

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 11 (2017), 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
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. Jerzy Buczek, ks. Wiesław Dąbrowski (L’Aquila), ks. Bogdan Ferdek,
ks. Stanisław Kozakiewicz, ks. Janusz Królikowski, ks. Jarosław Lipniak,
p. Jana Moricová (Ružomberok), ks. Antoni Nadbrzeźny, o. Stanisław C. Na-
piórkowski, p. Katarzyna Parzych-Błakiewicz, ks. Wacław Siwak, ks. Leon
Siwecki, ks. Marcin Składanowski, ks. Henryk Szmulewicz

SPIS TREŚCI

TWP 11 (2017), NR 1

ARTYKUŁY

Ks. Krzysztof Gózdź, <i>Istota Kościoła według Josepha Ratzingera</i>	5
Ks. Janusz Królikowski, <i>Kapłańska królestwość Jezusa Chrystusa. Podstawy biblijne i zasadnicze przesłanie eklesjalne</i>	17
Ks. Edward Sienkiewicz, <i>Duch Święty a miłosierdzie Ojca zrealizowane w Synu</i>	35
Ks. Włodzimierz Wołyniec, <i>Nauka o Ojcu i Synu w starożytnych formułach wiary z Sirmium</i>	51
O. Benedykt J. Huculak OFM, <i>L'Esprit Saint dans les écrits de L'Apôtre Jean</i>	67
O. Paweł Warchoń OFMConv, <i>Teologio polska! Jaka byłaś? Jaka jesteś? Wybrane aspekty współczesnej teologii w Polsce</i>	83
O. Adam Wojtczak OMI, <i>Niepokalana – ikona prymatu łaski w ujęciu papieża Franciszka</i>	107
Ks. Maciej Raczyński-Rożek, <i>Somiglianze nella visione delle «cose ultime» tra Hans Urs von Balthasar e Faustina Kowalska</i>	129
O. Jan P. Strumiłowski OCist, <i>Tożsamość człowieka – między stwórczym aktem a autokreacją</i>	147
Sławomir Zatwardnicki, <i>„Niewysłowione zjednoczenie” czasu i wieczności</i>	163
Katarzyna Halkowicz, <i>Teologiczna krytyka homoseksualizmu w nauczaniu Szenudy III</i>	183
Ks. Enrique López Imbernón, <i>La paternidad virginal de san José</i>	195
Maria Słocińska, <i>Możliwość Objawienia Bożego według Petera Knauera</i>	207

DOKUMENTACJA

O. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, <i>Astana – Wołyń – Petersburg – Moskwa – Koszyce</i>	223
---	-----

RECENZJE

Ks. Wincenty Granat, <i>O katolickim życiu w świetle nauki o łasce</i> (ks. Czesław Krakowiak)	255
Halina Irena Szumił, <i>Profesor i Mistrz. Sługa Boży ks. Wincenty Granat</i> (Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv)	256
<i>Jestem Miłością i Miłosierdziem samym. Fatima a Miłosierdzie,</i> praca zb. pod red. ks. Krzysztofa Czapli SAC i s. M. Elżbiety Siepak ZMBM (Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv)	259
Ks. Marek Jagodziński, <i>Trynitarno-komunijna teologia stworzenia</i> (ks. Edward Sienkiewicz)	261
Ks. Janusz Królikowski, <i>Nauka, mądrość i powołanie.</i> <i>O naturze i misji teologii</i> (Paweł Beyga)	267

Ks. Krzysztof Góźdz*
WT KUL, Lublin

ISTOTA KOŚCIOŁA WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA

Kościół jest ludem Bożym, który żyje Ciałem Chrystusa i w celebrowaniu Eucharystii sam staje się Ciałem Chrystusa.

Kościół jest tak bogatą rzeczywistością, że nie ma jego jednego wyczerpującego określenia. Nawet Sobór Watykański II zrezygnował z podania jednej definicji Kościoła. Posługując się biblijnymi i patrystycznymi obrazami i znaczeniami, ukazał on z jednej strony Kościół jako Lud Boży, Ciało Chrystusa, Świątynię Ducha Świętego, a więc jego stronę niewidzialną (KK 6 i n.; por. KKK 781–810) i przez to rozumiał Kościół jako ikonę Trójcy Świętej. Z drugiej strony Sobór przedstawiał Kościół jako społeczność widzialną, której istotę można ująć ostatecznie tylko w wierze (*credo ecclesiam*), ale wyraża się ona przez znaki na zewnątrz w przepowiadaniu, w sakramentach, w diakonii w urzędach Kościoła. W tym znaczeniu Kościół widzialny jest jednocześnie Sakramentem (*mysterium*), czyli znakiem i narzędziem zbawienia Bożego przez Chrystusa w Duchu Świętym (KK 1)¹.

Także Katechizm Kościoła Katolickiego podał jedynie ogólny opis, na który składają się trzy nierozłączne znaczenia: Kościół oznacza zgromadzenie liturgiczne, wspólnotę lokalną i całą powszechną wspólnotę wierzących. Można to ująć łącznie: Kościół jest ludem Bożym, który gromadzi Bóg na całym świecie. Istnieje on we wspólnotach lokalnych i urzeczywistnia się eucharystycznie, żyje Słowem i Ciałem Chrystusa, stając się w ten sposób Jego Ciałem (por. KKK 752).

Ale właśnie z tych ogólnych opisów Soboru i Katechizmu można próbować wyrazić istotę Kościoła. Dla jednych istotą Kościoła jest więc z Chrystusem i całą Trójcą Świętą, zespołem łask zbawczych (element niewidzialny), a także ze słowem Bożym, objawieniem, doktryną, sakramentami, władzą (element widzialny)² – albo krótko: „Kościół jest integralnym Jezusem Chrystusem osobowo-społecznym”³.

* Ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdz – kierownik Katedry Historii Dogmatów i Teologii Historycznej, członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN, konsultor Komisji Nauki Wiary przy KEP, członek Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów, członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej; e-mail: kgozdz@kul.pl.

¹ W. Kasper, *Kirche, Systematisch-theologisch*, LThK³, t. V, k. 1466.

² Por. C.S. Bartnik, *Kościół*, LTF, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 661.

³ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 29, 42–44, 51, 55.

Dla drugich istotę Kościoła stanowi partycypacja Kościoła w Chrystusie⁴. Dla jeszcze innych do istoty Kościoła należy to, że jest on jednocześnie Boski i ludzki, jest założony przez Jezusa Chrystusa w powołaniu Dwunastu⁵, aby z Nim byli i uczestniczyli w Jego misji⁶, tworząc wspólnotę stołu ze Zmartwychwstałym⁷. Wymienione koncepcje rozumienia istoty Kościoła u trzech wielkich teologów, Bartnika, Ruseckiego i Ratzingera, pomimo pewnych różnic, mają wspólną płaszczyznę, jest nią bycie z Chrystusem jako nowe Centrum. Właśnie ta płaszczyzna zostanie omówiona w myśli teologicznej Josepha Ratzingera, który istotę Kościoła widzi w tym, że jest on Ciałem Chrystusa. Dla prześledzenia tej koncepcji konieczne jest ukazanie najpierw rozumienie idei Ciała Chrystusa (1), następnie wyakcentowanie genezy Kościoła (2), szczególnie według św. Pawła (3), by w tym świetle wyrazić istotę Kościoła, którą jest Ciało Chrystusa (4).

ROZWÓJ IDEI CIAŁA CHRYSYUSA

Już w Kościele pierwotnym istniało zasadnicze utożsamienie *corpus Christi* z *Ecclesia catholica*⁸. Ale procesy historyczne i zmiany pojęciowe doprowadziły do dalszego rozwoju tych kategorii. W pierwszych wiekach termin „ciało” (*basar, soma, sarx, corpus*) był wieloznaczny i oznaczał: historycznego Jezusa z Nazaretu, zbiorowość ludzką (*corpus sociale* lub *morale*), Chrystusa jako Nowego Adama (Chrystus społeczny) i Jezusa eucharystycznego⁹. Mamy trzy główne stadia rozwoju tego terminu: patrystyka, średniowiecze i nowożytność.

Koncepcja patrystyka uważa, że Kościół jako nowy lud Boży jest *corpus Christi* przez to, że przyjmuje Ciało Chrystusa, tworząc wspólnotę komunikujących się ze sobą eucharystycznych wspólnot stołu¹⁰. Mamy zatem utożsamienie *corpus Christi* z *Ecclesia catholica*. Jest to sakramentalne pojęcie Ciała Chrystusa, w którym wyraża się także duchowa głębia Kościoła. Mówiąc inaczej, Kościół jest Ciałem Chrystusa od sakramentu Ciała Chrystusa, tj. od Eucharystii: „Jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10,17). Akcent tej wypowiedzi leży na Ciele eklezjologicznym, budowanym przez Eucharystię, która określona została, np. przez

⁴ Por. M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, Lublin 2014, s. 65, 67.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów*, przekł. W. Szymona OP, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2013, s. 110.

⁶ Por. tamże, s. 120.

⁷ Tamże, s. 124.

⁸ Np. Ignacy Antiocheński, *List do Smyrńczyków*, 8,2; por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VII/2: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, przekł. E. Grzesiuk, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2016, s. 855.

⁹ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, s. 29.

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VII/2: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, s. 858 i n.

Augustyna, jako *verum corpus Christi* (*De civitate Dei* XXI, 25,3)¹¹. Patrystyka wiązała więc za św. Pawłem ściśle Kościół z Eucharystią. Główny akcent był kładziony na to, że tym Ciałem jest Kościół, który jest budowany przez Eucharystię. Dlatego św. Augustyn nazwał Kościół *verum corpus Christi*, czyli prawdziwym Kościołem Chrystusa, rzeczywistym Kościołem.

W wieku IX zaczęto rozgraniczać: Ciało Chrystusa sakramentalne (eucharystyczne), Ciało historyczne i uwielbione oraz Ciało Chrystusa, którym jest Kościół, wyrastający z „Misterium”. Tezę tę sformułował Grzegorz z Bergamo: „W Eucharystii jest Ciało Chrystusa, którym jest Kościół, określone na sposób mistyczny albo sakramentalny”¹².

W połowie XII wieku po raz pierwszy pojawiło się zastosowanie *corpus Christi mysticum* w traktacie Magistra Simona o sakramentach¹³. Odróżnia on w Eucharystii *corpus Christi verum* i *corpus Christi mysticum*, którym jest Kościół (jakby dwie sfery Kościoła: prawdziwy i mistyczny). Zostają rozdzielone: Ciało eucharystyczne (*corpus Christi verum*) i Ciało Chrystusa mistyczne (*corpus Christi mysticum*). Według sakramentologii: Ciało eucharystyczne jest *res et sacramentum*, które jednak ma być znowu tylko znakiem lub symbolem rzeczywistości, jaką sakrament ma dokonać, a mianowicie jedności mistycznego ciała, czyli Kościoła. I tak eklezjologiczny symbolizm uczyniono pustym i przez to nastąpiło oderwanie idei *corpus Christi mysticum* od jego prapierwotnego misterium eucharystycznego.

Z kolei koncepcja nowożytna odrodziła ideę *corpus Christi* pod wpływem niemieckiego romantyzmu, gdzie słowu *mysticum* nadano znaczenie prawdziwie mistyczne, a nie prawnicze, choć jeszcze Vaticanum I uznało termin „mistyczne” za niejasny. Wyrazem nowego stanu rzeczy są dwie encykliki Piusa XII: *Mystici corporis* (1943) i *Humani generis* (1950), w których doszło do całkowitego utożsamienia *corpus Christi mysticum* z *Ecclesia Romana catholica*. Choć poprzez dodanie do *Ecclesia* słowa *Romana* został zawężony zakres *catholica*, określony przedtem przez Vaticanum I, gdzie *Romana* wyrażało jurysdykcyjny prymat papieża. Tym samym zostało dokonane nowe rozumienie Kościoła katolickiego w perspektywie niemieckiego romantyzmu: jest nim Kościół jako mistyczny organizm łaski, jako organizm Ducha Świętego¹⁴. A takiego rozumienia Kościoła nie da się ograniczyć do Kościoła rzymskokatolickiego. Wspomniane encykliki niestosownie utożsamiały dwie różne eklezjologie: prymacjalno-hierarchiczne (Vaticanum I) i romantyczno-mistyczne ujęcie Kościoła. Dlatego Vaticanum II uznało za sprzeczne z Tradycją utożsamienie *corpus Christi* z *Ecclesia Romana catholica*, zrezygnowano ze słowa *est*, a na jego miejsce dano słowo *subsistit* (*haec ecclesia [...] subsistit in ecclesia catholica*) [KK 8].

¹¹ Por. H. Jorissen, *Corpus Christi mysticum*, LThK³, t. II (Sonderausgabe 2006), k. 1318.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. tamże, k. 1319.

¹⁴ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VII/2: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, s. 859.

Jaka zatem jest ostatecznie jedność Chrystusa i Kościoła? Czy mamy przejąć jedną z wymienionych koncepcji, czy może powrócić do świadectwa biblijnego św. Pawła? Apostoł Narodów mówi o utożsamieniu Chrystusa i Kościoła (1 Kor 12,12), a w konsekwencji używa zamiennie słowa: Chrystus, Ciało, Kościół, co wyraża dynamiczny charakter jedności Chrystusa i Kościoła (1 Kor 12,12–13: „podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem. Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscy też zostaliśmy napojeni jednym Duchem”). Pawłowa idea jedności spoczywa na słowie *soma* (ciało), które wzorując się na tworzeniu jednego ciała mężczyzny i kobiety w związku małżeńskim, wyraża także dynamiczne zjednoczenie Chrystusa i Kościoła. W zjednoczeniu tym istnieją dwie relacje: ofiarowanie się Chrystusa Kościołowi i ofiarowanie się Kościoła Chrystusowi¹⁵. I choć te relacje są nierówne, to opisane są przez to samo pojęcie „jedno Ciało”.

GENEZA KOŚCIOŁA

Toczą się ciągle jeszcze teologiczne dysputy na temat pochodzenia Kościoła, czasu jego powstania czy najważniejszego aktu, który byłby fundamentem ustanowienia Kościoła. Każda taka dysputa ma swój własny punkt wyjścia, który w zasadzie przesądza o słuszności postawionej tezy. Nie wdając się jednak w szczegóły tych rozbieżnych sądów, skupmy się raczej na stanowisku samego Josepha Ratzingera.

Według niego Jezus był nie tylko świadom, że jest Synem Człowieczym, czyli postacią symbolizującą lud Boży czasów ostatecznych, który zamyka historię¹⁶, ale także rozumiał siebie jako nowego Mojżesza; wiedział, że jest osobową realizacją przymierza Boga z ludźmi i w swej osobie jest królestwem Bożym¹⁷. W tej świadomości posłania od Ojca, wszedł w dzieje starotestamentalnej historii zbawienia i nadał Bożej ekonomii nowy wymiar. Stworzył nową religijną wspólnotę, nowy lud Boży, powołując Dwunastu (Mk 3,13 i n.) jako fundament nowego Izraela. Apostołowie zostali protoplastami ludu 12 pokoleń, duchowymi ojcami nowego ludu Bożego. I choć fundamentem założenia Kościoła jest powołanie grona Dwunastu, to intencja genezy Kościoła wyraża się jeszcze w dwóch szczególnych aktach: w udzieleniu Piotrowi (Mt 16,28 i n.) i apostołom (Mt 18,18) władzy związywania i rozwiązywania oraz w Ostatniej Wieczerzy. Właśnie Ostatnia Wieczerza nadaje

¹⁵ Tamże, s. 864.

¹⁶ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów*, s. 116.

¹⁷ Tamże, s. 117; por. K. Góźdz, *Obraz Chrystusa w dziełach Benedykta XVI*, RT LXI (2014), z. 2, s. 21–24.

sens zarówno powołaniu Dwunastu, jak i wyróżnieniu Piotra, a także nadaje wspólnocie specyficzny fundament, odróżniając ją od innych jako nową¹⁸. W ten sposób Ostatnia Wieczerza jest właściwym miejscem genezy Kościoła, ponieważ staje się ona zawarciem nowego przymierza Boga z ludźmi na nowym poziomie. To, co wyrażał kult Starego Testamentu (a więc wydarzenie Paschy, zawarcie Przymierza na Synaju, nadzieja nowego przymierza i idea Sługi Bożego), zostało zrealizowane w Jezusie Chrystusie, ponieważ On jest Barankiem paschalnym, Sługą Bożym, który umiera za wielu, w swej ofierze dokonuje Przymierze na Synaju i zostaje zawarte nowe Przymierze w Jego krwi, i powstaje nowy lud Boży¹⁹. W znaczeniu nowotestamentalnym została ustanowiona istota Kościoła – wspólnota stołu ze Zmartwychwstałym, który łamie chleb, gromadząc wszystkich jako nowy lud Boży. W tajemnicy życia i śmierci Jezusa komponenty starego Przymierza (Boży naród, Pascha, Sługa Boży) zostały na nowo przejęte i przeobrażone. Narodziła się więc nowa rzeczywistość – Kościół, gdy Jezus zasiadł ze swoimi do stołu²⁰. Korzeniem Kościoła nie jest więc powołanie podmiotu władzy w Kościele (Piotr jako Skala; por. Mt 16,17 i n.), lecz wspólnota stołu Pana z uczniami jako antycypacja zasiadania z Bogiem przy stole z całą ludzkością.

Wspólnota nowego ludu Bożego nie jest – jak mogłoby się wydawać niektórym – agapą, zwykłym posiłkiem. Wspólnota ta jest bowiem drogą Krzyża. Gdy od Jezusa odeszły tłumy (tzw. kryzys galilejski) i gdy oficjalnie Izrael powiedział Jezusowi „nie”, to nie poszedł On drogą odłączenia, jaką kierowały się sekty, jak np. wspólnota Qumran, lecz wybrał drogą krzyża, gdy oddał swe życie w zastępstwie innych²¹. W ten sposób stał się rzeczywistym Ebed Jahwe i tą posługą miłości namaścił nową wspólnotę – Kościół, by realizował Jezusowe „za was” w postawie służenia innym.

Ostatnia Wieczerza jest ściśle związana zarówno z Krzyżem, jak i z Paschą żydowską. Jezus włączył swą Ucztę w dawną prefigurę uczty paschalnej i uczynił ją rzeczywistą Paschą. Umierał na krzyżu, kiedy w świątyni zarzynano baranki paschalne²². W ten sposób sam stał się Barankiem paschalnym, a pierwsza noc paschalna była godziną narodzin nowego ludu Bożego (jak kiedyś – narodzin ludu Izraela). Jako rzeczywisty Baranek umiera Jezus na krzyżu w zastępstwie za cały świat, a ucztę, w której spożywa się Jego Ciało i pije Jego Krew, podniósł do rangi ostatniej uczty paschalnej. I ta nowa i ostateczna uczta staje się nowym centrum dla nowego ludu Bożego. Odtąd lud ten jest jednoczony od wewnątrz, od jednego Pana, którego wszyscy spożywają i w Nim mają swoją jedność. Właściwe

¹⁸ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów*, s. 130.

¹⁹ Tamże, s. 124.

²⁰ Tamże, s. 125 i n.

²¹ Tamże, s. 122.

²² J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VI/1: *Jezus z Nazaretu*, przekł. M. Górecka, W. Szymona OP, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2015, s. 305, 456–460.

centrum uczy Pańskiej stanowi więc Ciało Pańskie²³ i ono jest nową świątynią, która jednoczy wszystkich w jedno. W tym momencie Paschy spełnia się zapowiedź zburzenia starej świątyni (Mk 14,58), następuje kres starego kultu i starego ludu. Zapowiedziany jest nowy kult, którego centrum będzie przemienione Ciało samego Jezusa²⁴. Ciało Chrystusa jest teraz miejscem obecności Boga wśród ludzi i miejscem nowego kultu. Tak Jezus ustanowił Kościół jako nową wspólnotę zbawczą, która karmi się Ciałem Pańskim.

KONCEPCJA KOŚCIOŁA WEDŁUG ŚW. PAWŁA

Apostoł Narodów stworzył pojęcie Ciała Chrystusa w odniesieniu do Kościoła i chrześcijan nazwał „członkami Chrystusa”²⁵. Znaleźć można u niego trzy główne wątki myślowe, łączące się w całość: relację oblubieńczą (1 Kor 6,12–20); motyw praojca (Rz 5; 1 Kor 15; Ga 3) i jedność z Chrystusem (1 Kor 10,14–22).

Pierwszy wątek relacji oblubieńczyj ukazuje Kościół jako oblubienicę. Jest to przeniesienie starotestamentalnej relacji mężczyzny i kobiety jako wspólnoty miłości (Rdz 2,24) na relację Chrystusa i chrześcijan, czyli wspólnoty wierzących (Kościół), którzy razem tworzą nową egzystencję duchową. „Kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6,17). Wspólnota wierzących jest zatem oblubienicą, podobnie jak w przeszłości lud Izraela. Paweł przeobraził tę starotestamentalną relację w ten sposób, że wspólnota nie stara się dopiero, by być ludem Bożym, lecz już nim jest przez zespolenie z Panem i tworzenie z nim duchowej jedności Ciała. Kościół jest więc ludem przez tę jedność z Chrystusem.

Motyw praojca ukazuje Chrystusa jako protoplastę, który decyduje o wewnętrznej jedności wszystkich potomków. Jest więc On nowym Adamem, nasieniem Abrahama. Jak wszyscy ludzie są zawarci w pierwszym Adamie i ponoszą konsekwencję jego grzesznego czynu, która nas negatywnie jednoczy, tak w Chrystusie, nowym Adamie, stajemy się nowym człowiekiem. Chrześcijanie są więc nowym ludem Bożym, którzy stanowią jedno z Chrystusem, są „synami w Synu”, są „kimś jednym w Jezusie Chrystusie” (Ga 3,28b). Są tym ludem „tylko przez to, że są Ciałem Chrystusa”²⁶. W starych wielkich religiach często spotykamy pojmowanie całej ludzkości jako rzeczywistości jednego „nadczołowieka” czy człowieka²⁷.

Trzeci motyw wyraża naszą jedność z Chrystusem, która nie polega na jedności fizycznego pochodzenia, jak w przypadku pierwszego Adama, lecz na jedności duchowej, czy wręcz sakramentalnej jedności z Chrystusem. Paweł wykazuje

²³ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów*, s. 132.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 133.

²⁶ Tamże, s. 134.

²⁷ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, s. 28.

tę jedność przede wszystkim przez dwa sakramenty – chrztu i Eucharystii. Najpierw powstaje jedność chrześcijanina z Chrystusem przez duchowe wszczępienie w Chrystusa, dokonane przez chrzest (Rz 6, 1–11). Jest to jakby drugie narodzenie, które przemienia człowieka w nowego Adama i dokonuje się przez łączność ze śmiercią Chrystusa na Krzyżu. Jednostka rodzi się więc z Krzyża przez wszczępienie w nowego Adama, przez włączenie w Ciało Chrystusa. Natomiast wspólnota wierzących (Kościół) tworzy jedność z Panem przez Eucharystię, przez spożywanie Chleba – Ciała Chrystusa. On upodabnia nas do siebie i włącza nas w swe własne Ciało i tak czyni nas jednością: jednym Chrystusem. Spożywając jeden Chleb, w którym jest obecny duchowy Chrystus, stajemy się jednym Ciałem, i to Jego Ciałem. Dlatego Paweł może powiedzieć, że Kościół jest Ciałem Chrystusa i staje się nim ciągle na nowo przez Eucharystię²⁸.

Stworzone przez Pawła trzy motywy wzajemnie się łączą: obraz praojca to idea, która w chrzcie realnie czyni nas nowym stworzeniem w Chrystusie, a obraz oblubienicy to idea, która w Eucharystii urzeczywistnia się i wyraża naszą jedność z Chrystusem przez miłość, dzięki której stajemy się jednym Ciałem duchowym. Chrzest czyni nas nowymi ludźmi, a Eucharystia jednoczy nas z Chrystusem. Zatem Kościół (= chrześcijanie) według Pawła nie jest tylko mistycznym (*mysticum*) lub symbolicznym, lecz także prawdziwym (*verum*) Ciałem Chrystusa. Problem w tym, że – według Ratzingera – Paweł nigdy nie mówił o mistycznym Ciele Chrystusa, lecz zawsze o Ciele Jezusa²⁹. Kwestię tę rozwiązuje Henri de Lubac, stwierdzając, że obecnie doświadczamy dosłownie odwrotnego rozumienia *corpus verum et mysticum*. W starożytności *corpus verum* to Kościół, a *corpus mysticum* to ciało sakramentalne, czyli Eucharystia. Dziś natomiast *corpus verum* to Eucharystia, a *corpus mysticum* to Kościół.

ISTOTA KOŚCIOŁA: KOŚCIÓŁ JAKO CIAŁO CHRYSTUSA

Rozważania Pawła na temat Ciała Chrystusa doprowadziły nas do ważnego stwierdzenia, że Ciało Chrystusa staje się widzialną, a więc w pewien sposób uchwytną zmysłami rzeczywistością właśnie w Eucharystii. Na tej podstawie można powiedzieć, że Kościół jest Ciałem Chrystusa. Dla wielu obraz „ciała” nie był zbyt wyraźny i chciano go zastąpić obrazem „ludu Bożego”. Ale według Ratzingera ten obraz ludu nie może dostatecznie wyrazić istoty Nowego Testamentu, ponieważ stary Izrael też był ludem Bożym. Dlatego istota tej niepowtarzalnej nowości Nowego Testamentu tkwi w pojęciu „Ciała Chrystusa”. Powiedzieliśmy już wcześniej, że według samego Jezusa idea Kościoła nie wyczerpuje się w Dwunastu i w powołaniu Piotra, lecz ma swe centrum w ostatniej Wieczerzy. Oznacza

²⁸ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów*, s. 135.

²⁹ Tamże, s. 136.

to, że sam Jezus uczynił swe sakramentalne Ciało najważniejszą treścią Kościoła³⁰. Tak Eucharystia jest samorealizacją Kościoła. W sprawowaniu Eucharystii wspólnota wierzących w Jezusa Chrystusa staje się ludem Bożym przez Ciało Chrystusa³¹. Zatem Paweł używa pojęcia „Ciało Chrystusa” do Kościoła w takim samym znaczeniu, w jakim robił to sam Jezus. Dodał tylko proste wyjaśnienie, że Kościół jest wspólnotą, która w widzialnym zgromadzeniu wypełnia swą niewidzialną istotę Ciała Chrystusa. Istotą Kościoła jest więc Ciało Chrystusa! To własne, niewidzialne Ciało Chrystusa uobecnia się w widzialnie w Eucharystii.

Tę prawdę znali i pielęgowali ojcowie Kościoła. Uważali oni, że chrześcijanie są rzeczywistym Ciałem Chrystusa (*corpus verum*), czyli są rzeczywiście zjednoczeni z Panem. Eucharystia była uważana za konkretną formę naszego bycia Ciałem Chrystusa (*corpus mysticum*). W Eucharystii wyraża się jedność wszystkich chrześcijan i ich wzajemna miłość. Wyraził to złotousty Jan Chryzostom, mówiąc: „przez ten chleb” mamy uczestnictwo w Chrystusie i zjednoczenie z Nim³². Chleb ten jest jednym Ciałem Chrystusa. My, przyjmując ten chleb, stajemy się jednym Ciałem.

Ale Eucharystia ma też znaczenie horyzontalne. Poprzez to, że jest wertykalnie zjednoczeniem z Chrystusem, winna się stać też horyzontalnie zjednoczeniem między ludźmi w miłości braterskiej. Eucharystię dopełnia więc miłość braterska. Jest to harmonia liturgii i życia. Dlatego nie można zadowolić się tylko ołtarzem w kościele, lecz trzeba wyjść na zewnątrz, by dostrzec ołtarz jałmużny, co preferuje dziś może zbyt jednostronnie papież Franciszek. Chodzi o to, że liturgia jest bardziej realna – powie Ratzinger – gdy dzielimy się miłością z innymi, zwłaszcza z potrzebującymi. Gdy codzienne życie wierzącego staje się częścią liturgii, wówczas staje się on w pełni Ciałem Chrystusa.

Za Tomaszem możemy potwierdzić, że Eucharystia ma podwójne znaczenie: wskazuje na rzeczywiste i na mistyczne Ciało Chrystusa³³. Tak Eucharystia jest rzeczywistym centrum Kościoła. Jednoczy dwa wymiary: niewidzialny i widzialny przez miłość jako duchową istotę chrześcijaństwa. Źródło tej miłości tkwi w celebracji Ciała Chrystusa. Podobnie jedność Kościoła ma za podstawę nie tyle centralny porządek (papież i kuria rzymska), ile całe życie jedną Eucharystią. Oczywiście papież tę jedność Uczty Chrystusowej konkretyzuje, gwarantuje i utrzymuje, ale to Eucharystia jest teologicznym miejscem prymatu. Kościół jest więc ludem Bożym dlatego, że jest Ciałem Chrystusa.

³⁰ Tamże, s. 137.

³¹ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów*: „Kościół jest ludem Bożym przez Ciało Chrystusa” (okładka).

³² Jan Chryzostom, *In 1 Cor. hom.* 24 (200), cyt. za: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów*, s. 138.

³³ Tomasz z Akwinu, *Sth* III, q. 80, a. 4 c, cyt. za: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów*, s. 139.

* * *

Joseph Ratzinger odrzucił rozdzielanie *corpus Christi mysticum* od *corpus Christi verum* i wraca do pierwotnego wiązania Kościoła z Eucharystią w tym znaczeniu, że Kościół jest prawdziwą realnością Ciała Chrystusa budowanego w Eucharystii. Unika zatem – moim zdaniem – określenia „mistyczne” (tajemnicze), ponieważ odchodzi ono od realności i jest tylko znakiem Kościoła, a nie prawdziwym Kościołem (*non verum corpus Christi*). Dlatego też Ratzinger wyraża istotę Kościoła w odważnej tezie: „Kościół jest ludem Bożym przez Ciało Chrystusa”. Lud Boży określa konkretną wspólnotę ludzi wierzących w Chrystusa, która jest tworzona przez uobecnianie się w niej niewidzialnego Ciała Chrystusa w misterium Eucharystii.

W dzisiejszej teologii pojawia się jednak pewien problem: czy termin ciało „mistyczne” jest dostatecznie trafny? W języku potocznym „mistyczne” to tyle, co tajemnicze, nierealne. Jeśli wywodzi się termin „mistyczne” od misterium eucharystycznego, to jest słuszne. Jeśli jednak „mistyczne” uważa się jako inne niż rzeczywiste – to jawi się wielki problem. W dzisiejszym języku teologicznym ogólnym słowo „mistyczne” oznacza jednak ciało prawdziwe i realne, choć na sposób misterium. Przynajmniej tak – zdaje się – pojęcie to ukształtował Pius XII w swoich dwóch wymienionych encyklikach.

Natomiast Hans Jorissen³⁴ uważa termin „mistyczny” za niekorzystny dla rozwoju eklezjologii, ponieważ prowadzi do złego rozumienia Kościoła: że jest On tylko znakiem prawdziwego Kościoła, którym jest Chrystus i wierni przez Eucharystię. Takie rozumowanie może być uważane za akademickie: jakoby Kościół obecny był tylko widzialnym znakiem sakramentalnym. Oddawałby on tylko pojęcie Chrystusa i Jego Ciała, a nie docierałby do realnego Kościoła, gdyż według tego autora Kościół mistyczny jest tylko znakiem prawdziwego Kościoła. Problem tkwi więc w tym, że Kościół mistyczny nie realizuje prawdziwego Kościoła, lecz jest tylko jego znakiem.

Może dlatego właśnie Ratzinger nie używa słowa „mistyczny” dla określenia Kościoła, by nie zacierać jego (Kościola) realności i by eklezjologii nie sprowadzać do samych pojęć bez ich właściwej treści. Według Ratzingera Kościół jako mistyczne Ciało Chrystusa nie tylko oznacza Chrystusa i Jego wiernych w Niego wierzących, ale jest tym Ciałem, stanowi Chrystusa i Jego Ciało w Eucharystii. To Ciało oznacza to samo, co lud Boży. Jeżeli Ratzinger posługuje się określeniem Kościoła jako Sakramentu, to Kościola nie traktuje tylko jako znaku sakramentalnego, ale jako pełną rzeczywistość Chrystusa jako Głowy i Jego członków. I tak rozumie Pawłowe określenie Ciała Chrystusa. Prawdziwy Kościół według Ratzingera to żywy Chrystus, Głowa ludu Bożego, i choć przez misterium Eucharystii, to jednak realistyczny, chociaż nie w sensie fizycznym i materialnym.

³⁴ H. Jorissen, *Corpus Christi mysticum*, k. 1319.

Tak Ratzinger odbudowuje pełny ontyczny realizm wyrażany w pojęciach teologicznych: nie ogranicza się do pustych pojęć i koncepcji, ale dochodzi do realności, które one oznaczają. W ten sposób odcina się od idealizmu i teologii czysto lingwistycznej, która na samych terminach i pojęciach kończy, ale nie dosięgając rzeczywistości przez nie oznaczanej.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik C.S., *Kościół*, LTF, red. M. Rusecki i in. Lublin–Kraków 2002, s. 660–662.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003.
- Góźdz K., *Obraz Chrystusa w dziełach Benedykta XVI*, RT LXI (2014), z. 2, s. 17–29.
- Ignacy Antiocheński, *List do Smyrnieńczyków* 8,2.
- Jan Chryzostom, *In 1 Cor. hom. 24* (200).
- Jorissen H., *Corpus Christi mysticum*, LThK³, t. II (Sonderausgabe 2006), k. 1318–1319.
- Kasper W., *Kirche, Systematisch-theologisch*, LThK³, t. V, k. 1465–1474.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów*, przekł. W. Szymona OP, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2013.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VI/1: *Jezus z Nazaretu*, przekł. M. Górecka, W. Szymona OP, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VII/2: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, przekł. E. Grze-siuk, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2016.
- Rusecki M., *Traktat o Kościele*, Lublin 2014.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III, q. 80, a. 4 c.

THE ESSENCE OF THE CHURCH ACCORDING TO JOSEPH RATZINGER

Summary

The author puts forwards a hypothesis relating to the interpretation of the thought of Joseph Ratzinger – Benedict XVI concerning the essence of the Church as the Body of Christ. Jesus Christ built His Church in a visible form through His choice of the Twelve, who were called to build a special community with Him. By building the Church, the Apostles participated in Christ's earthly mission. The essence of the Church does not lie in the very fact of its apostolic foundation, but in the event of the Last Supper, that is of the Eucharist, which marks the actualization of the Church. The Eucharist concretizes the Body of Christ in its "physical" and its risen dimension (*Corpus Christi verum*) as well as its social form, where Jesus is the Head of the body of all the baptised faithful (*Corpus Christi mysticum*), that is in the aspect of the integral Church. The Eucharist is a manifestation of both, the individual Body of Christ ("This is my Body" 1 Cor 11:24; Mk 14:22b) and the "social" Body of Christ's Church. Therefore, the essence of the Church is the community of Christ with the baptised faithful, whose sacramental participation actualizes of the Body of Christ through the Eucharist ("He is the Head of the Body – the Church" Col 1:18; cf. Eph 1:10; and we are "the Body of Christ and each of you is a part of it" 1 Cor 12:27, cf. 12:12–13). In other words, the essence of the Church lies in its being the

Body of Christ in both of its aspects: individual and social, which are actualized through the Eucharist. Ratzinger himself also puts it in the following manner: “The Church is the People of God through the Body of Christ.” In this sense, the Church is not only a sacramental sign (*signum*), but it is a matter of fact (*res*). This is how Ratzinger advocates the original Christian idea of a strong link between the Church and the Eucharist. By doing so, he opts for the full ontical, realist approach to theology, refuting the idealist stance. For Ratzinger, the Church is more than a sign. It constitutes the full reality of Christ as its Head in communion with the faithful as members of His Body.

Keywords: Christ’s Church, essence of the Church, Body of Christ, *Corpus Christi*, Last Supper, Eucharist

Słowa kluczowe: Kościół Chrystusowy, istota Kościoła, Ciało Chrystusa, *Corpus Christi*, Ostatnia Wieczerza, Eucharystia

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

KAPŁAŃSKA KRÓLEWSKOŚĆ JEZUSA CHRYSYTA. PODSTAWY BIBLIJNE I ZASADNICZE PRZESŁANIE EKLEZJALNE

Jubileuszowy „Akt przyjęcia Jezusa Chrystusa za Króla i Pana” z 19–20 listopada 2016 roku stawia przed teologami zadanie pogłębienia jego natury i jego treści. W proponowanym wykładzie zajmujemy się przede wszystkim jego podstawową treścią, którą jest królewskość Jezusa Chrystusa. Ponad wszelką wątpliwość wynika z Nowego Testamentu, że Jezus Chrystus jest królem, chociaż w całkowicie szczególnym i najbardziej wzniosłym znaczeniu. Jego królewskość ma przede wszystkim głęboki rys kapłański oraz eschatologiczny. Nie zmienia to jednak faktu, że ma ona konkretny wyraz eklezjalny, którego manifestacją są męczennicy, a następnie wszyscy święci i dążący do świętości.

*Jezu, Królu przedziwny,
Wspaniały w walkach zwycięzco,
Słodczy ponad pochwałę
I celu naszej tęsknoty¹.*

Jubileuszowy „Akt przyjęcia Jezusa Chrystusa za Króla i Pana”, który przeżywaliśmy uroczyście w dniach 19–20 listopada 2016 roku stanowi niewątpliwie ważne wydarzenie w dziejach pobożności współczesnej w Polsce. W wielu miejscach, także poza Polską, zwrócono na niego uwagę jako na odważny przejaw dojrzałości wiary, a nawet jako profetyczny gest na tle współczesnych laicyzujących tendencji kulturowych i obyczajowych, które nie pozostają bez wpływu na Kościół i na życie chrześcijańskie. Aby jednak ten akt nie pozostał martwą kartą, jak było w przypadku wielu aktów, które przyjmowano w przeszłości, teologicznego pogłębienia domaga się zagadnienie królewskości Jezusa Chrystusa. Jest to wprawdzie zagadnienie, którym teologia zajmuje się niemal nieustannie,

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

¹ Hymn *Jesu, Rex admirabilis*, w: *Hymny Brewiarza rzymskiego. Proprium Poloniae*, przekł. J. Piwowarczyk, Poznań 1958, s. 72.

oczywiście, czyniąc to z różną intensywnością², ale wciąż pozostaje ono otwarte na dalsze dociekania teologiczne. Jest to na pewno zagadnienie, które w ostatnich dziesięcioleciach nie budzi większego zainteresowania w teologii, na co być może wpływa nacisk kładziony obecnie na demokrację, która zdaje się nie korespondować z ideą królowania i nie znajdować w niej większych inspiracji. Może wynika to również z tego, że niewątpliwie polityczne konotacje królowania Chrystusa i jego odniesienie do etosu politycznego nie dają się łatwo zastosować w pobożności chrześcijańskiej. Może faktycznie zaskakiwać fakt, że popularność nadawanego Chrystusowi tytułu Króla nie znalazła większego odzwierciedlenia w modlitwie czy w duchowości. Najwyraźniej wpływy tego tytułu widać w hymnografii i w sztuce, ale te dziedziny twórczości nie zawsze znajdują bezpośrednie i łatwe zastosowanie w doświadczeniach osobistych.

Należy mieć nadzieję, że „Akt przyjęcia Chrystusa za Króla i Pana” pobudzi do takiego rozwijania zawartych w nim, i nie tylko w nim, idei, aby znalazły większy wyraz w pobożności i duchowości chrześcijańskiej, a tym samym, by mogły wywierać wpływ formacyjny w Kościele. Aby jednak tak się stało, potrzeba pogłębionej i aktualizującej refleksji chrystologicznej nad królowaniem Jezusa Chrystusa oraz nad jego znaczeniem historiozbowczym. Chociaż tytuł „Król” nadany Chrystusowi w Nowym Testamencie występuje stosunkowo często, to jednak jego rozumienie nie jest bynajmniej proste i oczywiste. Sam fakt, że chodzi o królewskość, która nie jest z tego świata, jak jednoznacznie stwierdza sam Chrystus, sprawia, że stajemy wobec wielkiego wyzwania, gdy mamy zajmować się tym tytułem i znajdować dla niego odpowiednie zastosowania. Być może także z tej racji niewiele uwagi poświęca się w chrystologii współczesnej temu tytułowi. Na próżno szukać wykładu na ten temat we współczesnych podręcznikach chrystologii³.

W tym miejscu proponujemy wstępne refleksje nad rozwojem rozumienia królewkości Jezusa Chrystusa, które dokonało się w pismach Nowego Testamentu. Chodzi przede wszystkim o wskazanie zasadniczych aspektów tej królewkości, by móc następnie spojrzeć na obecność i rozumienie tytułu Król nadanego Chrystusowi w modlitwie Kościoła i w teologii.

² Dla okresu średniowiecza por. J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge*, Paris 1959.

³ Ewentualny program uwzględnienia tego zagadnienia w teologii współczesnej w: *Królowanie Jezusa Chrystusa. Podstawy teologiczne i wskazania teologiczno-pastoralne (Propozycje do dyskusji opracowane na zlecenie Zespołu ds. Ruchów Intronizacyjnych)*, w: *Jezus Chrystus*, red. J. Królikowski, G.M. Baran, P. Łabuda, Tarnów 2015, s. 499–508 (Scripturae Lumen. Biblia i Jej Oddziaływanie, t. VII).

PIERWOTNA AFIRMACJA KRÓLEWSKOŚCI CHRYSZTUSA

Zagadnienie królestwo Jezusa Chrystusa pojawia się bezpośrednio i stosunkowo szeroko w Nowym Testamencie już w kontekście tajemnicy Jego dziecięstwa. Opisy narodzenia Jezusa dostarczają wstępnego zarysu rozumienia Jego królestwo i Jej specyfiki. Zagadnienie zostało postawione w Ewangelii św. Mateusza w opowiadaniu o przybyciu Mędrców do Betlejem i oddaniu pokłonu Jezusowi. Czytamy w niej: „Gdy zaś Jezus narodził się w Betlejem w Judei za panowania króla Heroda, oto mędrcy ze Wschodu przybyli do Jerozolimy i pytali: «Gdzie jest nowo narodzony Król żydowski? Ujrzeliśmy bowiem Jego gwiazdę na Wschodzie i przybyliśmy oddać Mu pokłon». Skoro to usłyszał król Herod, przeraził się, a z nim cała Jerozolima” (Mt 2, 1–3). Zakończenie tego opowiadania odnośnie do finału ich poszukiwania stwierdza: „Weszli do domu i zobaczyli Dziecię z Matką Jego, Maryją, padli na twarz i oddali Mu pokłon. I otworzywszy swe skarby, ofiarowali Mu dary: złoto, kadzidło i mirrę” (Mt 2, 11). Herod, zawiedziony przez Mędrców, którzy go nie posłuchali, wpadł w gniew i rozkazał zabić wszystkich chłopców w wieku do dwóch lat urodzonych w Betlejem (Mt 2, 16). Syn Boży stał się człowiekiem, chociaż nie stał się jeszcze kapłanem i królem natury ludzkiej, którą zechciał przyjąć, i został rozpoznany (pozytywnie) w swojej wyjątkowej godności przez tych, którzy są reprezentantami wiary, czyli przez Mędrców, oraz (negatywnie) przez tego, który jest reprezentantem niewiary, czyli przez Heroda⁴.

Mędrcy przynieśli Jezusowi w darze złoto, kadzidło i mirrę. „Dla Króla istnieć: złociste klejnoty” – stwierdza hymn z godziny czytań na dzień Objawienia Pańskiego. Podobne znaczenie posiada gwiazda, która się ukazała i przyprowadziła Mędrców do Betlejem. „Mędrcy wpatrują się w niebo, by dostrzec Króla zapowiedź” – stwierdza hymn z jutrzni na tę samą uroczystość. Kadzidło wskazuje na Chrystusa jako arcykapłana, a mirra zapowiada Jego pogrzeb. Dary przyniesione przez Mędrców ze Wschodu wskazują swoją symboliczną wymową na królestwo Chrystusa, łączącego ze sobą wszystkie narody, ponieważ Mędrcy reprezentują pogan nawróconych na wiarę Kościoła, który wychodzi ze Wschodu i rozciąga się aż na Zachód, czyli staje się powszechny. Drugie czytanie z liturgii godzin na uroczystość Objawienia Pańskiego, zaczerpnięte z trzeciego kazania św. Leona Wielkiego na tę uroczystość, podniosło stwierdza: „Bóg miłosierny w odwiecznych wyrokach swej opatrności ustanowił Chrystusa zbawieniem wszystkich narodów i postanowił przyjść z pomocą w ostatecznych czasach ginącemu światu. [...] Niechże więc wejdą do rodziny patriarchów wszystkie narody, niech błogosławieństwo obiecanie synom Abrahama otrzymają synowie obietnicy, skoro się

⁴ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1: *Rozdziały 1., 13*, wstęp, przekł. z oryginału, komentarz, Częstochowa 2005, s. 104–117 (Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament, t. XXII).

go wyrzekają synowie ciała. Niech w osobach trzech mędrców wszystkie narody oddają pokłon Stwórcy wszechświata”⁵.

Także w postępowaniu Heroda, który jest typem niewierzącego, została dramatycznie ukazana kapłańska królewskość Chrystusa. Król ziemski, bojąc się Króla niebieskiego, dopuszcza się dzieciobójstwa. Zabite dzieci stają się niedobrowolnie męczennikami Chrystusa; chociaż nie mogą Go wyznać ustami, wyznają Go przez przelanie swojej krwi. Są oni świadkami kapłańskiej królewkości Chrystusa: „Teraz towarzyszą Barankowi bez skazy i głoszą Jego chwałę” – głosi antyfona na wejście w mszy o Świętych Młodziankach (28 grudnia). Król ziemski boi się, że Król niebieski pozbawi go jego panowania. Hymn *Crudelis Herodes* z niesporów uroczystości Objawienia Pańskiego stara się go niejako uspokoić:

Czemu okrutny Herodzie,
Lękiem cię Chrystus napelnia?
On ziemskiej władzy nie pragnie,
Dając królestwo wieczyste⁶.

Uroczystość Objawienia Pańskiego za pośrednictwem treści, które przekazuje zarówno formularz mszalny, jak i teksty liturgii godzin, ewidentnie zamierza ukazać królowanie Chrystusa i jego powszechny zasięg. Z tej racji ta uroczystość liturgiczna może być uznana za pierwotną uroczystość Chrystusa Króla, wprowadzoną w Kościele, który od samego początku przeżywał ją w takim duchu.

NIEZROZUMIENIE KRÓLEWSKOŚCI CHRYSYDUSA

Królewskość Chrystusa ukazuje się wyraźnie, chociaż symbolicznie w Jego nauczaniu i w Jego czynach. Przekraczają one, zwłaszcza Jego cuda⁷, niewymownie to, co można by powiedzieć o każdym człowieku. Z tej racji dla ojców Kościoła cuda Jezusa były kluczowym świadectwem Jego królewkości⁸. Nie oznacza to jednak, że proste jest ich właściwe odczytanie. Już w Ewangeliach widzimy, że Chrystusowe cuda zaskakują, a tym samym zostają w ich kontekście popełnione błędy odnośnie do Jego osoby, błędy, które będą zresztą stale powracać w dziejach. W Ewangelii św. Jana jest powiedziane, że gdy Jezus cudownie nakarmił pięć tysięcy ludzi, to tłum, widząc ten zdumiewający znak, niejako w odpowiedzi na niego chciał Go porwać i ogłosić swoim królem. Gdy Jezus zdał sobie z tego sprawę, szybko schronił się na górze (J 6,15). Ani Herod, ani naród żydowski, ani

⁵ Leon Wielki, *Kazanie 3 na Objawienie Pańskie*, w: *Liturgia godzin*, t. I, Poznań 2006, s. 498–499.

⁶ Hymn jest cytowany przez Piusa XI w encyklice *Quas primas* (11.12.1925), „Acta Apostolicae Sedis” 17 (1925), s. 600.

⁷ Por. T. Hergesel, *Jezus cudotwórca*, Katowice 1987.

⁸ Por. B. de Margerie, *Le Christ des Pères. Prophète, Prêtre et Roi*, Paris 2000, s. 121–134.

przedstawiciel monarchii, ani tłum, który szuka przewodnika i króla, aby zapewnić mu chleb, nie rozumieją królewskości Chrystusa. Reakcja, którą wywołuje u Heroda wieść o nieposłuszeństwie Mędrców, sprawia, że Maryja i Józef muszą uciekać z Dzieckiem Jezus do Egiptu. Z powodu błędnej reakcji tłumu Jezus oddala się od niego na górę.

Ostatni raz w Ewangeliach zagadnienie królewskości Chrystusa powraca w czasie Jego procesu przed Piłatem. Jezus został przyprowadzony przed Piłata, który zadaje Mu pytanie: „Czy Ty jesteś Królem żydowskim?”. Jezus odpowiedział: „Czy to mówisz od siebie, czy też inni powiedzieli ci o Mnie? [...] Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom. Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd”. Usłyszawszy tę odpowiedź, Piłat kontynuuje zadawanie pytań, powracając do początku: „A więc jesteś królem?”. Jezus udziela rozwiniętej, afirmującej odpowiedzi, ukazującej zarazem specyfikę Jego królowania: „Tak, jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha głosu mego” (J 18,33–37)⁹.

W reakcji na tę odpowiedź udzieloną przez Jezusa i wobec jej niezrozumienia Herod pyta sceptycznie: „Cóż to jest prawda?”. I nie czekając na odpowiedź, wyszedł ponownie do Żydów, stwierdzając do nich: „Ja nie znajduję w Nim żadnej winy. Jest zaś u was zwyczaj, że na Paschę uwalniam wam jednego więźnia. Czy zatem chcecie, abym wam uwolnił Króla żydowskiego?”. Żydzi odpowiedzieli krzykiem: „Nie tego, lecz Barabasza”, który był rozbójnikiem (J 18,38–40). Po ubiczowaniu Jezusa Żydzi wołali do Piłata: „Jeżeli go uwolnisz, nie jesteś przyjacielem Cezara. Każdy, kto się czyni królem, sprzeciwia się Cezarowi”. Piłat po raz ostatni zapytał: „Czyż króla waszego mam ukrzyżować?”. Tym razem arcykapłani odpowiedzieli definitywnie: „Poza Cezarem nie mamy króla”. Jezus został zatem skazany na ukrzyżowanie (J 19,12–15). Św. Łukasz dodaje w opisie procesu Jezusa, że Piłat odesłał go do Heroda, który w tym czasie również przebywał w Jerozolimie, i przy tej okazji stali się przyjaciółmi (por. Łk 23,12).

Nie tylko przedstawiciel monarchii, ale również przedstawiciel demokracji nie może zrozumieć królewskości Jezusa. Nie może jej zrozumieć przedstawiciel cesarstwa. Mogą oni co najwyżej wyobrazić sobie, kim jest król narodowy dla Żydów. Czym jest jednak królestwo, które nie jest z tego świata? Kim jest król, który przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie (*martyresō te aletheia*), to znaczy, aby objawić się światu jako męczennik? Czym jest prawda? Gdy Jezus wyraźnie stwierdza, że przyszedł, aby dać świadectwo prawdzie, Piłat stawia mu

⁹ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, cz. 2: *Rozdziały 13–21*, wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Częstochowa 2010, s. 205–233 (Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament, t. IV/II). Na temat historycznych i prawnych aspektów procesu Jezusa wciąż zachowuje dużą wartość rozprawa: E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*, Poznań–Warszawa–Lublin 1964³.

pytanie zdecydowanie odzwierciedlające jego wewnętrzną wątpliwość: „Cóż to jest prawda?”

Wątpliwość Piłata jest uzasadniona, jeśli weźmiemy pod uwagę specyfikę prawdy, którą ma na myśli Jezus, a także świadectwa, o którym On mówi. Świadectwo Jezusa polega na objawieniu ludziom Jego własnej, osobistej tajemnicy i ta tajemnica jest podstawą Jego królewskości. Ten związek zauważył już Apolinary z Laodycei, stwierdzając: „Prawdą, o której mówi [Jezus], jest objawienie siebie samego ludziom, oraz zbawienie, które im daje za pośrednictwem poznania, które go dotyczy”¹⁰. W drugiej części swojej odpowiedzi Jezus wyjaśnia, w jakim sensie rzeczywiście staje się On królem i jak przejawia się Jego królowanie. Jest On więc królem tych wszystkich, którzy „słuchają Jego głosu”. Króluje więc nad ludźmi nie za pośrednictwem mocy tego świata i środków, które mają one do dyspozycji, ale za pośrednictwem swego słowa i swojej prawdy, przyjmowanych wiarą przez Jego uczniów. Wiara jest warunkiem zrozumienia Chrystusowego świadectwa i Jego prawdy, a więc Jego samego¹¹.

Piłat jako człowiek ze świata polityki, który rozumie wyłącznie w świetle zasad politycznych, nie tylko nie może więc zrozumieć wypowiedzi Jezusa, ale budzi ona Jego irytację i sceptycyzm. Jego pytanie, opierając się na kryteriach politycznych, których wspólnym mianownikiem jest dążenie do niepodlegającej dyskusji arbitralności decyzji, ukazuje, jaka jest właściwa podstawa każdego działania politycznego: nie dopuścić do bycia zdeterminowanym przez królewskość Jezusa Chrystusa jako ostateczną instancję metafizyczną i moralną. Mamy w tym miejscu jednak do czynienia z faktem o szczególnej wymowie symbolicznej. Po zadaniu pytania o prawdę przedstawiciel cesarstwa pogańskiego, zamiast zwrócić się do Jezusa, by uzyskać na nie odpowiedź, ponownie zwraca się do Żydów, aby z nimi rozmawiać o losie tego, który wcześniej w jego obecności uznał się za króla. Proponuje Żydom, aby dokonali wyboru między Jezusem i Barabaszem. Alternatywa, którą Piłat jednoznacznie sformułował i przed którą ich postawił, jest w pewnym sensie przedłużeniem jego wcześniejszego sceptycznego pytania: „Cóż to jest prawda?”. Wie bardzo dobrze, że rozbójnik (*lestes*) Barabasz jest buntownikiem politycznym, związanym z jakimś ruchem wyzwoleniczym, którym Żydzi interesują się o wiele bardziej niż królem, który przyszedł zaświadczyć o prawdzie. Ponad wszelką wątpliwość Piłat wie zatem także, że Żydzi opowiedzą się za buntownikiem, który jest z tego świata, a nie za Jezusem, który nie jest z tego świata. Być może Barabasz w jakimś stopniu odzwierciedla żydowskie oczekiwania mesjańskie, ale mają one w tym przypadku znaczenie drugorzędne. Nie można z nich wyprowadzić wniosku, że Żydzi, wybierając Barabasza w sprzecznie wobec

¹⁰ B. Corderius, *Catena Patrum graecorum*, Antverpiae 1630, s. 430.

¹¹ Por. I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, t. I: *Le Christ et la vérité. L'Esprit de la vérité*, Rome 1977, s. 89–116.

Jezusa, dokonują wyboru konkretnej opcji mesjańskiej. Ich wybór jest wyborem pragmatyczno-politycznym, odpowiadającym im doczesnym oczekiwaniom.

Jawi się jako rzecz bardzo charakterystyczna, że przedstawiciel imperializmu pogańskiego zgadza się na wybór buntownika politycznego przeciw królowi, który przyszedł dać świadectwo prawdzie. Piłat stał przed tym, który jest prawdą, stawiając sobie w duchu właściwie skrajne pytanie, jakim jest pytanie o prawdę. Uznał wprawdzie, że stanął przed nią, ale nie zamierza się jej poddać. Dowodzi tego fakt, że stawia pytanie teoretyczne, które dotyczy prawdy w ogólności, ale równocześnie wycofuje się wobec praktycznej decyzji, którą powinien podjąć: za albo przeciw królowi, który przyszedł dać świadectwo tej prawdzie. Decyzja wiary, która jest nierozzerwalnie związana z królestwem Chrystusa, spotyka się w ten sposób z poniekąd technicznym zastrzeżeniem, według którego nie można poznać tego, co jest prawdą w ogólności. To zastrzeżenie nie może jednak prowadzić do pominięcia faktu, że stoi się wobec Tego, który przyszedł na ten świat jako król, aby dać świadectwo prawdzie. Postępowanie Piłata, rozmijające się z prawdą, z powodu którego wydaje Jezusa Żydom wbrew swemu sumieniu i swemu najgłębszemu przekonaniu oraz zdaje się na ich decyzję, byle zachować pozycję „przyjaciela Cezara”, dowodzi, że znalazł się wobec prawdy, którą jest Jezus Chrystus, ale uchylił się od opowiedzenia się po stronie tej prawdy.

W scenie sądu u Piłata widzimy, że Żydzi i poganie, stając wobec królestwa Chrystusa, w ich ślepej nienawiści do królestwa, która nie jest z tego świata, przeciwstawiają Cezara „Królowi żydowskiemu” i zapominają, że ich Mesjasz miał być przecież królem w Izraelu, na co wyraźnie wskazywały zapowiedzi mesjańskie, szczególnie te zawarte w dobrze im znanych psalmach¹². Dają temu wyraz swoim wołaniem: „Poza Cezarem nie mamy króla”. Nie tylko tracą w ten sposób prawo do oczekiwania królewskiego Mesjasza pośród siebie, ale zarazem ulega także zakwestionowaniu ich metafizyczne lub moralne domaganie się prawa do niepodległego bytu narodowego. Będą mogli żyć tylko jako naród prześladowany i poddany, skoro opowiedzieli się za Barabaszem jako typem buntownika politycznego.

Sytuacja pogan różni się od sytuacji Żydów. W osobie Piłata, stojącego wobec Króla, którego królestwo nie jest z tego świata, poganie oddają Jezusa Żydom, aby został ukrzyżowany, i uwalniają buntownika politycznego. Działając w taki sposób, wbrew swemu sumieniu i swemu głębokiemu przekonaniu, jako nieprzyjaciele Króla, który przyszedł na świat dać świadectwo prawdzie, tracą swój autorytet polityczny. Ograniczmy się do oceny ich czynu z punktu widzenia politycznego. Poganie wydają Żydom na ukrzyżowanie Króla, którego królestwo nie jest z tego świata; uwalniają buntownika, a więc nie tylko nie baczą na swoją właściwą rolę polityczną (powinni przecież opowiedzieć się przeciw buntownikowi, czego

¹² Por. H. Cazelles, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Paris 1978, s. 169–189.

domagało się prawo państwowe), ale zafalszowują także swoje relacje, które łączą ich z Cezarem, ponieważ czynią z tych relacji sprawę prywatną oraz podejmują decyzję, mając jedynie na uwadze ewentualne osobiste korzyści, jakie mogą z tego odnieść. Piłat nie chce stracić swojej pozycji „przyjaciela Cezara” – takie jest podstawowe kryterium jego myślenia i decydowania.

ZMOWA PRZECIW CHRYSZTUSOWI

Chociaż z różnych powodów, to jednak Żydzi i poganie połączyli się ze sobą, aby ukrzyżować Króla, którego królestwo nie jest z tego świata. Nie jest to jakaś nadzwyczajna interpretacja wydarzeń związanych z końcem życia Jezusa. Wyraźnie taką wizję następujących wówczas wydarzeń potwierdzają już pierwsi chrześcijanie, czego wyrazem jest modlitwa zapisana w *Dziejach Apostolskich*: „Zeszli się bowiem rzeczywiście w tym mieście przeciw świętemu Słudze Twemu, Jezusowi, którego namaściłeś, Herod i Poncjusz Piłat z poganami i pokoleniami Izraela, aby uczynić to, co ręka Twoja i myśl zamierzyły” (Dz 4,27–28). Jezus wylał jednak na krzyżu swoją krew za Żydów i za pogan, a w ten sposób dla wszystkich stał się wiecznym arcykapłanem. Właśnie dlatego że jest ponad wszelkimi „zwierchnościami i władzami” tego świata, jeszcze jaśniej ukazuje On swoją królewskość, która jest królewskością kapłańską.

Decydujący spór o królewskość Chrystusa rozgrywa się więc przed Poncjuszem Piłatem, a nie przed trybunałem żydowskim. Taki przebieg zdarzeń nie jest pozbawiony pewnego znaczenia. Maryja i Józef uciekają do Egiptu i to Herod jest tym, który zmusza ich do opuszczenia kraju. Jezus oddał się, gdy tłum wywodzący się z narodu żydowskiego chce uczynić Go swoim królem. Spór o królewskość Chrystusa nie mógł mieć miejsca wobec Żydów, ponieważ oni zadeklarowali, że nie mają żadnego króla. Rzymianie mieli cezara, dlatego można było wobec nich sensownie i stosunkowo spójnie mówić o królewskości Chrystusa. Można było dać świadectwo o królestwie, które nie jest z tego świata, tylko wobec tych, którzy posiadali królestwo „z tego świata”. Świadectwo dane przez Króla, który przyszedł na ten świat, jest publiczne. Mówi św. Paweł: „Złożył dobre wyznanie za Poncjusza Piłata” (1 Tm 6,13). To świadectwo jako takie zostaje odniesione do powszechności politycznej Cesarstwa Rzymskiego, aby tym bardziej uwypuklić, że królestwo Jezusa sytuuje się ponad wszelkimi instytucjami politycznymi, spośród których cesarstwo jest pierwsze i najpotężniejsze. Każde państwo, bez względu na swój zasięg i na swoją siłę, nie jest w stanie w niczym przewyższyć królowania Chrystusa. Mówiąc równocześnie o prawdzie, która może być zrozumiana tylko przez tych, którzy są w prawdzie, Chrystus podkreśla, że drogą prowadzącą do zrozumienia Jego królewskości nie jest polityka i deklaracje polityków, ale coś o wiele głębszego, coś, co ma charakter metafizyczny i moralny, coś, co stanowi podstawę wszelkiej rzeczywistości. Jeśli uwzględnimy ponadto, że poganie oddają

świadka w ręce Żydów, to widzimy, że jest to świadectwo skierowane przeciw wszystkim „zwierzchnościom i władzom” tego świata – nie one decydują o prawie, ale prawda decyduje o nich, dokonując ich osądu.

W opisie sądu Piłata nad Jezusem wyłania się w ten sposób niezwykle ważny aspekt sędziowski Jego królowania, na który zwracali uwagę zarówno ojcowie Kościoła, jak i teologowie średniowieczni. Św. Tomasz z Akwinu wyjaśniał odnośnie do finału sądu nad Jezusem, którym było wzięcie krzyża: „Chrystus niesie krzyż jak król berło, na znak chwały, jakim jest powszechne panowanie nad wszystkimi rzeczami”¹³. Drugie spotkanie Jezusa z Piłatem po pierwszym, w czasie którego Jezus wyjaśnił, że jest królem i w jakim znaczeniu nim jest, pojawia się scena z Lithostrotos (J 19,13–16). Można dyskutować, w jaki sposób tłumaczyć w wersecie 13. czasownik *ekathisen*: czy „Piłat zasiadł na trybunale, na miejscu zwanym Lithostrotos”, czy też, prawdopodobnie: „Piłat posadził [Jezusa] na trybunale [...]”¹⁴, ale wystarczy odwołać się do stwierdzenia Piłata: „Oto wasz król!” (J 18,14), by odkryć w nim sędziowski wymiar królowania Jezusa. On jest „krytycznym” punktem odniesienia dla Żydów. W ostatniej konfrontacji z nimi staje się ich sędzią, ponieważ nie chcą, aby był ich królem. Ich wołanie: „Precz! Precz! Ukrzyżuj Go!” (J 18,15) jest zdecydowanym „nie” powiedzianym w twarz temu, który zostaje ukazany jako ich król. Ten wybór dokonuje ich najbardziej radykalnego osądu. Bez względu na to, czy Jezus, a nie Piłat, zasiada na Lithostrotos, czy też Jezus został w tym miejscu ukazany na tle Piłata, jawi się symbolicznie jako ostateczny sędzia Żydów, a wraz z nimi wszystkich. Taki jest finał sądu nad Jezusem: to On faktycznie jest sędzią.

Biorąc to wszystko pod uwagę, możemy powiedzieć, że nie przypadkiem imię Poncjusza Piłata zostało włączone do *credo* Kościoła. Nie zostało to zrobione tylko w tym celu, aby zachować proste wspomnienie historyczne i złączyć wyznanie wiary z konkretnymi dziejami, jak na ogół się komentuje ten fakt, choć i to jest na pewno ważne¹⁵. Imię Piłata w wyznaniu wiary służy nade wszystko wydobyciu i podkreśleniu raz na zawsze symbolicznego znaczenia wydarzenia, jakim był prowadzony przez niego proces, dla tych, którzy publicznie wyznają Chrystusa. Chodzi o to, by wszystkim pokoleniom we wszystkich czasach przypominać, że królewskość, która nie jest z tego świata, została odrzucona przez moce polityczne tego świata, oraz że to „Pan chwały” (1 Kor 2,8), Król, świadczący o prawdzie, został „ukrzyżowany, umarł i został pogrzebany” pod Poncjuszem Piłatem, ale pod nim także powstał z martwych i wstąpił do nieba. Św. Ignacy Antiocheński zwraca uwagę, że także zmartwychwstanie Jezusa „miało miejsce za rządów Poncjusza

¹³ Por. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana* [19,3,8], Kęty 2002, s. 1108 (Portat Christus crucem rex sceptrum, in signum gloriae quae est universale rerum omnium dominium).

¹⁴ Por. I. de la Potterie, *Jésus roi et juge d'après Jn 19,13*. Ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος, „Biblica” 41 (1960), s. 217–247.

¹⁵ Por. P.L. Berger, *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, przekł. J. Łoziński, Warszawa 2007, s. 129.

Piłata”¹⁶, nadając w ten sposób wymiar historyczny temu wydarzeniu, ale zaznacza zarazem, że przekracza ono dzieje swoją tajemniczością i swoją cudownością. Wskazuje to wszystko na konieczność kierowania się jedyną zasadą: Należy słuchać bardziej Boga niż ludzi – niż polityków (por. Dz 4,19).

Gdy zatem św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian mówi o mądrości Bożej, tajemniczej, ukrytej, niepojętej dla władców tego świata, którzy nie ukrzyżowaliby Pana chwały, gdyby Go poznali, nawiązuje do sytuacji Chrystusa przed Piłatem, gdzie stanął On jako świadek królestwa, które nie jest z tego świata. Ci, którzy posiadają siłę polityczną w tym świecie, nie uznają mądrości Bożej, skazując w ten sposób na śmierć na krzyżu króla czasu, który dopiero ma przyjść – „Pana chwały” (1 Kor 2,8).

Słowa św. Pawła, do których nawiązujemy, są konkretnym wskazaniem, że w celu bardziej poprawnego zrozumienia wypowiedzi Jezusa: „Królestwo moje nie jest z tego świata”, nie można odnosić go jedynie do sfery kosmicznej¹⁷. Królestwo Jezusa nie jest z tego świata, ponieważ nie jest związane z obecnym czasem, nawet jeśli teraz jest obecne i już teraz stopniowo się urzeczywistnia; jest ono związane przede wszystkim z czasem, który ma przyjść. Nie można zatem oddzielać królewskości Chrystusa od eschatologicznego charakteru Ewangelii, a tym samym od Jego eschatologicznej pozycji¹⁸, która jeszcze bardziej podkreśla uniwersalność władzy Chrystusa, dopełniając jej wymiar historiozbowczy i eklezjalny¹⁹. To Chrystus, jako osoba, jest *Eschatonem* w najbardziej właściwym znaczeniu²⁰. Zdamy sobie lepiej sprawę z tego, co to znaczy, gdy sięgniemy do Apokalipsy św. Jana, która także wiele mówi o królewskości Chrystusa.

¹⁶ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji*, 11, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przekł. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 122 (Biblioteka Ojców Kościoła, t. X).

¹⁷ Dla św. Pawła królowanie Jezusa Chrystusa posiada niewątpliwie wymiar kosmiczny, ale nie oznacza to, że ten wymiar je wyjaśnia. Ujęcie św. Pawła chce podkreślić przede wszystkim, że Chrystusowi jest wszystko poddane i w nim znajdzie kiedyś swoje wypełnienie, czyli uwzględnia również jego aspekt eschatologiczny. Por. J. Królikowski, *Syn Boży i nasz Zbawiciel*, Kraków 2016, s. 47–60 (Ministerium Expositionis, t. I). Dobrze odzwierciedla ten aspekt liturgia Kościoła, która podkreśla, że Chrystus jest „Królem wszechświata”.

¹⁸ Podnoszona wielokrotnie krytyka pod adresem reformy liturgicznej, w której podkreśla się, że przesunięcie uroczystości Chrystusa Króla Wszechświata na ostatnią niedzielę roku liturgicznego zredukowało królowanie Chrystusa tylko do sfery eschatologicznej, oddalając je tym samym od sfery doczesnej, nie jest uzasadniona. Taka jest jego specyfika. Królowanie Chrystusa osiągnie swoją pełnię w *eschatonie*, i ten aspekt Jego królowania bardzo dobrze wypukła obecne usytuowanie uroczystości Chrystusa Króla Wszechświata w roku liturgicznym. Jego królowanie w wymiarach doczesnych jest faktem, co ukazują także inne celebracje liturgiczne, jak choćby wspomniana uroczystość Objawienia Pańskiego. Por. J. Superson, *Historia Uroczystości Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata*, Kraków 2005.

¹⁹ Por. Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, przekł. A. Turowiczowa, Kraków 1968, s. 136–139.

²⁰ Por. Ph. Vallin, *Jesucristo, el eschaton*, w: *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, ed. G. Richi Alberti, Madrid 2011, s. 305–344.

KRÓLOWANIE ESCHATOLOGICZNE

W pierwszym rozdziale Apokalipsy św. Jan zwraca się do Kościołów w Azji z następującym pozdrowieniem: „Łaska wam i pokój od Tego, Który jest i Który był, i Który przychodzi, i od siedmiu Duchów, które są przed Jego tronem, i od Jezusa Chrystusa, Świadka Wiernego, Pierworodnego wśród umarłych i Władcy królów ziemi. Temu, który nas miłuje i który przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów, i uczynił nas królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swojego, Jemu chwała i moc na wieki wieków. Amen” (Ap 1,4–6). Tym, co nas tutaj interesuje na pierwszym miejscu, są słowa dotyczące Jezusa. Jezus jest w niebie, w wieczności Boga, na tronie Bożym, wokół którego stoi siedem Duchów. Ten Jezus, który powstał z martwych, jest określony mianami „Świadka Wiernego” oraz „Władcy królów ziemi”²¹. Zaskakujące zestawienie tych dwóch określeń jest możliwe tylko w świetle omówionej już Ewangelii św. Jana. Jezus deklaruje w niej wobec Piłata, że to On jest królem królestwa, które nie jest z tego świata, i że przyszedł na ten świat, aby dać świadectwo prawdzie. Apokalipsa przypomina więc wydarzenia historyczne, które rozegrały się przed Piłatem. Pozostaje równocześnie jasne, że ukrzyżowanie Jezusa, ściśle związane ze świadectwem złożonym przed Piłatem, jest męczeńską ofiarą, której krew wyzwoliła ludzi z ich grzechów lub – jak zostało napisane w piątym rozdziale Apokalipsy – Jezus przez swoją krew „nabył dla Boga ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu”, aby mogli od tej chwili być „królestwem i kapłanami” dla Boga (Ap 5,9–10)²².

To, co już wynikało z analizy sądu Jezusa u Piłata w Ewangelii św. Jana, zostaje teraz bezpośrednio potwierdzone przez Apokalipsę. W świadectwie składanym Piłatowi przez Jezusa odnośnie do swej królewkości, która nie jest z tego świata, oraz w wydarzeniach ukrzyżowania i zmartwychwstania związanych z tym świadectwem, królewskość Chrystusa wyraża się faktycznie w tym świecie, tak że Jego śmierć reprezentuje ofiarę, przez którą ludzie są powoływani do uczestniczenia w kapłaństwie i w królewkości Chrystusa w mającym nadejść czasie. Jego kapłańska królewskość ma więc wyrażać się także w wymiarze doczesnym, a jej właściwym miejscem jest udział wierzących w Jego funkcjach zbawczych, przeżywanych w ścisłej łączności z Chrystusem²³.

W obecne urzeczywistnianie się królewkości Chrystusa jest włączone przede wszystkim wołanie: „Jemu chwała i moc na wieki wieków”, a więc doksologia. Z tej racji, gdy mówimy o królewkości Chrystusa, właśnie doksologii powinno zostać przywrócone pierwotne znaczenie, a tym samym kryjące się ważne wskazanie dotyczące interpretacji życia chrześcijańskiego.

²¹ Por. A. Jankowski, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987, s. 115–117, 123–126.

²² Por. U. Vanni, *Il sacerdozio nell'Apocalisse e nella Prima Lettera di Pietro. Un impegno che abbraccia tutta la vita del cristiano in vista del regno di Dio*, Roma 2009, s. 15–43.

²³ Por. Y. Congar, *Sur la trilogie: Prophète-Roi-Prêtre*, „Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques” 67 (1983), s. 97–115.

Doksologia Apokalipsy, która przywołuje wieczną „chwałę i moc” Władcy królów ziemi, odnosi się do wstępowania Chrystusa na tron i w pewien sposób jest żywym towarzyszeniem temu wydarzeniu²⁴. Chrystus jako Król, którego królestwo nie jest z tego świata, objawił się jako wyższy od wszystkich królów na tym świecie. Teraz „chwała i moc”, okazywane królom ziemskim, przechodzą ostatecznie na Chrystusa, a okazywanie tej chwały i mocy przejmuje chór złożony z tych, którzy uznają się za powołanych do stania się kapłanami i królami w odnowionym świecie. Powszechność królewkości Chrystusa, którą ojcowie Kościoła widzieli już zapowiedzianą przez mędrców przynoszących dary przeszłemu kapłańskiemu królowi, przychodząc ze Wschodu do Cesarstwa Rzymskiego, zostaje wprost potwierdzona w Apokalipsie, gdy mówi, że nowe pokolenie kapłańskie i królewskie „zostało nabyte dla Boga z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu” (Ap 5,9).

W Apokalipsie mamy jeszcze jedno stwierdzenie, które dotyczy królewkości Chrystusa. Po wypowiedzi, którą wyżej przytoczyliśmy, w kolejnym wersecie Apokalipsy zostało powiedziane: „Oto nadchodzi z obłokami i ujrzy Go wszelkie oko i wszyscy, którzy Go przebili. I będą Go oplakiwać wszystkie pokolenia ziemi. Tak: Amen” (Ap 1,7). Królewskość Chrystusa nie tylko zależy od faktu, że zaświadczył On o królewkości, która nie jest z tego świata, od tego, że oddał życie z powodu dawanego świadectwa, a także od faktu, że Jego zmartwychwstanie, Jego wstąpienie do nieba i Jego zasiadanie na tronie po prawicy Ojca przyniosły królewski tryumf Synowi Człowieczemu – Synowi Bożemu, który stał się człowiekiem. W decydującej jednak mierze Jego królewskość związana jest z tym, że w pewnej chwili powróci On w swojej królewskiej chwale na obłokach niebieskich na sąd. Chrystus jest Królem-Sędzią, na co została już wyżej zwrócona uwaga w kontekście omawiania sądu Jezusa przed Piłatem.

Zagadnienie królewkości Chrystusa zostaje w przytoczonej wypowiedzi Apokalipsy związane z odpowiedzią, której Jezus udzielił na pytanie arcykapłanów, pytających go, czy to On jest Mesjaszem: „Odtąd ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy wszechmocnego i nadchodzącego na obłokach niebieskich” (Mt 26,64). Kamienowany Szczepan doznał szczególnej wizji: zobaczył Syna Człowieczego po prawicy Ojca, o którym Jezus mówił przed arcykapłanami żydowskimi (por. Dz 7,56). Synem Człowieczym jest Jezus Chrystus, który króluje z Bogiem. On jest Królem, który powróci na sąd, a którego widział nie tylko męczennik Szczepan, ale także świadek Jan, który „był na wyspie, zwanej Patmos, z powodu słowa Bożego i świadectwa Jezusa” (Ap 1,9). Jeśli chcemy uchwycić wewnętrzną relację zachodzącą między przywołanymi tutaj ideami, trzeba przypomnieć, w jaki sposób św. Jan opisuje Syna Człowieczego przechadzającego się między siedmioma złotymi świecznikami. Przekazuje więc, że był On „przyobleczony w szatę do stóp i przepasany na piersiach złotym pasem” (Ap 1,13). Szata kapłańska wskazuje na Jego kapłańską godność, złoty pas na

²⁴ Por. J. Corbon, *Liturgia źródło życia*, przekł. A. Foltańska, Poznań 2005, s. 55–65.

Jego godność królewską. Ten, który „uczynił nas królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca naszego” (Ap 1,6), ukazuje się – zgodnie z powszechną opinią egzegetów²⁵ – jako najwyższy kapłan i król, świadekowi, który ofiaruje się jako kapłan z Chrystusem, aby z Nim królować jako król. W ten sposób ofiara i panowanie, kapłaństwo i królestwo łączą się w Synu Człowieczym, który przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie jako męczennik; są to pojęcia, które wzajemnie się dopełniają. W ciągu wieków w Kościele wszyscy wierni, którzy jako kapłani składają ofiarę z Chrystusem Kapłanem, czynią to w tym celu, aby królować z Nim jako Królem. Na pierwszym miejscu ten udział uwidacznia się w życiu męczenników, pierwszorzędnym i najbardziej sugestywnym świadków Chrystusa, którego królestwo nie jest z tego świata, a następnie w życiu wszystkich świętych – świadków wiary, nadziei i miłości.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną bardzo charakterystyczną rzecz. Król kapłański, którego św. Jan widzi w niebie, w Apokalipsie, a zwłaszcza w poszczególnych elementach opisanej wizji, staje się figurą Cesarza Rzymskiego²⁶. W odpowiedzi, którą Jezus daje Żydom, nie mówi On o królu, ale o Synu Człowieczym, stojącym po prawicy Boga Wszechmogącego który powróci na obłokach niebieskich. Określenie „Syn Człowieczy” jest dostosowane do mentalności Żydów, którzy – zgodnie z ich słowami – nie mają króla. Słowo „król” jest przyjęte przez pogan, którzy – owszem – nie mają króla, ale mają cezara. Należy zauważyć, że poganin, który ma cezara, wydaje Żydom króla, którego królestwo nie jest z tego świata, aby został ukrzyżowany. Poddany panowaniu, które jako należące do cezara jest pozbawione prawomocności, skazuje on na ukrzyżowanie tego, który legitymizuje wszystkich królów ziemi, ponieważ jest królem, którego królestwo nie jest z tego świata. Chrystus według św. Jana staje się władcą, pomniejszając tym samym władzę cezara, ponieważ chce doprowadzić do królestwa nowego czasu pogan, którzy nie mają króla, choć mają jeszcze cezara.

To jednak nie wszystko, co należy przemyśleć odnośnie do więzi zachodzącej między królestwem i kapłaństwem Chrystusa. Syn Człowieczy jawi się jako król, dobrowolnie składając się w ofierze Ojcu z intencją kapłańską. Żydzi, którzy wołają: „Nie mamy króla” w czasie debaty o królestwie Chrystusa przed Piłatem, utracili wraz z ukrzyżowaniem Chrystusa nie tylko królestwo, lecz także kapłaństwo i jego funkcję ofiarniczą. Paganie natomiast, gdy ich przedstawiciel wydawał Jezusa Żydom, aby został ukrzyżowany Król, który daje świadectwo prawdzie, nie tylko uczynili problematycznym to, co jest związane z cezarem, ale

²⁵ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse*, w: *Il messaggio della salvezza*, t. VIII: *Opera Giovannea e lettere cattoliche*, a cura di P. Prete, G. Ghiberti, U. Vanni, G. Tosatto, Torino–Leumann 1990, s. 406–407; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, wstęp, przekł. z oryginału, komentarz, Częstochowa 2012, s. 106–107 (*Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament*, t. XX).

²⁶ Por. E. Peterson, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 83–92 (*Ausgewählte Schriften*, Bd. I).

ponadto uczynili niemożliwym, patrząc z punktu widzenia metafizycznego, połączenie panowania z najwyższym kapłaństwem (*pontifex maximus*), które istniało od czasów cesarza Augusta (12 r. przed Chr.)²⁷.

Po śmierci Chrystusa i po Jego wniebowstąpieniu – czyli po Tym, który stał się człowiekiem oraz ukazał się jako Kapłan i Król w naturze ludzkiej – ciągle powracało, niekiedy wręcz z wielkim naciskiem, dążenie do połączenia królewskości z kapłaństwem, najwyższej władzy państwowej z najwyższą władzą religijną. Dążenie to nie zostało jednak nigdy w praktyce urzeczywistnione. Dobrze wiadomo, że władcy germańscy w średniowieczu usiłowali – odwołując się do sakramentalnego znaczenia konsekracji królewskiej – połączyć w jednej osobie *regum* i *sacerdotium*, ale już w VIII i IX wieku ta tendencja została stłumiona. Synody w IX wieku słusznie kładły nacisk na fakt, że tylko Jezus Chrystus jest *Rex* i *Sacerdos* w jednej osobie²⁸. Propozycje zmierzające jednak do połączenia królewskości i kapłaństwa, do nadania najwyższej władzy państwu wraz z przyznaniem jej najwyższej władzy religijnej, były ciągle na nowo podnoszone. Mają one uzasadnienie głównie w tym, że królewskość ziemską, będąc przewyższana przez kapłańską królewskość Chrystusa, odkrywa, że nie może dominować nad religią, nad Kościołem oraz nad władzą i funkcjami kapłańskimi, ale także w tym, że nie da się sprawować władzy politycznej niezależnie od władzy, którą Ojciec przekazał Synowi. Odniesienie do władzy Chrystusa staje się gwarancją autentyczności władzy politycznej w świecie. Jest to ważne zagadnienie, które powinno zostać podjęte w nowych warunkach władzy sprawowanej według pryncypium demokratycznego. W czasie pojawiających się w ciągu wieków napięć w relacjach zachodzących między władzą polityczną i władzą religijną Kościół wypracował kluczowe dla siebie pojęcie *libertas Ecclesiae*²⁹.

Wszystko to, co zostało tutaj powiedziane o królewskości Jezusa Chrystusa, jawi się jako osłabienie władzy politycznej, i w znacznym stopniu ją osłabia, sytuując ją we właściwym dla niej porządku doczesnym, podporządkowanym zasadzie transcendentnej. Kiedy św. Paweł mówi, że Chrystus „rozbroił Zwierzchności i Władze” (Kol 2,15), że je publicznie obnażył i że zatryumfował nad nimi, wtedy – jeśli spojrzymy na to zdanie w kontekście całego Listu do Kolosan – staje się jasne, że królewskość Chrystusa obnażyła „zwierzchności i władze” tego świata, wyzwalając je zarazem od demonicznego niebezpieczeństwa przerodzenia się w doczesną arbitralność. Chrystus rozbroił je publicznie, gdyż panujący tego świata posunęli się do ukrzyżowania „Pana chwały” (1 Kor 2,8). Co więcej, w tej ofercie dokonało się, właściwie biorąc, zdemaskowanie ich zamiarów i kryteriów

²⁷ Por. A. Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, Warszawa 2006, s. 26.

²⁸ Na temat pierwotnej tradycji w tej dziedzinie por. H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przekł. M. Radożycka, Warszawa 1986.

²⁹ Por. G. Dalla Torre, *La città sul monte. Contributo ad una teoria caninistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, Roma 2007³, s. 113–122.

ich działania. Chrystus poddał je swojemu triumfowi, ponieważ Jego wstąpienie do nieba, Jego obecność na tronie po prawicy Ojca i Jego powrót na sąd ukazują tryumf królestwa, które nie jest z tego świata, nad wszystkimi „zwierzchnościami i władzami” tego świata.

LUD KRÓLEWSKI I KAPŁAŃSKI

Od kiedy więc Chrystus jest Kapłanem i Królem, moce ziemskie zostały pozbawione swojego charakteru demonicznego. Nie mogą one już – jak chce pogaństwo – domagać się dla siebie funkcji sakralnych ani związanych z nią przywilejów. Odkąd Jezus Chrystus jest Kapłanem i Królem, może istnieć tylko królewskość kapłańska, a udział w niej może mieć tylko nowy lud Boży – Kościół, który celebruje tajemnicę Kapłana-Króla. W Kościele – kładł na to mocny nacisk św. Augustyn – wszyscy ci, którzy zostali namaszczeni świętym krzyżem chrztu, zostali namaszczeni ze względu na królewskość kapłańską (*sacerdotium regale*). W postkomunii święta Chrystusa Króla przed reformą posoborową znajdowało się trafne stwierdzenie: „Prosimy Cię, Panie, abyśmy dostąpiwszy zaszczytu pełnienia służby pod sztandarami Chrystusa Króla, mogli wraz z Nim w siedzibach niebieskich królować na wieki”³⁰. Uczestniczenie to ma więc przede wszystkim wymiar sakramentalny, chociaż – najprościej mówiąc – w nim się nie wyczerpuje. Aby to wyjaśnić, wystarczy odwołać się do trafnego rozróżnienia wprowadzonego przez św. Tomasza z Akwinu. Zwraca on zatem uwagę, że uczestniczenie w cierpieniach Chrystusa i w Jego kapłaństwie, oprócz tego, że dokonuje się na sposób „uobecnienia sakramentalnego” (*per quamdam figuralem repraesentationem*), urzeczywistnia się także na sposób „naśladowania dzieła” (*per imitationem operis*)³¹. Dlatego też w Kościele ma miejsce różne uczestniczenie w chwale i w królewskości Chrystusa.

Święci męczennicy, którzy w „naśladowaniu dzieła” uczestniczą w ofierze najwyższego i wiecznego Kapłana, uczestniczą w królewskości Chrystusa w sensie najbardziej szczególnym. Męczeństwo jest archetypiczną formą naśladowania Chrystusa kapłana-męczennika. Ci, którzy ponosząc męczeństwo, pili już kielich z Jezusem, od tej chwili zasiadają już z Nim na tronie, aby sądzić nie tylko dwaście pokoleń Izraela (por. Mt 19,28), ale także kosmos i aniołów (1 Kor 6,2 i n.). Męczennicy pokazali już swoją śmiercią, że królewskość Chrystusa nie istnieje bez kapłaństwa; w ten sposób śmierć i chwała męczenników są tylko najbardziej dostosowaną formą realizacji kapłańskiej królewskości Chrystusa w członkach Jego mistycznego Ciała.

W sensie szerszym idea ta rozciąga się na każdego chrześcijanina, świadomie i dobrowolnie dążącego do świętości. Kapłaństwo Chrystusa, a więc i Jego ofiara,

³⁰ *Mszal Rzymski*, red. G. Lefebvre, Tyniec-Bruges [1959], s. 1542.

³¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III, q. 66, a. 12.

ma na względzie świętość całego nowego ludu Bożego i każdego, kto do niego należy. Złożył On z siebie ofiarę, która „oczyści wasze sumienia z martwych uczynków, abyście służyć mogli Bogu żywemu” (por. Hbr 9,14), to znaczy, abyśmy wszyscy byli święci. Kapłaństwo i ofiara przedłuża się więc w każdej formie świętości chrześcijańskiej, która w sensie szerszym także jest męczeństwem. Dowodzą tego choćby spotykane rozmaite sposoby mówienia, które każdą formę świętości starają się jakoś złączyć z męczeństwem. Mówi się na przykład o męczeństwie serca, męczeństwie dobra, męczeństwie prawdy itd. Wspólnym mianownikiem wszystkich tych stwierdzeń jest przekonanie, że u podstaw każdej świętości znajduje się dobrowolnie przyjęta przez Chrystusa ofiarna śmierć, poniesiona przez Niego na krzyżu, a więc Jego kapłańska królestwość.

BIBLIOGRAFIA

- Berger P.L., *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, przekł. J. Łoziński, Warszawa 2007.
- Cazelles H., *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Paris 1978.
- Congar Y., *Sur la trilogie: Prophète-Roi-Prêtre*, „Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques” 67 (1983), s. 97–115.
- Congar Y., *Chrystus i zbawienie świata*, przekł. A. Turowiczowa, Kraków 1968.
- Corbon J., *Liturgia źródło wody życia*, przekł. A. Foltańska, Poznań 2005.
- Dąbrowski E., *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*, Poznań–Warszawa–Lublin 1964³.
- Hergesel T., *Jezus cudotwórca*, Katowice 1987.
- Hymny Brewiarza rzymskiego. Proprium Poloniae*, przekł. J. Piwowarczyk, Poznań 1958.
- Il messaggio della salvezza*, t. VIII: *Opera Giovannea e lettere cattoliche*, a cura di P. Prete, G. Ghiberti, U. Vanni, G. Tosatto, Torino–Leumann 1990.
- Jankowski A., *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987.
- Królikowski J., *Syn Boży i nasz Zbawiciel*, Kraków 2016, s. 47–60 (Ministerium Expositionis, t. I).
- Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, ed. G. Richi Alberti, Madrid 2011.
- Krawczuk A., *Poczet cesarzy rzymskich*, Warszawa 2006.
- Królowanie Jezusa Chrystusa. Podstawy teologiczne i wskazania teologiczno-pastoralne (Propozycje do dyskusji opracowane na zlecenie Zespołu ds. Ruchów Intronizacyjnych)*, w: *Jezus Chrystus*, red. J. Królikowski, G.M. Baran, P. Łabuda, Tarnów 2015, s. 499–508 (Scripturae Lumen. Biblia i Jej Oddziaływanie, t. VII).
- Leclercq J., *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge*, Paris 1959.
- Margerie B. de, *Le Christ des Pères. Prophète, Prêtre et Roi*, Paris 2000.
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana*, cz. 2: *Rozdziały 13–21*, wstęp, przekł. z oryginału, komentarz, Częstochowa 2010.
- Mszal Rzymski*, red. G. Lefebvre, Tyniec–Bruges [1959].

- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1: *Rozdziały 1–13*, wstęp, przekł. z oryginału, komentarz, Częstochowa 2005, s. 104–117 (Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament, t. XXII).
- Peterson E., *Theologische Traktate*, Würzburg 1994 (Ausgewählte Schriften, Bd. I).
- Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przekł. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 122 (Biblioteka Ojców Kościoła, t. X).
- Potterie I. de la, *Jésus roi et juge d'après Jn 19, 13*. Ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος, „Biblica” 41 (1960), s. 217–247.
- Potterie I. de la, *La vérité dans saint Jean*, t. I: *Le Christ et la vérité. L'Esprit de la vérité*, Rome 1977.
- Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przekł. M. Radożycka, Warszawa 1986.
- Superson J., *Historia Uroczystości Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata*, Kraków 2005.
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Kęty 2002.
- Torre G. Dalla, *La città sul monte. Contributo ad una teoria caninistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, Roma 2007³.
- Vanni U., *Il sacerdozio nell'Apocalisse e nella Prima Lettera di Pietro. Un impegno che abbraccia tutta la vita del cristiano in vista del regno di Dio*, Roma 2009.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, wstęp, przekł. z oryginału, komentarz, Częstochowa 2012 (Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament, t. XX).

THE PRIESTLY KINGSHIP OF JESUS CHRIST. THE BIBLICAL GROUNDS AND THE ESSENTIAL ECCLESIAL MESSAGE

Summary

In the recent years the question of the kingship of Jesus Christ, which has always been present in theology, has gained in significance in Polish theology as a result of various religious and social movements which appeared as attempts to interpret signs of the times, especially the pressures connected with secularisation, which can be observed also in Polish culture. The issue calls for systematic deepening. The article points out, especially the biblical grounds of the royal dignity of Christ, which can be found in the fragments describing His birth, but also His trial ended with the crucifixion. The events of Christ's life show how He gains universal reign and how it is fulfilled. It is the Christ's cross that has the greatest significance in this respect. It is the ultimate sign of His kingship and the key reference point of every interpretation of this aspect of His dignity in terms of both its historical realisation and its eschatological fulfilment. It has to be noted, that the kingship of Christ is priestly in character and that it is open to participation in it. Martyrs in the first plays, but also all the Christians may participate in it in the form of imitation since they prolong the redemptive work of Christ in their own life. Christ's kingship is by all means an open kingship and it makes itself present in the history through His believers.

Keywords: Christ, king, kingship, priesthood, martyrdom, participation

Słowa kluczowe: Chrystus, król, królewskość, kapłaństwo, męczeństwo, uczestniczenie

Ks. Edward Sienkiewicz*
WT US, Szczecin

DUCH ŚWIĘTY A MIŁOSIĘRDZIE OJCA ZREALIZOWANE W SYNU

Teologii Bożego miłosierdzia nie wolno rezygnować z perspektywy trynitarniej, nawet jeśli wiąże się to z trudnościami. Okazuje się bowiem, że refleksja wiary, która w kwestii miłosierdzia Bożego nie traktuje objawionej prawdy o Trójcy Świętej jako podstawowej, generuje jeszcze większe problemy. Miłosierdzie Ojca, zrealizowane w Synu, nie tylko wyjaśnia się, ale wprost dotyka człowieka w Duchu Świętym, którego nie wolno ograniczać tylko do kontynuacji dzieła Jezusa. Duch Boży – według najbardziej ugruntowanej w teologii chrześcijańskiej interpretacji – najlepiej tłumaczy objawioną tajemnicę wewnętrznego życia Bożego, które określamy jako Miłość. Najlepiej także – na tej podstawie – tłumaczy istotę Bożego miłosierdzia, pokonując wszelkie trudności, związane zwłaszcza z zawężaniem tej prawdy i jej jednostronnym rozumieniem.

Grzegorz Bartosik OFMConv, pisząc o pneumatologii katolickiej w perspektywie idei Bożego miłosierdzia, dostrzega „niezwykłą trudność” w mówieniu o istocie i życiu Trójcy Świętej immanentnej. Nie ma przy tym wątpliwości, że idea Bożego miłosierdzia w pneumatologicznych tekstach Pisma Świętego powinna być rozpatrywana w dziele i misji Jezusa Chrystusa, w dziele stworzenia oraz w misji Ducha Świętego wobec Kościoła¹. Poza wszelkimi wątpliwościami zatem powinna być chrześcijańską refleksją wiary na temat Bożego miłosierdzia, której podstawą jest objawiona prawda wewnętrznego życia Bożego. I to niezależnie od tego, czy wiąże się to z wielkimi, czy też małymi trudnościami w tej refleksji. Ale czy łatwo jest mówić i pisać o Bożym miłosierdziu? Z wielu wypowiedzi teologów na ten temat, którzy zadali sobie trud pochylenia się nad tą prawdą – choć, trzeba przyznać, nie zawsze w wyraźnej i zobowiązującej perspektywie trynitarniej – można wywnioskować, że pisanie lub mówienie na temat Bożego miłosierdzia nie

* Ks. Edward Sienkiewicz – profesor nauk teologicznych, kierownik katedry Teologii Fundamentalnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, autor kilkunastu monografii i wielu artykułów naukowych; e-mail: esienkiewicz@op.pl.

¹ G. Bartosik, *Pneumatologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 168.

jest łatwe, co potwierdzają także niezbyt imponujące osiągnięcia systematycznej refleksji wiary w tej kwestii. I nie mogą tego całkowicie rekompensować ożywione badania teologów w dosłownie ostatnich latach, szczególnie w Polsce². Niestety, jakakolwiek słabość w tym względzie świadczy także, w gruncie rzeczy, o słabości samej teologii, której złożoność i tym samym trudność wielu związanych z tym problemem zagadnień nie usprawiedliwia. Nie chodzi tu bowiem o jedną z wielu prawd. Chodzi o podstawę rozumienia chrześcijańskiego objawienia, co dostrzega przywołany autor, pisząc o koniecznej, trynitarnej perspektywie i o nierozzerwalnym w niej związku z Bożym miłosierdziem najważniejszych etapów oraz wydarzeń w historii zbawienia³.

SKĄD TA KŁOPOTLIWA I POGŁĘBIAJĄCA DYSTANS DO BOŻEGO MIŁOSIERDZIA W REFLEKSJI WIARY TRUDNOŚĆ?

Czy rzetelnie uprawiana katolicka pneumatologia i płynące z niej wnioski mogą nam pomóc w pokonaniu wspomnianej trudności i przełamaniu dystansu do objawionej przez Boga prawdy o Jego miłosierdziu, a przynajmniej w odpowiedzi na pytanie o przyczyny tej trudności? Otóż wypowiadający się na ten temat autorzy (W. Granat, J. Tischner, M. Bernyś, J. Warzeszak, C.S. Bartnik), widzą podstawy tej trudności w zawężaniu Bożego miłosierdzia do grzechu człowieka. Przy czym zwolennicy takiego ukierunkowania teologii miłosierdzia Bożego (R. Kosteczki, J. Szczurek) poszukują argumentów w Piśmie Świętym, powołując się na następujące zdania: „Duch został dany na odpuszczenie grzechów” (J 20,22–23) i „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,22–23). I trudno się temu dziwić, ponieważ wyzwolenie człowieka z grzechu znajduje się w centrum dobrej nowiny o zbawieniu. Poza tym zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie Bóg ukazany jest jako podążający za człowiekiem, aby go wyrwać z mocy zła (nie zmienia tego także właściwe starotestamentowej tradycji skoncentrowanie

² Mariusz Bernyś pisze o wzroście zainteresowania problematyką miłosierdzia Bożego wśród teologów dopiero w ostatnich latach (biorąc pod uwagę datę opublikowania tej wypowiedzi i tak nie można mówić o dziesięcioleciach), w czym wielką zasługę ma polska mistyczka – nazywana apostołką Bożego miłosierdzia – św. Faustyna Kowalska i wiele wypowiedzi oraz gestów św. Jana Pawła II. Z kolei Józef Warzeszak, powołując się na opinie polskich teologów zajmujących się refleksją wiary na temat Bożego miłosierdzia, nieco później w porównaniu z Mariuszem Bernysiem, pisze wręcz, że „nie istnieje teologia miłosierdzia”, a jeśli już – to uprawiana przeważnie przez polskich teologów. M. Bernyś, *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, „Communio” – Kolekcja nr 15, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 45; J. Warzeszak, *O Bogu Jedynym. Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Dogmatyka w perspektywie*, s. 35; *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie. Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, przekł. J.D. Szczurek, Katowice 1997, s. 52.

³ G. Bartosik, *Pneumatologia*, s. 167–168.

się na rzeczywistości narodu i najczęściej w takiej perspektywie rozpatrywanie problemów jednostki)⁴. Zwłaszcza kiedy św. Paweł podkreśla: „Gdzie Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17). Grzech jest bowiem nie tylko najpoważniejszą przeszkodą na drodze do wolności i do jedności, ale również źródłem wszelkiego, dosięgającego człowieka zła, włącznie ze śmiercią, czy spowodowanym jej perspektywą niepokojem i cierpieniem człowieka. Natomiast Duch Święty, jako Dar i owoc dokonanego przez Chrystusa odkupienia, czyni człowieka naprawdę wolnym. Według Pawła wolnym od Prawa i od cierpienia z powodu niepokoju oraz różnych rozterek. Co więcej, Duch Pański przynosi pokój, ponieważ – jak już przywoływaliśmy to w związku z powołującymi się na św. Jana teologami – został dany na odpuszczenie grzechów (J 20,22–23)⁵. Duch Pański przynosi także wolność od śmierci, od potęg piekielnych i potęg tego świata. Przynosi również – przez naśladowanie Chrystusa w służbie bliźniemu, ofiarowanie się za bliźniego – wolność od samego siebie. A zatem to, co w stanie grzechu wydawało się najpoważniejszym zagrożeniem wolności, czyli służba drugiemu człowiekowi, a tym bardziej ofiara dla niego z tego, co jest najbardziej moje, własne, teraz w Duchu Świętym, który uzdalnia do życia w Chrystusie, czyni człowieka „świętynią Boga” (1 Kor 6,19). Człowiekowi – usprawiedliwionemu i uświęconemu, poddającemu się działającemu w nim Duchowi Świętemu – nie tarasują już drogi do wolności przeszkody wynikające z własnego egoizmu, gdyż Duch Pański przenika i transcenduje wewnętrzną strukturę ludzkiego bytu, a nawet struktury do tegoż bytu zewnętrzne, społeczne.

Stąd wielu teologów, także na podstawie nauki o Duchu Świętym, wiąże miłosierdzie Boże z grzechem, ukazując je jako Jego litość, współczucie, wreszcie pełne boleści (*misericordia*) działanie Boga wobec upadłego człowieka. Przy czym taka tendencja ma bardzo długą historię, sięgającą nauki św. Tomasza, dla którego punktem wyjścia były poglądy św. Augustyna, określającego miłosierdzie jako bolejące współczucie z powodu nieszczęścia człowieka, skłaniające do niesienia mu pomocy, co zostało przyjęte i potwierdzone w nauczaniu Soboru Watykańskiego I. Przy czym, jeśli chodzi o św. Tomasza, to warto odnotować, że oprócz podkreślanego przez niego działania Boga w stosunku do stworzeń, dzięki któremu wyprowadza On je z nędzy i uzupełnia braki, w wypowiedziach Akwinaty na ten temat znajdujemy również wzmiankę o miłosierdziu, które jest odwieczną doskonałością Stworzyciela, Odkupiciela i Uświęciciela⁶. Ale owa reakcja Boga na zło u wspomnianych teologów, ograniczających miłosierdzie Boże do reakcji na grzech, traktowana jest jako podstawowe kryterium w sięganiu do tezy św. Toma-

⁴ F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, red. pol. W. Chrostowski, przekł. D. Irmińska, Warszawa 2001, s. 492–493.

⁵ H. Währisch, *Bestemmiare, offendere*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, trad. A. Dal Bianco, B. Liverani, G. Massi, red. L. Coenen, B. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 1991, s. 179.

⁶ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przekł. P. Delch, Londyn 1975, I, q. 21, a. 4.

sza na ten temat. W tej perspektywie miłosierdzie rozumiane jest jako usuwanie przez Boga ze świata braków⁷, a jego pojawienie się spowodował dopiero grzech. Wcześniej bowiem nie było ono Bogu potrzebne.

