ząbki 2005, s. 49–50.

²³ Por. P. Rostworowski, *Miejsce łaski*, Kraków 2015, s. 214–215.

²⁴ Benedykt XVI, *Eucharystia musi być centrum waszego życia* (homilia na zakończenie Świątynnych Dni Młodzieży, 21.08.2005), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/zakonczemiesdm_21082005.html (dostęp: 6.02.2018) – dotyczy zarówno cytatu, jak i poprzedzającej go parafrazy.

²⁵ Por. tenże, *Deus caritas est*, 14; tenże, *Sacramentum caritatis*, 1.

ła, że Bóg stał się człowiekiem, tak przebóstwienie człowieka dokonuje się przez umiłowanie Boga (w Nim samym oraz w bliźnich) – to właśnie na drodze miłości, uważał św. Maksym, może dokonać się synteza „bez zmieszania i bez rozdzielania” Boga i człowieka²⁶. O jakiego rodzaju miłość chodzi – ukazuje Wcielony; wzorem Jego kenozы przybrane synostwo chrześcijan przejawia się w unieźnieniu i kroczeniu wąską drogą posłuszeństwa Krzyża²⁷. Mądrości mistyczna i teologiczna pozostają zgodne co do tego, że przebóstwienie zakłada komuniję woli między Bogiem i człowiekiem dokonującą się według chalcedońskiego paradygmatu („bez zmieszania i bez rozdzielania”)²⁸. Przebóstwiający człowieka „tak” powiedziane Bogu jest możliwe jedynie dzięki Chrystusowi, który przemienił Adamowe „nie” w posłuszeństwo Ojcu, a tym samym umożliwił każdemu wierzącemu uczestnictwo w Jego synowskiej wolności²⁹.

ZOFIA TAJBER (MATKA PAULA) O PRZEBÓSTWIENIU

Spuścizna, niewykształconej przecież teologicznie, Zofii Tajber obfituje w treści teologiczne. Przede wszystkim należy podkreślić, że zarówno sama Matka Paula, jak i duchowe córki założonego przez nią zgromadzenia szczególnym kultem otaczają Duszę Chrystusa Pana i podkreślają życie Chrystusa w duszach wierzących jako członkach mistycznego Ciała Chrystusa. Ta specjalna obecność ma być wynikiem przystępowania do sakramentu Eucharystii, otwierającego możliwość przebóstwienia człowieka. W pielęgnowaniu świadomości o żywym Bogu-Człowieku w ludzkiej duszy, w naśladowaniu cnót Duszy Chrystusa i we współpracy z Nim upatrywała Zofia Tajber uświęcenia Mistycznego Ciała, a dzięki temu odrodzenia całej ludzkości. Na długo zanim papież Paweł VI ogłosił Maryję Matką Kościoła, kultywowała nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny jako Matki Ciała Mistycznego³⁰.

²⁶ Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, wybór tekstów W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 548. Por. również: Ch. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 50.

²⁷ Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 141.

²⁸ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „Orationis formas”*, 14–15; T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 360; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 2001, s. 852.

²⁹ Por. Benedykt XVI, *Audiencja generalna w Wielką Środę „Tajemnica Wielkiego Tygodnia umacnia wiarę”* (20.04.2011), „L’Osservatore Romano” 6 (2011), s. 31; J. Ratzinger, *Patrząc na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008, s. 38.

³⁰ Z. Tajber, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2013, s. 41 [dalej: PW]; DC 12.125–126.144–145.248; TSN 307; B. Młynarz, *Luskanie kłosów. Fragmenty pism służebnicy Bożej Matki Pauli Zofii Tajber komentuje s. Bogna Młynarz*, Katowice 2013, s. 84–85 [dalej: ŁK]; SB 118; O. Filek, *Promieniować Chrystusem. M. Paula Zofia Tajber (1890–1963) Założycielka Zgromadzenia*

SOTERIOLOGICZNE ZNACZENIE DUSZY „BOGA BRATA”

„Zawsze towarzyszyła mi jedna i ta sama jasna myśl, że Bóg stając się człowiekiem, miał Duszę stworzoną i podobną do naszej duszy”³¹. Te słowa Matki Pauli wydają się kluczowe nie tylko dla duchowości jej samej czy zgromadzenia, któremu dała początek, lecz także dla teologa badającego spuściznę pozostawioną przez Służebnicę Bożą. To szczególne nabożeństwo Służebnicy do Duszy „Boga Brata”, jak nazywała Chrystusa, wzięło się z kontemplacji tajemnicy wcielenia, z rozmyślania o duszy ludzkiej i jej ostatecznym celu, ale również z otrzymywanych przez Zofię Tajber natchnień i oświeceń Bożych³² czy też wprost wizji mistycznych: „objawienie Najświętszej Duszy Chrystusa Boga i Człowieka – pisze Roman Zapala w książce *Trzy schody do nieba* – zajmuje centralne miejsce pośród wszystkich doświadczeń mistycznych w życiu Służebnicy Bożej Pauli Zofii Tajber”³³.

Tajberówna doszła do przekonania, że konstytutywnym elementem człowieczeństwa przyjętego przez Słowo Wcielone jest właśnie ludzka dusza przyjęta przez Boską Osobę dla zbawienia ludzkiej duszy. To w Duszy Wcielonego dokonuje się wszystko to, co ważne w zbawieniu, to w niej znajdują swoje źródło każdy czyn i słowo zapisane w ewangeljach. To dzięki Duszy Jezusa wyrażającej się przez ciało człowiek zostaje dopuszczony do wnętrza objawiającego się mu Boga, a wnikanie w tajniki Jego Duszy pozwala człowiekowi na formowanie życia duchowego w zjednoczeniu z Bogiem. Właśnie w cnoty Duszy Wcielonego mają się przyoblekać dusze wierzących w kształtowaniu się w nich obrazu Chrystusa (por. Ga 4,19)³⁴. Do tych przekonań Matki Pauli nawiązał ówczesny bp Karol Wojtyła w mowie wygłoszonej na jej pogrzebie (31.05.1963):

Wierzmy, że Chrystus Pan jako prawdziwy Człowiek posiadał prawdziwie ludzką duszę. Dusza Jego, tak jak dusza każdego z nas, była zasadą i źródłem życia ludzkiego Chrystusa Pana, całego życia ludzkiego, nade wszystko jednak życia duchowego. Wierzmy, że Dusza Chrystusa Pana była przyozdobiona taką pełnią łask, jaką nie jest przyozdobiona i wyposażona żadna inna dusza ludzka. Była to bowiem pełnia Głowy Ciała Mistycznego. Pełnia, z której całe Ciało Mistyczne, wszystkie członki, wszystkie dusze ludzkie, z duszą Maryi, Matki Chrystusa na czele, były wciąż Tą niejako wyposażone, zaopatrywane, ubogacone łaską. I stąd w Duszy Chrystusa czcimy nie tylko zasadę i źródło duchowego życia człowieka, ale czcimy także podmiot życia nadprzyrodzonego

Siostr Najśw. Duszy Chrystusa Pana, Rzym 1983, s. 9 [dalej: PCh]; F. Ptak, *Rozmówiona w Eucharystii. M. Paula Zofia Tajber założycielka Zgromadzenia Siostr Najświętszej Duszy Chrystusa Pana*, Kraków 2007, s. 48 [dalej: RE].

³¹ ŁK 49.

³² DC 11.140.

³³ TSN 189.

³⁴ PW 22; DC 11.140.143; ŁK 52.61.

zarówno Odkupiciela naszego, Jego własnego osobistego życia nadprzyrodzonego jako Człowieka, czcimy równocześnie Źródło życia nadprzyrodzonego całej ludzkości³⁵.

Stworzony na obraz Boży człowiek (por. Rdz 1,26) to „bliski Brat Boga-Człowieka”³⁶, skoro Ten również ma ludzką duszę. Właśnie na poziomie dusz istnieje kontakt między ludźmi a Wcielonym. „O, gdy dusza Syna Bożego objęła duszę stworzoną, tak zbliżoną do Jego cudownej Duszy przez związek podobieństwa – stał się cud, cud miłości Boga Przedwiecznego”³⁷. Według przekonania Zofii ludzka dusza jednoczy się z Duszą Jezusa w samej sobie, bo Pan może w niej przebywać. „Uważała, że jej zadaniem jest przypomnienie i praktyczne przybliżenie prawdy teologicznej o przebywaniu Boga w duszy ludzkiej”³⁸ – charakteryzował myśl Służebnicy o. Joachim Bar, teolog, a zarazem doradca zgromadzeń zakonnych. „W mówieniu i pisaniu o tajemnicy Chrystusa w nas – dodawał o. Otto Filek, karmelita, teolog zaangażowany w przygotowanie procesu beatyfikacyjnego – Matka Założycielka była wprost niewyczerpana”³⁹. Do dziś, jak podkreśla jej duchowa córka, „tajemnica bytowania Chrystusa w duszach ludzkich, dzięki przyjmowanej Komunii świętej, jest centralnym ośrodkiem duchowości Zgromadzenia, jego duchowym «nerwem»”⁴⁰.

ROLA EUCHARYSTII W STAWIANIU SIĘ „JAKOBY BOGAMI”

Duchowość zgromadzenia Matki Pauli wznosi się na nauce o Mistycznym Ciele Chrystusa oraz życiu Chrystusa w jego członkach (por. Ga 2,20)⁴¹. Chrystus, Bóg i Człowiek obecny w Najświętszym Sakramencie, zamieszkuje w komunikującym, który otwiera przed Nim swoją duszę. To niewralgiczny moment w życiu członka Mistycznego Ciała, a zarazem naczelną punkt orędzia propagowanego przez Służebnicę Bożą.

³⁵ NZZ 46–47.

³⁶ *Wybór pism Zofii Pauli Tajber*, cz. II, przyg. do wyd. J.R. Bar, Kraków 1990, s. 99 [dalej: PWII].

³⁷ PW 26.

³⁸ PW 16. Por. następującą wypowiedź Służebnicy: „Właściwym miejscem przebywania Jezusa, gdzie Jezus najwięcej czci otrzymać powinien i może wyczuć radość – to dusza ludzka nieśmiertelna [...]. Do niej On przyszedł, stał się człowiekiem, cierpiał, pozostał w Przenajświętszym Sakramencie, aby ją, tę duszę posiadać i w niej żyć i z nią najściślej się zjednoczyć” – PWII 77.

³⁹ PCh 15.

⁴⁰ SB 114. Por. PCh 14; RE 44–45.

⁴¹ Por. PCh 13; PWII 10. Według Matki Pauli – odwołajmy się do przykładowej wypowiedzi – mamy czcić „Boga żyjącego w nas, przez życie Jego udzielone nam, Boga żyjącego w Ciele Mistycznym, Boga Człowieka Jezusa Chrystusa i wraz z Nim wysławiać to życie nasze w Bogu, a Boga w nas” – tamże, s. 73.

Centrum orędzia Duszy Chrystusowej – podsumowuje autor książki poświęconej trzem polskim mistyczkom – stanowi prawda o życiu Pana Jezusa Duszą Jego w duszy człowieka po przyjęciu Go w postaciach eucharystycznych, w których istnieje z Ciałem i Krwią, Duszą i Bóstwem i jest obecny prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie. Fundamentem przyjęcia tego orędzia jest świadomość człowieka o sobie samym jako stworzeniu Bożym oraz o obrazie i podobieństwie do Boga, który w człowieku stanowi stworzona przez Boga nieśmiertelna dusza⁴².

Zgodnie z objawieniami otrzymywanymi przez Tajberównę celem stworzenia nieśmiertelnej duszy człowieka jest zamieszkanie w niej Trójcy Świętej. Służebnica nie wahała się twierdzić, że Chrystus przyszedł na świat po to, żeby człowiek mógł otrzymać życie Boga-Człowieka. Pragnieniem Chrystusa jest przebóstwienie duszy człowieka, a drogą do mistycznego zjednoczenia jest przyłgnięcie duszą ludzką do Duszy Chrystusa. Dzięki temu wierzący „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie” zostaje wprowadzony w komuniję Trójcy Świętej. Przebóstwiony człowiek będzie uczestniczył w życiu Bożym, a mimo że pełni zjednoczenia z Bogiem można otrzymać w życiu wiecznym, to jednak ściśle zjednoczenie z Bogiem jest możliwe już tu na ziemi⁴³. Dusza ludzka „prebóstwiona przez Niego ma stać się wierną Jego Duszy podobizną, ma się stać rozszerzeniem Jego najśodszej, cudotwórczej Duszy! Przejawem Jej”⁴⁴.

Na uwagę zasługuje rozróżnienie Zofii Tajber: na dzieło odkupienia oraz dzieło, by użyć jej określić: odrodzenia, uświęcenia, zjednoczenia, „uchrystusowienia”, przebóstwienia. Świadoma, że w istocie chodzi o jedno dzieło, podkreślała jednak, że pierwsze dzieło odkupienia jako dokonane przez Chrystusa przygotowało drugie dzieło, które nie zrealizuje się bez współdziałania ludzi z Bogiem⁴⁵. Wynika z tego odpowiedzialność każdego z członków Mistycznego Ciała:

Chce On, byśmy się stali na podobieństwo Jego, jakoby bogami, współzyczącymi z Nim, współdziałającymi z Nim, współpracującymi z Nim w dokonać się mającym dziele nad każdym z osobna człowiekiem, w dziele choć już przez Boga Człowieka dokonanym, lecz jeszcze w każdym nie wykonanym, nie wykończonym – to w dziele odkupienia, lecz w każdym z osobna ziścić się i dokonać mającym – to w dziele odrodzenia, przebóstwienia, zjednoczenia⁴⁶.

Jednoczenie się człowieka z Chrystusem odbywa się w dwóch etapach. Pierwszy polega na aktach częstego przyjmowania Najświętszego Sakramentu, kiedy Jezus

⁴² TSN 360. Zgodnie z pouczeniami ukazującego się i dającego odczuć swoją obecność Jezusa ta stała obecność miałyby trwać aż do popełnienia przez człowieka grzechu ciężkiego – por. TSN 118.304.

⁴³ PWII 72; TSN 199.295.315; SB 15.

⁴⁴ PWII 63 (powtórzone, z niewielkimi zmianami, w: ŁK 61).

⁴⁵ PWII 58–59. Por. ŁK 27–28.

⁴⁶ PWII 59.

przychodzi do duszy człowieka i może w niej panować i działać⁴⁷. To Eucharystia, zdaniem Służebnicy Bożej, „staje się źródłem żywym bosko-ludzkiej rasowości”, jako że ma „moc przemieniającą człowieka aż do utożsamienia się z Chrystusem”⁴⁸. Ten, „kto przyjmuje godnie Pana Jezusa w siebie i przyswaja sobie błogosławione skutki Jego Bóstwa i Człowieczeństwa, ten należy nie tylko do ludzkiej rasy, ale jest wywyższony ponad człowieka”⁴⁹. Gdy Pan przychodzi w Komunii św., zostajemy „Jego Przenajświętszą Krwią przeniknięci, Jego Ciałem chwalebny karmieni, Jego Duszą Przebłogosławioną prześwieceni, a Bóstwem przepromieniowani i przebóstwieni”⁵⁰. Ale tego przebóstwienia nie będzie bez współpracy ze strony człowieka, która charakteryzuje drugi etap.

„KRÓTKA DROGA” OD OBECNOŚCI CHRYSYDUSA DO JEDNOŚCI Z NIM

Zadaniem wierzącego w tej drugiej fazie jest trwać w Chrystusie już posiadającym, aby On mógł go włączyć w siebie samego⁵¹. Mistrzynie umiejętności przechodzenia od obecności Chrystusa w duszy człowieka do przebóstwiającego zjednoczenia z Nim podążała „krótką drogą” objawioną jej przez Jezusa. Chodzi w niej przede wszystkim właśnie o pielęgnowanie świadomości o zamieszkującym Duszę Chrystusie, dzięki czemu Pan spotykający się z uległością i miłością duszy może ją uświęcać, a ponadto człowiek zaczyna zważać w swoich myślach i postępowaniu na to, żeby zadowolić Pana⁵². Tak Matka Paula rozumiała owo „już” podarowane i „jeszcze nie” motywujące do ludzkiego wysiłku:

Widzę, że najkrótszą i najtrwalszą drogę wybrałam ku Bogu, gdyż to niebo, którego spodziewamy się osiągnąć poza życiem doczesnym, to niebo już przyciągnęłam do siebie i początek tego nieba posiadam, a nawet nie początek, a samo niebo całe, bo Boga najprawdziwszego. Lecz tylko z tą różnicą, że muszę wciąż o Jego potęgę we mnie walczyć przez trwanie ciągłe przy moim Bogu Jezusie we mnie żyjącym⁵³.

Ta „walka” o trwanie przy Jezusie rozgrywa się na poziomie wyposażenia duszy, którego elementami są: intelekt, wola i uczucia (zwłaszcza miłość)⁵⁴. Założycielka zgromadzenia w jednym ze swoich listów kierowanych do siostr włożyła w usta

⁴⁷ TSN 312–314.

⁴⁸ RE 36.38.

⁴⁹ PW 62–63.

⁵⁰ PWII 48.

⁵¹ PW 47.

⁵² TSN 120–121.129–130.199.

⁵³ PWII 70–71.

⁵⁴ Przyjmuję terminologię za polskim dogmatykiem: „duch ludzki” odnosi się do duchowego wyposażenia duszy jako duchowej substancji człowieka. Elementami wyposażenia duszy są „energie duchowe”: intelekt, wola i uczucia (zwłaszcza miłość), które stanowią „ducha ludzkiego” – por. P. Liszka, *Dusza ludzka. Substancja duchowa człowieka*, Wrocław 2017, s. 49.51.56.84.134.202.236.

Jezusa następujące słowa, które dobrze oddają cel pozostający wciąż przed wierzącym: „Po to żyjesz i po to na wieki masz istnieć, byś stała się jednomyślną ze Mną, Bogiem; byś w czynie stała się jednozgodna z Moją Boską wolą; byś stała się jednozgodną w Mojej miłości, potędze i wielkości”⁵⁵. Wskazuje to na konieczność współpracy z Bogiem, który z jednej strony nie wykona za człowieka tego, co należy do człowieka⁵⁶, ale z drugiej nie zostawia człowieka samemu sobie, owszem, sam chce w nim i przez niego żyć⁵⁷. To z Duszy Chrystusa ludzka dusza bierze zdolność do owego jednoczenia się z Nim⁵⁸. Żeby „wkłuczyć swoje życie w Jego życie”⁵⁹, należy przyswoić sobie usposobienia ożywiające Duszę Chrystusa (por. Flp 2,5–8) do tego stopnia, żeby to On jakby na nowo żył w człowieku⁶⁰, aż ten stanie się „Ewangelią powtórnie zrealizowaną w naszym życiu”⁶¹. „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20)⁶² – ta wypowiedź Apostoła stała się dewizą życiową apostołki Duszy Chrystusa. Polecała ona, w myśl Pawłowego „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus” (Flp 1,21), kształtować duszę na podobieństwo Duszy Chrystusa, aż człowiek stanie się jedno z Nim⁶³.

Służebnica Boża w jednym ze swoich doświadczeń duchowych pojęła wyraźnie różnicę zachodzącą między jednoczeniem się z Chrystusem żyjącym poza duszą a jednoczeniem się z Tym, który już przebywa w duszy wierzącego. Jezus tłumaczył, że „prawem życia Boga w duszy ludzkiej” kluczowym dla zjednoczenia z Bogiem-Człowiekiem jest łączyć się myślą z myślami Chrystusa, wolę oddawać rządóm Jego woli, wyobraźnię utrzymywać poddaną pod Jego wpływ, pamięć zachowywać dla Niego. Czym innym jest, wyjaśniała mistyczka, obecność Boga w duszy, a czym innym ten stopień życia Boga w duszy, który powstaje, gdy dusza karmi umysł myślą Boga, a wolę nasycą Jego wolą⁶⁴. Sama Matka Paula miłosną kontemplacją Chrystusa i Jego Duszy karmiła się niby Ciałem Eucharystycznym, a pełnienie woli Boga jawiło się jej jakby „sakramentem”⁶⁵, pokarmem na wzór tego, którym pożywiał się Wcielony (por. J 4,34)⁶⁶. Za podstawową cnotę uznała posłuszeństwo, skoro na synowskim posłuszeństwie Wcielonego ufundowane zostało dzieło odkupienia⁶⁷.

⁵⁵ PW 53.

⁵⁶ TSN 124–125.

⁵⁷ Cyt. za: TSN 306.

⁵⁸ PWII 39.

⁵⁹ RE 46.

⁶⁰ NZZ 28.

⁶¹ PW 32.

⁶² PW 57.

⁶³ PW 56.61.64.

⁶⁴ PWII 36–38.40–41.

⁶⁵ Por. SB 50.113.115; DC 179; RE 24.

⁶⁶ PWII 51.

⁶⁷ PCh 42.

MISTYCZNY AKT „WYMIANY DUSZ”

Pewnego razu Jezus, który objawiał się Zofii Tajber, odezwał się do niej łagodnym, lecz pełnym mocy wołaniem bez słów, a jednak słyszonym przez jej duszę. Zaprosił ją, jako swoją wybranekę, do aktu wymiany między duszami Jego a jej:

Otóż widzisz, najmilsza Moja, wołałaś Mnie – Boga – przez całe życie wytrwale, błagając odmiany życia, a nawet duszy twojej. Oto jestem Ja Bóg Wcielony przed tobą i oddaję Ci Moją Boską Duszę na własność. Weź Ją ze wszystkim Jej Bogactwem i pięknnością, weź całą dla świata całego, lecz oddaj mi za to całą swoją duszę, gdyż tak ją wielce ukochałem. [...] Zabierz więc Duszę Moją Oblubienico Ma najmilsza na własność i nieś Ją w sobie światu całemu!⁶⁸

Tajberówna, skorzystawszy z tej propozycji, odebrała wrażenie, jakby na skutek mistycznej wymiany dusz sama umarła, a zaczął w niej przebywać żywy Jezus. W następnym doświadczeniu mistycznym ujrzała Chrystusa, który spłynąwszy z nieba, stanął na jej piersiach, zanurzając stopy w jej serce. Jakby Pan przychodził do duszy, którą posiadał na własność. Czuła się wtedy wizjonerka mocno zjednoczona z Duszą Jezusa, Ten pochłaniał ją całą, włącznie z ciałem. Towarzyszyły temu słowa wypowiedane przez Chrystusa: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo Nasze, a w duszy Jego Sobie mieszkanie uczynimy”. Kolejne objawienia przyniosły przeświadczenie, że odbyły się zaślubiny z Królem Niebios, a ona sama znalazła się na nadziemskich godach jako oblubienica Duszy Chrystusa Pana⁶⁹.

Wiele lat później Pan, z którym kontaktowała się w swojej duszy, objawił jej pewien sekret – prawem posiadania Boga „jest zniszczenie siebie dla Boga. Ty musisz zginąć, aby Bóg Najświętszy mógł w tobie żyć i takim, jakim chce żyć w tobie!”. Zofia pojęła, że chodzi o zapomnienie o sobie i swoim istnieniu, aby żyć jedynie Bogiem i dla Niego. Następnego dnia odkrytą prawdę przechodzenia od śmierci dla samego siebie do życia w Bogu interpretowała następująco: „Ja muszę zginąć, zniknąć, aby Bóg Najwyższy mógł miejsce moje ludzkie zająć we mnie, a wtedy ja wejdę w wyższe życie, w stan wyższy ducha, w stan świętości nieskończonej, wiecznie istniejącej, najcudowniejszej”. Rozumiała, że chodzi tu o odpowiedź na pierwszeństwo „zniszczenia” człowieczeństwa Wcielonego w czasie męki⁷⁰.

Służebnica Boża pojmowała, że „nieskończoną ilość stopni zawiera w sobie to zjednoczenie naszej duszy z Jego Boską Osobą, znów Jego Boskiej Osoby – z naszą ludzką osobą”⁷¹. W tym ciągłym procesie, jeśli tak można powiedzieć, mistycznej

⁶⁸ Cyt. za: TSN 191. Wyrażenie „Boska Dusza” należy dobrze rozumieć – jest to oczywiście dusza ludzka, ale przyjęta przez Syna Bożego, i w tym sensie, jako że posługuje się nią sam Bóg, jest ona „Boska”.

⁶⁹ Por. TSN 191–195.

⁷⁰ Por. PWII 34–35.

⁷¹ PWII 60 (por. PWII 63).

perychorezy, wyróżniała dwie fazy. W pierwszej Pan pociągał duszę ku sobie, jakby ją zabierał, a przez to już jakoś dawał jej siebie. W drugim zaś dawał siebie, Boga, w pełni, jakby unicestwiając duszę ludzką, aby zająć całkowicie miejsce w człowieku. Również na tym drugim etapie dusza „wyczuwa swoją bytność, ale ona tak maleje, tymczasem Boża obecność tak potęguje się w niej, że właściwie śmiało może powiedzieć: «Żyję ja, już nie ja, ale żyje we mnie Bóg-Chrystus»⁷².

PERSPEKTYWY TEOLOGICZNE W MISTYCE SŁUŻEBNICY

1. Nie jest trudno przerzucić most między mistyką Zofii Tajber a teologią przeobstwienia. Zestawienie myśli Służebnicy Bożej z rozumieniem *theosis* we współczesnej teologii ukazuje niewątpliwe podobieństwa, zarazem jednak właśnie na tle tych podobieństw ukazuje się wyraźniej różnica, w której skrywa się założony we wstępie do badań „ładunek” teologiczny. Z podobieństw wymieńmy: chrystologiczne centrum, kluczową rolę człowieczeństwa Chrystusa, zwłaszcza Jego Duszy, sakramentalną drogę do przeobstwiającej unii z Bogiem. Potwierdzono również integralność wyzwolenia z grzechu z podniesieniem do życia Bożego, a także nierozdzielność Osoby Odkupiciela i odkupienia. Wyraźnie zarysowała się rola „wspólnoty przeobstwienia” – człowiek nie może stać się „uczestnikiem Boskiej natury” (2 P 1,4) inaczej niż w Kościele, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa. Dowartościowano także miłość jednoczącą człowieka z Bogiem oraz dążenie do komunii woli ludzkiej z Chrystusową.

2. Na uwagę zasługuje zwłaszcza uhonorowanie roli ludzkiej duszy Chrystusa w jednoczeniu człowieka z Bogiem. W tym sensie orędzie Służebnicy, nie inspirowane przecież teologicznymi trendami XX wieku, pozostaje z nimi nie tylko zgodne, ale może nawet stanowić impuls do lepszego ukazania zbawczej roli człowieczeństwa Chrystusa⁷³ przez zwrócenie uwagi na najistotniejszy jego element, jakim jest Dusza Chrystusa⁷⁴. Dziedzictwo Matki Pauli sprzeciwia się tendencjom pobożności komunijnej, które zapomniały o Jezusie Człowieku, a koncentrowały się jedynie na Bogu obecnym w Najświętszym Sakramencie⁷⁵. Razem z rolą Duszy Wcielonego

⁷² Por. PWII 32 (cytat i parafraza).

⁷³ Na ten postulat zwróciła uwagę Międzynarodowa Komisja Teologiczna – por. WZC II, C, 7.

⁷⁴ Por. opinię bpa Wojtyły wyrażoną w mowie wygłoszonej w czasie pogrzebu Zofii Tajber: „Kościół dał wyraz swojej wiary dla tej Tajemnicy już od pierwszych stuleci, formułując prawdę wiary o prawdziwej naturze ludzkiej Chrystusa, zespolonej z prawdziwą naturą Boską w jedności Osoby Słowa. Kościół dał wyraz swojej wiary w Duszę Chrystusa i swojej czci dla Duszy Chrystusa przez całe stulecia. [...] Ale nie można powiedzieć, żeby tajemnica Duszy Chrystusowej, chociaż przez tyle stuleci i tysiącleci znana i czczona przez wyznawców Chrystusa Pana, przez nas wierzących chrześcijan – katolików, żeby ta Tajemnica nie czekała jeszcze na jakieś szczególne poznanie i pogłębienie” – cyt. za: NZZ 47.

⁷⁵ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, XI: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona, Lublin 2012, s. 329.

ukazała się też pełniej godność ludzkiej duszy wynikająca ze stworzenia człowieka na obraz Boży. Podkreślono „miejsce” spotkania człowieka z Bogiem – lokuje się ono w duszy czy, ściślej mówiąc: w duchu ludzkim. Co jednak ciekawe i idące, jak się wydaje, pod prąd dotychczasowej refleksji teologicznej, jedność na poziomie duchowej energii (intelekt, wola i miłość) miałyby być uwarunkowana przebywaniem Chrystusa w duszy ludzkiej. Biorąc pod uwagę całokształt objawień, trudno byłoby sprowadzić tę rewolucyjną ideę do rzędu jedynie nieporadnych wyrażen mistyczek, a zatem kwestia ta domaga się pogłębionych badań.

3. W myśl objawień, których odbiorcą była Zofia Tajber, realizacja planu Bożego względem człowieka nie jest możliwa bez wiary w obecność Chrystusa nie tylko w Najświętszym Sakramencie, ale i w duszy człowieka. Bez tej wiary i wynikającego z niej pielęgnowania obecności Pana w duszy nawet często przyjmowana Komunia św. nie przyniesie pożądanego owocu, jakim jest zjednoczenie z Chrystusem przez poddanie Mu elementów ducha: rozumu, woli i uczuć⁷⁶. Matka Paula staje się niejako mistrzynią przejścia od obecności Chrystusa w ludzkiej duszy do przebóstwiającego zjednoczenia (idea „krótkiej drogi”). Temat obecności Chrystusa żywego, jako Boga i Człowieka (zatem z Ciałem i Duszą) w wierzącym, który przystąpił do Komunii św., należy podjąć w oddzielnym opracowaniu. Wolno domniemywać, że próba wyjaśnienia zagadnienia „już” obecnego Chrystusa z „jeszcze nie” pełnym zjednoczeniem uwzględni analogicznie paradoksalny związek, jaki istnieje między Kościołem, już będącym Ciałem Chrystusa, a Eucharystią, dzięki której staje się nim ciągle na nowo⁷⁷. Wydaje się, że eucharystyczna rewolucja („reakcja jądrowa”, by raz jeszcze przywołać metaforę Benedykta XVI) mimo wszystko nie jest jeszcze w stopniu dostatecznym uchwycona w teologii sakramentu Eucharystii.

