

# TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 10 (2016), nr 2

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. Janusz Bujak, ks. Jarosław Babiński, ks. Wiesław Dąbrowski (L'Aquila),  
ks. Marek Gilski, ks. Krzysztof Guzowski, ks. Paweł Kiejkowski, o. Henryk  
Kośla, ks. Marian Kowalczyk, ks. Jarosław Lipniak, Jana Moricová (Ružom-  
berok), ks. Jarosław Moskałyk, ks. Andrzej Proniewski, ks. Henryk Szmule-  
wicz, ks. Włodzimierz Wołyniec

## SPIS TREŚCI

### TWP 10 (2016), NR 2

#### ARTYKUŁY

Ks. Jerzy Szymik, <i>Acedia, neognoza, popreligia et consortes. Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI teologiczne diagnozy kryzysów współczesności</i> .....	5
Ks. Edward Sienkiewicz, <i>Miłosierdzie Boże w pełni objawione i zrealizowane w Jezusie Chrystusie</i> .....	23
Ks. Grzegorz Bachanek, <i>Komunia duchowa. Niektóre problemy teologiczne</i> .....	43
Ks. Janusz Lekan, <i>Przebaczenie w optyce miłosierdzia</i> .....	59
Ks. Cezary Naumowicz, <i>La famiglia come icona del mistero trinitario</i> .....	79
Ks. Tomasz Nawracała, <i>Bóg Stwórcza i stworzenie w orzeczeniach soborów starożytnych i średniowiecznych</i> .....	97
Anna Maliszewska, <i>Dogmat o dziewictwie Maryi w kontekście współczesnych pytań o moralną ocenę technik sztucznego zapłodnienia</i> .....	113
Jan P. Strumiłowski OCist, <i>Neoplatońska idea wyjścia i powrotu jako strukturalna zasada wyrażania prawd teologicznych i jej dekonstrukcyjna reinterpretacja</i> .....	129
Sławomir Zatwardnicki, <i>Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary</i> .....	141
Paweł Beyga, <i>Pobożność ludowa jako miejsce urzeczywistniania się sensus fidei na przykładzie dogmatu o wniebowzięciu Maryi Dziewicy</i> .....	165
Leszek Grula, <i>Między charyzmatem a intelektem. Próba poszukiwania złotego środka w wierze w perspektywie pokusy jej ucharyzmatycznienia lub przeintelektualizowania</i> .....	177
Marcin Walczak, <i>Problem tak zwanego obrazu Boga w świetle tezy Paula Tillicha o objawieniu finalnym</i> .....	197

#### DOKUMENTACJA

Celestyn S. Napiórkowski OFMConv, <i>Jezus Chrystus w Rosji wczoraj i dziś</i> .....	209
--	-----

RECENZJE

Rainer Hangler, <i>Juble, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI</i> (Adam Wojtczak OMI) .....	221
Andrzej Napiórkowski OSPPE, <i>Teologie XX i XXI wieku</i> (Tomasz M. Dąbek OSB) .....	224
<i>Między transcendencją a immanencją – Mistyka śląska,</i> red. Bogdan Ferdek, Leon Miodoński (Paweł Beyga) .....	227
Sylwia Haberka, <i>Eschatyczny wymiar twórczości w świetle antropologii Pierre'a Teilharda de Chardin i Mikołaja Bierdiajewa</i> (ks. Antoni Nadbrzeżny) .....	230

Ks. Jerzy Szymik\*  
WT UŚ, Katowice

ACEDIA, NEOGNOZA, POPRELIGIA *ET CONSORTES*.  
JOSEPHA RATZINGERA/ BENEDYKTA XVI  
TEOLOGICZNE DIAGNOZY KRYZYSÓW  
WSPÓŁCZESNOŚCI

Kształt antropologii zależy od kształtu teologii. Antropologia bezbożna wypacza obraz człowieka; zerwanie relacji z Bogiem sprawia, że wszelkie dziedziny życia i ludzkiej aktywności ulegają deformacji i degradacji. Człowiek, wyrzekając się swojego Stwórcy i zależności od Niego, traci poczucie sensu i smaku życia. Neurotycznie poszukując ich w innych przestrzeniach, zastępuje prawdziwe wartości substytutami, a prawdziwą rzeczywistość samodzielnie wykreowanymi rekwizytami. Ratzinger pokazuje, że utrata Boga i źle pojęta autonomia człowieka generuje smutek, pustkę i w efekcie bunt; wszystko w życiu staje się chore. Neognostycka mentalność, będąca mieszaniną antropologicznej frustracji, ślepej wiary w naukę oraz snobizmu elit; modne fascynacje zachodnimi wersjami dalekowschodnich religii, wspierającymi w sumie nihilistyczne zapędy ponowoczesności; narcystycznie kreatywna kultura oraz relatywistyczna twórczość sytuowana – w imię tolerancji i pluralizmu – poza dobrem i złem stanowią zdaniem J. Ratzingera/ Benedykta XVI najgroźniejsze dziś choroby kultury i duchowości. Lekarstwem może być tylko poznanie prawdziwego Boga i rozpoznanie w Nim źródła nadziei i miłości. Tylko z niego czerpiąc, człowiek jest zdolny współtworzyć świat, w którym ostatnie słowo nie należy do śmierci.

Utrata nadziei i rozpacz, jej główny skutek, są główną – być może – chorobą współczesności. J. Ratzinger/ Benedykt XVI przenikliwie diagnozuje stetoskopem teologii jej (współczesności) kryzysy i schorzenia. Wiele z nich jest ukrytych za kolorowymi fasadami, w wesołkowatych przebraniach. Ale w gruncie rzeczy są one nie do ukrycia. Poznać je po owocach: erozja wiary niechybnie prowadzi do utraty nadziei na miłość i do paraliżu ich obu.

\* Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik – profesor zwyczajny w Katedrze Teologii Dogmatycznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, w latach 2004–2014 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Kontakt z autorem: jerszym@gmail.com.

1.

Sięgnijmy po nieprzemijającą w swej trafności i głębi diagnozę sprzed wieków. Według św. Tomasza przyczyną rozpaczy jest *acedia* – metafizyczne lenistwo, tożsamy ze „smutkiem tego świata”, smutkiem, który zdaniem św. Pawła „sprawia śmierć” (2 Kor 7,10). Czym jest „tajemniczy smutek tego świata?”<sup>1</sup> – pyta Ratzinger podczas rekolekcji dla kapłanów ruchu *Communione e Liberazione* w Collevalenza latem 1996 roku. Jest tym, co czeka człowieka „na końcu”, to znaczy w miejscu, w którym obietnice nieograniczonej wolności zostały „do końca” sprawdzone i przetestowane na człowieku.

Ratzinger:

Najgłębszą przyczyną tego smutku jest brak wielkiej nadziei i nieosiągalność wielkiej miłości. Wszystko, czego można oczekiwać, jest znane, a każda miłość kończy się rozczarowaniem z powodu skończoności świata, w którym lśniąca namiastki są tylko nędzną przykrywką olbrzymiej rozpaczy. W ten sposób coraz bardziej konkretna staje się prawda, że smutek tego świata prowadzi do śmierci. Obecnie już tylko flirt ze śmiercią, okrutna zabawa przemocą są wystarczająco podniecające, aby stworzyć pozór zaspokojenia. „Nie wolno wam jeść [z tego drzewa – J.Sz.] [...], abyście nie pomarli” (Rdz 3,3). Od dawna słowa te przestały należeć jedynie do języka mitu<sup>2</sup>.

*Acedia*, ów „smutek tego świata”, metafizyczne lenistwo wiąże się z utratą smaku duchowego, smaku życia, zabitego przez truciznę, będącą mieszką goryczy, okrucieństwa (leniwego okrucieństwa drapieżnika) i cynizmu. Podsyca *acedię* fałszywa pokora: Bóg nie może być blisko, nie może być miłosierdziem i wszechmocą, a sam człowiek uważa się za wroga wszelkich stworzeń<sup>3</sup>.

Leniwy smutek prowadzi – pozornie tylko – do nadaktywności, do kompulsywnego zanurzenia się w rzeczach wtórnych (wszystko dobre, co ułatwia ucieczkę przed Bogiem i przed najgłębszymi z pytań; i wszystko jedno co...), do stałego niepokoju ducha (trwać w smutku nie jest naturalne dla żadnego człowieka), do gadatliwości (!), chorobliwego poszukiwania nowości jako namiastki Boga i Jego miłości (ta zawsze jest nowa), do nieustannej zmiany decyzji i miejsc (niestabilności), do zubożenia, bojaźliwości, złości (trwała irytacja wobec wszystkich i wszystkiego)<sup>4</sup>... Zaiste: Tomasz z Akwinu, Josef Pieper (Ratzinger posiłkuje się jego *Lieben, hoffen, glauben*, wydaną w Monachium w 1986 roku) i Joseph Ratzinger pokazują, na jakim poziomie i w jaki sposób teologia wiąże się z antropologią i jak stan czy sytuacja człowieka są zależne od jego relacji z Bogiem.

---

<sup>1</sup> *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005 [dalej: PnC], s. 65. Jeśli nie podano inaczej, przywoływane w przypisach publikacje są autorstwa J. Ratzingera/ Benedykta XVI.

<sup>2</sup> PnC, s. 66–67.

<sup>3</sup> PnC, s. 67.

<sup>4</sup> PnC, s. 67–71.

Wracając do *acedii*: najbardziej zepsutym owocem „leniwego smutku” jest głęboka nienawiść wobec Boga i życia, wobec bliskich i siebie. Ale żeby w tym stanie trwać (wegetować) i nie nawrócić się, potrzeba kultywowania kolejnych wad, m.in. zarozumiałości. A ta przychodzi z pomocą mieszczańsko-liberalną wersją pelagianizmu: jeśli Bóg miałby istnieć (raczej go nie ma, ale gdyby jednak), to nie może być tak straszliwie wymagający, jak Go przedstawia katolicki Kościół. Przecież nie jestem gorszy od innych, a te moje grzeszki (drobiazgi przecież) nie mogą być aż tak niebezpieczne. Czyli: skromna redukcja siebie (przewrotna) i samozadowolenie. W sumie: nie potrzebuję ani przebaczenia, ani miłości<sup>5</sup>. Konstatacja Ratzingera dotycząca współczesności olśniewająca: „Być może w spokojnych czasach można długo trwać w takiej postawie, ale w chwilach kryzysu człowiek albo się nawraca, albo popada w rozpacz”<sup>6</sup>.

Bowiem zarówno epoce, jak i społeczeństwu, a przede wszystkim człowiekowi grozi jedno prawdziwe niebezpieczeństwo: utrata Boga<sup>7</sup>. Jego to potrzebujemy: Boga Żywego, prawdziwego – nie wymyślonego<sup>8</sup>. Każde zafalszowanie wiary w Boga, czy dotyczy jednego człowieka, czy epoki, czy społeczeństwa, czy Kościoła, pozostawia w „organizmie” „pierzwiastek wewnętrznego zatrucia”. Ratzinger przestrzega: „Wydaje się ono początkowo nieszkodliwe, aż do momentu, gdy stanie się ogólną sepsą”<sup>9</sup>. Organizm reaguje na zakażenie: gnije krew (tak o *sepsis* pisał Awicenna) aż w rozpacz, aż w śmierć. Niezależnie od mutacji i wariantu bezbożność (antyteizm, ateizm, agnostycyzm<sup>10</sup>) i związana z nią pycha poznania (a właściwie braku poznania czy fałszywego poznania) skłaniają do ucieczki od prawdy (Boga). Rodzi się sepsokultura. Jej skutek to rozpacz i śmierć. Właśnie tym są neognoza i popowe wersje wielkich azjatyckich religii (które przecież tyle mają wspólnego z buddyzmem i hinduizmem, co galerie handlowe z galeriami renesansowego malarstwa) – spychają człowieka w śmiertcionośny smutek sepsoidalną ucieczką od Prawdy.

---

<sup>5</sup> PnC, s. 72–73.

<sup>6</sup> PnC, s. 74.

<sup>7</sup> PnC, s. 77.

<sup>8</sup> *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (Opera Omnia, t. 12), red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz (współpraca J. Kobienia, D. Petruk), Lublin 2012 [dalej: GSiSwR], s. 562.

<sup>9</sup> GSiSwR, s. 324.

<sup>10</sup> PnC, s. 69. „Społeczeństwo, w którym porządek publiczny ma za podstawę agnostycyzm, nie jest społeczeństwem wyzwolonym, lecz społeczeństwem zrozpaczonym, naznaczonym smutkiem, społeczeństwem, które ucieka od Boga i pozostaje w sprzeczności z sobą samym. Kościół, który nie miałby odwagi głoszenia publicznego wymiaru swojej wizji człowieka, przestałby być solą ziemi, światłem świata, miastem położonym na górze” (tamże).

## 2.

Z wielu podejść J. Ratzingera/ Benedykta XVI do tej problematyki na szczególną uwagę zasługuje fragment wprowadzenia w liturgię wygłoszonego przed Janem Pawłem II i członkami Kurii Rzymskiej w czwartek pierwszego tygodnia Wielkiego Postu 1983 roku. Zawiera on najlepsze cechy Ratzingerowego słowa: głęboką diagnozę, interpretację i ocenę, a także charakterystyczne połączenie złożoności z przenikliwością opisu zjawiska. Mówi o „pewnych znaczących prądach”, które dla świata przełomu II i III tysiąclecia stają się „coraz silniejszą pokusą”:

Mamy tu na myśli religie wywodzące się z tradycji hinduizmu i buddyzmu oraz zjawisko gnozy, z charakterystycznym dla niej oddzieleniem odkupienia od stworzenia. Dzisiaj obserwujemy odradzanie się gnozy stanowiącej, być może, najgroźniejsze wyzwanie dla duszpasterskich poczynań Kościoła. Odrzucając wiarę, gnoza pozwala zachować terminologię, gesty i aromat religii. I na tym właśnie polega groźna pokusa gnozy: jest w niej nostalgia za pięknem religii, ale równocześnie także zmęczenie serca, które pozbawiono mocy płynącej z wiary. Gnoza prezentuje siebie jako miejsce schronienia, w którym po utracie wiary można zachować religię. Ale za tą ucieczką prawie zawsze kryje się małoduszność niewierząca już we władzę Boga nad światem i w Stwórcę nieba i ziemi. I tu się pojawia pogarda dla cielesności – wydaje się ona wyłączona ze sfery moralności. Pogarda dla cielesności rodzi z kolei pogardę dla historii zbawienia, religijność traci w końcu wymiar osobowy. Religię zastępuje się duchowymi ćwiczeniami i poszukiwaniem pustki – miejsca wolności<sup>11</sup>.

Tych osiem zdań zawiera właściwie pełną syntezę fenomenu i całego procesu: neognoza (popbuddyzm, pophinduizm) → nihilistyczna pustka, z paroma etapami po drodze. Gęstość tego tekstu domaga się jednak kilku dopowiedzeń, które można znaleźć w innych miejscach dzieła J. Ratzingera/ Benedykta XVI.

Przede wszystkim trzeba podkreślić, że nie chodzi tu o żaden dialog, zniuansowaną debatę, intelektualną szermierkę z duchową i egzystencjalną korzyścią dla wszystkich. Chodzi o walkę na śmierć i życie: gnoza była śmiertelnym wrogiem chrześcijaństwa w pierwszych wiekach jego istnienia<sup>12</sup>. Starsza niż ono,

<sup>11</sup> *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005<sup>2</sup> [dalej: CiJK], s. 195–196. „Fascynacja elementem gnostyckim daje o sobie znać również dzisiaj. Religie Dalekiego Wschodu wyrażają ten sam podstawowy wzorzec, a formy nauki o odkupieniu, które oferują, są właśnie dlatego niezwykle przekonujące. Ćwiczenie zmierzające do odprężenia ciała i oczyszczenia duszy wydają się wielu możliwością dojścia do odkupienia. Zmierzają one do wyzwolenia ze skończoności, przez moment je antycypują i dzięki temu posiadają uzdrawiającą siłę” (*Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002 [dalej: DL], s. 31).

<sup>12</sup> Gnostycy uważali, że „[...] poznanie (*gnosis*) jest właściwą siłą sprawczą odkupienia, a tym samym najwyższą formą wywyższenia, czyli zjednoczenia z boskością, zatem systemy myślowe i religijne o takim ogólnym kształcie, jakkolwiek w szczegółach znacznie różniące się między sobą, nazywane są «gnozą». Dla rodzącego się chrześcijaństwa spór z gnozą oznacza decydującą walkę o własną tożsamość, gdyż fascynacja takimi poglądami jest ogromna i na pozór z łatwością dają się one utożsamić z przesłaniem chrześcijaństwa. Na przykład «grzech pier-



o ogromnym naturalnym potencjale absorpcji, przeciwstawiała kościelnemu chrześcijaństwu (właśnie takiemu, oto centrum tarczy dla ataków gnozy: kościelność chrześcijaństwa) i jego Tradycji „zawiłą filozofię religii, utrzymując, że jest to potajemna tradycja pochodząca od apostołów”<sup>13</sup>. Gnoza – czy tylko starożytna? – uważała kościelne chrześcijaństwo za naiwne<sup>14</sup>, lansując programowo religijną antyinstytucjonalność, wolną interpretację i spekulatywne rozwijanie słowa<sup>15</sup> i – koniec końców – arogancję intelektualnego wyrafinowania oświeconych wobec grzeźbnej rzekomo prostoty wiary Kościoła<sup>16</sup>.

Dzisiejsza gnoza – podobnie jak tamta – wciąga w swoją służbę wielką różnorodność środków, „dolewając” je do religijnej kadzi. Są to głównie tworzące kompilacje i konstelacje (pozornie dowolne, ale w gruncie rzeczy ideologicznie poręczne, jeśli przyjrzeć się im bliżej i uważniej) elementy współczesnej nauki: biologii, psychologii, fizyki itd. Bogowie wracają. Na chwilę, pozwalając zapomnieć o nędzy skończoności – na tę właśnie chwilę<sup>17</sup>. Cena – chciana zresztą i chętnie przez gnozę płacona – jest wysoka w sferze samej religii: neopogańki powrót bogów, okultyzm, ezoteryka, magia. Te nie wymagają męczącego zawieszenia wiary i jej trudnego do zniesienia ubóstwa. Wystarczy synkretyzm udający erudycję, ryt i „technika”<sup>18</sup>. Ale szczególnym znakiem firmowym neognozy jest arogancki, antykościelny indywidualizm, tłumaczony uwarunkowaniami epoki, błędami Kościoła, poszukiwaniem oryginalnej duchowości itd., przekonanie o elitarności oświeconych, o ich wyższości intelektualnej, o wąskiej ścieżce dostępnej jedynie dla wybranych gnostyków – tu nic się nie zmieniło od wieków. Ratzinger cudownie jasno i mocno na ten temat:

Nie jest dopuszczalna postawa swoistej wyższości intelektualnej, pod wpływem której piętnowano by mianem fundamentalizmu zapal ludzi ożywionych Duchem Świętym, czy też ich szczerą wiarę w Słowo Boże; dopuszczalna zaś byłaby tylko taka postać wiary, w której wybiegi typu „jeśli” i „ale” stałyby się ważniejsze od istoty aktu wiary [...]. Nie możemy się zgodzić na powstawanie chrześcijaństwa elitarnego, jakiegokolwiek byłyby kryteria formowania się tej elity. Wszyscy natomiast mamy akceptować z pokorą jedną wiarę, w której wszyscy jesteśmy powołani do tego, by przyjmować i dawać; bo ani profesor, ani dyplomata nie należą do innego Kościoła niż osoby proste, które może nawet przeżywają swoją wiarę głębiej. [...] chrześcijaństwo to nie grono przyjaciół,

worodny», sam z siebie tak trudny do zrozumienia, staje się tożsamy z upadkiem w skończoność, co ujawnia, że skończoność obciąża wszystkich, którzy tkwią w jej kręgu. Tym samym odkupienie rozumiane jest jako wyzwolenie ze skończoności itd.” (DL, s. 30–31).

<sup>13</sup> *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 24.

<sup>14</sup> *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009 [dalej: FZC], s. 445.

<sup>15</sup> *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009 [dalej: KWwD], s. 61.

<sup>16</sup> Por. FZC, s. 445; KWwD, s. 61.

<sup>17</sup> A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2006, s. 418.

<sup>18</sup> *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 144.

k którzy separują się od innych i zamykają się w sobie, ale to ludzie znalezieni przez Pana i akceptujący braci, których On im daje<sup>19</sup>.

Jakiegokolwiek byłyby kryteria formowania się tej elity... Jednym z najpoważniejszych dla gnostyków kryteriów wyodrębniania swoich, wyraźną granicą między gnostycką heterodoksją a katolicką ortodoksją, jest odpowiedź na pytanie *unde malum?* – „skąd zło?”. Odpowiedź gnostycka, dokładnie: manichejska (niezależnie od różnych wariantów systemów gnostyckich, a potem i masońskich, ezoterycznych genealogii, nieostrych pojęć i zmierzających w ateistyczną stronę antykościelnych postaw), brzmi: z Boga. To w Nim i z Niego jest prabiniarność, źródło dobra i zła, konieczna podstawa dialektyki bytu; to On jest zarazem przerażający i pociągający. Ta pierwsza, najważniejsza teza manichejskiego gnostycyzmu prowadzi do drugiej: do odrzucenia ciała, do pogardy wobec fizycznej strony stworzenia, do niezgody na materialno-duchową konstrukcję człowieka i całej rzeczywistości. Najgłębiej ich sprzężenie da się zrozumieć następująco: w obu wypadkach chodzi o bunt wobec Boga, bunt, który pozwoli, wychodząc ze skłamanej wizji Stwórcy, odrzucając kształt stworzenia, być jak On, czyli dokonać samozbawienia poza Nim (poza dobrem i złem) i wbrew Niemu.

J. Ratzinger/ Benedykt XVI na temat manichejskiej tezy pierwszej:

Bóg stworzył jedynie dobro. Zło zaś nie jest samodzielnym bytem i w ogóle daje się pomyśleć wyłącznie jako negacja zachodząca w dobrej istocie. Jedynie jej może się trzymać zło – czysta negacja nie mogłaby istnieć. [...] Bóg nie stworzył boga zła, nie postawił u swego boku jakiegoś antyboga. Bóg stworzył wolność – a nasz wgląd często nie potrafi stawić czoła wolności. [...] zło nie jest jeszcze jednym owocem stworzenia, nie jest czymś rzeczywistym, czymś, co by istniało samo w sobie, lecz ze swej istoty pozostaje negacją, która pożera owoc stworzenia. Nie jest jakimś bytem – albowiem byt może pochodzić tylko ze źródła wszelkiego bytu – lecz jego zanegowaniem. Fakt, że negowanie może być tak przemożne, musi nas szokować. Ale, jak sądzę, wiedza, że zło nie jest osobnym stworzeniem, lecz czymś w rodzaju pasożytniczej rośliny, stanowi tu jednak również pewne pocieszenie. Zło żyje z zagarniania i w końcu samo siebie zabija, tak jak czyni to pasożyt, gdy opanowuje i zabija swego żywiciela. Zło nie jest czymś odrębnym, bytującym, lecz stanowi negację. Wkraczając w zło, opuszczam przestrzeń pozytywnego rozwijania bytu i wybieram pasożytniczy stan pożerania i negowania bytu<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> *Nowe porywy ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2006, s. 51–52, 69–70; por. *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001 [dalej: PwT], s. 30.

<sup>20</sup> *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001 [dalej: BiŚ], s. 113, 114, 117. „Zło nie jest – jak uważał Hegel oraz jak chciał to ukazać Goethe w *Fauście* – jedną stroną całości, której potrzebujemy, lecz niszczeniem bytu. Zła nie można przedstawiać słowami, jakimi Mefistofeles przemawiał do Fausta: *Jestem częścią owej mocy, która ciągle pragnie złego, a ciągle czyni dobro*. W takim razie dobro potrzebuje zła, a zło nie byłoby naprawdę złem, lecz właśnie niezbędną częścią dialektyki świata. Tego rodzaju filozofia usprawiedliwia-

Czyli: zło i jakakolwiek demoniczność nie mają źródeł w Bogu; zła nie da się „oswoić”, pojąć i przyjąć jako naturalne i „ludzkie”.

Co do manichejskiej tezy drugiej: pogarda dla ciała jest i po ludzku fałszywa, i – istotnie – niechrześcijańska. Wiara w Chrystusa zawiera obietnicę nieśmiertelności wobec ludzkiego, śmiertelnego ciała („wierzę w ciała zmartwychwstanie”); akty stworzenia i wcielenia są najgłębszą, Boską akceptacją tego, co cielesne, materialne, biologiczne<sup>21</sup>. Świat bowiem – w swoim źródle i celu, idei i kształcie – „należy do Boga, a nie do zła, niezależnie od tego, jak rozległy może ono zdobyć teren”<sup>22</sup>. Bóg – Miłość nie traci nad nim opatrnościowej kontroli...

Gnostycyzm zresztą, w swojej antyteistycznej (w gruncie rzeczy) teozofii sięga samego *arche*: wykreśla i odrzuca wiarę w stworzenie<sup>23</sup>. Ono bowiem – rozumiane i jako Boski akt, i jako aktu tego owoc – jawi się pysze gnostyckiej (i każdej) jako zależność, a Bóg sam jako zależności tej podstawa. O tę relację (zależności) toczy się główna bitwa wojny z Bogiem; to dlatego – w imię autonomii człowieka – gnoza nie może być neutralna i „musi” prowadzić antyteistyczną walkę<sup>24</sup>. Dlatego też gnoza nie ufa stworzonemu światu, nie ufa jego strukturze ani „fakturze” (doświadczeniu skończoności, zależności od Boga i pochodnym), ale zaufanie pokłada w świecie, który sama stworzyła i który nie potrzebuje ufności, lecz sprawności (naukowej, technicznej, conceptualnej, utopijnej, jakiegokolwiek – byle wyłącznie naszej, ludzkiej). Zdobędziecie wiedzę i wiedza (nie wiara ani prawda) was wyzwoli. Nie wiara i nie prawda, ale wiedza. I kreatywność przeciwstawiona *Creatio*: bądźcie kreatywni, odrzućcie poczucie bycia stworzonym. I styl życia z tego poczucia wywiedziony<sup>25</sup>. Oto zasady gnozy w tej kwestii.

I jest to już, oczywiście, inna niż chrześcijaństwo opowieść o Bogu, człowieku i życiu, inna historia – zupełnie różna od historii zbawienia. Mimo iluzji i złudzeń, głównie tzw. humanistycznej proveniencji. Gnoza, negując „wyjście z domu Boga” (skreślając stworzenie), nie może zaoferować „powrotu do domu” (spójnej i „spełnionej” eschatologii)<sup>26</sup>. Dlatego pozostają jej albo ezoteryczne ekwilibracje, albo rozpacz, „smutek tego świata”.

---

łaby hekatomby ofiar komunizmu, oparte na dialektyce Hegla, którą z kolei Marks przekształcił w praktykę polityczną. Nie, zło nie jest częścią «dialektyki» bytu, lecz atakuje go u samych jego korzeni. Bóg, który jest jednością w trzech osobach i właśnie w swej różności stanowi najwyższą jedność, jest samym Światłem i samą Dobrocią (por. Jk 1,17)<sup>27</sup> (*Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004 [dalej: WPT], s. 40).

<sup>21</sup> CiJK, s. 82; BiŚ, s. 278.

<sup>22</sup> *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005 [dalej: EJP], s. 113.

<sup>23</sup> *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006 [dalej: ŚW], s. 18; *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006 [dalej: NPBS], s. 94.

<sup>24</sup> NPBS, s. 95.

<sup>25</sup> NPBS, s. 97.

<sup>26</sup> DL, s. 32, 200; EJP, s. 58; por. B. Forte, *Istota chrześcijaństwa*, tłum. K. Kozak, Lublin 2007, s. 53 i n.

Ale droga do obu tych punktów (które schodzą się ostatecznie w jeden – śmierć) jest kręta i zygzakowata jak wąż, którego głos – „wyzwolicieła” od Boga – mówi: otrząśnij się z tej zależności, odrzuć ją i Jego, który jest dla ciebie krępującą granicą, stwórz siebie na nowo<sup>27</sup>. Potem przekrocz wszystkie inne granice. Dla dzisiejszych nowych gnostyków Zachodu droga ta wiedzie przez religie azjatyckie, nierzadko w ich zmutowanej, niuejdżowskiej, lekkiej, strawnej, a w wersjach najnowszych – rzekłbym – hipsterskiej formie.

3.

Dlaczego tędy? „Skoro «umiarkowany powiew» tajemnicy chrześcijańskiej nie powoduje już, że człowiek współczesny staje się upojony Bogiem, to trzeba mu przywołać rzeczywisty powiew skutecznych ekstaz, których intensywność pobudza go i przynajmniej na chwilę czyni bogiem, dając mu przez chwilę odczuć smak nieskończoności oraz pozwalając zapomnieć o nędzy skończoności”<sup>28</sup>. Oto istota pokusy dla osób, które przechodzą na buddyzm we wnętrzu zachodniej cywilizacji<sup>29</sup>. Nieco prościej:

[...] droga religii azjatyckich jawi się jako ocalająca odpowiedź wszędzie tam, gdzie treść wiary postrzegana jest jako niemożliwa do utrzymania zachodnia metafizyka lub jako część mitu, a jednocześnie człowiek trzyma się głębokiego, duchowego i religijnego pragnienia<sup>30</sup>.

Najprościej: dlaczego tędy? – bo umarła wiara, a jeszcze tli się życie w pragnieniu sięgającym poza horyzont doczesności. Oczywiście, jest to wersja skrajnie optymistyczna: że nie umarło głębokie, duchowe, pragnienie. Oby tak było.

Tymczasem jednak droga ta zawiera ogromne niebezpieczeństwo. Buddyzm bowiem (czy też popbuddyzm w czasach New Age) w dziedzinie religijnej obiecuje więcej, niż daje. A nie jest w stanie dać więcej, ponieważ jest ateistyczny ze swej istoty i wyklucza, jak nazwał to Ratzinger jeszcze w latach sześćdziesiątych, „jakąkolwiek wspólność definicyjną z teistycznymi typami religii Zachodu”<sup>31</sup>. Krótko mówiąc: tu nie trzeba wierzyć ani w Niego, ani Jemu. Buddyzm w rezultacie przyklepuje utratę wiary, a nie ją wskrzesza czy inspiruje. Nie dmucha w jej nie do końca wygasłe popioły, ale zalewa wodą bezosobowej, arelacyjnej quasi-mistyki.

<sup>27</sup> *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1999 [dalej: NPdP], s. 33; por. M. Borghesi, *Der Pakt mit der Schlange*, „30 Tage in Kirche und Welt” 2011, nr 4/5, s. 60–66.

<sup>28</sup> *Wiara i teologia w naszych czasach*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. H. Witezyk, Kielce 2000, s. 19.

<sup>29</sup> A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI*, s. 418.

<sup>30</sup> *ŚW*, s. 23.

<sup>31</sup> *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009 [dalej: WB], s. 40.

Bo buddyzm jest ateistyczny z chrześcijańskiej perspektywy w tym sensie i w ten sposób, że to, co boskie w tej religii, „nie ma nic wspólnego z bytem osobowym”<sup>32</sup>; mało tego: jest nicością jako stanem upragnionym i wybawiającym. Bóg tu się nie „wypowiada”, nie „komunikuje”, nie „objawia”. Wręcz przeciwnie: stanowi On „czyste zaprzeczenie wszystkiego, co nam się rzeczywiście ukazuje i jawi” i „nie może być mowy o pozytywnej relacji «Boga» do świata”<sup>33</sup>. A nawet jeszcze mocniej: najwyższym celem religijnym człowieka jest tu przewyciężenie świata i rozplnięcie się w „nic” czystego bytu, w „nic” pozaosobowym (poza osobowym Bogiem, poza własną osobą), wyzwolonym ostatecznie od ciężaru i pozoru istnienia własnego i świata<sup>34</sup>. W kręgu hinduizmu, przy nieco innej kosmologicznej i antropologicznej ontologii (i teologii – jeśli to pojęcie ma tu w ogóle sens), sprawa zbawienia wygląda jednak podobnie: polega ono na wyzwoleniu od bytu osobowego, od indywidualizacji, od własnej tożsamości<sup>35</sup>.

W chrześcijaństwie spotkanie z osobowym Bogiem owocuje pojęciem osoby ludzkiej<sup>36</sup>, jej odkryciem, koncepcją, ochroną, całą strukturą personalistycznego rozumienia i przeżywania świata. W mistyce azjatyckiej zaś absolut wykracza poza to, co osobowe (trzeba przerwać głód bycia – ono jest źródłem cierpienia, nienasycenia<sup>37</sup>); personalizm tu nie tyle ginie, ile nie ma warunków, by się narodzić. Teizm chrześcijański jest zorientowany „osobowo” – to, co Boskie, czyli źródło i kulminacja wszelkiego bytu, jest osobą i dlatego osoba w tym personocentrycznym uniwersum stanowi wartość ostateczną (nie do przeliczowania, nie do manipulowania, nie do wymienienia na jakiś wyższy poziom)<sup>38</sup>. Ateizm azjatyckiej mistyki uważa, że dążenie do tego, co boskie, nie jest wzmacnianiem osobowej tożsamości, ale jej utratą, „rozplnięciem”<sup>39</sup>. Oto ich najgłębsza odmienność, wzmocniona jeszcze w popkulturowych (podrasowanych narkotycznie, rockowo, sekciarsko itd.) wersjach buddyzmu i hinduizmu: „Azjatyckie zanurzenie w nicość prowadzi ostatecznie do zaniku osoby [Boga i człowieka – przyp. J.Sz.], biblijna modlitwa jest ze swej istoty relacją międzyosobową, i tym samym definitywnym potwierdzeniem osoby”<sup>40</sup>.

A ponieważ – w buddyzmie najwyraźniej i najmocniej – bogiem jest niebyt, dlatego odrzucona zostaje historia<sup>41</sup>, człowieczy świat, z całym wysiłkiem ich ludzkiego kształtowania – w cierpliwości, ku dobru. Dla lewicowych neognosty-

<sup>32</sup> *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2006<sup>3</sup> [dalej: WwCh], s. 19.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> WB, s. 41; WwCh, s. 19.

<sup>35</sup> WwCh, s. 19.

<sup>36</sup> WwCh, s. 20.

<sup>37</sup> WB, s. 41.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> ŚW, s. 23.

<sup>41</sup> FZC, s. 206.

ków (*vide*: Marks, jego nowsi i najnowsi propagatorzy – ideologowie roku 1968, Marcuse, Žižek, Badiou i inni) z *acedia* (alienacją) w tle ten mariaż jest wymuszony: znakomite to pole dla wszelkiego asortymentu rewolucyjnych idei i dzieł. Ratzinger: „Planowana rewolucja staje się wtedy tak radykalna, że nie zwraca się już ku wnętrzu samej historii, lecz pojmuje siebie samą jako jej całkowitą antytezę, jako zwrócenie się ku nicości”<sup>42</sup>. Bo nicność jest istotą i celem buddyjskiego pokuszenia. Na najbardziej ogólnym, egzystencjalnym poziomie można by powiedzieć, że buddyzm i hinduizm, zwłaszcza w ich zachodnich, modnych, zmiksowanych na gnostycką modłę wersjach, pełnią rolę gaśnic wobec pożaru życia. Tłumią samo pragnienie życia (jako źródła bólu). Odwrotnie niż judeochrześcijaństwo, które „dramatyzuje pragnienie życia: staje się ono pragnieniem samego Boga, pełni zbawienia”<sup>43</sup>. Bóg jest tu życiem („jestem, który jestem” [Wj 3,14]), zaprzeczeniem nicości.

A samo napięcie między chrześcijaństwem a buddyzmem i hinduizmem, napięcie dotyczące kwestii tak fundamentalnych, jak głęboko przeciwstawny obraz Boga i odpowiedzi na pytanie o sens i kształt zbawienia, pokazuje całą ambiwalencję wymiaru religijnego jako takiego. Jasne, że są szanse na owocny dialog. Istnieją jego wspaniałe owoce. Religijność – a nawet już sam jej głód, wrażliwość na tajemnicę bytu i życia – może stać się drogą do Prawdy, do Jezusa Chrystusa. Ale też jest prawdą, że kiedy ta sfera człowieczeństwa „nie otwiera się na Jego obecność i przeciwstawia się jednemu Bogu i Zbawicielowi, staje się wtedy demoniczna i niszycielska”<sup>44</sup>. Sekty są tego dowodem, a i wszystkie niuejdżowskie pseudoreligie „halucynogenne”, drogi na skróty ery Wodnika, o nierzadko właśnie dalekowschodnim rodowodzie.

Dlatego: żadnych religijnych podróbek, żadnych apokaliptycznych „chronologicznych obliczeń” ani spekulacji<sup>45</sup>, żadnej taniochy, która nigdy nie nasyci ludzkiego ducha, a może go podtruc i zatruć. Jedynie ubóstwo wiary – w Niepojętego, ale Wcielonego – jest prawdziwym bogactwem człowieka. Przesady, magia i ślepe ulice wybrukowane religijnymi atrapami rosną i mnożą się wtedy, kiedy słabnie wiara<sup>46</sup>. To żelazna reguła w dziejach chrześcijańskich społeczności. A i w historii całego świata. Stąd też rada J. Ratzingera/ Benedykta XVI: iść bez fanatyzmu, w pokorze i realizmie wobec ludzkiej natury, w pokorze i oczekiwaniu wobec Łaski, bez uporu bycia za czy przeciwko temu, co archaiczne bądź progresywne, swojskie bądź cudze.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1984, s. 110.

<sup>44</sup> *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 126.

<sup>45</sup> *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 188.

<sup>46</sup> *Błogosławieństwo Bożego Narodzenia. Medytacje*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 54.

4.

W każdym razie jakikolwiek fałsz (droga na skróty, praktyczne korzyści za cenę szukania „nieopłacalnej” prawdy itp.) w religii ma potężny wpływ na choroby kultury. Głębokie pokrewieństwo obu dziedzin jest oczywiste co najmniej od starożytności (a chyba nawet od ery malowideł w jaskiniach Altamiry i Lascaux), a istnienia czegoś na kształt sepsy we współczesnej kulturze i ponowoczesnej cywilizacji jest też coraz bardziej oczywiste dla wielu.

Choć trwa spór o przyczyny zakażenia. J. Ratzinger/ Benedykt XVI jest tu w swoich diagnozach i precyzyjny, i konsekwentny. Nasza zachodnia kultura i cała promieniująca silnie na cały świat euroamerykańska cywilizacja jest zainfekowana swoistą sepsą od czasu Oświecenia ewidentnie (śmiercionośne skutki jej chorób w ciągu ostatnich 250 lat atlantyckiej historii są oczywiste), ale zakażenie sięga dwóch znaczących pęknięć chrześcijaństwa: schizmy wschodniej i zachodniej. A na poziomie głębszym, metafizycznym, infekcja dotyka największej ludzkiej wartości związanej z Bogiem samym i z człowieczą z Nim relacją: godzi w wiarę. Ucieczka od religijnego trudu treści (wiary), a pozostanie przy religijnej łatwiznie pozorów (opakowania: przyjąć „misterium”, dbać o „atmosferę”, kultywować „mędrkowanie”)<sup>47</sup> – tym są dziś w większości neognoza i neobuddyzm. Stąd też ich akościelność, stąd gnostycyzm miękko przechodzi w agnostycyzm, a ten – nierzadko – jest ateizmem w sferze wyborów, obyczaju i etyki. Powstaje kultura pod hasłem *veluti si Deus non daretur...* „Mniej religii, więcej oświecenia”, „trzeba przełamać dominację katolickiego paradygmatu kultury” (takie hasła pojawiają się nieustannie w polskich mediach w ostatniej dekadzie 2003–2013), wspierając przechodzenie od myślenia teologiczno-fikcyjnego do „pozytywnego” (pozytywistycznego) – wtedy pytanie o Boga przestanie dręczyć człowieka, a problem Boga przestanie go zniewalać<sup>48</sup>. Bóg pozostaje wówczas jedynie „niegroźnym” dla umysłu i serca, „ciekawym” elementem debaty o nieco historycznym zakroju. Oto droga do kultury, w której hipoteza Boga miałaby być już niepotrzebna, by życie pojąć i usensownić; efekt natarcia połączonych sił: skutków ran podziałów chrześcijaństwa i (post)oświeceniowej odmiany rajskiej pychy.