Nie wszyscy jednak podzielają takie stanowisko, ponieważ fakty – jak twierdzą – nie mogą zmieniać natury Boga. Popelnienie zatem przez człowieka grzechu nie może nadawać Bogu nowego, wcześniej nieobecnego w Nim przymiotu miłosierdzia⁸. Dlatego też stanowisko to krytykowane jest z powodu ograniczania Bożego miłosierdzia tylko do reakcji Boga na zło, które pojawia się z winy człowieka. Nie chodzi przy tym o jakiegokolwiek osłabianie wymowy oraz znaczenia przytoczonych fragmentów Pisma Świętego i też powołujących się na nie autorów, zwłaszcza że w swoim dowodzeniu zarysowują oni dość szeroki kontekst znaczeniowy, znajdujący się u podstaw naszej kultury i wpływający na podejmowane w niej rozwiązania⁹. Wyraźnie nie tylko chrześcijańska, ale także biblijna konotacja pojęcia „miłosierdzie” pozwala rozumieć objawiającego się Boga jako zwracającego się do człowieka na podstawie swojej niewyczerpanej miłości i dobroci, przez co okazuje skuteczną pomoc, obronę i łaskę¹⁰. W zarysowującej się różnicy zdań oraz ujęć Bożego miłosierdzia nie powinno się pomijać terminów, jakimi owa łaskawość Boga i Jego dobroć wobec człowieka, mimo popelnionego grzechu, wyrażona jest w Piśmie Świętym. W taki sposób postępuje np. Jan Paweł II w swojej encyklice *Dives in misericordia*. Wydobywając znaczenie słów: *hesed*, *rahamim* i *hamal*, wskazuje na bogatą i dość złożoną rzeczywistość. Mówią one wiele nie tylko o samym działaniu Boga, Jego postawie, ale również o tym, z czego ono wynika, co jest podstawą tegoż. Innymi słowy, ukazują Boga nie tylko jako litościwego i miłosiernego wobec słabego oraz grzesznego człowieka, ale również wiernego samemu sobie i zawartemu z narodem przymierzu. Najbardziej wymownym obrazem Bożego miłosierdzia, najwięcej także mówiącym o Bogu jako Ojcu, jest przypowieść o synu marnotrawnym¹¹, opowiedziana przez Jezusa, w pełni objawiającego to miłosierdzie i realizującego go w misterium paschalnym. Chodzi o Ojca, który ze względu na człowieka nie oszczędził swojego własnego Syna (2 Kor 5,21), ale wydał Go na śmierć, aby człowiek uzyskał przebaczenie, odpuszczenie grzechów (Kol 1,14).

Sposób objawienia i jego treść nie pozwalają zatrzymać się tylko na negatywnym aspekcie ludzkiego grzechu. Zarówno starotestamentowa tradycja, brze-

⁷ W. Granat, *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Ewangelia miłosierdzia*, Poznań–Warszawa 1970, s. 32; J. Szczurek, *Prawdziwe oblicze Boga i człowieka w świetle tajemnicy Bożego Miłosierdzia*, w: *Być apostołem Bożego Miłosierdzia (Materiały z sympozjum)*, Kraków–Łagiewniki 2001, s. 11–20.

⁸ M. Bernyś, *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, s. 47.

⁹ *Mały słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 1999, s. 442.

¹⁰ J. Lipniak, *Grzesznik jako ubogi potrzebujący miłosierdzia Bożego*, „Communio” 35 (2015) nr 3–4, s. 181–182.

¹¹ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Rzym 1980, 4–6.

mienna w obietnicę, jak i jej pełna realizacja w Jezusie Chrystusie ukazują przede wszystkim Boga – Kim jest. Aby dzięki temu człowiek zrozumiał dobrze, jaki jest (w znaczeniu: dlaczego tak właśnie postępuje?). Okazuje się to również nieodzowne w zrozumieniu samego człowieka. W takiej perspektywie objawiona człowiekowi prawda o Bożym miłosierdziu musi być rozumiana jako najlepsza droga do poznania Boga. Nie wolno więc tej prawdy ograniczać tylko do ludzkiego grzechu. Podobnie jak rzeczywistości Boga nie wolno ograniczać tylko do stworzenia lub odkupienia, albo tylko do uświęcenia człowieka. Chodzi nam o przewyciężenie jednostronności, z której wynika wiele problemów. Przy czym przewyciężenie to nie musi oznaczać braku trudności – jak to dostrzega wspomniany G. Bartosik. Owa trudność wiąże się bowiem z postrzeganiem Trójcy Świętej jako podstawy naszego chrześcijańskiego myślenia o Bogu i zarazem chrześcijańskiego życia¹². Rozumienie jednak miłosierdzia Bożego jako przymiotu ograniczonego do ludzkiego grzechu nie zmniejsza trudności w poznaniu Boga, a jeszcze ją pogłębia. Podobnie jak pogłębia jednostronność, wyraźnie ustępującą w perspektywie trynitarniej. W takim bowiem ograniczaniu czy też zawężaniu nieco wymyka się naszej refleksji Bóg sam w sobie, którego Nowy Testament nazywa miłością (1 J 4,8) i który objawia się człowiekowi jako w Trójcy Jedyny.

Trudność, pojawiającą się na drodze poznania Boga, objawiającego się jako miłosierny Ojciec, należy przewyciężać w Duchu Świętym. Nowy Testament ukazuje realizację miłosierdzia Ojca w Synu, którego nie wolno odrywać od Ducha Świętego. Tak jak zesłania Ducha Świętego i Jego działania w założonej przez Jezusa wspólnoty nie wolno rozumieć tylko jako konsekwencję dzieła Syna, ponieważ Duch Święty je umożliwia i od samego początku współtworzy, w tym samym sensie, w jakim Syn pozostaje w jedności z Ojcem. Duch Święty dany jest oczywiście „na odpuszczenie grzechów”. Ten sam jednak Duch Święty, który przenika głębokości Boga samego, dany jest na „objawienie Boga” – doprowadzenie do Niego i do Jego zbawienia, ponieważ przenika także człowieka¹³.

DUCH ŚWIĘTY I MIŁOSIERDZIE OJCA W EKONOMII ZBAWIENIA

Perspektywa nowotestamentowa pozostaje obowiązującą także w objawianiu się Boga w dziejach narodu wybranego. I z tej perspektywy, choćby przez takie wydarzenia jak ustanowienie królestwa i niewola babilońska, wolno mówić o swoistej pneumatologii już w Starym Testamencie, przybierającej coraz bardziej

¹² W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. II, Lublin 1987, s. 93.

¹³ Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, red. S. Dziwisz i in., Watykan 1992, s. 160.

wyraźne kształty¹⁴. Czy jednak na tej podstawie wolno również mówić o jakiejś szczególnej roli Ducha Świętego w objawianiu się Boga jako miłosiernego Ojca w dziejach Izraela? W zasygnalizowanej perspektywie nowotestamentowej Hans Urs von Balthasar w Trójcy Świętej immanentnej określa Ducha Świętego jako biernego¹⁵. Natomiast w Trójcy Świętej ekonomicznej jest On – jego zdaniem – jak najbardziej czynny¹⁶. I nie chodzi tu tylko o wydarzenie wcielenia Słowa. Chodzi o przewyciężenie jednostronności i podkreślenie stałości natury Bożej w różnych etapach Objawienia i różnych działaniach Boga. Podobnie jak podkreślenie, że funkcja Ducha Świętego immanentna, w relacji do Ojca i Syna, nie jest bez znaczenia w Jego działaniu na zewnątrz, w świecie. Tak jak nie jest również niezależne miłosierne działanie Ojca od tego, Kim jest On sam w sobie.

A Kim jest, objawia już w dziele stworzenia¹⁷. Powołuje wszystko do istnienia z miłości. Jak powie C. Bartnik, w ten sposób przygotowując świat złożony z materii nieożywionej (skamieliny) i ożywionej, do pojawienia się w nim człowieka. Stąd już na tym etapie – według lubelskiego teologa – ograniczanie Bożego miłosierdzia tylko do przebaczenia grzechu jest nie do utrzymania¹⁸. Podobnie jak nie do utrzymania jest to miłosierdzie bez miłości Boga, powołującego wszystko do istnienia, zanim pojawił się grzech¹⁹. Jak mówi Księga Rodzaju: „Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1,1–2), gdy ziemia była jeszcze bezładem i pustkowiem, ale już istniała, stworzona przez Boga, tak jak i niebo. Jakby autor natchniony chciał powiedzieć, że Duch Boży współdziała, uczestniczy w stworzeniu od samego początku; od tej chwili, kiedy wszystko dopiero zacznie nabierać kształtów, niejako tę chwilę uprzedzając i odtąd w tym stworzeniu pozostając (*creatio prima* i *creatio secunda, continua*). Wystarczy tylko wspomnieć hebrajskie znaczenie terminu *ruah*²⁰, występującego w Starym Testamencie 378 razy. Słowo wskazujące na „wiatr”, „wichurę” odsyłało wprost do innych znaczeń, takich jak oddech, życie, duch, bez których nie byłoby żadnego istnienia: ani świata, ani zwierzęcia, ani człowieka. Pojęcie to odnosiło się także do istot niebieskich, aniołów. „Przez Ducha – Bożą Osobę, Ojciec bezpośrednio wlewa życie [...] dociera do swoich stworzeń, zbawia je od nie-istnienia, zachowuje je i prowadzi do ich pełni. Być

¹⁴ B.J. Hilberath, *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994, s. 46.

¹⁵ H.U. Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, s. 224.

¹⁶ H.U. Balthasar, *Theodramatik*, t. II: *Die Personen des Spiels*, cz. 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, s. 404–405.

¹⁷ Wśród wezwań Litanii do Bożego Miłosierdzia znajdujemy także wysławiające Miłosierdzie Boga w stworzeniu, zarówno duchów niebieskich, jak i ludzi. Zob. *Litanie*, red. S. Grzechowiak, J. Orchowski, A. Przyborski, Marki 2001, s. 48.

¹⁸ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 1999, s. 17; tenże, *Miłość i miłosierdzie*, w: *Dogmatyka w perspektywie*, s. 243–244.

¹⁹ K. Gózdź, *Teologia Bożego Miłosierdzia*, w: *Dogmatyka w perspektywie*, s. 294; H. Witczyk, *Bóg nieskory do gniewu – bogaty w miłosierdzie (Ps 103)*, „Verbum Vitae” 3 (2003), s. 87.

²⁰ H. Schüngel-Straumann, *Ruach bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit der Exils*, Stuttgart 1992, s. 18–21.

w Duchu Świętym równa się być w życiu. W taki sposób Duch Święty nie tylko zachowuje kosmos [...], ale stanowi samą moc nowego stworzenia, na które oczekiwanie widać w mesjańskiej nadziei na mający nastać lud o nowym sercu”²¹. Czyż słowa te nie wyrażają tego, co mieści się w terminie „miłosierdzie”, i to w szerszym znaczeniu, niż to ograniczające je – a tym samym i Ducha Świętego – jedynie do podniesienia z upadku, wyzwolenia z popełnionego grzechu?

Z kolei w Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: „Słowo Boga i Jego Tchnienie (czyli Duch Święty) znajdują się u początku bytu i życia całego stworzenia”²². Trudno nie dostrzec znaczenia owego Tchnienia w powołaniu do bytu człowieka, o którym zarówno wschodnia, jak i zachodnia tradycja mówi, że to Duch Święty tworzy w nim obraz Boży²³. „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7). Powołując się na te słowa, teologowie wyprawdzali człowieka, jego zdolność do rozwoju, znajdującą się w nim podstawę do wyjątkowej w całym świecie godności, z doskonałości samego Boga²⁴, z Jego miłości, która jest podstawą Bożego miłosierdzia. Podobnie jak godność człowieka, przez pochodzenie od Boga – przez Jego Tchnienie, jest tego miłosierdzia motywem, nawet po grzechu człowieka²⁵.

Kontekst Bożego miłosierdzia pojawia się w dość charakterystycznej prawidłowości, występującej w Starym Testamencie, a polegającej na wiązaniu nauki o Duchu Bożym z kresem historii, wypełnianiu dziejów oraz ich związku z nieodwołalnym i sprawiedliwym osądem, co właściwe jest zwłaszcza żydowskiej apokaliptyce. O tym samym kontekście trzeba mówić u poświęcających wiele uwagi Duchowi Bożemu proroków, związanych szczególnie z okresem niewoli babilońskiej lub następującym zaraz po niej. Ezechiel i Joel mówią o Bożym Duchu w perspektywie izraelskich nadziei, radosnego i niewzruszonego oczekiwania, na miłosierne działanie Boga, w którym Duch będzie ostatecznym dobrem ludu Bożego i odpowiedzią na wszystkie dotychczasowe, bolesne doświadczenia; cierpienia narodu (Ez 36,24–28; Jl 3,1–4). Przykładem jest tu wizja „Ożywienia wysuszonych kości” u Ezechiela. Izrael pozbawiony życia nie został pozbawiony miłosierdzia Bożego i nadziei na ostateczne zwycięstwo, zmartwychwstanie i nowe stworzenie. Wysuszone kości mogą na powrót pokryć się mięśniami i ścięgnami, oblec skórą, gdy tylko wstąpi w nie Duch Boży, powstanie z nich ponownie „wielkie wojsko” (Ez 37,1–14). Tekst ten jest w perspektywie pneumatologicznej i zarazem stopniowo objawianego Izraelowi miłosierdzia Bożego wyrazem żydowskiego uniwersalizmu. Ten sam Duch Boży kieruje losami całego świata,

²¹ *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie*, s. 32–33.

²² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 703.

²³ *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie*, s. 52–53.

²⁴ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 21, a. 3; J. Królikowski, *Protologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie*, s. 85.

²⁵ K. Gózdź, *Teologia Bożego Miłosierdzia*, s. 294.

potwierdzając niejako swoją moc stwórczą. Stanowi to dla proroków punkt wyjścia w ukazywaniu nadziei mesjańskich. Zdyskredytowane królestwo izraelskie, z którym związane są tylko wielkie rozczarowania, pozbawione jakiegokolwiek politycznego znaczenia, spotykające się z coraz większą krytyką i surową oceną religijną²⁶, potrzebuje miłosierdzia. Dlatego coraz wyraźniej zwraca się w kierunku nadchodzącego – choć wciąż w odległej perspektywie – Zbawiciela, Mesjasza²⁷. Zostaje On opisany jako posiadający pełnię Ducha Bożego, co stanie się podstawą nie tylko Jego osobistego, wyjątkowego odniesienia do Boga, ale także udzielania – przekazywania tego Ducha drugim, nawet wszystkim. „Spocznie na niej (różdżka z pnia Jessego) Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej” (Iz 11,2). Duch *Jhwh* nie działa jednak w tych rozwijających się prorocत्वach w sposób typowy dla ziemskiego władcy, z mocą narzucającego swoją wolę i władzę. Nabierając coraz wyraźniej rysów sługi, kogoś żyjącego i cierpiącego dla innych (Iz 61,1–2)²⁸, uwypukla przede wszystkim Boże miłosierdzie, skierowane głównie do cierpiących i odrzuconych.

Na żydowską pneumatologię wpływało również spotkanie z kulturą helleńską po podbojach Aleksandra Wielkiego. Wyrazem tego jest starotestamentowa literatura mądrościowa. Duch Boży stawiany jest w niej na równi z mądrością Bożą (Mdr 1,4–6). Tak jak Boża Mądrość, wypełnia ziemię, obejmuje cały świat, jest obecny we wszystkim, co istnieje (Mdr 12,1). Podobnie jak mądrość Boża porządkuje świat (Mdr 9,1–19), doprowadza człowieka do harmonii z Bogiem, Jego wolą, co czyni człowieka naprawdę mądrym (Mdr 7,22–27)²⁹.

Nie bez znaczenia w tym kontekście (obecności i działania Bożego Ducha) wydaje się także żydowska idea Bożej *szekinah*. Pojęcie to oznaczało zamieszkanie Boga – Jego obecność zwłaszcza w świątyni. Przypominało jednak o Jego obecności również poza świątynią – na wygnaniu, w diasporze, gdzie przestrzenią teologii kultowej stawała się synagoga, modlący się do Boga, wierny przymierzu lud. J. Moltmann wskazuje na bardzo konkretne konsekwencje żydowskiej teologii *szekinah* w rozumieniu Bożego Ducha, we wczesnym judaizmie. I tak, nauka *szekinah* – według tego autora – wyjaśnia osobowy charakter Ducha – to działająca obecność samego Boga. Poza tym to zwrócenie uwagi na Bożą uczuciowość Ducha,

²⁶ J. Finkeneller, *Eschatologia*, przekł. W. Szymona, Kraków 2000, s. 32–33; E. Haag, *Panowanie i królestwo Boga w Starym Testamencie*, przekł. F. Mickiewicz, „Communio” 6 (1986), nr 2, s. 7; W. Chrostowski, *Ziemia Izraela w ekonomii zbawienia i świadomości żydowskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1 (1990), s. 65.

²⁷ G. Bartosik, *Pneumatologia*, s. 169.

²⁸ C. Westermann, *Geist im Altem Testament*, „Evangelische Theologie” 41 (1981), s. 228; E. Galbiati, A. Piazza, *Biblia księga zamknięta?*, przekł. M. Pomińska, Warszawa 1971, s. 301; S.J. Synowiec, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992, s. 20.

²⁹ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, przekł. A. Paygert, Warszawa 1995, s. 49.

który zamieszkuje, współcierpi, współczuje. Wreszcie to *kenoza* Boga w Duchu, rezygnującego ze swojej nietykalkości, ponieważ jest On pełen miłości³⁰.

KIM JEST DUCH ŚWIĘTY W PERSPEKTYWIE MIŁOSIERDZIA OJCA?

Nowy Testament ukazuje Jezusa nie tylko jako napelnionego Duchem Świętym³¹, ale jako przychodzącego na świat za sprawą Ducha Świętego, który w momencie wcielenia Słowa (Łk 1,35) już działa i poprzedza niejako działanie w świecie Syna. Jeżeli wydarzenie Jezusa Chrystusa, zwłaszcza przez Jego misterium paschalne, należy rozumieć jako pełną realizację okazywanego człowiekowi przez Boga miłosierdzia, to w takim samym sensie należy mówić również o działaniu Ducha Świętego³². I w tym zarysowany kontekst starotestamentowy okazuje się niezbędny. Aby dobrze rozumieć zarówno miłosierdzie Ojca, jak i realizację tego miłosierdzia w Synu, trzeba zakładać wprost doświadczenie Izraela i obecną na przestrzeni wieków refleksję na temat Bożego Ducha. Brak uświadomienia sobie umożliwiającej doświadczenie Ducha Świętego wiary ojców, przepowiadania na ten temat proroków, rodzi poważne trudności z powodu bagatelizowania wrażliwości, jaka się z tego rodzi w związku z wydarzeniem Jezusa. Chodzi tu również o potrzebne do wyrażenia – „spojęciowania” tego doświadczenia – środki wyrazu, odpowiednie słownictwo, które kształtowało się przez całe pokolenia i w momencie wejścia Boga w historię okazało się bardzo przydatne. Przy czym wejście to w Jezusie Chrystusie musi być postrzegane jako dzieło Ducha Świętego, który pozostaje niejako w ukryciu, „poza historią”, namaszczać jednak Jezusa i czyniąc go Chrystusem (Mt 3,16; Mk 1,10; Łk 21,22). Duch Święty należy zatem – co potwierdza Jan i synoptycy, choć nieco na inny sposób³³ – do wydarzenia

³⁰ J. Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, s. 55.

³¹ B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, przekł. P. Lisak, Kraków 1999, s. 53–68.

³² Tylko w pneumatologicznym kontekście można dobrze rozumieć takie wydarzenia z życia Jezusa, jak chrzest nad Jordanem ((Łk 3,21–22), kuszenie na pustyni (Łk 4,1–12), a także początek Jego publicznej działalności w Nazarecie (Łk 4,16–30). Generalnie wszyscy synoptycy, nawiązując do opisu chrztu, ukazują Jezusa jako pełnego Ducha Świętego. Jezus pod wpływem tego Ducha udał się na pustynię (Łk 4,1). Duch nawet – jak brzmi to w tekście greckim – „wyrzuca (*ekballei*) Jezusa” na pustynię (Mk 1,12). Podobnie według Mateusza: Duch wyprowadził Jezusa (4,1). Fragmenty te pozwalają postrzegać Jezusa jako znajdującego się pod wpływem Ducha Świętego – jako „Pneumatyka”. J. Zizioulas, *The Pneumatological Dimension of the Church, „Communio”* 1 (1974), s. 145; B. Bobrinscoy, *The Holy Spirit in the Church*, w: *The Legacy of St. Vladimir. Byzantium. Russia. America*, ed. J. Breck, J. Meyendorff, E. Silk, Crestwood, NY 1990, s. 198–200; *Novum Testamentum. Graece et Latine*, Nestle-Aland, Stuttgart 1979, s. 89.

³³ Jan wydaje się bardziej zainteresowany wewnętrznym wymiarem tego wydarzenia, a synoptycy zewnętrznym, oddziaływującym na gromadzący się wokół Jezusa lud.

chrystologicznego. To Duch Święty objawia Chrystusa, a Chrystus posyła Ducha Świętego od Ojca³⁴. W Duchu Świętym zatem realizowane jest przez Syna – Jezusa Chrystusa – miłosierdzie Ojca.

Jezus, realizując Boże miłosierdzie, powołuje się na wyjątkową relację z Ojcem. Upoważnia Go ona do jedynego w swoim rodzaju i niepowtarzalnego reprezentowania Ojca oraz do szczególnego roszczenia, które właściwe jest pozostającemu w jedności i miłości z Ojcem Synowi. Co jest istotą tej relacji i jakie znaczenie ma ona w realizowanym przez Jezusa miłosierdziu? Jezus wielokrotnie w swojej drodze do Jerozolimy³⁵ stara się ją przybliżyć i wyjaśnić. Możemy ją jednak zrozumieć i coraz bardziej się na nią otwierać tylko w Duchu Świętym (Łk 1,26–38)³⁶, który jest też podstawą tej relacji. Jak należy to rozumieć? Dużą pomocą wciąż pozostaje obraz pozostawiony przez św. Augustyna. Otóż biskup Hippony, nie uciekając przed narzucającymi się jego refleksji analogiami do bytu ludzkiego i ludzkiej społeczności³⁷, ukazuje Ducha Świętego jako swoiste „medium”, nawet „przestrzeń” wzajemnej miłości Ojca i Syna. To wzajemne odniesienie ma charakter osobowy, przyjmuje konkretną formę, różną od Ojca i Syna samoistość³⁸. Stąd w katolickiej teologii; w nauce o Trójcy Świętej, określa się Ducha Świętego jako „Dar”. Według pism św. Jana Apostoła Paraklet pochodzi od Ojca i jest Jego „Darem” – jest posłany przez Ojca i wychodzi od Ojca. Dlatego też w Duchu Świętym Ojciec objawia się jako Dawca i jako Dar. Ale ten Dar przychodzi do nas z inicjatywy Jezusa; dokonuje się to więc w formie: „od Ojca” i „przez Syna”, który najpierw odchodzi do niedostępnej człowiekowi światłości. Duch Święty, pochodząc zatem od Ojca, bierze z tego, co należy do Syna, wywodzi się bowiem z jedności Ojca i Syna, który posiada wszystko od Ojca i wspólnie z Nim (J 16,14–15). U św. Jana trzeba zatem mówić o paralelnym ujęciu zesłania Ducha Świętego i posłania Syna, dzięki czemu i Syn, i Duch Święty jest zdefiniowany jako Dar Boga. Określając

³⁴ Pierwszym darem Zmartwychwstałego, który pojawia się mimo drzwi zamkniętych, jest Duch Święty: „Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: *Weźmijcie Ducha Świętego*” (J 20,22; por. także 7,37–39; 4,16.26; 15,26; 16,13). Pierwszym darem (pierwocinami) nazywa Ducha Świętego św. Paweł, który nazywa Go także „zadatkim”, ponieważ w Nim urzeczywistnia się to, co kiedyś w pełni ma się objawić (Rz 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5). Można powiedzieć, że powielkanocne epifanie Jezusa, przychodzenie do swoich uczniów, konsekwentnie prowadziły do udzielania im coraz bardziej Daru wywyższenia, czyli Ducha Świętego, co znalazło szczególnie wyraz w dniu Pięćdziesiątnicy. „Tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami”. Wyniesiony na prawicę Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go, jak to sami widzicie i słyszycie” (Dz 2,32 in). G. Schneider, *Die Apostelgeschichte I*, Freiburg–Basel–Wien 1980, s. 260.

³⁵ Drogę tę rozumiemy jako proces zmierzający do centralnego wydarzenia w zbawczej misji Jezusa jakim jest Jego misterium paschalne.

³⁶ P. Warchoń, *Miłosierdzie według Jana Pawła II*, w: *Dogmatyka w perspektywie*, s. 352.

³⁷ Św. Augustyn, *O naturze dobra* III, IV, VI, XXII, przekł. M. Maykowska, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.

³⁸ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przekł. M. Stokowska, Kraków 1995, I, 4, 7; V, 14, 15; XV, 26, 45.

w tym kontekście Syna jako największy – najcenniejszy Dar dla potrzebującej odkupienia ludzkości – nie traci się z pola widzenia i nic nie umniejsza Duchowi Świętemu, który jest w równej mierze dawany – ofiarowany przez Syna (J 16,16) i w ten sposób kontynuuje Jego zbawcze dzieło. Stąd wzajemne obdarowanie się miłością w Bogu staje się najbardziej właściwym sposobem działania Boga i Jego obecności w świecie, wobec człowieka i jego relacji do drugih osób. Bóg przychodzi jako Dar w swoim wcieleniu i misterium paschalnym (w Jezusie Chrystusie), którego nie można odrywać od Ducha Świętego³⁹.

Powyżej wspomniano o podstawie Bożego miłosierdzia, którą jest miłość. W celu podkreślenia, o jaką miłość chodzi, powinno się to słowo napisać wielką literą. Innymi słowy, najbardziej rozpowszechnione dziś w świecie rozumienie miłości nie powinno nam narzucać obrazu Miłości jako owej szczególnej relacji Syna do Ojca. Człowiek jednak również dzisiaj może się na nią otwierać, mimo że pozostaje ona wciąż właściwą Bogu tajemnicą⁴⁰, podobnie jak tajemnicą jest dla nas Boże miłosierdzie, będąc jednocześnie Darem. Powyżej również, przynajmniej kilkakrotnie, wspomniano, że tajemnicę Bożego miłosierdzia człowiek odkrywa dzięki Duchowi Świętemu, w mocy którego to miłosierdzie w pełni realizuje Jezus Chrystus. W pełni ją też objawia, działając w Duchu Świętym i posyłając Ducha, który jest Darem. Jak należy to rozumieć? Otóż Syn, pozostając w trwałej relacji Miłości z Ojcem, wraz ze swoim pojawieniem się na świecie przesądza o niezatrzymywaniu tego odniesienia tylko dla siebie⁴¹. W modlitwie arcykapłańskiej do tej relacji Miłości Jezus zaprasza wszystkich, którzy w niego uwierzą. Wprowadza w tę relację uczniów (J 17,20–26), co jest podstawą właściwej tej relacji Jedności Ojca z Synem, w której teraz mają mieć udział wszyscy zaproszeni⁴². Zaproszenie to i prośbę Jezusa, skierowaną do Ojca o taką miłość i jedność dla wprowadzonych

³⁹ A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, s. 148–152.

⁴⁰ Każdy, kto chce zrozumieć, być wprowadzony w tę relację, która w Jezusie Chrystusie staje się otwartą dla wierzących w Niego, powinien prosić o Ducha Świętego, ponieważ On jest największym darem Ojca (Łk 11,13). Pocieszycielem, w chwilach kryzysów i doświadczeń (Łk 12,12; także Mk 13,11). Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, s. 57; C. Ruini, *Objawienie miłosierdzia Ojca*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, s. 121.

⁴¹ M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994, s. 68–73.

⁴² Św. Paweł nie pozostawia najmniejszych wątpliwości odnośnie do fundamentalnego skutku – jak to określa – „bycia w Chrystusie przez Ducha Świętego”, jakim jest właśnie miłość. Ta sama miłość wiąże dalej poszczególnych wierzących z Chrystusem i z Ojcem, a także między sobą, w tej wspólnotce, która powstaje – zawiązuje się przez pełne miłości działania Bożego Ducha. Wprawdzie List do Galatów w perspektywie zarówno trynitarniej, jak i eklezjologicznej podkreśla synostwo chrześcijan, mające swoje źródło przede wszystkim w Chrystusie (Ga 4,4–6), to trzeba koniecznie dodać, że usprawiedliwieni przez Chrystusa i nawiązujący dzięki temu szczególną więź z Ojcem stają się tak naprawdę synami przez Ducha Świętego, ponieważ w Liście do Rzymian (5,5) istota Ducha Świętego identyfikowana jest wprost z miłością Bożą. „A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany”. Później w tym samym liście Paweł

w tę relację dzięki misterium paschalnemu, trudno zrozumieć inaczej jak działanie w mocy Ducha Świętego i obdarowanie Duchem Świętym. W Ewangeliach wyraźnie wyczuwa się pewną tendencję, polegającą na przedstawianiu wylania Ducha Świętego jako następstwa wywyższenia Jezusa: „Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” – jak napisze św. Jan (7,39). Ale wydarzenia paschalne, których już nie można odrywać od wylania Ducha Świętego i tego wszystkiego, co ono przyniosło, dają również możliwość pełnego rozpoznania Jezusa – uznania w Nim Mesjasza Bożego. Zgodnie z starotestamentowymi proroctwami jako napełnionego, namaszczonego Duchem Świętym⁴³.

Wspomniana więc istota szczególnej relacji Syna do Ojca to tym samym istota Bożego miłosierdzia, która pozostając wciąż dla nas tajemnicą, jest zarazem Darem. Szczególnym Darem, którym dla człowieka w Duchu Świętym i przez Chrystusa jest sam Bóg, co już trudno ograniczać tylko do reakcji Boga na ludzki grzech. Podobnie jak bardzo trudno, otwierając się na ten Dar, nie być samemu darem – dla Boga i dla innych; dla wszystkich zaproszonych do tej cudownej wymiany i szczególnej relacji. Można zatem powiedzieć, że doświadczenie miłosierdzia Bożego, którego istotą jest udział w miłości samego Boga, to także udział w cudownej wymianie. Obdarowującym jest oczywiście Bóg, a przyjmującym – otwierającym się na dar – jest człowiek. W takiej perspektywie i przez takie doświadczenie nie powinno się pomijać pytania o człowieka. Kim jest tak obdarowany w Duchu Świętym człowiek, z którym w Jezusie Chrystusie – realizującym miłosierdzie Ojca – jednoczy się Bóg? Wyczerpująca odpowiedź może być kłopotliwa choćby ze względu na okrywającą rzeczywistość zjednoczenia Słowa z ludzką naturą, ale i samego człowieka, tajemnicę, nie mówiąc już o tajemnicy zasłaniającej Boga. Miłosierdzie jednak musi być przez tę perspektywę rozumiane jako wyniesienie człowieka, którego żaden akt łaski i przebaczenia w pełni nie tłumaczy. Podobnie jak nie wydaje się zadowalające stwierdzenie, że w swoim miłosierdziu zrealizowanym przez Syna Bóg przywraca człowiekowi utraconą niewinność⁴⁴. W ten sposób wyniesiony i zjednoczony z Chrystusem człowiek to ktoś znacznie więcej, co zdają się potwierdzać słowa z kolekty Wielkiej Soboty: „[...] wspaniałe było dzieło stworzenia świata, a jeszcze wspanialsze jest dzieło zbawienia, które się dokonało przez wielkanocną ofiarę Chrystusa”.

mówi o „miłości Ducha” (Rz 15,30). Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, s. 89; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1987, s. 232–235.

⁴³ P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, przekł. W. Szymona, Kraków 1999, s. 236–239.

⁴⁴ Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, przekł. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 73; Ch. Schönborn, *Przebóstwienie. Życie i śmierć*, przekł. T. Dzidek, Poznań 2001, s. 37.

BIBLIOGRAFIA

- Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, przekł. M. Wojciechowski, Warszawa 1998.
- Augustyn św., *O naturze dobra*, przekł. M. Maykowska, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn św., *O Trójcy Świętej*, przekł. M. Stokowska, Kraków 1995.
- Balthasar H.U., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974.
- Balthasar H.U., *Theodramatik*, t. II: *Die Personen des Spiels*, cz. 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 1999.
- Bartnik C.S., *Miłość i miłosierdzie*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Góźdz, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 243–246.
- Bartosik G., *Pneumatologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Góźdz, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 163–184.
- Bernyś M., *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, „Communio” – Kolekcja nr 15, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 44–58.
- Bobrinscoy B., *The Holy Spirit in the Church*, w: *The Legacy of St. Vladimir. Byzantium. Russia. America*, ed. J. Breck, J. Meyendorff, E. Silk, Crestwood, NY 1990.
- Chrostowski W., *Ziemia Izraela w ekonomii zbawienia i świadomości żydowskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1 (1990), s. 63–76.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, przekł. A. Paygert, Warszawa 1995.
- Conzelmann H., *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1987.
- Czaja A., *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003.
- Finkenzeller J., *Eschatologia*, przekł. W. Szymona, Kraków 2000.
- Galbiati E., Piazza A., *Biblia księga zamknięta?*, przekł. M. Pomińska, Warszawa 1971.
- Góźdz K., *Teologia Bożego Miłosierdzia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Góźdz, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 287–302.
- Granat W., *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Ewangelia miłosierdzia*, Poznań–Warszawa 1970, s. 9–47.
- Haag E., *Panowanie i królestwo Boga w Starym Testamencie*, przekł. F. Mickiewicz, „Communio” 6 (1986), nr 2, s. 3–16.
- Hilberath B.J., *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994.
- Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. II, Lublin 1987.
- Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Rzym 1980.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, red. S. Dziwisz i in. Watykan 1992.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kehl M., *Die Kirche. Eine kotholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994.
- Królikowski J., *Protologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Góźdz, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 79–87.

- Lipniak J., *Grzesznik jako ubogi potrzebujący miłosierdzia Bożego*, „Communio” 35 (2015) nr 3–4, s. 177–202.
- Litanie*, red. S. Grzechowiak, J. Orchowski, A. Przyborski, Marki 2001.
- Mały słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 1999.
- Moltmann J., *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991.
- Neuner P., *Eklezjologia – nauka o Kościele*, przekł. W. Szymona, Kraków 1999.
- Novum Testamentum. Graece et Latine*, Nestle-Aland, Stuttgart 1979.
- Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie. Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, przekł. J.D. Szczurek, Katowice 1998.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, red. pol. W. Chrostowski, przekł. D. Irmińska, Warszawa 2001.
- Ruini C., *Objawienie miłosierdzia Ojca*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, „Communio” – Kolekcja nr 15, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 116–125.
- Schneider G., *Die Apostelgeschichte I*, Freiburg–Basel–Wien 1980.
- Schönborn Ch., *Przebóstwienie. Życie i śmierć*, przekł. T. Dzidek, Poznań 2001.
- Schüngel-Straumann H., *Ruach bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit der Exils*, Stuttgart 1992.
- Stubenrauch B., *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, przekł. P. Lisak, Kraków 1999.
- Synowiec S.J., *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992.
- Szczurek J., *Prawdziwe oblicze Boga i człowieka w świetle tajemnicy Bożego Miłosierdzia*, w: *Być apostołem Bożego Miłosierdzia (Materiały z sympozjum)*, Kraków–Łagiewniki 2001, s. 11–20.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przekł. P. Delch, Londyn 1975.
- Warchoła P., *Miłosierdzie według Jana Pawła II*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Góźdz, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 348–362.
- Warzeszak J., *O Bogu Jedynym. Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Góźdz, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 35–66.
- Währisch H., *Bestemmiare, offendere*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, trad. A. Dal Bianco, B. Liverani, G. Massi, red. L. Coenen, B. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 1991, s. 176–179.
- Westermann C., *Geist im Altem Testament*, „Evangelische Theologie” 41 (1981), s. 223–230.
- Witczyk H., *Bóg nieskory do gniewu – bogaty w miłosierdzie (Ps 103)*, „Verbum Vitae” 3 (2003), s. 81–98.
- Zizioulas J., *The Pneumatological Dimension of the Church*, „Communio” 1 (1974), s. 142–158.

THE HOLY SPIRIT AND THE MERCY OF THE FATHER REALIZED IN THE SON

Summary

The perspective of Trinitarian theology of God's mercy do not allow to limit the Holy Spirit only to continue the work of Jesus in the Church and to forgive sins. It protects indeed the same theology of God's mercy before narrowing and one-sidedness. In the economy of salvation, God's Spirit is shown as cooperating in all the works of God and inseparable from the Father and the Son. This also applies to God's mercy, which, by the revelation of the mystery of the inner life of God, in the Holy Spirit is better understood and accessible. The basis for this is the essence of God defined in the New Testament as Love, which, according to Christian theology, is concretized by the Holy Spirit. Penetrating God and man in Jesus Christ, He is the Gift restoring the original innocence and introducing man into a relationship of love and unity proper to the Father and the Son.

Keywords: Holy Trinity, Holy Spirit, Jesus Christ, Father, God's mercy, Love, creation, salvation, sin

Słowa kluczowe: Trójca Święta, Duch Święty, Jezus Chrystus, Ojciec, Boże miłosierdzie, miłość, stworzenie, zbawienie, grzech

Ks. Włodzimierz Wołyniec*
PWT, Wrocław

NAUKA O OJCU I SYNU W STAROŻYTNYCH FORMUŁACH WIARY Z SIRMIMUM

Artykuł składa się z dwóch części. Pierwszą stanowi teologiczna analiza formuł wiary z uwzględnieniem nauki o Ojcu i Synu. Ojcostwo odnosi się w nich nie tylko do Osoby Ojca, ale także do całej Trójcy. Zrodzenie Syna z Ojca pozostaje tajemnicą, ale także jest podstawą boskości Syna. Formuły wiary nie przyjmują jednak pojęcia współistotności, odrzucając filozoficzny termin grecki οὐσία. Syn jest posłany przez Ojca i poddany Ojcu. Przede wszystkim jest On jednak podobny do Ojca. Druga część artykułu jest pogłębioną refleksją nad nauką synodalną w celu ukazania jej aktualności. Przez osobę i zbawcze dzieło wcielonego Syna ojcostwo Boga odnosi się w nowy sposób do uczniów Pana. Poddanie Syna jest drogowskazem dla każdego człowieka, który powinien być poddany Ojcu jak Syn. Z kolei pojęcie podobieństwa Syna do Ojca może być sposobem wyrażenia tajemnicy trynitarniej, jeśli oznacza Boską równość Ojca i Syna (tożsamość natury Boskiej), ale zarazem określa odrębność Osób Boskich (nietożsamość Osób).

Na synodach w starożytnym Sirmium (Djakovo-Sirmium w Chorwacji, obecnie ruiny k. Sremskiej Mitrovicy) w latach 357 i 359 powstały formuły wiary, które noszą odpowiednio nazwę „drugiej formuły wiary” i „czwartej formuły wiary” z Sirmium¹. Druga formuła zachowała się w wersji łacińskiej w dziele Hilarego z Poitiers *De synodis 11*, natomiast czwarta formuła jest przekazana w wersji greckiej w dziele Atanazego *De synodis 8,4–7* oraz Sokratesa (HE II 30, przekład pol.

* Ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec – profesor zwyczajny w I Katedrze Teologii Dogmatycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, rektor PWT we Wrocławiu; e-mail: wladimir@pwt.wroc.pl.

¹ Historia odnotowuje w sumie cztery synody w Sirmium (dzisiaj nazywane także Djakovo-Sirmium) w latach 351–359. Por. J. Zbudniewek, *Djakovo-Sirmium*, [hasło] w: *Encyklopedia katolicka* [dalej: EK], t. III, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1989, 1353–1354; P. Szczur, *Syrmijskie formuły*, EK, t. XVIII, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, 1371–1372.

w *Synody i kolekcje praw* I 208–209)². Charakterystyczną cechą tych dokumentów jest odejście od sformułowań Soboru Nicejskiego na temat Ojca i Syna, a co za tym idzie, próba wyrażenia prawdy trynitarnej w inny sposób. Dlatego wpisują się one w historię opozycji wobec doktryny nicejskiej³. W literaturze teologicznej brakuje jednak opracowań na temat poszczególnych formuł wiary z Sirmium. Ponieważ, jak wiadomo, oficjalna nauka Magisterium Kościoła katolickiego i teologia zachodnia przyjęła ostatecznie nicejską wykładnię wiary, dlatego syrmijskie formuły zostały uznane za nieortodoksyjne⁴. Wydaje się jednak, że można podjąć próbę nowej interpretacji tych starożytnych tekstów w świetle słowa Bożego, stanowiącego fundament nauki w nich zawartej, szczególnie w odniesieniu do relacji między boskimi Osobami Ojca i Syna. Taki cel postawił sobie autor artykułu.

TEOLOGICZNA ANALIZA DRUGIEJ FORMUŁY WIARY (357)

Druga formuła wiary nie posiada klasycznej struktury wyznania wiary. Raczej stanowi ona teologiczny, krytyczny komentarz do chrześcijańskiego *Credo*, szczególnie w odniesieniu do Wyznania z Nicei w 325 roku.

JEDEN BÓG

W dokumencie zostaje mocno podkreślony przymiot jedyności Boga. Ojcowie synodalni zauważają, że „w całym świecie” wierzy się w jedyne Boga: „jeden jest Bóg wszechmogący”⁵. Podstawą nauki o jedyności Boga jest przytoczona w dokumencie ewangeliczna wypowiedź Jezusa po zmartwychwstaniu: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego” (J 20,17). W rozumieniu synodu słowa: „Bóg mój i Bóg wasz” mówią o jednym Bogu, a nie dwóch różnych, dlatego: „Nie można i nie należy głosić, że jest dwóch Bogów”⁶. Jeden Bóg wszechmogący ma jednego Syna, którym jest Jezus Chrystus, Pan i Zbawiciel, dlatego Bóg jest Ojcem Jezusa Chrystusa, a Jezus Chrystus jest Synem Boga, Synem jedynym. Z przymiotem jedyności łączy się przymiot uniwersalności. Autorzy dokumentu piszą, że jeden Bóg jest Bogiem wszystkich

² *Acta Synodalia. Ann. 50–381. Synody i kolekcje praw*, t. I, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006 [dalej: AS I], 208*.

³ Badacz tradycji chrześcijańskiej Jaroslav Pelikan stwierdza, że o historii opozycji wobec orzeczeń w Nicei mówiono często, ale nie zawsze w sposób właściwy. Zob. tenże, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, przekł. M. Höffner, Kraków 2008, s. 216 (Tradycja Chrześcijańska. Historia Rozwoju Doktryny, t. I).

⁴ Ogólnie przyjmuje się ariańskie zabarwienie tych orzeczeń. Zob. B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, przekł. P. Rak, Kraków 1999, s. 224–226 (Historia Dogmatów, t. I).

⁵ AS I, 208*.

⁶ Tamże.

ludzi, co wynika z nauczania Apostoła Pawła: „Bo czyż Bóg jest Bogiem jedynie Żydów? Czy nie również i pogan? Na pewno również i pogan. Przecież jeden jest tylko Bóg, który usprawiedliwia obrzezanego dzięki wierze, a nieobrzezanego przez wiarę” (Rz 3,29–30)⁷.

W przekonaniu ojców synodalnych jedyności Boga nie wyraża jednak pojęcie „substancji” (łac. *substantia*, gr. οὐσία), które zostało użyte na soborze w Nicei. Dlatego w mówieniu o Bogu nie należy używać pojęcia substancji, a dokładniej: nie można mówić o „współistotności” ani o „współpodobieństwie”. Synod stwierdza, że „w ogóle nie trzeba o tych rzeczach wspominać ani nikt nie powinien ich głosić”⁸. Zasadniczym powodem odrzucenia tego pojęcia w mówieniu o Bogu jest to, że „w Piśmie Świętym na ten temat nic nie napisano”⁹. Krótko mówiąc, zdaniem ojców synodalnych w nauce o Bogu należy trzymać się wyłącznie Pisma Świętego.

OJCOSTWO BOGA

Biblijny termin „Bóg” odnosi się w formule wiary zasadniczo do Ojca. Ojcowie synodalni wyjaśniają, że Bóg jest Ojcem, ponieważ sam Jezus nazywa Boga swoim i naszym Ojcem, mówiąc o wstępowaniu do Boga i Ojca (por. J 20,17). Już w pierwszym zdaniu formuły wiary ojcowie synodalni wyznają: „Wiadomo, że jeden jest Bóg wszechmogący i Ojciec, jak się wierzy w całym świecie”¹⁰. Jednak w rozumieniu synodalnym termin „Ojciec” nie określa jednej tylko Osoby Trójcy, ale odnosi się ogólnie do Trójosobowego Boga. A zatem jedyny Bóg, „w którego wierzy się na całym świecie”, nosi znamiona ojcowskie i można nazywać Go Ojcem. W ujęciu synodalnym ojcostwo Boga wyraża Jego istotę i naturę. Taką interpretację potwierdza fakt, że w formule wiary tylko Ojcu zostają przypisane wszystkie przymioty Boskie: Ojciec „nie ma początku, jest niewidzialny, nieśmiertelny i nie podlega cierpieniu”¹¹. Wiadomo, że przymioty te odnoszą się nie tylko do Osoby Ojca, ale do całej Trójcy.

Synod w Sirmium zauważa, że ojcostwo Boga zakłada odwieczne istnienie Ojca i Syna. Ojciec od zawsze ma Syna, który nie jest stworzeniem, ponieważ boskie bycie Ojcem zakłada odwieczną relację z kimś, kto jest Jego Synem. Idąc tym tropem, ojcowie synodalni stwierdzają: „zgodnie z wiarą katolicką Ojciec i Syn stanowią dwie Osoby”¹². Już w pierwszym zdaniu formuły jest powiedziane, że „jeden jest Syn” Boga i Ojca¹³.

⁷ Tamże.

⁸ W łacińskim tekście dokumentu pojawiają się dwa greckie pojęcia: *homousion* i *homoousion* (AS I, 208–209).

⁹ AS I, 209*.

¹⁰ AS I, 208*.

¹¹ *Patrem initium non habere, invisibilem esse, immortalem esse, impassibilem esse* (AS I, 209).

¹² AS I, 209*.

¹³ AS I, 208*.

Najbardziej kontrowersyjna jest synodalna nauka o Synu. Odrzucając pojęcia współistotności i współpodobieństwa, związane bezpośrednio z pojęciem „substancji”, czyli istoty (οὐσία) w Trójcy, ojcowie synodu w Sirmium nie widzą żadnych trudności ani przeszkód w mówieniu o tym, że Ojciec jest większy od Syna, ponieważ – jak twierdzą – „nie ma między nimi ani współistotności, ani współpodobieństwa”. W formule synodalnej pojawia się zatem zapis: „Nie ma żadnej wątpliwości, że Ojciec jest większy. Nikt nie może wątpić, że pod względem czci (łac. *honor*), godności (łac. *dignitas*), chwały (łac. *claritas*), majestatu (łac. *maiestas*) i samego imienia «Ojciec» jest On większy od Syna”¹⁴. Aby uzasadnić twierdzenie o wyższości Ojca, ojcowie synodalni podają, że wynika ono ze słów Jezusa: „Ten, który Mnie posłał, większy jest ode Mnie” (J 14,28). Jednak obiektywnie rzecz biorąc, cytowane słowa nie są dokładne. W Ewangelii św. Jana brzmią one następująco: „Gdybyście Mnie miłowali, rozradowalibyście się, że idę do Ojca, bo Ojciec większy jest ode Mnie” (14,28). Dlatego trzeba stwierdzić, że synod podaje swoją własną interpretację tych słów. Łącząc posłanie Syna („Ten, który Mnie posłał”) ze słowami o Ojcu („większy jest ode Mnie”), ojcowie synodalni wyprowadzają naukę o wyższości Ojca z faktu posłania Syna. Ojciec jest zatem większy od Syna, ponieważ posyła Syna. Posłaniu Syna przypisują istotną rolę w relacji Ojca i Syna. Ze względu na świadomość bycia posłanym Jezus może powiedzieć, że Ojciec jest większy od Niego.

W dalszej części dokumentu ojcowie synodalni rozszerzają jeszcze interpretację słów Pana Jezusa: „Ojciec większy jest ode Mnie” (J 14,28), postulując przy tym włączenie twierdzenia o wyższości Ojca do nauki katolickiej. W rozszerzonej interpretacji J 14,28 idea wyższości Ojca jest połączona z ideą poddania Syna. Ojcowie piszą: „Ojciec jest większy, a Syn jest poddany razem ze wszystkimi istotami, które Mu Ojciec oddał pod władzę”¹⁵. Słowa te wskazują na to, że „wyższość” Ojca nad Synem (wynikająca już z posłania Syna) jest rozumiana w tym sensie, że Syn jest we wszystkim poddany Ojcu. Wydaje się zatem, że ojcowie synodalni nie mówią o wyższości ontycznej Ojca, lecz o różnicy między Ojcem i Synem w boskim planie zbawienia, która polega na całkowitym posłuszeństwie Syna wobec Ojca. Wyjaśnienie to wyraźnie nawiązuje do słowa Bożego z 1 Kor 15,28: „A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich”.

Ostatecznie twierdzenie o wyższości Ojca w powiązaniu z odrzuceniem określeń „współistotności”, a nawet „współpodobieństwa” między Ojcem i Synem oraz postulat włączenia takiego twierdzenia do nauki katolickiej spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem bezpośrednio po synodzie¹⁶.

¹⁴ AS I, 209–209*.

¹⁵ AS I, 209*.

¹⁶ Hilary z Poitiers mówił o „błuznierstwie z Sirmium”. Zob. M. Durst, *Sirmium*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche* (dalej: LThK), t. IX, Freiburg–Basel–Rom–Wien 2000³, s. 632–634, 633.

ZRODZENIE SYNA

Centralnym tematem chrystologicznym drugiej formuły wiary jest zrodzenie Syna. Formuła podkreśla tajemniczość i niewyraźność zrodzenia Syna. Jest to „ponad ludzką wiedzę” i „nikt nie jest w stanie wysłowić narodzenia Syna, o którym mówi Pismo: «Zrodzenie jego, któż wypowie?»»¹⁷. Cytowany tekst pochodzi z Księgi Izajasza 53,8 w wersji Septuaginty. Jest to fragment Czwartej Pieśni Sługi Pańskiego, który w wersji Biblii Tysiąclecia brzmi następująco: „Po udrcę i sędzie został usunięty; a kto się przejmuje Jego losem?” (Iz 53,8). Czytając ten tekst w wersji Septuaginty, która słowa: „kto się przejmuje Jego losem?”, wyraża w słowach: „zrodzenie Jego, któż wypowie?”, ojcowie synodalni wyjaśniają, że „tylko Ojciec wie, w jaki sposób zrodził Syna, a znów Syn wie, w jaki sposób został zrodzony przez Ojca”¹⁸. Wiadomo tylko, że Bóg ma jednego Syna, którym jest Jezus Chrystus. Formuła synodalna mówi o tym zaraz na początku, że jest „jeden Syn Jego Jezus Chrystus, Pan i nasz Zbawiciel, zrodzony z Niego przed wiekami”¹⁹. Można przypuszczać, że określenie „przed wiekami”, odnoszące się do zrodzenia Syna z Ojca, nawiązuje do starotestamentowego tekstu o mądrości z Księgi Przysłów: „Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała” (Prz 8,22–23). Rozwijając refleksję na temat zrodzenia Syna, w dalszej części formuły ojcowie synodalni powtarzają sformułowania Soboru Nicejskiego o zrodzeniu, a mianowicie: „Syn zrodzony został z Ojca, Bóg z Boga, światłość ze światłości”²⁰. Dodają jednak, że tego zrodzenia „nikt nie zna, tylko Jego Ojciec”²¹.

TEOLOGICZNA ANALIZA CZWARTEJ FORMUŁY WIARY (359)

Czwarta formuła w Sirmium zachowuje trynitarną strukturę wiary chrześcijańskiej w „jednego, jedynego i prawdziwego Boga”²², którym jest Ojciec, Syn Boży i Duch Święty. Ojciec jest określony mianem Pantokratora, Stworzyciela (gr. κτίστης) i Sprawcy (gr. δημιουργός) wszystkich rzeczy²³. W porównaniu z poprzednimi synodalnymi formułami wiary czwarta formuła nie wnosi nic nowego w artykule o Ojcu. Nie ma też w tym artykule żadnego bezpośredniego odwołania do Pisma Świętego. Natomiast w artykule o Synu pojawiają się nowe sformułowania i teologiczne ujęcia.

¹⁷ AS I, 209*.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ AS I, 208*.

²⁰ AS I, 209*.

²¹ Tamże.

²² Εἰς ἓνα τὸν μόνον καὶ ἀληθινὸν θεὸν (AS I, 225).

²³ AS I, 225, 225*.

ZRODZENIE I POSŁANIE SYNA

Najbardziej rozwinięty teologicznie jest artykuł chrystologiczny, chociaż trzeba zwrócić uwagę na fakt, że nie pojawia się w nim wyrażenie „Jezus Chrystus”. Jest natomiast mowa o Synu Bożym i Jego zrodzeniu z Ojca oraz o Jego narodzeniu z Maryi. Syn Boży jest określony biblijnym terminem „Jednorodzony” (gr. *μονογενής*) i co ważne, jest On nazwany „jednym Jednorodzonym” oraz „jedynym [Jednorodzonym] z jedynego Ojca”²⁴. O Jego zrodzeniu jest powiedziane, że dokonało się ono w sposób „niecierpięliwy z Boga” (gr. *ἀπαθως εκ του θεου*), że jest zrodzeniem „przed wszystkimi wiekami” (gr. *πρὸ πάντων των αιωνων*) i „przed wszelkim wyobrażalnym czasem” (gr. *πρὸ παντός επινοουμενου χρόνου*), a także „przed wszelkim początkiem” (gr. *πρὸ πάσης ἀρχης*)²⁵. Mimo tych stwierdzeń synod w Sirmium powtarza za drugą formułą wiary, że „zrodzenia [Syna Bożego] nikt nie pojmuje, jak tylko Ojciec, który Go zrodził”²⁶.

W dalszej części tego artykułu zostaje podkreślone posłuszeństwo Syna, który „na skinienie ojcowskie przybył z niebios dla zmazania grzechu”²⁷, a także Jego wierność Ojcu w wypełnianiu planu zbawienia. Synod podkreśla dwukrotnie, że Syn Boży „całkowicie wypełnił dzieło zbawienia”. Uczynił to najpierw przez swoje ziemskie życie, kiedy „przebywał z uczniami”, a następnie przez wydarzenia paschalne: ukrzyżowanie, śmierć, zstąpienie do otchłani, zmartwychwstanie i ponowne przebywanie z uczniami przez czterdzieści dni aż do wniebowstąpienia, kiedy zasiadł po prawicy Ojca²⁸. Artykuł chrystologiczny kończy się interesującym twierdzeniem o „dniu ostatecznym zmartwychwstania”, kiedy Syn Boży „przyjdzie w chwale ojcowskiej, by oddać każdemu według jego czynów”²⁹. Podstawą twierdzenia o dniu ostatecznym są słowa Jezusa: „Jest wolą Tego, który Mnie posłał, abym ze wszystkiego, co Mi dał, niczego nie stracił, ale żebym to wskrzesił w dniu ostatecznym. To bowiem jest wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne. A ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6,39–40) i jeszcze: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał; Ja zaś wskrzeszę go w dniu ostatecznym” (J 6,44). Według synodalnej interpretacji, zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa dopełni się poprzez powszechne zmartwychwstanie. Jego zmartwychwstanie jest początkiem, a paruzja końcem zmartwychwstania, które ma objąć całe stworzenie.

²⁴ AS I, 225*.

²⁵ AS I, 225. 225*.

²⁶ W czwartej formule nie ma jednak odwołania do tekstu z Księgi Izajasza 53,8 (AS I, 225*).

²⁷ AS I, 225*.

²⁸ AS I, 225*–226*.

²⁹ AS I, 226*.

ODRZUCENIE POJĘCIA ΟΥΣΙΑ I PODOBIENSTWO SYNA

Czwarta formuła wiary z Sirmium kończy się wyjaśnieniem decyzji o usunięciu z *Credo* pojęcia ούσία. Odnosząc się najpierw do Nicejskiego Wyznania, które zawiera to pojęcie, ojcowie synodu stwierdzają, że nazwa ούσία została wprowadzona „gwoli uproszczenia”, ale zwyczajni wierni zupełnie jej nie rozumieją³⁰. Głównym argumentem za odrzuceniem pojęcia ούσία jest jednak fakt, że nie występuje ono w Piśmie Świętym. Czwarta formuła wiary, idąc za myślą drugiej formuły, dwukrotnie stwierdza, że tekst Pisma nie zawiera tego pojęcia i że nigdzie nawet nie wspomina o terminie ούσία w odniesieniu do Ojca i Syna³¹.

W miejsce usuniętego pojęcia ojcowie synodalni przyjmują pojęcie „podobieństwa”, zamykając formułę wiary twierdzeniem: „Twierdzimy natomiast, że Syn podobny jest pod każdym względem do Ojca, jak mówią i uczą Pisma Święte”³². Nie wiadomo jednak, do jakich tekstów Pisma Świętego odwołują się ojcowie synodu w Sirmium. Twierdzenie o całkowitym podobieństwie Syna do Ojca jest ostatnim i końcowym twierdzeniem ojców synodalnych na temat relacji Ojca i Syna w Trójcy³³.

INTERPRETACJA AKTUALIZUJĄCA

Teologiczna analiza dokumentów z Sirmium prowadzi do pytania o aktualność nauki synodalnej. Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba podjąć próbę interpretacji aktualizującej, opierając się na metodzie, która zwróci uwagę na biblijny fundament badanych dokumentów. O ile w dotychczasowych badaniach zwracano bardziej uwagę na kontekst historyczno-kulturowy jakiejś wypowiedzi doktrynalnej, o tyle dzisiaj należałoby poszukiwać metody uwzględniającej bardziej obecność i rolę słowa Bożego w dokumentach magisterialnych³⁴. W rzeczy samej, starożytne wypowiedzi Magisterium przemówią dzisiaj do nas tylko wtedy, gdy wydobędzie się z nich słowo Boże, mające moc bezpośredniego i konkretnego wezwania do człowieka w każdym czasie. Poglębiając interpretację bazowych tekstów biblijnych, możemy na nowo zinterpretować wypowiedź magisterialną, którą autorzy dokumentów zamierzali przekazać przynajmniej *implicite*. Słuszność

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Stąd w historii teologii przyjmuje się nazwa „homojuzjanie” lub „homojuzjaści”. Zob. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 226; por. G. Greshake, *Homöer – Homöusianer*, LThK³, t. V, s. 251.

³⁴ Na temat nowej metody interpretacji tekstów magisterialnych: W. Wołyniec, *Reinterpretacja doktrynalnych wypowiedzi Kościoła od 50 do 325 roku*, Wrocław 2011, s. 21–24.

takiej metody wynika z podstawowej zasady teologicznej, że każda autentyczna wypowiedź doktrynalna Magisterium jest aktem interpretacji Pisma Świętego³⁵.

NOWY WYMIAR OJCOSTWA BOGA

Uzasadniając istnienie tylko jednego Boga, dokumenty z Sirmium odwołują się do słów zmartwychwstałego Pana do Marii Magdaleny: „Udaj się do moich braci i powiedz im: «Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego»” (J 20,17). Mówiąc o „swoich braciach”, Pan Jezus ma na myśli nie tylko braterstwo z ludźmi ze względu na przyjęcie ludzkiej natury, ale także nowe braterstwo przez łaskę³⁶. Nowe braterstwo z Panem Jezusem jest owocem działania Ducha Świętego, który czyni ludzi przybranymi dziećmi Boga i tym samym braćmi Syna Bożego. Dlatego słowa Jezusa nie oznaczają definitywnego rozstania z uczniami i oddalenia, lecz przeciwnie, wskazują one na odnowienie relacji z uczniami przez nowy sposób obecności Pana. Uwielbiony Pan pozostaje z nimi nadal w Duchu Świętym, a uczniowie trwają z Nim w nowej braterskiej relacji, ponieważ Duch Święty czyni ich dziećmi Boga³⁷.

Słowa Zmartwychwstałego Pana o wstępowaniu do „Ojca mego i Ojca waszego” oraz do „Boga mego i Boga waszego” wskazują, że Ojciec i Bóg Jezusa Chrystusa jest równocześnie Ojcem i Bogiem braci Jezusa. W konsekwencji Bóg chrześcijan jest Bogiem Jezusa Chrystusa. Takie określenie Boga pojawia się w listach św. Pawła, np. w Liście do Rzymian, w którym apostoł zachęca wierzących, aby zgodnie jednymi ustami wielbili: „Boga i Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Rz 15,6; por. 2 Kor 1,3 i n.). Słowa te nie mogą być jednak błędnie interpretowane w duchu ariańskim, tzn. tak, że Bóg jest w taki sam sposób Ojcem dla Syna, jak dla nas, i że jest On Bogiem dla Syna, tak jak jest Bogiem dla nas³⁸. Taka interpretacja wprowadzałaby nierówność między Ojcem i Synem. Syn byłby podporządkowany Ojcu i postawiony na równi ze stworzeniem. Dlatego idąc za tradycyjną interpretacją Kościoła, poświadczoną przez Augustyna, inaczej trzeba rozumieć słowo „mego”, a inaczej „waszego” w ustach Pana Jezusa, a mianowicie: Ojca „Mego” przez naturę, Ojca „waszego” przez łaskę. Z kolei dalsze słowa: „Boga mego i Boga waszego” należy interpretować w świetle wcielenia ze względu

³⁵ Por. K. Góźdz, *Problem uniwersalistycznego znaczenia wypowiedzi lokalnych Magisterium Ecclesiae*, w: *Charyzmat osoby i autorytet urzędu. Wokół pytania o „gatunki literackie” współczesnych wypowiedzi papieskich oraz Stolicy Apostolskiej*, red. G. Strzelczyk, Katowice 2007, s. 87–92 (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 38).

³⁶ Św. Tomasz z Akwinu mówi o braterstwie przez zgodność (*per conformitatem*) natury i braterstwie przez przyjęcie łaski. Zob. tenże, *Komentarz do Ewangelii Jana*, przekł. T. Bartoś, Kęty 2000, nr 2519, s. 1150.

³⁷ Por. R.E. Brown, *Giovanni*, przekł. włoski A. Sorsaja, M.T. Petrozzi, Assisi 1979, s. 1276–1277.

³⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, nr 2520, s. 1150.

na ludzką naturę. Pan Jezus mówi: „Boga mego”, ponieważ po przyjęciu ludzkiej natury przez Syna Ojciec jest dla Niego Bogiem i rządcą, natomiast w całym wyrażeniu: „Boga mego i Boga waszego” Chrystus nie wskazuje na dwóch bogów, lecz chce podkreślić, że jako człowiek jest On jedynym pośrednikiem między ludźmi i Bogiem³⁹.

W konsekwencji wyrażenia: „Ojciec mój i Ojciec wasz” oraz „Bóg mój i Bóg wasz” potwierdzają nową relację Pana z uczniami. Mówiąc w ten sposób o Bogu, Jezus chce podkreślić, że po wniebowstąpieniu i zesłaniu Ducha Świętego Jego jedyny Ojciec staje się w pełni Ojcem także Jego uczniów, w nowej ojcowsko-synowskiej relacji⁴⁰. Ponadto w słowach Pana Jezusa można jeszcze zauważyć odniesienie do przymierza. Ojciec Jezusa staje się Ojcem dla uczniów i Bóg Jezusa staje się Bogiem dla uczniów Jezusa w nowym Przymierzu, które zostaje zawarte przez Ofiarę Chrystusa z tymi, którzy w Niego wierzą. W ten sposób wypełnia się proroctwo z Księgi Jeremiasza o nowym przymierzu: „Będę im Bogiem, oni zaś będą mi narodem” (Jr 31,33)⁴¹. Mając na względzie obraz zaślubin, który wyraża ideę przymierza, słowa Pana Jezusa o wstępowaniu do Boga i Ojca wskazują na eschatologiczny dom Ojca, który z kolei wyraża stan doskonałego przymierza Boga ze swoim ludem: Oblubieniec zaprowadzi oblubienicę – Kościół – do domu Ojca⁴².

Użycie czasu terażniejszego przez Pana: „Wstępuję do Ojca mego” oznacza, że wniebowstąpienie Pańskie jest wydarzeniem, które się rozpoczęło, ale jeszcze nie dopełniło⁴³. Greckie wyrażenie ἀναβαίνω (J 20,17: „wstępuję”) należy rozumieć jako proces, który się rozpoczął i trwa⁴⁴. W Ewangelii św. Jana obejmuje ono najpierw „wywyższenie” Jezusa na krzyżu, potem zmartwychwstanie i wreszcie Jego uwielbienie po prawicy Ojca w niebie⁴⁵. O ile jednak zmartwychwstały Pan jako Głowa Kościoła wstąpił już do Ojca, o tyle dla członków Jego Ciała, którzy są z Nim związani duchowymi więzami w komunii eklezjalnej, wstępowanie do domu Ojca ciągle się dokonuje⁴⁶. Dlatego słowa Zmartwychwstałego: „Jeszcze

³⁹ Por. S. Thomae Aquinas, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, oprac. R. Cai, Taurini–Romae 1972, nr 2521, s. 466. Tomasz pisze, że Ojciec jest Bogiem dla Chrystusa jako *gubernator* (rządca).

⁴⁰ Sens wypowiedzi Pana Jezusa: „Bóg mój i Bóg wasz” można lepiej zrozumieć, odwołując się do starotestamentowego tekstu z Księgi Rut. Zachęcona przez Noemi, żeby pozostała w swojej ojczyźnie, Rut odpowiada, że nie zostanie, lecz pójdzie z Noemi do kraju Izraela, stwierdzając: „twój naród będzie moim narodem, a twój Bóg będzie moim Bogiem” (Rt 1,16). Zob. R.E. Brown, *Giovanni*, s. 1277.

⁴¹ Por. tamże, s. 1278.

⁴² Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21*, Częstochowa 2010, s. 291 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament IV/2).

⁴³ Por. R.E. Brown, *Giovanni*, s. 1248.

⁴⁴ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium 13–21*, Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 377 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Sonderausgabe IV/3; dalej: HThKNT).

⁴⁵ Por. R.E. Brown, *Giovanni*, s. 1274.

⁴⁶ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21*, s. 291.

nie wstąpiłem do Ojca” (J 20,17) można zinterpretować: „nie wstąpiłem razem z moimi siostrami i braćmi”. Jeśli więc Pan Jezus obiecuje uczniom: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele [...]. Idę przecież przygotować wam miejsce” (J 14,2), to Jego słowa o wstępowaniu do Ojca w J 20,17 oznaczają wypełnienie tej obietnicy⁴⁷.

POŚLANIE JAKO PODPORZĄDKOWANIE?

W określeniu relacji między Ojcem i Synem formuły synodów w Sirmium odwołują się do posłania Syna, cytując słowa Pana: „Ten, który Mnie posłał, większy jest ode Mnie” (por. J 14,28). Idea posłania ma zatem istotne znaczenie dla ojców synodalnych w określeniu różnicy między Ojcem a Synem.

Posyłając Syna na świat, Ojciec poddaje Synowi całe stworzenie. Jednak Syn razem z całym stworzeniem pozostaje poddany Ojcu. W konsekwencji ojcowie synodalni mówią o różnicy między Ojcem i Synem, która polega na tym, że Ojciec jest większy od Syna, a Syn jest podporządkowany Ojcu. Jeśli podstawą takiej nauki na synodzie w Sirmium jest tekst 1 Kor 15,28, to należy dokładniej zbadać teologiczny sens tego tekstu. Otóż w piętnastym rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian Apostoł Paweł mówi o zmartwychwstaniu Chrystusa i zapowiada zmartwychwstanie wszystkich w Chrystusie „w czasie Jego przyjścia” (1 Kor 15,22–23). Dalej mówi o końcu historii, kiedy przekaze królowanie Bogu i Ojcu, i pokona śmierć jako ostatniego wroga (por. 1 Kor 15,24–26 w odniesieniu do psalmów: 110,1; 8,7). W tym miejscu zostają zapisane słowa, do których odnosi się nauka synodalna, a mianowicie: „A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Późniejsza katolicka wykładnia tego tekstu, przedstawiona przez Tomasza z Akwinu w jego komentarzu do listów św. Pawła, bazuje na rozróżnieniu między Synem w ludzkiej naturze i Synem w naturze Boskiej. Ojciec poddaje całe stworzenie Synowi w jego ludzkiej naturze, czyli jako człowiekowi, natomiast Syn według Boskiej natury pozostaje równy Ojcu. Albo też Syn jako Bóg podporządkowuje sam sobie całe stworzenie, ponieważ posiada taką samą władzę, jaką ma Ojciec, o czym wyraźnie jest powiedziane w Liście do Filipian, w którym apostoł pisze o wyczekiwaniu na Zbawiciela naszego, Pana Jezusa Chrystusa, „który przekształci nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebego ciała, tą potęgą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować” (3,20–21)⁴⁸. Akwinata wyjaśnia, że zmartwychwstanie nie dotyczy człowieczeństwa samego, ale Chrystusa, i nie kończy się z chwilą zmartwychwstania Chrystusa, lecz obejmuje całe rozumne stworzenie, które przez

⁴⁷ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium 13–21*, s. 377.

⁴⁸ Por. S. Thomae Aquinas, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. I, oprac. R. Cai, Taurini–Romae 1953, nr 949, s. 415.

swoje zmartwychwstanie zostanie doprowadzone do kontemplacji tego, co boskie, ponieważ w niej jest nasze szczęście, a celem naszym jest sam Bóg. Według niego słowa: „Ojciec większy jest ode Mnie” (J 14,28), które potwierdzają podporządkowanie Syna według człowieczeństwa (jako człowieka) swojemu Ojcu, zostaną wyjaśnione i lepiej zrozumiałe dopiero przy powszechnym zmartwychwstaniu stworzeń rozumnych, kiedy Bóg będzie wszystkim we wszystkich. Właśnie to, że Bóg będzie wszystkim we wszystkich, jest dla Tomasza ostateczną racją podporządkowania się wcielonemu Syna, który jako człowiek podporządkowuje się Ojcu po to, aby każdy człowiek zmartwychwstały do życia wiecznego mógł w pełni znaleźć szczęście w Bogu i tylko w Bogu. Kiedy Bóg będzie w nas wszystkim przy powszechnym zmartwychwstaniu, to stanie się jasne, że cokolwiek w nas jest dobrego, pochodzi od Boga⁴⁹. Pan Jezus podporządkowuje się zatem Ojcu jako człowiek, aby wskazać każdemu człowiekowi właściwą drogę, tzn., aby każdy człowiek też podporządkował się Ojcu i w ten sposób odnalazł w Nim jedyne szczęście. W ten sposób jest On „drogą” dla każdego wierzącego.

We współczesnej interpretacji 1 Kor 15,28 zwraca się uwagę na jeszcze inny aspekt chrystologiczny. Otóż ostateczne poddanie się wcielonemu Syna razem z całym stworzeniem Ojcu próbuje się połączyć z hipotezą o ustaniu zbawczego pośrednictwa Jezusa Chrystusa. Poddanie się Syna i stworzenia Ojcu oznaczałoby, że na końcu czasów funkcja wstawiennicza Syna nie będzie już potrzebna⁵⁰. Taka interpretacja jest jednak nie do pogodzenia z nauką o powszechnym i wiecznym kapłaństwie Chrystusa (por. Hbr 7). Niemniej jednak poddanie się uwielbionego Pana wraz z całym stworzeniem Ojcu z 1 Kor 15,28 jest zapowiedzią nastania pełni królestwa Bożego. Misja zbawcza Jezusa Chrystusa dopełni się na końcu czasów, kiedy Bóg będzie wszystkim we wszystkich.

PODOBIENSTWO SYNA

Nauka o podobieństwie Syna do Ojca zdaje się najbardziej oryginalną nauką synodalną. Ojcowie synodu kończą wykładnię o relacji Ojca i Syna stwierdzeniem, że Syn podobny jest pod każdym względem do Ojca. Podstawą takiego twierdzenia jest dla nich Pismo Święte. Trudno jednak wskazać teksty biblijne, które mogły doprowadzić do twierdzenia o podobieństwie Syna do Ojca. Idea podobieństwa do Boga jest znana w Starym Testamencie. Teksty natchnione mówią przede wszystkim o tym, że pośród bogów nie ma żadnego, który jest podobny do Boga Izraela: „Któż jest pośród bogów równy Tobie, Panie, w blasku świętości, któż Ci jest podobny” (Wj 15,12; por. 1 Krn 17,20; 2 Krn 6,14; Ps 86,8). Psalmista dodaje, że nie ma istoty stworzonej, która byłaby podobna do Boga Przymierza:

⁴⁹ Por. S. Thomae Aquinas, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, nr 950, s. 415–416.

⁵⁰ Por. S. Cipriani, *Le lettere di Paolo*, Assisi 1991, s. 224. Autor odwołuje się do Augustyna *De Trinitate* 1,10.

„Bo któż na obłokach będzie równy Panu, któż wśród synów Bożych będzie do Pana podobny? [...] Panie, Boże Zastępów, któż równy jest Tobie” (Ps 89,7.9). Jeśli więc żadne stworzenie nie może być podobne do Boga, to w przeciwieństwie do stworzenia Jednorodzony Syn Boży jest właśnie podobny do Boga. Według tej samej logiki można zinterpretować tekst z Księgi Izajasza o upadku Jaśniejącego, Syna Jutrzenki, który chciał się stać podobnym do Boga Najwyższego: „Wstąpię na szczyty obłoków, podobny będę do Najwyższego” (Iz 14,14). Dla ojców Kościoła „Jaśniejącym, Synem Jutrzenki” jest przede wszystkim diabeł, Lucyfer, chociaż nie wykluczają też odniesienia tego określenia do ziemskiego tyrana. Komentując ten fragment proroctwa, Hieronim pisze na temat diabła: „Nie dosyć tego było jego pysze, lecz popadł w takie szaleństwo, że rościł sobie prawo do tego, aby być podobnym Bogu”⁵¹. Z kolei Ambroży, porównując Lucyfera do Jezusa Chrystusa, zauważa, że nasz Nauczyciel chciał być we wszystkim podobny do Ojca, podczas gdy diabeł chce być jeszcze większy, wynosząc się ponad wszystko, co nazywane jest Bogiem (por. 2 Tes 2,3–4)⁵². Niepodobieństwo Lucyfera do Boga potwierdza jego upadek, wyrażony hebrajskim terminem *napal*, który odnosi się nie tylko do fizycznego upadku z nieba Jaśniejącego, Syna Jutrzenki, ale też do jego osobowej degradacji⁵³. Natomiast podobieństwo Jezusa Chrystusa do Boga potwierdza jego wywyższenie w zmartwychwstaniu.

Jeśli ojcowie synodu w Sirmium w określeniu relacji Syna do Ojca kierowali się biblijną ideą podobieństwa, to mogli też brać pod uwagę tekst św. Pawła z Listu do Filipian, w którym jest mowa o „podobnym” (gr. ὁμοίον) Synu: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi” (Flp 2,6–7). Podobieństwo, o którym mówi apostoł, jest podobieństwem realnym, potwierdzonym w „zewnątrznym przejawie” (gr. σχηματι, w. 7)⁵⁴. Jeśli Syn staje się całkowicie podobny do ludzi, to dlatego, że jest najpierw całkowicie podobny do Ojca, istniejąc w postaci Bożej i będąc równym Bogu. Cecha podobieństwa charakteryzuje zatem Syna w relacji do Ojca i w relacji do ludzi. Dlatego w myśl nauki synodalnej Jezus Chrystus jest podobny we wszystkim do Ojca i podobnym we wszystkim do ludzi.

Nie jest wykluczone, że ojcowie synodalni mieli też na względzie tekst z Listu do Rzymian, w którym jest mowa o zesłaniu Syna przez Ojca „w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla usunięcia grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech” (Rz 8,3). Komentując te słowa, Tertulian wyjaśnia, że ciało Syna musia-

⁵¹ Hieronim, *Komentarz do Księgi Izajasza 5,14,12–14* (CCL 73), w: *Ojcowie Kościoła komentują Biblię. Stary Testament Xa. Księga Izajasza 1–39*, oprac. S. Kalinowski, Zabki 2015, s. 116.

⁵² Ambroży, *Wykład Psalmu 118,3,34* (CSEL 62), w: *Ojcowie Kościoła komentują Biblię. Stary Testament Xa*, s. 118.

⁵³ Por. T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Rozdziały 13–39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, NKBST XXII/cz. 2, Częstochowa 2014, s. 83.

⁵⁴ Por. S. Cipriani, *Le lettere di Paolo*, s. 610.

ło być podobne do ciała grzesznego, żeby w takim właśnie ciele wykupić to, co było grzeszne. Jednak samo w sobie ciało Syna nie mogło być grzeszne. Tertulian pisze: „I z tego powodu został zesłany Syn w ciele podobnym do ciała grzesznego, aby grzeszne ciało wykupił podobną istotą, to jest ciałem, które musiało być podobne do ciała grzesznego, choć samo nie mogło być grzeszne”⁵⁵. Różnicę między ciałem Syna a ciałem każdego innego człowieka widzi Orygenes w tym, że ludzkie poczęcie Syna w łonie Dziewicy dokonało się za sprawą Ducha Świętego i mocą Najwyższego (por. Łk 1,35), dlatego jest ciałem niepokalanym, chociaż jest ciałem tej samej natury, co nasze ciało⁵⁶. Po tej linii interpretacyjnej idzie też Tomasz z Akwinu, który w komentarzu do Listu do Rzymian wyjaśnia, że Chrystus, który miał prawdziwe ludzkie ciało, nie miał jednak ciała grzesznego, ponieważ zostało ono poczęte z Ducha Świętego, usuwającego grzech. Było to zatem ciało podobne do ciała grzesznego ze względu na cierpienie, które pojawiło się po grzechu człowieka⁵⁷. Współczesna interpretacja Rz 8,3 prowadzi do konstatacji, że w Chrystusie podobieństwo oznacza tożsamość i równocześnie jej brak, to jest nietożsamość⁵⁸. Konkretnie, ciało Chrystusa jest tożsame z ludzkim ciałem i jest prawdziwym ciałem, ale z drugiej strony jest z tym ciałem nietożsame, dlatego że to ludzkie ciało jest ciałem grzesznym po grzechu człowieka. W taki sam sposób apostoł mówi o podobieństwie Chrystusa do Adama. Wyrażenie to oznacza, że Chrystus jest taki sam, jak Adam, ponieważ jest prawdziwym człowiekiem, ale równocześnie jest inny niż Adam, bo nie popełnił „przestępstwa Adama” (por. Rz 5,14). Podobnie śmierć Chrystusa jest taka sama, jak śmierć każdego z nas, ale równocześnie jest inna, ponieważ nie jest skutkiem grzechu. Dlatego nasza śmierć jest „podobna do Jego śmierci” (Rz 6,5).

Jeśli ojcowie synodów w Sirmium rozumieli ideę podobieństwa w sensie współistnienia tożsamości i jej braku, to usprawiedliwione jest odniesienie tej idei do osoby Jezusa Chrystusa w relacji do Ojca. Jezus Chrystus jest podobny do Ojca, tzn. jest jak Ojciec: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9), i równocześnie nie jest z nim tożsamy, jest inną Osobą.

ZAKOŃCZENIE

Starożytne formuły wiary z Sirmium widzą w ojcostwie Boga istotny przymiot jedynego Boga w Trójcy, a nie tylko przymiot jednej Osoby Boskiej. Wskazują też na nowy wymiar ojcostwa Boga. Po wydarzeniach paschalnych Bóg staje się

⁵⁵ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, przekł. S. Ryzner, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1994, s. 295 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. LVIII).

⁵⁶ Por. Orygenes, *Commento alla lettera ai Romani 6,12*, w: *Romani. La Bibbia Commentata dai Padri. Nuovo Testamento 6*, oprac. włoskie A. Di Berardino, Roma 2006, s. 299.

⁵⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, przekł. J. Salij, Poznań 1987, nr 608, s. 120.

⁵⁸ Por. H. Schlier, *Römerbrief*, HTHKNT, Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 241.

w pełni Ojcem dla tych, którzy z Chrystusem umierają i zmartwychwstają. Ojcostwo Boga w stosunku do Jednorodzonego Syna rozszerza się zatem na wszystkich, którzy są zjednoczeni z Chrystusem.

Syn jest postrzegany jako posłany przez Ojca. Dlatego w rozumieniu synodalnym jest zawsze poddany Ojcu. Boskie zrodzenie Syna z Ojca pozostaje niezgłębioną tajemnicą, ale jest także podstawą boskości Syna i naturalnej równości z Ojcem. W relacji Ojca i Syna w Świętej Trójcy dokumenty z Sirmium nie przyjmują nicejskiego pojęcia współlistotności, odrzucając termin οὐσία. W jego miejsce proponują mówienie o podobieństwie Syna do Ojca we wszystkim. Kategoria podobieństwa może być uzasadniona biblijną interpretacją podobieństwa jako paradoksalnego połączenia tożsamości i nietożsamości. Mówiąc, że Syn jest podobny do Ojca, dokumenty synodalne określają Boską tożsamość Ojca i Syna, ale także wskazują na odrębność Osób: Syn nie jest tożsamy z Ojcem. Być może na wybór terminu podobieństwa miały decydujący wpływ względy duszpasterskie. Sami ojcowie synodalni przyznają, że wierni nie rozumieją pojęcia οὐσία, a co za tym idzie, nie rozumieją określenia Syna jako współlistotnego Ojcu. Natomiast pojęcie podobieństwa mogło bardziej przemawiać do umysłów wiernych, o ile nie pomniejszało tajemnicy Chrystusa.

BIBLIOGRAFIA

- Acta Synodalia. Ann. 50–381. Synody i kolekcje praw*, t. I, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006.
- Ambroży, *Wykład Psalmu 118,3,34* (CSEL 62), w: *Ojcowie Kościoła komentują Biblię. Stary Testament Xa. Księga Izajasza 1–39*, oprac. S. Kalinowski, Ząbki 2015.
- Brown R.E., *Giovanni*, przekł. włoski A. Sorsaja, M.T. Petrozzi, Assisi 1979.
- Brzegowy T., *Księga Izajasza. Rozdziały 13–39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, NKBST XXII/cz. 2, Częstochowa 2014.
- Cipriani S., *Le lettere di Paolo*, Assisi 1991.
- Durst M., *Sirmium*, LThK³, t. 9, s. 632–634.
- Gózdź K., *Problem uniwersalistycznego znaczenia wypowiedzi lokalnych Magisterium Ecclesiae*, w: *Charyzmat osoby i autorytet urzędu. Wokół pytania o „gatunki literackie” współczesnych wypowiedzi papieskich oraz Stolicy Apostolskiej*, red. G. Strzelczyk, Katowice 2007, s. 87–92 (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 38).
- Greshake G., *Homöer – Homöusianer*, LThK³, t. 5, s. 251.
- Hieronim, *Komentarz do Księgi Izajasza 5,14,12–14* (CCL 73), w: *Ojcowie Kościoła komentują Biblię. Stary Testament Xa. Księga Izajasza 1–39*, oprac. S. Kalinowski, Ząbki 2015.
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21*, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament IV/2).

- Orygenes, *Commento alla lettera ai Romani 6,12*, w: *Romani. La Bibbia Commentata dai Padri. Nuovo Testamento 6*, oprac. włoskie A. Di Berardino, Roma 2006.
- Pelikan J., *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, przekł. M. Höffner, Kraków 2008 (Tradycja Chrześcijańska. Historia Rozwoju Doktryny, t. I).
- Schlier H., *Römerbrief*, Freiburg–Basel–Wien 2002 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament).
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium 13–21*, Freiburg–Basel–Wien 2000 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Sonderausgabe IV/3).
- Sesboüé B., Wolinski J., *Bóg zbawienia*, przekł. P. Rak, Kraków 1999 (Historia Dogmatów, t. I).
- Szczur P., *Syrmijskie formuły*, [hasło] w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVIII, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, 1371–1372.
- Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, przekł. S. Ryzner, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1994 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. LVIII).
- Thomae Aquinas S., *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, oprac. R. Cai, Taurini–Romae 1972.
- Thomae Aquinas S., *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. I, oprac. R. Cai, Taurini–Romae 1953.
- Tomasz z Akwinu św., *Wykład Listu do Rzymian*, przekł. J. Salij, Poznań 1987.
- Tomasz z Akwinu św., *Komentarz do Ewangelii Jana*, przekł. T. Bartoś, Kęty 2000.
- Wołyniec W., *Reinterpretacja doktrynalnych wypowiedzi Kościoła od 50 do 325 roku*, Wrocław 2011.
- Zbudniewek J., *Djakovo-Sirmium*, [hasło] w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, red. R. Łukaszuk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1989, 1353–1354.

THE TEACHING ABOUT THE FATHER AND THE SON IN ANCIENT FORMULAS OF THE FAITH IN SIRMIUM

Summary

The article consists of two parts. The first part constitutes theological analysis of the formulas of faith with regard to the teaching about the Father and the Son. Here, the fatherhood refers not only to the Person of the Father, but also to the entire Triune. The begetting of the Son from the Father remains a secret, but at the same time forms the basis of Divinity of the Son. However, the formulas of faith do not accept the concepts of coessentialness, rejecting the philosophical term *ousia*. The Son is sent by the Father and He is subjected to the Father. But first of all, He is similar to the Father. The second part of the article constitutes profound, in-depth reflection on the synodal teaching to indicate its topicality. Through the Person and the Redemptive Act of the incarnate Son the fatherhood of God refers, in a new way, to the disciples of the Lord. Submissiveness of the Son is a signpost for every man who should be submissive to the Father like the Son. In turn, the concept of similarity of the Son to the Father can be a way of expression of the Trinitarian

Mystery, provided it encompasses Divine equality of the Father and the Son (the identity of Divine nature), yet at the same time determines the distinctness of God's Persons (Their non-identity).

Keywords: the Father, the Son, formulas of faith, the fatherhood of God, begetting of the Son, the subordination of the Son, *ousia*, the similarity of the Son

Słowa kluczowe: Ojciec, Syn, formuły wiary, ojcostwo Boga, zrodzenie Syna, podporządkowanie Syna, *ousia*, podobieństwo Syna

O. Benedykt J. Huculak OFM*
Kalwaria Zebrzydowska

L'ESPRIT SAINT DANS LES ÉCRITS DE L'APÔTRE JEAN¹

Parmi les auteurs des livres du Nouveau Testament il n'y a aucun qu'ait écrit plus abondamment et plus profondément sur l'Esprit Saint que l'apôtre Jean. C'est pourquoi en Orient chrétien à partir des premiers siècles jusqu'à nos jours il est appelé Jean le Théologien.

Pierre et Jean couraient ensemble au tombeau vide de Jésus (J 20,4–5). Ils montaient ensemble au temple pour y prier à l'heure de None (Actes 3,1). Si le Seigneur voulait confier ses fidèles à la sollicitude pastorale de Pierre, cela ne signifiait pas qu'il l'aimât plus de Jean. Celui-ci était le disciple aimé spécialement par Lui. Il fut l'unique apôtre présent près de Jésus cloué à la croix, et à lui le Seigneur mourant confia sa Mère. Ces liens très profonds de Jean avec Jésus et Marie sont un panneau pour les prêtres et séminaristes de l'Église catholique romaine, dans laquelle seulement, la vie sacerdotale est disposée selon saint Jean, l'unique célibataire parmi les apôtres.

Dans le Nouveau Testament il y a deux écoles théologiques, concordées en vérité et complémentaires, mais originelles, notamment celle de l'apôtre Jean et celle de Paul de Tarse. En Orient déjà dans les premiers siècles on n'utilisait couramment les appellations 'Jean le Baptiste' et 'Jean l'Évangéliste', mais on disait – et on dit jusqu'à présent – *Ióánnês ho Pródromos* (Jean le Précurseur) et *Ióánnês ho Theológos* (Jean le Théologien). On perçoit l'élévation et profondeur de ses écrits à partir du prologue de l'Évangile. Il est le maître principale à l'égard de la Trinité, mais surtout – de l'Esprit Saint.

* O. Benedykt Jacek Huculak OFM – wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Bernardynów; główne obszary badawcze to nauczanie ojców greckich i bł. Jana Dunsza Szkota; e-mail: szkot@libero.it.

¹ Wykład dla Wyższego Seminarium Duchownego w Courtaulin (diecezja Chartres) 14 listopada 2016 roku.

PENDANT LE MINISTÈRE DU CHRIST

Si l'on considère les écrits de saint Jean, en laissant de côté l'Apocalypse, on y peut distinguer, du point de vue de la doctrine de l'Esprit², trois groupes de textes assez dissemblables: le récit du ministère du Christ (1–13), de sa passion et de sa vie glorieuse (14–21), et la I^{ère} Épître. De la première période l'évangéliste dit lui-même: „l'Esprit n'était pas encore, car Jésus n'avait pas été glorifié” (7,39). On ne pourra donc y recueillir que quelques traits qui font pressentir la venue de l'Esprit et l'éclairent par anticipation. Au contraire, les discours du Christ après la Cène renferment toute la doctrine de Jean. Ils préparent l'ère nouvelle qui va commencer, la vie de l'Esprit dans l'Église, et ils l'expliquent tout entière. Après sa résurrection Jésus l'inaugure, en donnant l'Esprit-Saint à ses disciples. L'Épître enfin atteste cette vie, mais sans la décrire explicitement; elle manifeste l'accomplissement des promesses du Christ, elle en éclaire peu la portée.

La première partie présente au sujet de l'esprit ou, pour parler plus généralement, de l'être spirituel, des enseignements qui rappellent ceux de la théologie de Paul: „Dieu est esprit, et ses adorateurs doivent l'adorer en esprit et en vérité” (4,24). „C'est l'esprit qui vivifie; la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie” (6,63). On voit ici le lien étroit qui unit toutes ces notions d'esprit, de vie, de vérité. Ce sont les caractères propres de la nature de Dieu et de son action. Jean, comme Paul, est l'élève de la Bible et non pas de la philosophie grecque, et, pour désigner ou décrire la nature divine, ces termes bibliques, en particulier celui d'Esprit, lui suffisent, comme ils suffisent à Paul. Ils lui servent aussi, comme ils servaient à Paul, pour marquer l'infinie distance qui sépare Dieu de l'homme, l'esprit de la chair³. Ce n'est que par l'esprit et dans l'esprit que l'homme peut accéder à Dieu, et, puisqu'il est chair, il faut qu'il renaisse. „Jésus lui répondit [à Nicodème]: En vérité, en vérité, je te le dis, quiconque ne naît pas de l'eau et de l'Esprit, ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair, est chair, et ce qui est né de l'Esprit, est esprit” (3,5–6).

Le baptême chrétien, dont la nécessité et la vertu sont si explicitement décrites par Jésus, avait été prédit par Jean-Baptiste: „Jean rendit témoignage en disant: «J'ai vu l'Esprit descendant du ciel comme une colombe, et reposant sur lui. Moi je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'avait dit: Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et reposer, c'est celui-là qui baptise dans l'Esprit-Saint»” (1,32–33). Tout ce récit suppose ceux des synoptiques, mais Jean ne retient de la scène du baptême que la manifestation de la gloire du

² L'apôtre Jean dit d'ordinaire: „l'Esprit”, et trois fois seulement „l'Esprit-Saint” (J 1,33; 14,26; 20,22).

³ Sur l'esprit et la chair, l'enseignement de Paul se distingue de celui de Jean en ce qu'il accentue davantage la concupiscence, la tendance à mal, tandis que chez Jean, comme dans l'Ancien Testament, la chair apparaît surtout comme infirmité et néant.

Christ⁴. D'ailleurs la descente du Saint-Esprit a chez lui la même signification que chez les synoptiques, à cela près que le rapport du baptême du Christ au baptême chrétien est plus explicitement marqué. Celui sur lequel se repose l'Esprit, c'est celui qui baptisera dans l'Esprit-Saint.

Peut-être faut-il rapprocher de cette scène ces paroles ajoutées par l'évangéliste au dernier témoignage de Jean-Baptiste: „Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, car ce n'est pas avec mesure qu'il donne l'Esprit” (3,34). On les entendra alors avec presque tous les exégètes modernes, en ce sens: „ce n'est pas avec mesure que [Dieu] donne l'Esprit [à son Fils]”. Cette interprétation concorde bien avec l'ensemble de la théologie de Jean: le Père, qui a donné au Fils tout ce qu'il a, lui a donné l'Esprit, et en plénitude. Peut-être cependant préférera-t-on rapporter cette phrase au Christ: „Il dit les paroles de Dieu, car ce n'est pas avec mesure qu'il donne l'Esprit”; c'est, sous une autre forme, l'affirmation du chapitre 6,63: „Les paroles que Je vous ai dites, sont esprit et vie”; et si le Fils peut ainsi donner l'Esprit, c'est qu'Il le donne non *ek métrou*, mais – comme l'explique saint Cyrille – *ex idiou plérómatos* (de sa propre plénitude)⁵.

Parmi ces brèves mentions qui sont faites de l'Esprit-Saint, la plus remarquable est la promesse du Christ, au dernier jour de la fête des tabernacles: „Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive. Celui qui croit en moi – ainsi que dit l'Écriture – des fleuves d'eau vive sortiront de son ventre” (7,37–38)⁶. On reconnaît ici une allusion au rocher du désert, d'où jadis l'eau vive avait coulé (Lb 20,7–11), et dont la fête des tabernacles rappelait le souvenir. Jésus s'applique cette figure biblique⁷, comme ailleurs celle du serpent d'airain et de la manne. Plus haut, il avait de même promis l'eau vive à la Samaritaine (4,10)⁸. Dans l'Apocalypse, il conduit ses élus aux sources d'eau vive (7,17); et de son trône, ainsi que du trône

⁴ J. Maldonat SI, *Commentarii in quattuor evangelistas*, (in h. l.): „Ex aliis Evangelistis intelligimus, quid hoc loco Ioannes praetermiserit: [nempe] baptismum, ieiunium tentationemque Christi. Cum totum nimirum in eo esset, ut quibuscumque posset non suspectis testimoniis Christi probaret divinitatem, et quasi cum altius ad divina contenderet, humana praetervolabat [ille ita] sublimis”.

⁵ *In Ioannis Evangelium* (h. l.): PG 73, 280.

⁶ R.E. Brown SS, *The Gospel according to John (I–XII)*, New York 1966, pp. 326–329; H. Strathmann, *Il Vangelo secondo Giovanni* (tr. de l'alle. G. Cecchi), Brescia 1973, pp. 231–233; A. Wikenhauser, *L'Evangelo secondo Giovanni* (tr. del'alle. F. Montagnini), Brescia 1962, pp. 149–151.

⁷ Aussi „elle [la Sagesse] le nourrira du pain de l'intelligence et elle lui donnera à boire les eaux de la science” (Eccli 15,3). On peut rapprocher de cette promesse le fait mystérieux de l'eau et du sang qui, sur la croix, coulèrent du côté du Jésus. – Plusieurs décennies avant l'Évangile de Jean, saint Paul écrivait: „Tous [dans le désert] ont bu le même breuvage spirituel [*exêlthen hýdôr poly* – l'eau jaillit en abondance (Lb 20,11)]. Ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher, c'était le Christ” (1 Cor 10,4).

⁸ R.E. Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, pp. 176–180; H. Strathmann, *Il Vangelo secondo Giovanni*, pp. 148–149.

de Dieu, coule un fleuve d'eau vive (22,1)⁹: c'est un seul trône commun de Dieu le Père et du Fils, comme les Deux – selon la doctrine catholique – constituent une seule source de l'Esprit-Saint.

Notons bien que l'Apôtre à l'égard du „fleuve d'eau vive” utilise le mot *ekporéoumenon* – coulant du trône du Père et du Fils (*Filioque*), ce participe présent actif du verbe *ekporéuesthai* (sortir), lequel selon les orthodoxes – contre toutes les évidences – serait le seul que dans le Nouveau Testament indique la procession éternelle du Saint-Esprit. Ils disent ainsi afin de faire l'impression que la phrase de l'Évangile de Jean: „L'Esprit de Vérité qui *ekporéuetai* – procède du Père” (15,26) devrait être compris à la manière restrictive, donc hérétique de Photios, à savoir que l'Esprit procède *ek mónou tou Patrós* – du Père seul¹⁰. Saint Jean toutefois le dit positivement, sans aucune exclusion du Fils, autant plus que peu après dans le même discours il dit: „Il me glorifiera, car il prendra du mien et vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi, c'est pourquoi Je vous ai dit qu'il *lambánei* – prendre du mien et vous l'annoncera” (J 16,14–15).

Le passe-partout des photiens pourtant est toujours prêt, d'où ils disent que les paroles du Fils: *Ek tou emou lambánei* – Il prendre du mien, il faudrait les comprendre comme *Ek tou [Patrós] emou lambánei* – Il prendre de mon Père, mais cette invention et falsifications en grec devrait sonner *Ek tou Patrós mou*, et non *emou*. – Pareillement disent-ils que le rocher, sur lequel Jésus allait construire son Église, n'était pas la personne de Pierre (et de ses successeurs), mais sa foi commune aux tous les apôtres¹¹, bien que le Seigneur se dirige directement à Pierre, en disant: *Sy eí Pétros, kai epí táuté tē pétra êkodomésō tēn Ekklésian mou* – Tu es Pierre, et sur cette pierre [donc sur toi même] je construirai mon Église” (Mt 16,18).

Toutes les figures indiquées auparavant – et principalement le fleuve d'eau vive – ont la même signification, que l'évangéliste prend soin ici de les expliquer lui-même: „Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croyaient en

⁹ E. Lohse, *L'Apocalisse di Giovanni* (tr. de l'alle. A. Comba), Brescia 1974, pp. 191–192; A. Wikenhauser, *L'Apocalisse di Giovanni* (tr. de l'alle. F. Montagnini), Brescia 1968, pp. 226–227.

¹⁰ L.F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità* (tr. de l'esp. M. Zappella), Casale Monferrato 2004; M. Stavrou, «*Filioque*» a teologia trynitarna (tr. du fr. L. Balter), in: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Poznań 2000, pp. 396–416 (Kolekcja Communio 13); R.L. Wilken, *Pierwsze tysiąc lat. Historia chrześcijaństwa* (tr. de l'ang. G. Gomola, A. Gomola), Kraków 2015, p. 391; G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum* (tr. de l'alle. H. Evert-Kapessowa), Varsovie 2008, pp. 244–245; S. Runciman, *Teokracja bizantyńska* (tr. de l'ang. M. Radożycka-Paoletti), Katowice 2008, pp. 118–121, 133–137.

¹¹ J.C. Larchet, *Kościół – ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami* (tr. du fr. N.H. Aleksiejuk), Białystok 2016, pp. 62–64; H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła wschodniego i zachodniego, od czasów apostołskich do Soboru Florenckiego* (tr. de l'angl. P. Sajdek), Warszawa 2009, pp. 183–203; *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa* (tr. de l'ang. A. Wypustek), Varsovie 2004, pp. 234–235; K. Zakrzewski, *Bizancjum i wczesne średniowiecze*, Poznań 1997 (Warszawa 1938), s. 120–131 (Wielka Historia Powszechna IV/1).

lui; car l'Esprit n'était pas encore¹², parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié" (7,39). Ces mots indiquent clairement non seulement la signification du symbole, mais aussi le temps de la mission de l'Esprit, car il devait remplacer le Christ et poursuivre son œuvre. Il ne serait donc envoyé que par le Christ glorifié. – Cet enseignement est plus complètement donné par Jésus lui-même, en divers passages du discours après la Cène. Il n'y a pas de texte, dans tout le Nouveau Testament, qui contienne au sujet de la personne de l'Esprit-Saint, une doctrine aussi explicite.

DISCOURS APRÈS LA CÈNE

Des chapitres 14, 15 e 16 de l'Évangile une impression d'ensemble se dégage irrésistible: l'Esprit-Saint promis par Jésus, n'est pas seulement un don, une force, mais c'est une personne vivante comme Il l'est lui-même, et une personne dont l'action est si divine, que sa présence remplacera avantageusement pour les disciples la présence visible de Jésus: „Il vous est utile que je m'en aille" (16,7).

Une étude attentive du détail ne fait que fortifier cette impression. On remarque d'abord que, malgré la proximité du nom neutre *to Pnéuma* saint Jean se sert toujours du pronom masculin *ekeínos* pour désigner le Saint-Esprit¹³. Le prologue suggérait naguère une remarque analogue à propos du substantif *to phôs*, employé pour désigner le Verbe, et du pronom *ekeínos* qui s'y rapporte: dans ces deux cas Jean perd de vue le terme grammatical qu'il a choisi, et ne voit que la personne qu'il décrit.

C'est bien en effet une personne dont l'action est décrite ici: c'est un Paraclet, un avocat¹⁴; il apprendra tout aux apôtres, il leur rappellera tout ce que le Christ leur a dit; il rendra témoignage du Christ; il convaincra le monde; il dira aux apôtres tout ce qu'il aura entendu. On ne saurait imaginer rôle plus personnel; mais ce qui est plus décisif encore, c'est la comparaison instituée par Jésus lui-même entre l'Esprit et lui: „Je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il soit avec vous toujours" (14,16). Toute la suite du discours ne fait qu'accentuer ce parallélisme. Les tentatives faites pour réduire la portée de ce discours à celle

¹² Augustin note sur ces mots: „In evidenti est intellectus. Non enim non erat Spiritus Dei, qui [profecto] erat apud Deum, sed nondum erat in eis, qui crediderant in Iesum": *In Ioannem tractatus* 32,6: PL 35, 1644.