4. Tutaj należy jedynie zasygnalizować możliwe korzyści dla teologii, jakie mogłyby wyniknąć z przyjęcia przesłania Tajberówny. Tradycyjnie wyjaśniane przebóstwienie jako wynik jednoczenia się z Bogiem na drodze łaski sięgającej wyposażenia duchowego sprawia wrażenie, przynajmniej u odbiorcy niewyrobionego teologicznie, jakby w swojej historycznej egzystencji pozbawione było obecności Boga. Ten czeka dopiero na końcu „ewolucyjnej” zmiany jakościowej w duszy jako substancji duchowej (proporcjonalnie do łaski przemieniającej ludzkiego ducha), a w pełni – w wieczności. Jezus objawiający się Zofii Tajber z naciskiem przekonuje jednak o swojej obecności w duszy ludzkiej „od początku” – od przyjęcia Go w Komunii św. Wręcz to właśnie Jego zamieszkiwanie w duszy komunikującego stanowi niezbędny warunek owej jednogodności rozumu, woli i uczuć, do której następnie wierzący winien dążyć. W tego rodzaju ujęciu wolno może dostrzec prymat bieguna wiecznego nad czasowym, jaki winien być zacho-

⁷⁶ TSN 300–301.322–323.304.333.

⁷⁷ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklesjologiczne i ekumeniczne*, tłum. W. Szymona, Lublin 2013, s. 135.192.

wany w rozważaniu misteriów chrześcijańskich⁷⁸. Intuicję tę zdaje się potwierdzać fakt, że mistyczne doświadczenie „wymiany dusz” odebrała Służebnica nie u kresu mistycznej wędrówki, ale już jakieś cztery i pół roku po doświadczeniu osobistego „Damaszku”, kiedy spotkała żywego Pana w Najświętszym Sakramencie.

5. Nie są słuszne zarzuty wysuwane nieraz wobec patrystycznej teorii „przedziwnej wymiany”, jeśli Chrystusowego odkupienia nie rozumie się na zasadzie „automatyzmu”. Wcielenie jako kenoza Słowa, a zarazem wywyższenie ludzkiej natury, stanowi ontologiczny fundament, na którym buduje się zbawienie wierzących. W sukurs tego idzie przesłanie Matki Pauli, która wyraźnie rozróżnia dzieło odkupienia dokonane już przez Chrystusa oraz dzieło przebóstwienia, niemożliwe bez współdziałania ze strony człowieka. *Admirabile commercium* znajduje w doświadczeniach duchowych Zofii Tajber znaczące dla teologii dopowiedzenie: w konkretnej egzystencji chrześcijańskiej dokonuje się na poziomie „wymiany dusz”. Można powiedzieć, że egzystencja wierzącego walczącego o poddanie elementów wyposażenia duchowego Chrystusowi jest jakby przełożeniem na życie ontologii „przedziwnej wymiany” aplikowanej wierzącemu w Komunii św. Sugeruję, by ewentualna kontynuacja badań na tym polu rozwijała się przy założeniu analogii: stosunek „przedziwnej wymiany” do „wymiany dusz” (w przestrzeni ducha ludzkiego) – zależność między chalcedońską chrystologią ontologiczną a bardziej egzystencjalną, historiozbawczą chrystologią konstantynopolitańską⁷⁹.

6. Łącząc tradycyjną „przedziwną wymianę” z „wymianą dusz”, wolno może mówić o „przedziwnej wymianie dusz” wierzącego oraz Chrystusa. W praktyce polega to na tym, że chrześcijanin niejako umiera dla samego siebie, jak gdyby niszczy swoje człowieczeństwo wzorem Ukrzyżowanego, aby wznieść się ku życiu Bożemu. W konkretnej egzystencji oznacza to całkowite poddanie się przenikaniu myśli, woli i uczuciom Wcielonego. Wierzący karmi się nie tylko Eucharystią, ale również miłością oraz wynikającym z niej posłuszeństwem woli Bożej, która staje się jakby „sakramentem”. Myśl Matki Pauli jest odpowiedzią na pytanie, jak realizuje się Pawłowe: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20).

7. Specjalnej uwagi nie tylko w teologii dogmatycznej, ale i mistycznej domaga się wątek eucharystyczny, który znalazł się w centrum orędzia o Duszy Chrystusa i bez którego, jak potwierdza to współczesna teologia, nie jest możliwa refleksja nad przebóstwieniem. Wydaje się, że tego rodzaju „eucharystyczna mistyka” nie jest wystarczająco podkreślana w teologii duchowości, a zatem stanowi istotne dopowiedzenie, które należy wziąć pod uwagę. Nie chcę przez to powiedzieć, że pomija się sakramenty w literaturze przedmiotu, sugeruję jedynie, że u Zofii Taj-

⁷⁸ Por. C. Vagaggini, *Teologia*, s. 116. W Eucharystii Kościół dostrzega zadatek wiecznej chwały i już tu na ziemi otrzymane życie wieczne jako przedsmak eschatologicznej pełni – por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, 18.

⁷⁹ Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak*, s. 298; tenże, *Opera omnia*, VI/2: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. W. Szymona, Lublin 2016, s. 752–753.

ber nie stanowią one jedynie „podłoża” umożliwiającego wzrost duchowy, ale że sama duchowość jest w swojej istocie sakramentalna. Cenna jest również ta wizja naśladowania Mistrza, którą Tajberówna widzi jako kształtowanie się duszy ludzkiej na wzór Duszy Chrystusa; dzięki tej wewnętrzności oddalona zostaje pokusa sprowadzenia *sequela Christi* do jakiegoś rodzaju zewnętrznego kopiowania.

BIBLIOGRAFIA

- Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, LXI, Warszawa 1998.
- Balthasar H.U. von, *W pełni wiary*, wybór tekstów W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991.
- Bartyzel A.J., *Dynamizm cnót teologicznych w życiu Sługi Bożej Pauli Zofii Tajber*, Kraków 2000.
- Benedykt XVI, *Eucharystia musi być centrum waszego życia* (homilia na zakończenie Światowych Dni Młodzieży, 21.08.2005), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/zakonczemiesdm_21082005.html (dostęp: 6.02.2018).
- Benedykt XVI, *Adhortacja „Sacramentum caritatis”* (22.02.2007), Watykan 2007.
- Benedykt XVI, *Audjencja generalna „Przedziwna wymiana”* (4.01.2012), „L’Osservatore Romano” 3 (2012), s. 27–29.
- Benedykt XVI, *Audjencja generalna w Wielką Środę „Tajemnica Wielkiego Tygodnia umacnia wiarę”* (20.04.2011), „L’Osservatore Romano” 6 (2011), s. 29–32.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”* (25.12.2005), Watykan 2005.
- Dola T., *Zbawczy sens Wcielenia w świetle formuły „admirabile commercium”*, w: *Tajemnica odkupienia*, red. L. Balter, Kolekcja Communio, 11, Poznań 1997, s. 145–156.
- Dzidek T., *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.
- Filek O., *Najbogatsze Źródło życia. Zofia Tajber odkrywa najbogatsze Źródło życia*, Kraków 2008.
- Filek O., *Promieniować Chrystusem. M. Paula Zofia Tajber (1890–1963) założycielka Zgromadzenia Sióstr Najśw. Duszy Chrystusa Pana*, Rzym 1983.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 2001.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Epistola CI*, PG 37, 175–194.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, PG 7, 453–1224.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”* (17.04.2003), Watykan 2003.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „Orationis formas”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 407–424.
- Liszka P., *Dusza ludzka. Substancja duchowa człowieka*, Wrocław 2017.
- Lorda J.L., *Łaska Boża*, tłum. J. Lekan, Lublin 2012.

- Mantzaridis G.I., *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, Światło Przemienienia, 3, Lublin 1997.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii* (1992), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 303–340.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy* (2014), tłum. K. Stopa, Kraków 2014.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1997), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 393–434.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży* (2004), tłum. J. Królikowski, „Diakon” 3 (2006), s. 15–45.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pojednanie i pokuta* (1982), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 151–177.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 133–150.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2012), tłum. K. Stopa, Kraków 2012.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia odkupienia* (1995), tłum. Z. Morawiec, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 341–391.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 111–132.
- Młynarz B., *Łuskanie kłosów. Fragmenty pism służebnicy Bożej Matki Pauli Zofii Tajber komentuje s. Bogna Młynarz*, Katowice 2013.
- Naumowicz J., *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13 (2000), s. 17–30.
- Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii*, opr. M. Starowieyski, Katowice–Ząbki 2005.
- Pelikan J., *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. Höffner, Tradycja Chrześcijańska, 1: Historia rozwoju doktryny, Kraków 2008.
- Ptak F., *Rozmówczona w Eucharystii. M. Paula Zofia Tajber założycielka Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa Pana*, Kraków 2007.
- Ptak F., *Służyła Bogu w radości i dziękczynieniu. Matka Paula Zofia Tajber założycielka Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa Pana*, Kraków 2010.
- Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary. J. Kard. Ratzingerowi na 75 urodziny – uczniowie*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, VI/2: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. W. Szymona, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma ekumeniczne i ekumeniczne*, tłum. W. Szymona, Lublin 2013.

- Ratzinger J., *Opera omnia*, XI: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Patrzeć na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008.
- Rostworowski P., *Miejsce łaski*, Kraków 2015.
- Schönborn Ch. (współpr. M. Konrad, H.P. Weber), *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Amateca, 7, Poznań 2002.
- Schönborn Ch., *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- Schönborn Ch., *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- Sesboüé B., Wolinski J., *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. nauk. T. Dzidek, tłum. P. Rak, Historia Dogmatów, 1, Kraków 1999.
- Słomka J., *Ireneusz i przebóstwienie człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1 (2009), s. 97–104.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. I, Katowice 2010.
- Tajber Z., *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2013.
- Vagaggini C., *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005.
- Wybór pism Zofii Pauli Tajber*, cz. II, przyg. do wyd. J.R. Bar, Kraków 1990.
- Zapała R., *Trzy schody do nieba*, Kraków 2016.

ADMIRABLE EXCHANGE OF SOULS. DEIFICATION IN ZOFIA TYBER'S (MOTHER PAULA'S) THOUGHT

Summary

Dogmatic theology should take into account the “knowledge of saints” in which theological elements are often hidden. The article analyses Zofia Tyber’s (Mother Paula, 1890–1963) message in relation to deification theology. An outcome of the searches is compared to the understanding of *theosis* in contemporary theology (the International Theological Commission and Joseph Ratzinger’s documents). The mystic’s heritage enables one to apply the traditional theory of an “admirable exchange” to Christian existence. Union of a man with God takes place at the level of “exchange of souls” of Christ and a believer. An emphasis laid on the soteriological role of Christ’s soul and on Eucharist in the deification process is especially worthy of attention. Proceeding from Christ’s presence in a human soul after the Holy Communion to a total harmony of mind, will and feelings (idea of a „short path”) is ultimately aimed at.

Keywords: Zofia Tajber – Mother Paula, International Theological Commission, Joseph Ratzinger, Jesus Christ, Incarnation, deification, admirable exchange, soul, Eucharist, dogmatic theology, mystical theology, mysticism, Christology, soteriology

Słowa kluczowe: Zofia Tajber – Matka Paula, Międzynarodowa Komisja Teologiczna, Joseph Ratzinger, Jezus Chrystus, wcielenie, przebóstwienie, przedziwna wymiana, dusza, Eucharystia, teologia dogmatyczna, teologia mistyczna, mistyka, chrystologia, soteriologia

Paweł Beyga*
PWT, Wrocław

JACKA SALIJA WSPÓŁCZESNA APOLOGIA KOŚCIOŁA

Trudno mówić o Kościele i bronić go we współczesnym świecie. Nie boi się jednak tego zadania polski dominikanin Jacek Salij, który dokonuje swoistej apologii Kościoła. W niniejszym artykule w kilku punktach autor ukazał oryginalność i aktualność eklezjologicznej myśli Jacka Salija. Wielką zaletą teologii o. Salija jest komunikatywność i obrazowość. Apologia Kościoła tego dominikanina bez wątpienia pozwala na nowo spojrzeć na Kościół dzisiejszemu człowiekowi.

Apostoł Piotr zobowiązał chrześcijan, aby umieli zdać sprawę z nadziei, która jest w nich (por. 1 P 3,15). Wyznawcy Chrystusa musieli być gotowi nie tylko do złożenia świadectwa swojej wierze, ale także do jej obrony przed zarzutami ze strony pogan. Z tej obrony wyłoniła się apologetyka, która chciała rozwiązywać problemy wiarygodności chrześcijańskiego Objawienia¹. Starożytni apologetyci, tacy jak Justyn, Tertulian czy Orygenes, chcieli ukazać atrakcyjność i wiarygodność orędzia Jezusa z Nazaretu wobec areopagów pogańskiego świata.

Apologetyka i apologia jednak nie straciły nic ze swojej żywotności i aktualności także współcześnie, gdy religię postrzega się jako zjawisko subiektywne, które należy umieścić w sferze prywatnych doznań człowieka. W obliczu dyktatury relatywizmu współczesny apologeta musi dojść do przekonania, że przemawia o rzeczach obcych dzisiejszemu światu. Podobny jest on błaznowi z opowieści Kierkegaarda, który krążył po wsi w cyrkowym stroju i błagał mieszkańców o pomoc w gaszeniu pożaru cyrku. Mieszkańcy uznali jednak to dramatyczne wołanie za doskonały chwyt marketingowy, klaszcząc w dłonie i śmiejąc się do

* Paweł Beyga – doktorant w II Katedrze Teologii Dogmatycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków. Publikował w recenzowanych czasopismach naukowych, m.in. „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” oraz „Teologii w Polsce”. W swoich badaniach przede wszystkim ukazuje wzajemną relację *lex orandi* i *lex credendi*.

¹ Por. W. Hładowski, *Zarys apologetyki*, Warszawa 1980, s. 13.

łez. W ostateczności spłonął cyrk i cała wieś, zamieniając śmiech w grobową ciszę nad popiołem i zgłiszczami².

Mieszkańcy współczesnego świata, nazywanego niekiedy globalną wioską, z zaciekawieniem i uśmiechem przyglądają się wołaniu dzisiejszych apologetów, których teologiczny strój rodem z innej epoki nie pasuje do obrazu ich świata. W tym miejscu trzeba wymienić przynajmniej kilka osób, które swoją działalnością chcą przekonać współczesnych ludzi do wiary w Chrystusa. Bez wątpienia jedną z tych postaci jest włoski watykanista Vittorio Messori, który jako neofita ukazuje wiarygodność chrześcijaństwa³. Polska natomiast ma teologa z Zakonu Kaznodziejskiego – Jacka Salija, który w swoich licznych pracach naukowych i popularnonaukowych niestrudzenie wskazuje na żywotność teologii oraz wiary chrześcijańskiej. Ten profesor teologii obchodził w ubiegłym roku podwójny jubileusz: pięćdziesięciolecie kapłaństwa oraz siedemdziesiąte piąte urodziny. Wyrazem pamięci i wdzięczności polskiego środowiska teologicznego jest księga pamiątkowa dedykowana Jackowi Salijowi⁴.

W ramach tego artykułu z oczywistych względów jest niemożliwe ukazanie wszystkich aspektów refleksji naukowej uprawianej przez dominikanina. Autor niniejszej pracy za cel obrał próbę odpowiedzi na pytanie, jaka jest apologia Kościoła uprawiana przez Jacka Salija. Droga do realizacji postawionego celu będzie zawierała się w trzech punktach. W pierwszym ukazano dialogiczny rys eklezjologii Jacka Salija. Kolejny punkt stanowi prezentację niebezpieczeństw czyhających na Kościół. Ostatnia część artykułu to wskazanie na eschatologiczny rys apologicznej eklezjologii Jacka Salija. W zakończeniu zebrano wnioski wypływające z przeprowadzonych badań.

KOŚCIÓŁ W DIALOGU

Polskie słowo „dialog” pochodzi od greckiego rzeczownika *diálogos*. Dialog nie jest równoznaczny z polemiką czy bezpośrednią i jednostronną próbą nawrócenia drugiego człowieka. Zakłada on natomiast, że „obydwie strony oczekują i chcą nauczyć się czegoś od siebie nawzajem”⁵. Dialog zatem zawsze rozpoczyna się od spotkania dwóch wolnych osób, które nie są do siebie wrogo nastawione, ale chcą w atmosferze życzliwości poszukiwać prawdy.

² Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 2012, s. 35–36.

³ Zob. V. Messori, *Dlaczego wierzę. Życie jako dowód wiary*, tłum. M. Wójcik, Kraków 2009.

⁴ Zob. *Credo Domine. Adiuva incredulitatem meam. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi*, red. J. Kupczak, C. Smuniewski, Poznań 2017.

⁵ Hasło *Dialog*, w: *Mały słownik teologiczny*, red. K. Rahner, H. Vorgrimer, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 82.

Jacek Salij jest bez wątpienia teologiem, który za jedną z metod uprawiania i popularyzacji teologii wybrał właśnie dialog. Ta metoda dochodzi do głosu w licznych pracach warszawskiego dominikanina, który przez lata odpowiadał na pytania nadsyłane przez szukających zrozumienia chrześcijan. Już sam tytuł jednej z jego książek: *Poszukiwania w wierze*, wskazuje na dialogiczny charakter tej pozycji⁶. W wielu swoich książkach przed zasadniczą treścią dotyczącą różnorodnych zagadnień teologicznych i religijnych dominikanin oddaje głos innym. Jest to możliwe dzięki publikacji pytań, które poszukujący bądź wątpiący chrześcijanie nadsyłali m.in. do redakcji miesięcznika „W drodze”⁷. Inaczej mówiąc, można odnieść wrażenie, że Jacek Salij nie udziela odpowiedzi z wyżyn profesorskiej katedry, ale tłumacząc, schodzi z niej i zajmuje miejsce obok pytającego człowieka.

Spśród wielu pytań najczęściej powtarzają się pytania o Kościół. Jedno z nich można podzielić na dwie części. W pierwszej pytający wyznaje, że trudno mu uczęszczać do kościoła z powodu „tandetnych i niemrawych śpiewów”, złych kazań i wzajemnej obcości uczestników liturgii. Druga część pytania to próba znalezienia alternatywy dla uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii w modlitwie na łonie natury, gdzie wszystko przecież przypomina o swoim Stwórcy⁸.

W odpowiedzi na to pytanie warszawski dominikanin podjął próbę zdiagnozowania obrazu Kościoła, który nosi w sobie zadający pytanie. Nie czyni tego jednak, odwołując się do naukowych pozycji z zakresu teologii pastoralnej czy nawet eklezjologii, ale przytacza sytuację z życia codziennego.

Otóż Kościół traktuje Pan w tej chwili jako instytucję usługową od spraw duchowych. Ponieważ standard usług w miejscowej parafii znacznie odbiega od Pańskich oczekiwań, postanowił Pan swoje potrzeby duchowe zaspokajać we własnym zakresie. Podobnie jak ktoś rezygnuje z tanich i szybkich obiadów w miejscowym barze i woli gotować sobie sam, bo ma już dosyć tych apetycznych obiadów, które człowiek stara się przełknąć tylko dlatego, żeby nie umrzeć z głodu⁹.

Metodę obraną przez Jacka Salija można nazwać parabolą lub przypowieścią. Pojawia się ona wielokrotnie na kartach Nowego Testamentu w nauczaniu Chrystusa, a główną tematyką przypowieści jest królestwo Boże. Chrystus odwoływał się

⁶ Zob. J. Salij, *Poszukiwania w wierze*, Poznań 1992.

⁷ Zob. tamże, s. 5.

⁸ „Jestem z natury człowiekiem bardzo religijnym, a w niedzielę naprawdę nie można już w kościele niekiedy wytrzymać. Tandetne i niemrawe śpiewy, kazania nie na poziomie, wzajemna obcość uczestników – wszystko to od chodzenia do kościoła odstręcza. Unikam więc bywania w kościele, zacząłem swój kontakt z Bogiem organizować sobie sam. Nawet mi to nieźle wychodzi. Przy moim religijnym usposobieniu łatwo czuję Boga w każdym promieniu słońca, w każdym śpiewie ptaszka i w każdej kropli deszczu. Ogarniają mnie jednak nieokreślone wyrzuty sumienia. Czy ja nie grzeszę jakąś pychą? Proszę mi coś doradzić”. Zob. tamże, s. 55.

⁹ Tamże.

do sytuacji doskonale znanych swoim słuchaczom, aby przekazać ukrytą prawdę¹⁰. Podobnie uczynił Jacek Salij, który sugestywnie porównał sytuację zadającego pytanie z przestrzenią konieczną do życia i doskonale znaną każdemu człowiekowi.

Odpowiedź Salija nie kończy się jednak wraz z odwołaniem do sytuacji z życia codziennego. Zakonnik należy do naukowców, którzy nie boją się wykorzystywać teologii w dialogu z poszukującymi. Powiązał on naukę o Kościele z chrystologią: „Jezus Chrystus, w którego zapewne przecież Pan wierzy, jest dla Pana przede wszystkim wspaniałym Mistrzem, pokazującym nam drogę, na której można spotkać się z Bogiem”¹¹. Jacek Salij zaznaczył jednak, że nie można sprowadzać Chrystusa jedynie do wielkiego nauczyciela, który stoi w jednym szeregu z Buddą lub innymi duchowymi mistrzami.

Należy w tym miejscu zauważyć szlachetną tendencję, która pojawiła się w teologii XX wieku, aby przybliżyć Jezusa z Nazaretu ludziom współczesności. Podkreślanie człowieczeństwa metodą teologii oddolnej dokonywało się niejednokrotnie z uszczerbkiem dla bóstwa Chrystusa. Sprowadzono w efekcie Mistrza z Nazaretu „do kondycji prostego człowieka, który otrzymał świadomość swego synostwa Bożego”¹². Taka zredukowana chrystologia przekłada się na eklezjologię, w której liturgia jest jedynie fakultatywnym miejscem spotkania z Panem, rodzajem religijnej rozrywki, ale nie może rościć sobie prawa do miejsca uprzywilejowanego. W ostateczności śmierć Chrystusa może być w takiej optyce rozumiana jako „męczeństwo niewinnie zabitego proroka”¹³, a Kościół jedynie jako miejsce zaspokajania religijnych potrzeb.

Problem współczesnej chrystologii mającej swoje konsekwencje w pojmowaniu Kościoła uchwyciło przed laty dwóch autorów: Walter Kasper i Jürgen Moltmann. Pokreślili oni, że nowożytna chrystologia za Adolfem Harnackiem uznała, iż „dogmat Kościoła nie stanowi bezpośredniego rozwinięcia orędzia Ewangelii, ponieważ między te dwie rzeczywistości wkroczył element trzeci, a mianowicie świecka mądrość greckiej filozofii”¹⁴. Jeżeli zatem Kościół nie przekazuje czystego orędzia Chrystusa, to należy nie tylko zakwestionować nauczanie Kościoła i praktykę sakramentalną, ale także konieczność jego istnienia w ogóle. Takie podejście zamyka się w sloganie, że Jezus głosił królestwo Boże, a w zamian przyszedł Kościół.

¹⁰ Por. M. Rosik, *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia ewangelii synoptycznych*, Kielce 2003, s. 92.

¹¹ J. Salij, *Poszukiwania w wierze*, s. 56.

¹² Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o interpretacji II Soboru Watykańskiego „Cum oecumenicum concilium”* (25.07.1966), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 24.

¹³ J. Salij, *Poszukiwania w wierze*, s. 57.

¹⁴ W. Kasper, J. Moltmann, *Jezus tak – Kościół nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, tłum. A. Kuć, Kraków 2005, s. 13.

Zadający pytanie Jackowi Salijowi z całą pewnością nie znał chrystologicznych i eklezjologicznych założeń niektórych współczesnych teologów. Za jego postawą kryje się echo dzisiejszego przeciwstawienia Chrystusa Kościołowi. Dominikanin nie wchodził w swojej odpowiedzi w delikatne niuanse natury teologicznej, ale połączył sens istnienia Kościoła z misterium Eucharystii. Dla Jacka Salija dzięki ofercie mszy św. sprawowanej w Kościele jest on czymś więcej niż tylko „mądrą i czcigodną instytucją, która przechowuje i ożywia najlepsze religijne doświadczenia poprzednich pokoleń chrześcijan oraz organizuje życie duchowe w jego wymiarze społecznym”¹⁵.

Odpowiedź udzielona człowiekowi poszukującemu zrozumienia swojej sytuacji jest wielowymiarowa. Dominikanin w swojej apologii Kościoła dostrzegł liczne odcienie i implikacje postawionego problemu, który zagadnienie Kościoła łączy z chrystologią oraz sakramentologią. Jacek Salij nie oddzielił problemu uczestnictwa w niedzielnej liturgii od teologii, ale wpisał postawione pytanie w szerszy kontekst chrystologiczny i eklezjologiczny. Tym samym pozostał teologiem wiernym nauczaniu II Soboru Watykańskiego, który nauczał w *Dekrecie o ekumenizmie* o hierarchii prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej¹⁶. Nie oznacza to, że jedne prawdy wiary są ważniejsze od innych, ale wszystkie razem tworzą jedną całość nauczania Kościoła. Salij zatem, wchodząc w dialog z wątpliwymi czy poszukującymi, ukazał, że poszczególne problemy związane z rozumieniem Kościoła nie mogą być rozpatrywane w oderwaniu od całości dogmatyki. Dopiero wtedy apologia tożsamości Kościoła jawi się nie jako uparta obrona niedoskonałej instytucji, ale jest wiarą poszukującą zrozumienia więzi między tą wspólnotą a Jezusem Chrystusem.

KOŚCIÓŁ W NIEBEZPIECZEŃSTWIE

Jacek Salij, odpowiadając na zadawane pytania o Kościół, jest w pełni świadom, że istnieją środowiska, które oczekują dzisiaj z niecierpliwością ostatecznego wykrwawienia się Kościoła¹⁷. Nestor polskiej dogmatyki w książce *Wszehobecna Miłość*, wychodząc od zapowiedzi prymatu Piotra (zob. Mt 16, 16–18), wskazał na trzy frontalne ataki, na które narażony jest współcześnie Kościół¹⁸.

Pierwszym zagrożeniem jest postawa, która „polega na narastającym poczuciu, że dla chrześcijaństwa nie ma już miejsca w naszym życiu, że jest ono formacją społecznie szkodliwą, dlatego należy je wykorzystać, albo schyłkową – i jego dzieje

¹⁵ J. Salij, *Poszukiwania w wierze*, s. 58.

¹⁶ Zob. DE 11.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Kazania z Pentling*, tłum. P. Kaźmierczak, Kraków 2016, s. 32.

¹⁸ Zob. J. Salij, *Wszehobecna Miłość*, Poznań 2011, s. 89.

dobiegają końca”¹⁹. Dominikanin wskazał, że nie jest to sytuacja nowa, ponieważ już mowa eucharystyczna Chrystusa spowodowała odejście wielu uczniów. Skandal Kościoła, który należy jak najszybciej zlikwidować, skutkuje prywatyzacją lub subiektywizacją wiary skrojonej według własnych potrzeb i upodobań. Jacek Salij, diagnozując to zagrożenie dla Kościoła, wymienił kilka faktów z historii, przekonywująco ukazując wiele tendencji, które raz na zawsze chciały skończyć ze sprawą Jezusa z Nazaretu i Jego Kościoła. Wśród tych tendencji podał m.in. czasy prześladowań pierwszych chrześcijan, islamską inwazję w VII wieku oraz bezbożny komunizm, który nie tylko nazywał religię „opium dla ludu”, ale powtarzając za Leninem – „wodą dla ludu”²⁰. Te wydarzenia z historii z całą oczywistością wskazują na próby wymazania Kościoła z dziejów świata. Jacek Salij wymienił jeszcze znacznie bardziej wyrafinowaną metodę ataku na Kościół, czyli oświeceniowy „antychrześcijański mobbing”²¹. Polega on na ośmieszaniu, poniżaniu oraz potępianiu wiary w imię racjonalnego postępu. Ma zatem rację Joseph Ratzinger, zauważając, że obecnie oświeceniowy atak na Kościół przekształcił się w dyktaturę relatywizmu²². Chce ona widzieć w wyznawaniu wiary zgodnej z chrześcijańskim *Credo* religijny fundamentalizm²³. Relatywizm to jedna z metod mobbingu wobec chrześcijan, który według Salija może prowadzić do ukrywania się z wiarą lub nawet jej wyparcia²⁴.

Kolejnym zagrożeniem dla Kościoła są grzechy jego członków, które ranią całą wspólnotę. Jacek Salij nie postawił się jednak w roli odkrywcy tego problemu, ale za Augustynem ukazał, że ten problem dotyczy Kościoła wszystkich wieków: „Grzechy i błędy złych chrześcijan sprawiają, że ludzie, którzy chcą żyć pobożnie w Chrystusie, czują się prześladowani nawet wtedy, kiedy nikt ich nie napastuje i nie dręczy ich ciała. Cierpią bowiem to prześladowanie nie w ciele, ale w sercach”²⁵.

Zagadnieniu grzechów ludzi Kościoła Jacek Salij poświęcił inauguracyjny wykład z okazji otwarcia Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie²⁶. Temat wystąpienia nie był przypadkowy, ponieważ w roku Wielkiego Jubileuszu chrześcijaństwa w Środę Popielcową (8 marca 2000 r.) Jan Paweł II w rzymskiej bazylice św. Sabiny chciał celebrować pokutne nabożeństwo jako

¹⁹ Tamże.

²⁰ D. Kowalczyk, T. Rowiński, *Czy żyjemy w czasach apokalipsy?*, Kraków 2012, s. 24.

²¹ J. Salij, *Wszelobocna Miłość*, s. 90.

²² Zob. A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2006, s. 414.

²³ Zob. tamże, s. 415.

²⁴ Zob. J. Salij, *Wszelobocna Miłość*, s. 90.

²⁵ Cyt. za: tamże, s. 91.