Z bezbożności więc bierze się kultura, która bezbożność szerzy – tak brzmi diagnoza J. Ratzingera/ Benedykta XVI. To ona jest odpowiedzialna za sytuację, w której się znajdujemy: zwrócenie wielu elementów demokracji przeciwko chrześcijańskiej tradycji (J.J. Rousseau), za charakterystyczny konglomerat sepsoidalnych „wartości”, złożony z wolnomularskich dogmatów (zwrot autorstwa

---

<sup>47</sup> Por. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem Josephem Ratzingerem, Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1997, s. 183.

<sup>48</sup> *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007, s. 9–10; *Chrześcijańskie braterstwo*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007 [dalej: CB], s. 40, 74.

Jacques'a Maritaina) – „konieczność postępu, antropologiczny optymizm, apoteoza jednostki, niepamięć o ludzkiej osobie”<sup>49</sup>; a także autonomia, emancypacja, kreatywność<sup>50</sup>, równość, braterstwo<sup>51</sup> itp. Same w sobie, w swej czystej istocie nie są one, rzecz jasna, złe; stają się chorobotwórcze dla człowieka (społeczeństwa, państwa, epoki) w swoim oderwaniu od Boga i buncie przeciwko Niemu, w swojej bezbożności. Stają się szkodliwe, sepsoidalne właśnie, tworząc pewien typ bezbożnej kultury, pozornie humanistycznej, ale w swej istocie, źródłach i celach głęboko zrewoltowanej przeciwko eklezjalnej postaci teizmu<sup>52</sup>.

Symbolem sepsokultury jest biblijna wieża Babel (Rdz 11,1–9), dzieło ludzkiej myśli, kultury i postępu technicznego („już mieli cegłę zamiast kamieni i smołę zamiast zaprawy murarskiej” [Rdz 11,3b]), którego wierzchołek miał sięgać nieba (Rdz 11,4) i tym samym być niejako wymierzony w niebo. Symbolizuje taki rodzaj kultury, taką formę – jak wyjaśnia Ratzinger w rozmowie z Seewaldem –

[...] zjednoczenia ludzi i rozporządzania światem, która tylko pozornie rodzi jedność i tylko pozornie wywyższa człowieka. W rzeczywistości zaś ograbia go z jego głębi i wysokości, w dodatku czyniąc go niebezpieczną istotą. Człowiek bowiem wiele potrafi dokonać, ale jego zdolności moralne nie dotrzymują kroku jego zdolnościom technicznym. Jego siła moralna nie wzrasta ze wzrostem jego zdolności wytwarzania i niszczenia. Dlatego Bóg interweniuje przeciw tej formie zjednoczenia i stwarza zupełnie inną<sup>53</sup>.

Zresztą owa nieludzka, powszechna jedność „babelońska” (mówiliby oni jakimś praangielskim jako *lingua franca* kraju Szinear [Rdz 11,2], praprzodkiem językowego narzędzia globalizacji i tego „przyczyną, że zaczęli budować” [Rdz 11,6]? Babel jak komputer zunifikowała język?) jest jedynie złudzeniem jedności, antyludzką unifikacją (jak antyludzkie jest wszystko, co bezbożne), pod wyjątkowo płytko położonym polem pluralizmu i tolerancji, makijażem jedynie, ukrywają-

<sup>49</sup> *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999 [dalej: PWW], s. 76.

<sup>50</sup> NPdP, s. 188.

<sup>51</sup> CB, s. 23–25, 71.

<sup>52</sup> „Czas znaleźć na nowo odwagę nonkonformizmu, zdolność sprzeciwiania się wielu tendencjom otaczającej nas kultury, wycofania się z pewnej euforycznej posoborowej solidarności [...]. Jestem przekonany, że szkody, które w tych dwudziestu latach [1965–1985 – przyp. J. Sz.] ponieśliśmy [...] są spowodowane przez konfrontację z kulturalną rewolucją na Zachodzie: sukces wyższej warstwy średniej, nowych tercjarzy, hołdujących liberalno-radykalnej ideologii o indywidualistycznym, racjonalistycznym i hedonistycznym zabarwieniu” (RoSW, s. 25–26, cyt. za: J.L. Allen, *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tłum. R. Bartoń, Poznań 2005, s. 110). „Wyższa warstwa średnia, nowi tercjarze” (w oryginale: „der oberen Mittelschicht, den neuen Tertiärbürgertums”). Jednym z grzechów głównych tego typu kultury jest jej bezbrzeżna pogarda dla prostaczków, słabiej wykształconych, z prowincji (wieśniaków, moherów itp.), którym się nie udało; jest to świat widziany z perspektywy nowoczesnej, wielkomijskiej psychy.

<sup>53</sup> BiŚ, s. 130.



cym szpetną twarz prawdy o sobie: „straszne oblicze [...] ateistycznej pobożności”, czyli „terror psychiczny”, z jakim tam, gdzie chodzi o cel ideologiczny, odrzuca się „wszelką moralną refleksję uważaną za mieszczański przeżytek”<sup>54</sup>, ostracyzm naukowy (marginalizacja i wykluczenie nieprawomyślnych, to znaczy akurat nielewicowo i nieliberalnie myślących ludzi nauki) i towarzyski, bezwzględny fundamentalizm, który pluralizm traktuje wybitnie instrumentalnie, jako stadium pośrednie do jednej opcji, jednej teorii, jednej praktyki: lewicowo-liberalno-(a) gnostycznej wizji człowieka, świata i całej rzeczywistości<sup>55</sup>. „Rezygnacja z prawdy nie może na dłuższą metę wyzwalać; na koniec uniformizuje”<sup>56</sup>.

Po tym ją poznać, to jej – zakażonej kultury – wynik medycznego testu, papierek lakmusowy: zaciśnięte wargi wobec inaczej myślących, odrzucenie wierzących po prostu (bez „ale” i „jednak”), wrogość wobec tego, co kościelne. Tuż po naiwnej wierze w naukę – „ta wiara traktuje nauki humanistyczne jak nową ewangelię i nie chce widzieć granic, poza które te nauki nie sięgają, ani trudności, które ze sobą niosą. Psychologia, socjologia i marksistowska interpretacja historii zostały uznane za naukowo pewne [...]”<sup>57</sup> i tym samym niekwestionowalne.

A więc charakterystyczne są podmiany: terror zamiast tolerancji (wbrew pozorom i oficjalnej nowomowie, w której tolerancja jest pojęciem kultowym), nauka zamiast wiary (a w gruncie rzeczy zamiast Boga; a jednak jest coś niepodważalnego). Także relatywizm zamiast stałych zasad, relatywizm z całym jego totalitarnym zapędem. Ta zwłaszcza podmiana – „dyktatura relatywizmu” – głęboką raną naznaczająca naszą kulturę, była szczególną troską pontyfikatu Benedykta XVI<sup>58</sup>. Relatywizm, „podstawowe odczucie ludzi wykształconych” (!), nazywa „chyba największym problemem naszych czasów”<sup>59</sup>. Wielkość tej kwestii, istota problemu polega na tym, że oto budowana jest kultura, która w samym swoim fundamencie i rdzeniu stroni od prawdy, uważa przekonanie o jej jedyności i wyzwalającej mocy za niebezpieczną aberrację – „kultura przeciwstawia się prawdzie”.

Inne znaki szczególne choroby kultury, znaki wielce charakterystyczne dotyczą stylu – jest nim narcyzm – celu (coraz częściej nawet niezawołowanego)

<sup>54</sup> *Moje życie*, oprac. i tłum. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005<sup>3</sup>, s. 119.

<sup>55</sup> PwT, s. 92.

<sup>56</sup> Tamże. O tym samym w niemieckim Kościele, gdzie (nie tylko w Niemczech zresztą) presja „jednej opcji, jednej teorii, jednej praktyki” nie jest mała. „Myślę, że potrzebujemy ogromnej tolerancji wewnętrzkościelnej, która uznaje wielość dróg za coś zgodnego z rozległością katolicyzmu – i która ich nie odrzuca, również tych, które, by tak powiedzieć, nie odpowiadają naszym indywidualnym upodobaniom. Na przykład, Niemiec na słowa Opus Dei czy Europejscy Skauci, i tym podobne, musi okazywać oburzenie, w przeciwnym razie nie uznają go za dobrego katolika. Wiele zjawisk nie odpowiada «normalnemu» czy, powiedzmy, «niemieckiemu» gustowi. Wskazana jest tu tolerancja, która akceptuje całą rozległość katolicyzmu” (BiŚ, s. 420).

<sup>57</sup> RoSW, s. 154.

<sup>58</sup> P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tłum. G. Popek, Kraków 2006, s. 93.

<sup>59</sup> WPT, s. 59.

– nihilizmu. Co do pierwszego: właściwie dopiero dziś, choć przebłyski tego nastawienia dojrzewały w europejskim powietrzu od reformacji i renesansu, ale „dopiero w naszym czasie pojawił się ten nerwowy narcyzm, który odcina się od przeszłości i przyszłości, skupiając się wyłącznie na własnej terażniejszości”<sup>60</sup>. Dzisiejsza kultura Zachodu – J. Ratzinger/ Benedykt XVI nazywa jej sepsoidalną wersję wprost „kulturą oświeceniową”, podkreślając mocno i często, że „zawiera ona też wartości ważne, bez których my, właśnie jako chrześcijanie, nie chcemy i nie możemy się obejść”<sup>61</sup> – narcystycznie uważa samą siebie za doskonałą<sup>62</sup>, podkreśla swój wolnościowy fundament, prawo do wolności, wyrażania własnej opinii (pod warunkiem, że się nie kwestionuje jej samej, kanonu jej praw i wyłącznie jej interpretacji tegoż kanonu), a przed krytyką broni się coraz bardziej, rozszerzając pojęcie dyskryminacji<sup>63</sup>. Tę autogloryfikację przenikliwie obnażył Ratzinger w słynnym eseju z 2004 roku *Kryzys kultur*<sup>64</sup>, pokazując jej sprzeczności i narcystyczne skłonności.

Co do drugiego znaku szczególnego, dotyczącego celu: po upadku utopii (brunatnej, czerwonej i innych), w sytuacji nieustannie wybuchających „kryzysów” (ekonomicznych, politycznych, obyczajowych i innych), przy braku wiary w żywego i prawdziwego Boga celem mogą być jedynie nowe utopie banalności, konsumeryzmu, „cieplej wody w kranie”. Stąd powodzenie takich myślicieli, jak Rorty i Sloterdijk: „własne zadowolenie jednostki będzie jedyną rzeczą, do której opłaca się dążyć”<sup>65</sup>. Ale przecież naiwność przegra nierówną walkę z przemijaniem i musi zostać zastąpiona cynizmem<sup>66</sup>, a wtedy wspólnymi siłami spustoszą one człowieka i świat<sup>67</sup>. I tu już otwierają się na oścież wrota nicości. Zniszczony rozszczeniowością i brakiem odpowiedzialności zmysł moralny nie zaprotestuje, kiedy wolność stanie się swawolą i rozpasaniem, sięgając po najstraszliwsze formy zapelnienia życiowej pustki<sup>68</sup>.

Oto wizja życia jak z dziennika esesmana, z kart Kafki czy literatury absurdu<sup>69</sup> albo z wnętrza najnowszej kultowej nowojorskiej powieści (Auster, Cunningham, Eugenides, DeLillo *et consortes*). *Voilà*: sepsokultura. Bertolt Brecht: „Nie dajcie się

<sup>60</sup> NPBS, s. 42.

<sup>61</sup> *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005 [dalej: EB], s. 52.

<sup>62</sup> EB, s. 53.

<sup>63</sup> EB, s. 52.

<sup>64</sup> EB, s. 39–72.

<sup>65</sup> PWW, s. 14. Kardynał Joseph Ratzinger wymienił Rorty’ego, krytycznie i z nazwiska, w głównym przemówieniu na cześć Andrieja Sacharowa w listopadzie 1992 roku w Sali Kupułowej Académie Française z okazji przyjęcia w poczet członków Akademii Nauk Moralnych i Politycznych. Por. PWW, s. 5, 14.

<sup>66</sup> EB, s. 50.

<sup>67</sup> PWW, s. 14.

<sup>68</sup> PWW, s. 18–19.

<sup>69</sup> WiP, s. 18, 51; *Szukajcie tego, co w górze*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2007 [dalej: STCWG], s. 61.

zwieść, umrzecie wraz ze wszystkimi zwierzętami i nic nie przyjdzie potem”<sup>70</sup>. Joseph Ratzinger na to: „Kto podobieństwu człowieka do Boga przeciwstawia podobieństwo do zwierząt, ten traktuje człowieka także jak zwierzę”<sup>71</sup>. Ale jeśli to jest prawda – nie ma Boga, a rzeczywistość jest i ma być bezbożna i do śmierci należy ostatnie słowo – „to świat jest poczekalnią do nicości”<sup>72</sup>. Sepsa działa. I przynosi śmiertelny skutek.

\* \* \*

Kościół był wyszydzany i prześladowany. Wierzący – zabijani i marginalizowani. W pogańskim Rzymie, w elżbietańskiej Anglii, republikańskiej Francji, bismarckowskich Niemczech, w Sowietach i komunistycznych Chinach, w krajach muzułmańskich – obecnie (Syria, Egipt, Pakistan, Indonezja). „Czym innym jednak jest zostać zepchniętym do getta, a czym innym wejść tam bez słowa i oporu, jakby tam było nasze miejsce” – apeluje Tracey Rowland<sup>73</sup>. Słusznie. Jesteśmy to winni naszemu światu i jego zaatakowanej sepsą bezbożności kulturze. Kościół jest dla świata, nie dla getta.

O Kościele w swojej ojczyźnie pisał J. Ratzinger w 1962 roku tak:

W roku 1921 Romano Guardini powiedział: rozpoczął się proces o nieprzewidywalnym zasięgu – w duszach budzi się Kościół [...]. Tkwiący w liberalizmie z przełomu stuleci Kościół, usuwany na peryferie jako relikwiarz przeszłości, zaczęto teraz darzyć nowym uczuciem; była to fala tęsknoty, nadziei i radości, której nikt lepiej nie potrafił wyrazić niż Gertruda von Le Fort w swych *Hymnach do Kościoła*.

Po klęsce roku 1945 sytuacja była zupełnie inna. Rzesza, która teraz się rozpadła, potrafiła przedtem wykorzystać również te nowe uczucia autorytetu i wspólnoty, romantyczny żal za tym, co utracono, a co teraz miało wrócić, oraz antyliberalne resentymenty. W ponurym nastroju rozczarowania roku 1945 znikł romantyzm wspólnoty, który tak haniebnie został oszukany. Dlatego nową postawę zajął człowiek również wobec Kościoła. Już nie śpiewano hymnów na jego cześć, a nowy ton, ton człowieka ostrożnego i pozbawionego złudzeń, nadała Ida Friederike Görres w „Zeszytach Frankfurckich” w swym *Liście do Kościoła*, który zainicjował w końcu cały gatunek literacki: krytykę Kościoła<sup>74</sup>.

Co zwycięży teraz, w pierwszych dekadach XXI wieku, w przestrzeni większej niż Niemcy, globalnej? Co będziemy pisać i czytać: nowe *Hymny do Kościoła* czy nowy *List (krytyczny) do Kościoła*? Naszą przyszłością jest acedia i sepsa czy prawdziwa gnoza (poznanie Boga)? Śmiertelny smutek tego świata czy wielka nadzieja na wielką miłość?

---

<sup>70</sup> STCwG, s. 40.

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> STCwG, s. 61.

<sup>73</sup> T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 29.

<sup>74</sup> *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, cz. 1 (Opera Omnia, t. 8/1, red. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. W. Szymona, Lublin 2013, s. 442.

BIBLIOGRAFIA

- Allen J.L., *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tłum. R. Bartoń, Poznań 2005.
- Benedykt XVI, *Błogosławieństwo Bożego Narodzenia. Medytacje*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.
- Benedykt XVI, *Chrześcijańskie braterstwo*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007.
- Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012.
- Benedykt XVI, *Moje życie*, opr. i tłum. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005<sup>3</sup>.
- Benedykt XVI, *Szukajcie tego, co w górze*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2007.
- Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, tłum. P. Napiwodzki, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011.
- Benedykt XVI, *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007.
- Borghesi M., *Der Pakt mit der Schlange*, „30 Tage in Kirche und Welt“ 2011, nr 4/5, s. 60–66.
- Forte B., *Istota chrześcijaństwa*, tłum. K. Kozak, Lublin 2007.
- Nichols A., *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005<sup>2</sup>.
- Ratzinger J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1984.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009.
- Ratzinger J., *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (Opera Omnia, t. 12), red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz (współpraca J. Kobienia, D. Petruk), Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, cz. 1 (Opera Omnia, t. 8/1, red. Pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. W. Szymona, Lublin 2013.
- Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zycho-wicz, Kraków 1999.
- Ratzinger J., *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999.
- Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem Josephem Ratzingerem, Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1997.

- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004.
- Ratzinger J., *Wiara i teologia w naszych czasach*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. H. Witezyk, Kielce 2000, s. 15–22.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2006<sup>3</sup>.
- Ratzinger J., *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- Ratzinger J./ Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009.
- Ratzinger J./ Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.
- Ratzinger J./ Benedykt XVI, *Nowe porywy ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2006.
- Ratzinger J./ Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008.
- Ratzinger J./ Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.
- Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010.
- Seewald P., *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tłum. G. Popek, Kraków 2006.

ACEDIA, NEW GNOSIS, POPRELIGION *ET CONSORTES*. JOSEPH RATZINGER/  
BENEDICT XVI THEOLOGICAL DIAGNOSIS OF MODERN CRISIS

Summary

The shape of anthropology depends on the shape of theology. Godless anthropology distorts the image of a man; a broken relationship with God makes all spheres of life and human activity become distorted and degraded. While rejecting his Creator and the dependence on Him, a man loses his sense of meaning and taste of life. He neurotically tries to find them in other areas, replacing real values with substitutes and true reality with independently created requisites. Ratzinger shows that the loss of God and misplaced human autonomy generate sorrow, emptiness and, consequently, protest; everything in life becomes ill. According to J. Ratzinger/ Benedict XVI, the most dangerous contemporary diseases of culture and spirituality are: neo-gnostic mentality which is a mixture of anthropological frustration, blind faith in science and snobbery of elites; trendy fascinations with the West versions of Far Eastern religions generally supporting nihilistic inclinations of postmodernity; narcissistically creative culture and relativistic output placed beyond good and evil - in the name of tolerance and pluralism. The only cure can be cognition of real God and recognition of a source of hope and love in Him. Only by drawing from Him, a man is able to co-create the world where the final word does not belong to death.

**Keywords:** theology, anthropology, godlessness, gnosis, Buddhism, Hinduism, enlightenment, culture, nihilism, Church

**Słowa kluczowe:** teologia, antropologia, bezbożność, gnoza, buddyzm, hinduizm, oświecenie, kultura, nihilizm, Kościół



Ks. Edward Sienkiewicz\*  
WT US, Szczecin

## MIŁOSIERDZIE BOŻE W PEŁNI OBJAWIONE I ZREALIZOWANE W JEZUSIE CHRYSZTUSIE

Boga jako miłosiernego Ojca objawia już Stary Testament. Na podstawie tej tradycji objawienie to można uznać również za przygotowujące do wcielenia Bożego Słowa, wypełniającego Boże obietnice i realizującego w pełni miłosierdzie Ojca. Zjednoczony z ludzką naturą Boży Syn najpełniej także ukazuje, kim jest Bóg i kim dla Boga jest człowiek. Objawia również, czym jest miłość Boga do człowieka, nie tylko niecofająca się przed grzechem, ale na podstawie tego zjednoczenia – w ten sam sposób jak Syna – obejmująca każdego człowieka. Tak rozumiane miłosierdzie Boże nie ogranicza się tylko do przebaczenia grzechów, ale jest zaproszeniem człowieka przez Boga do możliwej dopiero w Jezusie Chrystusie cudownej wymiany miłości, w której uczestniczy obdarowujący miłosierdziem i nim obdarowany.

Bóg jako miłosierny objawia się już w Starym Testamencie<sup>1</sup>. Przemawia za tym Jego postawa wobec wybranego narodu. Przy czym tradycja starotestamentowa nie pozwala miłosierdzia Jhwh ograniczać tylko do niewierności Przymierzu, która dość często pojawia się w Izraelu<sup>2</sup>. Stary Testament ukazuje miłosierne działanie Boga także w stworzeniu<sup>3</sup>, ukształtowaniu ludu szczególnie bliskiego Bogu, opiece

\* Ks. Edward Sienkiewicz – profesor nauk teologicznych, kierownik katedry Teologii Fundamentalnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, autor kilkunastu monografii i wielu artykułów naukowych. Kontakt z autorem: esienkiewicz@op.pl.

<sup>1</sup> *Miłosierdzie Boże – dla kogo?*, „Verbum Vitae” 3 (2003), s. 9–116.

<sup>2</sup> Izrael, uświadamiając sobie własną winę wobec Boga, niegodziwość wobec otrzymanego błogosławieństwa i licznych darów, odwoływał się do Bożego miłosierdzia, żałował i pokutował za swoje grzechy. Spotykał się wówczas z miłością Jahwe i Jego przebaczeniem, na które mógł zawsze liczyć, mimo swojej niewierności (Sdz 3,7–9; 2 Sm 11; 12; 24,10; 1 Krl 8,22–53; Ne 9,30–32; Tb 3,2–3; Mi 7,18–20; Iz 1,18; 51,4–16; Jr 31,20; Ez 39,25–29; 1 Mch 4,24).

<sup>3</sup> G. May, *Creatio ex nihilo. The doctrine of „creation out of nothing” in early Christian thought*, Edinburgh 1994; J. Królikowski, *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2002, s. 95–105; J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. I, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 122–123; G.J. Wenham, *Genesis*, w: *Word Biblical Commentary*, Waco 1987, s. 57; A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 24–27; W. Breuning, *Nauka o Bogu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 132–136; *Grande Commentario Biblico*, Brescia 1974, s. 766; Benedykt XVI, *Słowo Boże duszą apostołatu i życia kapłańskiego. Wizyta apostołska we Francji – homilia podczas niezporów w katedrze Notre-Dame, Paryż 12 wrze-*

nad Izraelem, w licznych interwencjach, kiedy naród spotykały nieszczęścia, nie wyłączając tych, których przyczyną były obce i wrogo nastawione do Izraela ludy<sup>4</sup>. Miłosierny jest Bóg również w zawartym z narodem Przymierzu<sup>5</sup>. Podobnie jak w powstałych na tym fundamencie rozwiązaniach, nabywanych w ciągu wieków doświadczeniach, umożliwiających kształtowanie się opartej na wierze w Jednego Boga tożsamości Izraela, a także wypełnienie misji wobec innych narodów, polegającej na ukazaniu im miłosiernego oblicza Boga, jako stwórcy i zbawiciela wszystkich ludów.

Dwa bardzo charakterystyczne i należące już do Nowego Testamentu teksty, będące jednak syntetyczną wykładnią miłosiernego działania Boga w historii Izraela, Jan Paweł II w swojej encyklice *Dives in misericordia* nazywa „swoistym dwugłosem, w którym mocnym echem rozbrzmiewa cała starotestamentalna tradycja”. Chodzi o Maryję wielbiącą w *Magnificat* Pana za Jego miłosierdzie z pokolenia na pokolenie (Łk 1,49–54) oraz sławiącego Boże miłosierdzie Zachariasza przy narodzinach Jana Chrzciciela (Łk 1,72)<sup>6</sup>. Przywołane jednak w obu przypadkach wielkie dzieła Bożego miłosierdzia okazują się dopiero zapowiedzią i w osobistym doświadczeniu sławiących je Maryi oraz Zachariasza wprowadzeniem w pełną realizację Bożych obietnic. Wcielony Boży Syn nie tylko przybliży człowiekowi oblicze miłującego Ojca, ale je uobecnia: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca (J 14,9); w pełni realizując miłosierdzie Boga wobec wybranego narodu i zapraszając do udziału w nim wszystkie inne ludy, posługujące się odmiennymi od Izraela językami (J 12,20–36).

Jezus Chrystus odsłania nam również istotę Bożego miłosierdzia przez objawienie tajemnicy Boga i – dzięki wcieleniu – rzucenie, niedostępnego przed tym wydarzeniem, strumienia światła na naturę człowieka. Okazuje się bowiem, że niezrozumienie i co za tym idzie brak otwarcia na ten dar, jakim jest Boże miłosierdzie, spowodowane jest nie tylko nieznaną Boga. Wielką przeszkodą wejścia w relację z kochającym i przebaczącym Bogiem jest również nieznaną człowieka; tego, kim jest w swojej bytowej strukturze, w swoim początku i ostatecznym celu. Przede wszystkim jednak w swojej relacji do Ojca, w którą wprowadza byt ludzki Jego Jednorodzony Syn. Bóg jest miłością przyjmującą

---

śnia 2008, „L'Osservatore Romano” 10–11 (2008) 307, s. 17–19; J. Bright, *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1994, s. 373–375.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Rzym 1980, p. 4; Bóg, *Ojciec miłosierdzia. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, red. pol. B. Głodek, tłum. S. Czerwik, Katowice 1998, s. 52; J. Kudasiewicz, „Wierzę w grzechów odpuszczenie”. *Dobra nowina o Bożym miłosierdziu*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja i nawrócenie. Program duszpasterski na rok 1995/1996*, Katowice 1995, s. 277–280.

<sup>5</sup> M. Bernyś, *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 49.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, p. 5.



w Jezusie Chrystusie konkretny wyraz przebaczenia i pojednania. Odrywanie zatem miłosierdzia od Boga poważnie utrudnia jego właściwe rozumienie, co nie ułatwia również zachowania sprawiedliwości. Dość radykalną formą takiego błędu są na przykład poglądy Fryderyka Nietzschego i niektórych starogreckich filozofów (wciąż znajdujących naśladowców pod tym względem), upatrujących w miłosierdziu groźną dla człowieka przyczynę jego słabości<sup>7</sup>. Tymczasem prawdziwa siła miłosierdzia może być zrozumiana i właściwie oceniona tylko w Jezusie Chrystusie, poza którym sprawiedliwość znosi przebaczenie, stając się często przemocą.

## WCIELENIE JAKO PEŁNE OBJAWIENIE I REALIZACJA BOŻEGO MIŁOSIERDZIA

Każda głębsza refleksja na temat Bożego miłosierdzia spotyka się przynajmniej z kilkoma problemami, których rozwiązanie decyduje o jego właściwym rozumieniu. Wystarczy wspomnieć chociażby kwestię adresatów Bożego miłosierdzia i sposobów okazywania tegoż przez Boga. Poza tym – jak wspomnieliśmy – nie ogranicza się ono tylko do grzeszników<sup>8</sup>, z czym wiąże się próba określenia natury miłosierdzia i jego relacji do innych przymiotów Boga. Trudno pominąć również tradycję starotestamentową w tym kontekście i jej znaczenie w rozumieniu wcielenia Słowa w perspektywie Bożego miłosierdzia. Uznanie w tym wydarzeniu pełnego objawienia Boga i realizacji Jego obietnic przesądza o drodze i sposobie rozwiązywania tych problemów. Nie wchodząc w związane z nimi szczegóły, co znacznie wykracza poza ramy tego artykułu, nie możemy jednak ich sobie nie uświadamiać i ich zupełnie pominąć.

Chcąc zatem odpowiedzieć na pytanie, czym jest Boże miłosierdzie, musimy zadać sobie trud poszukania odpowiedzi na pytanie, kim jest Bóg. A ta w Jezusie Chrystusie staje się bliższa i zmuszająca niejako do jasnej deklaracji, za kogo uważamy Syna Człowieczego (Łk 9,18–22). Innymi słowy, skonfrontowania naszych wyobrażeń i oczekiwań, także pragnień, z wydarzeniem Wcielenia<sup>9</sup>. Mając na uwadze zasygnalizowane problemy w związku z teologią Bożego miłosierdzia, warto zwrócić uwagę na propozycję Czesława Bartnika, postulującego poszerzenie jej o teologię miłości i w takiej perspektywie spojrzeć na tajemnicę Wcielenia. Jego zdaniem pozwala to nie tylko właściwie odczytać całą biblijną tradycję – zawarty w niej obraz Boga i Jego działanie wobec człowieka, ale uniknąć wielu problemów związanych z rozumieniem Bożego miłosierdzia, pojawiających się

---

<sup>7</sup> P. Chocholski, „*Mów o Moim Miłosierdziu całemu światu*”, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 258–259.

<sup>8</sup> J. Woroniecki, *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, Lublin 2001, s. 65; R. Kostecki, *Powołanie człowieka*, t. 2, w: *Bo Jego miłosierdzie na wieki (Ps 135)*, red. L. Balter, Poznań–Warszawa 1972, s. 51–52, 76–78.

<sup>9</sup> E. Sienkiewicz, *Wspólnota Kościoła*, Szczecin 2013, s. 121–122.

w chrześcijańskiej refleksji wiary<sup>10</sup> i nie najlepiej rozwiązywanych<sup>11</sup>. Jak zdaje się utrzymywać lubelski teolog, jakakolwiek refleksja na temat miłosierdzia Boga, bez próby określenia Jego miłości, jest niejako zawieszona w próżni, a przynajmniej narażona na jednostronność.

A chodzi o miłość samego Boga, Jemu tylko właściwą, której nie stawia skutecznego oporu nawet grzech, czyli odwrócenie się człowieka od Boga; wzgardzenie Nim. Wcielenie Słowa jest szczególnym wyrazem tej miłości wobec stworzenia. W refleksji na temat Bożego miłosierdzia grzechu pominąć się nie da, co jeszcze nie musi oznaczać, że jest on jedynym i wystarczającym powodem Bożego miłosierdzia. Wzajemnym uwarunkowaniem miłości i miłosierdzia w Bogu, jak i zakreśleniami tychże zajmiemy się w dalszej części artykułu. W tym miejscu zamierzamy podkreślić znaczenie Wcielenia jako dowodu miłości Boga do człowieka – tak wielkiej, że domagającej się jedności i bliskości<sup>12</sup>, co oznacza dla Boga stanie się człowiekiem i pokonanie dzięki temu uniemożliwiającego tę jedność i bliskość grzechu<sup>13</sup>. Innymi słowy przez Wcielenie Bóg przekracza granicę, która nie tylko po grzechu, ale w ramach powołanej przez Boga do istnienia natury człowieka była niemożliwa do pokonania<sup>14</sup>. Słusznie zatem Wcielenie uznaje się za nowy akt stwórczy Boga – nowe stworzenie, które w Jezusie Chrystusie jest nie tylko do Boga podobne, stworzone na Jego obraz, ale z Bogiem zjednoczone. Jeśli zatem zawarty w Starym Testamencie obraz stworzenia człowieka<sup>15</sup> jest w tej tradycji wystarczający do okazywania miłosierdzia, mimo niewierności człowieka i skłonności do złego<sup>16</sup>, to co należałoby – w kontekście tegoż miłosierdzia – powiedzieć na temat Wcielenia i wszystkich tego konsekwencji?

Okazywane narodowi wybranemu miłosierdzie Boga, którego wyrazem, poza stworzeniem człowieka z miłości, pozostaje zawarte z narodem Przymierze, nie

<sup>10</sup> Chodzi tu na przykład o próby separowania miłosierdzia i miłości oraz wiązania tego pierwszego tylko z grzechem człowieka. W. Granat, *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Ewangelia miłosierdzia*, Poznań–Warszawa 1970; J. Szczurek, *Prawdziwe oblicze Boga i człowieka w świetle tajemnicy Bożego miłosierdzia*, w: *Być Apostołem Bożego miłosierdzia. Materiały z sympozjum 26 października*, Kraków–Łagiewniki 2000, s. 16; M. Bernyś, *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, s. 55; A. Czaja, *Człowiek w ramionach Bożego miłosierdzia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Góźdz, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 248.

<sup>11</sup> C.S. Bartnik, *Miłość i miłosierdzie*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, s. 243–244.

<sup>12</sup> A.A. Napiórkowski, *Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa odłania oblicze człowieka*, „Polonia Sacra” 11 (55) [Kraków] 2002, s. 251–268.

<sup>13</sup> K. Romaniuk, *Przebywali razem i wszystko mieli wspólne (Dz 2,44)*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 18.

<sup>14</sup> A.A. Napiórkowski, *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006, s. 78.

<sup>15</sup> M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, Białystok 2008, s. 87; tenże, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 2, Białystok 2008, s. 7; R. Karwacki, *Soteriologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie*, s. 119.

<sup>16</sup> I. Bokwa, *Eschatologia znaczy pełnia*, Sandomierz 2003, s. 67.

bez związku z postępowaniem człowieka można postrzegać jako proces polegający na stopniowym objawianiu człowiekowi przez Boga planu zbawienia i jednocześnie przygotowywaniu narodu do zamieszkania Boga pośród Izraela (1 Krl 6,13)<sup>17</sup>. W perspektywie Wcielenia warto zwrócić uwagę na dwie tendencje, widoczne w tradycji starotestamentowej. To, po pierwsze, objawiane człowiekowi dążenie Boga do zamieszkania pośród swego ludu, uniżenia (Flp 2); przebywania z nim w bliskości, a nawet jedności<sup>18</sup>. Po drugie, właściwe Izraelitom dążenie do wywyższenia człowieka, potwierdzenia – objawionego przez Boga – jego znaczenia i wartości w oczach Bożych, na której to podstawie człowiek uważa się za przedstawiciela Boga na ziemi (Rdz 1,27–28; 2,15)<sup>19</sup>. W jednym i drugim jednak, bez naruszenia właściwej Bogu transcendencji, co wydawało się przysłowiowym „potrzaskiem” (pułapką) – bez możliwości rozwiązania. Przynajmniej jeśli chodzi o człowieka i starotestamentową tradycję. Czego zatem Izrael oczekiwał? Na co liczył? Chociażby przez żywe w tradycji pojęcie *szekinah*, oznaczające zamieszkanie – przebywanie Boga z człowiekiem na ziemi<sup>20</sup>.

Wcielenie jest konsekwentnie przez Boga przygotowywane. Znajomość Starego Testamentu przyczynia się niewątpliwie do lepszego zrozumienia tego wydarzenia. Zwłaszcza kiedy włączymy w to opisy świadczące o Bożym miłosierdziu wobec człowieka. Niemniej Wcielenie umożliwia też właściwe odczytanie tych opisów. Zrozumienie ich znaczenia i przede wszystkim wagi zjednoczenia Słowa z ludzką naturą w kontekście oczekiwanego w Izraelu zejścia się wspomnianych dwóch linii. Trudno to znaczenie rozpatrywać w innej perspektywie niż szczególnie, zaskakujący człowieka i wręcz oszałamiający wyraz Bożego miłosierdzia. Pozostaje ono bowiem właściwą Bogu tajemnicą<sup>21</sup>. Dlatego przez człowieka nigdy do końca niezrozumiałą, co jednocześnie zakłada miłosierdzie Boga wobec człowieka, ponieważ nie znając do końca tej tajemnicy, nie jest też zdolny sam z siebie odpowiedzieć właściwie na miłość Boga. Człowiek zostaje przez samego Boga uzdolniony do takiej odpowiedzi, którą Ojciec, niejako na miarę swojej miłości, otrzymuje w Jezusie Chrystusie, co trudno nie uznać za szczególny wyraz Jego miłosierdzia<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> C.S. Bartnik, *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000, s. 22–36; R. Laurentin, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, tłum. T. Jania, Kraków 1999, s. 449–451.

<sup>18</sup> H. Witczyk, *Kościół Syna Bożego*, Kielce 2012, s. 23–31.

<sup>19</sup> Ch. Schönborn, przy współpracy M. Konrada i H.Ph. Webera, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 113–114; R. Laurentin, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, s. 471–472.

<sup>20</sup> L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 1999, s. 8–9, 662–664; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, t. 3, Zürich 1997, s. 53; A.A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 11–13.

<sup>21</sup> K. Gózdź, *Teologia miłosierdzia Bożego*, „Teologia w Polsce” 10 (2016), nr 1, s. 10–11.

<sup>22</sup> K. Gózdź, *Teologia Bożego Miłosierdzia*, w: *Dogmatyka w perspektywie*, s. 295–296.

Pragnienie zatem pojęcia – zrozumienia – Bożego miłosierdzia zdaje się potwierdzać zasygnalizowaną potrzebę nie tylko poznania Boga, ale i człowieka<sup>23</sup>. Obie bowiem rzeczywistości wciąż pozostają okryte wymiarem tajemnicy, choć nie w tym samym stopniu. Na jedną i drugą jednak Wcielenie rzuca nieocenione światło<sup>24</sup>, ponieważ ukazuje, kim jest człowiek nie tylko w zamiarach, planach Boga, ale również w Bożym obdarowaniu; miłości realizującej się w jedności z człowiekiem, której podstawą jest Osoba Syna. Przybliża również tajemnicę Boga, od której – w Jezusie Chrystusie – nie oddziela już człowieka inna tajemnica. Jak ją nazwie Jan Paweł II – *mysterium iniquitatis*<sup>25</sup>, będąca największą przeszkodą wejścia w relację miłości z Bogiem i zarazem przyczyną, rozrywającego tę relację, podziału; rozdarcia świata Bożego i ludzkiego; ducha i materii.

Podsumowując znaczenie Wcielenia w objawieniu, ale i urzeczywistnieniu Bożego miłosierdzia, należy stwierdzić, że w swojej niepojętej miłości Bóg staje się w Jezusie Chrystusie całkowitym, bezinteresownym darem dla człowieka, który nie chciał swojego istnienia i związanych z nim uwarunkowań przyjął jako zobowiązania, choć wszystko otrzymał od Boga. Takie obdarowanie trudno nazwać inaczej niż miłosierdziem, i to w szczególnej formie. We Wcieleniu Bóg nie tylko przebacza człowiekowi; obdarowuje go czymś człowiekowi nienależnym, przywraca utraconą jedność z Bogiem i harmonię, ale znacznie więcej – wprowadza człowieka w relację, w której nie tylko doświadcza on miłosierdzia, jest nim objęty, ale i ma udział w tym miłosierdziu. Jednoczy się z tym miłosierdziem na miarę jedności z Bogiem, jaka zachodzi w Jezusie Chrystusie. We Wcieleniu Bóg najskuteczniej przełamuje dystans między doznającym miłosierdzia a czyniącym je, między dawcą a biorcą<sup>26</sup>, czyli wszelką jednostronność w tym względzie<sup>27</sup>, przez dokonującą się prawdziwą wymianę. Poprzez jedyną w swoim rodzaju możliwość przyjmowania daru i zarazem obdarowywania<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> A. Czaja, *Człowiek w ramionach Bożego miłosierdzia*, w: *Dogmatyka w perspektywie*, s. 247–248.

<sup>24</sup> Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, p. 22, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, Rzym 1984, p. 13–18.

<sup>26</sup> W. Słomka, *Miłosierdzie Boże*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Kraków 2001, s. 522.

<sup>27</sup> Św. Tomasz rozumie miłosierdzie jako źródło usprawiedliwienia grzesznika, co jest wyraźnie jednostronne u Akwinaty, chociażby przez wyprowadzanie łacińskiego terminu *misericors* od *miserum cor*, czyli serca bolejącego, przejętego smutkiem, tak jakby była to własna boleść – por. *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, Londyn 1978, t. 2, q. 21, a. 4.

<sup>28</sup> R. Forycki, *Miłosierdzie nakazem sprawiedliwości*, „*Communio*” 1 (1982), nr 1–2, s. 65–74; J. Lipniak, *Grzesznik jako ubogi potrzebujący miłosierdzia Bożego*, „*Communio*” 35 (2015), nr 3–4, s. 179.

## KIM JEST SYN I KIM W JEZUSIE CHRYSZTUSIE JEST BÓG

We Wcieleniu zatem Bóg – jak wolno sądzić – nadaje starotestamentowej tradycji miłosierdzia ostateczny sens, pogłębia i wypełnia wszystkie zawarte w niej obietnice<sup>29</sup>, najwięcej też mówiąc o sobie – kim Jest. „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców [naszych] przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1–2). Ale również mówiąc, kim w Jego oczach i w Jego zamiarach jest człowiek. Wcielenie odsłania tajemnicę Boga. Oczywiście nie całkowicie. Na tyle jednak, aby człowiek, dzięki Wcieleniu także bliższy sam sobie, mógł odkryć podstawę działania Boga wobec siebie.