¹³ J 14,26; 15,26; 16,13.14.

¹⁴ Dans tout le Nouveau Testament on ne trouve le terme *paráklêton* que dans le passage cité ci-dessus du discours après la Cène (J 14.16.26; 15,26; 16,7) et dans 1 J 2,1: „Si quelqu'un vient à pécher, nous avons comme avocat (*paráklêton*) auprès du Père, Jésus Christ, le Juste", où le sens est évidemment celui d'avocat. On retrouve aussi le terme avec la même signification dans la littérature classique et dans la littérature chrétienne et rabbinique. Tout porte donc à l'interpréter de même ici; d'ailleurs le texte même y invite, en particulier J 16,8 sq: „Lui, une fois venu, il établira la culpabilité du monde en fait de péché, en fait de justice et en fait de jugement...".

d'une 'personnification métaphorique' sont ici condamnées à échouer, parce que la personnalité de Jésus est la mesure de la personnalité du Saint-Esprit. Il faut les nier à la fois toutes les deux ou les reconnaître toutes les deux¹⁵.

Que l'Esprit ne soit ni le Père ni le Fils, c'est chose plus évidente encore, et il est à peine besoin de le montrer. À la prière du Fils, le Père enverra un autre Paraclet (14,16); envoyé par le Père au nom du Fils, ce Paraclet rappellera aux apôtres tout ce que le Fils leur a dit (26); il procède du Père, il sera envoyé par le Fils de la part du Père, il rendra témoignage du Fils (15,26); quand le Fils sera parti, il l'enverra (16,7); l'Esprit glorifiera le Fils, car il prendra du sien et l'annoncera (14–15).

Cependant, à ces textes clairs et décisifs certains critiques opposent un autre passage de ce même discours, où le retour du Christ semble coïncider avec la venue de l'Esprit. Après avoir promis à ses apôtres que l'Esprit viendrait en eux, que le monde ne pourrait le recevoir, mais qu'eux le connaîtraient, Jésus poursuit: „Je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai vers vous; encore un peu de temps, et le monde ne me verra plus; mais vous, vous me verrez, parce que je vis et que vous vivrez” (14,18.19). De là ces critiques concluent que la présence de l'Esprit n'est pas autre chose que la présence spirituelle du Christ. Tout au plus admettront-ils, ici encore, deux séries de textes inconciliables, dont les uns distinguent le Christ et l'Esprit, tandis que les autres identifient l'Esprit avec le Christ glorifié.

Il faut reconnaître que le Christ, en prédisant ici sa venue, ne veut pas parler de ses apparitions glorieuses ni de sa parousie, au dernier jour. Ce qu'il promet à ses disciples, c'est sa présence en eux, présence vivifiante, que le monde ne connaîtra pas. Il faut ajouter que cette grâce ne se distingue pas de celle qui leur a été promise plus haut, car en recevant l'Esprit, les disciples recevront aussi le Fils. S'ensuit-il que l'Esprit est identique au Fils? Non sans doute, pas plus que le Fils ne l'est au Père. Cependant la venue du Père est pareillement liée à la venue du Fils: „Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons près de lui notre demeure” (14,23). On retrouve ici cette indissoluble unité tant de fois affirmée par saint Jean. On ne peut posséder le Fils sans le Père, ni l'Esprit sans le Fils, et c'est cette unité infiniment étroite qui est le modèle et le lien de l'unité des chrétiens entre eux: „qu'ils soient un comme nous sommes un” (17,22).

La similitude de rapports, que l'on constate ici, s'étend beaucoup plus loin, car on peut dire en général que, d'après la doctrine de Jean, les relations du Fils et de l'Esprit sont celles du Père et du Fils. Le Fils est le témoin du Père, de même l'Esprit rend témoignage du Fils (15,26); il glorifie le Fils (16,14), de même que le Fils glorifie le Père (17,4). Le Fils ne dit rien de lui-même, mais seulement ce que le Père veut qu'il dise (12,49; 7,16); ainsi l'Esprit „ne parlera pas de lui-même, mais dira tout ce qu'il aura entendu;... il prendra du mien, ajoute Jésus, et

¹⁵ H. Strathmann, *Il Vangelo secondo Giovanni*, pp. 347–349; A. Wikenhauser, *L'Evangelo secondo Giovanni*, pp. 368–373.

vous l'annoncera" (16,13–14). Enfin, de même que le Fils est envoyé par le Père, l'Esprit est envoyé par le Fils (15,26; 16,7).

Ce parallélisme est très étroit, et quand L. Athanase entreprendra de défendre et de développer la doctrine traditionnelle du Saint-Esprit, il ne choisira pas d'autre point de départ. – Au reste, cette analogie n'est pas telle qu'elle ne comporte des différences essentielles. La filiation caractérise les relations du Fils et du Père; elle n'apparaît jamais dans la théologie de l'Esprit. Le Père est l'unique principe du Fils, mais il n'en est pas ainsi du Fils vis-à-vis de l'Esprit. Le Fils envoie l'Esprit, mais „de la part du Père (*pará tou Patrós*)” (15,26). Il dit: „L'Esprit prendra du mien”, mais il ajoute: „tout ce qu'a le Père est à moi, et c'est pourquoi je disais qu'il prendra du mien” (14–15). Ainsi, même dans ses relations avec l'Esprit, le Fils est dépendant du Père. C'est de lui qu'il reçoit tout ce qu'il donne à l'Esprit¹⁶. Le Père est ici, comme partout, le principe premier et souverainement indépendant. „De lui procède l'Esprit” (26); c'est lui qui le donne à la prière du Fils (14,16), et qui l'envoie au nom du Fils (26).

Toute cette doctrine se résume bien dans la vision symbolique de l'Apocalypse: „un fleuve d'eau vive, brillant comme le cristal, procédant du trône de Dieu et de l'Agneau” (22,1). Telle est, pour Jean, la nature et l'origine de l'Esprit. Il procède d'une source unique, qui est le trône de Dieu et de l'agneau; mais d'ailleurs ni le prophète de l'Apocalypse ni l'évangéliste n'oubliera que ce trône n'appartient pas à titre identique au Père et au Fils, car l'un possède la divinité comme en étant le principe unique, l'autre comme la recevant de lui en plénitude¹⁷.

A ces promesses du Christ se rattache le don de l'Esprit fait par lui dans une de ses apparitions. Étant entré, portes closes, dans le lieu où se trouvaient les disciples, il leur dit: „Paix à vous. Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie». Ce disant il souffla et leur dit: «Recevez l'Esprit- Saint¹⁸. A ceux à qui vous remettrez les péchés, ils sont remis; à ceux à qui vous les retiendrez, ils sont retenus” (20,21–23). – En reprenant les mots mêmes de la Genèse¹⁹, Jean a rappelé expressément la création du premier homme, et le souffle de vie que Dieu souffla sur lui (Gen 2,7). C'est bien, en effet, une nouvelle création que Jésus opère ici, et

¹⁶ L.F. Ladaria, *La Trinità, mistero di comunione* (tr. de l'esp. M. Zappella), Milan 204, pp. 300–315; F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologne 1987, pp. 165–179 (Corso di teologia sistematica 5).

¹⁷ E. Lohse, *L'Apocalisse di Giovanni*, pp. 191–192; A. Wikenhauser, *L'Apocalisse di Giovanni*, pp. 226–227.

¹⁸ *Lábeta Pnéuma hágion*. L'absence d'article indique que le sens est ici moins nettement personnel que dans le discours après la Cène. Il s'agit de la grâce de l'Esprit plus que de la personne de l'Esprit.

¹⁹ Le verbe *ephysán*, qui se trouve aussi dans Gen 2,7, ne se rencontre qu'ici dans le Nouveau Testament.

c'est une nouvelle vie qu'il donne, parce que l'Église est fondée, et elle possède en elle l'Esprit qui la vivifiera²⁰.

L'ÉPITRE ET L'APOCALYPSE

Les quelques mentions de l'Esprit qu'on peut recueillir dans la 1^{ère} Épître, le présentent avant tout comme le témoin de l'incarnation du Fils de Dieu et de la présence de Dieu dans les chrétiens. „Qui est-ce qui a vaincu le monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu? C'est lui qui est venu par l'eau et le sang, Jésus-Christ: non dans l'eau seulement, mais dans l'eau et dans le sang. C'est l'Esprit qui rend témoignage, parce que l'Esprit est la vérité. Car ils sont trois qui rendent témoignage, l'Esprit, l'eau et le sang, et ces trois *eis to hen eisin* – tendent à l'unité” (5,5–8). – L'eau et le sang semblent, au v. 6, signifier le baptême du Christ et sa passion, et – en même temps – l'effusion de l'eau et du sang sortant du côté de Jésus sur la croix; au v. 8, les sacrements chrétiens de baptême et d'Eucharistie ont passé au premier plan. Leur témoignage concorde avec celui de l'Esprit et tous trois tendent à cette même fin, attester l'incarnation du Fils de Dieu.

Le rôle de l'Esprit est donc ici celui que le Christ annonçait dans le discours après la Cène. Il doit rendre témoignage au Fils de Dieu, et de même que Jésus, témoin du Père, est la vérité, de même l'Esprit, témoin du Fils, est la vérité, c'est pourquoi il est appelé *Pnéuma tēs alētheías* – Esprit de vérité (J 16,13). – „Celui qui garde les commandements de Dieu demeure en Dieu, et Dieu en lui; et nous savons qu'il demeure en nous, parce qu'il nous a donné de son Esprit” (3,24). „Nous savons que nous demeurons en Dieu, et Dieu en nous, parce qu'il *ek tou Pnéumatos autoú dedôken hēmin* – nous a donné de son Esprit” (3,13).

Dans ces deux textes, l'Esprit est décrit moins comme une personne, que comme le don de Dieu auquel nous participons, et ce don nous est la garantie de la présence de Dieu en nous. Cette doctrine du témoignage de l'Esprit est tout à fait semblable à celle qu'exposait saint Paul. On y peut toutefois relever la différence déjà plusieurs fois signalée entre la conception paulinienne et celle de Jean. Paul sent beaucoup plus vivement ce que la vie chrétienne a d'imparfait et de provisoire. Aussi représente-t-il l'Esprit comme les prémices ou les arrhes du bonheur futur. Jean, par contre, y voit surtout la garantie de la possession présente. Ayant reçu l'Esprit de Dieu, nous savons que nous sommes en Dieu, et que Dieu est en nous. C'est sur cette union actuelle qu'il insiste avant tout²¹.

²⁰ W.P. Alston, *Substance and the Trinity*, in: *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* (eds. S.T. Davies SI, D. Kendall SI, G.O'Collins SI), Oxford 1999, pp. 190–193.

²¹ On ne prétend pas d'ailleurs qu'il y insiste exclusivement et qu'il ne marque parfois aussi énergiquement que Paul, ce que la vie du chrétien ici-bas a d'imparfait et de provisoire, comme dans 1 J 3,2: „Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons

Ce dernier trait de la théologie trinitaire de Jean complète tous ceux qui ont été relevés jusqu'ici. Le mystère de la Trinité divine est avant tout, un mystère d'union: union des personnes divines entre elles, et union des chrétiens en elles et par elles. Ce mystère lui est apparu dans la personne de Jésus-Christ. C'est là que, à la lumière de l'Esprit, il a découvert cette ineffable unité du Père et du Fils. La vie humaine de Jésus la fait déjà pressentir. Ce désintéressement total de soi, ce souci unique de faire la volonté du Père, cet amour si profond et si absorbant, tout cela n'est que la manifestation humaine – et, par conséquent, imparfaite – des relations plus intimes que les discours de Jésus révèlent à qui s'en est pénétré. Il est plein de grâce et de vérité, et pourtant il n'a rien de lui-même, tout est en lui un don du Père. Plus on contemple cette personne divine, plus on sent qu'elle ne vit point en soi ni de soi, qu'elle est tout entière orientée vers un autre, de qui elle reçoit tout, et qui se complaît en elle. Vers la fin de la vie du Christ, se révèle un troisième terme, une troisième personne. Ce n'est point le Père ni le Fils, puisqu'il sera envoyé par eux; et pourtant sa venue sera le retour du Fils et la présence du Père; et les chrétiens qui le posséderont connaîtront qu'ils sont en Dieu, et que le vœu du Christ se réalise: „Moi en eux, Père, et toi en moi, pour qu'ils soient consommés en un” (J 17,23).

La théologie de l'Esprit est peu développée dans l'Apocalypse²², et cela se conçoit sans peine, car le sujet principal du livre n'est pas la vie spirituelle du chrétien, mais le triomphe final du Christ. Aussi ne peut-on relever que quelques brèves mentions de l'Esprit, et particulièrement de l'Esprit de prophétie²³. Ces textes, comme ceux des Actes et ceux des épîtres pauliniennes, représentent l'Esprit tantôt comme une force qui anime le prophète²⁴, tantôt comme une personne qui parle, qui ordonne, qui révèle²⁵. Ils précisent cependant les données antérieures en ce qu'ils énoncent plus expressément les rapports du Christ et de l'Esprit. On hésitait à interpréter, chez saint Paul, l'expression „l'Esprit du Christ” au sens

n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est”.

²² Dans l'Apocalypse il n'est jamais parlé de 'l'Esprit-Saint', mais toujours de 'l'Esprit' ou des 'esprits'. Dans l'ensemble d'ailleurs de la littérature de Jean, sur soixante passages, où l'Esprit est nommé, on ne trouve que deux fois *Pnéuma hágion* (J 1,33; 20,22) et une fois *to Pnéuma to hágion* (J 14,26).

²³ On peut remarquer aussi 'l'Esprit de vie': *Pnéuma zôés ek tou Theou* (J 11,11; 13,15).

²⁴ „Je me trouvai dans l'Esprit (*egenómên en Pnéumati*)” (Ap 1,10; 4,2); 17,3: „Il me transporta au désert, dans l'Esprit (*en Pnéumati*)”.

²⁵ „Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit (*to Pnéuma*) dit aux Eglises” (2,7.11.17.29; 3,6.13.22); 14,13: „Puis j'entendis une voix me dire, du ciel: <Ecris: Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur; dès maintenant – oui, dit l'Esprit (*to Pnéuma*) – qu'ils se reposent de leurs fatigues, car leurs œuvres les accompagnent”>; 22,17: „L'Esprit (*to Pnéuma*) et l'Epouse disent: <Viens!>”; E.B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris 1921, p. XI: „La clause de chacune des sept lettres aux Eglises représente certainement l'Esprit comme un être personnel, égale à Jésus, quoique distinct de lui”.

de 'l'Esprit qui est donné ou communiqué par le Christ'. Ce rapport d'origine toutefois devient dans l'Apocalypse très apparent. On le saisit déjà dans les lettres aux églises. C'est Jésus qui parle, et cependant chaque message se termine par la formule: „Que celui qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux Églises”²⁶. La théologie de l'Apocalypse exclut l'identification personnelle du Christ et de l'Esprit, mais celui-ci fait entendre à l'Église la voix du Christ. Plus bas l'ange dit à Jean: „Je suis ton compagnon de service, et celui de tes frères qui ont le témoignage de Jésus (*martyrian Iésoù*)... Or le témoignage de Jésus est l'Esprit de prophétie” (19,10). Si l'on entend, selon l'interprétation qui paraît la plus probable, par le „témoignage de Jésus”, le ‘témoignage rendu par Jésus’²⁷, on retrouve encore ici la même conception. Au témoignage rendu par Jésus l'Esprit de prophétie fait écho. Les prophètes portent le témoignage de Jésus, parce qu'ils ont l'Esprit de prophétie. Dans ce texte on ne retrouve pas seulement le rapport nécessaire, affirmé par saint Paul, entre la possession de l'Esprit et l'appartenance au Christ²⁸, on voit de plus comment l'action de Jésus se propage par celle de l'Esprit.

De même que, d'après Paul, l'Esprit du Père crie vers lui, du cœur du chrétien, et l'appelle avec des gémissements ineffables, de même on lit dans l'Apocalypse: „L'Esprit et l'épouse disent: «Viens!»... Celui qui atteste tout cela dit: «Oui, je viens bientôt»”(22,17–20). C'est Jésus, le témoin fidèle, qui de nouveau se fait entendre, répondant à l'appel de l'Esprit qui le prie dans l'Église.

Ces quelques données se complètent par le symbolisme de l'Apocalypse. Dans ce livre, comme dans son Évangile (7,39), saint Jean représente l'Esprit sous le symbole de l'eau vive. Or c'est le Christ qui la donne²⁹; c'est de son trône et du trône de Dieu le Père qu'elle procède. „Il [l'ange] me montra – dit Jean – un fleuve d'eau de vie, brillant comme le cristal, procédant (*ekporeuómenon*) du trône de Dieu et de l'Agneau” (22,1). On ne peut s'empêcher de rapprocher ce texte du passage de l'Évangile de Jean, où il est dit que l'Esprit *pará tou Patrós ekporéuetai* – procède du Père (15,26) et reçoit du Fils (16,15).

Le même rapport d'origine est encore exprimé par les textes où Jésus est représenté comme „tenant les sept esprits de Dieu” (Ap 3,1) ou encore comme „ayant sept yeux qui sont les sept esprits de Dieu, envoyés par toute la terre” (5,6).

²⁶ Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22. On retrouve ici la formule évangélique: „Que celui qui a des oreilles, entende!” (Mt 11,15; 13,9.43; Mc 4,9.23; Lc 8,8; 14,35).

²⁷ L'expression *martyria Iésoú* peut se traduire ‘le témoignage rendu à Jésus’ ou ‘le témoignage rendu par Jésus’. Cette seconde interprétation s'impose dans Ap 1,1–2: „Il [Jésus Christ] envoya son ange pour la faire connaître [la révélation] à Jean son serviteur, lequel a attesté (*emartýrēsen*) la parole de Dieu et le témoignage (*tên martyrian*) de Jésus Christ: toutes ses visions”; 1,5: „Jésus Christ, *ho mártys ho pistós* – le témoin fidèle, le premier-né d'entre les morts, le prince des rois de la terre”; cf. 1,9; 12,17; 20,4.

²⁸ 1 Cor 12,3: „Nul ne peut dire: «Jésus est Seigneur», sinon dans l'Esprit-Saint”; Rom 8, 9: „Celui qui n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là n'est pas au Christ”.

²⁹ Ap 21,6: „Celui qui a soif, moi, je lui donnerai de la source de l'eau de la vie, gratuitement”; cf. 7,17; 22,17.

On reconnaît sans peine les sept esprits dont il est parlé, dans la formule initiale de salut: „Grâce à vous et paix de la part de celui qui est et qui était et qui vient, et de la part des sept esprits qui sont devant son trône, et de la part de Jésus-Christ, le témoin fidèle” (1,4). Il est moins facile de déterminer qui sont ces sept esprits, le *septiformis Spiritus*, l'Esprit-Saint avec ses sept dons? ou bien les sept anges de la présence? Si l'on admet la première interprétation, on trouvera dans ceux deux lieux de nouvelles preuves des relations d'origine et de dépendance qui rattachent l'Esprit-Saint au Christ.

SUR „LES SEPT ESPRITS QUI SONT DEVANT LE TRÔNE DE DIEU” (AP 1,4)

A partir de l'antiquité chrétienne on propose deux interprétations à propos des sept esprits, desquels saint Jean parle dans la salutation „aux sept Eglises d'Asie. Grâce et paix vous soient données par <Celui qui est (*ho òn*), Celui qui était et Celui qui vient>, *apó tòn heptá pneumátôn* – par les sept esprits qui sont devant son trône, et par Jésus Christ...” (Ap 1,4–5)³⁰. Selon la première ils sont les sept anges de la présence. La deuxième prouve que les sept esprits sont l'Esprit-Saint, le *Spiritus septiformis*³¹ considéré comme principe des sept dons. Ces deux opinions se partagent encore aujourd'hui la faveur des exégètes.

La référence aux anges vient avant tout de la comparaison avec ce que Jean dit plusieurs pages dessous, des „sept anges qui se tiennent devant Dieu” (8,2), mais – aussi du Livre de Tobie: „Je suis Raphaël, un des sept anges qui se tiennent toujours prêts à pénétrer auprès de la gloire du Seigneur” (12,15). Or outre les raisons qui seront alléguées ci-dessous en faveur de la deuxième interprétation, on peut faire à cette première des objections graves

La formule de salut aux Eglises se présente sous une forme trinitaire et l'insertion des anges à cette place, entre Dieu et le Christ, est pour le moins très surprenante, étant donné surtout le soin que prend toujours l'auteur de l'Apocalypse de marquer l'infinie distance qui sépare Dieu et le Christ des anges. À deux reprises Jean veut se prosterner aux pieds de l'ange révélateur (19,10; 22,9), mais il en est aussitôt empêché: „Garde-t'en bien. Je suis ton compagnon de service et celui de tes frères les prophètes. Adore Dieu”.

³⁰ André de Crète, *Commentarii in Apocalypsim* (in h. l.): PG 106, 221–224; C. Dell'Osso, *Adrea di Creta*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (ed. A. Di Bernardino), Genova–Milano 2006, coll. 287–288. Les autres passages, où il est question des sept esprits, sont: Ap 3,1: „À l'ange de l'Eglise de Sardes, écrits: Ainsi parle celui qui possède les sept Esprits de Dieu et les sept étoiles...”; 4,5 (cité ci-dessus); 5,6: „Alors je vis, debout entre le trône aux quatre vivants et les vieillards, un agneau, comme égorgé, portant sept cornes et sept yeux, qui sont les sept esprits de Dieu en mission par toute la terre”.

³¹ Cette locution se trouve par ex. dans l'ancien hymne *Veni, creator Spiritus*, où on chante: „Spiritus... septiformis munere”.

Cette objection est grave, mais peut-être non insoluble, si l'on peut comparer une formule trinitaire de saint Justin (m. avant 167), où l'armée des anges se trouve rapprochée du Fils de Dieu comme formant, pour ainsi dire, sa suite, son cortège³². Ici de même les sept anges seraient nommés, par un motif analogue, immédiatement après Dieu le Père. On doit pourtant remarquer que ce parallèle est peu probant, car la christologie de Justin est moins ferme que celle de l'Apocalypse.

La réponse première en plus laisse entière une autre difficulté, car on s'explique mal que „la grâce et la paix” soient accordées par Dieu, par les anges, et par le Christ. Il y a là une conception ou du moins une expression théologique tout à fait déconcertante, et surtout dans l'Apocalypse, dont l'auteur est toujours si soucieux de combattre les excès du culte des anges³³. – Enfin le mot „esprit (*pnéuma*)” n'est jamais employé ailleurs dans la littérature de Jean pour signifier un bon ange. Dans tout le Nouveau Testament on ne rencontre cette acception que dans une citation des psaumes et dans l'allusion qui est faite un peu plus bas à ce même texte³⁴.

Beaucoup plus fondée se présente la deuxième explication, selon laquelle les sept esprits sont le Saint Esprit même considéré comme principe des sept dons surnaturels. Un texte d'Isaïe a donné la naissance à la conception des sept esprits: „Un rejeton sortira de la souche de Jessé, un surgeon poussera de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit du Seigneur, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte du Seigneur: son inspiration est dans la crainte du Seigneur. Il jugera, mais non sur l'apparence. Il se prononcera, mais non sur le oui-dire” (11.1–3).

Saint Justin expose la même idée en serrant de plus près le texte d'Isaïe. Il distingue l'esprit de sagesse, d'intelligence, de conseil, de force, de science, de piété, de crainte³⁵. Saint Irénée (130/140–après 198) insiste plus encore sur ces sept esprits. Après avoir expliqué comment, conformément à la prophétie d'Isaïe, ils se sont reposés sur le Christ, il poursuit, en décrivant les sept ciels et en y répartissant les sept esprits: „Le premier ciel à commencer par en haut, celui qui entoure les autres, est la sagesse; le deuxième après lui est celui de l'intelligence; le troisième, celui du conseil; le quatrième, celui de la force; le cinquième, celui de la science; le sixième, celui de la piété; et le septième, qui est au-dessus de nous, est plein de la crainte de l'esprit qui éclaire ce ciel. Moïse a pris de là son modèle pour le chandelier à sept branches, qui brillait toujours dans le sanctuaire”³⁶. Ce dernier

³² *Apologia prior*, n. 6; D.J. De Simone, *Giustino*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, coll. 2343–2347.

³³ Ap 19,10; 22,9.

³⁴ Hebr 1,7.14; Ps 104,4.

³⁵ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, n. 87.

³⁶ *Demonstratio praedicationis apostolicae*, n. 9; A. Orbe, *Ireneo di Lione*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, coll. 2609–2621.

texte est bien remarquable, venant d'un lecteur et d'un disciple de l'Apocalypse³⁷. On y peut relever non seulement la distinction des sept esprits et leur répartition dans les sept cieux, mais encore leur comparaison avec les sept branches du candélabre, conformément à la vision de Jean: „Du trône [de Dieu] – dit-il – partent des éclairs, des voix et des tonnerres, et sept lampes de feu brûlent devant lui, les sept Esprits de Dieu” (Ap 4,5). D'ailleurs, pour saint Irénée et d'après ce chapitre même, ces sept esprits sont identiques à l'Esprit-Saint.

Origène entend ce texte de l'Esprit comme donné aux sept Eglises d'Asie³⁸; et plus tard saint Augustin exposera la question magistralement: „C'est donc à juste titre que le nombre sept représente le Esprit-Saint. Le prophète Isaïe s'exprime dans le même sens [...]. Que lisons-nous dans l'Apocalypse? N'y est-il point parlé des sept esprits de Dieu? Et pourtant il n'y a qu'un seul et même Esprit, qui partage ses dons aux uns et aux autres selon son bon plaisir. Le Saint-Esprit, qui a inspiré l'écrivain sacré, a lui-même désigné, sous le nom de sept esprits, les sept manières dont opère le même Esprit (*operatio septenaria unius Spiritus*)”³⁹. – On peut donc conclure que la deuxième réponse est la plus autorisée et la plus probable.

* * *

Déjà l'ouverture de l'Évangile de Jean contient un linéament de toute la doctrine sacrée, laquelle – selon les saints Pères – consiste de la «théologie», traitant de la vie intime, immanente de la Trinité, et de l'«économie» que montre les actions des trois Personnes dans le temps et l'espace, notamment dans la création et rédemption, dont le fondement et l'axe est l'incarnation du Fils, lequel – selon sa nature humaine – est le premier voulu par Dieu dans l'univers, c'est à dire, hors de la Trinité même. „Il est l'image du Dieu invisible – dit Paul –, premier-né de toute créature...; tout a été créé par lui et *eís autón* – pour lui. Il est *prô pántón* – avant toute chose et tout subsiste en lui” (Col 1,15–17).

Les chrétiens doivent à saint Jean la plus riche doctrine biblique sur l'Esprit Saint, laquelle d'ailleurs suffit pour fonder la doctrine catholique sur l'Esprit „qui ex Patre Filioque procedit”, si déjà vers l'an 350 professait-on solennellement en Orient la foi en l'Esprit *ek tou Patrós ekporeuómenon kai ek tou Hyioú lambanómenon* – [en celui] que procède du Père (J 15,26) et reçoit du Fils (16,14–15), en répétant avec précision les paroles de Jean⁴⁰. L'image de l'eau vive pour l'Esprit-

³⁷ Irénée à Smyrne, où il naquit, avait écouté l'évêque Polycarpe, futur martyr, qui avait écouté l'apôtre Jean même.

³⁸ *Scholia XIX in Apocalypsim* (ed. A. Harnack, *Texte und Untersuchungen* 38/3, p. 28). De même que l'Apocalypse parle des „esprits des prophètes” (22,6), qui sont été illuminés par l'unique Esprit-Saint, elle peut aussi parler des sept esprits en tant que reçus par les sept Eglises.

³⁹ *In Ioannis Evangelium tractatus*, c. 122, n. 8: PL 35, 1963.

⁴⁰ Épiphane de Salamine, *Ancoratus* (374), c. 119: *Kai eís to hágion Pnéuma pisteuómenon... ek tou Patrós ekporeuómenon kai ek tou Hyioú lambanómenon kai pisteuómenon*: DS 44; H. Drobner,

-Saint était familière aussi à saint Paul, qui préliminairement avait concordé avec Jean, en écrivant de „l'eau [qui] jaillit en abondance (*exélthen hýdôr poly*)” dans le désert de Sinaï (Lb 20,11). „Tous – dit Paul – ont bu le même breuvage spirituel (*pneumatikón*). Ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher [la source de l'eau], c'était le Christ (*hê pétra de ên ho Christós*)” (1 Cor 10,4).

„Lorsque viendra... l'Esprit de vérité – dit le Seigneur –, il me rendra témoignage, mais vous aussi, vous témoignerez, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement” (J 15,26–27). Ce privilège du chrétien on le trouve aussi chez Paul, qui dit: „Tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu, sont fils de Dieu (Rom 8,14), et une autre fois: „Je ne veux savoir de vous qu'une chose: Est-ce pour avoir pratiqué la loi [de Moïse] que vous avez reçu l'Esprit, ou pour avoir cru à la prédication [du Christ]? [...] Celui donc qui vous prodigue l'Esprit et opère parmi vous des miracles, le fait-il parce que vous pratiquez la loi, ou parce que vous croyez à la prédication?” (Gal 3,2.5).

Cela concerne tous les disciples du Seigneur Jésus, mais les prêtres et séminaristes se souviennent les paroles de Paul écrites à son disciple, l'évêque d'Éphèse: „Ô Timothée, *tên parathékên phýlaxon* – garde le dépôt [de la foi...] Garde le bon dépôt avec l'aide de l'Esprit Saint qui habite en nous” (1 Tm 6,20; 2 Tm 1,14). Ils écoutent saint Jean, qui écrit à l'île de Patmos: „L'Esprit et l'Épouse [l'Église] disent: «Viens [Jésus]!»... Que l'homme assoiffé s'approche, que l'homme de désir reçoive *hýdôr zôês* – l'eau de la vie, gratuitement [...] Celui qui atteste ces choses [Jésus], dit: «Oui, je viens vite»” (Ap 22,17.20). Il faut répondre avec Jean: „Amen, viens, Seigneur Jésus!” (20).

BIBLIOGRAPHIE

Augustyn, *In Ioannem tractatus*.

Andrzej z Krety, *Commentarii in Apocalypsim*.

Cyryl Aleksandryjski, *Commentarii in Ioannis Evangelium*.

Epifaniusz, *Ancoratus*.

Ireneusz, *Demonstratio praedicationis apostolicae*.

Justyn, *Apologia prior*.

Justyn, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*.

Orygenes, *Scholia XIX in Apocalypsim* (wyd. A. Harnack, *Texte und Untersuchungen* 38/3).

Allo E.B., *L'Apocalypse*, Paryż 1921.

Alston W.P., *Substance and the Trinity*, in: *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* (ed. S.T Davies SI, D. Kendall SI, G.O'Collins SI), Oksford 1999.

Brown R.E. SS, *The Gospel according to John (I–XII)*, Nowy Jork 1966.

Brown R.E. SS, *The Gospel according to John (XIII–XXI)*, Nowy Jork 1970.

- Dell'Osso C., *Adrea di Creta*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (ed. A. Di Berardino), Genua–Mediolan 2006, koll. 287–288.
- De Simone D.J., *Giustino*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, koll. 2343–2347.
- Drobner H., *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt am Main 2004.
- Chadwick H., *Historia rozłamu Kościoła wschodniego i zachodniego, od czasów apostołskich do Soboru Florenckiego* (z jęz. ang. przeł. P. Sajdek), Warszawa 2009.
- Chadwick H., *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa* (z jęz. ang. przeł. A. Wypustek), Warszawa 2004.
- Ladaria L.F., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità* (z jęz. hiszp. przeł. M. Zappella), Casale Monferrato 2004.
- Ladaria L.F., *La Trinità, mistero di comunione* (z jęz. hiszp. przeł. M. Zappella), Mediolan 2004.
- Lambiasi F., *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987 (Corso di teologia sistematica 5).
- Larchet J.C., *Kościół – ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami* (z jęz. fr. przeł. N.H. Aleksiejuk), Białystok 2016.
- Lohse E., *L'Apocalisse di Giovanni* (z jęz. niem. przeł. A. Comba), Brescia 1974.
- Orbe A., *Ireneo di Lione*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, coll. 2609–2621.
- Maldonatus J. SI, *Commentarii in quattuor evangelistas*, Paryż 1668.
- Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum* (z jęz. niem. przeł. H. Evert-Kapessowa), Warszawa 2008.
- Runciman S., *Teokracja bizantyńska* (z jęz. ang. przeł. M. Radożycka-Paoletti), Katowice 2008.
- Stavrou M., *«Filioque» a teologia trynitarna* (z jęz. fr. przeł. L. Balter), w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Poznań 2000 (Kolekcja Communio 13).
- Strathmann H., *Il Vangelo secondo Giovanni* (z jęz. niem. przeł. G. Cecchi), Brescia 1973, pp. 231–233;
- Wikenhauser A., *L'Evangelo secondo Giovanni* (z jęz. niem. przeł. F. Montagnini), Brescia 1962.
- Wilken R.L., *Pierwsze tysiąc lat. Historia chrześcijaństwa* (z jęz. ang. przeł. G. Gomola, A. Gomola), Kraków 2015.
- Zakrzewski K., *Bizancjum i wczesne średniowiecze*, Poznań 1997 (Wielka Historia Powszechna IV/1).

DUCH ŚWIĘTY W PISMACH ŚW. JAN APOSTOŁA

Streszczenie

Wyróżnienie Jana wśród ewangelistów znakiem orła idzie w parze z bardzo wczesnym, a do dzisiaj istniejącym zwyczajem określania go na Wschodzie imieniem Jana Teologa. Z jego szkoły wyszedł pierwszy teolog systematyczny, Ireneusz Lioński, który w Smyrnie był uczniem biskupa Polikarpa, a ten – słuchaczem samego Jana, gdy on mieszkał

w Efezie. Nauczanie o Duchu Świętym, a zwłaszcza o Jego pochodzeniu odwiecznym, opiera się niemal w całości na jego pismach; a przy natchnieniu biblijnym jego udziałem na wyspie Patmos stał się szczególnie dar tegoż Ducha, „który mówił przez proroków”. Jego obfite przesłanie jest bezcenne nie tylko dla teologii, lecz także dla jej odrośli, którą powinna być duchowość, począwszy od kapłańskiej i seminaryjnej, tym bardziej że Jan był jedynym apostołem bezzennym, stając się także w tym względzie wzorem dla duchowieństwa rzymskokatolickiego.

Słowa kluczowe: Duch, tchnienie, tchnąć, pochodzić, zstąpić, Pocieszyciel

THE HOLY SPIRIT IN THE WRITINGS OF JOHN THE APOSTLE

Summary

John among the evangelists is not only designed with the image of eagle, but also from the first centuries on, he still is called in the East as John the Theologian. From his school came the first systematic theologian Irenaeus of Lugdunum in Gaul (now Lyons in France), who in his native Smyrna had been a disciple of the bishop Polycarp, a formerly listener of John himself, when this lived in Ephesus. The teaching about the Holy Spirit, and especially about His eternal procession is built upon his writings; and beside the biblical inspiration he received a special gift of the Spirit „who spoke through the prophets”. His abundant message is invaluable not only for theology, but also to her shoot, which should be spirituality, first of all the priestly and seminarian one, all the more because John was the only unmarried apostle, becoming – also in this respect – a paragon for the Roman Catholic clergy.

Keywords: Spirit, breath, to breathe, to procede, to descend, Paraclete

Mots-clés: Trinité, Saint-Esprit (Esprit Saint), procession, principe, source, mission, schisme byzantin, Photius (Photios)

O. Paweł Warchoł OFMConv*
UKSW, Warszawa

TEOLOGIO POLSKO! JAKA BYŁAŚ? JAKA JESTEŚ? WYBRANE ASPEKTY WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII W POLSCE

Nie tylko człowiek, ale także teologia potrzebuje autoprezentacji. Na pozór wydaje się, że ją znamy, kiedy jednak próbujemy ją scharakteryzować i wskazać jej cechy, okazuje się, że nie jest to łatwe, a przecież potrzebne. Tekst ten stanowi taką próbę.

Związek między historią i teologią jest oczywisty. Historia jest nauczycielką ludzi, a teologia pomaga zobaczyć jej dzieje nie tylko na linii horyzontalnej, ale także na linii wertykalnej. W ten sposób odczytuje się sens minionych wydarzeń oraz ich wpływ na współczesność. W tym duchu, korzystając ze wcześniejszych opracowań¹, odczytuje się też charakterystyczne znamiona teologii polskiej. W niniejszym tekście próbujemy je wskazać. Szersze omówienie wymaga obszerniejszego studium.

TEOLOGIA KRZYŻA I ZMARTWYCHWSTANIA NARODU POLSKIEGO

Ponieważ naród polski wielokrotnie doznał krzyża, centralną wartością jego duchowości jest tajemnica Chrystusa. Doświadczenie zła i wojen ze trony Rosji, Niemiec i Austrii, przypieczętowane rozbiorem ziem polskich i utartą niepodległości na 123 lata, w ostateczności przerodziło się w jej zwycięstwo. Dramat tego narodu wpisuje się w dwa główne nurty teologii, jakim jest krzyż i zmartwychwstanie².

W polskiej rzeczywistości wyrastają one zatem z historii i poezji. W czasach zaborów Polacy nie poddawali się okupantom i kultywowali polskość, broniąc

* O. Paweł Warchoł OFMConv – wykładowca w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” UKSW oraz Papieskim Wydziale Teologicznym „Bobolanum”.

¹ Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016; *Leksykon polskich dogmatyków XX i XXI wieku*, red. K. Gózdź, Lublin 2010.

² Por. J. Buczek, *Teologia narodu w ujęciu wybranych polskich teologów*, Rzeszów 2014.

wiary i języka, Z tego powodu Polskę określano „Mesjaszem narodów”. Niektórzy przypisują to największemu z twórców romantycznych, Adamowi Mickiewiczowi, gdyż Chrystus zaprezentowany w *Dziadach* to prawzór i prefigura historii narodu polskiego. „I umęczono naród polski i złożono w grobie [...], lecz nie umarł, ciało jego leży w grobie, dusza jego zstąpiła z ziemi, to jest życia publicznego [...]. A trzeciego dnia dusza wróci do ciała i naród zmartwychwstanie i uwolni wszystkie ludy Europy z niewoli”³. I na innym miejscu: „Naród polski – w pewnym momencie na wzór Chrystusa zostaje skazany na śmierć krzyżową przez trybunał Europy, gdyż jeden naród polski nie kłaniał się nowemu bałwanowi”⁴. Mickiewicz myślał tutaj o upostaciowionym ateizmie rewolucji francuskiej oraz brutalnym kulcie dla siebie ze strony władzy politycznej, zwłaszcza caratu i Prus. Ale według niego Chrystusem jest każdy człowiek, jeśli spełnia misję przyjętą od Niego i Kościoła. Naród Polski nie jest zbawcą innych narodów, gdyż jest nim Chrystus.

Mesjanizm zatem w wydaniu Mickiewicza nie ma nic wspólnego – tłumaczy ks. Czesław Stanisław Bartnik – z ubóstwieniem narodu, nacjonalizmem czy megalomanią narodową, co występowało w „mesjanizmie” antychrześcijańskim, jakim był faszyzm⁵. Mesjanizm, o jakim mówi się w Polsce, należy rozumieć jako świadomy związek z Chrystusem jako Mesjaszem narodów i jako chrześcijańskie posłannictwo Polski w rodzinie narodów, odczytane z dziejów Ewangelii, historii narodu oraz wiary Polaków. Posłannictwo narodu wpisuje się zatem w tajemniczy plan Boży, który należy odczytywać na podstawie Ewangelii i znaków czasu, o czym wcześniej pisał Wincenty kadłubek, Janko z Czarnkowa, Jan Długosz, Mateusz z Krakowa, Mikołaj Trąba, Paweł Włodkowic, Jakub z Paradyża, Stanisław Hozjusz, Piotr Skarga, Jan Ostroróg, Andrzej Frycz Modrzewski, Maurycy Mochnacki, Joachim Lelewel, Adam Czartoryski, Zygmunt Szczęsny Feliński, Juliusz Słowacki, Józef Ujejski, Adam Sapieha i wielu innych. Jego zrozumienie oznacza osiągnięcie przez naród swego celu i sensu. Polacy czerpią siłę od Chrystusa, dlatego nawet największe uciemnienia nie zdołały wepchnąć Polski w stan beznadziei.

Wypowiedzi Mickiewicza wzmocnił teologicznie Hieronim Kajsiewicz, zmartwychwstaniec, który powiedział, że Polska może być tylko nazwana Hiobem, stąd konkretna droga zmartwychwstania narodu prowadzi poprzez religię, pracę u podstaw, patriotyzm i edukację⁶. Jego przemyślenia to m.in. pochodna działającego na emigracji w Paryżu założyciela zmartwychwstańców Bogdana Jańskiego, który w świetle własnego nawrócenia, uświadamiał sobie, że prawdziwe zmartwychwstanie społeczeństwa dokonuje się poprzez głębokie nawrócenie do

³ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Paryż 1832, s. 17.

⁴ Tamże.

⁵ Por. ks. C.S. Bartnik, *Teologia narodu*, Częstochowa 1999, s. 373.

⁶ Por. K. Macheta, *Misterium paschalne Polski według założycieli zmartwychwstańców*, w: *Polska teologia narodu*, red. C.S. Bartnik, Lublin 1986, s. 93–140.

Boga i dawanie życiem świadectwa wiary w służbie bliźnim. Dlatego ból i łzy skruszonych Polaków nad podeptanymi przykazaniami otworzą Boże Serce, które ogarnie wszystkich miłosierdziem i przebaczeniem.

Warto dodać, że np. Norwid, w przeciwieństwie do Mickiewicza czy Słowackiego, był przeciwny „religii patriotycznej” Polaków, bo unicestwi ona naród. Wołał o „uniepotrzebnianie męczeństwa”, o pracę fizyczną, ale „usensowniającą” Polaków. Był też przeciwnikiem wszelkich odmian cynizmu i zwolennikiem roztropnego patriotyzmu, czyli „oświeconego”, nie zaś opartego na emocjach. Pisał: „Naród to najstarszy po Kościele obywatel na świecie i nie unosi się jak dziecko”.

Niemalży wpływ w rozwój teologii narodu polskiego miał Prymas Tysiąclecia Stefan Wyszyński, który na krótko przed śmiercią powiedział: „Naród jest jak mocne drzewo, które podcinane w swych korzeniach wypuszcza nowe. Może to drzewo przejść przez burze, mogą one urwać koronę chwały, ale ono nadal trzyma się mocno ziemi i budzi nadzieję, że się odrodzi”⁷. Zadziwia moc drzewa zwanego „Polska” i zaskakuje istnienie tej wspólnoty języka, historii i kultury, wciąż istniejącej po eksterminacji wielkich ludzi tworzących i rozwijających narodową myśl i naukę. Jest niemalże cudem, zwłaszcza w kontekście wynaradawiania – pruskiego i rosyjskiego – w czasie zaborów, niemieckiej okupacji czy sowieckich mordów na inteligencji oraz usilnej pracy koniunkturalistów oraz ideologów realnego socjalizmu, że żadnemu z okupantów nie udało się wyrwać z polskich serc wiary, pragnienia wolności i wydziedziczyć Polaków z ziemi⁸.

Z historii i teologii wynika, że im naród był mocniej upokarzany, tym bardziej wierni garnęli się do Kościoła. To normalny proces, gdyż zmartwychwstanie Chrystusa poprzedzone było krzyżem. Nie ma innego źródła, który ze śmierci prowadziłby człowieka ku życiu. Krzyż jest obrazem uświęcenia i zbawienia. Odkrywa on tajemnicę Bożych planów także wobec narodu. Bóg doświadczał naród polski – jak kruszec najwyższej wartości – w tyglu cierpienia, by się umacniał, hartował w walce i w świetle wiary w Boga nabierał blasku płynącego z odbicia prawd odwiecznych, twórczych i owocujących. Hartowali się Polacy i w tym duchu kenozy rozwijała się teologia.

W czasach współczesnych należy odnotować opracowania teologiczne ks. Wacława Hryniewicza OMI, który w swym trójtomowym dziele (*Chrystus nasza Pascha: zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Lublin 1982; *Nasza Pascha z Chrystusem: zarys chrześcijańskiej teologii pastoralnej*, Lublin 1987; *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989) w nowy sposób ukazał krzyż i zmartwychwstanie – jako Paschę Pana. W jej

⁷ K. Wyszyński, *Kamienie wolać będą. Ku czci Stefana Starzyńskiego*, Warszawa 1 III 1981, w: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, s. 1020.

⁸ Por. C.S. Bartnik, *Pedagogia narodowa Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2001; J. Lewandowski, *Naród w dziejach zbawienia w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1982.

świetle ocenia dzieje świata, losy człowieka i jego wędrówkę ku niebu – Passze wiecznej. W ostatnim swoim dziele Hryniewicz wysunął też tezę o nadziei zbawienia wszystkich ludzi, która spotkała się z żywym zainteresowaniem, ale i z krytyką.

Co nam mówią losy polskiego narodu i teologii? Pan, poddając ciężkiej próbie Polaków, wyznacza im ważne, bo dziejowe zadanie. Jest nią obrona ewangelicznych prawd w czasie historycznym aż po śmierć zbiorowości. Ważna stąd rola cierpienia, potrzeba pokory, doświadczenie miłości bliźniego. Te doświadczenia historyczne zaowocowały refleksją teologiczną nad szlakami pielgrzymimi narodu polskiego w dziejach narodów Europy i świata jako dzieje każdego z Polaków i wszystkich razem. W ten sposób, pojmując los narodu, zadanie, jakie winien spełnić wobec siebie i innych, jest tym samym zadaniem teologii.

TEOLOGIA SERCA CHRYSYTA

Drugi ważny wymiar polskiej teologii to Chrystusowe Serce. Nie pomijając wkładu mistyków i teologów niemieckich i francuskich, u schyłku XVIII wieku Polska jako pierwszy naród w Europie obchodziła święto ku czci Bożego Serca. Ta cześć przenikała pobożność rodaków i wpływała na ich osobiste i narodowe decyzje. W sercu Zbawiciela bowiem odczytują, co Bóg powiedział o sobie, a naród złożył w Nim ufność i nadzieję. Serce Jezusa kształtuje świętość, o czym przypominali kaznodzieje i teolodzy. Dzięki nim wielu rodaków odnajdywało wsparcie, zachętę do odwagi, ożywiało swą świadomość, prowadząc ku dobru i pokojowi.

To że Chrystusowe Serce nie jest sprawą błahą w życiu narodu, zaświadcza Karol Wojtyła. W liście pasterskim z okazji 200. rocznicy ustanowienia na ziemiach polskich uroczystości Najświętszego Serca Pana Jezusa nazwał Polskę „drugą ojczyzną serca Jezusowego”. Wskazują na to konkretne fakty historyczne, jej duchowość oraz żywy kult. Znaczący i nowatorski wkład wniósł o. Kacper Drużbicki SJ, teolog i pisarz (mało znany!) który jeszcze 28 lat przed śmiercią św. Małgorzaty Marii Alacoque widział w Sercu Jezusa źródło łask potrzebnych do życia. Według Jerzego Misiurka jego chrystocentryzm jest bogatszy niż św. Ignacego Loyoli. Wyraził się on w kulcie Chrystusa jako Oblubieńca, Przedwiecznej Miłości wcielonej, w umiłowaniu Jezusa cierpiącego i ukrzyżowanego, w kulcie Bożego Serca, a także w pobożności maryjnej. Drużbicki, który był jednym z najwybitniejszych teologów swego wieku, zdobył wykształcenie nie za granicą, ale w Polsce⁹.

Wiele dobra w rozwoju kultu Serca Jezusowego uczynił też o. Paulin Wiązkiewicz, pijar. Wydał pierwszy modlitewnik do Najświętszego Serca Pana Jezusa, a potem powstały kolejne. Modlitewnik przez niego wydany był tłumaczony

⁹ Por. J. Misiurek, *Źródło życia i świętości. Polska teologia Najświętszego Serca Jezusa*, Lublin 2014.

na język francuski i niemiecki. Modlitwy też stały się źródłem teologicznych wypowiedzeń.

Na uwagę zasługują Andrzej Wagner SJ oraz Józef Płochocki SJ, znani kaznodzieje, którzy pogłębiali teologię Serca Chrystusa. Głoszone przez nich Słowo Boże wywierało duży wpływ i docierało do szerokich kręgów społeczeństwa. Dzięki nim rozważano wielką prawdę Bożą, oferując człowiekowi wciąż nowe doświadczenia i odkrywając przed nim nowe głębie. W czasach zaborów wiele dobrego uczynił abp Józef Bilczewski.

W rozwoju teologii Chrystusowego Serca ważny jest wkład biskupów polskich, którzy już w 1765 roku wystosowali *Memorial* do papieża Klemensa XIII, aby zatwierdził święto ku czci Bożego Serca. W tym samym roku papież przychylił się do prośb i wprowadził to święto na terenie Polski. W *Memoriale* tym biskupi wspominają początki, rozwój i naturę kultu Serca Jezusowego. W tekście pasterze pisali, że kult ten jest szeroko rozpowszechniony i nie przeczy duchowi prawdziwej pobożności. Dlatego – ich zdaniem – celebracja Eucharystii o Najświętszym Sercu i praktyka oficjum wzmocni i zwiększy pobożność. Papież, przychylając się do prośby polskich biskupów, nie wspomniał ani słowem o objawieniach francuskiej mistyczki, św. Małgorzaty Marii Alacoque. Na prośbę biskupów francuskich święto o Bożym Sercu zostało rozszerzone na cały Kościół w 1856 roku przez papieża Piusa IX. Ustanowienie go przyczyniło się do ożywienia pobożności katolików. Stało się też niebawem uprzywilejowaną szkołą świętości, czego dowodzą święci i błogosławieni ostatnich dwóch wieków.

Zasługi Polaków dla rozwoju tego kultu zauważył Pius XII (encyklika *Haurietis aquas*), Paweł VI w liście apostolskim *Investigabiles divitias Christi* oraz Jan Paweł II podczas homilii w Zakopanem w 1997 roku. Papież z Polski ustanowił też w uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa (1995), Światowy Dzień Modlitwy o Świętość Kapłanów. Dzięki niemu wielu z nich włączyło się ofiarnie w propagowanie kultu Serca Jezusa. Uczą, jak formować życie religijne w wymiarze osobistym i społecznym.

W miłosiernym Sercu Jezusa – uczą teologowie – znajduje się ten czuły punkt Boga, jakby słabość Ojca, który nie umie nie przebaczyć i nie wziąć na ramiona tego, kto Mu zaufa. W polskiej rzeczywistości stanowiło to zachętę, aby wbrew trudnościom narodowym uczyć się przebaczać i piąć ku górze. Odmawiano litanie i inne modlitwy oraz zawierzano temuż Sercu różne sprawy. Kult Serca Jezusowego rozwijał się zarówno w aspekcie teoretycznym, jak – przede wszystkim – praktycznym. Cześć oddawana Chrystusowemu Sercu była inspiracją do powstania nowych zakonów i zgromadzeń w czasie zaborów. Zadziwia łatwość rozprzestrzeniania się w Polsce kultu Serca Jezusowego, gdy we Włoszech nabożeństwo napotykało sprzeciw w samym Kościele, a dodatkowo u jansenistów. Tym, co różni polskich czcicieli Serca Jezusowego od innych, jest chęć utożsamiania się z Jezusem w służbie dusz i ojczyzny. Tego wymaga atmosfera polskości. Założyciele, teologowie i mistycy uważają, że Serce Pana to całe Jego życie, dzięki któremu kocha On

swego Ojca w mocy Ducha Świętego oraz udziela życia ludzkości dostępującej przebaczenia i odrodzenia. Praktycznie znaczy tyle, aby żyć tą prawdą na co dzień. W rozwoju teologii Serca wiele dobrego uczynili polscy jezuici, sercanie oraz inni kapłani (ks. prof. J. Królikowski¹⁰), organizując sympozja i odczyty¹¹.

W teologię Chrystusowego Serca wpisuje się też Służebnica Boża Rozalia Celakówna, krakowska pielęgniarka, żyjąca w latach 1901–1944, której zapiski duchowe są świadectwem gorliwej pobożności. Głównym wątkiem jej przesłania jest oddanie się i wynagrodzenie Bogu przez cześć Najświętszemu Sercu Jezusa, czyli intronizację. Jej celem jest kształtowanie w perspektywie Serca Chrystusa życia wspólnotowego i narodowego. Nie chodzi w niej o klerykalizację życia społecznego, ale o kształtowanie miłości. Chodzi o oparcie bytu narodowego na zasadzie religijno-moralnej, która proklamuje królowanie Chrystusa w świecie. Królestwo Chrystusa stawia najwyższą poprzeczkę miłości i miłosierdzia w ludzkich sercach, w rodzinie, państwie i między narodami. Świat winien uwierzyć, że prawdziwy pokój jest tylko w Chrystusie. 19 listopada 2016 roku, w przededniu uroczystości Jezusa Chrystusa Króla wszechświata, w Krakowie-Łagiewnikach został dokonany akt intronizacyjny. „Trzeba pamiętać i mieć tego świadomość – pisze bp Adam Czaja – że akt intronizacyjny w Krakowie-Łagiewnikach nie będzie zwieńczeniem, lecz początkiem dzieła intronizacji Jezusa Chrystusa w Polsce i w narodzie polskim. Przed nami wielkie i ważne zadanie”. To też początek dla teologicznych refleksji¹².

TEOLOGIA MIŁOSIERDZIA

Odkrycie na nowo miłosierdzia Pańskiego w szczególny sposób wiąże się z objawieniami św. Faustyny Kowalskiej oraz ukazaniem go światu przez Jana Pawła II. „Poprzez te «kanały» swojej miłości Pan sprawił, że owe bezcenne dary dotarły do całego Kościoła i całej ludzkości”¹³ – napisał papież Franciszek. *Dzienniczek* s. Faustyny stał się źródłem inspiracji dla duszpasterzy i teologów. Podwaliny teologiczne położył ks. Michał Sopoćko. Napisał czterotomowe dzieło *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, w którym dzieje zbawienia przeświecił miłosierdziem¹⁴. Za głoszone prawdy wiele musiał wycierpieć.

¹⁰ Por. J. Królikowski, *Odnowić pamięć o miłości Bożej: materiały z sympozjum naukowego poświęconego kultowi Serca Jezusowego*, Kraków 2014.

¹¹ Sercanin Jan Hojnowski opracował ponadto *Słownik kultu Serca Jezusowego* (Kraków 2000).

¹² Por. J. Królikowski, *Intronizacja Najświętszego Serca Jezusa. Historia i założenia teologiczne*, Częstochowa 2006.

¹³ Franciszek, *Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej na Jasnej Górze 28 VII 2016 r.*, „Nasz Dziennik” 28 VII 2016, s. 7.

¹⁴ W klasycznym traktacie *De Deo uno* tematu miłosierdzia Bożego zaledwie dotykano. Dość przypomnieć, że w *Sumie teologicznej* św. Tomasz omawia go – w dalekiej, 21. kwestii –

Istotny wpływ na rozwój idei miłosierdzia miały sympozja naukowe zorganizowane w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Pallotynów w Ołtarzewie, których zadaniem była weryfikacja słuszności lub pomyłki orzeczenia Świętego Oficjum, zakazującego kultu miłosierdzia w formach podanych przez s. Faustynę Kowalską. Zadaniem organizatorów sympozjów, których pomysłodawcą był Karol Wojtyła (biskup i przewodniczący Komisji Episkopatu do spraw Nauki Katolickiej) było podjęcie pracy ściśle naukowej, nie wiążąc kwestii miłosierdzia z postacią i przeżyciami duchowymi apostołki miłosierdzia¹⁵. Spośród uczestników sympozjów, których bezpośrednim organizatorem był ks. prof. Lucjan Balter, duży teologiczny wkład wnieśli ks. prof. Michał Sopoćko i ks. prof. Wincenty Granat, analizujący zagadnienie miłosierdzia i będący bezpośrednio lub pośrednio prekursorami przygotowującymi duszpasterski i naukowy grunt dla Jana Pawła II. Jeśli pierwszy starał się znaleźć teologiczne uzasadnienie dla wizji s. Faustyny, drugi próbował tę wizję dopasować do przyjętych twierdzeń teologicznych, nie podążając za wizją apostołki miłosierdzia. Ks. prof. Lucjan Balter SAC, oceniając twórczość W. Granata, stwierdził, że była ona „potężnym filarem” w budowaniu teologicznych podstaw rozwijającego się oddolnie i żywiołowo kultu miłosierdzia Bożego. Niektóre jego myśli, zwłaszcza akcentowany przez niego chrystocentryzm kultu miłosierdzia Bożego, dostrzega się w 15 rozdziale encykliki *Dives in misericordia*¹⁶. Wraz z naukową analizą zagadnienia miłosierdzia przez wybitnych

przede wszystkim w postaci pytania, jak je pogodzić z Bożą sprawiedliwością; natomiast w sumie *Contra gentiles* nie poświęca mu żadnego rozdziału. Brak odrębnego rozdziału na temat Bożego miłosierdzia w ostatnich „prawdziwych” podręcznikach do traktatu *De Deo uno* (bo o podręcznikach posoborowych nie warto nawet wspominać, gdyż są one rezultatem nie zawsze odpowiedzialnych eksperymentów, jakich się na terenie teologii dogmatycznej dokonuje) – choćby w *Theologiae dogmaticae manuale* F. Diekampa czy w *Bóg jedyny w Trójcy Osób* W. Granata. Temu ostatniemu trzeba jednak oddać, że jest autorem osobnego, liczącego prawie 40 stron studium pt. *Miłosierdzie jako przymiot Boga*.

¹⁵ Pierwsze sympozjum „Wzniosłość i potrzeba Miłosierdzia Bożego” odbyło się 1 XI 1966 roku w Częstochowie, a pozostałe w Ołtarzewie: drugie odbyło się od 14 do 16 XI 1968 roku i było poświęcone teologii *Kultu Miłosierdzia Bożego* (w sympozjum tym zamierzał uczestniczyć ks. kard. Karol Wojtyła, ale nieoczekiwane przeszkody uniemożliwiły mu przyjazd); trzecie, *Powołanie do apostołstwa*, w październiku 1972 roku, czwarte, *Odpowiedzialni za świat*, od 4 do 6 XI 1975 roku. W ramach tego sympozjum referat wygłosił K. Wojtyła – zob. tenże, *Konsekracja świata. Granice autonomii doczesności*, w: *Odpowiedzialni za świat*, red. Z. Walkiewicz, Poznań–Warszawa 1982, s. 206–215 – oraz zabrał głos – zob. *Głos w dyskusji, Odpowiedzialni za świat*, red. Z. Walkiewicz, Poznań–Warszawa 1982, s. 216–217. Piąte sympozjum, odbywające się w dniach od 3 do 5 X 1978 roku, poświęcone było s. Faustynie. Odbyło się ono po zniesieniu „Notyfikacji” zabraniającej kultu miłosierdzia według form apostołki miłosierdzia. Wojtyła planował w nim uczestniczyć i wygłosić referat celem uczczenia 40-lecia śmierci s. Faustyny i zapoznania się z dotychczasowymi badaniami teologicznymi związanymi z przeżyciami tej mistyczki. Wyjazd na pogrzeb papieża Jana Pawła I i konklawe w 1978 roku zmieniły jego plany.

¹⁶ Por. L. Balter, *Wkład ks. prof. Wincentego Granata w formowanie podstaw teologicznych rozwijającego się oddolnie kultu*, „Studia Sandomierskie” 2 (1981), s. 92–96.

dogmatyków polskich rozwijał się „oddolny” kult miłosierdzia, tworzony przez osoby świeckie, które przyczyniły się w istotny sposób do ożywienia kultu Miłosierdzia Bożego i zatwierdzenia święta. Wiele dobrego zdziałał tutaj wspomniany już ks. Lucjan Balter SAC.

Nie byłoby tak owocnego rozpowszechnienia teologii i kultu miłosierdzia bez Jana Pawła II¹⁷. To on napisał encyklikę poświęconą temu zagadnieniu – *Dives in misericordia*. Rozumiejąc wielkość Bożego miłosierdzia i kierując się prośbą Jezusa wyrzeczoną do s. Faustyny, papież w 2000 roku ogłosił w Rzymie drugą niedzielę wielkanocną świętem Miłosierdzia Bożego¹⁸. Aby podkreślić wagę tego święta oraz dobro, jakie z niego wypływa dla wiernych, „rozporządził, że we wspomnianą niedzielę będzie można dostąpić odpustu zupełnego”, według obietnicy Chrystusa danej św. Faustynie. W Krakowie-Łagiewnikach w 2002 roku¹⁹ konsekrował świątynię Miłosierdzia Bożego i zawierzył świat Bożemu Miłosierdziu. Przekaz prawdy Jana Pawła II o Miłosierdziu Bożym ma charakter prorocki, jest pełen mocy i Ducha oraz potwierdzony osobistym świadectwem życia. Ciągłość tego przesłania natomiast wskazuje na Boskie prowadzenie historii zbawienia, w tym dziejów polskiego narodu.

Warto przypomnieć, że święto Bożego Miłosierdzia najpierw wpisane zostało do kalendarza liturgicznego dla archidiecezji krakowskiej w 1985 roku, a potem wprowadzili je niektórzy biskupi polscy w swoich diecezjach. Na prośbę episkopatu Polski wprowadził to święto Jan Paweł II dla wszystkich diecezji w Polsce w roku 1995.

Opatrzność poprzez osobę s. Faustyny i Jana Pawła II ukazuje światu istotne źródło płodności Kościoła i ratunku dla ludzkości, zawierające się w tajemnicy Miłosierdzia Boga. Miłosierdzie jest orędziem nadziei, które doskonale koresponduje z głodem duchowym, charakteryzującym współczesność; ponadhistorycznym przesłaniem dla Polski i całego świata; zaczątkiem nowej „antropologii kulturowej”. Byłoby fałszywą skromnością, gdyby nie zauważyć, że zadaniem teologów jest przekazanie daru miłosierdzia, o czym świadczą liczne publikacje w Polsce (*Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Góźdz, K. Guzowski, Lublin 2010) i na świecie. To zadanie tkwi jakby w centrum miłości Bożej, ukazującej nieskończoną miłość Boga w sercu Jego Syna ze zdrojami krwi i wody²⁰.

¹⁷ Por. P. Warchoł, *Miłosierny Bóg i miłosierny człowiek. Teologiczna interpretacja miłosierdzia w nauczaniu Jana Pawła II*, Wrocław 2007.

¹⁸ Jan Paweł II, *Dar Boży dla naszych czasów. Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej bł. Siostry Faustyny Kowalskiej 30 IV 2000 r.*, OsRomPol 6 (2000), s. 25–26; por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dekret w sprawie Drugiej Niedzieli Wielkanocy, czyli Miłosierdzia Bożego*, 5 V 2000 r., OsRomPol 7–8 (2000), s. 66.

¹⁹ Por. P. Warchoł, *Antropologiczny wymiar miłosierdzia. Refleksje po ostatniej podróży papieskiej do Polski*, „Przegląd Powszechny” 7–8 (2003), s. 128–144.

²⁰ Por. P. Warchoł, *Krew i woda dar miłości miłosiernej. Studium historyczno-teologiczne przebiegu boku Chrystusa w literaturze teologicznej i duchowej*, Warszawa 2015.

MARIOLOGIA W SŁUŻBIE NARODU I KOŚCIOŁA

W polskiej duchowości i teologii – podobnie jak u innych narodów chrześcijańskich – Maryja jest stawiana obok Chrystusa. Kult maryjny stał się symbolem i elementem spajającym wspólnotę Polaków, gotową w każdej chwili stanąć do walki w obronie wiary, podobnie jak i Rzeczpospolitej. Dlatego Polaków nazywa się narodem maryjnym. Polacy kochali, czcili i bronili czci Maryi. Świadczy o tym pobożność wyrażona w modlitwach, śpiewie i nabożeństwach. Wysławiali Ją w początkach państwowości polskiej, w czasie jej rozkwitu i upadku. Bez Maryi naród nie byłby w pełni chrześcijański, nie osiągnąłby pełni życia chrześcijańskiego. Matka Boża – tłumaczy ks. C. Bartnik - „wradza” Chrystusa w każdy naród, sprawując podstawowe funkcje macierzyńskie, obdarzając go darami niezbędnymi do życia, co potwierdzają fakty²¹. Daje dar jedności. Rodziny odnajdują w Niej ducha rodzinności. Bez Niej nie zrozumie się ani Polski, ani Polaków. Gdy Polskę wymazano z map Europy, uciekali się do Maryi w domach i kościołach, pamiętając, że jest ich Matką i Królową.

Szczególnym miejscem Jej królowania była Jasna Góra, miejsce historii i wiary, gdzie Polacy z szablą w dłoni bronili tego miejsca pod sztandarem Niebieskiej Hetmanki, Królowej Polski. Jej oznaką były nieustające pielgrzymki, które wzmacniały wiarę i pozwalały przetrwać najboleśniejsze czasy. Od czasów zwycięstwa Polaków nad Szwedami Jasna Góra stała się miejscem szczególnym. Dokonywało się tu nawracanie i powrót do Boga wielu Polaków oraz narodu. Najpiękniej tę kwestię ukazał Henryk Sienkiewicz w powieści *Potop*. Jest ona powieścią maryjną, bo uderza w nim obecność Maryi w wymiarze osobistym i wspólnotowym. Sienkiewicz – pisze Stanisław Cieślak – „przybliżając rozmaite właściwości mentalne Sarmatów XVII wieku w Polsce, akcentuje w *Potopie* niezwykłą wartość obecności Najświętszej Maryi Panny w ich życiu codziennym, jak i publicznym. Służyć Polsce to służyć Najświętszej Maryi Panny”²². Gdy mariolodzy piszą o Maryi w życiu Polaków, nie mogą pominąć tej kwestii.

Drugi ważny element maryjności polskiej to niepokalaność Maryi. Prawda o Niepokalanej była żywa w życiu narodu polskiego. Już Paweł Włodkowic domagał się ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu na soborze w Konstancji. Na polecenie Jana Łaskiego, kanclerza wielkiego koronnego, od 1500 roku zaczęto obchodzić święto Niepokalanego Poczęcia z oktawą. Biskupi zebrani w Gnieźnie postanowili w 1510 roku, że święto Niepokalanej jako uroczystość z oktawą będzie obchodzone w całej Polsce.

W promocji Niepokalanego Poczęcia mają udział przedstawiciele szkoły franciszkańskiej. Bł. Władysław z Gielniowa, bernardyn, zaangażowany w kult

²¹ Por. C. Bartnik, *Teologia narodu*.

²² S. Cieślak, *Wiara pozytywistów. Orzeszkowa, Konopnicka, Prus, Sienkiewicz*, Łódź 2010, s. 215.

Niepokalaney, pisał w języku polskim strofy maryjne. On też dokonał przekładu z łaciny na język polski godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny i o św. Annie.

Kult Niepokalanego Poczęcia rozwijał Mateusz z Krakowa, Paweł z Pyskowic i Jan z Szamotuł, wielcy polscy uczeni.

Ku czci Niepokalaney powstało Zgromadzenie Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, marianie (dwa wieki przed ogłoszeniem dogmatu o Jej Niepokalanym Poczęciu)²³. Wśród nich warto wspomnieć chociażby o Kazimierza Wyszyńskiego, który w czasach saskich doszedł do wniosku, że trzeba oddać naród w opiekę Maryi. Wyprzedził tym samym Prymasa Polski, Wyszyńskiego, gdyż „zaczął głosić narodowi oddanie wszystkich w macierzyńską niewolę Maryi, zapewne w nadziei, że przez taki akt zabezpieczy naród i Kościół [...]”²⁴ Ufał, że wszystko zostanie ocalone, dlatego „przez swą żywą wiarę przygotował naród na trudne chwile kalwaryjskiego trwania pod krzyżem z Matką Boga”²⁵. Marianie wydają rocznik „Salvatoris Mater”, a kierownikiem katedry na KUL-u jest ks. Kazimierz Pek, marianin, autor dzieła *Deus semper maior. Teologiczny obraz Boga w mariologii polskiej XX wieku* (Lublin 2009).

Autorem inspiracji mariologicznych na temat Niepokalanego Poczęcia jest św. Maksymilian Kolbe, zestawiając związek Maryi z Duchem Świętym, co stało się później inspiracją teologiczną dla mariologów z Polski. Na szczególną uwagę zasługuje praca o Grzegorza Bartosika OFMConv *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej* (Niepokalanów 2006), w której uwzględnił nie tylko pneumatologiczno-maryjne pośrednictwo świętego z Niepokalanowa, lecz także innych teologów współczesnych. Z inspiracji o Bartosika powstało też Centrum Studiów Mariologicznych „Kolbianum”, w którym studenci pogłębiają wiedzę o Maryi. Pomagają im w tym profesorowie. Popularnością cieszy się dwutomowe dzieło ks. prof. Janusza Królikowskiego *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia* (cz. 1, Tarnów 1999); *Matka Zbawiciela. Mariologia* (cz. 2, Tarnów 2000).

W badaniu tajemnicy Niepokalanego Poczęcia wiele dobrego uczynił o. Jacek Bolewski SJ (*Niebieska Matka. Mądrość i Maryja*, Niepokalanów 2009). Był zakochany w tajemnicy Maryi, a misję klasztoru w Niepokalanowie widział jako „nowy początek” dla Kościoła i świata (*Odrodzenie – teraz i w godzinę śmierci... Rekolekcje z Maryją – drogą serca*, Niepokalanów 2006).

²³ Był to zatem najstarszy zakon polski, poczęty z polskiej myśli i z polskiego ducha, w Polsce przemyślany i zorganizowany.

²⁴ S. Wyszyński, *O Kazimierzu Wyszyńskim 1700–1755*, w: *Chrześcijanie*, t. I, Warszawa 1981, s. 52–53.

²⁵ Wiele dobrego uczyniły objawienia w Gietrzwałdzie, gdzie Maryja, podobnie jak w Lourdes, nazwała się Niepokalanie Poczętą. Teologicznie wiele dobrego uczynił bp Jan Drzazga oraz bp Jan Obląk

W kontekście Niepokalanego Poczęcia warto podkreślić jeszcze to, że Polska jako drugi kraj po Portugalii została oddana Niepokalanemu Sercu Maryi. Uczynił to na Jasnej Górze prymas Polski kard. August Hlond 8 września 1946 roku. Solidne dzieło na ten temat, *Kult Serca Maryi. Studium dogmatyczne* (Lublin 1948), napisał o. Ludwik Andrzej Krupa OFM. Dzięki niemu poznajemy bardzo szczegółowo kult Serca Maryi. Krupa jest wybitnym znawcą tego zagadnienia na polskiej ziemi.

Wreszcie należy wspomnieć kardynała Wyszyńskiego, który nie był w sensie ścisłym mariologiem, ale duszpasterzem, charyzmatykiem, ale wniósł wiele do polskiej maryjności. Jego działalność przypadła na czasy komunizmu. Cechowała się cennymi inicjatywami duszpasterskimi: odnowieniem ślubów króla Jana Kazimierza, który przed 300 laty, w czasie najazdu Szwedów, oddał Rzeczpospolitą pod opiekę Matki Boskiej i ogłosił Ją Królową Korony Polskiej; zorganizowaniem dziewięcioletniej nowenny, której celem było odnowienie moralne i religijne narodu oraz przygotowaniem go do rocznicy chrztu Polski. Idea oddania Polski w macierzyńską niewolę Maryi, Matki Kościoła, za wolność Kościoła Chrystusowego w Polsce miało oznaczać szczyt swoistej mistyki polskiej, dążącej do wolności. Ukoronowaniem zrywu zawierzenia Maryi było oddanie przez episkopat Polski w macierzyńską niewolę Maryi za wolność Kościoła w ojczyźnie i świecie w dniu 3 maja 1966 roku²⁶. Bóg związał naród polski z osobą Jezusa i Maryi. Maryja, stanowiąc ogniwo łączności między Bogiem a swymi dziećmi, buduje Kościół w Polsce, wyposaża go w łaski Syna, tworzy społeczny obraz Chrystusa, jest pośredniczką łask, patronką i wzorem. Gdy zarzuca się prymasowi, że był za bardzo maryjny kosztem Chrystusa, zapomina się o jego wypowiedziach. Jedna z nich jest jednoznaczna: „[...] Maryjna religijność prowadzi nas do Chrystusa i ułatwia drogę posłuszeństwa Bogu i Kościołowi. [...] Pielgrzymi przybywający na Jasną Górę, chociaż przychodzą do sanktuarium maryjnego, za pierwszy niemal obowiązek uważają sobie przejść po wałach jasnogórskiej fortecy – drogą krzyżową. Maryja nie odwodzi od Chrystusa i nie przesłania Go. Owszem, Ona prowadzi do Niego i ułatwia związek z Nim. Bo cóż może dać najlepszemu umiłowanym dzieciom, jeśli nie swojego Syna? Właśnie Jezusa”²⁷.

Wreszcie zasługą Kościoła polskiego jest napisanie na zakończenie Soboru Watykańskiego II prośby do Pawła VI o ogłoszenie Maryi Matką Kościoła. Biskupi polscy złożyli Pawłowi VI także *Memoriał*, a ten w obecności wszystkich ojców soborowych oddał świat Niepokalanemu Sercu Maryi. Uczynił to w bazylice watykańskiej (21 XI 1964 r.), na zakończenie III Sesji Soboru i powierzył Jej cały rodzaj ludzki. Padło oficjalne oświadczenie: Kościół ma Matkę! Matka Chrystusowa jest Matką naszą. Święto Maryi, Matki Kościoła, obchodzone w poniedziałek

²⁶ Por. *Listy pasterskie Episkopatu Polski*, Paris 1975, s. 442–443.

²⁷ S. Wyszyński, *Homilia w Rostkowie, 20 VIII 1967, w 400. rocznicę śmierci św. Stanisława Kostki*, w: *Chrześcijaństwo*, t. I, Warszawa 1981, s. 50.

po uroczystości Ześłania Ducha Świętego, zostało wprowadzone do polskiego kalendarza liturgicznego 4 maja 1971 roku przez episkopat Polski, po uzyskaniu zgody Pawła VI. Episkopat Polski włączył wówczas do litanii loretańskiej nowe wezwanie: „Matko Kościoła, módl się za nami”²⁸.

Mariologia rozwijała się nie tylko w ujęciu duszpasterskim, ale także naukowym. Wyróżnia się środowisko KUL-owskie, znaczące w promocji mariologii posoborowej, jej interpretacji. To zadanie wypełniał o. prof. Celestyn Napiórkowski OFMConv, o czym świadczą jego liczne publikacje, m.in.: *Matka mojego Pana. Problemy, poszukiwania, perspektywy* (Opole 1998); *Matka naszego Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy* (Tarnów 1992); *Matka Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy* (Niepokalanów 1998); *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny* (Lublin 1988)²⁹. Można zasadnie mówić o jego szkole mariologicznej. Szkołę tę wyróżnia potrójna wrażliwość: na soborowe *aggiornamento*, na pogłębianą teologię pośrednictwa maryjnego i na ekumeniczne otwarcie.

Wezwanie Jana Pawła II skierowane do polskich biskupów w 1992 roku i zapisane w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego, aby polska droga maryjna trwała i umacniała się, należałoby rozumieć jako przypomnienie i zobowiązanie do troski o maryjne oblicze Kościoła, do wierności jego „zasadzie maryjnej”. Papież dał temu dowód, nie tylko pisząc encyklikę *Redemptoris Mater* oraz zachęcając uczestników sympozjum mariologicznego do jej realizacji. To wielkie zadanie dla teologii.

PERSONALIZM

Oprócz zaprezentowanych cech polskiej teologii należy zatrzymać się nad personalizmem reprezentowanym na KUL-u przez ks. Wincentego Granata, ks. Czesława Bartnika oraz Karola Wojtyłę. W kulturze polskiej personalizm był szczególnie mocno akcentowany już w czasach średniowiecza. Podkreślano wartość człowieka, poczucie godności, indywidualność, ideę obywatelskiej powinności i współzrządzenia państwem, idee, które uzewnętrzniły się w polityce, edukacji, kwestiach społecznych. Dzięki niemu istotowa relacja Boga do człowieka, będąc egzystencjalnym parametrem, ułatwia zrozumienie idei człowieka jako obrazu Boga w chrystologicznej i eschatologicznej perspektywie. Akt stwórczy jako dar-

²⁸ Wniósł równocześnie prośbę do Stolicy Świętej, aby wezwanie to znalazło się w litanii odmawianej w Kościele powszechnym i aby papież ustanowił święto Matki Kościoła również dla całego Kościoła powszechnego. Por. Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Ojciec Soboru Watykańskiego II 1962–1965*, oprac. S. Wilk SDB, A. Wójcik, Lublin 2013.

²⁹ Warto wymienić jeszcze inne publikacje tego autora: *Służebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2004; *Ja, Służebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2009; *Oto Ja, Służebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2015.

-wezwanie daje mu istnienie, ale swą tożsamość musi on sam kształtować i wypracowywać jako dar-odpowiedź daną Stwórcy, spełniając tym samym ostateczną tajemnicę swego istnienia.

Pośród współczesnych teologów, twórców personalizmu w Polsce, należy wymienić ks. Wincentego Granata, rektora KUL-u. Bazuje on na inspiracjach ewangelicznych, gdyż mówiąc o Bogu, trzeba mówić o człowieku. O. Andrzej Napiórkowski OSPPE³⁰, analizując jego personalizm, podkreśla dokonane przez niego rozróżnienie na osobę i osobowość. Osoba to całościowy podmiot cielesny-duchowy, który działa rozumnie, wolnie i społecznie. Osobowość to fundamentalne cechy działania osoby i płaszczyzny, w których się ona wyraża.

Kolejny profesor KUL-u, z przeogromnym dorobkiem teologicznym, ks. Czesław Bartnik, jest ojcem lubelskiej szkoły personalizmu (*Personalizm*, Lublin 2013), który wypromował wielu swoich uczniów (m. in. ks. K. Góździa³¹), mających znaczący wpływ na teologię w Polsce³². Interesuje się przede wszystkim fenomenem osoby, gdyż jest on dostępny ludzkiemu doświadczeniu i stanowi cel rzeczywistości stworzonej. Podkreśla, że bez osoby ludzkiej nie można mówić o realności bytu, gdyż cały świat Bożego stworzenia znajduje się we wzajemnej relacji, a osoba decyduje o jego transcendencji. Człowiek w swoich przemyśleniach nad sensem życia i światem dostrzega z jednej strony absolutność relacji, a z drugiej – przemijalność. To pozwala mu odkrywać Trójjedynego Boga i odnajdywać sens swego istnienia. Bez niego osoba byłaby niepełna³³.

Wreszcie personalistą był Karol Wojtyła. Pierwszym i najważniejszym zagadnieniem antropologicznym dostrzeganym w działalności pastoralnej jest – dla Wojtyły/ Jana Pawła II – relacja osoby ludzkiej z Osobą Boską. Podkreśla uczestnictwo człowieka w życiu Boga, wzmacnia przekonanie o niezbywalnej godności tegoż człowieka, gdy chce go zrozumieć. Pośrednio udziela odpowiedzi na pytanie o właściwy kształt współczesnego chrześcijaństwa, jak również odczytuje prawdziwy obraz Boga. *Novum* Wojtyły przejawia się w koncepcji podmiotowości przeżyciowej, traktującej osobę ludzką jako byt o strukturze materialno-duchowej. Człowiek bowiem jest rzeczywistością pierwotniejszą, bardziej fundamentalną i mocniejszą bytowo od relacji międzyosobowych i od społeczeństwa. Te wartości antropologiczne, odkryte w tomizmie, będą stanowić szkielet jego podejścia do człowieka, społeczeństwa i wszelkich problemów moralnych. Pierwszym jej zwiastunem w pontyfikacie była jego encyklika *Redemptor hominis*.

³⁰ *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016, s. 244–247.

³¹ Por. K. Góźdz, *Teologia człowieka*, Lublin 2006.

³² Por. S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012.

³³ Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI*, s. 246.

TEOLOGIA WYZWOLENIA I WOLNOŚCI

Andrzej Napiórkowski zauważa, że z teologii narodu na gruncie polskim wyrosła teologia wolności. Jest ona odmienna od tej, którą reprezentowano w Ameryce Łacińskiej, a która redukowała zbawczy wymiar miłosierdzia, przebaczenia, sakramentów i miłości Boga do człowieka, a przejęła walkę klas, nienawiść i brak szacunku dla ludzi. W Polsce teologia wolności wyrosła na gruncie dążeń niepodległościowych. W czasach współczesnych za czas jej rozwoju można uznać pierwszą pielgrzymkę Jana Pawła II do ojczyzny, która pozwoliła milionom Polaków doświadczyć narodowej godności i zbiorowej mocy. „Nie lękajcie się!” – te słowa wypowiedziane przez Karola Wojtyłę na początku pontyfikatu przerodziły się w konkretne czyny polskich robotników oraz intelektualistów. Były to dni, które – pisał George Weigel – „zmieniły historię Polski i świata”³⁴. Zbrodniczy komunizm upadł. Dla narodu, prowadzonego przez pasterza i przewodnika Kościoła, jakim był kard. Stefan Wyszyński, wybiła godzina wolności. Uciśniony dotąd naród rozpoczął swoje przechodzenie przez Morze Czerwone, ale potrzeba było jeszcze kilkunastu lat, aby mogło się to dokonać. Historia naszego kraju, a z nim Europy, zmieniała swój bieg.

Pielgrzymka ożywiła dążenia wolnościowe, uwieńczone powstaniem Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”. W okresie od sierpnia 1980 do grudnia 1981 roku „Solidarność” ze związku zawodowego przerodziła się w masowy ruch o charakterze społeczno-niepodległościowym. Gdy papież przebywał w roku 1987 na Wybrzeżu, podkreślał wagę narodzin „Solidarności” oraz przemian dokonanych w Polsce. Wyjaśnił też praktyczne rozumienie solidarności³⁵.

W 1999 roku przypomniał prawdę o solidarności podczas Mszy św. w Sopocie z okazji 1000-lecia kanonizacji św. Wojciecha. „«Solidarność» otworzyła bramy wolności w krajach zniewolonych systemem totalitarnym, zburzyła mur berliński i przyczyniła się do zjednoczenia Europy, rozdzielonej od czasów drugiej wojny światowej na dwa bloki”³⁶. Podczas pielgrzymki w roku 1999 wezwał zatem do niej Polaków, by świadczyli o niej w Polsce i poza jej granicami. Prosił, by tra-

³⁴ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 387.

³⁵ „Solidarność – powiedział – musi iść «przed walką», ale równocześnie wyzywa walkę. Nie jest to nigdy walka przeciw drugiemu i dąży do jego zniszczenia, ale – zgodnie z antropologiczną konsekwencją – walka o człowieka i dla człowieka, o jego prawdziwy postęp, walka o dojrzałszy kształt życia ludzkiego. «Solidarność» to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemie, to brzemie niesione razem, we wspólności. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni – przeciw drugim. Nigdy brzemie dźwigane przez człowieka. Samotnie. Bez pomocy drugich. Nie może być walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności” (Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy świętej, Gdańsk 12 VI 1987 r.*, w: tenże, *Dziela zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1: *Polska*, t. IX, Kraków 2008, s. 386).

³⁶ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej z okazji 1000-lecia kanonizacji św. Wojciecha*, w: tenże, *Dziela zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1: *Polska*, t. IX, s. 769.

dycję Europy ubogacali właśnie polskim fenomenem solidarności, który stał się wymogiem moralnym współczesnego świata.

Nie byłoby „Solidarności” i jej ostatecznego zwycięstwa bez ks. Jerzego Popiełuszki³⁷. To on rozpoczął w kościele św. Stanisława Kostki na Żoliborzu w Warszawie Msze św. za ojczyznę. Był rzecznikiem i obrońcą godności człowieka, praw ludzkich do wolności, sprawiedliwości, miłości i prawdy, który w obliczu wielkiego Goliata, komunizmu i jego dyktatorów przypominał młodego Dawida. Został zamordowany w okrutny sposób, stając się symbolem męstwa i odwagi. Jego pogrzeb był wielką manifestacją wiary Polaków, połączył wierzących i niewierzących. Dzięki niemu pogłębiono teologiczne wątki wolnościowe.

Na bazie wolności i solidarności zrodziły się cenne opracowania teologiczne i społeczne. Publikacje ks. Józefa Tischnera są tego dowodem: *Etyka solidarności* (Kraków 2000); *Polski kształt dialogu* (Kraków 1981); *Spór o istnienie człowieka* (Kraków 1998). Polski filozof wraca do słów Norwida i komentuje je z perspektywy trwającej dekady niepodległości, od roku 1989. Pisze: „Polska jest krainą pełną dziwów. [...] Polska ma również swoją głębię. Z głębi dobywają się niekiedy głosy i czyny zdumiewające: głos Jana Pawła II, ruch Solidarności, męczeństwo ks. Jerzego. W ten sposób daje o sobie znać inna Polska – nie ta przemijająca, lecz wieczna. Bo wieczna Polska istnieje. Co jest rdzeniem wiecznej Polski? Nie wiem, ale chyba wiara – jakaś niezwykła wiara, że to, co wydaje się niemożliwe, jest możliwe, że wbrew nadziei, trzeba uwierzyć nadziei, że w świecie nienawiści miłość ma wartość ogromną. Wiara ta zmienia bieg historii. A może i góry przenosi. Trzeba wciąż mieć na oku te wieczną Polskę z jej wiarą, by nie zwątpić, widząc Polskę z powierzchni”³⁸.

Warto wspomnieć jeszcze ks. Franciszka Blachnickiego, który za wolność, o którą walczył, musiał wiele wycierpieć. Osadzony w więzieniu, był inicjatorem przeciwalkoholowej akcji społecznej zwanej „Krucjata Wstrzemięźliwości”, ratując wielu ludzi od zniewolenia alkoholem. W Niemczech natomiast założył Chrześcijańską Służbę Wyzwolenia Narodów dla narodów Europy Wschodniej walczących o wyzwolenie spod jarzma komunizmu. Jego dążenia wolnościowe opierały się zawsze na przywróceniu wolności wewnętrznej, świadczącej o sile człowieka, co potwierdzają jego publikacje (*Wolni i wyzwalający*, Poznań 2001; *Teologiczne aspekty wolności, w: O chrześcijaństwie konsekwentnym i polskiej teologii wyzwolenia mówi ks. F. Blachnicki*, Krościenko 2001, s. 33–53).

Te stwierdzenia ogólnoludzkie wpisują się niejako w wielkie nawoływania ks. Piotra Skargi, który niegdyś przypominał, że na barkach Polski, którą Pan umieścił między protestantyzmem a prawosławiem oraz islamem, spoczywa odpowiedzial-

³⁷ Por. M. Kindziuk, *Świadek prawdy. Życie i śmierć księdza Jerzego Popiełuszki*, Częstochowa 2004.

³⁸ J. Tischner, *Jest sprawa*, „Solidarność Małopolska” 11 XI 1989.

ność za przyszłe losy Kościoła w Europie i na świecie. Jakże to są prorocze słowa w obliczu czasów współczesnych!

TEOLOGIA EKUMENIZMU

Wreszcie trzeba podkreślić teologię ekumenizmu. W XX wieku ważnym wydarzeniem ekumenicznego podejścia Polski była przyjęta na początku 2000 roku przez Kościół katolicki i Kościoły zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej Deklaracja o wzajemnym uznaniu chrztu jako sakramentu jedności. Była ona bezprecedensowa w wymiarze Europy i świata. Inspiruje do podejmowania następnych kroków zmierzających do zjednoczenia chrześcijan. To w dużym stopniu praca wielu teologów.

Warto podkreślić, że w Polsce zgoda pomiędzy wyznawcami chrześcijaństwa rozwinęła się dość wcześnie. Fakty te wskazują, że Polska była krajem tolerancyjnym, „bez płonących stosów”. W Polsce znajdowali schronienie wszyscy. Podczas sejmiku konwokacyjnego w 1573 roku spisano dokument stanowiący akt tolerancji nieznanego nigdzie w Europie: „którzy jesteście różni w wierze, [obietujemy] pokój między sobą zachować, a dla różnej wiary i odmiany w Kościołach krwi nie przelewać ani się penować odsądzeniem majątności, poczciwością, więzieniem i wywołaniem [wygnaniem]”³⁹.

Duch otwartości ku drugim oraz pragnienie wzajemnego zbliżenia pomiędzy różnymi wyznaniem chrześcijańskimi ożywiały w Polsce dążenia ekumeniczne. Przykładem jest *Colloquium Charitativum* zwołane w 1645 roku do Torunia. Inicjatorami byli biskupi katolicy zgromadzeni dwa lata wcześniej na synodzie warszawskim, popierani przez króla Władysława IV. Owo „Spotkanie miłości” miało na celu przywrócenie jedności i zgody między katolikami, luteranami i kalwinistami. Jego przebiegiem interesowano się w całej Europie. Dyskusje, w których wzięło udział 76 teologów, obejmowały głównie doktrynę, praktyki i obyczaje. Z powodu różnic dogmatycznych oraz uwarunkowań społecznych nie osiągnęło zamierzonego porozumienia, niemniej wzbudziło szacunek dla duchowych i politycznych przywódców Rzeczypospolitej. Dało niejako początek praktycznemu ekumenizmowi⁴⁰.

Za panowania Zygmunta Augusta dzięki poparciu papieża Klemensa VIII została zawarta w 1596 roku unia brzeska, która udowodniła, że naród polski uznaje jedność, wiążącą Kościoły prawosławne Rusi z Kościołem katolickim. Część

³⁹ Cyt. za: G. Weigel, *Miasto świętych. Pielgrzymka po Krakowie śladami Jana Pawła II*, przekł. M. Kisiel-Małecka, Kraków 2016, s. 15.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania Ekumenicznego w rezydencji Prymasa Polski*, 17 VI 1983, w: *Dziela zebrane*, t. IX: *Homilie: przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1: Polska, s. 186.

duchownych prawosławnych uznała papieża za głowę Kościoła i przyjęła dogmaty katolickie, zachowując bizantyjski ryt liturgiczny. Celem unii było podporządkowanie Kościoła prawosławnego jurysdykcji papieskiej na terenach Rzeczypospolitej, ale z zastrzeżeniem, że zachowany zostanie przez Kościół prawosławny dotychczasowy obrządek, kalendarz juliański i organizację kościelną. O wadze tego wydarzenia świadczy konstytucja apostolska papieża Klemensa, która podkreśla rolę króla polskiego Zygmunta oraz polskich biskupów⁴¹. O wadze tego wydarzenia świadczy znamienita wypowiedź teologa ekumenisty S.C. Napiórkowskiego *Problem jedności Kościoła i tradycja unicka w świecie współczesnym*⁴².

Ekumenizm jest jedną z najbardziej naglących spraw Kościoła, również nadzieją dla rozdartego świata. Cenne są w tym względzie uwagi polskiego papieża Jana Pawła II. Tylko wspólną pracą współcześni chrześcijanie mogą urzeczywistnić to, co było udziałem pierwszych chrześcijańskich wspólnot. Znaczące za jego pontyfikatu było podpisanie 31 października 1999 roku w Augsburgu Wspólnej deklaracji o nauce usprawiedliwienia, uświadamiające znaczenie tego faktu, osiąganego przez wiarę, a wypływającego z absolutnej łaski Boga, łaski bezwarunkowej i bezgranicznej, zupełnie niezależnej od religijnych osiągnięć grzesznego człowieka, a więc akcentującego miłosierdzie Pańskie. Stanowiska luteran i katolików nie są więc w tej kwestii sprzeczne. Wspólnym ich mianownikiem jest „niezasłużona nagroda”, ale inaczej rozłożone akcenty, o czym pisze w swej pracy habilitacyjnej *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróźnicowany konsensus teologii katolickiej i luterskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym* o. Andrzej Napiórkowski OSPPE (Kraków 2011).

Na gruncie polskim cenne są ekumeniczne rozważania ks. Wacława Hryniewicza i o. Celestyna Napiórkowskiego. Pierwszy ukazywał wspólne elementy dialogu prawosławno-katolickiego, drugi dialogu katolicko-protestanckiego⁴³. Napiórkowski w latach 90. swoje mariologiczne i teologiczne przemyślenia przekazywał Kościołowi na Wschodzie, organizując sympozja i wykłady. Jego syntezy ekumeniczne zostały uwzględnione również na Zachodzie. Myśl i jednego, i drugiego naukowca mobilizuje, podaje kierunek dalszych poszukiwań dla twórczego rozwiązania problemów naszych czasów, toruje drogę do prawdy i powoduje, że ta prawda promieniuje. Wprowadza ponadto w wewnętrzny świat człowieka i w jego życie duchowe, napawa odwagą i uczy wytrwania w mozolnym procesie kształtowania ludzkiej osobowości.

⁴¹ Por. Klemens Biskup, *Konstytucja apostolska o unii narodu ruskiego z Kościołem Rzymskim*, w: T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, Kalwaria Zebrzydowska 1986, s. 133.

⁴² „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2015, nr 1–2, s. 20–30.

⁴³ Por. S.C. Napiórkowski, *Solus Christus*, Lublin 1978.

TEOLOGIA KULTURY

Kultura narodowa stanowi więź społeczną, zapewniającą niepodległość; pielęgnując wartości duchowe, stanowi fundament istnienia narodu. Kultura polska na przestrzeni całych dziejów rozwijała się w ścisłym współdziałaniu z chrześcijańskim dziedzictwem duchowym. Łączyła się nierozdzielnie z religią i ją dopełniała. Wzruszające świadectwo o roli kultury dał Jan Paweł II na forum ONZ 2 czerwca 1980 roku⁴⁴.

Interesujące spostrzeżenia na temat polskiej kultury przytacza Leon Dyczewski OFMConv. Powołując się na doświadczenia zaborów, stwierdza, że w tym czasie kultura polska rozwinęła się i skonsolidowała do tego stopnia, iż dominuje nad systemem społecznym. Dzięki temu Polska, w przeciwieństwie do Niemiec, Francji czy Anglii, nie jest państwem narodowym, ale państwem o narodowej kulturze. Hierarchia w społeczeństwie niemieckim opierałaby się na państwie, narodzie i kulturze, a u Polaków na kulturze, narodzie i państwie. Powiązania Polaków z kulturą sprawiają, że żyjąc nawet na emigracji, czują się nadal Polakami⁴⁵.

Szczególne rolę w rozwoju kultury odgrywa literatura, malarstwo, rzeźba, muzyka, teatr, bo odsłaniają tajemnice wiary i wpływają twórczo na osoby oraz naród. Najsilniej kultura rozwijała się w czasie zaborów: na ten czas przypadają szczytowe jej osiągnięcia. Dominowali w niej poeci, pisarze, malarze i muzycy. Stworzyli oni artystyczny komentarz do narodowych dziejów, ucząc patriotyzmu oraz szacunku dla innych narodów. Twórczość artystów przybliży Boga w ich dziełach. Prymas Wyszyński mówił: „Modlitwa płynąca z teologicznej wiary ożywiała również wysiłek zbrojny i wysiłek pracy. Nie było bodaj bardziej religijnych żołnierzy i wodzów, nie było bardziej wierzących teologicznie naczelników narodu, przywódców armii wyzwoleniczych jak właśnie w Polsce, walczącej o wolność. W swym zbrojnym wysiłku byli wspierani pracą narodu. Pracowała poezja, literatura, sztuka, muzyka: wielka «trójca» wieszczów (Mickiewicz, Słowacki, Krasiński), Norwid i Wyspiański, i ten, który mobilizował ducha polskiego i pierwszy «szkolił nowych żołnierzy do ostatecznej rozprawy o wolność – Henryk Sienkiewicz»; i ten, który apoteozował nasze nadzieje, budząc w nas szczytną

⁴⁴ „Naród istnieje z «kultury» i «dla kultury». [...] Jestem synem Narodu, który przetrzymał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, którego wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć – a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako naród – nie w oparciu o jakiegokolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę, która okazała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg” (Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie podczas wizyty w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO)*, Paryż 2 VI 1980 r., „L'Osservatore Romano” 6 (1980), s. 732).

⁴⁵ L. Dyczewski, *Trwałość kultury polskiej*, w: *Wartości w kulturze polskiej*, red. L. Dyczewski, Lublin 1993, s. 28.

ambicję, której jedynym celem było: Ojczyznę wolną racz nam wrócić, Panie...⁴⁶. Rolę, jaką spełniali w życiu narodu twórcy, Prymas Tysiąclecia przyrównuje do trudu siewcy: „Gdy nasi wieszczowie wrzucali ziarna nadziei w życie narodu politycznie obumarłego, wierzyli, że jednak ten naród duchowo żyje i że trzeba dla niego pracować już dziś”⁴⁷.

Nasi wielcy twórcy odwoływali się do historii narodu, wydobywając różne jej przejawy i rozbudzając tkwiącą w sercach Polaków nadzieję na niepodległość.

Mickiewicz „zbudował ideę rewolucji moralnej, dopominającej się o czynną obecność świętości w życiu jednostkowym i zbiorowym. Na nich – wskazywał – należy budować cywilizację chrześcijańską”⁴⁸. Dlatego z całą mocą trzeba je przekazywać Polakom, żeby – mówiąc językiem Cieślaka – „podnieść społeczność polską na wyżyny żywej wiary, nie porzucać skarbów nieba dla skarbów ziemi, zachować wierność tradycji ojców, by nie obrażać sumienia chrześcijańskiego i obywatelskiego, ponadto Ducha Chrystusa Pana uznać za jedyny żywioł świata”⁴⁹. W czasach spoganienia społeczeństwa kultura jest odtrutką na zło, grubiaństwo i podłość i aż się prosi o świętość.

W czasach współczesnych wątek kultury wspaniale wyławia ks. Jerzy Szymik, kształtując tym samym teologię kultury (*W światłach wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004, *Teologia. Rozmowy o Bogu i człowieku*, Lublin 2008). Powołując się na Jana Pawła II, potwierdza to, że fundamentem kultury jest Bóg objawiony w Osobie Chrystusa, a jej zadaniem jest „uczłowieczenie rzeczywistości”, „personalizacja człowieka i świata”, przeniknięcie techniczno-materialnego aspektu życia duchowym pierwiastkiem. Dodaje jednak, że „chrystologia integralna jako soteriologicznie zorientowana teologiczna nauka o Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku, pozwala diagnozować «stan zdrowia» kultury, dokonywać jej opisu, interpretacji, kreślić perspektywy, szkicować kierunki rozwoju”⁵⁰. W teologicznym namyśle nad kulturą Jerzemu Szymikowi towarzyszą ks. Witold Kawecki⁵¹ i ks. Ignacy Bokwa⁵².

INNE ZNAMIONA TEOLOGII

Są jeszcze tacy teologowie, którzy nie mieszczą się w przyjętym schemacie, a ze względu na ich wkład nie można ich pominąć.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. III.

⁴⁸ S. Cieślak, *Trójca romantyczna. Fascynacje świętością*, Warszawa 2014, s. 39.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ J. Szymik, *W światłach*, s. 19.

⁵¹ Por. W. Kawecki, *Teologia piękna. Poszukiwanie „locus theologicus” w kulturze współczesnej*, Poznań 2013.

⁵² J. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.

Na uwagę zasługuje o. Jacek Salij OP, który dokonał i dokonuje uwspółcześnienia teologii soborowej na gruncie polskim. Potwierdza to wywiad polskiego dominikanina *Pan Bóg nas kocha i to jest naprawdę ważne* w dziele *Dzieci Soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II* (red. Z. Nosowski, Warszawa 1996). Jest on obecny na scenie teologii „żywej”, wychodzącej do szerokich kręgów czytelnika, i prawdopodobnie obecny w sposób najbardziej zdecydowany i wyraźny. Jego otwartość przejawia się w podejmowaniu tematów szczególnie aktualnych: śluby cywilne, pacyfizm, przerywanie ciąży, ślub kościelny z osobą niewierzącą, „wierzący niepraktykujący”, terroryzm, Kościół i prawa Parkinsona, Kościół domowy, duszpasterstwo rodzin rozwiedzionych, kara śmierci. W dialogu z czytelnikami „W Drodze” podejmuje problemy, których nie sposób rozwiązać prostymi przytoczeniami gotowych sformułowań podręcznikowych. Tworzy teologię stosowaną, dzięki czemu akademicka doktryna pod jego piórem nabiera życia i służy życiu. Prawdopodobnie w tym konsekwentnym otwieraniu akademickiej teologii na człowieka, który dzisiaj poszukuje i dzisiaj pyta w kontekście wciąż nowych uwarunkowań, trzeba widzieć autentyczną, dużą wartość tego, co robi Salij⁵³.

Drugi teolog, którego nie może tu zabraknąć, to ks. Marian Rusecki, który zajmował się teologią fundamentalną. W swoim dziele *Traktat o Objawieniu* (Kraków 2007) wlicza siedem koncepcji objawienia: intelektualistyczna, personalistyczna, historio-zbawcza, transcendentalno-antropologiczna, immanentna, semiotyczna, symbolowa, wpisując się w światowe rozważania na temat modeli i kategorii Objawienia.

Nie da się wymienić wszystkich znaczących teologów. Wielu z nich pełni odpowiedzialną misję w wielkiej rodzinie teologicznej i każdy ma w niej swój udział.

* * *

Z bogactwa polskiej teologii wybrano te cechy, które ją najbardziej określają. Na podstawie krótkiego zarysu dostrzega się, że teologia w Polsce tkwi korzeniami w historii własnego narodu, ale jest otwarta na kwestie teologiczne w świecie. Potrafi wykorzystać własne dary i podzielić się z teologami z innych krajów. Wiele cennych pogłębień teologicznych, opierających się na inspiracjach duszpasterskich, wyszło właśnie z Polski.

⁵³ Por. fragment o. prof. S.C. Napiórkowskiego OFMConv z oceny dorobku naukowego o. J. Salija OP.