²⁶ Zob. tenże, *Problem wyznania win Kościoła popełnionych w mijającym tysiącleciu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 38 (2000), nr 1, s. 9–19.

wynagrodzenie za grzechy dzieci Kościoła²⁷. Dogmatyk słusznie postawił w wystąpieniu pytanie, czy jest możliwa zbiorowa odpowiedzialność za winy ludzi z przeszłości. Udzielając odpowiedzi, zaprezentował trzy podejścia do badanego zagadnienia. Pierwsze ukazuje, że każdy grzech, nawet najbardziej skryty, ma swoje przełożenie na kondycję wspólnoty Kościoła. Kolejno, każdy grzech uderza w osobę ludzką lub w dobro wspólne. Ponadto według Salija istnieje zjawisko takiego skumulowania się zła w systemach i strukturach społecznych, że

jakkolwiek źródłem tego zła są jakieś konkretne grzechy różnych konkretnych ludzi, to jednak owe kumulacje zła w swym upowszechnieniu, a nawet gigantyczności jako fakty społeczne prawie zawsze stają się anonimowe, podobnie jak złożone i nie zawsze możliwe do rozpoznania są ich przyczyny²⁸.

Wyznanie win, których dopuścili się ludzie Kościoła, jest dla Jacka Salija realizacją soborowego wezwania do wewnętrznego nawrócenia²⁹. Tylko wtedy z jednej strony Kościół będzie mógł odeprzeć ataki skierowane przeciwko niemu, a z drugiej stanie się wiarygodnym partnerem w dialogu ekumenicznym i międzyreligijnym, uznając, że dzieli razem z braćmi odłączonymi „solidarność grzechu podziału”³⁰. Ponadto świadomość obecności grzechu w Kościele pozwala w imię realizmu odrzucić utopijny projekt Kościoła jako wspólnoty składającej się wyłącznie z samych świętych³¹.

Wreszcie trzecim zagrożeniem dla Kościoła ze strony bram piekielnych (por. Mt 16,18) jest atak przeciwko prawdzie o Jezusie Chrystusie. Jacek Salij przestrzega przed zamienianiem prawdy o Synu Bożym na subiektywne wyobrażenia na Jego temat³². Dominikanin w opisie takiej postawy ukazuje naukowy warsztat, który nie zawęża się jedynie do teologii dogmatycznej, ale czerpie także z efektów pracy biblistów i znawców myśli patrystycznej. Dawniej dokeci głosili, że Jezus był człowiekiem jedynie pozornie, natomiast arianie reprezentowali specyficznie ukazany adopcjonizm. Współczesna nieufność do kościelnego nauczania chrystologicznego zawiera się w stwierdzeniu, że ewolucja prawdy o Jezusie Chrystusie, jako prawdziwym Bogu i człowieku, mogła mieć inny przebieg. „Mogłoby się przecież tak zdarzyć, że w okresie sporów trynitarnych wygrałby arianizm i to on określałby dzisiaj wiarę Kościoła”³³ – pisze prowokująco Salij. Ukazuje on jednak, że spór o prawdę o Synu Bożym jest w ostateczności sporem o wiarygodność

²⁷ Swoisty teologiczny komentarz do tego wydarzenia stanowi dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej: *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*, tłum. J. Królikowski, Kraków 2000.

²⁸ J. Salij, *Problem wyznania*, s. 13.

²⁹ Zob. tamże, s. 11.

³⁰ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie*, s. 33.

³¹ Por. J. Salij, *Świętość Kościoła i zło w Kościele*, „Studia Teologiczne” 26 (2008), s. 504.

³² Zob. tenże, *Wszelchobeczna Miłość*, s. 91.

³³ Tamże, s. 92.

Kościola. Gdyby Kościół był twórcą, a nie lektorem Objawienia, to należałoby jak najprędzej taką wiarę porzuć. Kościół wyznaje wiarę, że Jezus jest prawdziwie Synem Bożym, nie dlatego, że w dyskusjach teologicznych na ten temat zwyciężyli zwolennicy Jego boskości, ale dlatego że naprawdę był On Bogiem z Boga, Światłem ze Światłości.

Jak prawdziwa jest ostatnia przytoczona diagnoza Jacka Salija, świadczą współczesne próby zawłaszczenia Osoby i misji Jezusa Chrystusa do partykularnych i jedynie doczesnych celów. Przykładem takiej próby jest teologia wyzwolenia z lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku, która miała własną chrystologię – Jezusa z Nazaretu czyniła rewolucjonistą i społecznym wywrotowcem lub wyzwolicielem³⁴. W tym ujęciu misja Chrystusa staje się horyzontalna, stawia znak równości między królestwem Bożym a politycznie i gospodarczo rozumianą doczesnością. Taka chrystologia, która już nie pytała o boską tożsamość Mistrza z Nazaretu, przekładała się na eklezjologię. Nie wsłuchiwała się ona już w głos Magisterium, ale odrzucała Kościół, który nie chciał stanąć z karabinem w rękę na politycznych barykadach.

KOŚCIÓŁ W ESCHATOLOGICZNEJ PRZYSZŁOŚCI

Apologia Kościoła uprawiana przez Jacka Salija nie wyczerpuje się jedynie w rozważaniach na temat doczesnego stanu tej bosko-ludzkiej wspólnoty. Zwracając uwagę na współczesne problemy interpretacyjne nauczania Kościoła, dominikanin stwierdza, że patrząc jedynie po ludzku, Kościół postępuje przeciwko własnemu interesowi i zraża do siebie ludzi³⁵. Jak inaczej zrozumieć m.in. niedopuszczanie do sakramentów osób żyjących w nowych związkach pomimo trwania sakramentalnego małżeństwa? Kościół w oczach współczesnego świata nie działa marketingowo, a wręcz stracił instynkt samozachowawczy – podsumowuje Salij³⁶. Odpowiadając na te zarzuty, odwołuje się on do Ewangelii i Boskiej fundacji Kościoła jako królestwa nie z tego świata (por. J 18,36).

Jacek Salij przestrzega w tym kontekście przed dwoma skrajnymi postawami, które może zająć współczesny człowiek. Z jednej strony można poprawiać Ewangelię i stawiać wymagania przekraczające Boże prawo. Przeciwnieństwem tego jest stosowanie pochlebstw i zmiana nauczania Chrystusa stosownie do obecnych gustów społecznych lub kulturowych³⁷. Tym, co sprawia, że Kościół nie poprawia Ewangelii, jest dla Salija wiara w życie wieczne.

³⁴ Por. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. J. Piątkowska, Warszawa 2001, s. 362.

³⁵ Zob. J. Salij, *Horyzonty ostateczne*, Poznań 2015, s. 277.

³⁶ Zob. tamże.

³⁷ Zob. tamże, s. 278.

Wyobrazić sobie Kościół i życie chrześcijańskie bez wiary w życie wieczne, to tak jakby wyobrazić sobie małżeństwo bez poczucia wzajemnej bliskości obojga partnerów. [...] Czymś podobnie wynaturzonym i nienormalnym jest należeć do Kościoła bez głębokiej wiary w życie wieczne³⁸.

Ponownie przykład z życia codziennego posłużył do zobrazowania dogmatycznej prawdy o eschatologicznym celu doczesnego pielgrzymowania Kościoła. Salij kontynuuje rozpoczętą małżeńską przypowieść. Jeśli nie ma życia wiecznego, to „po co mąż i żona, którym jest ze sobą trudno, mają przewyżczać trudności i przejmować się tym, że złączył ich sam Bóg?”³⁹.

Zrozumieć nauczanie i sens życia Kościoła pomaga eschatologiczna perspektywa, która ukazuje, że Kościół to znacznie większa wspólnota niż wierzący w Chrystusa w doczesności. Salij nawiązuje do soborowego nazewnictwa Kościoła jako wspólnoty pielgrzymującej.

Kościół, będąc zarówno widzialnym zgromadzeniem, jak i wspólnotą duchową, kroczy wraz z całą ludzkością tą samą drogą i wraz ze światem doświadcza tego samego losu ziemskiego, a także jest jakby zaczynem i jak gdyby duszą społeczności ludzkiej, która ma być odnowiona w Chrystusie i przekształcona w rodzinę Bożą⁴⁰

– nauczają ojcowie soborowi. Jacek Salij przystępnie tłumaczy, na czym polega owo pielgrzymowanie. Eschatologiczna eklezjologia dominikanina ma charakter relacyjny. Nie jest racjonalne i możliwe, aby pielgrzymka „nowicjuszy w Kościele ostatecznym”⁴¹ była sprawą obojętną dla naszych starszych sióstr i braci w niebieskim Jeruzalem. Tak zaprezentowana prawda o *communio sanctorum* – świętych obcowaniu – z pewnością ma swoje ważne implikacje eklezjologiczne. Kościół przestaje składać się z samych indywidualistów, a staje się komunią, która przekracza widzialne i doczesne ramy katolickiej społeczności.

Jeszcze jeden aspekt eschatologicznej teologii Kościoła Jacka Salija zasługuje na zaznaczenie w tym miejscu. Zamyka się on w sformułowaniu „ponadhistoryczność Kościoła”⁴². W perspektywie historycznej, tłumaczy dominikanin, z łatwością można ukazać, że Kościół jest młodszy od judaizmu biblijnego. Pojawił się około tysiąc dwieście lat po wyjściu Izraela z niewoli egipskiej. Kościół jednak w świadomości pierwszych chrześcijan od początku był „wcześniejszy niż świat”⁴³. Bóg wybrał swój lud już przed założeniem świata, aby był święty i nieskalany przed Jego obliczem (por. Ef 1,4), a Chrystus przed wniebowstąpieniem obiecał, że pozostanie z Kościołem aż do końca czasów (por. Mt 28,20). W ten sposób,

³⁸ Tamże, s. 279.

³⁹ Tamże, s. 280.

⁴⁰ KDK 40.

⁴¹ Por. J. Salij, *Horyzonty ostateczne*, s. 283.

⁴² Zob. tenże, *Przystanąć w drodze*, Poznań 2014, s. 112.

⁴³ Zob. tamże.

choć Kościół widzialnie zaistniał w konkretnym punkcie historii ludzkości, to żyjąc w czasie, jest jednocześnie wobec czasu transcendentny. Ta transcendencja Kościoła jest uchwytna jedynie w świetle wiary, która wykracza poza doczesność i sięga w wieczność.

Dochodzi ona do głosu w każdej liturgii eucharystycznej, w której głosy uczestników ziemskiej celebracji łączą się z chórami aniołów i świętych w niebie. Ten Kościół zbawionych jednak nie jest osobnym, transcendentnym bytem, ale rzeczywistością, która w tajemnicy *communio sanctorum* staje się dla nas dostępna. Chrześcijanie zgromadzeni na liturgii „stają się współcześni wszystkim wydarzeniom biblijnym od stworzenia do Paruzji”⁴⁴. Z tego dla Jacka Salija wynika wyjątkowość Kościoła, którego nie można zamknąć jedynie w chronologicznych ramach bez odniesienia do eschatologicznej przyszłości.

PODSUMOWANIE

Niejednokrotnie człowiek, który we współczesności próbuje bronić swojej wiary, podobny jest w oczach świata błaznowi z opowieści Kierkegaarda. Wielokrotnie, pomimo apologii, płonie cyrk oraz cała rozbawiona do łez wioska. Śmiech staje się jeszcze większy, gdy śmiałek chce wziąć w obronę Kościoła, który rości sobie prawo do nauczania w imieniu Boga. Jacek Salij nie boi się jednak konfrontacji z mieszkańcami dzisiejszej wioski nad Wisłą. Heroizm nestora polskiej dogmatyki wzmacnia fakt, że nie lęka się on bronić wspólnoty Kościoła, który w oczach dzisiejszych ludzi, w najlepszym wypadku, stoi na drodze do spotkania z Chrystusem. Egzemplifikacją takiej postawy jest slogan „Bóg tak – Kościół nie”.

W niniejszym artykule autor starał się na wybranych przykładach znaleźć odpowiedź na pytanie, jaka jest apologia Kościoła uprawiana przez warszawskiego profesora. Bez wątplenia jest to apologia, która nie ma w sobie nic z mentalności „obłączonej twierdzy”, ale opiera się na dialogu. Angażuje on dwie strony, które przedstawiają swoje racje. Jacek Salij nie boi się poruszać tematów trudnych, m.in. związanych z zagadnieniem grzeszności ludzi Kościoła. Tym samym nie tylko zbija argumenty sceptyków, lecz także wyrывa z letargu sam Kościół, który składa się przecież z niedoskonałych grzeszników.

Jacek Salij również trafnie rozpoznaje zagrożenia, które stoją przed Kościołem. Soborowy optymizm konstytucji *Gaudium et spes* w kilka lat po soborze znacznie ostygł. Okazało się, że wbrew oczekiwaniom Kościół nie zyskał we współczesności przyjaciół, a wręcz wrogów. W *Credo* dzisiejszego człowieka próżno szukać wzmianki o Kościele, ponieważ ludzkość nie oczekuje już królestwa Bożego, ale

⁴⁴ B. Ferdek, *Wzajemna relacja między „lex orandi” a „lex credendi”*, „Studia Salvatoriana Polonica” 6 (2012), s. 47.

królestwa człowieka zarządzającego świat po swojemu⁴⁵. Jacek Salij przestrzega przed podobnymi zagrożeniami czyhającymi na Kościół zarówno z zewnątrz, jak i wewnątrz.

Wreszcie apologia Kościoła dominikanina wykracza poza to, co można zbadać za pomocą „szkiełka i oka”. Historia Kościoła i zasadność jego istnienia, jak przekonywująco ukazuje Salij, nie kończy się w doczesności. Należy bronić się przed spoglądaniem na Kościół jedynie jako na instytucję, której zadanie kończy się wraz z doczesnością. Eschatologiczna eklezjologia w wykonaniu Jacka Salija nie jest *stricte* teologicznym wykładem, ale rzeczywistością, którą można zobrazować w codziennym życiu. Niewątpliwie walorem teologii dominikanina jest jej komunikatywność i obrazowość, która dociera do wyobraźni współczesnego odbiorcy.

Apologia Jacka Salija pozwala na nowo spojrzeć na Kościół dzisiejszemu człowiekowi. Kropla nieufności wobec tej wspólnoty⁴⁶ w sercach wierzących może zachwiać wiarą i podważyć jej zasadność. Konieczna jest zatem osoba, która mądrze, teologicznie poprawnie, ale równocześnie przystępnie ukáže atrakcyjność chrześcijańskiej wiary w Kościół. Taką postacią jest bez wątpienia Jacek Salij wchodzący w dialog z dzisiejszym człowiekiem, ukazujący żywotność i konieczność Kościoła Chrystusowego w drodze ku eschatologicznemu spotkaniu z Panem.

BIBLIOGRAFIA

- Ferdek B., *Wzajemna relacja między „lex orandi” a „lex credendi”*, „Studia Salvatoriana Polonica” 6 (2012), s. 45–60.
- Hładowski W., *Zarys apologetyki*, Warszawa 1980.
- Kasper W., Moltmann J., *Jezus tak – Kościół nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, tłum. A. Kuć, Kraków 2005.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o interpretacji II Soboru Watykańskiego „Cum oecumenicum concilium”* (25.07.1966), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 24–26.
- Kowalczyk D., Rowiński T., *Czy żyjemy w czasach apokalipsy?*, Kraków 2012.
- Mały słownik teologiczny*, red. K. Rahner, H. Vorgrimer, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Messori V., *Dlaczego wierzę. Życie jako dowód wiary*, tłum. M. Wójcik, Kraków 2009.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*, tłum. J. Królikowski, Kraków 2000.

⁴⁵ Zob. J. Ratzinger, *Przyszłość świata za sprawą nadziei człowieka*, w: tegoż, *Opera omnia*, t. VII/2: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016, s. 791.

⁴⁶ Por. R. Słupek, *Kto wierzy, nigdy nie jest sam. Wiara, Kościół i wierzący inaczej w myśli Benedykta XVI*, Kraków 2013, s. 15.

- Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Kazania z Pentling*, tłum. P. Kaźmierczak, Kraków 2016.
- Ratzinger J., *Przyszłość świata za sprawą nadziei człowieka*, w: tegoż, *Opera omnia*, t. VII/2: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2012.
- Rosik M., *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia ewangelii synoptycznych*, Kielce 2003.
- Salij J., *Horyzonty ostateczne*, Poznań 2015.
- Salij J., *Poszukiwania w wierze*, Poznań 1992.
- Salij J., *Problem wyznania win Kościoła popełnionych w mijającym tysiącleciu*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 38 (2000), nr 1, s. 9–19.
- Salij J., *Przystanąć w drodze*, Poznań 2014.
- Salij J., *Świętość Kościoła i zło w Kościele*, „*Studia Teologiczne*” 26 (2008), s. 501–508.
- Salij J., *Wszechobecna Miłość*, Poznań 2011.
- Słupek R., *Kto wierzy nigdy nie jest sam. Wiara, Kościół i wierzący inaczej w myśli Benedykta XVI*, Kraków 2013.
- Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. J. Piątkowska, Warszawa 2001.

JACEK SALIJ'S THE CONTEMPORARY APOLOGY OF CHURCH

Summary

Nowadays speaking about the Church and defending it is a very big challenge. However a Polish Dominican Jacek Salij is not afraid of this task and he performs a kind of apology for the Church. In this article in several points the author shows originality and timeliness of the ecclesiological thought of Jacek Salij. The great advantage of his theology is communication and imagery. Certainly the apology of Church of the Black Friar gives modern man a new look at the Church.

Keywords: apology, Church, Salij, contemporaneity

Słowa kluczowe: apologia, Kościół, Salij, współczesność

Dawid Mielnik*
WT KUL, Lublin

CZY „OGÓLNE WPROWADZENIE DO MSZAŁU RZYMSKIEGO” Z 1969 ZAWIERAŁO NIEKATOLICKĄ DEFINICJĘ MSZY ŚW.?

Definicja Mszy św. zawarta w siódmym punkcie *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego* spotkała się z silnym sprzeciwem ze strony niektórych środowisk przywiązanych do tradycyjnego nauczania Kościoła. Definicji zarzucano odejście od typowo katolickiej terminologii oraz tworzenie jej pod wpływem środowisk protestanckich. W świetle przeprowadzonych w niniejszym opracowaniu analiz należy stwierdzić, że słuszność oskarżenia o niekatolicki charakter definicji Mszy św. jest uzależniona od przyjętej metodologii. Jeżeli podchodzi się do definicji od strony analizy komponentów rzeczywistości liturgii w rozumieniu systemu katolickiego, oskarżenie o niekatolicki charakter jest niesłuszne. Jeżeli jednak podchodzi się do definicji od strony precyzacji terminologicznej z powodu różnic w rozumieniu tej samej rzeczywistości przez różne konfesje chrześcijańskie, zarzut jest jak najbardziej zasadny.

WPROWADZENIE

Msza św. już od najdawniejszych czasów stanowiła swoistego rodzaju serce kultu katolickiego. Zwłaszcza w XVI wieku stała się ona obiektem licznych ataków ze strony grup protestanckich. Działo się tak, dlatego że reformatorzy mieli inne rozumienie samej liturgii, odbiegające znacząco od katolickiej interpretacji Eucharystii. Wskutek tego pojawiło się wyraźne rozróżnienie na protestanckie i katolickie rozumienie Mszy św. Teologowie obu konfesji z czasem wypracowali pewne określenia i konotacje charakteryzujące interpretacje liturgii w ramach określonego systemu chrześcijańskiego: dla określenia Eucharystii w ramach systemu

* Dawid Mielnik – absolwent teologii, filozofii, studiów podyplomowych z edytorstwa oraz informatyki, posiadacz międzynarodowego certyfikatu z zakresu grafiki komputerowej EITCA/CG. Autor monografii naukowej, dwóch dzieł z zakresu literatury pięknej oraz wielu artykułów naukowych. Adres e-mail: mielnik.dawid@gmail.com.

katolickiego posługiwano się definicjami katolickimi¹, a dla określenia Eucharystii w ramach systemu protestanckiego poszczególnymi definicjami protestanckimi².

Pewnym wyłomem od tej zasady wydaje się rok 1969, kiedy Stolica Apostolska opublikowała wprowadzenie do nowego Mszału rzymskiego. Zawarta tam definicja Mszy św. spotkała się z krytyką ze strony katolików przywiązanych do tradycyjnego nauczania Kościoła³. Postawili oni zarzut, że owa definicja nie jest katolicka, ale przesiąknięta silnymi wpływami nurtu protestanckiego. Takie oskarżenie pojawiło się m.in. w dokumencie *Krótką analiza krytyczna „novus ordo missae”*. Zarzut przyczynił się do modyfikacji *Ogólnego wprowadzenia* w pierwszym typicznym wydaniu Mszału rzymskiego z 1970 roku do tego stopnia, że zawarta tam definicja wyraźnie różni się od tej opublikowanej w 1969 roku.

Celem niniejszego opracowania jest próba ustalenia, czy zarzut niekatolickości wobec definicji Mszy św. zawarty w siódmym punkcie *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego* z 1969 roku jest zasadny. W znalezieniu odpowiedzi na postawiony problem pomocna była analiza porównawcza obu definicji liturgii. W pracy wykorzystano również analizę terminologiczną pod kątem postawionych względem definicji zarzutów. Opracowanie składa się z czterech części. Najpierw podano okoliczności powstania obu definicji. Następnie przedstawiono różnice między obiema definicjami liturgii oraz analizę zasadności postawionych w *Krótkiej analizie krytycznej* zarzutów. Dalej przedstawiono złożoności problematyki pod kątem metodologicznym. Na końcu zawarto próbę odpowiedzi na postawiony problem.

OKOLICZNOŚCI POWSTANIA OBU DEFINICJI

Odnowa liturgiczna po II Soborze Watykańskim nie ograniczała się do powierzonego przejrzenia Mszału i wprowadzenia kilku kosmetycznych poprawek. Zmiany dotyczyły praktycznie całej Mszy św. (łącznie z kanonem i słowami konsekracji) oraz rubryk wprowadzających do Mszału. Początkowo reformy wprowadzono w ramach funkcjonującej uprzednio liturgii celebrowanej według Mszału Jana XXIII⁴. Z czasem bazą wyjściową do dalszych modyfikacji stała się *missa*

¹ Różne określenia Mszy św. można odnaleźć w: B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, Poznań 2011, s. 106–108. Journet z kolei klasyfikuje poszczególne określenia liturgii według „stopnia ważności”. Zob. K. Journet, *Msza Święta. Obecność Ofiary krzyżowej*, Poznań 1959, s. 249–250.

² Nauczanie poszczególnych wyznań protestanckich, mimo że nie jest dokładnie takie samo, ma pewien wspólny im element.

³ Por. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, w: *Leksykon liturgii*, B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1087; J. Miazek, *To czynicie na Moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, Warszawa 1987, s. 81.

⁴ Zmiany te szczególnie wyrażono w dwóch ważnych instrukcjach wydanych przez Świętą Kongregację Obrzędów: *Inter oecumenici* oraz *Tres abhinc annos*. Zob. Sacra Congregatio Rituum, *Instructio ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam*, „Acta Aposto-

normativa przedstawiona przez Bugninię w Watykanie w 1967 roku. To właśnie tę formę z kilkoma nieznacznymi zmianami wprowadzono w Kościele katolickim obrządku łacińskiego w miejsce celebrowanej dotąd liturgii skodyfikowanej po raz pierwszy przez Piusa V w 1570 roku.

Przed wydaniem całego Mszału w 1970 roku Stolica Apostolska opublikowała *ordo missae* oraz *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* w 1969 roku. W tym właśnie roku 3 kwietnia papież Paweł VI Konstytucją apostolską *Missale Romanum* zatwierdził wydanie typiczne nowego mszału. Parę dni później, 6 kwietnia, Kongregacja Obrzędów zatwierdziła pierwszą część nowego Mszału. Znalazły się w niej m.in. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, *ordo missae*, prefacje oraz cztery modlitwy eucharystyczne⁵. Praktycznie wszystkie te elementy spotkały się z bardzo silną krytyką ze strony środowisk przywiązanych do celebracji liturgii według *vetus ordo*. Jednym z głównych zarzutów wysuwanych wobec nowego Mszału było oskarżenie o zerwanie z tradycją oraz protestantyzację katolickiej Mszy⁶.

Jednym z najbardziej głośnych wystąpień skierowanych przeciwko odnowionej liturgii była interwencja kojarzona z kardynałami Ottavianim i Baccim, związana z dokumentem *Breve esame critico del Novus Ordo Missae (Krótka analiza krytyczna „novus ordo missae”)*. Przywołanie, choćby w zarysie, historii kształtowania się tej pozycji jest o tyle ważne, o ile to właśnie ona przyczyniła się do istotnych zmian wprowadzonych w ostatecznej wersji nowego Mszału z 1970 roku, w tym również do definicji Mszy św. z punktu siódmego *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego*.

Celem wspomnianego dokumentu była chęć pokazania dwuznaczności oraz protestanckich wpływów w obrębie opracowanego nowego *ordo missae*. *Krótka analiza krytyczna* zawierała miejscami ostre zarzuty i mocne sformułowania. Autorami tego dokumentu było dwunastu teologów katolickich związanych z Coetus Internationalis Patrum⁷. Autorzy chcieli jednak zwiększyć rangę swego pisma przez uzyskanie podpisów wysokich dygnitarzy kościelnych. Choć w pierwotnym zamiśle dokument miał być podpisany nawet przez kilkunastu kardynałów, to głównym problemem było znalezienie osoby, która byłaby gotowa podpisać się

licae Sedis” 56 (1964), s. 877–900; Sacra Congregatio Rituum, *Instructio altera ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam*, „Acta Apostolicae Sedis” 59 (1967), s. 442–448.

⁵ Por. Z. Wit, *Nowe „Ordo Missae”*, w: *Ante Deum stantes*, red. S. Koperek, Kraków 2002, s. 257.

⁶ Por. I. Słoma, *Zwyczajna i nadzwyczajna forma rytu rzymskiego wzajemnym ubogaceniem*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014), nr 8, s. 157.

⁷ Była to nieformalna grupa przywiązanych do tradycyjnego nauczania teologów zawiązana podczas II Soboru Watykańskiego w celu ograniczenia wpływu sojuszu reńskiego, związku osób o modernistycznych poglądach.

jako pierwsza. Pod dokumentem był nawet gotowy podpisać się kard. Larraona⁸, niemniej nie chciał tego czynić przed złożeniem swoich podpisów przez kardynałów Ottavianiego i Baccię⁹.

Pierwszy z nich, mimo pewnego wahania spowodowanego ostrym tonem pisma, podpisał się pod dokumentem 13 września 1969 roku¹⁰. Chociaż teoretycznie decyzja kardynała ułatwiała zbieranie kolejnych podpisów, to wskutek przypadkowej i niechcianej publikacji dokumentu na łamach francuskiego pisma „*Itinéraires*” autorzy byli zmuszeni przyspieszyć swe działania¹¹. Pod koniec września jako drugi pod dokumentem podpisał się kard. Bacci¹², a już dzień później pismo dostarczono do papieża¹³.

W obliczu upublicznienia dokumentu Paweł VI zmuszony był do publicznego ustosunkowania się do podnoszonych przeciwko odnowionej Mszy zarzutów. Uczynił to w dwóch mowach wygłoszonych 19 i 26 listopada¹⁴. Papież bronił w nich zasadności wprowadzonych zmian oraz zapewniał o ich ortodoksji. Opinię Pawła VI podparła odpowiedź Prefekta Kongregacji Nauki Wiary z 12 października 1969 roku, w której Seper stwierdził, że zarzuty sformułowane w *Krótkiej analizie* są „przesadzone, niesłuszne, emocjonalne i fałszywe”¹⁵.

Dla dokładniejszego zrozumienia okoliczności powstania pierwszej definicji Mszy św. z 1969 roku niezmiernie ważna jest uwaga, że owej definicji, jak również całego *Ogólnego wprowadzenia*, Paweł VI nie przeczytał w wersji finalnej. Taką informację przekazali Journet oraz Boxler¹⁶. Papież chciał ograniczyć się do osobistej lektury *ordo missae*, *Ogólne wprowadzenie* natomiast miało zostać przekazane do Kongregacji Nauki Wiary w celu weryfikacji. Tak się jednak nie stało, ponieważ odpowiedzialny za przekazanie dokumentu Bugnini tego nie zrobił¹⁷. *Ogólne wprowadzenie* opublikowano zatem bez rewizji ze strony Kongregacji czy papieża.

⁸ Jako że Larraona był prefektem Kongregacji ds. Obrzędów, jego poparcie dla dokumentu z pewnością bardzo wiele by znaczyło.

⁹ Zob. M. Davies, *Nowa msza papieża Pawła*, Warszawa 2014, s. 390.

¹⁰ Ottaviani był prefektem Kongregacji Nauki Wiary. Jego poparcie dla dokumentu było zatem niezwykle ważne.

¹¹ Zob. P. Milcarek, *Historia Mszy. Przewodnik po dziejach liturgii rzymskiej*, Dębogóra 2009, s. 228. W pierwotnym zamiśle dokument miał być doręczony Pawłowi VI przed oficjalną publikacją, aby papież mógł spokojnie się z nim zapoznać i ustosunkować do niego.

¹² Znany łатыnista włoski, przeciwnik liturgii w językach narodowych.

¹³ Zob. M. Davies, *Nowa msza*, s. 391.

¹⁴ Zob. Paweł VI, *Christifidelibus in Basilica Vaticana coram admissis de novo proxime inducendo Ordine Missae Beatissimus Pater loquitur*, „*Acta Apostolicae Sedis*” 61 (1969), s. 777–780.

¹⁵ Cyt. za: C. Krakowiak, *Wiara, Kościół, liturgia*, Lublin 2016, s. 189; tenże, *Dlaczego nadzwyczajna forma celebracji Mszy Świętej?*, w: *Jedna wiara, jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*, red. C. Krakowiak, B. Migut, Lublin 2009, s. 177.

¹⁶ Zob. R. Amerio, *Iota unum. Analiza zmian w Kościele katolickim w XX wieku*, Komorów 2009, s. 694.

¹⁷ Zob. M. Davies, *Nowa msza*, s. 407.

Pomimo wyraźnych deklaracji papieża i Kongregacji Nauki Wiary *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* nie pozostało bez zmian. Pod wpływem krytyki uzupełniono dokument o liczący piętnaście punktów wstęp oraz zmodyfikowano niektóre punkty *Ogólnego wprowadzenia*. Wśród tych punktów, które skorygowano, znalazł się również punkt siódmy dokumentu¹⁸. Z tego powodu promulgowany 26 marca 1970 roku Mszał zawierający zmodyfikowaną wersję *Ogólnego wprowadzenia* ma również zmienioną definicję Mszy św.