Z objawionym we Wcieleniu obrazem Boga wyraźnie kontrastuje ten obecny w innych religiach, w których Bóg przedstawiany jest jako daleki i groźny; ktoś, kogo nieustannie trzeba przeproszać licznymi ofiarami, aby zjednać Jego przychyłność. Rzutuje to wprost na samego człowieka, znajdującego się w relacji do nieprzejednanego Boga, przed którym czuje on przede wszystkim lęk i niepewność<sup>30</sup>. Tymczasem w chrześcijaństwie Bóg sam dąży do pokonania wszelkich granic oddzielających Go od człowieka i zmniejszenia dystansu, wynikającego z właściwej Bogu transcendencji. W Jezusie Chrystusie ukazuje się jako całkowicie zwrócony w kierunku człowieka, będący w swoim niepojętym istnieniu wprost „dla człowieka” z miłości<sup>31</sup>. Ponieważ granice między Bogiem a człowiekiem wznosi grzech i wynikająca z niego słabość, Bóg – przekraczając te granice – okazuje się miłosiernym Ojcem, gdyż w nim znajduje się także podstawa istnienia człowieka, która do pełnej realizacji potrzebuje nieustającej i przenikającej człowieka bliskości Boga. A po jej zerwaniu, z winy człowieka, przebaczenia i odkupienia, co zgodnie z niepojętym i – trzeba powiedzieć – oszalamiającym, wręcz wstrząsającym zamiarem Boga dokonuje się w Jezusie Chrystusie. Chrześcijaństwo zatem należy rozumieć jako jeden, wielki i nieustający przez wieki hymn na cześć Bożego miłosierdzia<sup>32</sup>; jako najbardziej czytelną w Jezusie Chrystusie Dobrą Nowinę o człowieku, jego przeznaczeniu, w związku z działającym i ostatecznie wypowiadającym się przez Syna, Bogu.

W Jezusie Chrystusie Bóg pokazuje, że nie chciał zbawiać człowieka bez niego samego, co nie oznacza tylko zgody, podporządkowania się i tak całkowicie zależnej od Boga istoty, Jego zamiarom i zrządeniom. Bóg w swoim Synu do końca kochający człowieka, podążający za nim po wszystkich krzywiznach ludzkiego życia (przypowieści: o zagubionej owcy, drachmie, synu marnotrawnym – Łk 15),

---

<sup>29</sup> M. Pyc, *Chrystologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie*, s. 103.

<sup>30</sup> A. Gesché, *Chrystus*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 49 i n.

<sup>31</sup> H. Urs von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2002, s. 16.

<sup>32</sup> W. Depo, K. Guzowski, *Dogmatyka czy symbolika miłosierdzia?*, w: *Dogmatyka w perspektywie*, s. 16.

zaprasza byt ludzki do relacji miłości i właściwej Bogu postawy miłosierdzia. Dlatego też nie tylko nieporozumieniem, ale wprost poważnym błędem są wszelkie próby ograniczenia Objawienia do wymiaru gnostyckiego. W Objawieniu bowiem, co raz na zawsze rozstrzyga wydarzenie Jezusa Chrystusa, Bóg jest nie tylko wieczną, niepojętą, choć ukazującą się człowiekowi Prawdą. W równym stopniu jest Życiem<sup>33</sup>, co Jezus chce pokazać, właśnie zobowiązując do poznania Prawdy – kim naprawdę jest Bóg, ponieważ to poznanie wyzwala (J 8,32). Najskuteczniej przez pokonanie największego zniewolenia, jakim jest grzech, czego najbardziej fundamentalną podstawą jest pozostawanie z Bogiem w bliskiej relacji, jedności, poza Chrystusem nieosiągalnej i niedostępnej<sup>34</sup>. Jezus nie przyniósł tylko jeszcze jednej, nawet jeśli najlepszej z dotychczasowych, definicji miłości. Nie tylko wytłumaczył, na czym polega miłość i miłosierdzie. On sam je wcielił, uosobił<sup>35</sup>, pozwalając się z miłości przybić do krzyża jako całopalna i najdoskonalsza Ofiara, pokazując tym samym, kim jest w swojej miłości Bóg i kim jest kochany przez Boga człowiek, który w Jezusie Chrystusie przyjmuje zaproszenie do wejścia z Bogiem w relację miłości i naśladowania Go w Jego miłosierdziu (Łk 6,36).

Stawia to przed każdą chrześcijańską teologią konkretne zadanie, które tak naprawdę ją uwiarygadnia i zachowuje. Ono również różni teologię od wszystkich innych nauk, ponieważ nie pozwala jej zatrzymać się na poziomie samej wiedzy, choćby pozwalającej człowiekowi najwięcej zrozumieć ze swojego istnienia. Podstawowym zadaniem teologii jest doprowadzić człowieka do głębokiej relacji z Bogiem; zjednoczenia z Nim w miłości<sup>36</sup>; wejścia we właściwą Bogu tajemnicę miłosierdzia, do czego zobowiązuje zjednoczenie w Chrystusie i Jego misja w świecie<sup>37</sup>, którą trzeba określić jako „samo miłosierdzie”. Najbardziej wyraziste i ukazane oraz zrealizowane w swej istocie, ponieważ odkrywające przed człowiekiem i przybliżające mu istotę Boga. Nie znosi to bynajmniej ani w żadnym sensie nie osłabia pytania o to, kim jest Jezus Chrystus, choć na tym tylko się nie zatrzymuje. Przede wszystkim w tym sensie, że właściwa odpowiedź na nie wprowadza nas w bliską relację z Tym, który właśnie w Jezusie Chrystusie ukazuje się jako Ojciec i to w najbardziej fundamentalnym sensie, ponieważ bytowo, przebacząc człowiekowi z miłości i zbawiając go. Świat i przede wszystkim człowiek pochodzi od Boga; wpisany jest w Jego ojcostwo, jako swój odwieczny pierwowzór<sup>38</sup>. Stąd Jezus we wszystkich swoich przypowieściach, objawiając miłosierne oblicze Boga, nie zatrzymuje ani przez chwilę uwagi na

<sup>33</sup> Z.J. Kijas, *Bóg, który jest miłością*, w: W. Breuning, *Nauka o Bogu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 11.

<sup>34</sup> Sobór Watykański II, *Dei verbum*, p. 2.

<sup>35</sup> Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, p. 2; A.A. Napiórkowski, *Miłosierdzie Boga. Teo- i antropocentryczna wizja dziejów*, w: *Dogmatyka w perspektywie*, s. 320–321.

<sup>36</sup> J. Wcks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1995, s. 10–11.

<sup>37</sup> H. Wagner, *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 47.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *List do rodzin*, Rzym 1994, p. 6.

samym sobie<sup>39</sup>. Nie tylko odsyła na każdym kroku do Ojca; stara się, jak tylko to możliwe, przybliżyć człowiekowi Jego rzeczywistość, istotę, ale również ukazuje Ojca pozostającego wiernym swojej miłości do człowieka<sup>40</sup> jako ostatecznej racji oraz jedynej przyczyny swoich słów i czynów<sup>41</sup>. „Zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał” (J 6,38). Jezus, wskazując na miłosiernego Ojca, usuwa się niejako w cień<sup>42</sup>. Nie należy jednak tego „cienia” rozumieć jako pomniejszenie, jakiegokolwiek okrojenie Bóstwa w Jezusie Chrystusie. Chodzi tutaj o prawdziwą wymowę Wcielenia, stanowiącego nowy etap w dziejach świata i w dziejach religii, określane jako „początek wiosny”<sup>43</sup>. Bóg w Jezusie Chrystusie chce się zwracać do ludzi jak do przyjaciół, a podstawą tego jest Jego miłość – „nadmiar miłości”<sup>44</sup>, która ma na względzie kochanego, usuwając niejako w cień tego, który kocha. To usunięcie się Jezusa sprawia również, że Bóg właśnie w Nim staje się najbardziej rozpoznawalny i bliski człowiekowi, a sam Jezus Chrystus – wcielony Syn Boga – jest najlepszą drogą do Boga, podobnie jak i drogą Boga do człowieka<sup>45</sup>. Innymi słowy wspomniana misja Syna polega na zrealizowaniu takiej miłości Ojca do człowieka, która jest ostateczną racją wydania Jednorodzonego Syna (J 3,16–17), co określane jest jako „dramat samego Boga”<sup>46</sup>.

Pozostając jeszcze przez chwilę przy metaforze usuwania się w cień, widocznej także w przypowieści o synu marnotrawnym i miłosiernym Ojcu, Jezus w niej raczej nie zamierza zastępować pogrążonego w grzechu człowieka<sup>47</sup>. Podobnie jak nie zastępuje na ziemi Boga. Jezus opowiadający przypowieść o miłosiernym Ojcu i marnotrawnym Synu jest tym, w którym Bóg szuka człowieka. Pokazuje, kim dla Boga jest człowiek i jakim nieszczęściem jest grzech. Pokazuje także, kim jest Bóg i jaka jest Jego miłość. Ta miłość nie cofa się z powodu grzechu człowieka, a Bóg z tego powodu nie rezygnuje z bycia Ojcem, nie wysyła Syna po to, aby Go zastąpił, ale w Synu potwierdza swój związek ze stworzeniem, choć Jego związek z Synem jest innego rodzaju. Miłosierdzie objawione przez Syna

<sup>39</sup> Wystarczy przywołać przypowieść Chrystusa Pana o nieuczciwych rolnikach, którym „pewien człowiek” oddał w dzierżawę założoną przez siebie winnicę (Łk 20,9–15). A. Birot, *Boski dramat z perspektywy Ojca: jak Bóg Ojciec żyje miłością w Trójcy Świętej*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, s. 82–83.

<sup>40</sup> G. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 39, 63, 66; J. Buxakowski, *Jezus Chrystus – Osoba i czyn*, Pelplin 2000, s. 338.

<sup>41</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 42, a. 6.

<sup>42</sup> J. Servais, *Spowiedź sakramentem Ojca Miłosierdzia. Profetyczna intuicja Adrienne von Speyr*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, s. 210; R. Karwacki, *Soteriologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie*, s. 118.

<sup>43</sup> C. Maggioni, *Annunciazione. Storia, eucologia, teologia liturgica*, Roma 1991, s. 30–73.

<sup>44</sup> Sobór Watykański II, *Dei verbum*, p. 2.

<sup>45</sup> N. Bux, *Miłosierne działanie Trójcy Świętej w sakramentach*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, s. 191.

<sup>46</sup> E. Piotrowski, *Teodramat*, Kraków 1999.

<sup>47</sup> A. Czaja, *Człowiek w ramionach Bożego miłosierdzia*, w: *Dogmatyka w perspektywie*, s. 251.

polega na zjednoczeniu Syna z człowiekiem, który znajduje się w innej relacji z Ojcem niż Syn<sup>48</sup>. Zjednoczenie to, którego „sprawcą” jest Syn, daleko wykracza poza jakąkolwiek kategorię zastępstwa. Najgłębszym powodem miłości Ojca do stworzenia – do grzesznego człowieka, którego grzech niszczy tę pierwotną, opartą na miłości relację (stworzenie jest wyrazem miłości Boga) – jest teraz Syn, który nie zna grzechu, ale zna, doświadcza w sposób największy z możliwych, ludzką egzystencję. W tej perspektywie miłosierdzie Ojca oznacza przyjmowanie człowieka zjednoczonego z Synem, które to zjednoczenie staje się dla Boga takim samym faktem, jak Jego odwieczna relacja ze Słowem. Oczywiście innego rodzaju niż ta ze stworzeniem. Grzech nie może być przeszkodą w takim przyjęciu, ale nie może być również – jako nie-miłość – czymś w takim zjednoczeniu obecnym.

W Jezusie Chrystusie Bóg, nie przestając być miłosierny, pozostaje również sprawiedliwy. Nie o to bowiem chodzi w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, aby zasłonić tylko przed Bogiem wszystkie potworności tego świata; w śmierci Jezusa Chrystusa wszystkie je usprawiedliwić. Chodzi o to, że w Jezusie Chrystusie człowiek ukochany przez Boga ma udział w Jego miłosierdziu, także przez cierpienie z Bogiem, ponieważ Jego Syn, wchodząc w kondycję ludzką, wszedł także w ludzką rzeczywistość cierpienia. „Razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,19–20). Jezus wyrównuje naruszoną przez człowieka sprawiedliwość. Prawo nie zostaje odwołane, zawieszono w miłosiernym poszukiwaniu niesprawiedliwego (grzesznego) człowieka przez Boga (Mt 5,17–19). Jezus ostatecznie potwierdza i przypieczętuje Przymierze przez ukazanie i potwierdzenie tego, co jest istotą Przymierza<sup>49</sup>. Nie tylko pokazuje, ale całym swoim życiem realizuje miłość Ojca do człowieka. Zatrzymanie się na legalizmie Prawa nie chroni człowieka przed rozumieniem tego Prawa jako jarzma, czegoś krępującego i przez to nie zabezpiecza skutecznie przed pokusą uwolnienia się z tego skrupowania, i w efekcie przed grzechem. Jezus wnosi nadmiar swej ofiary (miłość) tam, gdzie powinna być wymierzona sprawiedliwość. W Jezusie Chrystusie zatem realizuje się absolutna sprawiedliwość, ponieważ grzechy człowieka zostają wyrównane ofiarą samego Boga (Łk 20,9–18)<sup>50</sup>.

Chcąc więc ująć i przeanalizować działanie Jezusa, zinterpretować Jego życie i śmierć, ponieważ to właśnie one są podstawą orzekania o tym, kim On jest, nie można pominąć tego aspektu, który – zgodnie z relacjami autorów Ewangelii (Mt 16,13–20; Mk 1,35; 6,46; 14,35–39; Łk 9,18–20; J 10,33–36) – w rozumieniu

<sup>48</sup> J. Servais, *Spowiedź sakramentem Ojca Miłosierdzia*, s. 216.

<sup>49</sup> *Służebnica Pańska*, tłum. J. Koźbiał, Warszawa 1998; J. Servais, *Ressourcement de la vie spirituelle aujourd'hui sous la conduite d'A. von Speyr et H.U. von Balthasar*, w: *Vermittlung als Auftrag. Vorträge am Symposium zum 90. Geburtstag H.U. von Balthasar 27–29 September 1995 in Freiburg*, Freiburg i. Br 1995, s. 71–92.

<sup>50</sup> K. Góźdz, *Teologia Bożego Miłosierdzia*, w: *Dogmatyka w perspektywie*, s. 297.



Jezusa pozostaje fundamentalny. Chodzi o Jego odniesienie do Ojca<sup>51</sup>. To szczególne odniesienie Jezusa do Ojca mówi nam o tym, że Jezus jest Synem Boga; współistotnym<sup>52</sup>. Naocznym świadkiem i pierwszym, którzy zdobywali się na interpretację życia i śmierci Jezusa (Mk 8,29), ukazywał się On jako pozostający w stałym, synowskim dialogu z Ojcem, co trzeba również traktować jako najlepszą drogę do zrozumienia, kim jest Bóg, dla którego drogą do człowieka jest Jego miłość i miłosierdzie w pełni objawione i zrealizowane w Jezusie Chrystusie<sup>53</sup>. W Jezusie zatem, nawiązując do wspomnianych zaledwie obrazów Boga w innych religiach, Bóg nie jest aż tak daleki, jak chce Koran, aby wszelka jedność człowieka z Bogiem była niemożliwa, ale też nie jest On po prostu równy wszystkim obecnym w świecie pochodzeniom. Syn, choć jest przez wcielenie człowiekiem, nie jest tylko człowiekiem. Tak jak człowiek przez wcielenie Słowa nie staje się automatycznie Bogiem, nie przyswaja sobie w jakikolwiek sposób Jego natury. W tym sensie misja Syna polega na objawieniu charakteru Ojcostwa człowiekowi, co trudno odrywać od miłości Boga do człowieka. A człowiek tak, jak pochodzi od Boga w sensie najbardziej ontycznym, co najwymowniej tłumaczy jego istnienie, tak też przez Boga jako Ojca został najpierw umiłowany i przez to zdolny do miłości: „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4,10).

## OJCIEC TAKĄ SAMĄ MIŁOŚCIĄ JAK SYNA KOCHA I TYCH, KTÓRYCH SYN WYBRAŁ

Nawiązując do powyższego, nie tylko miłość – jej właściwe rozumienie – jest drogą do zrozumienia miłosierdzia. W tym samym sensie objawiający się człowiekowi Bóg – najpełniej w Jezusie Chrystusie – jako przebaczący, miłosierny, pozwala nam odkryć, czym w swoich najgłębszych pokładach jest miłość, tak bardzo różnie dziś rozumiana i traktowana. Wspomniane na początku tego tekstu, obecne w naszym świecie, próby odrzucenia miłosierdzia, będące konsekwencją sprowadzania go tylko do litości<sup>54</sup>, a więc pewnej słabości i upokorzenia tego, któremu okazuje się litość, dotyczą także miłości, również określanej niejedno-

---

<sup>51</sup> J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, s. 17–22; tenże, *Der Gott Jesu Christi*, München 1976, s. 66–68.

<sup>52</sup> A. Grillmeier, *Jesus Christus in Glauben der Kirche I*, Freiburg 1979, s. 408–412; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, s. 314–318.

<sup>53</sup> A. Wierzbicka, *Co mówi Jezus? Objasnienie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, tłum. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa 2002, s. 257.

<sup>54</sup> K. Góźdz, *Teologia miłosierdzia Bożego*, s. 10.

krotnie jako słabość. Każdy, kto kocha, skazuje się więc na pewną słabość<sup>55</sup>, tak bardzo kontrastującą z przypisywaną w wielu religiach Bogu wszechmocą potęgą. Pod tym względem swoje problemy ma także Stary Testament, w którym prawda o miłości Boga, określającej Jego stosunek do narodu wybranego, przebija się nie bez trudu (Pnp 2,8–9,5; Mdr 18,14–15). W takim kontekście Jezus, przez swoje życie i śmierć, stanowi bardzo czytelne objawienie Boga. Ale przy innej optyce, ukształtowanej na podstawie wyobrażeń o Bogu dalekim, groźnym i wszechmocnym, może też dla wielu tego Boga skutecznie zasłaniać, a przynajmniej może zostać nieprzyjętym jako Jego szczególny wysłannik, tym bardziej Syn.

Wszechmocy Boga we wszystkich znanych religiach i kulturach przeciwstawia się z reguły zło i cierpienie człowieka, co staje się swoistą weryfikacją Jego wiarygodności, a nawet istnienia. Konsekwencją takiego nastawienia jest rozumowanie: jeśli Bóg nie potrafi usunąć zła, raz na zawsze sobie z nim poradzić<sup>56</sup>, to albo w ogóle Go nie ma, albo zupełnie nie przejmuje się losem człowieka. W związku z tym – jak niektórzy twierdzą – nie ma sensu się Nim przejmować, podobnie jak nie sposób uwierzyć w Jego miłość. Zwłaszcza że obłaskawianie, a tym bardziej minimalizowanie zła, bagatelizowanie jego potęgi i zarazem tajemniczości, nie jest dobrym rozwiązaniem ani dla wierzących, ani dla niewierzących w Boga, tym bardziej że ci drudzy, usiłujący zmierzyć się ze złem – poza lub bez religii – i tak stają wobec niego zawsze bezradni; zawsze pokonani. Świadomy tego Karl Rahner mówi o głębokiej, podobnej do tej właściwej Bogu, tajemniczości zła i cierpienia, ukazując w ten sposób także ich potęgę – tajemnica (niepojętość) cierpienia jest częścią tajemnicy (niepojętości) Boga<sup>57</sup>. Mówiąc zaś o tych pierwszych, czyli wierzących, za najbardziej właściwą postawę należy uznać – zresztą zgodnie z naszymi rozważaniami – wyjście naprzeciw zła w Jezusie Chrystusie, który wychodzi jako Boże Słowo na spotkanie człowieka, jednocząc się z nim, co oznacza przyjęcie wraz z całą ludzką kondycją także cierpienia. Jezus nie uznaje się za pokonanego przez zło, choć przyjmuje cierpienie i umiera w osamotnieniu. Odchodzi z tego świata w *kenozie*, ogołoceniu i całkowitym wyniszczeniu, wydającym się konsekwencją Jego przyjścia na ten świat. Według von Balthasara Inkarnacja, jako najradzykalniejsze z możliwych „wywłaszczenie”, była czymś istotnie bardziej upokarzającym niż krzyż<sup>58</sup>. Jezus nie ustępuje również przed złem, przeciwstawiając mu jako jedyną odpowiedź miłość i uznając za najlepszy sposób ukazania jej, potwierdzenia, *kenozę* oraz wyniszczenie, czyli słabość. Ale w Jezu-

<sup>55</sup> J. Badeni, J.A. Kłoczowski, *Boskie oko, czyli po co człowiekowi religia* (rozm. A. Sporniak, J. Strzałka), Kraków 2003, s. 250; J. Szymik, „Pewien zaś Samarytanin”... *Chrystologia miłości*, w: *Dogmatyka w perspektywie*, s. 305.

<sup>56</sup> B. Baczeko, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, Warszawa 2001, s. 15–19.

<sup>57</sup> K. Rahner, *Słowa z Krzyża*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2001, s. 16–31, 33.

<sup>58</sup> H. Urs von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 25–26; J. Szymik, „Pewien zaś Samarytanin”, s. 306.

sie Chrystusie słabość świata, jego bezradność wobec zła i cierpienia, okazuje się siłą – potwierdzeniem wszechmocy Boga. Jednak tylko w miłości.

Swoistym wyrazem tego jest scena umycia uczniom nóg przez Jezusa w Wieczerniku (J 13,1–20). Jan określa ten moment jako „godzinę Jezusa”, do której wszystko zmierza i w której wszystko się wyjaśnia<sup>59</sup>. Joseph Ratzinger/ Benedykt XVI opisuje tę scenę, nawiązując do Listu do Filipian (2,7–8), mówiącym o skrajnym uniżeniu Jezusa, rezygnującego ze swojej boskości, aby podnieść, wywyższyć człowieka, który upadł przez zło – grzech. Do tej godziny zmierza cała droga Jezusa, który uniża się, będąc Bogiem, ponieważ człowiek (Adam) chciał się sam wywyższyć i sięgnąć po boskość<sup>60</sup>. Żadna siła i wszechmoc nie okażą się w takiej sytuacji skuteczne, ponieważ siła i przemoc skierowane przeciwko człowiekowi i Bogu są cechą charakterystyczną właśnie zła. Jezus pokazuje przez umycie uczniom nóg, w jaki sposób należy rozwiązywać problemy i spory w świecie, w którym istnieje zło. Wykazuje bezsilność i nieskuteczność wobec zła wszystkiego, co nie jest miłością, ponieważ miłością podyktowane jest poszukiwanie; podążanie Boga za człowiekiem, aż po uniżenie i wyniszczenie na krzyżu Jednorodzonego Syna. Scena ta zatem przygotowuje jeszcze większą *kenozę* Boga na krzyżu. Poza tym stanowi zasadę postępowania w odpowiedzi, jaka powinna pojawić się po śmierci Jezusa na krzyżu, ukazującej jak bardzo bezinteresownym darem dla człowieka – w jego bezradności wobec zła, zniewoleniu złem – jest Bóg w Jezusie Chrystusie<sup>61</sup>. Z tą sceną związana jest, przywołująca dialog pod Cezareą Filipową (Mt 16,13–23), rozmowa Jezusa z Piotrem usiłującym przeszkodzić odebraniu życia Jezusowi (J 13,36–37). Ukryte w tym wszystkim Bóstwo Jezusa, a więc Jego wprost niewyobrażalna dla człowieka wielkość, zostało zaangażowane przez samego Syna w radykalną korektę naszych wyobrażeń na temat wielkości. Ale nie tylko. Również w ukazanie człowiekowi, czym jest zło – jaką potęgą – i czym jest miłość – jako jedyna usuwająca je skutecznie „słabość”<sup>62</sup>.

Słabość zatem człowieka, jego kruchość, uniżenie nie stanowi dla miłości Boga żadnej przeszkody – nawet problemu, ale staje się w Jezusie Chrystusie drogą do jej objawienia<sup>63</sup>, zwycięstwa nad złem, przez co najlepiej też wyjaśnia się Boże miłosierdzie. Ono polaryzuje się również w tym, że człowiek nie musi opuszczać tego świata, zostać wyrwanym ze swojej doczesności<sup>64</sup>, właściwej jej słabości i kruchości, aby wejść w relację z Ojcem, którego uczniowie znają dzięki Synowi

<sup>59</sup> L. Goppelt, *Teologia del Nuovo Testamento. L'opera di Gesu nel suo significato teologico a cura di Jürgen Roloff*, t. 1, Brescia 1982, s. 286–288.

<sup>60</sup> J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 68.

<sup>61</sup> E. Jüngel, *Trójjedyny Bóg jako tajemnica świata*, tłum. J. Zychowicz, „Znak” 44 (1992), nr 2 (441), s. 59, 68.

<sup>62</sup> K. Góźdz, *Teologia miłosierdzia Bożego*, s. 10–11.

<sup>63</sup> J. Vanier, *Kochać aż do końca. Sakrament umywania nóg*, tłum. K i P. Wierchośtwscy, Kraków 2002, s. 93.

<sup>64</sup> H. Witczyk, *Kościół Syna Bożego*, s. 480–484.

(J 17,3). Prowadzącemu do Ojca nie tylko przez swoje zjednoczenie z człowiekiem, ale też przyjęcie właściwej temuż słabości i cierpienia, wyniszczenia z miłości. Zjednoczenie Syna z człowiekiem w *kenozie* i słabości, wyniszczeniu, staje się podstawą jedności człowieka z Bogiem, o którą Syn prosi Ojca w modlitwie arcykapłańskiej i jedności między wierzącymi w Syna, właściwej Ojcu i Synowi (J 17,21). Zasadą takiej jedności, radykalnie sprzeciwiającej się pochodzącemu z grzechu podziałowi – rozdarciu – może być tylko miłość. Dlatego w modlitwie arcykapłańskiej Jezus oznajmia, że Bóg kocha człowieka taką samą miłością jak swojego Syna, czego *kenoza* Jezusa, aż po śmierć na krzyżu, jest najlepszym dowodem. To właśnie ze względu na taką miłość Bóg idzie aż tak daleko za człowiekiem; nie spocznie, dopóki człowieka nie ocali, okazując wstrząsającą wręcz tajemnicę miłości, przyjmującej w dziejach jedyną postać i jedno imię – Jezus Chrystus<sup>65</sup>. Nie tyle adekwatną do potęgi i tajemnicy zła, ile raczej znośną tajemnicę zła – pokonującą zło.

Nawiązując w tym kontekście do zasygnalizowanej już propozycji zastępowania przez Syna grzesznego człowieka wobec miłosiernego Ojca, należy stwierdzić, że miłosierdzie Boga, w pełni objawione i zrealizowane w Jezusie Chrystusie, nie polega na jakimkolwiek zastępstwie. Bóg nie kocha człowieka w zastępstwie – kochając tylko Syna, ale w Synu; w Jego jedynej i niepowtarzalnej relacji do Ojca, ukazuje rzeczywistość tej miłości, jej obraz i głębię. W tę relację przez wcielenie Syna zostaje wprowadzony człowiek. I choć nie może być ona taką samą jak ta, która zachodzi między Ojcem i Synem, to właśnie ta ostatnia jest podstawą miłości Boga do człowieka. Podobnie jak wcielenie Syna jest podstawą nowej relacji człowieka do Boga. Nowość ta polega na przekroczeniu przez Boga kategorii zastępstwa (Syn nie jest karcony przez Boga w zastępstwie grzesznego człowieka, podobnie jak nie przeprasza – nie jest prześlaniem Boga w zastępstwie grzesznego człowieka). Bóg w zjednoczonym z ludzką naturą Synu jest autorem, ale i uczestnikiem dramatu miłości – cierpienia z powodu grzechu człowieka i zwycięstwa nad nim w zmartwychwstaniu. Z powodu grzechu człowieka nie wycofuje swojej miłości do świata, czego ostatecznym dowodem – daleko wychodzącym poza zawarte z narodem wybranym Przymierze – jest wcielenie Syna, ale reaguje na ten grzech z „powodu” swojej miłości. Bóg, dając nam swojego Syna, daje nam po prostu wszystko<sup>66</sup>. A to „wszystko” nie może być przekreślone i oderwane od Boga na zawsze przez grzech. W tym samym sensie owo „wszystko” Boga stanowi podstawę prośby Syna skierowanej do Ojca, aby umiłował przez Niego wybranych i tych, „którzy dzięki ich słowu będą wierzyć” w Syna, taką samą miłością, jaką miłuje Syna (J 17,23). Miłosierdzie Boże jest zatem konsekwencją tej miłości, która sięga aż do wybaczenia. Bóg jako ojciec kocha wszystkich ludzi

<sup>65</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, p. 9; J. Szymik, „*Pewien zaś Samarytanin*”, s. 309.

<sup>66</sup> A. Birot, *Boski dramat z perspektywy Ojca*, s. 100.

i wybacza wszystkim znajdującym się z Nim w relacji synostwa<sup>67</sup>. Nie jest to ta sama relacja, która zachodzi między Nim a odwiecznie zrodzonym w Nim Synem. Niemniej przez Wcielenie i zjednoczenie Syna z każdym człowiekiem nie jest to już relacja zupełnie od tej Ojca z Synem niezależna.

## ZAKOŃCZENIE

Miłosierdzie Ojca, podyktowane Jego miłością, pokazuje, jakim nieszczęściem dla człowieka jest grzech. Choć nie wolno tego miłosierdzia – ani w tym, co ono objawia, ani w tym, co ostatecznie realizuje – ograniczać tylko do grzechu, gdyż jest ono odpowiedzią Boga na każdą nie-miłość, jej zaprzeczeniem. A najbardziej radykalnie Bóg objawia i realizuje swoje miłosierdzie w Jezusie Chrystusie. Zjednoczonym w miłości z Ojcem i na podstawie tej miłości jednoczącym się z każdym człowiekiem, aby już nic człowieka nie oddzielało od Boga, zwłaszcza to, czego nie sposób z miłością pogodzić. Dlatego wszyscy otwierający się na Boże miłosierdzie i przyjmujący zaproszenie Boga w Jezusie Chrystusie do udziału w tym miłosierdziu (święci), starając się naśladować Jezusa, charakteryzują się tak wielką wrażliwością na grzech – jego niegodziwość – związaną z nim nie-miłość, jej brak, rodzący niesprawiedliwość. Święty, charakteryzując się szczególnym naśladowaniem Jezusa w Jego wcieleniu, męce i śmierci, zatapia się w to naśladowanie z miłości, która stała się powodem zatopienia się Syna w ludzką kondycję, z przekonaniem, że w ten sposób najbardziej się realizuje jako człowiek<sup>68</sup>. Z przeświadczeniem, że to, co czyni ubogim, to czyni także Chrystusowi, ale i ze świadomością, iż to, co czyni Chrystusowi, czyni również ubogim<sup>69</sup>.

Musi to rzutować na rozumienie wizji sądu ostatecznego, pozostającej korektą naszej doczesności i perspektywą przyszłości – wieczności, będącej ostatecznym przeznaczeniem, a więc czymś w najwyższym stopniu fundamentalnym. I znów nie chodzi tu o obraz groźnego, trudnego do przejednania Boga; surowego sędziego, wywołującego lęk i drzenie. Chodzi o to, że miłość okazana potrzebującym stanowi podstawę właściwego odczytania tej wizji, czyli „prawdziwego poznania” Jezusa<sup>70</sup>. Miłość, a nie jakaś oderwana od doświadczenia Jezusa filantropia. Tak jak się doświadcza własnej egzystencji, życia, istnienia, tak powinno się doświadczać miłości Ojca przyjmowanej przez Syna i przekazywanej w Duchu Świętym. A Duch został dany na odpuszczenie grzechów (J 20,22–23), co tylko wzmacnia nasze przekonanie, że rozchodzenie się doświadczenia miłości z doświadczeniem własnej egzystencji w człowieku, zostało spowodowane grzechem, czyli odrzu-

---

<sup>67</sup> C. Ruini, *Objawienie miłosierdzia Ojca*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, s. 116.

<sup>68</sup> A. Siccari, *Świadkowie i wzory miłości miłosiernej*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, s. 267.

<sup>69</sup> Tamże, s. 282.

<sup>70</sup> Tamże, s. 271.

cenieniem miłości. Każdy bowiem człowiek już przez swoje istnienie, powołanie do życia przez Boga, jako jedyne i niepowtarzalne – chciane przez Boga i umiłowane – został powołany do wspólnoty miłości<sup>71</sup>.

W Jezusie Chrystusie ukazana została człowiekowi istota miłości, która nie tylko nie wycofuje się, nie wzdyga przed cierpieniem, nawet śmiercią, ale właśnie przez cierpienie i śmierć na wzór Bożego Syna, także przez słabość i kruchość, najbardziej się potwierdza, uwiarygadnia.

## BIBLIOGRAFIA

- Baczko B., *Hioł, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, Warszawa 2001.
- Badeni J., Kłoczowski J.A., *Boskie oko, czyli po co człowiekowi religia* (rozm. A. Sporniak, J. Strzałka), Kraków 2003.
- Balthasar H. Urs von., *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001.
- Balthasar H. Urs von., *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2002.
- Bartnik C.S., *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000.
- Bartnik C.S., *Miłość i miłosierdzie*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 243–246.
- Benedykt XVI, *Słowo Boże duszą apostołatu i życia kapłańskiego. Wizyta apostołska we Francji – homilia podczas niezpórów w katedrze Notre-Dame, Paryż 12 września 2008*, „L'Osservatore Romano” 10–11 (2008) 307, s. 17–19.
- Bernyś M., *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 44–58.
- Biroł A., *Boski dramat z perspektywy Ojca: jak Bóg Ojciec żyje miłością w Trójcy Świętej*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 82–100.
- Bokwa I., *Eschatologia znaczy pełnia*, Sandomierz 2003.
- Bouyer L., *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 1999.
- Bóg, Ojciec miłosierdzia. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, red. pol. B. Głodek, tłum. S. Czerwik, Katowice 1998.
- Breuning W., *Nauka o Bogu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999.
- Bright J., *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1994.
- Bux N., *Miłosierne działanie Trójcy Świętej w sakramentach*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 190–201.
- Buxakowski J., *Jezus Chrystus – Osoba i czyn*, Pelplin 2000.
- Chocholski P., „Mów o Moim Miłosierdziu całemu światu”, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 257–264.
- Czaja A., *Człowiek w ramionach Bożego miłosierdzia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 247–258.
- Depo W., Guzowski K., *Dogmatyka czy symbolika miłosierdzia?*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 15–34.

---

<sup>71</sup> Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, p. 19.

- Forycki R., *Miłosierdzie nakazem sprawiedliwości*, „Communio” 1 (1982), nr 1–2, s. 65–74.
- Ganoczy A., *Nauka o stworzeniu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999.
- Gesché A., *Chrystus*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005.
- Granat W., *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Ewangelia miłosierdzia*, Poznań–Warszawa 1970.
- Grande Commentario Biblico*, Brescia 1974.
- Grillmeier A., *Jesus Christus in Glauben der Kirche I*, Freiburg 1979.
- Gózdź K., *Teologia miłosierdzia Bożego*, „Teologia w Polsce” 10 (2016), nr 1, s. 5–15.
- Gózdź K., *Teologia Bożego Miłosierdzia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 287–302.
- Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Rzym 1980.
- Jan Paweł II, *List do rodzin*, Rzym 1994.
- Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, Rzym 1984.
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Rzym 1979.
- Jünger E., *Trójjedyny Bóg jako tajemnica świata*, tłum. J. Zychowicz, „Znak” 44 (1992), nr 2 (441), s. 59–68.
- Karwacki R., *Soteriologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 117–134.
- Kasper W., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.
- Kijas Z.J., *Bóg, który jest miłością*, w: W. Breuning, *Nauka o Bogu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999.
- Kostecki R., *Powołanie człowieka*, t. 2, w: *Bo Jego miłosierdzie na wieki (Ps 135)*, red. L. Balter, Poznań–Warszawa 1972, s. 51–78.
- Królikowski J., *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2002.
- Kudasiewicz J., „*Wierzę w grzechów odpuszczenie*”. *Dobra nowina o Bożym miłosierdziu*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja i nawrócenie. Program duszpasterski na rok 1995/1996*, Katowice 1995.
- Laurentin R., *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, tłum. T. Jania, Kraków 1999.
- Lipniak J., *Grzesznik jako ubogi potrzebujący miłosierdzia Bożego*, „Communio” 35 (2015), nr 3–4, s. 177–202.
- Luz U., *Das Evangelium nach Matthäus*, t. 3, Zürich 1997.
- Maggioni C., *Annunciazione. Storia, eucologia, teologia liturgica*, Roma 1991.
- May G., *Creatio ex nihilo. The doctrine of „creation out of nothing” in early Christian thought*, Edinburgh 1994.
- Miłosierdzie Boże – dla kogo?*, „Verbum Vitae” 3 (2003), s. 9–116.
- Müller G., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998.
- Napiórkowski A.A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010.
- Napiórkowski A.A., *Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa odsłania oblicze człowieka*, „Polonia Sacra” 11 (55) [Kraków] 2002, s. 251–268.

- Napiórkowski A.A., *Milosierdzie Boga. Teo- i antropocentryczna wizja dziejów*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 319–330.
- Napiórkowski A.A., *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006.
- Piotrowski E., *Teodramat*, Kraków 1999.
- Pyc M., *Chrystologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 103–116.
- Rahner K., *Słowa z Krzyża*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Der Gott Jesu Christi*, München 1976.
- Ratzinger J., *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982.
- Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. I, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
- Romaniuk K., *Przebywali razem i wszystko mieli wspólne (Dz 2,44)*, w: *Człowiek we wspólności Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 15–29.
- Ruini C., *Objawienie miłosierdzia Ojca*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 116–125.
- Schönborn Ch., przy współpracy M. Konrada i H.Ph. Webera, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002.
- Servais J., *Ressourcement de la vie spirituelle aujourd'hui sous la conduite d'A. von Speyr et H.U. von Balthasar*, w: *Vermittlung als Auftrag. Vorträge am Symposium zum 90. Geburtstag H.U. von Balthasar 27–29 September 1995 in Freiburg*, Freiburg i. Br 1995.
- Servais J., *Spowiedź sakramentem Ojca Miłosierdzia. Profetyczna intuicja Adrienne von Speyr*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 208–221.
- Siccari A., *Świadkowie i wzory miłości miłosiernej*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 265–284.
- Sienkiewicz E., *Wspólnota Kościoła*, Szczecin 2013.
- Słomka W., *Milosierdzie Boże*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Kraków 2001, s. 522–523.
- Służebnica Pańska*, tłum. J. Koźbiał, Warszawa 1998.
- Sobór Watykański II, *Dei verbum*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967, s. 525–561.
- Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967, s. 811–987.
- Sopoćko M., *Milosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, Białystok 2008.
- Sopoćko M., *Milosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 2, Białystok 2008.
- Szczurek J., *Prawdziwe oblicze Boga i człowieka w świetle tajemnicy Bożego miłosierdzia*, w: *Być Apostołem Bożego miłosierdzia. Materiały z sympozjum 26 października*, Kraków–Łagiewniki 2000, s. 11–20.
- Szymik J., „*Pewien zaś Samarytanin*”... *Chrystologia miłosierdzia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 303–318.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. O.P. Belch, London 1978.



- Vanier J., *Kochać aż do końca. Sakrament umywania nóg*, tłum. K i P. Wierchostwscy, Kraków 2002.
- Wagner H., *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007.
- Weks J., *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1995.
- Wenham G.J., *Genesis*, w: *Word Biblical Commentary*, Waco 1987.
- Wierzbicka A., *Co mówi Jezus? Objąsnienie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, tłum. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa 2002.
- Witczyk H., *Kościół Syna Bożego*, Kielce 2012.
- Woroniecki J., *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, Lublin 2001.

## DIVINE MERCY FULLY REVEALED AND REALIZED IN JESUS CHRIST

### Summary

God is shown as merciful already in the Old Testament. However, it is in the fulfillment of God's promises in the incarnation of the Word that the realization of Divine mercy achieves its fullness. That is why the Word incarnate is also a revelation of the nature of Divine mercy. Its quintessence is made visible in Jesus Christ, who brings God closer to man and makes man capable of self understanding. In the Son the Father reveals Himself as inconceivable Love, whose consequence is creation and redemption. The Father not only does not withdraw His love in response to human sin, but in the Son becomes united with each man, thus showing the fundamental nature of His mercy. It is realized most fully in the work of Jesus Christ, in whom God loves every man with the same love as His own Son. In the Son, who united himself with the human nature, the Father also enables man to respond to Divine love. This means inviting and introducing man to the relation of mercy. Thus, mercy ceases to be a unilateral process and becomes the best way for man to unite with God through the imitation of Jesus.