BIBLIOGRAFIA

- Balter L., *Wkład ks. prof. Wincentego Granata w formowanie podstaw teologicznych rozwijającego się oddolnie kultu*, „Studia Sandomierskie” 2 (1981), s. 92–96.
- Bartnik C.S., *Pedagogia narodowa Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2001.
- Bartnik C.S., *Teologia narodu*, Częstochowa 1999.
- Bartnik C.S., *Personalizm*, Lublin 2013.
- Bartosik G. OFMConv, *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Niepokalanów 2006.
- Blachnicki F., *Teologiczne aspekty wolności*, w: *O chrześcijaństwie konsekwentnym i polskiej teologii wyzwolenia mówi ks. F. Blachnicki*, Krościenko 2001, s. 33–53.
- Blachnicki F., *Wolni i wyzwalający*, Poznań 2001.
- Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.
- Bolewski J., *Niebieska Matka. Mądrość i Maryja*, Niepokalanów 2009.
- Bolewski J., *Odrodzenie – teraz i w godzinę śmierci... Rekolekcje z Maryją – drogą serca*, Niepokalanów 2006.
- Buczek J., *Teologia Narodu w ujęciu wybranych polskich teologów*, Rzeszów 2014.
- Cieślak S., *Trójca romantyczna. Fascynacje świętością*, Warszawa 2014, s. 39.
- Cieślak S., *Wiara pozytywistów. Orzeszkowa, Konopnicka, Prus, Sienkiewicz*, Łódź 2010.
- Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Góźdź, K. Guzowski, Lublin 2010.
- Dyczewski L., *Trwałość kultury polskiej*, w: *Wartości w kulturze polskiej*, red. L. Dyczewski, Lublin 1993, s. 11–63.
- Franciszek, *Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej na Jasnej Górze 28 VII 2016 r.*, „Nasz Dziennik” 28 VII 2016, s. 7.
- Góźdź K., *Teologia człowieka*, Lublin 2006.
- Hojnowski J., *Słownik kultu Serca Jezusowego*, Kraków 2000.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha: zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Lublin 1982.
- Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem: zarys chrześcijańskiej teologii pastoralnej*, Lublin 1987.
- Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989.
- Jan Paweł II, *Dar Boży dla naszych czasów. Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej kanonizacyjnej bł. Siostry Faustyny Kowalskiej (30 V 2000)*, OsRomPol 5 (2000), s. 25–26.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy świętej*, Gdańsk, 12 VI 1987 r., w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1: *Polska*, t. IX, Kraków 2008, s. 386.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej z okazji 1000-lecia kanonizacji św. Wojciecha*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1: *Polska*, t. IX, Kraków 2008, s. 769.

- Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania ekumenicznego w rezydencji Prymasa Polski*, 17 VI 1983 r., w: *Dziela zebrane*, t. IX, *Homilie: przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1: Polska, Warszawa 2008, s. 186.
- Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie podczas wizyty w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO)*, Paryż, 2 VI 1980 r., *OsRomPol 6* (1980), s. 732.
- Kawecki W., *Teologia piękna. Poszukiwanie „locus theologicus” w kulturze współczesnej*, Poznań 2013.
- Kindziuk M., *Świadek prawdy. Życie i śmierć księdza Jerzego Popiełuszki*, Częstochowa 2004.
- Klemens Biskup, *Konstytucja apostołska o unii narodu ruskiego z Kościołem Rzymskim*, w: T. Żychiewicz, *Jozafat Kuncewicz*, Kalwaria Zebrzydowska 1986, s. 133.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dekret w sprawie Drugiej Niedzieli Wielkanocy, czyli Miłosierdzia Bożego*, 5 V 2000 r., *OsRomPol 7–8* (2000), s. 66.
- Kowalczyk S., *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012.
- Królikowski J., *Intronizacja Najświętszego Serca Jezusa. Historia i założenia teologiczne*, Częstochowa 2006.
- Królikowski J., *Odnowić pamięć o miłości Bożej: materiały z sympozjum naukowego poświęconego kultowi Serca Jezusowego*, Kraków 2014.
- Królikowski J., *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. 1, Tarnów 2002.
- Królikowski J., *Matka Zbawiciela. Mariologia*, cz. 1, Tarnów 1999.
- Krupa L., *Kult Serca Maryi. Studium dogmatyczne*, Lublin 1948.
- Leksykon polskich dogmatyków XX i XXI wieku*, red. K. Gózdź, Lublin 2010.
- Lewandowski J., *Naród w dziejach zbawienia w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1982.
- Listy pasterskie Episkopatu Polski*, Paris 1975.
- Macheta K., *Misterium paschalne Polski według założycieli zmartwychwstańców*, w: *Polska teologia narodu*, red. C.S. Bartnik, Lublin 1986, s. 93–140.
- Mickiewicz A., *Dziady*, cz. III, Warszawa 1949.
- Mickiewicz A., *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Paryż 1832.
- Misiurek J., *Źródło życia i świętości. Polska teologia Najświętszego Serca Jezusa*, Lublin 2014.
- Napiórkowski A., *OSPPE, Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luterńskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2011.
- Napiórkowski A., *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016.
- Napiórkowski S.C., *Ja, Służebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2009.
- Napiórkowski S.C., *Matka mojego Pana. Problemy, poszukiwania, perspektywy*, Opole 1998.
- Napiórkowski S.C., *Matka naszego Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, Tarnów 1992.

- Napiórkowski S.C., *Matka Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, Niepokalanów 1998.
- Napiórkowski S.C., *Oto Ja, Służebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2015.
- Napiórkowski S.C., *Problem jedności Kościoła i tradycja unicka w świecie współczesnym*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1–2 (2015), s. 20–30.
- Napiórkowski S.C., *Służebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2004.
- Napiórkowski S.C., *Solus Christus*, Lublin 1978.
- Napiórkowski S.C., *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988.
- Pan Bóg nas kocha i to jest naprawdę ważne w dziele Dzieci Soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II z o. Jackiem Salijem*, red. Z. Nosowski, Warszawa 1996.
- Pek K., *Deus semper maior. Teologiczny obraz Boga w mariologii polskiej XX wieku*, Lublin 2009.
- Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.
- Szymik J., *W światłach wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004.
- Szymik J., *Teologia. Rozmowy o Bogu i człowieku*, Lublin 2008.
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 2000.
- Tischner J., *Jest sprawa*, „Solidarność Małopolska” 11 XI 1989.
- Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Kraków 1981.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Warchoń P., *Miłosierny Bóg i miłosierny człowiek. Teologiczna interpretacja miłosierdzia w nauczaniu Jana Pawła II*, Wrocław 2007.
- Warchoń P., *Antropologiczny wymiar miłosierdzia. Refleksje po ostatniej podróży papieskiej do Polski*, „Przegląd Powszechny” 7–8 (2003), s. 128–144.
- Warchoń P., *Krew i woda dar miłości miłosiernej. Studium historyczno-teologiczne przebitego boku Chrystusa w literaturze teologicznej i duchowej*, Warszawa 2015.
- Weigel G., *Miasto świętych. Pielgrzymka po Krakowie śladami Jana Pawła II*, przekł. M. Kisiel-Małecka, Kraków 2016, s. 15.
- Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 387.
- Wojtyła K., *Głos w dyskusji*, w: *Odpowiedzialni za świat*, red. Z. Walkiewicz, Poznań–Warszawa 1982, s. 216–217.
- Wojtyła K., *Konsekracja świata. Granice autonomii doczesności*, w: *Odpowiedzialni za świat*, red. Z. Walkiewicz, Poznań–Warszawa 1982, s. 206–215.
- Wyszyński S., *Homilia w Rostkowie, 20 VIII 1967, w 400. rocznicę śmierci św. Stanisława Kostki*, w: *Chrześcijaństwo*, t. I, Warszawa 1980, s. 50.
- Wyszyński K., *Kamienie wolać będą. Ku czci Stefana Starzyńskiego*, Warszawa, 1 III 1981, w: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1981.
- Wyszyński S., *O Kazimierzu Wyszyńskim 1700–1755*, w: *Chrześcijaństwo*, t. I, Warszawa 1980, s. 52–53.
- Wyszyński S., *Ojciec Soboru Watykańskiego II 1962–1965*, oprac. S. Wilk SDB, A. Wójcik, Lublin 2013.

WHAT KIND OF POLISH THEOLOGY YOU WERE, BEFORE? WHAT KIND OF POLISH THEOLOGY YOU AVE? SELECTED ASPECTS OF ACTUAL THEOLOGY IN POLAND

Summary

Polish theology can't be understood without history and culture. They complete each other. Reflections of Polish theologians, who opened up to faith through the written word and testimony of life, resulted from Polish experience. There are many theologians of this kind, that is why only most significant were highlighted.

The central value of Polish theology is the mystery of the Christ – crucified and resurrected, He who sheds the light on the nation's history. At the same time theology of liberation and freedom as well as theology of culture derived from theology of nation. To some extent also Polish personalism writes into it.

Moreover, theology of Christ's heart and mercy are also known in Polish theology. That's because at the end of 18th century Poland celebrated the feast of God's Heart as the first nation in Europe and in 20th century celebrated the feast of God's Mercy.

Holy Mary plays an important role in Polish spirituality. The worship of Holy Mary became the symbol and binder of the Poles community – ready at any time to fight and defend their faith in a similar way that the Polish Republic. That is why mariology refers to the history of nation and it opens to the thoughts connected with the works of Second Vatican Council.

What is more, also ecumenism is connected with the history of Polish nation and it had a strong influence onto the people. Protestant – catholic and orthodox – catholic dialogues studied by contemporary theologians had their bases set up much earlier.

There are other signs of Polish theology. Theologians further study the reality, basing on their universalism and openness, faithful to tradition and never dissenting from it.

Keywords: theology, signs, Polishness, nation, mercy, Christ's Heart, freedom, ecumenism, mariology, culture

Słowa kluczowe: teologia, znamiona, polskość, naród, miłosierdzie, Serce Chrystusa, wolność, ekumenizm, mariologia, kultura

O. Adam Wojtczak OMI*
WT UAM, Poznań

NIEPOKALANA – IKONA PRYMATU ŁASKI W UJĘCIU PAPIEŻA FRANCISZKA

Z miłości Boga Maryja stała się nowym stworzeniem, pierwszą wśród odkupionych. Jej piękno pochodzi „z łaski”, „z daru Boga”. Posiada ono charakter znaku. Odnosi się nie tylko do Niej, ale niesie w sobie o wiele szersze przesłanie historiozbawcze: jest ikoną prymatu łaski w życiu chrześcijańskim, a zatem tego, że Bóg zawsze działa jako pierwszy, przemienia nas swoją łaską. Myśl ta występuje dobitnie w nauczaniu papieża Franciszka. Niniejszy artykuł próbuje ją odczytać w dwóch odsłonach. Pierwsza omawia istotę łaski początkowej świętości (pełni łaski), która została udzielona Maryi, aby była Ona godną Matką i Współpracownicą Chrystusa. Druga koncentruje się na pociągającym pięknie Niepokalanej. Mówienie o Niej wskazuje jednocześnie na prymat i darmość zbawczego działania Trójjedynego Boga oraz współpracę człowieka, który przyjmuje wezwanie do wspólnoty życia z Bogiem.

Tajemnica niepokalanego poczęcia Maryi odzwierciedla, jak żadna inna prawda chrześcijańska, zasadę pierwszeństwa łaski w życiu chrześcijańskim. Pius IX, definiując dogmat bullą *Ineffabilis Deus*, że Maryja została obdarowana szczególną łaską i przywilejem niepokalanego poczęcia, zaznaczył, iż sytuuje się ono na poziomie dzieła i daru łaski Bożej. Niepokalana jest objęta całkowicie wyjątkowym działaniem łaski, decydującym o Jej godności i pozycji wobec Boga, z którego wynika Jej jedyna misja w dziele zbawienia i jedyny udział w chwale Bożej¹.

Posoborowa mariologia rozwija i pogłębia prawdę, że niepokalane poczęcie Maryi posiada charakter znaku. Odnosi się ono nie tylko do Niej, lecz niesie w sobie o wiele szersze przesłanie historiozbawcze. Jest nade wszystko znakiem

* O. Adam Wojtczak OMI – profesor nadzwyczajny Zakładu Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Ekumenizmu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego i Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej, autor kilku książek i ok. 60 artykułów z zakresu mariologii; e-mail: awojtczak@oblaci.pl.

¹ Por. J. Królikowski, „*Łaska czyni pięknym*”. *Niepokalane poczęcie jako najwyższe wyrażenie nowego stworzenia*, w: *Święty wyjątek: niepokalane poczęcie Maryi. II Bocheńskie sympozjum mariologiczne – 25 września 2004 r.*, red. tenże, Kraków 2004, s. 108.

prymatu łaski. Myśl ta występuje dobitnie w papieskim nauczaniu Franciszka. Wskazuje on, że Niepokalana jest żywą i konkretną proklamacją tego, że u podstaw wszystkiego w odniesieniu Bóg–stworzenie jest łaska. Maryja może przyjąć jako swoje słowa św. Pawła: „Za łaską Boga jestem tym, czym jestem” (1 Kor 15,10). Konkretniej mówiąc, łaska niepokalanego poczęcia wyjaśnia prawdę o Maryi, Jej wielkości i pięknie. Więcej, zaprasza nie tylko do kontemplowania Maryi, ale też postrzegania i wychwalania samego Dawcy łaski, który uczynił Maryi „wielkie rzeczy” (Łk 1,49) i czyni je każdemu z nas². Z tego względu Franciszek nazywa Niepokalaną ikoną prymatu łaski³, „wzniosłą ikoną Bożego miłosierdzia”⁴, która wskazuje, że „wszystko jest darmowym darem Bożym, wszystko jest łaską, wszystko jest darem Jego miłości dla nas”⁵.

Przyjrę się bliżej nauczaniu papieża o Niepokalanej jako ikonie prymatu łaski. Uczynię to w dwóch zasadniczych punktach. W pierwszym spojrzę na niepokalane poczęcie w aspekcie Bożego daru: najpierw naświetlę naturę pełni łaski Maryi, potem ukazę Niepokalaną jako arcydzieło Trójjedynego Boga, które zostało wyjątkowo obdarowane, by było zdolne wypełnić w historii zbawienia wyjątkową misję. W drugim punkcie przedstawię, w czym konkretnie przejawia się pociągająca moc piękna pełni łaski Niepokalanej.

NIEPOKALANE POCZĘCIE – DAR NADZWYCZAJNEJ ŁASKI

W niepokalanym poczęciu Maryi mamy do czynienia ze szczególnym dziełem łaski Bożej. Przez nią Bóg otwiera się na stworzenie i pochyla zbawczo nad nim. Znaczy to, że ostatecznie i w całej prawdzie łaska jest nie tylko „jakimś darem Boga”, ale jest nią sam Bóg objawiający się i zbawiający przez Chrystusa w Duchu Świętym⁶.

² Por. T. Siudy, „Na mocy przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa”. *Soteriologiczny wymiar przywileju niepokalanego poczęcia Maryi*, w: *Święty wyjątek: niepokalane poczęcie Maryi*, s. 98.

³ Por. Franciszek, *Jak miłosierny Samarytanin* (Homilia na rozpoczęcie Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia, 8 XII 2015), *OsRomPol* 36 (2015), nr 12, s. 4.

⁴ Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii* (Anioł Pański, 8 XII 2015), *OsRomPol* 36 (2015), nr 12, s. 6.

⁵ Franciszek, *Zbawienia nie można kupić* (Anioł Pański, 8 XII 2014), *OsRomPol* 36 (2015), nr 1, s. 58.

⁶ Por. tamże, s. 58–59; T. Siudy, „Na mocy przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa”, s. 97.

ISTOTA „PELNI ŁASKI”

Franciszek podkreśla, że w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Maryi nasze spojrzenie przyciąga nie tylko Jej piękno⁷, ale też wielkość Boga, którego miłość „zapobiega, uprzedza i zbawia”⁸. Początek historii grzechu w ogrodzie Eden znalazł rozwinięcie w planie Jego zbawczej miłości. Kiedy człowiek zgrzeszył, Bóg nie pozostawił go pod władzą grzechu i śmierci, ale przedłożył odwieczny zamysł zbawienia, w którym Maryja odegra szczególną rolę. Słowa Protoewangelii: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę” (Rdz 3,15) są istotne dla zrozumienia daru Jej niepokalanego poczęcia, gdyż zwracają proroczo uwagę na obietnicę ostatecznego zwycięstwa Boga nad grzechem i złem, które symbolizuje wąż. Dokona się ono za pośrednictwem Jej potomka. List do Efezjan odsłania odwieczny plan zbawienia człowieka w Chrystusie. Wszyscy ludzie są nim ogarnięci. Bóg, który jest Ojcem Jezusa Chrystusa, w „Nim wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swojej woli, ku chwale majestatu swojej łaski, którą nas obdarzył w Umiłowanym. W Nim mamy odkupienie przez Jego krew – odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski” (Ef 1,4–7). Powszechne powołanie ludzi do świętości zrealizowało się w Maryi w sposób wyjątkowy. W odróżnieniu od wszystkich ludzi jest Ona człowiekiem rozpoczynającym ziemskie życie w stanie łaski. „Bóg na Nią spojrział od pierwszej chwili w swoim zamiśle miłości. Spojrział na Nią, piękną, pełną łaski”⁹. Wznioślejszy sposób odkupienia nie wyłączył Jej jednak z reszty ludzkości, ale przeciwnie – jeszcze ściślej zespolił Ją w ludzkością na drodze zbawienia. Niepokalana stała się w chwili swego poczęcia stworzeniem odnowionym przez łaskę odkupienia, zaczynem świętości.

Powitanie anielskie w scenie zwiastowania: „bądź pozdrowiona” (Łk 1,28), inaczej „raduj się” (*chaire*), nie było dla Maryi zwyczajnym, grzecznościowym pozdrowieniem, ale wezwaniem do radości mesjańskiej. Została Ona wezwana – wyjaśnia Franciszek – do radowania się nie tylko z faktu nadejścia Mesjasza, którego będzie Matką, ale również „z tego, czego Pan w Niej dokonał. Łaska Boża osłoniła Ją, aby była godna zostać Matką Chrystusa. Kiedy Gabriel wchodzi do Jej domu, nawet największa tajemnica, która przekracza granice rozumu, staje się dla Niej źródłem radości, źródłem wiary i zdania się na słowo, które zostało Jej objawione. *Pełnia łaski jest w stanie przemienić serce*, czyni je zdolnym do

⁷ Por. Franciszek, *Spojrzenie Pana spoczęło na dziewczynie z Nazaretu* (Anioł Pański, 8 XII 2013), *OsRomPol* 35 (2014), nr 1, s. 55.

⁸ Franciszek, *Jak miłosierny Samarytanin*, s. 4.

⁹ Franciszek, *Spojrzenie Pana*, s. 55.

dokonania aktu, który jest tak wielki, że zmienia historię ludzkości”¹⁰. Także słowa: „Pan z Tobą” (Łk 1,28) zapewniły Maryję, że Jej radość winna mieć „swoją podstawę w wierności Boga, w pewności, że On zawsze dotrzymuje swoich obietnic”¹¹. Papież dostrzega w nich nawiązanie do starotestamentalnego prorocstwa Sofoniasza, w którym Izrael nazwany jest „Córą Syjonu” i wezwany do radości, która pochodzi od Boga: „Wyśpiewuj, Córo Syjońska! Podnieś radosny okrzyk, Izraelu! [...] Pan, twój Bóg jest pośród ciebie, [...] uniesie się weselem nad tobą, odnowi [cię] swoją miłością, wzniesie okrzyk radości” (Sof 3,14–17)¹². Okazuje się tym samym, że radość i łaska są nierozłączne. Obecność Pana jest źródłem radości, ponieważ tam, gdzie On jest, zło zostaje zwyciężone. Radość jest cechą człowieka wolnego od grzechu. Niepokalana, która była wolna od najmniejszego cienia grzechu, mogła doznać jej w pełni.

Najmocniejszym argumentem przywoływanym przez Franciszka na potwierdzenie i wyjaśnienie natury niepokalanego poczęcia Maryi jest wyrażenie „pełna łaski” (Łk 1,28), które w pozdrowieniu anioła zastąpiło Jej imię własne. Jeżeli wysłannik Boga nazwał Ją „pełną łaski”, to znaczy, że sam Bóg objawił istotę Jej osoby¹³. Wyraża się ona w łasce. Skoro Maryja znalazła „łaskę u Boga” (Łk 1,30), to znaczy, że pełna jest Jego przychylności, łaskawości, która ujawniła się w wyjątkowym przywileju. „Maryja została zachowana od grzechu pierwotnego, to znaczy od tego zerwania jedności z Bogiem, z innymi i ze stworzeniem, które rani głęboko każdego człowieka. Ale to zerwanie zostało uprzednio uzdrowione w Matce Tego, który przyszedł, by wyzwolić nas z niewoli grzechu. Niepokalana jest wpisana w zamysł Boży; jest owocem miłości Boga, który zbawia świat”¹⁴. A więc łaska Maryi nie jest darem zewnętrznym, chwilowym dobrodziejstwem, przejściową pomocą, lecz trwałym darem, egzystencjalną własnością, która trwale ubogaca Jej osobę w sposób nadprzyrodzony. Już w chwili zwiastowania była Ona napełniona łaską, gdyż w przeszłości została w pełni nią przeniknięta i przemieniona. „Pomimo że żyła w świecie naznaczonym przez grzech, nie została nim dotknięta. [...] Więcej, zło zostało w Niej pokonane, zanim Ją dotknęło”¹⁵. Od początku swego istnienia pozostawała Ona w jedności z Bogiem, przepełniona

¹⁰ Franciszek, *Jak miłosierny Samarytanin*, s. 4.

¹¹ Franciszek, *Bóg zawsze dotrzymuje swoich obietnic* (Anioł Pański, 15 XII 2013), OsRomPol 35 (2014), nr 1, s. 56.

¹² Por. Franciszek, *Matce miłosierdzia zawierzamy ludy Ameryki* (Homilia w liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Guadalupe, 12 XII 2015), OsRomPol 37 (2016), nr 1, s. 29.

¹³ Por. Franciszek, *Sekret żydowskiej dziewczyny* (Audiencja generalna, 23 X 2013), OsRomPol 34 (2013), nr 12, s. 37.

¹⁴ Franciszek, *Spojrzenie Pana*, s. 55.

¹⁵ Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii*, s. 6.

Jego uświęcającą miłością. Niepokalane poczęcie głosi, że Maryja jest pierwszą zbawioną przez nieskończone miłosierdzie Ojca¹⁶.

Fakt, że w Maryi jest obecna szczególna łaska, potwierdza Łukasze określenie Jej jako „błogosławionej” (Łk 1,42). Słowa Elżbiety skierowane do Niej: „Błogosławiona jesteś między niewiastami” wskazują na Jej wyjątkowość. Nie zacieśnia się ona jedynie do bycia Matką Mesjasza, ale zgodnie z tytułem „pełna łaski” (*kecharitoméne*) należy odnieść ją do całej tajemnicy wcielenia „wraz z jego przygotowaniem, jakim było niepokalane poczęcie”¹⁷. Maryja jest najbardziej błogosławiona nie tylko ze względu na Boże macierzyństwo, lecz także z racji na osobistą świętość niepokalanego poczęcia. „Błogosławieństwo to – utrzymuje Franciszek – jest *kontynuacją błogosławieństwa kapłańskiego*, które Bóg wypowiedział Mojżeszowi, aby je przekazał Aaronowi i całemu ludowi: «Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromieni oblicze swoje nad Tobą, niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem» (Lb 6,24–26). [...] Maryja jest pierwszą, do której kierowane jest to błogosławieństwo. W Niej znajduje ono swoje wypełnienie, bowiem żadne inne stworzenie nie widziało jaśniejącego nad sobą oblicza Boga tak, jak Maryja”¹⁸. Hymn *Magnificat*, który jest odpowiedzią Maryi na natchnione słowa Elżbiety, potwierdza, że Bóg wejrzał na Jej małość z miłością. Papież sugeruje w przemówieniu wygłoszonym na Jasnej Górze, że Bożego wejrzenia na Maryję nie można ograniczać do tajemnicy wcielenia Syna Bożego, lecz należy je rozciągnąć aż do Jej „początku”, który był niepokalanym poczęciem¹⁹. Ten święty początek zakładał przyszłą współpracę Maryi z przemieniającą Ją łaską Boga. Dlatego Maryja wyznaje w *Magnificat* swe wierne i całkowite oddanie się Bogu przez pełnienie Jego woli jako „Służebnica” (Łk 1,48). Z kolei słowami: „Wielkie rzeczy uczynił mi Wszchemocny” (Łk 1,49) nawiązuje do wszystkich cudownych interwencji Boga w Jej życiu, których początkiem było niepokalane poczęcie. „Ona jest – sumuje Franciszek – ową przestrzenią zachowaną w wolności od zła, w której Bóg się odzwierciedlił”²⁰.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ S. Hareźga, *Nowotestamentowe podstawy dogmatu niepokalanego poczęcia Maryi*, w: *Tota pulchra es Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o niepokalanym poczęciu Matki Bożej. Licheń, 17–20 maja 2004 r.*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 34.

¹⁸ Franciszek, *Wszyscy jesteśmy powołani, by zwalczać współczesne formy niewolnictwa* (Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 1, s. 18–19; por. tenże, *Maryja kocha dobrych i złych* (Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki, 1 I 2013), OsRomPol 35 (2014), nr 2, s. 36–37.

¹⁹ Por. Franciszek, *Doświadczajcie konkretnej i troskliwej czułości Matki wszystkich* (Homilia w Częstochowie z okazji 1050. rocznicy chrztu Polski, 28 VII 2016), OsRomPol 37 (2016), nr 7–8, s. 14.

²⁰ Tamże.

Niepokalane poczęcie wyznaczyło początek drogi świętości, na jaką Maryja została wprowadzona. Błędem byłoby jednak sądzić, że życie Tej, która była „pełna łaski”, upływało łatwo i wygodnie. Dzieliła Ona we wszystkim los naszej ziemskiej kondycji, była „naszą siostrą w cierpieniu”²¹. Chociaż nie zaciągnęła, tak jak reszta ludzkości, grzechowej winy Adama, to jednak uczestniczyła w losie upadłej ludzkiej natury związanej z cierpieniem. Prorok Symeon zapowiedział, że Jej „duszę miecz przeniknie” (Łk 2,35). I rzeczywiście Ją przeniknął. Papież przywołuje perykopy ewangeliczne, które wspominają o Jej cierpieniu. Najpierw nie było dla Niej miejsca, gdzie mogłaby wydać Jezusa na świat. Niedługo potem musiała udać się z Nim na wygnanie do Egiptu, obcej ziemi²². Podczas Jego publicznej działalności cierpienie Matki stało się jeszcze bardziej uciążliwe. Uczestniczyła w Jego dramacie, gdy został On odrzucony przez część narodu wybranego. Na Kalwarii widzimy Ją „u stóp krzyża, jak każdą matkę niezłomną, która nie opuszcza, lecz jest ze swoim Synem aż do samej śmierci”²³. We wszystkich tych wydarzeniach – kontynuuje myśl Franciszek – z pewnością rozbrzmiewały w Jej pamięci słowa anioła: „Bądź pozdrowiona, Maryjo, Pan jest z Tobą”. I mogła zadać sobie też pytanie: „Gdzie jest to, o czym mówił mi anioł?”²⁴. Ona jednak nauczyła się żyć pośród wielu trudności z tym: „Nie bój się, Pan jest z Tobą”²⁵. Choć nie rozumiała wiele z tego, co się wydarzyło, to jednak wiedziała, że to pochodzi od Boga. W duchu wiary przyjmowała każde spotykające Ją cierpienie. Można przyjąć, że była mężna w nim także mocą niepokalanego poczęcia – tej wyjątkowej łaski, która uczyniła Ją nowym stworzeniem, żyjącym w nowy sposób nie tylko w relacji do grzechu, ale też do wszystkich egzystencjalnych braków. Pełnia łaski ukierunkowała całe Jej życie ku Bogu – pozwoliła pięknie żyć i pięknie cierpieć. „Niepokalana nie utraciła żadnej łaski danej Jej przez Boga – także w cierpieniu”²⁶.

Wzrastanie Maryi w świętości wymagało od Niej współpracy z łaską początkowej świętości. Ujawniła się ona w scenie zwiastowania, gdy Maryja powierzyła się Bogu. Odtąd u boku Syna postępowała w świętości na kolejnych etapach swojej pielgrzymki wiary. Żadna przeszkoda, niedoskonałość moralna czy też grzech nie naruszyły Jej harmonii z Bogiem²⁷, zawsze była „pełna Boga”²⁸. Pielęgnowana przez Nią szczególna relacja zażyłości z Bogiem została ukoronowana u kresu

²¹ Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii*, s. 6.

²² Por. Franciszek, *Z Maryją paragwajskie kobiety odbudowywały życie, wiarę i godność swego narodu* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Caacupé, 11 VII 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 9, s. 29.

²³ Tamże; por. Franciszek, *Wiara Maryi rozwiązuje „węzeł” grzechu* (Katecheza podczas spotkania modlitewnego na placu św. Piotra, 12 X 2013), OsRomPol 34 (2013), nr 12, s. 5.

²⁴ Franciszek, *Z Maryją paragwajskie kobiety odbudowywały życie*, s. 29.

²⁵ Tamże, s. 30.

²⁶ D. Mastalska, *Niepokalane poczęcie a cierpienie Maryi*, w: *Tota pulchra es Maria*, s. 335.

²⁷ Por. Franciszek, *Zbawienia nie można kupić*, s. 58.

²⁸ Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii*, s. 6.

ziemskiego życia wyniesieniem Jej z duszą i ciałem do chwały nieba. Wniebowzięcie było ostatecznym owocem niepokalanego poczęcia i Jej bezgrzesznego życia, ich dopełnieniem. „Człowieczeństwo Maryi – uściśla papież Bergoglio – zostało «przyciągnięte» przez Syna w momencie przejścia przez śmierć. [...] Matka, która wiernie szła za Nim przez całe życie, szła za Nim sercem, weszła z Nim do życia wiecznego”²⁹. W ten sposób tajemnica paschalna Syna wypełniła się w Niej do samego końca.

TRYNITARNY DAR MIŁOŚCI

W tajemnicy niepokalanego poczęcia ujawniło się niezwykle działanie, dar Trójcy Świętej. Już sama formuła dogmatyczna tej prawdy wskazuje na szczególnie zaangażowanie Trójjedynego Boga w zachowaniu Maryi od skutków grzechu pierworodnego. W perspektywie trynitarniej wydarzenie niepokalanego poczęcia ujmuje także papież Franciszek, choć owego wątku zbytnio nie rozwija. Niepokalana jest dla niego doskonałym dziełem Trójcy Świętej³⁰. Została przemieniona „przez zbawcze dzieło Ojca, Syna i Ducha Świętego”³¹. Stanowi to zasadniczy motyw, by dziękować i wielbić Trójcę Przenajświętszą³². Tak uczyniła Maryja w *Magnificat*. Wypowiedziane przez Nią w wewnętrznym uniesieniu słowa: „wielbi dusza moja Pana i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy” (Łk 1,47) wyrażają „radość z dokonującego się zbawienia, ponieważ miłość, którą Ojciec kocha Syna, dociera do nas i za sprawą Ducha Świętego nas ogarnia i pozwala nam wejść w życie trynitarnie”³³. Dziewica Maryja potrafiła dostrzec dzieła, jakie miłosierdzie Boże w Niej rozwijało, i czuła się przez nie „przyjęta”³⁴. Ponieważ jako jedyna spośród wszystkich ludzi nie poznała dziejów bez Boga, za sprawą łaski stała się dla nas jutrzenką nowego stworzenia³⁵.

W pierwszej kolejności papież dostrzega osobę Maryi głęboko wpisana w zbawczy zamysł Boga Ojca, który obejmuje cały świat³⁶. W tym kontekście mówi o odwiecznej i nieskończonej Jego miłości, która cudownie zapobiegła w Niej grze-

²⁹ Franciszek, „*Magnificat*” *kantykiem nadziei pokornych* (Homilia na uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15 VIII 2013), OsRomPol 34 (2013), nr 10, s. 45.

³⁰ Por. Franciszek, *Maryja doskonałym dziełem Trójcy Świętej* (Anioł Pański, 15 VI 2014), OsRomPol 35 (2014), nt 7, s. 54.

³¹ Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii*, s. 6.

³² „Niech Dziewica Maryja, doskonałe dzieło Trójcy Świętej, pomoże nam uczynić z całego naszego życia, w małych gestach i najważniejszych wyborach, hymn uwielbienia Boga, który jest Miłością” (Franciszek, *Maryja doskonałym dziełem*, s. 54).

³³ Franciszek, *Dom i matka wszystkich* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny, 8 VI 2014), OsRomPol 35 (2014), nr 7, s. 5.

³⁴ Franciszek, *Rezerwar miłosierdzia* (Nauka rekolekcyjna w bazylice Matki Bożej Większej, 2 VI 2016), OsRomPol 37 (2016), nr 6, s. 24.

³⁵ Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii*, s. 6.

³⁶ Por. Franciszek, *Spojrzenie Pana*, s. 55.

chowi pierworodnemu³⁷. Niepokalane poczęcie Maryi uświadamia, „że w naszym życiu wszystko jest darem, wszystko jest miłosierdziem”³⁸. „Radość Ewangelii nie jest byle jaką radością. Jej powodem jest świadomość, że jesteśmy przyjęci i umiłowani przez Boga”³⁹. Więcej, niepokalane poczęcie odsłania nie tylko zbawczą wolę Ojca w odniesieniu do człowieka, ale także Jego zamiśl zbawienia go w swoim umiłowanym Synu. „Obietnica zwycięstwa miłości Chrystusa zawiera wszystko w miłosierdziu Ojca. [...] Niepokalana Dziewica jest dla nas uprzywilejowanym świadkiem tej obietnicy i jej wypełnienia”⁴⁰. Jej duchowe piękno polega na pełni łaski, w Bogu ma swój początek. Przeniknięta i przemieniona miłością Boga staje się odbiciem Bożego oblicza, Jego miłości⁴¹.

Nieskalany początek istnienia Maryi wiąże się także z tajemnicą odkupienia Chrystusowego. Franciszek kontynuuje nauczanie bulli *Ineffabilis Deus* Piusa IX o Maryi odkupionej mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego: że Maryja należy do *opus redemptionis* dokonanego przez Chrystusa Odkupiciela świadczą określenia, jakie Jej nadaje. Nazywa Ją „pierwszą zbawioną” i „pierwszym owocem zbawienia, którym Bóg chce obdarzyć każdego mężczyznę i każdą kobietę w Chrystusie”⁴². Narodził się On dla zbawienia i szczęścia wszystkich ludzi. Na krzyżu wziął na siebie nasze cierpienia, nasze trudy oraz nasz grzech⁴³. Zbawcze dzieło Odkupiciela w Maryi charakteryzuje się jednakże „wyjątkowością”. Nie polega ono na tym, że Maryja została odkupiona, ale na sposobie, w jaki doświadczyła działania Odkupiciela. Ujawniło ono swą moc w zachowaniu Jej od grzechu pierworodnego od chwili poczęcia, podczas gdy wszyscy ludzie są wyzwoleni z jego niewoli mocą chrztu⁴⁴. Stąd papież nie waha się głosić, że niepokalane poczęcie jest wyjątkowym przywilejem⁴⁵.

Nie można jednak ujmować go jedynie w kategoriach braku grzechu pierworodnego. Franciszek – za Soborem Watykańskim II oraz posoborowymi papieżami – rozwija rozumienie tej prawdy maryjnej w perspektywie pozytywnej, która odsłania w szczególny sposób obecność i działanie Ducha Świętego. Doskonałą świętość Maryi pojmuje jako obecność w Niej Bożego Ducha, stąd nie waha się ją określać Pełną łaski jako pełną Ducha Świętego. „Któż bardziej niż Maryja – pyta retorycznie – jest pełen Ducha Świętego? Kto bardziej niż Ona jest posłuszny

³⁷ Por. Franciszek, *Jak miłosierny Samarytanin*, s. 4.

³⁸ Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii*, s. 6.

³⁹ Franciszek, *Bóg zawsze dotrzymuje*, s. 56.

⁴⁰ Franciszek, *Jak miłosierny Samarytanin*, s. 5.

⁴¹ Por. Franciszek, *Spojrzenie Pana*, s. 55.

⁴² Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii*, s. 6.

⁴³ Por. Franciszek, *Przybyliśmy, aby spotkać spojrzenie Maryi* (Homilia przed sanktuarium Matki Bożej z Bonarii, 22 IX 2013), *OsRomPol* 34 (2013), nr 11, s. 24; tenże, *Bóg zawsze dotrzymuje*, s. 56.

⁴⁴ Por. Franciszek, *Spojrzenie Pana*, s. 55.

⁴⁵ Por. Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii*, s. 6.

Jego działaniu?”⁴⁶. I odpowiada: „Moc Ducha Świętego naprawdę dokonała w Niej «wielkich rzeczy»”⁴⁷. Maryja „dała się prowadzić Duchowi na drodze wiary, ku przeznaczeniu służby i płodności”⁴⁸. Przygotował On Ją od początku Jej życia, by zapewnić Jej doskonałą przyjaźń z Bogiem. Obfitość otrzymanej łaski uczyniła Ją jutrzennką nowo stworzonego świata. Zapoczątkowane zostało nowe stworzenie żyjące z Bogiem we wspólnocie Nowego Przymierza⁴⁹.

Maryja jest ostatecznie Tą, która od momentu niepokalanego poczęcia najdoskonalej odzwierciedla piękno Trójjedynego Boga – Jego miłość i działanie w historii. Przeniknięta Jego trynitarną miłością, ujawnia przedziwną inicjatywę Ojca, moc Odkupiciela i zbawcze działanie Bożego Ducha. „Nasza Matka jest piękna!”⁵⁰, ponieważ jest cała święta. „Patrząc na Ciebie, Matko nasza Niepokalana – wyznaje Franciszek – widzimy zwycięstwo Bożego miłosierdzia nad grzechem i wszystkimi jego konsekwencjami”⁵¹.

DAR GODNY WIELKIEGO ZADANIA

Łaska niepokalanego poczęcia nie została udzielona Maryi jako osobie wyłączonej z reszty ludzkości w Bożym zamyśle zbawienia. Przeciwnie, posiada charakter funkcjonalny, wybitnie charyzmatyczny, a zatem została dana Maryi nie dla Niej i ze względu na Nią, ale ze względu na Chrystusa i dla Niego, a w dalszej perspektywie dla Jego Ciała, Kościoła, i dla ludzkości⁵². Maryja, pierwsza obdarowana i korzystająca z odkupienia swego Syna, była również pierwszą ze względu na funkcję, jaką Bóg przewidział dla Niej w planie zbawienia. Jej świętość i misja wyjaśniają się wzajemnie. Wyjątkowe zadanie domagało się równie nadzwyczajnej świętości. Bóg powołał Ją do wyjątkowego dzieła i jednocześnie uzdolnił swą łaską, aby była zdolna do jego wykonania. Oczywiście, Maryja jest osobą, której nie da się sprowadzić do funkcji. Dar niepokalanego poczęcia wpłynął także na Jej osobistą chwałę. Dlatego Franciszek zachęca na progu Jubileuszu Miłosierdzia,

⁴⁶ Franciszek, *Spotkanie Jezusa z Jego ludem* (Homilia na święto Ofiarowania Pańskiego, 2 II 2014), OsRomPol 35 (2014), nr 2, s. 26.

⁴⁷ Franciszek, *Kościół, który zaskakuje i wprowadza zamieszanie* (Anioł Pański, 8 VI 2014), OsRomPol 35 (2014), nr 7, s. 53.

⁴⁸ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (24 XI 2013), Kraków 2014², nr 287.

⁴⁹ „Poprzez Ducha Świętego Ojciec i Syn zamieszkują w nas: żyjemy w Bogu i z Bogiem” (Franciszek, *Nie można być chrześcijanami na pewien czas* (Audiencja generalna, 15 V 2013), OsRomPol 34 (2013), nr 7, s. 47.

⁵⁰ Franciszek, *Spojrzenie Pana*, s. 55.

⁵¹ Franciszek, *Ty jesteś Matką miłosierdzia* (Modlitwa na Placu Hiszpańskim, 8 XII 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 12, s. 7.

⁵² Por. np. L. Melotti, *Maryja, Matka żyjących. Zarys mariologii*, Niepokalanów 1993, s. 144, 161; R. Rogowski, *Niepokalane poczęcie – dar i droga Maryi*, „Salvatoris Mater” 3 (2001), nr 1, s. 41.

abyśmy chcieli patrzeć na Maryję, ikonę Bożego miłosierdzia, „z ufnością miłością i kontemplować Ją w całej Jej wspaniałości”⁵³.

Boże macierzyństwo, do którego Maryja została wybrana, było zadaniem bezprecedensowym w dziejach świata i ludzkości. Tytuł „Matka Boża” wyraża najlepiej Jej misję w historii zbawienia. Franciszek uznaje go za „główny i zasadniczy tytuł Najświętszej Maryi Panny”⁵⁴. Wszystkie pozostałe tytuły i prawdy maryjne mają uzasadnienie w Jej byciu Bożą Rodzicielką, stworzeniem powołanym przez Boga do wypełnienia planu zbawienia, którego centralnym wydarzeniem było wcielenie Syna Bożego. W tej zasadniczej perspektywie należy ujmować także niepokalane poczęcie Maryi. Początkowa Jej świętość i zachowanie od grzechu pierwotnego odpowiadały Jej wzniosłej misji Matki Boga. Ojciec chciał, aby między Matką i Synem nie było żadnych barier, które przesłaniałyby ich związek. Stworzył Ją – wyjaśnia papież – niepokalaną, aby była „Świątą Matką Boga”⁵⁵, „Świątą Bożą Rodzicielką”⁵⁶. Oznacza to, że świętość nie tyle wyprzedza macierzyństwo, ile raczej w nim się zawiera. Maryja została wybrana na Bożą Rodzicielkę nie dlatego, że była już święta, ale została uświęcona w pierwszej chwili swego istnienia, ponieważ została odwiecznie wybrana, aby być Matką Boga.

Na uwagę zasługuje scena zwiastowania, która uwydatnia ścisłą łączność, odpowiedniość, jaka zachodzi pomiędzy niepokalaniem poczęciem i macierzyńską posługą powierzoną Maryi. Posłaniec Boga pozdrowił Ją najpierw słowami „pełna łaski”, obwieścił Jej, że nie ma w Niej „miejsca na grzech”⁵⁷, a następnie wyjął, że Bóg wybrał Ją, „aby była Matką Jego Syna”⁵⁸. Okazuje się zatem, że pełnia łaski została udzielona Maryi ze względu na Jej macierzyństwo. Bóg – konkretyzuje papież – przygotował dla swego Syna Matkę godną przyjęcia Go, dlatego zachował Ją od pierwotnej zmyły: „Łaska Boża osłoniła Ją, aby była godna zostać Matką Chrystusa”⁵⁹. Kiedy Maryja zmieszała się na słowa anioła, ponieważ w swej pokorze czuła się przed Bogiem niczym, anioł dodał Jej otuchy: „Nie bój się Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. [...] Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1,30–35)⁶⁰. W przesłaniu tym zasadniczą perspektywą, w jakiej ukazana jest Maryja, jest perspektywa Jej współpracy w tajemnicy odkupienia. Tytuł „Pełna łaski” został przyporządkowany do Jej macierzyńskiej misji w dziele zbawienia. Dobrze to wyrażają papieskie słowa z bulli *Misericordiae vultus*: „Wybrana na

⁵³ Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii*, s. 6.

⁵⁴ Franciszek, *Maryja kocha*, s. 37.

⁵⁵ Franciszek, *U źródeł pokoju* (Anioł Pański, 1 I 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 1, s. 21.

⁵⁶ Franciszek, *Wszyscy jesteśmy powołani*, s. 20.

⁵⁷ Franciszek, *Zbawienia nie można kupić*, s. 58.

⁵⁸ Franciszek, *Spojrzenie Pana*, s. 55; por. tenże, *Sekret*, s. 37.

⁵⁹ Franciszek, *Jak miłosierny Samarytanin*, s. 4.

⁶⁰ Por. Franciszek, *Spojrzenie Pana*, s. 55.

Matkę Bożego Syna, Maryja była od zawsze przygotowana przez miłość Ojca, by stała się *Arką Przymierza* między Bogiem i ludźmi⁶¹.

Macierzyńska posługa Maryi nie ograniczyła się do udziału w tajemnicy wcielenia Słowa Bożego, czyli poczęcia i zrodzenia Go. Maryja, uznając się za „służebnicę Pańską” (Łk 1,38), wyraziła zgodę na powiązanie swego losu z losem Syna, zgodziła się na służebny współdział w Jego życiu i zbawczym dziele. Franciszek akcentuje nierozłączność Matki i Syna: „Maryja, uprzednio wybrana na Matkę Odkupiciela, dzieliła w swoim sercu całą Jego misję, pozostając u boku Syna aż do końca na Kalwarii”⁶². Żyła nieustannie zanurzona w tajemnicy Boga, który stał się Człowiekiem; rozwijała z Nim głęboki dialog, „rozważając każdą rzecz w swym sercu w świetle Ducha Świętego, aby zrozumieć i wypełnić w praktyce całą wolę Boga”⁶³. Jej pełna dyspozycyjność dla Chrystusa i zachowanie doskonałego dziewictwa byłyby niemożliwe bez praktykowania świętości. Otrzymała na początku świętość nie tylko wypełniła całe Jej życie, ale też znamionował ją stały wzrost. W rezultacie „tak” Maryi doskonale na początku, stawało się coraz pełniejsze aż po godzinę krzyża⁶⁴. Świętość pozwoliła Jej być doskonałą współpracownicą swojego Syna. Była świadoma, że wszystko, co wniosła, było darmowym darem Boga⁶⁵. Nie miała nic w sobie, co nie byłoby z Chrystusa i dla Chrystusa.

Dar początkowej świętości wprowadził Maryję na drogę doskonałej miłości i dyspozycyjności nie tylko wobec Chrystusa, ale też wobec Kościoła. Na Kalwarii – przypomina papież – Jej macierzyństwo rozszerzyło się i objęło każdego z nas. „Jej dyskretne i matczyne świadectwo towarzyszy Kościołowi w drodze od jego początków. Ona, Matka Boga, jest także Matką Kościoła, a za pośrednictwem Kościoła jest Matką wszystkich ludzi i wszystkich narodów”⁶⁶. „Nigdy nie skałana przez grzech, [...] zawsze pełna Boga, jest Matką nowej ludzkości, Matką na nowo stworzonego świata”⁶⁷. Niepokalana towarzyszy nam na drodze pojednania, wspiera nas we wszelkich trudnościach⁶⁸. Po prostu „nasza Matka jest piękna”⁶⁹.

⁶¹ Franciszek, „*Misericordiae vultus*”. *Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia* (11 IV 2015), nr 24, OsRomPol 36 (2015), nr 5, s. 14.

⁶² Franciszek, *Wszyscy jesteście powołani*, s. 19.

⁶³ Franciszek, *Sekret*, s. 37.

⁶⁴ Por. tamże. „Matka Boża nigdy nie odstępowała od tej miłości: całe Jej życie, cała Jej istota jest «tak» powiedzianym tej miłości, jest «tak» powiedzianym Bogu” (Franciszek, *Spojrzenie Pana*, s. 55).

⁶⁵ Por. Franciszek, *Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie* (Spotkanie z duchowieństwem, zakonnikami, zakonnkami i seminarzystami w sanktuarium w El Quinche, 8 VII 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 7–8, s. 18.

⁶⁶ Franciszek, *Wszyscy jesteście powołani*, s. 20.

⁶⁷ Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii*, s. 6.

⁶⁸ Por. Franciszek, *Ty jesteś Matką miłosierdzia*, s. 7.

⁶⁹ Franciszek, *Spojrzenie Pana*, s. 55.

POCIĄGAJĄCE PIĘKNO PEŁNI ŁASKI NIEPOKALANEJ

Nauka Franciszka o Niepokalanej jako ikonie prymatu łaski ma nie tylko sens ściśle historyczny i teologiczny, ale odnosi się też do chrześcijańskiej *praxis*. W historii Maryi z Bogiem każdy człowiek może odczytać swoje ludzkie powołanie. Piękno niepokalanego poczęcia jest dynamiczne, pociągające, wzbudzające upodobanie kształtem ostatecznego piękna. W tajemnicy wniebowzięcia – pisze papież w encyklice *Laudato si'* – Maryja „osiągnęła pełnię swego piękna”⁷⁰. Z perspektywy nieba Jej piękno jaśniej pełnym blaskiem. Z perspektywy ziemi jawi się zaś jako prawda w drodze, prawda „drogi łaski”⁷¹, którą kroczyła Maryja. Pełnia łaski Niepokalanej budzi nie tylko zapał do kontemplowania i naśladowania Jej, powoduje bardziej ufne uciekanie się do Jej wstawiennictwa, ale wiedzie również do postrzegania i wychwalania Dawcy łaski, który czyni „wielkie rzeczy” Maryi i każdemu z nas. Niepokalana jest zanurzona w Bogu, Źródle Piękną, dlatego pulsuje wciąż żywym pięknem, pociągającym ku sobie⁷².

W pierwszej kolejności Niepokalana objawia darmość zbawienia. Początkowa świętość Maryi, Jej nieskalaność, nie była Jej zasługą. Bóg Ją taką uczynił, gdyż tego zapragnął. Papież dostrzega zatem w Niepokalanej znak nieskończonej miłości Boga, Jego bezinteresowności, z jaką „wybrał” każdego człowieka przed założeniem świata, i świętości, jaką pragnie go obdarzyć: „Tak jak Maryja została pozdrowiona przez św. Elżbietę jako «błogosławiona pomiędzy niewiastami» (Łk 1,42), tak też i my od zawsze jesteśmy «błogosławieni», to znaczy umiłowani, i dlatego «wybrani przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani» (Ef 1,4). Maryja została *zachowana*, natomiast my zostaliśmy *zbawieni* – przez chrzest i wiarę, jednakże wszyscy, zarówno Ona, jak i my – przez Chrystusa, «ku chwale majestatu Jego łaski» (w. 6), tej łaski, którą Niepokalana została napęczniona całkowicie. [...] Nikt z nas nie może kupić zbawienia! Zbawienie jest darmowym darem Pana, darmowym darem Boga, który przychodzi do nas i w nas mieszka”⁷³.

Niepokalana jest żywą i trwałą pamięcią obecności Boga pośród nas. On nas nie opuszcza, może uczynić „wielkie rzeczy” również przy naszej słabości. Jego

⁷⁰ Franciszek, *Encyklika „Laudato si'” w trosce o wspólny dom* (24 V 2015), Kraków 2015, nr 241.

⁷¹ J. Kumala, *Piękno Niepokalanej*, w: *Tota pulchra es Maria*, s. 10.

⁷² Por. tamże, s. 11.

⁷³ Franciszek, *Zbawienia nie można kupić*, s. 59. „Bóg rzeczywiście obdarza swoim spojrzeniem miłości każdego mężczyznę i każdą kobietę! Po imieniu i nazwisku. Jego spojrzenie miłości spoczywa na każdym z nas. Apostoł Paweł mówi, że Bóg «wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani» (Ef 1,4). Również my od zawsze zostaliśmy wybrani przez Boga, aby żyć życiem świętym, wolnym od grzechu. Jest to plan miłości, który Bóg ponawia za każdym razem, kiedy do Niego się przybliżamy, zwłaszcza w sakramentach” (tenże, *Spojrzenie Pana*, s. 55).

miłosierdzie nie zna granic i dociera do wszystkich, nikogo nie wykluczając⁷⁴. Jego zbawcze działanie uprzedza, a zatem nie jest poprzedzone jakąkolwiek zasługą z naszej strony. Kontemplując Niepokalaną – dodaje papież – „rozpoznamy nasze najprawdziwsze przeznaczenie, nasze najgłębsze powołanie: mamy być kochani, przeobrażeni przez miłość, przemienieni przez piękno Boga”⁷⁵. Niepokalana przypomina nam, że w naszym życiu wszystko jest darem, wszystko jest miłosierdziem. W ten sposób pomaga nam „odkrywać coraz bardziej miłosierdzie Boga jako cechę wyróżniającą chrześcijanina. [...] Nie można zrozumieć Boga bez Jego miłosierdzia. Jest ono słowem-syntezą Ewangelii”⁷⁶. Dlatego nie powinniśmy się lękać, lecz pozwolić, „aby nas przygarnęło miłosierdzie Boga, który na nas czeka i wszystko przebacza”⁷⁷. Jedyne Jego czuła troska jest zdolna podbić ludzkie serca: „Tym, co zachwyca i przyciąga, tym, co nagina i zwycięża, tym, co otwiera i uwalnia z łańcuchów, nie jest siła narzędzi czy surowość prawa, ale wszechmocna słabość miłości Bożej, która jest niepowstrzymaną siłą Jego łagodności oraz nieodwołalną obietnicą Jego miłosierdzia”⁷⁸.

Prymat łaski, cudowne działanie Boga w życiu Maryi sprawiło, że pamiętała Ona o Bogu. W kantyku *Magnificat* zawarła pamięć o historii Boga z Nią i potrafiła wzbudzać ją w innych. „I tak jest – uczy papież – w przypadku każdego z nas, każdego chrześcijanina: wiara zawiera właśnie pamięć o dziejach Boga z nami, [...] który działa jako pierwszy, który stwarza i zbawia, który nas przemienia; wiara jest pamięcią o Jego słowie, które zagrzewa serce, o Jego zbawczych działaniach, przez które daje nam życie, oczyszcza nas, obejmuje nas opieką”⁷⁹.

Z pamięcią łączy się chrześcijańska radość. Maryja została wezwana do niej słowami anioła: „bądź pozdrowiona” – „raduj się”, gdyż jesteś „pełna łaski”, „Pan z Tobą”. Wyśpiewała ją następnie w *Magnificat*: „raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy” (Łk 1,47). Również w naszym przypadku powodem radości jest świadomość, że jesteśmy przyjęci i umiłowani przez Boga. Jeżeli potrafimy – tak jak Maryja – zrozumieć, że wszystko jest darem Boga, to wielka radość rodzi się w naszych sercach. On jest naszą siłą. Niezależnie od tego, jak wielkie byłyby nasze ograniczenia bądź zagubienie, nie możemy być bezsilni w obliczu trudności i słabości. Od początku życia jesteśmy otoczeni Jego opiekuńczą miłością. Nasza radość ma swoją podstawę „w wierności Boga, w pewności, że On zawsze

⁷⁴ Por. Franciszek, *Misericordiae vultus*, nr 24; tenże, *Rewolucja czułości* (Homilia w sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia w El Cobre, 22 IX 2015), *OsRomPol* 36 (2015), nr 10, s. 25.

⁷⁵ Franciszek, *Spojrzenie Pana*, s. 55.

⁷⁶ Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii*, s. 6.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Franciszek, *Z proroczą odwagą* (Przemówienie do meksykańskich biskupów podczas spotkania w katedrze w stolicy Meksyku, 13 II 2016), *OsRomPol* 37 (2016), nr 3–4, s. 22.

⁷⁹ Franciszek, *Pamięć o Bogu* (Homilia dla katechetów, 29 IX 2013), *OsRomPol* 34 (2013), nr 11, s. 43.

dotrzymuje swoich obietnic⁸⁰. „Uczeń Chrystusa – głosi Franciszek za Benedyktem XVI – wie, że bez Niego nie ma światła, nie ma nadziei, nie ma miłości, nie ma przyszłości⁸¹. Żyjmy zatem – apeluje – „radością spotkania z łaską, która wszystko przemienia⁸²”.

Pamięć i radość wyzwalają dziękczynienie i wielbienie Boga. Trzeba umieć dziękować Mu i wielbić Go za wszystko, co dla nas czyni. Pierwsze słowa, jakie Niepokalana wypowiedziała po zwiastowaniu, brzmią: „Wielbi dusza moja Pana” (Łk 1,46). Są one wyrazem „uwielbienia oraz dziękczynienia Bogu nie tylko za to, czego w Niej dokonał, ale za Jego działanie w całej historii zbawienia⁸³. Maryja czuła się „przyjęta” przez miłość Boga⁸⁴; rozumiała, że wszystko jest Jego darem. Nie zawsze jednak tak jest – zauważa papież – w naszej relacji z Bogiem. Często wszystko przyjmujemy za oczywiste. Łatwo zwracamy się do Boga, aby o coś prosić, lecz zwracanie się, by Mu dziękować, przychodzi nam z trudem. Dlatego należy wpatrywać się w Niepokalaną i jednocześnie prosić Ją, by pomagała nam „dać się zadziwić Bogu bez oporu, [...] wielbić Go i dziękować Mu, bo On jest naszą siłą⁸⁵”.

Doskonała świętość Maryi nie była jednak wyłącznym dziełem Boga, ale też dobrowolną i osobistą Jej odpowiedzią na dar „pełni łaski”. Maryja – podkreśla Franciszek – „była podatna, ale nie bierna⁸⁶, to znaczy, że przyjęła łaskę i zdała się na nią z wiarą, mówiąc archaniołowi: „niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1,38). Jej postawa ukazuje nam, „że *był* uprzedza *działanie*, i że trzeba *pozwolić Bogu* działać, abyśmy *byli* naprawdę tacy, jakimi On nas chce. To On czyni w nas niezwykle rzeczy⁸⁷. Im doskonalszy dar, tym większe powinno być nasze otwarcie się na niego i jego interioryzacja. „Nie lękajmy się – zachęca wielokrotnie papież – pozwólmy, aby nas przygarnęło miłosierdzie Boga, który na nas czeka i wszystko przebacza⁸⁸. „Niech Maryja Panna pomoże nam przyjąć tę łaskę [...] z otwartym sercem, nie otrzymywać jej na próżno!⁸⁹ „Gdy odczuwamy ciężar naszych słabości, naszych grzechów, spoglądamy na Maryję, która mówi naszemu

⁸⁰ Franciszek, *Bóg zawsze dotrzymuje*, s. 56.

⁸¹ Franciszek, *W domu Maryi* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Aparecidzie, 24 VII 2013), *OsRomPol* 34 (2013), nr 10, s. 14–15.

⁸² Franciszek, *Jak miłosierny Samarytanin*, s. 5.

⁸³ Franciszek, *Ile razy mówimy „dziękuję” w rodzinie?* (Homilia na placu św. Piotra, 13 X 2013), *OsRomPol* 34 (2013), nr 12, s. 8.

⁸⁴ Por. Franciszek, *Rezerwar miłosierdzia*, s. 24.

⁸⁵ Franciszek, *Ile razy mówimy*, s. 9.

⁸⁶ Franciszek, *Zbawienia nie można kupić*, s. 58.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii*, s. 6.

⁸⁹ Franciszek, *W wierze w Jezusa Piotr i Paweł stali się braćmi* (Anioł Pański, 29 VI 2014), *OsRomPol* 35 (2014), nr 7, s. 56.

sercu: «Wstań, idź do mojego Syna Jezusa, On cię przyjmie, okaże miłosierdzie i da nową siłę, by iść dalej»⁹⁰.

Więcej, należy nie tylko „przyjąć w pełni Boga i Jego miłosierną łaskę w swoim życiu”⁹¹, ale stawać się także narzędziem miłosierdzia na autentycznej drodze ewangelicznej. Jesteśmy powołani, by na wzór Maryi nieść Chrystusa bliźnim i być świadkami Jego miłosierdzia. „Tak jak darmo otrzymaliśmy – wyjaśnia Franciszek – tak też jesteśmy wezwani, aby darmo dawać (por. Mt 10,8); na wzór Maryi, która zaraz po zwiastowaniu anioła poszła dzielić się darem płodności z krewną Elżbietą. Jeśli bowiem wszystko zostało nam dane, to wszystko powinno być oddane innym. W jaki sposób? Pozwalając, aby Duch Święty uczynił nas darem dla innych. Duch Święty jest darem dla nas, a my mocą Ducha Świętego mamy być darem dla innych i pozwolić, by Duch Święty uczynił nas narzędziami [...] pojednania, narzędziami przebaczenia. Jeśli nasze życie daje się przemienić przez łaskę Pana, bo łaska Pana nas przemienia, to nie możemy zachować dla siebie światła, które płynie z jego oblicza, lecz pozwolimy, by szło dalej i oświecało innych. Uczmy się od Maryi, która nieustannie kierowała spojrzenie ku Synowi, a Jej oblicze stało się «obliczem, które najbardziej podobne jest do Chrystusa»⁹².

Chrześcijańska wolność przejawia się w przyjęciu z miłością woli Bożej. Od Niepokalanej uczymy się, że prawdziwa wolność jest czymś więcej niż tylko wyzwoleniem z grzechu. „Jest to wolność, która pozwala w nowy, duchowy sposób patrzeć na ziemskie sprawy, wolność miłowania Boga oraz braci i siostr czystym sercem”⁹³. Maryja, doświadczając miłości od Boga, wzrastała w miłości, uczyła się pełnej miłości. *Fiat* zwiastowania, ponawiane wielokrotnie na drodze pielgrzymki wiary, było wyrazem Jej zaangażowania miłości. Innymi słowy, wolna od grzechu, stała się wolna od siebie samej, nie skupiła się na sobie, ale myślała o tych, którzy w danym momencie byli potrzebujący – tak było podczas nawiedzenia Elżbiety i na weselu w Kanie Galilejskiej. Maryja była wolna w wolności Boga, która urzeczywistnia się w miłości⁹⁴. W praktyce – naucza papież z Argentyny

⁹⁰ Franciszek, *Jak na nas patrzy Maryja?* (Przesłanie wideo do uczestników nocnego czuwania w rzymskim sanktuarium Divino Amore, 12 X 2013), OsRomPol 34 (2013), nr 12, s. 6.

⁹¹ Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii*, s. 6.

⁹² Franciszek, *Zbawienia nie można kupić*, s. 59. „Przybyliśmy wszyscy razem, aby spotkać spojrzenie Maryi, ponieważ w nim jest jakby odbłask spojrzenia Ojca, który uczynił Ją Matką Boga, i spojrzenia Syna z krzyża, który uczynił Ją naszą Matką. [...] Matko, obdarz nas swoim spojrzeniem! Twoje spojrzenie prowadzi nas do Boga, Twoje spojrzenie jest darem dobrego Ojca, który czeka na każdym zakręcie naszej drogi, jest darem Jezusa Chrystusa na krzyżu, który bierze na siebie nasze cierpienia, nasze trudy, nasz grzech. I abyśmy mogli spotkać tego Ojca, pełnego miłości, dzisiaj mówmy do Niej: Matko, obdarz nas swoim spojrzeniem!” (tenże, *Przybyliśmy*, s. 24).

⁹³ Franciszek, *Patrzymy na Maryję jako na Matkę naszej nadziei* (Homilia w Tedzonie, 15 VIII 2014), OsRomPol 35 (2014), nr 8–9, s. 9.

⁹⁴ Por. Franciszek, *Wobec godności osoby wszystko inne jest drugorzędne* (Homilia w Campobasso, 5 VII 2014), OsRomPol 35 (2014), nr 7, s. 37.

– pomaga nam Ona patrzeć na siebie wzajemnie po bratersku, rozbudza w nas ducha solidarności⁹⁵, zachęca „do «wyjścia z domu», do otwierania oczu i serc na innych”⁹⁶. Za każdym razem, kiedy spoglądamy na Nią, „znów zaczynamy wierzyć w rewolucyjną moc czułości i miłości”⁹⁷. Niepokalana zachęca nas do bycia „Kościołem, który służy, który wychodzi z domu, który wychodzi ze swoich świątyń, ze swoich zakrystii, aby towarzyszyć życiu, podtrzymywać nadzieję, być znakiem jedności narodu szlachetnego i pełnego godności. Jak Maryja, Matka miłosierdzia, chcemy być Kościołem, który wychodzi z domu, aby przerzucać mosty, obalać mury, siać pojednanie”⁹⁸.

Dostrzegamy w Niepokalanej też Matkę naszej nadziei. Franciszek definiuje nadzieję jako cnotę tych, „którzy w doświadczeniu konfliktu, w codziennej walce między życiem i śmiercią, między dobrem i złem wierzą w zmartwychwstanie Chrystusa, w zwycięstwo Miłości”⁹⁹. Nadzieja nigdy nie zawodzi, dlatego że Bóg nie zawodzi. Wzorem takiej postawy duchowej, tego sposobu bycia i kroczenia przez życie jest Pełna łaski. W Niej wszystkie Boże obietnice okazały się prawdziwe. Jej siłą była łaska, dar Boga, który pomagał Jej „iść naprzód, patrząc w niebo”¹⁰⁰. Spoglądając na Niepokalaną, dostrzegamy zwycięstwo Bożej miłości nad grzechem i jego konsekwencjami. „Rozpala się w nas nadzieja na lepsze życie, wolne od niewoli, urazów i lęków”¹⁰¹. „Jej *Magnificat* jest pieśnią wędrującego ludu Bożego, wszystkich mężczyzn i kobiet, którzy pokładają nadzieję w Bogu, w mocy Jego miłosierdzia”¹⁰². Jesteśmy przyjęci i umiłowani przez Niego. On jest naszą nadzieją, okazuje zawsze wielkość swego miłosierdzia, daje siłę, byśmy mogli podążać naprzód.

Kantyk Maryi – zauważa papież– pozwala również „odgadnąć pełny sens Jej historii: jeśli miłosierdzie Pana jest motorem historii, to nie mogła «zaznać skażenia w grobie Dziewica, która wydała na świat Dawcę wszelkiego życia» (*Prefacja*). To wszystko dotyczy nie tylko Maryi. «Wielkie rzeczy», jakie uczynił w Niej Wszechmogący, dogłębnie wiążą się z nami, mówią nam o naszej podróży przez życie, przypominają nam o czekającym nas celu: o domu Ojca. Nasze życie,

⁹⁵ Por. Franciszek, *Przybyliśmy*, s. 24.

⁹⁶ Franciszek, *Rewolucja czułości*, s. 25.

⁹⁷ Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, nr 288. „Niech Ona, która jest Matką, nauczy nas przyjmowania z czułością i bez lęku wykluczonych: nieleknięcia się czułości i współczucia; niech nas uzbroi w cierpliwość, by towarzyszyć w drodze, nie szukając rezultatów w postaci światowych sukcesów: niech nam ukaze Jezusa i sprawi, byśmy Go naśladowali” (tenże, *Drogą Kościoła jest miłosierdzie i integracja* [Homilia dla nowych kardynałów, 15 II 2015], *OsRomPol* 36 [2015], nr 2, s. 36).

⁹⁸ Franciszek, *Rewolucja czułości*, s. 25.

⁹⁹ Franciszek, „*Magnificat*”, s. 45.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Franciszek, *Ty jesteś Matką miłosierdzia*, s. 7.

¹⁰² Franciszek, *Jakże piękny będzie dzień, w którym z mieczy powstaną lemiesz* (Anioł Pański, 1 XII 2013), *OsRomPol* 35 (2014), nr 1, s. 54.

widziane w świetle Maryi Wniebowziętej, nie jest tułaniem się bez celu, ale jest pielgrzymką, która pomimo swych niepewności i cierpień, jakie się z tym wiąże, ma pewny cel: dom naszego Ojca, który z miłością na nas czeka, i także nasza Matka Maryja jest w niebie i czeka na nas z miłością¹⁰³. Wniebowzięta jest naszą siostrą, pierwszą z odkupionych, która zasiadła na tronie chwały. Jawi się więc – powtarza Franciszek za *Vaticanum II* – jako obraz i początek Kościoła mającego osiągnąć pełnię w przyszłym wieku¹⁰⁴, i przyświeca nam jako znak niezachwianej nadziei i pociechy¹⁰⁵. Tak jak Ona, zbawiona aż do ostatecznej doskonałości, jesteśmy „wezwani, by w pełni uczestniczyć w zwycięstwie Pana nad grzechem i śmiercią oraz królować wraz z Nim w Jego odwiecznym królestwie”¹⁰⁶. Będziemy mieć udział w chwale Niepokalanej, gdyż dzięki Bogu wierzymy w ofiarę Chrystusa na Kalwarii, a przez sakrament chrztu włączeni jesteśmy w Jego tajemnicę zbawienia¹⁰⁷.

ZAKOŃCZENIE

W historii zbawienia łatwo dostrzec wyjątkową pozycję Maryi, którą ujawnił anioł w scenie zwiastowania poprzez określenie „pełna łaski”. Z miłości Boga Maryja stała się „nowym stworzeniem”, pierwszą w pełni odkupioną. Jej piękno pochodzi „z łaski”, „z Bożego daru”, z którym Ona doskonale współpracowała w wierze. Jest ono urocze i pociągające. Uświadamia, że również w naszym życiu wszystko jest darem miłości Boga, gdyż działa On jako pierwszy, przemienia nas swoją łaską. W tym sensie Niepokalana jest ikoną prymatu łaski. Mówienie o Niej uwydatnia darmowość zbawczego działania Trójjedynego Boga. Z drugiej z kolei strony stanowi Ona wzór stworzenia przyjmującego wezwanie do wspólnoty życia z Bogiem.

Nauczanie Franciszka o Niepokalanej jako obrazie pierwszeństwa łaski jest zgodne z formułą dogmatyczną bulli *Ineffabilis Deus* Piusa IX¹⁰⁸ oraz nauką Soboru Watykańskiego II¹⁰⁹. Ubogacone jest jednocześnie przemyśleniami posoborowych

¹⁰³ Franciszek, *Wielka wiara Maryi* (Anioł Pański, 15 VIII 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 9, s. 56.

¹⁰⁴ Por. KK 59; Franciszek, „*Magnificat*”, s. 44.

¹⁰⁵ Por. KK 68; Franciszek, „*Magnificat*”, s. 44.

¹⁰⁶ Franciszek, *Patrzymy na Maryję*, s. 8.

¹⁰⁷ Por. Franciszek, *Wielka wiara*, s. 56.

¹⁰⁸ Pius IX, *Ineffabilis Deus* (8 XII 1854), w: *Niepokalana Matka Chrystusa. Materiały z sympozjum mariologicznego. Lublin, 23–24 kwietnia 2004 roku*, red. K. Kowalik, K. Pek, Częstochowa–Lublin 2004, s. 267–269.

¹⁰⁹ Por. np. KK 53, 56; T. Siudy, „*Na mocy przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa*”, s. 87–88.

papieży: Pawła VI¹¹⁰, Jana Pawła II¹¹¹ i Benedykta XVI¹¹², a także współczesnych teologów¹¹³, choć rzadko przywołuje ich wprost. Niektóre wątki papież Bergoglio rozwija i pogłębia (np. pamięć Maryi o Bogu, który zawsze działa jako pierwszy; doskonałą współpracę Maryi z „pełnią łaski”, *via pulchritudinis* w mariologii). Najwięcej jednak uwagi poświęca zachęcić, abyśmy, doświadczając miłosierdzia łaski Bożej, stawali się narzędziami miłosierdzia Boga, za przykładem Niepokalanej nieśli Chrystusa innym i byli świadkami Jego miłości.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Bierzmy przykład z Maryi Niepokalanej* (Anioł Pański, 8 XII 2012), OsRomPol 34 (2013), nr 1, s. 50–51.
- Benedykt XVI, *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła* (Homilia na uroczystość Niepokalanego Poczęcia Maryi, 8 XII 2005), OsRomPol 27 (2006), nr 2, s. 42–44.
- Benedykt XVI, *Pełna łaski od pierwszej chwili swego istnienia* (Anioł Pański, 8 XII 2006), OsRomPol 28 (2007), nr 2, s. 34.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (24 XI 2013), Kraków 2014².
- Franciszek, *Bóg zawsze dotrzymuje swoich obietnic* (Anioł Pański, 15 XII 2013), OsRomPol 35 (2014), nr 1, s. 56.
- Franciszek, *Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie* (Spotkanie z duchowieństwem, zakonnikami, zakonnkami i seminarzystami w sanktuarium w El Quinche, 8 VII 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 7–8, s. 17–22.
- Franciszek, *Dom i matka wszystkich* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny, 8 VI 2014), OsRomPol 35 (2014), nr 7, s. 4–5.
- Franciszek, *Doświadczajcie konkretnej i troskliwej czułości Matki wszystkich* (Homilia w Częstochowie z okazji 1050. rocznicy chrztu Polski, 28 VII 2016), OsRomPol 37 (2016), nr 7–8, s. 13–14.
- Franciszek, *Drogą Kościoła jest miłosierdzie i integracja* (Homilia dla nowych kardynałów, 15 II 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 2, s. 34–36.

¹¹⁰ Por. np. Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Marialis cultus” o rozwoju należytego kultu maryjnego* (2 II 1974), nr 25–26, 57, w: *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, s. 258–261, 277–279.

¹¹¹ Por. np. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater” o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła* (25 III 1987), Watykan 1987, nr 7–11.

¹¹² Por. np. Benedykt XVI, *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła* (Homilia na uroczystość Niepokalanego Poczęcia Maryi, 8 XII 2005), OsRomPol 27 (2006), nr 2, s. 42–44; tenże, *Pełna łaski od pierwszej chwili swego istnienia* (Anioł Pański, 8 XII 2006), OsRomPol 28 (2007), nr 2, s. 34; tenże, *Bierzmy przykład z Maryi Niepokalanej* (Anioł Pański, 8 XII 2012), OsRomPol 34 (2013), nr 1, s. 50–51.

¹¹³ Por. np. T. Siudy, *Pierwsza wśród odkupionych*, „Communio” 3 (1983), nr 5, s. 30–40; A.M. Sierra, *Znaczenie Niepokalanej dla naszych czasów*, „Communio” 20 (2000), nr 6, s. 21–38; J. Królikowski, *„Łaska czyni pięknym”*, s. 101–126.

- Franciszek, *Encyklika „Laudato si” w trosce o wspólny dom* (24 V 2015), Kraków 2015.
- Franciszek, *Ile razy mówimy „dziękuję” w rodzinie?* (Homilia na placu św. Piotra, 13 X 2013), OsRomPol 34 (2013), nr 12, s. 7–9.
- Franciszek, *Jak miłosierny Samarytanin* (Homilia na rozpoczęcie Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia, 8 XII 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 12, s. 4–5.
- Franciszek, *Jak na nas patrzy Maryja?* (Przesłanie wideo do uczestników nocnego czuwania w rzymskim sanktuarium *Divino Amore*, 12 X 2013), OsRomPol 34 (2013), nr 12, s. 6.
- Franciszek, *Jakże piękny będzie dzień, w którym z mieczy powstaną lemieszce* (Anioł Pański, 1 XII 2013), OsRomPol 35 (2014), nr 1, s. 54–55.
- Franciszek, *Kościół, który zaskakuje i wprowadza zamieszanie* (Anioł Pański, 8 VI 2014), OsRomPol 35 (2014), nr 7, s. 53.
- Franciszek, „*Magnificat*” kantykiem nadziei pokornych (Homilia na uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15 VIII 2013), OsRomPol 34 (2013), nr 10, s. 44–45.
- Franciszek, *Maryja doskonałym dziełem Trójcy Świętej* (Anioł Pański, 15 VI 2014), OsRomPol 35 (2014), nr 7, s. 54–55.
- Franciszek, *Maryja kocha dobrych i złych* (Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki, 1 I 2013), OsRomPol 35 (2014), nr 2, s. 36–37.
- Franciszek, *Matce miłosierdzia zawierzamy ludy Ameryki* (Homilia w liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Guadalupe, 12 XII 2015), OsRomPol 37 (2016), nr 1, s. 29–30.
- Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii* (Anioł Pański, 8 XII 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 12, s. 6.
- Franciszek, „*Misericordiae Vultus*”. *Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia* (11 IV 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 5, s. 4–5.
- Franciszek, *Nie można być chrześcijanami na pewien czas* (Audycja generalna, 15 V 2013), OsRomPol 34 (2013), nr 7, s. 46–47.
- Franciszek, *Pamięć o Bogu* (Homilia dla katechetów, 29 IX 2013), OsRomPol 34 (2013), nr 11, s. 43–44.
- Franciszek, *Patrzmy na Maryję jako na Matkę naszej nadziei* (Homilia w Tedzonie, 15 VIII 2014), OsRomPol 35 (2014), nr 8–9, s. 8–9.
- Franciszek, *Przybyliśmy, aby spotkać spojrzenie Maryi* (Homilia przed sanktuarium Matki Bożej w Bonarii, 22 IX 2013), OsRomPol 34 (2013), nr 11, s. 23–24.
- Franciszek, *Rewolucja czułości* (Homilia w sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia w El Cobre, 22 IX 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 10, s. 24–25.
- Franciszek, *Rezerwar miłosierdzia* (Nauka rekolekcyjna w bazylice Matki Bożej Większej, 2 VI 2016), OsRomPol 37 (2016), nr 6, s. 22–26.
- Franciszek, *Sekret żydowskiej dziewczyny* (Audycja generalna, 23 X 2013), OsRomPol 34 (2013), nr 12, s. 37–38.
- Franciszek, *Spojrzenie Pana spoczęło na dziewczynie z Nazaretu* (Anioł Pański, 8 XII 2013), OsRomPol 35 (2014), nr 1, s. 55–56.
- Franciszek, *Spotkanie Jezusa z Jego ludem* (Homilia na święto Ofiarowania Pańskiego, 2 II 2014), OsRomPol 35 (2014), nr 2, s. 26–27.

- Franciszek, *Ty jesteś Matką miłosierdzia* (Modlitwa na Placu Hiszpańskim, 8 XII 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 12, s. 7.
- Franciszek, *U źródeł pokoju* (Anioł Pański, 1 I 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 1, s. 20–21.
- Franciszek, *W domu Maryi* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Aparecidzie, 24 VII 2013), OsRomPol 34 (2013), nr 10, s. 13–15.
- Franciszek, *Wiara Maryi rozwiązuje „węzeł” grzechu* (Katecheza podczas spotkania modlitewnego na placu św. Piotra, 12 X 2013), OsRomPol 34 (2013), nr 12, s. 4–5.
- Franciszek, *Wielka wiara Maryi* (Anioł Pański, 15 VIII 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 9, s. 56–57.
- Franciszek, *Wobec godności osoby wszystko inne jest drugorzędne* (Homilia w Campobasso, 5 VII 2014), OsRomPol 35 (2014), nr 7, s. 36–37.
- Franciszek, *Wszyscy jesteśmy powołani, by zwalczać współczesne formy niewolnictwa* (Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki, 1 I 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 1, s. 18–20.
- Franciszek, *Z Maryją paragwajskie kobiety odbudowywały życie, wiarę i godność swego narodu* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Caacupé, 11 VI 2015), OsRomPol 36 (2015), nr 9, s. 29–30.
- Franciszek, *Z proroczą odwagą* (Przemówienie do meksykańskich biskupów podczas spotkania w katedrze w stolicy Meksyku, 13 II 2016), OsRomPol 37 (2016), nr 3–4, s. 21–27.
- Franciszek, *Zbawienia nie można kupić* (Anioł Pański, 8 XII 2014), OsRomPol 36 (2015), nr 1, s. 58–59.
- Hareźga S., *Nowotestamentowe podstawy dogmatu niepokalanego poczęcia Maryi*, w: *Tota pulchra es Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o niepokalanym poczęciu Matki Bożej. Licheń, 17–20 maja 2014 r.*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 29–41.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater” o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła* (25 III 1987), Watykan 1987.
- Królikowski J., „*Łaska czyni pięknym*”. *Niepokalane poczęcie jako najwyższe wyrażenie nowego stworzenia*, w: *Święty wyjątek: niepokalane poczęcie Maryi. II Bocheńskie sympozjum mariologiczne – 25 września 2004 r.*, red. J. Królikowski, Kraków 2004, s. 101–126.
- Mastalska D., *Niepokalane poczęcie a cierpienie Maryi*, w: *Tota pulchra es Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o niepokalanym poczęciu Matki Bożej. Licheń, 17–20 maja 2014 r.*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 309–336.
- Melotti L., *Maryja, Matka żyjących. Zarys mariologii*, Niepokalanów 1993.
- Paweł VI, *Adhortacja apostołska „Marialis cultus” o rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego* (2 II 1974), w: *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, s. 243–279.

Pius IX, *Ineffabilis Deus* (8 XII 1854), w: *Niepokalana Matka Chrystusa. Materiały z sympozjum mariologicznego. Lublin, 23–24 kwietnia 2004 roku*, red. K. Kowalik, K. Pek, Częstochowa–Lublin 2004, s. 239–271.

Rogowski R., *Niepokalane poczęcie – dar i droga Maryi*, „Salvatoris Mater” 3 (2001), nr 1, s. 38–51.

Sierra A.M., *Znaczenie Niekokalanej dla naszych czasów*, „Communio” 20 (2000), nr 6, s. 21–38.

Siudy T., „*Na mocy przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa*”. *Soteriologiczny wymiar przywileju niepokalanego poczęcia Maryi*, w: *Święty wyjątek: niepokalane poczęcie Maryi. II Bocheńskie sympozjum mariologiczne – 25 września 2004 r.*, red. J. Królikowski, Kraków 2004, s. 82–100.

Siudy T., *Pierwsza wśród odkupionych*, „Communio” 3 (1983), nr 5, s. 30–40.

THE IMMACULATE – AN ICON OF GRACE PRIMACY AS APPROACHED BY POPE FRANCIS

Summary

Mary became a new creation, the first one to be redeemed, from God's love. Her beauty comes “from grace”, “from God's gift”. It bears the nature of a sign. It refers not only to Her, but also casts light on a wider historical-salvific message: it is an icon of grace primacy in Christian life, that is to mean that God always acts first, changing us with his grace. This thought is prominent in Pope Francis's teaching. The present article attempts to reveal this in a twofold way. First one points to the essence of the grace of original holiness (the fullness of grace) and brings to light the whole truth about Mary and her service and beauty. The other one concentrates on the Immaculate's appealing beauty. Speaking about Her means speaking about Triune God and His free-given salvific activity, as well as cooperation of man who accepts an invitation to the communion of life with God.

Keywords: the Immaculate, God's grace primacy, pope Francis, Mariology

Słowa kluczowe: Niekokalana, prymat łaski Bożej, papież Franciszek, mariologia

Ks. Maciej Raczyński-Rożek*
PWT, Warszawa – Collegium Joanneum

SOMIGLIANZE NELLA VISIONE DELLE «COSE ULTIME» TRA HANS URS VON BALTHASAR E FAUSTINA KOWALSKA

Teologia del XX secolo ha sottolineato di nuovo la dipendenza reciproca tra la teologia e la spiritualità: la teologia deve interpretare la mistica e la mistica deve approfondire le riflessioni teologiche. Questa dipendenza si realizza chiaramente nelle opere di Hans Urs von Balthasar, uno dei teologi più significativi della teologia contemporanea. Ispirante e interessante è la somiglianza tra il suddetto teologo e la mistica polacca, Faustyna Kowalska. Nonostante, entrambi non hanno mai sentito uno dell'altro, si possono trovare le osservazioni simili e non ovvi in diverse descrizioni della realtà di Dio. L'articolo si limita alle questioni escatologiche.

Questo articolo è dedicato a due persone significative per la Chiesa del XX secolo: la mistica polacca suor Faustina Kowalska (1905–1938) e il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Quest'ultimo è conosciuto soprattutto per le sue teorie teologiche coraggiose e ispiranti. Suor Faustina era, dal canto suo, una suora semplice che ha portato al mondo il messaggio della Divina Misericordia rendendone popolare il culto. Nonostante i due non si siano mai conosciuti, si riscontrano delle somiglianze nelle diverse descrizioni della realtà di Dio. In questo modo, si può realizzare l'ideale nel rapporto reciproco tra la teologia e la spiritualità: teologia spiega spiritualità e spiritualità riempie teologia con la vita.

Balthasar non ha letto l'unica opera di Faustina, il *Diario*. Neanche la mistica poteva ispirarsi ai teologi a lei contemporanei, ivi compreso Balthasar. Basta analizzare la sua biografia: Faustina proveniva da una semplice famiglia di contadini abitante a Głogowiec, paesino della Polonia centrale. Era la terza di dieci figli e ha frequentato la scuola soltanto per poco più di tre anni. Ancora adolescente, ha lasciato la famiglia per lavorare come domestica ad Aleksandrów e a Łódź, provvedendo così al proprio sostentamento e insieme aiutando la famiglia. Quando è stata ammessa nella Congregazione delle Suore della Beata Vergine Maria della

* Ks. dr Maciej Raczyński-Rożek – obronił doktorat z teologii dogmatycznej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, wykłada na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie i w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie; e-mail: mra-czynskirozek@pwtw.pl.

Misericordia a Varsavia, non aveva terminato ancora la scuola. Nella Congregazione faceva parte del cosiddetto “secondo coro”, a cui appartenevano le suore provenienti dalle famiglie povere e destinate a svolgere lavori domestici nella Congregazione. Suor Faustina svolgeva mansioni di cuoca, giardiniera e portinaia. Non aveva, quindi, a parte i ritiri spirituali, la possibilità di approfondire la sua conoscenza della teologia. Si vede nel suo *Diario* che la mistica adoperava un linguaggio semplice e il lessico della teologia tradizionale. Ma con questa lingua esprime idee teologiche nuove per il suo tempo. Inoltre, descrive la realtà di Dio con una precisione da professore universitario.

I biografi di suor Faustina si chiedono se lei abbia potuto prendere queste idee da qualche libro o pubblicazione. Nel 1957, Maria Winowska, autrice di una biografia di suor Faustina, ha mandato una lettera a madre Ksawera Olszamowska, una delle suore responsabili da parte della Congregazione delle cose della futura santa, chiedendo delle possibili letture di suor Faustina. Madre Ksawera ha risposto che la mistica non aveva letto né l’opera di Giovanni della Croce, né di Teresa d’Avila, né di Teresa di Lisieux. Non usava neanche il messale. Possedeva solamente il Nuovo Testamento e il libro di preghiere. Altri testimoni supponevano che suor Faustina abbia potuto leggere i frammenti della *Storia di un’anima* di Teresa di Lisieux o i quadri della serie ascetica a cura di padre Giuseppe Andrasz, uno dei suoi direttori spirituali¹. Ma nessuna delle persone che conoscevano bene suor Faustina aveva dubbi sul fatto che la mistica accedesse alla conoscenza delle cose di Dio dal contatto profondo con il Salvatore e dalle visioni. Suor Fabiana Pietkun, la suora che ha vissuto con suor Faustina a Vilnius, dice: “La conoscenza di Faustina non proveniva dai libri, ma da una conoscenza interiore”². Il suo direttore spirituale, Michał Sopoćko, che era professore di dogmatica, confermava questo punto di vista: “Ascoltandola, quando parlava di queste cose [cioè della Trinità e della Misericordia di Dio], ero convinto che la suora è arrivata alla buona conoscenza di queste cose dalla interiore intimità con Dio, da una preghiera continua e dalla vita piena di fede”³.

Si possono osservare le somiglianze tra una delle più grandi mistiche del XX secolo, suor Faustina Kowalska, e uno dei più coraggiosi e geniali teologi del nostro tempo, Hans Urs von Balthasar? Possiamo parlare della compatibilità tra questi due nel descrivere la realtà di Dio? In questo articolo ci concentriamo sulle realtà escatologiche, che sono le più enigmatiche e nello stesso tempo più interessanti, perché costituiscono lo scopo della vita di ogni uomo.

¹ Cfr. E. Czackowska, *Siostra Faustyna. Biografia w świętej*, Kraków 2012, p. 253–254.

² Ibidem, p. 216.

³ Ibidem.

IL GIUDIZIO – INCONTRO CON IL TRAFITTO

Cominciamo con l'idea del giudizio. Balthasar possiede una propria visione del giudizio, sotto alcuni aspetti diversa dalla concezione che si ritrova nei manuali di teologia del suo tempo. Nella sua escatologia, il teologo svizzero non vuol parlare delle “cose ultime” (*eschata*) dell'uomo, ma di *Eschaton*, dell'unica realtà ultima dell'uomo che è Dio stesso. Siccome della materia nell'aldilà non possiamo dire niente, Balthasar afferma che dopo la morte, il peccatore non va in nessun “posto”, ma si trova davanti a Dio. L'uomo sorpassa il confine dello spazio e del tempo per incontrare la sua Sorgente, e nello stesso tempo “il Giudice eterno della nostra parzialità e peccaminosità”⁴. Quest'incontro è chiamato da Balthasar il giudizio.

Secondo la teologia dei manuali e anche secondo il Catechismo della Chiesa Cattolica (n. 1021) questo momento viene chiamato il «giudizio particolare». Balthasar non accetta questo vocabolario. Per il teologo svizzero non si può parlare di due giudizi, uno particolare e l'altro universale: “è innegabile che la Bibbia non conosce né due giudizi né due giorni del giudizio, ma uno solo, e che pertanto è necessario concepire il giudizio particolare dopo la morte [...] come un rapporto dinamico e più ancora senza raffigurarselo concretamente”⁵.

Balthasar arriva quindi alla conclusione che il giudizio universale non esiste come una realtà separata, ma è la “*summa summarum* di tutti i giudizi singoli”⁶. Il giudizio finale si svolge lungo la storia temporale del mondo e coincide così con la somma dei giudizi particolari dei singoli uomini. Il giudizio si svolge individualmente, una volta sola. L'uomo non deve essere umiliato davanti a tutti. Balthasar sottolinea che si può parlare di un altro evento alla fine della storia del mondo, ma tale evento non si chiama più “il giudizio”, bensì si tratta “di una dimostrazione della giustizia di tutte le nascoste vie di Dio nella storia del mondo e di un'orientazione di luogo a tutti i singoli nell'organismo definitivo del regno di Dio realizzato”⁷. Questo aggiustamento o inserimento al giusto posto nella totalità non equivale ad un “giudizio” (*Gericht*) – dice il teologo svizzero. Inserire ed aggiustare non è la stessa cosa che giudicare⁸. Balthasar, quindi, presenta un solo giudizio dell'uomo, che avviene subito dopo la morte e si può definire come un incontro con Dio. Leggendo l'opera del teologo svizzero e conoscendo la sua concezione cristocentrica della teologia, si può restringere la definizione del giudizio e chiamarlo “l'incontro con il Crocifisso” o “l'incontro con il Trafitto”.

Balthasar arriva a questa conclusione partendo dal suo approccio cristocentrico. La giustizia del Padre si è realizzata sulla croce: siccome tutti partecipiamo

⁴ Cfr. H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005, p. 38.

⁵ H.U. von Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967, p. 53.

⁶ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, V, Milano 1987, p. 308.

⁷ Ibidem, p. 306–307.

⁸ Cfr. ibidem, p. 306–307.

al vecchio Adamo, tutti siamo stati anche giudicati con Cristo e il giudizio al quale dovremo prender parte, sarà il giudizio emesso dal nostro Redentore. Lo afferma lo scenario del Gòlgota che assomiglia alla descrizione del giudizio universale nell'Apocalisse: il segno del Figlio dell'uomo sulle nubi, seduto sul trono tra le capre e le pecore (simbolizzate dai due ladroni), il terremoto, l'eclisse solare, le tombe aperte, e anche la risurrezione con il Cristo che risorge dai morti⁹. Questi sono i segni che è arrivata la fine del tempo e sempre "quando il singolo morente arriva a questa fine del tempo (e questo succede a ogni morte), viene messo davanti alla croce e dalla croce aspetta la decisione di Dio a proposito della sua sorte eterna"¹⁰.

Balthasar dice che il mondo ha inflitto il giudizio al Giudice: "Il mondo ha imprigionato, ha condannato, ha sputacchiato e schiaffeggiato, flagellato, coronato di spine, crocifisso e beffeggiato nella sua impotenza"¹¹. Tutto quel che il Signore ha sperimentato sul proprio corpo (tutte forme del peccato), gli conferisce la competenza di giudice, perché Egli ha sperimentato tutti i tipi di iniquità dell'uomo. Balthasar sottolinea che così apparirà anche come Giudice: l'Apocalisse Lo mostra come Agnello immolato¹² o il Trafitto¹³, e descrive anche il grande lamento, "il lamento per il Trafitto stesso, un lamento, che è già oggettivato e concerne il diritto di Dio assoluto e personificato, che è stato offeso. [...] il pianto sull'iniquità compiuta contro il Giudice"¹⁴.

Qui possiamo già intravedere alcune somiglianze tra Balthasar e suor Faustina. Suor Faustina non ha una propria teoria del giudizio, né dedicava tanto spazio a questo tema. Possiamo trovare solo alcune piccole esperienze che però concordano con le intuizioni del teologo svizzero presentate sopra. Ecco la visione più importante per noi:

Una volta venni citata al giudizio di Dio. Stetti davanti al Signore *faccia a faccia* [in polacco "sam na sam" significa che erano solo in due: il peccatore e il Giudice]. Gesù era *tale e quale è durante la Passione*. Dopo un momento scomparvero le Piaghe e ne rimasero solo cinque: alle mani, ai piedi ed al costato. Vidi immediatamente tutto lo stato della mia anima, così come la vede Iddio. Vidi chiaramente tutto quello che a Dio non piace. Non sapevo che bisogna rendere conto al Signore anche di ombre tanto piccole. Che momento! Chi potrà descriverlo? Trovassi di fronte altre volte Santo! Gesù mi domandò: "Chi sei?". Risposi: "Io sono una tua serva, Signore". "Devi scontare un

⁹ Cfr. H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit*, p. 66.

¹⁰ H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit*, p. 67.

¹¹ H.U. von Balthasar, *Lineamenti di escatologia*, in: idem, *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici*, IV, Brescia 1979, p. 375.

¹² Cfr. H.U. von Balthasar, *La morte assorbita dalla vita*, in: idem, *Homo creatus est. Saggi Teologici*, V, Brescia 1991, p. 206.

¹³ Cfr. H.U. von Balthasar, *Lineamenti di escatologia*, p. 374.

¹⁴ Ibidem, p. 374.

giorno di fuoco nel purgatorio”. Avrei voluto gettarmi immediatamente fra le fiamme del purgatorio, ma Gesù mi trattenne [...]”¹⁵.

Vediamo che si tratta del giudizio individuale che si svolge solamente tra Faustina e Cristo. Inoltre, il Cristo è il Cristo sofferente che dopo diventa risorto (ma sempre con le piaghe). Nel *Diario* si possono ritrovare altri brani in cui si parla di Gesù sofferente nel contesto del giudizio:

Negli ultimi giorni di carnevale, quando facevo l’ora santa, vidi Gesù mentre veniva flagellato. Che supplizio inimmaginabile! Come soffri tremendamente Gesù per la flagellazione! O poveri peccatori, come v’incontrerete nel giorno del giudizio con quel Gesù che ora torturate a quel modo?¹⁶

In Faustina, nel primo brano citato si trova un pensiero che assomiglia all’altra intuizione di Balthasar – il giudizio come autogiudizio dell’uomo. Non è Dio che condanna l’uomo, no, è l’uomo stesso che diventa consapevole della propria sorte. Durante la sua vita terrena, il peccatore può infatti nascondersi negli autoinganni ma, una volta arrivato davanti al Giudice, vede tutta la verità. Dio non vuol condannare il peccatore, ma tutta la colpa dell’uomo diventa ovvia davanti al Giudice-Trafitto. Balthasar si riferisce a Gv 12,48: “Chi disprezza le mie parole, ha il suo giudice; la parola che io ho annunciato lo giudicherà nell’ultimo giorno” e anche a Gv 3,19–20: “Il giudizio è questo: La Luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla Luce [...] Chiunque fa il male odia la Luce”. Appoggiandosi su questi brani, Balthasar afferma che Gesù è la Luce-Parola che giudica, non volendo giudicare¹⁷. Così l’amore stesso è in crisi: per quanto è verità, esso contiene in sé la giustizia, per questo Gesù che conduce il colloquio finale con quelli che non hanno amore può dire sia che Egli (in quanto Amore) “non giudica”, sia che Egli (in quanto Verità) giudica. Ma Gesù giudica solo nella misura in cui chi si trova nelle tenebre non vuol tornare alla luce (Gv 3,20), giudicando così se stesso nel contesto della parola d’amore (Gv 12,48)¹⁸.

In modo simile possiamo interpretare la visione di Faustina. Ella si trova *davanti al Giudice-Sofferente*, riconosce, subito e *da sola*, le proprie colpe davanti alla santità di Dio, anche piccole mancanze, e vuole realizzare la sua sorte – gettarsi nel fuoco del purgatorio. Non è Dio che la condanna. In altro posto nel *Diario* troviamo la verità che Dio non vuole condannare espressa esplicitamente: “Dopo queste parole ebbi una comprensione più profonda della divina Misericordia. Sarà dannata solo quell’anima che lo vorrà essa stessa, Iddio non condanna nessuno

¹⁵ F. Kowalska, *Diario. La misericordia divina nella mia anima* (n. 36), Città del Vaticano 2010, p. 66.

¹⁶ *Ibidem* (n. 188), p. 185; cfr. anche *Diario* (n. 1515), p. 798.

¹⁷ Cfr. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, V, p. 172–173, 249–250; cfr. *idem*, *Lineamenti di escatologia*, p. 377.

¹⁸ Cfr. H.U. von Balthasar, *Sperare per tutti*, Milano 1989, p. 31.

alla dannazione¹⁹. Alla fine Dio rimane giudice, non volendo. Già la sua presenza è il giudizio. Anche tale idea la troviamo spesso nel *Diario*. Dopo la visita con suor Faustina nel purgatorio Gesù dice: “La Mia Misericordia non vuole questo, ma lo esige la giustizia”²⁰.

LA CONCEZIONE DINAMICA DELLA FELICITÀ ETERNA

Passiamo a un'altra somiglianza tra Faustina e Balthasar che si può ritrovare nel modo in cui essi concepiscono la felicità eterna. Balthasar distingue l'eternità della vita eterna da quella dell'esistenza infernale. Nella teologia manualistica mancava questa distinzione – l'eternità era opposta solo alla mutabilità del tempo in quanto definitività e immutabilità. In questa concezione, sia i santi che i dannati esistono così nel *nunc stans*, nella realtà senza movimento²¹.

Balthasar ha un'immagine diversa dell'eternità del cielo: la vede come qualcosa di dinamico, di aperto a nuove dimensioni. Siccome Dio comprende in sé ogni tempo, l'esistenza contemplativa in Dio è una partecipazione a questa realtà molto dinamica e interessante. I dannati, al contrario, sono esclusi da questo «comprendere» e rimangono nel senza tempo del proprio essere. È una sottrazione di tutto ciò che nel tempo si dà come estensione positiva. I dannati sono morti, perseverano in un eterno *nunc stans*, privati come sono di ogni prospettiva. Balthasar usa qui l'immagine di C.S. Lewis che dice: l'inferno è minuscolo rispetto alla grandezza del cielo²².

Il teologo svizzero definisce l'eternità del cielo “il tempo infinito” e vede il suo fondamento nella vita trinitaria. Egli comincia la sua riflessione con la descrizione del ruolo dello Spirito Santo: “Lo Spirito Santo infatti conosce bene ogni cosa anche le profondità di Dio” (1 Cor 2,10). Queste profondità si possono immaginare come uno spazio infinito che ha bisogno di un tempo infinito per essere conosciuto. Balthasar descrive questa realtà con il verbo tedesco *einräumen* (concedere) che contiene in sé il sostantivo *Raum* (spazio): Dio Padre “concede” (*räumt ein*) al Figlio la possibilità di essere lo stesso Dio ed entrambi la “concedono” (*räumen ein*), questa possibilità, allo Spirito Santo. Questo “concedere lo spazio (*Raum*) per l'altro” è insieme un eterno ‘maturare’, un far diventare un dato di fatto, un farsi evento, il cui verificarsi è eterno ‘presente’²³. Questo “presente” contiene in

¹⁹ F. Kowalska, *Diario* (n. 1452), p. 757–758.

²⁰ *Ibidem* (n. 20), p. 50.

²¹ Cfr. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, V, p. 260.

²² *Ibidem*, p. 261–262.

²³ H.U. von Balthasar, *Il tempo finito nel tempo eterno. La concezione cristiana dell'uomo*, in: idem, *Homo creatus est. Saggi Teologici*, V, Brescia 1991, p. 46–47.

sé il futuro. Ma non il futuro come qualcosa di rimandato a domani, bensì come “futuro presente”²⁴.

Nella concezione di Balthasar, quindi, Dio è un eterno evento, esclude cioè qualsiasi possibilità di abitudine. Quando le persone divine si consegnano l’una all’altra non si tratta di una azione automatica, bensì di un dono. È un dono, non è qualcosa di ovvio, e quel che più conta, è un dono di Dio, quindi un dono sempre meraviglioso e misterioso. Balthasar è convinto che Dio ha creato il mutamento e la sorpresa per regalarci un’immagine del suo tempo infinito²⁵.

L’idea simile si può trovare nella visione di suor Faustina:

Oggi in spirito sono stata in paradiso e ho visto l’inconcepibile bellezza e felicità che ci attende dopo la morte. Ho visto come tutte le creature rendono incessantemente onore e gloria a Dio. Ho visto quanto è grande la felicità in Dio, che si riversa su tutte le creature, rendendole felici. Poi ogni gloria ed onore che ha reso felici le creature ritorna alla sorgente ed esse entrano nella *profondità di Dio*, contemplanò la vita interiore di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, che *non riusciranno mai né a capire né a sviscerare*. Questa sorgente di felicità è immutabile nella sua essenza, ma *sempre nuova* e scaturisce per la beatitudine di tutte le creature. Comprendo ora San Paolo che ha detto: “Occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrò nel cuore d’uomo ciò che Dio prepara per coloro che Lo amano”²⁶.