ANALIZA PORÓWNAWCZA DEFINICJI Z 1969 ORAZ 1970 ROKU

Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego wydane w 1969 roku podaje w siódmym punkcie następującą definicję Mszy św.:

Cena dominica sive Missa est sacra synaxis seu congregatio populi Dei in unum convenientis, sacerdote praeside, ad memoriale Domini celebrandum. Quare de sanctae Ecclesiae locali congregatione eminenter valet promissio Christi: «Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum» (Mt 18,20)¹⁹.

Na gruncie języka polskiego można by tę definicję przełożyć następująco²⁰:

Wieczera Pańska lub Msza jest świętym zebraniem²¹ Ludu Bożego zebranego razem, pod przewodnictwem kapłana, aby sprawować pamiątkę Pana. Dlatego do lokalnego zgromadzenia Kościoła świętego odnosi się w szczególności obietnica Chrystusa: „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w Imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20).

Tymczasem Mszał rzymski wydany w 1970 roku w *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału rzymskiego*, w tym samym punkcie, zawiera następującą definicję:

In Missa seu Cena dominica populus Dei in unum convocatur, sacerdote praeside personamque Christi gerente, ad memoriale Domini seu sacrificium eucharisticum celebrandum. Quare de huiusmodi sanctae Ecclesiae coadunatione locali eminenter valet promissio Christi: «Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum» (Mt 18,20). In Missae enim celebratione, in qua sacrificium Crucis perpetuatur, Christus realiter praesens adest in ipso coetu in suo nomine congregato, in

¹⁸ Członkowie *Consilium* nie chcieli zmieniać tej definicji, bardzo nalegali na to jednak członkowie Kongregacji Nauki Wiary. Zob. M. Zachara, *Krótką historią Mszału rzymskiego*, Warszawa 2014, s. 169; J. Kowalski, *Motu proprio „Summorum Pontificum” Benedykta XVI z 7 lipca 2007*, w: *Introito ad altare Dei. Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, red. S. Koperek, Kraków 2008, s. 228.

¹⁹ *Ordo Missae. Editio typica*, Vatican 1969, s. 15.

²⁰ Tłumaczenie autorskie oparte na słownictwie wykorzystanym w: Komisja Episkopatu do spraw Liturgii, *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 24 (1971), nr 1, s. 10.

²¹ Łaciński termin *synaxis* wywodzi się pośrednio od gr. czasownika *synagō*.

persona ministri, in verbo suo, et quidem substantialiter et continenter sub speciebus eucharisticis²².

Ta definicja jest tłumaczona na język polski następująco:

Na Mszy, czyli Wieczerzy Pańskiej, Lud Boży gromadzi się pod przewodnictwem kapłana, który zastępuje Chrystusa, aby sprawować pamiętkę Pana, czyli ofiarę eucharystyczną. Dlatego do lokalnego zgromadzenia Kościoła świętego odnosi się w szczególności sposób obietnica Chrystusa: „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w Imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20). W czasie odprawiania Mszy, w której została uwieczniona ofiara Krzyża, Chrystus jest rzeczywiście obecny w samym zgromadzeniu zebranych w Jego imię, w osobie kapłana, w swoim słowie i wreszcie w sposób substancjalny i trwały pod postaciami eucharystycznymi²³.

Już po pobieżnej lekturze obu tekstów można zauważyć, że definicja zawarta w Mszałe z 1970 roku jest niemal dwukrotnie dłuższa. Chociaż wzbogacono ją przede wszystkim o jedno rozbudowane zdanie umieszczone po pierwotnej definicji, to można również zauważyć pewne korekty we wcześniejszej części tekstu. Owe korekty nieco zmieniają treść oraz inaczej rozkładają akcenty.

Początkowa wersja wskutek obecności w niej na samym początku czasownika kopulatywnego „być” bardziej przypominała definicję, gdyż starała się określić, czym Msza św. jest. W poprawionym wariantcie *Ogólnego wprowadzenia*, wskutek eliminacji tego czasownika, mocniej położono akcent na to, co się na Eucharystii dzieje. Określenia Mszy jako „świętego zebrania” (łac. *sacra synaxis*) oraz „zebrania” (łac. *congregatio*) całkowicie wyeliminowano w drugiej wersji²⁴. Zrezygnowano również z imiesłowu zbudowanego na czasowniku *convenire* na rzecz biernej formy terminu *convocare*²⁵. O ile w początkowym wariantcie definicję otwierało wyrażenie „Wieczerza Pańska”, które było dookreślone przez termin „Msza”, o tyle w wersji finalnej zamieniono kolejnością te dwa określenia i zmieniono spójnik łączący z *sive* na *seu*.

²² *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum. Editio iuxta Typicam*, Vatican 1970, s. 29. Taką samą definicję ma trzecie wydanie Mszału rzymskiego. Zob. *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio typica tertia*, Città del Vaticano 2002, s. 26. W tym wydaniu punkt zawierający tę definicję ma numer 27. Inna numeracja wynika przede wszystkim z faktu włączenia do ciągłej numeracji wstępu, który w pierwszym wydaniu Mszału rzymskiego z 1970 roku paginowany był odrębnie. Zob. J. Miazek, *Trzecie wydanie Mszału rzymskiego Pawła VI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 16 (2003), s. 183.

²³ Komisja Episkopatu do spraw Liturgii, *Ogólne wprowadzenie*, s. 10.

²⁴ Termin *congregatio* pojawia się w poprawionej definicji tylko w formie czasownikowej.

²⁵ Warto zauważyć, że oba słowa mają prefiks *con* wyrażający w pewien sposób ideę łączności i wspólnoty.

W dalszej kolejności zdecydowano się na dwa ważne uzupełnienia. Po pierwsze, początkowe wyrażenie „pod przewodnictwem kapłana” wzbogacono o frazę „który zastępuje Chrystusa”. Po drugie, rozszerzenia doczekało się również określenie Mszy jako „pamiętki Pana”. W poprawionym wariantcie definicji uzupełniono to wyrażenie o dookreślenie „ofiara eucharystyczna”. Trzecim dodatkiem jest przysłówek *huiusmodi*, nieprzetłumaczony w oficjalnym tekście polskim²⁶. Wreszcie w ramach podstawowego tekstu definicji zastąpiono termin *congregatio* wyrazem *coadunatio*.

Ostatnią zmianą pierwszej definicji jest wzbogacenie tekstu o długie zdanie zawierające kilka bardzo ważnych informacji. W tym uzupełnieniu jest mowa o uwiecznieniu ofiary Chrystusa na Golgocie podczas każdorazowej celebracji Mszy św. oraz o sposobach obecności Syna Bożego. W tym drugim elemencie wyróżniono cztery rodzaje obecności Chrystusa (w zgromadzeniu, kapłanie, słowie i pod postaciami eucharystycznymi). Szczególnie ważne jest rozpisanie sposobu obecności Syna Bożego w przeistoczonym chlebie i winie. Według autorów dokumentu ta obecność jest substancjalna i trwała.

ZARZUTY KRÓTKIEJ ANALIZY WOBEC PIERWOTNEJ WERSJI DEFINICJI MSZY ŚW.

Autorzy dokumentu w rozdziale drugim umieścili swoje spostrzeżenia dotyczące mankamentów obecnych w podanej w *Ogólnym wprowadzeniu* definicji Mszy św. Formułują oni pięć zasadniczych zarzutów: definicja nie podkreśla rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, rzeczywistości ofiary, sakramentalnego charakteru kapłana, wewnętrznej wartości ofiary niezależnej od obecności zgromadzenia oraz miesza sposoby obecności Chrystusa.

Należy zaznaczyć, że pierwszy zarzut jest słuszny²⁷. W pierwotnej definicji z 1969 roku była tylko jedna aluzja do obecności Chrystusa. Podparto ją cytatem z Ewangelii według św. Mateusza. W świetle całego kontekstu należy jednak stwierdzić, że ten tekst skrypturystyczny odnosi się do obecności Chrystusa w zgro-

²⁶ Oznacza on po łacinie: „taki”, „tego rodzaju”.

²⁷ Istotne jest uwypuklenie pewnego rozróżnienia. Zarówno katolicy, jak i protestanci mogą mówić o „rzeczywistej” obecności Chrystusa w chlebie i winie. Protestanci jednak rozumieją ten termin jako mówiący o symbolicznej obecności Syna Bożego. Katolicy tymczasem interpretują go w kategoriach artystotelesowsko-tomaszowych, a więc w znaczeniu obecności istotowej. Z tego powodu dla uniknięcia dwuznaczności w przypadku katolików najlepiej byłoby posługiwać się wyrażeniem „substancjalna obecność”, które dla protestantów jest nie do przyjęcia. Zob. M. Davies, *Zniszczenie Mszy Świętej, czyli Godly Order Cranmera*, Komorów 2016, s. 130–131.

madzeniu²⁸. W poprawionej definicji aspekt rzeczywistej obecności Syna Bożego w konsekrowanych postaciach zaznaczono już wyraźnie przez dodanie sformułowania mówiącego o trwałej i substancjalnej obecności Chrystusa w Eucharystii.

W przypadku drugiego zarzutu jedynym ewentualnym odniesieniem do rzeczywistości ofiary byłoby sformułowanie mówiące o sprawowaniu pamiątki Pana²⁹. Ponieważ jednak samo wyrażenie nie jest jednoznaczne, nie można go rozumieć tylko na sposób katolicki. Nawet uwzględnienie kontekstu, w którym pojawia się to sformułowanie, nie pozwala na dokładne stwierdzenie, jak należy je rozumieć. Zmodyfikowana definicja ma już dwa odniesienia do rzeczywistości ofiary. Po pierwsze, przez wprowadzenie eksplikacji do wyrażenia „pamiątka Pana” w postaci wyrażenia „ofiara eucharystyczna”. Po drugie, przez umieszczenie sformułowania mówiącego o „uwiecznieniu ofiary krzyża”.

Trzeci zarzut również należy uznać za formalnie poprawny³⁰. Jedyna aluzja do osoby celebransa pojawia się w wyrażeniu „pod przewodnictwem kapłana”. Nie wynika jednak z niego, jakoby celebrans miał mieć jakąś szczególną pozycję w zgromadzeniu z wyjątkiem funkcji przewodniczenia. W drugiej definicji sprawa wygląda już inaczej. Po pierwsze, pojawia się uzupełnienie mówiące o tym, że celebrans zastępuje Chrystusa. Po drugie, tekst wspomina o obecności Chrystusa w kapłanie³¹.

Czwarty zarzut także znajduje swoje uzasadnienie w definicji z 1969 roku. Tekst ten zawsze wypowiada się o Mszy św. w kontekście zgromadzenia, nigdy zaś nie nawiązuje się do liturgii, w której wierni nie są obecni. Co ciekawe, poprawiona definicja z 1970 roku nie odnosi się do tego zarzutu, gdyż nie wprowadza żadnych sformułowań, które jakoś nawiązywałyby do wartości liturgii niezależnej od obecności wiernych.

Odnośnie do ostatniego zarzutu autorzy *Krótkiej analizy* sugerują, że pierwotna definicja zestawia na równi różne sposoby obecności Chrystusa, więc, co za tym

²⁸ Potwierdza to sama definicja w słowach: „Do lokalnego zgromadzenia Kościoła świętego odnosi się w szczególności sposób obietnica Chrystusa”. Co prawda, obecność sformułowania „w sposób szczególny” może sugerować rzeczywistą obecność eucharystyczną, ale takie rozumienie nie jest w definicji rozwijane.

²⁹ W tym przypadku również należy podkreślić pewne rozróżnienia terminologiczne. Dla protestantów nie jest nieakceptowalny termin „ofiara” odnoszony do Mszy św. Jest on możliwy w znaczeniu ofiary „uwielbienia” lub „dziękczynienia”. Katolicy natomiast, powołując się na to słowo, będą je rozumieć przede wszystkim w znaczeniu ofiary „prześlągania”, co dla protestantów jest nie do przyjęcia. Zob. tamże, s. 104–105.

³⁰ Według teologii protestanckiej, ponieważ Msza św. nie jest prawdziwym urzeczywistnieniem ofiary Chrystusa, przewodniczący liturgii nie musi otrzymywać specjalnej mocy do sprawowania wieczerzy Pańskiej. Według teologii katolickiej kapłan, zanim będzie mógł celebrować ofiarę Syna Bożego, musi otrzymać do tego specjalną moc w sakramencie święceń. Z tego powodu funkcja katolickiego celebransa nie polega na zwykłym przewodniczeniu liturgii, ale na jej prawdziwym urzeczywistnianiu.

³¹ Dla porównania można zobaczyć terminologię stosowaną wobec celebransa przez Głowę: W. Głowa, *Służba Boża*, Lubaczów 1986, s. 123–124.

idzie, miesza substancjalną obecność Syna Bożego z Jego duchową obecnością. Zarzut ten jest słuszny w tym sensie, że autorzy definicji nie wspominają w ogóle o istotowej, czyli najważniejszej, obecności Chrystusa w konsekrowanych postaciach, a skupiają się na podkreśleniu Jego obecności duchowej. Zmodyfikowana definicja wprowadza bardzo ważne zdanie rozróżniające poszczególne sposoby obecności Syna Bożego i faworyzujące Jego obecność w konsekrowanym chlebie i winie³².

METODOLOGICZNA ZŁOŻONOŚĆ PROBLEMATYKI DEFINICJI Z 1969

Zasadniczy problem w ustaleniu zakresu katolicyzmu punktu siódmego *Ogólnego wprowadzenia* z 1969 roku wiąże się z odpowiedzią na pytanie, czy przy definiowaniu pojęć religijnych konieczne jest posługiwanie się określeniami konstytutywnymi w rozumieniu danej konfesji czy do prawomocności definicji w ramach określonego wyznania wystarczy posługiwanie się wyrażeniami, choć drugorzędnymi, to niebłędnymi z punktu widzenia wyznawców określonej konfesji. Jest prawdą, że Mszę św. w ramach katolickiej teologii można definiować w kategoriach zgromadzenia, uczyty czy wieczerzy, kapłana zaś w terminologii przewodniczącego, czyli terminów wykorzystanych w pierwszej definicji z 1969 roku.

Wydaje się, że w takim przypadku nie można mówić o „nieprawdziwości”, gdyż definiowane pojęcie implikuje wykorzystane konotacje³³. Nie można również mówić o „niekatolicyzmu”, ponieważ definicja Mszy św. nie posługuje się terminami nieakceptowanymi przez katolików. Oznacza to, że definicja z 1969 roku z katolickiego punktu widzenia jest zarówno prawdziwa, jak też katolicka.

Przy wykorzystaniu drugorzędnych kategorii w definicji Mszy św. pojawia się problem zbieżności z terminologią typowo protestancką, która wykorzystywana jest do wyrażenia doktryn niezgodnych z nauczaniem katolickim. Z tego powodu terminy wykorzystane w definicji z 1969 roku, odczytane w sensie pełnym³⁴, są do przyjęcia przez protestantów, ale nie do zaakceptowania dla katolików. Katolicy mogliby zaakceptować taką terminologię, w przypadku gdy zakładaliby jej niepełność i konieczność uzupełnienia o pewne dodatkowe określenia nieobecne bezpośrednio w tekście pierwotnej wersji definicji.

³² W poprawionej definicji tylko ta obecność jest opisana przez dwa przysłówki. Ten rodzaj obecności wspomniany jest także na samym końcu, co można by odczytać jako jej drugorzędność względem innych rodzajów obecności, wspomnianych wcześniej.

³³ Z nieprawdziwością ma się do czynienia wtedy, gdy określa się jakąś rzeczywistość w kategoriach konotacji, których dane pojęcie nie zawiera.

³⁴ To znaczy w takim, że wykorzystane określenia wyczerpują całość rozumienia Mszy św. oraz osoby kapłana do tego stopnia, że nie ma potrzeby dokładać do nich żadnych dodatkowych uzupełnień.

Poprawiona wersja *Ogólnego wprowadzenia* wprowadziła już terminologię i wyrażenia typowo katolickie, co sprawiło, że ten wariant definicji nie mógłby już być zaakceptowany przez protestantów³⁵. Mogą z tego wynikać dwie ewentualności. Może wyrażać to akceptację dla słuszności zarzutów postawionych w *Krótkiej analizie krytycznej* i chęć dostosowania tekstu do terminologii katolickiej. Druga możliwość jest taka, że autorzy *Ogólnego wprowadzenia* nie zgadzali się z zasadnością zarzutów, ale zdecydowali się na korektę w celu sprecyzowania definicji i uniknięcia niepotrzebnych dwuznaczności³⁶.

Wydaje się zatem, że szukając odpowiedzi na problem postawiony we wstępie niniejszego opracowania w kluczu metodologicznym, należy poczynić rozróżnienie na aspekt wystarczalności definicji w ramach określonego systemu³⁷ oraz na aspekt niewystarczalności definicji w ramach zbieżności terminologicznej większej liczby systemów³⁸. Zarzut niekatolickości czy nieprawdziwości definicji Mszy św. z pierwotnej wersji *Ogólnego wprowadzenia* byłby w takim razie niesłuszny w pierwszym przypadku, ale zasadny w drugim.

KONKLUZJE

Celem niniejszego opracowania było ustalenie zasadności zarzutu niekatolickości definicji Mszy św. zawartej w siódmym punkcie *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego* w jego pierwotnej wersji z 1969 roku. Aby uczciwie podejść do problemu, należało ustalić okoliczności powstania obu definicji, zwłaszcza pierwszej, przeanalizować różnice w obu wersjach, dojść do konkretnych zarzutów sformułowanych w *Krótkiej analizie krytycznej* pod kątem samej definicji, weryfikując ich zasadność w świetle obu wersji dokumentu, oraz spojrzeć na problem pod kątem metodologicznym.

³⁵ W opinii autora najbardziej nieakceptowalnym dla protestantów terminem w poprawionej wersji definicji jest określenie *substantialiter*, gdyż nawiązuje ono bezpośrednio do substancjalnej obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi, co wszyscy XVI-wieczni reformatorzy, z wyjątkiem Lutera, ostro zwalczali. Warto jednak podkreślić, że nawet odnowiona definicja nie posługuje się najbardziej „uświęconym” katolickim terminem eucharystycznym, jakim jest słowo „przeistoczenie”. Por. M. Davies, *Liturgiczne bomby zegarowe Vaticanum II. Zniszczenie katolickiej wiary przez zmiany w katolickim kulcie*, Warszawa 2004, s. 37.

³⁶ Jak już zauważono, Kongregacja Nauki Wiary uznała zarzuty z *Krótkiej analizy krytycznej* za „przesadzone, niesłuszne, emocjonalne i fałszywe”. To przemawiałoby za drugą z wymienionych ewentualności.

³⁷ W przypadku tego aspektu poprawność definicji byłaby określana na podstawie niewykraczania poza konotacje znaczeniowe przyjęte w ramach określonego systemu. Zakresem analiz byłby zatem konkretny system.

³⁸ W przypadku tego aspektu poprawność definicji byłaby określana na podstawie uchwycenia różnicy między różnymi systemami w odniesieniu do rozumienia konkretnej rzeczywistości. Zakres analiz nie zamykałby się zatem w jednym systemie.

W świetle przeprowadzanych analiz należy stwierdzić, że zarzut niekatolickiego charakteru definicji Mszy św. z siódmego punktu *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego* z 1969 roku można uznać za słuszny pod warunkiem rozpatrywania problemu w pewnym kluczu metodologicznym. Oznacza to, że wspomniany zarzut jest zasadny tylko przy określonych założeniach na gruncie wykorzystywanej metodologii.

W ramach dalszych analiz nad poruszonym w niniejszym opracowaniu zagadnieniem warto byłoby podjąć kwestię wykorzystywanej przez katolików i protestantów terminologii na określenie ich rozumienia Mszy św. Cenne byłoby przebadanie, jakimi terminami opisującymi liturgię i jej rzeczywistość posługiwali się katolicy krótko przed i po 1969 roku po to, by następnie zestawić wykorzystaną terminologię z określeniami obecnymi w definicjach Mszy św. zawartych w obu wersjach *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego*. Pozwoliłoby to na ustalenie, czy pierwotna wersja definicji rzeczywiście wyróżnia się na tle nauczania katolickiego czy może jedynie opisywała Mszę św. tymi kategoriami, którymi zaczęto posługiwać się na pewnym etapie historii Kościoła katolickiego.

BIBLIOGRAFIA

- Amerio R., *Iota unum. Analiza zmian w Kościele katolickim w XX wieku*, Komorów 2009.
- Davies M., *Liturgiczne bomby zegarowe Vaticanum II. Zniszczenie katolickiej wiary przez zmiany w katolickim kulcie*, Warszawa 2004.
- Davies M., *Nowa msza papieża Pawła*, Warszawa 2014.
- Davies M., *Zniszczenie Mszy Świętej, czyli Godly Order Cranmera*, Komorów 2016.
- Głowa W., *Służba Boża*, Lubaczów 1986.
- Journet K., *Msza Święta. Obecność Ofiary krzyżowej*, Poznań 1959.
- Komisja Episkopatu do spraw Liturgii, *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 24 (1971), nr 1, s. 1–76.
- Kowalski J., *Motu proprio „Summorum Pontificum” Benedykta XVI z 7 lipca 2007*, w: *Introibo ad altare Dei. Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, red. S. Koperek, Kraków 2008, s. 225–235.
- Krakowiak C., *Dlaczego nadzwyczajna forma celebracji Mszy Świętej?*, w: *Jedna wiara, jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*, red. C. Krakowiak, B. Migut, Lublin 2009, s. 159–200.
- Krakowiak C., *Wiara, Kościół, liturgia*, Lublin 2016.
- Miazek J., *To czyńcie na Moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, Warszawa 1987.
- Miazek J., *Trzecie wydanie Mszału rzymskiego Pawła VI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 16 (2003), s. 181–199.
- Milcarek P., *Historia Mszy. Przewodnik po dziejach liturgii rzymskiej*, Dębogóra 2009.
- Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum. Editio iuxta Typicam*, Vatican 1970.

- Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio typica tertia*, Città del Vaticano 2002.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, Poznań 2011.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, w: *Leksykon liturgii*, B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1087.
- Ordo Missae. Editio typica*, Vatican 1969.
- Paweł VI, *Christifidelibus in Basilica Vaticana coram admissis de novo proxime inducendo Ordine Missae Beatissimus Pater loquitur*, „Acta Apostolicae Sedis” 61 (1969), s. 777–780.
- Słoma I., *Zwyczajna i nadzwyczajna forma rytu rzymskiego wzajemnym ubogaceniem*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014), nr 8, s. 153–162.
- Sacra Congregatio Rituum, *Instructio ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam*, „Acta Apostolicae Sedis” 56 (1964), s. 877–900.
- Sacra Congregatio Rituum, *Instructio altera ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam*, „Acta Apostolicae Sedis” 59 (1967), s. 442–448.
- Wit Z., *Nowe „Ordo Missae”*, w: *Ante Deum stantes*, red. S. Koperek, Kraków 2002, s. 253–264.
- Zachara M., *Krótką historia Mszału rzymskiego*, Warszawa 2014.

WAS THERE A NON-CATHOLIC DEFINITION OF THE HOLY MASS IN GENERAL INSTRUCTION OF THE ROMAN MISSAL IN 1969?

Summary

The definition of the Holy Mass which is included in seventh point of General Instruction of the Roman Missal was under strong attack by some people connected to Church's traditional terminology. The definition was accused of leaving Catholic terminology and creating interpretation under influence of Protestants. Thanks to analysis in this paper it can be claimed that the right of accusation of non-Catholic character of definition of the Holy Mass depends on methodology. If that definition is looked at from the aspect of analysis of the Holy Mass components, and of Catholic system, the accusation is unfair. If it is looked at on account of terminology and differences in understanding the same reality by various confessions, this accusation is justified.

Keywords: Holy Mass, Roman Missal, General Instruction of the Roman Missal, Ottaviani, Bacci, Ottaviani Intervention

Słowa kluczowe: Msza św., liturgia, Mszał rzymski, *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, Ottaviani, Bacci, *Krótką analiza krytyczna*

Ks. Wiktor Trojnar*
PWT, Wrocław

ZNACZENIE POJĘCIA DUSZY DLA ROZWOJU
TWIERDZEŃ ESCHATOLOGICZNYCH.
DOGMATYCZNE IMPLIKACJE REFORMY
LITURGICZNEJ *VATICANUM II* W ŚWIETLE
NAUCZANIA J. RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat we współczesnej refleksji teologicznej zrodził się kryzys pojęcia duszy, który wyraźnie wpłynął na kształt rzymskiej liturgii. Rezygnacja z terminu traktowanego dotąd przez chrześcijańską antropologię jako składnik, na którym opiera się nieśmiertelność, doprowadziła w konsekwencji do zmiany obrazu człowieka i jego ostatecznego przeznaczenia. W odpowiedzi J. Ratzinger/Benedykt XVI, odwołując się do tradycji liturgicznej, uznał pojęcie ludzkiej duszy za kluczowe w wyjaśnianiu prawd eschatologicznych. Jednocześnie wskazał na przyczyny kryzysu pojęcia duszy i dostrzegł płynące z niego zagrożenia dla chrześcijańskiej wiary.

Sobór Watykański II okazał szczególne zainteresowanie człowiekiem we wszystkich wymiarach jego życia. W swoich dokumentach, podejmując tradycyjną naukę Kościoła, zawarł obraz osoby ludzkiej jako jedności nieśmiertelnej duszy oraz ciała¹. Takie ujęcie decyduje o godności i wielkości człowieka przeznaczonego do życia wiecznego i jednocześnie podkreśla wartość ludzkiej cielesności. Mimo to w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat zrodził się we współczesnej refleksji teologicznej kryzys pojęcia duszy, który wpłynął także na treść modlitw formułowanych podczas liturgii żałobnej. Dawne modlitwy w dziale *Missae defunctorum* konsekwentnie wyrażały prośbę za „dusze sług i służebnic”², lecz wraz z promulgacją mszału Pawła VI formularze Mszy św. za zmarłych całkowicie pozbawiono wspomnianej frazy. Reformatorzy liturgii nie ograniczyli się jedynie do zmian postulowanych przez sobór, który zapragnął pogłębiać chrześcijańskie życie wiernych

* Wiktor Trojnar – prezbiter archidiecezji wrocławskiej, uczestnik studiów doktoranckich na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; e-mail: wiktortrojnar@gmail.com.

¹ Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, 14.

² *Missale Romanum ex decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*, editio quarta, Fraternitas Sacerdotalis Sancti Petri, Thalwil 2016, s. [131].

przez świadczenie o wierze w przyszłe zmartwychwstanie z Chrystusem. Liturgia doczekała się reform wychodzących daleko poza te, które założono w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*.

INTERPRETACJA *VATICANUM SECUNDUM*

Zdaniem J. Ratzingera/Benedykta XVI zmiany zainspirowane przez Sobór Watykański II powinny być interpretowane zgodnie z hermeneutyką reformy. Charakteryzuje się ona – w odróżnieniu od hermeneutyki nieciągłości – wysiłkiem zinterpretowania *Vaticanum II* w świetle założenia, z jakim sobór zwołano, mianowicie „aby przekazać współczesnemu światu autentyczną doktrynę katolicką na sposób czysty i spójny, bez rozmywania jej bądź zniekształcania”³. Taki klucz hermeneutyczny zakłada przede wszystkim zachowanie zasad wynikających z niezmienności nauczania dogmatycznego, lecz także dopuszcza pewną korektę przedsoborowej nauki, która prowadzi do głębszego rozumienia natury Kościoła i jego prawdziwej tożsamości⁴. Ta właśnie idea przyświecała Benedyktowi XVI, który 7 lipca 2007 roku wydał dokument *motu proprio Summorum Pontificum*, w swoich założeniach mający przywrócić tradycyjną liturgię do zwykłego życia kościelnego⁵. Intencją papieża, wyrażoną we wspomnianym liście apostolskim, było niedoprowadzenie do podziału w *lex credendi* Kościoła, ze względu na to, że obie formy wyrazu *legis orandi* są dwoma sposobami zastosowania jednego obrządku rzymskiego⁶. J. Ratzinger/Benedykt XVI, odnosząc się do dwóch wspomnianych rodzajów interpretacji soboru (hermeneutyki reformy i hermeneutyki nieciągłości), pragnął przezwyciężyć klimat opozycji między obiema formami tego samego obrządku⁷.

Dla Benedykta XVI uprzywilejowanym miejscem wyznawania wiary jest liturgia Kościoła, co wyraża się w teologicznym *adagium legis orandi – lex credendi*. To wyrażenie wskazuje na związek liturgii z nauczaniem Kościoła. Dotychczasową interpretację, wedle której liturgia stanowi podstawę do formułowania prawd wiary katolickiej, wzbogaciła encyklika Piusa XII *Mediator Dei*. Twierdzenie zawarte w papieskim dokumencie: *lex credendi legem statuat supplicandi*, było w swo-

³ Zob. Benedykt XVI, *Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej*, „L'Osservatore Romano” 2006, nr 2 (280), s. 15–19.

⁴ Zob. H. Donneaud, *Debate wokół hermeneutyki Soboru*, „Christianitas” 53/54 (2013), s. 303.

⁵ Zob. B. Orłowski, *Motu proprio „Summorum Pontificum” Benedykta XVI i wytyczne Konferencji Episkopatu Polski. Analiza prawna*, w: *Eucharystia – tradycja czy teraźniejszość?*, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008, s. 119–120.

⁶ Zob. Benedykt XVI, *List apostolski motu proprio „Summorum Pontificum”*, „Anamnesis” 14 (2007), nr 4, s. 9–12.

⁷ Zob. tenże, *List do biskupów z okazji publikacji motu proprio „Summorum Pontificum”*, „Anamnesis” 13 (2007), nr 4, s. 14; por. M. Aillet, *Liturgia Ducha. Duch liturgii jako liturgia Ducha: o wzajemnym wzbogacaniu się dwóch form Mszału Rzymskiego*, „Christianitas” 53/54 (2013), s. 309–321.

jej istocie odwróceniem pierwotnej zasady⁸. Właściwe ujęcie wiary miało odąd determinować zawartość modlitwy Kościoła. Należy przy tym dostrzec poważne niebezpieczeństwo wprowadzenia zmian na podstawie błędnych wniosków teologicznych, co może powodować oddzielenie liturgii od substancji wiary.