**Keywords:** Divine Mercy, incarnation of the Word, redemption, love, unity, sin, God's omnipotence, humility – *kenosis*

**Słowa kluczowe:** miłosierdzie Boże, wcielenie Słowa, odkupienie, miłość, zjednoczenie, grzech, wszechmoc Boga, uniżenie – *kenoza*



Ks. Grzegorz Bachanek\*  
WT UKSW, Warszawa

## KOMUNIA DUCHOWA. NIEKTÓRE PROBLEMY TEOLOGICZNE

Praktyka komunii duchowej wydaje się dzisiaj nieco zapomniana. Nawet kapłani wykazują w tej dziedzinie zaskakującą niewiedzę. Nauczanie Jana Pawła II czy Benedykta XVI na ten temat spotkało się z niewielkim odzewem. Stąd wydaje się potrzebne przynajmniej zarysowanie najbardziej istotnych elementów tego tematu.

Niniejszy artykuł ukazuje ludzkie problemy i trudności, w świetle których możemy dostrzec aktualność praktyki komunii duchowej. Następnie prezentuje, istniejące już od czasów patrystycznych, doświadczenie Kościoła związane z komunią duchową, a potwierdzone w ciągu wieków przez sobory, papieży i świętych. Wreszcie stawia istotne pytania dotyczące badanej rzeczywistości. Przede wszystkim, czym ona jest i jakie są jej wartości, starając się znaleźć na te pytania odpowiedź. Nie przemilcza także pewnych trudnych i dyskusyjnych kwestii związanych z tą praktyką w naszych czasach.

### PROBLEM OSÓB, KTÓRE NIE MOGĄ PRZYSTĘPOWAĆ DO KOMUNII ŚWIĘTEJ

Istnieje pewna grupa osób, które z różnych przyczyn nie mogą przystępować do komunii świętej. Niektórzy katolicy, ograniczeni chorobą, niepełnosprawnością czy podeszłym wiekiem, nie są w stanie opuścić swego mieszkania, a kapłan, którego zapraszają z sakramentami, może ich odwiedzać nie częściej niż raz w miesiącu. Podobnych trudności doświadczają nierzadko więźniowie, a także powołani do służby wojskowej<sup>1</sup>. W wielu krajach brakuje kapłanów, szczególnie na terenach wiejskich, słabiej zaludnionych, dlatego w kościołach Msza św. nie jest sprawowana w każdą niedzielę. Zmniejsza się wówczas, niestety, realna dostępność do

\* Ks. Grzegorz Bachanek – kapłan archidiecezji warszawskiej, dr hab. teologii dogmatycznej, adiunkt Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, autor książek *Josepha Ratzingera nauka o Kościele* (Warszawa 2005) oraz *Teologiczna*

sakramentu pokuty. Na terenach misyjnych pokonanie odległości do najbliższego kościoła może zajmować kilka dni. W krajach, gdzie chrześcijanie są prześladowani, uczestnictwo we Mszy św. może wiązać się z bezpośrednim zagrożeniem życia własnego i bliskiej rodziny, a nawet być zupełnie niemożliwe, jak np. w Arabii Saudyjskiej. Są chrześcijanie, m.in. w Sudanie, którzy zostali sprzedani w niewolę. Liczbę niewolników we współczesnym świecie szacuje się na kilkadziesiąt milionów. Eucharystii nie mogą przyjmować katechumeni czy dzieci przed pierwszą komunią świętą. Istnieje problem rosnącej liczby osób rozwiedzionych żyjących w powtórnych związkach. Niektóre z nich są przekonane o nieważności swojego pierwszego małżeństwa, ale czekają na orzeczenie Kościoła. Zdarzają się osoby, które żyją w związkach homoseksualnych. Prawo kościelne wyklucza osoby ekskomunikowane, członków stowarzyszeń masonskich, osoby niebędące w jedności z Kościołem. Niestety, niektórzy z ochrzczonych w sposób stały zajmują się np. działalnością mafijną, handlem narkotykami czy prostytutką. Są oczywiście także inne zewnętrzne czy wewnętrzne uwarunkowania, wobec których, jak się wydaje, sakramentalna komunie nie jest możliwa. Przynajmniej część z tych uwarunkowań istnieje w Kościele od setek lat. Stąd nie dziwi uwaga św. Tomasza z Akwinu, który, rozumiejąc w niektórych sytuacjach niemożność przyjęcia sakramentalnej komunii, wskazuje na konieczność do zbawienia przynajmniej duchowego spożywania Eucharystii<sup>2</sup>.

## PROBLEM BANALIZACJI EUCHARYSTII

We współczesnym Kościele częsta komunie święta jest zjawiskiem powszechnym. Rośnie odsetek wiernych, którzy nie tylko uczestniczą we Mszy św., ale przyjmują również Pana w sakramentalnej komunii. Socjologowie oceniają to jako zjawisko generalnie pozytywne, jednak równocześnie nierazko dostrzegają, że towarzyszą mu przejawy rutyny, bezmyślności, braku szacunku dla Chrystusa, a niekiedy nawet świętokradzkie przyjmowanie sakramentu. Opisy profanacji Eucharystii i traktowanie jej jako czegoś naturalnego pojawiają się nawet w książ-

---

*odpowiedź Zygmunta Szczęsnego Felińskiego na zagrożenia Kościoła w czasach zaborów* (Niepokalanów 2015). Kontakt z autorem: g.bachanek@uksw.edu.pl.

<sup>1</sup> O. Pio kilka lat po przyjęciu święceń kapłańskich został powołany do włoskiej armii i na długi czas pozbawiony możliwości sprawowania Mszy św. oraz przystępowania do komunii. W liście do współbrata 26 sierpnia 1917 roku pisał: „Jestem ogromnie strapiony z jednego powodu: tutaj nie można odprawiać Mszy świętej, ponieważ nie ma wcale kaplicy, a nie dano mi pozwolenia na opuszczenie szpitala. Jaka pustka!” (N. Castello, A. Negrisolo, *Ojciec Pio. Cud Eucharystii, Duchowość i życie eucharystyczne brata z Pietrelciny*, Warszawa 2015, s. 172).

<sup>2</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, III a, q. 80, a. 11.

kach skierowanych do małych dzieci<sup>3</sup>. Papież Benedykt zdecydowanie ostrzega przed banalizacją Najświętszego Sakramentu.

## KOMUNIA DUCHOWA W TRADYCJI KOŚCIOŁA

Nauka o komunii duchowej, jako uczestnictwie w ostatecznej rzeczywistości Eucharystii, rozwinęła się w nawiązaniu do nauczania św. Augustyna, wskazującego, że prawdziwe i pełne uczestnictwo w komunii prowadzi do uczestnictwa w Duchu i zachęcającego, by Ciało i Krew Pana przyjmować na sposób duchowy<sup>4</sup>.

Ojcowie Kościoła, np. Grzegorz z Nyssy czy Jan Chryzostom, wskazywali na głębię sakramentalnej rzeczywistości, która przekracza płaszczyznę ludzkich zmysłów. Św. Hilary z Poitiers († 367) określał spożywanie Ciała Chrystusa w doczesności jako przedsmak życia wiecznego w komunii z Trójjedynym Bogiem. Św. Augustyn († 430) zachęca do duchowego zjednoczenia z Chrystusem: „Po co szykujesz zęby i żołądek? Wierz, a prawdziwie spożyłeś” (*Homilie na Ewangelie św. Jana*, 25,12)<sup>5</sup>.

Naukę o komunii duchowej rozwijali Wilhelm z Saint Thierry († 1148), św. Bernard († 1153), Alger z Liege († 1131) i Grzegorz z Bergamo, który różnił przyjmowanie komunii świętej ustami serca (*ore cordis*) od przyjmowania jej ustami ciała<sup>6</sup>.

Autor klasycznego piętnastowiecznego dzieła literatury ascetycznej zachęca do korzystania z komunii sakramentalnej, nie ulegając zbytniej bojaźni i niepokojom. Wskazuje także na owocność praktyki komunii duchowej, podejmowanej z powodu pokory bądź przy istotnej przeszkodzie w przyjęciu sakramentu: „Gdy zaś słuszne racje stają na przeszkodzie, niech ten ktoś ma zawsze dobrą wolę i pobożną intencję komunikowania i tak nie będzie pozbawiony owocu Sakramentu. Może bowiem jakikolwiek człowiek pobożny każdego dnia i każdej godziny zbawiennie i bez zakazu przystępować do duchowej Komunii Chrystusa<sup>7</sup>”.

Także św. Teresa od Jezusa († 1582) podkreśla owocność komunii duchowej: „Tak czyniąc, odniesiecie dla duszy wielki pożytek. Dziwnie głęboko bowiem przez taką komunie duchową miłość Pana Jezusa do serca wstępuje i ile razy przysposabiamy się do przyjęcia Go, nigdy On nie zaniecha, różnymi sposobami,

---

<sup>3</sup> Por. S. Scherrer, *Mała Nina*, Warszawa 2015.

<sup>4</sup> Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach. Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 355.

<sup>5</sup> Por. P.J. Cordes, „Komunia duchowa” uwolniona od patyny wieków, Przemysł 2015, s. 27–29, 35.

<sup>6</sup> Por. W. Świerżawski, *Mysterium Christi. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Kraków 1975, s. 331.

<sup>7</sup> Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, ks. IV, rozdz. X, Kraków 2009, s. 375.

dla nas niezrozumiałymi, udzielić nam łask i darów swoich” (*Droga doskonałości*, rozdz. 35)<sup>8</sup>.

Św. Franciszek Salezy († 1622) wzywa do gorliwego przygotowania przyjęcia komunii świętej, które powinno rozpocząć się już wieczorem poprzedniego dnia. Zachęca jednak też, by ten, kto nie może przyjąć komunii sakramentalnej podczas Mszy św., przyjmował ją przynajmniej duchowo gorącym pragnieniem, wzrastając w miłości Bożej<sup>9</sup>.

Św. Alfons Maria Liguori († 1787) wyjaśnia, w jaki sposób możemy przyjmować komunię duchową: „Kiedy się modlisz, kiedy nawiedzasz Najświętszy Sakrament, kiedy bierzesz udział we Mszy Świętej, kiedy kapłan przyjmuje komunię – ty również przyjmuj ją duchowo. Uczyn wtedy akt wiary w obecność Jezusa w Sakramencie, akt miłości i żalu za swoje grzechy oraz akt pragnienia, zapraszając Go do twej duszy. Na koniec dziękuj Mu, jak gdybyś rzeczywiście Go przyjęła” (*Prawdziwa Oblubienica Chrystusowa*, rozdz. 18)<sup>10</sup>.

Sobór Trydencki podczas dwudziestej drugiej sesji (17.09.1562) wskazywał na wartość komunii duchowej, ale zaznaczał, że sakramentalne przyjęcie Eucharystii przynosi obfitsze owoce<sup>11</sup>. Sobór ten podkreśla potrzebę łączenia sakramentalnego i duchowego przyjęcia Eucharystii<sup>12</sup>. W nawiązaniu do nauczania Soboru Trydenckiego *Katechizm Rzymski* ostrzega przed niegodnym przyjęciem sakramentu Eucharystii, zachęcając do komunii duchowej, a bardziej jeszcze do komunii sakramentalnej, której towarzyszy jednak właściwe przygotowanie i duchowa

<sup>8</sup> Teresa od Jezusa, *Dziela*, t. 1, Kraków 1962, s. 765.

<sup>9</sup> Por. F. Salezy, *Filotea, czyli droga do życia pobożnego*, cz. II, rozdz. 21, Poznań 1859, s. 99.

<sup>10</sup> M. Martin-Prevel, *Komunia pragnienia. Dla tych, którzy podczas Mszy Świętej nie mogą przystępować do Komunii*, Kraków 2009, s. 58. Autor wspomnianej pozycji jest wdowcem, ojcem trojga dzieci, członkiem Wspólnoty Błogosławieństw, pomagającym od strony duchowej małżeństwom przeżywającym kryzysy, a także osobom rozwiedzionym. Por. M. Błaza, *Lekarstwo na banalizację Komunii świętej*, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 9, s. 160.

<sup>11</sup> „Święty Sobór życzyłby sobie, aby wierni obecni na każdej mszy przyjmowali Komunię nie tylko duchowym pragnieniem, ale także sakramentalnym przyjęciem Eucharystii, a dzięki temu przypadł im obfitszy owoc Najświętszej ofiary [...]” (por. Sobór Trydencki, *Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 643.

<sup>12</sup> „Co zaś dotyczy korzystania z tego świętego Sakramentu, Ojcowie nasi słusznie i mądrze różnili trzy sposoby jego przyjmowania. Nauczali bowiem, że niektórzy, jak grzesznicy, przyjmują go tylko sakramentalnie; inni – tylko duchowo, mianowicie ci, którzy przez pragnienie – «żyją wiarą, która działa przez miłość» (Ga 5,6) [...] pożywają ten przedłożony sobie niebieski chleb, odczuwają jego owoc i pożytek. Inni jeszcze przyjmują i sakramentalnie, i duchowo, a są to ci, którzy tak się poprzednio badają i przysposabiają, że do tego Bożego Stołu przystępują «odziani szatą godową» (Mt 22,11 i n.)” (Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie (1551)*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, s. 403).

postawa<sup>13</sup>. W nauczaniu *Katechizmu Rzymskiego* (1567) widoczne jest ukierunkowanie komunii duchowej ku sakramentalnej.

## ŚWIADECTWA PRAKTYKI KOMUNII DUCHOWEJ W POLSCE

W Polsce zwyczaj komunii duchowej znany jest od czasów misji Ottona z Bambergu († 1139) i praktykowany przez licznych świętych, np. Stanisława Kostkę<sup>14</sup>.

W XVI wieku do praktyki komunii duchowej zachęcał jezuita Marcin Laterna z Drohobycza († 1598), autor książki do nabożeństwa *Harfa duchowa*<sup>15</sup>.

Zygmunt Szczęsny Feliński († 1895) zaprasza, szczególnie siostry zakonne, do komunii duchowej, która jest nie tylko dozwolona, ale i zalecana przez Kościół. Na tej drodze możemy dostąpić łask związanych z sakramentem Eucharystii. Istotne jest jednak staranne przygotowanie do niej oraz intencja szukania chwały Bożej i naszego udoskonalenia, a nie własnej pocięchy<sup>16</sup>. Warto badać swoje motywy pragnienia częstej komunii. Czy nie pojawia się tutaj chęć zdobycia dobrej opinii u spowiednika, przełożonych i osób pobożnych, zazdrość wobec innych, poczucie wyróżnienia przez Pana? Czy pragnienie częstej komunii łączy się z adoracją eucharystyczną, pracą wewnętrzną, postawą pokory i współczucia dla innych?<sup>17</sup>

Mocno podkreśla Feliński, że komunია duchowa nie jest nikomu zabroniona. Uczestnicząc we Mszy św., winniśmy obudzić w sobie akt żalu doskonałego za popełnione grzechy. Przed przyjęciem komunii przez kapłana w naszym sercu powinno pojawić się gorące pragnienie przyjęcia Pana, a następnie akt ufności, że On rzeczywiście nas nawiedza, oraz miłość i wdzięczność towarzyszące przyjęciu Pana<sup>18</sup>.

Biskup Józef Pelczar († 1924) gorąco zachęca do częstej komunii duchowej, powołując się m.in. na doświadczenie św. Teresy z Avila, św. Julianny Falkonieri († 1341), św. Rajmunda, Pauliny Marescy. Dwa naczynia: złote, w którym złożone są komunie sakramentalne, i srebrne, w którym zebrane są komunie duchowe, pokazują wielką duchową wartość także komunii pragnienia. Pelczar uważa jed-

<sup>13</sup> „Drudzy zaś duchownie tylko Ciało Boże przyjmują, a ci są, którzy pragnieniem i chęcią wystawiony niebieski chleb pożywają, wiarą prawdziwą zapaleni, która przez miłość wszystko sprawuje, z którego używania, jeżeli nie wszystkich, tedy przynajmniej najprzedniejszych pożytków dostępują” (por. *Katechizm Rzymski według uchwały Soboru Trydenckiego dla plebanów ułożony*, t. 2, Jasło 1866, s. 233).

<sup>14</sup> Por. J. Misiurek, *Komunia duchowa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, k. 494.

<sup>15</sup> Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 3: *Czasy nowożytne 1517–1758*, Warszawa 1989, s. 200.

<sup>16</sup> Por. Z.Sz. Feliński, *Listy ascetyczne pisane z Jarosławia nad Wołgą do Sióstr Rodziny Maryi w Warszawie*, Warszawa 1995, s. 140.

<sup>17</sup> Por. Z.Sz. Feliński, *Konferencje o powołaniu*, Poznań 2001, s. 227–228.

<sup>18</sup> Por. Z.Sz. Feliński, *Konferencje duchowe*, Poznań 2002, s. 405.

nak, że komunię duchową może przyjmować jedynie chrześcijanin w stanie łaski, a więc bez grzechu śmiertelnego<sup>19</sup>.

Encyklopedia Nowodworskiego zaznacza, że komunია duchowa (*communio spiritualis*), jako pobożne pragnienie przyjęcia Najświętszego Sakramentu, może być przyjęta tylko w stanie łaski uświęcającej, natomiast nie jest konieczne zachowanie postu. Ponadto może być przyjmowana w dowolnym miejscu i wiele razy w ciągu dnia<sup>20</sup>.

Zwyczaj bicia w dzwony podczas przeistoczenia stanowi zaproszenie do komunii duchowej skierowane do tych, którzy nie mogli przyjść na Mszę św., np. z powodu opieki nad małymi dziećmi<sup>21</sup>. Otwieranie kościołów, przynajmniej w pewnych porach dnia, ma na celu umożliwienie wiernym nawiedzenia Pana Jezusa obecnego w Najświętszym Sakramencie, a także praktykę komunii duchowej<sup>22</sup>.

Warto zwrócić uwagę na doświadczenie obecne w jednej ze współczesnych polskich formuł komunii duchowej: „Pragnę Cię przyjąć, Panie, z tą samą czystością, pokorą i pobożnością, z jaką przyjęła Cię Twoja Najświętsza Matka, z duchem i żarliwością świętych. O mój Jezu, wierzę, że jesteś prawdziwie obecny w Najświętszym Sakramencie. Kocham Cię nade wszystko i pragnę posiadać w mej duszy. Skoro nie mogę Cię teraz przyjąć sakramentalnie, przyjdź duchowo do mego serca... Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznikiem”<sup>23</sup>.

## NIEKTÓRE WYPOWIEDZI WSPÓŁCZESNEGO MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Na istnienie od wieków w Kościele praktyki komunii duchowej wskazuje papież Jan Paweł II. Zachęca do pielęgnowania w duszy stałego pragnienia sakramentu Eucharystii. Odwołuje się do zaleceń mistrzów życia duchowego, jak np. bizantyjskiego mistyka i pisarza Nicolasa Cabasilasa († 1392) czy św. Teresy od Jezusa († 1582), której słowa przypomina: „Kiedy nie przystępujecie do Komunii i nie uczestniczycie we Mszy św., najbardziej korzystną rzeczą jest praktyka komunii duchowej [...]. Dzięki niej obficie jesteście naznaczeni miłością naszego Pana”<sup>24</sup>. Dla papieża Polaka jest to rzeczywistość żywa, dobrze znana z osobistego

<sup>19</sup> Por. J. Pelczar, *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska według najcelniejszych mistrzów duchownych*, t. 2, Kraków 1886, s. 330–331.

<sup>20</sup> Por. *Encyklopedia kościelna*, t. 10, red. M. Nowodworski, Warszawa 1877, s. 570.

<sup>21</sup> Por. J. Salij, *Komunia pragnienia*, „W Drodze” 12 (2004), s. 124.

<sup>22</sup> Por. W. Zaleski, *Rok kościelny. Święta Pańskie, Matki Bożej, Apostołów, Świętych i Błogosławionych Polskich oraz dni okolicznościowe*, t. 2, Warszawa 1993, s. 53.

<sup>23</sup> <http://marylka57.blogspot.com/2014/01/komunia-duchowa.html>

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, p. 34.



doświadczenia: „Przecież Pan Jezus tak często przyjmuje również komunię naszych pragnień: duchową komunię”<sup>25</sup>.

Kongregacja Nauki Wiary w dokumencie z 1983 roku przypomina chrześcijanom cierpiącym z powodu prześladowań czy braku kapłanów o możliwości otrzymania owoców sakramentu za pośrednictwem pragnienia sakramentu<sup>26</sup>. W 1994 roku Kongregacja wskazała także na możliwość korzystania z komunii duchowej przez wiernych żyjących stale na sposób małżeński z osobą, z którą nie są złączeni prawowitym małżeństwem<sup>27</sup>. Do komunii duchowej zachęca instrukcja Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Redemptionis sacramentum* (2004)<sup>28</sup>.

Temat komunii duchowej został podjęty w niektórych wystąpieniach ojców Synodu Biskupów o nowej ewangelizacji. XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów w dniach 7–28 października 2012 roku obradowało pod hasłem: „Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej”. Prefekt Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów kardynał Canizares zwrócił uwagę, że osoby, które po rozwodzie zawarły nowy związek małżeński, mogą przyjmować Eucharystię w sposób duchowy i w ten sposób uczestniczyć w Eucharystii, choć nie w pełni<sup>29</sup>.

Prefekt Kongregacji ds. Biskupów, kardynał Marc Oullet, podczas 50. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Dublinie (10–17 czerwca 2012) w homilii na Mszy św. rozpoczynającej kongres zwrócił uwagę na udział we Mszy św. niedzielnej, który jest osobistym spotkaniem ze zmartwychwstałym Panem w Eucharystii. Nawet jeśli nie jesteśmy odpowiednio przygotowani wewnętrznie do przyjęcia komunii świętej, możemy przeżywać komunię duchową. Legat papieski wezwał do większej adoracji i wdzięczności za ten dar miłości, jakim jest Święta Eucharystia<sup>30</sup>.

W październiku 2014 roku, podczas III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów poświęconego rodzinie, przypomniano znaczenie komunii duchowej dla osób będących w nowych związkach<sup>31</sup>. Kardynał Willem Eijk, arcybiskup Utrechtu, wskazał, że w Kościele holenderskim od lat praktykuje się

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na Błoniach w Krakowie*, 10.06.1987, Kraków, p. 6.

<sup>26</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Sacerdotium ministeriale*, III, 4, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 206. B. Nadolski błędnie określa ten dokument jako list Jana Pawła II do Konferencji Episkopatów. Por. B. Nadolski, *Komunia duchowa*, „Anamnesis” 10 (2004), nr 39, s. 54.

<sup>27</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Annus Internationalis Familiae*, 6, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 412.

<sup>28</sup> Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja „Redemptionis sacramentum”*, p. 135.

<sup>29</sup> Por. Kard. Canizares: *rozwidzeni nie są wykluczeni z Eucharystii*, „Wiadomości KAI” 2012, nr 45, s. 28.

<sup>30</sup> Por. *50 Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny w Dublinie*, „Wiadomości KAI” 2012, nr 25, s. 3.

<sup>31</sup> Por. *Synod o rodzinie – pierwszy tydzień*, „Wiadomości KAI” 2014, nr 42, s. 22.

błogosławieństwo dla osób rozwiedzionych. W procesji eucharystycznej wszyscy podchodzą do ołtarza. Osoby rozwiedzione stają ze złożonymi rękami na piersiach, otrzymując zamiast komunii indywidualne błogosławieństwo na wypełnianie swojej misji<sup>32</sup>. Podczas spotkania ekumenicznego na Litwie widziałem podchodzących w ten sposób do celebransa obecnych na Mszy św. prawosławnych i protestantów. Słyszałem, że podobna praktyka przyjęta jest na Łotwie i w Szwecji.

## CZYM JEST KOMUNIA DUCHOWA?

*New Catholic Encyclopedia* określa zwięźle komunię duchową jako poważne, wyraźne pragnienie otrzymania komunii sakramentalnej i jej owoców, gdy rzeczywiste przyjęcie jest fizycznie niemożliwe lub zabronione przez prawo<sup>33</sup>. A. Marchetti widzi w komunii duchowej jedną z praktyk związanych z kultem Eucharystii: „Wielką wartość posiada komunია duchowa, która polega na gorącym pragnieniu Jezusa wyrażonym w prośbie, aby przyszedł do duszy przez łaskę, skoro nie możemy Go przyjąć sakramentalnie”<sup>34</sup>.

Papież Pius XII obok częstego przyjmowania komunii sakramentalnej zaleca komunię duchową, która nie powinna zastępować, ale prowadzić do komunii sakramentalnej: „[Kościół] życzy sobie w szczególności, aby chrześcijanie, zwłaszcza gdy trudno im przyjąć eucharystyczny pokarm w rzeczy samej, przyjmowali go przynajmniej pragnieniem; mianowicie w ten sposób, by wzbudziwszy żywą wiarę i sercem w czci pokornym oraz całkowicie ufnym wobec woli Boskiego Odkupiciela, zjednoczyli się z Nim najpłomienniejszym jak tylko mogą uczuciem miłości”<sup>35</sup>. W komunii duchowej istotny jest akt pragnienia przyjęcia komunii sakramentalnej. Powinno być to pragnienie wyraźne, jasno określone. Komunია duchowa zakłada akt wiary w rzeczywistą obecność Chrystusa Pana w sakramencie Eucharystii. Nie jest jednak możliwa tam, gdzie takiej wiary brakuje. W komunii duchowej obecny jest także akt miłości. Bóg, oddając nam całego siebie, uzdalnia nas do miłowania Go, a także kochania bliźnich. Pius XII zwraca uwagę na znaczenie postawy pokory, pozwalającej uznać, że dar, o który prosimy, w żaden sposób nam się nie należy.

Komunია duchowa jest przede wszystkim sposobem działania samego Boga, który szuka człowieka, pragnie obdarzyć go swoją łaską i budzi w jego sercu duchową tęsknotę.

---

<sup>32</sup> Por. *Abp Gądecki: ocalić światło i wolność*, „Wiadomości KAI” 2014, nr 45, s. 6.

<sup>33</sup> Por. *New Catholic Encyclopedia*, red. W.J. McDonald, t. 4, New York 1967, s. 39. Hasło *Geistliche Kommunion* znajduje się także w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, t. 4, Freiburg–Basel–Wien 2006, kol. 390.

<sup>34</sup> A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, t. 2, Kraków 1996, s. 96.

<sup>35</sup> Pius XII, *Encyklika Mediator Dei et hominum. O świętej liturgii*, Warszawa 2010, s. 49.

Może być ponawiana dowolną ilość razy, w dowolnym miejscu i czasie, ale musi być zachowany związek z Eucharystią. Najbardziej odpowiednie jest budzenie w sobie tego pragnienia podczas Mszy św., a szczególnie podczas komunii kapłana. Uprzywilejowanym miejscem przyjmowania komunii duchowej jest też adoracja Chrystusa wystawionego w monstrancji. Wielu chorych budzi w sobie to pragnienie, słuchając Mszy św. radiowej.

Owoce komunii duchowej są tej samej natury, co sakramentalnej. Z zasady pozostają mniejsze, ale może się zdarzyć, że przyjęcie z wielkim zaangażowaniem komunii duchowej przyniesie obfitsze owoce niż w przypadku komunii sakramentalnej. Komunia duchowa działa na zasadzie *ex opere operantis*. Łączy z Jezusem Chrystusem, pomaga w trudach życia, cierpieniu czy chwilach pokus.

Współczesny autor, Stanisław Klimaszewski, odróżnia komunie duchową w sensie ścisłym, czyli komunie osób, które nie mogą praktykować częstej komunii sakramentalnej, od komunii duchowej w sensie szerokim, czyli praktykowanej przez chrześcijan, którzy nawet codziennie przystępują do Stołu Pańskiego, często wracając w ciągu dnia myślą i sercem do Chrystusa, którego przyjęli podczas Mszy św.<sup>36</sup>. W rozważaniach autora na uwagę zasługuje pokazanie różnorodności doświadczeń, które opisujemy jako komunie duchową. Praktykę komunii duchowej chcą podejmować gorliwi chrześcijanie o dobrze ukształtowanym życiu wewnętrznym, jak też mniej gorliwi, tacy, którzy żyją w łasce uświęcającej, ale także żyjący w stanie grzechu śmiertelnego, ci, którzy regularnie korzystają z sakramentu pokuty, oraz ci, którzy nie mogą otrzymać sakramentalnego rozgrzeszenia. Jak na to wskazują dokumenty Soboru Trydenckiego, komunie duchowa może i powinna towarzyszyć komunii sakramentalnej jako wewnętrzna postawa otwierająca chrześcijanina na bogactwo darów sakramentów, ale także może być aktem człowieka, który z różnych powodów nie przystąpił do sakramentalnej komunii.

## DOSTĘP DO OWOCÓW EUCHARYSTII DLA OSÓB, KTÓRE NIE MOGĄ PRZYJAĆ KOMUNII SAKRAMENTALNEJ

Papież Benedykt XVI wskazuje na znaczenie udziału we Mszy św. osób, które nie mogą przystąpić do sakramentalnej komunii. Warto, by podejmowały one praktykę komunii duchowej: „Nawet wtedy, kiedy nie jest możliwe przystąpienie do sakramentalnej Komunii, uczestnictwo we Mszy św. pozostaje konieczne, ważne, znaczące i owocne. W tej sytuacji dobrze jest żywić pragnienie pełnego zjednoczenia z Chrystusem, za pomocą, na przykład, praktyki komunii duchowej, przypomnianej przez Jana Pawła II i polecanej przez świętych mistrzów życia duchowego”<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Por. S. Klimaszewski, *Bóg i wiara w przykładach i anegdotach*, Warszawa 2010, s. 335–337.

<sup>37</sup> Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, p. 55.

Joseph Ratzinger dostrzega różne formy wykluczenia od komunii sakramentalnej. Obok niemożności przyjmowania tego sakramentu w czasie prześladowań czy wskutek braku kapłanów istnieje problem braku interkomunii z chrześcijanami odłączonymi i wreszcie problem osób rozwiedzionych zawierających powtórne związki, czy innych osób niemogących przystępować do komunii. Już w teologii średniowiecza w odniesieniu do osób ekskomunikowanych rozróżniano komunie zewnętrzną i wewnętrzną (Wilhelm z Owernii [† 1249]), płaszczyznę dyscypliny i prawa kościelnego od komunii miłości (św. Bonawentura [† 1274]). Dostrzegano, że przyjęcie tej niemożności przystępowania do komunii w postawie pokory, cierpliwości, znoszenia męki pragnienia może przyczyniać się do duchowego rozwoju człowieka. Z kolei bunt niszczy pozytywny sens ekskomuniki<sup>38</sup>.

Johann Auer uważa, że komunია duchowa może być przyjęta przez wszystkich uczestników Mszy św., nie tylko będących w stanie łaski i regularnie przyjmujących komunie sakramentalną, ale i tych, którzy znajdują się w stanie grzechu śmiertelnego, ludzi niepewnych, czy znajdujących się w stanie łaski, tych, którzy, ze względu na wykonywany zawód żyją w poważnym i długotrwałym niebezpieczeństwie grzechu, jak wreszcie tych, którzy nie mogą otrzymać rozgrzeszenia w sakramencie pokuty. Dzięki temu także grzesznicy mają możliwość rzeczywistego i owocnego udziału w ofierze Mszy św.<sup>39</sup>.

Andrzej Santorski wskazuje, że nawet gdy ktoś, ze względu na dyscyplinę kościelną, nie może być dopuszczony do komunii sakramentalnej, to jego pragnienie ma znaczenie wobec Boga i taka komunია pragnienia może stać się dla niego wewnętrznym spotkaniem z Chrystusem i zacerpnieniem pomocy do wypełnienia swoich zadań<sup>40</sup>.

Co do niewidzialnej łaski działającej w ludziach, którzy nie mogą przystępować do sakramentów, Kościół niczego nie rozstrzyga, budzi natomiast nadzieję<sup>41</sup>.

Dlaczego Kościół zezwala na tak szerokie korzystanie z komunii duchowej? W jej przypadku bowiem nie mamy do czynienia z niebezpieczeństwem świętokradztwa, fałszowania prawdy sakramentalnych znaków czy publicznego zgorznienia. Ma ona charakter pokornej prośby skierowanej do Chrystusa. Łączy się z pewnym upokorzeniem wobec ludzi. Dotyczy ludzkiego serca, którego głębiej zna tylko Bóg.

<sup>38</sup> Por. J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, Kraków 2003, s. 74–76.

<sup>39</sup> Por. J. Auer, *Geistige Kommunion. Sinn und Praxis der communio spiritualis und ihre Bedeutung für unsere Zeit*, „Geist und Leben“ 24 (1951), nr 2, s. 123–124.

<sup>40</sup> Por. A. Santorski, *Teologia małżeństwa wciąż dojrzewa*, „Więź” 1994, nr 12, s. 41–42.

<sup>41</sup> Por. D. Kowalczyk, *Niewidzialna łaska, widzialny znak sakramentalny: w kontekście dyskusji o możliwości dopuszczenia do Komunii świętej osób rozwiedzionych żyjących w związkach niesakramentalnych*, „Christianitas” 2015, nr 59, s. 28.

## KOMUNIA DUCHOWA JAKO PRZYGOTOWANIE DO WŁAŚCIWEGO PRZYJĘCIA KOMUNII SAKRAMENTALNEJ

Rozważając tajemnicę Eucharystii, Ratzinger podkreśla, że przystępowanie do komunii jest wydarzeniem osobowym. Przyjmujemy nie jakąś rzecz, ale Osobę Zmartwychwstałego. Stąd komunია sakramentalna musi zawsze być także komunią duchową. Istotne znaczenie przed komunią ma osobiste zwrócenie się do Chrystusa. Po niej potrzebna jest chwila ciszy, w której możemy sam na sam rozmawiać z Panem. Odkrywając na nowo liturgię jako święto wspólnoty, musimy także odkryć, że wspólnota domaga się osoby<sup>42</sup>. Przypomnienie za Soborem Trydenckim o ścisłym związku komunii sakramentalnej i duchowej wskazuje na znaczenie praktyki komunii duchowej w rozwijaniu zdolności do właściwego przyjęcia sakramentu.

## WYRAZ TĘSKNOTY ZA PANEM, POKUTY I SOLIDARNOŚCI Z GRZESZNIKAMI

Św. Augustyn w końcu swojego życia zrezygnował z komunii sakramentalnej, by okazać solidarność z publicznymi grzesznikami. Być może już w czasach apostołskich istniał w Wielki Piątek tzw. post duchowy. Chrześcijanie, rezygnując z celebrowania Eucharystii i przyjmowania komunii w tym dniu, pragnęli uczestniczyć w męce Pana, przeżywając smutek Oblubienicy, której odebrano Oblubieńca.

Ratzinger uważa, że powrót w dzisiejszych czasach do takiego duchowego postu, np. w Wielki Piątek, w innych dniach pokuty, czy podczas wielkich uroczystości, uniemożliwiających godne udzielanie sakramentu, mógłby mieć dobre strony, ponieważ stanowiłby wyraz pokuty i możliwe, że przyczyniłby się do głębszego zrozumienia wartości Eucharystii. Ponadto chroniłby przed przyzwyczajeniem i bezmyślnością. I wreszcie pozwoliłby lepiej zrozumieć cierpienie i okazać solidarność osobom, które nie mogą przyjąć sakramentu, a za nim tęsknią<sup>43</sup>. Wydaje się, iż autor dostrzega, że słuszne zachęty do częstego przyjmowania komunii świętej, do rezygnacji w tej dziedzinie z tendencji jansenistycznych, mogą być rozumiane jako prawo i obowiązek takiego przyjmowania niezależnie od osobistej sytuacji. Postulat Ratzingera w odniesieniu do celebracji Wielkiego Piątku wydaje się w pełni uzasadniony.

---

<sup>42</sup> Por. J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (Opera Omnia, t. 11), Lublin 2012, s. 328.

<sup>43</sup> Por. J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, Kraków 2003, s. 76–78.

## INNE ZASADNICZE WARTOŚCI KOMUNII DUCHOWEJ

Św. Josemaría Escrivá de Balaguer († 1975) zachęca do komunii duchowej jako formy ekspiacji za zniewagi, jakich doznaje Chrystus obecny w Eucharystii: „Oby żadnego dnia nie brakło aktu strzelistego: «Jezu, kocham Cię» i duchowej komunii – przynajmniej – jako zadośćuczynienia za wszystkie zbezczeszczenia i bluźnierstwa, które są Mu zadawane za to, że przebywa z nami”<sup>44</sup>.

Komunia duchowa wiąże się z cierpieniem z powodu nieprzystąpienia do Stołu Pańskiego. Ale równocześnie tęsknota, pragnienie otwiera miejsce dla działania Boga, który przychodzi pocieszać, oświecać, umacniać i wynagradzać<sup>45</sup>.

Osoby rozwiedzione żyjące w małżeństwie cywilnym poprzez swoje owocne uczestnictwo we Mszy św., rozumiejąc niemożność przystąpienia do komunii sakramentalnej i godząc się z tym, świadczą o nierozzerwalności małżeństwa<sup>46</sup> i służą Kościołowi w ukazaniu wielkości sakramentu małżeństwa.

Przez komunie duchową możemy okazać szacunek dla dyscypliny sakramentalnej Kościołów wschodnich, niepozostających w jedności ze Stolicą Apostolską. Ich przedstawiciele są niekiedy zgorszeni postawą katolików próbujących przystępować do komunii sakramentalnej bez poszanowania dla ich kościelnego ładu.

Komunia duchowa może być przeżywana jako wyraz solidarności z chrześcijanami prześladowanymi za wiarę. Niestety, wielu chrześcijan w Europie patrzy na świat wyłącznie z perspektywy własnego kontynentu. W skądinąd wartościowej pracy M. Martin-Prevel na temat komunii pragnienia nie ma mowy o chrześcijanach prześladowanych. Perspektywa sytego, skupionego na sobie, stosunkowo bezpiecznego Zachodu jest tutaj wyraźnie widoczna.

## PRAGNIENIE CZY ZJEDNOCZENIE?

Według Bogusława Nadolskiego komunია duchowa w ścisłym sensie zakłada stan łaski uświęcającej, ponieważ zmierza do realizacji dzieła zbawczego w człowieku. Autor odróżnia przeszkody istniejące poza chrześcijaninem pragnącym komunii sakramentalnej (m.in.: choroba, brak kościoła, brak prezbiterów, prześladowanie) od sytuacji ludzi, których drogi życiowe się poplątały (np. chrześcijanie rozwiedzeni)<sup>47</sup>.

Arcybiskup Stanisław Gądecki na temat komunii duchowej wypowiedział się 14 kwietnia 2015 roku podczas międzynarodowej konferencji na UKSW dotyczącej

<sup>44</sup> J. Escrivá, *Bruzda*, rozdz. 21, p. 689, Katowice 1997, s. 267.

<sup>45</sup> Por. W. Gałązka, *Święty Zygmunt Szczęśny Feliński o życiu zakonnym*, Warszawa 2010, s. 73.

<sup>46</sup> Por. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2005, s. 178.

<sup>47</sup> Por. B. Nadolski, *Komunia duchowa*, „Anamnesis” 10 (2004), nr 39, s. 58–59.

zagadnienia: „Co Bóg złączył... Małżeństwo, rodzina i płciowość w kontekście Synodu Biskupów 2014–2015”. Stwierdził, że w tradycji Kościoła komunია duchowa dotyczyła osób, które żyły w stanie łaski, ale z powodu prześladowań, braku kapłanów czy innej fizycznej niemożliwości nie mogły przystępować do komunii świętej. W przypadku serdecznej modlitwy, pełnej tęsknoty, osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach określenie „komunia duchowa” jawi się jako niewłaściwe z formalnego punktu widzenia<sup>48</sup>.

Wydaje się, że wspomniane wypowiedzi zakładają rozróżnienie komunii pragnienia i komunii duchowej, pragnienia Eucharystii, które rodzi się w sercu człowieka, i realizacji tego pragnienia w zjednoczeniu z Panem, pragnienia, które może obudzić się w sercu każdego, i zjednoczenia, które wymaga spełnienia pewnych wewnętrznych warunków, tzn. odrzucenia grzechu. Nie sądzę, żeby wymienieni autorzy chcieli zakazywać komunii pragnienia.