Anche Faustina descrive la realtà di Dio con l’immagine delle profondità che non si possono in nessun caso né capire né sviscerare. Questa contemplazione della vita interiore di Dio porta alle creature la felicità, felicità che è sempre in movimento, e che sempre ritorna alla sorgente. Faustina sottolinea che la felicità dei salvati è «sempre nuova», dinamica, anche se “immutabile nella sua essenza”. Sembra un’espressione semplice, più chiara ancora di ciò che Balthasar voleva esprimere creando il neologismo del “futuro presente”. Inoltre, va osservato che anche in Faustina tutto avviene nel contesto trinitario. La mistica si potrebbe limitare a dire che sta descrivendo la vita interiore di Dio, ma no, lei sottolinea che si tratta della vita del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

LA COINCIDENZA TRA LA NOTTE OSCURA DEI MISTICI, IL PURGATORIO E L’INFERNO

Altro elemento comune che si può ritrovare in Faustina e Balthasar è il modo con cui loro descrivono l’inferno, il purgatorio e la notte oscura dei mistici. Il teologo svizzero aggiunge ancora una riflessione sullo *sheol*. Entrambi indicano

²⁴ Cfr. H.U. von Balthasar, *Il tempo finito nel tempo eterno*, p. 46–47.

²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 48.

²⁶ F. Kowalska, *Diario* (n. 777), p. 475.

le somiglianze tra queste esperienze dell'uomo, sottolineando che si tratta appunto di somiglianze, non di elementi identici.

A base della sua riflessione sulla perdizione e sulla salvezza, Balthasar pone lo *sheol* veterotestamentario e la discesa agli inferi di Cristo. Nell'Antico Testamento l'uomo, dopo la morte, entrava nello *sheol*, nel regno dei morti, e vi rimaneva morto. Balthasar considera lo *sheol* non come un "posto", ma come uno "stato", lo stato dell'uomo senza Gesù, l'uomo distrutto dal peccato originale, il "primo Adamo". La morte, che è entrata nel mondo a causa del primo peccato e ha lacerato la natura umana, ha causato una catastrofe antropologica che può essere riparata solo dal "secondo Adamo" – Gesù Cristo. Il punto d'appoggio per ricostruirne l'immagine deve essere il posto di rottura, cioè la morte, l'Ade e la perdizione nella lontananza da Dio²⁷. Per Balthasar lo *sheol* è una quintessenza del Vecchio Eone²⁸. "Prima" di Cristo (nel senso logico, non cronologico) la sorte di tutta la discendenza di Adamo era la stessa²⁹, vale a dire la pena per il peccato originale era *de iure* definitiva e significava la *poena damni*, la mancanza della visione di Dio³⁰.

In questa realtà entra il Salvatore e quest'intervento salvifico di Gesù Cristo Balthasar lo chiama la "discesa agli inferi". Nel momento della morte, sulla croce, nel suo grido disperato al Padre: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato" (Mt 27,46; Mc 15,34) Gesù, secondo il teologo svizzero, sperimenta l'inferno e, dopo la sua agonia, rimane in questa esperienza, rimane morto, fino alla resurrezione. Il Crocifisso si unisce ai morti in solidarietà piena, totale. Questa è la discesa agli inferi. Grazie a quest'intervento del Redentore, il fatto che tutti i figli di Adamo siano predestinati alla dannazione, alla *poena damni*, a stare senza Dio, ha perso la sua forza di legge³¹.

Basandosi sulla concezione dello *sheol*, Balthasar sviluppa la sua idea della notte oscura, del purgatorio e dell'inferno. Lo *sheol* possiede tutte le caratteristiche dell'immagine neotestamentaria dell'inferno. Il morto che scendeva nello *sheol* restava nell'abisso³². Là non c'era alcuna comunicazione con Dio, perché per comunicare ci vogliono due persone vive e lo *sheol* era il "regno dei morti"³³. Per questo i morti sperimentavano il vuoto e l'abbandono³⁴. "Prima" della venuta di Cristo (sempre nel senso logico, non cronologico) lo *sheol* era anche uno stato irreversibile.

Balthasar afferma che l'Antico Testamento conosce le esperienze infernali ancora più terribili della disperazione dello *sheol*. Uno stato che, molto più tardi,

²⁷ Cfr. H.U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Brescia 1990, p. 25.

²⁸ Cfr. H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit*, p. 63.

²⁹ Cfr. ibidem, p. 56.

³⁰ Cfr. H.U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni*, p. 147.

³¹ Cfr. H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit*, p. 58.

³² Cfr. H.U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni*, p. 137.

³³ Cfr. ibidem, p. 74.

³⁴ Cfr. ibidem, p. 55.

sarà chiamato da Giovanni della Croce – la notte oscura. È l’esperienza non solo di essere abbandonati da Dio (come nello *sheol*), ma addirittura respinti da Dio a causa della sua ira. L’uomo si trova consegnato alla perdizione, perso nelle tenebre, pieno di terrore³⁵. Più egli ha incontrato Dio, più comprende che cosa significa esser privato della sua presenza³⁶. Il teologo svizzero dimostra alcuni esempi: Israele consegnato nelle mani dei nemici, pieno di terrore, e il Signore che gioisce dalla sua perdizione (cfr. Lv 26,14–39; Dt 28,15–68). L’immagine di questo terrore possono essere le tenebre di Sap 17,3, dove si parla delle tenebre del peccato. Gli uomini si trovavano “incatenati” e “prigionieri”. Balthasar distingue due aspetti di questo stato che sono rappresentati dall’uscita della gloria di Dio dal tempio e dalla Città Santa nel profeta Geremia (aspetto sociale) e dall’abbandono del singolo in Giobbe. Tra i resti del tempio o nell’esilio, il popolo capisce cosa significa l’assenza di Dio o addirittura la sua “ostilità”, il fatto che Lui è diventato “nemico”. Il popolo eletto sperimenta fortemente questo abbandono, perché ha conosciuto una presenza reale, viva di Dio. Il singolo, invece, sull’esempio di Giobbe, viene toccato da tanta sofferenza che gli offusca l’immagine di un Dio buono e giusto³⁷.

Nel Nuovo Testamento, chi ha sofferto questo stato è Gesù Cristo. Come già abbiamo detto, l’apice di questa esperienza è l’abbandono durante la morte sulla croce. Il Salvatore ha preso su di sé il peccato dell’uomo e ha dovuto sopportare la “collera di Dio”. L’“ira di Dio” è l’altra faccia dell’amore. Dio non può accettare il male, deve respingerlo. Balthasar porta ad esempio le parole di Gesù contro chi scandalizza i piccoli: quello dovrebbe farsi attaccare al collo una macina da mulino e gettarsi nel profondo del mare (cfr. Mt 18,6). Questa è l’ira di Dio – l’altra faccia dell’amore per i piccoli. E questa collera l’ha dovuta sperimentare il Figlio durante la passione³⁸. Balthasar sottolinea che Cristo soffre il *timor gehennalis* non solo sulla croce, ma anche sul Getsemani. Il peccato del mondo è stato caricato sulle Sue spalle e Gesù non distingue più la propria sorte da quella dei peccatori – e sente una possibilità vera, concreta di perdere Dio³⁹.

A queste esperienze partecipavano coloro che seguivano Gesù Cristo, soprattutto i grandi mistici e santi della Chiesa come Bernardo, Angela di Foligno, Mechtilda di Magdeburgo, Giovanni della Croce, Teresa di Lisieux e tanti altri. Queste esperienze sono come il “riflesso neotestamentario dell’esperienza veterotestamentaria dell’abbandono di Dio e di ciò che Giovanni della Croce ha sperimentato e descritto come ‘notte oscura’ e che prima e dopo di lui abbastanza di frequente è stata considerata un’esperienza della dannazione e dell’inferno”⁴⁰.

³⁵ Cfr. *ibidem*, p. 73.

³⁶ Cfr. *ibidem*, p. 79.

³⁷ Cfr. *ibidem*, p. 73.

³⁸ Cfr. *ibidem*, p. 128–129.

³⁹ Cfr. *ibidem*, p. 97.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 76.

L'immagine dello *sheol* e della notte oscura dei mistici ci avvicinano all'essenza dell'inferno. Secondo Balthasar la trasformazione dello *sheol* veterotestamentario nell'inferno neotestamentario avviene solamente in modo cristologico. "Prima" di Cristo (nel senso logico) non c'è niente di definitivo né nella vita sulla terra né nell'aldilà. Solo nell'irrepetibilità dell'evento di Cristo compare qualcosa di assoluto e di definitivo. Non c'è un altro Salvatore. Come dice la Lettera agli Ebrei, chi ha ricevuto la pienezza dei beni escatologici e ha gustato il dono celeste, ed è caduto, non può essere rinnovato un'altra volta per la conversione (cfr. 6,4–8).

Anche la descrizione del purgatorio si fonda in parte sull'esperienza dello *sheol* veterotestamentario. Il purgatorio appare come "una 'via', un passaggio e un'uscita" dallo *sheol*. Il purgatorio è stato creato "mediante la 'evacuazione' dello *sheol*"⁴¹. In altre parole, il purgatorio è lo *sheol* che si trova sulla strada verso il cielo, è come uno "scarico dell'acqua ammuffita dallo stagno"⁴². Come arriva Balthasar a queste conclusioni? Il purgatorio comincia sulla croce di Cristo e non poteva esistere "prima" di Cristo (sempre nel senso logico). Nel Vecchio Eone l'unica sorte del defunto era lo *sheol* irreversibile. Ma già nell'Antico Testamento nasce la speranza per la venuta di Messia. E là dove c'è la speranza, là deve esserci anche la fede e l'amore per Lui. Secondo Balthasar, queste virtù teologali accompagnano il defunto fino allo *sheol*. Se poi nello *sheol* ci fosse qualche traccia della vita divina, lo *sheol* non è più *sheol*. La presenza delle virtù teologali nel regno dei morti, infatti, è il risultato della efficacia universale dell'opera redentrice di Cristo che agisce nelle due direzioni del tempo terreno: nel passato e nel futuro. Il purgatorio porta, quindi, alla sconfitta dello *sheol* che è l'essenza del Vecchio Eone. Si apre la possibilità di avvicinarsi al cielo, possibilità invece assente, secondo Balthasar, nell'Antico Testamento⁴³.

Vediamo, quindi, che l'esperienza infernale dello *sheol* diventa per Balthasar la base per descrivere gli altri stati dell'uomo abbandonato da Dio. Suor Faustina usa, invece, l'espressione "pene dell'inferno". Così parla delle sue esperienze della notte oscura:

Un giorno, subito dopo la sveglia, mentre mi metto alla presenza di Dio, incomincia ad assalirmi la disperazione. Buio estremo nella mia anima. Ho lottato come ho potuto fino a mezzogiorno. Nelle ore pomeridiane cominciai ad impossessarsi di me un vero terrore di morte; mi cominciarono a venir meno le forze fisiche. Rientrai in fretta nella cella e mi gettai in ginocchio davanti al Crocifisso e cominciai ad implorare misericordia. Gesù però non ascolta le mie grida. Sento che mi vengono a mancare del tutto le forze fisiche; cado a terra; la disperazione si è impadronita della mia anima. Sto vivendo *pene infernali che realmente non differiscono in nulla da quelle dell'inferno*⁴⁴.

⁴¹ H.U. von Balthasar, *I novissimi nella teologia*, p. 51.

⁴² H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit*, p. 63.

⁴³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴ F. Kowalska, *Diario* (n. 24), p. 56–57.

La stessa base la ritroviamo anche nella descrizione del purgatorio, in cui Gesù ha portato suor Faustina più di una volta:

Oh! ora tremenda, in cui bisognerà vedere tutte le proprie azioni nella loro completa nudità e miseria. Nessuna di esse andrà perduta; ci seguiranno fedelmente al giudizio di Dio. Non ho parole né termini di paragone per esprimere cose così terribili e, sebbene mi sembri che quell'anima non sia dannata, tuttavia le sue pene non si differenziano in nulla dalle *pene dell'inferno*. L'unica differenza è che un giorno finiranno⁴⁵.

Si vede chiaramente che sia Balthasar che Faustina considerano come fondamento per esprimere i momenti della purificazione dell'anima, l'esperienza infernale dell'abbandono totale da parte di Dio. Questa esperienza tocca i santi durante la notte oscura, i peccatori nel purgatorio e i dannati nell'inferno. Viste dal di fuori, oggettivamente, queste esperienze possono essere differenziate e divise: alcune come finite, altre senza fine, ma dall'interno, soggettivamente, tutte sembrano infinite (come le pene infernali).

L'altra somiglianza tra Balthasar e Faustina, per quanto riguarda le pene, si osserva nell'idea che le pene non sono uguali per tutti. Chi ha ricevuto di più e ha respinto la proposta di Dio, soffre dopo di più. Balthasar collega questo punto di vista alla sua concezione della libertà. Secondo il teologo svizzero, la libertà finita dell'uomo si fonda sulla libertà infinita di Dio. La libertà umana non è indipendente in modo assoluto, ma prende il suo fine e il suo oggetto formale (che è il bene) dalla libertà di Dio. In effetti, la libertà finita ha inciso nella sua struttura qualcosa come il "sigillo di fuoco" – il suo oggetto formale che non può essere da essa modificato. Quest'oggetto è Dio, assolutamente libero e assolutamente buono, su cui la libertà umana non ha alcun potere. Di conseguenza, la causa prima (cioè la libertà di Dio) non può lasciare la causa seconda (la libertà dell'uomo) nella libertà senza limiti, senza lasciarle inciso qualcosa nella sua struttura, che viene dalla sua origine. A partire da questa dipendenza, la libertà finita può prendere la direzione giusta (cioè verso Dio) o mettere se stessa al centro⁴⁶.

Questa premessa consente di capire l'essenza dell'inferno in Balthasar. La libertà umana, quando sceglie se stessa come il buono assoluto e il suo scopo, si pone in una contraddizione che la tormenta: "l'oggetto formale in essa – che è in realtà la libertà assoluta infinitamente autonoma – contraddice intrinsecamente la presunzione della libertà finita a concepirsi come infinita"⁴⁷. Se pensiamo a questa contraddizione come definitiva, possiamo parlare dell'inferno. Il fuoco che fa soffrire il peccatore è quindi l'immagine rovesciata della luce divina, è il fuoco di Dio che consuma senza annientare la natura nella sua essenza. Questa consunzione proviene da Dio, non dalla natura stessa. Ma c'è anche una autoconsunzione della

⁴⁵ Ibidem (n. 426), p. 303.

⁴⁶ Cfr. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, V, p. 256–257.

⁴⁷ Ibidem, p. 257.

natura – l’odio contro Dio è proporzionale alla comunione d’amore prevista dalla Provvidenza e incisa nella natura umana. Questo amore previsto si rivela come “il fuoco dell’ira divina, la quale nella sua grandezza e potenza corrisponde all’esatto rapporto d’amore, offerto alla creatura e da essa respinto”⁴⁸.

Anche Faustina dice che la gravità delle pene dell’inferno dipende dall’amore offerto alla creatura da Dio:

Quando entrai per un momento in cappella, il Signore mi fece conoscere che fra le anime che sceglie ne ha alcune elette in modo particolare, che chiama ad una santità superiore, ad un’unione eccezionale con Sé. Sono anime serafiche, dalle quali Iddio esige che Lo amino più delle altre anime, benché vivano tutte nello stesso convento; talvolta però questo amore più intenso lo esige da una sola anima. Quest’anima comprende la chiamata, poiché Iddio gliela fa conoscere interiormente, però può seguirla e può anche non seguirla. Dipende dall’anima rispondere alla chiamata dello Spirito Santo oppure opporsi allo stesso Spirito Santo. Ho saputo che c’è un luogo in purgatorio, dove le anime espiano di fronte a Dio per colpe di questo genere. Questa fra le varie pene è la più dura. L’anima segnata in modo particolare da Dio si distinguerà ovunque, in paradiso, in purgatorio e all’inferno. In paradiso si distingue dalle altre anime per una gloria maggiore, per lo splendore e per una più profonda conoscenza di Dio. In purgatorio per una sofferenza più acuta, poiché conosce più a fondo e desidera più violentemente Iddio. *All’inferno soffrirà più delle altre anime* perché conosce meglio Colui che ha perduto. Il *sigillo dell’amore* esclusivo di Dio che è in lei non si cancella⁴⁹.

Suor Faustina parla non solo della pena maggiore per i prescelti da Dio, ma usa anche, in questo contesto, la formulazione del “sigillo”. Questo “sigillo” è un sigillo d’amore che, se respinto, diventa causa di una pena maggiore (in Faustina anche del premio maggiore). Possiamo notare la somiglianza tra “l’immagine rovesciata della divina luce” in Balthasar e “il sigillo d’amore” in Faustina. Quella che dovrebbe essere la causa principale del premio diventa invece il fondamento della pena.

LA SPERANZA DELLA SALVEZZA PER TUTTI

Analizzando le somiglianze nella visione delle cose ultime tra Faustina e Balthasar, si pone la domanda, se negli appunti della mistica si può trovare qualcosa che confermi l’intuizione più coraggiosa di Balthasar, vale a dire la speranza della salvezza per tutti.

Sicuramente suor Faustina esclude *tout court* la teoria dell’apocatastasi. Nel secondo quaderno del suo *Diario*, ella descrive sinteticamente la sua visita all’in-

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ F. Kowalska, *Diario* (n. 1556), p. 812–813.

ferno: ivi menziona tutti i tipi delle pene che i dannati dovranno soffrire. La visione si chiude con un avvertimento e allo stesso tempo con una spiegazione:

Scrivo questo per ordine di Dio, affinché nessun'anima si giustifichi dicendo che l'inferno non c'è, oppure che nessuno c'è mai stato e nessuno sa come sia. Io, Suor Faustina, per ordine di Dio sono stata negli abissi dell'inferno, allo scopo di raccontarlo alle anime e testimoniare che l'inferno c'è. Ora non posso parlare di questo. Ho l'ordine da Dio di lasciarlo per iscritto. I demoni hanno dimostrato un grande odio contro di me, ma per ordine di Dio hanno dovuto ubbidirmi. Quello che ho scritto è una debole ombra delle cose che ho visto. Una cosa ho notato e cioè che la maggior parte delle anime che ci sono, sono anime che non credevano che ci fosse l'inferno⁵⁰.

Si vede chiaramente che suor Faustina crede all'inferno. Anzi, avverte che non trattare sul serio questa realtà è un grande pericolo per il peccatore. Non si può, quindi, parlare di nessuna teoria della salvezza per tutti gli uomini, né di una spiegazione logica e razionale che l'inferno eterno non esiste. Pure Balthasar non nega esplicitamente il pericolo della dannazione eterna; egli parla della posizione "dietro la croce" che equivale a girarsi con le spalle all'unico mezzo di salvezza, cioè alla croce di Gesù Cristo⁵¹.

D'altra parte possiamo notare in Faustina quell'atteggiamento che Balthasar chiama la "speranza contro ogni speranza", cioè la volontà di salvare il peccatore anche quando tutto sembra perduto. È il comportamento che osserva nel *Diario* J. Salij, domenicano e un noto teologo polacco⁵². Nell'anno 1933 fa visita a suor Faustina un'altra suora della sua Congregazione:

Una volta di notte venne a trovarmi una delle nostre suore, che era morta due mesi prima. Era una suora del primo coro. La vidi in uno stato spaventoso: tutta avvvolta dalle fiamme, con la faccia dolorosamente stravolta. L'apparizione durò un breve momento e scomparve. I brividi trapassarono la mia anima, ma pur non sapendo dove soffrisse, se in purgatorio o all'inferno, raddoppiai in ogni caso le mie preghiere per lei. La notte seguente venne di nuovo ed era in uno stato ancora più spaventoso, tra fiamme più fitte, sul suo volto era evidente la disperazione. Rimasi molto sorpresa di vederla in condizioni più orribili, dopo le preghiere che avevo offerto per lei e le chiesi: "Non ti hanno giovato per nulla le mie preghiere?". Mi rispose che le mie preghiere non le erano servite a nulla e che niente poteva aiutarla. Domandai: "E le preghiere fatte per te da tutta la Congregazione, anche quelle non ti hanno giovato niente?". Mi rispose: "Niente. Quelle preghiere sono andate a profitto di altre anime"⁵³.

⁵⁰ Ibidem (n. 741), p. 456.

⁵¹ Cfr. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, V, p. 243–245.

⁵² Cfr. J. Salij, *Bóg naszym obrońcą przed nami samymi. Miłosierdzie Boże a kara za grzech według Dzienniczka św. Faustyny*, „Ethos” 23, 2–3 (2010), p. 275–276.

⁵³ F. Kowalska, *Diario* (n. 58), p. 83.

Dalle confessioni della suora defunta suor Faustina poteva arrivare alla conclusione che la consorella si trovava nell'inferno. Nonostante ciò, non smette di pregare per lei:

Io però non cessai di pregare. Dopo un certo tempo venne di nuovo da me di notte, ma in uno stato diverso. Non era tra le fiamme come prima ed il suo volto era raggianti, gli occhi brillavano di gioia e mi disse che avevo il vero amore per il prossimo, che molte altre anime avevano avuto giovamento dalle mie preghiere e mi esortò a non cessare di pregare per le anime sofferenti nel purgatorio e mi disse che essa non sarebbe rimasta a lungo in purgatorio. I giudizi di Dio sono veramente misteriosi!⁵⁴

Da questo esempio vediamo che le visioni non sono una descrizione esatta di quel che succede o che succederà nell'aldilà. Come dice Balthasar, l'escatologia non è un "reportage" anticipato su qualcosa che un giorno avverrà⁵⁵. Secondo il teologo svizzero, le visioni dei mistici non servono a confermare l'esistenza dell'inferno, ma a incitare i santi ad una preghiera e a un sacrificio ancora più grande. Balthasar è convinto che "il desiderio di opporsi a quanto è stato loro mostrato, di annullarlo, prevale di gran lunga sull'idea che, di fronte a ciò che è stato contemplato come perduto, non ci sia più nulla da fare"⁵⁶. Il teologo svizzero, cercando una conferma del proprio punto di vista sulla speranza per tutti, non vuole convincere nessuno che i mistici non credano nell'inferno. L'unica cosa che egli vuole far veder sono le reazioni dei mistici di fronte alle visioni della condanna: "Proprio i passi (presumibilmente da me sottovalutati) di Matilde di Hackeborn, Angela da Foligno, Giuliana di Norwich mostrano che, anche di fronte a un inferno ritenuto reale, la santa ambisce tanto più a un amore che cancella quanto è stato davanti a lei descritto"⁵⁷. Infatti, anche in Faustina, dopo ogni visione che tocca il tema del pericolo della condanna eterna, leggiamo della necessità di pregare con tutte le forze per le anime.

Un giorno vidi due strade: una strada larga cosparsa di sabbia e di fiori, piena di allegria, di musica e di vari passatempi. La gente andava per quella strada ballando e divertendosi. Giungono alla fine, ma non s'accorgono che è finita. Alla fine di quella strada c'era uno spaventoso precipizio, cioè l'abisso infernale. Quelle anime cadevano alla cieca in quella voragine; man mano che arrivavano, precipitavano dentro. E ce n'era un così gran numero, che era impossibile contarle. E vidi un'altra strada, o meglio un sentiero, poiché era stretto e cosperso di spine e di sassi e la gente che andava per quella strada aveva le lacrime agli occhi ed era piena di dolori. Alcuni cadevano sulle pietre, ma si alzavano subito e proseguivano. Ed alla fine della strada c'era uno stupendo giardino pieno di ogni felicità e tutte quelle anime vi entravano. Subito, fin dal primo momento, dimenticavano i loro dolori. Quando ci fu l'adorazione dalle Suore

⁵⁴ Ibidem (n. 58), p. 83–84.

⁵⁵ Cfr. H.U. von Balthasar, *Sperare per tutti*, p. 25.

⁵⁶ H.U. von Balthasar, *Breve discorso sull'inferno*, Brescia 1988, p. 63.

⁵⁷ Ibidem, p. 64.

della Famiglia di Maria, di sera con una delle nostre Suore andai a quell'adorazione. Subito, appena entrai nella cappella, la presenza di Dio s'impadronì della mia anima. Pregai così, come in certi momenti, senza dire una parola. Ad un tratto vidi il Signore che mi disse: "Sappi che, se trascuri di dipingere quell'immagine e tutta l'opera della Misericordia, nel giorno del giudizio risponderai di un gran numero di anime"⁵⁸.

Questa visione di suor Faustina si potrebbe intitolare: *la massa damnata*. È una visione classica, in cui grandi folle vanno all'inferno mentre pochi si salvano. D'altra parte è chiaro che il fine di quest'immagine non è un "reportage" dell'aldilà, bensì un incoraggiamento alla preghiera. Lo dicono le parole stesse che Gesù Cristo rivolge a suor Faustina – la visione dei dannati deve spingerla a dipingere il quadro della divina misericordia. La stessa logica la possiamo ritrovare in altre parti del *Diario* in cui viene descritto l'inferno o il purgatorio. Anche la descrizione dell'inferno menzionata all'inizio di questo paragrafo, finisce con un fervido incoraggiamento alla preghiera e alla penitenza per i peccatori⁵⁹.

CONCLUSIONE

Per concludere il tema della visione delle cose ultime in Faustina e in Balthasar occorre affermare che sicuramente non possiamo parlare di unità tra l'opera di Balthasar e quella di Faustina così come avviene tra l'opera di Balthasar e quella di Adrienne von Speyr. Qui si tratta di persone che hanno vissuto in ambienti diversi, di persone dalla mentalità diversa e anche dalle competenze diverse: da una parte il grande professore svizzero e dall'altra una donna semplice, una suora polacca del "secondo coro". Queste differenze si osservano subito nella lingua, nel modo di riflettere su Dio e di capire le verità di fede. Malgrado tutte queste differenze tra il teologo svizzero e la mistica polacca, si possono trovare somiglianze nella visione delle cose ultime in punti non ovvi: nella concezione dinamica della felicità eterna, nell'immagine del giudizio come incontro con il Trafitto, nell'idea delle pene e nella speranza della salvezza per tutti. Tale osservazione permette alle persone che vivono la loro vita della fede in modo molto razionale di accettare e prendere come interessanti le visioni di Faustina. Dall'altra parte la teologia di Balthasar diventa ancora più viva e realistica, quando alcuni suoi elementi si possono trovare nelle esperienze mistiche di una santa polacca a lui sconosciuta.

⁵⁸ F. Kowalska, *Diario* (n. 153–154), p. 160–161.

⁵⁹ *Ibidem* (n. 741), p. 456: "Quando ritornai in me, non riuscivo a riprendermi per lo spavento, al pensiero che delle anime là soffrono così tremendamente, per questo prego con maggior fervore per la conversione dei peccatori, ed invoco incessantemente la Misericordia di Dio per loro".

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Breve discorso sull'inferno*, Brescia 1988.
- Balthasar H.U. von, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005.
- Balthasar H.U. von, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967.
- Balthasar H.U. von, *Il tempo finito nel tempo eterno. La concezione cristiana dell'uomo*, in: H.U. von Balthasar, *Homo creatus est. Saggi Teologici*, V, Brescia 1991, p. 41–56.
- Balthasar H.U. von, *Lineamenti di escatologia*, in: H.U. von Balthasar, *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici*, IV, Brescia 1979, p. 352–391.
- Balthasar H.U. von, *Teodrammatica. V: L'ultimo atto*, Milano 1987.
- Balthasar H.U. von, *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Brescia 1990.
- Balthasar H.U. von, *La morte assorbita dalla vita*, in: H.U. von Balthasar, *Homo creatus est. Saggi Teologici*, V, Brescia 1991, p. 200–207.
- Balthasar H.U. von, *Sperare per tutti*, Milano 1989.
- Czackowska E., *Siostra Faustyna. Biografia w świętej*, Kraków 2012.
- Kowalska F., *Diario. La misericordia divina nella mia anima* (n. 36), Città del Vaticano 2010.
- Salij J., *Bóg naszym obrońcą przed nami samymi. Miłosierdzie Boże a kara za grzech według Dzienniczka św. Faustyny*, „Ethos” 23, 2–3 (2010), p. 263–277.

PODOBIEŃSTWA W ROZUMIENIU RZECZY OSTATECZNYCH

U HANSA URSA VON BALTHASARA I FAUSTYNY KOWALSKIEJ

Streszczenie

Dwudziestowieczna teologia podkreśliła na nowo wzajemną zależność między teologią a duchowością: teologia ma interpretować mistykę, a mityka pogłębiać teologię. Tę zależność widać dobrze u Hansa Ursa von Balthasara, jednego z odnowicieli teologii współczesnej. Inspirujące i interesujące jest podobieństwo w niektórych kwestiach między szwajcarskim teologiem i polską mistyczką, Faustyną Kowalską. Osoby, które nigdy nie słyszały o sobie, mają podobne (nieoczywiste) obserwacje na temat rzeczywistości Bożej. Niniejszy artykuł jest próbą ukazania takich podobieństw w dziedzinie eschatologii. Chodzi o nowe postrzeganie sądu, szczęścia wiecznego oraz kar czyścących i piekielnych.

Słowa kluczowe: eschatologia, sąd, nadzieja, piekło, szeól

SIMILARITIES BETWEEN HANS URS VON BALTHASAR
AND FAUSTYNA KOWALSKA IN THE PERCEPTION OF THE “LAST THINGS”

Summary

The twentieth century theology has underlined the interdependence of theology and spirituality: the role of theology is to interpret spirituality and spirituality is to give a new life to theology. We can observe this dependence clearly in Hans Urs von Balthasar's works. He was one of the restorers of the contemporary theology. The similarities between the theologian from Switzerland and Polish mystic Faustyna Kowalska are inspiring and interesting. The two, who have never heard about each other, have similar points of view in some aspects of reflection about God. The purpose of this article is to show these similarities in the field of eschatology. It means, exactly, a new perception of the judgment, eternal happiness and punishment in purgatory and hell.

Keywords: eschatology, judgment, hope, hell, sheol

Parole chiave: escatologia, giudizio, speranza, inferno, sheol

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

TOŻSAMOŚĆ CZŁOWIEKA – MIĘDZY STWÓRCZYM AKTEM A AUTOKREACJĄ

Potoczne doświadczenie człowieka świadczy o jego zdolności do autokreacji (kształtowania własnej tożsamości) w obrębie wyznaczonym przez naturę. Badania z zakresu *neuroscience* potwierdzają tę tezę, starając się opisać ów proces na różnych poziomach ludzkiej egzystencji (psychologicznej, cielesnej – zwłaszcza neurobiologicznej). Z niektórymi obszarami tak rozumianej autokreacji stoją w sprzeczności pewne tezy teologiczne podkreślające Boski akt stwórczy, który określa nie tylko ogólnie pojętą naturę ludzką, ale i konkretny kształt ludzkiej egzystencji, realizujący się np. w powołaniu lub wybraniu przez Boga do konkretnego życia.

Artykuł poddaje analizie potencjalne przestrzenie konfliktu, pytając zarówno o zakres, jak i o charakter interakcji między autokreacją człowieka i stwórczym aktem Boga. Ponadto w artykule zostaje podjęta próba przeformułowania przestrzeni interpretacji owej zależności, osadzając w centrum analizy nie częściowe perspektywy osobowe (perspektywa Boska lub ludzka), lecz perspektywę relacji rozumianej jako istotowo pierwotna w stosunku do perspektywy osobowej.

WSTĘP

Świadectwa biblijne wskazują na fakt Boskiego ustanowienia człowieka. Teksty natchnione, które wyrażają prawdę o Boskiej kreacji świadczą o różnym stopniu determinowania ludzkiej tożsamości przez zamysł Boży. Biblijna metafora Stwórcy porównująca Go do rzemieślnika wykonującego dzieło sugeruje, że ukształtowanie człowieka dokonywało się według konkretnego planu. I chociaż sam opis wydaje się dotyczyć opisu człowieka rozumianego gatunkowo, a nie indywidualnie, to użyty w kontekście drugiego opisu stworzenia z Rdz 2,7 czasownik *yāšar*, ozna-

* O. Jan Paweł Strumiłowski – dr teologii dogmatycznej, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach-Panewnikach. Zajmuje się teologią piękną, teologią trynitarną i chryzologią oraz teologiczną teorią poznania, zwłaszcza w aspekcie egzystencjalnym i estetycznym, a także jej relacjami z filozofią współczesną oraz naukami empirycznymi; e-mail: jancist@gmail.com.

czający wykonywanie dzieła z uprzednio istniejącej materii, wskazuje na działanie według planu na różnych płaszczyznach. Ów hebrajski czasownik bywa w Biblii używany w kontekstach świadczących o kształtowaniu różnych stworzeń według uprzedniego planu, szczególnie jednak człowieka, nie wyłączwszy jego historii, powołania czy charakteru¹. Opis ten sugeruje mocny determinizm w akcie kreacji człowieka, który niekoniecznie musi być rozumiany jedynie jako źródłowo zainicjowany przez Boga, ale jako dokonujący się w historii człowieka w sposób ciągły.

Podobne intuicje, wskazujące na to, że stworzenie świata, a nade wszystko człowieka, dokonuje się według ustalonego odwiecznie planu Bożego, zawarte są w teologicznych wątkach sofiologicznych. Według tych koncepcji, które swój rodowód biorą bezpośrednio z wątków ksiąg mądrościowych², stwarzanie jest odtwarzaniem w kategoriach czasoprzestrzennych idealnego modelu istniejącego odwiecznie w Logosie (Sofii). Sofia zatem jest tutaj rozumiana jako doskonały model trójhipostatycznego Boga oraz doskonały wzór wszelkiego obrazowania, tworząc w ten sposób doskonały i pełny w najmniejszych szczegółach wzór całego stworzenia³. Akt stwórczy natomiast jest ekstrapolacją wewnątrztrynitarnego zamysłu (idei preegzystujących w odwiecznej Mądrości) na stworzony świat⁴. Koncepcja taka jest obecna nie tylko we wschodnich nurtach sofiologicznych, ale jej elementy w postaci twierdzeń o preegzystencji wzorów każdego stworzenia odnaleźć możemy również u św. Augustyna⁵ czy św. Tomasza z Akwinu⁶.

Intuicje te (o preegzystencji w zamysle Bożym indywidualnych idei każdego stworzenia w jego doskonałej pełni) wydają się potwierdzać teksty biblijne wskazujące na indywidualne powołanie i ukształtowanie człowieka przez Boga, jak np. Jer 1,5 czy Ef 1,4–6. Werset z Księgi Jeremiasza wprost mówi o uprzednim względem narodzenia poznaniu i ukształtowaniu, obejmującym tożsamość i misję proroka. Natomiast stwierdzenie z Listu do Efezjan sugeruje pewną celowość w realizacji zamierzonego odwiecznie Boskiego zamysłu, który jeszcze jest niezrealizowany, a do którego stworzony człowiek niewątpliwie winien zdążyć. Jednakże tak pojęty idealnie wyznaczony kształt doskonałości odwiecznie istniejący w Bogu rodzi pytanie o zakres i wolność potencjalnej współpracy człowieka w realizowaniu wzniesłego planu ludzkiej doskonałości.

¹ Por. J. Lemański, *Opis stworzenia jako conditio humana w Rdz 2,7*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2006, t. XXXIX, nr 1, s. 12–14.

² Por. J. Bolewski, *Misterium mądrości: traktat sofiologiczny*, Kraków 2012, s. 54–82.

³ Por. S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony: zarys dogmatyczny*, przekł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 50.

⁴ Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 798.

⁵ Por. Aurelius Augustinus, *De diversis Quaestionibus octoginta tribus liber unus*, w: *Opera omnia. Tomus sextus*, Aurelius Augustinus, Paris 1863, PL 40, nr 30–31.

⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przekł. S. Blech, Londyn 1962, I, q. 15, a. 1–3.

Wątki te wskazują na deterministyczny charakter aktu stwórczego. I oczywiście nie dziwi fakt, że z teologicznego punktu widzenia rozumiemy człowieka jako zaplanowanego i chcianego przez Boga. Wątpliwości może natomiast budzić zakres owego planu i jego realizacji w kontekście ludzkiej wolności. Wydaje się bowiem, że niektóre teksty biblijne sugerują, jakoby plan stwórczy dotyczył konkretnych ludzi w najmniejszych szczegółach. Pytanie, jakie w tym kontekście się rodzi, dotyczy udziału człowieka w procesie kreacji własnej tożsamości i jej zakresu. Czy człowiek w akcie autokreacji jest skazany na dokładne odczytanie planu Bożego w najmniejszych szczegółach i podjęcie tego planu w akcie kształtowania własnej tożsamości? Czy jest w stanie w ogóle sprzeciwić się i zrujnować odwieczny plan Boży względem własnej osoby? I na czym polega owo rozminięcie się z Bożym zamysłem stwórczym? Innymi słowy, na kartach niniejszego artykułu zostaje postawione pytanie o wzajemność i relację aktu stwórczego Boga i aktu autokreacji zarówno w kwestii zakresu aktu stwórczego (schematu stwórczego), jak i zakresu dynamiki jego realizacji. Mówiąc bardziej przystępnie, pytanie dotyczy tego, czy w historii możemy stać się tym, kim sami siebie ukształtujemy, czy jesteśmy skazani na realizację planu Boga? Lub czy realizacja wniosłego planu Boga pozostawia jakikolwiek margines na autoafirmację? Odpowiedź na tak postawione pytanie powinna odnaleźć (jeśli taka istnieje) przestrzeń autokreacji w kontekście aktu stwórczego, rozciągającą się na całą działalność człowieka, budującą jego tożsamość.

PRZESTRZEŃ AUTOKREACJI

Doświadczenie wolności twórczej i autokreacji jest doświadczeniem potocznym i powszechnym. Trudno jest podać w wątpliwość fakt, że nasze decyzje i działania określają nas i determinują. Oczywiście w autokreacji nie jesteśmy zupełnie niezależni. Istnieją pewne ramy wyznaczone przez naturę, w obrębie której człowiek winien się realizować. Pragnienie wykraczania poza te ramy i absolutyzowania wolności autokreacyjnej wydaje się prowadzić do destrukcji natury ludzkiej. Niemniej określenie ram natury nie jest proste. Jeśli bowiem Bóg w swoim zamysle stwórczym jest autorem jedynie doskonałej ludzkiej natury, natomiast człowiek w swoim życiu jest autorem jej konkretnego urzeczywistnienia, to faktycznie urzeczywistnienie owej natury winno być czymś spontanicznym i niemal bezwiednym. Tymczasem to, co w potocznym sensie (nieteologicznym) określamy mianem natury, zakłada również istnienie instynktów samozachowawczych, centralizacji na własnej osobie (egocentryzm) itp., które wydają się stanowić wrodzone, ewolucyjne mechanizmy zapewniające przetrwanie. Z teologicznego punktu widzenia realizacja tych „wpisanych w naturę” instynktów stoi w sprzeczności z realizacją doskonałości ludzkiej i pociąga za sobą konsekwencje w wymiarze duchowo-moralnym. Jeśli jednak takie odruchy wpisane są

w naturę, przez co wydają się nieuchronne, to zupełnym nieporozumieniem jest przypisywanie im statusu wartości moralnej⁷.

Z drugiej strony współczesne neuronauki wskazują na silną korelację struktur mózgowych ze sferą psychologiczną, co sprawia, że możemy powiedzieć, że nasza jaźń jest syntezą plastycznego kształtowania się połączeń synaptycznych w mózgu⁸. Istotne jest to o tyle, że w takiej optyce morfologia mózgu na poziomie neuronalnym determinuje wzorce ludzkiego zachowania⁹. Relacja ta natomiast jest zwrotna: mózg na poziomie neuronalnym jest bardzo plastyczny, przez co każde zachowanie kształtuje połączenia neuronalne, które z kolei determinują wzorce zachowań. Plastyczność mózgu w kontekście ludzkiej historii stanowi zatem silną płaszczyznę autokreacji człowieka¹⁰.

W takiej perspektywie przed podjęciem analizy interakcji stwórczego aktu Boga i autokreacji człowieka należy zastanowić się nad przestrzenią i celem tej interakcji. Należy określić zatem, czego dotyczy potencjalna pełnia stwarzana lub przynajmniej zamierzona w nas przez Boga. Bóg bowiem stwarza nas „w pełni” przez łaskę. Czy pełnia ta dotyczy sfery ducha, ciała czy psychiki? Co oznacza doskonałość w perspektywie antropologiczno-teologicznej? Czy jest ona tożsama z doskonałością moralną lub religijną? Czy doskonałość człowieka to również doskonałość cielesna?

Doskonałość nie jest oczywiście terminem tożsamym ze świętością, aczkolwiek doskonałość w perspektywie teologicznej wynika ze świętości. Jeśli doskonałość rozumiemy tak, jak rozumiał ją św. Tomasz, czyli jako realizację swojego naturalnego celu, to niewątpliwie człowiek staje się doskonalszy, im bardziej realizuje zamysł stwórczy, czyli im bardziej zbliża się do celu, który w odwiecznym zamyśle Boskim jest człowiekowi wyznaczony¹¹. Zaznaczyć należy, że nie ma tutaj pełnej jasności co do tego, czy każdy człowiek jest zobowiązany do realizacji wyznaczonego sobie osobiście schematu swojej osobowości, tym bardziej, jeśli uświadomimy sobie, że pełny wzór doskonałości został nam objawiony w Chrystusie, który stanowi wzór w znaczeniu celu, jaki mamy osiągnąć, a który jednak trudno jest traktować jako schemat do idealnego powielania¹².

⁷ Problem ten wiąże się głównie z deskrypcją skutków grzechu pierworodnego (por. R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, t. I: *Human Nature*, New York 1941, s. 241).

⁸ Por. C. Malabou, *Que faire de notre cerveau?*, Paris 2004, s. 119. Oczywiście zależność między mózgiem a jaźnią lub osobowością dotyczy zgodności na dwóch poziomach ujmowania zjawiska. Osobowość, świadomość i wszelkie inne władze i właściwości psychologiczne są właściwościami emergentnymi względem struktury i działania mózgu (por. W. Galus, *Architektura świadomości*, „Roczniki Filozoficzne” 2015, t. LXIII, nr 4, s. 155).

⁹ Por. C. Malabou, *Que faire de notre cerveau?*, s. 55.

¹⁰ Por. tamże, s. 20.

¹¹ Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000, s. 84.

¹² Por. tamże, s. 86–91.

Istotne również wydaje się zagadnienie zakresu owej objawionej w Chrystusie doskonałości, tzn. określenie, czy dotyczy ona jedynie doskonałości duchowej, czy też ogarnia także doskonałość w sferze psychicznej i cielesnej. Pytanie to sprowadza się do kwestii obrazu i podobieństwa oraz sfery, w której człowiek realizuje ów obraz i podobieństwo. W tradycji bowiem często obraz i podobieństwo rozumiano jako właściwość sfery duchowej. Niemniej wydaje się, że podobieństwo człowieka do Boga realizuje się także w kontekście materialno-biologicznej sfery człowieka¹³. Takie twierdzenie jest oczywiście jak najbardziej oczywiste, zważywszy na współczesne odkrycia neuronauk, wskazujące na silne połączenie sfery duchowej, psychicznej i cielesnej w człowieku, sugerujące, że ów podział lub inne alternatywne podziały (np. dualizm ciała i duszy) ze względu na nadrzędność jedności natury ludzkiej powinniśmy traktować raczej jako dystynkcje metodologiczne¹⁴.

W kwestii doskonałości natury, którą jesteśmy w stanie w jakiejś mierze kształtować, należy także zachować pewną hierarchię w odniesieniu do różnych sfer. Ciężko jest zgodzić się, że do doskonałości człowieka należy dążenie do doskonałości cielesnej, rozumianej na sposób grecki (doskonałość ciała realizowana w pięknie jego formy). Niemniej sfera ta nie wydaje się całkowicie nieistotna. Chrystusowi zdrowie cielesne nie było całkowicie obojętne, o czym świadczą przecież liczne uzdrowienia z chorób. Również współczesne odkrycia nauk kognitywnych wskazują, że sfera ciała nie jest związana ze sferą psychiki tylko w kontekście cielesności mózgu, ale jak się okazuje, problem *body-mind* należy rozpatrywać właśnie w kontekście zależności względem całego ciała (psychika, świadomość itp. są pochodną cielesności jako takiej, a nie tylko mózgu, aczkolwiek struktury neuronalne są tutaj szczególnie ważne¹⁵).

W tak nakreślonej wizji zauważyć możemy, że sfera psychiczna i cielesna – zwłaszcza w zakresie korespondującym i determinującym kształt psychiki – zależy w dużej mierze od działania człowieka i jego interakcji ze światem. Leży ona zatem w sferze ludzkiej autokreacji. Psychika natomiast mocno koresponduje ze sferą duchową (wola, rozumność). Z teologicznego punktu widzenia człowiek zatem jest kreowany odgórnie przez Boga. Z naukowego punktu widzenia tymczasem widzimy, że jest kreowany oddolnie przez własne czyny i swoje istnienie w świecie. Pytanie stawiane w niniejszym artykule przybiera zatem formę zależności między konstytuowaniem się ludzkiej natury w kontekście życia w świecie a realizacją odwiecznego zamysłu stwórczego.

Dopowiedzieć tutaj należy również, na co wskazuje tak sformułowane pytanie i kontekst, że doskonałość ludzka realizowana w poszczególnym życiu jednostek

¹³ Por. R.J. Woźniak, *Materialno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku*, „Scientia et Fides” 2014, t. II, nr 2, s. 271–288.

¹⁴ Por. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przekł. T. Górski, Warszawa 1965, s. 190.

¹⁵ Por. Ł. Przybylski, *System haptyczny – jak umysł dotyka świata?*, w: *Funkcje umysłu*, red. M. Urbański, P. Przybysz, Poznań 2009, s. 62.

nie jest czymś oderwanym nie tylko od natury ludzkiej, ale że z konieczności realizuje się ona w jedności z całością rodzaju ludzkiego. Doskonałość realizuje się w doskonałej jedności ludzkości¹⁶. Doskonałość posiada zatem mocny rys relacyjny. Podstawą zaś tej relacyjnie rozumianej doskonałości jest relacja człowieka z Bogiem. Określenie wzajemności i współmierności stwórczego aktu Boga i autokreacji człowieka winno zostać przeniesione na płaszczyznę relacyjną.

RELACYJNY ASPEKT AKTU STWÓRCZEGO

Analizy te prowadzą więc do osadzenia dalszej refleksji w akcie stwórczym rozumianym relacyjnie. Na możliwość i słuszność obrania takiej perspektywy mocno wskazują już teksty św. Tomasza z Akwinu, który dostrzegając fakt relacyjnego istnienia człowieka, dopatruje się w stworzeniu odcisniętego śladu podobieństwa Bożego i czyni z istnienia rysu relacyjnego pewnego rodzaju sposób lub drogę odkrywania Stwórcy, który sam istnieje w relacji i w relacji stwarza człowieka i świat¹⁷. Współcześnie powrót do relacyjnego ujmowania stworzenia, również w jego metafizycznym wymiarze, staje się coraz bardziej powszechny, co niewątpliwie jest owocem tak zwanego renesansu trynitarne¹⁸. Perspektywę tę przyjmuje także II Sobór Watykański, określając człowieka jako istotę relacyjną, powołaną zarówno do życia we wspólnocie z innymi ludźmi, jak i z Bogiem¹⁹.

Na kanwie tak rozumianej konstytucji natury ludzkiej konstruuje się współcześnie modele aktu stwórczego rozumianego jako owoc relacji stwarzanego człowieka do Boga. Relację ową, mieszczącą w sobie potencjał determinowania ludzkiej tożsamości (sobości), tłumaczy się na różny sposób. Istotne jednak jest to, że sama tożsamość w tych modelach wydaje się owocem stwórczego odniesienia do Boga²⁰. Człowiek w takim modelu posiada wolność autokreacji, natomiast ta autokreacja dokonuje się „wobec” stwarzającego Boga. Samo osadzenie aktu stwórczego w relacji nie tłumaczy oczywiście w sposób zupełny współmierności i tożsamości indywidualnie realizującej się autokreacji życia ludzkiego wobec odwiecznie istniejącego zamysłu Stwórcy. Wyznacza jednak pewną przestrzeń

¹⁶ Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, s. 29.

¹⁷ Por. S. Mycek, *Trynitarność stworzenia w tajemnicy trynitarne¹⁸ Stwórcy. Dialog z teologiczno-filozoficzną myślą świętego Tomasza z Akwinu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2004, t. XVII, s. 111–113.

¹⁸ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarne*, przekł. J. Trawa, Wrocław 2009, s. 403–408.

¹⁹ Por. A. Choromański, *Osoba ludzka jako „byt relacyjny” – antropologiczne fundamenty eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1 (2015), s. 61.

²⁰ Por. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 299–336.

jej realizacji, zmiękczać niejako akt stwórczy, rozumiany wcześniej jako bezwzględnie determinujący, a tym samym redukujący realność ludzkiej wolności i ludzkiego działania w kontekście urzeczywistniania planu Bożego. Obranie za punkt wyjścia modelu relacyjnego wprowadza zatem dynamiczną przestrzeń dialogu, która umożliwi analizę realizacji Boskiego zamysłu, uwzględniając czynne zaangażowanie człowieka w konstytuowanie własnej tożsamości. W takiej przestrzeni natomiast można starać się przeanalizować i nakreślić zarówno charakter autoafirmacji samokonstytuującego się człowieka wobec Boga, jak i zastanowić się nad możliwością pogodzenia wolnego aktu ludzkiej autokreacji, otwartego na różne potencjalne scenariusze pełni własnej natury, z realizacją odwiecznie ustalonego Boskiego planu. Relacyjność aktu stwórczego bowiem zakłada nie tylko impuls stwórczy mieszczący w sobie zdefiniowany kształt natury lub – ujmując kwestię szczegółowo – kształt konkretnego istnienia ludzkiego, ale też współmierną odpowiedź, która stanowi element tejże doskonałości. Zatem odpowiedź człowieka na akt stwórczy, co stanowi sedno relacji, sama w sobie mieści się w obrębie zamierzonej przez Boga ludzkiej natury. Stwarzanie jawi się w takiej perspektywie nie tyle jako akt bezwzględnego ustanowienia człowieka w konkretnym kształcie, ale jest udzieleniem pełni potencji zdefiniowanej w formie pytania, a nie twierdzenia, kierowanego do adresata samego aktu stwórczego, jakim jest człowiek.

Autoafirmacja w takim kontekście faktycznie, jak zostało to już zaznaczone, odbywa się w pewnych granicach, których przekroczenie jest przekroczeniem dialogu wyznaczającego naturę, a więc jest zaprzeczeniem natury. Wyjście poza dialog jest rezygnacją z konstytutywnej cechy natury ludzkiej, czyli jest jej zaprzeczeniem. Pytaniem otwartym pozostaje jednak, czy wolność ludzka dopuszczająca różne strategie realizacji potencji własnej tożsamości jest możliwa do realizacji przy uwzględnieniu odwiecznej znajomości przez Boga konkretnego kształtu osoby ludzkiej, stanowiącej jej doskonałą formę zrealizowaną w historii.

DIALOG STWÓRCZY

Perspektywa autokreacji nie tylko jest zgodna z doświadczeniem ludzkiej wolności, ale jest konieczna ze względu na moralną odpowiedzialność człowieka za swoje czyny i za kształt swojej tożsamości. Wydaje się ona zatem faktem. Powyższe rozważania wskazują, że zakres autokreacji dotyczy wszystkich sfer ludzkiego istnienia, aczkolwiek osadzona jest w ramach ludzkiej natury. Niemniej perspektywa teologiczna jednocześnie wskazuje, że Bóg jest absolutnym stwórcą naszej tożsamości, co z naszej perspektywy może rodzić pewien dysonans. Jednakże synteza tych dwóch stanowisk jest obecna już w Biblii. Podkreśla ją św. Paweł w Rz 9,20–21, podejmując starotestamentalną metaforę Stwórcy jako garncarza. Tekst Pawłowy wskazuje z jednej strony na absolutny determinizm stwórczy. Wskazuje, że Bóg posiada władzę nad gliną, i to w takim sensie, że nie

tylę określa człowieka jako glinę (co sugerowałoby wyznaczenie ram natury), ile określa kształt nadawany glinie – niezależnie, czy jest to kształt chwalebny, czy godny gniewu²¹. Tekst określający w ten sposób zależność między Stwórcą (garncarzem) a stwarzanym człowiekiem (naczyniem) w swojej postaci wydaje się dwuznaczny, co zdaje się wynikać z podjętej perspektywy narracji. Z jednej strony ów fragment wskazuje bowiem na wszechpotężny determinizm, nawet względem dzieł Boga, które z ludzkiej perspektywy nie są dziełami chwalebnymi, co w historii myśli teologicznej niejednokrotnie przyjmowane było jako argument świadczący o predestynacji²². Z drugiej jednak strony tekst mocno wskazuje na fakt podlegania wszystkim dzieł Boga Jego suwerennemu osądowi, co stanowi przesłankę wskazującą odpowiedzialność owej „gliny” za swój własny kształt. Z perspektywy ludzkiej może to wydawać się sprzeczne w takim sensie, jaki został wskazany powyżej: człowiek jest z jednej strony zdeterminowany w swojej tożsamości odgórnie przez Boga, a z drugiej sam ma ponosić odpowiedzialność za swój kształt.

Tekst Pawłowej metafory sugeruje jednak jednocześnie, że chociaż Bóg posiada absolutną władzę nad kształtem ludzkiej tożsamości, to jednak Jego aktywność zakłada pewien stopień bierności (cierpliwego oczekiwania na nawrócenie). Ta sugestia sprawia, że Bóg, niejako formując naczynie, nawet jeśli ulegnie ono zniekształceniu, nadal stara się je doprowadzić do stanu użyteczności²³. Ponadto tekst mocno sugeruje, co zauważał już Orygenes, że sądowi nie będzie podlegał kształt naczyń nadawany mu przez Boskiego garncarza (choć czasami ten kształt czyni naczynie mniej chwalebny przez deformację powstałą w procesie twórczym), ale sądowi w ścisłym znaczeniu podlegać będzie zgoda człowieka na nadaną mu przez Stwórcę formę. Godzien gniewu jest bowiem ten, kto ma pretensje do Boga o to, że został uczyniony tym, kim jest²⁴. W ten sposób narracja Pawłowej metafory, chociaż ujmuje zagadnienie stworzenia z perspektywy Boskiego aktu, zachowując jego absolutny charakter, znajduje w przestrzeni Boskiego determinizmu miejsce na współdziałanie człowieka, przez co wprowadza iście dialogiczną perspektywę. Współdziałanie człowieka nie dotyczy jednak bezpośrednio określania kształtu czy schematu własnej tożsamości, ale samego zagadnienia relacji. Człowiek w autokreacji nie powinien zatem pytać o kształt, który ma współtworzyć z Bogiem, ale winien pytać o udział w relacji. Nie powinien pytać o swoją tożsamość, ale o swoje odniesienie do Stwórcy.

Perspektywa ta pośrednio zawarta jest także w późniejszej tradycji określającej zależność łączącą Boga z człowiekiem, jaką możemy znaleźć np. w pseudodioni-

²¹ Por. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, W. Chrostowski, *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1303.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże, s. 1303–1304.

²⁴ Por. Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, cz. 2, przekł. S. Kalinkowski, Warszawa 1994, s. 402.

zyjskiej adaptacji neoplatonizmu przez struktury myśli chrześcijańskiej. Głębsza analiza Boskich hierarchii wskazuje, że poznanie Boskiego zamysłu, dostępne człowiekowi za pośrednictwem hierarchii, nie dotyczy samej istoty Boskiej lub konkretnych planów Boga za pośrednictwem hierarchii objawionych w porządku emanacyjnym. Hierarchie polegają raczej na tym, że są one miejscami relacji, miejscami otwarcia, zgody i wymiany interpersonalnej. W hierarchiach człowiek jednoczy się z Bogiem, kiedy przyjmuje akt donacji Boga i sam staje się aktem donacji własnej istoty względem Boga²⁵. Nacisk położony jest zatem znowu nie na to, „co?” Bóg zamysła i czyni i „co?” człowiek podejmuje w kooperacji z Bogiem, ale na to, „jak?” Bóg otwiera się na człowieka w swoim dziele i „jak?” człowiek zgadza się na ową otwartość relacyjną Boga.

Przenosząc tę perspektywę z Boskiej na ludzką, możemy powiedzieć, że jeśli człowiek w swoim życiu realizuje z lepszym lub gorszym skutkiem projekt Boga, to Bóg prowadzi go do doskonałości, uwzględniając działanie człowieka. Potencjalna doskonałość (zamyśl Boga) rozumiana w ten sposób nie wyznacza szablonu, ale potencję, która różnorodnie może się zrealizować. Z tego względu sama świętość może przybierać różne postaci i scenariusze realizacji. Również Chrystus w takiej perspektywie mógł realizować pełnię na sposób różnych momentów i wydarzeń (świadczą o tym cztery redakcje Ewangelii, kreślące cztery różne portrety Jezusa, z których każdy jest nieco odmiennym portretem pełni świętości realizowanej dokładnie w takich samych okolicznościach).

Jeśli więc założyć, że pełnia (doskonałość) nie jest ustaloną formą (ontologicznym bytem doskonałym), ale jest dynamicznym aktem wymiany, to pełnia nie jest efektem końcowym (realizacją projektu), ale aktualnym, doskonałym istnieniem w relacji. To z kolei zakłada, że Bóg może pamiętać każdą naszą potencjalną pełnię (każdy moment pełni w ludzkiej perspektywie), bez jej konkretnego determinowania. Bóg pamięta ją taką, jaka ona jest w Jego odwieczności oraz jaka jest w naszej aktualności (co jest zgodne z sofiologią *sensu stricto*), a między tymi dwiema perspektywami nie ma sprzeczności ze względu na aktualne „teraz” istnienia Boga w każdym momencie historii²⁶. Możemy zatem powiedzieć, że Bóg w swoim umyśle zna konkretny kształt każdej ludzkiej doskonałości, którą człowiek realizuje w swoim ziemskim życiu. Ale ta doskonałość nie jest w swojej istocie doskonałością indywidualnego bytu. Doskonałość człowieka nie polega na doskonałej jego formie w doskonałym, monolitycznym i wyabstrahowanym istnieniu. Raczej doskonałość człowieka powinna być rozumiana jako doskonałe odniesienie względem Boga i świata. Człowiek jest doskonały, kiedy znajduje się w relacyjnej harmonii obejmującej wszystko i wszystkich. A doskonałość

²⁵ Por. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, przekł. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016, s. 172–174.

²⁶ Por. M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarniej*, przekł. M. Romanek, Kraków 2016, s. 178–180.

taka z oczywistych względów nie jest czymś ustalonym odgórnie, ale jest czymś ustalającym się i dynamicznym. Oznacza to, że konkretny kształt doskonałości człowieka jest czymś wtórnym. Ontologiczna (strukturalna) doskonałość jest pochodną doskonałości dynamicznie konstytuującej się w relacjach. Dzięki takiemu ustawieniu kwestii możliwe jest rozumienie człowieka jako wolnego (niezdeteminowanego w konkretnym kształcie realizacji własnej istoty), gdyż realizującego swoją doskonałość jako dążenie do najdoskonalszej relacji z Bogiem, która może realizować się w różnych kształtach i kontekstach ludzkiej egzystencji. To oczywiście nie wyklucza tego, że Bóg w swoim odwiecznym umyśle zna wszystkie potencje. Istotne jest to, że sama doskonałość nie jest determinowana przez kształt, ale jest determinowana przez relację, a kształt egzystencji jest jej podporządkowany. Bóg, określając sofistologicznie kształt każdego istnienia, określa go nade wszystko w jego istocie, którą stanowi relacja do Niego. Tak rozumiana istota może konkretyzować się w różnych formach i kształtach, które Bóg również zna – zarówno te potencjalne, jak i te aktualne.

Zmiana perspektywy z ontologicznej na relacyjną modyfikuje w ten sposób pytanie o naturę świętości, doskonałości i znaczenie naśladowania Chrystusa. W perspektywie relacyjnej nie jest ono naśladowaniem moralnym ani zastanawianiem się, *co* zrobiłby Chrystus w kontekście naszego życia, ale jest zastanowieniem się, *jak* „tu i teraz” realizować własne życie, żeby było ono proegzystencją – tak jak doskonałą proegzystencją na rzecz Ojca było ziemskie życie Jezusa²⁷. Takie proegzystencyjne ujęcie jest zgodne również z tradycyjnymi ujęciami doskonałości. Wątki takie widać chociażby w gradacji doskonałości zaproponowanej przez św. Bernarda z Clairvaux, który ostatnim stopniem miłości czyni miłość siebie ze względu na Boga²⁸, co idealnie komponuje się z ujęciem relacyjnym opisanym powyżej. W aktualności (perspektywie życia ziemskiego) nie jest więc najważniejsze, czy w człowieku ciało, duch czy psychika są doskonałe w ludzkim pojęciu, ale czy w tym wszystkim, czym one aktualnie są, w całości są podporządkowane Bogu. Bóg zatem wyznaczył nie tyle kształt każdego zdarzenia ludzkiej historii, ile każdy moment ludzkiej historii opatrzył potencjalną pełną istnienia i realizacji natury ludzkiej, której rdzeniem jest doskonała relacja względem Stwórcy.

²⁷ Por. A. Osadnik, *Proegzystencja jako wezwanie chrześcijańskie*, „Seminare” 2003, t. XVIII, s. 235–244.

²⁸ Por. A. Andrzejuk, *Mistyka miłości Bożej w pismach św. Bernarda z Clairvaux*, „Studia Philosophiae Christianae” 2011, t. XLVII, nr 2, s. 91.

WNIOSKI

Dysonans, narastający na skutek coraz śmielszych odkryć nauk psychologicznych i przyrodniczych, dotyczący pytania o zakres faktycznego działania Boga i człowieka w akcie kreacji ludzkiej tożsamości, w świetle powyższych analiz sprawia wrażenie mocno związanego z konkretnie obraną (w sposób nieuświadomiony) optyką ujęcia całej kwestii. Pytanie o faktyczne autorstwo ludzkiej tożsamości naturalnie wydaje się prowokować fałszywą alternatywę. I nie chodzi tylko o to, że niewłaściwe jest oddzielne rozpatrywanie aktywności Boga i aktywności człowieka w procesie konsolidowania się tożsamości człowieka oraz ich porównywanie i zestawianie ze sobą, ale o to, że taka rozłączna perspektywa narażona jest na redukcję rozumienia samej istoty natury ludzkiej. Rozważania te wskazują bowiem, że do fundamentalnych aspektów natury ludzkiej należy relacyjność. Zapomnienie o aspekcie relacyjnym, który już w samym akcie stwórczym konstytuuje ową naturę, prowadzi do złego jej zrozumienia, polegającego na definiowaniu człowieka jako istoty odizolowanej i całkowicie autonomicznej w swoim bycie. Pytanie zatem o genezę tożsamości człowieka w jej pełni, sugerujące, że może ona brać początek albo wyłącznie z inicjatywy Boga, albo wyłącznie z immanentnej aktywności człowieka, samo w sobie pomija jeden z najważniejszych aspektów tożsamości człowieka, jakim jest relacyjność. Człowiek istnieje „w dialogu” i w taki sposób też zostaje ustanawiany i stwarzany od samego początku.

Przywrócenie perspektywy dialogicznej niesie ze sobą natomiast potencjał zharmonizowania na pozór opozycyjnych rozwiązań. W obrębie owej dialogiczności mieści się taka wizja stworzenia, w której człowiek w swojej wolności może realizować zamysł Stwórcy, przy czym sama realizacja owego zamysłu nie redukuje wolności człowieka, ale ją potwierdza – wolność człowieka realizuje się bowiem w przestrzeni wolności Boga.

Owa realizacja wynikająca z przyjęcia modelu relacyjnego nie tylko niesie potencjał eksplanacyjny, ale pociąga również praktyczne skutki dla życia duchowego. Założenie określające istotę doskonałości jako doskonałą relację, a nie doskonały kształt natury, powoduje, że człowiek, urzeczywistniając swoją pełnię, która potencjalnie istnieje w zamysle Boskim, nie powinien pytać o kształt swojej doskonałości lub o konkretną formę swojego aktualnego istnienia lub konkretne w danej okoliczności zadanie, które winien wypełnić tak, by realizować w ten sposób odwieczny plan Boga (kształt naszego życia). Taka zależność jest niemożliwa do zrealizowania i wydaje się zupełnie przekraczać możliwości dialogu człowieka z Bogiem, gdyż według tak określonej zależności człowiek musiałby starać się odgadnąć, jaki w każdym momencie powinien być i co konkretnie powinien w danym momencie uczynić, by wpisać się w odgórny Boski schemat własnego istnienia. Do zdobycia i realizacji takiej wiedzy człowiek musiałby dysponować Boskimi atrybutami. Natomiast sama realizacja świętości rozumiana w ten sposób

posiadałaby rys nieco gnostycki. Wolność tymczasem ograniczałaby się w gruncie rzeczy do niewolniczej realizacji odgórnie ustalonego schematu.

Dostrzeżenie istoty doskonałości, która nie przynależy do sfery substancji, lecz relacji, sprawia, że perspektywa współkreacji własnej tożsamości raczej nie polega na odgadywaniu konkretnych form własnego istnienia (cech i kształtu tożsamości danego człowieka), ale na ustawieniu życia w każdym konkretnym momencie w taki sposób, by było ono proegzystencją względem Boga. Zmienia się tutaj zatem rozłożenie akcentów. Poszukiwany jest nie kształt tożsamości, ale poszukiwana jest relacja. Natomiast kształt tożsamości jak i kształt konkretnych działań człowieka jest wyznaczony poprzez poszukiwanie relacji z Bogiem. Ujmując tę kwestię bardziej praktycznie, można powiedzieć, że człowiek w realizacji własnej tożsamości, której pierwszym autorem jest Bóg, nie powinien zastanawiać się nad swoim powołaniem w kategoriach: kim lub jaki powinienem być i co konkretnie powinienem zrobić. Bardziej powinien poszukiwać w każdej okoliczności życia najdoskonalszego urzeczywistnienia źródłowej dla ludzkiego istnienia relacji miłości wobec Boga. Pytanie nie dotyczy tutaj zatem tego, „co mam robić?” lub „kim mam być?”, ale „jak mam robić?” i „jak być, by całkowicie kochać?”. Kształt tożsamości i jej konkretyzacja jest bowiem wtórna wobec owej relacji. Plan Boga dotyczący pełni bytu ludzkiego zakłada jego doskonałość w miłości. Konkretyzacja owej pełni realizująca się w ludzkim życiu przeżywanym w wolności jest wtórna, zatem zamysł Boga oraz forma jego realizacji w życiu konkretnego człowieka pozostają niekolizyjne. Zamysł Boga i zamysł człowieka pozostają w takim układzie na różnych poziomach metafizycznych, warunkując się jednakże, co w pełni wiąże się i wynika z przyjęcia podobnej zależności względem wolności Boga, stanowiącej przestrzeń wolności człowieka. Wolność i zamysł Boga warunkują i umożliwiają zaistnienie i realizację wolności i konkretnej tożsamości człowieka.

Korekta metafizycznych założeń sprawia zatem, że faktycznie możliwe jest wolne urzeczywistnianie własnej tożsamości w twórczym dialogu z Bogiem, z jednoczesną znajomością przez Boga każdej potencjalności w pełni urzeczywistniającej się w ludzkim życiu, realizującym się względem Boga. Ponadto sam zamysł stwórczy jawi się w takim układzie nawet jako jeszcze bardziej totalny (bo zakładający wszelkie możliwe konkretyzacje pełni zamierzonej miłości), lecz jednocześnie nie jest deterministyczny. W ścisłym sensie „plan Boga” dotyczący konkretnej osoby i człowieka w zasadzie dotyczy jego doskonałej miłości (doskonałej relacji względem Stwórcy). Tak określony plan czy zamysł zakłada w jego czasoprzestrzennej realizacji wszystkie potencjalne modusy realizacji, rozpięte między skrajnym nieistnieniem a pełnią istnienia w zjednoczeniu z Bogiem. Tym samym ów cel ludzkiej tożsamości, rozumianej w Boskiej perspektywie jako realizacja doskonałej miłości, zakłada wszelkie modusy jego stworzonej i historycznej realizacji, co w naszej ludzkiej perspektywie nazywamy po prostu tożsamością. Zatem doskonałość realizowana przez człowieka w jego życiu jest modusem potencjalnej realizacji planu Boga, co wynika z różnicy płaszczyzn

Bożego zamysłu i ludzkiej realizacji własnej osobowości, w takim znaczeniu, że ta pierwsza jest przestrzenią realizacji drugiej. Człowiek zatem może w dowolny sposób realizować swoją tożsamość, natomiast sama ta możliwość nie tylko nie jest ograniczona przez ustalony przez Boga cel ludzkiej egzystencji (doskonała relacja miłości), ale przez ten ustalony cel jest ufundowana. Różnica płaszczyzn zamysłu Boskiego i ludzkiej realizacji sprawia również, że ze względu na transcendentną naturę Boga, partycypującego już poprzez akt stwórczy w swoim stworzeniu, nie tylko zna On wszelkie potencjalności realizacji każdego indywidualnego istnienia, ale również ze względu na fakt pozaczasowej egzystencji, wobec której wszelki czas stworzony poznaje On jako aktualne „teraz”, zna On tym samym konkretny kształt realizacji owej zamierzonej pełni miłości bez determinowania go.

Zatem tożsamość w konkretnym kształcie jest ludzką realizacją Boskiego planu doskonałej relacji miłości. Tożsamość jest w ten sposób pochodną relacji, natomiast relacja jest warunkiem i przestrzenią urzeczywistniania się tożsamości. Istotne jest również, że takie ułożenie zależności między relacją a substancją wydaje się bardziej zgodne z fundamentalnym dla całej myśli teologicznej (a zatem również antropologii) dogmatem trynitarnym. W perspektywie trynitarnej również odnosi się wrażenie, że tożsamość hipostaz jest pochodną relacji²⁹. W życiu wewnątrztrynitarnym bowiem na pierwszy plan wydają się wysuwać akty/działania (udzielanie własnej istoty przez Ojca, przyjmowanie przez Syna itp.). Z tego względu możemy nawet powiedzieć, że w Bogu hipostazy są samoistnymi relacjami³⁰. Syn jest Synem ze względu na to, że jest rodzony, zatem jest samoistną relacją rodzenia się. Ojciec jest Ojcem ze względu na to, że rodzi Syna, zatem jest samoistną relacją rodzenia Syna itd. Podobnie, przez analogie, możemy stwierdzić, że również byt ludzki konsoliduje się jako skutek relacji do Boga (oczywiście nie jest to relacja wewnątrztrynitarna, ale relacja Boga na zewnątrz). Niemniej takie rozumienie człowieka wydaje się bardziej zgodne z pojmowaniem go jako stworzonego na obraz i podobieństwo Trójjedynego.

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejuk A., *Mistyka miłości Bożej w pismach św. Bernarda z Clairvaux*, „Studia Philosophiae Christianae” 2011, t. XL, nr 2, s. 63–102.
- Aurelius Augustinus, *De diversis Quaestionibus octoginta tribus liber unus*, w: *Opera omnia. Tomus sextus*, Aurelius Augustinus, Paris 1863, s. 11–100 (Patrologia Latina 40).
- Bolewski J., *Misterium mądrości: traktat sofio-mariologiczny*, Kraków 2012.
- Brown R.E., Fitzmyer J.A., Murphy R.E., Chrostowski W., *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001.

²⁹ Stwierdzenie takie jest stwierdzeniem *per analogiam* i nie należy rozumieć go dosłownie. W Trójcy oczywiście zakładamy istotową równorzędność hipostaz i relacji.

³⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 29, a. 4.

- Bułgakow S., *Ikona i kult ikony: zarys dogmatyczny*, przekł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002.
- Choromański A., *Osoba ludzka jako „byt relacyjny” – antropologiczne fundamenty eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1 (2015), s. 58–87.
- Galus W., *Architektura świadomości*, „Roczniki Filozoficzne” 2015, t. LXIII, nr 4, s. 129–168.
- Gilson E., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przekł. T. Górski, Warszawa 1965.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, przekł. J. Trawa, Wrocław 2009.
- Lemański J., *Opis stworzenia jako conditio humana w Rdz 2,7*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2006, t. XXXIX, nr 1, s. 5–24.
- Levering M., *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, przekł. M. Romanek, Kraków 2016.
- Malabou C., *Que faire de notre cerveau?*, Paris 2004.
- Marion J.-L., *Idol i dystans*, przekł. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016.
- Mycek S., *Trynitarność stworzenia w tajemnicy trynitarnej Stwórcy. Dialog z teologiczno-filozoficzną myślą świętego Tomasza z Akwinu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2004, t. XVII, s. 109–123.
- Niebuhr R., *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, t. I: *Human Nature*, New York 1941.
- Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, cz. 2, przekł. S. Kalinkowski, Warszawa 1994.
- Osadnik A., *Proegzystencja jako wezwanie chrześcijańskie*, „Seminare” 2003, t. XVIII, s. 235–244.
- Przybylski Ł., *System haptyczny – jak umysł dotyka świata?*, w: *Funkcje umysłu*, red. M. Urbański, P. Przybysz, Poznań 2009, s. 61–82.
- Słomkowski A., *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przekł. S. Błech, Londyn 1962.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Woźniak R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.
- Woźniak R.J., *Materialno-biologiczny wymiar obrazu Bożego w człowieku*, „Scientia et Fides” 2014, t. II, nr 2, s. 271–288.

HUMAN IDENTITY – BETWEEN CREATIVE ACT AND SELF-CREATION

Summary

The human's current experience gives an evidence about his or her ability to self-creation (i.e.: identity formation) in the context determined by the nature. The neuroscience researches, trying to describe the process on various levels of human existence (psychological, bodily, especially neurobiological), prove that thesis. Some areas of self-creation of that kind are contrary to certain theological thesis that underline the God's creative act.

This act determines not only the human nature in a broad sense, but also a specific shape of human existence, that appears for example in God's vocation to a particular way of life.

The article analyses potential spheres of conflict, searching both the range and the character of interaction between human self-creation and creative act of God. Moreover, the article attempts to redefine the sphere of interpretation of that dependence, putting in the analysis' centre not the partial personal perspectives (God's and man's perspectives), but the perspective of relation conceived as essentially primary in respect to the personal perspective.

Keywords: anthropology, relation, predestination, freedom, creation, vocation

Słowa kluczowe: antropologia, relacja, predestynacja, wolność, stworzenie, powołanie

Sławomir Zatwardnicki*
PWT, Wrocław

„NIEWYSŁOWIONE ZJEDNOCZENIE” CZASU I WIECZNOŚCI

Wzajemne przenikanie się czasu i wieczności winno być brane pod uwagę w każdej refleksji teologicznej. W artykule zwrócono uwagę na pewne ogólne ramy, które warto uwzględnić w rozpracowywaniu poszczególnych kwestii teologicznych. „Niewysłowione zjednoczenie” czasu i wieczności to jedna z odsłon tej samej tajemnicy Chrystusa, którą teolog winien dostrzegać w każdym z misteriów wiary. We wszystkich zagadnieniach teologicznych daje o sobie znać współlistnienie czasu i wieczności przy supremacji bieguna wiecznego.

Zdaniem Cipriano Vagagginiego zarówno w całej strukturze rzeczywistości, jak i w strukturze ludzkiego poznania daje o sobie znać dwubiegunowość wynikająca ze współlistnienia skończoności z nieskończonością (czy też, po prostu, ze związku stworzenia i Stwórcy)¹. Jednym z przejawów owej bipolarności jest wzajemne przenikanie się czasu i wieczności, które należałoby brać pod uwagę właściwie w każdej refleksji teologicznej. W niniejszym artykule, który nie rości sobie prawa do dogłębnego opracowania wyjściowego założenia, uwaga zostanie zwrócona raczej na pewne ogólne ramy, które warto uwzględnić w rozpracowywaniu poszczególnych kwestii teologicznych.

Uszeregowane w niniejszym artykule metarefleksje dotyczyć będą kolejno: związku historii świeckiej i historii zbawienia, relacji królestwa Bożego do doczesnych mesjanizmów, współlistnienia oddziaływań Adama pierwszego i Chrystusa w historii (par. 1–3); przenikania się wieczności i czasu w Kościele oraz osiągnięcia eschatologicznego celu wędrówki Ludu Bożego przez czas (par. 3 i 4); stosunku eschatologicznego spełnienia do rzeczywistości przeżywanej na ziemi *in mysterio* (par. 5 i 6). Jeśli coś łączy podjęte kwestie, to właśnie owo współlistnienie czasu

* Sławomir Zatwardnicki – absolwent teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, doktorant na tej uczelni, publicysta, autor wielu artykułów oraz dwunastu książek; ostatnio wydał *Gwałt na Teologii* (Warszawa 2017). Żonaty, ma czwórkę dzieci; e-mail: zatwardnicki@gmail.com.

¹ Por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, przekł. J. Partyka, Kraków 2005, s. 45, s. 133; por. tamże, s. 40, 49, 95, 97–99, 101–103, 115, 133–135, 154, 163, 168–169, 180–182, 184–185.

i wieczności; z kolei zróżnicowanie zagadnień odzwierciedla wyjściowe przekonanie, że w całej teologii wskazana bipolarność winna być uwzględniona.

HISTORIA ŚWIECKA A HISTORIA ZBAWIENIA

Można mówić o „podwójnej darmowości” łaski Boga, który powołuje człowieka do istnienia oraz do życia wiecznego. Nie tylko odkupienie, ale także stworzenie jest wyświadczoną człowiekowi łaską². Wszak nie istnielibyśmy, gdyby nie zostało nam to darowane „z góry”; a stworzeni zostaliśmy w ten sposób, żeby móc przyjąć odkupienie. Mimo że słusznie wprowadzono rozróżnienie na naturę i łaskę, tego rodzaju odróżnienie daru pierwszego od drugiego, stworzenia od podniesienia do życia w Bogu, nie powinno być postrzegane jako rozdzielanie jednego od drugiego, skoro drugie dopełnia pierwsze, bez którego z kolei nie mogłoby się zrealizować.

Podobnie należałoby patrzeć na stworzony czas – inne imię podarowanej stworzeniu łaski istnienia oraz możliwości przeobóstwienia. Dar drugi, jeśli nie ma być narzucony siłą, wymaga wolnego, a więc w czasie podejmowanego przyjęcia sposobności uczestniczenia w naturze Bożej (por. 2 P 1,4). W ten sposób łaska przyjęta wiarą kształtuje życie nie według natury (czyli łaski pierwszej), lecz podniesione do nadprzyrodzonej (oparte na łasce drugiej). Relację historii zbawienia do historii świeckiej należałoby zatem postrzegać analogicznie do stosunku zachodzącego między łaską a naturą.

Historia świecka stworzona została, żeby mogła zrealizować się historia zbawienia. *Chronos* stanowi niezbędny fundament pod *kairos*, służy zrealizowaniu się misterium Bożego w świecie. Ale oczywiście historia świecka nigdy w rzeczywistości nie dzieje się poza historią zbawienia, bo nigdy nie było czasu nieobjętego łaską Bożą. Rozróżnić jedną od drugiej jednak trzeba, bo historia zbawienia nie może być przyjęta inaczej niż w wolności, a więc na bazie historii świeckiej. Jest więc historia świecka łaską pierwszą, niezbędną dla ingerencji Bożych związanych z historią zbawienia³.

Interwencje podejmowane przez Boga w historii ludzkości przygotowały wydarzenie Chrystusa, kiedy to historia zbawienia zjednoczyła się z historią świecką. Zjednoczenie Słowa z ciałem, a zatem i z czasem, dokonuje się we wcieleniu Logosu, aby potem, już dzięki wniebowstąpieniu Wcielonego, historia łaski mogła objąć całą historię „naturalną”. Chrystus panuje bowiem nad czasem dzięki uwielbionemu, a więc wprowadzonemu do wieczności, człowieczeństwu, z nieodłączną od niego historią, którego to człowieczeństwa nie można oddzielać od Osoby

² Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (2007), 95.

³ Por. tamże, 83, 95; P. Liszka, *Biblijna teologia czasu*, Wrocław 1990, s. 19–21.

Słowa⁴. Przy czym – „optyka inkarnacyjna”⁵ pozostaje w mocy w ciągu całych dziejów – historia zbawienia nie przekreśla historii świeckiej, podobnie jak bóstwo nie niweluje człowieczeństwa Chrystusa.

Wcielenie – rozumiane w całej swojej historii, od inkarnacji do uwielbienia i zesłania Ducha Świętego – ten rozciągnięty w czasie kulminacyjny „punkt osobliwy”⁶ wkroczenia wieczności w czas sprawia, że historia świecka pozostaje odtąd w nierozzerwalnej relacji do historii zbawienia. Odtąd (i dotąd również) działa historia zbawienia – w każdym czasie, tzn. zgodnie ze „strzałką” historii świeckiej (biegnącej linearnie od przeszłości ku przyszłości) i w odwrotnym kierunku. Ale tak rozumiana historia zbawienia nie może uchylać prawa czasu, zatem musi działać inaczej w czasie przed i po Chrystusie, choć zawsze jest to już Jego czas oraz Jego zbawcze działanie na rzecz ludzi wszystkich czasów⁷.

Wraz z Chrystusem historia zbawienia na dobre się rozpoczyna właśnie przez to, że dobiega kresu, o czym pisał Henri de Lubac. Jeśli w Chrystusie objawienie Boże osiąga swoją pełnię, tzn. że tajemnica Chrystusa w swojej całości została dana raz na zawsze. Odtąd czas Chrystusa staje się czasem końca, a cały czas znajduje się we wnętrzu czasu Chrystusa⁸. Czasy ostateczne już działają w docze-

⁴ Z Chalcedonu wynika transcendencja o charakterze chrystologicznym – chodzi o transcendencję Chrystusa względem wszystkich ludzi i całej historii. Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), II, 5.

⁵ Określenie Jerzego Szymika, dla którego „paradygmat inkarnacji” staje się „paradygmatem wszechrzeczywistości”, tak że wszystko należy postrzegać i rozumieć z perspektywy „optyki inkarnacyjnej”. Por. J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004, s. 45–55, 87, 94; tenże, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006, s. 21, 33, 243.

⁶ Związywanie historii doczesnej z historią zbawienia dokonuje się w „punktach osobliwych”. Por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną. (Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną)*, Warszawa 1992, s. 121–122; tenże, *Niepokalane Poczęcie Maryi jako stworzenie „nowego człowieka” na obraz i podobieństwo Boga Trójjedynego*, w: *Misterium Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny. Materiały sesji naukowej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny (16 XII 2004)*, red. W. Wołyniec, Wrocław 2004, s. 71–94, 72, 85 (Rozprawy Naukowe 56); tenże, *Biblijna teologia czasu*, s. 23, 28, 31. Można całość dziejów chrześcijańskich uznać za swoistą „wielką osobliwość”. Por. tamże, s. 28.

⁷ Por. orzeczenie synodu w Quierzy (853): „Christus Iesus Dominus noster, sicut nullus homo est, fuit vel erit, cuius natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit; licet non omnes passionis eius mysterio redimantur” (DS 624). Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* 22; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4.03.1979), Watykan 1979, 13: „Chodzi o człowieka «każdego» – każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia, z każdym Chrystus w tej tajemnicy raz na zawsze się zjednoczył”. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy* (2014), 46; tamże, *Teologia odkupienia* (1995), IV, 47; P. Liszka, *Biblijna teologia czasu*, s. 23, 30–31, 36.

⁸ Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, przekł. B. Czarnomska, Kraków 1997, s. 68–69 (Żywa Wiara 7); a także: K. Gózdź, *Chrystus centrum historii*, „Roczniki Teologiczne” 2 (2006), s. 59–75, 63–64. Ratzinger zwrócił uwagę, że „kraz jeden»

ności i prowadzą ją ku eschatologicznemu spełnieniu⁹. Nie oznacza to jednak ewolucjonistycznego postępu historii ku wieczności, owszem, Pan z wieczności przyjdzie jak złodziej po historię (por. 1 Tes 5,2.4).

Dla czasu oznacza to konieczność Paschy – nie da się uniknąć „przejścia”, skoro Nowy Mojżesz nie znosi prawa czasu, lecz je wypełnia, czyli zbawia i uwiecznia, nie w tym jednak sensie, żeby sprawiał wieczne trwanie czasu, owszem, nadaje jego przeżywaniu związek z wiecznością, do której zostanie on kiedyś ostatecznie podniesiony, a zatem i przemieniony. Cały czas został objęty czasem Chrystusa, który stanowi promieniujące we wszystkie strony centrum historii, a nie jeden z jej etapów¹⁰. Chrystusowy zegar czasu bije odśrodkowo i nakładając się na czas biegnący po linii początek–koniec, powoduje zbawienną interferencję – a ta nie pozostawia letnimi (Ap 3,15–16), musi zostać albo przyjęta, albo odrzucona. Historia świecka, jak się okazuje, przeżywana „po świecku” oznacza wypowiedzenie wojny historii zbawienia, podobnie jak zamknięcie się natury na łaskę nie tylko nie wyraża życia zgodnego z naturą, ale wręcz stanowi zaprzeczenie natury¹¹.

KRÓLESTWO WIECZNE A ESCHATOLOGIE ZSEKULARYZOWANE

W opinii Międzynarodowej Komisji Teologicznej relacja eschatologicznego spełnienia do historii nie wyraża się ani w formie monizmu, ani dualizmu. Zbawienie eschatologiczne w stosunku do przyszłości czasu historycznego nie jest prostym przedłużeniem, ale też nie jest całkowitym zaprzeczeniem. Wiąż między postępek ludzkim a zbawieniem chrześcijańskim naznaczona jest zarówno harmonijną jednością, jak i różnicą, którą należy uszanować. Z jednej strony historia przekształcania świata w jakiś sposób trwa również w eschatologicznym spełnieniu, z drugiej strony należy unikać „optymizmu ewolucjonistycznego”, utożsamiającego

i «zawsze» są ze sobą nierozdzielnie związane” (*Duch liturgii*, przekł. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 147).

⁹ Chrześcijaństwo łączy eschatologię z inkarnacją; można powiedzieć, że wcielenie jest eschatologiczne, a eschatologia dzięki wcieleniu inkarnowana. Por. T. Rowland, *The Humanism of the Incarnation. Catholic, Barthian, and Dutch Reformed*, „Nova et Vetera” 1 (2015), s. 125–153, 130.

¹⁰ To od Joachima de Fiore przejęto, zdaniem Josepha Ratzingera, niechrześcijańskie rozumienie wydarzenia Chrystusa, które mieści się wewnątrz samej historii, dzieląc ją na okresy objęty i nieobjęty łaską odkupienia. Por. *O sensie bycia chrześcijaninem*, przekł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 35, przypis 1.

¹¹ Nie ma nic bardziej sztucznego niż człowiek nieotwierający się na sacrum, żyjący – rzekomo tylko – naturalnie, w istocie jednak wbrew naturze otwartej na Boga (*capax Dei*). Por. Por. L. Bouyer, *Two Temptations*, „Worship” 1 (1962), s. 11–21.

panowanie Boże (miasto niebieskie) z ludzkim rozwojem świata (miasto ziemskie)¹². „Nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy przyszłego” (Hbr 13,14).

Według Hansa Ursa von Balthasara od przyjścia Chrystusa cała historia staje się z gruntu „sakralna”, gdyż zmianie uległa podstawa dziejów; teraz liczy się transcendentno-immanentne spełnienie historii świata w Panu. Nie oznacza to jednak utożsamienia historii powszechnej z historią królestwa Bożego, lecz raczej wzrastanie pszenicy i chwastu razem (Mt 13,24–30), bo ostateczny sens dziejów powszechnych w stosunku do historii zbawienia zostanie ukazany przez Pana dziejów dopiero w czasie sądu ostatecznego¹³. Wydaje się zatem, że *Vaticanum Secundum* nazbyt idealistycznie zakłada, że ziemska służba przygotowuje „budulec dla królestwa niebieskiego”, kiedy to „ludzkość stanie się ofiarą miłą Bogu”¹⁴. W świecie po upadku równie dobrze działalność świecka może okazać się słomą (1 Kor 3,12–13), a nawet stanowić materiał do budowy antykrólestwa¹⁵.

Objawienie odkrywające prawdę o Stworzycielu nie z tego świata, który ten świat stworzył, na tyle zrelatywizowało świat, że odtąd ujawniło się bałwochwal-

¹² Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie* (1976), 4, b. Według Christopa Schönborna powiązanie rzeczywistości ziemskiej z ostatecznym celem człowieka znajduje swoją podstawę w formule chalcedońskiej. Por. *Człowiek i Chrystus na obraz Boga*, przekł. W. Szymona, Poznań 2008, s. 91. To kryterium wydaje się jedynie narzędziem porządkującym, dzięki któremu można oprzeć się szkodliwemu mieszanemu czy rozdzielaniu, nie tłumaczy jednak, jak w konkretnych uwarunkowaniach związek postępu ludzkiego ze zbawieniem Bożym miałyby się dokonywać.

¹³ *Teologia dziejów*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 1996, s. 120, 122, 124, 125; por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, przekł. M. Stokowska, Kraków 1998, s. 144. Kąkol i pszenicy nie daje się rozdzielić w czasie, ponieważ jest to sprawa eschatologiczna. Por. M. Grabowski, *Pomazaniec. Kontynuacja*, w: *Pomazaniec. Kontynuacja i dyskusja. O księżce Mariana Grabowskiego*, red. nauk. M. Przanowski, Poznań 2014, s. 17–255 (Wykłady Otwarte z Teologii Naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP, 7).

¹⁴ *Gaudium et spes*, 38. Wyróżnić można różne tendencje ukazujące związek działalności typowej dla historii z eschatologicznym spełnieniem: według eschatologów przygotowanie paruzji w historii ma charakter wewnętrzny i niewidzialny, w opinii inkarnacjonistów zaś istnieje zgodność rozwoju niewidzialnego z widzialnym, a humanizacja jest krokiem ku przyszłemu przebóstwieniu. Por. T.D. Łukaszyk, *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej. Zarys eschatologii katolickiej*, Kraków 2006, s. 152–154 (Seria Podręczników/ Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny 13). Z kolei z tego samego inkarnacyjnego modelu, zgodnie z którym próbowano wyjaśniać zadania Kościoła w świecie, wyrowadzono skrajnie różne wnioski: podczas gdy jedni widzieli w nim uzasadnienie potrzeby „ukościelnienia” wszystkich rzeczy świeckich, inni dopatrywali się obowiązku „hominizacji” – pozostawienia świeckim tego, co świeckie. Por. J. Ratzinger, *Opera omnia VII/2: O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja*, przekł. E. Grzesiuk, Lublin 2016, s. 886–887). Takie tendencje Louis Bouyer określał „nestoriańskimi”, z wcielenia bowiem wynika, że świeckość nie staje się sakralna przez pozostawienie jej samej sobie, lecz przez całkowitą przynależność do tego, co Boskie. Por. *Two Temptations*, s. 14–17.

¹⁵ Między „tym światem” a „światem, który nadchodzi”, nie należy widzieć jedynie różnicy, ale również antagonizm. Por. L. Bouyer, *Misterium Paschalne*, przekł. A. Zuberbier, Kraków 1973, s. 35.

stwo polegające na czczeniu tego, co stworzone. Paradoksalnie, właśnie rozdzielenie Stwórcy i stworzenia przyniosło stworzeniu względną autonomię i przyznało rzeczywistą wartość wynikającą z relacji z Bogiem, nawet jeśli ten mógł być odtąd odrzucony, aby świat został ubóstwiony¹⁶. Słowo „przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli” (J 1, 11). Analogicznie objawienie prawdy eschatologicznej nadało czasowi względną wartość, a jednocześnie go afirmowało do tego stopnia, że od tej pory można w czasie czcić idola. Dzieje się tak wtedy, gdy oczekuje się zbawienia wewnątrz czasu i świata.

Na tym polega błąd-heretja mesjanizmów doczesnych. Ludzkość nie może się już pozbyć eschatologii inaczej niż przez sekularyzację królestwa Bożego. Ostateczna rzeczywistość miałaby zostać wchłonięta przez immanentny charakter historii ludzkiej, a wieczność sprowadzona do czasu¹⁷. „Czysta” historia świecka nie jest już możliwa, odkąd historia zbawienia domaga się opowiedzenia za lub przeciw Bogu. Nie daje się już żyć „po prostu” uwięzionym w czasie i bez nadziei na chwalebny przyszłość, owszem wyczekuje się zbawienia, bo krąg czasu został już przerwany eschatologią, nawet jeśli odrzuconą i oskarżaną o alienowanie z tego świata (i czasu). Nie chce się jednak zbawienia nie z tego świata, dlatego oczekuje się Raju niebiańskiego na ziemi. Z perspektywy wiary jest to ucieczka od Krzyża, oczekiwanie chwały bez wypicia kielicha Paschy, pragnienie paruzji bez exodusu.

Jeśli świat przedchrześcijański nie znał zbawienia rozumianego jako wyzwolenie z tego świata i czasu, w czasie po Chrystusie zbawienie niechrześcijańskie jest odrzuceniem zbawienia Bożego. W najgorszym razie jest pelagiańskim samozbawieniem, w najlepszym – pod płaszczykiem oczekiwania na erę Ducha Świętego (dziedzictwo Joachima z Fiore) próbuje się sprowadzić eschatologię do czasu. A przecież Duch nie z tego świata po to został posłany, żeby wyrwać z tego świata i czasu. Słowo Boże stało się człowiekiem, aby człowiek został przebóstwiony, nawet jeśli współcześni chcieliby pozostać ludźmi uwięzionymi w podległym czasowi człowieczeństwie¹⁸.

¹⁶ Por. D.B. Hart, *Chrześcijańska rewolucja a złudzenia ateizmu*, przekł. A. Gomola, Kraków 2011, s. 266; W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przekł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 27.

¹⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii* (1992), *Wprowadzenie* 1–2.

¹⁸ Por. Ch. Schönborn (współpr. M. Konrad, H.P. Weber), *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia* (Amateca, 7), przekł. L. Balter, Poznań 2002, s. 105; J.L. Lorda, *Łaska Boża*, przekł. J. Lekan, Lublin 2012, s. 104–108; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981), I, D, 1; I, E, 1, a także D.L. Schindler, *Czas w wieczności, wieczność w czasie*, przekł. A. Maciejewska, „Communio” 1 (1992), s. 95–109: „Życie Jezusa jest bolesnym (przepełnionym cierpieniem) wejściem wieczności w czas po to, by czas mógł się wzbudzić w wieczność i być w ten sposób odkupiony” (s. 105).

DWÓCH ADAMÓW W HISTORII LUDZKOŚCI I KAŻDEGO CZŁOWIEKA

Historia – zarówno osobista, jak i całej ludzkości, od której nie daje się zresztą nikogo oddzielić – pozostaje pod wpływem dwóch Adamów. Póki czas nie zostanie eschatologicznie uwielbiony w wieczności, póty całą historię determinują Adam pierwszy i Adam drugi. A jednak ich wpływ będzie się zaznaczał w różny sposób w kolejnych fazach historii osobistej oraz całej ludzkości. Czym innym bowiem było życie przed Chrystusem, a czym innym po tym, jak Adam drugi dokonał odkupienia; czym innym czas przed chrztem, a czym innym po przyjęciu sakramentalnego daru, dzięki któremu wierzący zostaje uwolniony do posłuszeństwa Bogu utraconego w Adamie pierwszym¹⁹.

Łaska zbawcza działa już, zanim człowiek tę łaskę przyjął. Należy zgodzić się z opinią Yves’a Congara, według którego „istnieje wiara poprzedzająca prawdziwą wiarę i łaski poprzedzające łaskę”²⁰. Brzmi paradoksalnie, ale za to zgodnie z tajemnicą Niepokalanego Poczęcia: odkupiona uprzednio zostaje powołana do wyrażenia zgody na to, by Zbawiciel mógł się narodzić i dokonać odkupienia²¹. Adam drugi jest w rzeczywistości pierwszy po to, aby Adam pierwszy mógł zostać odkupiony. Chrystus jest pierwszym i ostatnim Słowem Boga: „Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (Ap 22,13; por. Ap 1,8; 21,6). Egzystencja ludzka pozostaje naznaczona dwuznacznością wpływu dwóch Adamów. Ich historii oddziałują na życie wierzącego, przy czym supremacja należy do wpływu Chrystusowego. Paralelizm użyty przez apostoła Pawła nie jest „symetryczny”, owszem zostaje zakwestionowany ideą „o ileż bardziej”, która odwraca porządek historii osobistej i wspólnotowej na korzyść solidarności z Adamem drugim²².

¹⁹ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia* VI/2: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, przekł. W. Szymona, Lublin 2016, s. 839–840; M. Kehl (współpr. H.-D. Mutschler, M. Sievernich), *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, przekł. W. Szymona, Poznań 2008: „Nieszczęsna historia «pierwszego Adama» osiągnęła swój kres, ponieważ «drugi Adam» do samego końca, bez najmniejszego cienia nieufności, zaufał Bogu, swemu Ojcu i Stwórcy” (s. 194).

²⁰ Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, przekł. A. Turowiczowa, Kraków 1968, s. 267; por. K. Rahner, *Pisma wybrane*. t. II, wyb. i przekł. G. Bubel, Kraków 2007, s. 220–221; J. Majewski, *Symboliczna reinterpretacja dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi*, w: *Tota pulchra es Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej (Licheń, 17–20 maja 2004 r.)*, red. nauk. J. Kumala, Licheń 2004, s. 243–258.

²¹ Wyjątkowe powołanie i związane z tym specjalne odkupienie Niepokalanie Poczętej ukazuje regułę działania Bożego względem każdego wierzącego. Por. M. Chmielewski, *Dogmat niepokalanego poczęcia: inspiracje dla chrześcijańskiej duchowości*, w: *Tota pulchra es Maria*, s. 337–354; J. Bolewski, *Cała ludzkość Niepokalanej*, w: *Misterium Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, s. 43–60; S. Zatwardnicki, *Niepokalany wyjątek od reguły. Powołanie chrześcijan w świetle maryjnego dogmatu*, „Teologia w Polsce” 1 (2015), s. 161–187.

²² Por. M. Ernst, *Adam-Chrystus typologia*, przekł. M. Szczepaniak, w: *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. nac. nauk. wyd. pol. H. Witczyk, Kielce 2011,

Apostoł Paweł porównał Adama z Chrystusem i postawił ich niejako naprzeciw siebie jako antytyp i typ – dwie wielkości, które determinują historię ludzkości, zarówno starej, jak i nowej (por. 1 Kor 15,21–22.45–49; Rz 5,12–19). Ich wpływ jest wyrazem przenikania się czasu i wieczności w ciągu całych dziejów ludzkości, a zarazem ukazuje również różny sposób dokonywania się ich połączenia w czasach starego i nowego stworzenia. RzUCA to światło także na początek stworzenia: miłość jest już wtedy uprzednia względem grzechu pierworodnego, nie *πρῶτος ἄνθρωπος*, *Ἄδὰμ*, lecz *δεύτερος ἄνθρωπος* czy też *ἔσχατος Ἄδὰμ* (por. 1 Kor 15,45.47) sprawuje prymat²³. Oznacza to, że nie tylko odkupienie, ale już samo stworzenie dokonało się w miłosierdziu Bożym. Tylko dzięki temu jest możliwe oddziaływanie Chrystusa na każdego człowieka. Ale, po raz kolejny, inaczej wpływ obu Adamów zaznacza się w historii ludzkości przed Chrystusem czy w historii osobistej przed uwierzeniem w Niego, a inaczej po przyjęciu zbawienia w Adamie Drugim.

Wpływ Adama pierwszego nie przestaje oddziaływać nawet na życie świętych. Wcześniej grzeszyli w Adamie, a w ten sposób ukrzyżowali Chrystusa. Teraz krzyżują się dla świata i grzechu (Ga 6,14) i poddawani są ukrzyżowaniu przez tych pozostających w Adamie pierwszym. Ten oddziałuje także na wierzących, którzy mimo iż są zgromadzeni w lud eschatologiczny i przeżywają „nowe stworzenie”, mogą przecież żyć w sposób, który nie odpowiada chrześcijańskiemu powołaniu. Dzięki Drugiemu Adamowi, wprowadzającemu we chrzcie odwieczny Boski zamysł w historię człowieka, ochrzczony zostaje powołany i otrzymuje moc do stania się całą swoją egzystencją, tym, czym z łaski Bożej już się stał na mocy sakramentu. Tak żeby podarowanej świętości Kościoła odpowiadała świętość w Kościele²⁴.

s. 9; N. Füglistner, F.V. Reiterer, *Adam*, przekł. M. Szczepaniak, w: tamże, s. 8–9; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Adam*, w: ciż, *Mały słownik teologiczny*, przekł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 1–2. Kontrast Adam – Chrystus ukazuje również nierozzerwalną ciągłość między stworzeniem a odkupieniem. Por. G. O'Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, przekł. J. Pociąg, Kraków 2009, s. 37.

²³ Por. M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre*, s. 194; *Teologia odkupienia* IV, 39; B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, przekł. A. Kuryś, Poznań 2007, s. 325–326. Autor nazywa nestorianizmem diachronicznym próby rozdzielania Słowa Wcielonego od Słowa bez ciała. Tłumaczy to następująco: jeśli Słowo we wcieleniu stało się człowiekiem na wieczność, to od strony Boga wiecznego fakt ten musi być aktualny, także „zanim” w czasie dokonało się wcielenie.

²⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* 40; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (2000), 2.2, 3.2; por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, przekł. I. Biłkowska-Cichoń, Kraków 1997 (*Myśl Teologiczna* 15): „Tym, czym Kościół jest w swojej istocie, musi być także w swoich członkach. Musi być *przez nas* tym, czym jest *dla nas*” (s. 70).

KOŚCIÓŁ W CZASIE A ZARAZEM W WIECZNOŚCI

Jedną z „odśłon” tajemniczej analogii Słowo wcielone – Kościół, którą przywołali ojcowie Soboru Watykańskiego II²⁵, jest nierozdzielność dwóch aspektów Kościoła: historyczności i ponadczasowości²⁶. Ten sam jest Kościół, który idzie przez czas w swojej wędrówce do celu, i ten sam nie tylko jest skierowany jednocześnie ku temu, co Boskie, ale nawet już jest razem z Chrystusem w wieczności. Podobnie jak ochrzczony już teraz partycypuje z Chrystusem w życiu Boga, tak Kościół jest i *tam*, i *tu*. Jest przede wszystkim *już* w niebie, żeby mógł być na ziemi *jeszcze nie*. Z łaski Głowy już przebywa w niebie, żeby nadprzyrodzone moce mogły w nim działać na ziemi. Analogicznie do dokonującego się za życia ziemskiego wniebowzięcia ochrzczonych (Kol 3,1–4; Ef 2,6)²⁷.