Związek między wyznawaną wiarą a jej celebracją uwydatniono podczas reformy liturgicznej dokonanej z inspiracji Soboru Watykańskiego II. Postulaty zawarte w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* doprowadziły do powstania nowego mszału rzymskiego promulgowanego przez Pawła VI. Reformy zapoczątkowane na ostatnim soborze zaowocowały dużymi zmianami w *lex orandi* Kościoła, co w żaden sposób nie powinno prowadzić do podziału w jego zasadach wiary. Choć to spojrzenie stało się podstawą w procesie recepcji soboru, rezygnowano niekiedy z pierwotnego założenia na rzecz zasady *lex agendi pastoralis*⁹. Coraz powszechniejsza stawała się interpretacja, która w myśl protestanckich teologów odrzucała tradycję zakorzenioną w żywej rzeczywistości Kościoła¹⁰. Stąd właśnie, na skutek zaleceń rady wprowadzającej postanowienia konstytucji, bardzo łatwo zrezygnowano z pojęcia duszy, traktowanej jednak przez chrześcijańską antropologię jako składnik, na którym opiera się nieśmiertelność człowieka¹¹. Wydaje się więc, że przedstawiony kierunek reformy okazuje się przykładem – stosując nomenklaturę przyjętą przez J. Ratzingera/Benedykta XVI – hermeneutyki nieciągłości.

NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY – ZMARTWYCHWSTANIE CIAŁA

Dla chrześcijańskiego spojrzenia na człowieka kwestia istnienia samoistnej i substancjalnej duszy ludzkiej jest niezwykle istotna. Przyczynia się do wyjaśnienia bytu ludzkiego w aspekcie jego przyszłego przeznaczenia i jest jednym z podstawowych elementów doktryny Kościoła, zdogmatyzowanym na Soborze Laterańskim V. Tymczasem na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku na gruncie protestantyzmu czołowi teologowie zaczęli kwestionować tradycyjne rozumienie duszy. W dyskusji pojawiła się znamienna alternatywa, która przeciwstawiała nieśmiertelność duszy zmartwychwstaniu ciała¹². Właściwe dla dualizmu pojęcie nieśmiertelnej duszy ludzkiej miałoby sprzeciwiać się myśli

⁸ Zob. Pius XII, *Mediator Dei*, 1.3.

⁹ Zob. B. Ferdek, *Wzajemna relacja między „lex orandi” a „lex credendi”*, „Studia Salvatoriana Polonica” 6 (2012), s. 53–57.

¹⁰ Zob. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XI: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, Lublin 2012, s. 622.

¹¹ Zob. P. Milcarek, *Małżeństwo, Chrzcizm i pogrzeb. Pierwsze posoborowe zmiany w Rytuale Rzymskim*, „Christianitas” 55 (2014), s. 158.

¹² Zob. O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, „Theologische Zeitschrift” 12 (1956), s. 134–136.

biblijnej, widzącej człowieka jako niepodzielną całość¹³. Pomimo zauważalnego we współczesnej teologii lęku przed stosowaniem pojęcia duszy, rzekomo zawierającego w sobie głęboki, pochodzący z greckiej myśli dualizm, Kościół broni tego terminu jako trwałego elementu chrześcijańskiej doktryny. Kongregacja Nauki Wiary w liście do biskupów poświęconym niektórym zagadnieniom dotyczącym eschatologii zauważa, że nie istnieją żadne poważne racje przemawiające za odrzuceniem pojęcia duszy, które jest konieczne do podtrzymania wiary chrześcijan. Konieczne jest – podaje dalej dokument – nieustanne przypomnienie chrześcijanom nauczania Kościoła, które jest podstawą zarówno życia chrześcijańskiego, jak i poszukiwań podejmowanych przez teologów¹⁴.

Na ten właśnie aspekt zwrócił swoją uwagę J. Ratzinger/Benedykt XVI. Zdecydowanie sprzeciwił się on materialistycznej redukcji człowieka, która sprawia, że w wierze chrześcijańskiej przestaje się szukać odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące eschatycznej rzeczywistości. Wprost uznał on zagadnienie ludzkiej duszy za kluczowe w wyjaśnianiu prawd eschatologicznych. Sam negatywnie ocenił pozbawienie modlitw za zmarłych pojęcia duszy, które dokonało się wraz z reformą ostatniego soboru, wskazał na przyczyny tego zjawiska i dostrzegł płynące z niego zagrożenia dla chrześcijańskiej wiary¹⁵.

NOVUM KATOLICKIEJ TEOLOGII

Tradycyjna myśl chrześcijańska, szczególnie w postaci wypracowanej przez Tomasza z Akwinu, opowiada się za psychofizyczną jednością człowieka przy jednoczesnym rozróżnieniu w nim elementu duchowego i cielesnego. Uznaje przez to jego transcendencję wobec świata materialnego, podkreślając jednocześnie wartość i godność ludzkiego ciała. Rodząca się i ciągle dojrzewająca wiara katolicka postawiła przed antropologią takie wymagania, których nie spełniał żaden istniejący dotąd system filozoficzny. Przez odpowiednią adaptację niektórych pojęć teologia wypracowała myśl, wedle której pojęcie duszy jest czymś zupełnie odmiennym od wszelkich antycznych koncepcji. Pozwala na rozróżnienie w człowieku zarówno tego, co w nim przemijające, jak również tego, co pozostaje nieśmiertelne. Synteza Akwinaty, oparta mocno na chrześcijańskiej wierze, prowadzi do przełomu w rozumieniu człowieka, orientując go na zmartwychwstanie i życie wieczne. Zasadniczy nurt dyskusji teologicznej XX wieku nie koncentrował się jednak wokół

¹³ Zob. M. Składanowski, *Ciało, dusza, duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Warszawa 2013, s. 152.

¹⁴ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *List do wszystkich biskupów „Recentiores episcoporum synodi”* (1979), w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 607–608.

¹⁵ Zob. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, Lublin 2014, s. 116.

samego pojęcia duszy, lecz zagadnienia jej substancjalności, będącej podstawą dla nauki o nieśmiertelności. Negowanie samoistności duszy w konsekwencji pociąga za sobą zaprzeczenie nauki o pośmiertnym trwaniu jakiejś formy ludzkiego bytu. Wymusza jednocześnie uznanie, że owo trwanie opiera się jedynie na wyłącznym działaniu Boga. Takie spojrzenie jest jednak sprzeczne z poglądami Tomasza, który w formule *anima forma corporis* wyraził chrześcijańską wizję człowieka. Dusza należy do ciała jako forma, ale to, co jest formą ciała, jest jednak duchem, sprawia, że człowiek staje się osobą, i otwiera go na nieśmiertelność¹⁶.

Pojęcie duszy można więc usytuować w nurcie tradycji teologicznej. Należy stwierdzić, że nie ma ono nic wspólnego z obecnym we współczesnych kontrowersjach dualizmem wywodzącym się z czasów antycznych. Pojęcie używane w teologicznej refleksji, jak również rzymskiej liturgii, nie wiąże się w żaden sposób z grecką myślą filozoficzną, lecz pomaga w wyrażeniu chrześcijańskiej wizji Boga, świata i człowieka. Niestety w toku naukowych rozważań zanik pojęcia duszy, tak bardzo dostrzegalny w liturgii, dotyka podstawowego języka substratu wiary¹⁷. Pojęcie duszy stanowi istotną część dziedzictwa chrześcijańskiego. Klasyczna w teologii katolickiej prawda o nieśmiertelności duszy nie tylko nie okazuje się przestarzała, ale nabiera nowych wymiarów i jest wciąż zdolna do ukazania istoty człowieka i jego ostatecznego przeznaczenia.

Choć zdaniem watykańskiej kongregacji Biblia posługuje się terminem „dusza” w odmiennych i wielorakich znaczeniach, to należy je uważać za „słowne narzędzie pomagające wierze chrześcijan”¹⁸. Pojęcie, które Pismo św. oddaje hebrajskim słowem *nefesz* czy greckim *psyche*, wskazuje na ludzkie życie osobowe. Podobnie ciało – po hebrajsku *basar*, po grecku *sarx/soma* – odsyła do egzystencji ludzkiej osoby. Chodzi tu jedynie o dwa różne sposoby pokazania tej samej osobowej tożsamości i złożoności ludzkiego bytu, któremu daleko do czystego dualizmu potwierdzanego w świecie greckim. Wówczas podejmowane zagadnienia nieśmiertelności duszy i zmartwychwstania ciała – budzące u protestanckich teologów duże zainteresowanie – nie okazują się dla siebie żadną alternatywą, lecz nabierają znaczenia koniecznej komplementarności¹⁹. Do tej zgodności prowadzi więc sam język biblijny interpretowany przez udział greckiej kultury. Pozostaje on ciągle zasadniczy dla treści wiary, stąd w analizach antropologicznych trzeba stanowczo odrzucać pokusę czystego biblicyzmu, niepotrafiącego rozwiązać podstawowych sprzeczności tkwiących w teologicznym obrazie człowieka²⁰.

¹⁶ Zob. tamże, s. 149–151.

¹⁷ Zob. M. Składanowski, *Ciało, dusza*, s. 107.

¹⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Recentiores*, s. 608.

¹⁹ Zob. G. Ravasi, *Krótką historia duszy*, Kraków 2008, s. 231.

²⁰ Zob. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. X: *Zmartwychwstanie*, s. 251–252; por. tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2012, s. 372–378.

POWRÓT IDEI REFORMACYJNYCH

U podstaw odrzucenia nieśmiertelności duszy stało zasadniczo dostrzeżenie rozbieżności między myślą grecką a biblijną. J. Ratzinger/Benedykt XVI dostrzega przy tym, że na te niepokojące tendencje współczesnej teologii składa się przede wszystkim kryzys katolicyzacji, w którym to należy szukać zasadniczych przyczyn wprowadzonych zmian. Rezygnacja z wypracowanych przez wieki definicji jest wyrazem fundamentalnie zmienionego ustosunkowania do katolickiej tradycji. Zjawisko to przybrało na sile po Soborze Watykańskim II i polega na negowaniu tego, że w historii mogłoby nadal istnieć nieprzerwany podmiot, w którym rozwój niesie w sobie wierność ewangelicznego przesłania. Język nadziei, nabierający kształtów we wspólnocie Kościoła wzrastającego w klimacie filozofii greckiej, przestał stanowić podstawę chrześcijańskiej wiary. Nieuniknione stało się więc skoncentrowanie wyłącznie na terminologii biblijnej i odrzucenie pojęcia duszy, które właściwie stanowiło syntezę pojedynczych elementów jej wyobrażenia. Kierunek posoborowych zmian w dużej części jest konsekwencją przyjętych twierdzeń M. Lutra, dla którego Kościół nie był już gwarantem tożsamości, lecz samowolnym niszczycielem czystego słowa²¹.

Odnowa liturgiczna, dokonana w dużej mierze pod wpływem liberalnej myśli protestanckiej, przyczyniła się w ten sposób do zakwestionowania tradycyjnie katolickiego spojrzenia na samą śmierć i pośmiertny los człowieka. Rozumienie śmierci jako oddzielenie duszy od ciała, zaczerpnięte z myśli Tomasza z Akwinu, nastarcza teologom wiele problemów. Spojrzenie Akwinaty tłumaczy tę prawdę, że osoba ludzka nie ulegnie całkowitemu unicestwieniu. Próbując wyrazić tajemnicę śmierci w kategoriach personalistycznych – co wymaga nieco odejścia od koncepcji Akwinaty – należy uznać, że ludzkie ciało znajdujące się w stanie rozkładu nie stanowi już osoby. Życiową zasadą człowieka, a więc ludzkim „ja” zdolnym przetrwać śmierć, jest właśnie dusza, i jako taka stanowi ona podstawowe pojęcie wiary²².

OD BENEDYKTA XII DO BENEDYKTA XVI

Ważnym etapem w kształtowaniu się doktryny na temat nieśmiertelności duszy była konstytucja Benedykta XII *Benedictus Deus*. Bulla określiła wejście duszy odłączonej do bezpośredniego oglądania Boga albo – przeciwnie – do piekła, miejsca wiecznej kary, jeszcze przed zmartwychwstaniem ciała i sądem ostatecznym. Pojęcie duszy posłużyło do zdefiniowania świadomego elementu między

²¹ Zob. tenże, *Opera omnia*, t. X: *Zmartwychwstanie*, s. 246–249.

²² Zob. G. Ravasi, *Krótką historia*, s. 190–192; K. Rahner, *Protologia i eschatologia*, w: *Pisma wybrane*, t. 2, Kraków 2007, s. 107–109.

śmiercią a paruzją. Zawarta w nim koncepcja duszy odłączonej od ciała, choć nie była częścią definicji dogmatycznej, lecz narzędziem językowym ówczesnej epoki, zyskała w refleksji teologicznej niezwykle doniosłość²³. Przyjęcie stanu pośredniego między śmiercią człowieka a jego zmartwychwstaniem domaga się istnienia w człowieku jakiegoś trwającego czynnika tożsamości. Musi zatem łączyć się z losem duszy – nieśmiertelnej, duchowej zasady człowieka – która zapewnia trwanie ludzkiego życia po śmierci. Jest ona, podobnie jak zagadnienie stanu pośredniego, wynikiem rozwoju doktryny chrześcijańskiej, zamierzonej także przez Boga działającego w swoim Kościele²⁴.

Kontynuacją *Benedictus Deus* był przytaczany list Kongregacji Nauki Wiary, na który powołuje się J. Ratzinger/Benedykt XVI, przeprowadzając swoją apologię duszy. Kongregacja uznała poniekąd za słuszny kierunek zmian w rozłożeniu akcentów na korzyść eschatologii powszechnej, stawiając na pierwszym miejscu zmartwychwstanie umarłych. Mimo to wystąpiła w obronie duszy, uznając ją za bezwzględnie konieczny aparat pojęciowy do podtrzymywania wiary chrześcijan. Zamierzeniem kongregacji było przypomnienie nauki Kościoła na temat tego, co następuje między śmiercią a powszechnym zmartwychwstaniem²⁵. Dokument bierze więc w obronę prawdy dotyczące eschatologii indywidualnej, w której zasadniczą rolę odgrywa pojęcie duszy. Zawiera się ono w chrześcijańskim oczekiwaniu życia wiecznego i nadaje właściwy sens nauce o zmartwychwstaniu umarłych. Ta prawda wiary, o czym w pierwszej kolejności przypomniał list kongregacji, jest rozumiana jako wskrzeszenie ciała, z którym ponownie łączy się ludzka dusza. Uznanie istnienia nieśmiertelnej duszy zasadniczo wpływa na uzasadnienie tożsamości ciała zmartwychwstałego z ciałem doczesnym. Oznacza to, że nieśmiertelność duszy nie sprzeciwia się w żaden sposób zmartwychwstaniu umarłych, lecz zapewnia tożsamość podmiotu zmarłego i zmartwychwstałego. Ponieważ, jak twierdzi tradycyjna teologia, dusza ludzka jest nieśmiertelna, Bóg może wskrzesić ludzi, zachowując ich tożsamość, a jednocześnie przekształcając to, co z natury jest śmiertelne i upadłe. Wynika z tego, że nieśmiertelność duszy w rozumieniu chrześcijańskim odnajduje swój właściwy sens w zmartwychwstaniu umarłych, broniąc zdecydowanie jego realizmu²⁶. Stąd wysiłek ludzkiej myśli powinien zmierzać do opowiedzenia się za nauką o nieśmiertelności duszy, która w zasadzie broni fundamentalnych prawd chrześcijańskiej wiary i otwiera na nadzieję przyszłego zmartwychwstania.

²³ Zob. C. Naumowicz, *Konstytucja Benedykta XII „Benedictus Deus”*. Próba nowego spojrzenia na kontrowersję, „Teologia w Polsce” 4 (2010), nr 1, s. 120–123; Benedykt XII, *Konstytucja „Benedictus Deus”* (1336), w: *Breviarium fidei*, s. 156–157.

²⁴ Zob. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1998, s. 75–76.

²⁵ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Recentiores*, s. 608.

²⁶ Zob. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. X: *Zmartwychwstanie*, s. 351–354.

* * *

Tendencje współczesnej teologii, propagujące pogląd o przesiąknięciu doktryny chrześcijańskiej greckimi ideami, wywarły znaczący wpływ na odnowioną po Soborze Watykańskim II liturgię żałobną. Msze św. za zmarłych pozbawiono wzmianek o nieśmiertelnej duszy jako pojęciu właściwym dualizmowi i sprzeciwiającym się biblijnej myśli, widzącej człowieka jako niepodzielną całość. Wiara w nieśmiertelność ludzkiej duszy odgrywa minimalną rolę w dzisiejszym nauczaniu wiary. Zaprzeczenie istnienia duchowego wymiaru człowieka doprowadziło do odrzucenia chrześcijańskiego obrazu jego eschatycznej rzeczywistości. Takie ujęcie eschatologii, odrzucające tradycyjną antropologię, doprowadziło do deformacji nauki o stanie pośrednim i zmartwychwstaniu umarłych. W ten sposób rezygnacja z pojęcia duszy, będącej gwarancją ciągłości sięgającej poza tożsamość ziemskiej egzystencji, okazała się daleko idącą zmianą, za którą podążyła także reforma liturgiczna. U jej podstaw leży odmienny stosunek do Kościoła, który dla wielu przestał być przekazicielem chrześcijańskiej doktryny i gwarantem jej uprawnionego rozwoju, co właściwie okazało się systematyzacją nauki M. Lutra. Porzucenie języka tradycyjnej liturgii, determinującego treść i kształt katolickiej wiary, wydaje się konsekwencją przyjętego sposobu interpretacji soboru, którą Benedykt XVI nazwał hermeneutyką nieciągłości.

Tak jak wiara Kościoła, choć niezmienna, podlega nieustannemu pogłębieniu, tak też rozwój obrzędów liturgicznych winien być podyktowany troską o zachowanie żywej tradycji. Uznanie nieśmiertelności duszy przez teologów protestanckich za jedno z największych nieporozumień chrześcijaństwa spotkało się z dużą aprobatą środowisk katolickich. W konsekwencji miało to znaczący wpływ na kształt posoborowej liturgii pogrzebu, która przestała być miejscem wyznawania wiary w ludzką nieśmiertelność. Należy również wspomnieć, że obowiązującej dla całego Kościoła formy odnowy liturgii nie należy utożsamiać z samym soborem, którego wskazania dopuszczają różne realizacje w obrębie jednej wspólnej zasady²⁷. Taki rodzaj spojrzenia na liturgię, który zawdzięczamy J. Ratzingerowi/Benedyktowi XVI, jest jednocześnie zachętą do ponownego wsłuchania się w głos soboru w celu lepszego zrozumienia istotnych wskazań zawartych w jego dokumentach. Niezwykle znamienna wydaje się wypowiedź Benedykta XVI zawarta w adhortacji apostołskiej *Sacramentum caritatis*, w której pozytywnie ocenia on samą reformę, ale nie przestaje wzywać do odnowy życia liturgicznego²⁸. Ważnym wnioskiem, a zarazem odpowiedzią na pytanie o właściwą hermeneutykę soboru, jest wskazanie, że reforma liturgiczna dochowała wierności *Vaticanum II*. Z kolei sformułowane zarzuty nie dotyczą samej reformy liturgicznej, lecz praktyki jej

²⁷ Zob. tenże, *Opera omnia*, t. XI: *Teologia*, s. 636; por. P. Milcarek, *Wiele kierunków naraz. Zasady Konstytucji „Sacrosanctum concilium”*, „Christianitas” 53/54 (2013), s. 20–61.

²⁸ Zob. Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 3.

realizacji, która w wielu miejscach może dopuszczać błędną interpretację nauki Kościoła. Zagrożeniem dla właściwego kierunku zmian jest z całą pewnością zmniejszenie autorytetu Kościoła na rzecz liturgistów, którzy podeszli do liturgii bez odniesienia do tradycji wiary²⁹.

BIBLIOGRAFIA

- Aillet M., *Liturgia Ducha. Duch liturgii jako liturgia Ducha: o wzajemnym wzbogacaniu się dwóch form Mszału Rzymskiego*, „Christianitas” 53/54 (2013), s. 309–321.
- Benedykt XII, *Konstytucja „Benedictus Deus”* (1366), w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 156–157.
- Benedykt XVI, *List apostolski motu proprio „Summorum Pontificum”* (2007), „Anamnesis” 13 (2007), nr 4, s. 9–12.
- Benedykt XVI, *List do biskupów z okazji publikacji motu proprio „Summorum Pontificum”*, „Anamnesis” 13 (2007), nr 4, s. 13–16.
- Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, Wrocław 2007.
- Benedykt XVI, *Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej* (2005), „L'Osservatore Romano” (2006), nr 2 (280), s. 15–19.
- Cullmann O., *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, „Theologische Zeitschrift” 12 (1956), s. 126–156.
- Donneaud H., *Debata wokół hermeneutyki Soboru*, „Christianitas” 53/54 (2013), s. 288–308.
- Ferdek B., *Wzajemna relacja między „lex orandi” a „lex credendi”*, „Studia Salvatoriana Polonica” 6 (2012), s. 45–60.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do wszystkich biskupów „Recentiores episcoporum synodi”* (1979), w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 607–608.
- Milcarek P., *Małżeństwo, Chrzest i pogrzeb. Pierwsze posoborowe zmiany w Rytuale Rzymskim*, „Christianitas” 55 (2014), s. 121–164.
- Naumowicz C., *Konstytucja Benedykta XII „Benedictus Deus”. Próba nowego spojrzenia na kontrowersję*, „Teologia w Polsce” 4 (2010), nr 1, s. 109–123.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1998.
- Orłowski B., *Motu proprio „Summorum Pontificum” Benedykta XVI i wytyczne Konferencji Episkopatu Polski. Analiza prawna*, w: *Eucharystia – tradycja czy teraźniejszość?*, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008, s. 117–127.
- Pius XII, *Mediator Dei*, Wrocław 2001.
- Rahner K., *Protologia i eschatologia*, w: *Pisma wybrane*, t. 2, Kraków 2007, s. 41–114.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. X: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. XI: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, Lublin 2014.

²⁹ Zob. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. X: *Zmartwychwstanie*, s. 246–247.

Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2012.

Ravasi G., *Krótką historia duszy*, Kraków 2008.

Składanowski M., *Ciało, dusza, duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Warszawa 2013.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 824–979.

THE SENSE OF THE CONCEPT OF SOUL FOR DEVELOPMENT
OF ESCHATOLOGICAL CONTENTIONS. DOGMATIC IMPLICATIONS
OF THE LITURGICAL REORGANIZATION BY *VATICANUM II* ACCORDING
TO J. RATZINGER'S/BENEDICT'S XVI TEACHING

Summary

In a contemporary theological reflection, recent several dozen years have brought a crisis of the concept of the soul that distinctly influenced the shape of the Roman liturgy. Resignation of the term, treated by Christian anthropology as a component on which immortality is based, consequently led to a change of a man's image and his final destiny. In response, J. Ratzinger/Benedict XVI, referring to the liturgical tradition, recognized the concept of human soul as a key phrase in explaining eschatological truths. At the same time he indicated some reasons for this phenomenon and noticed its dangers for Christianity.

Keywords: soul, eschatology, liturgy, J. Ratzinger/Benedict XVI

Słowa kluczowe: dusza, eschatologia, liturgia, J. Ratzinger/Benedykt XVI

DOKUMENTACJA

Ks. Jacek Froniewski
PWT Wrocław

EKUMENICZNE DNI STUDYJNE: „ŁASKA BOŻA
I WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA – (TAKŻE) PROBLEM
EKUMENICZNY?”, PADERBORN 19–21.02.2018.
(ÖKUMENISCHE STUDIENTAGE DES JOHANN-
-ADAM-MÖHLER-INSTITUTS FÜR ÖKUMENIK VOM 19.
BIS 21. FEBRUAR 2018 IN PADERBORN:
„GNADE GOTTES UND FREIHEIT DES MENSCHEN –
(AUCH) EIN ÖKUMENISCHES PROBLEM?“)

Instytut Ekumeniczny im. Johanna Adama Möhlera w Paderborn, jako wiodąca naukowa placówka ekumeniczna na terenie Niemiec, organizuje regularnie co dwa lata ekumeniczne dni studyjne poświęcone jakiemuś aktualnemu ze względów pastoralnych problemowi ekumenicznemu. Jest to oferta skierowana głównie do osób odpowiedzialnych za kontakty ekumeniczne w diecezjach niemieckich, choć nie brak wśród uczestników także pojedynczych gości z zagranicy czy też przedstawiciele innych ośrodków naukowych bądź innych wyznań. Łącznie w tegorocznej konferencji oprócz prelegentów wzięło udział 30 osób. W tym roku, tuż po zakończeniu jubileuszu 500-lecia reformacji, podjęto temat łaski, który był tak fundamentalny dla reformatorów, a jednocześnie stał się osią współczesnego dialogu ekumenicznego między katolikami a protestantami. Filarami tych dni studyjnych były cztery wykłady powiązane z intensywną dyskusją, ukazujące z różnych perspektyw wyznaniowych zagadnienie relacji między łaską a wolnością.

Pierwszy wykład przedstawił w poniedziałek 19 lutego luterański teolog prof. Bernd Oberdorfer z Uniwersytetu w Augsburgu, który jest też członkiem Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów. Temat jego referatu to: „*O wolności chrześcijanina*”. *Lutra rozumienie łaski i wolności*. Profesor Oberdorfer wyszedł od zasadniczej tezy, że wolność i łaska to dwa oblicza reformacji Lutra. Ukazują to szczególnie programowe pisma Lutra z roku 1520, gdy w obliczu zagrożenia ekskomuniką papieską w krótkim czasie musiał on jasno określić swoją pozycję. W tekstach tych mamy bardzo wyraźną semantykę wolności i uwolnienia – świadczy o tym już choćby tytuł jednego z tych pism *O niewoli babilońskiej Kościoła*. Reformacja jest dla Lutra przede wszystkim uwolnieniem Kościoła, by mógł głosić prawdziwą Ewangelię. W ostateczności sama Ewangelia dla ojca

reformacji jest uwolnieniem – takie jest jego osobiste doświadczenie. Jednocześnie wittenberski reformator pisze *O niewolnej woli* (*De servo arbitro*), gdzie ludzką wolę porównuje do bydłęcia, które porusza się w zależności od tego, kto je dosiada: Bóg lub diabeł. Człowiek jako grzesznik jest radykalnie zniewolony i nie ma wolności poza Bogiem. Kiedy rok przed śmiercią Luter podsumowywał swoje życie, to uznał, że największym doświadczeniem wolności była dla niego nauka o usprawiedliwieniu – z perspektywy całego swego życia uważał, że to właśnie uczyniło go reformatorem. Patrząc na swoje życie, widział, że gdy był mnichem, ciągle czuł się grzesznikiem – Chrystus nie był dla niego Zbawicielem, lecz sędzią. Odkrycie łaski jako czegoś absolutnie darmowego było dla niego wielkim uwolnieniem – kluczem do reformacji. Warto zauważyć, że pojęcie „usprawiedliwienie”, *iustificatio*, jest wzięte z terminologii prawniczej – to ślad po tym, co mu tak ciągle ciążyło. W okresie teologii potrydenckiej (*Kontroverstheologie*) stawiano w związku z tym tezę, czy aby tak prawniczo rozumiane usprawiedliwienie nie jest li tylko procesem słownym, który wcale nie zmienia człowieka. Śladem tego jest opór katolików wobec luterkańskiej formuły *simul iustus et peccator*, bo brak tu w ich ocenie autentycznej przemiany człowieka. Należy jednak pamiętać, iż w popularnym nauczaniu kościelnym czasów Lutra akcentowano to, że człowiek musi zasłużyć na zbawienie, i ludzie żyli ciągle w niepokoju, czy wszystko już uczynili, by te zasługi zdobyć. Natomiast usprawiedliwienie z wiary według Lutra oznacza, że wszystko zależy od Boga, a nie od mojego wysiłku.

Profesor Oberdorfer przypomniał, że w swoim dziele z 1520 roku *O wolności chrześcijanina* Luter wprowadził podstawowe rozróżnienie: chrześcijanin ma dwojaką naturę – cielesną i duchową – i zgodnie z tym w życiu cielesnym, zewnętrznym, jest poddany spraw ziemskich, a w duchowym jest wolny przede wszystkim od wymogu spełniania dobrych uczynków, by uzyskać zbawienie. Usprawiedliwienie jest tu rozumiane jako uwolnienie od troski o samego siebie. W 1524 roku na naukę Lutra o wolności człowieka odpowiedział Erazm z Rotterdamu dziełem *O wolnej woli* (*De libero arbitro*). Spór z Erazmem miał dwa podstawowe wymiary – było to pytanie o wykład Biblii oraz pytanie o wolność człowieka. Erazm uważał, że Biblia nie daje jednoznacznego wykładu o wolności człowieka, dlatego należy tutaj w jej interpretacji posługiwać się instrumentami zewnętrznymi: rozumem i filozofią. Owszem, człowiek potrzebuje łaski, ale Bóg przez nią nas głównie inspiruje. Luter przeciwnie, uznawał, że Biblia wyjaśnia się sama – to dla niego była tu decydująca reguła. W jego nauczaniu człowiek nie może nic najmniejszego dołożyć do swojego zbawienia – tu wszystko czyni Chrystus. Reformacja zredukowała w tym zakresie wkład człowieka do zera. W wydanym w 1525 roku dziele *O niewolnej woli* (*De servo arbitro*) reformator w opozycji do Erazma głosi skrajną predestynację. Co ciekawe, nauka ta nie znalazła swojego odbicia w Księgach Wyznaniowych luteranizmu. Luter naucza o relatywnej wolności człowieka w sprawach ziemskich, lecz w sprawach zbawienia wszystko determinuje wola Boga. Sprawy wewnętrzświatowe nie mają

wpływu na zbawienie. Prof. Oberdorfer wskazywał, że reformacyjne napięcie między łaską a zasługą jest także współczesnym problemem, gdyż w najnowszej teologii katolickiej mamy tendencję znowuż do konfesjonalizacji nauki o łasce. Zwłaszcza szkoła münsteriańska podkreśla, że Bóg respektuje ludzką wolność, co wynika z zastosowania współczesnej koncepcji wolności. Głównym przedstawicielem jest tu K.H. Menke, który krytykował *Wspólną deklarację o usprawiedliwieniu* za pasywną koncepcję usprawiedliwienia. Na zakończenie augsburski teolog uznał, że klasyczna nauka reformacyjna o usprawiedliwieniu wydaje się dziś nie do pogodzenia z wynikami współczesnej egzegezy pism Pawłowych oraz osiągnięciami dialogu chrześcijańsko-żydowskiego.