## PEWNE NIEBEZPIECZEŃSTWA

Państwo Irena i Jerzy Grzybowscy, głęboko zaangażowani w duszpasterstwo małżeństw, sformułowali cenną uwagę dotyczącą komunii duchowej. Zwrócili uwagę na niebezpieczeństwo traktowania jej w sposób zlaicyzowany, jako formy okazania osobom w powtórnych związkach, że są pełnoprawnymi członkami Kościoła. Krzyżak, jaki w czasie komunii czyni kapłan na czole osoby żyjącej w powtórny związkach, nie jest zastępczą komunią, ale błogosławieństwem. Odpowiedź na pragnienie przyjęcia Jezusa przez tę osobę należy do samego Pana<sup>49</sup>.

Praktyka komunii duchowej, podejmowanej bez konsultacji ze spowiednikiem czy inną osobą z doświadczeniem życia wewnętrznego, może niekiedy grozić pychą czy wewnętrznym zakłamaniem.

W dziewiętnastowiecznej Polsce uważano, że przyjmowanie komunii sakramentalnej częściej niż raz w tygodniu wymaga zgody spowiednika. W dziejach Kościoła były długie okresy bardzo rzadkiego przyjmowania komunii świętej. Stąd nauczanie o komunii duchowej powinno liczyć się z niebezpieczeństwem rezygnacji z częstej komunii świętej i temu niebezpieczeństwu zapobiegać.

Autentyczna pobożność eucharystyczna wyraża się w wielu formach. Podstawową jest udział we Mszy św. i rzetelne przygotowanie się do niej. Wezwani jesteśmy do udziału w komunii świętej. Chrześcijanie pragną przedłużyć spotkanie z Chrystusem obecnym w Eucharystii poprzez adorację. Od wieków istnieje procesja eucharystyczna, szczególnie w uroczystość Bożego Ciała. Wiele wartości

---

<sup>48</sup> Por. *Dyskusje wokół synodu wzmocniły zainteresowanie rodziną*, „Wiadomości KAI” 2015, nr 17, s. 9.

<sup>49</sup> Por. Irena i Jerzy Grzybowscy, *Duszpasterstwo małżeństw – nowe wyzwania*, „Wiadomości KAI” 2015, nr 10, s. 11.

wnosi w życie chrześcijańskie nawiedzenie Najświętszego Sakramentu. Komunia duchowa jest jedną z form tej eucharystycznej pobożności i nie powinna oznaczać rezygnacji z całego jej bogactwa.

## WSPÓŁCZESNE PYTANIA

Oczywiście z praktyką komunii duchowej wiążą się pewne problemy teologiczne i pastoralne. Czy powinniśmy zachęcać osoby przyjmujące ją do udziału w procesji komunijnej? Czy nie gubi się w ten sposób autentyzm i bezinteresowność komunii duchowej? Czy i w jaki sposób powinna ta praktyka odbywać się w odniesieniu do osób publicznie odrzucających istotne elementy nauczania Kościoła? W jaki sposób okazać kapłanowi niemożność przyjęcia Eucharystii? Czy podkreślanie wartości komunii duchowej nie zostanie uznane przez niektóre osoby za usprawiedliwienie trwania w grzechu? Czy nie grozi niekiedy lekceważeniem komunii sakramentalnej oraz sakramentalnej spowiedzi? Jaki jest stosunek komunii pragnienia do chrztu pragnienia i do pragnienia innych sakramentów?

Wokół zagadnienia komunii duchowej wyniknął spór dwóch kardynałów. Kardynał Walter Kasper w 2014 roku uznał, że jeśli ktoś nie może być dopuszczony do przyjmowania Eucharystii, jest tym samym niegodny praktykowania komunii duchowej. Kardynał Paul Cordes uważa takie stanowisko za zasadniczy błąd. Prawo kanoniczne nie wypowiada się na temat duchowej kondycji człowieka i stąd pasterze Kościoła nie mają prawa zabronić chrześcijaninowi jego wewnętrznego pragnienia zjednoczenia z Chrystusem<sup>50</sup>.

Zagadnienia te wymagają dalszego badania, ale niewątpliwie praktyka komunii duchowej wydaje się szansą także dla człowieka naszych czasów.

## PODSUMOWANIE

Przynajmniej od czasów św. Augustyna spotykamy w Kościele świadectwa praktyki komunii duchowej. Jest ona pragnieniem przyjęcia eucharystycznego pokarmu. Wartość tej praktyki została potwierdzona przez nauczanie Soboru Trydenckiego, mistrzów życia duchowego, wielu papieży. Wydaje się, że odnowa tego zwyczaju może stanowić odpowiedź na problem banalizacji Eucharystii i wyjść naprzeciw duchowym potrzebom osób niemogących przystąpić do komunii sakramentalnej. Może być ona przeżywana jako wyraz tęsknoty za Panem obecnym w Eucharystii, a także jako znak solidarności z grzesznikami.

---

<sup>50</sup> Por. P.J. Cordes, „Komunia duchowa” uwolniona od patyny wieków, Przemyśl 2015, s. 18–19.



BIBLIOGRAFIA

- Auer J., *Geistige Kommunion. Sinn und Praxis der communio spiritualis und ihre Bedeutung für unsere Zeit*, „Geist und Leben” 24 (1951), nr 2, s. 113–132.
- Banaszak M., *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 3: *Czasy nowożytne 1517–1758*, Warszawa 1989.
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Warszawa 2007.
- Blaża M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach. Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007.
- Blaża M., *Lekarstwo na banalizację Komunii świętej*, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 9, s. 160–162.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988.
- Castello N., Negrisolo A., *Ojciec Pio. Cud Eucharystii, Duchowość i życie eucharystyczne brata z Pietrelciny*, Warszawa 2015.
- Cordes P.J., *„Komunia duchowa” uwolniona od patyny wieków*, Przemyśl 2015.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005.
- Encyklopedia kościelna*, red. M. Nowodworski, t. 10, Warszawa 1877.
- Escrivà J., *Bruzda*, Katowice 1997.
- Feliński Z.Sz., *Konferencje duchowe*, Poznań 2002.
- Feliński Z.Sz., *Konferencje o powołaniu*, Poznań 2001.
- Feliński Z.Sz., *Listy ascetyczne pisane z Jarosławia nad Wołgą do Sióstr Rodziny Maryi w Warszawie*, Warszawa 1995.
- Gałązka W., *Święty Zygmunt Szczęsny Feliński o życiu zakonnym*, Warszawa 2010.
- Geistliche Kommunion*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, t. 4, Freiburg–Basel–Wien 2006, kol. 390.
- Grzybowski I.J., *Duszpasterstwo małżeństw – nowe wyzwania*, „Wiadomości KAI” 2015, nr 10, s. 9–11.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na Błoniach w Krakowie*, 10.06.1987, Kraków.
- Katechizm Rzymski według uchwały Soboru Trydenckiego dla plebanów ułożony*, t. 2, Jasło 1866.
- Klimaszewski S., *Bóg i wiara w przykładach i anegdotach*, Warszawa 2010.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja „Redemptionis sacramentum”* (2004).
- Kowalczyk D., *Niewidzialna łaska, widzialny znak sakramentalny: w kontekście dyskusji o możliwości dopuszczenia do Komunii świętej osób rozwiedzionych żyjących w związkach niesakramentalnych. Komunia duchowa*, „Christianitas” 2015, nr 59, s. 23–36.
- Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, t. 2, Kraków 1996.
- Martin-Prevel M., *Komunia pragnienia. Dla tych, którzy podczas Mszy Świętej nie mogą przystępować do Komunii*, Kraków 2009.

- Misiurek J., *Komunia duchowa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, k. 494.
- Nadolski B., *Komunia duchowa*, „Anamnesis” 10 (2004), nr 39, s. 53–59.
- New Catholic Encyclopedia*, red W.J. McDonald, t. 74, New York 1967.
- Pelczar J., *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska według najcelniejszych mistrzów duchownych*, t. 2, Kraków 1886.
- Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei et hominum”. O świętej liturgii*, Warszawa 2010.
- Ratzinger J., *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, Kraków 2003.
- Ratzinger J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (Opera Omnia, t. 11), Lublin 2012.
- Salęzy F., *Filotea, czyli droga do życia pobożnego*, Poznań 1859.
- Salij J., *Komunia pragnienia*, „W Drodze” 12 (2004), s. 124–128.
- Santorski A., *Teologia małżeństwa wciąż dojrzewa*, „Więź” 1994, nr 12, s. 31–44.
- Scherrer S., *Mała Nina*, Warszawa 2015.
- Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2005,
- Świerżawski W., *Mysterium Christi. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Kraków 1975.
- Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 1, Kraków 1962.
- Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, Kraków 2009.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 1–34, Londyn 1962–1986.
- W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995.
- Zaleski W., *Rok kościelny. Święta Pańskie, Matki Bożej, Apostołów, Świętych i Błogosławionych Polских oraz dni okolicznościowe*, t. 2, Warszawa 1993.

## SPIRITUAL COMMUNION.

### SOME OF THE RELATED THEOLOGICAL PROBLEMS

#### Summary

The practice of the Spiritual Communion has existed in the Church at least since the times of Saint Augustine. It is defined as the desire to receive the Eucharist. The value of this practice has been confirmed by the teaching of the Council of Trident, masters of the spiritual life and many popes. It seems that the renewal of this custom can be a response to the problem of the banalisation of the Eucharist and offers a possibility to meet the spiritual needs of the people who cannot take the sacrament of Holy Communion. It can be experienced as a longing for the Lord present in the Eucharist, as well as a sign of solidarity with the sinners.

**Keywords:** Spiritual Communion, communion of desire, Eucharist, the Saint Communion, Eucharistic devotion

**Słowa kluczowe:** komunია duchowa, komunია pragnienia, Eucharystia, komunია święta, pobożność eucharystyczna

Ks. Janusz Lekan\*  
WT KUL, Lublin

## PRZEBACZENIE W OPTYCE MIŁOSIERDZIA

W refleksji nad przebaczeniem widzianym w świetle Bożego miłosierdzia zechcemy, by pójść następującą drogą: Był taki moment w dziejach człowieka, że przebaczenie nie było potrzebne (harmonia stworzenia). Człowiek zburzył tę relację przez złe wykorzystanie swej wolności (grzech pierworodny). Bóg nie pozostawił jednak człowieka samego i wyszedł ku niemu (przebaczenie w Chrystusie). Przebaczenie to jest dostępne (w Kościele) w sposób zwyczajny, sakramentalny (sakrament pokuty i pojednania) i nadzwyczajny (pozasakramentalny). Posiada konkretne skutki antropologiczne (nowy człowiek). Boże przebaczenie jest niezbędne, aby dokonało się przebaczenie w relacjach międzyludzkich (jedno serce).

Teologia ma być refleksją w świetle wiary prowadzoną nad tajemnicą Boga w taki sposób, aby dawała odpowiedzi na najważniejsze pytania człowieka, niezależne od epoki. Doświadczenie ludzkości wskazuje na konfliktowość ludzkich relacji i konieczność rozwiązywania tych węzłów, również (albo przede wszystkim) przez umiejętność przebaczenia. W tych relacjach, naznaczonych prawdą o grzechu, nie brak rzeczywistego doświadczenia skutków zła ujawniającego się choćby w sztywności, pozbawianiu władzy, kłamstwie czy oszustwie. Zamiast rozgoryczenia z powodu czegoś, czego nie możemy usunąć ze świata raz na zawsze, chrześcijanie mają inną możliwość tworzenia i osiągnięcia pokoju: przez przebaczenie, które nie bagatelizuje zła i nie cofa czegoś, co już się wydarzyło. Przebaczenie oznacza włączenie w relacje międzyludzkie Boga, który „odpuszcza wszystkie twoje winy” i „leczy wszystkie twe niemoce” (Ps 103,3). Dzięki wsparciu Bożej łaski człowiek posiada odpowiednią siłę, by wybaczać i umożliwiać kolejne początki tam, gdzie wydaje się to ponad ludzkie siły.

### HARMONIA STWORZENIA

„Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi”. Pierwszy artykuł *Credo* wskazuje na punkt wyjścia w zrozumieniu naszego tematu prze-

\* Ks. dr hab. Janusz Lekan – profesor KUL, Katedra Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego KUL. Kontakt z autorem: jlekan@kul.lublin.pl.

baczenia widzianego w optyce teologicznej. Stworzenie świata i człowieka jest tajemnicą wiary. Autor Listu do Hebrajczyków stwierdza: „Przez wiarę poznajemy, że słowem Boga światy zostały tak stworzone, iż to, co widzimy, powstało nie z rzeczy widzialnych” (Hbr 11,3). Nie jest to więc zwykła prawda kosmologiczna, lecz przede wszystkim wyznanie wiary. Wierzymy, że istnieje jeden Bóg, niezależna przyczyna świata, a stworzenie tego świata zawdzięczamy miłości. Akt stworzenia ustanawia właściwą relację pomiędzy Bogiem i wszystkim, co pochodzi od Niego, jako źródła istnienia każdego bytu. Wiara chrześcijańska głosi więc, że świat nie jest czymś ostatecznym i nie można go wytłumaczyć samym sobą<sup>1</sup>. Stworzenie było fundamentem katechezy św. Pawła (por. Dz 14,15–17). Stanowiło dla niego pierwszy krok, aby móc głosić Jezusa Chrystusa i Jego dzieło pojednania człowieka z Bogiem<sup>2</sup>. Jest to założenie fundamentalne, zwłaszcza w perspektywie tych nurtów, które chcą widzieć niezależność pomiędzy Stwórcą i stworzeniem. Istotną prawdą wynikającą z dzieła stworzenia jest to, iż pierwszym fundamentalnym określeniem wszystkiego; co istnieje, nie jest natura, lecz charakter, właściwość stworzenia. Tym bardziej trzeba to podkreślić, gdyż dla współczesnej nauki świat przestaje być stworzeniem, stając się naturą. Bardzo łatwo w tym procesie myślowym postawić się na miejscu Stwórcy.

Dotyczy to zwłaszcza relacji człowiek–Bóg. Prądy Oświecenia przyniosły wizję nie tylko niezależności świata i człowieka od Boga, ale również uznały Stwórcę za rywala człowieka. Stąd prawda o stworzeniu widziana była jako zagrożenie dla postulowanej absolutnej wolności człowieka. Najgłębsze znaczenie grzechu polega na tym, że człowiek neguje swój charakter stworzenia, gdyż nie chce uznać ograniczeń, jakie taki stan mieści w sobie. Człowiek nie chce być stworzeniem, bo interpretuje swoją zależność od stwórczej miłości Boga jako zewnętrzne narzucenie. Zapomnienie prawdy o stworzeniu prowadzi również do redukcyjnej wizji relacji z Bogiem. Zacierą się idea Ojca, który stwarza, gdyż nie akceptuje się Boga, wobec którego człowiek powinien zwracać się na kolanach. Preferowana jest wizja relacji przyjaźni z Jezusem, którego redukuje się tylko do wymiaru człowieczeństwa, zapominając o tym, że jest jednocześnie prawdziwym Bogiem<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Jan Paweł II podkreśla, iż cała treść chrześcijańskiej wiary w stworzenie opiera się na trzech wątkach: stwórcze i pozytywne dzieło Boga, bunt człowieka oraz dana już na początku przez Boga obietnica nowego świata. Wątki te stanowią ośnowę dziejów zbawienia. Por. Jan Paweł II, *Tajemnica stworzenia*, w: tenże, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 225–229.

<sup>2</sup> Por. J. Morales, *El misterio de la creación*, Pamplona 1994, s. 13–15.

<sup>3</sup> Tamże, s. 15–17. Również obecnie Kościół ponownie przypominał, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym istniejącym od wieczności, który we Wcieleniu przyjął ludzką naturę w swojej jedynej Osobie Boskiej. Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Mysterium Filii Dei”* (21.02.1972), AAS 64 (1972), s. 237–241; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 111–132; por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002 [dalej: KKK], nr 464.

Co mówi nam prawda o stworzeniu człowieka? Teologia ukazuje przede wszystkim człowieka w jego relacji do Boga, jako swojego początku i celu, i bazuje na danych Objawienia. Katechizm reasumuje tę prawdę, stwierdzając: „«Stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył» (Rdz 1,27). Człowiek zajmuje wyjątkowe miejsce w stworzeniu: został on stworzony «na obraz Boży» (I); w swojej własnej naturze jednoczy świat duchowy i świat materialny (II); jest stworzony jako «mężczyzna i kobieta» (III); Bóg obdarzył go swoją przyjaźnią (IV)<sup>4</sup>. Osoba ludzka w swojej integralnej całości jest bytem chcianym przez Boga i powołanym do szczęścia<sup>5</sup>. Pierwsi rodzice byli obdarzeni Bożą łaską, zanim jeszcze pojawił się grzech. Zostali więc wyposażeni w nadzwyczajne dary i znajdowali się w sytuacji, która w bycie człowieka odzwierciedlała głęboką harmonię jego relacji z Bogiem. Sobór Trydencki naucza, iż pierwszy człowiek, Adam, został obdarzony świętością i nazywa ten stan niewinnością<sup>6</sup>. W tej samej linii wypowiedzi się Sobór Watykański II, gdy stwierdza, iż „Przedwieczny Ojciec [...] ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym”<sup>7</sup>. Najnowszy Katechizm podsumowuje tak te idee: „Pierwszy człowiek nie tylko został stworzony jako dobry, lecz także ukonstytuowany w przyjaźni ze swoim Stwórcą oraz w harmonii z sobą samym i otaczającym go stworzeniem. Stan ten przewyższy jedynie chwała nowego stworzenia w Chrystusie”<sup>8</sup>. Pismo Święte łączy integralność i harmonię pierwszego człowieka z umieszczeniem go przez Boga w rajskim ogrodzie. Stary Testament ukazuje rajske życie pierwszych ludzi jako relację szczególnej przyjaźni ze Stwórcą (por. Rdz 1,26–31; 2,5–25), wywyższenie ze strony Boga, stan prawości nieporównywalny do sytuacji, w jakiej człowiek znalazł się po grzechu pierworodnym.

Temat ten w teologii powraca mocno w epoce średniowiecza (Piotr Lombard, św. Albert, św. Bonawentura). Św. Tomasz głosi, iż stworzony człowiek został wyposażony we wszystkie dobra naturalne i darmowe<sup>9</sup>. Podobnie jak św. Augustyn i cała tradycja katolicka, Akwinata rozpatruje trzy różne stany człowieka: w raju, po grzechu i po otrzymaniu łaski. Od św. Augustyna przejmuje ideę porządku kosmicznego i miejsca człowieka w świecie. W tej stwórczej harmonii wola człowieka winna być podporządkowana Bogu, niższa warstwa człowieka (uczucia)

<sup>4</sup> KKK 355.

<sup>5</sup> Por. KKK 362.

<sup>6</sup> Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989 [dalej: BF], V, 46a (D 788 i 793).

<sup>7</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 2. Nauka o wyniesieniu człowieka do stanu łaski jako darmowy dar Boga i o tym, że Adam mógł zostać stworzony bez darów nadprzyrodzonych, została określona w potępieniu błędów Bajusa przez papieża św. Piusa V w roku 1567. Jedna z odrzuconych błędnych propozycji brzmiała: „Nieskazoność właściwa pierwszemu stworzeniu nie była niezasłużonym wyniesieniem natury ludzkiej, ale naturalnym jej stanem” (BF V, 53 [D 1026]).

<sup>8</sup> KKK 374.

<sup>9</sup> Por. J. Morales, *El misterio de la creación*, s. 246–249.

warstwie wyższej, ciało duszy, a świat materialny człowiekowi. Ten pierwotny porządek zostaje zburzony przez grzech i zrekonstruowany przez łaskę, choć w sposób całkowity dopiero na końcu czasów. W odróżnieniu od św. Augustyna, św. Tomasz uważa, że pierwotne podporządkowanie uczuć duchowi nie było naturalne, lecz wynikało ze szczególnego Bożego wsparcia, które nazywa darami pozanaturalnymi (*dona praeternaturalia*)<sup>10</sup>. Były one dla całego rodzaju ludzkiego i zostały dane w sposób trwały. Po grzechu pierwotnym zostały utracone i natura pozostała *sibi relicta*, pozostawiona swoim naturalnym siłom. W taki sposób św. Tomasz tłumaczy konsekwencje grzechu pierwotnego<sup>11</sup>.

W świetle wiary możemy zatem powiedzieć, że najbardziej charakterystyczną cechą człowieka jest to, że został uczyniony przez Boga i został stworzony dla Boga. Cecha ta nie tylko streszcza sens jego życia, lecz również wyjaśnia strukturę jego bytu, objawia cel jego aspiracji i wskazuje na miejsce człowieka we wszechświecie. Jak podsumowuje to Katechizm: „Człowiek został stworzony do życia w komunii z Bogiem, w którym znajduje swoje szczęście”<sup>12</sup>. Ponadto każdy człowiek jako osoba jest niepowtarzalny i otrzymuje powołanie do bycia dzieckiem Boga. Jest ono pierwotne i nieodwołalne ze strony Stwórcy, ma charakter przymierza miłości. Jest przymierzem wiecznym z racji tego, iż miłość Boga jest wieczna i wierna. Oznacza to, iż człowiek jest istotowo bytem religijnym, bytem istniejącym w odniesieniu do Boga<sup>13</sup>.

Chrześcijaństwo podkreśla jednocześnie transcendencję Boga i radykalną zależność człowieka od Niego. Nie chodzi tutaj, jak w kulturze greckiej, o to, by bogowie mieli ludzkie kształty, co samo w sobie jest już wyrazem szacunku dla natury ludzkiej, lecz o to, że człowiek został uczyniony na obraz niewidzialnego i transcendentnego Boga. Stąd w chrześcijaństwie, w odróżnieniu od tego, jak filozofia grecka ujmuje najwyższego boga, Bóg Jezusa Chrystusa nie jest jedynie przedmiotem ludzkich pragnień poznania Jego natury, lecz powołuje człowieka do dialogu ze sobą<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Temat ten został pięknie wyjaśniony w *Suma contra Gentiles* (IV, 52). Bóg udziela człowiekowi szczególnego poznania, aby mógł panować nad sobą i złączyć się z Nim, pomaga mu wewnątrz w zdobyciu panowania nad swoimi uczuciami (integralność), chroni przed bólem i pozwala uniknąć śmierci. Stan ten nazywany jest *pierwotną sprawiedliwością* (I, q. 85). Jest to punkt odniesienia w zrozumieniu szkód spowodowanych grzechem, a także odnowienia przez łaskę.

<sup>11</sup> Por. J.L. Lorda, *Łaska Boża*, tłum. J. Lekan, Lublin 2012, s. 205–208.

<sup>12</sup> KKK 45.

<sup>13</sup> Por. J.L. Lorda, *Antropologia teologiczna*, Pamplona, s. 111–113.

<sup>14</sup> Zamysł Boga w stworzeniu człowieka dobrze reasumuje *Kompendium nauki społecznej Kościoła*: „Teksty z pierwszej księgi Pisma Świętego, opisujące stworzenie mężczyzny i kobiety na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,26–27), zawierają podstawowe nauczanie na temat tożsamości i powołania osoby ludzkiej». Mówią nam one o tym, że stworzenie mężczyzny i kobiety jest wolnym i darmowym aktem Boga; że mężczyzna i kobieta ze względu na swoją wolność i rozumność stanowią «ty» stworzone przez Boga i tylko w relacji z Nim mogą

## GRZECH PIERWORODNY

Dotykamy rzeczywistości, której realizmu doświadcza każdy człowiek i dlatego absolutnie nie można umieścić jej między legendami, nawet jeśli język opisu grzechu pierworodnego jest bardzo poetycki<sup>15</sup>. „Opis upadku (Rdz 3) używa języka obrazowego, ale stwierdza wydarzenie pierwotne, fakt, który miał miejsce *na początku historii człowieka* (por. GS 13). Objawienie daje nam pewność wiary, że cała historia ludzka jest naznaczona pierworodną winą, w sposób wolny zaciągniętą przez naszych pierwszych rodziców”<sup>16</sup>. Biblijny opis ukazuje stan harmonii raju, pokusę i grzech. Opis pokusy wyraża nie tylko upadek pierwszych ludzi, ale rzeczywistość (substancję) każdego grzechu. Kusiciel oszukuje (kłamstwo z obietnicą) i zaprasza człowieka, aby naruszył prawo moralne, które Bóg na niego nałożył i uczynił sobie moralność na swoją miarę<sup>17</sup>.

Św. Augustyn w polemice z pelagianizmem uwypuklił dwie rzeczy: szkody poczynione przez grzech i absolutną konieczność łaski. Stan grzesznika, czyli człowieka oddzielonego od Boga, jest czymś realnym i dziedziczy się go wraz z ludzką naturą. Sytuację tę może zmienić tylko sam Bóg, czyli człowiek jest w pełni zależny od łaski Bożej. Patrząc na ranę grzechową, można zrozumieć tę konieczność łaski Bożej (usprawiedliwienie, które jest jednocześnie przebaczeniem i wyniesieniem) jako pomocy rzeczywistej, niezbędnej i darmowej. Jest to pomoc rzeczywista, gdyż ma wpływ na wnętrze człowieka, oraz niezbędna, gdyż człowiek sam nie może się zbawić, czyli sobie przebaczyć. Pomoc ta jest darmowym darem Boga<sup>18</sup>.

Waga konieczności Bożego przebaczenia wzrasta, kiedy spojrzymy na skutki grzechu pierworodnego, które nie ograniczają się jedynie do wymiaru osobistej relacji człowieka z Bogiem. „Na tajemnicę grzechu składa się ta podwójna rana, którą grzesznik otwiera w sobie i w stosunkach z bliźnim. Stąd można mówić *o grzechu osobistym i społecznym*: pod pewnym względem każdy grzech jest *osobisty*; pod pewnym zaś – każdy grzech jest *społeczny*, na ile, i ponieważ, pociąga

---

odkryć i zrealizować autentyczny, pełny sens swojego życia osobistego i społecznego; że są oni, właśnie w swojej komplementarności i wzajemności, obrazem Miłości trynitarniej w całym stworzeniu; że im, którzy są szczytem stworzenia, Stwórca powierza zadanie panowania nad stworzoną naturą, zgodnie z Jego zamysłem (por. Rdz 1,28)” (Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 36).

<sup>15</sup> Por. S. Kunka, *Do kogo należy grzech pierworodny?*, „Teologia w Polsce” 3 (2009), nr 2, s. 229–243.

<sup>16</sup> KKK 390.

<sup>17</sup> „Człowiek – kuszony przez diabła – pozwolił, by zamarło w jego sercu zaufanie do Stwórcy, i nadużywając swojej wolności, okazał *nieposłuszeństwo* przykazaniu Bożemu. Na tym polegał pierwszy grzech człowieka. W następstwie tego faktu każdy grzech będzie nieposłuszeństwem wobec Boga i brakiem zaufania do Jego dobroci” (KKK 397).

<sup>18</sup> Por. J.L. Lorda, *Łaska Boża*, s. 189–190.

za sobą również skutki społeczne<sup>19</sup>. Sobór Trydencki w bardzo ważnym dekreście o usprawiedliwieniu przypomina, iż ludzie znajdują się w stanie grzechu, gdyż po grzechu Adama zostali odsunięci od Boga i zniewoleni przez grzech, diabła i śmierć; i choć nie stracili całkowicie wolnej woli, nie mogą się wyzwolić sami z siebie<sup>20</sup>. Tak więc prawda o grzechu pierworodnym jest również prawdą o konieczności przebaczenia, które przychodzi z zewnątrz, a także o potrzebie Odkupiciela. Wobec rzeczywistości grzechu pierworodnego osobowa relacja z Bogiem może dokonać się jedynie na drodze zbawienia: w Chrystusie, jedynym Odkupicielu człowieka. To zbawienie zaś jest w pełni inicjatywą Boga samego.

## ODKUPIENIE JEZUSA

W procesie przebaczenia i pojednania grzesznego człowieka z Bogiem punktem centralnym jest Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa. W tajemnicy tej zostaje objawione przeznaczenie człowieka i zainaugurowana droga, na której się ono realizuje. Misterium Paschalne Chrystusa posiada dwa momenty o różnych znaczeniach – śmierć i zmartwychwstanie. Swoją Ofiarą na krzyżu Chrystus zasługuje dla nas wszystkich na Boże przebaczenie, a ze zmartwychwstania pochodzi moc, która odnawia każdego człowieka. Oba elementy Misterium Paschalnego zawierają w sobie dwa tradycyjne aspekty teologii łaski: przebaczenie (usprawiedliwienie) i odnowienie w Chrystusie (uświęcenie). Oba aspekty zawsze są nierozdzielne, a także – co podkreśla katolicka teologia łaski – są wyrazem zbawczej inicjatywy Boga.

Ta inicjatywa swoją pełnię odnajduje w posłaniu Syna przez Ojca dla dokonania dzieła pojednania. „Kiedy nadeszła pełnia czasu, Syn Boży, przychodząc jako Baranek, który gładzi i bierze na siebie grzech świata (por. J 1,29; Iz 53,7.12), jawi się jako ten, który ma władzę sądzenia (por. J 5,27) czy też odpuszczania grzechów (por. Mt 9,2–7; Łk 5,18–25; 7,47–49; Mk 2,3–12), który nie przyszedł, aby potępić, ale aby przebaczać i zbawiać (por. J 3,17)”<sup>21</sup>. Św. Paweł będzie podkreślał rolę posłuszeństwa Chrystusa w naszym zbawieniu, które jest odpowiedzią na nieposłuszeństwo Adama. Wyrazem posłuszeństwa Chrystusa jest Jego śmierć na krzyżu (por. 1 Kor 1,23; Ga 3,1; 6,14), która jest wydarzeniem zbawczym tylko dzięki zmartwychwstaniu (por. Flp 2,9–11; 1 Kor 15,12–19). Śmierć Chrystusa jest ofiarą przebłagalną za grzechy ludzkości (por. 2 Kor 5,21) i zwycięstwem nad mocami ciemności (por. Kol 2,14–15; Ef 2,14–16; Flp 2,6–11). Zbawienie Chrystusowe staje się nie tylko przebaczeniem grzechów czy wybawieniem od nadchodzącego gniewu (por. 1 Tes 1,10), ale również upodobnieniem do Niego

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, 15.

<sup>20</sup> Por. J.L. Lorda, *Łaska Boża*, s. 160–164.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, 29.



(por. Flp 3,20–21; 1 Kor 15,49), które ostatecznie wprowadza nas w więź synowską wobec Ojca (por. Rz 8,14–17.29; Ga 4,4–7)<sup>22</sup>.

Przebaczenie jest jednym z centralnych elementów orędzia Jezusa. W Jego dobrej nowinie ma ono wymiar Krzyża, również dlatego, że nierozłącznie dotyczy relacji „ja–Bóg, ja–bliźni”. Przebaczenie ma wymiar wspólnototwórczy, eklezjalny. Buduje wspólnotę zbawienia. Każdy bowiem grzech niszczy wspólnotę z Bogiem i ludźmi. Dlatego Jezus pozostawia swoim uczniom najdoskonalszą modlitwę, w której są słowa: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”.

## OBJAWIENIE MIŁOSIERNEGO OJCA

Celem zbawczej misji Jezusa jest nie tylko przebaczenie naszych grzechów, ale przede wszystkim wprowadzenie nas w Jego niepowtarzalną relację z Ojcem. Jest to spełnienie pragnień wyrażonych przez apostoła Filipa: „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy” (J 14,8). Jezus może to uczynić, ponieważ jest jedno z Ojcem, a „kto mnie zobaczył, zobaczył także Ojca” (J 14,9).

W Jezusie Chrystusie najpełniej urzeczywistniają się starotestamentowe zapowiedzi dotyczące Bożego miłosierdzia, które najpełniej wyrażają ojcostwo Boga. Poprzez przebaczenie i miłość Syn Boży objawił, że Bóg jest miłosiernym Ojcem. Punktem kulminacyjnym objawienia miłosierdzia Boga, dokonanego przez Jezusa, była Jego męka i śmierć krzyżowa, dzięki której zgładził ludzki grzech oraz odniósł zwycięstwo nad jego skutkami, zwłaszcza śmiercią. To Boże przebaczenie, które przychodzi do nas w Chrystusie, jest pełnym objawieniem miłosiernej miłości Ojca wobec każdego człowieka.

Miłosierdzie Boże w historii spotkania Boga z człowiekiem objawiało się stopniowo<sup>23</sup>. Rozpoczęło się ono od miłości wybrania. W Liście do Efezjan czytamy o Bożym zamiśle i to jeszcze przed stworzeniem świata (zob. Ef 1,4). On nas wybrał, zanim zaczęliśmy istnieć. Poprzez wydarzenia historyczne prorocy stopniowo odkrywali prawdziwą głębię Bożego miłosierdzia. Historia biblijna ukazuje nam, iż zasadniczo zawiera się ono we wspomnianym Bożym zamiśle, który – jak o tym pisze św. Paweł – był tajemnicą „ukrytą od wieków i pokoleń, która teraz została objawiona Jego świętym” (zob. Kol 1,26), poprzez Osobę Jezusa Chrystusa i w Jego historii.

Miłosierdzie Boże nie oznacza zatem dla nas ochrony naszych interesów w takiej postaci, jak je sami widzimy, ale jest żywą więzią oblubieńczą, w której

---

<sup>22</sup> Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, red. A. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 3, Warszawa 2006, s. 266–269.

<sup>23</sup> Por. W. Zatorski OSB, *Boże miłosierdzie*, Tyniec 2011; por. także W. Zatorski OSB, *Przebaczenie*, Tyniec 2015.

Bóg pragnie naszej miłości i jednocześnie zobowiązuje się doprowadzić nas do pełni życia w komunii z sobą. Warto przy tym zwrócić uwagę na różnicę istniejącą pomiędzy miłością a miłosierdziem, które jest działaniem wypływającym z miłości, a ukierunkowanym na kogoś będącego w sytuacji potrzeby. Fundamentem miłosierdzia jest miłość, a miłosierdzie jest jej wyrazem. Nie wydaje się, aby prawdziwe miłosierdzie było wyrazem litości, która wynika z żalu nad czyjąś biedą przy jednoczesnym patrzeniu na ową biedę z góry. Owa wyniosłość, niezależnie od okazanej pomocy, niesie dla jej adresata poczucie poniżenia. O prawdziwym miłosierdziu mówimy wówczas, gdy jest ono wyrazem miłości, a tym samym solidarności egzystencjalnej z jej adresatem, będącym w sytuacji trudnej, takiej jak: nieszczęście, poniżenie, niższość społeczna, słabość, grzech, upadek, choroba itp. Pomiędzy Bogiem i człowiekiem zawsze jest jednak sytuacja dramatycznej różnicy metafizycznej, nie mówiąc o innej, np. moralnej, i w takim przypadku gest miłości jest zawsze gestem miłosierdzia, jednak w swojej dynamice i ukierunkowaniu miłosierdzie w zamyśle Boga stara się być wyrazem czystej miłości partnerskiej.

## OBLICZE MIŁOSIERNEGO

Fundamentalnym tekstem dla rozważań o Bożym miłosierdziu pozostaje niezmiennie fragment Ewangelii według św. Łukasza znany jako „przypowieść o synu marnotrawnym” (Łk 15, 11–32). Trafniej, jak twierdzi św. Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*, byłoby jednak nazywać ów fragment „przypowieścią o miłosiernym Ojcu”. W świetle tej przypowieści trzeba odczytać obraz miłosiernego Ojca, jakiego daje nam poznać Chrystus. Jest to Ojciec, który kocha swoich synów miłością przewyższającą wszystko inne istniejące na świecie. Można rzec, iż jest to miłość większa niż własne dobre imię. Miłością otacza zarówno tego syna, który wiernie mu służył i nigdy nie przekroczył ojcowskiego nakazu, jak i tego, który tylko szukał okazji, żeby się całkowicie uwolnić spod ojcowskiej kurateli. Ojcowska miłość nie jest więc uwarunkowana dobrym zachowaniem ani niczym innym, jak tylko faktem synostwa ich obydwu. Nie jest to miłość „za zasługi”.

W tym obrazie odkrywamy naturę Bożego przebaczenia. Jest ono darem łaski Ojca Niebieskiego, a więc darem darmowym. Jest ono darem Ojca, który zawsze jest gotów przebaczyć<sup>24</sup>. Bóg, mimo przewrotności człowieka, pozostaje wierny swojej miłości i czeka z przebaczeniem na człowieka, „również wówczas, gdy człowiek zamiast odpowiedzieć miłością na miłość Boga, przeciwstawia się Mu niczym rywalowi, łudząc się i przeceniając swe siły i w następstwie zrywając stosunki z Tym, który go stworzył”<sup>25</sup>. Ta nieskończona gotowość i moc przebaczenia ma swe stałe pokrycie w niewysłowionej wartości ofiary Syna. Żaden grzech

---

<sup>24</sup> Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, 5.

<sup>25</sup> Tamże, 10.

ludzki nie przewyższa tej mocy ani jej nie ogranicza. Od strony człowieka może ją tylko powstrzymać brak dobrej woli, gotowości nawrócenia, czyli pokuty, trwanie w oporze i sprzeciwie wobec łaski i prawdy, a zwłaszcza wobec świadectwa krzyża i zmartwychwstania Chrystusowego<sup>26</sup>.

W świetle prawdy o Bożym przebaczeniu odkrywamy prawdę o człowieku, adresacie miłosiernej miłości Boga. Dar wyniesienia do godności syna w Synu, a więc stan dzieci Bożych, jest owocem miłości serca Ojca. Nie zależy on od zasług człowieka czy jego działań, a zatem nikt nie może mu go odebrać. Ta podstawowa prawda o godności człowieka, zbudowana na fundamencie nieodwołalnego Bożego daru, staje się dla człowieka, doświadczanego różnymi swoimi słabościami, mocą do walki z wszelką beznadzieją i rozpaczą. Daje mu nadzieję, która opiera się na fakcie, że nigdy nie przestanie być dzieckiem Boga, Ojca, który go kocha, zawsze gotów jest mu przebaczyć i czeka na jego powrót<sup>27</sup>.

Boże przebaczenie – jak przypomina kard. Gerhard Ludwig Müller, prefekt Kongregacji Nauki Wiary – nie jest „tanim” wyznaniem miłości ze strony Pana Boga. Kiedy Bóg wkracza do życia człowieka, czyni to po to, aby je zmienić. To prawda, że przyjmuje On człowieka takim, jakim jest, ale nigdy nie zostawia go takim samym. Miłosierdzie nie ma nic wspólnego z pobłażliwością, a postawa Boga względem człowieka nie jest taka. Bezsprzecznym świadectwem tego są Ewangelie, opisujące postawę Jezusa. Objawienie dobroci Ojca nigdy nie dokonuje się za cenę prawdy. Przejawem miłosierdzia jest więc również naprawianie błędów. Ojciec, który nie upominałby swych dzieci, lecz usprawiedliwiał czy lekceważył ich uchybienia, doprowadziłby ich do upadku. W miłosierdzie wpisana jest zarówno miłość, jak i prawda<sup>28</sup>.

To Jezus jest jedynym Objawicielem Ojca, który sam zna Go w pełni i może Go dać poznać człowiekowi. Ale nie dla zaspokojenia jego ciekawości, lecz dając mu w ten sposób udział w życiu wiecznym. Zwłaszcza w przypowieściach ukazuje naturę Boga jako Ojca, który jest zdeterminowany w tym, aby przez Jego dar współczucia i miłosierdzia zniknął grzech, a ludzkość mogła ostatecznie dopełnić przymierza, jakie Bóg z nią zawarł. Te ewangeliczne przypowieści (o zagubionej owcy, zagubionej monecie i o synu marnotrawnym – por. Łk 15, 1–32), ukazują Boga, który przebacząc, okazuje niezmierną radość. Można więc w konsekwencji stwierdzić, iż zawierają w sobie „istotę Ewangelii oraz naszej wiary, ponieważ miłosierdzie jest ukazane jako siła, która zwycięża wszystko, która wypełnia serce miłością i pociesza przebaczeniem”<sup>29</sup>. Jezus objawia więc Boga, którego miłosierdzie oznacza wyraz Jego odpowiedzialności za człowieka, oznaczającej

<sup>26</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in Misericordia”*, 13.

<sup>27</sup> Franciszek, Audiencja ogólna 11.05.2016.

<sup>28</sup> Por. G.L. Müller, *Miłosierdzie to nie pobłażliwość*, <http://www.niedziela.pl/arttykul/19538/Kard-G-M%C3%9Czller-milosierdzie-to-nie> (dostęp: 2.05.2016).