Podwójny charakter Kościoła jako podmiotu historycznego, a zarazem misterium, nie jest wynikiem „dodania” nadprzyrodzonej wartości do historyczności, owszem właśnie dlatego, że Kościół już zamieszkuje w wiecznej Trójcy, może działać się w historii i działać w niej na rzecz eschatologii²⁸. Wszystko jest *już*, tyle że nie daje się tego dostrzec z perspektywy czasu, bo stąd jest *jeszcze nie*. Zanim dokona się ostateczny *exodus*, Kościół będzie musiał dopełnić swojej wędrówki przez czas, ale nic go nie odłączy od Chrystusa i Jego zbawienia, którego jednym z aspektów tajemnicy jest właśnie „wprowadzenie” czasu w wieczność, jakie dokonało się w Głowie po to, aby mogło dopełnić się w każdym z członków Ciała²⁹.

Bipolarność Kościół misterium – Kościół podmiot historyczny można oddać za II Soborem Watykańskim pojęciem „sakrament”³⁰. Łaciński termin *sacramentum* zwraca tajemnicę Eklezji w kierunku gr. *mysterion*, które jest odwiecznym postanowieniem Bożym podjętym przez Ojca, realizującego swoją zbawczą wolę

²⁵ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* 8.

²⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1984), 3.1.

²⁷ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Wzniosła Córa Syjonu*, przekł. J. Królikowski, Poznań 2002, s. 52. Karol Wojtyła porównał obecną sytuację Kościoła z człowiekiem, który *już* na ziemi dzieli synostwo Boże z Chrystusem, ale *dopiero* w wieczności będzie dzielił jego chwałę. Por. A. Nossol, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984, s. 191.

²⁸ Por. J. Królikowski, *Wierzę w Kościół święty, w: Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 126–140 (Lumen Gentium 1): „Kościół jest wciąż w drodze do swego ostatecznego spełnienia w niebie, a chociaż związany jest z historią i nosi postać tego świata, to zarazem już teraz posiada w sobie moce nadchodzącego królestwa Bożego” (s. 128).

²⁹ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio Millenio Adveniente”* (10.11.1994), Watykan 1994: „Czas staje się, w Jezusie Chrystusie Słowie Wcielonym, wymiarem Boga, który jest wieczny sam w sobie” (10).

³⁰ Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii Świętej „Sacrosanctum Concilium”* 5; *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* 1.9.48. Pojęcie sakramentu jest „nieodłącznie związane z dwoma istotnymi elementami składowymi struktury Kościoła, jakimi są: wymiar misteryjno-transcendentny i historyczno-immanentny” (S. Nagy, *Kościół: tajemnica i historia*, „Colloquium Salutis” 23/24 [1991/1992], s. 154).

w Chrystusie i objawiającego ją przez rzeczywistości ziemskie i czasowe. Zamyśl podjęty w wieczności i pozostający tajemnicą (por. Ef 1,9) odsłania się w historii w trakcie urzeczywistniania Bożego planu zbawienia³¹. Co podjęte w niestworzonym Bogu, objawia się w świecie stworzonym, a w czasie przyjęte sprawia, że ludzkość zostaje wprowadzona w wieczność Niestworzonego Stwarzającego.

Przedtem ukryte, a obecnie w Kościele odsłonięte *mysterion* ukazuje – na sposób zakryty dla ludzi tego świata – Ojca udzielającego się w posłaniu Syna i zesłaniu Ducha Świętego. Owocem działania Trójcy Świętej jest zjednoczenie wierzących z Nim oraz pomiędzy sobą. Misterium Trójcy staje się obecne w ludzkości i działa w Kościele, realizując tym samym odwieczny Boży zamyśl w historii. W niej Kościół zostaje ukazany w figurach i przygotowany w Starym Przymierzu, poczyna się i zostaje objawiony w Nowym, i odtąd stanowi „załączek” oraz „zaczątek” królestwa Chrystusa, którego pełnia ukaże się dopiero w chwale³².

Nie należy tego „zaczątku” rozumieć w ten sposób, jakby chodziło o jakąś „część” przeszłej całości; raczej całość nie jest przeżywana w pełni czy też na sposób eschatologiczny³³. Owszem wszystko już zostało dane, tyle że *in mysterio*, tak że w królestwie ciemności i czasu nie daje się tej podarowanej światłości i wieczności doświadczać inaczej niż przez cnoty teologalne. Ale zaczyn zakwasza już całe ciasto. Właśnie ze względu na eschatologiczny charakter Kościoła, którego Głowa znajduje się już w Trójcy, Kościół może pielgrzymować ku niebieskiemu sanktuarium. „Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie” (Flp 3,20).

EXODUS Z HISTORII KU WIECZNOŚCI

Przejęcie Eklezji z czasu ku wieczności dokonało się – raz jeszcze odrzucmy herezję eschatologii ewolucyjnej – nie stopniowo, lecz jednorazowo, w „wydarzeniu Chrystusa”. Czasy ostateczne już się dokonały w Głowie, a w Ciele się rozpoczęły w tym sensie, że od strony czasu patrząc, ferment eschatologii zaczyna ciasto historii. Jednak to wkroczenie eschatologii w historię jedynie wiara potrafi

³¹ Por. *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2005, s. 435; M. Ernst, *Tajemnica*, przekł. T. Siemieniec, w: *Nowy leksykon biblijny*, s. 743; *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, przekł. Nowego Testamentu i kom. D.H. Stern, red. nauk. W. Chrostowski, przekł. A. Czwojdrak, Warszawa 2004, s. 793 (Prymasowska Seria Biblijna); R. Popłowski, Μυστήριον, w: tenże, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, s. 405.

³² *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium” 5.*

³³ Por. L. Bouyer, *Misterium Paschalne: Królestwo Boże „nie tylko ma nadejść, ale nadchodzi. Oznacza to, że istnieje już teraz i że – nie będąc bynajmniej czymś, co musi zostać osiągnięte, a tym bardziej czymś, co ma zostać wypracowane przez jakąś stopniową ewolucję «tego świata» – sam zmierza na nasze spotkanie”* (s. 34).

dostrzec i przeżywać, z perspektywy niewierzących nic się nie zmieniło. Optyka wierzącego zaś każe wprowadzić rozróżnienie między Kościołem w chwale a Kościołem w czasowej pielgrzymce znaczonej krzyżem, które to rozróżnienie nie zrywa jednak jedności Kościoła będącego jednym przeciw Ciałem Chrystusa³⁴.

Jeśli Pana chwały ukrzyżowano (por. 1 Kor 2,8), nierozpoznany przez świat Kościół nie może nie być poddany tej samej królewskiej instalacji. Nie chodzi tu o powtórzenie jednorazowej historii Wcielonego, ale o włączenie w nią. Właśnie dlatego Chrystus jest Głową, żeby Ciało mogło uczestniczyć w Jego misterium. Dokonuje się to dzięki temu, że Ostatni Adam staje się „duchem ożywiającym” (1 Kor 15,45). W uwielbione człowieczeństwo Wcielonego Kościół włącza się przez Eucharystię, a dzięki temu Ciało otrzymuje Ducha Głowy, by dojść tam, gdzie już ukrywa się z Chrystusem.

Jeśli we wcieleniu czas łączy się z wiecznością, a w uwielbieniu Chrystusa zyskuje eschatologiczną moc zaczynania historii, to z kolei czasu Kościoła mierzone od „wydarzenia Chrystusa” stanowią złożenie czasu linearnego z koncentrycznym. Wieczność powoduje „falowanie” całego czasu. Wierzący są zarazem uniesieni na chrystusowej fali do nieba, jak i pozostają na ziemi. Są nie z tego świata, a przecież pozostają, zgodnie ze słowami Mistrza, w świecie: „Oni nie są ze świata, jak i Ja nie jestem ze świata. [...] Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem” (J 17,16.18). Uczniowie Pana pozostają we świecie dla zbawienia innych oraz ze względu na rzeczywistość czasu, który nie został unicestwiony w spotkaniu z wiecznością. Żyją na podobieństwo Słowa Wcielonego, które było całym sobą zarazem dla Boga, jak i posłane na świat „dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia” (*Credo*).

Historia wierzących przeniknięta wiecznością zderzyć się musi z historią, która nie dała się zakwaśnić eschatonem. Jeśli spotkanie z historią świecką otwartą na historię zbawienia jest okazją do powodzenia misji Kościoła, jaką jest głoszenie Ewangelii, to historia świecka w opozycji do historii zbawienia sprawia, że członki Ciała dopełnią braki udreń Chrystusa dla dobra całego Ciała (por. Kol 1,24). Z kolei zachowanie prawa czasu sprawia, że Kościół jest przed Kościołem nie tylko „wstecz” (odwieczny zamysł Ojca), lecz i „wprzód” czasu (ukrycie z Chrystusem w Ojcu), a zatem jest on wciąż przed samym sobą. Dlatego walczy z mocami grzechu i czasu o to, kim dzięki Głowie został uczyniony w wieczności. W jego łonie niektórzy trwają wciąż jedynie połowicznie sercem, a w tym czasie Matka Kościół próbuje zrodzić ich dla życia Bożego³⁵.

³⁴ Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*: „rozdzielając właściwie drogę i kres – bowiem ich pomieszanie byłoby bardzo niebezpieczne – umiejmy także zrozumieć ich głęboką ciągłość i dostrzegać ich immanentność” (s. 70); tenże, *Katolicyzm*, s. 50–51.

³⁵ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* 8, 14–15; *Pamięć i pojednanie* 3, 4; por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, przekł. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 350; H. de Lubac, *Katolicyzm*, s. 41, 47; B.P. Prusak, *Theological considerations – hermeneutical, ecclesiological*,

CIĄGŁOŚĆ I KONTRAST MIĘDZY „JUŻ” A „JESZCZE NIE”

Zgodnie ze stwierdzeniem św. Augustyna „Nowy Testament jest ukryty w Starym, natomiast Stary znajduje wyjaśnienie w Nowym”³⁶. Jeszcze bardziej interesującą kwestią jawi się stosunek Nowego Testamentu do jego eschatologicznej interpretacji, która w Nowym Testamencie już jest „ukryta”. Przy czym Nowy Testament nie stanie się „starym”, skoro eschatologiczne spełnienie wynika z i zawiera się w „raz na zawsze” Chrystusowego „wykonało się”.

A jednak ostateczne objawienie, które już zostało nam подарowane, ujawni się w pełni dopiero w świetle eschatologicznego *consumatum est*. Należy zatem podkreślić zarazem podobieństwo, jak i niepodobieństwo pomiędzy z jednej strony różnicą istniejącą między Starym i Nowym Testamentem, a z drugiej strony dystynkcją między Nowym Testamentem a Jego wiecznym wypełnieniem się. Podobieństwo wynika z faktu, że dopiero z perspektywy wypełnienia jest możliwe pełne pojmowanie tego, co zapowiedziane zostało wcześniej, niepodobieństwo bazuje na tym, że nie oczekujemy niczego nowego poza ujawnieniem się pełni nowości już подарowanej, a nie, jak w czasach starego przymierza, jedynie obiecanej.

Jeśli „Stary Testament jest prorocstwem Nowego Testamentu”, jak chciał z kolei św. Grzegorz, „a najlepszym komentarzem do Starego Testamentu jest Nowy Testament”³⁷, czas Nowego Przymierza prorokuje z kolei o tym, co uzyska swoje ostateczne znaczenie wraz z przyjściem Pana w chwale. Ale istnieje przecież pomiędzy tym „nowym prorocstwem” a prorocstwami Starego Testamentu zarazem podobieństwo i niepodobieństwo. A nawet: ostateczna realizacja będzie zarazem w większym jeszcze stopniu niepodobna, jak i bardziej podobna do spełnienia się starotestamentowych prorocstw w Nowym Przymierzu.

To, co przed nami, bardziej odpowiada temu, co już jest, niż przyjście Mesjasza przystawało do zapowiadających je obietnic. A jednak – o eschatologiczny paradoksie! – przerośnie wszystko to, czym już żyjemy przez wiarę w stopniu większym niż Chrystus przewyższył obiecanego Mesjasza. „Misterium Paschalne Chrystusa jest w pełni zgodne – jednakże w sposób, który był nie do przewidzenia – z prorocstwami i aspektem prefiguratywnym Pism”. Co jednak najbardziej zadziwiające, ta pełna koincydencja „zawiera wyraźne aspekty braku ciągłości względem instytucji Starego Testamentu”³⁸. Według Papieskiej Komisji Biblijnej wypełnienie się Starego Testamentu w tajemnicy życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa zawiera trzy wymiary: ciągłości, zerwania oraz spełnienia i przewyż-

eschatological regarding „Memory and reconciliation: the church and the faults of the past”, „Horizons” 1 (2005), s. 136–151.

³⁶ Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum* II, LXXIII (PL 34, 485–824, 623).

³⁷ Grzegorz Wielki, *Homiliae in Ezechielem* I, VI, 15 (PL 76, 828–840, 836 B).

³⁸ Benedykt XVI, *Adhortacja „Verbum Domini”* (30.09.2010), Watykan 2010, 40.

szania³⁹. Dlatego, jak to ujął obrazowo Joseph Ratzinger, „cały Stary Testament można czytać z pominięciem Chrystusa – palec, który na Niego wskazuje, nie czyni tego aż tak jednoznacznie”⁴⁰.

A zatem realizacja Bożej woli ukazuje zarazem zgodność, jak i brak ciągłości względem zapowiedzi jej realizacji. Z tego, co do tej pory powiedziano, można wyprowadzić następujące prawo: spełnienie oznacza przewyższenie, i dopiero tam, gdzie ono się dokonuje, może wypełnić się to, co zapowiadane, a zarazem następuje zerwanie z tym, co nie było ostateczne. A zatem również eschatologiczna ciągłość nie wydarzy się bez jakiejś formy zerwania w stosunku do tego, co dzieje się już w historii zbawienia, przy czym owo zerwanie nie może przerwać istniejącej ciągłości. „Jezus Chrystus – wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8). Jednak nie czas, ale wieczność musi mieć decydujące znaczenie, jeśli ostatnim słowem Boga jest Słowo w chwale. Palec Tego, „Który jest i Który był, i Który przychodzi” (Ap 1,4), wskazuje na samego siebie zakrytego przed naszymi oczami obłokiem czasu.

Jak pisał de Lubac, istnieje „ciągłość i zarazem kontrast pomiędzy objawieniem Syna a wszystkimi wcześniejszymi objawieniami, które je przygotowały”, a „Tradycja nigdy nie zaprzestała rozważać tej ciągłości w kontraście i kontraście w ciągłości”⁴¹. Doskonalszej ciągłości i zarazem głębszego kontrastu należy się spodziewać między tym samoobjawieniem się Boga w Chrystusie, które już zostało podarowane i po którym nie należy się spodziewać niczego nowego⁴², a tym nowym-starym objawieniem się Syna wtedy, gdy „ujrzemy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2).

Paradoksalne współistnienie „ciągłości w kontraście” i „kontrastu w ciągłości” zapowiada maksymalną ciągłość w kontraście, a jednocześnie szczytowy kontrast w ciągłości między „już” a „jeszcze nie”. Ciągłość i kontrast są jak najściślej ze sobą związane, a zarazem niez mieszane. Już istniejąca *coincidentia oppositorum*, na której zrealizowanie czekamy.

³⁹ Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* II, C, 1–3; IV, A; por. też, *Interpretacja Biblii w Kościele* III, A, 2.

⁴⁰ J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem (Benedyktem XVI) rozmawia Peter Seewald*, przekł. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 192.

⁴¹ H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, s. 55, 56, 58. Jezuita widział lekturę Starego i Nowego Testamentu zgodną z „podwójnym prawem analogii i kontrastu”. Ciągłość istnieje, ale ma miejsce w Bogu, jest to „ciągłość Bożego Zamysłu, który można podziwiać po fakcie” (tenże, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, przekł. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 21, 51–52).

⁴² Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”* 4. Ojciec dał nam „swego Syna, który jest jedynym Jego Słowem – bo nie posiada innego – i przez to jedno Słowo powiedział nam wszystko naraz. I nie ma już nic więcej do powiedzenia” (Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel* II, 22,3, w: tenże, *Dzieła*, przekł. B. Smyrak, Kraków 1998, s. 139–401).

MISTERIA WIARY – CIENÍ ESCHATONU W HISTORII

„Oto miejsce przy Mnie, stań obok skały. Gdy przechodzić będzie moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę dłoń moją na tobie, aż przejdę. A gdy cofnę dłoń, ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mego nie ukazę tobie” (Wj 33,21b–23). Prorok Mojżesz objawił pewien paradygmat obowiązujący w relacji z Bogiem oraz w kontakcie z tajemnicami wiary. Nie widzimy oblicza Bożego i światła tajemnicy wprost, ale niejako „od tyłu”, co oznacza, że dopiero z perspektywy upływającego czasu i dokonujących się w nim wydarzeń historii zbawienia postrzegamy pełniej, a najpełniej dopiero z perspektywy eschatologicznego spełnienia, kiedy poznamy tak, jak Bóg już poznaje (por. 1 Kor 13,12).

Znaczenie ukrzyżowania odsłoniło się przed uczniami dopiero po zmartwychwstaniu, również odwieczna tożsamość Wcielonego ukazać się mogła w pełni w świetle Jego wywyższenia i ustanowienia Panem. Podobnie nie wcześniej niż po dokonaniu się „wydarzenia Chrystusa”, gdy Oblubieniec cofnął swoją dłoń z czasu do wieczności, oblicze Kościoła, Jego Oblubienicy, odsłoniło się przed wierzącymi jako realizacja odwiecznego zamysłu Bożego. Zgodnie z tym samym paradygmatem także Eklezję należy postrzegać nie bezpośrednio, ale spoglądając z wieczności „w tył”.

Stąd Jej oblicze pozostaje zakryte dla niewierzących, i póki ktoś nie stanie obok Skały Chrystusa, nie rozpozna Jego chwały w Kościele. Potrzeba bowiem wiary, żeby ujrzeć niewidzialne w widzialnym, wiara zaś rodzi się z ewangelizacji, czyli z głoszenia Chrystusa (por. Rz 10,17). „Kiedyś”, w wieczności, objawi się w pełni piękno i nieskalanie Chrystusowej Oblubienicy, teraz przykryte zmarszczkami niedoskonałości i szpeczone grzechem (por. Ef 5,27). A przede wszystkim: dostępne jedynie w misterium. Królestwo, które rośnie, póki w czasie się dzieje, póty nie przekracza formy zakwasu. Nie należy mieszać Kościoła ze światem i widzieć wzrostu królestwa na rzecz dostrzegalnego inaczej niż przez wiarę postępu.

W kulturze hebrajskiej „przeszłość jest czymś, co znajduje się jakby z przodu”, z kolei „przyszłość nie jest znana i znajduje się niby z tyłu”⁴³. Dlatego widzenie tego, co przyszłe, wymaga nawrócenia, czyli odwrócenia się ku temu, co możliwe do przyjęcia jedynie wiarą. To dzięki niej można ujrzeć Chrystusową chwałę w wierzących niejako „od tyłu”, jakby w zwierciadle (por. 1 Kor 13,12), bo wprost ukazuje się ona dopiero, kiedy ukazuje się Chrystus (por. Kol 3,3). Ale już przechodzi w Kościele Jego chwała, o czym zaświadcza wiara, która „jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1).

Dla Izraelitów rozumienie teraźniejszości i przyszłości było możliwe jedynie dzięki spoglądaniu w przód, czyli w przeszłość, a ściślej rzecz biorąc, na akt

⁴³ M.D. Coogan, *Jednostki czasu*, przekł. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 251.

stworzenia człowieka na obraz Boży. Jednak dla chrześcijan również ten początek widziany musi być w perspektywie tego, co wydarzyło się potem i co dopełni się w wiecznym eonie. Tak więc stworzenia nie można zrozumieć bez Chrystusowego odkupienia, które jest „nowym stworzeniem”, dzięki któremu człowiek upodabnia się do Chrystusa – ikony Ojca (por. Kol 3,10). Podobnie historii nie można pojąć poza spełnionymi w Chrystusie dziejami⁴⁴. Z kolei zarówno to, co było na początku, jak i pełnię czasu całkowicie pojmiemy dopiero z perspektywy końca. Tak więc protologia zostanie w pełni pojęta z perspektywy eschatologii, a eschatologia z kolei działa już w tej „rozpadlinie skały”, którą jest Kościół złączony ze swoim uwielbionym Panem. W apofatyzmie tajemnic wiary wolno widzieć zatem eschatologiczny cień.

ZAKOŃCZENIE: „NIEWYSŁOWIONE ZJEDNOCZENIE”

W artykule podjęto jedynie wybrane kwestie, w których bipolarność czasu i wieczności winna zostać uwzględniona. We wszystkich z nich daje o sobie znać nie tylko współistnienie czasu i wieczności, ale również supremacja bieguny wiecznego, która jednak nie niweczy bieguny czasowego⁴⁵. Podobnie jak z formuły Chalcedonu można wyprowadzić transcendencję chrystologiczną, tak również można mówić o panowaniu „czasu Chrystusa” nad wszelkim czasem. Wieczne Słowo stało się człowiekiem istniejącym w czasie, a historia zbawienia dobiegła końca w Chrystusie. „Odtąd” Uwielbione Słowo Wcielone oraz posłany Duch Święty sprawiają oddziaływanie eschatonu na cały czas. „Niewysłowione zjednoczenie”⁴⁶ czasu i wieczności to jedna z odsłon tej samej Tajemnicy Chrystusa, którą teolog winien adorować w apofatycznym uniżeniu w każdym z misteriów wiary⁴⁷.

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005: „najgłębszy sens historii wykracza poza historię i znajduje pełne wyjaśnienie w Chrystusie, Bogu-Człowieku” (s. 160).

⁴⁵ Por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, s. 134, 163, 185. W niniejszym artykule skorzystałem również z refleksji zawartych w przygotowywanej rozprawie doktorskiej zatytułowanej *Chalcedońska formuła „bez mieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*.

⁴⁶ Określenie Cyryla Aleksandryjskiego względem zjednoczenia ciała ze Słowem. Por. *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, wyb. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2014, s. 127. Lepszym tłumaczeniem użytego przez Cyryla Aleksandryjskiego wyrażenia byłoby może „niepojęte zjednoczenie” (w znaczeniu: nie do pojęcia, przekraczające zrozumienie, niezgłębione). Por. *In Joannis Evangelium IV*: „non enim consubstantiale est corpus Christi Verbo divino, sed unum congressu et concursu incomprehensibili” (361B [PG 73, 578]; podkr. S.Z.).

⁴⁷ Por. P. Liszka, *Biblijna teologia czasu*: „Tajemnica czasu nie została przez NT rozwikłana, gdyż byłoby to równoznaczne z przeniknięciem przez umysł ludzki tajemnicy zjednoczenia hipostatycznego Boga z człowiekiem” (s. 37).

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum* (PL 34, 485–824).
- Balthasar von H. Urs, *Teologia dziejów*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 1996.
- Benedykt XVI, *Adhortacja „Verbum Domini”* (30.09.2010), Watykan 2010.
- Bolewski J., *Cała ludzkość Niepokalanej...*, w: *Misterium Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Materiały sesji naukowej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny (16 XII 2004)*, red. W. Wołyniec, Wrocław 2004, s. 43–60 (Rozprawy Naukowe 56).
- Bouyer L., *Misterium Paschalne*, przekł. A. Zuberbier, Kraków 1973.
- Bouyer L., *Two Temptations*, „Worship” 1 (1962), s. 11–21.
- Chmielewski M., *Dogmat niepokalanego poczęcia: inspiracje dla chrześcijańskiej duchowości*, w: *Tota pulchra es Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej (Licheń, 17–20 maja 2004 r.)*, red. nauk. J. Kumala, Licheń 2004, s. 337–354.
- Congar Y., *Chrystus i zbawienie świata*, przekł. A. Turowiczowa, Kraków 1968.
- Coogan M.D., *Jednostki czasu*, przekł. P. Pachciarek, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 251–252.
- Cyryl Aleksandryjski, *In Joannis Evangelium* (PG 73).
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarartionum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau 2009.
- Ernst M., *Adam-Chrystus typologia*, przekł. M. Szczepaniak, w: *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. nac. nauk. wyd. pol. H. Witczyk, Kielce 2011, s. 9.
- Ernst M., *Tajemnica*, przekł. T. Siemieniec, w: *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. nac. nauk. wyd. pol. H. Witczyk, Kielce 2011, s. 743.
- Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, wyb. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2014.
- Füglister N., Reiterer F.V., *Adam*, przekł. M. Szczepaniak, w: *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. nac. nauk. wyd. pol. H. Witczyk, Kielce 2011, s. 8–9.
- Gózdź K., *Chrystus centrum historii*, „Roczniki Teologiczne” 2 (2006), s. 59–75.
- Grabowski M., *Pomazaniec. Kontynuacja*, w: *Pomazaniec. Kontynuacja i dyskusja. O książce Mariana Grabowskiego*, red. nauk. M. Przanowski, Poznań 2014, s. 17–255 (Wykłady Otwarte z Teologii Naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP 7).
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg*, przekł. J. Tyrawa, Wrocław 2009.
- Grzegorz Wielki, *Homiliae in Ezechielem* (PL 76, 828–840).
- Hart D.B., *Chrześcijańska rewolucja a złudzenia ateizmu*, przekł. A. Gomola, Kraków 2011.
- Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, przekł. B. Smyrak, Kraków 1998, s. 139–401.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4.03.1979), Watykan 1979.

- Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio Millenio Adveniente”* (10.11.1994), Watykan 1994.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, przekł. J. Tyrawa, Wrocław 1996.
- Kehl M. (współpr. H.-D. Mutschler, M. Sievernich), *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, przekł. W. Szymona, Poznań 2008.
- Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, przekł. Nowego Testamentu i kom. D.H. Stern, red. nauk. W. Chrostowski, przekł. A. Czwojdrak, Warszawa 2004, s. 793 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Królikowski J., *Wierzę w Kościół święty*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 126–140 (Lumen Gentium 1).
- Liszka P., *Biblijna teologia czasu*, Wrocław 1990.
- Liszka P., *Niepokalane Poczucie Maryi jako stworzenie „nowego człowieka” na obraz i podobieństwo Boga Trójjedynego*, w: *Misterium Niepokalanego Poczucia Najświętszej Maryi Panny. Materiały sesji naukowej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczuciu Najświętszej Maryi Panny (16 XII 2004)*, red. W. Wołyniec, Wrocław 2004, s. 71–94 (Rozprawy Naukowe 56).
- Liszka P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną. (Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną)*, Warszawa 1992.
- Lorda J.L., *Łaska Boża*, przekł. J. Lekan, Lublin 2012.
- Lubac de H., *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, przekł. M. Stokowska, Kraków 1998.
- Lubac de H., *Medytacje o Kościele*, przekł. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997 (Myśl Teologiczna 15).
- Lubac de H., *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, przekł. K. Łukowicz, Kraków 2008.
- Lubac de H., *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, przekł. B. Czarnomska, Kraków 1997 (Żywa Wiara 7).
- Łukaszuk T.D., *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej. Zarys eschatologii katolickiej*, Kraków 2006 (Seria Podręczników/ Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny 13).
- Majewski J., *Symboliczna reinterpretacja dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi*, w: *Tota pulchra es Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczuciu Matki Bożej (Licheń, 17–20 maja 2004 r.)*, red. nauk. J. Kumala, Licheń 2004, s. 243–258.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii* (1992), przekł. 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), przekł. K. Stopa, Kraków 2014.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (2007), przekł. J. Królikowski, Kraków 2008.

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (2000), przekł. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie* (1976), przekł. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 71–88.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia odkupienia* (1995), przekł. Z. Morawiec, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 341–391.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981), przekł. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 133–150.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), przekł. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 111–132.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1984), przekł. A. Michalik, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 197–236.
- Nagy S., *Kościół: tajemnica i historia*, „Colloquium Salutis” 23/24 (1991/1992), s. 153–167.
- Nossol A., *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984.
- O’Collins G., *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, przekł. J. Pocię, Kraków 2009.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 25–100 (Rozprawy i Studia Biblijne 4).
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, przekł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.
- Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* 1–161, red. J.P. Migne, Paris 1857–1866.
- Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* 1–222, red. J.P. Migne, Paris 1878–1890.
- Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2005.
- Popłowski R., Μυστήριον, w: R. Popłowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, s. 405.
- Prusak B.P., *Theological considerations – hermeneutical, ecclesiological, eschatological regarding „Memory and reconciliation: the church and the faults of the past”*, „Horizons” 1 (2005), s. 136–151.
- Rahner K., *Pisma wybrane*, t. II, wyb. i przekł. G. Bubel, Kraków 2007.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Adam*, w: ciż, *Mały słownik teologiczny*, przekł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 1–2.

- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Wzniosła Córa Syjonu*, przekł. J. Królikowski, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, przekł. E. Pieciul, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VI/2: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, przekł. W. Szymona, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VII/2: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja*, przekł. E. Grzesiuk, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *O sensie bycia chrześcijaninem*, przekł. J. Merecki, Kraków 2006.
- Ratzinger J., Seewald P., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem (Benedyktem XVI) rozmawia Peter Seewald*, przekł. G. Sowinski, Kraków 2001.
- Rowland T., *The Humanism of the Incarnation. Catholic, Barthian, and Dutch Reformed*, „Nova et Vetera” 1 (2015), s. 125–153.
- Schindler D.L., *Czas w wieczności, wieczność w czasie*, przekł. A. Maciejewska, „Communio” 1 (1992), s. 95–109.
- Schönborn Ch. (współpr. M. Konrad, H.P. Weber), *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia*, przekł. L. Balter, Poznań 2002 (Amateca 7).
- Schönborn Ch., *Człowiek i Chrystus na obraz Boga*, przekł. W. Szymona, Poznań 2008.
- Sesboüé B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, przekł. A. Kuryś, Poznań 2007.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104–166.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350–363.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii Świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 48–78.
- Szymik J., *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006.
- Szymik J., *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004.
- Vagaggini C., *Teologia. Pluralizm teologiczny*, przekł. J. Partyka, Kraków 2005.
- Zatwardnicki S., *Niepokalany wyjątek od reguły. Powołanie chrześcijan w świetle maryjnego dogmatu*, „Teologia w Polsce” 1 (2015), s. 161–187.

AN “INCOMPREHENSIBLE UNION” OF TIME AND ETERNITY

Summary

The mutual penetration of time and eternity should be taken into account in every theological reflection. The article deals with a general framework that is to be considered while working out particular theological issues. An “incomprehensible union” of time and eternity is one of the versions of the same Mystery of Christ which a theologian should recognize in every single mystery of faith. In all theological issues the coexistence of time and eternity is noticeable and the eternity polar is supreme here.

Keywords: theology, time, eternity, Christ, history, protology, eschatology, the Kingdom of God, Church, mystery

Słowa kluczowe: teologia, czas, wieczność, Chrystus, historia, protologia, eschatologia, królestwo Boże, Kościół, misterium

Katarzyna Halkowicz*
PWT, Wrocław

TEOLOGICZNA KRYTYKA HOMOSEKSUALIZMU W NAUCZANIU SZENUDY III

Chrystus ustanowił Kościół dla dobra ludzkości. Wszedł on na światło dzienne poprzez Paschę Jezusa. Jako Mistyczne Ciało Chrystusa Kościół, będąc żywym organizmem, powinien podejmować problemy, które zagrażają przyszłości całej ludzkiej społeczności. Jednym z takich problemów jest homoseksualizm. Zagadnienie to od wielu już lat jest podejmowane w wielu dyskusjach publicznych. Panująca swoboda obyczajowa, promowanie źle rozumianej tolerancji wpływa na coraz bardziej burzliwe dyskusje. Niniejszy artykuł jest próbą ukazania teologicznej krytyki homoseksualizmu w nauczaniu Szenudy III. Koptyjski papież naucza, że homoseksualizm narusza świętość Kościoła, niszczy obraz Boga w człowieku, jest sprzeczny z naturą ludzką, stanowi zagrożenie dla zdrowia, zaprzecza męskości, niszczy duchowość człowieka, jest sprzeczny z tajemnicą sakramentalną Kościoła, burzy prawdziwą miłość i prawdę. Dlatego Szenuda III wzywa czynnych homoseksualistów do nawrócenia i trzymania się prawdziwej nauki.

Szenuda III¹, papież Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego, kilkakrotnie wypowiedział się w kwestii homoseksualizmu³.

* Katarzyna Halkowicz – mgr, lic. teologii, doktorantka Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, mgr ekonomii (Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu), członkini Zarządu Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji; e-mail: k_halkowicz@op.pl.

¹ Urodził się 3.08.1923 r. w mieście Abnub k. Asjutu w Górnym Egipcie jako Nazeer Gayed Roufail. Pochodził z pobożnej rodziny koptyjskiej. Był najmłodszym z ośmiorga dzieci. Miał pięć sióstr i dwóch braci. Jego matka zmarła wkrótce po jego narodzeniu. Wychowaniem przyszłego papieża Koptów zajął się jego starszy brat, Rafał. Nazeer ukończył Koptyjską Szkołę Podstawową w Damanhur w Dolnym Egipcie. Uczył się w American Middle School w Banha oraz w szkole średniej Faith Senior Secondary w Shoubra pod Kairem. W tym czasie pracował jako nauczyciel szkółki niedzielnej, najpierw w kościele pw. św. Antoniego w Shoubra, a następnie w kościele Najświętszej Maryi Panny w Mahmasha. W l. 1943–1947 studiował na Uniwersytecie w Kairze jęz. angielski i historię. Od 1946 r. uczęszczał zaocznie na studia w Koptyjskim Wyższym Seminarium Duchownym, gdzie w 1949 r. został mianowany wykładowcą Starego i Nowego Testamentu. W tym czasie odbył służbę wojskową. W 1950 r. Nazeer zrezygnował z pracy w instytucjach świeckich na rzecz pełnego etatu w seminarium

HOMOSEKSUALIZM A ŚWIĘTOŚĆ KOŚCIOŁA

Homoseksualizm narusza, zdaniem Szenudy III, świętość Kościoła³. W *Credo* wyznajemy wiarę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół⁴. Dzięki Bożej obecności i łasce Kościół jest święty. Papież Szenuda III podkreśla, że w czasach apostołów wszystkich członków Kościoła można było nazwać świętymi. Wiara⁵ w języku Biblii, oznacza świętość, ponieważ jesteśmy uświęceni przez wiarę, chrzest, święte chrześcijaństwo i działanie Ducha Świętego w naszych sercach. Jesteśmy świątynią Ducha Świętego⁶ i jako świątynia Ducha Świętego powinniśmy żyć z Nim w łączności. Jesteśmy również stworzeni na obraz i podobieństwo Boga

koptyjskim. Mówił biegle po arabsku, angielsku, koptyjsku, francusku, czytał w jęz. greckim, łacińskim i amharskim. 18.07.1954 r. złożył śluby zakonne w klasztorze pod wezwaniem Matki Boskiej Syryjczyków na Pustyni Zachodniej w Egipcie. W czasie profesji zakonnej przyjął imię Antoniego Syryjczyka (*el-Suryani*). Po dwóch latach życia zakonnego postanowił obrać życie pustelnicze. Samodzielnie wykuł groty w pobliżu klasztoru, gdzie mieszkał i spędził tam sześć kolejnych lat swojego zakonnego życia. Na pustelni przebywał do 1962 r., kiedy to ówczesny patriarcha koptyjski Cyryl VI wybrał go na biskupa Kościoła. Sakrę biskupią otrzymał 30.09.1962 r. i przyjął imię Szenudy. Do obowiązków nowego biskupa należała troska o koptyjskie szkolnictwo wyznaniowe. Biskup Szenuda został też mianowany rektorem Koptyjskiego Seminarium Duchownego. Jako rektor zaczął zakładać zamiejscowe wydziały seminarium w Stanach Zjednoczonych, Anglii i w Australii. Skutkiem tej decyzji był kilkakrotny wzrost liczby kandydatów do kapłaństwa. W 1965 r. z jego inicjatywy zaczyna wychodzić pierwszy periodyk naukowy Kościoła koptyjskiego, „El-Kerraza”. 31.10.1971 r. Synod Kościoła wybrał biskupa Szenudę na 117. papieża Kościoła koptyjskiego. Uroczysta intronizacja nowego patriarchy odbyła się dwa tygodnie później, 14 listopada. Pontyfikat Szenudy III to czas prześladowań i dużego zaangażowania misyjnego. W październiku 1981 r., w czasie rządów prezydenta Sadata, patriarcha Aleksandrii został uwięziony na ponad 3 lata w jednym z klasztorów. Warto podkreślić, że w momencie rozpoczęcia pontyfikatu na kontynencie amerykańskim istniały zaledwie 4 kościoły koptyjskie. W chwili śmierci koptyjskiego papieża w samych Stanach Zjednoczonych było 214 parafii koptyjskich, 38 w Kanadzie i 1 w Meksyku. Szenuda III wyświęcił ponad 600 prezbiterów oraz 80 biskupów. Szenuda III jako papież nie zaprzestał działalności naukowej. Regularnie prowadził badania naukowe. Ich owocem było ponad 100 publikacji naukowych, obejmujących różne dyscypliny teologiczne. Do końca życia był wykładowcą w Instytucie Wyższych Studiów Koptyjskich, a także w seminarium duchownym. Wielkim sukcesem papieża z Egiptu było zwrócenie uwagi świata na problemy jednej z najstarszych denominacji chrześcijańskich. Był jednym z najbardziej rozpoznawanych liderów religijnych chrześcijańskiego świata, nie tylko na Bliskim Wschodzie. Zmarł 17.03.2012 r. Zob. J.M. Lipniak, *Szenuda III – papież z Egiptu*, w: Shenouda III, *Święta Dziewica Maryja*, przekł. J.M. Lipniak, Świdnica 2013, s. 36–41.

² Szenuda III, *Homosexuality and ordination of women*, London 1993; Bishop Serapion, *Homosexuality and the Church. A Coptic Orthodox Perspective*, „The Ecumenical Review” 50 (1998) 1, s. 78–85.

³ Szenuda III, *Homosexuality*, s. 8–9.

⁴ Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański.

⁵ Szenuda III, *Life of Faith*, Cairo 1989.

⁶ Szenuda III, *Many Years With People's Questions*, t. IV, London 1992, s. 96.

i nasze życie, czyny powinny o tym świadczyć⁷. Biskup Aleksandrii przypomina w tym miejscu nauczanie św. Pawła, który w Liście do Rzymian pisał: „Do wszystkich przez Boga umiłowanych, powołanych świętych, którzy mieszkają w Rzymie: łaska wam i pokój od Boga, ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa!” (1,7) i dalej: „[...] do Kościoła Bożego w Koryncie, do tych, którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości wespół ze wszystkimi, co na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego, Jezusa Chrystusa, ich i naszego [Pana]” (1 Kor 1,2). Podobne myśli znajdujemy w Drugim Liście do Koryntian: „Do Kościoła Bożego, który jest w Koryncie, ze wszystkimi świętymi, jacy są w całej Achai” (1,1) oraz w pozdrowieniach dla mieszkańców Efezu (zob. Ef 1,1) i Filipi (Flp 1,1)⁸.

Koptyjski patriarcha zauważa, że skoro jesteśmy stworzeni do świętości, to tacy powinniśmy być i powinniśmy głosić świętość całemu światu⁹. Praca każdego wierzącego to nie tylko kształtowanie swojej ludzkiej indywidualności, ale współdziałanie z Duchem Świętym. Kustosz relikwii św. Marka przypomina, że w czasach apostołów nie każdy mógł stać się członkiem Kościoła. Tylko ten, kto mógł w pełni uczestniczyć w Eucharystii, czyli przyjmować święte Ciało i Krew Chrystusa. Święci ludzie nie żyją w grzechu, nie kierują się pożądliwościami ciała, ale starają się żyć w zgodzie z Duchem Świętym, słuchają słów Jezusa: „Bądźcie święci, bo ja jestem święty”. Świętych ludzi można scharakteryzować dwojako. Po pierwsze, ich ciało jest prowadzone przez ducha, ich ludzkiego ducha. Po drugie, ich ludzki duch jest prowadzony przez Ducha Świętego. Zatem Duch Święty prowadzi ich całych: i ciało i ducha¹⁰.

HOMOSEKSUALIZM A OBRAZ BOGA

Następca św. Marka proponuje, by pochylić się nad kwestią homoseksualizmu, który niszczy obraz Boga w człowieku. Jako stworzenia Boże jesteśmy obrazem Boga i musimy nieść ten obraz Boży światu¹¹. Świat widzi w naszym postępowaniu, zachowaniu, czy jesteśmy dziećmi Bożymi. Mamy być prawdziwymi świadkami Jezusa. Jeśli mamy być święci, musimy zachowywać się jak święci¹². Koptyjski papież odwołuje się do tradycji biblijnej i patrystycznej, która w swej refleksji nad człowiekiem ukazuje przekaz o stworzeniu go na obraz i podobieństwo Boże: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26)¹³. Te słowa

⁷ Szenuda III, *Homosexuality*, s. 9.

⁸ Bishop Serapion, *Homosexuality*, s. 78–79.

⁹ Szenuda III, *Homosexuality*, s. 10.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Szenuda III, *The Spiritual Man*, Sydney 1998, s. 10–18.

¹² Szenuda III, *Homosexuality*, s. 10.

¹³ Szenuda III, *The Spiritual Man*, s. 10.

wskazują na pewną harmonię, jaka istnieje pomiędzy Bogiem i człowiekiem, która gwarantuje szczególną pozycję człowieka w stworzonym świecie i w relacji ze Stwórcą. Osoba ludzka stanowi centrum i ukoronowanie Bożego stworzenia. „Człowiek jest skończonym wyrazem nieskończonego Boskiego samowyrazu”¹⁴.

Na centralne znaczenie tekstu Rdz 1,26 dla chrześcijańskiego zrozumienia człowieka wskazują jednomyślnie wszyscy teologowie prawosławni¹⁵. U podstaw koptyjskiej antropologii, jako jej centralna i podstawowa myśl, znajduje się nauka o obrazie Bożym w człowieku. Warto podkreślić, że wszyscy ojcowie Kościoła, tak Wschodu, jak i Zachodu, zgodnie dopatrują się w akcie stworzenia człowieka na Boży obraz i podobieństwo „pierwotnej zgodności między bytem ludzkim a Bytem Boskim”¹⁶. Teologia koptyjska podkreśla, że cała doskonałość człowieka opiera się na jego podobieństwie do Boga. Bycie obrazem Boga oznacza życie według Ducha, o czym wyraźnie czytamy w ósmym rozdziale Listu do Rzymian (8,1–14). Homoseksualizm, zdaniem Szenudy III, zaciera obraz Boga w człowieku, dlatego też problem homoseksualizmu nie powinien być przedmiotem dyskusji, bo stanowisko Kościoła w tej kwestii jest jasne i niezmiennie¹⁷.

HOMOSEKSUALIZM A PRAWO NATURALNE

Dokonując teologicznej krytyki homoseksualizmu, zwierzchnik Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego podkreśla, że jest on sprzeczny z naturą. Popęd seksualny powinien być zaspokajany tylko w małżeństwie, między kobietą i mężczyzną – małżonkami. Zaspokajanie go w inny sposób jest sprzeczne z naturą¹⁸. Kiedy nasz Pan Jezus Chrystus rozmawia w tej kwestii z faryzeuszami (Mt 19 i Mk 10), mówi, że Bóg na początku stworzył mężczyznę i kobietę. Tak było na początku stworzenia. W Starym Testamencie, kiedy ludzie ulegali pożądliwościom ciała, dosięgała ich sprawiedliwość Boga. Na przykład tylko Noe z rodziną byli ocaleni na arce. Wszyscy, którzy byli nieczyści, kierowali się pożądliwością ciała, zginęli. Później grzeszni mieszkańcy Sodomy zginęli w ogniu. Nie mieli czystego ducha, bo kierowali się pożądliwościami ciała. „Cieleśny człowiek nie osiągnie królestwa niebiskiego”¹⁹.

Egiptski teolog przypomina, że w Starym Testamencie homoseksualizm jest opisany jako obrzydliwość, którą należy eliminować przez śmierć. Na przykład Księga Kapłańska mówi: „Nie będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą. To obrzydliwość!” (18, 22) i dalej: „Ktokolwiek obcuje cieleśnie z męż-

¹⁴ K. Ware, *Prawosławna droga*, Białystok 2002, s. 54.

¹⁵ Szenuda III, *The Spiritual Man*, s. 53.

¹⁶ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 100.

¹⁷ Szenuda III, *Homosexuality*, s. 10–11.

¹⁸ Tamże, s. 11.

¹⁹ Bishop Serapion, *Homosexuality*, s. 80.

czynną, tak jak się obcuje z kobietą, popełnia obrzydliwość. Obaj będą ukarani śmiercią, ich krew [spadnie] na nich” (Kpł 20,13)²⁰.

Koptyjski hierarcha słusznie zauważa, że w kwestii homoseksualizmu Nowy Testament jest równie surowy. W Liście do Rzymian św. Paweł pisze: „Albowiem gniew Boży objawia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta” (1,18). Jak? Odpowiada na to pytanie wers 24: „Dlatego wydał ich Bóg poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości, tak iż dopuszczali się bezczeszczenia własnych ciał”. Słowa „wydał ich Bóg” oznaczają, że opuściła ich łaska Boża przez to, że splamili swoje ciała. A ciało powinno być świątynią Ducha Świętego. „Dlatego wydał ich Bóg na pastwę bezecnych namiętności: mianowicie kobiety przemieniły ich pożycie zgodne z naturą na przeciwne naturze. Podobnie też i mężczyźni, porzuciwszy normalne pożycie z kobietami, zapalali nawzajem żądzą ku sobie, mężczyźni z mężczyznami uprawiając bezwstyd i na samych sobie ponosząc zapłatę należną za zboczenie” (Rz 1,26–27)²¹.

Św. Paweł mówi tu o „niezdatnym”, poniżonym rozumie homoseksualistów, którzy czynią „to, co się nie godzi”. My mówimy tu jasno: homoseksualizm jest sprzeczny z naturą. Takie czyny hańbią nasze ciała i sprowadzają karę. Czyli jeżeli mężczyźni porzucają naturalne skłonności, to znaczy, że to nie jest normalne, ale sprzeczne z naturą. Jeśli ktoś spróbuje uznać takie zachowania za zgodne z naturą, będzie to niebezpieczne. Jeśli zmienimy coś haniebnego i godnego potępienia, sprzecznego z naturą na rzecz do zaakceptowania i zgodnego z prawem, osiągniemy nas kara Boża na tym świecie i na tamym również²².

W 1 Kor 6 apostoł mówi „Nie ludźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołóżnicy, ani rozwiązli, ani mężczyźni współżyjący ze sobą [...] nie odziedziczą królestwa Bożego” (6,9–10)²³. Biblia mówi wprost, że jesteśmy świątynią Ducha Świętego, który jest w nas i pochodzi od Boga i nie jesteśmy swoją własnością. Twoje ciało nie jest twoją własnością! „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest przybytkiem Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie?” (1 Kor 6,19)²⁴. Twoje ciało jest świątynią Ducha Świętego. Homoseksualiści grzeszą przeciw świątyni Ducha Świętego! Św. Paweł mówi: „Strzeżcie się rozpusty! Bo czyż jakkolwiek grzech popełniony przez człowieka jest poza ciałem? Lecz [ja wam mówię], kto grzeszy rozpustą, przeciwko własnemu ciału grzeszy” (1 Kor 6,18). Jeśli ktoś grzeszy przeciw Duchowi Świętemu, oznacza to, że oddziela się od Ducha Świętego. Światło i ciemność nie mogą być równocześnie w jednym miejscu. Już na początku Bóg

²⁰ Szenuda III, *Homosexuality*, s. 11.

²¹ Tamże, s. 13–14.

²² Bishop Serapion, *Homosexuality*, s. 81.

²³ Szenuda III, *Salvation in the Orthodox Concept*, Cairo 2005, s. 15.

²⁴ Bishop Serapion, *Homosexuality*, s. 81.

oddzielił światło od ciemności. Św. Paweł pisze: „Czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeśli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3,16–17) i dalej: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? Czyż wzięwszy członki Chrystusa, będę je czynił członkami nierządnic? Przenigdy!” (1 Kor 6,15). Jesteśmy członkami Chrystusa, bo jesteśmy Jego ciałem i kośćmi. „Bo nie żyję już ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20)²⁵. Dalej, jeśli żyje we mnie Chrystus, to jak mogę nadużywać ciała albo członków Chrystusa, albo świątyni Ducha Świętego? Jak mogę plamić wyobrażenie Boga i pozbawiać go światła? To jest przeciwne świętemu życiu i czystości²⁶.

Św. Juda pisze: „Jak Sodoma i Gomora, i okoliczne miasta – w podobny sposób jak one oddawszy się rozpuście i pożądaniu cudzego ciała – stanowią przykład przez to, że ponoszą karę wiecznego ognia” (1,7) i św. Paweł w 1 Tm: „prawo nie dla sprawiedliwego jest przeznaczone, ale dla postępujących bezprawnie i dla niesfornych, bezbożnych i grzeszników, dla niegodziwych i światowców, dla ojcobójców i matkobójców, dla zabójców, dla rozpustników, dla mężczyzn współżyjących ze sobą [...]” (1,9–10). Ten grzech był potępiony w Starym Testamencie i w Nowym Testamencie. Szenuda III stawia w tym miejscu retoryczne pytanie: dlaczego człowiek sprzeciwia się Bogu i broni grzeszników?

HOMOSEKSUALIZM A ZDROWIE

Patrząc krytycznie na homoseksualizm, biskup Aleksandrii uwypukla fakt, że homoseksualizm jest zagrożeniem dla zdrowia. Bóg, zauważa egipski teolog, w formie choroby – AIDS – dał nam ostrzeżenie przed praktykami homoseksualnymi. Choroba ta dotyka osoby, które prowadzą styl życia ryzykowny dla doczesnego życia i życia przyszłego. Śmierć jest możliwą do przewidzenia konsekwencją zarażenia i przychodzi wolno. Możliwe, że dlatego, aby zarażeni uświadomili sobie, że to wola Boga jest ważna, a nie ich²⁷.

HOMOSEKSUALIZM A MĘSKOŚĆ

Zwierzchnik Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego zauważa, że homoseksualizm zaprzecza męskości, bo jak może mężczyzna współżyjący z drugim mężczyzną nazywać siebie męskim? Dlatego, zdaniem Szenudy III, nie można nazywać

²⁵ Szenuda III, *Salvation*, s. 43–44.

²⁶ Szenuda III, *Homosexuality*, s. 14–15.

²⁷ Tamże, s. 16–17.

mężczyzną kogoś, kto pozwala się traktować jak kobietę²⁸. Takie zachowania niszczą męskość, a taki człowiek nie powinien już nazywać się mężczyzną. Zachowania homoseksualne są sprzeczne również z dobrym imieniem chrześcijaństwa i z etyką Kościoła.

HOMOSEKSUALIZM A DUCHOWOŚĆ

Kustosz relikwii św. Marka podkreśla, że chrześcijaństwo naucza wzniosłych idei duchowości. Duchowość jest niezmiernie ważna w byciu chrześcijaninem. Każda religia cechuje się jakąś duchowością. Dlatego też homoseksualizm dotyka ludzkiej duchowości. Stąd obowiązkiem Kościoła jest podkreślanie jego negatywnych konsekwencji dla duchowości. Człowiek w Kościele ma się uświęcać. Dlatego Szenuda III przypomina nauczanie Dziejów Apostolskich: „Pan zaś przymnażał im codziennie tych, którzy dostępowali zbawienia” (2,47). Czyli tych, którzy wyrzekli się nieczystego życia, bo Kościół to wspólnota świętych. A homoseksualizm jest sprzeczny z dobrym imieniem chrześcijaństwa. Homoseksualizm uderza w duchowość poprzez uleganie grzechowi i namiętnościom. Jest on dezorganizujący i niszczy ludzką duszę. Dlatego homoseksualiści są powołani do walki z grzechem i namiętnościami oraz wezwani do zdobywania cnót, które pomogą im w uzdrowieniu, zbawieniu i przeobstwieciu. Lekarzem, który może uleczyć homoseksualistę, jest Jezus Chrystus.

HOMOSEKSUALIZM A SAKRAMENTY

Szenuda III w swojej teologicznej krytyce homoseksualizmu zestawia go z sakramentami. Podkreślając, że jest on sprzeczny z tajemnicą Kościoła, zauważa, że niszczy w człowieku łaskę i pozbawia go życia Bożego. Człowiek, który został zanurzony w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa w czasie chrztu²⁹, obleczony w Jego łaskę, namaszczone myronem³⁰, posilony Ciałem i Krwią Chrystusa³¹,

²⁸ Szenuda III, *Homosexuality*, s. 17.

²⁹ Szenuda III, *Man's Deification*, t. I, Cairo 2005, s. 23. Na temat chrztu w Kościele koptyjskim zob.: K. Halkowicz, *Sakrament chrztu świętego w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, w: „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4,5). *Chrzest symbolem wiary*, red. B. Ferdek, J.M. Lipniak, Wrocław 2016, s. 211–225.

³⁰ Szenuda III, *Comparative Theology*, London 1988, s. 140–141. Na temat bierzmowania w Kościele koptyjskim zob.: K. Halkowicz, *Pneumatologiczno-rekoncylacyjny wymiar sakramentu bierzmowania w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, „*Studia Oecumenica*” 16 (2016), s. 187–199.

³¹ Szenuda III, *Life of Faith*, s. 38–39.

zaciąga winę i nosi plamę hańby, prowadząc upadłe życie³². Homoseksualizm godzi w istotę małżeństwa, które zawsze jest związkiem mężczyzny i kobiety. Homoseksualizm jest więc zaprzeczeniem łaski, którą otrzymujemy w sakramentach, a której celem jest uświęcenie, przebóstwienie i odnowienie człowieka³³. Homoseksualna dewiacja sprzeciwia się więc świętym sakramentom i sprawia, że człowiek nie może otrzymać nowego życia w Chrystusie, ponieważ plami swoimi grzechami Chrystusowy Kościół. Jest więc powodem do wstydu³⁴.

HOMOSEKSUALIZM A PRAWA CZŁOWIEKA

Papież koptyjski stawia w swojej rozprawie pytanie: jakie prawa mają homoseksualiści? I odpowiada bardzo stanowczo: „Jedynym prawem, jakie mają, jest prawo do nawrócenia”³⁵. Unikając języka dyplomacji, podkreśla, że osoby homoseksualne żyją splamione, zhańbione, w obrzydliwych związkach. Skandalem jest zdaniem koptyjskiego teologa to, że domagają się jeszcze od Kościoła swobody! Takie podejście jest niedopuszczalne i wręcz niewiarygodne. Niestety, zauważa, koptyjski hierarcha, homoseksualiści, osmieleni demonstracjami, domagają się coraz to nowych praw, a nawet święceń kapłańskich³⁶.

HOMOSEKSUALIZM A KAPŁAŃSTWO

Teologia Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego podkreśla jednoznacznie, że niemożliwe jest, żeby homoseksualni księża mogli prowadzić ludzi do świętości³⁷. Nie może prowadzić wiernych do zbawienia ktoś, kto żyje z taką plamą na ciele i w takiej hańbie. Dlatego też Kościół koptyjski nie dopuszcza do sakramentu święceń homoseksualistów. Natura bowiem i charakter homoseksualnego duchowieństwa są sprzeczne ze wszystkim, co zostało wniesione przez świętą Tradycję. Kandydat do sakramentu święceń w Kościele koptyjskim musi mieć potwierdzenie świadków, że nie ma skłonności homoseksualnych. Teologia i prawo koptyjskie wychodzą z założenia, że ktoś niezdolny do skruchy, nie może domagać się skruchy od innych. Ktoś, kto nie potrafi sam siebie kontrolować, nie może pouczać innych, by się kontrolowali. Ktoś, kto nie potrafi znaleźć pokoju i piękna w świętym życiu, nie może mówić z przekonaniem innym ludziom o ich powołaniu do świętości. Sprzeciw wobec ordynacji homoseksualistów wynika również z obawy, że ule-

³² Szenuda III, *Homosexuality*, s. 18.

³³ Szenuda III, *Man's Deification*, s. 27.

³⁴ Szenuda III, *Homosexuality*, s. 18.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 18–19.

³⁷ Na temat roli kapłanów w Kościele koptyjskim zob.: Szenuda III, *Priesthood*, Cairo 1997.

gają oni pożądliwości cielesnej i nie są zdolni do tego, by wymagać od innych wzniosłej duchowości³⁸.

HOMOSEKSUALIZM A MIŁOŚĆ

Patriarcha koptyjski zauważa, że wielu współczesnych ludzi próbuje definiować homoseksualizm jako rodzaj miłości między mężczyzną i mężczyzną. Szenuda III przestrzega, że takie myślenie jest sprzeczne z chrześcijaństwem. Miłość, podkreśla egipski teolog, powinna być duchowa i czysta. „Kochamy innych w czystości. Kochamy innych w Duchu. I miłość do innych nie może być sprzeczna z miłością do Boga”³⁹, ponieważ nasz Pan Jezus powiedział: „Jeżeli ktoś przychodzi do Mnie, a bardziej kocha swego ojca i matkę, swoją żonę i dzieci, siostry i braci, i swoje życie, nie może być Moim uczniem (Łk 14,26)⁴⁰. Następca św. Marka podkreśla, że miłość homoseksualna nie jest miłością, lecz pożądaniem. Jest ogromna różnica, zauważa koptyjski hierarcha, między miłością a pożądaniem – pożądaniem ciała. Słowo „miłość” nie jest odpowiednim słowem do określenia takiej relacji. Mówimy: „Bóg jest Miłością”, więc jak możemy powiedzieć: „homoseksualizm jest miłością”? To nie miłość! To pożądliwość ciała, dewiacja, która powinna być korygowana. Koptyjski biskup stawia pytania: Jeśli mężczyzna kocha innego mężczyznę, czy może wykorzystywać człowieka, którego kocha? Czy to miłość, czy zniszczenie? Jeśli mężczyzna pragnie drugiego mężczyzny, może doprowadzić do tego, że ten utraci szansę na życie wieczne i oczyszczenie z grzechów. Czy to jest miłość, jeśli traci się jej obraz, obraz Boży?⁴¹

Zwierzchnik egipskich Koptów kładzie akcent na fakt, że współcześnie ludzie próbują szukać usprawiedliwienia dla homoseksualistów, mówiąc, że urodzili się tacy, że to nie była chwilowa zachcianka, lecz obciążenie. Papież krytykuje takie podejście. Zauważa, że jeśli nawet homoseksualiści urodzili się z takimi skłonnościami, to wierzący mają pomóc ich uzdrowić, pokierować nimi, modlić się za nich, żeby się nawrócili, podjęli leczenie medyczne i leczenie duchowe⁴². Szenuda III przestrzega, że ludzie Kościoła nie mają prawa mówić do homoseksualistów: „Wszystko jest dobrze, akceptujemy ciebie jako członka Kościoła i dajemy ci Ciało i Krew Jezusa”⁴³. Biskup Aleksandrii stawia sprawę jednoznacznie: jeśli się nie nawrócą, to będą trwać w obrzydliwym grzechu⁴⁴.

³⁸ Szenuda III, *Homosexuality*, s. 19.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Bishop Serapion, *Homosexuality*, s. 82.

⁴² Tamże, s. 83.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

Koptyjski papież składa świadectwo, że osobiście nie wierzy, że można być homoseksualistą z natury. Krytykuje taki sposób myślenia i tłumaczenia homoseksualizmu. Przypomina, że historia Kościoła zna wielu świętych, którzy byli rozpustnikami, ale zawsze był moment nawrócenia. Być może nie byli homoseksualistami, ale rozpustnikami – to ten sam grzech, ale bez dewiacji. Dzięki łasce Boga, dzięki opiece duchowej nawrócili się⁴⁵.

HOMOSEKSUALIZM A PRAWDA

Szenuda III, pisząc o homoseksualizmie, zestawia go z cnotą prawdy. Przestrzega współczesnych chrześcijan, żeby pamiętali, że nie wolno wierzącym dbać o przychylność ludzi, bać się ich urazić i czynić to kosztem przykazań Bożych. Koptyjski teolog powołuje się na fragment Listu do Galatów: „A zatem teraz: czy zabiegam o względy ludzi, czy raczej Boga? Czy ludziom staram się przypodobać? Gdybym jeszcze ludziom starał się przypodobać, nie byłbym sługą Chrystusa” (1,10). Hierarcha znad Nilu zauważa, że jeśli chcemy przypodobać się ludziom wbrew przykazaniom Bożym, nigdy nie będziemy sługami Chrystusa. Jeśli naprawdę ich kochamy, będziemy im tłumaczyć i prosić, by wrócili na dobrą drogę, będziemy modlili się o łaskę skruchy dla nich. Powinniśmy namawiać ich, żeby nie trwali w grzechu i zepsuciu. Nie ma innej drogi, by pogodzić przyjemność człowieka z niezadowoleniem Boga. Bo przecież nikt, kto żyje w grzechu, nie może wejść do królestwa niebieskiego. Żaden rozpustnik nie wejdzie do królestwa niebieskiego. Nikt, kto grzeszy grzechem sodomii, nie może wejść do królestwa niebieskiego. Bo czy możemy podważać słowa św. Pawła i Judy, i wszystkich innych? – pyta Szenuda III⁴⁶. Grzeszników trzeba upominać i namawiać do nawrócenia.

TRZYMAĆ SIĘ PRAWDZIWEJ NAUKI

Biskup Aleksandrii przypomina kapłanom, że zobowiązani są do szczególnej odpowiedzialności, bo otrzymali od Chrystusa w sakramencie święceń władzę i autorytet wiązania i rozwiązywania (zob. Mt 16,19)⁴⁷. Ta władza musi pozostawać w harmonii z objawieniem Bożym.

Istota chrześcijaństwa oraz treść chrześcijańskiej wiary znajdują się w osobie Jezusa z Nazaretu. Dlatego koptyjski biskup Kairu formułuje opinię, że ktokolwiek naucza inaczej, niż uczył Jezus, znieważa Jego autorytet, a tym samym autorytet Boga. Koptyjski papież przestrzega przed pychą fałszywych nauczycieli, którzy

⁴⁵ Szenuda III, *Homosexuality*, s. 20.

⁴⁶ Bishop Serapion, *Homosexuality*, s. 84–85.

⁴⁷ Szenuda III, *Comparative Theology*, s. 72–73.

proponują współczesnemu światu zmodyfikowaną Ewangelię. Kustosz relikwii św. Marka w trosce o właściwe rozumienie nauki Jezusa przypomina nauczanie Pisma Świętego zawarte w listach pasterskich św. Pawła (1 i 2 List do Tymoteusza oraz List do Tytusa), które zawierają ostrzeżenia przed fałszywymi nauczycielami. Św. Paweł w Liście do Galatów przestrzega: „Ale gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiliśmy – niech będzie przeklęty! Już to przedtem powiedzieliśmy, a teraz jeszcze mówię: Gdyby wam kto głosił Ewangelię różną od tej, którą [od nas] otrzymaliście – niech będzie przeklęty!” (1,8–9)⁴⁸.

Kustosz relikwii św. Marka zauważa, że dla niektórych chrześcijan nie jest tak ważne, w co się wierzy i czego się naucza. Takie myślenie, zdaniem Szenudy III, wypływa z braku gotowości głębszego poznawania Boga i zastanawiania się nad Jego Słowem. Ludzie nieznający nauczania Chrystusa zdają się szukać usprawiedliwienia dla ludzkich grzechów i podkreślają potrzebę złe rozumianej tolerancji. A przecież Jezus powiedział „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,31–32). Koptyjski papież żywi nadzieję, że dzięki powrotowi do Słowa Bożego chrześcijanie, nie tylko koptyjscy, uznają autorytet Bożego Słowa. Wszyscy chrześcijanie powinni sobie uświadomić niezaprzeczalny fakt, że każda nauka, która odbiega od objawienia Bożego, jest ludzkim przykazaniem, wymyślonym i propagowanym w innym celu niż służba Trójjedynemu Bogu. Propagowanie sprzecznych z objawieniem też jest wynikiem nieposłuszeństwa i nie może prowadzić do zbawienia, a trwanie w nich grozi wiecznym potępieniem.

BIBLIOGRAFIA

- Bishop Serapion, *Homosexuality and the Church. A Coptic Orthodox Perspective*, „The Ecumenical Review” 50 (1998) 1, s. 78–85.
- Halkowicz K., *Pneumatologiczno-rekoncyliacyjny wymiar sakramentu bierzmowania w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, „Studia Oecumenica” 16 (2016), s. 187–199.
- Halkowicz K., *Sakrament chrztu świętego w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, w: „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4,5). *Chrzest symbolem wiary*, red. B. Ferdek, M.J. Lipniak, Wrocław 2016, s. 211–225.
- „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4,5). *Chrzest symbolem wiary*, red. B. Ferdek, M.J. Lipniak, Wrocław 2016.
- Lipniak J.M., *Szenuda III – papież z Egiptu*, w: Szenuda III, *Święta Dziewica Maryja*, przekł. J.M. Lipniak, Świdnica 2013, s. 36–41.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989.
- Szenuda III, *Comparative Theology*, London 1988.

⁴⁸ Szenuda III, *Homosexuality*, s. 23.

- Szenuda III, *Homosexuality and ordination of women*, London 1993.
Szenuda III, *Life of Faith*, Cairo 1989.
Szenuda III, *Man's Deification*, t. I, Cairo 2005.
Szenuda III, *Many Years With People's Questions*, t. IV, London 1992.
Szenuda III, *Priesthood*, Cairo 1997.
Szenuda III, *Salvation in the Orthodox Concept*, Cairo 2005.
Szenuda III, *Święta Dziewica Maryja*, przekł. J.M. Lipniak, Świdnica 2013.
Szenuda III, *The Spiritual Man*, Sydney 1998.
Ware K., *Prawosławna droga*, Białystok 2002.

THEOLOGICAL CRITICISM OF HOMOSEXUALITY IN THE TEACHING OF SHENOUDA III

Summary

Christ appointed the Church for good of humanity. It came to light through Passover of Christ. As Mystical Body of Christ the Church as living organism should take problems which threaten the future of entire human community. One of such problems is homosexuality. This issue has been taken for years in many public discussions. The dominant freedom of morals, promotion of wrongly understood tolerance impact on more and more heated discussions. This paper is an attempt to show the theological criticism of homosexuality in the teaching of Shenouda III. The Coptic pope teaches that the homosexuality violates holiness of the Church, destroys the image of God, is contrary to the human nature, is a threat for health, is inconsistent with masculinity, destroys spirituality of the human being, is contrary to the sacramental mystery of the Church, destroys true love and the truth. Therefore Shenouda III calls active homosexuals on conversion and keeping the true teaching.

Keywords: Shenouda III, homosexuality, Church, theology, criticism, conversion, holiness, love, priesthood, sacraments

Słowa kluczowe: Szenuda III, homoseksualizm, Kościół, teologia, krytyka, nawrócenie, świętość, miłość, kapłaństwo, sakramenty

Ks. Enrique López Imbernón*
WT KUL, Lublin

LA PATERNIDAD VIRGINAL DE SAN JOSÉ

Paternalidad y virginidad se unen en san José armoniosamente en virtud de la unión hipostática de Jesucristo. Es por ello que José participa en el misterio de la Encarnación. Esta paternidad virginal, es auténtica porque procede del Padre, fue asumida y ejercida dentro del matrimonio con María. Muchos, a lo largo de la historia, han sido los terminos empleados para definir dicha paternidad, pareciendo ser *virginal* el que mejor expresa la singularidad y excepcionalidad de la paternidad de José.

La josefología supone una gran riqueza para la cristología, para profundizar en el misterio de Jesús se hace imprescindible el conocimiento de su relación con aquél que lo recibió como hijo, que lo cuidó, que lo educó. Esta reflexión teológica nos hace profundizar en la humanidad verdadera de Cristo, humanidad que posee una singularidad determinante y específica. Es obvio que cada persona se hace más inteligible desde sus raíces y desde el contexto existencial donde nace, crece y vive; de ahí que el estudio de la persona de José sea determinante para la mejor comprensión de Jesús de Nazaret. En este artículo nos vamos a acercar al misterio de la filiación de Cristo, de su encarnación, desde la paternidad de san José. Para ello expondremos brevemente la problemática del término paternidad en referencia a la relación entre san José y Jesucristo.

CONCEPCIÓN TRADICIONAL DE LA PATERNIDAD

La palabra paternidad procede del latín *paternitas*, y significa la cualidad de padre, entendiendo estrictamente por *padre*, a aquél que transmite su naturaleza a su descendencia. Santo Tomás escribe:

Los nombres de paternidad, maternidad y filiación siguen a la generación, pero no a cualquier generación, sino propiamente a la generación de los vivientes, y especialmente de los animales. [] Ni, con todo, recibe el nombre de filiación cuanto es engendrado en los animales, sino únicamente aquello que es engendrado a semejanza

* Ks. mgr lic. Enrique López Imbernón – doktorant Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL przy katedrze Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego; e-mail: enriquelopezimbernon@gmail.com.

del que engendra [] Y si la semejanza es perfecta, también lo será la filiación, lo mismo en el orden divino que en el humano¹.

En sentido verdadero, la paternidad se puede entender de modo estricto – según hemos visto en la definición dada por santo Tomás – o amplio. Decíamos que en sentido estricto hacemos referencia a la paternidad natural o biológica, procedente de la generación física, acto por el cual un padre transmite al hijo su naturaleza. Es la llamada paternidad creada o natural, por ser la que se da en el mundo animal y en el hombre. En este mismo sentido estricto, también hablamos de la paternidad increada de Dios Padre respecto a Jesucristo, en virtud de la eterna generación del Hijo².

La paternidad biológica crea un lazo moral con el hijo, causando una serie de derechos y obligaciones jurídicas. Cuando este lazo moral existe aunque no proceda de la generación física, decimos que se trata de una paternidad espiritual o moral. Es la paternidad entendida en sentido amplio³. Un ejemplo de esta paternidad a nivel moral, es el de la adopción. Tal paternidad es igualmente verdadera aunque no haya generación física, pero en este caso santo Tomás dice que el hijo adoptado no es un bien del matrimonio⁴.

Otro ejemplo de paternidad verdadera y, a su vez, espiritual, es el caso de la relación de Dios con el hombre. Dios como creador es nuestro verdadero Padre del cielo, por los cuidados y el amor que tiene hacia nosotros, es decir, por el lazo moral que nos une. Aun así, la diferencia es abismal con respecto al modo en que es Padre de Jesucristo. Cristo es Hijo de modo distinto que cualquier otro. Nosotros no somos hijos por naturaleza, sino por gracia⁵.

El padre Bronisław Mierzwiński define así la paternidad: «La paternidad es un rol específico del hombre y significa: ocupar el lugar apropiado en el matrimonio y en la familia; concebir hijos; envolver a los hijos y a su madre con amor; mantener y alimentar a los miembros de la familia; la tarea de educar a los hijos»⁶. Vemos, pues, que la paternidad es definida según su fenomenología, su modo de expresarse. Desde el punto de vista de cómo es ejercida, la paternidad aparece como una vocación del hombre, como «una orientación interna del ser que forma

¹ Tomás de Aquino, *S.Th.* III, q. 32, a. 3, citado por F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, Kraków 1979, p. 141.

² Cf. T. Wilski, *Zagadnienie pełnej autentyczności ludzkiego ojcostwa św. Józefa*, http://www.jozefologia.pl/34Sympozjum/34Sympozjum_BpWilski.htm (acceso: 17.03.2017) (más adelante en el texto: TW 34).

³ Cf. *ibidem*.

⁴ Cf. Tomás de Aquino, *In IV sent.*, d. 30, q. 2, a. 2, ad. 4, citado por F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 144.

⁵ Cf. A. López Trujillo, *La paternidad Divina y la Paternidad en la Familia*, en „Familia et Vita”, Vaticano, 2–3 (1999), p. 9–10.

⁶ Cf. B. Mierzwiński, *Mężczyzna – mąż – ojciec, Ojciec. III. Ojcostwo*, Otwock 1996, p. 318.

la personalidad del varón, el cual a través de un amor servicial se realiza como ‘hombre – varón’ en la paternidad»⁷.

Apreciamos que al ir distanciándonos del aspecto biológico para comprender el concepto de paternidad, aparece ante nosotros una dimensión más profunda y completa de la cuestión que tratamos. Esta evolución en la definición de paternidad – los nuevos aspectos en el contenido del concepto – favorece mucho más la comprensión de la paternidad de san José.

PROBLEMA DE ANALOGIA

El problema para entender analógicamente la paternidad de José consistía en la relación de semejanza establecida con la paternidad biológica, como paternidad en sentido verdadero y propio. De ahí que la paternidad de José sea considerada como virginal por unos; putativa, legal, adoptiva, vicaria o nutricia, por otros. Hay quienes prefieren denominarla paternidad sobrenatural, mística, mesiánica, espiritual o providencial. Son categorías aproximativas que no reflejan toda la realidad de la paternidad de José⁸. Todas estas expresiones resultan claramente insuficientes⁹.

Como *padre legal*¹⁰, entendemos que ante la ley judía José fue el padre de Jesús. Para el AT, el padre legal era el verdadero padre, hubiese procreado físicamente o no al hijo. Por eso es el linaje de José el que determina el de Jesús. En este sentido, Joseph Ratzinger, en su libro *La infancia de Jesús*, no duda en afirmar: «José es el padre legal de Jesús. Por él pertenece según la Ley, legalmente, a la estirpe de David»¹¹. Existe otro significado: decir que José es *padre legal* sería lo mismo que decir que José, por la ley de levirato, es el padre de Jesús. No podemos aceptar esta expresión en este sentido, pues negaría la concepción virginal de Jesucristo¹². Observamos además que la expresión *padre legal* es incompleta, pues ante la ley José era el padre, pero entre él y Jesús no había únicamente un lazo jurídico. El comportamiento filial de Jesús hacia José era más que una simple ficción legal¹³.

⁷ TW 34.

⁸ Cf. A. Gómez Fernández, *Tras las huellas de José, Icono del Padre y Guardián del Arca*, Santo Domingo 2008, p. 201. Ver también: J. Bolewski, *Oblubieńcza miłość Maryi i Józefa*, en „Salvatoris Mater” 11 (2009), nr 3, p. 27 y 31.

⁹ Cf. L.M. Herran, *Historia de la devoción y la teología de San José*, en „Scripta Theologica” 14 (1982) 1, p. 360.

¹⁰ Uno de los teólogos josefinos a destacar que llaman a José *padre ante la ley*, es Jean Gerson (1363–1429). La expresión *padre legal* la encontramos también en el Catecismo de la Iglesia Católica (CIC 532).

¹¹ J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten*, Città del Vaticano 2012, trad. española: *La infancia de Jesús*, Barcelona 2012, p. 15.

¹² Cf. F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 160–161.

¹³ Cf. J. Galot, *José, hijo de David*, Madrid 1998, p. 43–44.

La expresión de *padre putativo*, muchas veces usado en los documentos pontificios, no parece ser tampoco la más adecuada. Esta expresión significa que José tenía el reconocimiento de la paternidad y que, ante la mirada de muchos, era considerado como padre de Jesús. De hecho ésta era la idea común, pues san Lucas dice que Jesús era «según lo que se pensaba, hijo de José» (Lc 3,23). Efrén enseña que la paternidad de san José se debe reconocer como algo superior a aquella putativa, que tiene su origen en los desposorios con María¹⁴. San Agustín advierte que el evangelista nunca llama a José *padre putativo* de Jesús¹⁵. Esta expresión, por sí misma, negaría cualquier posible paternidad real.

La calificación de *padre adoptivo*¹⁶ no define tampoco con justicia la situación de José. Un hijo adoptivo es extraño al matrimonio. José no había dado ningún paso para la adopción: se convirtió en el padre de Jesús por el hecho de ser esposo de María, por ser los dos una sola cosa y ser sus bienes comunes¹⁷. El matrimonio de José y María tuvo especialmente este fin, el de acoger a Cristo en la propia sociedad y educarlo en ella. En esto se fundaría, según santo Tomás, la paternidad de José, en el matrimonio contraído y en la educación que en él se le ha dado a Jesús¹⁸.

Llamar a José *padre nutricio* del Salvador relegaría el papel de José sólo al aspecto del sustento material y alimenticio de la familia que le fue confiada, pero su tarea paternal fue mucho más allá. En sus catequesis bautismales, san Cirilo de Jerusalén pretende instruir sobre la concepción virginal de Jesús y su procedencia divina: «José es llamado padre de Cristo, y no por razón de generación, pues “no la conocía hasta que ella dio a luz un hijo” (Mt 1,25), sino por el cuidado puesto en alimentarlo y educarlo». Orígenes fue el primero seguramente en llamar *comes* (tutor) a José, por haber este educado a Jesús¹⁹: «Los padres buscan a Jesús, el padre lo busca, el que era su nutricio y tutor durante la huida a Egipto, y a pesar de la búsqueda no lo encuentran rápido»²⁰.

En el punto tercero de la exhortación apostólica *Redemptoris Custos*, se especifica que San José recibe la tarea de ser padre terreno con el anuncio del ángel: «El mensajero se dirige, por tanto, a José confiándole la tarea de un padre terreno respecto al Hijo de María»²¹. El término *padre terreno*, empleado para expresar la

¹⁴ Cf. F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 83.

¹⁵ Cf. Augustinus, *Contra Julianum* 12, p. 46–48 (PL 44, p. 810–811); F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 160.

¹⁶ Fillion es un ejemplo entre tantos de los autores que llaman a José padre adoptivo, además de putativo, nutricio y legal. Cf. L.C. Fillion, *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ. Exposé historique, critique et apologétique*, París 1922, trad. española: *Vida de nuestro Señor Jesucristo*, vol. I: *Infancia y Bautismo*, Madrid 2000, p. 157, 165, 176 y 235.

¹⁷ Cf. J. Galot, *José, hijo de David*, p. 44; M. Gasnier, *Los silencios de José*, Madrid 1980, p. 151.

¹⁸ Cf. F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 145.

¹⁹ F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 82.

²⁰ Orígenes, *Hom. in Lucam*. 17 (PG 13, p. 1843), citado por F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 82.

²¹ Juan Pablo II, *Redemptoris Custos* 3.

función nutricia y educadora, fue ya usado por Juan Pablo II en su catequesis del 4 de febrero de 1987: «Jesús vivió dentro de su específica Familia, en la casa de José, quien ante el Hijo de María mantuvo el carácter de padre terreno, se ocupó de Él y gradualmente le enseñó la profesión de carpintero».²²

Padre terreno, es pues una expresión que viene asignada para caracterizar la fenomenología (carácter) de la paternidad, pero por ser sinónima de *padre biológico* no se aplica directamente a la persona de José. En otra catequesis del mismo ciclo leemos: «Jesús no posee un padre terreno, pues fue concebido sin intervención de hombre»²³. Observamos la ambigüedad del término: en referencia a José indica el ejercicio de la paternidad, pero por tener la acepción de padre biológico, se evita su uso. Además esta expresión, empleada por Fillon, puede entenderse como paternidad vicaria cuando se hace referencia a Dios Padre: «Convenía también que el niño encontrase cerca de su cuna alguien que, en nombre de su único Padre del cielo, le hiciese las veces de padre terrestre».²⁴

Joseph Marie Parent emplea la expresión *ilustre paternidad espiritual*, queriendo así mostrar que la paternidad espiritual del santo supera a cualquier otra paternidad humana espiritual o legal, y además, por ser espiritual se asemeja a la paternidad de Dios²⁵. Vemos que este término no es mucho más acertado, pues evoca una paternidad realizada en la dirección de un alma en la vida espiritual. Varios son los autores que lo rechazan²⁶.

LA PATERNIDAD DE JOSE ANTE EL MISTERIO DE DIOS PADRE

Al día de hoy, en la Josefología son muchos los autores que toman como punto de referencia la paternidad de Dios, «de quien toma nombre toda familia (*patria*) en el cielo y en la tierra» (Ef 3,14–15). Es sabido que la palabra griega *patria* se traduce tanto por *familia* como por *paternidad*. El concepto de *paternidad* o de *familia* hace referencia a todos los seres existentes de quienes el Padre es origen y principio. *Patria* en griego tiene diversas acepciones: estirpe, tribu, generaciones. Alude evidentemente al único principio de toda familia, que tiene en Dios y por Dios su existencia concreta. La paternidad mira al origen de la vida. Familia designa

²² Juan Pablo II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, 110: «Jezus żył w swojej szczególnej Rodzinie, w domu Józefa, który wobec Syna Maryi zachowywał charakter ziemskiego ojca, opiekował się Nim i stopniowo uczył Go zawodu cieśli».

²³ Juan Pablo II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, 105: «Jezus nie posiada ziemskiego ojca, gdy został poczęty bez zbliżenia z mężczyzną».

²⁴ L.C. Fillion, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* I, p. 156.

²⁵ Cf. J.-M. Parent, *La paternité de Saint Joseph*, p. 99.

²⁶ Cf. J. Galot, *José, hijo de David*, p. 44; F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 163; A.Gómez, *Tras las huellas de José*, p. 201.

el grupo social que debe su existencia a un mismo antepasado: el padre²⁷. Como recuerda el Catecismo, «nadie es padre como lo es Dios»²⁸. Jean Galot define en qué consiste esta unicidad y en qué sentido el Padre celeste es íntegramente padre:

Tiene como rasgo distintivo y único ser totalmente padre en su personalidad. En efecto, su persona consiste en ser Padre, de tal forma que todo en él es paternal. [] El padre celestial existe desde toda la eternidad como Padre. Es persona divina de Padre por el hecho de engendrar a su Hijo. Es la paternidad lo que constituye su ser personal. Posee por tanto una personalidad de Padre muy superior a la personalidad de todos los padres humanos²⁹.

Dios es fuente y modelo de la paternidad humana, la cual es participación en la paternidad divina, es semejanza y reflejo de ella³⁰. Esta semejanza con la paternidad de Dios – y no con la paternidad biológica – debe ser el fundamento de la analogía. Podríamos decir así que san José no es padre en sentido físico, pero lo es en el sentido más profundo y propio de esta palabra, y que realizó la paternidad de un modo perfecto y pleno³¹. Según Galot el hecho de que José no fuera el padre biológico de Jesús no disminuye su paternidad, al contrario, acentúa aún más su parecido con el Padre del cielo.

Esta paternidad de José es entendida por los autores citados como una representación terrestre de la paternidad de Dios. La justicia de José, el carácter legal y espiritual de su paternidad y el lazo de amor con Jesucristo serían el fundamento de la expresión *padre vicario*. Según Alonso, cuando José pone nombre al Niño, cumpliendo así la orden del ángel, acepta formalmente la paternidad que se le ofrece, hereda sus derechos, constituyéndose, según una expresión feliz, en “la sombra del Padre”, su vicario aquí en la tierra. La paternidad de José es reflejo de la Paternidad divina por delegación. Por ser justo es icono y transmisor fiel de la voluntad de Dios sobre su hijo. La justicia de José se asemeja de forma sorprendente a la de Dios, el cual ha plasmado, modelado el alma de José para que, a los ojos de Jesús, representara al Padre de los cielos. La obediencia de Jesús durante la infancia se debe a la justicia de un padre que se ajusta escrupulosamente a los designios divinos. Las dos paternidades son por tanto confluyentes, están unidas estrechamente³².

²⁷ Cf. A. López Trujillo, *La paternidad Divina y la Paternidad en la Familia*, p. 19.

²⁸ Catecismo de la Iglesia Católica, n. 239.

²⁹ J. Galot, *Padre, ¿quién eres?*, Salamanca 1998, p. 26.

³⁰ Cf. TW 34.

³¹ Cf. *ibidem*.

³² Cf. A. Gómez Fernández, *Tras las huellas de José*, p. 121–295. En esta obra, que lleva como subtítulo *Icono del Padre y Guardián del Arca*, Alonso llama a José varias veces *icono del Padre* (ver p. 181, 295 y 307), para referirse a él como representante terrestre, vicario o reflejo del Padre Eterno. Ver también: J. Galot, *José, hijo de David*, p. 46.

Como hemos visto, la expresión *padre vicario* plantea nuevas cuestiones: el origen de la paternidad, su relación con la de Dios Padre, y entre otras, la justicia de José como causa y fundamento de su paternidad vicaria. Según Filas este termino únicamente puede emplearse en sentido figurativo para referirse a la relación de José respecto a Cristo³³.

LA PATERNIDAD DE JOSÉ EN EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN

Ante la pregunta de si no debería ser el Padre eterno, con su paternidad perfecta, el exclusivo padre de Jesús, Jean Galot responde:

Por la Encarnación, Él mismo (Dios Padre) quiso que su Hijo conociese un padre humano y se dejara conducir y educar por él. La paternidad de José es, pues, una de las maravillas inexplicables de la Encarnación; y muestra hasta qué punto la Encarnación fue compleja y hasta qué punto el Verbo hecho carne fue un niño igual a los demás niños³⁴.

La paternidad virginal de José es indispensable para entender una verdadera humanidad de Jesucristo, una Encarnación con todas sus consecuencias. «Dios no ha colocado a José simplemente junto al misterio, sino que le ha hecho entrar en su interior»³⁵. Esta paternidad era muy grande porque daba un padre humano a Aquél que era Hijo de Dios³⁶. Precisamente, es debido a la Encarnación por lo que Dios ha querido el matrimonio de José y María, para que pudiera recibir y educar a Cristo. Dios ha querido que todo niño viniera al mundo bajo la protección de un matrimonio estable que lo cuide y lo rodee de cariño familiar. Pero cuando nos referimos a la participación de José en la Encarnación, se debe añadir que era esta una participación indirecta y externa. Externa, pues no dio José una existencia física a Cristo, al contrario de lo que sucedió con María; indirecta, porque solo por medio de la Madre de Dios, José entra en el misterio³⁷. Respecto a esta idea, recordemos que la teoría de una paternidad *física*, si bien virginal, sostenida por Angelo Volpi en el año 1647 fue condenada por la Inquisición³⁸.

Existen diversas opiniones respecto al grado de participación en el misterio de la Encarnación, las cuales se pueden recoger en tres teorías generales. Según

³³ Cf. F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 162.

³⁴ J. Galot, *José, hijo de David*, p. 45.

³⁵ B. Martelet, *Joseph de Nazareth, l'homme de confiance*, Paris 1966, trad. española: *José de Nazaret, el hombre de confianza*, Madrid 1999⁴, p. 15.

³⁶ J. Galot, *José, hijo de David*, p. 46.

³⁷ *Ibidem*, p. 148.

³⁸ L.M. Herran, *Historia de la devoción y la teología de San José*, en „Scripta Theologica” 14 (1982) 1, p. 357.

Holzmeister, san José es condición indispensable de la concepción y del nacimiento de Cristo en el matrimonio virginal con María. Al contraer matrimonio, sin un acto expreso de la voluntad, pero con el libre consentimiento de ser esposo virginal de María, José influyó en el inicio de la existencia del Niño. Parent atribuye a José ser la causa *removens prohibens*, gracias al cual desaparecen los impedimentos. Condición indispensable y causa *removens prohibens* vienen a significar lo mismo, son sinónimos. Una condición indispensable señalaría a una participación pasiva. La acción de José fue mucho mayor que una condición indispensable³⁹. La segunda opinión está representada por Hagen y Knabenhauer, según los cuales fue gracias a la continencia de José por lo que su colaboración como causa moral fue activa.

Filas y Müller defienden la tercera opinión, según la cual, la colaboración de san José consiste en su consentimiento a un matrimonio virginal, en virtud de la acogida a Cristo. Dos son los agentes que hicieron posible la colaboración de José en la obra de la Encarnación: su santidad y su consentimiento a un matrimonio virginal. La Encarnación exigía que José, cubierto de santidad, se consagrara totalmente a la voluntad de Dios. La necesidad del matrimonio virginal con María surge de dos fuentes: de la decisión de Dios de que Jesús naciera, fuera recibido y educado, defendido y amado en una familia; y de la ley divina dada a la creación, según la cual los niños nacen dentro de un matrimonio.

José realizó dos acciones positivas en virtud de la Encarnación: su consentimiento de contraer matrimonio con la Virgen y aceptar vivir con ella permaneciendo virgen:

(José) con plena libertad y con todo conocimiento de causa, aceptó ligar su vida a la del Verbo encarnado. Aceptó todas las renunciaciones que esta situación especialísima iba a llevar consigo. [] Aceptó ser el padre del Niño-Dios, padre de un género único, padre por parte de Dios, padre profético, muy realmente padre»⁴⁰.

Es por esto que podemos decir que la paternidad de José tiene un significado cristológico-salvífico y que existe en función de Cristo, de su Encarnación y Redención⁴¹. Esta participación activa de José fue estudiada por Stramare, quien analizando el relato de la Presentación del Niño, puso de relieve que quienes ofrecen el sacrificio son sus «padres», en plural: «No se puede olvidar este aspecto plural, muy significativo, que pierde fuerza en cambio cuando la mariología pone el acento de la dimensión sacrificial sólo en el acto de María, silenciando el de San José. En este sentido, José, en la realización de la Redención no tiene un papel «accesorio», sino completivo del de María».⁴²

³⁹ Cf. F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 149–150.

⁴⁰ B. Martelet, *José de Nazaret, el hombre de confianza*, p. 171.

⁴¹ Cf. Josemaría Monforte, *José de Nazaret en el Tercer Milenio cristiano*, Madrid 2000, p. 320.

⁴² L.M. Herran, *Historia de la devoción y la teología de San José*, en „Scripta Theologica” 14 (1982) 1, p. 355–356.

Es en la exhortación apostólica *Redemptoris Custos*, la carta magna de la josefología, donde Juan Pablo II no solamente de un modo claro afirma la paternidad de san José, sino que además la sitúa en estrecha relación con la unión hipostática:

La Familia de Nazaret, inserta directamente en el misterio de la encarnación, constituye un misterio especial. Y – al igual que en la encarnación – a este misterio pertenece también una verdadera paternidad: la forma humana de la familia del Hijo de Dios, verdadera familia humana formada por el misterio divino. En esta familia José es el padre: no es la suya una paternidad derivada de la generación; y, sin embargo, no es «aparente» o solamente «sustitutiva», sino que posee plenamente la autenticidad de la paternidad humana y de la misión paterna en la familia. En ello está contenida una consecuencia de la unión hipostática: la humanidad asumida en la unidad de la Persona divina del Verbo-Hijo, Jesucristo. Junto con la asunción de la humanidad, en Cristo está también «asumido» todo lo que es humano, en particular, la familia, como primera dimensión de su existencia en la tierra. En este contexto está también «asumida» la paternidad humana de José⁴³.

Refiriéndose al principio cristológico-soteriológico del *homo assumptus*, el santo Padre quiere acentuar la asunción por el Hijo de Dios de la total humanidad. Ser hombre significa tener un padre, tener familia. La familia pertenece a lo auténtico del ser humano. Jesucristo tiene inscrita en su humanidad una real relación con san José.

PADRE VIRGINAL

Una vez visto que la partenidad de José no es ni aparente (ante la ley o la opinión pública) ni solamente sustitutiva (tutorial o adoptiva), virginal parece ser el adjetivo más apto para sugerir que José poseía todo lo que caracteriza a la paternidad humana, salvo su origen físico⁴⁴. La expresión procede de san Agustín, de su sermón 51⁴⁵, y ha sido aprobada por san Pío X, el cual lo incorporó a una de las oraciones oficiales de la Iglesia:

O Ioseph, virgo Pater Iesu, purissime Sponse Virginis Mariae, quotidie deprecare pro nobis ipsum Iesum Filium Dei, ut, armis suae gratiae muniti, legitime certantes in vita, ab eodem coronemur in morte⁴⁶.

⁴³ Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Redemptoris Custos* 21.

⁴⁴ Respecto al tema, ver: M. Wiśniewski, *Święty Józef w tajemnicy Chrystusa*, „Józefologia” 1 (2013).

⁴⁵ Cf. Augustinus, *Sermo* 51, 16 y 20 (PL 38, p. 348 y 350), en F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 91.

⁴⁶ Pio X, Rescriptum *Indulgentia conceditur recitantibus orationem “O Ioseph”*, ASS 40 (1907): «Oh José, padre virginal de Jesús, castísimo esposo de la Virgen María, ruega por nosotros

De este modo, en la oración latina a san José, se ha fijado la expresión *virgo pater*, que supone el matrimonio virginal de José y María, uniendo así a la dignidad de la paternidad a la de la virginidad. El término además excluye la paternidad física, por lo que expresa también el carácter moral de la paternidad, además de la relación única con Jesús.

San Agustín osadamente afirma del matrimonio entre José y María que la descendencia es el mismo Señor Jesús, por el contrario no se podría decir que es *bonum prolis*. Esta unión matrimonial dio origen a Jesús, no en el orden físico, más en el orden espiritual:

no sólo ella es madre, sino que también él es padre, como esposo de la madre; una y otra cosa según el espíritu, no según la carne. Aunque el padre lo era sólo según el espíritu, y la madre según la carne y el espíritu, ambos eran padres de su humildad, no de su grandeza; de su enfermedad no de su divinidad⁴⁷.

Seguidamente san Agustín en su sermón 51 especifica qué género de paternidad es la de José: «Como aquella esposa lo dio a luz castamente, así la recibió castamente aquel marido, y como ella fue madre, siendo casta, así él fue padre, siendo igualmente casto»⁴⁸. Y un poco más adelante vuelve a repetir: «como es marido casto, es igualmente casto padre»⁴⁹. Incluso para no dejar duda alguna añade: «Mayor pureza confirme su paternidad»⁵⁰. Debemos tomar en cuenta que san Agustín emplea el termino latino *caste* respecto a lo característico del matrimonio de José y María, la virginidad, además de usarlo para la concepción y el nacimiento del Hijo de Dios, por lo que Filas prefiere el adjetivo *virginal* al de *casto* o *puro* para su traducción⁵¹: «Como ella era la esposa virgen, así él era el esposo virgen. Como ella era la madre virgen, así él, el padre virgen». Más adelante, en este sermón, san Agustín afirma que la paternidad de José es superior a la paternidad adoptiva, pues posee una paternidad perfecta y totalmente espiritual ya que era completamente libre de cualquier concupiscencia.

En su tratado sobre la virginidad perpetua de María, contra Helvidius, Jerónimo defiende la virginidad de José:

a Jesús Hijo de Dios, para que, pertrechados con las armas de su gracia, luchando con justicia en la vida, seamos coronados por Él en la muerte».

⁴⁷ Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 11 (PL 44, p. 421), citado por F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 94.

⁴⁸ Augustinus, *Sermo* 51, 16 (PL 38, p. 348): «Sicut enim caste conjux illa, sic ille caste maritus: et sicut illa caste mater, sic ille caste pater», citado por F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 90–91.

⁴⁹ Augustinus, *Sermo* 51, 20 (PL 38, p. 350): «quia sicut caste maritus, sic caste pater est», citado por F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 91.

⁵⁰ Augustinus, *Sermo* 51, 20 (PL 38, p. 350): «Major puritas confirmet paternitatem», citado por F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 91.

⁵¹ Cf. F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 46 y 91.

José fue virgen por María para que el hijo virgen naciera de un matrimonio virginal. Hay que considerar que José fue, mejor que marido, custodio de María. Por lo tanto, se debe concluir que también permaneció virgen, juntamente con María, quien mereció ser llamado padre del Señor⁵².

Esta hipótesis la sostendrá más tarde santo Tomás de Aquino, el cual habla de un voto condicionado antes de las nupcias y de otro absoluto posteriormente⁵³. Al respecto, es interesante citar aquí las palabras del santo pontífice Juan Pablo II, durante una de sus catequesis: «Se puede suponer que entre José y María, ya en el momento de los desposorios hubo un acuerdo sobre la futura vida en virginidad. El Espíritu Santo, que inspiró a María elegir la virginidad en perspectiva del misterio de la Encarnación que se realizaría en un ambiente familiar favorable para la educación del Niño, pudo despertar igualmente en José el ideal de la virginidad»⁵⁴.

BIBLIOGRAFIA

I. FUENTES

1. Época patristica

Agustín, *Contra Iulianum*, en PL 44, p. 810–811.

Agustín, *Sermo 51*, en PL 38, p. 342–351.

Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, en PL 44, p. 421.

Agustín, *De virginitate Beatae Mariae*, en PL 23, p. 203.

Orígenes, *In Lucam homiliae*, en PG 13, p. 1843.

2. La escolástica medieval

Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, en *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, IV–XII, Roma 1888–1906.

3. Documentos eclesiales

Pío X, *Rescriptum Indulgentia conceditur recitantibus orationem "O Ioseph"*, ASS 40 (1907).

Juan Pablo II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Città del Vaticano 1989.

Juan Pablo II, *Wierzę. Exhortación apostólica Redemptoris Custos*, AAS 82 (1990), p. 5–34.

Juan Pablo II, *Wierzę Katechezy maryjne*, Częstochowa 1998.

Catecismo de la Iglesia Católica, 1992

Pontificium Consilium pro familia, "Familia et Vita.", anno IV, 1999, n. 2–3.

II. ESTUDIOS

Filas F.L., *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, Kraków 1979.

⁵² Hieronymus, *De virginitate B. Marie* 19 (PL 23, 203), citado por F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, p. 88.

⁵³ Tomás de Aquino, *S.Th.* III, q. 28, a. 4, ad. 3.

⁵⁴ Juan Pablo II, *Katechezy maryjne*, Częstochowa 1998, p. 139.

- Fillion L.C., *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ. Exposé historique, critique et apolo-gétique*, Paris 1922, trad. Española: *Vida de nuestro Señor Jesucristo*, vol. I: *Infancia y Bautismo*, Madrid 2000.
- Galot J., *Jose, hijo de David*, Madrid 1998.
- Galot J., *Padre, ¿quién eres?*, Salamanca 1998.
- Gasnier M., *Los silencios de José*, Madrid 1980.
- Gomez Fernandez A., *Tras las huellas de José. Icono del Padre y Guardián del Arca, Santo Domingo* 2008.
- Herran L.M., *Historia de la devoción y la teología de San José*, „Scripta Theologica” 14 (1982) 1.
- Martelet B., *Joseph de Nazareth, l’homme de confiance*, Paris 1966; trad. Española: *José de Nazaret, el hombre de confianza*, Madrid 1999⁴.
- Mierzwiński B., *Mężczyzna – mąż – ojciec*, Otwock 1996.
- Monforte J. *José de Nazaret en el Tercer Milenio cristiano*, Madrid 2000.
- Parent J.-M., *La paternité de Saint Joseph*, v. IV, Ottawa 1948.
- Ratzinger J., *Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten*, Città del Vaticano 2012, trad. Española: *La infancia de Jesús*, Barcelona 2012.
- Wilski T., *Zagadnienie pełnej autentyczności ludzkiego ojcostwa św. Józefa*, http://www.jozefologia.pl/34Sympozjum/34Sympozjum_BpWilski.htm (acceso: 16.06.2012).

DZIEWICZE OJCOSTWO ŚW. JÓZEFA

Streszczenie

Ojcostwo i dziewictwo są harmonicznie związane u św. Józefa na mocy unii hipostaticznej Jezusa Chrystusa. To dlatego Józef uczestniczy w tajemnicy wcielenia. To dziewicze ojcostwo jest autentyczne, ponieważ pochodzi od Ojca, zostało przyjęte i zrealizowane w małżeństwie z Maryją. W ciągu historii wiele było używanych terminów, aby zdefiniować owo ojcostwo, i wydaje się, że termin *dziewicze* najlepiej wyraża unikalność i wyjątkowość ojcostwa Józefa.

Słowa kluczowe: św. Józef, ojcostwo, dziewictwo, unia hipostaticzna, małżeństwo

THE VIRGINAL PATERNITY OF ST. JOSEPH

Summary

The paternity and the virginity are harmoniously united in St. Joseph by the virtue of the hypostatic union of Jesus Christ. That’s why Joseph participates in the mystery of the Incarnation. This virginal paternity is authentic, that came from the Father, was assumed and exerted within the marriage with Mary. A lot of terms have been used through the history to define this *virginal* paternity, that appears to be the best expression of the uniqueness and exceptionality of Joseph’s paternity.

Keywords: Saint Joseph, paternity, virginity, hypostatic union, marriage

Palabras claves: San José, paternidad, virginidad, unión hipostática, matrimonio

Maria Słocińska*
KUL Lublin

MOŻLIWOŚĆ OBJAWIENIA BOŻEGO WEDŁUG PETERA KNAUERA

Według niemieckiego teologa Petera Knauera szczególne Boże objawienie i wspólnota człowieka z Bogiem są możliwe, lecz nie oczywiste. Objawienie Boże przekazywane jest w orędziu chrześcijańskim, które chce być rozumiane jako Słowo Boże, skierowane przez Boga do człowieka. Objawienie Boże w najgłębszym sensie polega na przyjęciu człowieka do wewnątrz Boskiej miłości i jako takie możliwe jest jedynie w trynitarno-inkarnacyjno-pneumatologicznym rozumieniu Boga. Miłość Boża nie ma miary w niczym stworzonym i nie może zostać odczytana ze świata samym tylko rozumem. Objawienie Boże wymaga wiary jako rodzącej się ze słuchania Słowa postawy zaufania działającemu Bogu.

Jeżeli Bóg mieszka w niedostępnej światłości, jak może objawić się człowiekowi i przyjąć go do wspólnoty ze sobą? Jeżeli darowanie się Boga człowiekowi nie ma miary na tym świecie, to jak w ogóle może ono zostać sensownie wypowiedziane? Czy aby pojęcie objawienia nie jest dziś dla teologii trywialnie oczywiste? Pytania te stawia niemiecki teolog Peter Knauer.