Wtorkowa sesja przedpołudniowa bazowała na obszernym wykładzie *Łaska i wolność z baptystycznego punktu widzenia*, który wygłosił prof. Uwe Swarat, baptysta z Wyższej Szkoły Teologicznej w Elstal koło Berlina, kształcącej teologów na potrzeby wolnych Kościołów. Już na wstępie prelegent wyraźnie zaznaczył, że nie prezentuje baptystycznego punktu widzenia, bo u baptystów nie ma czegoś na kształt wypowiedzi Magisterium, ale są to poglądy baptystycznego teologa. Punktem wyjścia profesora z Elstal było stwierdzenie, że Bóg stworzył świat nie w jakims akcie samowoli, ale z miłości. Stąd łaska to dar Bożej miłości w stworzeniu. Bóg stworzył człowieka jako adresata tej miłości. Miłość wewnątrztrynitalna jest tu nie przedmiotem, ale podmiotem, stąd Boża łaska i ludzka wolność to strony stworzenia, gdyż przymierze Boga z człowiekiem to dialog interpersonalny. A zatem nie idzie tu o przyczynowość, lecz o dialog. Akt stworzenia spowodował swoiste samoograniczenie Boga – od momentu stworzenia istnieje coś, co nie jest Bogiem. Bóg tworzy „przestrzeń” poza sobą – J. Moltmann i E. Brunner mówią tu o samouniżeniu Boga. Człowiek został z wolnością wyboru, a Bóg liczy na jego posłuszeństwo i to jest Jego ryzyko. Poglądy te korespondują z nauką Lutra i kenotyków luterzańskich o *communicatio idiomatum* – uczyli oni, że we wcieleniu przymioty Boże zostały zakryte przez naturę ludzką. A zatem możemy mówić o kenozie nie tylko we wcieleniu, ale i w stworzeniu. Stwarzając człowieka, Bóg stawia go naprzeciw siebie jako osobę zdolną do wolności, bo nie może na nim wymóc miłości. Ta relacja Boga do człowieka rozgrywa się w historii, a to oznacza, że nie rządzi tu konieczność, ale wolność, bo gdzie nie ma wolności, tam nie ma historii.

W kolejnym punkcie swojego wykładu prof. Swarat postawił pytanie: Czy historia zbawienia jest wypełnieniem Bożej predestynacji? Tutaj wyszedł on od sporu Moliny SJ z Bañezem OP, a więc w istocie kontrowersji między szkołą augustyńską a tomistyczną. Sobór Trydencki akcentował wolność człowieka, lecz nie określił dokładnie relacji między łaską a wolnością. Spór ten, choć próbował tę kwestię wyjaśnić, również go nie rozwiązał. Propozycje obu stron na swój sposób nie były w stanie obronić ludzkiej wolności. Luter w swoim dziele z 1525 roku *De servo arbitrio* podporządkował ludzką wolność nauce o usprawiedliwieniu przez łaskę. Trzeba jednak zauważyć, że Luter nie rozumiał właściwie wolności – on ją pojmo-

wał jako swoistą formę wszechmocy człowieka i dlatego przeciwstawiał ją Bożej wszechmocy. Według Lutra Bóg działa we wszystkim, nawet w diable. Powstaje zatem pytanie, czy Bóg powoduje grzech i zło. Bóg nie czyni zła, On je dopuszcza. Bóg przewiduje zło, bo wszystko wie. Nauczanie reformatorów szwajcarskich jest tu zupełnie inne. Kalwin uważał, że Bóg w swojej opatrności wszystko czyni. Zwingli zaś nauczał, że Bóg jest przyczyną wszystkiego, ale ponieważ jest ponad prawem, to ani nie grzeszy, ani nie czyni zła. W Kościołach baptystycznych od XIX wieku widać upadek nauki kalwinistycznej, która je od początku znamionowała. Przejęto współczesną koncepcję wolności i ją akcentowano. W ostatnich dziesiątkach lat w USA mamy do czynienia z renesansem nauki Kalwina o predestynacji (M.J. Erickson). Historię widzi się tu jako urzeczywistnienie zamiarów Boga. Można to uznać za jakąś terażniejszą wersję molinizmu, co zresztą ma też swój oddźwięk w dzisiejszej teologii katolickiej w USA. Odnosząc się do współczesnej teologii ewangelickiej, prof. Swarat zwrócił się uwagę, że w koncepcji T. Pröppera (*Theologische Anthropologie*, 2011) człowiek przedstawiony jest jako wolna istota; wolność jest mu подарowana przez Boga i w tym znaczeniu należy ją rozumieć jako warunkową. Natomiast dla P. Brunnera punktem wyjścia jest historia zbawienia, w której obie strony muszą reagować, a więc zakłada się tu ludzką wolność. We *Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu* z 1999 roku mówi się jeszcze mocniej o ludzkiej wolności. Domyślnie przyjmuje się tutaj tezę, że człowiek może odrzucić łaskę i, co ciekawe, luteranie tego nie negują.

W ostatniej części swojego wykładu prof. Swarat skupił się na ukazaniu podstawy ludzkiej wolności w Bogu. Punktem wyjścia jest tu dla niego historia zbawienia rozumiana jako interakcja między Bogiem a człowiekiem. Człowiek reaguje na inicjatywę Boga, ale jednocześnie Bóg podejmuje ryzyko odmowy ze strony człowieka. Tutaj tradycyjne rozumienie atrybutów Boga wymaga rewizji i przyjęcia pewnej kenozoy Boga w tym zakresie. Pojawia się przede wszystkim pytanie o cierpienie Boga, bo jeśli Bóg jest niecierpieliwy, to jak wygląda Jego relacja osobowa z człowiekiem w cierpieniu? Baptystyczny teolog odwołuje się tutaj do żydowskiego myśliciela A.J. Heschela, który pisał o *pathos* Boga. Bóg według Heschela interesuje się światem, reagując na jego historię. Dalej Swarat wskazuje na myśl H. Künga, który uważał, że dogmat o *Theotokos* zakładał cierpienie Boga. Natomiast Moltmann twierdził, że Bóg nie cierpi jak stworzenie, ale jest żyjącą miłością. P. Fiddes stawiał pytanie: Jak ponadczasowy Bóg, który nie zna różnicy między przeszłością a przyszłością, może wejść w historię? Biblia jednak wyraźnie wskazuje, że Bóg, choć egzystuje poza czasem, wchodzi w ludzki czas. Jeśli idzie o wszechmoc Boga, to reformatorzy rozumieci, iż wyraża się ona w tym, że wszelkie działanie pochodzi od Boga, ale wówczas nie ma tu interakcji z człowiekiem. H. Jonas postawił pytanie, jak rozumieć wszechmoc po Holokauście. Niektórzy mówią tu o wszechmocy miłości, ale to raczej poetycka parabola. Natomiast gdy idzie o Bożą wszechwiedzę, pojawia się problem, czy przyszłość

jest otwarta. W dzisiejszym rozumieniu historia to nie scenariusz napisany przez Boga, lecz Bóg stale ponosi ryzyko, że człowiek może pokrzyżować jego plany.

Profesor Ulli Roth z Uniwersytetu w Koblencji ze swoim wykładem *Łaska Boża i wolność człowieka. Rozważania historyczne i systematyczne z katolickiego punktu widzenia* wypełnił sesję popołudniową 20 lutego. Jego wykład został skonstruowany jako panorama nauki o łasce w kontekście odniesienia poszczególnych ujęć do *Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*. Kierunek nadnaturalny (Augustyn, Sobór Trydencki) ma swój punkt wyjścia w tekście 2 P 1,4 mówiącym o udziale w bożej naturze. Taką naukę możemy znaleźć też *Katechizmie Kościoła katolickiego* w nr 1996. Kierunek ten ma również swoje odbicie w pismach założyciela Opus Dei. Z tej pozycji *Wspólna deklaracja o usprawiedliwieniu* spotyka się z krytyką (L. Scheffczyk). Drugi kierunek to filozoficzne rozumienie wolności. Hegel uważał, że Luter dał początek wolności ducha. Zaś według Pröppera to katolik Molina jako pierwszy wprowadził do dyskursu teologicznego formułę o bezwarunkowej wolności. Konsekwencją pokantowskiej niemieckiej filozofii idealistycznej była idea, że łaska musi spotkać się ze zgodą ludzkiej wolności – nie ma samodiałającej łaski. To jest konsekwencja nie jakiegoś braku u Boga, ale jego miłości do człowieka. Takie stanowisko skrytykował K.H. Menke, który uważa, że nie ma wolności zupełnie niezależnej od Boga. Trzeci kierunek to teologiczna koncepcja wolności. W przeciwieństwie do koncepcji filozoficznej ta tradycja nie zna autonomicznej wolności wobec Boga. To Bóg jest podstawą ludzkiej wolności, ale należy pamiętać, że Bóg i człowiek ontologicznie nie są na tej samej płaszczyźnie. Zdaniem O.H. Pescha tylko ten kierunek znajduje odbicie we *Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*.

W ostatniej części wykładu prof. Roth zaprezentował własne stanowisko wobec *Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*. Położył on akcent na osobę i misterium. Osobowa odpowiedź człowieka nie może być uznana za coś pasywnego wobec łaski. Według koblencckiego teologa samo pojęcie współdziałania jest tu mylące. Zwraca on uwagę, że dobrze pokazuje to trydencki *Dekret o usprawiedliwieniu* (DH 1525), gdzie najpierw mówi się o ludzkiej wolności, co potem wyraża się jako łaskę – „człowiek ani zachowuje się zupełnie biernie, bo przyjmuje natchnienie, które mógłby przecież odrzucić, ani sam bez łaski nie może własną wolą skierować się ku sprawiedliwości” (BF VII, 63). We współczesnym dialogu ekumenicznym odpowiedź człowieka to nie „uczynek” – współdziałanie człowieka należy tu rozumieć jako spotkanie wiary ze słowem obietnicy. W taki sposób można odpowiedzieć na luterzańską naukę o „pasywności” człowieka w procesie usprawiedliwienia, co wyrażają punkty 20–21 *Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*.

W ostatnim dniu konferencji swój wykład zaprezentował prawosławny teolog libańskiego pochodzenia prof. Assaad Elias Kattan z Uniwersytetu w Münster – *Bóg i wolność człowieka. Perspektywa prawosławna*. Rozpoczął od tekstu z Łk 17,10, wskazując, że dla teologii prawosławnej bardzo ważne jest osadzenie jej w Biblii. Zaznaczył on, że pojęcie usprawiedliwienia nie odgrywa specjalnej roli w teologii

prawosławnej. Raczej używa się tutaj terminów „uświęcenie”, „oświecenie” czy *theosis*. Należy tu pamiętać, że katolicko-luterańska debata o usprawiedliwieniu w XVI wieku przeszła praktycznie obok teologii bizantyjskiej. A idąc głębiej, należy też zauważyć, że właściwie spór między Augustynem a Pelagiuszem rozegrał się również poza teologią wschodnią. Termin „usprawiedliwienie” już u Pawła ma konotacje prawnicze, natomiast ojcowie wschodni opisywali tę rzeczywistość terminami ontologicznymi (*theosis*). Także bardziej niż grzechem (soteriologia) zajmowali się problemem śmierci (ontologia). Co ciekawe, słowo „usprawiedliwienie” pojawia się w liturgii bizantyjskiej w sakramentalnym obrzędzie namaszczenia *myrionem*. Jeśli idzie o pojęcie wolności, to u św. Pawła wyraża je słowo *eleutheria*, gdzie jest to wolność od grzechu i śmierci, a więc jest to pojęcie zupełnie inne niż współczesne ujęcie wolności wywodzone z praw człowieka. W tekstach patrystycznych używany jest inny termin, *autexousion*, rozumiany jako zdolność do decyzji i wyboru. W teologii wschodniej nigdy nie podawano w wątpliwość, że człowiek ma taką zdolność, nawet po grzechu pierworodnym. Maksym Wyznawca użył wprost tego argumentu w debacie z monoteletyzmem jako obrony ludzkiej woli w Chrystusie. Kolejnym ważnym pojęciem we wschodniej nauce o łasce jest termin „synergia”. Jest to termin biblijny (*synergos*) użyty w znaczeniu „współpracownik Boga” w 1 Tes 3,2 i 1 Kor 3,9. Interpretując to słowo w świetle 1 Kor 3,7, należy pamiętać, że nie ma tu parytetu między człowiekiem a Bogiem – to Bóg wszystko inicjuje i daje dynamikę, a człowiek uczestniczy w Bożym dziele.

Podsumowując, prof. Kattan stwierdził, że prawosławni nie mają problemu z użyciem terminu „usprawiedliwienie”, gdyż jest on biblijny i obecny w liturgii. Ale nie wolno tu zapominać, że ujęcie prawosławne ma charakter apofatyczny. Owszem, jasne jest, że człowiek nie może się sam zbawić. Jednocześnie mamy tu przywiązanie do patrystycznego rozumienia wolności jako zdolności wyboru. To zresztą jest płaszczyzna do dialogu ze współczesnym światem, także tym niewierzącym, gdyż według ojców wszyscy ludzie mają zdolność wyboru. Ujmując to soteriologicznie, mamy tu między łaską a wolnością współpracę bosko-ludzką, której modelem jest sam Chrystus ze swoją unią hipostatyczną. Jak to się dzieje, to już jest apofatyczne – Bóg inicjuje wszystko, ale ile w tym jest działania człowieka, tego nie da się zmierzyć. Człowiek jest tu zaproszony do wejścia w Boży projekt. Tutaj dobrym modelem jest formuła chalcedońska, która wyznacza granice tej apofatyczności.

Na zakończenie należy zaznaczyć, że po każdym wykładzie prowadzona była bardzo intensywna dyskusja, trwająca każdorazowo ponad godzinę. Prelegenci często nie tylko odpowiadali na pytania uczestników, ale prowadzili ożywioną debatę między sobą i wówczas doprecyzowywano wiele kwestii, zwłaszcza w zakresie ekumenicznego zbliżenia swoich pozycji konfesyjnych. Trzeba tu także podkreślić duży wkład bardzo profesjonalnych moderatorów konferencji ze strony Instytutu Johanna Adama Möhlera w Paderborn. Bez wątpienia było to bardzo inspirujące spotkanie teologiczne i ekumeniczne.

RECENZJE

Ks. Wojciech Wojtyła, *Alfabet Jana Pawła II*, Radom 2018, ss. 238.

Sposób ujęcia i zarazem przybliżenia myśli Karola Wojtyły/Jana Pawła II, jaki zaproponował nam w tej książce Autor, jest nietypowy. Można powiedzieć, dość oryginalny. I nie zmienia tego obecność na rynku prac porządkujących dorobek papieża Polaka według najbardziej charakterystycznych dla niego tematów czy wręcz haseł. Przy czym ks. Wojciech Wojtyła nie sili się na jakąś oryginalność i – jak zaznacza we wstępie do tego opracowania – nie pretenduje do przedstawienia wyczerpującego wykładu na temat poglądów Jana Pawła II. Niemniej przedłożona do recenzji wydawniczej książka zasługuje na uwagę przynajmniej z kilku powodów.

Przed wszystkim choćby bardzo powierzchowna znajomość prac Karola Wojtyły i zawartych w nich treści pozwala zrozumieć, że przybliżenie ich w jednej, nawet bardzo obszernej książce, nie wydaje się czymś łatwym. Tymczasem Autor nie napisał jakoś wyjątkowo opasłego tomu. Nie zaprezentował w nim również skomplikowanego ujęcia bardzo złożonych i trudnych, zarówno w swojej treści, jak i sformułowaniach, poruszanych przez Karola Wojtyłę kwestii. Dzięki zaproponowanej formule – trzydziestu dziewięciu pojęć (haseł) – stosunkowo krótkich, ale wnikliwie i rzetelnie opracowanych, Autorowi udaje się dość wyczerpująco ujmować złożoną strukturę osoby ludzkiej, co w postaci tradycyjnego wykładu byłoby niezmiernie trudne. Odpowiada to wyjątkowemu dorobkowi Karola Wojtyły/Jana Pawła II, który nie pozostawił po sobie zamkniętego systemu, ale w swoich refleksjach, poszukiwaniach i wreszcie wnioskach nie może być oceniany jako niesystematyczny. Wydaje się zatem, że Autor, wybierając taką właśnie formułę swojej pracy na temat spuścizny papieża Polaka, bardzo dobrze wprowadza w najbardziej istotne w niej rozwiązania. Odpowiada przy tym na właściwy poznaniu ludzkiemu aspektowy sposób przyswajania wiedzy. Najbardziej jednak dostosowuje się do właściwego Karolowi Wojtyłemu sposobu uprawiania nauki. Oczywiście książkę tę można potraktować jako zebrane informacje na temat znaczenia wielu pojęć, które były bardzo charakterystyczne dla papieża Wojtyły i którymi się posługujemy, chcąc precyzyjnie opisywać naszą egzystencję. Ale w rozumieniu Autora to coś więcej. To przybliżenie i ukazanie swoistego świata Jana Pawła II. Tak jeśli chodzi o jego zainteresowania, sposób rozumienia ludzkiej egzystencji, najważniejszych, nurtujących człowieka problemów, jak również sposób jego obecności w świecie, z jego świadectwem i przesłaniem.

W tym miejscu należy podkreślić kolejny walor pracy ks. Wojciecha Wojtyły, na który składa się rzadko spotykane, cierpliwe i żmudne podążanie za myślą krakowskiego filozofa. Dotyczy ono bardzo wymagających kwestii, nawet od dość dobrze zorientowanego w podstawowych problemach filozoficznych badacza, co wielu analitykom i systematykom tego dorobku podpowiada bardzo szybko próbę

dookreślenia Wojtyłowych koncepcji, podporządkowania ich jakiemuś jednemu klasycznemu kierunkowi lub szkole filozoficznej. Ale takie postępowanie nie oddaje w pełni zajmujących Jana Pawła II poszukiwań, korzystania przez niego z różnych – w literaturze często traktowanych oddzielnie, a nawet przeciwstawianych sobie – kierunków filozoficznych (np. tomizm i fenomenologia). W tym wszystkim Jan Paweł II nie uchylał się od wielu propozycji, wyznaczania dość precyzyjnie nowych kierunków badania, przy jednoczesnej umiejętności wielkiego szacunku do dotychczasowych osiągnięć, przede wszystkim klasycznej filozofii. Formułowane po kolei przez ks. Wojciecha Wojtyłę pojęcia bardzo dobrze wprowadzają w odcisnięte w pracach Jana Pawła II głębokie doświadczenie ludzkiej egzystencji, które jest przez papieża równie mocno przeżywane, poznawane i opisywane. Granice temu wyznacza – ujmowana rzetelnie – rzeczywistość ludzkiej osoby. Biorąc to wszystko pod uwagę, należy podkreślić syntetyczną umiejętność Autora książki w podążaniu za bardzo wymagającą twórczością Jana Pawła II. Poruszając charakterystyczne dla niej poszczególne zagadnienia, ks. Wojtyła dostrzega w niej obecność pewnego *quasi*-Wojtyłowego systemu. Można go scharakteryzować jako ciągle otwieranie się na nowe rozwiązania i wytrwałe poszukiwanie wciąż nowych ujęć, przy wielkim szacunku do klasycznej myśli filozoficznej i fundamentalnych rozstrzygnięć w refleksji wiary.

Wojciech Wojtyła nie izoluje od siebie poszczególnych omawianych haseł. Nie stara się za ich pomocą wprowadzać w twórczość Karola Wojtyły schematu, który byłby jej obcy. Ale też nie unika koniecznych powtórzeń i zachodzących na siebie zakresów znaczeniowych ujmowanych rzeczywistości i wymiarów, osiągając w ten sposób rzetelną ocenę wizji osoby Karola Wojtyły. Chodzi w niej o bardzo złożoną, ale jednocześnie koherentną i wyrażającą się w jedności strukturę ludzkiego, osobowego bytu. Autor książki nie tylko wydobywa ze spuścizny Karola Wojtyły najbardziej charakterystyczne dla niego sformułowania i tematy. Podążając za nietrywim tokiem myślenia papieża, zwłaszcza w jego pracach filozoficznych, odsłania ich treść, wskazuje na liczne powiązania tematyczne i konteksty. Odpowiada to Wojtyłowej koncepcji ludzkiej osoby, stanowiącej niepowtarzalną w całym otaczającym ją świecie indywidualność, a jednocześnie otwartą na drugich, przez co też najlepiej realizującą się przez uczestnictwo we wspólnocie, potwierdzającą jedynie słuszny sposób tej realizacji przez dobrowolny dar z siebie. Tak ujęta i poznawczo zgłębianą przez Karola Wojtyłę osoba ludzka umożliwia relację do każdego drugiego, który otwiera się na wymianę właściwą ludzkiej wspólnocie. Wśród licznych haseł i omawianych terminów, z bardzo częstym odwoływaniem się do ich etymologii i znaczeniowej historii, zostały wyszczególnione zwłaszcza te, które najlepiej odsłaniają i zarazem tłumaczą ukazany proces. Stąd Autor książki wskazuje na wyjątkową refleksję Jana Pawła II na temat miłości, będącej podstawą pełnej realizacji ludzkiej osoby i porządkującej wszystko, co człowieka stanowi. Miłość w tym ujęciu to także źródło, wypływającej z doświadczenia ludzkiej egzystencji, fascynacji człowiekiem, prowadzącej do odkrywania wielkości daru z sie-

bie dla drugih. Ks. Wojtyła uwypukla także rozważania papieża na temat prawdy i wolności, które rozrywane w wielu nurtach współczesnych wypowiedzi na temat człowieka, przeciwstawiane sobie, a nawet jeśli tylko separowane, nie pozwalają opisywać ludzkiej osoby w pełni i z poszanowaniem właściwej jej godności. Ks. Wojciech Wojtyła uwypukla także wrażliwość Jana Pawła II w jego refleksji na wszystko, co się tej godności sprzeciwia, co ją ogranicza. Ukazuje odniesienie człowieka do wspólnot naturalnych, takich jak rodzina i naród, ale również do struktur społecznych, które – o ile mają spełnić swoje zadania – muszą być skoncentrowane na człowieku. Na jego największym dobru, które trudno właściwie ocenić i ująć bez uwzględnienia początku i przeznaczenia życia ludzkiego. W tym właśnie celu Jan Paweł II wpisuje swoją refleksję, a przede wszystkim byt ludzki, któremu ją poświęca, w wymiar stworzenia i odkupienia, wskazując na Jezusa Chrystusa. Jezus nie tylko pozwala człowiekowi w pełni i do końca zrozumieć, nie tylko objawia w pełni człowieka, ale również stanowi najlepszą drogę realizacji zaproszenia bytu ludzkiego przez Boga do uczestnictwa w Jego życiu. Człowiek należący do świata i w dużym stopniu ukształtowany przez to, co właściwe jest światu, nie może być do końca wytłumaczony przez to tylko, co należy do świata. Tym bardziej nie może się w pełni zrealizować tylko w tym świecie.

Wreszcie Autor ukazuje Jana Pawła II jako myśliciela pełnego ufności wobec filozofii. Dostrzegającego w tej dyscyplinie wszystkie potrzebne narzędzia do owocnego podążania za tajemnicą bytu ludzkiego. I nie tylko po to, aby coraz wyraźniej uświadamiać sobie jej głębię oraz jej fascynującą powagę. Filozofia jako umiłowanie mądrości, które pozwoliło człowiekowi dokonać dziejowego przejścia od mitu do wiedzy i od zainteresowania światem do zachwycenia się człowiekiem, w oczach biskupa Rzymu wciąż pozostaje nauką najbardziej kompetentną w poszukiwaniu i odkrywaniu głębokiego sensu istnienia bytu ludzkiego; otwartą na to jedyne w swoim rodzaju dopowiedzenie i dowartościowanie, jakie niesie ze sobą chrześcijańskie objawienie. Z tego powodu tak bardzo Jan Paweł II broni jej charakteru mądrościowego i zarazem zobowiązuje ją do odzyskiwania tegoż wszędzie tam, gdzie filozofia, z różnych powodów, z niego zrezygnowała, tracąc w ten sposób tak bardzo właściwą jej zdolność do syntezy i odkrywania obiektywnej prawdy. W książce ks. Wojciecha Wojtyły papież Wojtyła wyłania się jako niestrudzony poszukiwacz, ale i świadek prawdy. Nigdy nie rezygnujący z poznania jej i dotarcia do niej. Nie w znaczeniu posiadania, a tym bardziej zawłaszczania, ale pokornej służby prawdzie. Autorowi książki udało się dowieść wielkiej aktualności myśli Jana Pawła II. Ks. Wojtyła wychodzi na spotkanie bardzo poważnego problemu niewystarczającej znajomości tego dorobku, a zwłaszcza niedostrzegania w nim niezwyklej inspiracji do odważnych i rzetelnych poszukiwań, a poza tym wielu argumentów wzmacniających badacza w pokonywaniu pokus redukcjonizmu i powierzchowności w rzekomo bardziej praktycznym oraz konkretnym ujmowaniu złożoności bytu ludzkiego.

Jak należy przypuszczać, książka ks. Wojciecha Wojtyły spotka się z bardzo życzliwym przyjęciem oraz stanie się źródłem wielu ważnych inspiracji w związku z zapoznawaniem się z ważnymi i ponadczasowymi rozwiązaniami Karola Wojtyły, a w wielu miejscach powrotem do nich. Chodzi przecież o spuściznę, która wciąż czeka na kontynuatorów i wciąż jest bardzo kompetentna w rozwiązywaniu najbardziej nabrzmiałych egzystencjalnych oraz poznawczych problemów człowieka. Wciąż pozostaje aktualna, a nawet prorocza. Karol Wojtyła nie tylko pozostawił wiele uniwersalistycznych i głębokich przemyśleń. Na ich podstawie sformułował wiele fascynujących rozwiązań. Karol Wojtyła/Jan Paweł II postawił również bardzo wiele otwartych pytań i wskazał wiele ważnych wyzwań, które nadal czekają na odpowiedzi, a przynajmniej na próby zmierzenia się z nimi, co Wojciech Wojtyła dostrzega i rozumie.

ks. Edward Sienkiewicz

Ks. Janusz Królikowski, *Powołanie, konsekracja i posłanie. Z teologii świętego kapłaństwa*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II – Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017, ss. 308.

W 2017 roku ukazała się książka Janusza Królikowskiego *Powołanie, konsekracja i posłanie. Z teologii świętego kapłaństwa. O naturze i misji teologii*. Autor jest katolickim duchownym, profesorem Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, dogmatykiem doskonale znanym w polskim środowisku naukowym. Studiował teologię na rzymskich uczelniach: Papieskim Instytucie Świętego Krzyża, Papieskim Instytucie Wschodnim oraz Instytucie Świętego Tomasza z Akwinu „Angelicum”. Habilitował się w 2003 roku w zakresie teologii dogmatycznej na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Obecnie jest członkiem m.in. Towarzystwa Teologów Dogmatyków oraz Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie.

Omawiana publikacja *Powołanie, konsekracja i posłanie. Z teologii świętego kapłaństwa* stanowi swoistą teologiczną metarefleksję nad kapłaństwem. We *Wstępie* autor plastycznie argumentuje wybranie właśnie tej problematyki jako tematu swojej nowej pracy: „W czasie wakacyjnych wędrówek w góry często pierwszym zadaniem jest przebicie się przez nisko położone mgły w dolinach. Dopiero potem, w miarę, jak pokonuje się kolejne wysokości, wszystko rozjaśnia się, aż wreszcie dochodzi się do czystego światła i można cieszyć się wspaniałą panoramą” (s. 5). Niejednokrotnie w celu odkrycia prawdziwego rozumienia kapłaństwa trzeba się przebijać przez potoczne opinie o kapłanach i samym kapłaństwie. Książka chce być zatem pomocą w teologicznej wędrówce ku odkryciu ortodoksyjnej panoramy kapłaństwa w Kościele katolickim.

Praca J. Królikowskiego podzielona jest na dwadzieścia trzy rozdziały. Pierwszy stanowi swoisty punkt wyjścia, w którym autor omawia genezę urzędu kapłańskiego (s. 11–22). Na jedenastu stronach tarnowski dogmatyk chce zmierzyć się z zagadnieniem posługi kapłańskiej, która po II Soborze Watykańskim „należy do najbardziej dyskutowanych, niekiedy wręcz dramatycznie, w teologii katolickiej” (s. 11). J. Królikowski w tym miejscu odwołuje się do teologii Pawła Apostoła, który pragnął ukazać całkowitą nowość kapłaństwa w porezurekcyjnej historii Kościoła. Autor stawia pytanie, czy to wszystko, co odnosi się do Apostoła i ma rys kapłański, mówi coś istotnego o posłudze dzisiejszych prezbiterów. Odpowiedzi poszukuje już nie tylko w listach Pawła, lecz także w ewangeliach, Dziejach Apostolskich i listach Nowego Testamentu. W ostatniej części pierwszego rozdziału autor łączy kapłaństwo z krzyżem Jezusa Chrystusa, stawiając akcent na konieczność współofiarowania się kapłana.

Rozdział drugi łączy kapłaństwo z Osobą Jezusa Chrystusa (s. 23–32). Wydawać by się mogło, że ta relacja dla osób zajmujących się *ex professo* teologią nie jest niczym nowym. Autor zaznacza jednak, że w ostatnich dziesięcioleciach zachwiały się nie tylko moralne, ale także teologiczne podstawy kapłaństwa. W wyniku błędnej interpretacji teologii Pawła Apostoła pojawiły się interpretacje głoszące, że „w Kościele pierwotnym posługi nie obejmowały elementu sakralnego, lecz miały tylko charakter funkcjonalny” (s. 23). Takie spojrzenie, przejęte przez marksizm i liberalizm, spowodowało horyzontalizację misji Jezusa z Nazaretu. W efekcie Chrystus miał być wywrotowcem i rewolucjonistą walczącym z kastą kapłańską. J. Królikowski słusznie wskazał, że takie odczytywanie Jezusa i kapłaństwa finalnie spowodowało likwidację podziału na *sacrum* i *profanum*, a liturgię Kościoła zastąpiło liturgią miłości w codzienności. Wykazując błędy takiego stanowiska, autor odwołał się do Listu do Hebrajczyków oraz sukcesji apostoelskiej, dzięki której „niekwestionowane pierwszeństwo i inicjatywa należą suwerennie do Boga” (s. 27). Pod koniec tego rozdziału J. Królikowski oddaje głos trzem współczesnym teologom: J. Ratzingerowi, H.U. Balthasarowi oraz M.J. Scheebenowi. Wielką zaletą tego rozdziału jest obfite przywoływanie wypowiedzi teologów, zamiast zastępowania ich długimi komentarzami. Pozwala to czytelnikowi na zetknięcie się „twarzą w twarz” z teologią wspomnianych autorów.