<sup>29</sup> Franciszek, *Bulla „Misericordiae vultus”*, 9.

pragnienie dla człowieka jego największego dobra, napełnienie jego serca Bożą radością i pokojem. Odkrywanie oblicza Boga „odpowiedzialnego za nas” ułatwia człowiekowi nawrócenie i wzbudza w nim pragnienie odpowiedzi na miarę bycia dzieckiem takiego właśnie Ojca. Taka jest prawda o naturze miłości chrześcijańskiej. Jest ona znakiem miłości synowskiej, która odpowiada na miłość ojcowską.

## SAKRAMENTALNE PRZEBACZENIE

Kolejnym etapem Bożej inicjatywy w przywróceniu życiodajnej, wiecznej jedności człowieka z Bogiem jest zamysł ustanowienia Kościoła. Chrystusowe zbawienie, aktualizowane dzięki Duchowi Świętemu w Kościele, nie jest czymś, co automatycznie należy się człowiekowi przez sam fakt bycia we wspólnocie Kościoła, ani też nagrodą za jego dobre moralnie życie. Jeśli więc „Kościół, przepowiadając dalej posłanie o pojednaniu głoszone przez Chrystusa w wioskach Galilei i całej Palestyny (por. Mk 1,15) nie przestaje zachęcać całej ludzkości do nawrócenia i uwierzenia w Dobrą Nowinę”<sup>30</sup>, to czyni to, spełniając posłannictwo Boga Wszchemogącego, który pragnie zbawienia wszystkich ludzi. Dzięki Duchowi Świętemu to pierwszeństwo Boga w zbawieniu człowieka aktualizuje się i skutecznie uobecnia. W sposób naturalny, zgodny z misterium Kościoła, dokonuje się to w ekonomii sakramentalnej, która ma nie tylko przywrócić jedność z Bogiem, ale też wprowadzić w pełnię życia Bożego, które nie zna końca. „Taka komunია ludzi z Bogiem w Kościele przez miłość, która «nigdy nie ustaje» (1 Kor 13,8), jest celem, do którego dąży to wszystko, co jest w nim środkiem sakramentalnym, związanym z tym światem, którego przeznaczeniem jest przeminięcie”<sup>31</sup>.

Kościół jest więc, ze swej natury, wielkim sakramentem przebaczenia i pojednania. Jan Paweł II w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* wskazuje, iż należy do natury Kościoła jego misja głoszenia tego pojednania i trwania w świecie jako jego sakrament. Kościół jest sakramentem pojednania przede wszystkim przez samo swoje istnienie jako wspólnota pojednana, która poświadcza i reprezentuje w świecie dzieło Chrystusa. Jest nim przez swą posługę stania na straży i wyjaśniania Pisma Świętego, będącego radosną nowiną o pojednaniu, ponieważ zapoznaje kolejne pokolenia z planem Bożej miłości i każdemu wskazuje drogi powszechnego pojednania w Chrystusie. Jest nim wreszcie poprzez siedem sakramentów, które przypominając i na swój sposób odnawiając tajemnicę paschalną Chrystusa, są

---

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, 10. Katechizm doda: „Chrystus wypełnia i objawia w Kościele swoją własną tajemnicę jako cel zamysłu Bożego: «Wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie» (Ef 1,10)” (KKK 772).

<sup>31</sup> KKK 773.

źródłem życia dla Kościoła, a w jego rękach narzędziami nawrócenia do Boga i pojednania między ludźmi<sup>32</sup>.

Sakrament pokuty i pojednania daje pewność przebaczenia mocą odkupieńczej Krwi Chrystusa<sup>33</sup>. Jan Paweł II przypomina, iż „praktyka tego Sakramentu, jeśli chodzi o jego sprawowanie i formę, przeszła długi proces rozwojowy, o czym świadczą najstarsze sakramentarze, dokumenty soborów i synodów biskupich, przemówienia Ojców i nauczanie Doktorów Kościoła. Natomiast *co do istoty tego Sakramentu*, istniała zawsze w świadomości Kościoła mocna i niezmienna pewność, że z woli Chrystusa przebaczenie dawane jest każdemu poprzez sakramentalne rozgrzeszenie, którego udzielają szafarze sakramentu pokuty: pewność ta ze szczególną mocą została potwierdzona zarówno przez Sobór Trydencki, jak i przez Sobór Watykański II: „Ci (zaś), którzy przystępują do Sakramentu Pokuty, otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i równocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu grzesząc zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwą”<sup>34</sup>.

Z Chrystusowego ustanowienia sakrament pokuty i pojednania jest zwyczajną drogą przebaczenia. Dla chrześcijanina jest to „zwyczajny sposób” otrzymania przebaczenia i odpuszczenia grzechów ciężkich, popełnionych po chrzcie. Dla jasności trzeba od razu podkreślić, iż zbawczego dzieła Chrystusa nie wiąże sakramentalny znak w taki sposób, by w jakimkolwiek czasie i wymiarze historii zbawienia Chrystus nie mógł działać poza i ponad sakramentami. Jednakże – jak zauważa Jan Paweł II – „w szkole wiary uczymy się, że sam Zbawiciel chciał i postanowił, by proste i cenne Sakramenty wiary były w normalnych warunkach skutecznymi środkami, poprzez które przechodzi i działa Jego odkupieńcza moc. Byłoby zatem niedorzecznością, a także zarozumiałością chcieć arbitralnie ignorować narzędzia łaski i zbawienia ustanowione przez Boga i, jednocześnie, w tym wypadku ubiegać się o przebaczenie z pominięciem Sakramentu ustanowionego przez Chrystusa właśnie dla przebaczenia”<sup>35</sup>. To Boga przede wszystkim znieważa nasz grzech i tylko On może udzielić przebaczenia. Tylko wiara może dać pewność, że w tym sakramentalnym wydarzeniu każdy grzech zostaje odpuszczony i zgładzony poprzez tajemnicze działanie Zbawiciela.

W życiu Kościoła recepcja tej prawdy nie zawsze jawi się jako coś oczywistego. Patrząc na praktykę i nauczanie Kościoła w niektórych obszarach ziemskiego globu, miał rację papież Polak, kiedy przed ponad trzydziestu laty przestrzegał przed błędnym rozumieniem sakramentu pokuty i pojednania, wzywając do odno-

<sup>32</sup> Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia”*, 11.

<sup>33</sup> Por. tamże, 28; J.S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 1996, s. 138–148.

<sup>34</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia”*, 30; por. Sobór Trydencki, Sesja XIV *De sacramento Poenitentiae*, rozdz. I i kan. 1, BF VII, 453, 466; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 11.

<sup>35</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia”*, 31.

wienia wiary w jego skuteczność i konieczność. „Warto *odnowić i potwierdzić tę wiarę* w chwili, gdy mogłaby ona osłabnąć, utracić coś ze swej integralności, czy też wejść w obszar cienia i milczenia, zagrożona – jak to się dzieje – wspomnianym już kryzysem z jego ujemnymi zjawiskami. Sakrament Pokuty bowiem jest z jednej strony zagrożony przez zaciemnienie zmysłu moralnego i religijnego, osłabienie poczucia grzechu, wypaczenie pojęcia skruchy, znikome dążenie do życia prawdziwie chrześcijańskiego; z drugiej zaś strony przez taki sposób myślenia, czasem dość rozpowszechniony, wedle którego przebaczenie można otrzymać bezpośrednio od Boga także w sposób zwyczajny, bez przystępowania do Sakramentu pojednania, czy też przez pozbawioną nieraz żaru i prawdziwej spontaniczności rutynę w praktykowaniu Sakramentu, która, być może, została wywołana błędnymi i wypaczonymi poglądami na skutki Sakramentu”<sup>36</sup>.

Ważną kwestią jest również współdziałanie człowieka w sakramentalnym spotkaniu z przebaczącym Ojcem. Uznanie ciężaru grzechu prowadzi do postawy nawrócenia, zwrócenia się do Boga, aby otrzymać Jego dar przebaczenia<sup>37</sup>. Prawidłowo ukształtowane sumienie powinno, w świetle ewangelicznej prawdy o Bożym miłosierdziu, stawiać sobie pytanie o powagę grzechu z dwojakiego punktu widzenia: ze względu na odrzucenie Bożej miłości, czyli obrazę Boga, oraz skutki dla samego człowieka. „Kościół od wieków zawsze mówi o grzechu *śmiertelnym* i o grzechu *powszednim* [...]. W swym *Pierwszym Liście św. Jan* mówi o grzechu, «który sprowadza śmierć» (*prós thánaton*), w przeciwieństwie do grzechu, «który nie sprowadza śmierci» (*me prós thánaton*) (por. 1 J 5,16 i n.). Oczywiście, w tym wypadku wchodzi w grę pojęcie śmierci duchowej: chodzi o utratę prawdziwego życia czy «życia wiecznego», którym według św. Jana jest znajomość Ojca i Syna (por. J 17,3), komunია i ścisła więź z Nimi”<sup>38</sup>.

Grzech jest częścią prawdy antropologicznej o człowieku, jednak jest w sakramencie wpisany w perspektywę Boską, w której zostaje skonfrontowany z prawdą o Bożej przebaczącej miłości. Uznanie swego grzechu, co więcej – po głębszym spojrzeniu na własną osobowość – uznanie siebie grzesznikiem, zdolnym do popełnienia grzechu i skłonny do grzechu, jest konieczną zasadą powrotu do Boga. W konkretnej sytuacji człowieka grzesznego, w której bez uznania własnego grzechu nie ma nawrócenia, posługa jednania Kościoła w każdym przypadku pragnie doprowadzić do szczerzej pokuty, czyli do „poznania siebie”<sup>39</sup>. Ludzkie akty penitenta nie są absolutnie ceną, którą płaci się za odpuszczony grzech i za otrzymane przebaczenie: żadna ludzka cena nie może wyrównać tego, co się otrzymało, owocu przynajdroższej Krwi Chrystusowej. Współdziałanie człowieka w przygotowaniu

<sup>36</sup> Tamże, 28; por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, s. 377–384.

<sup>37</sup> Por. J.S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, s. 13–32.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, 17. Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 724–738.

<sup>39</sup> Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, 13.

się do sakramentu i jego owocnego przeżycia jest znakiem niezbywalnej osobistej odpowiedzialności: „Przede wszystkim należy na nowo stwierdzić, że Sakrament ten jest najbardziej osobisty, intymny, że w nim sam grzesznik staje przed obliczem Boga ze swą winą, żalem i ufnością. Nikt nie może okazać skruchy za niego, nikt też w jego imieniu nie może prosić o przebaczenie”<sup>40</sup>.

## BOŻE PRZEBACZENIE – NOWE STWORZENIE

Kiedy rozważamy Psalm 51, nazywany *Miserere*, dotykamy prawdy o skuteczności działania Bożego przebaczenia. Jest to modlitwa pokutna, w której prośba o przebaczenie jest poprzedzona wyznaniem winy i w której osoba modląca się, pozwalając się oczyścić miłością Pana, staje się nowym stworzeniem, zdolnym do posłuszeństwa, stałości ducha i szczerego uwielbienia Boga. Boże przebaczenie, jakie otrzymuje człowiek, nie jest więc zwykłym powrotem do poprzedniego stanu, „krokiem do tyłu”. Zawsze jest „krokiem do przodu”.

Wskazują na to słowa rozgrzeszenia sakramentalnego. Kapłan działa tu w osobie Chrystusa<sup>41</sup>. Słusznie podkreśla je S. Hahn, amerykański teolog, „są to słowa Boga, które wypowiada On z mocą nad nami – tak jak wypowiadał je z mocą nad wodami u początku stworzenia – tak jak wypowiadał je z mocą nad chlebem, który ogłosił swoim Ciałem. Słowo Boże jest twórcze i skuteczne. Jest to ten rodzaj władzy, jakim posługuje się również w sakramencie spowiedzi. Stworzyć oznacza zrobić coś z niczego. Wraz ze słowami rozgrzeszenia Bóg odnawia nas, jakbyśmy byli nowym stworzeniem. Kiedy król Dawid modlił się: «Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste» (Ps 51,12), miał właśnie to na myśli. Bóg ze swojej strony obiecał, że wysłucha takich modlitw: «I dam wam serca nowe [...], zabiorę wam serca kamienne, a dam wam serca z ciała» (Ez 36,26)”<sup>42</sup>.

Modlitwa o nowe, czyste serce jest żarliwym wezwaniem do Boga – jedyne, który może uwolnić od grzechu. W tej modlitwie przejawia się prawdziwa potrzeba człowieka: jedyną rzeczą, której naprawdę potrzebujemy w naszym życiu, jest uzyskanie przebaczenia, uwolnienia od zła i jego śmiertelnych skutków. Jednocześnie wyraża się w niej ufność, że Bóg jest większy od wszystkich grzechów, jakie możemy popełnić, a Jego przebacząca miłość jest oceanem, w którym możemy zanurzyć się bez obawy, że zostaniemy pokonani: dla Boga przebaczenie oznacza obdarzenie nas pewnością, że On nas nigdy nie opuszcza.

W tym sensie ktoś, kto modli się tym psalmem, poszukuje przebaczenia, wyznaje swoją winę, ale uznając ją, oddaje hołd sprawiedliwości i świętości Boga.

<sup>40</sup> Tamże, 31.

<sup>41</sup> Por. KKK 1548–1551. Katechizm przypomina również, że skutkiem działania w osobie Chrystusa jest także działanie w imieniu Kościoła.

<sup>42</sup> S. Hahn, *Uzdrowiająca moc spowiedzi*, Kraków 2015, s. 56–57.

A potem prosi Go jeszcze o łaskę i miłosierdzie. Psalmista powierza się dobroci Boga, wie, że Boże przebaczenie jest najbardziej skuteczne, ponieważ „stwarza to, co mówi”. Nie ukrywa grzechu, ale go niszczy i wymazuje. Zatem pokutujący znów staje się czysty, usunięte są wszelkie plamy, a teraz jest on bielszy od nieskażonego śniegu.

Wejście w relację z przebacającym Bogiem oznaczać więc będzie, z jednej strony, wyzwolenie od panowania grzechu, czyli niewoli „ojca kłamstwa” (por. J 8,44), a jednocześnie, z drugiej, wyzwolenie do życia w Prawdzie, która daje nam uczestnictwo w „wolności synów Bożych” (por. Rz 8,21). Ta „wolność synów” pochodzi z daru Chrystusa, który przynosi człowiekowi uczestnictwo w Bożym synostwie, czyli w Bożym życiu. W konsekwencji człowiek wyzwolony przez Chrystusa nie tylko dostępuje odpuszczenia grzechów, ale równocześnie zostaje wyniesiony do „nowego życia”. Chrystus, jako Sprawca wyzwolenia człowieka, jest Stwórcą „nowego człowieczeństwa”. W Nim stajemy się „nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17)<sup>43</sup>. Tak więc grzeszny człowiek wraz z przebaczeniem staje się nowym stworzeniem, wypełnionym przez ducha i pełnym radości. Teraz zaczyna się dla niego nowa rzeczywistość: nowe serce, nowy duch, nowe życie. Grzesznik, który zyskał odpuszczenie grzechów i przyjął Bożą łaskę, może nawet uczyć innych, by nie grzeszyli więcej<sup>44</sup>.

W ten sposób dokonuje się prawdziwy proces zbawczy człowieka. Przebaczenie grzechów jest jednym z elementów tego procesu. Prawdziwe zbawienie człowieka polega bowiem na maksymalnym zbliżeniu i upodobnieniu się do Boga, do którego człowiek dochodzi dzięki działaniu Chrystusa i Ducha Świętego. Ma to miejsce w sakramentach, które życie człowieka upodabniają do Chrystusa. Dokonuje się przeobstwienie, którego istotą jest przywrócenie upadłemu człowiekowi wrodzonej mu godności. W ten sposób uwidacznia się prawda o tym, że stworzenie i odkupienie wzajemnie sobie odpowiadają, jako że odkupienie niweczy nie dzieło Stwórcy, lecz dzieło kusiciela. Jak zauważa Christoph Schönborn, „to «nowe» (ponieważ odnowione i w pełni zrealizowane) człowieczeństwo jest człowieczeństwem wcielonego Słowa, w którym, według Maksyma, jest zawarty cały nowy człowiek. W sposobie istnienia *tropos tes hyparxees* wcielonego Słowa ukazuje się natura przeobstwionego człowieczeństwa. Ponieważ Chrystus urzeczywistnił Boży plan zbawienia jako człowiek obdarzony ludzką wolą, ludzkim sercem i rękami (por. KDK 22), dlatego we właściwym Mu ludzkim sposobie bytowania objawia oblicze przeobstwionego człowieka”<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Watykan 1989, s. 463–468.

<sup>44</sup> Por. Franciszek, Audiencja ogólna 30.03.2016.

<sup>45</sup> Ch. Schönborn, *Przeobstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 45.



## PRZEBACZENIE W RELACJACH MIĘDZYLUDZKICH

Boże przebaczenie jest fundamentem tworzenia cywilizacji miłości, do której zachęcał nieustannie św. Jan Paweł II. W encyklice o Bogu bogatym w miłosierdzie pisał: „Ów ludzki świat może stawać się «bardziej ludzkim» tylko wówczas, gdy we wzajemne stosunki, które kształtują jego moralne oblicze, wprowadzimy moment przebaczenia, tak istotny dla Ewangelii. Przebaczenie świadczy o tym, że w świecie jest obecna *miłość potężniejsza niż grzech*. Przebaczenie też stanowi podstawowy warunek pojednania – nie tylko w stosunku Boga do człowieka, ale także w stosunkach wzajemnych pomiędzy ludźmi. Świat, z którego wyeliminujemy przebaczenie, może być tylko światem zimnej, bezwzględnej sprawiedliwości, w imię której każdy będzie dochodził swych praw w stosunku do drugiego, a drzemiące w człowieku egoizmy różnego gatunku mogą albo zamienić życie i współżycie ludzi w system ucisku słabszych przez silniejszych, albo też w arenę nieustannej walki jednych przeciw drugim”<sup>46</sup>.

Objawienie biblijne podkreśla konieczność odbudowania przymierza z Bogiem w Chrystusie Odkupicielu, które nierozdzielnie niesie ze sobą konieczność pojednania z bratem, nawet za cenę opóźnienia w złożeniu daru (por. Mt 5,23 i n.). „Jezus kładzie wielki nacisk na pojednanie braterskie: na przykład wtedy, gdy zachęca do nadstawienia drugiego policzka temu, kto nas uderzył, i do oddania płaszcza temu, kto nam zabrał suknię (por. Mt 5,38–40), a także gdy wpaja prawo przebaczenia: przebaczenia, które każdy otrzymuje w takiej mierze, w jakiej sam umie przebaczać (por. Mt 6,12); przebaczenia, którego trzeba udzielić również nieprzyjaciółom (por. Mt 5,43–48); przebaczenia, którego trzeba udzielić siedemdziesiąt siedem razy (por. Mt 18,21 i n.), czyli praktycznie bez żadnego ograniczenia”<sup>47</sup>.

Jakiego przebaczenia uczy nas Chrystus? Przede wszystkim wskazuje na to, iż jest ono czymś, co stale powinno towarzyszyć człowiekowi w jego ziemskiej pielgrzymce. Jednocześnie podkreśla, iż przebaczenie nie ma nic wspólnego z pobłażliwością wobec zła. „Chrystus tak bardzo nalega na konieczność przebaczenia drugiemu, że Piotrowi pytającemu, do ilu razy winien jest przebaczyć bliźniemu, wskazuje symboliczną cyfrę: «siedemdziesiąt siedem razy» (Mt 18,22), chcąc przez to powiedzieć, że powinien umieć przebaczać każdemu za każdym razem. Oczywiście, że to tak szczerze wymagane *przebaczenie nie niweczy* obiektywnych *wymagań sprawiedliwości*. Właściwie rozumiana sprawiedliwość stanowi poniekąd cel przebaczenia. W żadnym miejscu orędzia ewangelicznego ani przebaczenie, ani też miłosierdzie, jako jego źródło, nie oznacza pobłażliwości wobec zła, wobec zgorzenia, wobec krzywdy czy zniewagi wyrządzonej. W każdym

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, 14.

<sup>47</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, 26.

wypadku naprawienie tego zła, naprawienie zgorzenia, wyrównanie krzywdy, zadośćuczynienie za zniewagę, jest warunkiem przebaczenia<sup>48</sup>.

Na wagę przebaczenia w relacjach międzyludzkich i konkretne jego przejawy w szczególnej wspólnotcie, jaką jest małżeństwo i rodzina, wskazuje również papież Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia*. Pierwszym warunkiem wzajemnego przebaczenia jest osobiste doświadczenie przebaczenia otrzymanego od Boga, które jest darmowym usprawiedliwieniem, bez względu na nasze zasługi. Jest to doświadczenie miłości, która uprzedza naszą miłość i daje nadzieję na przyszłość. Drugim warunkiem, by zaistniało przebaczenia w relacjach z innymi ludźmi, jest przejście przez wyzwajające doświadczenie zrozumienia i wybaczenia sobie samemu. Ono również nie jest czymś prostym, domaga się bowiem ducha miłości ofiarnej, będącej cechą procesu wzrastania na drodze do świętości, której nie wolno utożsamiać z doskonałością. Wreszcie przebaczenie jako czynnik budowania wspólnoty międzyludzkiej (rodzinnej) winno być oparte na pozytywnym nastawieniu. Cechuje je wysiłek zrozumienia ludzkiej słabości i poszukiwanie usprawiedliwienia dla drugiej osoby, na wzór Jezusa, który powiedział: „Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34)<sup>49</sup>.

We współczesnym zbrutalizowanym świecie uzdrowienia potrzebują szczególnie relacje międzyludzkie, nacechowane egoizmem i własnym interesem. Jezus, ukazując wzór postępowania, proponuje człowiekowi, aby odnosił się do innych tak, jak Bóg odnosi się do niego. A ponieważ to przekracza słabe siły człowieka, o to też winien on prosić naszego Ojca w niebie. Jezus pozostawił swoim uczniom modlitwę, w której stale mają zanosić prośbę, a która w dosłownym tłumaczeniu brzmi: „I daruj nam nasze długi, jak i my darowaliśmy naszym dłużnikom” (Mt 6,12 i n.). Jest ona wyrazem Bożej pedagogii wobec człowieka, która uwzględnia słabość ludzkiej natury i konieczność Bożego przebaczenia. Człowiek wobec Boga ma ogromny dług win, które mogą być zgładzone tylko dzięki litości i miłosierdziu Boga, ponieważ w żaden sposób nie jest w stanie spłacić zaciągniętego przez grzech długu. Doznając tak wielkiej łaski, człowiek nie może nie przebaczyć tym, którzy zawinili wobec niego samego. Gdy ktoś nie potrafi z serca przebaczyć swemu bratu czy siostrze, to znaczy, że sam jeszcze nie uwierzył, że Bóg mu przebaczył, i że jeszcze nie potrafi przebaczyć samemu sobie<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, 14.

<sup>49</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, 105–108.

<sup>50</sup> Por. M. Drzewiecki, *Zranienia w relacjach międzyludzkich*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka-1/IP/md\\_zranieniarel.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka-1/IP/md_zranieniarel.html) (dostęp: 22.05.2016).

## ZAKOŃCZENIE

Podjmując kwestię przebaczenia, jakiego każdy człowiek potrzebuje od Boga, konieczne jest spojrzenie na nie w perspektywie Bożego miłosierdzia jako na jeden z elementów zbawczego procesu człowieka. Niewątpliwie trzeba uwzględnić status człowieka – najwspanialszego owocu Bożego dzieła stwórczego (nie zapominając o przepaści ontologicznej), zaproszonego do relacji przyjaźni od momentu stworzenia. Nie wolno zapomnieć o grzechu pierworodnym i jego skutkach oraz o miłosierdziu Boga, wyrażającym się w darze Syna Jedyne. W Nim otrzymujemy przebaczenie wszyscy, którzy prosimy o nie z wiarą i otwieramy się na nie. Dokonuje się ono w ramach Nowego Przymierza. Jest dostępne w Kościele w sposób zwyczajny (sakramentalny) i nadzwyczajny. Prowadzi do stworzenia w nas nowego serca i uzdalnia do wzajemnego przebaczenia jako istotnego elementu budowania cywilizacji miłości. W ten sposób uwidacznia się prawda o tym, że stworzenie i odkupienie wzajemnie sobie odpowiadają, jako że odkupienie niweczy nie dzieło Stwórcy, lecz dzieło kusiciela.

Papież Franciszek w ramach ogłoszonego przez siebie Nadzwyczajnego Roku Miłosierdzia, przypomniał, iż „przebaczenie Boga jest tym, czego potrzebujemy wszyscy i jest ono najwspanialszym znakiem Jego miłosierdzia. Darem, jakim każdy grzesznik, któremu odpuszczono grzechy, ma dzielić się z każdym napotkanym bratem i siostrą. Wszyscy ci, których Pan postawił obok nas, członkowie rodziny, przyjaciele, koledzy, parafianie [...] wszyscy oni są, podobnie jak my, ludźmi potrzebującymi Bożego miłosierdzia. Niech Pan, za wstawiennictwem Maryi, Matki Miłosierdzia, pozwoli nam być świadkami Jego przebaczenia, które oczyszcza serce i przemienia życie”<sup>51</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Blaża M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 5, Warszawa 2007, s. 213–575.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989.
- Drzewiecki M., *Zranienia w relacjach międzyludzkich*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/md\\_zranieniarel.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/md_zranieniarel.html) (dostęp: 22.05.2016).
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*.
- Franciszek, Audiencja ogólna 30.03.2016.
- Franciszek, Audiencja ogólna 11.05.2016.
- Franciszek, *Bulla „Misericordiae vultus”*.
- Hahn S., *Uzdrowiająca moc spowiedzi*, Kraków 2015.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.

<sup>51</sup> Franciszek, Audiencja ogólna 30.03.2016.

- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Mysterium Filii Dei* (21.02.1972), AAS 64 (1972), s. 237–241.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Reconciliatio et paenitentia”*.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*.
- Jan Paweł II, *Tajemnica stworzenia*, w: tenże, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 225–229.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Watykan 1989.
- Kunka S., *Do kogo należy grzech pierwotny?*, „Teologia w Polsce” 3 (2009), nr 2, s. 229–243.
- Lorda J.L., *Antropologia teologiczna*, Pamplona 2013.
- Lorda J.L., *Łaska Boża*, tłum. J. Lekan, Lublin 2012.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 111–132.
- Morales J., *El misterio de la creación*, Pamplona 1994.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015.
- Müller G.L., *Miłosierdzie to nie pobłażliwość*, <http://www.niedziela.pl/artukul/19538/Kard-G-M%C3zller-milosierdzie-to-nie> (dostęp: 2.05.2016).
- Paluch M., *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, red. A. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 3, Warszawa 2006.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Płatek J.S., *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 1996.
- Schönborn Ch., *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- Sobór Trydencki, Sesja XIV: *De sacramento Paenitentiae*, BF VII, 452–480.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.
- Tomasz z Akwinu, *Suma contra Gentiles*.
- Zatorski W., *Boże miłosierdzie*, Tyniec 2011.
- Zatorski W., *Przebaczenie*, Tyniec 2015.

## FORGIVENESS IN THE PERSPECTIVE OF MERCY

### Summary

Undertaking the problem of forgiveness as something which every man needs from God, it is necessary to look upon it in the perspective of God's Mercy as one of the elements of the process of salvation. Without doubt, we have to consider a man as the greatest fruit of God's creation (not forgetting about ontological abyss), invited to friendship with God from the very moment of creation. Also, the original sin and its effects, as well as God's Mercy revealed in the gift of the Only Son, cannot be forgotten. In Him we reach forgiveness – all of us who ask for it with faith and open heart. This forgiveness is realized in the framework of the New Covenant. It is accessible in the Church both in a regular (sacramental) and an extraordinary way. It leads to the creation of the new heart in us and it enables us to forgive each other in order to build the Civilization of Love. In

that way, it reveals the truth that creation and redemption are correlated because redemption does not destroy the work of the Creator but the work of the tempter.

**Keywords:** sin, forgiveness, God's Mercy, new creation, civilization of love, Sacrament of Penance

**Słowa kluczowe:** grzech, przebaczenie, miłosierdzie Boga, nowe stworzenie, cywilizacja miłości, sakrament pokuty



Ks. Cezary Naumowicz\*  
WSR UKSW, Warszawa

## LA FAMIGLIA COME *ICONA* DEL MISTERO TRINITARIO

Nel recente magistero dei papi si trovano alcune affermazioni concernenti la correlazione teologica fra la Trinità e la famiglia umana. Il modello originario della famiglia deve essere ricercato nel mistero trinitario della vita di Dio. Il tema della famiglia come immagine della Trinità rappresenta una sfida per la riflessione teologica. Qual è il fondamento, la portata e i limiti di un'autentica analogia familiare della Trinità?

### INTRODUZIONE

Nella “Lettera alle famiglie”, tredici anni dopo “Familiaris consortio”, Giovanni Paolo II è tornato a parlare in modo più esplicito del rapporto fra la Trinità e la famiglia – sullo sfondo della dottrina dell’*imago Dei* – affermando: “Alla luce del Nuovo Testamento, è possibile intravedere che il modello originario della famiglia deve essere ricercato in Dio stesso, nel mistero trinitario della sua vita. Il «Noi» divino costituisce il modello eterno del «noi» umano; di quel «noi» innanzitutto che è formato dall’uomo e dalla donna, creati ad immagine di Dio, secondo la sua somiglianza”<sup>1</sup>.

\* Ks. Cezary Naumowicz – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej; adiunkt Wydziału Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie. Kontakt z autorem: c.naumowicz@uksw.edu.pl.

<sup>1</sup> Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie “Gratissimam sane”* (1994), 6. Cf. Id., *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1979, II, 1, p. 182: “Il nostro Dio nel suo mistero più intimo non è una solitudine, ma una famiglia, dal momento che ci sono in lui la paternità, la filiazione e l’essenza della famiglia che è l’amore. Quest’amore, nella famiglia divina, è lo Spirito Santo. Così, il tema della famiglia non è affatto estraneo all’essenza divina”. I frutti della riflessione di Giovanni Paolo II sull’*imago Dei* sono rintracciabili nella progressione che va dalla “Familiaris consortio” alla “Lettera alle famiglie”, passando attraverso la “Mulieris dignitatem”. Nota M. Ouellet, “*Divina somiglianza*”. *Antropologia trinitaria della famiglia*, Roma 2004, p. 46–47: “Questi testi ufficiali, interpretati sullo sfondo delle sue catechesi del mercoledì ai fedeli, ufficializzano, in un certo senso, le conclusioni positive di vari teologi contemporanei circa l’analogia familiare della Trinità”. Cf. anche A. Scola, *Il mistero nuziale*.

Una tradizione che si fondava sul pensiero di san'Agostino e san Tommaso d'Aquino nel trattare il mistero trinitario privilegiava invece l'analogia "psicologica". Nella frase citata, Giovanni Paolo II ha quindi formulato in modo originale una sfida teologica, anche se bisogna notare che ha usato le sue affermazioni con molta prudenza ("è possibile intravedere"). Si deve comunque constatare che il tema della famiglia come immagine della Trinità non riceve ancora un consenso unanime fra i teologi<sup>2</sup>. Qual è il fondamento, la portata e i limiti di un'autentica analogia familiare della Trinità? Interessanti ricerche e contributi in questo ambito li troviamo nelle riflessioni teologiche di Carlo Rocchetta e di Marc Ouellet.

## PREMESSE PER IL FONDAMENTO TEOLOGICO DELLA FAMIGLIA NEL MISTERO DI DIO-TRINITÀ

L'analogia fra la Trinità creatrice e la famiglia umana creata si sarebbe formata intorno a una lettura di Genesi 1, 26 s: "Facciamo l'uomo a nostra immagine [...]". L'influenza dell'analogia trinitaria nel corso dello sviluppo della Tradizione è stata limitata. L'opposizione di Agostino e Tommaso d'Aquino non ha permesso all'analogia familiare di assumere il ruolo che le sarebbe spettato<sup>3</sup>. Se tutto il creato porta in sé un'impronta della Trinità, sarebbe impensabile che l'uomo e la donna con la loro comunità di amore e di vita, non riflettano quel mistero da cui traggono origine e verso il quale sono finalizzati. Il problema principale risiede nell'esegesi dell'*imago Dei* di Gen 1, 26–27. Occorre analizzare come questo testo implichi un riferimento alla realtà sessuata della coppia e alla sua fecondità nella comunità familiare come *imago Trinitas*.

M. Ouellet nota che interpretando il testo biblico di Gen 1, 26–27 la tradizione teologica ha insistito piuttosto sulla comprensione dell'*imago Dei* in termini individuali e spirituali e ha trascurato il riferimento alla dualità dei sessi come componente dell'immagine di Dio. Soltanto in epoca moderna l'analogia familiare ha conosciuto una ricomprensione nuova quando questo passo biblico è stato interpretato da alcuni teologi e dal Magistero della Chiesa in un contesto esegetico più adeguato<sup>4</sup>.

Hans Urs von Balthasar – in linea con le posizioni di Emil Brunner e con Karl Barth – sosteneva che il tema dell'immagine-somiglianza meriti un posto

---

2. *Matrimonio-Famiglia*, Roma 2007, p. 77; M. Ozorowski, *Rodzina obrazem Boga*, in *Nauki o rodzinie*, J.A Kłys (ed.), Szczecin 1995, p. 49–57.

<sup>2</sup> Cf. M. Ouellet, "Divina somiglianza", p. 33–35.

<sup>3</sup> La ricerca storica permette di individuare due tipi di analogia familiare: una tipicamente familiare, proposta da Gregorio di Nazianzo, l'altra anzitutto sociale, evocata da Agostino, poi sviluppata in un senso familiare da Riccardo di San Vittore e illustrata da Bonaventura. Cf. S. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, I, Lublin 2000, p. 219–220.

<sup>4</sup> Cf. M. Ouellet, "Divina somiglianza", p. 41ss.



fondamentale nella dogmatica, per indicare il rapporto fondamentale fra teologia e antropologia. Egli sottolineava con rammarico: “Si deve tuttavia ammettere che il tema in se stesso, che è centrale nella patristica ed è ancora ampiamente sfruttato nella scolastica, occupa un posto molto marginale, o addirittura inesistente, nelle dogmatiche recenti”<sup>5</sup>.

Per Balthasar l’essere umano è creato a immagine di Dio-Trinità. Dio è comunione di persone che si donano reciprocamente l’una all’altra e volgendosi *ad extra* donano fuori di sé l’esistenza alla coppia e l’origine al creato e alla famiglia. Il teologo svizzero ha interpretato l’episodio biblico della costola prelevata ad Adamo come il racconto simbolico di una portata trinitaria. Aprendo il fianco di Adamo, Dio imprime nella creatura umana una ferita d’amore collegandolo al mistero del suo proprio essere. Dalla sostanza del Padre è generato il Figlio; dalla sostanza di Adamo viene tratta Eva. “L’unità da cui scaturisce la comunità di Adamo e Eva è così l’unità della carne di Adamo che, per grazia divina, diviene origine della dualità di uomo e donna [...] Egli li creò non solo per giungere all’unità a partire dalla dualità dei sessi, ma creò espressamente la loro dualità a partire dalla loro unità”<sup>6</sup>. Si vede dunque come Balthasar muove dall’unità trinitaria prima che dalla pluralità delle persone e interpreta la dualità dei sessi partendo dall’unità di Adamo. L’uomo e la donna si attraggono perché provengono dalla stessa sostanza originaria e desiderano realizzare una storia d’amore nella “dualità” reciproca.

Balthasar sottolinea che l’immagine di Dio si trova al tempo stesso dentro e al di sopra della polarità reciproca uomo-donna. In questo pensiero egli si collega alla riflessione di Erich Przywara, il quale sosteneva: “Ecco perché non c’è da una parte un ambito sessuale chiuso, in modo che l’uomo non sarebbe uomo al di fuori dell’incontro sessuale; d’altra parte non c’è nemmeno un ambito spirituale separato, quello dell’immagine di Dio che sarebbe opposto alla sessualità comune alle creature del cosmo, al punto che l’uomo non sarebbe uomo se non nell’interiorità spirituale che lo rende immagine di Dio”<sup>7</sup>. Balthasar sostiene che la distinzione uomo-donna è parte dell’*imago Dei*. Se così non fosse, Cristo stesso non potrebbe riferirsi al rapporto fra i due sessi per presentare il mistero di sé nei confronti della Chiesa. Ogni perfetto amore creaturale è un riflesso dell’autentica *imago Trinitatis*<sup>8</sup>.

Fra i teologi si registra un crescente consenso sull’esegesi di Gen 1, 26–27 in chiave relazionale-familiare, che M. Ouellet riassume come segue: “È chiaro che la Genesi non esplica quest’analogia per quanto attiene alla corrispondenza dei membri della famiglia in rapporto alle persone della Trinità. L’esegesi dell’imma-

---

<sup>5</sup> H. Urs von Balthasar, *Teodrammatica 2. Le persone del dramma: L’uomo in Dio*, Milano 1982, p. 298.

<sup>6</sup> H. Urs von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985, p. 197.

<sup>7</sup> E. Przywara, *Mensch*, I, p. 134, citato da M. Ouellet, “*Divina somiglianza*”, p. 48.

<sup>8</sup> Cf. H. Urs von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, p. 92; Id., *Teologica*, III, Milano 1992, p. 131. Cf. anche M. Ouellet, “*Divina somiglianza*”, p. 45–46, 49–50.

gine-somiglianza mette solo in relazione dialogica una coppia e un «noi» divino che manifesta la sua potenza creatrice nell'unione procreatrice<sup>9</sup>.

Secondo C. Rocchetta, l'eredità del magistero di Giovanni Paolo II rimane «una pietra miliare per il futuro della riflessione teologica sulla famiglia»<sup>10</sup>. La «Familiaris consortio» sembra sobria nel porre in relazione la famiglia con Dio-Trinità, anche se presenta la nozione di famiglia come comunione/comunità di persone (cf. 18–21). In seguito anche la «Mulieris dignitatem» sottolinea che Dio-Trinità è comunione di amore e la famiglia ne è il riflesso vivente<sup>11</sup>.

La «Lettera alle famiglie» rappresenta un ulteriore passo avanti per quanto riguarda la dimensione trinitaria della famiglia. Come si è visto, il papa non intendeva entrare in discussioni scolastiche ma riproporre un principio di fondo tipico della teologia cattolica. L'affermazione del numero 6 della «Lettera», evocata all'inizio del nostro contributo, viene giudicata come «la migliore sintesi, la più perfetta, densa e precisa che poteva essere offerta alla riflessione teologica contemporanea. Chiunque, d'ora in poi, voglia elaborare una teologia della famiglia non potrà più disattenderla, tanto più che lo stesso pontefice lo ribadisce subito dopo, ampliandola – oltre la famiglia – ad ogni forma di comunità e alla stessa umanità»<sup>12</sup>. Altri significativi cenni sulla famiglia a immagine della comunione trinitaria ritornano nei numeri 7 e 8 della «Lettera».

Anche Benedetto XVI nelle sue numerose enunciazioni ha sottolineato che la comunione familiare riflette la circolarità agapica della Trinità. Nell'enciclica «Deus Caritas est» egli ha dedicato diversi passi alla relazione uomo-donna e alla loro apertura alla vita come immagine dell'amore sussistente in Dio-Trinità. Il papa ha indicato che il mistero del matrimonio e della famiglia si fonda sull'antropologia della differenza e la corporeità è componente indissociabile dell'uni-dualità creaturale<sup>13</sup>. Quest'antropologia conosce la sua piena realizzazione nell'incontro con Dio che salva in Gesù Cristo e nello Spirito riempie e trasfigura gli sposi.

<sup>9</sup> M. Ouellet, «Divina somiglianza», p. 44. Sul concetto della categoria «noi» in Dio cf. L.F. Ladarra, *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004, p. 161–163.

<sup>10</sup> C. Rocchetta, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, Bologna 2011, p. 143.

<sup>11</sup> Cf. Giovanni Paolo II, *Lettera apostolica «Mulieris dignitatem»* (1988), 7. Cf. anche M. Ouellet, «Divina somiglianza», p. 48; A. Scola, *L'Imago Dei e la sessualità umana. A proposito di una tesi originale della «Mulieris dignitatem»*, *Anthropotes* 8,1 (1992) p. 63.

<sup>12</sup> C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 146.