Urodzony w 1935 roku, Peter Knauer studiował filozofię, a następnie teologię. W 1964 roku otrzymał święcenia kapłańskie w zakonie jezuickim. W 1969 roku uzyskał stopień doktora na podstawie pracy *Verantwortung des Glaubens – Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht*¹. Następnie wykładał teologię fundamentalną w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej św. Jerzego we Frankfurcie n. Menem. W 1977 roku otrzymał stopień doktora habilitowanego w dziedzinie teologii dogmatycznej na podstawie dysertacji *Der Glaube kommt vom Hören*². W 1978 roku został profesorem nadzwyczajnym teologii dogmatycznej. Od 1980 roku pracował w katedrze teologii fundamentalnej. W latach 1992–1997 był prorektorem wspomnianej uczelni. Od 2003 roku przebywa na

* Maria Słocińska – absolwentka Wydziału Teologii KUL, doktorantka w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; e-mail: mariaslocinska@onet.eu.

¹ Frankfurt 1969.

² Pierwsze wydanie: Graz 1978, ostatnie wydania: Freiburg–Basel–Wien 1991⁶, Norderstedt 2015⁷.

emeryturze. Podczas swojej działalności naukowej Knauer podejmował współpracę jako wykładowca teologii fundamentalnej z kilkoma uniwersytetami zagranicznymi: w Innsbrucku (1976), w Bogocie, Quito i Guayaquil (1983), w Meksyku (1986, 1989, 2000), w San Miguel k. Buenos Aires (1994) oraz w Jerozolimie (2005)³. Dorobek naukowy jezuickiego teologa stanowią liczne publikacje niemieckojęzyczne, a także prace powstałe lub przetłumaczone na języki hiszpański, angielski, francuski i in.⁴. Gdy idzie o obecność myśli Knauera w Polsce, to dotychczas przetłumaczone zostały trzy jego prace⁵. Główne jego dzieło, książka habilitacyjna, zostało zrecenzowane w języku polskim w 1982 roku⁶. Twórczość naukowa niemieckiego profesora koncentruje się wokół następujących zagadnień: naturalne poznanie Boga i poznanie wiary, uzasadnienie wiary, Słowo Boże jako podstawowa kategoria teologiczna, teologia relacjonalna, stosunek innych religii do Chrystusa i chrześcijaństwa, ale także myśl teologiczna Ignacego z Loyola oraz kwestie etyczne.

W niniejszym artykule podjęta zostaje próba zrekonstruowania myśli Knauera na temat możliwości objawienia Bożego. Pragnie się wraz autorem przejść drogę rozumowania, którą wyznaczył przede wszystkim w swojej rozprawie habilitacyjnej, ale która daje się poznać także z innych jego publikacji. Swoją refleksję nad objawieniem Bożym Knauer rozpoczyna pytaniem o oczywistość objawienia Bożego. Podstawą przyjęcia i przekazywania przez człowieka objawienia Bożego jest jego wyrażalność w sposób dostępny człowiekowi. Teolog pyta zatem o możliwość komunikowania się Boga człowiekowi w ludzkim słowie. Poszukując odpowiedzi, rozważa najpierw pojęcie Słowa Bożego, a następnie jego treść, którą w najgłębszym sensie jest sam Bóg. W ten sposób Knauer wprowadza wreszcie naukę o Bogu objawienia, badając przy tym jej wpływ na rozumienie objawienia i jego możliwości.

³ Por. *Lebenslauf*, <http://peter-knauer.de/glaubens1pl.pdf> (dostęp: 12.01.2017).

⁴ Por. *Bibliographie von Peter Knauer SJ*, <http://peter-knauer.de/glaubens1pl.pdf> (dostęp: 12.01.2017). Na uznanie zasługuje fakt, że autor udostępnia nie tylko swoją bibliografię, ale także wiele spośród swoich publikacji. Stanowi to cenną pomoc w badaniach nad jego twórczością naukową.

⁵ *Uzasadnienie etyki dzisiaj*, w: *Uzasadnianie w aksjologii i etyce w badaniach polskich i zagranicznych*, red. L. Kopciuch, T. Siwiec, Lublin 2014, s. 69–75; *Znajdować Boga we wszystkich rzeczach. Klucz do mistyki św. Ignacego Loyoli*, Kraków 1993; *Wyznanie wiary dla naszych czasów* [b.m. i r.w.], <http://peter-knauer.de/glaubens1pl.pdf> (dostęp: 12.01.2017).

⁶ J. Cuda, P. Knauer, „Der Glaube kommt vom horen. Ökumenische fundamentaltheologie”, *Graz–Wien–Köln 1978*, ss. 336 [recenzja], „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 15 (1982), s. 285–287. Dysertacja P. Knauera stała się ponadto przedmiotem około stu recenzji i krytycznych odniesień opublikowanych w jęz. niemieckim oraz w kilkunastu innych językach (por. wykaz załączony na końcu najnowszych wydań dysertacji; por. przyp. 2).

OBJAWIENIE BOŻE – OCZYWISTE CZY NIEOCZYWISTE?

Nauki teologiczne są zgodne co do tego, że objawienie jest dziełem własnej wolnej inicjatywy Boga, a nie może ono zostać wywalczone przez człowieka. Objawienie u swoich podstaw zakłada więc działanie Boga i jako takie nie może być oczywiste. Tymczasem, jak zauważa jezuicki profesor, w teologii przyjmuje się je często jako oczywisty punkt wyjścia. W odniesieniu do jednej z dyscyplin teologicznych pisze: „Tradycyjna teologia fundamentalna tak daleko, jak widzę, nie ustosunkowała się do tej problematyki. Wydaje się widzieć pojęcie objawienia Bożego lub «Słowa Bożego» jako u podstaw bezproblemowe. Że objawienie Boże nie jest niemożliwe, wynika dla niej z wszechmocy Boga: Dlaczego Bóg nie miałby się objawić także w szczególny sposób? Dla tradycyjnej teologii fundamentalnej zależy to jeszcze tylko od przeprowadzenia dowodu, że takie jako bezproblemowo możliwe przyjęte objawienie także faktycznie się wydarzyło”⁷. Knauer, uzasadniając dalej swoją wypowiedź, pisze, że gdyby pojęcie objawienia Bożego faktycznie było tak bezproblemowe, jak się wydaje, ktokolwiek mógłby łatwo podawać swoje twierdzenia jako objawienie Boże. Tymczasem jednak, aby coś, co rości sobie prawo do bycia objawieniem Bożym, mogło za takie zostać uznane, musi dowieść swojej prawdziwości, wykazać swoje Boskie źródło⁸.

Tym, co zdaniem Knauera wyróżnia jego refleksję od klasycznej teologii fundamentalnej, jest właśnie wgląd w ową, jak to nazywa, „nieoczywistość” objawienia. Zanim jednak Knauer rozwinie temat „nieoczywistości”, wyjaśnia najpierw, jak rozumie słowo „oczywistość”. Przymiotnik „oczywisty” (*selbstverständlich*) może mieć jego zdaniem dwa całkiem przeciwne znaczenia. Po pierwsze, słowa „oczywisty” używa się, by wyrazić, że coś daje się zrozumieć na podstawie własnych tylko sił poznawczych poznającego. Knauer odrzuca, aby orędzie chrześcijańskie było w tym sensie oczywiste lub przekonujące. Po drugie, określenie „oczywisty” może znaczyć także, że coś czyni „samo siebie” zrozumiałym oraz że tylko ono może uczynić siebie zrozumiałym. W tym sensie orędzie chrześcijańskie jest oczywiste, gdyż wyjaśnia się przez swoją własną treść⁹.

Gdy idzie o „nieoczywistość” (*Nicht-selbstverständlichkeit*) objawienia, Knauer nie ma tu na myśli jedynie tego, co wynika z przyjęcia za źródło objawienia wolnej

⁷ P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg–Basel–Wien 1991⁶, s. 83. Autor w swojej książce odwołuje się do wielu publikacji podejmujących zagadnienie pojęć objawienia i Słowa Bożego. Nie zarzuca więc teologii fundamentalnej całkowitego przemilczenia, lecz nie dość dogłębne omówienie kwestii problematyczności względnie nieoczywistości tych pojęć. Por. m.in. tamże, przypis 94.

⁸ Por. tamże, s. 83.

⁹ Ważną rolę w zrozumieniu intencji Knauera pełni gra słowna. Autor posługuje się tu niemieckim słowem skrywającym w sobie dwa inne słowa: *selbst-verständlich*, które tłumaczy jako *nur von sich selber verständlich*. Zachowując analogię do języka niemieckiego, należałoby w języku polskim mówić o „samo-czynieniu się zrozumiałym” objawienia. Por. tamże, s. 161.

inicjatywy Boga. Zdaniem niemieckiego jezuitę chodzi bardziej o to – i to właśnie nie jest wcale trywialnie oczywiste – że w ogóle objawienie Boże jest możliwe¹⁰. Jeżeli bowiem przyjmuje się jednostronność realnej relacji stworzenia do Boga¹¹, to objawienie nie jest następnie czymś oczywistym. Knauer zauważa, że także w filozofii scholastycznej mówiono o jednostronności realnej relacji stworzenia do Stwórcy, zwłaszcza dla spekulatywnej obrony absolutności i niezmienności Boga. Nie stawiano już jednak pytania, jak wobec tego mogą zostać wyrażone objawienie Boże i Jego przymierze z człowiekiem, a w konsekwencji wspólnota ludzi z Bogiem¹². Takie zarzuty, zdaniem Knauera, zostają zwykle wyparte, podczas gdy należy widzieć stojący za nimi problem¹³. Przyjęcie przez człowieka jego stworzonności, jako całkowitej zależności od Boga, pociąga bowiem za sobą daleko idącą nieoczywistość objawienia. Nie oznacza ona logicznych trudności w przyjęciu możliwości objawienia Boga stworzeniu. Przeciwnie, pojęcie objawienia Bożego, obok pojęć Słowa Bożego i zbawczego działania Boga, jako takie jest według Knauera przede wszystkim możliwe do przyjęcia jako bezproblemowe¹⁴. Z drugiej strony nie jest ono też „tak trywialnie oczywiste, że pytałoby się już tylko, czy objawienie faktycznie się wydarzyło”¹⁵.

Podsumowując ten etap badań, należy stwierdzić, że Knauer jest skłonny mówić o objawieniu zarazem jako o czymś oczywistym, jak i nieoczywistym. W obu przypadkach należy je odpowiednio rozumieć. Objawienie jest „oczywiste” w tym znaczeniu, że samo siebie wewnątrz czyni zrozumiałym. Jednocześnie pozostaje jednak „nieoczywiste”, gdyż z samego faktu przyjęcia istnienia Boga nie wynika

¹⁰ Zob. m.in. recenzję książki znanego badacza kwestii objawienia, H. Waldenfelsa: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1985, opublikowaną w kwartalniku „Theologie und Philosophie” 61 (1985), s. 606 i n. Peter Knauer pisze tam następująco: „Sympatyczne w tej teologii fundamentalnej jest w szczególności to, że ma ona swój punkt wyjścia w konfrontacji z orędziem chrześcijańskim, które utrzymuje o sobie, że jest objawieniem Boga. «Człowiek spotyka i doświadcza Boga, ponieważ Bóg objawił się człowiekowi» ([Waldenfels] 165). To jest, zdaniem autora, «kluczowa kategoria współczesnej teologii» (tamże). Objawienie jest więc dla tego autora słusznie wtedy «nieoczywiste», kiedy nie może ono zostać zdobyte przez człowieka, lecz musi się odwoływać do własnej inicjatywy Boga. Należy jednak zapytać [...], czy objawienie nie jest «nieoczywiste» w jeszcze dużo głębszym sensie” (tamże, s. 606–607).

¹¹ P. Knauer opowiada się zdecydowanie za jednostronnością realnej relacji stworzenia do Boga. Jest jednak świadom zarzutów możliwych do postawienia wobec podnoszonego twierdzenia oraz istnienia poglądów przeciwnych. Por. *Der Glaube*, s. 31–41 z przyp. O źródłach swojego poglądu pisze Knauer w artykule *Relationale Ontologie*, <http://peter-knauer.de/glaubens1pl.pdf> (dostęp: 12.01.2017) – jest to niemieckojęzyczna wersja artykułu opublikowanego pierwotnie w jęz. hiszpańskim w książce *Dios clemente y misericordioso. Enfoques antropológicos. Homenaje a Barbara Andrade*, red. J. Quezada del Río, México 2012, s. 19–41.

¹² Por. *Relationale Ontologie*, s. 2–3.

¹³ Por. *Der Glaube*, s. 82.

¹⁴ Por. tamże, s. 84.

¹⁵ Tamże, s. 161.

konieczność czy nawet możliwość objawienia. Objawienie Boże jest możliwe do przyjęcia – możliwe, ale nie oczywiste. Według Knauera na uwagę będzie zasługiwać tylko takie roszczenie objawienia, które samo potrafi siebie uzasadnić, czyli uczynić wewnątrznie oczywistym. Niemiecki teolog widzi słuszne roszczenie objawienia w objawieniu chrześcijańskim. Stara się dlatego wykazać, że orędzie chrześcijańskie samo odpowiada na stawiane o nie pytania i pozytywnie wykazuje swoją możliwość¹⁶.

OBJAWIENIE W SŁOWIE BOŻYM

Orędzie chrześcijańskie często nazywa siebie Słowem Bożym. Zdaniem Knauera także to pojęcie nie jest oczywiste¹⁷. Można postawić wobec niego podwójny zarzut. Po pierwsze, w odniesieniu do znaczenia słowa „Bóg”. Knauer pyta, jak w ogóle możliwe jest wypowiedzianie czy objawianie się Boga człowiekowi, a w konsekwencji wspólnota człowieka z Bogiem. Drugi zarzut wiąże się z terminem „słowo”. Zwykło się go bowiem stosować na określenie mowy ludzkiej¹⁸. Teolog stawia następną wątpliwość, czy zatem można w ogóle sensownie mówić o Słowie Bożym oraz czy nie zakłada się wówczas pewnego „uczłowiczenia” Boga¹⁹. Knauer odpowiada twierdząco, zaznaczając, że odpowiedź pochodzi z wnętrza samego orędzia chrześcijańskiego, którego treść nie ma żadnego innego sensu prócz tego, by potwierdzić i wyjaśnić, że można je rozumieć jako Słowo Boże, jako zwrócenie się Boga do człowieka (*Angesprochenwerden des Menschen von Gott*), a przez to także jako wspólnotę człowieka z Bogiem²⁰.

Według Knauera chrześcijaństwo, odwołując się do judaizmu, rozróżnia między Słowem Bożym w „niewłaściwym” oraz „właściwym” sensie. Słowem Bożym w sensie niewłaściwym jest prawo, a w sensie właściwym – Ewangelia. Z jednej strony Słowo Boże oznacza tzw. naturalne poznanie Boga. Człowiek jest bowiem zobowiązany w swoim myśleniu dążyć do poznania prawdy i przy niej trwać²¹. Człowiek jest zdolny rozumowo poznać prawo moralne, a następnie stosować

¹⁶ Por. tamże, s. 84.

¹⁷ Por. P. Knauer, „*Wort Gottes*” als Grundkategorie des Christentums, „*Lebendiges Zeugnis*” 47 (1992), s. 276.

¹⁸ Można w tym miejscu zapytać, co właściwie oznacza dla Knauera owo „ludzkie słowo” (*das menschliche* lub *mittenschliche Wort*). Wydaje się, że znaczy ono zrozumiały dla człowieka czy też właściwy człowiekowi sposób komunikacji, obejmujący także przekaz słowny, ale nieograniczający się do niego.

¹⁹ Por. *Der Glaube*, s. 82–83; *Wort Gottes*” als Grundkategorie, s. 280.

²⁰ Por. *Der Glaube*, s. 85–86. W innym miejscu Knauer pisze ponadto: „Pojęcie «Słowa Bożego» implikuje roszczenie, że w tym Słowie zostaje w pełni i całkowicie wyrażone to, co Bóg ma do powiedzenia nam, ludziom, i że to słowo także ogarnia całego człowieka” („*Wort Gottes*” als Grundkategorie, s. 277).

²¹ Por. *Der Glaube*, s. 88.

się do niego. W praktyce oznacza to rozeznawanie w sprawie sprawiedliwości i godziwości działania. Knauer formułuje jako nadrzędną zasadę „auf die Dauer und im ganzen”, przez co chce zwrócić uwagę, że działanie musi być zawsze widziane i oceniane w szerokim kontekście jego oddziaływania²². Dla niniejszych rozważań ważniejsza jest jednak dalsza myśl teologa. Stawia on pytanie o to, czy poznanie powinności moralnych jest sprawą samego rozumu, czy raczej rozumu i wiary. Profesor opowiada się za pierwszą opcją. Jego zdaniem, do poznania prawa moralnego nie potrzeba szczególnego Bożego objawienia. Także nakazy moralne Biblii mogą być poznane samym tylko rozumem, który jako taki sam pochodzi od Boga i na Niego wskazuje²³.

Poznanie prawa moralnego pozwala na działanie godziwe moralnie, nie jest jednak wypełnieniem prawa, a już w zupełności nie wystarcza do osiągnięcia sprawiedliwości przed Bogiem²⁴. Tutaj litera prawa zostaje otwarta na wyzwajające orędzie Ewangelii. Ewangelia zakłada prawo i stanowi jego wypełnienie. Prawo i Ewangelia stanowią dwie różniące się od siebie, ale pozostające we wzajemnym stosunku rzeczywistości. Od ich właściwego rozróżnienia i wzajemnego powiązania zależy rozumienie chrześcijańskiego orędzia²⁵.

Podstawą mówienia o Słowie Bożym we właściwym sensie jest Osoba Jezusa Chrystusa, w którym, jako doskonałym Bogu i doskonałym człowieku, chrześcijanie wyznają zarazem Pośrednika i Pełnię całego objawienia. On sam przez swoje wcielenie, głoszenie Ewangelii i poświadczenie jej życiem, aż po mękę, śmierć i zmartwychwstanie, jest odpowiedzią na pytania o możliwość sensownego mówienia o Słowie Bożym²⁶.

Referując poglądy Knauera dotyczące możliwości wypowiedzenia tajemnicy Boga w ludzkim słowie, warto zapytać jeszcze, jak autor rozumie samo pojęcie tajemnicy. Miłość Boga, która jest najgłębszą treścią Jego zwrócenia się do człowieka, nie może zostać w pełni odczytana ze świata, lecz dopiero w wierze. Z tego względu nie może mieć nic wspólnego z trudnościami logicznymi, gdyż o nich może być mowa tylko w przypadku rzeczywistości poznawalnych rozumowo²⁷. W tym sensie pozostaje tajemnicą wiary. Pojęcie „tajemnica wiary” nie oznacza dla Knauera całkowitej zakrytości czy niedostępności dla rozumu, lecz wskazuje, że przynależy do innego porządku, który ze swej natury dostępny jest poznaniu wiary. Poznanie wiary wspiera się jednak na poznaniu rozumu, co analogicznie

²² Por. m.in. tamże, s. 96.

²³ Por. tamże, s. 105–106.

²⁴ Por. tamże, s. 107.

²⁵ Por. tamże, s. 109–110.

²⁶ Por. tamże, s. 111–112.

²⁷ Por. tamże, s. 119.

wyraża także przedstawiona przez Knauera relacja między Ewangelią i prawem moralnym²⁸.

MOŻLIWOŚĆ OBJAWIENIA A ROZUMIENIE BOGA

Rozstrzygające w kwestii możliwości objawienia Bożego jest nie tyle stwierdzenie wychodzące od pojęcia wszechmocy Boga, że mianowicie Bóg może się objawić, ponieważ tego chce i może to uczynić. Knauer utrzymuje, że możliwość objawienia jest ściśle powiązana z tym, kim jest Bóg w sobie samym. Wyjaśnia to, omawiając trzy podstawowe dogmaty chrześcijaństwa: o Trójcy Świętej, o wcieleniu Syna Bożego oraz o wspólnocie wierzących w Duchu Świętym²⁹.

BÓG W TRÓJCY

Tajemnica Trójcy Świętej, jako fundamentalna tajemnica wiary, przynależy do porządku poznania wiary. Zgodnie z poglądem Knauera nie może więc powodować trudności logicznych. Poznanie wiary opiera się jednak na poznaniu rozumowym. Knauer stara się zatem wykazać, że tajemnica wiary, jaką jest Trójca Święta, nie sprzeciwia się rozumowi. Dotyczy to zwłaszcza podstawowego zarzutu rozumu wobec niej, że mianowicie nie do pogodzenia są jedyność Boga z Jego istnieniem w trzech Osobach.

Knauer wychodzi w swoim wywodzie od pojęcia Osoby. Za punkt wyjścia przyjmuje nie definicję, lecz doświadczenie człowieka. Człowiek bowiem przeżywa siebie samego jako sobie obecnego, doświadcza samoposiadania siebie, doświadcza siebie jako osoby. To jego doświadczenie może mówić także „wskazująco” o Bogu. Zdaniem Knauera w nauce o Trójcy Świętej można wyjść właśnie od rozumienia osoby jako „samoposiadania” pewnej rzeczywistości, odniesienia rzeczywistości do samej siebie w sensie przynależenia do siebie. Trójca Święta w tym znaczeniu jest „trzema wzajemnie różnymi zapośredniczonymi Relacjami jednej Boskiej Rzeczywistości do siebie samej”³⁰. Pierwsza Osoba, Ojciec, jest niezapośredniczona, „bez początku”, żadna inna osoba Jej nie poprzedza. Druga Osoba, Syn, jest przez pierwszą zapośredniczana i jest drugim, przeciwległym wobec pierwszej Osoby, Samoposiadaniem tej samej Boskiej rzeczywistości. Trzecia Osoba, Duch Święty, jest trzecim Samoposiadaniem i jest zapośredniczana przez dwie pierwsze

²⁸ Wydaje się więc, że sens wyrażenia „tajemnica wiary” można by oddać przez wyrażenie „rzeczywistość wiary” czy też „rzeczywistość możliwa do przyjęcia w pełni jedynie wiarą”.

²⁹ Por. *Der Glaube*, s. 205.

³⁰ Tamże, s. 120.

Osoby. Przy tym jednak Ojciec jest inaczej jedynym ostatecznym Źródłem Trójcy Świętej, a inaczej, razem z Synem, Źródłem Ducha Świętego³¹.

Relacje w Bogu są tożsame z ich Nosicielem, samą Boską Rzeczywistością, oraz z ich terminem, tą samą Boską Rzeczywistością, dlatego nazywa się je relacjami subsystemnymi. Knauer uważa, że także relację bycia stworzonym można określać jako subsystemną w tym sensie, że jest tożsama z jej nosicielem, mając na uwadze jednak to, że tym, co konstytuuje jej termin, nie jest ona sama, lecz Bóg³².

Nauka o Bogu w trzech Osobach, które są subsystemnymi Relacjami, różni się od tradycyjnej trynitologii, wyróżniającej w Bogu cztery relacje: Ojca do Syna (rodzenie, *generare*), Syna do Ojca (bycie zrodzonym, *generari*), Ojca i Syna do Ducha Świętego (tchnienie, *spirare*) oraz Ducha Świętego do Ojca i Syna (bycie tchniętym, *spirari*). Zdaniem Knauera przy mówieniu o czterech relacjach w Bogu nie wskazuje się dostatecznie wyraźnie, że konstytutywnym dla pierwszej Osoby jest już sam jej brak źródła (*Ursprunglosigkeit, sine principio, ingenitus*). Poza tym, twierdzi dalej teolog, takie mówienie o czterech relacjach bierze się z niewłaściwego pojęcia relacji i jako takie jest obciążone niebezpieczeństwem dużych pomyłek³³.

Nauka o trzech Osobach Boskich jako o różniących się od siebie trzech Sposobach Samoposiadania jednej Boskiej Rzeczywistości nie powoduje trudności logicznych w przyjęciu jednocześnie jedności i trójosobowości Boga. Chroni też ona przed modalizmem i tryteizmem. Wreszcie łączy w sobie naukę o Trójcy immanentnej z nauką o Trójcy ekonomicznej: Bóg nie staje się bowiem Trójcą dopiero w objawieniu, lecz Jego objawienie polega na tym, że daje On człowiekowi udział w swoim Trójjedynym życiu³⁴.

WCIELENIE SYNA BOŻEGO

Należy jednak wrócić do pytania o to, jak możliwe jest objawienie Boga, Jego samozapośredniczenie się w ludzkim słowie. Knauer wskazuje na wcielenie Syna Bożego jako na klucz do rozumienia tajemnicy objawienia. Treścią orędzia chrześcijańskiego jest zwrócenie się Boga do człowieka, a przez to wspólnota człowieka z Bogiem. Ta ostatnia zaś możliwa jest jedynie jako udział w relacji Jezusa do Ojca. Podstawą takiego stwierdzenia jest wyznanie w Jezusie Chrystusie doskonałego Boga i doskonałego człowieka. Bóstwo i człowieczeństwo łączą się w Chrystusie

³¹ Knauer w dalszej swojej refleksji będzie mówił, że Ojciec i Syn są razem jednym źródłem Ducha Świętego. Nie oznacza to, że pomija sporną kwestię *filioque*. Historię problemu przedstawia w skrócie w *Der Glaube* (s. 121, przyp. 153). Tam właśnie uznaje oba stanowiska za uzasadnione, gdyż Ojciec w innym sensie jest ostatecznym Źródłem całej Trójcy, a w innym sensie razem z Synem źródłem Ducha Świętego.

³² Por. *Der Glaube*, s. 122.

³³ Por. tamże, s. 123.

³⁴ Por. tamże, s. 125.

„bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia”, na sposób, który zwykło się określać unią hipostatyczną. Podstawą unii hipostatycznej w Chrystusie jest druga Osoba Boska, czyli Boskie Samoposiadanie Syna. Konstytutywna dla relacji Boga do człowieka Jezusa Boska Rzeczywistość łączy się z rzeczywistością stworzoną i gwarantuje, że obie pozostają tym, kim są³⁵.

Podobnie jak jednoczesna jedność Boga i Jego istnienie w trzech Osobach są dzięki wyłożonemu przez Knauera pojęciu osoby logicznie bezproblemowo możliwe do wypowiedzenia, tak też możliwe do wypowiedzenia są jedność Chrystusa i Jego istnienie w dwóch naturach. Podczas gdy ludzkie samoposiadanie każdego innego człowieka jest jego ostatecznym samoposiadaniem i dlatego decydującym o jego byciu osobą, ludzkie samoposiadanie człowieka Jezusa nie tworzy ludzkiej osoby, ponieważ jest przyjęte przez Boskie samoposiadanie Syna. Nazywa się to tradycyjne pojęciem enhipostazy. „Nie oznacza to, że brakuje mu jakiejś pozytywnej rzeczywistości, która przynależy do bycia człowiekiem, lecz wyłącznie, że Jego ludzkie samoposiadanie nie jest jego ostatecznym, obejmującym wszystko samoposiadaniem”³⁶ – tłumaczy dalej Knauer. Człowieczeństwo Chrystusa, stworzone w Jego Boskim samoposiadaniu, pozostaje w jego własnym stworzonym istnieniu całkowicie niezmienione. W Chrystusie jest więc obecne ludzkie samoposiadanie Jezusa, osobowość, akty samoświadomości i samostanowienia. Jezus jest zatem w swoim człowieczeństwie „podobny nam we wszystkim, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4,15).

Gdy porusza się kwestię wcielenia Boga w Jezusie Chrystusie, trzeba mówić nie tylko o Jego prawdziwym Bóstwie i człowieczeństwie, lecz także o tym, że „Jezus sam istnieje na sposób synostwa Bożego i przez to wskazuje na Boga Ojca” oraz że „przyszedł On dla nas i dla naszego zbawienia”³⁷. Chrystus przynosi człowiekowi orędzie o byciu włączonym w Jego własną relację do Ojca. We wcieleniu Syna człowiek Jezus został bowiem przyjęty wewnątrz miłości Ojca do Syna i w samoposiadanie Syna. W ten sposób we wcieleniu miłość Ojca do Syna, którą jest Duch Święty, została otwarta w ludzkim słowie wszystkim ludziom³⁸.

Osobę Jezusa Chrystusa Knauer ukazuje w powiązaniu z dokonaniem przez Niego dziełem odkupienia. Grzech powoduje w człowieku strach o siebie samego. Chrystus, który stał się podobny człowiekowi we wszystkim oprócz grzechu, ma moc wyzwolenia człowieka z jego lęku o siebie przez umożliwienie mu wspólnoty z Bogiem³⁹. Dokonuje tego w swojej śmierci i zmartwychwstaniu. Każdego, kto przyjmie Jego świadectwo i uwierzy, Chrystus włącza w miłość Boga, pozbawiając władzy jego strach o siebie samego⁴⁰.

³⁵ Por. tamże, s. 128–131.

³⁶ Tamże, s. 136.

³⁷ Tamże, s. 141.

³⁸ Por. tamże s. 135.

³⁹ Por. tamże, s. 139.

⁴⁰ Por. tamże, s. 141.

WSPÓLNOTA W DUCHU ŚWIĘTYM

Wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie jest podstawą mówienia o Słowie Bożym, w sensie możliwości samozapośredniczenia się Boga w ludzkim słowie. Słowo Boże, w rozumieniu Knauera, to wzajemnie wyjaśniające się treść i wydarzenie. Treść Słowa Bożego, zwrócenie się Boga ku człowiekowi, objawia swoje znaczenie w wydarzeniu Słowa Bożego, w przyjęciu człowieka w relację miłości Boga do Boga, Ojca do Syna, którą jest Duch Święty. Knauer wiąże dlatego ściśle funkcję Słowa Bożego z posłaniem Ducha Świętego. Pośrednictwo Ducha Świętego wymaga słowa, jak miłość Boża domaga się jej przepowiedania człowiekowi. Treść Słowa Bożego nie urzeczywistnia się zaś inaczej, jak w działaniu Ducha Świętego (Gal 4,4–7)⁴¹.

Pismo Święte mówi nie tylko o posłaniu Syna, lecz także o posłaniu Ducha Świętego. Z tym ostatnim zaś wiązą się dalej posłanie Maryi i Kościoła. Jako posłana ludziom miłość Ojca do Syna, Duch Święty ukazuje się przede wszystkim w Maryi, która ze względu na wcielenie Syna doświadcza już w sobie owoców odkupienia. Duch Święty jest jednak także miłością wracającą od Syna do Ojca, w której zjednoczeni uczestniczą wszyscy wierzący. W tej odpowiadającej miłości, którą jest Duch Święty, Ojciec słyszy głos swojego Syna i zjednoczonych z Nim w Duchu Świętym członków Kościoła. W tym kontekście Knauer proponuje mówić o „wkościelnieniu” (*Kirchewerdung*) Ducha Świętego. „We wcieleniu pojedyncza ludzka natura [...] zostaje przyjęta w samoposiadanie drugiej Osoby Boskiej. Temu odpowiada w tajemnicy Kościoła relacja Ducha Świętego do wielości osób. [...] W Boskie samoposiadanie zostaje tutaj przyjęte nie każdorazowe samoposiadanie pojedynczego człowieka jako takie, lecz związek ludzi między sobą, ich wspólne «my»”⁴². Knauer odsyła tu przez formułę „Osoby w wielu osobach” do znanej myśli Heriberta Mühlena.

W chrześcijaństwie chodzi ostatecznie o wspólnotę człowieka z Bogiem. Ta wspólnota dokonuje się w miłości Bożej, w Bogu dającym człowiekowi dostęp do siebie. Miłość Boga do człowieka nie ma miary w człowieku ani w ogóle w niczym stworzonym, lecz w miłości Boga do Boga, Ojca do Syna, którą jest Duch Święty. Knauer pyta dalej, co znaczy dla człowieka, że jest on miłowany przez Boga miłością, jaką On sam miłuje siebie odwiecznie, oraz jak w ogóle pozwala się ta miłość Boża sensownie w języku ludzkim wypowiedzieć, jeżeli nie ma żadnego pojęcia zdolnego ją wyrazić. Według Knauera wiedzieć, że jest się przez Boga miłowanym, oznacza rozumieć każde dobre doświadczenie, a w szczególności osobowe, jako porównanie dla przekraczającej wszystkie pojęcia wspólnoty z Bogiem. Kto wie, że jest kochany przez Boga, ten ma w sobie radość ponad wszystkie dobra tego świata. „Każde ostateczne spełnienie, pokój, zrozumienie, wspólnota,

⁴¹ Por. tamże, s. 152.

⁴² Por. tamże, s. 154.

piękno i powodzenie w wierze staje się obrazem wspólnoty z Bogiem” – pisze jezuita⁴³. Świadomość bycia umiłowanym przez Boga nie jest jednak równoznaczna z dobrym samopoczuciem. W nieszczęściu i cierpieniu Bóg jest człowiekowi tak samo bliski⁴⁴. Miłość Boga do człowieka może zostać wypowiedziana po namyśle człowieka nad samym sobą i światem tylko w sposób analogiczny, „wskazujący”, jest ona bowiem w swojej rzeczywistości dostępna w pełni tylko w wierze.

Nie ma zatem innego objawienia Boga jak objawienie w Duchu Świętym. Nie ma bowiem innego przystępu do Boga w Trójcy jak w Osobowej Miłości – Duchu Świętym, który łączy człowieka z Chrystusem, z Ojcem i z innymi ludźmi⁴⁵.

Zgodnie z myślą Knauera rozumienie objawienia chrześcijańskiego jest nie tylko zależne od rozumienia Boga, lecz ostatecznie nim uwarunkowane. Tylko w trynitarno-inkarnacyjno-pneumatologicznym rozumieniu Boga jest w ogóle zrozumiałe mówienie o zwróceniu się Boga do człowieka, o Słowie Bożym, o możliwości samozapośredniczenia się Boga w ludzkim słowie oraz o realnym spełnieniu się rzeczywistości, zwiastowanej przez to słowo – o przyjęciu człowieka do wewnątrz Boskiej miłości i jego współnocie z Bogiem. To zaś jest najgłębszą treścią objawienia.

OBJAWIENIE MOŻLIWE TYLKO W WIERZE

O wierze w niniejszym artykule była mowa już kilkakrotnie, przede wszystkim w kontekście możliwości poznania Boga. Samym rozumem możliwe jest poznanie Boga jako „tego, bez którego nic nie istnieje”⁴⁶. Wiara postępuje krok naprzód, wiążąc się z zaufaniem temu, którego istnienie poznane zostało rozumem. Knauer zauważa, że wprawdzie wyznanie wiary rozpoczyna się słowami: „Wierzę w Boga, Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi”, lecz poznanie własnej stworzoneości jako relacji wobec Stwórcy dostępne jest już rozumowi⁴⁷. Wiara w Boga Stworzyciela oznacza coś więcej niż tylko uznanie własnej stworzoneości – oznacza zaufanie temu, przez którego zostało się stworzonym, Jego Słowu, którego treścią jest miłość. Sprawą wiary jest także poznanie tego, co tylko jej jest dostępne, a co zwykło się nazywać tajemnicami wiary⁴⁸.

⁴³ Tamże, s. 114.

⁴⁴ Por. tamże, s. 118.

⁴⁵ Por. tamże, s. 152.

⁴⁶ Kwestię możliwości naturalnego poznania Boga Knauer omawia obszernie w artykule *Natürliche Gotteserkenntnis?*, w: *Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag*, red. E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck, Tübingen 1982, s. 275–274.

⁴⁷ Kwestii poznania rozumem relacji stworzoneości poświęca Knauer pierwszy rozdział swojej pracy licencjackiej *Das Heilsgeheimnis als Relation von Gott zur Welt*, Eegenhoven–Louvain 1965, <http://peter-knauer.de/glaubenslpl.pdf> (dostęp: 12.01.2017).

⁴⁸ Por. *Relationale Ontologie*, s. 12–13.

W wierze chrześcijańskiej całe doświadczenie człowieka otrzymuje nowe światło. Dzieje się tak, ponieważ wiara ta rodzi się ze słowa zwiastującego przyjęcie człowieka do wewnątrz Boskiej miłości, czyli o napełnieniu Duchem Świętym, ze słowa, które rości sobie prawo do bycia także ostatecznym słowem o całej rzeczywistości świata. To światło pochodzi z pewności bycia miłowanym przez Boga. Miłość Boża bowiem wyzwala człowieka z lęku o siebie samego, który jest w nim korzeniem wszystkiego, co nieludzkie. Pewność miłości Boga jest właśnie wiarą, silniejszą niż każdy ludzki strach. Dlatego właśnie przyjęcie w wierze objawienia Bożego, czyli owego zapewnienia o Bożej miłości, ma moc wyzwalającą⁴⁹.

Wiara jest więc „nowym samozrozumieniem”. Nie jest ono subiektywne, ponieważ „rodzi się ze słuchania” Słowa Bożego. Słowo, któremu się uwierzyło, jest prawdziwe. Jego prawdziwość nie jest obiektywna w tym sensie, że może być przedmiotem rozumowego dowodzenia. Prawdziwość słowa jest dostępna tylko w wierze i opiera się na jego odniesieniu do wydarzenia, w którym wiara widzi działanie Boga⁵⁰. Po tym właśnie daje się rozróżnić prawdziwe roszczenie objawienia od fałszywego, Słowo Boże od słowa ludzkiego, że akt objawienia i jego treść pozostają we wzajemnym wewnętrznym i koniecznym związku. Wiara rodzi się ze słuchanego Słowa Bożego, w którym realnie działa sam Bóg. Słowo Boże w tym kontekście obejmuje całe działanie Boga wobec człowieka, a jego poznanie i przyjęcie jest istotą wiary. Jako takie jest jedynym prawdziwym objawieniem. Fałszywym tropem jest zatem poszukiwanie objawienia poza wiarą i domaganie się dodatkowych faktów potwierdzających słowo. Objawienie Boże możliwe jest bowiem jedynie w wierze.

MOŻLIWOŚĆ OBJAWIENIA BOGA POZA CHRZEŚCIJAŃSTWEM

Ostatnią kwestią, którą warto podnieść w ramach niniejszego artykułu, jest pytanie o to, jak Knauer ustosunkowuje się do roszczenia orędzia chrześcijańskiego, by być jedynym prawdziwym objawieniem, względnie do możliwości objawienia Boga poza chrześcijaństwem. Jak już zostało powiedziane, niemiecki teolog utrzymuje, że możliwe jest pewne poznanie Boga na drodze refleksji nad światem stworzonym, przede wszystkim na podstawie doświadczenia siebie jako stworzenia w relacji do Stwórcy. Poznanie to domaga się jednak pogłębienia w poznaniu wiary, do którego przygotowuje.

Podczas sympozjum poświęconego pojęciu objawienia Knauer wygłasza referat, w którym przedstawia stosunek chrześcijaństwa do innych religii i światopoglądów za pomocą analogii do stosunku Nowego Testamentu do Starego. W swoim wystąpieniu zauważa, że nie bez powodu nie nazywa się tych ostatnich I i II czę-

⁴⁹ Por. *Wort Gottes" als Grundkategorie*, s. 281.

⁵⁰ Por. *Der Glaube*, s. 147.

ścią Pisma Świętego, lecz określa właśnie jako Stary i Nowy Testament. Knauer omawia stosunek Nowego Testamentu do Starego za pomocą haseł „relatywizacji” (*Relativierung*), „uniwersalizacji” (*Universalisierung*) i „wypełnienia” (*Erfüllung*). Podobnie orędzie chrześcijańskie nie przekreśla wartości innych religii i światopoglądów, lecz relatywizuje je w obliczu głoszonego przez siebie zbawienia. Objawienie chrześcijańskie, które zwiastuje miłość Bożą ogarniającą każdego człowieka, a przez to najgłębszą możliwą wspólnotę człowieka z Bogiem, jest objawieniem uniwersalnym, spełniającym wszelkie inne oczekiwanie objawienia i pragnienie bliskości Boga⁵¹.

* * *

Podsumowując, należy stwierdzić, że objawienie w myśli Knauera jest wolnym działaniem Boga, który sam wychodzi z inicjatywą wobec człowieka. To zwrócenie się Boga ku ludziom nie jest czymś oczywistym, tak by można było pytać już tylko o sposób jego wydarzenia. Nie jest także czymś niemożliwym. Możliwość objawienia Boga i jego istota jest bowiem konsekwencją tego, kim jest Bóg w sobie samym. Objawienie Boże obejmuje wzajemnie wyjaśniające się treści i akt, które razem są jednym Słowem Bożym, jednym Bożym działaniem, zmierzającym do przyjęcia człowieka do wewnątrz Jego Boskiej miłości. Takie rozumienie objawienia jest możliwe jedynie w trynitarno-inkarnacyjno-pneumatologicznym rozumieniu Boga. Knauer podkreśla znaczenie dla wiary chrześcijańskiej właśnie tych trzech podstawowych dogmatów: o Bogu Trójjednym, o wcieleniu Syna oraz o napełnieniu Duchem Świętym Kościoła.

Wśród źródeł, do których odwołuje się autor, znajdują się teksty historyczne, takie jak dzieła Augustyna czy Tomasza z Akwinu, dokumenty Kościoła, zwłaszcza dwóch ostatnich soborów, oraz liczne publikacje współczesnych teologów. Knauer w swojej refleksji dotyczącej objawienia przyjmuje i pogłębia klasyczną naukę o Bogu i objawieniu, jaka znalazła wyraz m.in. w konstytucji *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II. Podczas gdy w tradycyjnym wykładzie o objawieniu wychodzi się zwykle od nauki o Bogu zwracającym się do człowieka w swoim Słowie, Knauer każe zejść głębiej i zapytać najpierw o samego Boga: kim jest Bóg, że objawienie w ogóle jest możliwe. W ten sposób ustawia pojęcie objawienia w ścisłej zależności od obrazu Boga przekazywanego w orędziu chrześcijańskim.

Z refleksji Knauera wynika też, że nie bez znaczenia dla pojęcia objawienia pozostaje kontekst filozoficzno-teologiczny. Autor nie wyklucza możliwości mówienia o objawieniu w innych religiach i światopoglądach, lecz wskazuje, że

⁵¹ Por. *Das Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten als historisches Paradigma für das Verhältnis der christlichen Botschaft zu anderen Religionen und Weltanschauungen*, w: *Offenbarung, geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposium zum Offenbarungsbegriff in Indien*, red. G. Oberhammer, Wien 1974, s. 153–170.

zostaje ono zrelatywizowane, uniwersalizowane i ostatecznie spełnione przez objawienie chrześcijańskie, przez które realnie dokonuje się zjednoczenie człowieka z Bogiem i które w tym sensie może słusznie rościć sobie prawo do bycia jedynym prawdziwym objawieniem.

Knauer łączy w swojej pracy naukowej warsztat teologii fundamentalnej i dogmatycznej. Stawia wiele pytań, cierpliwie poszukuje odpowiedzi, stara się uzasadnić zajmowane przez siebie stanowisko, jednocześnie przyzwalając jednak na istnienie poglądów odmiennych. Niewątpliwą zasługą niemieckiego teologa jest to, że ustawia pojęcie objawienia w ścisłej zależności nie od określonej koncepcji filozoficznej, lecz od pojęć Boga i Słowa Bożego, a jeszcze dokładniej – od rzeczywistości, która stoi za tymi pojęciami.

Przedstawiona w niniejszym artykule myśl Petera Knauera dotycząca możliwości objawienia nie stanowi całościowego opracowania jego refleksji o objawieniu Bożym. Jako przedłużenie podjętego tu tematu, warto byłoby zapytać, jak autor rozumie rolę stworzeń w przekazie objawienia, a dalej także o sposób interpretacji w tym kontekście tak zwanych objawień prywatnych. Niemiecki teolog sam nazywa swoją refleksję ekumeniczną. Cenna mogłaby okazać się analiza rozumienia przez tego teologa objawienia także pod względem ekumeniczności.

BIBLIOGRAFIA

- Cuda J., P. Knauer, „*Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische fundamentaltheologie*”, Graz–Wien–Köln 1978, ss. 336 [recenzja], „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 15 (1982), s. 285–287.
- Knauer P., *Bibliographie von Peter Knauer SJ*, <http://peter-knauer.de/glaubens1pl.pdf> (dostęp: 12.01.2017).
- Knauer P., *Das Heilsgeheimnis als Relation von Gott zur Welt*, Eegenhoven–Louvain 1965, <http://peter-knauer.de/glaubens1pl.pdf> (dostęp: 12.01.2017).
- Knauer P., *Das Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten als historisches Paradigma für das Verhältnis der christlichen Botschaft zu anderen Religionen und Weltanschauungen*, w: *Offenbarung, geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposium zum Offenbarungsbegriff in Indien*, red. G. Oberhammer, Wien 1974, s. 153–170.
- Knauer P., *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg–Basel–Wien 1991⁶.
- Knauer P., H. Waldenfels, „*Kontextuelle Fundamentaltheologie*”, Paderborn–München–Wien–Zürich 1985, ss. 582 [recenzja], „*Theologie und Philosophie*” 61 (1985), s. 606–607.
- Knauer P., *Lebenslauf*, <http://peter-knauer.de/glaubens1pl.pdf> (dostęp: 12.01.2017).
- Knauer P., „*Natürliche Gotteserkenntnis*“?, w: *Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag*, red. E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck, Tübingen 1982, s. 275–274.

- Knauer P., „*Relationale Ontologie*”, <http://peter-knauer.de/glaubens1pl.pdf> (dostęp: 12.01.2017).
- Knauer P., *Uzasadnienie etyki dzisiaj*, w: *Uzasadnianie w aksjologii i etyce w badaniach polskich i zagranicznych*, red. L. Kopciuch, T. Siwiec, Lublin 2014, s. 69–75.
- Knauer P., *Verantwortung des Glaubens – Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht*, Frankfurt 1969.
- Knauer P., „*Wort Gottes*” als Grundkategorie des Christentums, „*Lebendiges Zeugnis*“ 47 (1992), s. 276.
- Knauer P., *Wyznanie wiary dla naszych czasów* [b.m. i r.w.] <http://peter-knauer.de/glaubens1pl.pdf> (dostęp: 12.01.2017).
- Knauer P., *Znajdować Boga we wszystkich rzeczach. Klucz do mistyki św. Ignacego Loyoli*, Kraków 1993.

THE POSSIBILITY OF REVELATION OF GOD BY PETER KNAUER

Summary

According to Peter Knauer, special Revelation of God and a community of man with God is possible, although not obvious. Christian message wants to be comprehended as Word of God, wherein God is approaching man with His message of love. Acceptance of man into love of God is the essence of His Revelation. This concept of divine Revelation is possible only with trinitarian-incarnational-pneumatological comprehension of God and cannot be understood just and only in an intellectual way. Therefore, we need faith.

Keywords: Peter Knauer, Revelation, The Trinity, Incarnation, Holy Spirit, faith

Słowa kluczowe: Peter Knauer, objawienie Boże, Trójca Święta, wcielenie, Duch Święty, wiara

DOKUMENTACJA

O. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv

ASTANA – WOŁYŃ – PETERSBURG – MOSKWA – KOSZYCE

Dział *Dokumentacja* poprzedniego numeru TwP (nowa seria 10 [2016], nr 2) odsonił niezwykłą przygodę naszej KUL-owskiej inicjatywy otwierania teologii w stronę wschodzącego słońca. Publikując uwagi oraz obszerne fragmenty swojej kroniki, organizator poinformował o V Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej w Petersburgu (23–28.10.2010) nt. *Jezus Chrystusa w Rosji wczoraj i dziś*. *Dokumentacja* w niniejszym tomie przedłuża i dodatkowo wzbogaca tamtą informację: poza słowem o aktywności w Petersburgu w 2010 roku przynosi swoisty raport o VI Forum w Moskwie nt. kultury. Propozycja tekstów w jęz. rosyjskim ma wymowę także symboliczną: wskazuje na nasze zdecydowanie przemyślanego przeorientowywania KUL-owskiej i polskiej teologii z Zachodu na Wschód, oczywiście bez zrywania z Zachodem. Niechże świadczą o naszym zdecydowaniu. Tamte regiony nas potrzebują.

Forma kroniki nawiązuje do poprzedniego „raportu” w *Dokumentacji*. Nie ogranicza radykalnie informacji do Petersburga i Moskwy. Współtworzy smak „żywej” teologii, która tętni w Lublinie.

20.05.2010 – korepetycje z jęz. rosyjskiego u Rosjanina, Cyryła Voycela z Władystoku, który „robi” doktorat na KUL-u u ks. A. Czai (kiedyś Celestyn uczył Cyryła, teraz Cyryl uczy Celestyna).

21.05.2010 – Katedra Pneumatologii i Eklezjologii (ks. bpa A. Czai) w dniach 17–21 maja zorganizowała wykłady otwarte nt. *Duch Święty a kapłaństwo*. Ostatnim punktem programu była prezentacja moich *Proroków Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku*. Dano mi okazję promocji pomysłu Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej. Zakończeniem zakończenia była kolacja u faktycznego organizatora całości, ks. dr. Antoniego Nadbrzeżnego (mój doktor, adiunkt katedry ks. A. Czai). Oprócz mnie i gospodarza biesiadowali: dr Monika Waluś, redaktor „Więzi”, Zbigniew Nosowski i świeżo habilitowany ks. Kazimierz Pék, który przejął po mnie Katedrę Mariologii. Prowadziliśmy bardzo pożyteczne rozmowy o teologii.

27.05.2010 – podróż do Łagiewnik. Jutro ostatnie zajęcia z II rokiem: proseminarium. W drodze wstrząsająca lektura wspomnień więźnia łagrów sowieckich: Walter Ciszek SJ, *Z Bogiem w Rosji*. Kontynuacja w drodze powrotnej.

29.05–2.06.2010 – w Lublinie. Pisanie recenzji dorobku habilitacyjnego luteńskiego pastora, dr. Marka Uglorza z ChAT. Trudne doświadczenie.

1.05.2010 – ks. Sławek Pawłowski przesłał mi tekst wywiadu ks. nuncjusza i nowego prymasa, Józefa Kowalczyka, dla KAI. Powiedział w nim m.in.:

Sami nie wiemy, iloma wartościami możemy obdarować innych. Nasza świadomość jest obciążona myśleniem z przeszłości, wedle którego sami możemy czerpać z Zachodu, ale nie mamy nic w zamian do zaoferowania. Protestuję przeciwko takiej postawie. Kard. Wyszyński powiedział, że mamy talent do przekazania Zachodowi, zresztą Zachód to czuje; liczy na pomoc polskich polityków z różnych środowisk w ożywieniu ducha wspólnoty europejskiej. Zamiast marnować czas i energię na wewnętrzne kłótnie, powinniśmy zwrócić na to uwagę, wykorzystać ten moment. Nie będę tu cytował nazwisk, ale wiemy przecież, że są osoby, które działając w instytucjach europejskich, pracują nad tym, aby wspólnota europejska rozwijała się także o świadomość Europy Środkowo-Wschodniej. Któż bowiem lepiej rozumie ten region, jak nie ludzie, którzy tu wyrosli? Okazuje się, że nie wszystko, czego się tutaj nauczyli, jest złe. Z takiego stereotypu musimy się wyleczyć.

Przecież to idea, która zrodziła akcję Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej”!

Dzisiaj wysłałem na adres Nuncjusza w Warszawie zarówno tom *Więksi i mniejsi prorocy Europy Środkowo-Wschodniej*, jak tom *Prorocy Europy Środkowo-Wschodniej*. Dołączyłem krótki list przewodni:

Drogi Księżo Nuncjuszu!

Przeczytałem wywiad dla KAI. Dlatego muszę natychmiast przesłać oba tomy o prorokach Europy Środkowej i Wschodniej.

Za kilka dni ruszam do Petersburga i Moskwy organizować V Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej. Główny cel – taki sam: ocalać historyczną pamięć... A więc nasi świadkowie Chrystusa, prorocy... tym razem z koncentracją na Petersburgu i Syberii. Załączam notkę o planowanych referatach i komunikatach. Proszę je przyjąć i błogosławić dalszej pracy w tym kierunku.

Benedicens benedicite!
Lublin, 2 czerwca 2010 roku

Cyryl Voycel nadal usiłuje mnie nauczyć czytania po rosyjsku. Optymista!

30.06.2010 – do księgi jubileuszowej kolegi prof. Karola Karskiego, luteranina z ChAT, wysłałem obszerny tekst. Kilkadziesiąt lat współpracy w ogólnopolskim

ekumenizmie... Dołączyłem obszerne fragmenty moich recenzji jego dorobku do habilitacji oraz profesury.

6.07.2010 – przesłanie informacji do petersburskiej trójki współpracowników:

Droga, Kochana, Niezastąpiona Wielka Trójko V Forum: Kola Dubininie, Kubo Błaszczyszynie i Andrzeju Buko! Bez Was nic się nie stanie, co się stanie (w Sankt Petersburgu).

Dzięki za Wasze dotychczasowe współtworzenie V FTEŚW w Petersburgu. Przyjmujemy propozycję abpa Paolo Pezzi, by przesunąć termin na koniec października. Czy może być 23–29 X?

Prośby do Was o zorganizowanie punktów, których ja nie jestem w stanie przygotować:

1. „Dzień prawosławny” – najlepiej gdzieś u nich – o ich męczennikach, zwłaszcza z Petersburga i Syberii. W prawosławnej Akademii Duchownej z udziałem studentów? Na prawosławnej parafii?
2. Dzień lub (raczej) pół dnia w Sali „Wystawki” Fundacji „Dialog Kultur”. Zob. Rozmowa z Klestowem, Kronika, s. 2. Oczywiście – mówią oni, ale także my. Może być o męczennikach za wiarę, może być także coś z chrześcijańskiej antropologii.
3. Dzień katolicki – najlepiej w WSD – z udziałem alumnów. Tu m.in. o Akademii Duchownej, WSD, abp. Felińskim i Rodzinie Marii... Możliwość różnych komunikatów, dzielenia się doświadczeniami...

Może być punkt ze świadectwami alumnów o ich drodze...

4. Pół dnia u protestantów. Najlepiej gdzieś u nich. Niechaj oni mówią o sobie, tzn., jak oni przeżywali i przeżywają Jezusa w Rosji wczoraj i dziś, zwłaszcza na Syberii oraz w Petersburgu.
 5. U franciszkanów – cała reszta. Nie da się gdzieś indziej, da się u nich. Poza referatami – także świadectwa zakonnic. Może w kościele?
 6. Obecność przedstawicieli miejscowej społeczności... władz miasta... odpowiednich instytucji... Na rozpoczęcie – przynajmniej, może także na zakończenie.
- Nie lękajcie się mierzyć wysoko, także do ateistów. Eksponujemy motyw: ocalać historyczną pamięć. To okazja!
7. Media! Okazja wartościowej reklamy naszej obecności wczoraj i dziś, a także dzierżgania pozytywnych kontaktów na jutro.
 8. Mówcie kandydatom do referatów i komunikatów: wersja rosyjska i polska. Opublikujemy dwie wersje materiałów.

Najpierw: Któż jak Bóg!? Ale następnie: Któż jak Wy, Wielka Trójko Petersburska!? Dzięki za „już”, dzięki za „jeszcze nie, ale na pewno”.

Nie mam jeszcze wszystkich kopii pierwszych stron paszportów, by przesłać je Bratu Buko (zaproszenia!).

Lublin, 6 lipca 2010

br. Celestyn Napiórkowski

9.07.2010 – na KUL Międzynarodowa Konferencja naukowa „Niedokończone Msze wołyńskie. Martyrologium duchowieństwa wołyńskiego ofiar zbrodni nacjonalistów ukraińskich w czasie II wojny światowej”. Organizator Civitas Christiana. Mimo wakacyjnego czasu – kilkudziesięciu specjalistów... Towarzysząca wystawa. Prezentacja literatury przedmiotu. Możliwość zakupu niektórych pozycji.

Bp Marcejan Trofimiak z Łucka, uczestnik konferencji, stanowczo stwierdził potrzebę wydania materiałów z IV Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej w Łucku.

10.07.2010 – wyjazd busikiem (19 osób) na Wołyń, zapalić znicze w kilku miejscach morderstw na Polakach w 1941 roku. Wśród „pielgrzymów” wybitni znawcy tematu: dr Leon Popek z lubelskiego IPN, który z p. dr hab. Marią Dębowską opublikowali książkę o tamtych morderstwach: *Duchowieństwo diecezji łuckiej. Ofiary represji w czasie II wojny światowej 1939–1945 roku*, ks. prof. dr hab. Józef Marecki i dr hab. Włodzimierz Osadczy. Byliśmy w kilku miejscach wymordowania całych wiosek polskich; dzisiaj porośnięte stepem. Padają nazwy: Ostrówek, Włodzimierz Wołyński, Poryck, Kisielin. Niekiedy bez dróg dojazdowych. Dzięki poświęceniu „prywatnych” zapaleńców, jak p. Popek, odnaleziono kilka zbiorowych grobów i postawiono tam krzyże. Na cmentarzu w Porycku była tablica z informacją, że tam pochowano grupę pomordowanych Polaków... Nie napisano, przez kogo, a mimo to wyraz „pomordowanych” został usunięty. Takie zacieranie śladów morderstw jest tutaj powszechne.

W Kisielinie ruiny wielkiego kościoła augustianów. Tutaj dokonano straszliwego mordy na Polakach, którzy skryli się w kościele. Zapewniono, że kto wyjdzie, może swobodnie odejść. Tymczasem gdy ludzie uwierzyli i wychodzili, uruchomiono karabiny maszynowe. Masakra. Kilkunastu mężczyzn broniło się na plebanii. Dzisiaj na kominie ruin plebanii witał nas zadumany na gnieździe bocian.

W drodze powrotnej dzielono się refleksjami. Powiedziałem, że: 1. Potrzebna refleksja (może symposium) nt. metodologii pracy nad naszym tematem: Nie ma problemu, czy nad nim pracować. Istnieje problem, jak nad nim pracować, by zwyciężała prawda, by Ukraina otwierała się na straszną prawdę i by leczyć krwawiące rany. 2. W przewyżczeniu strasznej historii olbrzymią rolę może i powinien odegrać Kościół greckokatolicki na Ukrainie. Wydaje się, że nie ma on ochoty na zwycięstwo prawdy na ten temat. Jak mu pomóc, by zechciał stanąć po stronie prawdy? W dniach 6–9 maja w Łucku odbyła się sesja nt. Kościoła greckokatolickiego na Wołyniu. Mówiono głównie o jego męczeństwie. Trzeba o tym mówić. Z pewnością znajdują się w tym Kościele ludzie, którzy z odpowiedzialności za prawdę i Ewangelię zechcą podjąć także temat odpowiedzialności Kościoła greckokatolickiego za dochodzenie do prawdy o ludobójstwie na Wołyniu i za budowanie nowego świata w tamtym regionie. 3. Materiały naszych konferencji należy publikować także w jęz. angielskim i ukraińskim. Po pierwsze, by Zachód otwierał oczy na straszną rzeczywistość, zwłaszcza że podnosi się sprawę wejścia Ukrainy do Unii Europejskiej, po drugie, by wpływać na świadomość braci Ukraińców.

22.07.2010 – o. Bolesław, redemptorysta, pyta w Radiu Maryja o dwie rany na twarzy Matki Boskiej Jasnogórskiej. Wyjaśnia, że jedną zadali husyci. Tymczasem to sprawa polskich rycerzy, szlachciców: Jakuba Nadobnego z Rogowa, herbu Dziadosza, i Jana Kuropatwy z Łańcuchowa, herbu Średniawa. Dokonali

tęgo w celach rabunkowych. Pocięli obraz, by skierować podejrzenia na husytów. Schwytani, osądzeni i straceni.

Zmieniły się czasy. Obecnie nie pocięto obrazu, ale Matce Bożej zabrano Jej Syna, popularyzując samą Jej głowę, co jest bardziej szkodliwe dla zdrowia pobożności maryjnej i chrześcijańskiej niż cięcia na policzku i kradzież koron. Matkę Bożą Częstochowską pozbawia się Jej Skarbu, tzn. Syna, i popularyzuje się Ją bez Jezusa. A czynią to Jej czciciele, nawet wielcy i autentycznie wspaniali...

3.07.2010 – w Warszawie – złożenie wniosku o wizę do Kazachstanu (ambasada: Królowej Marysieńki 14).

5.08.2010 – bracia z Moskwy nie odpowiadają na moje maile w sprawie Forum w Petersburgu. Narasta niepokój. Okazuje się, że wokół Moskwy morze płomieni. Ponad 800 pożarów. Moskwa dusi się w dymie.

9.08.2010 – spodnie oświadczyły stanowczo, że przechodzą na emeryturę, spodnie zatem trzeba zdobyć, zwłaszcza że Kazachstan tuż, tuż, a wkrótce po nim Petersburg. Przykre poczucie bezradności. W salonach Adam ceny porażające, a przy tym – czy znajdę w sam raz na siebie? Po drugiej stronie Wieniawskiej w każdy poniedziałek można wybrać sobie odzież po złotówce za sztukę. Coś dla franciszkanina! Poszedłem. Wybrałem 2 sztuki. Zapłaciłem 2 złote. Już u siebie przymierzam. Jedne nie pasują, drugie – jak na zamówienie szyte. Aż się serce raduje. Można w nich jechać i na krańce świata. Jedno jednak zmartwienie: Czy św. Franciszek nie uznałby moich nowych (choć starych) portek za zbyt eleganckie?

Dojrzewa plan skoku na Petersburg, Astanę w Kazachstanie i na Moskwę. Mailuje Mikołaj Dubinin z Moskwy:

Wariant najbardziej wygodny i ekonomiczny ze wszystkiego, co mi się udało znaleźć (loty bezpośrednie, bez dodatkowych przesiadek pośrednich): 1. Warszawa–Petersburg 8 września lot FV 4683 o godz. 10.55, przylot 14.45; dalej Petersburg–Astana 11 września (ten lot bezpośredni jest tylko raz w tygodniu) lot FV-805 o 22.15, przylot 15 września o 4.00 rano. Obydwa rejsy wykonuje kompania lotnicza „Rossija”, taki bilet kosztuje 460 euro. 2. Astana–Moskwa 22 września lot KC-843 o 20.40, przylot do Moskwy o 22.20; dalej Moskwa–Warszawa 24 września lot SU-101 o 9.55, przylot do Warszawy o 9.55 czasu lokalnego. Taki bilet kosztuje 426 euro. Czyli razem niecałe 900 euro. Pozdrawiam serdecznie!

Mikołaj [Dubinin]

19.08.2010 – u Marka Korycińskiego (były uczeń, wiceprezes Civitas Christiana). Rozważamy sprawy busa dla grupy z Lublina do Petersburga na V Forum.

19.08.2010 – u dziekana WTKUL, ks. prof. Mirosława Kalinowskiego. Informuję o przygotowaniach do V Forum. Proszę o uwagi. Składam pismo o dofinansowanie. On z kolei radzi, w jakiej formie wystąpić o dofinansowanie; ostrzega, że teraz ma możliwości jedynie do 3 000 zł.

21.08.2010 – doktorat *honoris causa* patriarchy ekumenicznego Bartłomieja I. Dziekan polecił ubrać togę. Ubrałem. Wielka uroczystość. Kilku ambasadorów,

zwierzchnicy Kościołów chrześcijańskich w Polsce, biskupi prawosławni z Polski... Zdecydowany ekumenista. *Nota bene* stypendysta Kościoła rzymskokatolickiego: studiował w Papieskim Instytucie Orientalnym w Rzymie (1963–1968), gdzie zrobił doktorat. Zwany „zielonym patriarchą” ze względu na jego zaangażowanie na rzecz ochrony naturalnego środowiska człowieka.

24–25.08.2010 – sprawy organizacyjne – Kazachstan i Petersburg. Brak jakiegokolwiek sekretariatu. Sam, sam, sam... A tu 77 wiosen na karku... Łatwo coś przeoczyć, o czymś zapomnieć...

2.09.2010 – abp Tomasz Peta z Astany, nowej stolicy Kazachstanu, przysłała PROJEKT MOJEJ POMOCY W PRZYGOTOWANIU ROKU MARYI W KAZACHSTANIE:

KAZACHSTAN

Program – propozycja bpa Pawła Pety z 2.09.2010

PAX ET BONUM!

DROGI BRACIE PROFESORZE!

CHCIAŁBYM PRZESŁAĆ BARDZIEJ UŚCIŚLONY PROGRAM. TROCHĘ NA OSTATNIĄ CHWILĘ, ALE, JAK BRAT PROFESOR GO ZAAKCEPTUJE, BĘDĘ BARDZO WDZIĘCZNY! CZY MÓGLBY BRAT PROFESOR WYGŁOSIĆ HOMILIĘ NIEDZIELNĄ 12 WRZEŚNIA O GODZ. 11.00? WŁAŚNIE W TYM DNIU ROZPOCZYNAJEMY „ROK MARYI W KAZACHSTANIE”. BRAT PRZYLATUJE O 4.00; BĘDZIE MAŁO SPANIA, ALE BYŁOBY PIĘKNIE, GDYBY POPRZEZ HOMILIĘ BRAT MÓGL NAS WPROWADZIĆ W „ROK MARYI”! SPOTKANIE KAPŁANÓW I BRACI: 14 WRZEŚNIA – WTOREK – DZIEŃ SKUPIENIA: 3 KONFERENCJE I HOMILIA PODCZAS WIECZORNEJ MSZY ŚW. 15 WRZEŚNIA – ŚRODA – 3 WYKŁADY I HOMILIA PODCZAS WIECZORNEJ MSZY ŚW.

SPOTKANIE SIÓSTR: PROGRAM TAKI SAM, JAK DLA KAPŁANÓW: 21.09. DZIEŃ SKUPIENIA 22.09. 3 WYKŁADY.

W OBA DNI HOMILIE PODCZAS WIECZORNYCH MSZY ŚW. 18–20.09.2010, T.J. W PRZERWIE MIĘDZY SPOTKANIAMI MOŻEMY ODWIEDZIĆ NASZE SANKTUARIUM NARODOWE KRÓLOWEJ POKOJU W OZIORNOJE!

Serdecznie pozdrawiam w Panu!

brat Tomasz

Najpierw szukanie Kazachstanu na mapie, następnie szperanie po encyklopediach...

Środkowa Azja, ale część północna – w Europie, nad Morzem Kaspijskim. Graniczy z Rosją, Chinami, Kirgistanem, Uzbekistanem i Turkmenistanem. Niepodległość od 16.12. 1991. Należy do Wspólnoty Niepodległych Państw, 9 razy większa od Polski. Mieszkańców 16,5 miliona – (1998 r.). Kraj wielkich perspektyw i bogactw naturalnych.

Wiza nie była problemem...

Jak dojechać czy dolecieć? Okazuje się, że z Warszawy mamy połączenie z Astaną¹ pociągiem. Około 80 godzin (2 lub 4 dni) z jedną lub czterema przesiadkami, ale jest jeden polski wagon bezpośredni.

6.09.2010 – na noc do Warszawy. Zakup biletu na pociąg do Wilna. Rankiem gwardian, o. Zdzisław Dzido (mój magister), zawozi mnie na Dworzec Centralny. Odjazd o godz. 7.27. Za granicą polsko-litewską w Moskawa przesiadka do autobusu na Szestokaj, gdzie czeka inny pociąg na Wilno. W Wilnie nie o godz. 18.00, ale przed godz. 19. Nikt nie czeka. Taksówką do franciszkanów. O. Tomasz był na dworcu, ale zgodnie z rozkładem. Już wcześniej kupił mi bilet: Wilno–Petersburg: 232,05 litów (LT). W Wilnie gwardianin o. dr Marek Dettlaff (mój magister), o. Tomasz Maria Lewicki, urodzony i wychowany na Litwie, o. Sławek Skwarczek i br. Mirosław Kiełpiński. Kolacja, Msza św.

8.09.2010 – Narodzenia Najświętszej Maryi Panny – na Litwie uroczystość. Telewizję oglądają bracia w jęz. litewskim, polskim i rosyjskim. Tomek obdarowuje nagraniami (dysk) własnego utworu *Oratorium o św. Franciszku*. Otrzymał propozycję wystawienia w dwu znaczących kościołach Warszawy.

Sławek odwozi na dworzec. Odjazd 18.18. W Petersburgu o godz. 9.00. Na peronie czeka Gennadij, kleryk franciszkański. Autobusem do klasztoru przy ul. 9-R Krasnoarmiejskaja 10a.

Jest Kola Dubinin. Przyjechał z Moskwy, by „dogrywać” nasze forum. Do programu musimy dodać referat o don Bernardo Antoninim, byłym rektorze seminarium duchownego w tym mieście (obecnie Sługa Boży). Rozmowa z bibliotekarką seminarium. Znała Sługę Bożego, ale nie ma odwagi przyjąć propozycji referatu. Rozmowa z rektorem. Chętnie pół dnia będzie gościł nasze forum. Opowie o seminarium. Znajdzie kogoś ze słowem o Akademii Duchownej.

Po obiedzie przygotowujemy (z Kolą) pisma de rektora prawosławnej Akademii Duchownej, do patriarchy w Moskwie i do Klementa, odpowiedzialnego za sprawy zewnętrzne patriarchatu. Może da się skutecznie zaprosić Dymitra Wiktorowicza Somonina, prof. Akademii Duchownej w Petersburgu (filozofia średniowieczna, teologia chrześcijańska, scholastyka i kontrreformacja oraz historia edukacji i nauki w Rosji), a także głównego redaktora „Wiadomości Akademii”?

Wieczorem u franciszkanów długa rozmowa z ks. dr. Krzysztofem Pożarskim, proboszczem parafii św. Stanisława, biskupa i męczennika. Przygotuje referat *Odrodzenie parafii katolickich w południowo-zachodniej Rosji*. On je współorga-

¹ Astana to bardzo młoda stolica kraju. Informowano, że dopiero od 9 lat. KAZACHSTAN A SYBERIA (*Encyklopedia powszechna PWN*, t. II, Warszawa 1984). SYBIR – SYBERIA – azjatycka część terytorium ZSRR od Uralu do pasm górskich. KAZACHSTAN – połud.-wsch. część azjatyckiej części ZSRR. Sytuacja Kościoła katolickiego w Kazachstanie w 2010 (na podstawie: *Sprawoznaczenie Katolickiej Cerkwi Kazachstanu i Środkowej Azji 2010*, Credo, Karaganda 2010): nuncjusz apostolski: abp Mige Mauri Buendija, Hiszpan (poprzednik – Polak – ks. Marian Oleś). Patronka Kościoła w Kazachstanie: NMP – Caryca Mira (Królowa Świata albo Królowa Pokoju). Drugi patron – Ojciec Abraham.

nizował. Organizuje obecnie na Cmentarzu Lewaszowskim poświęcenie pomnika Błagadarności i Pamięci katolickich biskupów, kapłanów, osób zakonnych i świeckich wszelkich obrządków i narodowości – ofiar represji politycznych².

W parafii ks. Krzysztofa Pożarskiego pracuje Michaił Szkwarowski, prawosławny – bardzo dobry w tematyce błogosławionych prawosławnych. Aleksander Szykier może przygotować komunikat nt. *Jezus w Rosji. Mówi były zakrystian kościoła Matki Bożej z Lourdes w Leningradzie*. Pożarski przygotowuje także komunikat pt. *Jezus w Rosji. Mówi ks. Krzysztof Pożarski, proboszcz parafii św. Stanisława biskupa w Petersburgu*.

P. Aleksander Klestow podtrzymuje wniosek o włączenie do programu „wystawki” o męczennikach XX wieku. Proponuje Akademię Humanistyczną (wydziały: filozofii, teologii, sztuki) przy ul. Fontanka 15. Jest tam sala konferencyjna. Studentów ok. 800. Założyli protestanci; aktywni jezuici z Salamanki. Zastanawiamy się, jak zagospodarować pół dnia w Akademii.

Rektorem prawosławnego Instytutu jest o. Arkadii.

Ważna informacja: W Petersburgu pod koniec października odbędzie się sesja Konferencji Episkopatu Rosji. Jeśli chcemy się z nimi spotkać, musimy dostosować do tego termin forum.

12.09.2010 – niedziela. Odlot z Petersburga do Astany, nowej stolicy Kazachstanu o godz. 3.00, przylot po 4 godzinach lotu – ok. godz. 4. Na lotnisku oczekują: abp Tomasz Peta, zapraszający, i o. Aleksy, franciszkanin, pracownik nuncjatury w Astanie. Samochodem do kurii, trochę odpoczynku i wielka homilia w czasie Liturgii Eucharystycznej otwierającej Rok Maryjny w Kazachstanie.

10.10.10 (3 dziesiątki! Co za data! Koniec świata?) – dopracowywanie programu na Petersburg. Skąd wziąć pieniądze, by założyć w razie potrzeby... z nadzieją odzyskania?... Pożycza gwardian, pożycza ekonom prowincji... Po kłopotcie. Chwała Panu!

12.10.2010 – w Niepokalanowie – uniwersytet! Tak jest. Odbędzie się tu inauguracja roku akademickiego 2010/2011.

Karta tytułowa programu inauguracji:

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wydział Teologiczny. Ośrodek Naukowo-Wydawniczy w Paprotni (Klasztor Niepokalanów) ul. O.M. Kolbego 5 (dawny budynek Niższego Seminarium – wejście od ulicy Spacerowej). Zaproszenie na inaugurację Ośrodka UKSW i Roku Akademickiego 2010–2011.

A więc ważny element Uniwersytetu. Rozpoczynamy studia podyplomowe i doktoranckie. Zgłosiło się nadspodziewanie wiele osób: 28, w tym 15 na studia doktoranckie.

Dyrektorem jest o. prof. Grzegorz Bartosik OFMConv, prodziekan Wydziału Teologicznego UKSW, wicedyrektorem – o. dr Mirosław Adaszkievicz. Jako czło-

² Por. uwagi pod datą 9.07.2010 oraz 10.07.2010.

nek korpusu dydaktycznego rozpocząłem wykład *Mariologia Soboru Watykańskiego II*. Podkreślano, że 77 lat temu, w kwietniu 1933 roku, O. Maksymilian marzył o Akademii Maryjnej w Niepokalanowie, może nawet z możliwością nadawania doktoratów. Skojarzenie: urodziłem się kilka miesięcy po tym marzeniu-proroczwie. Czy w związku z nim?

Pochwalony bądź, Panie, za brata Internet, dzięki któremu mogę na bieżąco kontaktować się z braćmi w Petersburgu, współorganizującym ze mną V FTEŚW w Petersburgu. Kola Dubinin, mój główny współorganizator, przesyła program:

ИИСУС ХРИСТОС В РОССИИ:

ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

V ФОРУМ БОГОСЛОВОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Санкт-Петербург, 23–28 октября 2010

ПРОГРАММА³

23 октября, суббота

Католический монастырь св. Антония Чудотворца

(9-ая Красноармейская ул., 10-А)

10.00 торжественная Святая Месса

11.00 открытие Форума; приветственные слова

Введение в тематику форума – ПРОФ. ЦЕЛЕСТИН НАПЮРКОВСКИЙ

12.00 БРОНИСЛАВ ЧАПЛИЦКИЙ, Санкт-Петербург – Катовице. Мартиролог Католической Церкви в России

13.00 перерыв

15.00 ПРОФ. ЭУГЕНИУШ ЗБИГНЕВ НЕБЕЛЬСКИЙ, Люблин. Тунка. Судьбы католического духовенства, сосланного в Сибирь после польского Январского восстания (1863)

дискуссия

16.00 ПРОФ. РОМАН ДЗВОНКОВСКИЙ, Люблин. Открытая и подпольная иерархия Католической Церкви в СССР в 1917–1991 г. (исключая прибалтийские республики)

дискуссия

17.00 перерыв

17.30 ПРОФ. РЫШАРД СКШИНЯЖ, Люблин. Архиепископ Зигмунт Шченсны-Фелинский: пастырь, ссыльный, основатель конгрегации Сестер Семьи Марии

19.00 Вечерня

24 октября, воскресенье

Католический храм св. Станислава

(ул. Союза Печатников, 23)

³ Polska wersja wstępnego projektu petersburskiego Forum: TwP (nowa seria) 10 (2016), nr 2, s. 213; polska wersja programu: S.C. Napiórkowski, *Jeżus Chrystus w Rosji: wczoraj i dziś. V Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej. Sankt Petersburg, 23–28 października 2010*, RTD 3 (2011), s. 317–320. Tam również (s. 320–325) pełny tekst wprowadzenia wygłoszonego na rozpoczęcie V FTEŚW – z dość szczegółową charakterystyką rozpoczętego wydarzenia.

- 10.30 Иисус Христос в Петербурге. Говорит О. КШИШТОФ ПОЖАРСКИЙ, настоятель прихода св. Станислава
- 11.00 Святая Месса
Культурная программа
Католический монастырь св. Антония Чудотворца
(9-ая Красноармейская ул., 10А)
- 19.00 Вечерня
19.30 дружеские беседы участников
25 октября, понедельник
Католический храм св. Екатерины
(Невский проспект, 32/34)
- 10.00 Иисус Христос в Петербурге. Говорит О. ИАКИНФ ДЕСТИВЕЛЬ, настоятель прихода св. Екатерины
- 10.30 С. ИОАННА ТРУТА, С. ОКСАНА БРЫЧИК, Санкт-Петербург. Св. Урсула Ледуховская и Урсулинка в России.
- 11.15 кофе-брейк
11.30 ИАКИНФ ДЕСТИВЕЛЬ ОР, Санкт-Петербург. Богословие в России
Русская Христианская Гуманитарная Академия
(наб. Реки Фонтанки, 15)
- 15.00 ПРОФ. ДМИТРИЙ БУРЛАКА, Санкт-Петербург. „Религия и образование: опыт ценностно-культурологической модели”.
- 15.45 СВЕТЛАНА ПАНИЧ, Москва. Новые формы мученичества в XX в.
- 16.30 ВИТАЛИЙ ЗАДВОРНЫЙ, Москва. „Russicana” в Российской Католической Энциклопедии
- 17.00 АНТОНИЙ НАДБЕЖЕЖНЫЙ, Люблин. Папа-славянин к братьям славянам.
- 17.30 АЛЕКСАНДР КЛЕСТОВ, Санкт-Петербург. Августинство в России в XIX–XX вв.: историко-библиографический обзор
- 18.00 открытие художественной выставки «Образы святости в современном искусстве»
26 октября, вторник
Католическая Высшая Духовная Семинария „Мария – Царица Апостолов”
(1-я Красноармейская ул., 11)
- 9.00 ПЬЕТРО СКАЛИНИ, Санкт-Петербург. Католическая Высшая Духовная Семинария „Мария – Царица Апостолов”.
- 9.30 НИКОЛАЙ ДУБИНИН, Москва. Католическая Духовная Академия в Санкт-Петербурге.
- Дискуссия
10.15 перерыв
10.30 РЫШАРД СКШИНЯЖ, Люблин. Св. Рафаил Калиновский в ссылке: «сибирская семинария» в пути к священству
11.15 ВИКТОР ХРУЛЬ, Москва. Дон Бернардо Антонини
дискуссия
12.00 перерыв
12.15 ИГОРЬ ШАБАН. Леонид Федоров – русский блаженный Католической Церкви

- 12.45 КШИШТОФ ПОЖАРСКИЙ, Санкт-Петербург. Епископ Антоний Малецкий.
- 13.15 перерыв
Католический монастырь св. Антония Чудотворца
(9-ая Красноармейская ул., 10А)
- 15.00 ГЕОРГИЙ МИТРОФАНОВ, Санкт-Петербург. Истории и канонизация новомучеников и исповедников Русской Православной Церкви
- 16.00 перерыв
- 17.00 КШИШТОФ ЛЕСЬНЕВСКИЙ, Люблин. Иисус Христос в России: говорят жития православных святых
дискуссия
- 18.30 Святая Месса и богослужение в честь св. Антония Чудотворца
- 20.00 ЯЦЕК БЛАЩИК, Гдыня. Иисус Христос двух серафических святых: Ассизского и Саровского
27 октября, среда
Католический монастырь св. Антония Чудотворца
(9-ая Красноармейская ул., 10А).
- 10.00 АЛЕКСАНДР ШИККЕР, Санкт-Петербург. Католики в Ленинграде в советское время: по архивным материалам и личным воспоминаниям
- 10.30 МОНИКА ВАЛЮСЬ, Варшава. Люди на нечеловеческой земле.
дискуссия
- 11.30 перерыв
- 12.00 АННА ДВОРЕЦКАЯ, Красноярск. Католические священники на енисейской земле
- 12.30 АННА МРОЧЕК, Варшава. Иисус Христос в России вчера и сегодня: из сибирского опыта монахинь конгрегации Сестер от Ангелов
дискуссия
- 13.30 перерыв
- 15.00 АННА ДВОРЕЦКАЯ, Красноярск. Католики в Красноярском крае (по воспоминаниям верующих)
- 15.45 ПАВЕЛ ВИТАУТАС, Каунас. Иисус Христос в Сибири (1986–1992 гг.)
- 16.30 перерыв
- 17.00 ЯН КОСМОВСКИЙ МИС, Варшава. Священник Кшиштоф Шверницкий – душепопечитель сибирских ссыльных
- 17.30 МАРТИН ЯНКЕВИЧ, Люблин. Иисус Христос вчера и сегодня: из опыта католического пастыря
- 18.00 МАРЕК ДЕТТЛЯФФ ОФМСonv, Вильнюс. Иисус Христос вчера и сегодня: из францисканского опыта в Восточной Европе
28 октября, четверг
Католический монастырь св. Антония Чудотворца
(9-ая Красноармейская ул., 10А)
- 9.00 ПРОФ. КАЗИМЕЖ ПЕК МИС Люблин. „Два легких Европ”: модель европейской культуры в мысли В. Иванова и Иоанна Павла II
дискуссия
коммуникаты, подведение итогов форума
Католический храм Успения Пресвятой Богородицы

(1-я Красноармейская ул., 11)

13.00 Святая Месса под председательством Архиепископа ПАВЛА ПЕЦЦИ

14.00 Архиепископ ПАВЕЛ ПЕЦЦИ, Москва. Иисус Христос в России: из опыта католического епископа в России

Закрытие форума

Левашовское мемориальное кладбище

(п. Левашово, Горское шоссе, 143)

16.00 молебен и открытие Памятника католикам, репрессированным в советское время.

Ten program, z małymi jedynie zmianami, organizował naszą pracę w Sankt Petersburgu. Z niewyjaśnionych przyczyn nie przyleciała z Krasnojarska p. dr Anna Dworeckaja, chociaż opłaciłem bilet lotniczy w obie strony. Witautas z Kowna i Zadworny z Moskwy przesłali swoje teksty. Bp Pezzi swoją konferencję przeniósł na miejsce homilii podczas Mszy św. na zakończenie Forum.

Nieco uwag na marginesie V Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej.

20.10.2010 – Msza św. w kościele akademickim w Lublinie o 7.00, śniadanie w stołówce uniwersyteckiej i odjazd sprzed kościoła akad. ok. 8.30 wynajętym busem na 18 osób.

Pasażerowie:

1. Bronisław Czaplicki
2. Roman Dzwonkowski
3. Marcin Jankiewicz
4. Marek Koryciński
5. Krzysztof Leśniewski
6. Antoni Nadbrzeźny
7. Stanisław Napiórkowski
8. Zbigniew Eugeniusz Niebelski
9. Ryszard Skrzyniarz
10. Monika Waluś
11. Tomasz Pciań – kierowca

W Wilnie „stanęliśmy” ok. 21 czasu litewskiego. Tutaj dosiedli: dr Anna Mroczek, która organizowała nam spotkanie z Wilnem, i Jacek Błaszczyk OFMConv, który dojechał autobusem z Gdyni.

Transport organizował Marek Koryciński, absolwent Wydziału Teologicznego KUL, wiceprzewodniczący stowarzyszenia Civitas Christiana. Funkcję kapelana pełnił ofiarnie ks. Marcin Jankiewicz, spraw finansowych pilnował ks. Antoni Nadbrzeźny.

Nocleg w Nowej Wilejce u Sióstr od Aniołów.

21.10.2010 – spotkania z Wilnem: w katedrze u św. Kazimierza, w kościele „Jezu, ufam Tobie”, na cmentarzu „Na Rossie” i w Ostrej Bramie (Msza św. wieczorem). Nocleg jak poprzednio.

22.10.2010 – raniutko Msza św. i ruszamy na Petersburg – przez Łotwę i Estonię. Na Łotwie zostaliśmy równie stanowczo, co sympatycznie zatrzymani przez Andrysa Ševelsa MIC (zrobił u mnie magisterium, obecnie proboszczuje na Łotwie i dojeżdża na KUL, pracując nad doktoratem), który całą naszą ekipę potraktował mocnym obiadem. Załatwił też półgodzinny występ w polskiej sekcji telewizji łotewskiej (Czaplicki, Waluś, Dzwonkowski, Nadbrzeżny i piszący). Przerwywnik łotewski oraz dwugodzinna przeprawa na granicy z Rosją (stosunkowo krótka dzięki interwencji dyplomatycznej zorganizowanej przez Andrysa) spowodowała opóźnienie w dotarciu do celu (ok. g. 2 w nocy 23.10). Jednak Buko z Dubininem oczekiwali. Zakwaterowanie (warunki raczej harcerskie, dogrzewanie piecykami elektrycznymi, jako że nie zdążono zakończyć remontu tej części klasztoru) i kolacja.

Do omówienia zamieszczonego w RTD 3 (2011) godzi się dorzucić: referaty były na poziomie. Dyskusje dopowiadały wykłady wartościowymi wystąpieniami. Przekłady „trzymał” głównie Dubinin, budząc uznanie, podziw i wdzięczność uczestników. Pani Natalia, bibliotekarka franciszkanów w Petersburgu, starannie nagrywała wypowiedzi. Przed naszym wyjazdem z Petersburga wręczyła mi dysk z nagraniem.

Zamykając petersburskie spotkanie, trzeba dodać, że nie przyleciała z Krasnojarska p. dr Anna Pawłowska-Dobronowskaja i że nie doszło do spotkania z nuncjuszem.

Dwa mocne, prawdopodobnie najmocniejsze, momenty przygody znad Newy: zwiedzanie Ermitażu oraz 28.10.2010 wspomnieniowe spotkanie w lesie Lewaszowo pod Petersburgiem, gdzie wymordowano tysiące katolików jako „wrogów władzy”.

29.10.2010 – piątek – powrót na ojczyzny łono – tą samą trasą, z noclegiem w Wilnie. W busie spontanicznie trwał ciąg dalszy forum: uzupełnienia, dyskusje, modlitwa.

Nowe zadanie: przygotować do publikacji materiały z naszego Forum: w wersji polskiej (mój obowiązek i moja radość) oraz w wersji rosyjskiej (zadanie dla Koli Dubinina i franciszkańskiego wydawnictwa w Moskwie). Może kto wie, skąd pozyskać dzięki?

5.11.2010 – trzeba podjąć trud pisania sprawozdań z petersburskiej przygody: dla dziekana KUL, dla „Roczników Teologicznych” (zeszytu nr 2 poświęconego teologii dogmatycznej), „Teologii w Polsce”, a także do publikacji w tomie materiałów posympozjalnych.

8.11.2010 – w Civitas Christiana miłe spotkanie lubelskich uczestników petersburskiej wyprawy. Przegląd zrobionych przez nas zdjęć. Spróbujemy przygotować do publikacji album. Nie tylko powspominaliśmy, nie tylko obejrzeliliśmy, nie tylko przedyskutowaliśmy następne Forum w Moskwie, ale nadto zwyciężyliśmy sporo kanapek. Jeszcze do aktóweczki urodziwą kanapkę włożyli.

14.11.2010 złożyłem rektorowi KUL zwięzły raport:

Raport

dla ks. dziekana Wydziału Teologii KUL

z V Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej w Petersburgu

23–29.10.2010

Forum odbyło się zgodnie z informacją wcześniej przekazaną ks. dziekanowi.

Główny temat: JEZUS CHRYSTUS W ROSJI WCZORA I DZIŚ.

Czas: 23–29.10.2010

Podróż w obie strony specjalnym busem.

Z KUL-u wyjechali: prof. Roman Dzwonkowski, prof. Krzysztof Leśniewski, prof. Eugeniusz Niebelski (z Wydziału Nauk Humanistycznych, Instytut Historii), dr hab. Ryszard Skrzyniarz (z Wydziału Nauk Społecznych, Instytut Pedagogiki), dr Antoni Nadbrzeżny, Stanisław C. Napiórkowski. Samolotem doleciał na końcówkę ks. dr hab. Kazimierz Pek.

Po drodze dwa noclegi w Wilnie, cały dzień na spotkania *Jezu, ufam Tobie*, ze św. Kazimierzem, z sercem Józefa Piłsudskiego i Matką Bożą Ostrobramską.

Na Łotwie zostaliśmy zatrzymani. Nasz doktorant, ks. Andrys Ševels MIC, wystawił obowiązkowy wielki obiad i załatwił konferencję w polskiej sekcji Radia na Łotwie. Informowaliśmy polskojęzyczną Łotwę o naszej wyprawie i – oczywiście – także o KUL-u.

Miejsce pobytu i obrad: klasztor franciszkanów w Petersburgu, nadto pół dnia – parafia św. Katarzyny, pół dnia – parafia św. Stanisława biskupa, pół dnia – Seminarium Duchowne w Petersburgu, pół dnia w Chrześcijańskiej Akademii Humanistycznej.

Referaty: wygłosiliśmy ich 29, w tym 12 w jęz. polskim, 13 w rosyjskim, 4 w jęz. polskim i rosyjskim (referenci sami tłumaczyli siebie).

Wśród referentów znaleźli się m.in.: abp Moskwy i Petersburga, rektor seminarium duchownego, proboszcz parafii św. Katarzyny, proboszcz parafii św. Stanisława, urszulanki petersburskie (o św. Urszuli Ledóchowskiej w Petersburgu), profesor prawosławnej Akademii Duchownej w Petersburgu.

Ostatnim akordem petersburskiej wyprawy było nabożeństwo żałobne w lesie połączone z odsłonięciem pomnika pomordowanych tam katolików (Lewaszowo).

Planuję publikację materiałów z V Forum w wersji polskiej (Wydawnictwo KUL) i w wersji rosyjskiej (franciszkańskie wydawnictwo w Moskwie).

Podkreślałem wysoki patronat WT KUL.

Następne FTEŚW odbędzie się w trzecim tygodniu września 2011 roku nt. człowieka w kulturze.

Lubelsko-moskiewskie VI FTEŚW serdecznie zaprasza do współtworzenia programu i zgłaszania swoich tematów.

S.C. Napiórkowski OFMConv

Lublin, 14 listopada 2010

13.12.2010 – wieczorem zebranie Oddziału Teologicznego TN KUL. Zamiast referatu moja obszerna informacja o V FTEŚW w Petersburgu.

14.01.2011 – otwarcie wystawy „Petersburg” – prof. E. Niebelskiego, uczestnika V. Forum. Pożyteczne kontakty w ludzi podobnych zainteresowań.

21.01.2011 – do abpa Tomasza Pety w Astanie (Kazachstan) pocztą elektroniczną wysyłam 185 stron tekstów naszej książki *Królowa Pokoju. Z Matką Pana w Kazachstanie* (homilie, konferencje i rozmowy, jakie tam miałem we wrześniu ub.r.). Lublin tworzy, Astana przetwarza na rosyjski (raczej nie na kazachski?). Radość tworzenia.

15.02.2011 – pocztą elektroniczną z Lublina do Astany w Kazachstanie przeskoczyła nowa książka – *Z Matką Pana w Kazachstanie*, ss. 298). Abp Tomasz Peta zajmie się przygotowaniem „ichniej” wersji, raczej rosyjskiej niż kipczackiej. Wielka radość. Chwała Panu!

20.02.2011 – niedziela. Na zaproszenie Klubu Inteligencji Katolickiej w Zgierzu – długie spotkanie z moją opowieścią o V Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej w Petersburgu nt. *Jezus Chrystus w Rosji wczoraj i dziś*.

23.03.2011 – start na Litwę. Pociągiem do Warszawy. Nocleg u franciszkanów.

24.03.2011 – 7.35 z Dworca Centralnego do Kaunas, czyli Kowna. Na peronie czekała na nas Saulius Bytautas OFM ze współbratem. Nocleg u nich w klasztorze.

25.03.2011 – na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Witolda Wielkiego obrona pracy doktorskiej S. Bytautasa. Jestem recenzentem.

30.04.2011 – do publikacji w Wydawnictwie Biblos w Tarnowie popłynęła elektroniczna forma książki *Z Maryją w Kazachstanie*. Może zdecydują się na publikację? (Zob. 15.04.2011).

10.05.2011 – Jana Moricova z ks. Kazimierzem Pekiem złożyli wizytę swemu promotorowi. Pek jest moim następcą w Katedrze Mariologii. Niespodziewanie pojawił się także Waża Wardidze, mój magister, który po doktoracie w Niemczech został profesorem na uniwersytecie w Tbilisi (oczywiście Gruzja), a obecnie jest tam rektorem. Przyleciał na KUL podpisać z naszym rektorem umowę o współpracy obu uniwersytetów. Opowiedział wiele interesujących rzeczy o tamtym świecie. Postanowiliśmy, że jedno z najbliższych Forów Teologów Europy Środkowo-Wschodniej zorganizujemy u niego w Gruzji. Przystał na to z radością.

Na razie trzeba organizować najbliższe Forum w Moskwie. Zakomórkowałem w tej sprawie do o. Mikołaja Dubinina, mieszkającego w Moskwie. Odezwał się z Padwy. Poinformowałem, że: dzisiaj będę gościł prof. Janę Moricovą ze Słowacji i że zaproponuję jej pierwsze skrzypce w organizowaniu Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej na Słowacji, a jemu, Dubininowi, proponuję pierwsze skrzypce w organizowaniu analogicznego Forum w Moskwie. Odpowiedział, że jeszcze w maju będzie miał spotkanie z biskupem (czy biskupami) Rosji i porozmawia z nim (z nimi) na ten temat. Ani słówkiem nie zaprotestował przeciw pierwszym skrzypcom. Koszt? 250 euro LOT-em w obie strony, byle odpowiednio wcześniej zamówić bilet. Chwała Panu!

Janie i Kaziowi Pekowi przekazałem trochę uwag do przemyślenia.

Temat do rozważenia: Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej na Słowacji.

1. Pierwsze skrzypce – Jana.

2. Miejsce: może w dwóch czy trzech miejscach?
3. Termin: możliwie szybko (byle pośpiech nie zdewaluował treści), gdyż beatyfikacja = znak czasu, kairos – trzeba wykorzystać, wskoczyć w te fale...
4. Tematyka.
 - a. Proroków (świadków, męczenników) nie porzucamy, ale przesuwamy ich na dalszy plan. Na pierwszy plan – JP II: elementy jego nauczania.
 - b. Które elementy? Może: (1) Orędzie miłosierdzia (*Dives in misericordia Deus*, s. Faustyna, sanktuarium w Łagiewnikach, święto Miłosierdzia..., (2) Nowa ewangelizacja, (3) Kultura (*Chrześcijańskie korzenie kultury Europy, Jakiej kultury potrzebujemy na początku XXI wieku? Kultura wolnością i prawdą oddycha, Kultura życia – kultura śmierci...*), (4) Świeccy w Kościele, (5) Przesłania do narodów słowiańskich: Słowacji, Polski, Ukrainy... do Europy, do świata (przemówienie w ONZ), do pracowników kultury (uniwersytety), do kobiet, do młodzieży, do osób życia konsekrowanego, do kapłanów, (6) Otwórzcie drzwi Chrystusowi, (7) Wiara prawdy się nie boi: encyklika *Veritatis splendor* i *Fides et ratio*, (8–10) *Totus tuus*, Fatima i Medjugorje, *Redemptoris Mater*, Grignon i Kolbe, *Rosarium Virginis Mariae*, (11) Ekumenizm, (12) Asyż.

Przedyskutowaliśmy temat. Jana także nie wymówiła się od pierwszych skrzypiec.

16–18.08.2011 – prace organizacyjne na rzecz FTEŚW w Moskwie.

24.08.2011 – w głowie coraz mocniej huczy moskiewskie forum.

29.08.2011 – zaplanowałem zabrać się dzisiaj od rana do pracy nad referatem na moskiewskie Forum. Temat: *O Asyż w Moskwie* (czyli o „ducha Asyżu” w Moskwie i przyległościach). Zupełnie nieoczekiwanie w brzuchu brata komputerka odkryłem mój referat już prawie całkowicie napisany. Własnym oczom nie wierzyłem. Dość dawno już go napisałem i zapomniałem... Wystarczy nieco kosmetyki i wystrzał na Moskwę gotów. Co za radość! Nigdy bym jej nie doświadczył, gdyby znowu nie ta kochana psotnica, siostra Skleroza, umiłowana córka Starości!

12.09.2011 – ks. Kazimierz Pek, mój następca... do mnie mailem:

Ojcie, dzwonił do mnie Grygorcewicz, informując, że będzie miał wykłady z mariologii w seminarium w Karagandzie (jest tam teraz przełożonym i proboszczem). Wspomniałem mu o *Mariologii syberyjskiej* Napiórkowskiego. Czy Ojciec dysponuje plikami elektronicznymi z przekładem rosyjskim? kazmic

frgrygor@poczta.onet.pl do Celestyn

Wysłałem maila do Karagandy:

Mir i Dobro! Witaj, Bracie Mandarynie! Ja opublikowałem kiedyś broszurkę *Ikony w uczeniu Wtorawo Nikejskawo Sobora*. Mam tylko 1 egz., ale podjąłem staranie

o rozmnożenie... by Ci wysłać kilkadziesiąt egz., byś mógł rozsiewać po Azji. Dlatego podaj mi adres tradycyjnej poczty.

Chwalmy Pana i róbmy, co się da, a nawet trochę więcej!
Z Bogiem, Bracie Zbi!

brat Celestyn

12.09.2011 – nadeszła odpowiedź

Witam Ojca!

Sytuacja z moimi wykładami bardzo się skomplikowała. Seminarium jest Międzynieccze, dla całego Kazachstanu, stąd każdego wykładowcę muszą zaakceptować wszyscy biskupi. Do tej pory nie było żadnych problemów, gdy bp Kaleta (nowy biskup w Karagandzie, który nastąpił po bp. Lendze) zaproponował mnie kilka miesięcy temu na wykładowcę. Abp Peta nie zgłaszał też żadnych wątpliwości, gdy w lipcu był u niego nasz prowincjał. Wrzód pękł na 2 dni przed początkiem roku akademickiego, gdy Peta dowiedział się, że rektor zaproponował mi wykład inauguracyjny. Nie wiem, jaka mucha ugryzła biskupa, ale sprawa jest bardzo dziwna. Oczywiście, abp Peta i jego bp pomocniczy nie przyjechali na otwarcie roku akademickiego do seminarium. Zaproponowałem temat „Dialog kultur w kontekście wizyty papieża Jana Pawła II do Kazachstanu” (w tym roku 25 września mija 10 lat od papieskiej pielgrzymki). Otwarcie roku było 8 września, to był czwartek, w sobotę Peta przysłał mi „wy tłumaczenie, dlaczego jest przeciw moim wykładom z mariologii. Kojarzy mnie jedynie z neokatechumenatem, którego zabronił w swojej diecezji 10 lat temu. Obawia się, że tym fermentem będę zarażał kleryków w seminarium. Nasz Wielki Kaziu Pek MIC też jest związany z neo. Czy na KUL-u to wiedzą? Dlaczego on jeszcze tam wyklada? Przecież za seminarium odpowiada rektor, a nie wykładowca mariologii...”

Zbigniew Grygorcewicz MIC

13.09.2011

Drogi Ojciec!

Jakie to dobrodziejstwo Pana ten szalony Internet! Za czasów Marko Polo korespondencja na nasze tereny docierała po przynajmniej 6 miesiącach, a my piszemy i natychmiast otrzymujemy odpowiedź...

Wiele dobra czynią dominikanie i franciszkanie w Moskwie, wiele cennych pozycji tłumaczą prawosławni, często są to tłumaczenia bardzo odważnych książek jak na świat braci prawosławnych.

Podaję mój adres pocztowy:
Rimsko-Katolicheskiy Prihod
Marii Materi Cerkvi
ul. Orlova 15
100-004 Karaganda
Kazachstan

Serdecznie pozdrawiam
Brat Zibi MIC [Zbigniew Grygorcewicz – SCN]

16.09.2011 – zebranie w Civitas Christiana (Marek Koryciński) w sprawie podróży do Moskwy.

19.09.2011 – powracając samochodem z Polski do Moskwy, o. Mikołaj Dubinin, główny współorganizator moskiewskiego Forum nt. kultury, odnalazł mnie w Lublinie, by omówić sprawy związane z tą inicjatywą. Zaproponował franciszkański busik braci z kierowcą, o. Harasimowiczem (mój magister). Przyjechałby do Lublina, by stąd 7 osób (tyle poszukuje środka lokomocji) przez Wilno zawieźć do Moskwy – za pół ceny pociągu. Kilka innych spraw... Korzystając z okazji (franciszkański busik z Rosji) – przekazałem braciom w Moskwie i Petersburgu *Encyklopedię katolicką*, t. VIII–XV (mieli tylko t. I–VII) i kilka innych pozycji.

29.09.2011 – pasjonująca lektura tekstów o katolikach w Rosji oraz o stosunku Patriarchatu Moskiewskiego do ekumenizmu.

11.10.2011 – Rosjanka studiująca teologię na KUL, Elena Grigoriewa, pracuje nad materiałami z V FTEŚW: przepisuje to, co słyszy, z nagrań.

22.10.2011 – sobota – w Polwisie załatwianie spraw wiz do Rosji na VI Forum Teologów Europy. Zaległa korespondencja związana z Forum. Wieczorem piękne spotkanie – braterskie i naukowe – u ks. Antoniego Nadbrzeźnego: gospodarz, ks. bp Andrzej Czaja, ks. Kazimierz Pek, rektor WSD Lublin, czyli ks. Słomka, i ja. Szczupłe, lecz dość jasno określone środowisko.