Kolejny rozdział ukazuje podstawy posługi kapłańskiej w Nowym Testamencie (s. 33–50). W pierwszej części autor analizuje związek między kapłaństwem Nowego Testamentu a ofiarą Chrystusa. Jezus z Nazaretu, składając ofiarę z samego siebie, był jednocześnie kapłanem wezwanym do tej misji przez Boga. Odwołując się kolejno do Apostoła Pawła, autor ukazał, że „ofiara Jezusa uobecnia się więc nie tylko za pośrednictwem głoszenia Ewangelii, ale także za pośrednictwem trudów apostoelskich i cierpień dla Ewangelii” (s. 39). Ofiara jest zatem wpisana w życie każdego kapłana i apostoła. W dalszej części tego rozdziału zaprezentowano Kościół jako lud kapłański uczestniczący w kapłaństwie Chrystusa. Interesujące jest zakończenie tej części pracy, które systematyzuje wnioski z przeprowadzo-

nych badań, m.in. ukazuje biblijne rozumienie posługi w Kościele, jej oparcie w misji Chrystusa oraz wskazuje na kapłaństwo hierarchiczne w łonie kapłaństwa powszechnego.

Czwarty rozdział podejmuje problematykę natury i celu kapłaństwa (s. 51–82). Wychodząc od Listu do Hebrajczyków, J. Królikowski wskazuje, że „refleksja nad kapłaństwem Jezusa Chrystusa została podjęta dość późno w Nowym Testamencie” (s. 53–54). Wątki kapłańskie występują jednak w całej nowotestamentalnej literaturze. Autor uczciwie zaznacza, że „na początku Kościół nie nazywał pełniących posługę kapłanami, ale z całą pewnością znał rzeczywistość, która w przyszłości zostanie nazwana takim słowem” (s. 56). Na kolejnych stronach czytelnik ma okazję do zapoznania się z poapostolskim i patrystycznym rozwojem święceń i sukcesji apostoelskiej, które zapewniają kapłanom łączność z apostołami, a przez nich z Jezusem Chrystusem. Po tym autor przechodzi do nauczania II Soboru Watykańskiego, kładąc szczególny akcent na relacje zachodzące między Chrystusem, biskupami a prezbiterami. Kluczowe jest stwierdzenie, że „nikt z pełniących posługę nie dysponuje Chrystusem i Jego zbawieniem, ale to Chrystus używa ich jako swoich narzędzi, dokonując za ich pośrednictwem swojego dzieła zbawienia” (s. 67). W tym rozdziale wspomniano także o nauczaniu Soboru Trydenckiego, że pierwszym zadaniem kapłanów jest szafowanie sakramentami. Ostatni sobór natomiast na pierwszym miejscu postawił głoszenie Ewangelii. Autor wskazał, że nie ma sprzeczności między tymi dwoma sformułowaniami, jeśli uwzględni się apologetyczny rys szesnastowiecznego soboru oraz duszpasterski II Soboru Watykańskiego.

W kolejnym rozdziale autor rozwija wątki nauczania ostatniego soboru o kapłaństwie zasygnalizowane w poprzedniej części recenzowanej publikacji (s. 83–102). Na wstępie szkicuje wyjątkowość posługi kapłańskiej, przez którą Kościół przekazuje to, co otrzymał od Boga. Według J. Królikowskiego, jeśli kapłan sam nie miałby tego, co pochodzi od Boga, i nie przekazywał tego, to Kościół „nie różniłby się niczym od Rotary Club czy stowarzyszenia miłośników gołębi” (s. 85). Kontynuując tę myśl, autor w piątym rozdziale zwraca uwagę na główne zadania stawiane kapłanom przez ostatni sobór: posługę słowa, posługę uświęcania, posługę rządzenia. Omawiając je, J. Królikowski odwołuje się nie tylko do dokumentów soborowych, lecz także m.in. do Marcina Lutera oraz Marie-Dominique Chenu.

Rozdział szósty jest odwołaniem do niedawno jeszcze używanego zwrotu – kapłan według Najświętszego Serca Jezusowego” (s. 103–112). Autor pragnie w tym miejscu książki „wydobyć niektóre inspirujące związki kapłaństwa samego Chrystusa z tajemnicą Jego Serca, a tym samym wskazać, w jaki sposób kapłaństwo w Kościele może i powinno czerpać z kapłaństwa Serca Jezusowego” (s. 103). J. Królikowski ponownie odwołuje się do Listu do Hebrajczyków, który ukazuje Chrystusa jako jedynego Kapłana, a jednocześnie sytuuje Jego misję na poziomie Serca, które solidaryzuje się z ludzkością. Choć Jezus nigdy nie mówił

do apostołów o kapłaństwie, to dla autora słowa „czyńcie to na moją pamiątkę” mają wymowę kapłańską. W ten sposób apostołowie zostają włączeni w kapłaństwo ich Mistrza.

Kolejny rozdział poświęcony jest słowu Bożemu w posłudze kapłańskiej (s. 113–132). J. Królikowski słusznie podkreśla w tym miejscu, że kapłan „powinien uczestniczyć w procesie rozwoju rozumienia Słowa Bożego za pośrednictwem swojego osobistego życia wiary” (s. 115). W omawianym rozdziale szczególnie interesujący jest fragment, który wskazuje na konieczność pogłębiania teologii. J. Królikowski odwołuje się w tym miejscu do znanego fragmentu z Listu Piotra Apostoła, który zobowiązuje chrześcijan do gotowości obrony nadziei, jaka w nich jest (1 P 3,15). Na uwagę zasługuje jednak inny fragment, który wypada przytoczyć w dosłownym brzmieniu: „Mimo uznania hierarchii prawd objawionych przez Słowo Boże, sługa Ewangelii nigdy nie może nie doceniać tych prawd, które nazwalibyśmy «mniejszymi». Każdy dar Boży zawarty w dogmatach świętej doktryny ma dla chrześcijanina moc uświęcającą” (s. 125). W opinii recenzenta są to zdania potrzebne szczególnie wobec tendencji i heterodoksyjnych prób okrajania Bożego Objawienia.

Rozdział ósmy porusza problematykę przepowiadania Ewangelii jako pierwszego zadania biskupów (s. 133–149). Opracowując ten tekst, autor sięgnął m.in. do dokumentów ostatniego soboru, adhortacji apostolskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandi* oraz konstytucji apostolskiej Jana Pawła II *Pastor bonus*. W tym rozdziale czytelnik odnajdzie także omówienie form, treści i roli dokumentów wydawanych przez Stolicę Apostolską w celu obrony czystości wiary lub przypomnienia nieomylnego nauczania Kościoła.

Dziewiąty rozdział odwołuje się do znanego określenia kapłana jako sługi ołtarza (s. 151–162). Na jedenastu stronach J. Królikowski przekonuje, że „w ołtarzu jest coś istotnego dla duchowości i mistyki kapłańskiej” (s. 151). Dla autora ta wyjątkowość ołtarza wynika z jego funkcji, przez które obiektywnie dokonuje się nasze uświęcające spotkanie z Bogiem. Omawiany rozdział nie stanowi jednak teologicznej refleksji tylko nad widzialnymi ołtarzami, ale także prezentuje Kościół jako ołtarz. J. Królikowski odwołuje się w badaniach do wielu znamienitych teologów: Bernarda z Clairvaux, Bedy Czcigodnego oraz Tomasza z Akwinu.

Kolejny rozdział chce wiązać formację kapłańską z liturgią (s. 163–174). Autor słusznie rozpoczyna od ukazania różnicy między liturgią a modlitwą prywatną. Wnioski można zawrzeć we wspomnianym przez J. Królikowskiego postulatcie Piusa X, aby kapłani i wierni nie tyle modlili się w czasie liturgii, ile modlili się liturgią. Ważna wydaje się także uwaga, że „głosy dodawane do tekstów liturgicznych przez «kreatywnych» celebransów niejednokrotnie nie tylko nie wnoszą niczego wartościowego do tekstów, ale gaszą rozmach modlitwy, wprowadzają rozdzźwięk, a nawet zakłamanie między głosem a tekstem liturgicznym” (s. 167). Na jedenastu stronach autor wskazuje, że kapłan nie może poprzestać na poznaniu samej „instrukcji obsługi” liturgii, lecz to liturgia powinna uczyć i formować kapłana.

Jedenasty rozdział pozwala zapoznać się z miejscem i rolą sakramentu pokuty i pojednania w życiu i formacji kapłańskiej (s. 175–188). Punktem wyjścia dla autora jest dokument *Kapłan – szafarz miłosierdzia Bożego*. J. Królikowski słusznie zauważa, że należy dzisiaj przypominać zdrową teologię tego sakramentu w obliczu psychologizmu, który rozmywa poczucie winy i eliminuje odpowiedzialność moralną.

Kolejna część omawianej publikacji zajmuje się teologicznymi podstawami formacji stałej kapłanów (s. 189–194). Kluczowe dla tego rozdziału jest stwierdzenie, że skuteczność sakramentów domaga się nie tylko odpowiedniej dyspozycji w momencie ich przyjmowania, lecz także „kształtowania dyspozycji duchowych, które pozwalają na wydobycie zawartego w tych sakramentach «potencjału» łaski Bożej” (s. 190).

Trzynasty rozdział zatytułowano: „Prezbiter w Kościele według dekretu *Presbyterorum ordinis* a zadania formacji stałej” (s. 194–210). J. Królikowski podkreśla w tym miejscu dwa terminy, „konsekracja” i „misja”, które według ojców soborowych konstytuują i określają kapłana.

Powiązania teologii Maryi i kapłaństwa dochodzą do głosu w kolejnym rozdziale (s. 211–216). Na pięciu stronicach autor ukazuje biblijne podstawy związku Matki Pana z rodzącym się i pielgrzymującym w czasie Kościołem. Czyni także aluzję do odżywających od czasu do czasu postulatów dopuszczenia kobiet do sakramentu święceń. Maryja, według J. Królikowskiego, doskonale zrealizowała kapłaństwo powszechne wierzących, dlatego nie można powiedzieć, że kapłaństwo urzędowe jest zarezerwowane dla mężczyzn, nie myśląc równocześnie o macierzyńskim wymiarze Kościoła zrealizowanym w Maryi.

Rozdział piętnasty ukazuje radość i krzyż w życiu kapłana (s. 217–224). Autor, podążając za doświadczeniem apostołów, którzy radowali się z możliwości cierpienia dla imienia Jezusa, wskazuje na podobny paradoks obecny w życiu kapłanów. Przekonuje, że wzorem współcierpienia z Panem mogą być kobiety spod krzyża oczekujące poranka zmartwychwstania.

Szesnasty rozdział ukazuje kapłana i wyzwania przed nim stojące w obliczu współczesnego świata (s. 225–235). Ta część książki ma wymiar raczej duszpasterski niż teologiczny. Autor dzieli się swoimi doświadczeniami – nie zawsze chwalebny, które ukazują kapłanów zagubionych we współczesności. Wskazuje na nieudane i desperackie przykłady „uświatowienia” kapłaństwa sprowadzające się do „położenia żelu na włosach albo naśladowania młodzieżowej mody w ubiorze” (s. 226). J. Królikowski po drugiej stronie dostrzega także tych, którzy za wszelką cenę chcą toczyć walkę z osobami lub ideami, a przecież sednem kapłaństwa nie jest walka, ale różnie realizująca się miłość.

Kolejny rozdział autor zatytułował: „*Salva pietate ac religione*. Kapłan i polityka” (s. 237–246). Słusznie zauważa J. Królikowski, że temat związku lub relacji Kościoła i polityki nie jest niczym nowym, towarzyszy Kościołowi od początku. Dzisiaj osiągnął jednak szczególną aktualność. Jest to główny powód, dla którego

autor zdecydował się opublikować tekst swojego referatu z 2003 roku jako jeden z rozdziałów niniejszej książki.

Osiemnasty rozdział stanowi przejście od teorii kapłaństwa do jego *praxis* (s. 247–261). Zabieg ten udaje się dzięki postawieniu przed oczyma czytelników postaci Maksymiliana Marii Kolbego – kapłana i świadka prawdy. Motywem przewodnim tego rozdziału jest prawda odczytywana jako prawda Boża i dar przeżywany w miłości. Dla J. Królikowskiego Maksymilian Kolbe jest świadkiem prawdy i miłości, która prowadzi ku wolności.

Rozdział dziewiętnasty to kazanie wygłoszone na mszy prymicyjnej w 1998 roku (s. 263–269). Ten fragment publikacji zatytułowany „Sługa miłosierdzia duchowego” stanowi swoisty przekład na język ambony motywów zapisanych teologicznym językiem. Jest to cenna umiejętność, która wbrew pozorom nie musi być darem udzielonym w równej mierze każdemu kapłanowi zajmującemu się zawodowo teologią.

Kolejna część książki kreśli obraz kapłana XXI wieku (s. 271–275). Autor na samym początku nie stawia dalekowzrocznych diagnoz, ale wskazując na tożsamość kapłańską, stwierdza, że „kapłan XXI wieku, czyli kapłan jutra będzie, tak jak dzisiaj, kapłanem Jezusa Chrystusa” (s. 271). Tożsamość kapłana nie może się zmienić, ponieważ niezmienny jest Najwyższy Kapłan. Tym, co może się zmieniać, jest sposób realizacji swojego zadania.

Dwudziesty pierwszy rozdział to wizja duszpasterza wczoraj, dzisiaj i jutro (s. 276–283). J. Królikowski zwrócił uwagę na różną interpretację II Soboru Watykańskiego. Jedna z nich chce widzieć w realizacji soboru jedynie aktywizm, mnożenie akcji, promocji czy pomysłów. Takie spojrzenie czyni z kapłana „funkcjonariusza społecznego, [...] społecznika w koloratce” (s. 279). Autor prowadzi czytelnika przez swoistą teologię duszpasterza, miłość duszpasterską i jej metodologię.

Przedostatni rozdział porusza temat dialogu kapłańskiego ze światem i Kościołem (s. 285–289). Tekst tego fragmentu publikacji jest wypowiedzią w czasie prezentacji książki pt. *Pełny wymiar. Listy przyjaciół*.

Ostatni rozdział ma niejako dwóch autorów (s. 291–298). Pierwszym z nich jest J. Królikowski, a drugim Aelred z Rievaulx. Na początku zostaje zaprezentowana krótka notka biograficzna opata cysterskiego żyjącego w latach 1110–1167. Natomiast Aelred z Rievaulx przemawia słowami ułożonej przez siebie *Modlitwy pasterza*. Na samym końcu J. Królikowski umieścił wykaz pierwotnych tekstów, które stanowią poszczególne rozdziały książki (s. 299–301).

Spojrzenie na kapłaństwo i kapłanów zawsze będzie zadaniem koniecznym, a jednocześnie wymagającym. Praca *Powołanie, konsekracja i posłanie. Z teologii świętego kapłaństwa* prezentuje oryginalność refleksji J. Królikowskiego i jej interdyscyplinarność. Czytelnik sięgający po tę pozycję znajdzie w niej nie tylko metarefleksję nad teologią kapłaństwa, lecz także zapozna się z patrystyką, bibliastyką, historią Kościoła oraz jego nauką społeczną. Język omawianej publikacji jest komunikatywny nie tylko dla osób zawodowo zajmujących się teologią, lecz

także dla tych, którzy poszukują odpowiedzi na pytanie: Kim jest kapłan i jakie jest jego zadanie we współczesnym świecie? Mocną stroną tej pracy jest przejrzysty układ treści i klarowność myśli. Jedynym minusem omawianej książki jest brak tłumaczenia łacińskich tekstów i zwrotów. Czytelnik nieznający łaciny zmuszony jest poza publikacją poszukiwać znaczenia przywołanych fragmentów.

W rezultacie należy stwierdzić, że recenzowana praca stanowi jedną z najlepszych publikacji poświęconych kapłaństwu. Jej plusem jest nie tylko klarowny wykład przeprowadzony przystępnym językiem teologicznym, lecz także, szczególnie w drugiej części pracy, przełożenie akademickiej teologii na grunt duszpasterski oraz modlitewny. W pewien sposób książka J. Królikowskiego, dzięki dołączonej modlitwie, ukazuje harmonię między *fides* i *ratio*. Autor w ten sposób przypomina kapłanom, że ich posługa bez modlitwy staje się jedynie świadczeniem usług religijnych. W świetle przywołanych argumentów książka J. Królikowskiego zasługuje na lekturę i jest pozycją godną polecenia szerszemu gronu chrześcijan, nie tylko kapłanom i teologom, którzy pragną pogłębić swoją wiarę, poznać nauczanie Kościoła i być gotowi do jego obrony.

Paweł Beyga

O. Andrzej A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, WAM, Kraków 2018, ss. 203.

Refleksja nad Kościołem wymaga uwzględnienia nie tylko przesłanek biblijnych i tradycji Kościoła oraz poglądów najbardziej znaczących teologów, lecz także wnikliwego namysłu nad problemami współczesnego chrześcijaństwa. Ponadto w naszych czasach w myśleniu eklezjologicznym wskazane jest uwzględnienie kontekstów ekumenicznych oraz odniesienia do wielkich religii, a zwłaszcza do judaizmu i islamu. Niezbędne jest również pamiętanie o tym, że wydarzenie Kościoła jest nierozzerwalnie związane z misterium Boga i tajemnicą człowieka (por. s. 7).

Tematem przewodnim najnowszej eklezjologicznej monografii Ojca prof. dr. hab. Andrzeja A. Napiórkowskiego OSPPE jest proegzystencja Kościoła. W zamierzeniu Autora ukazanie Kościoła „w świetle proegzystencji jest nową próbą integralnego ujmowania jego istoty i misji właśnie od empirycznej, zjawiskowej strony, obejmującej instytucję, ale też od strony wiary, która mówi nam o duchowości Kościoła i samoudzielaniu się Boga w sposób sakramentalny” (s. 8). Kwestia proegzystencji, czyli „bycia dla”, jest istotna zarówno w antropologii teologicznej, jak i eklezjologii. Tak jak człowiek jest bytem relacyjnym, tak też Kościół jest rzeczywistością relacyjną. W przedstawianiu tajemnicy Kościoła dobrze jest uwzględnić równocześnie punkt widzenia teologii fundamentalnej i teologii dogmatycznej, pamiętając, że jest on zarówno instytucją, jak i przedmiotem wiary. Mając tego

świadomość, o. Andrzej A. Napiórkowski skoncentrował się na ukazaniu misterium Kościoła zarówno *ad extra*, jak i *ad intra* (por. s. 8).

Monografia pt. *Proegzystencja Kościoła* składa się z sześciu rozdziałów. Rozpoczyna się ona od rozważenia proegzystencji Kościoła „w niejednorodnej rzeczywistości” (rozdział I). Przywołanie kontekstów: politycznego, ekonomicznego i społecznego, pomaga w uświadomieniu sobie różnorodnych zagrożeń, których źródłem jest „autorytaryzm laickości” państw Unii Europejskiej, „islamski fundamentalizm religijny” oraz „chaos w samej wspólnotie kościelnej”. W rozdziale tym oprócz omówienia zagrożeń zewnętrznych i wewnętrznych Kościoła Autor syntetycznie przedstawia istotę proegzystencji Chrystusa oraz Ducha Świętego. Odwołanie się do wybranych wątków proegzystencjalnych w twórczości współczesnych teologów stanowi dobrą podstawę do podkreślenia służebności struktur eklezjalnych (urzędu, posług i charyzmatów). Zgodnie z nauczaniem ostatnich papieży słusznie została dowartościowana proegzystencja rodziny jako Kościoła domowego. Ostatnim zagadnieniem przedstawionym w rozdziale I jest proegzystencja jako misyjność. O. Andrzej A. Napiórkowski z mocą przypomina, że Kościół „nie może przestać być misyjny. Strzegąc swojej tożsamości, nie może zaprzestać wychodzenia z Ewangelią do świata. Moc Zmartwychwstałego zbawia chrześcijan wówczas, gdy wychodzą oni do świata. Kościół się przecież realizuje w trzech zasadniczych nurtach: liturgii, martyrii (świadectwie/męczeństwie) i diakonii (posłudze)” (s. 59).

Rozdział II stanowi syntetyczne omówienie powstawania Kościoła. Autor wyróżnia pięć etapów w tym procesie, a mianowicie: pozaczasową ideę Boga Ojca, konstituowanie się Kościoła w Starym Przymierzu, ustanowienie Kościoła przez Jezusa, jego spełnianie się od Pięćdziesiątnicy oraz zdążanie ku eschatologicznej pełni. Zastanawiające jest sformułowanie Kościół „konstituowany w Starym Przymierzu”. W dawniejszej eklezjologii powszechne było przekonanie, że lud Starego Przymierza był jedynie zapowiedzią wspólnoty Kościoła Chrystusowego. W najnowszych ujęciach coraz bardziej dowartościowuje się starotestamentalny etap tworzenia się Kościoła. W pewnym sensie można przyjąć, że początek istnienia Kościoła jest związany z samym faktem stworzenia pierwszego człowieka, co zresztą jest zgodne z nauczaniem niektórych ojców Kościoła (św. Grzegorz Wielki, św. Augustyn z Hippony, św. Jan z Damaszku), którzy nauczali o *Ecclesia ab Abel* (s. 70). Eklezjologiczne rozważania kończące rozdział II skoncentrowane są na wskazaniu, że Kościół jest powszechnym sakramentem zbawienia.

Od strony formalnej należy zapytać: Dlaczego w punkcie 2.3 dotyczącym ustanowienia Kościoła przez Jezusa wyróżniono jedynie podpunkt „2.3.1. Od królestwa Bożego ku Kościołowi”, a nie ma wyodrębnionego punktu 2.3.2?

W rozdziale III ukazano misteryjną zbawczość Kościoła katolickiego. Bardzo prowokująco sformułowany jest punkt „2. Możliwość zbawienia dla wszystkich?”. Wychodząc od różnie interpretowanej formuły św. Cypriana z Kartaginy – *extra ecclesiam nulla salus*, przez poglądy teologiczne św. Augustyna z Hippony i św.

Tomasza z Akwinu, Autor skupia się na porównaniu nauczania Soboru Florenckiego z 1442 roku z nauczaniem II Soboru Watykańskiego, wskazując na zmiany odnoszące się do pojmowania zbawienia: ludzi w pełni włączonych do Kościoła i niechrześcijan oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich. Współcześnie wyróżnia się cztery stanowiska między religiami świata a Chrystusem i Jego Kościołem (por. s. 101), z których jedynie chrystologia inkluzywna (uniwersum chrystocentryczne) jest akceptowana przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Pogłębienie rozumienia tajemnicy zbawienia, która ma swój początek w Chrystusie, a dokonuje się przez Kościół, w teologii po II Soborze Watykańskim spowodowało rozliczne pytania o grzech jednostkowy i o grzeszność całego Kościoła. O. Andrzej A. Napiórkowski, pamiętając o trynitarnych podstawach Kościoła, w udokumentowany sposób odpowiada na pytanie: „Grzeszny Kościół grzeszników?”. Zwieńczeniem rozdziału III są rozważania dotyczące misteryjnej zbawczości Trójjedynego w katolicyzmie i poza nim. Niestety zabrakło w nich odniesień do chrześcijaństwa wschodniego, choć znalazły się odwołania do poglądów niektórych teologów protestanckich.

Celebracja Eucharystii jest niezbędna dla życia i rozwoju Kościoła. Stąd też za całkowicie uzasadnioną należy uznać w książce o „byciu dla” Kościoła obecność rozdziału o Eucharystii jako najdoskonalszej proegzystencji Zmartwychwstałego. Analiza nowotestamentalnych tekstów odnoszących się do ostatniej wieczerzy w połączeniu z omówieniem różnych określeń Eucharystii stanowi podstawę refleksji Autora nad relacją wspólnoty Kościoła do Eucharystii oraz eucharystycznej posługi Kościoła. W podsumowaniu rozdziału IV o. Andrzej A. Napiórkowski dowodzi, że „Misja Kościoła koncentruje się [...] przede wszystkim na uwielbieniu Boga, czyli na życiu sakramentalnym i duchowym, którego szczytem i centrum jest Eucharystia. [...] Tylko Kościół, który karmi się Słowem i sprawuje Eucharystię, jest wiarygodny i zdolny do realizacji swojego posłannictwa” (s. 140–141).

Piąty rozdział pt. „Maryja Służebnicą Jahwe i Kościoła” dotyczy roli Matki Jezusa w odniesieniu do Jej pośrednictwa w jedynym pośredniku Chrystusie oraz współdziałania ze swoim Synem poza Kościołem. Autor stoi na stanowisku, że „Obecnie coraz radykalniejsze odchodzenie od eklezjologii instytucjonalnej – co jest przecież długotrwałym procesem – pozwala odkrywać maryjność Kościoła. Tym samym pojawiają się nowe horyzonty dla dowartościowania proegzystencjalnego charakteru Kościoła i jego posługi tak wobec ochrzczonych i wierzących w Chrystusa, jak i wobec całego świata” (s. 147). Jego zdaniem „Kościół o tyle jest Kościołem, o ile jest ukierunkowany na udzielanie zbawczych darów, o ile jest proegzystencjalny, czyli istnieje i działa dla świata, stąd misja Maryi jest też działaniem *ad extra*. Wpisana w misyjność, Maryja podprowadza świat do Bożej jedności i paschalnego pokoju” (s. 163).

Ostatni rozdział monografii o. Andrzeja A. Napiórkowskiego przybliży ruch monastyczny i jego odniesienia mariologiczne i maryjne. Autor w perspektywie historycznej ukazuje dwie formy życia mniszego, a mianowicie eremityzm i cenobityzm. Przypomina, że zakony powoływane były w przestrzeni Kościoła

i stanowiły wspólnotową formę naśladowania Jezusa. Przyczyniały się do rozwoju gospodarczego i kulturowego Europy. Wskazując na relację między osobą Maryi a zakonnikami i zakonnice, Autor jest zdania, że „Głębia bogactwa życia duchowego i ascetycznego płynąca ze świętej Dziewicy jest ogromna i stanowiła oraz nadal stanowi niewyczerpalną skarbnicę dla mnichów i mniszek całego Kościoła powszechnego” (s. 187). Najświętsza Maryja Panna czczona jest we wszystkich wspólnotach monastycznych. Powszechnie uważa się, że uczy Ona poświęcenia się, wytrwałości, ascezy, modlitwy i trwania w ciszy.

Z powyższego przedstawienia problematyki eklezjologicznej wynika, że zamiarem Autora jest promowanie dynamicznego ujęcia misterium Kościoła w różnych perspektywach i kontekstach jego istnienia. Podkreślanie relacyjnego charakteru rzeczywistości eklezjalnej oraz jej służebności, czyli „bycia dla” zarówno wobec wiernych, jak i wobec ludzi będących poza nią, jest wymogiem naszych czasów. Właśnie z tego powodu monografia o. prof. dr. hab. Andrzeja A. Napiórkowskiego OSSPE pt. *Proegzystencja Kościoła* stanowi ważny wkład w polską refleksję nad tajemnicą i rolą Kościoła we współczesnym świecie. Książka ta z pewnością będzie inspirowała nie tylko do intelektualnych dociekań mających na celu odkrywanie misterium Kościoła, ale również będzie stanowić zachętę dla teologów, kapłanów i wiernych do zastanawiania się nad jego rolą oraz działaniami, jakie należy podejmować w odniesieniu do bliźnich.

Krzysztof Leśniewski
Wydział Teologii KUL

Ks. Marcin Składanowski, *Humanizm Krzyża. Staurologia w perspektywie ludzkiego losu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, ss. 323.

Najnowsza pozycja ks. dr hab. Marcina Składanowskiego, prof. KUL, teologa i ekumenisty, wpisuje się w badania nad *theologia crucis*. W zakres jego głównych zainteresowań naukowych wchodzi zarówno podejście tradycyjne do antropologii (św. Tomasz z Akwinu), jak i współczesne, społeczno-kulturowe (teoria *gender*). Warto dodać, że do głównych obszarów badań należą także zagadnienia społeczno-religijne prawosławia. W tę właśnie tematykę wpisuje się recenzowana książka *Humanizm Krzyża. Staurologia w perspektywie ludzkiego losu*, ukazująca tajemnicę Krzyża w kontekście chrystologiczno-antropologicznym.

Krzyż, znak rozpoznawczy Kościoła, jak o nim pisze autor we *Wstępie*, budził i budzi kontrowersje oraz tworzy pewne napięcie. Autor stawia pytania: Czy Krzyż może być humanistyczny? Co rozumieć przez pojęcie humanizm? Trudno jest zrozumieć Krzyż, ponieważ symbolizuje rzeczywistość bogatą, ale złożoną. Pozycja ukazuje elementy teologii Krzyża szczególnie ważne dla antropologii, które są

pomocne w zrozumieniu, jaką rolę ma Krzyż w życiu konkretnego człowieka. Książka zawiera analizę problemu roli Krzyża w wierze Kościoła (ze względu na wyjątkowość i znaczenie w książce słowo „krzyż” jest pisane zawsze dużą literą, dlatego w niniejszej recenzji zachowano tę konwencję).

Uwagę zwracają obrazy przedstawiające sceny z męki Pańskiej, umieszczone przed każdym z pięciu rozdziałów. Dzieła sztuki wraz z tekstem wprowadzającym (cytat z Pisma św., teksty poetyckie i liturgiczne) stanowią punkt wyjścia do refleksji czynionej w każdej części. Nieczęsto spotyka się teologów korzystających z tych źródeł poznania teologicznego. Dzięki temu również autor ukazuje *sensus fidei*, pobożność ludzi, którzy na przestrzeni lat różnie wyrażali rozumienie wydarzenia z Kalwarii i znaczenie cierpienia Chrystusa dla ich życia.