<sup>13</sup> Benedetto XVI, *Enciclica «Deus Caritas est»* (2005), 11, indica che sullo sfondo del racconto della creazione della donna è possibile vedere «concezioni quali appaiono, per esempio, anche nel mito riferito da Platone, secondo cui l'uomo originariamente era sferico, perché completo in se stesso ed autosufficiente. Ma, come punizione per la sua superbia, venne da Zeus dimezzato, così che ora sempre anela all'altra sua metà ed è in cammino verso di essa per ritrovare la sua interezza. Nel racconto biblico non si parla di punizione; l'idea però che l'uomo sia in qualche modo incompleto, costituzionalmente in cammino per trovare nell'altro la parte integrante per la sua interezza, l'idea cioè che egli solo nella comunione con l'altro sesso possa diventare «completo», è senz'altro presente. E così il racconto biblico si conclude con una profezia su

Durante il VII Incontro Mondiale delle Famiglie Benedetto XVI ha pronunciato le parole significative: «Chiamata ad essere immagine del Dio Unico in Tre Persone non è solo la Chiesa, ma anche la famiglia, fondata sul matrimonio tra l'uomo e la donna. In principio, infatti, «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: siate fecondi e moltiplicatevi» (Gen 1,27–28). Dio ha creato l'essere umano maschio e femmina, con pari dignità, ma anche con proprie e complementari caratteristiche, perché i due fossero dono l'uno per l'altro, si valorizzassero reciprocamente e realizzassero una comunità di amore e di vita. L'amore è ciò che fa della persona umana l'autentica immagine della Trinità, immagine di Dio»<sup>14</sup>.

È dunque legittimo riconoscere una corrispondenza teologica fra il mistero di Dio-Trinità e la comunione familiare e interpretare il concetto biblico di *imago Dei* alla luce del Nuovo Testamento. Ma rimangono qui ancora irrisolte alcune questioni di metodo, di contenuto e di linguaggio che Carlo Rocchetta riassume con le seguenti domande:

«Come impostare una riflessione dogmatica che non riduca il mistero della Trinità a misura umana o innalzi a tal punto la figura della famiglia da applicare a Dio concetti terreni univoci? [...] Che rapporto sussiste tra la Trinità economica (la rivelazione trinitaria nella storia) e la Trinità immanente (l'in-sé della Trinità)? Quale via seguire per connotare adeguatamente la somiglianza tra l'Uni-Trinità divina e la comunione familiare, senza cadere in antropomorfismi banali o perfino dannosi? [...] Esiste una forma di linguaggio che ci consenta di parlare di Dio-Trinità, oppure dobbiamo tacere, evitando ogni parallelismo umano su di Lui?»<sup>15</sup>.

In riferimento all'ultima domanda occorre sottolineare che la teologia cattolica afferma che del mistero della Trinità si può e si deve parlare usando però un linguaggio analogico che non elimina ma rispetta la distanza sussistente tra l'Assoluto di Dio e le realtà create<sup>16</sup>. Il linguaggio analogico salva la trascendenza del mistero

---

Adamo: «Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne» (Gn 2, 24)».

<sup>14</sup> Visita pastorale all'arcidiocesi di Milano e VII Incontro Mondiale delle Famiglie (1–3 giugno 2012), *Omelia del Santo Padre Benedetto XVI*, Domenica, 3 giugno 2012, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20120603\\_milano.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120603_milano.html) (30.06.2015). Qualche anno prima durante l'*Angelus* nella Festa della Sacra Famiglia (27 dicembre 2009) Benedetto XVI affermava: «Dio è Trinità, è comunione d'amore, e la famiglia ne è la prima e più immediata espressione. L'uomo e la donna, creati ad immagine di Dio, diventano nel matrimonio «un'unica carne» (Gen 2,24), cioè una comunione di amore che genera nuova vita. La famiglia umana è dunque icona della Trinità sia per l'amore interpersonale, sia per la missione di procreare la vita», [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20120603\\_milano.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120603_milano.html) (30.06.2015).

<sup>15</sup> C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 148–149.

<sup>16</sup> Il Concilio Lateranense IV affermava che tra il Creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, la differenza rimane maggiore. M. Ouellet, «*Divina somiglianza*», p. 50–51, fa notare che Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem* 8, ricorda la dottrina comune dell'analogia: ogni somiglianza fra il Creatore e la sua creatura è limitata da una dissomiglianza

divino. L'analogia protegge la fede dal razionalismo, ma dall'altra parte la difende anche da ogni forma di deismo. Quando si attribuiscono a Dio qualità maschili e femminili oppure l'idea di una fecondità, occorre ricordare che l'essere di Dio è sempre al di là di queste categorie: "Dio è Spirito" (Gv 4,24). Nello stesso modo le relazioni tra le persone trinitarie sono assolutamente spirituali e soltanto per analogia possono essere paragonate alle relazioni familiari.

L'affermazione che la creatura umana e la relazione uomo-donna riflettono l'*imago Trinitatis* si riferisce "alla figura relazionale di un «io» e di un «tu» che, conoscendosi, sono in grado di donarsi, accogliere e condividere se stessi, l'uno con l'altro e l'uno per l'altro, fino ad aprirsi a un terzo, segno e frutto dell'unità dei due e di una com/unione che fa dei due un «noi». Contestualmente non si vuole insinuare che la com/unione intratrinitaria possa essere direttamente assimilata a quella di un uomo e di una donna o che la processione dello Spirito dalle due prime persone sia materialmente eguale a quella di un figlio generato dai genitori. Il livello dell'analogia va oltre un'applicazione puramente materiale"<sup>17</sup>.

Per non cadere negli equivoci quando si presenta la famiglia come un'icona del mistero trinitario, bisogna considerare le categorie di *analogia entis*, *analogia fidei* e *analogia relationis* nel loro significato più alto e in un rapporto di indipendenza reciproca. Grazie a questo tipo di linguaggio è possibile riferirsi al mistero trinitario, assumere l'analogia familiare e vedere nella famiglia un'icona del mistero assoluto di Dio-Trinità, senza cadere negli equivoci.

Eberhard Jüngel conferma inoltre la possibilità di utilizzare l'*analogia fidei* fondandosi sull'*analogia dell'evento* che sgorga dalla rivelazione compiutasi nella venuta dell'Unigenito Figlio di Dio fattosi uomo. L'uso dell'analogia familiare non può prescindere dall'analogia eventiva dell'attuazione del mistero incarnatorio-pasquale nel quale Dio si è reso "affine" all'uomo. Quest' "affinità" proclama un'effettiva corrispondenza tra il mistero di Dio e il creato, senza annullare l'invincibile differenza. Con l'incarnazione redentiva – spiega Gisbert Greshake – "la vita del Dio trinitario è letteralmente «implicata» nella vita di un uomo, Gesù di Nazaret, e per suo tramite dell'intera umanità, in maniera tale che a partire da quel momento non vi è più una Trinità «sopra» la storia, bensì ormai solo «nella» e «con» la storia"<sup>18</sup>.

---

comunque più grande. L'uomo è creato a sua immagine e somiglianza, il che fonda un'autentica conoscenza di Dio, ma Dio resta per lui sempre "Colui che abita una luce inaccessibile" (1 Tim 6,16). L.F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 1999, p. 452–473; A. Staglianò, *Teologia trinitaria*, in *La teologia del XX secolo un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, G. Canobbio, P. Coda (edd.), Roma 2003, p. 119–123.

<sup>17</sup> C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 150. Cf. anche Giovanni Paolo II, *Mulieris dignitatem*, 8.

<sup>18</sup> G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2008<sup>3</sup>, p. 387. Cf. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Thei-*

Dopo l'evento di Gesù di Nazaret, nel procedimento analogico siamo di fronte a un duplice movimento dialettico: dalla famiglia alla Trinità e dalla Trinità alla famiglia. Questa corrispondenza illustra come il "noi" familiare rappresenta un'immagine visibile del "noi" trinitario, dall'altra parte verifica come l'eterno "noi" trinitario costituisce il fondamento, il principio e il modello esemplare del "noi" della famiglia.

La riflessione teologica ricercava analogie umane che, in qualche modo, potessero illuminare il mistero ineffabile del Dio Uno e Trino. Si possono nominare fra le più antiche analogie quelle tratte dal creato, analogie intrasoggettive dell'uomo (proposte da sant'Agostino), analogie mono-soggettive (individuate da alcuni teologi moderni) e analogie intersoggettive. Fra queste ultime troviamo analogie ecclesiali, familiari e sociali. L'analogia ecclesiale di Agostino, che M. Ouellet considera come la più feconda e la più adeguata per avvicinare il mistero trinitario, verrà collegata dalla tradizione successiva con l'analogia familiare. Ma l'analogia familiare non conoscerà ulteriori sviluppi a causa delle precomprensioni agostiniano-tomiste. Eppure, come giustamente afferma C. Rocchetta: "La coppia/famiglia rappresenta l'analogia più alta del mistero ineffabile di Dio-Trinità-di-Amore e la sua massima espressione/attuazione nell'ambito delle realtà create"<sup>19</sup>.

Un altro nodo teologico è il problema del passaggio dalla Trinità economica alla Trinità immanente come via d'accesso a un uso adeguato dell'analogia familiare. Non entrando nella storia e nel nucleo stesso del problema occorre notare come tutta la storia della salvezza, a cominciare dalla creazione della coppia e dalla nascita della famiglia, viene oggi riletta in chiave trinitaria. Dall'altro lato, rimane vero che la piena rivelazione di Dio-Trinità è data a noi solamente nel Nuovo Testamento, dalla novità assoluta donataci in Cristo. La riflessione teologica sulla famiglia ci porta a tuffarsi in questo mistero di autorivelazione trinitaria.

C. Rocchetta sottolinea che proclamare *un-solo-Dio* non equivale a credere in *un-Dio-solo*. La fede cristiana afferma che Dio non è una solitudine, ma una comunione di persone, un'eterna comunità interpersonale di amore e di vita. L'analogia dell'amore trinitario è fonte, cuore e termine di ogni amore e di ogni teologia della famiglia. Quest'analogia è stata intravista ma non sviluppata da Agostino, e attual-

---

*smus und Atheismus*, Tübingen 2010<sup>8</sup>, p. 347ss. Sull'analogia relazionale, cf. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, p. 223ss.

<sup>19</sup> C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 154; M. Ouellet, "Divina somiglianza", p. 138. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, p. 348, anche afferma che l'analogia coniugale supera qualsiasi altra analogia del mistero trinitario. Ci sono inoltre proposte teologiche volte a vedere nel mistero uni-trinitario l'archetipo e il programma di ogni organizzazione sociale, cf. J. Moltmann, B. Forte, *Sulla Trinità*, Napoli 1982; E. Cambòn, *Trinità modello sociale*, Roma 1999.

mente richiede di essere organizzata in forma organica, perché costituisce la via più adeguata per una piena comprensione della famiglia come realtà teologica<sup>20</sup>.

Purtroppo non mancano teologi contemporanei che stabiliscono parallelismi eccessivi e troppo materiali tra le persone della Trinità e quelle della famiglia. In questo contesto occorre un uso intelligente del linguaggio analogico e una costante circospezione, badando di evitare parallelismi troppo diretti o simmetrici. „Non sono tanto le persone (della Trinità e della famiglia), singolarmente prese, che devono essere poste in relazione diretta tra loro quanto ciò in cui *con-siste* il loro essere Uni-Trinità e ciò in cui *con-siste* l'essere un'uni-dualità maschile-femminile indirizzata alla terzietà; un'uni-dualità che si apre alla vita e diventa feconda, trasformandosi in una *communio nuptialis personarum*. L'analogia va posta a questo livello”<sup>21</sup>.

La famiglia, creata a immagine di Dio-Trinità, realizza la sua somiglianza divina in quanto è orientata a una circolarità di amore simile a quella trinitaria. La famiglia germinalmente porta questa circolarità di amore già in sé a livello creaturale, ma essa le è stata ridonata in Gesù Cristo e nell'effusione del suo Spirito. L'analogia familiare va integrata con la teologia della croce, epifania totale dell'Amore infinito di Dio-Trinità nella storia. Gesù crocifisso costituisce il “grande sacramento” dell'autocomunicazione di Dio-Trinità alla Chiesa e alla famiglia. Nel Crocifisso “l'*una caro* della coppia delle origini viene ridonata come grazia nell'*una caro* dello spotalizio Cristo-Chiesa e nell'*una caro* di ogni coppia unita nel Signore. È grazie a questa interazione che la comunità familiare attinge alla possibilità di divenire partecipe dell'ontologia trinitaria”<sup>22</sup>.

### TRINITÀ-FAMIGLIA – BINOMIO ASSIMETRICO, MA DIALETTICAMENTE RECIPROCO (INTERAZIONE DELLA VIA ANAOLGICA E QUELLA CATALOGICA)

Secondo C. Rocchetta, l'elaborazione di una teologia della famiglia deve collegarsi oggi alla via moderna dell'approccio al mistero trinitario. Questa via, accanto a quella greca e quella latina, preferisce partire dalle relazioni tra le divine persone. Le tre Persone, per la pericoreasi, sono talmente impenetrabili l'una all'altra da essere un solo Dio – in una comunione unica tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Con questa via moderna riesce più facile evidenziare la Trinità come comunione di persone e porla in relazione alla comunione nuziale di persone, cioè la famiglia.

---

<sup>20</sup> Cf. C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 156; M. Frosini, *La Trinità mistero primordiale*, Bologna 2000, p. 194.

<sup>21</sup> C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 158. Cf. Giovanni Paolo II, *Mulieris dignitatem*, 8; Id., *Lettera alle famiglie*, 6.

<sup>22</sup> C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 161.

Nel grembo trinitario sussiste uno scambio eternamente generante tra le prime due persone (l'Amante e l'Amato), che costituisce il principio unico della terza persona (lo Spirito di Amore del Padre e del Figlio). In modo simile, nella famiglia, dalla comunione di amore degli sposi (uomo e donna) sgorga il figlio (segno del loro amore e del loro essere divenuti *una caro*)<sup>23</sup>.

C. Rocchetta non condivide il pessimismo del teologo Giuseppe Colombo il quale nega la possibilità di poter vedere nell'Uni-Trinità di Dio il principio della comunione familiare. Colombo sostiene che l'uso che ne ha fatto il magistero non abilita a un simile ricorso. Per Rocchetta è una posizione discutibile perché non tiene in conto i progressi fatti in questo campo dalla riflessione teologica e svaluta ingiustamente l'insegnamento degli ultimi pontefici. Il nocciolo del problema sta nell'uso sapienziale dell'analogia familiare che non va assunta in termini di parallelismo diretto tra le persone trinitarie e la triade naturale padre-madre-figlio. Si tratta di una corripsondenza analogica di somiglianza e dissomiglianza tra due comunioni interpersonali: una creata e l'altra increata.

“La *communio Trinitatis* costituisce onticamente una *communio amoris*. Lo stesso vale – analogamente – per la famiglia: creata da Dio a sua immagine e somiglianza, essa si colloca nella traiettoria delle processioni/relazioni intratrinitarie e ricalca in sé il mistero della comunione presente in Dio-Trinità in una forma umana, terrena e limitata, ma con una sua verità e consistenza reale. È per tale via che l'analogia familiare, purificata dai suoi aspetti di incongruenza, ritrova non solo il suo diritto di cittadinanza, ma il suo imprescindibile valore, divenendo l'icona privilegiata di quel mistero dei misteri che è la ss. Trinità”<sup>24</sup>.

Si è già messo in evidenza come la via seguita da autori antichi e recenti circa la corrispondenza simmetrica e materiale tra le persone della “famiglia” trinitaria e le persone della famiglia umana è del tutto discutibile e inadeguata. Questa relazione va posta a un livello più profondo e sacro. Il linguaggio utilizzato per le formulazioni trinitarie va assunto nella sua specifica consistenza metaforica, evitando due opposti pericoli: il massimalismo, che identifica il soggetto e il predicato, e il minimalismo, che nega ogni valore trascendentale al predicato. Il discorso trinitario rimane stretto in formule e categorie concettuali appartenenti al mondo visibile, mentre la realtà di Dio trinitario rimane sempre sfuggente e non potrà mai essere adeguatamente descritta. La riflessione sulle tre persone trinitarie si colloca entro questa autoconsapevolezza e mette in evidenza la referenzialità metaforica delle persone della Trinità e della loro comunione in rapporto alla riflessione teologica sulla famiglia<sup>25</sup>.

La metafora “Padre” indica l'Amore generante e costituisce il fondamento originario del maschile e del femminile, rimandando sia alla figura paterna che

---

<sup>23</sup> Cf. C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 168–186.

<sup>24</sup> C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 186–187.

<sup>25</sup> Cf. C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 175.

a quella materna. La metafora “Figlio” rappresenta l’Amore generato e costituisce l’archetipo della dualità maschile-femminile. Il Padre crea guardando al Figlio. Gesù di Nazaret integra in sé la dimensione del maschile e la dimensione del femminile, assumendo entrambe nell’unione ipostatica. La metafora “Spirito” è l’Amore-comunione che costituisce la comunione trinitaria. In un modo analogo si può affermare che dalla comunione tra uomo e donna sgorga e nasce il “noi” familiare. Grazie a questo modo di riflettere si va oltre una prospettiva eccessivamente androcentrica<sup>26</sup>.

Inoltre, secondo C. Rocchetta, la via propria da seguire è quella di collegare l’analogia familiare alla pericorese trinitaria. L’essenza di Dio-Trinità risiede nella circolarità di amore che fonda la sua comunione unica e in questa comunione fonda l’essere di ogni persona come “relazione sussistente”. In modo analogo, l’essenza della famiglia risiede in una *communio personarum* centrata su uno scambio di amore che anima ogni componente nel rispetto della sua specificità personale. Queste due circolarità di amore sono in parallelo tra loro: in una relazione di somiglianza reale e di dissomiglianza sempre maggiore<sup>27</sup>.

Il Dio trinitario può essere qualificato come “famiglia” allo stesso modo in cui la famiglia viene chiamata icona vivente della Trinità. C. Rocchetta sottolinea che il binomio Trinità-famiglia è un binomio asimmetrico, ma dialetticamente reciproco. Da una parte la Trinità si costituisce come specchio della famiglia, paradigma fontale della sua identità creata (via cata-logica), dall’altra, è la famiglia

<sup>26</sup> La teologia femminista ha contestato una teologia che vede Dio come un maschio senza qualsiasi connotato femminile, ma ha esasperato la sua posizione ritenendo di dover de-patriarcalizzare l’immagine di Dio sottolineando unilateralmente la femminilità dello Spirito Santo, contrapponendola al Padre-maschile. Non è sufficiente trovare il femminile di Dio nella terza persona con l’intento di integrare in questo modo l’immagine troppo maschile/patriarcale di Dio. Il maschile e femminile vanno ricercati in Dio-Trinità stesso. Già nella prima persona della Trinità, l’Amore generante, si trova l’origine ultima del maschile e del femminile. J. Moltmann, *Der mütterliche Vater. Überwindet trinitarischer Patripassianismus den theologischen Patriarchalismus?*, Concilium 17 (1981) p. 209–213, qui p. 211: “Die christliche Trinitätslehre stellt mit ihren Aussagen über den mütterlichen Vater einen ersten Ansatz zur Überwindung der maskulinen Sprache im Gottesbegriff dar, ohne zu matriarchalischen Vorstellungen überzuweichen”. Cf. anche A. Amato, *Paternità-maternità di Dio. Problemi e prospettive*, in *Trinità in contesto*, A. Amato (ed.), Roma 1993, p. 273–296.

<sup>27</sup> Cf. C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 189–190. E. Cambòn, *Trinità modello sociale*, p. 107–108: con il “metodo circolare” di comprensione è possibile “rilevare quanto sia importante far riferimento ai rapporti che esistono nella vita intratrinitaria, per comprendere meglio come dovrebbe essere la realtà del matrimonio-famiglia; e partendo dall’esperienza «trinitaria» vissuta in famiglia, intuire con maggior profondità la vita di Dio, dal momento che la famiglia è immagine di Dio [...]”. Cf. anche S. De Fiores, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Cinisello Balsamo 2001, p. 271ss.



a presentarsi come riflesso visibile della Trinità invisibile (via ana-logica). Le due fasi sono in interazione tra loro<sup>28</sup>.

Un uomo e una donna, diventando *una caro*, formano con il terzo-il figlio una com/unione di vita a immagine della com/unione di Dio Trinità. Per verificare una simile prospettiva, evitando il pericolo dell'antropomorfismo o dell'antropologizzazione riduttiva, occorre proseguire la via cata-logica: dalla Trinità alla famiglia. Un aiuto in questo compito viene dalla lettura trinitaria della Chiesa ad opera del Concilio Vaticano II. Nel decreto "Unitatis redintegratio" si legge: „Il supremo principio e modello del mistero della Chiesa è l'unità nella Trinità delle Persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo”<sup>29</sup>. Questa descrizione è perfettamente applicabile alla famiglia (si potrebbe dire: “Il supremo principio e modello del mistero della famiglia è l'unità nella Trinità delle Persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo”) e suppone due tappe di verifica, cioè il concetto di “principio” e quello di “modello”.

La Trinità è il “principio” sorgivo della famiglia sia a livello creaturale sia a livello redentivo. La famiglia trae la sua esistenza e i suoi tratti fondamentali da Dio-Trinità. La pasqua di Cristo è la riconsegna della famiglia come comunità salvata e salvante alla Chiesa e all'umanità<sup>30</sup>. In questo modo la famiglia attualizza in sé la storia trinitaria della salvezza.

Tutta la creazione porta in sé un'impronta della comunione trinitaria (*vestigia Trinitatis*)<sup>31</sup>, ma la persona e la famiglia lo portano in una forma unica e speciale. Alla luce della rivelazione, possiamo affermare che la comunità familiare è il centro dell'*analogia entis/analogia fidei* tra Dio e il creato. La comunità familiare viene dalla Trinità, vive della Trinità e va verso la Trinità<sup>32</sup>.

Nella “Lettera alle famiglie” Giovanni Paolo II afferma quanto già citato: “Alla luce del Nuovo Testamento è possibile intravedere come il modello originario della

---

<sup>28</sup> Cf. C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 189–191. M. Ouellet, “Divina somiglianza”, p. 52, afferma: “Il significato teologico di quest'analogia è doppio. Da una parte, offre un punto di partenza antropologico per la conoscenza umana della Trinità. Un punto di partenza rivelato (Gn 1, 27), che permette alla teologia di approfondire il mistero di Dio come Amore a partire dall'esperienza umana universale, e in un linguaggio più accessibile di quello dell'analogia intrasoggettiva. Dall'altra, permette di capire e vivere il senso profondo della realtà familiare, partendo dalla Trinità come sua fonte e modello. Questa seconda prospettiva, catalogica, considera la comunione delle persone create come riflesso e partecipazione alla comunione delle Persone trinitarie. Questa partecipazione si traduce esistenzialmente in un dono di sé sincero e libero delle persone, per amore [...]”.

<sup>29</sup> Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio*, 2.

<sup>30</sup> Cf. Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica “Familiaris consortio”* (1981), 49. Cf. anche C. Naumowicz, *Eklezjalność rodziny chrześcijańskiej w kontekście nowej ewangelizacji*, in *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*. 30. *Rocznica Familiaris consortio*, Z. Struzik (ed.), Warszawa 2012, p. 95–105.

<sup>31</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 292.

<sup>32</sup> Cf. C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 193–196.

famiglia vada ricercato in Dio stesso, nel mistero trinitario della sua vita<sup>33</sup>. Secondo questa affermazione la famiglia non solo viene dalla Trinità, vive della Trinità e tende verso la Trinità, ma si modella a immagine e somiglianza di Dio-Trinità. La famiglia è un'irradiazione di Dio-Trinità e un suo prolungamento visibile e perciò si potrebbe parafrasare il celebre detto di Agostino: "Se vedi la carità, vedi la Trinità"<sup>34</sup> con le parole: "Se vedi la famiglia, vedi la Trinità".

"La famiglia, strutturata secondo l'esemplarità trinitaria, è invitata a tenersi lontana, tanto da un'uniformità che appiattisca e mortifichi l'originalità delle singole persone e la ricchezza dei doni di ognuna, quanto da ogni contrapposizione lacerante che non risolva le tensioni in una sintesi di amore riconciliante e in una comunione sempre nuova. La diversità deve potersi armonizzare in un progetto di comunità condiviso e orientato all'arricchimento e alla crescita comune. Un itinerario non scontato, ma da ricercare e realizzare giorno dopo giorno, passando da ciò che si è a ciò che si deve diventare"<sup>35</sup>.

Il percorso dalla Trinità alla famiglia non esclude, ma include, un altro percorso: quello che conduce dalla famiglia alla Trinità. La realtà visibile della comunità familiare riflette la realtà invisibile di Dio-Trinità. Per dare origine alla coppia uomo-donna e al loro costruirsi come famiglia Dio si è ispirato al suo eterno mistero di comunione intratrinitaria<sup>36</sup>.

T. Špidlík osserva: "Se accettiamo il termine simbolico di «famiglia» per il mistero della ss. Trinità, ne deriva la conclusione opposta: le famiglie terrestri e tutta la convivenza umana saranno come l'immagine umanizzata della vita divina nei cieli"<sup>37</sup>. La famiglia è specchio della Trinità nella dialettica di amore che intercorre tra i suoi componenti. Questa dialettica può variare a seconda dei modelli culturali propri dei singoli luoghi e tempi, ma suppone sempre la com/unione come nucleo e struttura portante. La com/unione che nasce dall'amore, vive dell'amore e conduce all'amore, è il codice genetico inscritto dallo stesso *Deus-Trinitas* nell'esserci della famiglia. La famiglia costituisce un *locus theologicus* che rivela l'evento della carità trinitaria manifestata in Gesù di Nazaret e nel dono del suo Spirito.

La famiglia si deve misurare con i tre volte dell'amore trinitario: dono, accoglienza e condivisione. Solo su questa strada essa può attingere alla maturità del "diventare ciò che è" e camminare in tale direzione. È un cammino esodale che viene da Dio-Amore-trinitario, vive in Dio-Amore-trinitario e si orienta a Dio-Amore-trinitario<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie*, 6.

<sup>34</sup> Agostino, *De Trinitate* 8,8,12.

<sup>35</sup> C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 198.

<sup>36</sup> Cf. P. Adnès, *Matrimonio e mistero trinitario*, in *Amore e stabilità nel matrimonio*, Roma 1976, p. 18.

<sup>37</sup> T. Špidlík, *Noi nella Trinità. Breve saggio sulla Trinità*, Roma 2000, p. 8. Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2205.

<sup>38</sup> Cf. C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 198–201.

P. Evdokimov scrive: “Un Dio unica persona non sarebbe l’Amore. Egli è Trinità, uno e trino, insieme. Così, l’essere umano, come monade chiusa, non sarebbe sua immagine”<sup>39</sup>. La famiglia è chiamata a ricalcare il mistero di questa Trinità-di-Amore e cammina verso la sua eternizzazione. Grazie alla famiglia, la Trinità si inserisce nel tempo e si prolunga nella storia fino alla consumazione escatologica.

“Protologia, redenzione, escatologia convergono nella famiglia e mostrano come essa sia il segno di un’eterna storia di amore che viene da Dio-Trinità, si attua come grazia trinitaria nell’incontro dei due sposi e nella loro comunità di vita, e va verso Dio-Trinità. Se la comunità familiare è nella Trinità, la Trinità è nella comunità familiare. E non si deve aver timore di affermare quest’intrinseca reciprocità. Partendo dalla forza liberatrice della redenzione del Figlio incarnato e passando dall’azione trasformatrice dello Spirito e dal sacramento delle nozze, la famiglia cristiana è orientata a quell’eterno Amore generante da cui ha avuto origine e a cui è protesa. Il Dio-Creatore è al tempo stesso il Dio-Redentore, il ricapitolatore e il compimento della storia della famiglia”<sup>40</sup>.

Il grembo eterno di Dio non è un grembo sterile, chiuso su se stesso o negato alla vita, ma al contrario vitale. Questo grembo include in sé le ragioni fontali, sul piano ontico, sia del maschile-femminile/paternità-maternità, sia della generazione/filiazione e dell’apertura a una dinamica di comunione sempre nuova. In una forma creata la fecondità familiare ricalca il modello trinitario. È una fecondità che fa nascere il partner e realizza con lui una comunione di amore in *una caro*, suscitando come frutto il co-amato<sup>41</sup>.

Dio ha preferito una modalità meravigliosa per diffondere il suo amore che consiste nel non fare tutto da solo, ma nell’affidare la sua fecondità generativa alla libertà e all’amore di un uomo e di una donna. Ai coniugi è donata una possibilità estimabile di poter generare una creatura destinata all’eternità. Situare la fecondità umana in questo orizzonte evoca la relazione di somiglianza (anche se sempre nella più grande dissomiglianza) che sussiste tra l’amore trinitario e quello coniugale-familiare. È anzitutto un amore di ordine spirituale di due anime, due intelligenze e due volontà. Anche il figlio non è solo un corpo, ma un io-spirituale-in/carnato e chiamato all’eternità<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> P. Evdokimov, *Sacramento dell’amore*, Brescia 1969, p. 130. Cf. S. Hahn, *First comes Love. Finding your family in the Church and the Trinity*, London–New York 2002, p. 38–47.

<sup>40</sup> C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 202.

<sup>41</sup> Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull’amore umano*, Roma 1985, p. 98: “La procreazione fa sì che l’uomo e la donna, sua moglie, si conoscano reciprocamente nel «terzo» originato da ambedue. Perciò, questa «conoscenza» diventa una scoperta, in un certo senso una rivelazione del nuovo essere umano, nel quale entrambi, uomo e donna, riconoscono ancora se stessi, la loro novità e la loro viva immagine”.

<sup>42</sup> Cf. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l’histoire*, p. 374.

La fecondità della famiglia si radica nella fecondità trinitaria e ne ricalca i tratti. Questa fecondità sgorga dall'amore come "unità dei due", amante-amato, e si attua nell'accoglienza amorevole del terzo, co-amato e co-amante. In Dio Unità e Trinità sono inseparabili, non esiste una senza l'altra, e inseparabili sono pure amore, comunione, fecondità e genitorialità. Proprio qui si basa la concezione cattolica sulla co-essenzialità del fine unitivo e di quello procreativo nell'atto coniugale. Non può esservi dunque integrale genitorialità senza l'unità di amante/amato/amorevolezza. Se si volesse separare quest'unità esso porterebbe a spezzare una fecondità che si radica in Dio stesso che è Trinità-di-Amore.

La famiglia dunque rimanda all'esperienza della genitorialità. Divenire genitori è divenire partecipi dell'eterna fecondità di Dio-Trinità e irradiarla nella storia. Secondo C. Rocchetta è un tema su cui la riflessione teologica non ha lavorato abbastanza. Il fondamento ultimo della paternità e della maternità va cercato nel mistero di Dio-Trinità, di un Io-Noi (non un Io-solo), in quanto vive in se stesso un'esistenza interpersonale di amore. L'amore è essenzialmente comunicazione, perciò la Trinità si configura come un'eterna effusione di amore in sé e al di fuori di sé. La coppia uomo-donna, da sola, non è una rappresentazione completa di Dio-Trinità, ma richiede di aprirsi alla dimensione dell'altro. La vocazione ad *una caro* conduce alla vocazione ad essere "tre". La dinamica di accoglienza-dono-condivisione presente nel mistero dell'Uni-Trinità di Dio struttura in profondità il senso della genitorialità umana. Come è stato sottolineato, esiste una reciprocità indissolubile tra coniugalità e genitorialità, tra l'essere della coppia, l'apertura alla vita e il senso trascendentale della paternità/maternità. L'unità di Dio fonda lo scambio generante tra le persone e dall'altra parte lo scambio generante manifesta l'unità. Lo stesso avviene nella fecondità genitoriale: il divenire genitori realizza l'unità nella comunione e la comunione nell'unità<sup>43</sup>.

Nella "Familiaris consortio" si afferma: "Nella sua realtà più profonda, l'amore è essenzialmente dono e l'amore coniugale, mentre conduce gli sposi alla reciproca «conoscenza» che li fa «una carne sola» (cf. Gen 2,24), non si esaurisce all'interno della coppia, poiché li rende capaci della massima donazione possibile, per la quale diventano cooperatori con Dio per il dono della vita ad una nuova persona umana. Così i coniugi, mentre si donano tra loro, donano al di là di se stessi la realtà del figlio, riflesso vivente del loro amore, segno permanente della unità coniugale e sintesi viva ed indissociabile del loro essere padre e madre"<sup>44</sup>.

Questo testo dunque descrive il figlio come un "riflesso vivente dell'amore" degli sposi, "segno permanente dell'unità coniugale" e "sintesi viva e indissociabile del loro essere padre e madre". I genitori non "fanno" i figli, ma li ricevono da

<sup>43</sup> Cf. C. Rocchetta, *Teologia della tenerezza. Un "vangelo" da riscoprire*, Bologna 2000, p. 362s.

<sup>44</sup> Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*, 14. Cf. Id., *Lettera alle famiglie*, 6.

Dio-Trinità. Si potrebbe dire che i figli sono, per i genitori, per la Chiesa e per il mondo, un miracolo di amore trinitario<sup>45</sup>.

## CONCLUSIONE

La famiglia in quanto icona di Dio-Trinità, il riflesso storico dell'Uni-Trinità di Dio, è una comunione nuziale di persone che viene dalla comunione intratrinitaria, si modella su quella comunione e va verso la sua pienezza. È stato sottolineato che nell'analogia va evitato l'uso troppo materialistico o diretto del parallelismo, orientandosi a un'analogia di amore. Dire Uni-Trinità di Dio è dire l'unico Dio-Amore che vive in se stesso un'eterna pericorese di comunione tra il Padre (l'eterno-Amante), il Figlio (l'eterno-Amato) e lo Spirito Santo (l'eterna-Amorevolezza). Queste tre sussistenze relazionali dicono come Dio dall'eternità sia in se stesso Amore-generante, Amore-generato e Amore-comunione. La famiglia riproduce in se questa dialettica. Uomo e donna, amandosi, si aprono al terzo. L'amore-generante è l'amore degli sposi/genitori che si donano e si accolgono e diventano *una caro*. L'amore-generato rimanda al figlio che nasce dall'amore dell'uomo e della donna. L'amore-comunione richiama lo scambio uomo-donna, il "noi" e il suo frutto – in linea con il ruolo che lo Spirito svolge nella Trinità come soffio amante del Padre e del Figlio.

Giustamente nota C. Rocchetta che la rilevanza di questa prospettiva non è di ordine solo dogmatico, ma anche etico. La prospettiva consente di mettere in luce l'unità intrinseca e inseparabile che sussiste tra amore, sessualità, differenza di genere, matrimonio e famiglia e risponde alle sfide dell'epoca moderna fra le quali si trova l'ingegneria genetica e le nuove biotecnologie<sup>46</sup>.

La riflessione contemporanea sulla famiglia cristiana come icona della Trinità dovrebbe dare molti frutti sul piano spirituale e pastorale, quando i risultati di una teologia trinitaria rinnovata saranno assimilati dall'antropologia teologica. Per M. Ouellet "una metafisica dell'essere come amore ne sarebbe la controparte filosofica indispensabile, poiché la comprensione dell'uomo alla luce della rivelazione passa dall'approfondimento dell'essere come dono. Che cosa ci si potrebbe aspettare da un'antropologia trinitaria costruita su questi pilastri? Sul piano teoretico un approfondimento della categoria di persona come relazione a immagine della Trinità; sul piano pratico una valorizzazione dell'amore umano, della sessualità, della dignità della donna e della sacramentalità della famiglia. In una parola il fondamento teologico della civiltà dell'amore"<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 50.

<sup>46</sup> Cf. C. Rocchetta, *Teologia della famiglia*, p. 23–46.

<sup>47</sup> M. Ouellet, "Divina somiglianza", p. 55; J.S. Botero, *Per una teologia della famiglia*, Roma 1992, p. 66ss.

Si è notato che il rifiuto che oggi si registra, particolarmente in Occidente, nei confronti di alcune realtà del matrimonio, come ad esempio l'unità, la stabilità e l'apertura alla vita, non è causato soltanto dall'egoismo o da un ripudio degli insegnamenti evangelici e del magistero cattolico, ma da un mutamento di sensibilità e di concezione antropologica. Un approccio più trinitario può aprire nuove prospettive pratiche e teoretiche alla comprensione dell'intenzione di Dio nei riguardi del matrimonio e della famiglia<sup>48</sup>.

Enrique Cambón nella sua opera "Trinità modello sociale" indica tre piste nelle quali la vita coniugale e familiare riflette i rapporti unitrinitari della vita divina.

L'unità nella diversità delle Persone divine dovrebbe trovare il proprio riflesso nell'unità che rispetta la singolarità propria di ogni componente della famiglia. Nel nostro tempo, caratterizzato anche da vari problemi circa il rapporto tra gli sposi, genitori e figli, il paradigma trinitario potrebbe offrire nuova luce per ripensare e rinnovare queste realtà.

La perfetta comunione che esiste in Dio-Trinità costituisce il modello al quale partecipa l'amore matrimoniale e familiare. Solo in questo contesto la sessualità viene segnata dalla trinitarietà, trascendendo i suoi aspetti possessivi ed egocentrici, e mettendosi a servizio dell'amore e della comunione, riesce ad acquisire tutta la sua profondità simbolica e dialogica. "Non ti amo perché ho bisogno di te, ma ho bisogno di te perché ti amo"<sup>49</sup>.

L'amore sponsale, che partecipa all'amore della Trinità divina, rimane aperto non soltanto ai figli, ma all'umanità intera. Un'esperienza trinitaria vissuta in famiglia può contribuire a cambiare il mondo trasformando l'umanità in un'unica grande famiglia nei campi dell'economia, rapporti internazionali, educazione, giustizia sociale, ecologia, ricerca culturale e scientifica<sup>50</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Adnès P., *Matrimonio e mistero trinitario*, in *Amore e stabilità nel matrimonio*, Roma 1976.  
Amato A., *Paternità-maternità di Dio. Problemi e prospettive*, in *Trinità in contesto*, A. Amato (ed.), Roma 1993, p. 273–296.  
Balthasar H. Urs von, *Teodrammatica 2. Le persone del dramma: L'uomo in Dio*, Milano 1982.  
Balthasar H. Urs von, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985.

---

<sup>48</sup> Cf. K. Hemmerle, *Matrimonio e famiglia in una antropologia trinitaria*, Nuova Umanità 31 (1984) p. 3–31.

<sup>49</sup> Le parole di J. González Faus citate da E. Cambón, *Trinità modello sociale*, p. 110. Cf. A. Bello, *Icona della Trinità. Lettera sulla famiglia*, Molfetta 2009; N. Giordano, *La famiglia icona della Trinità*, Roma 2012. Cf. anche *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2206.

<sup>50</sup> Cf. E. Cambón, *Trinità modello sociale*, p. 109–110; N. Pozzi, *Come la famiglia così la società. Primo reportage su una proposta sociale di Chiara Lubich*, Roma 1995. Inoltre: Messaggio del Santo Padre Benedetto XVI per la celebrazione della XLI Giornata Mondiale della Pace (1 gennaio 2008): *Famiglia umana, comunità di pace*.

- Balthasar H. Urs von, *Teologica*, III, Milano 1992.
- Bartnik S.Cz., *Dogmatyka katolicka*, I, Lublin 2000.
- Bello A., *Icona della Trinità. Lettera sulla famiglia*, Molfetta 2009.
- Benedetto XVI, *Enciclica "Deus Caritas est"* (2005).
- Benedetto XVI, *Messaggio del Santo Padre Benedetto XVI per la celebrazione della XLI Giornata Mondiale della Pace (1 gennaio 2008): Famiglia umana, comunità di pace*.
- Benedetto XVI, *L'Angelus nella Festa della Sacra Famiglia (27 dicembre 2009)*, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/angelus/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_ang\\_20091227.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20091227.html) (30.06.2015).
- Benedetto XVI, VII Incontro Mondiale delle Famiglie (1–3 giugno 2012), *Omelia del Santo Padre*, Domenica (3 giugno 2012), [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20120603\\_milano.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120603_milano.html) (30.06.2015).
- Botero J.S., *Per una teologia della famiglia*, Roma 1992.
- Cambòn E., *Trinità modello sociale*, Roma 1999.
- De Fiores S., *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Cinesello Balsamo 2001.
- Evdokimov P., *Sacramento dell'amore*, Brescia 1969.
- Frosini M., *La Trinità mistero primordiale*, Bologna 2000.
- Giordano N., *La famiglia icona della Trinità*, Roma 2012.
- Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica "Familiaris consortio"* (1981).
- Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985.
- Giovanni Paolo II, *Lettera apostolica "Mulieris dignitatem"* (1988).
- Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie "Gratissimam sane"* (1994).
- Greshake G., *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2008<sup>3</sup>.
- Hahn S., *First comes Love. Finding your family in the Church and the Trinity*, London–New York 2002.
- Hemmerle K., *Matrimonio e famiglia in una antropologia trinitaria*, Nuova Umanità 31 (1984) p. 3–31.
- Jüngel E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2010<sup>8</sup>.
- Ladaria L.F., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 1999.
- Ladaria L.F., *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004.
- Margerie B. de, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975.
- Moltmann J., *Der mütterliche Vater. Überwindet trinitarischer Patripassianismus den theologischen Patriarchalismus?*, Concilium 17 (1981) p. 209–213.
- Moltmann J., Forte B., *Sulla Trinità*, Napoli 1982.
- Moltmann J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.
- Naumowicz C., *Eklezjalność rodziny chrześcijańskiej w kontekście nowej ewangelizacji, in Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. 30. Rocznica Familiaris consortio*, Z. Struzik (ed.), Warszawa 2012, p. 95–105.
- Pozzi N., *Come la famiglia così la società. Primo reportage su una proposta sociale di Chiara Lubich*, Roma 1995.