24.10.2011 i następnne dni – intensywna praca nad organizacją i merytorycznym przygotowaniem moskiewskiego Forum. Dopracowywanie własnych referatów. Na rosyjski tłumaczy rodowity Rosjanin, Kirył Voytsel, stypendysta Fundacji Jana Pawła II, doktorant na seminarium ks. prof. bpa Andrzeja Czai, a więc dogmatyk.

5.11.2011 – o. Stanisław Wojtowicz, gwardian w Petersburgu, powrócił z Polski do dawnej stolicy Rosji. Ruszyła sprawa petersburskiego busika dla lubelskiej wyprawy na Moskwę.

Napisałem zasadniczą część przemówienia na otwarcie moskiewskiego Forum. Popłynęła do tłumacza (Voytsel).

6.11.2011 – niedziela. Internetowe dialogi z busikiem w Petersburgu, z zamieszkaniem w Moskwie, z Ostrą Bramą w Wilnie, z Pieniężnem, które w Suwałkach dosiędzie do naszego busika (Józef Węclawik SVD). Studium tematu „Kościoły siostrzane”.

11.11.2011 – piątek. Do franciszkańskiego klasztoru w Lublinie przyjeżdża busikiem (na 7 osób) br. Aleksiej, młody franciszkanin, z pochodzenia Białorusin, aktualnie pracujący w Petersburgu. Tamtejszy gwardian, o. Stanisław Wojtowicz, poproszony przez o. Mikołaja Dubinina, kustosa Kustodii Generalnej w Rosji, zgodził się na taką usługę za 1 tys. euro, co jest najtańszą ofertą naszego podróżowania i co stwarza niepowtarzalne warunki budowania wspólnoty oraz twórczych rozhovorów.

12.11.2011 –sobota. Ok. 8 ruszamy od naszego klasztoru przy ul. Pszennej 9 w Lublinie: prof. Jana Moricova i ks. prof. Anton Adam CM ze Słowacji (nocowali u marianów na Bazylianówce, czyli u Kazia Peka), dr Monika Waluś z Józefo-

wa pod Otwockiem, wykładowca w Bartosikowym Instytucie Mariologicznym Kolbianum i w różnych seminariach duchownych, i ja. Obiad u franciszkanów w Suwałkach, gdzie dosiada do busika ks. dr Józef Węclawik, rektor WSD werbiistów w Pieniężnie. Wieczorem w Wilnie – w hoteliku Sióstr od Aniołów w Nowej Wilejce, Palidowo 11 (czyli u Ani Mroczek z Mroczk Dużych, sąsiedniej wioski moich rodzinnych Małych Mroczk [najpiękniejsza wioska świata], wicegeneralnej zgromadzenia). Przed spoczynkiem – nawiedzenie Pana Jezusa Miłosiernego – św. s. Faustyny. Ze względu na niedzielną olbrzymią trasę (Wilno–Moskwa) – niedzielna Msza św. w późny sobotni wieczór.

13.11.2011 – niedziela. Pobudka o 4.00, śniadanie o 4.30, start na Moskwę ok. 5.

Na granicy łotewsko-rosyjskiej – ok. 2,5 godz. O. Węclawik otrzymał nominację na Mojżesza do spraw modlitwy. Pod jego przewodnictwem – zarówno do Moskwy, jak z Moskwy – odmawiamy jutrznię, godzinę w ciągu dnia i nieszpory. Pamiętamy o Koronce do Miłosierdzia Bożego i o różańcu. Wieczorem wita nas Moskwa, a prawie w jej sercu – franciszkanie: o. Mikołaj Dubinin, pierwszy rodowity Rosjanin w naszym zakonie, po nowicjacie w Smardzewicach oraz filozoficzno-teologicznych studiach w łagiewnickim „uniwersytecie” (u mnie zrobił magisterium), a także niepełnych studiach liturgiki w Padwie. Wita również br. Adam, gwardian moskiewski. U franciszkanów (Shmitowski Projezd 3) pozostają z ks. Węclawikiem i ks. Antonem (jest już KUL-owski doktorant, Kirył Voytsel z Lublina (wcześniej z Władywostoku); Janę Moricową i Monikę Waluś odwozimy do salezjanów. Tam będzie mieszkał także ks. Adam Siomak ze Świdnika (przyłeci samolotem). U franciszkanów zamieszka także ks. dr hab. Kazimierz Pek, który przyłeci nieco później. Ks. prof. Stanisław Warzeszak z UKSW, który wybrał drogę powietrzną, zamieszka w pomieszczeniach kurii biskupiej. Nasz petersburski busik obsługuje trasę: lotnisko Szeremietiewo i miejsce noclegów.

„Kultura, jakiej potrzebujemy w XXI wieku”

Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej

Moskwa

14–18 listopada 2011

14.11.2011 – poniedziałek. Rozpoczęcie Forum: W katedrze Msza św., której przewodniczy ordynariusz ks. abp Paolo Pezzi, z odpowiednią homilią.

Wykłady w sali tutejszej kurii biskupiej – tuż przy katedrze.

Najpierw moje słowo otwarcia: pierwszą część czytam po rosyjsku z wyraźnym heroicznym wysiłkiem, następnie przekazuję lekturę bardziej sprawnemu Rosjaninowi (tekst przygotowany także po rosyjsku; nie musi tłumaczyć na żywo). Tematyka: prezentacja mojej drużyny, pojęcie kultury, prezentacja FTEŚW, idea moskiewskiego forum.

Станислав Целестин Напюрковски OFMConv
Люблинский Католический Университет им. Иоанна Павла II
МОСКВА. ОТКРЫТИЕ ФОРУМА

На нашей встрече да будет имя Господне благословенно!
Несколько дней мы в поте лица будем разрабатывать прекрасную тему: какая культура нам нужна в XXI веке.

Итак, давайте познакомимся хоть немного.

К вам приехали (или еще прилетят) богословы из трех университетов:

– Из Люблинского Католического Университета им. Иоана Павла II:

1. Господин профессор доктор Кшиштоф Лесьневски, сотрудник Экуменического института, специалист по восточной христианской духовности,

2. Профессор доктор свящ. Кизимеж Пэк МІС, заведующий кафедрой мариологии,

3. Кандидат богословских наук, свящ. Адам Сёмак, специалист по католическо-лютеранскому диалогу,

4. Обращающийся к вам брат Целестин Напюрковски, в крещении – Станислав, вышедший на пенсию профессор догматики и экуменизма.

– Из Университета им. Кардинала Стефана Вышинского в Варшаве

– Профессор, доктор свящ. Станислав Важешак, заведующий кафедрой биотики и экологии; преподает нравственное богословие в духовных семинариях в Варшаве, Гродно и Санкт-Петербурге,

– Кандидат наук госпожа Моника Валюнь, работающая, между прочим, над проблематикой феминизма в современной культуре.

– Учебой с ЛКУ и УКСВ связан кандидат наук свящ. Юзеф Венцлавик SVD, религиовед; в 1995 году он был стипендиатом в Кении, Танзании, Зимбабве и ЮАР, где проходил обучение; в 1998–2003 он работал в Сибири; с 2011 г. – ректор миссионерской семинарии вербистов в Пененжно (Польша).

– Из Католического Университета в г. Ружемберок (Словакия):

– Профессор доктор Яна Морицова, проректор этого Университета; она связана с Люблинским Университетом, где она училась и написала кандидатскую диссертацию,

– Проф. доктор, свящ. Антон Адам СМ; так же, как и проф. Яна Морицова, он связан с Люблинским Католическим Университетом, где учился; преподавал в Католическом Университете в Ружембероке, и сейчас работает на богословском факультете...

ОТКУДА ВЗЯЛАСЬ ИДЕЯ МОСКОВСКОГО ФОРУМА?

Главный Виновник – Господь истории. Это Он, а не мы, неожиданно изменил мир, особенно мир центральной и восточной Европы.

Воссияло нам солнце свободы.

В наших университетах в Польше, особенно в Люблине, появилось много студентов из Украины, Белоруссии, России, Грузии, Словакии, Чехии, Литвы...

Мы подружились и решили продлить нашу дружбу и сотрудничество «после учебы».

Второй виновник нашей московской встречи – первый славянин на епископской кафедре Рима, Иоанн Павел II. Он говорил о мучениках в посткоммунистических странах. Он многократно напоминал об обязанности помнить

о наших свидетелях веры, о мучениках за веру, за верность совести... В этом смысле он призывал сохранить историческую память об этих свидетелях веры и совести.

Только после них стоит группа друзей, богословов, в основном тех, кого я представил в самом начале. Мы размышляем просто: Наш мир изменился. Культура переживает огромные потрясения... Христа и Евангелие приговаривают к изгнанию... В сравнении с эпохой коммунизма изменились методы, но общее направление сохранилось...

Какие из этого выводы для нас, богословов?

Иоанн Павел II говорил: новая евангелизация.

Да, конечно, да!

Что еще?

Мы, богословы этого региона Европы сказали друг другу: – Сотрудничество! Мы хотим сотрудничать, преодолевая границы государств и Церквей. Мы решительно хотим, вопреки всем трудностям, ткать сеть контактов, связей, встреч, сессий, симпозиумов, конференций, форумов, совместных публикаций...

Чтобы лучше узнавать друг друга...

Чтобы лучше понимать других...

Чтобы и самим становиться понятнее...

Чтобы занимать общую позицию по важным для человека и христианина вопросам...

Чтобы вместе свидетельствовать о Христе...

Чтобы вместе созидать более ясное общение между учениками Христа...

Мы нашли понимание со стороны нашей альма-матер – Люблинского Католического Университета им. Иоанна Павла II. Под патронатом этого вуза мы и работаем.

ПРОЙДЕННЫЙ ПУТЬ

В течение приблизительно 10 лет мы организовали пять международных конференций, названных ФОРУМАМИ БОГОСЛОВОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ.

На двух первых – в Люблине – мы рассматривали богословскую ситуацию в Венгрии, Болгарии, Польше, Белоруссии, Украине. На двух следующих – сначала в Одессе и Ялте, а потом в Луцке – мы отдали первенство делам Украины. Там мы в основном занимались «сохранением исторической памяти» о свидетелях веры, мучениках. Мы не ограничивались римско-католической Церковью. Мы расспрашивали также о свидетелях веры братьев православных, евангеликов и иудеев. В них и посредством них Господь истории создавал экуменизм в мученичестве, экуменизм в крови, перед которым мы должны с величайшим уважением склонить наши головы.

Пятый Форум на тему „Иисус Христос в России вчера и сегодня” развернулся в Петербурге. К работе присоединились братья православные и Русская христианская гуманитарная академия.

Шестой Форум рождается в самом сердце России.

Его программа довольно сильно отличается от программ предыдущих форумов. Там преобладала тематика мученичества, здесь – культуры; там – взгляд

в советское „вчера”, а здесь – в российское (конечно, не только российское) „сегодня” и „завтра”.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ПРОГРАММЕ

Мы займемся темой *В какой культуре мы нуждаемся...*

„Культура” – это что?

Функционирует ок. 200 дефиниций культуры⁴. Само по себе их рассмотрение и систематизация заняли бы не один симпозиум. Давайте отдадим первенство определению культуры, данному на Втором Ватиканском соборе (Пастырская конституция о Церкви современном мире *Gaudium et spes* 53):

„Словом «культура» в общем смысле обозначается всё то, благодаря чему человек утончает и развивает различные душевные и телесные дарования; своими познаниями и трудом старается подчинить своей власти весь мир; делает более гуманной общественную жизнь и в семье, и во всём гражданском сообществе вследствие прогресса нравов и установлений; наконец, на протяжении веков выражает, сообщает и сохраняет в своих творениях великий духовный опыт и возвышенные устремления, чтобы они послужили на пользу многим – более того: всему роду человеческому”.

Существует глубокая связь между культурой и народом. Если ты спрашиваешь, каков этот вот народ? – узнай его культуру.

Культура и религия также связаны между собой. Уничтожение религии в народе равнозначно уничтожению его культуры. Обе антирелигиозные идеологии – коричневая и красная – во имя высшей культуры «освободили» человека и народы от веры в Бога ради счастья человека. И, нанося удар Богу, ударили по человеку.

Иногда термины „культура” и „цивилизация” используются как синонимы. Действительно, значение обоих слов трудно точно определить. В современной науке обычно под культурой понимается особая духовная деятельность человека (целеполагание, символы, ценности, проявляющиеся в философии, религии, искусстве, в поддержке общечеловеческого прогресса...). „Цивилизацией” же называют все, что служит удовлетворению материальных потребностей человека – науку и технику.

Часто культуру воспринимают как часть цивилизации⁵. Я лично солидарен с теми, кто под культурой понимают все то, что человек привносит в природу (*cultura* и *natura*).

Во вступительном слове – не место для более глубокого рассмотрения этой семантической проблемы. Достаточно лишь обозначить проблематику. Для того и нужен Форум, чтобы углублять понимание вопроса.

Давайте пожелаем друг другу сосредоточенности на самых главных вопросах: культура и истина, культура и свобода, культура и достоинство человека, культура и уважение к жизни, культура и Евангелие, культура и единство христиан, культура и примирение, культура и мир, культура и солидарность – ради человека...

⁴ Ks. J. Krasieński, *Przez wiarę i nadzieję ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987, s. 533.

⁵ Там же, s. 532.

Dzisiaj 6 referatów: dr Monika Waluś z UKSW słowem o kobiecie w kulturze zastępuje ks. Adama Siomaka, który nieco później przyleci samolotem, Siergiej Afinogienowicz Kokurin (Moskwa) informuje o wydawniczej działalności BBI (Biblejsko-Bogosłowski Instytut św. Apostoła Andreja), ja mówię o ważności dialogu dla kultury XXI wieku, prof. dr hab. Krzysztof Leśniewski z KUL-u odsłania rozumienie kultury w wybranych wielkich encyklopediach, ks. prof. dr hab. Anton Adam CM z Uniwersytetu w Bratysławie na Słowacji omawia godność człowieka w jego wolności według nauki Kościoła katolickiego, dr Igor Władymirowicz Baranow, sekretarz franciszkańskiego wydawnictwa w Moskwie, mówi o przesłaniu bł. Jana Pawła II dla Rosji.

15.11.2011 – wtorek. Przedpołudnie w Instytucie Historii, Filozofii i Teologii im. św. Tomasza, czyli u jezuitów, którym tutaj prowadzi młody Hindus, duchowy syn św. Ignacego Loyoli. Msza św. w maleńkiej kaplicy Instytutu, następnie 5 wykładów w instytutowym lektorium: prof. dr hab. Jana Moricowa, prorektor Katolickiego Uniwersytetu w Rużomberku na Słowacji, *Wolność religijna i kultura w nauczaniu Kościoła katolickiego po II Soborze Watykańskim*, ks. prof. Anton Adam, *Sprawiedliwość społeczna jako przejaw „kultury życia”*, kulowski doktorant z Władywostoku, Kirył Voytsel: *Podstawy chrześcijańskiego humanizmu. Wkład Karla Bartha w chrześcijańską kulturę*, ks. prof. dr hab. Stanisław Warzeższak z UKSW, kierownik Katedry Bioetyki, *Wkład humanizmu i chrześcijaństwa w „kulturę życia”* oraz drugi wykład: *Dar jako podstawowa pomocnicza zasada „kultury życia”*.

Po południu św. Ignacego wymieniliśmy na Aleksandra Mienia, Instytut św. Tomasza na Powszechny Prawosławny Uniwersytet im. o. Aleksandra Mienia. Powitał nas Paweł Woltowicz Mień, rodzony brat Aleksandra. Jako przedstawiciel Fundacji imienia protojereja Aleksandra Mienia mówił na temat: *Los dziedzictwa Aleksandra Mienia we współczesnej Rosji*. Następnie wysłuchaliśmy 4 wykładów: ks. dr Józef Węclawik SVD, *Spotkanie chrześcijanina z MCKulturą*, prof. Andrzej Szostek, były rektor KUL, *Wcielenie – człowiek – kultura. Tajemnica wcielenia jako niegasnące źródło kultury* (autor nie mógł osobiście przedłożyć swojej pracy; przekazałem słuchaczom główne jego tezy), prof. dr hab. Krzysztof Leśniewski, *Człowiek – osoba i twórca*.

16.11.2011 – środa. Msza św. w katedrze z wielu kapłanami, którzy zjechali na swój dzień duszpasterski. Cały dzień pracujemy w sali kurii. Z tej okazji nasz Mikołaj Dubinin, członek Komisji Liturgicznej Episkopatu Rosji i wykładowca liturgiki w WSD w Petersburgu, wygłosił referat *Liturgia – liczne spotkania z Chrystusem i wrastanie w kościelną wspólnotę*. Następnie – aż do 15.45 – wycieczka po Moskwie: głównie wyłożony cerkiewnymi kopułami Kreml i Plac Czerwony... Mikołaj jest także odpowiedzialny za publikację nowej rosyjskiej wersji mszału. Święcił właśnie wielki triumf: udało się opublikować w pełplińskim diecezjalnym wydawnictwie Bernardinum nową, poprawioną wersję rosyjską. Po przechadzce promował swoje liturgiczne dziecię, którego pewną liczbę egzemplarzy przywieź-

liśmy z Polski w naszym busiku. Po Dubininie moskiewski świecki pracownik naukowy zajmujący się przekładami Biblii mówił o współczesnych tłumaczeniach Pisma Świętego, które prowokują pytanie: teologia czy poezja? Prof. Moricova omówiła naukę Kościoła o Internecie, dr Waluś – chrześcijański obraz kobiety a oczekiwania współczesnej kultury, p. Walentyna Albinowna Nowakowskaja z Moskwy – dobroczynną działalność fundacji „Iskustwo Dobra” (*Ars Boni, Sztuka Dobra*).

Moskwa nie byłaby Moskwą, gdyby nie uraczyła nas koncertem. Wypięknął on wieczór – w katedrze (organy). Koncertował gość z Niemiec. Imponująca technika.

17.11.2011 – czwartek. Poranna liturgia w kościele św. Ludwika Francuskiego. Tylko ten jeden kościół, przynależący do ambasady francuskiej, pozostawał otwarty w latach komuny. Tuż obok – olbrzymie gmachy Łubianki – odpowiednik warszawskiej katowni „na Rakowieckiej”. Wykłady cały dzień w „Centrum Kultury «Pokrowskije Worota»”. Tutaj różne wydawnictwa religijne, także franciszkanie, eksponują i sprzedają swoje publikacje.

Aleksandr Dobroyer z Odessy, absolwent KUL, który zabłysnął jako wspólny organizator III FTEŚW w Odessie i Jałcie, mocował się z tematem dojrzewania w wierze i przekazywania wiary w kulturze cyfrowej. Sizonienko, sekretarz Patriarchatu Moskiewskiego do stosunków międzychrześcijańskich, wygłosił referat *Chrześcijaństwo i kultura. Człowiek bez celu*. Ks. Węclawik, który 6 lat duszpasterzował na Syberii Wschodniej, opowiedział o Kościele na tamtych terenach. Redaktor naczelny naszej rosyjskiej encyklopedii katolickiej (do tamtego czasu ukazał się jej czwarty, czyli przedostatni tom), dr Witalij Leonidowicz Zadwornyj, podkreślił znaczenie tego dzieła dla kultury, a dr filozofii Iwan Władimirowicz Łupandin omówił przekazywanie elementów chrześcijańskiego myślenia studentom w procesie nauczania filozofii w Moskiewskim Instytucie Fizyko-Technicznym w latach 1990–2011. Dr Sztuki Natalia Fiedorowna Borowskaja mówiła o nauczaniu chrześcijańskiej sztuki jako formie ewangelizacji, natomiast artysta Lilij Nikołajewny Pater omówił wystawę grafiki zdobiącej salę naszych spotkań; tytuł wystawy: *Razem z Nim i w więzieniu jesteśmy wolni. Bez Niego i na wolności jesteśmy w więzieniu. Pamięci nowych męczenników*, otwartej w Centrum Kultury „Pokrowskije Worota” w dni Forum. Ostatnie słowo tego dnia miał ks. dr hab. Kazimierz Pek (zdażył przylecieć samolotem): *Z Ewangelią na nowo. Katolickie podstawy ewangelizacji kultury*.

18.11.2011 – piątek. Sala kurii, która gościła nas w pierwszym dniu, przyjęła nas także w dniu ostatnim. Po liturgii w katedrze (prowadził Dubinin) wysłuchaliśmy 5 wykładów: Dr Waluś, *Obrazy mężczyzny i kobiety we współczesnej kulturze oraz Wybitne kobiety z Kościoła katolickim*, Anna Władimirowna Forostenko, dr filozofii pracująca na Uniwersytecie im. Łomonosowa, „*Coś się zepsuło w duńskim królestwie*”, czyli *ocena wpływu współczesnej kultury na tłumaczenie świętego tekstu*, Oleg Michaił Martinow, członek stowarzyszenia Międzynarodowa Federacja UNA VOCE, *Języki sakralne i współczesna Europa*, wreszcie dr Irina Konstantinowna

Jazykowa, *Czy może istnieć kultura bez pamięci?* Oraz S.C. Napiórkowski, *Za Asyżem w Rosji*.

Ponieważ popołudnie przeznaczaliśmy na Galerię Tretiakowską, słowo podsumowujące musiało być (i było) bardzo zwięzłe.

W Galerii Tretiakowskiej (bilet wstępu 450 rubli, czyli mniej więcej 45 zł) – tłumów nie ma. Wybraliśmy dział ikon. Krzysiu Leśniewski był wniebowzięty – nie tylko przed Trójcą Świętą Rublowa. Ja przeżywałem dziwny stan: z jednej strony świadomość wielkości takiego muzeum: kilka wielkich sal ikon = arcydzieł. Z drugiej – myśl o zeświecczeniu świętych obrazów poprzez konwencję muzeum. Nadto myśl: Jak godzić tezę o obecności w ikonach przedstawianych postaci z tym zatłoczeniem... Niedawno w telewizji był program o tretiakowskim nagromadzeniu ikon. Podniesiono problem: raczej w muzeum czy raczej powrót do cerkwi? Zaproszony do programu prawosławny świeszczennik nie radził sobie z problemem.

19.11.2011 – sobota. Ok. 5 – start naszym petersburskim busikiem w kierunku Wilna. Ponuro, ciemno – *ergo* – spanie. Po drodze 2–3 krótkie przystanki na stacjach benzynowych z butikami. Bezsukutecznie poszukuję jakichkolwiek produktów z mojej kochanej Polski. Daremnie. Jana z dumą znajduje słowackie piwo, i to dwa rodzaje. Podobno w Moskwie można kupić polski chleb. Na granicy rosyjsko-łotewskiej bez problemów. Jeszcze przed wieczorem lądujemy u siebie, czyli u sióstr od Aniołów w Wilejce. Mały przerywnik i wizyta w kościele, gdzie czci się obraz Pana Jezusa Miłosiernego s. Faustyny, następnie do Ostrej Bramy. Dołączamy do koncelebry w kościele przy Bramie. Końcówka oktawy uroczystości Matki Boskiej Ostrobramskiej. „Polska msza”. Kościół „nabity”. Nie pamiętam, czy i kiedy widziałem taki tłok. Śpiewa młodzieżowy zespół wokально-muzyczny, oczywiście polski, prowadzony przez Siostrę od Aniołów. Zespół śpiewa pięknie i porywająco. Szkoda tylko, że wierni stłoczeni w kościele nie zaśpiewali ani jednej pieśni: – kościół milczący. O 19.00 uroczysta koncelebra przed Cudownym Obrazem – pod przewodnictwem kard. Baczkiśa, w towarzystwie nuncjusza. Msza po łacinie. Na początku kardynał pozdrawia wiernych w kilku językach: angielskim, francuskim, włoskim, niemieckim, hiszpańskim i portugalskim. Nie pozdrowił w jęz. rosyjskim i polskim.

20.11.2011 – niedziela. W kaplicy sióstr Msza św. dla naszej drużyny, śniadanie, pożegnanie z siostrami i – na kawusię do franciszkanów (ul. Pirciupio 3). Upředzeni telefonicznie – podjęli polskich „moskwiczów” jak należy. Gwardian o. Marek Dettlaff, mój magister, a później doktor wyspecjalizowany w historii Kościoła na Litwie, bogacił nas wiedzą o jego wczoraj i dzisiaj. Z pozytywnym zainteresowaniem przyjął myśl o Forum na Litwie, współorganizowanym z Franciszkańskim Centrum Kulturalnym na Litwie (w naszym klasztorze przy Pirciupio 3: Prancišką Kultūros Centras). Ostatecznie – mamy tam dwu doktorów historii Kościoła, w dodatku z rozprawami doktorskimi na temat Kościoła na Litwie i na Białorusi; oprócz Marka – jeszcze o. Józef Makarczyk w Grodnie. Po kawie krótkie

nawiedzenie cmentarza Na Rossie z grobami wielu wybitnych Polaków, z grobem matki Józefa Piłsudskiego i sercem jej syna, a także rodzonego brata tegoż. Po Rossie brat Aleksiej nastawił zdumiewającego kosmicznego sterownika PGŻ na Suwałki. Ok. 12 stanęliśmy przed franciszkanami. Obiad i – na Lublin. Wieczorem – na podwórku przy Pszennej 9 – dziękczynne „Chwała Ojcu” za przedziwną, pięknie udaną wyprawę moskiewską. Aleksiej tu zanocuje; jutro – myjnia i małe naprawy samochodu, załadunek rosyjskich mszałów (drukowane w pelplińskim Bernardinum, jako że w Rosji wybitnie drożej), zakup paczuszek „czerwonego barszczu” i „białego żurku”, o które telefonicznie prosił gwardian z Petersburga – porankiem 24 start na Petersburg przez Białoruś (Aleksiej jest Białorusinem, nie ma więc problemów wizowych; po drodze odwiedzi mamę).

24–26.11.2011 – praca nad sprawozdaniem z moskiewskiego Forum.

Wyprawa na Moskwę, czyli VI Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej: 12–21.11.2011

Wziłem ze sobą brulion, gdzie nanosiłem notatki z tej wyprawy, by sporządzić obszernie sprawozdania. Po powrocie zasiadłem do sprawozdania i stwierdziłem, że nie mam brulionu. Zaginął. Po prostu zgubiłem. A jednak sprawozdanie napisać należy. Jasne, że będzie inne, pozbawione wielu konkretów.

Rozesłanie sprawozdania do członków mojej brygady oraz do ks. bp. Nitkiewicza, odpowiedzialnego za ekumenizm w Polsce (ze strony naszego Kościoła), także do Karola Karskiego – z sugestią, by w jakiejś formie wykorzystał w kwartalniku SiDE.

30.12.2011 – poczta przyniosła mój brulion z moskiewskimi notatkami. Zostałem go w Nowej Wilejce, w hoteliku Sióstr od Aniołów, gdzie nocowali „busi-kowczycy”. Chwała Panu!

9.12.2011 – start do VII Forum Europy Środkowo-Wschodniej. Konsultacja ze Słowacją (Jana Moricova) i z Gruzją (C. Waża Vardidze). Musimy rozstrzygnąć chronologiczne pierwszeństwo i ustalić tematykę.

Praca nad materiałami ze skoku na Moskwę – do Internetu.

2.01.2012. Kaziu Pek u mnie. Kolejny raz prosiłem, by po moim przejściu do Ojca, wziął w swoje ręce akcję Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej (FTEŚW). Zabrzmiało to jak testament. Następnie – współmyślenie nad publikacją materiałów z dwu poprzednich forów – w Petersburgu i w Moskwie – i nad naszą angielską książeczką o mariologii Jana Pawła II, przygotowaną z myślą o Ameryce (wydrukujemy w Lublinie, ale pod firmą amerykańskiego wydawnictwa Marianów). Chodzi o nasz polski głos w rozkręcanej przez Amerykanów akcji ogłoszenia piątego dogmatu mariologicznego o Współodkupicielce, Orędownicze i Pośrednicze.

15.01.2012 – niedziela. Gość – dr Andrzej Szabaciuk. Jeszcze jako doktorant uczestniczył w V FTEŚW w Petersburgu. U franciszkanów jako stypendysta mieszkał, pracując nad podlaskimi unitami – w świetle archiwów dawnej stolicy Rosji. Obecnie jest asystentem na politologii Wydziału Nauk Społecznych KUL,

u prof. Gila. Wypożyczył wiele książek do skserowania – szczególnie o sytuacji chrześcijaństwa na Ukrainie.

19.01.12 – w Niepokalanowie – na pogrzebie br. Krzysztofa, którego poznałem w Petersburgu i Moskwie. Wciąż robił i rozdawał różańce. 52 lata.

29.01.2012 – niedziela. Komputerowa praca – nie praca, zabawa – nie zabawa, z której wyrasta polska wersja książki z petersburskiego Forum o Chrystusie wczoraj i dziś w Rosji. Serce rośnie. Umowa z Kaziem, że on to przejmie, by kończyć. Dopisze się jako drugi redaktor.

20.02.2012 – przyjechał z Odessy Sasza Dobroyer, absolwent Instytutu Eku-
menicznego KUL, a więc mój uczeń, z córką, która kończy szkołę średnią i marzy z tatą o studiowaniu anglistyki na KUL-u. Spotkaliśmy się u Kiryła Voytsela, tego z Władywostoku, doktoranta dogmatyki, z Karla Bartha – u ks. prof. bpa Czai. Długie rozmowy o FTEŚW. Przecież Dobroyer współorganizował III Forum w Odessie i Jałcie. Sprawdził się. Wspólnie wydaliśmy książkę po rosyjsku. Zadeklarował gotowość uruchomienia i prowadzenia witryny poświęconej FTEŚW. Trzeba uzgodnić z Dubininem w Moskwie. To on wystąpił z propozycją Internetu zaraz po Forum moskiewskim.

24.02.2012 – do „Roczników Teologii Dogmatycznej” obszerne sprawozdanie z wyprawy na Moskwę (ss. 23, dysk + wydruk).

27.03.2012. – Odessa pracuje nad witryną FTEŚW. Oczekuje na teksty z Lublina.

8.04.2012 – Wielka Niedziela – zredaguję obszerniejszą informację o swoich planach dwu witryn internetowych: w Lublinie – własną (bibliografia integralna i tematyczna, doktoraty i magisteria u mnie pisane i wybrane publikacje) oraz w Odessie (realizuje Sasza Dobroyer), by promować umiłowane dziecko: FTEŚW. To informacja dla brata prowincjała – z prośbą o pozwolenie i błogosławieństwo.

24.04.2012 – wczoraj i dziś praca nad przygotowaniem do publikacji rosyjskiej wersji materiałów z moskiewskiego forum. Dubinin, który zgodził się wziąć tę sprawę w swoje ręce, prosi o podanie liczby stron (dane potrzebne dla instytucji zachodnich, do których zwróci się o dotacje; jak to obliczyć, skoro wielu tekstów jeszcze nie ma?).

18.06.2012 – bp Pikus pyta, co sądzę w takiej sprawie:

Biskupi polscy i prawosławny Kościół Rosji mają podpisać tekst wspólnej ugody. Przyjechali wysocy przedstawiciele Patriarchatu Moskiewskiego. Problem, gdzie podpisać. Wykluczają miejsce katolickie, nie tylko Centrum Konferencji Episkopatu Polski, ale także inne miejsca. Z analogicznych racji wykluczają miejsca prawosławne. Proponują Zamek Królewski w Warszawie. Bp Pikus pyta, co o tym sądzę. Zaskoczony zwlekam z odpowiedzią. Dostrzegam rację, dla której wyklucza się miejsce wyraźnie nasze lub ich, co mogłoby być interpretowane jako znak przewagi jednej ze stron. Poszukuję w myśli miejsca godnego a neutralnego.

– Może Łaski? – myślę głośno.

– Łaski katolickie – zauważa biskup.

Mój rozmówca spieszy się. Zdążyłem wyrazić swoją degustację Zamkiem Królewskim z racji mieszania wiary i polityki.

19.06.2012 – mail do Moskwy w sprawie publikacji rosyjskiej wersji mojego podręcznika mariologii. List w tej sprawie do bpa Jerzego Mazura (Ełk). To jego inicjatywa jeszcze z czasu, gdy był w Irkucku. Problem: jak zdobyć 3 tys. euro. Wspominam biskupowi o 2 tys. zł dawnego jego wkładu.

22.06.2012 – Moskwę koniecznie trzeba kopnąć do przodu. Materiały z moskiewskiego Forum nawet jeszcze nie są zebrane.

25.06.2012 – obrona pracy doktorskiej Rosjanina Kirilla Voytsela *Menschlichkeit Gottes wedlug Karla Bartha*. Promotor – ks. prof. bp Andrzej Czaja. Ja recenzuję.

To nie tylko nauka, to także budowanie mostów między narodami. Natasza, żona Kirilla, tego samego dnia, tuż przed obroną męża, obroniła swoje magisterium z psychologii. Przy obiedzie uroczyście przekazałem nowemu doktorowi sławną rozprawę Hansa Künga o usprawiedliwieniu według Bartha (w jęz. niemieckim), a wszystkim obecnym książeczkę *Kocha mnie jak wariat* – z wyjaśnieniem: Wykładając na pierwszym roku teologii dla świeckich, miałem na uwadze, by nie tylko informować, ale także formować. Dlatego do zaliczenia studenci pisali krótkie prace domowe o swoim spotkaniu z Chrystusem. Kirill w swojej pracy dziwił się, że Pan Jezus kocha go, mimo że jest okropnym łobuzem. „Kocha mnie jak wariat” – napisał. Położyłem te słowa na okładkę książeczki z pracami (lub ich fragmentami), co wzbudziło w Niepokalanowie u niektórych braci stanowczy protest, z żądaniem spalenia całego nakładu... Udało się ocalić.

4–5.07.2012 – prof. Jana Moricova i ks. prof. Anton Adam ze Słowacji (oboje doktorzy teologii KUL, obecnie oboje na Słowacji samodzielni pracownicy naukowcy), Kaziu Pek i ja – główkujemy nad VII Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej – tym razem na Słowacji.

5.07.2012 – niedziela. Na prośbę radia Echo Katolickie Siedlce pisanie i wysłanie krótkiego komentarza do zbliżającego się oświadczenia Patriarchatu Moskiewskiego i Episkopatu Katolickiego w Polsce (zapowiedziane na 17 sierpnia) o pojednaniu rosyjsko-polskim.

8.08.2012 – przy Wieniawskiej nad kolejnym FTESW narada z Rosjaninem, doktorem teologii KUL Kirilem Voytselem, i Ukraińcem, Wiaczesławem Stecką, doktorem teologii z Uniwersytetu w Opolu (po studiach podstawowych na KUL). Będą charakteryzować aktualną sytuację teologii w swoich krajach. Sporo interesujących uwag o losie świeckich teologów – niełatwym, ale interesującym i pozytywnym. Stecko 5 lat pracował na Śląsku, obecnie przeniósł się do Hrubieszowa, gdzie buduje domek, dojeżdżając do Łucka; naucza tu Biblii w prawosławnym seminarium duchownym!

13.08.2012 – Panorama Lubelska, indagowana przez media stolicy, zwróciła się do KUL-u o wywiad nt. orędzia Patriarchatu Moskwy i Kościoła Katolickiego w Polsce do narodów polskiego i rosyjskiego oraz ich przywódców o przebaczenie i pojednanie. Odesłałem do pracowników Instytutu Ekumenicznego. Jednak wró-

cili do mnie. Przedzwoniłem do o. prowincjała z pytaniem, czy mogę. Dał ciepłą pozytywną odpowiedź. Ekipa Panoramy wtargnęła do mojej celi. Ustawili mnie na tle regału z pracami dyplomowymi. Pytali, pytali, pytali.

17.08.2012 – podpisanie orędzia moskiewsko-warszawskiego – jednak na Zamku Królewskim. Bogata informacja w I programie TVP. Obejrzałem niemal wszystko. Spóźniłem się ok. pół godziny. Dobry program. Obszerne komentarze łysego dziennikarza – bardzo wyważone. Rozmowy z prymasami Glępem i Muszyńskim. Mówili w sposób bardzo wyważony..., pozytywnie, perspektywicznie. Przemówienie abpa Józefa podobnie. W sumie – wydarzenie wielkie, otwierające nową kartę historii nie tylko relacji polsko-rosyjskich.

Propozycja – za pośrednictwem KUL-u – rozmowy w telewizji (czy w radiu) nt. dialogu katolicko-prawosławnego. Skierowałem do Hryniewiczza, który kilkanaście lat uczestniczył w tym dialogu.

ZENIT. Servizio quotidiano – 17 agosto 2012. Il mondovisto da Roma – ani słowo o wydarzeniu moskiewsko-warszawskim.

23.08.2012 – Michał Stanchyshyn, Ukrainiec, który u mnie zrobił magisterium z ekumenizmu na Ukrainie, następnie doktorat w Niemczech (pociągnął ten sam temat), obecnie jezuita, od października podejmuje wykłady i seminaria magisterskie na grecko-katolickim uniwersytecie we Lwowie i w WSD (rzymskokat.) w Brzuchowicach pod Lwowem. Przyjechał na konsultację. Długie serdeczne rozmowy. Zabrał sporo książek, przede wszystkim „muszelkową” *Dogmatykę*. Droga mailową zamówiliśmy dalszą literaturę – na mój adres. Michał wkrótce pojawi się po te skarby.

Organizacyjne przygotowania VII FTESW na Słowacji.

25.08.2012 – książka dla Kazachstanu. Chodzi o opublikowanie konferencji wygłoszonych do duchowieństwa i zakonnic w Astanie. Biskup wyraził zgodę na publikację, ale sprawy przekładu i druku pozostawił franciszkanom. Tam odpowiedzialny Paweł Blok OFMConv, tutaj – autor. Jednak troska o przekład i o finanse na całość – z zaufaniem powierzono autorowi.

17.09.2012 – 73. rocznica sowieckiego noża w polskie plecy.

19.09.2012 – wreszcie udało się! Długa rozmowa telefoniczna z o. Józefem Makarczykiem w Grodnie. Pracuje nad referatem o sytuacji teologii na Białorusi (FTEŚW na Słowacji 9–12.10.2012). Rozprawa habilitacyjna już opublikowana. Kilka poważnych akcji naraz... Dziękuje Bogu za swoje choroby, które traktuje jako łaskę użyźniającą jego apostołat. Praca nad referatem o dialogu (słowackie Forum).

2–3.10.2012 – kilka nieco zaległych spraw: organizacja VII Forum na Słowacji, moja książka dla Kazachstanu (o. Blok zagubił przekład...).

6.10.2012 – u mnie spotkanie z Kaziem Pekiem: jego sprawy, moje sprawy, nasze sprawy. „Nasze” – znaczy VII Forum na Słowacji. Ustaliliśmy, co on, a co ja będziemy podnosić, charakteryzując teologię polską.

9.10.2012 – wyjazd do Koszyc na Słowacji. Samochód osobowy ks. Grzegorza, który prowadzi doktoranta ks. Peka, Pek i ja.

10.10.12 – VII Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej na Wydziale Teologicznym w Koszycach. Mieszane uczucia: Z jednej strony poczucie zawodu: brak audytorium: żadnych studentów. Miało być sympozjum teologów słowackich na temat języka w teologii. Nie przyjechali. Z drugiej strony satysfakcja: było kilku, ale wyjątkowo ważni: dziekani czy prodziekani słowackich wydziałów teologicznych. Do nich przede wszystkim kierowaliśmy informacje o FTEŚW i o sytuacji teologii w naszych krajach. Od nich głównie zależą losy naszej współpracy.

Moje zmartwienie: nie ma co publikować ze słowackiego Forum. Udało się zebrać zaledwie kilka referatów. Książki z tego bez cudu nie da się zrobić. Współorganizatorka, prof. Jana Moricová, radzi poprzestać na publikacji w Internecie.

3.12.2012 – na KUL sesja nt. „600 lat Archidiecezji Lwowskiej”. Specjalne zaproszenie. Wielka uroczysta aula 1031 – niemal pusta (21 osób). Zaproszony na mównicę (bez wcześniejszego ustalenia czy jakiegokolwiek wcześniejszej informacji) wskazałem na owocowanie działalności Fundacji Jana Pawła II (jest z kim współpracować na Ukrainie – wielu naszych absolwentów), przypomniałem FTEŚW w Odessie i Jałcie oraz Łucku; zwróciłem uwagę na mocną obecność kultury polskiej na tamtych terenach (w bibliotece seminarium rzymskokat. w Wojtelsu – ponad 90% książek w jęz. polskim).

26.02.2015 – braciom w Moskwie wysłałem elektroniczną formę przygotowanej do publikacji książki *Jeżus Chrystus w Rosji wczoraj i dziś*. W części I – materiały z V FTEŚW na ten temat, w cz. II – materiały z przygotowań do beatyfikacji 16 rzymskokatolickich męczenników z okresu czerwonego ateizmu. Staramy się o finanse z Kirche in Not na publikację rosyjskiej wersji tej książki, a także mojego podręcznika mariologii w jęz. rosyjskim.

Pod koniec 2015 roku (choć na stronie tytułowej widnieje wytluszczone: 2016) wreszcie „narodził się” w Moskwie nasz petersburski *Jeżus Chrystus* z taką stroną tytułową:

ИИСУС ХРИСТОС В РОССИИ
В ЧЕРА И СЕГОДНЯ
V Форум богословов Центральной и Восточной Европы
Санкт-Петербург, 23–28 октября 2010 года
Под редакцией свящ. Станислава Целестина Напюрковского OFMConv
Издательство Францисканцев
Москва 2016⁶

21.12.2015 – ktoś wstawił do furty w klasztorze torbę z 5 egz. dopiero co wydanej w Moskwie *Bogorodicy*, mojego podręcznika mariologii. Podniebna radość:

⁶ Nakład 300 egz. E-mail wydawnictwa: franmosc@df.ru.

Станислав Челестин Напюрковский OFMConv, БОГОРОДИЦА В ВИЕРОУЧЕНИИИ ПРЕДАНИИ КАТОЛИЦЕСКОЙ ЦЕРКВИ пособие по мариологии⁷.

Inicjatywa wyszła od Kościoła katolickiego w Rosji. O taki podręcznik w jęz. rosyjskim prosił w 2000 (czy 2001) roku bp Jerzy Mazur, ówczesny ordynariusz diecezji irkuckiej na Syberii Wschodniej.

Nakład: 500 egzemplarzy. Finansowe wsparcie: Kirche in Not.

Pierwszy od stworzenia świata podręcznik mariologii katolickiej wydany w Rosji w jęz. rosyjskim. Ach, ten KUL!

28.07.2016 – lata płyną, a materiały z naszego moskiewskiego Forum nie mogą się edytorsko narodzić. Napiszę w tej sprawie do współorganizatorów w Moskwie, Mikołaja Dubinina OFMConv oraz jego „prawej ręki” w wydawnictwie, Igora Baranowa:

Kochani Bracia Mikołaju oraz Igorze!

Cel tego pisania: kopnąć do przodu sprawę publikacji materiałów naszego VI Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej z 2011 r. o kulturze na początku nowego wieku (a może lepiej: tysiąclecia?).

Upłynęło sporo lat, ale lepiej późno niż wcale – jak mówią starsi.

Zamierzacie rzucić te materiały w Internet. Jasne, że jestem bardzo ZA. Ale – jednak najpierw tradycyjnie – książka. Książka to książka. Pozostaje, świadczy... Świadczy także o naszym moskiewsko-franciszkańskim Instytucie... Wyślemy do znaczących ośrodków naukowych (bibliotek) na Zachodzie – z Watykanem włącznie.

Umiecie już pisać wnioski o finanse do Kirche in Not. Napiszcie i tym razem przy okazji dziękowania za poprzednie.

Dokonyję przeglądu materiałów, jakie posiadam. Co znajduję, przesyłam pocztą internetową. Pierwsze zadanie bojowe, zdobywać brakujące teksty – przede wszystkim wykładowców z Rosji! Nade wszystko Sizonienki – przedstawiciela patriarchatu. Zainteresuje on zwłaszcza ludzi w Watykanie i naszych hierarchów w Rosji.

Trochę wstyd prosić referentów o teksty ich wystąpień po latach... Ale potrafię pokornie usprawiedliwić i wyprosić... Można mnie obciążać..., że miałem wciąż ważniejsze sprawy, aż wreszcie... Jeśli uznacie za sensowne i potrzebne – podajcie mi ich adresy, a także ja będę prosił i przepraszał. „Proście a otrzymacie, szukajcie a znajdziecie...”

Nie musimy zebrać wszystkiego. Wystarczy przyzwoita ilość. Przyjmuje się także dołączenie tekstów, które nie były głoszone, a są na temat, są wartościowe i godne upublicznienia (np. wybór ważniejszych wypowiedzi JP II, Benedykta XVI i Franciszka!).

Tytuł lekko zmieniony w stosunku do tytułu Forum, ale to dopuszczalne.

⁷ Przekład: Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, *Bogurodzica w nauczaniu i przekazie wiary Kościoła katolickiego. Podręcznik mariologii*, Wydawnictwo Franciszkanów, Moskwa 2016. *Nihil obstat*: ks. Mikołaj Dubinin OFMConv, cenzor z Miasta Moskiewskiego, imprimatur: + Paulus Pezzi, abp moskiewski Matki Bożej, przekład: Kirill Wojtsel, Aleksandr Dobrojer.

Chwała Panu! Alleluja!

Wasz współpracownik w świętym dziele apostołstwa

br. Celestyn z Niepokalanowa

Niepokalanów, 28.07.2016

PS. Pozdróćcie wszystkie gwiazdy, które świecą nad Moskwą! Nie tylko nad Moskwą, ale nad całą Rosją!

Czy można jeszcze nabyć podręcznik mariologii? Ile kosztuje? W jaki sposób można go kupić? Podobne pytania o ИИСУС ХРИСТОС В РОССИИ.

RECENZJE

Ks. Wincenty Granat, *O katolickim życiu w świetle nauki o łasce*, oprac. Halina Irena Szumił, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2016, ss. 131.

Powszechnie znany i ceniony profesor teologii dogmatycznej i rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, obecnie Sługa Boży, ks. Wincenty Granat w swoich traktatach teologicznych, napisanych w świetle Bożego objawienia i Tradycji Kościoła, zamieszczał także rozważania i praktyczne wnioski dla życia chrześcijańskiego. Tak też jest w traktacie o łasce, po raz pierwszy opublikowanym w tomie V *Dogmatyki katolickiej: O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela* (Lublin 1959), z którego fragmenty wybrała Halina Irena Szumił, o czym pisze we *Wstępie*.

Ta mała książeczka zawiera *Wstęp* (s. 11–18), pięć rozdziałów: rozdz. I. *Życie katolickie rozpatrywane w stosunku do swej ostatecznej przyczyny, tj. Boga* (s. 19–34), rozdz. II. *Życie katolickie w swej istocie* (s. 35–54), rozdz. III. *Postulaty katolickiego życia* (s. 55–75), rozdz. IV. *Przeszkody katolickiego życia* (s. 77–82), rozdz. V. *Przejsście ku wiekiustemu życiu* (s. 83–88). *O modlitwie* (s. 89–131), aneks o modlitwie i wykaz skrótów

Pierwszy rozdział ma charter wprowadzający w główny problem, czyli cel i styl życia członków Kościoła katolickiego. Autor, opierając się na objawieniu Bożym (opis stworzenia świata i człowieka) i tajemnicy odkupienia oraz w świetle nauczania, zwłaszcza św. Augustyna i św. Tomasza, opisuje relację człowieka jako stworzenia do Boga, jego Stwórcy, i wynikające z tego ważne konsekwencje. Człowiek stworzony na obraz Boży, jako osoba rozumna i wolna, a następnie obdarzony godnością przybranego dziecka Bożego ma przekształcać świat oraz doskonalić siebie samego, zdążając do życia wiecznego (o tym traktuje ostatni rozdział). Na tym głównie polega istota życia katolickiego, aby wykorzystując wszystkie wrodzone zdolności, z pomocą Bożej łaski kształtować swoje człowieczeństwo jako osoby ukierunkowanej ku Osobom Trójcy Świętej (personalizm). Wyjaśnia także, jak należy rozumieć, że Bóg jest centrum całego świata (teocentryzm), a człowiek jest także w centrum stworzonego przez Boga świata (antropocentryzm). Dzięki łasce Bożej człowiek mimo skażonej przez grzech natury może realizować w swoim życiu plan Boży. Wśród wielu postulatów katolickiego życia szczególną uwagę zwraca na prawdę, miłość i dobro, realizm ontologiczny i etyczny, personalizm, zachowanie hierarchii wartości, zdrowej ambicji, ale także pokory i ascezy. Z rozważań ks. W. Granata promieniuje chrześcijański optymizm, zbudowany na realizmie kondycji człowieka jako stworzenia. Główną przeszkodą dla katolickiego życia jest grzech, ale możliwy do pokonania dzięki łasce Bożej.

Pierwsza część książki może być trudna w odbiorze dla osób bez przynajmniej ogólnej znajomości pojęć filozofii chrześcijańskiej i teologii katolickiej. Natomiast aneks *O modlitwie*, napisany bardzo przystępnym językiem, z pewnością może pomóc w rozumieniu sensu modlitwy i konieczności jej ciągłego doskonalenia.

ks. Czesław Krakowiak

Halina Irena Szumił, *Profesor i Mistrz. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*, TN KUL, Lublin 2017, ss. 308.

W stulecie swego istnienia KUL publikuje m.in. znaczącą pozycję poświęconą swemu rektorowi, ks. Wincentemu Granatowi. Związaną z tym olbrzymią pracą (opracowanie redakcyjne, indeks, skład komputerowy, łamanie, przygotowanie fotografii do druku) wykonał anioł ks. Wincentego Granata, Halina Irena Szumił, która od wielu lat skutecznie czuwa nad spuścizną swego Profesora i Mistrza oraz ją promuje. Ks. K. Guzowski zauważył w *Słowie wstępnym*, że ów „anioł” już w 1993 roku dał „pierwszą próbę kompletnego przedstawienia sylwetki naukowej kulowskiego profesora” (s. 7), a omawiana książka „prezentuje dorobek naukowy lubelskiego teologa oraz dokumentację wszystkich dotychczasowych opracowań drukowanych i prac dyplomowych (doktoratów i magisteriów) z lat 1972–2016 wraz z wykazem ich spisu treści. Jest to główny walor tej publikacji, gdyż pokazuje nam, w jakim kierunku idzie refleksja prowadzona na kanwie dorobku Księdza Profesora” (s. 8).

We *Wprowadzeniu* Irena Szumił, prawdopodobnie jeden z najznakomitszych (jeśli nie najznakomitszy) znawców naukowego dziedzictwa ks. Wincentego Granata, za ks. Józefem Swastkiem proponuje taką jego charakterystykę:

„Stawał na katedrze profesorskiej jako skromny i pokorny sługa prawdy ewangelicznej, zapalony szermierz teologii żywej, zawsze mocno powiązanej ze źródłami Objawienia, a przy tym dziwnie oryginalnej, nowoczesnej, popartej filozofią, historią a nierzadko i naukami przyrodniczymi, opartej na tym, co nowe i zmieniające się w świecie. A świat ten jako Boże dzieło, naznaczone «boską pieczęcią Chrystusa», kochał bardzo i umiał też uczyć niełatwej sztuki kochania świata i rozpoznawania w nim śladów Stwórcy. Nie uznawał teologii schematycznej, pod każdym względem wykończonej, gdyż twierdził, że zadaniem teologa jest stałe poszukiwanie i troska, aby prawdy Boże przybliżyć wszystkim ludziom wszystkich czasów i wszystkich pokoleń” (s. 9).

Część I. *Książki Wincenty Granat (1900–1979)* – ogranicza biograficzną informację (tylko s. 11–22). Dzięki za końcówkę o drodze na ołtarze: „Dnia 12 czerwca 1995 r. Kościół Sandomierski rozpoczął dochodzenie kanoniczne w sprawie wyniesienia do chwały ołtarzy zmarłego w opinii świętości [...]. Obecnie pro-

ces beatyfikacyjny sługi Bożego ks. Wincentego Granata zbliża się ku końcowi, przygotowywana jest dokumentacja do zakończenia procesu beatyfikacyjnego na szczęblu diecezjalnym” (s. 20–21).

W części II, pt. *Działalność dydaktyczna*, praca na uniwersytecie znalazła się w kontekście innych form i etapów pracy ks. Granata: w szkołach Radomia, w sandomierskim WSD, w Instytucie Wyższej Kultury Religijnej w Radomiu, jako nauczyciel na kompletach tajnego nauczania i jako prelegent na zjazdach naukowych.

Część III. *Działalność pisarska* (s. 83–106) – to przedruk z uzupełnieniami z: H.I. Szumił, *Deo et Ecclesiae. Życie i działalność ks. Wincentego Granata*, Opole 1993, s. 57–113.

Część IV przynosi *Bibliografię podmiotową* (s. 107–158) – to nie tylko teksty opublikowane, ale także 26 tekstów ks. Granata pozostawionych w rękopisach (s. 144–145). Osobno zestawiono pozycje, które redagował czy współredagował ks. Granat (s. 146–147), prace magisterskie i licencjackie, które firmował (s. 147–153), 41 prac doktorskich, których był promotorem (s. 154–156), m.in.: B. Pylaka, F. Zapłaty, J. Mazura, J. Myśkówa, S. Moysi-Rosochackiego, W. Słomki, A. Nossola, B. Hoły, A. Skowronka, F. Blachnickiego, S. Moskwy, K. Zielaska, W. Hryniewiczza, T. Wilskiego, J. Misiurka, E. Ozorowskiego, R. Kafla i B. Sneli; 15 recenzji habilitacyjnych (s. 157–158), napisanych: W. Pietkunowi, B. Waczyńskiemu, H. Bogackiemu, B. Pylakowi, A. Wawrzyniakowi, J. Myśkówo wi, S. Nagiemu, L. Szafrąnskiemu, A. Skowronkowi, W. Słomce, W. Hryniewiczzo wi, M. Majewskiemu, A. Nossolowi, E. Ozorowskiemu i L. Balterowi, 6 recenzji do unadzwyczajnienia: S. Poplatka, E. Kopia, H. Bogackiego, A. Skowronka, A. Zuberbiera i T. Kuca oraz 1 do uzwyczajnienia – I. Różyckiego.

Część V zawiera *Bibliografię przedmiotową* (s. 159–210), więc to, co napisano o ks. W. Granacie (on jako przedmiot badań). Zdumiewający zakres stron. O żadnym teologu polskim – od samego stworzenia świata – aż tyle nie napisano! Około pół tysiąca różnych artykułów i wspomnień (s. 159–210). To nie wszystko. I. Szumił w części VI zamieściła *Wykaz prac dyplomowych z myśli teologicznej ks. Wincentego Granata z lat 1972–2016*. Spenetrowała 3 uniwersytety i 7 wydziałów teologicznych:

Kraków, PAT i UP JP II: prace magisterskie (oczywiście o ks. W. Granacie) – 19.

Lublin, KUL: prace doktorskie – 10; prace licencjackie – 3; prace magister-
skie – 50.

Doktoraty:

- 1) Zbigniew Targoński, *Wolność jako zasada rozumienia osoby ludzkiej i jej rozwoju według ks. Wincentego Granata*, 1989, XXXIV, ss. 318, promotor ks. Walerian Słomka.
- 2) Anton Adam CM, *K personalistickemu chapaniu milosti. Studium nad charitoloگیou Wincenta Granata* (Ku personalistycznemu rozumieniu łaski. Studium

- nad charytologią Wincentego Granata), 1996, XXX, ss. 256, promotor Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv.
- 3) Zofia Palubska, *Duchowość Sługi Bożego ks. Wincentego Granata. Studium teologiczno-źródłoznawcze*, 2001, ss. 269, promotor ks. Jerzy Misiurek.
 - 4) Ks. Marcin Hołaj, *Misterium unitatis Christi w pismach Wincentego Granata*, 2002, ss. 264, promotor ks. Jerzy Szymik.
 - 5) Vilodymyr Kovalkovskyy (Wołodymyr Kowalkowskyj), *Antropologia personalistyczna Wincentego Granata*, 2002, ss. 428, promotor ks. Czesław Stanisław Bartnik.
 - 6) Ks. Marian Puchała OMI, *Kulturotwórczy wymiar chrześcijaństwa jako motyw jego wiarygodności w ujęciu ks. Wincentego Granata*, 2002, ss. 229, promotor ks. Marian Rusecki.
 - 7) Grzegorz Barth, *Personalizm integralny w myśli filozoficzno-teologicznej ks. Wincentego Granata*, 2007, ss. 252, promotor ks. Krzysztof Guzowski.
 - 8) Jerzy Grochowski, *Humanizm w teologii ks. Wincentego Granata*, 2010, promotor ks. Krzysztof Guzowski.
 - 9) Tomasz Serwn, *Personalistyczna wizja sakramentów ks. prof. Wincentego Granata (1900–1979). Studium dogmatyczno-liturgiczne*, 2012, ss. 220, promotor ks. Bogusław Edward Migut.
 - 10) Michał Kosche, *Społeczny wymiar osoby. Studium porównawcze w oparciu o pisma W. Granata, K. Wojtyły, Cz. Bartnika*, 2014, ss. 330, promotor ks. Krzysztof Guzowski.
- Warszawa, UKSW: praca doktorska – 1, prace magisterskie – 11.
Praca doktorska: Włodzimierz Artyszuk, *Osoba ludzka w teologii ks. Wincentego Granata*, 1995, ss. 174, promotor ks. Lucjan Balter.
- Wydziały teologiczne:
Katowice, WTUŚ: prace licencjackie – 3, prace magisterskie – 6.
Olsztyn, WT Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego: prace magisterskie – 8.
Opole, WT Uniwersytetu Opolskiego: prace doktorskie – 1, prace magisterskie – 8.
- Praca doktorska: Lesław Stefanik, *Tajemnica człowieka w świetle proktologii ks. prof. Wincentego Granata*, 203, ss. 273, promotor ks. Piotr Jaskóła.
Poznań, WT Uniwersytetu Adama Mickiewicza: prace magisterskie – 15.
Szczecin, WT Uniwersytetu Szczecińskiego: praca doktorska – 1.
Praca doktorska: ks. Jarosław Grabko, *Chrystocentryzm teologii w ujęciu Wincentego Granata*, 2012, ss. 172, promotor ks. Tadeusz Czapiga.
Warszawa, Papieski Wydział Teologiczny: prace magisterskie – 5; prace licencjackie – 2.
Wrocław, Papieski Wydział Teologiczny: prace magisterskie – 10.
- I. Szumił wskazuje nie tylko autorów i promotorów oraz opis bibliograficzny prac, ale także tytuły rozdziałów oraz ich wewnętrzny podział, przybliżając w taki sposób owoce badań myśli ks. Wincentego Granata. Inicjatywa bezkonkurencyjna

i bardzo pożyteczna dla wszystkich, którzy podejmują studia nad życiem i naukowym dorobkiem naszego Profesora i Mistrza.

Książka zasługuje na zdecydowane zalecenie jako wyjątkowo cenna oraz nie do zastąpienia introdukcja do studiów nad jej Bohaterem.

*Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv
Kolbianum, Niepokalanów*

Jestem Miłością i Miłosierdziem samym. Fatima a Miłosierdzie, praca zb. pod red. ks. Krzysztofa Czapli SAC i s. M. Elżbiety Siepak ZMBM, Apostolicum Wyd. Księży Pallotynów, Ząbki 2015, ss. 208.

Pod koniec Wielkiej Nowenny Fatimskiej 2009–2017 otrzymaliśmy interesującą książkę na temat orędzia fatimskiego. Zawdzięczamy ją sześciu pallotyńcom i jednej zakonnicy z zakonu Matki Bożej Miłosierdzia. Oni napisali po jednym artykule, ona dwa.

Na próżno szukać *Wstępu*, który odsłania koncepcję dzieła. Zamiast *Wstępu* otrzymujemy kilka krótkich tekstów z *Dzienniczka* św. s. Faustyny. Tym cenniejsze jest słowo z ostatniej strony okładki: „Podjęta problematyka, forma oraz treść tej pozycji stanowi cenną i praktyczną pomoc katechetyczno-katechizmową ukazującą treść Fatimskiego Przesłania w kontekście orędzia o Bożym Miłosierdziu”. Rzeczywiście książka opowiada o objawieniach św. Łucji oraz św. Faustyny. Autorzy konsekwentnie zestawiają orędzia fatimskie z orędziami *Dzienniczka* Faustyny.

Zanim zabierają głos pallotyńcy z s. Siepak, przemawia papież Franciszek swoją bullą *Misericordiae vultus* z 11 kwietnia 2015 roku o Miłosierdziu Bożym (s. 7–33).

Jest to praca zbiorowa pod red. ks. Krzysztofa Czapli SAC i s. M. Elżbiety Siepak ZMBM, zbudowana z następujących rozdziałów: I. *Źródło nadziei* (tu Franciszek Mickiewicz SAC pisze nt. *Objawienia Boga miłosiernego w Piśmie Świętym* [s. 37–60] i Krzysztof Czapla SAC: *Przez Niepokalane Serce Maryi do źródeł miłosierdzia. Fatima a Miłosierdzie Boże* [s. 61–95]), II. *Jezusowe orędzie miłosierdzia* (z 4 tekstami: Elżbieta Siepak, *Orędzie o Bożym Miłosierdziu* [s. 99–108], Grzegorz Suchodolski SAC, *Kult Miłosierdzia Bożego* [109–120], Eugeniusz Małachwiejczyk SAC, *Czerpanie ze źródeł Bożego Miłosierdzia* [s. 121–135] i Franciszek Gomulczak SAC, *Apostołowie Bożego Miłosierdzia* [s. 136–150]), III. *W służbie orędzia o Bożym Miłosierdziu* (z dwoma tekstami: s. M. Elżbieta Siepak ZMBM, *Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Łagiewnikach* [s. 151–158], Jarosław Rodzik SAC, *Dolina Miłosierdzia* [s. 159–162]). Książkę zamyka bardzo cenny *Dodatek* (s. 165–206) z najważniejszymi tekstami Jana Pawła II związanymi z Fatimą i s. Faustyną i *Wystąpienie Delegata Papieskiego Arcybiskupa Angelo Amato Prefekta Kongregacji ds. Beatyfikacji i Kanonizacji*

oraz *Homilia kard. Stanisława Dziwisza podczas Mszy św. beatyfikacyjnej ks. Michała Sopoćki*.

Otrzymaliśmy cenny skarbzyk informacji o objawieniach Matki Bożej w Fatimie i objawieniach Miłosierdzia Bożego s. Faustynie. Z zainteresowaniem przyjmujemy informacje „topograficzne” – o „Dolinie Miłosierdzia”, gdzie pallotyni konsekwentnie budują drugi co do znaczenia ośrodek promocji orędzia s. Faustyny. Z zainteresowaniem zapoznajemy się z głównym ośrodkiem analogicznej promocji, tj. krakowskimi Łagiewnikami, dzięki słowu s. Siepak. Optymizmem napęlnia różnicowanie form owej promocji oraz jej dynamika.

Ks. Czapla podjął próbę rozjaśnienia relacji między Łucją a Faustyną, między Fatimą a polskimi objawieniami Miłosierdzia Bożego. Wskazuje „na jedność, podobieństwo czy zbieżności między prawdą o Bożym Miłosierdziu a treścią Fatimskiego Przesłania” (s. 63). „Przesłanie z Fatimy, powtórzę jeszcze raz wcześniejszą tezę, jest przypomnieniem, wskazaniem, uwrażliwieniem na wielki dar Boży w postaci Orędzia o Bożym Miłosierdziu” (s. 66). Zdaniem ks. Czapli Jan Paweł II „jednoznacznie połączył Niepokalane Serce Maryi z Miłosierdziem Bożym” (s. 69), a fatimskie objawienie na temat kultu Serca Maryi oraz pierwszych sobót „pięknie współgra z treściami *Traktatu* św. Ludwika [...]. Ona jedna rozdziela wszystkie dary, komu chce, ile chce, jak chce i kiedy chce (św. Bernardyn)” (s. 68).

Czytelnicy znajdują godne uznania wykłady nt. Miłosierdzia Bożego oraz jego kultu. Autorzy nie poprzestają na teologii, ale przypominają szczegóły objawień i biografii ich bohaterów. Nie zawahali się przed informacją o dziewiętnastoletnim (1959–1978) zakazie propagowania kultu Miłosierdzia Bożego według objawień s. Faustyny (s. 145).

Szczęśliwy pomysł ks. Franciszka Gomulczaka – prezentacja apostołów Bożego Miłosierdzia: Maryi, Matki Miłosierdzia, s. Faustyny, apostołki Bożego Miłosierdzia, ks. Michała Sopoćki oraz Jana Pawła II.

Wszystkie autorzy tej książki zasługują na wdzięczność czytelników. Podarowali nam bardzo wartościową lekturę o Fatimie w zestawieniu z objawieniami Bożego Miłosierdzia przekazanymi przez s. Faustynę. Nie znaczy, oczywiście, że to propozycja doskonała, bo przecież po grzechu pierwotnym śmiertelni nie tworzą dzieł doskonałych. Poza brakiem bardzo potrzebnego *Wstępu* nie ma pełniejszego wyjaśnienia relacji Bożego Miłosierdzia do Bożej Sprawiedliwości. Tytuł książki brzmi: *Jestem Miłością i Miłosierdziem samym. Fatima a Miłosierdzie*, tymczasem książkę otwierają cytaty z *Dzienniczka* s. Faustyny, które zdają się stać z tym w sprzeczności:

„Dzień 25 marca. Rano w czasie rozmyślenia ogarnęła mnie obecność Boża w sposób szczególny [...]. Wtem ujrzałam Matkę Bożą, która mi powiedziała: O, jak bardzo miła dusza jest Bogu, która idzie wiernie za natchnieniem Jego łaski; ja dałam Zbawiciela światu, a ty masz mówić światu o Jego wielkim miłosierdziu i przygotować świat na powtórne przyjście Jego, który przyjdzie nie jako miłosierny Zbawiciel, ale jako Sędzia sprawiedliwy. O, on dzień jest straszny. Postanowio-

ny jest dzień sprawiedliwości, dzień gniewu Bożego, drżą przed nim aniołowie. Mów duszom o tym wielkim miłosierdziu, póki czas zmiłowania; jeżeli ty teraz milczysz, będziesz odpowiadać w on dzień straszny za wielką liczbę dusz” (s. 5–6).

„Wrzesień. Pierwszy piątek. Wieczorem ujrzałam Matkę Bożą, z obnażoną piersią i zatkniętym mieczem, rzewnymi łzami płaczącą, i zasłaniała nas przed straszną karą Bożą. Bóg chce nas dotknąć straszną karą, ale nie może, bo nas zasłania Matka Boża” (s. 6).

Jak się to ma, Kochani, Wspaniali Autorzy omawianej tu książki, do jej tytułu *Jestem Miłością i Miłosierdziem samym?*

Nieco światła rzuca na ten problem zamieszczona przed pierwszym rozdziałem (s. 7–33) bulla papieża Franciszka *Misericordiae vultus* z 11 kwietnia 2015 roku, nie można jednak zasadnie stwierdzić, że go rozwiązuje (zniewala do zatrzymania się przy zdaniu: „Jego [tj. Chrystusa] osoba jest niczym innym jak tylko miłością” [s. 14]). Nie rozwiązują go także teksty załączone w *Dodatku* [s. 165–206]), które ograniczają się do Miłosierdzia: homilia Jana Pawła II w Fatimie (13 V 1982) i tekst na poświęcenie świata Niepokalanemu Sercu Maryi (Fatima, 13 V 1982, i Watykan, 25 III 1984), *Akt zawierzenia Matce Bożej przez JP II* (Fatima, 13 V 1991), homilia Jana Pawła II podczas beatyfikacji Franciszka i Hiacynty (Fatima, 13 V 2000), jego homilia podczas beatyfikacji s. Faustyny (Rzym, 18 IV 1993) oraz w czasie jej kanonizacji (Rzym, 30 IV 2000), a także przemówienie delegata papieskiego, abp. Angela Amata, prefekta Kongregacji ds. Beatyfikacji oraz Kanonizacji, wreszcie homilia kard. Stanisława Dziwisza podczas beatyfikacji ks. Michała Sopoćki. Pomysł przybliżenia nam tych ważnych dla tematyki objawień Miłosierdzia Bożego tekstów zasługuje na szczerą wdzięczność. Ich lektura nie rozwiązuje jednak trudnego problemu relacji miłosierdzia i sprawiedliwości Boga Ojca i Boga-Człowieka.

Dziękując za omawianą książkę, przyjmijcie, Drodzy Autorzy, prośbę o następną publikację z pomocnym światłem na zgłoszony problem.

*Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv
Kolbianum, Niepokalanów*

Ks. Marek Jagodziński, *Trynitarno-komunijna teologia stworzenia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, ss. 175.

Najnowszą książkę ks. prof. Marka Jagodzińskiego pt. *Trynitarno-komunijna teologia stworzenia* należy potraktować jako konsekwencję zainteresowań autora i owoc dotychczasowych publikacji. Gdy śledzi się jego dorobek, trudno nie zauważyć coraz wnikliwszej refleksji, obejmującej zagadnienie komunikacji, która realizuje się w pełni i wyczerpuje, odnajdując niejako swój sens oraz cel w mię-

dzyosobowej komunii. W tym kontekście wystarczy wspomnieć m.in. takie prace autora, jak: *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ* (Radom 2002); *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne* (Warszawa 2008); *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ* (Kraków 2009); *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej* (Radom 2013); *Antropologia komunijna* (Lublin 2015). W omawianej pracy chodzi zatem o konieczne następstwo – jeśli można się tak wyrazić – będące wyrazem podążania M. Jagodzińskiego w kierunku jak najlepszego zrozumienia istoty komunii, co najbardziej dane jest w jej podstawie. Przy czym należy tu mówić o podstawie w sensie fundamentalnym – wzorczym i zarazem finalnym. Innymi słowy stwórczym i eschatologicznym. I nie zmienia tego związany z rzeczywistością wewnętrznego życia Bożego wymiar tajemnicy, pojawiający się na drodze ludzkiego rozumu, który oświecony wiarą, okazuje posłuszeństwo objawiającemu się Bogu, czyli pragnącemu, aby tak właśnie został przez człowieka poznany.

Przy czym w swojej książce M. Jagodziński nie ogranicza się jedynie do aktów poznawczych człowieka, nawet jeśli dowartościowanych nadprzyrodzoną łaską wiary, na problemie ich wiarygodności w porównaniu z analizą procesu poznawczego, skierowanego na inne wymiary rzeczywistości, niejako wymuszające odmienną metodologię, niż ta właściwa chrześcijańskiej teologii. Dostrzega związane z tym problemy, odwołuje się do historii oraz tradycji zawiązującej się wokół prób ich rozwiązywania. Przede wszystkim jednak dąży do ukazania obrazu przeciwstawiającego się powszechnemu – metodologicznemu i przedmiotowemu – rozbiciu, pokawałkowaniu, co z istoty sprzeciwia się nie tylko komunii, ponieważ jest skutkiem braku komunikacji, ale nawet jedności. Ich przyczyną jest tzw. badawcza i naukowa specjalizacja, której osiągnięcia nie usprawiedliwiają załamany lub wprost utracony sens, co jest już bezpośrednio odnośne do zadania, jakie zlecone zostało teologom w Kościele. W Kościele rozumianym nie tylko jako najlepsze środowisko uprawiania chrześcijańskiej refleksji wiary, ale również jako wspólnota – *communio* – zdająca sobie sprawę z odpowiedzialności za człowieka poznającego i działającego w podzielonym oraz rozbitym świecie, w którym zawodzi komunikacja. Noszącego jednak w sobie pragnienie jedności, harmonii i wspólnoty. Co więcej, dostrzegającego nie tylko w sobie wyraźny ślad tej jedności i komunii, ale również w otaczającym go świecie, także w tym nieożywionym. Autora zajmuje więc człowiek, jego poznanie i świat – rzeczywistość, do której byt ludzki jest odniesiony, jakoś od niej zależny i za nią odpowiedzialny. Nade wszystko odniesiony do Boga, objawiającego się jako odwieczne, doskonałe i przekazane wszystkiemu, co od Niego pochodzi, *Communio*, ponieważ tak tylko można mówić o refleksji wiary skonfrontowanej z tajemnicą Trójcy Świętej i stojącej przed wyzwaniem, jakie niesie ze sobą prawda o stworzeniu.

O czym jest zatem książka M. Jagodzińskiego poświęcona teologii stworzenia? Autor w centrum swoich rozważań stawia człowieka. I jest to godne podkreślenia,

bo często w chrześcijańskiej teologii rezygnowano z trudu związanego z wyczerpującym jego opisem, tym bardziej z próbą definicji. To znaczy w jego strukturze osobowej, pozwalającej lepiej poznawać Boga oraz właściwie oceniać przyczyny braku komunikacji i komunii zarówno między osobami, jak i pomiędzy osobą a światem nieosobowym, jednak stworzonym przez Boga, noszącym na sobie ślad Jemu właściwej jedności i komunii, do której też człowiek w swoim związku z całą stworzoną rzeczywistością jest wezwany. M. Jagodziński, stawiając problem w swojej książce, stara się ukazać znaczenie osiągnięcia chrześcijańskiej teologii, jakim było wskazanie na Trójcę Świętą jako podmiot stworzenia. Przy czym jako kontekst wystrzegający ten problem przywołuje utrzymującą się bardzo długo w historii teologii katolickiej – jak ją określa – „obcość” między Trójcą Świętą a stworzeniem, co trzeba także uznać za niekonsekwencję w refleksji wiary wobec danej jej w objawieniu *communio* w Bogu, czyli najbardziej doskonałej jedności jako przyczyny i zarazem celu różnego od Boga i składającego się z bytów o różnej od Niego naturze – stworzenia.

Rozwiązując postawiony problem, postępuje w sposób klasyczny i sięga do tradycji biblijnej, Ojców Kościoła, średniowiecznych mistrzów i współczesnych teologów; nie pomija poświęconych temu zagadnieniu dokumentów Magisterium Kościoła. Czyni to w sposób syntetyczny, ukierunkowany przez konkretną, analizowaną przez siebie tezę. Niemniej na potrzeby wyjaśnienia czytelnikowi sedna problemu i jego zakorzenienia w teologii, wystarczający. W warstwie biblijnej prawda o Trójcy Świętej, choć obecna, nie została opracowana, co miało miejsce dopiero po zamknięciu kanonu ksiąg natchnionych. Jednak interesujące autora stworzenie już w warstwie biblijnej – jak zauważa w swojej pracy – nosi na sobie nie tylko ślady trynitarnego rzeczywistości Boga, ale również Jego obecność. Przede wszystkim przez wcielenie i wywyższenie Słowa, w którym Bóg jest podstawą istnienia i ostatecznym celem każdego stworzonego przez siebie bytu. Podkreślając tę obecność Boga w stworzeniu, M. Jagodziński powołuje się na stwierdzenie św. Tomasza z Akwinu, według którego „Bóg musi być obecny we wszelkiej rzeczywistości w najbardziej wewnętrzny sposób”, co przesądza o Jego działaniu jako trójjedyny, czyli w jednakowym stopniu stanowiąc przyczynę wszystkich bytów i ich ostateczny cel; zrealizowanie wypełniające się w jedności komunii, ponieważ całe stworzenie, nie tylko byty osobowe, jest nacechowane obrazowością trynitarną. Autor odwołuje się do tradycyjnej metafizyki, pozwalającej wyróżniać w każdym bycie jego istotę i istnienie, czyli różnicę i jedność, które nie tylko nie przekreślają komunijnego obrazu rzeczywistości stworzonej, ale ją warunkują.

Niewątpliwie wartością tej pracy jest bardzo konsekwentne, choć wymagające od każdego autora przełamywanie dość mocno zakorzenionego w teologii rozpatrywania człowieka i innych istot żywych, głównie świata rzeczy, na różnych i wyraźnie separowanych od siebie płaszczyznach. M. Jagodziński stara się to osiągnąć przez takie spojrzenie na człowieka, dzięki któremu jego złożona struktura osobowa najlepiej tłumaczy otaczający go świat, z jednej strony, i z dru-

giej najbardziej wskazuje na Boga, ponieważ ze wszystkich stworzonych bytów w najwyższym stopniu jest on Jego obrazem, także przez to, że realizuje się we wspólnotowo splecionej relacji do drugich osób. Sposób ujęcia, przywołujący dawny – choć jak się okazuje nie aż tak bardzo odległy w teologii – właściwy św. Augustynowi antropocentryzm, u M. Jagodzińskiego przyjmuje postać nie tylko personocentryzmu, w którym ma wielu uznanych poprzedników, zarówno w polskiej, jak i zagranicznej refleksji wiary. W tym wypadku trzeba raczej mówić o personalnym rozjaśnieniu, może otwarciu, dzięki któremu każde mówienie o Bogu skuteczniej zbliża do najpoważniejszych problemów człowieka, a jakiegokolwiek zajmowanie się światem pozaosobowym, materialnym, pogłębia poczucie sensu. Człowiek bez zewnętrznego świata rzeczy nie będzie w pełni zrozumiały, właściwie opisany i zdefiniowany. Tym bardziej bez świata drugich osób, w którym rozwiązywanie właściwego mu napięcia między jednostkowością a społecznością możliwe okazuje się we wspólnocie. Potrzebującej jednego i drugiego wymiaru oraz wskazującej na głównego Autora tego rozwiązania, nie tylko wzorczego, ale i przez swoją obecność w człowieku i świecie tworzącego je – stwarzającego. Jeśli mowa o walorach tej pracy, to na pewno trzeba zwrócić uwagę na sięgnięcie przez M. Jagodzińskiego do tradycji, która wylaniała się już z prób opisywania świata przez pierwszych starogreckich pisarzy pogańskich. Naturalnie nie mieli oni ani takiej wiedzy o świecie jak my, ani takiego obrazu człowieka, pozwalającego zachwycać się jego strukturą osobową, choć wciąż okrytą wymiarem tajemnicy. Starali się jednak nie pomijać problemu człowieka w swoim dążeniu do zrozumienia świata, wnikanii w jego struktury, co później, a szczególnie obecnie, zostało zniesione przez dość swoistą prawidłowość, zgodnie z którą stopień mikroskopijności tych struktur i ich złożenia ma usprawiedliwiać nieobecność człowieka w refleksji na temat świata. Praca M. Jagodzińskiego – zwłaszcza we fragmentach poświęconych osobowej strukturze człowieka, przez którą nie tylko Bóg w Trójcy Osób jest poznany (skoro istotą Boga jest Komunia, istotą osoby ludzkiej jest także komunია), ale i którego objawienie tę strukturę pozwala odkrywać – jest udaną próbą pokazania, że większa znajomość człowieka przybliży nas do lepszego zrozumienia otaczającego nas świata. A poznawany, przy zachowaniu metodologicznej rzetelności, świat prowadzi nas do człowieka, gdzie jeden i drugi kierunek przecina się z prawdą o Bogu w Trójcy Świętej jedynym, bez którego – jako podstawy myślenia o świecie i życiu w świecie – zarówno człowiek, jak i świat istot pozaludzkich, także rzeczy, pogrąża się w kryzysie. Czyli sytuacji, wobec której wspólnota jest najbardziej radykalnym przeciwieństwem.

Autor, analizując pod względem trynitarno-komunijnym byt ludzki, przywołuje rzeczywistość małżeństwa i rodziny, która przez wszczepioną stworzeniu *imago Trinitas*, postrzegana być musi jako szczególna droga stawania się komunią osób ludzkich w stałej relacji do Osób Bożych. Człowiek bowiem przez swoją osobową strukturę i wypływające z niej możliwości najbardziej ze wszystkich bytów jest do Boga podobny. *Communio* małżeńskie i rodzinne, nawet jeśli nie jest jedyną formą

realizacji trynitarno-komunijnego przeznaczenia, stanowi niewątpliwie wyjątkowe, jeśli nie uprzywilejowane miejsce. Dlatego też z wielką stanowczością trzeba się sprzeciwiać wszelkim próbom demontażu małżeństwa, rozkładu, choćby przez fałszywe rozumienie, ponieważ wpływa to bezpośrednio na błędne rozumienie człowieka, zafalszowany obraz Boga i w efekcie głęboki kryzys człowieka, który pozbawiony warunków życia we wspólnocie, alienuje się zarówno jako jednostka, jak i jako numeryczny tylko składnik jakiejś społeczności. Natomiast ujęte w trynitarno-komunijnym kluczu stworzenie odsłania swój ostateczny cel i swoją najgłębszą istotę, co można streścić jako stawanie się komunią – trynityzacją, dzięki uzdolnieniu i sile nośnej stwarzającego oraz podtrzymującego wszystko w istnieniu Trójjedynego Boga.

W tym jednak miejscu przywiązanie autora do rozwiązań wyprowadzających rozumienie ewolucji z nauk biologicznych mogłoby być nieco skorygowane. Choćaby ze względu na zaburzoną proporcję w odwoływaniu się do tradycji, w której konstruuje się modele, a nie próbuje wyjaśniać stworzenie przez właściwe językowi religijnemu symbole. M. Jagodziński pisze: „Cechą Boga wydaje się stwarzanie przez ewolucję i rozwój”. Nie chodzi tu o jakiś błąd, a nawet słabość tej pracy, ponieważ nieco dalej autor to bardzo dobrze wyjaśnia i porządkuje, pisząc: „Nauki przyrodnicze podsuwają nam obraz świata relacji konstytutywnych, a teologia odnosi go do trójjedynego Boga, istniejącego w relacjach wewnątrztrynitarnych”. Problem ten – aczkolwiek marginalny w całej pracy – wydaje się wynikać z powoływania się M. Jagodzińskiego na innych autorów, którym w tematyce stworzenia bliskie są rozstrzygnięcia wynikające z naukowego konkordyzmu. Niemniej jednak stworzenie, będące owocem relacji osobowych w Trójcy, postrzegane jest przez teologię jako swoisty sakrament komunii, co jest fundamentem trynitarno-komunijnej teologii stworzenia, ponieważ każda istota stworzona uczestniczy jakoś w życiu Boskiej Komunii Osób.

Wyznaczoną niejako sobie zasadę postępowania, zgodnie z którą człowieka ujmuje się w stałym związku z otaczającą go naturą, choć przy poszanowaniu wszystkich istotnych różnic, autor potwierdza w związku z zagadnieniem grzechu. Ukazuje go jako odmowę przez człowieka komunii – wspólnoty z Bogiem, do której jako stworzenie został powołany i w której tylko może się w pełni zrealizować. Odmowa ta nie zatrzymuje się jedynie na człowieku, na jego indywidualnym, jednostkowym losie. Tak jak obejmuje i zaburza relacje międzyosobowe, wprowadza również nieporządek do całego stworzenia, co rozumiane być musi jako negatywne potwierdzenie trynitarno-komunijnego obrazu tegoż. Sam człowiek natomiast przez odmowę komunii z Bogiem i przez zaburzenie jedności stworzenia, także przez własną niewłaściwą z nim relację, jest współautorem grzesznej historii, która potrzebuje odkupienia, czyli przywrócenia komunii najpierw z Bogiem. A właściwie ofiarowania Ducha Świętego w Synu, który wprowadza człowieka, a przez niego stworzony świat, w taką relację miłości z Ojcem, jaka jest właści-

wa Ojcu i Synowi, czego Syn przez swoją obecność w świecie dzięki misterium paschalnemu pozostaje najbardziej skuteczną gwarancją.

Autor w swojej koncepcji trynitarno-komunijnej teologii stworzenia nie pomija także stworzonych przez Boga duchów, aniołów. Przywołując toczące się na przestrzeni wieków spory o przynależność aniołów do Kościoła niebiańskiego czy też ziemskiego, ostatecznie właśnie Kościół jako wspólnotę, posiadającą swój wymiar niebieski i doczesny, ukazuje jako najbardziej właściwe zakorzenienie problematyki trynitarno-komunijnej w angelologii. Kościół Jezusa Chrystusa, ze względu na obecny w nim Boski wymiar, niepozwalający go zamknąć w doczesności, ale określający w niej charakter Kościoła (we wszystkich urzeczywistnieniach), a zarazem odnoszący go do Wspólnoty Osób Bożych, autor przedstawia jako podstawę komunii zachodzącej między doczesnością a wiecznością. I w tej ostatniej odnoszącej się do istot stworzonych – aniołów.

Z zasygnalizowanym ewolucyjnym paradygmatem autor jeszcze raz rozprawia się w ostatnim rozdziale swojej pracy, gdzie zauważa, że dopełnienie stworzeń rozumiane w kategoriach ewolucji musiałyby być zakłócone przez nieuchronną selekcję, ofiarę, zanikanie. Dlatego ujmuje ten proces w terminach eschatologicznych, pozwalających mówić o powrocie i odnowie wszystkiego w Bogu z motywu miłości, a nie właściwej ewolucyjnemu obrazowi konieczności. Naturalnie najlepszym zdefiniowaniem tego powrotu i odnowy – z miłości – pozostaje człowiek, najbardziej podobny w swojej strukturze bytowej do Trójjedynego Boga, stwórcy wszystkiego. Stąd owo wszystko poza nim samym jest dla niego wielkim wyzwaniem, zwłaszcza w tych obszarach, w których oddala się od trynitarno-komunijnego obrazu.

Podsumowując powyższe refleksje, w pracy ks. Marka Jagodzińskiego dostrzegam nie tylko próbę, ale udaną, ambitną realizację sformułowanego przez ks. prof. Czesława Bartnika postulatu wobec teologów w ich refleksji na temat objawionej prawdy o Trójcy Świętej. Jak podkreślał to wielokrotnie lubelski teolog, prawda ta powinna być najbardziej fundamentalna w poszukiwaniu najgłębszego sensu rzeczywistości, uprawiania chrześcijańskiej teologii i to w odniesieniu do wszystkich interesujących ją zagadnień. Tymczasem – jak zauważa oprócz ks. Czesława Bartnika także cytowany przez ks. Marka Jagodzińskiego ks. Wacław Hryniewicz – nauka o Trójcy Świętej zbyt długo pozostawała jedynie abstrakcyjnym modelem myślenia o Bogu i Jego życiu wewnętrznym, a tradycyjna nauka o wzajemnym przenikaniu się osób Boskich (*perichóresis*) rzadko znajdowała w chrześcijaństwie powiązanie z ziemską rzeczywistością świata. Należałoby ją zatem odnieść nie tylko do ludzi, ale w pewnym sensie także do wszystkich stworzeń. Książka M. Jagodzińskiego jest bez wątpienia takim odniesieniem. Przy czym klasycznie sformułowanym, szanującym właściwy teologii wymiar tajemnicy, ale też niewycofującym się przed nim, co zawsze związane jest z wielkimi trudnościami i w związku z nimi narażone na krytyczną recepcję. Dlatego też w pełni

zasługującym na opublikowanie w wydawnictwie naukowym jako niewątpliwe wzbogacenie teologicznej refleksji na temat stworzenia.

ks. Edward Sienkiewicz

Ks. Janusz Królikowski, *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II – Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2016, ss. 307.

Na początku 2016 roku ukazała się książka Janusza Królikowskiego *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii*. Autor jest katolickim duchownym, profesorem Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, dogmatykiem. 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. J. Królikowski to teolog o niezwykle szerokich horyzontach badawczych, o czym świadczą liczne publikacje, które poruszają zagadnienia zawsze aktualne w akademickiej teologii.

Omawiana w niniejszej recenzji publikacja stanowi swoistą metarefleksję nad naturą i zadaniem teologii. Autor we *Wstępie* słusznie zauważył, iż punktem wyjścia teologii jest pytanie o Boga. Jednakże refleksja teologa nie kończy się wraz z uzyskaniem odpowiedzi na to podstawowe oraz główne zagadnienie. „Można powiedzieć, że punktem wyjścia teologii – nauki o Bogu – jest kwestia dogłębnie antropologiczna, gdyż szuka ona odpowiedzi dotyczących człowieka” (s. 5). W celu zobrazowania specyfiki teologii J. Królikowski odwołuje się do problemu śmierci, wobec której w ostateczności staje każdy człowiek. Nie można w tym wypadku oprzeć się jedynie na badaniach empirycznych lub zdać się jedynie na ludzki rozum. Konieczne jest spojrzenie z metaperspektywy, które będzie odzwierciedlać sposób widzenia samego Boga. W takim spojrzeniu autor upatruje specyfiki teologii, która pyta nie tylko o Boga, ale także o człowieka i jego los.

Książka J. Królikowskiego podzielona jest szesnaście rozdziałów. Pierwszy rozdział to refleksja nad powołaniem teologa (s. 7–14). Na siedmiu stronach autor ukazuje, iż Boże Objawienie domaga się przekonującego wyjaśnienia. Tym, który w sposób szczególny został powołany do tego zadania, jest teolog. Jednakże uprawianie teologii nie stanowi tylko pewnego wyuczonego rzemiosła, ale „jest możliwe tylko w oparciu o dyspozycyjność serca na przyjęcie prawdy Bożej, która jest większa od naszego serca i naszego rozumu” (s. 7). W pierwszym rozdziale warta zauważenia jest także uwaga autorstwa francuskiego jezuita Louisa Bouyera,

który ukazał, iż życie każdego świętego jest swoistą teologią. Inaczej mówiąc, gdy patrzy się na apostołów, ojców i doktorów Kościoła oraz inne postacie Kościoła, można zauważyć teologię uprawianą niejako „w praktyce”. Wreszcie J. Królikowski podkreśla podstawowe zadanie teologa, którym jest pomoc w przeżywaniu Objawienia prostym wiernym.

Drugi rozdział podejmuje temat wyzwań, które stoją przed współczesną refleksją teologiczną (s. 15–37). „Każda autentyczna teologia jest taką próbą zrozumienia wiary (*auditus fidei*), która w sposób niemal bezpośredni uwzględnia jej kontekst historyczny (*auditus temporis*; s. 15). Zatem naukowe poszukiwania nie mogą być dokonywane w oderwaniu od czasów, w których przyszło żyć teologowi. Autor zauważył, iż współcześnie teologowie z jednej strony są świadomi wielkości swoich możliwości, a z drugiej muszą mieć na uwadze próby, które chcą raz na zawsze skończyć z tematem Boga, a teologii odebrać prawo obywatelstwa pośród nauk. Dzieje się tak pomimo braku wielkich oryginalnych herezji, z którymi należałoby walczyć. J. Królikowski w tym rozdziale diagnozuje także pułapki obecne w uprawianej teologii. Za największą uważa brak w teologii „wewnętrznej jedności, którego konsekwencją jest brak spójności poszczególnych traktatów oraz jej spójności jako całości” (s. 26). Autor nie pozostawia jednak otwartego problemu, ale w poszukiwaniu rozwiązania odwołuje się do dokumentów Kościoła, m.in. *Sapientia christiana* oraz *Donum veritatis*.

Problematyka poruszana w kolejnym rozdziale zawiera się w jego tytule, sformułowanym w formie pytania: *Aktualność teologii apofatycznej?* (s. 39–57). Dla autora najważniejszym wyzwaniem jest uchronienie teologii przed utożsamieniem Boga „jako przedmiotu gramatycznego dyskursu religijnego z Bogiem żywym, który poprzedza słowo i przekracza wszelki dyskurs ludzki” (s. 39). W poszukiwaniu odpowiedzi na postawione w tytule rozdziału pytanie, J. Królikowski prezentuje źródła teologii apofatycznej, odwołując się do Starego Testamentu, dziedzictwa Dionizego Areopagity, Maksyma Wyznawcy oraz Jana Szkota Eriugeny. Wreszcie łączy tę teologię z mistyką, uprawianą m.in. przez wielkich hiszpańskich mistrzów – Jana od Krzyża i Teresę z Avila. Koniec pierwszego rozdziału stanowi refleksja nad zastosowaniem apofatyizmu.

Następna część publikacji to ukazanie teologii jako drogi ku mądrości (s. 59–75). Podążając za przywołanym na początku rozdziału adagium „Ubi Ratzinger, ibi hilaritas – Gdzie Ratzinger, tam pogoda ducha” (s. 59), autor obiera za mistrza tego jednego z największych myślicieli XX i XXI wieku. Zauważa, iż średniowiecze postawiło pytanie o naturę teologii: czy jest ona wiedzą, czy mądrością? J. Królikowski podkreśla główną cechę teologii Benedykta XVI, czyli chrystocentryzm. Wielką zaletą czwartego rozdziału jest obfite przywoływanie wypowiedzi Ratzingera. Taka metoda pozwala czytelnikowi na zetknięcie się „twarzą w twarz” z teologią wybitnego Bawarczyka, zamiast zastępować ją długimi komentarzami. To co charakterystyczne dla Ratzingera, zostało przez autora ujęte w sformułowaniu „zasada ascetyczna”. Jest to „mądrościowa synteza życia i wiary

czy też życia zanurzonego w wierze” (s. 67). Jego teologia jest naznaczona głębią więzi z Jezusem Chrystusem, teolog bowiem nie może nie spotkać sercem Tego, którego zgłębia rozumem. Natomiast Kościół stanowi dla Ratzingera kryterium autentyczności refleksji i działania chrześcijańskiego. Inaczej mówiąc, teolog musi być człowiekiem głęboko eklezjalnym, a teologia – służbą Kościołowi, która może stać się prawdziwą mądrością o imieniu oraz obliczu Jezusa Chrystusa.

J. Królikowski w rozdziale piątym rozpatruje teologię jako naukę poszukującą sensu, wolności i mądrości (s. 77–91). Chcąc ukazać naturę oraz metodę teologii, odwołuje się do Tomasza z Akwinu i prezentuje dziedzictwo scholastycznej myśli Kościoła. Kolejno autor przekonująco wskazuje, iż współcześnie przedmiot poszukiwań człowieka jest nadzwyczaj urozmaicony. Jednakże pośród wielu pożądanых rzeczy główne miejsce zajmuje sens istnienia człowieka i świata. „Nawet jeśli ktoś twierdzi, że wszystko jest absurdem, a jedyną odpowiedzią na to, co spotyka człowieka, jest samobójstwo, jak chciał Albert Camus, to i tak jest to świadectwo niepokojącego poszukiwania rozumienia siebie i historii, czyli poszukiwanie sensu” – przekonuje (s. 85). Kolejnymi analizowanymi obszarami są wolność i mądrość. J. Królikowski, odwołując się do Pisma Świętego, przekonuje, iż w ostatecznym rozrachunku wymieniona triada jest wołaniem o Boga i zbawienie.

Szósty rozdział stanowi namysł nad napięciem, które rodzi się w spotkaniu naukowej teologii z wymogami pastoralnymi (s. 93–109). Autor zauważa, iż współcześnie w teologii poszukuje się czegoś w rodzaju „zdziwienia świata” (s. 100–101). Jednakże teologia nie może stać się jedną z rozrywek dostarczających ludzkości chwilowej radości, ale musi wciąż na nowo powracać do podstawowych prawd wiary i z nich czerpać. J. Królikowski obnaża w tym rozdziale także niepowodzenie rozwoju teologii z działalnością pastoralną, który skutkuje kreowaniem wiary i duszpasterstwa, opierających się na socjologii oraz psychologii, a nie na Objawieniu.

Następny rozdział porusza problem „nowej ewangelizacji” (s. 111–125). Autor zaskakująco rozpoczyna od słów Stefana Wyszyńskiego oraz *casusu* podkrakowskiej Nowej Huty. Kolejno wskazuje, poprzez odwołanie do *Magisterium historiae*, że minione epoki posiadały swoją „nową ewangelizację”, ponieważ każdy wiek był wrażliwy na kontekst antropologiczno-kulturowy. Stanowisko, jakie powinna zająć teologia wobec współczesności, zawiera się w odczytaniu potrzeb i kultury dzisiejszego człowieka, do którego kierowana jest Ewangelia.

Ósmy rozdział sytuuje teologię pomiędzy ortodoksją a ortopraksją (s. 127–140). Genezy ich separacji J. Królikowski upatruje w uzasadnionej intelektualizacji teologii. Autor w tym miejscu ukazuje interdyscyplinarność uprawianej przez siebie refleksji, ponieważ dokonuje analizy biblijnych terminów: *emunah*, *emet*, *pistis* oraz *aletheia*. Odwołuje się także do liturgii, wskazując, że „teologia otrzymuje od liturgii swój impuls witalny, a liturgia – ze swej strony – służy celebracji tajemnicy” (s. 137). Inaczej mówiąc, liturgia staje się wyrazicielką dogmatu, a teologia, jako poprawne mówienie do Boga i o Nim, stanowi swoistą doksologię.

Kolejny rozdział to solidne studium z zakresu patrystyki (s. 141–164). W ramach niniejszej recenzji ukazanie wszystkich wątków poruszonych w tej części publikacji jest niemożliwe. Recenzent ograniczy się jedynie do zasygnalizowania niektórych z nich. J. Królikowski wskazuje na eklezjalność nauki ojców Kościoła, jej implikacje ekumeniczne, autorytet oraz konsekwencje dla współcześnie uprawianej teologii. „Pamięć Kościoła” pozwala z jednej strony na docenienie starożytnej spuścizny teologicznej, a z drugiej na wykorzystanie jej i rozwój w aktualnym kontekście.

Rozdział dziesiąty to prezentacja doskonałego historycznego przygotowania autora (s. 165–188). Na dwudziestu czterech stronach tego rozdziału J. Królikowski przekonuje, iż historia, jako dyscyplina naukowa, posiada swoje miejsce pośród nauk teologicznych. Oprócz rozwoju Kościoła, rozumianego jako instytucja, w Jego wnętrzu rozwijała się teologia. Autor przekonuje, iż nie można separować od siebie tych dwóch rzeczywistości, a dzieje Kościoła są równocześnie historią teologii. W dalszej części następuje refleksja nad deontologią historyka, metodą oraz pracą ze źródłami.

Następna część omawianej pracy to ponowne spotkanie z dziedzictwem Tomasa z Akwinu, tym razem w świetle jego doświadczenia duchowego i teologii (s. 189–221). Nie można poznać bowiem Akwinaty, oddzielając wymiar intelektualny od duchowości. Ten rozdział stanowi doskonały komentarz nie tylko do rozumowej sfery życia Tomasza, ale także do jego duchowej drogi i zmagania. Jednocześnie autorowi udało się uniknąć hagiograficznego tonu, który buduje nieprzekraczalny mur pomiędzy świętymi a zwykłymi wiernymi. Czytelnik na końcu rozdziału jest zaproszony do duchowej pielgrzymki u grobu Akwinaty poprzez przywołanie umieszczonej tam modlitwy.

Dwunasty rozdział to refleksja nad niezwykle dyskutowanymi dzisiaj zagadnieniami: *sensus fidei* i *sensus fidelium* (s. 223–240). Autor wiąże te dwa pojęcia z tajemnicą Kościoła. Odwołuje się także do wielkich teologów, m.in. Augustyna, Bonawentury czy Johna Newmana.

Kolejny rozdział stanowi niespotykane połączenie trzech wielkich tematów: teologii, Kościoła i polityki (s. 241–259). Po sprecyzowaniu, czym jest teologia, autor ukazuje ją w eklezjalnym kontekście. Wreszcie kreśli wizję „teologii w działaniu”, ukazując jej przełożenie na życie chrześcijańskie. Relacja teologii do Kościoła według J. Królikowskiego musi posiadać swoją kontynuację między Kościołem a życiem społecznym.

Czternasty rozdział omawia wzajemną relację teologii i Magisterium Kościoła (s. 261–276). Autor ukazuje rozwój pojęcia „Magisterium”, odwołując się m.in. do soborowego dokumentu *Lumen gentium*. Po ukazaniu relacji teologii do Magisterium Kościoła J. Królikowski prezentuje owoc tej relacji, czyli katechezę. Podsumowując, stwierdza: „Nauczanie pasterzy może zaproponować wspólny język, teologia może zbudować język specjalistyczny i uniwersalny, ale na katechezie spoczywa zadanie wprowadzenia w myślenie i mówienie, które odpowiadają

konkretnemu przeżyciu i doświadczeniu wierzących oraz które prowadzą ich do dojrzałości w wierze” (s. 274).

Przedostatni rozdział podejmuje ważny temat związku teologii i piękna (s. 277–291). Nie dziwi odwołanie do Hansa Ursy von Balthasara, który podążał w teologii „drogą piękna”. Zadaniem piękna jest ukazanie wspaniałości miłości Bożej i samego Boga. Musi być ono jednak ukazane w komunikatywny dla człowieka sposób. Autor, powołując się na Akwinatę, wskazuje m.in. na metaforę i harmonię jako na sposoby ukazywania w teologii *perfectum* Boga.

Ostatni rozdział to namysł nad życiem oraz twórczością Tomasza z Akwinu (s. 293–299). W perspektywie całej publikacji nie dziwi ponowne postawienie przed oczyma czytelników postaci Doktora Anielskiego.

Spojrzenie J. Królikowskiego na zagadnienie teologii jest na gruncie polskiej teologii bez wątpienia nowatorskie. Praca *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii* prezentuje oryginalność refleksji tego dogmatyka oraz jej interdyscyplinarność. Czytelnik sięgający po tę pozycję znajdzie w niej nie tylko solidną metarefleksję nad teologią jako nauką, ale również zostanie zapoznany z patrystyką, biblistyką, 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: czym jest właściwie teologia? Mocną stroną tej pracy jest także 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, iż recenzowana praca stanowi jedną z najlepszych publikacji poświęconych naukowej teologii. Jej plusem jest także powiązanie teologii z codziennym duchowym życiem chrześcijan. J. Królikowski w ten sposób przypomina naukowcom, że teologia bez duchowości staje się religioznawstwem w wąskim zakresie. Natomiast zwykłym wiernym wskazuje, iż wiara angażuje nie tylko serce, lecz także rozum poszukujący zrozumienia. W świetle przywołanych argumentów książka J. Królikowskiego zasługuje na lekturę i jest pozycją godną polecenia szerszemu gronu chrześcijan, nie tylko katolików, którzy pragną pogłębić swoją wiarę oraz poznać teologiczne dziedzictwo Kościoła.

Paweł Beyga