Pierwszy rozdział otwierają przemyślenia na temat obrazu Matthiasa Grünewalda *Ukrzyżowanie*, ukazujące brutalność, niesprawiedliwość, a nawet paradoks Chrystusowego Krzyża. W kontekście tym zrozumiała staje się trudność przyjęcia Boga jako czulego, dobrego i troskliwego Ojca, skoro wydaje swego jedynego Syna na tak wielkie cierpienia i hańbę. Krzyż zaś w tym rozumieniu całkowicie przekreśla idee humanizmu. Autor książki, odważnie przedstawiając stanowiska teologii wyzwolenia i teologii feministycznej i nie redukując Krzyża wyłącznie do tradycyjnych interpretacji, chce doprowadzić czytelnika do przemyśleń, do stawiania pytań i pewnego rodzaju konfrontacji z własnym światopoglądem. Rozdział pierwszy kończy rozważanie nad trwałym znaczeniem tradycyjnych interpretacji Krzyża. Potęga Bożej miłości, osiągająca swe apogeum na Kalwarii, zmienia diametralnie sytuację człowieka, ustanawiając Nowe Przymierze, a w nim zwycięstwo nad złem świata.

Solidarność oraz proegzystencja to dwa terminy stanowiące myśl przewodnią drugiego rozdziału. Idea solidarności Chrystusa z człowiekiem weszła w miejsce rozpowszechnionej w teologii idei zastępstwa. Chrystus przez całe swe ziemskie życie solidaryzuje się z ludźmi, dzieląc z nimi trudy ludzkiej niedoli i ograniczenia cielesności. Szczególną solidarność z grzesznikami wyraża w śmierci (znaczenie cierpienia i uniżenia – *κένωσις* – Jezusa dla ludzkiego losu). Solidarność, którą we wcieleniu Bóg przyjął na siebie dobrowolnie, pozwala także zrozumieć włączenie ludzi w Chrystusa. Ideę solidarności autor uzupełnia omówieniem zagadnienia proegzystencji. Ofiara Chrystusa na Krzyżu jest przede wszystkim dowodem miłości Boga, „wydaniem za wielu”, „wydaniem za nas”. Jezus całe swoje życie poświęcił dla ludzi, a w Krzyżu widzimy kulminację Jego egzystencji dla uratowania życia człowieka.

Kolejna część publikacji jest poświęcona ukazaniu cierpienia Ukrzyżowanego i jego znaczenia dla cierpienia człowieka; autor podejmuje tematy: cierpienie a cierpiętnictwo, cierpiętnictwo jako negacja Krzyża. Autor odważnie krytykuje fałszywą pobożność, która oderwana od doktryny Kościoła może doprowadzić do negacji prawdziwego przesłania Krzyża. Wśród wielu przykładów przytacza również holokaust, który dla niewierzących jest nie tylko przerażającym faktem

z historii, ale nawet argumentem na nieistnienie Boga. Nawet jednak tak okrutne cierpienie staje się celowe, o ile łączymy je z cierpieniami Chrystusa. Sługa Pański, którym sam Jezus się nazwał, podjął dzieło przebłagania Ojca za winy ludzkości oraz pojednał ludzi z Bogiem przez mękę i śmierć na Krzyżu, dając wyraz Nowemu Przymierzu. To Bóg-Człowiek nadaje sens Krzyżowi, a nie śmierć nadaje sens Jego misji (s. 149). Przy czym autor w ekskursie II omawia współczesne wątpliwości i ujęcie cierpienia Boga jako próby usprawiedliwienia Go.

Problematyka poruszana w kolejnym rozdziale zawiera się w jego tytule: „Baranek ofiarny”. Autor ukazuje Chrystusa jako Baranka złożonego w ofierze ekspiacyjnej za ludzi. Idąc za nauczaniem Schillebeeckxa, podkreśla konieczność Krzyża, która nie jest wypadkową zdarzeń czy dopustem Bożym, lecz przejawem wiernej miłości Trójjedynego, dokonanej przez Jezusa w całkowitej wolności i zarazem w całkowitym posłuszeństwie Ojcu. Grzech ludzki, zadośćuczyniony przez dobrowolnie i w posłuszeństwie woli Ojca podjętą ofiarę Syna, zostaje odkupiony przez Krzyż, będący konsekwencją grzechu. Autor, poza tradycyjną nauką o Krzyżu (myśl patrystyczna, św. Anzelma z Canterbury i św. Tomasza z Akwinu), ukazuje również kontrowersje i trudności reformatorów oraz współczesne tendencje związane z tematem zadośćuczynienia oraz ofiary. Wypaczone interpretacje widzą w Stwórcy sędziego i Boga zemsty, który domaga się śmierci swego Syna, by zadośćuczynić swej własnej sprawiedliwości. Także w tym miejscu w książce podkreślono mocno kontekst antropologiczny. Bóg dowartościowuje człowieka, może on osobiście angażować się w dzieło zbawienia. Chrystus jest dla człowieka przykładem; ofiara zbawcza wychodzi od Chrystusa, dosięga Kościół i aktualizuje się w Eucharystii.

Hymn nieszporny *Ad cenam Agni (Na świętej uczcie Baranka)* otwiera ostatni rozdział książki (s. 254), który dotyczy udziału człowieka w Krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa.

Ludzka śmiertelność i jej sens zostają umiejscowione w kontekście „sakramentalnego zjednoczenia ze śmiercią Chrystusa”, a Krzyż ukazany jako sąd, fundament nadziei i motyw „rozjaśniający ludzkie przeznaczenie”. Krzyż otwiera możliwość udziału w zwycięstwie wszystkim ludziom.

Od strony strukturalnej można jeszcze wyróżnić ekskursy, dołączone do trzech rozdziałów (drugiego, trzeciego i piątego). Dwa z nich dotyczą trudnych kwestii teologicznych, cierpienia Boga oraz opuszczenia Jezusa przez Ojca na Krzyżu. Trzeci opisuje *Legendę o Golgocie*, która choć, jak autor sam stwierdza, ma charakter typowo medytacyjny, bardzo dobrze koresponduje z całością książki.

Książka ma dość krótkie zakończenie. Niewiele w nim wniosków, niewiele słów. Właściwie czytelnik może mieć wrażenie, że dzieło jest niedokończone. Do publikacji dołączono tekst kazania autora, wygłoszonego podczas nabożeństwa pasyjnego 2007 roku w kościele ewangelicko-augsburskim Trójcy Świętej w Lublinie. Ono to, jak podkreśla ks. dr hab. Marcin Składanowski, stało się inspiracją do napisania owej publikacji. Ono też niejako wieńczy, wyjaśnia i podsumowuje temat Krzyża, analizowany właśnie w kluczu antropologicznym.

Recenzowana książka jest wyrazem świetnej orientacji autora we wszystkich dziedzinach teologii, teologii nieoderwanej od życia duchowego chrześcijan. Powołuje się na ojców i doktorów Kościoła, na znamienitych teologów, takich jak Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Karl Rahner czy Romano Guardini. Z naukową precyzją i obiektywizmem przytacza także kontrowersyjnych autorów, zmuszając tym czytelnika do podjęcia intelektualnego wysiłku.

Nieskomplikowany i wyrazisty język monografii, przykłady z życia, teksty poetyckie i liturgiczne sprawiają, że często niezrozumiała i odległa teologia staje się bliższa. Wobec takich wniosków recenzowana publikacja może być dedykowana nie tylko teologom. Każdy człowiek poszukujący odpowiedzi na pytania egzystencjalne może próbować je odnaleźć właśnie w tej lekturze. „Chrześcijaństwo nie ma znaku piękniejszego niż Krzyż” (s. 301); warto: „Patrzyć na Jezusowy Krzyż” (tytuł kazania). Wydarzenie Jezusa Chrystusa – Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie – staje się naszą własną historią i może człowiekowi odsłonić istotną część sensu jego własnego życia.

Anna Pędrak

Tracey Rowland, *Catholic Theology*, London–New York 2017, ss. 260.

W serii „Doing Theology” wydawnictwa Bloomsbury T&T Clark, mającej na celu promocję refleksji nad teologią różnych wyznań chrześcijańskich, ukazała się pozycja dotycząca teologii katolickiej pt. *Catholic Theology*. Jej napisanie powierzono prof. Tracey Rowland, pani dziekan Instytutu Jana Pawła II w Melbourne, wykładowczyni Uniwersytetu Notre Dame w Sydney oraz członkini Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W Polsce Rowland znana jest m.in. dzięki książce *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*.

Tracey Rowland zauważa, że w dzisiejszych czasach, w obrębie teologii katolickiej, nie ma jednej metodologii czy szkoły uprawiania teologii. Według niej różnorodność ta uwidoczniła się zwłaszcza podczas synodu o rodzinie (2014 i 2015). Podstawowe różnice dotyczą rozumienia relacji między naturą i łaską, wiarą i rozumem, historią i dogmatem, teorią i praktyką, oraz doboru właściwych reguł hermeneutycznych w interpretacji Biblii. Poza tym współczesne szkoły różnią się podejściem do zjawiska sekularyzacji. Profesor z Australii podjęła się więc niezwykle trudnego zadania nakreślenia struktury podstawowych nurtów i ich scharakteryzowania. Jak sama opisuje, stara się w książce odpowiedzieć na następujące pytania: Jacy są najbardziej znaczący teologowie? Co mówią? W ramach jakiej tradycji działają? Jakie są cechy charakterystyczne ich podejścia do uprawiania teologii katolickiej?

Na początku (rozdział I) Rowland pokazuje najbardziej gorące kwestie teologiczne ostatnich lat: Chrystus i Trójca, natura i łaska, wiara i rozum, chrystologia i mariologia, Pismo i Tradycja. Klucz doboru zagadnień jest bardzo przejrzysty – to tych tematów dotyczyły dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej o uprawianiu teologii: *Jedność wiary i pluralizm teologiczny* z 1972 roku, *Interpretacja dogmatów* z 1989 roku oraz *Teologia dzisiaj. Zasady, perspektywy i kryteria* z 2012 roku. Autorka omawia także inne dokumenty MKT: *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979) i *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981). Ponadto wspomina o najważniejszych kwestiach poruszonych w *Interpretacji Biblii w Kościele* (1993) i *Narodzie żydowskim i jego Pismach świętych w Biblii chrześcijańskiej* (2001), autorstwa Papieskiej Komisji Biblijnej.

Po takim wprowadzeniu Rowland przechodzi do, jej zdaniem, najbardziej systematycznej szkoły teologicznej w ramach katolicyzmu, czyli do tomizmu (rozdział II). To jej poświęca najwięcej miejsca, gdyż jest ona podstawą i miejscem narodzin dużej części pozostałych kierunków. Wśród ogromnej różnorodności współczesnych odmian interpretacji myśli św. Tomasza (neotomizmu) autorka wymienia trzy zasadnicze: 1) opartą na barokowych komentatorach św. Tomasza, Kajetanie (1469–1534) i Suarezie (1548–1617) – nurt pierwszy; 2) tomizm transcendentálny – nurt drugi; 3) tomizm uwzględniający kontekst historyczny – nurt trzeci. Nurt pierwszy, jak już wspomniano, opiera się na XVI- i XVII-wiecznych komentarzach do św. Tomasza i używa ich, jak twierdzi autorka, jako „kul do strzelania do różnego rodzaju filozofów o «złych» ideach”. Jego podejście jest ahistoryczne. Myśliciele tego nurtu nie zadają sobie pytania „przeciwko komu to napisano?”, które często jest kluczowe dla zrozumienia danego tekstu filozoficznego czy teologicznego. Nie uwzględniają też kontekstu danej epoki: warunków społecznych, publiki, intelektualnych przeciwników czy mecenasów. Traktują dzieła Tomasza jako ponadczasowe zestawienie prawd doktrynalnych, z których można utworzyć spójny i nienaruszalny system mający bronić nauki Kościoła. Takie podejście prowadzi do rzeczowego traktowania objawienia. Nie jest to już Bóg, który samoudziela się człowiekowi w Jezusie Chrystusie, ale zestaw informacji o Bogu.

Dziełem Suareza jest też oddzielenie filozofii Tomasza od teologii. Miało ono służyć obronie nauczania Kościoła wyłącznie na poziomie rozumu przeciw politycznym prądom liberalnym, a później przeciwko filozofiom pokartezjańskim i pokantowskim. Takie podejście doprowadziło jednak do postawienia naprzeciw siebie porządku świeckiego i sakralnego, natury i łaski. „Świecki” w tym pojęciu to pozostający poza wpływem Kościoła, podczas kiedy wcześniej słowo to oznaczało po prostu przynależność do Kościoła pielgrzymującego (od *saeculum* – czas między wcieleniem a ponownym przyjściem Chrystusa). Dalszą konsekwencją tego oddzielenia była koncepcja *natura pura* i dwóch możliwości osiągnięcia szczęścia: naturalnej i nadprzyrodzonej. To wszystko, aby bronić upadłej natury człowieka

przed kalwinistami. Znanymi przedstawicielami tego rodzaju myślenia byli Joseph Kleutgen SJ (1811–1883) czy Reginald Garrigou-Lagrange OP (1877–1964).

Nurtowi pierwszemu przeciwstawiają się myśliciele nurtu drugiego, którego najbardziej znanym kierunkiem jest tomizm transcendentálny. Nazwa „transcendentálny” bierze się od metody transcendentálnej Immanuela Kanta stosowanej w teologii. W odróżnieniu od nurtu pierwszego myśliciele tego nurtu zaczynają refleksję nie od metafizycznych właściwości bytu, ale od zagadnień epistemologicznych. Według jednego z najbardziej znanych teologów tego kierunku, Karla Rahnera (1904–1984), Bóg jest jakoś zawsze obecny (jako horyzont) w każdym akcie poznania. Chociaż może to być obecność atematyczna (nieuświadomiona), ludzie mają jakieś przeczucie *a priori* Boga jako Bytu Absolutnego w swoich aktach poznawczych. W ten sposób w każdym akcie poznania jakoś szukamy bądź wnosimy się do Boga (bytu doskonale poznającego). Tomizm transcendentálny umieszcza prawdę nie w pojęciu (nurt pierwszy), ale wewnątrz sądu czy intuicji, natomiast pojęcie stanowi tylko jakiś wycinek tych rzeczywistości. Świadomość przekracza pojęcie, aby dojść do rzeczywistości. Pojęcie staje się więc czymś relatywnym. Prawda nie jest pojęciem przyjętym pasywnie przez intelekt, ale aktywnością sądzącego intelektu. Dzieje się tak dlatego, że to sąd tworzy syntezę przedmiotu materialnego, znaczenia duchowego, ciała i duszy, przeczucia i poznania. Innymi słowy, podczas gdy pojęcia tworzą jasne rozróżnienia, sądy transcendentálne przekraczają je w stronę większej jedności: Boga i człowieka, prawdy i dobra, intelektu i woli, ciała i duszy, podmiotu i przedmiotu, natury i nadprzyrodzoności. Nie chodzi o to, że pojęcia zostają zanegowane. Bez nich nie byłyby myśli. Natomiast pojęcia nie mogą być absolutyzowane. Tomiści transcendentálni dają większą rolę intuicji (*intellectus*) niż poznaniu dyskursywnemu (*ratio*). W ten sposób dają możliwość interpretacji Tomasza w świetle dzisiejszej rzeczywistości. Najwybitniejszymi przedstawicielami tego nurtu byli: Joseph Maréchal (1878–1944), Bernard Lonergan (1904–1984) i, wspomniany już, Karl Rahner.

Inną alternatywą dla nurtu pierwszego jest nurt trzeci neotomizmu. Myśliciele tego kierunku uważają, że oddzielenie natury i łaski, wiary i rozumu, filozofii i teologii, dokonane przez Kajetana i Suareza, było czymś sztucznym. Ich zdaniem to ono doprowadziło do powstania wszystkich kierunków modernistycznych. Teologowie nurtu trzeciego twierdzą, że to, co Tomasz może zaoferować dzisiaj Kościołowi, to „nie jakiś ponadczasowy system, ale ciało-strukturę genialnych intuicji, które mogą zostać wcielone w koncepcyjne ramy, pod warunkiem że zachowają tam swoje żywe światło i będą podporządkowane ciągłej konfrontacji z coraz bogatszą rzeczywistością” (Chenu). Ta coraz bogatsza rzeczywistość jest dostępna przez egzegezę i historyczne badania dokonywane w wierze, a nie przez metafizykę. Dla człowieka, który stracił połowę swojej rodziny w obozach koncentracyjnych, będzie istotne to, że Bóg jest Najwyższym Dobrem. Będzie chciał wiedzieć, że to Najwyższe Dobro kocha go, troszczy się o niego i chce relacji z nim. Można powiedzieć, że nurt trzeci odczytuje Tomasza „napród”, w świetle Biblii

i patrystyki, interpretując go ciągle na nowo, w wierze współczesnego Kościoła (koncepcja otwarta). Natomiast nurt pierwszy odczytuje Tomasza „wstecz”, przez pryzmat komentatorów Kajetana i Suareza, czyniąc z niego zamknięty system.

Nurt trzeci dał m.in. początek tomizmowi egzystencjalnemu. Kierunek ten charakteryzuje się tym, że podkreśla, odmienną od Arystotelesa, interpretację *esse* przez Tomasza. Tomasz twierdzi, że w bycie można wyróżnić dodatkowo coś takiego jak istnienie/egzystencję, czyli Boski akt potwierdzania bytu. To istnienie/egzystencja jest przed istotą. W ten sposób element „egzystencji” zostaje wyakcentowany (i stąd też nazwa „tomizm egzystencjalny”). Suarez natomiast, zdaniem myślicieli tomizmu egzystencjalnego, zgubił wizję bytu Akwinaty, ograniczając byt do istoty (jak Arystoteles). Tomizm egzystencjalny zintegrował też filozofię personalistyczną z metafizyką tomistyczną. Ubogacił się w ten sposób o relacyjny aspekt osoby ludzkiej, unikając jednocześnie fenomenologicznego niebezpieczeństwa opisanego jako struktury relacji bez jakiegoś indywidualnego bytu, który stanowiłby podstawę tej struktury. W tomizmie egzystencjalnym każdy jedyny i indywidualny byt jest nie tylko relacyjny, ale jednocześnie utwierdzony we wspólnej ludzkiej naturze. Innymi słowy, relacyjność i substancjalność są pierwotnymi wymiarami rzeczywistości.

W tym miejscu w książce Rowland pojawia się polski akcent. Autorka uważa, że jednym z wybitnych kierunków wywodzących się z tomizmu egzystencjalnego jest tomizm lubelski. Tomizm lubelski rozwija klasyczne pojęcie osoby (*persona*). Nie ogranicza się jednak do definicji osoby Boecjusza, ale zachowując zasadę *operari sequitur esse, praxis sequitur theorum*, stara się wzbogacić jednostronny aspekt ludzkiej racjonalności (definicja Boecjusza) o ludzką realność, obejmującą całość ludzkich działań. Oryginalnością podejścia szkoły lubelskiej jest próba odkrycia jedności między wymiarem obiektywnym i subiektywnym w człowieku oraz dania odpowiedzi na współczesny problem dychotomii podmiot – przedmiot. Najbardziej znanymi przedstawicielami tomizmu lubelskiego byli: Karol Wojtyła/Jan Paweł II (1920–2005), Stefan Swieżawski (1907–2004), Jerzy Kalinowski (1888–1954), Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008). Natomiast tomizmu egzystencjalnego: Étienne Gilson (1884–1978).

Po Soborze Watykańskim II tomizm egzystencjalny i tomizm transcendentálny dają początek dwóm istotnym środowiskom teologicznym: pierwsze gromadzi się przy czasopiśmie „Communio” (rozdział III); drugie natomiast wokół czasopisma „Concilium” (rozdział IV). Zasadniczą różnicą między tymi grupami jest interpretacja, przywołanego przez Sobór w *Gaudium et spes* (4, 11, 44), wezwania z Ewangelii Mateusza (16,3) i Łukasza (12,56) o konieczności dostrzegania „znaków czasu”. Dla teologa ze środowiska „Communio” to Chrystus jest znakiem naszych czasów. W związku z tym Sobór Watykański II należy odczytywać chrystocentrycznie, co ma prowadzić do odnowy antropologii i trynitologii. Natomiast dla teologa ze środowiska „Concilium” dostrzeganie znaków czasu należy odczytać jako konieczność wejścia w dialog ze światem, na jego warunkach. Ta różnica pro-

wadzi do odmiennego rozumienia objawienia. Środowisko „Communio” twierdzi, że nie można już nic dodać do objawienia. Można je natomiast odczytywać pełniej w dzisiejszych czasach, w wierze Kościoła. Natomiast środowisko „Concilium” będzie mówiło o historii i kulturze jako o miejscu objawienia. Tak jak Pan Bóg objawiał się w historii zbawienia, tak nadal się objawia w dzisiejszym świecie. Dzisiejsza kultura i prądy filozoficzne są kluczem do czytania Pisma i Tradycji.

Środowiska „Communio” i „Concilium” mają w związku z tym także inne podejście do sekularyzacji społeczeństw. To pierwsze uważa sekularyzację za zagrożenie całkowitym usunięciem Boga z horyzontu ludzkiej aktywności. To drugie natomiast określa sekularyzację jako proces, w którym społeczeństwa wyzwalają się spod religijnych wyobrażeń, wierzeń i instytucji porządkujących ich życie i który pozwala ukonstytuować im autonomiczne struktury, kierowane własnymi zasadami i prawami. Rahner widzi w tym procesie źródło nadziei, drogę do manifestacji większej mocy i chwały Bożej. Jego zdaniem tak zmieni się sposób, w jaki ludzie odkrywają działanie Boga w nich samych i w świecie. Najważniejszymi teologami „Concilium” byli Karl Rahner i Edward Schillebeeckx (1914–2009). Natomiast najważniejsi myśliciele „Communio” to: Joseph Ratzinger/Benedykt XVI (ur. 1927), Hans Urs von Balthasar (1905–1988) i Henri de Lubac (1896–1991).

Teologia „Concilium”, koncentrując się na ludzkiej świadomości, była, w wydaniu Rahnera czy Schillebeeckxa, indywidualistyczna. W odpowiedzi na ten indywidualizm rodzi się teologia wyzwolenia (rozdział V). Tworzą ją myśliciele z Ameryki Południowej, wykształceni w Europie, głównie w środowisku niemieckojęzycznym. Jak czytamy w książce Rowland, ta teologia nosi etykietkę „Made in Germany”. Teologowie wyzwolenia uważają podejście Rahnera i Schillebeeckxa za nieadekwatne do sytuacji na świecie. Krytykują je za „burżuazyjność” i uznają, że odpowiada wyłącznie na problemy klasy średniej w Europie Zachodniej. W Ameryce Południowej problemem nie była wiarygodność chrześcijaństwa po nazistowskich obozach koncentracyjnych czy specyficznej formie faszyzmu generała Franco, ale kwestia skrajnej nędzy. To ona powinna stanowić centrum teologii.

Krytykując autorów związanych z „Concilium”, nie wahają się korzystać z niektórych zasadniczych aspektów ich dorobku. Przede wszystkim stosują zasadę pierwszeństwa praktyki nad teorią, motywując ją koniecznością odczytywania znaków czasu. Wiara, według nich, nie polega na intelektualnym przyjęciu jakichś prawd, ale rozpoznawaniu Bożego planu, nadchodzącego królestwa Bożego. Trzeba rozpoznać drogę Ludu Bożego we współczesnych czasach. Znakiem czasu, według teologów wyzwolenia, jest, jak wspomnieliśmy, kwestia nędzy ludzkiej w krajach Trzeciego Świata, więc teologia ma się skupić na tym temacie.

Innym elementem, który teologia wyzwolenia zapożycza od Rahnera, jest jego tendencja do „naturalizacji nadprzyrodzoności”. O ile środowisko „Communio” próbowało odnaleźć elementy nadprzyrodzone w tej rzeczywistości, podkreślając jej wymiar sakramentalny, o tyle Rahner twierdzi, że to, co „racjonalne”, jest „chrześcijańskie”. Ponieważ teologowie wyzwolenia uznali, że najbardziej racjo-

nalna w obecnych warunkach socjalnych i ekonomicznych jest teoria marksizmu, więc stosując Rahnerowską zasadę, że to, co racjonalne, jest chrześcijańskie, postanowili bronić i ochrzcić Marksa.

Pierwszeństwo *praxis* w teologii wyzwolenia jest więc osadzone na materializmie dialektycznym Marksa, który uważa, że konflikt klas jest motorem historii ludzkiej i że ideologiczna nadbudowa służy ekonomicznej podbudowie. Jeśli zatem chrześcijaństwo chce być wierne swojemu zadaniu, to musi być wewnętrznie zaangażowane w praktykę historyczną, polityczną, socjalną i rewolucyjną. Doktryna jest wobec tego czymś zewnętrznym i drugorzędnym (nadbudową). W relacji teoria – praktyka wszystko dąży do redukcji teorii do refleksji nad różnie rozumianą praktyką. W związku z tym, w kontekście katolickim, trudno mówić o jakimś posłuszeństwie Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. Ma on raczej charakter pomocniczy. Wszystko powinno być podporządkowane obecnym problemom socjalnym i kulturalnym.

Specyficzną odmianą teologii wyzwolenia jest teologia feministyczna. Także ona oparta jest na marksistowskiej dialektyce. „Klasą” uciskaną są kobiety. Odkrywając tę prawdę, przeżywają one kreatywne napięcie. Z jednej strony, nie chcąc negować swojego kobiecego doświadczenia, muszą twierdzić, że teologia chrześcijańska oraz tradycja biblijna legitymizowały grzeszną seksistowsko-rasistowską strukturę patriarchalną, a tym samym wykorzystywanie i prześladowanie kobiet. Z drugiej strony muszą ukazywać, że wiara chrześcijańska i tradycja nie są wewnętrznie seksistowskie i rasistowskie, jeśli chcą pozostać teologią chrześcijańską. Aby utrzymać to napięcie, teologia feministyczna nieustannie krytykuje androcentryczne i militarne obrazy patriarchalnej tradycji. W teologii feministycznej kluczem do odczytania objawienia jest więc „ucisk kobiet”. To on jest *locus Revelationis*. Tylko patrząc przez ten pryzmat, zdaniem feministek, można uprawiać dobrze teologię.

W rozdziale o teologii wyzwolenia Tracey Rowland poświęca oddzielny paragraf papieżowi Franciszkowi, próbując gdzieś uplasować jego poglądy teologiczne. Umieszcza go w nurcie „teologii ludu”, której twórcą był profesor Uniwersytetu Salvador – San Miguel w Buenos Aires, Juan Carlos Scannone SJ. Jak w każdej teologii wyzwolenia papież przedkłada praktykę nad teorię. Charakterystyczne dla „teologii ludu” było podkreślanie argentyńskiej kultury ludowej jako *locus theologicus*. Lud czy naród otrzymuje tutaj jakość prawie sakralną. Należy go łączyć z ojczyzną, religią, lokalnymi zwyczajami, folklorem. Ludzie z Argentyny, zdaniem Scannonego, połączyli wiarę katolicką z nacjonalizmem.

Scannone w poglądach przypomina Alasdaira MacIntyre’a, który w swoich artykułach pisze o „prostych ludziach” (niewykształconych filozoficznie), nieskażonych nowoczesnością. MacIntyre podaje przykład dzierżawców na Wyspach Szkoekich jako kulturowe uosobienie cnót arystotelesowskich i sugeruje, że taki zawód może pomagać prostym ludziom rozeznawać zasady prawda naturalnego bardziej niż zawód maklera giełdowego czy handlowca. Zarówno Scannone, jak

i MacIntyre twierdzą, że współczesna kultura europejska (w przeciwieństwie do rdzennej ludowej) ma destrukcyjny wpływ na odczytywanie w niej chrześcijańskiego objawienia.

Wracając do papieża Franciszka, wydaje się, że w swoim nauczaniu realizuje on cztery zasady Scannonego: czas jest ponad przestrzeń, jedność przewyższy konflikt, rzeczywistość jest ważniejsza od idei, całość jest ponad części. Jest im wręcz poświęcona oddzielna sekcja w *Evangelii gaudium*. Tak twierdzi sam Scannone. Rowland zauważa, że szczególnie istotne u papieża są reguły druga i trzecia. Papież traktuje teologię jako coś okropnie nudnego i nie mającego wiele wspólnego z praktyką. To praktyka ma dyktować zasady nauczaniu Kościoła. Poza tym Franciszek uważa, że nie ma nic złego w konflikcie, bo przecież „jedność go przewyższy”, najwyżej pozbywając się niektórych jego bohaterów. Szczególnie mocno było to widać podczas synodu o rodzinie. Jeszcze inni komentatorzy twierdzą, że elementem stałym nauczania papieża, kojarzonym z teologią wyzwolenia, miałyby być dawanie ludziom ubogim moralnej wyższości. To w nich można odnaleźć „depozyt wiary”.

Rowland podsumowuje dosadnie „teologię ludu”, ukazując, że podczas reżimu Hitlera wielu arystokratów i intelektualistów poniosło śmierć męczeńską, podczas gdy „prosty lud” maszerował przed dyktatorem z uniesioną prawicą. Ludzie prości, zdaniem autorki, mogą być oczywiście *locus theologicus*, o ile są zakorzenieni w boskim *Logosie*. „Niektórzy szkoccy dzierżawcy, biorąc w tym pod uwagę także orkadyjskich rybaków, mają pewnie o wiele głębsze rozumienie wiary katolickiej i bliższą relację z Trójcą niż niejeden teolog ze stopniami naukowymi z Uniwersytetu w Louvain. Jest tak jednak nie dlatego, że są oni biedniejsi niż przedstawiciele europejskich elit uniwersyteckich”.

W ten sposób przedstawiono przekrojowy obraz współczesnej teologii katolickiej. Rowland udało się ukazać na dwustu stronach główne kierunki rozwijające się obecnie w naszym Kościele. Mimo zwięzłości pozycji nie jest ona tylko wylizaniem różnych szkół teologicznych, ale daje syntetyczny opis każdej z nich, osadzając je w historycznym kontekście i porównując z innymi. Wszystko opisane jest bardzo dobrym językiem, który sprawia, że książkę czyta się z zainteresowaniem. Opisy poglądów poszczególnych szkół uzupełniane są ciekawymi przykładami i poprzetykane uszczypliwymi komentarzami. Pozycja jest więc warta polecenia. Może być użyteczna zwłaszcza dla początkujących naukowców, aby pomóc im odnaleźć się w pluralizmie poglądów na katolickiej scenie teologicznej. Systematyzuje ona także wiedzę w takich tematach, jak: wiara i rozum, natura i łaska, filozofia i teologia czy w kwestii objawienia. Tu może służyć przede wszystkim studentom teologii. Jako pomoc dydaktyczną warto polecić ją wykładowcom. Wreszcie dla wszystkich, którzy lubią poszerzać swoje horyzonty, lektura tej książki będzie dobrze wykorzystanym czasem.

ks. dr Maciej Raczyński-Rożek