- Ouellet M., *“Divina somiglianza”. Antropologia trinitaria della famiglia*, Roma 2004.
- Ozorowski M., *Rodzina obrazem Boga*, in *Nauki o rodzinie*, J.A Kłys (ed.), Szczecin 1995, p. 49–57.
- Rocchetta C., *Teologia della tenerezza. Un “vangelo” da riscoprire*, Bologna 2000.
- Rocchetta C., *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, Bologna 2011.
- Scola A., *L’imago Dei e la sessualità umana. A proposito di una tesi originale della “Mulieris dignitatem”*, *Anthropotes* 8,1 (1992) p. 61–73.
- Scola A., *Il mistero nuziale. 2. Matrimonio-Famiglia*, Roma 2007.
- Staglianò A., *Teologia trinitaria*, in *La teologia del XX secolo un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, G. Canobbio, P. Coda (edd.), Roma 2003, p. 119–123.
- Špidlík T., *Noi nella Trinità. Breve saggio sulla Trinità*, Roma 2000.

## RODZINA JAKO IKONA MISTERIUM TRYNITARNEGO

### Streszczenie

We współczesnym papieskim nauczaniu podjęty został wątek korelacji teologicznych między Trójcą Świętą i ludzką rodziną. Pierwowzoru wspólnoty rodzinnej należy szukać w trynitarnej tajemnicy Życia Bożego. W tym obszarze tematycznym trwa dyskusja teologów systematyków; formułowane są pytania dotyczące fundamentu, znaczenia i ograniczeń „rodzinnej” analogii Trójcy. Z jednej strony Trójca jest zwierciadłem rodziny, źródłowym paradygmatem jej stworzonej tożsamości, z drugiej zaś strona rodzina jawi się jako widzialne odbicie niewidzialnej Trójcy. Obie te perspektywy pozostają w interakcji. Refleksja na temat rodziny chrześcijańskiej jako żywej ikony Trójcy ma znaczenie nie tylko w obszarze dogmatycznym, lecz również etycznym i duchowym.

**Słowa kluczowe:** Trójca, imago Dei, imago Trinitatis, rodzina, małżeństwo, miłość oblubieńcza

## THE FAMILY AS AN ICON OF THE TRINITARIAN MYSTERY

### Summary

Recent papal teaching has raised the topic of the theological relationship between the Trinity and the human family. The primordial model of the family is to be sought in the Trinitarian mystery of God’s life. This whole area is still under discussion by theologians; they formulate questions about the foundation, meaning and limitations of an analogy of the family with the Trinity. On the one hand, the Trinity is the mirror of the family, the source paradigm of its created identity; on the other hand, the family is seen as a visible reflection of the invisible Trinity. These two perspectives interact with each other. Reflection on the Christian family as a living icon of the Trinity is important not only in the dogmatic but also in the ethical and spiritual forums.

**Keywords:** Trinity, imago Dei, imago Trinitatis, family, marriage, spousal love

**Parole chiave:** Trinità, imago Dei, imago Trinitatis, famiglia, matrimonio, amore sponsale



Ks. Tomasz Nawracała\*  
UAM, Poznań

## BÓG STWÓRCA I STWORZENIE W ORZECZENIACH SOBORÓW STAROŻYTNYCH I ŚREDNIOWIECZNYCH

Wiara w Boga jako stwórcy nieba i ziemi od początku wpisana jest w depozyt wiary głoszonej przez Kościół. Bóg, który zbawia świat przez swego jednorodnego Syna, jest także principium wszystkich istniejących bytów. Ich różnorodność oraz wzajemne powiązania odsłaniają bogactwo dzieła stwórczego jedyne Boga, a także wzajemne powiązanie bytów między sobą. Wszystkie są do siebie podobne nie przez podobieństwo w naturze, ale przez podobieństwo w akcie stworzenia. Niniejszy artykuł próbuje pokazać, jak zmieniała się forma wypowiedzenia wiary w Boga Stwórcę w dokumentach soborów powszechnych. Szczególne miejsce zajmują w nich teksty w formie wyznań wiary, które zawsze zawierają wzmiankę o Stwórcy i stworzeniu. Analiza tych wypowiedzi pokazuje, jak na przestrzeni wieków eklesjalne *Credo* ulegało doprecyzowaniu i pogłębieniu.

Pierwsze wieki chrześcijaństwa nie były tylko czasem nieustannej walki o zachowanie właściwej doktryny wynikającej z objawienia biblijnego. Wprawdzie kolejne błędy i herezje mogły stanowić pewien impuls do podjęcia określonych kwestii teologicznych, jednakże ograniczanie nauczania kolejnych soborów wyłącznie do polemiki z herezjami jest co najmniej uproszczeniem, jeśli nie nadużyciem<sup>1</sup>. Kościół nie tylko broni wiary, nie tylko określa jej zasadnicze prawdy poprzez ścisłe formuły. Przede wszystkim szuka sposobu na pozytywne ukazywanie tego, w co wierzy. I ta potrzeba pozytywnego sformułowania własnej wiary jest istotniejsza i ważniejsza niż pojawiające się błędy. Tych ostatnich nie

\* Ks. Tomasz Nawracała – doktor teologii, adiunkt Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu. Kontakt z autorem: ks.tomn@gmail.com.

<sup>1</sup> Zdaniem Brekelmansa, który przywołuje opinię Cullmanna, wyznania wiary formułowwały się w czterech obszarach: liturgicznym, katechetycznym, chrzcielnym oraz w walce z poglądami nieortodoksyjnymi. Por. A. Brekelmans, *Wyznania wiary w pierwotnym Kościele*, Conc 6 (1970) 1, s. 28. Na temat pierwszych wyznań synodów starożytności zob. T. Nawracała, *Jedność w różnorodności. Elementy wyznania wiary w dokumentach synodów od I do III wieku*, „Teologia w Polsce” 7 (2013) 1, s. 91–108.

można wykluczyć i uniknąć; jednak można nad nimi się pochylać, zastanawiać i wyjaśniać, jeśli ma się na czym oprzeć i do czego odwołać.

Przy takim założeniu warto przyjrzeć się temu, co dokumenty soborów starożytności i średniowiecza mówią o Bogu jako Stwórcy oraz samym stworzeniu. Prawda ta zawarta jest w pierwszych zdaniach składu apostołskiego oraz *Credo* z Nicei i Konstantynopola. Obecna jest we wszystkich wyznaniach wiary i nigdy nie stanowiła przedmiotu sporów lub dyskusji. Chrześcijanie, podobnie jak wcześniej Żydzi, wierzą, że Bóg jest i że świat został przez Niego stworzony. Tę prawdę przekazuje objawienie biblijne, chociaż nie w porządku historycznym dziejów zbawienia. Izrael nie zaczyna swej refleksji teologicznej, poczynając od świata, lecz od tego, co przeżywa i czego doświadcza<sup>2</sup>. Wydarzenia związane z wyzwoleniem z niewoli egipskiej i przejścia przez Morze Czerwone są wydarzeniami zbawczymi i to na ich podstawie Izrael stawia sobie pytanie o to, jaki jest Bóg. Jeśli wyprowadził On swój lud z niewoli pośród znaków i cudów (Pwt 26,8), to kim jest w stosunku do całego świata? Skoro różne pojedyncze elementy świata są Mu posłuszne, to czy cały świat także nie podlega Jego władzy i mocy? Bóg, który dokonuje niezwykłych znaków w noc paschalną, jest także tym, któremu podlega cały świat. Cały jest Mu poddany i cały spełnia Jego rozkazy. I nie jest to wyłącznie zależność chwilowa, lecz istotowa – świat istnieje tylko dlatego, że został przez Boga stworzony<sup>3</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest pokazanie, jak w orzeczeniach Magisterium Kościoła przedstawiana była prawda o Bogu Stwórcy oraz stworzeniu. Nie chodzi jednak o powtarzanie okoliczności, w jakich odbywały się sobory, gdyż analizy na ten temat są szeroko dostępne i wystarczające. Trudniej jednak w dostępnej literaturze znaleźć pozytywny przekaz decyzji soborów, zwłaszcza pod kątem zastosowanej terminologii. Większość badaczy wspomina ogólnie o stworzeniu tylko przy okazji przedstawiania problemów chrystologicznych lub trynitarnych. Tymczasem przyglądając się bliżej używanej przez sobory terminologii, można uwypuklić spójne i głębokie intuicje teologiczne na temat Stwórcy i stworzenia. Dlatego w niniejszym artykule do minimum ograniczono odwołanie do poglądów heterodoksyjnych w czasie soborów, a jeśli już są wspomniane, to wyłącznie jako istotne do zrozumienia samych orzeczeń<sup>4</sup>. Szczególne znaczenie dla teologii stwo-

<sup>2</sup> Por. A. Hamman, *L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne*, RSR 42 (1968) 1, s. 2. Mimo dość szeroko sformułowanego tytułu, Hamman ogranicza się do przedstawienia problemu w świetle Biblii i Ojców Kościoła. Nie ma tam wzmianki o nauczaniu soborów. Druga część artykułu znajduje się w RSR 42 (1968) 2, s. 97–122.

<sup>3</sup> Pierwsze słowo księgi Rodzaju (1,1), *bereshit*, sugeruje nie tylko początek w sensie pierwszego aktu stworzenia, lecz również zasadę tego działania. Bóg nie tylko stwarza świat aktem swej woli (rzekł i stało się), lecz jednocześnie sam świat bez Boga nie mógłby nigdy zaistnieć. Por. TOB, *La Bible traduction oecuménique*, Paris 1995, Rdz 1,1, note b, s. 51.

<sup>4</sup> Dobry wybór bibliografii na temat historycznych uwarunkowań soborów starożytnych podaje: M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016, s. 436–453.

zenia mają decyzje dwóch soborów: w Konstantynopolu IV oraz na Lateranie IV. Dokumenty obu soborów odwołują się do wcześniejszych dokumentów Kościoła, choć interesująca nas kwestia podejmowana jest tylko okazjonalnie. Niemniej między Konstantynopolem a Lateranem można zauważyć wiele podobieństw i wiele różnic. Te ostatnie wydają się same z siebie uzasadnione, ze względu na miejsca odbywania się soborów, to znaczy środowisko chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego. Podobieństwa są jednak istotniejsze i pokazują, jak mimo już istniejących podziałów wiara i dogmaty mogą stanowić podstawę do szukania dróg jedności.

## WCZESNE ORZECZENIA SOBOROWE

*Wyznanie wiary 318 Ojców* ogłoszone w 325 roku w Nicei rozpoczyna się od zdania: „Wierzimy w jednego Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”<sup>5</sup>. Tak przyjęta formuła wiary streszcza w sobie trzy kwestie: Boga Ojca jako wszechmogącego, tego samego Boga jako stwórcę oraz jakość tego, co zostało stworzone.

Grecki tekst wyznania wiary mówi o Bogu Ojcu jako Pantokratorze, a tekst łaciński – o *Deum Patrem omnipotentem*. Oba wyrażenia nie odpowiadają sobie dosłownie<sup>6</sup>. Słowo *pantokrator* (*pas* – „wszystko”, *krateo* – „rządzić”) oznacza tego, który posiada nieograniczoną władzę nad wszystkim; który wszystkim rządzi w sposób absolutny i który jest wszechmocny. Pantokrator jest najwyższym i jedynym suwerenem wszystkich rzeczy. Termin ma swoje korzenie biblijne i występuje zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Aplikowany jest do Boga i często poprzedzany innym greckim terminem – *Kyrios*. Autorzy Septuaginty używali określenia „Pantokrator” przy tłumaczeniu hebrajskich określeń: *Sabaoth*, *Elohim*, *Szaddai*. Nowy Testament używa określenia „Pantokrator” głównie w stosunku do Boga Ojca, ukazując Go jako eschatologicznego zwycięzcę i sędziego<sup>7</sup>. Zasto-

---

<sup>5</sup> Sobór w Nicei, *Wyznanie wiary*, s. 25. Wszystkie teksty soborów cytujemy za: *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003–2005, t. 1–4 [dalej: DSP, z podaniem numeru tomu oraz strony]. O historii soboru zob. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, s. 33–51.

<sup>6</sup> Język grecki odróżnia *pantokrator* i *pantodynamos*. To ostatnie odpowiada łacińskiemu *omnipotens*, a pierwsze lepiej oddaje łacińskie *omnitenens*. Por. G. van den Brink, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1993, s. 46 i n.

<sup>7</sup> Tylko w 2 Kor 6,18 tytuł Pantokrator użyty jest w stosunku do Chrystusa. W innych miejscach Nowego Testamentu – Ap 1,8; 4,8; 11,77; 15,3; 16,7 i 14; 19,6 i 15; 21,22 – stosowany jest wobec pierwszej osoby Trójcy Świętej. Teksty Pisma Świętego cytujemy za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [Biblia Tysiąclecia], <http://biblia.deon.pl/> (dostęp 20.03.2016).

sowanie wobec Boga Ojca określenia „Pantokrator” jest celowe i podkreśla Jego całkowite panowanie nad światem, który jest Mu podległy<sup>8</sup>.

Pierwszeństwo Boga w rządach ujawnia się w wykonywanym przez Niego działaniu. Grecki czasownik *poieo* oznacza „czynić coś”, „robić”, „sprawiać” lub „stwarzać” w powiązaniu także z troską o to, co jest skutkiem takiego działania<sup>9</sup>. W tekście łacińskim nicejskiego *Credo* nie ma jednak mowy o *creator*, lecz o *factor*. Chodzi więc o mocne podkreślenie zaistnienia skutku Bożego działania w postaci stworzenia przy jednoczesnym pokazaniu, iż całe stworzenie ma wyłącznie jednego sprawcę. Związek między Stwórcą a stworzeniem jest związkiem istotowym: stworzenie istnieje tylko dzięki działaniu Stwórcy. Bez tego działania nigdy by nie zaistniało. Ponadto tak silna zależność stworzeń od Boga podkreśla jeszcze jedną istotną rzecz: cały świat ma tylko jednego – w sensie matematycznym – stwórcę. Tylko jeden Bóg jest Stwórcą i tylko jednemu ten tytuł przysługuje w sposób prawomocny.

Co obejmuje działanie Boga? Biskupi z Nicei mówią ogólnie o tym, co widzialne i niewidzialne (*visibilium et invisibilium*). Samo określenie przywołuje źródło biblijne, gdyż identyczne sformułowanie spotykamy w Liście do Kolosan. Apostoł Paweł pisze w nim: „On [Chrystus] jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierwotnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,15–17)<sup>10</sup>. Wyrażenie zastosowane w *Credo* występuje tylko raz w Piśmie Świętym i nabiera znaczenia technicznego na określenie powszechności bytów stworzonych. Chrystus, o którym nicejskie wyznanie wiary nie wspomina, ukazany jest przez św. Pawła jako zasada i principium stworzenia: wszystko przez Niego, dla Niego i w Nim zostało stworzone. Żadne stworzenie nie może być wolne od działania drugiej osoby Trójcy Świętej, ponieważ ona uprzedza w czasie i godności

<sup>8</sup> Wiele starożytnych wyznań wiary pomija określenie „stwórcą”, pozostając tylko przy „wszechmogący”. Jest to zabieg celowy, gdyż samo *omnipotens* już wystarczało na podkreślenie stwórczej roli Boga bez konieczności dalszych dopowiedzeń. Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 351–352. Źródłem takiej formuły jest prawdopodobnie Platon. Por. tamże, s. 150.

<sup>9</sup> Jak zauważa H. Pietras, różnica między *poieo* i *ktizeo* istnieje, choć w przypadku świata materialnego nie ma ona większego znaczenia. Dopiero w przypadku Logosu różnica okazuje się istotna: jest On uczyniony (*poiein*), a nie stworzony (*ktizein*) z substancji Ojca. Zob. *Sobór nicejski (325). Kontekst religijny, polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, s. 183. Na temat znaczenia obu czasowników zob. A. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1984, s. 922–923 i 592; A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris 1901, s. 1580–1581 i 1144.

<sup>10</sup> Chrystologię hymnu, która nie jest przedmiotem naszych rozważań, oraz tło historyczne listu dobrze ukazuje studium: H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 41–66.

wszystko, co istnieje<sup>11</sup>. Przejęcie takiej powszechności stworzenia, obejmujące byty materialne i duchowe, jest wzmocnieniem idei jedyne go stwórcy. Bóg i tylko Bóg, który jest Ojcem dla Syna<sup>12</sup>, jest również Stwórcą wszystkich bytów, jakie składają się na rzeczywistość stworzenia<sup>13</sup>.

Drugi sobór zebrany w Konstantynopolu w 381 roku ogłosił własne wyznanie wiary, które nawiązuje do tekstu soboru w Nicei<sup>14</sup>. Pierwsze zdanie nowego *Credo* brzmi: „Wierzymy w jedyne Boga Ojca wszechmogącego, Stwórcy nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”<sup>15</sup>. Różnica w stosunku do *Credo* z Nicei dotyczy dwóch rzeczy. Po pierwsze, wprowadzono określenie: *factorem caeli et terrae*. Określenie *factor* było zastosowane już w 325 roku na określenie autora bytów widzialnych i niewidzialnych. W roku 381 dla ojców soborowych termin odnosi się już do nieba i ziemi jako dwóch elementów świata. Być może należy tu widzieć echo teologii judaistycznej, dla której takie wyrażenie oznacza całość stworzenia widzialnego. W Piśmie Świętym niebo i ziemia zostają przedstawione jako stworzone przez Boga na początku (por. Rdz 1,1), jeszcze przed wszystkimi innymi bytami<sup>16</sup>. Stanowią dla nich normalną przestrzeń życia, które może przybierać różnorodne formy. Stąd, po drugie, wprowadzony dodatek: *visibilia omnia*. Zaimek „wszystko” odnosi się właśnie do tego, co widzialne.

<sup>11</sup> Por. komentarz ks. Jana Pytla do Listu do Kolosan w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [Biblia Poznańska], red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1994, s. 480.

<sup>12</sup> Sobór przeciwstawia się arianizmowi, dlatego tak mocny kładzie nacisk na jedność i ojcostwo Boga. To ostatnie jest wcześniejsze niż stworzenie. Por. *Historia dogmatów*, red. B. Sesboué, Kraków 1999, t. 2, s. 44.

<sup>13</sup> Sformułowanie „w niebie i na ziemi wraz z bytami widzialnymi i niewidzialnymi” mogłoby stanowić własną paralelę synonimiczną. Jednakże, jak zauważa B. Adamczewski, nie ma tu literackiego powtórzenia; Paweł mówi celowo o stworzeniu widzialnym i niewidzialnym, aby móc wprowadzić wiele różnych potęg, naturalnych jak i nadprzyrodzonych. Por. *List do Filemona, List do Kolosan, Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, w: *Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament*, red. A. Paciorek, R. Bartnicki, T. Brzegowy, A. Tronina, J. Warzecha, Częstochowa 2006, t. 12, s. 200. *Katechizm Kościoła katolickiego*, wyjaśniając pojęcie nieba i ziemi, podkreśla wieloznaczność pierwszego terminu. „Niebo” może oznaczać zarówno firmament niebieski, własne miejsce przebywania Boga, tzn. miejsce eschatologicznego spełnienia, oraz miejsce zajmowane przez stworzenia duchowe. KKK n. 326.

<sup>14</sup> *Credo* z Konstantynopola jest mocno zależne od *Credo* z Nicei w istocie, a nie w sformułowaniach literackich. Dlatego kwestią sporną jest jego oryginalność; dla wielu może ono być wyłącznie przeróbką nicejskiego wyznania wiary. Por. H. Pietras, *Wprowadzenie*, DSP 1, s. 67; S. Koczwarą, *Sobór Konstantynopoliński I*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2002, t. 9, kol. 715. Okoliczności zwołania soboru podaje: M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, s. 53–67.

<sup>15</sup> Sobór w Konstantynopolu I, *Wyznanie wiary*, DSP 1, s. 69.

<sup>16</sup> Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, Poznań 1994, s. 11. Peter przypomina, że niektórzy badacze próbują słowo „niebo” zastąpić słowem „woda”, a zmiana w tekście nastąpiłaby w okresie redakcyjnym. I dalej stwierdza: „Gdyby ta hipoteza uczonych okazała się kiedyś prawdziwą, wtedy zyskalibyśmy dowód na to, iż pierwotny tekst zawiera myśl o wodzie jako głównym składniku wszechświata” (tamże).

Bogactwo bytów widzialnych, które można zaobserwować na ziemi i na niebie, jest przeogromne i świadczy o potędze tego, który je stworzył. Cały świat zawdzięcza swoje istnienie Bogu, który nie jest od Niego odległy. Porządek niebo i ziemia zdaje się bowiem sugerować, zgodnie z myślą religijną starożytności, że ponad niebem rozciąga się mieszkanie bóstwa. To samo przekonanie obecne jest w Biblii, gdzie niebo widzialne stanowi miejsce uprzywilejowanego doświadczenia Boga. Ono samo nie jest boskie, bo również zostało stworzone, jednakże jest miejscem przebywania Boga i objawiania się Go wobec ludzi. Niebo nie tylko wyznacza stałość zmian w przyrodzie poprzez cykl dnia i nocy, wskazując przy tym na niezmiennosć Boga; ono jest wszędzie, potwierdzając tym samym widzialnie wszechobecność Boga. Dla ojców soboru w Konstantynopolu chodzi więc o podkreślenie i bliskości, i stałości Boga wobec stworzenia, tak materialnego, jak i duchowego.

Dziedzictwo obu soborów można sprowadzić do kilku punktów: wiara w Boga jako Stworzyciela jest czymś zasadniczym i podstawowym. Akt stwórczy nie jest wyłącznie dodatkiem do dzieła zbawienia, lecz z nim istotowo złączony. Nie byłoby zbawienia, gdyby nie było stworzenia. Dlatego Boga wyznaje się jako Ojca w stosunku do Syna, który stanowi najważniejsze i centralne miejsce w wyznaniach wiary. Jedność trynitarna osób boskich przejawia się w jedności ich działania *ad extra*.

Po drugie, Bóg jako Stwórca jest wszechmocny. Wszechmoc Boga najlepiej uwidacznia się w akcie stworzenia, a jeszcze ściślej w akcie doprowadzenia wszystkiego do istnienia. Stworzenie jest darem skutecznym. Bóg nie czyni niczego przypadkowym, wręcz przeciwnie: stwarza świat całkowicie uporządkowany i wewnętrznie harmonijny. Porządek stworzenia odpowiada wszechmocności Boga.

Po trzecie, działanie Boga jest skuteczne oraz powszechne. Żaden byt nie może być wolny od aktu stwórczego. Byty widzialne i niewidzialne, te, które żyją na ziemi, i te, które zamieszkują niebo istnieją, ponieważ zostały stworzone. Ich istnienie, jako otrzymane od dobrego Boga (tego samego, który jest Ojcem wobec Syna), jest już z natury swojej dobre. Stąd postawa uwielbienia stworzenia wobec stwórcy, która przejawia się w głoszeniu chwały jedyne Boga (por. Ps 19,2). Istnieje więc między Stwórcą a stworzeniem relacja ontologiczna prowadząca do istnienia; istnieje także relacja odwrotna – relacja wdzięczności jako naturalna dla wszystkich bytów razem i osobno.

Po czwarte, stworzenie istnieje dzięki pośrednictwu Słowa Bożego. Zarówno w Nicei, jak i w Konstantynopolu ojcowie soborowi odnoszą do drugiej osoby Trójcy Świętej stwierdzenie: *per quem omnia facta sunt*. Wszystko, co istnieje, zostało stworzone przez Syna, który równy jest Ojcu we wszystkim. Równość trynitarna oznacza w tym wypadku nie tylko współlistotność w naturze, lecz także równość w działaniu. Jeśli Ojciec stwarza wszystko, to czyni to przez równego sobie Syna. Istnieje tylko jeden stwórca wszystkiego – jeden Bóg Trójjedyny. Nicejskie wyznanie wiary powszechne pośrednictwo Syna podkreśla stwierdzeniem: *sive quae in caelo sive quae in terra*. Byty w niebie i na ziemi, te niewidziane i te widzialne,

zostały stworzone przez Syna. Żadna potęga duchowa, ani tym bardziej materialna, nie może być równa Bogu. Warto przy tym zauważyć, że kwestia pośrednictwa w stworzeniu następuje w wyznaniach wiary między wyjaśnieniem relacji Ojca do Syna, z jednej strony, a opisem tajemnicy wcielenia z drugiej. Oznacza to, że samo pośrednictwo nie ma nic wspólnego z byciem człowiekiem dla Syna. Władza nad stworzeniem przynależy Mu z racji bóstwa, a nie człowieczeństwa, i jest uprzednia w stosunku do całej historii w ogóle. To nie na mocy wcielenia i jego konsekwencji, to znaczy męki, śmierci i zmartwychwstania, Chrystus zostaje ustanowiony Panem stworzenia. On jest nim z racji bycia synem, jeszcze zanim nastąpiło wcielenie. Przyjęcie człowieczeństwa i stanie się podobnym do ludzi we wszystkim oprócz grzechu uwypukla kenozę Syna: Bóg prawdziwy, światłość ze światłości, jeden Pan i początek wszystkiego, przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem. Stworzenie staje się świadkiem wielkiej tajemnicy, która swoje spełnienie osiąga w misterium wniebowstąpienia.

Po piąte, rola Ducha Świętego. Wyznanie wiary z Nicei mówi tylko o osobie Ducha Świętego, ponieważ na tamtym etapie historii Kościoła było to wystarczające. Duch był Bogiem, w którego się wierzy. Sytuacja uległa zmianie na skutek szerzącego się macedonianizmu. Biskupi zebrani w Konstantynopolu mówią o Duchu Świętym jako *dominum et vivificatorem*, Panu i ożywicielu. Jeśli pierwsze wyraźnie wskazuje na równość z Synem, także *dominum-Kyrios*, to drugie jest już określeniem własnym trzeciej osoby Trójcy Świętej. *Vivificator* (gr. *zoopoios*)<sup>17</sup> oznacza tego, który niesie życie, i może być interpretowane zarówno w sensie życia biologicznego – odnosiłby się wówczas do życia wszystkich istot lub też życia duchowego – a wówczas ogranicza się w działaniu do istot rozumnych, szczególnie człowieka<sup>18</sup>. Oba spojrzenia są tak samo prawdopodobne i zamiast uprzywilejowywania jednego z nich, lepiej traktować je łącznie. Duch daje życie absolutnie wszystkiemu, a powszechność w darze życia odpowiada powszechności w istnieniu udzielanemu przez Syna.

Wszystkie inne sobory starożytnego Kościoła powtarzały wyznanie wiary z Nicei. Nie były być może oryginalne w ukazywaniu Boga Stwórcy oraz Jego relacji do stworzenia. Niemniej warto odnotować, że widać w dokumentach postę-

---

<sup>17</sup> Etymologicznie *vivificator* wywodzi się od czasownika *vivificare*, oznaczającego przywracanie do życia, wskrzeszanie. *Vivificator* byłby kimś, kto przywraca do życia lub wskrzesza. Ten sens właściwy można jednak rozwinąć o sens przenośny i widzieć w *vivificare* czynność ożywiania lub czynienia długowiecznym i szczęśliwym. Duch *vivificator* byłby tym, który przywraca życie w sensie duchowym – po ustaniu życia przez grzech. Takie działanie Ducha byłoby ograniczone do nawracania grzeszników. Jednakże ten sam Duch *vivificator* byłby również tym, który faktycznie ożywia i przez swoje działanie prowadzi do niekończącego się szczęścia. To także działanie byłoby ograniczone do aspektu duchowego i psychologicznego. Ze szczęścia korzystają tylko ci, którzy mają jego świadomość, a więc byty rozumne. Por. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Warszawa 1999, s. 642.

<sup>18</sup> Takie działanie Ducha podkreśla: M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, s. 64.

pującą świadomość wiązania stworzenia z Bogiem Trójjedynym. Sobór w Konstantynopolu II w 553 roku już w pierwszej anatemie mówi: „Jeżeli ktoś nie wyznaje, że Ojciec, Syn i Duch Święty mają jedną naturę, czyli istotę, jedną moc i władzę, że są jedną Trójcą współistotną, jednym Bóstwem, które należy czcić w trzech hipostazach, czyli osobach – niech będzie przeklęty. Albowiem jeden jest tylko Bóg i Ojciec, z którego wszystko powstało, jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko powstało, i jeden jest Duch Święty, w którym wszystko istnieje”<sup>19</sup>. Dokument wyraźnie ukazuje Ojca – źródło wszystkich rzeczy, Słowo – narzędzie stworzenia oraz Ducha przenikającego wszystko, co istnieje. Trzy osoby boskie są różne i równe sobie, a ich działanie nie tylko tę równość ukazuje, ale i potwierdza.

## SOBÓR W KONSTANTYNOPOLU IV

Napięcie między Rzymem a Konstantynopolem w sprawie jurysdykcji nad Bułgarią oraz zamieszanie spowodowane w obsadzeniu biskupstwa w nowej stolicy imperium doprowadziły do zwołania w 869 roku nowego soboru. W zamierzeniu cesarza Bazylego I i papieża Hadriana II chodziło o usunięcie Focjusza, patriarchy uzurpatora, i przywrócenie na urząd popieranego przez Rzym Ignacego. Ogłoszony na zakończenie soboru dokument stwierdza: „Słowo, mające wspólną naturę z wszechmogącym Bogiem i Ojcem, utwierdziło niebo jako sklepienie, wzniosło krańce ziemi oraz wyznaczyło miejsce wszystkich innych rzeczy w ten sposób, że istnieją *insubstantialiter*. [Ono] nimi rządzi, podtrzymuje i zbawia. [...]. Dlatego my wszyscy [...] pragniemy umocnić czystą i nieskażoną wiarę chrześcijan oraz naukę ortodoksyjnej wiary. Wierzimy w jednego Boga w trzech współistotnych i pierwotnych Osobach Bożych [...]. Głosimy więc Boga jednego i jedyne pod względem substancji, troistego zaś bądź potrójnego pod względem osób. Wyznajemy też, że ani nie uczynił On Siebie samego, ani w żaden sposób nie został uczyniony przez nikogo innego, ale jest bez początku, wieczny, jedyny zawsze istniejący i zachowujący te same swoje właściwości, niedopuszczający żadnej zmiany czy przemiany; [wyznajemy, że jest – T.N.] twórcą i stwórcycalem wszystkich rzeczy: zarówno tych dających się poznać umysłem, jak i tych – zmysłami”<sup>20</sup>.

Tekst soborowy wychodzi od nowego spojrzenia na akt stwórczy. Przystaje się podkreślać inicjacyjną rolę Boga Ojca, a uwypukla się aktywne działanie Słowa. Ono utwierdza niebo i ziemię, nadając wszystkim bytom właściwe im miejsce<sup>21</sup>. Harmonia świata stworzonego i jego doskonałość wyraża się w pojęciu *insubstan-*

<sup>19</sup> Sobór w Konstantynopolu II, *Anatematyzmy przeciwko „Trzem rozdziałom”*, DSP 1, s. 285.

<sup>20</sup> Sobór w Konstantynopolu IV, *Orzeczenie świętego i powszechnego ósmego soboru*, DSP 2, s. 29–31.

<sup>21</sup> Działanie Słowa określają dwa czasowniki: *firmare* – „umacniać”, „utrwalać” oraz *construere* – „skupiać”, „nagromadzić”, „budować”. Por. A. Jougan, *Słownik tacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 262 i 150.



*tialiter*. Pojęcie to nie ma żadnych odpowiedników w innych dokumentach soborów powszechnych, jest czymś bardzo oryginalnym. Określenie *substantialiter* spotykamy jednak w aktach soboru efeskiego, w *Drugim liście Cyryla do Nestoriusza*. Stosowane jest tam dla wyrażenia tajemnicy wcielenia Syna Bożego i podkreślenia, że stał się On faktycznie prawdziwym człowiekiem na skutek unii hipostatycznej. Łacińskie *substantialiter* ma swój odpowiednik w greckim *hypostasis*<sup>22</sup>. Słowo stało się człowiekiem poprzez złączenie natury boskiej i ludzkiej w unii hipostatycznej. Na skutek tej unii boskie Słowo wyraża się całe w człowieczeństwie, ponieważ uczyniło je swoim własnym. Ludzkie ciało i dusza należą do Syna Bożego jako istotne dla Jego istnienia po wcieleniu. W ten sposób konkretne i pojedyncze ciało i dusza, elementy naturalnie zjednoczone ze sobą i sobie odpowiadające, stały się substancjalnie podstawowe dla istnienia Słowa<sup>23</sup>. Ojcowie soborowi, stosując to pojęcie do stworzenia, podkreślają wzajemną odpowiedniość sobie wszystkich stworzeń. Wszystkie bez wyjątku mają wspólną substancję różną od Boga. Zostały stworzone przez Boga, ale nie mają z Nim nic wspólnego. Istnieje między nimi wyraźna granica, która jednak prowadzi do pewnej analogii: tak jak Słowo wobec Ojca jest *connaturale*, tworząc boską jedność, tak stworzenia wzięte razem stanowią jedność w substancji, będąc *insubstantialiter*. Mimo tak dalekiej różnicy Słowo nie przestaje oddziaływać na byty, kierując nimi, zachowując i zbawiając.

Kim jest to Słowo, przez które powstaje świat?<sup>24</sup> Sobór w Konstantynopolu ukazuje je jako posiadające z Ojcem równą naturę i ten sam przymiot – wszechmoc. Słowo zostało zrodzone przez Ojca i jest jedną z trzech osób tworzących Trójcę Świętą. To, co odnosi się do Boga, odnosi się także do każdej z osób. Słowo jest więc odwieczne, niestworzone, bez początku, zawsze istniejące i niezmienne. Kiedy działa, działa razem z pozostałymi osobami – Ojcem i Duchem Świętym. Dlatego stworzenie swoje źródło ma w całej Trójcy Świętej. Ona w swej substancjalnej jedności i troista pod względem osób jest stwórcą całego świata. Bóg jest *factorem et conditorem omnium intelligibilium et sensibilium existentem*<sup>25</sup>. Określenie *factor* nawiązuje do wyznania wiary z Nicei. Nowością jest tu słowo *conditor* – „założyciel”, „twórca”, „stwórca”. Użycie w jednym zdaniu dwóch słów o znaczeniu synonimicznym nie jest tylko zabiegiem literackim. Jeśli *factor*

<sup>22</sup> Sobór w Efezie, *Drugi list Nestoriusza do Cyryla*, DSP 1, s. 112, 118, 152.

<sup>23</sup> To samo określenie sobór trydencki użyje dla wyrażenia tajemnicy realnej obecności Chrystusa w Eucharystii. Koniecznie jednak należy także podkreślić: człowieczeństwo stało się w sposób substancjalny istotne dla Słowa Bożego dopiero od wcielenia. Wcześniej Słowo istniało, mając tylko substancjalnie bóstwo, równe Ojcu i Duchowi Świętemu. Od wcielenia Słowo ma dwie substancjalne natury: bóstwo i człowieczeństwo, a ich wzajemną relację określa definicja Chalcedonu.

<sup>24</sup> Dalsza część konstytucji poświęcona jest omawianiu ortodoksyjnej nauki poprzednich soborów na temat Chrystusa, Ducha Świętego i całej Trójcy. Ograniczamy się jedynie do podania kilku elementów istotnych dla omawianego tematu. Zob. Sobór w Konstantynopolu IV, *Orzeczenie*, DSP 2, s. 31–41.

<sup>25</sup> Tamże, s. 30.

mocniej akcentuje zależność przyczynową, a *conditor* podkreśla tego, który działa, to Bóg, do którego odnoszą się oba określenia, jest nie tylko przyczyną, lecz także jedyną możliwą przyczyną świata. Nie może istnieć żaden inny Stwórca, któremu świat podlega i przez którego świat jest zachowywany w istnieniu<sup>26</sup>.

Dziełem tego jednego Stworzyciela są wszystkie byty, które można poznać rozumowo lub zmysłowo. Wszystko, co istnieje, zostało stworzone, a byty same – choć różne w sposobie istnienia – stanowią jedną rzeczywistość *vis-à-vis* Boga. Powraca tu ponownie pojęcie *insubstantialiter*: zasadnicza różnica nie dotyczy sposobu poznania, które w przypadku bytów materialnych dokonuje się przez zmysły, a w przypadku bytów niematerialnych – poprzez rozum. Dużo bardziej chodzi o różnicę w istnieniu między Stwórcą a stworzeniem, bo te ostatnie, mimo różnorodności i różnic, stanowią jedność.

## SOBÓR NA LATERANIE IV

Papież Innocenty III, kontynuując zadanie uporządkowania spraw wewnątrzkościelnych oraz relacji między Kościołem a władzą świecką, zwołał sobór. Odbył się on, podobnie jak trzy wcześniejsze, na Lateranie, w roku 1215. Ogłoszona na koniec konstytucja *De fide catholica* wyjaśnia:

Mocno wierzymy i otwarcie wyznajemy, że jeden tylko jest prawdziwy Bóg, wieczny i nieograniczony, wszechmocny, nieprzemienialny, niepojmowalny i niewyraźalny, Ojciec, Syn i Duch Święty: trzy Osoby, ale jedna istota, [czyli] substancja lub natura zupełnie niezłożona. Ojciec nie pochodzi od nikogo, Syn od samego tylko Ojca, Duch Święty zaś od Obydwoch w równym stopniu, bez początku, zawsze i bez końca. Ojciec rodzący, Syn rodzący się, Duch Święty pochodzący: współistotni i równi sobie, współwszechmocni i współwieczni; jedna Zasada wszechświata, Stwórca wszystkiego, co widzialne i niewidzialne, duchowe i cielesne. On to swoją wszechmocną potęgą równocześnie, od początku czasu, stworzył z niczego jeden i drugi rodzaj stworzeń, duchowe i cielesne, to znaczy anielskie i ziemskie, a wreszcie [stworzenie] ludzkie, jako współkształtowane zarówno z ducha, jak i ciała. Diabeł bowiem oraz inne demony zostały przez Boga stworzone wprawdzie jako dobre z natury, ale sami uczynili się złymi. Człowiek zaś zgrzeszył za podszeptem diabła. Ta Święta Trójca pod względem wspólnej istoty jest niepodzielna, pod względem zaś własności osobowych jest zróżnicowana; zbawczą naukę przekazała Ona rodzajowi ludzkiemu za pośrednictwem Mojżesza, świętych Proroków oraz innych swych sług, zgodnie ze szczegółowym uporządkowaniem dziejów<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Na temat znaczenia *conditor* zob. F. Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris 1934, s. 379. Zastosowanie dwóch pojęć do Boga może mieć źródło w manicheizmie.

<sup>27</sup> Sobór Laterański IV, *Konstytucje*, DSP 2, s. 221.

Tym, co uderza w tekście, jest przede wszystkim wyliczenie bardzo dużej liczby przymiotów Boga. Ten, w którego się wierzy, jest jeden, prawdziwy, wieczny, nieograniczony, wszechmocny, nieprzemienialny, niepojmowalny i niewyraźny, niezłożony, niepodzielny oraz pojedynczy w substancji, lecz zróżnicowany pod względem osobowym. Taki Bóg dał się poznać przez objawienie przekazane Mojżeszowi, prorokom i innym Bożym sługom. Wiele z użytych w tekście określeń ma charakter negatywny: „nie-ograniczony”, „nie-przemienialny”, „nie-podzielny” itd. Całe wyznanie wiary nabiera przez to charakteru apologetycznego, ponieważ skierowane było przeciwko szerzącym się błędom katarów i albigensów. Według nich Bóg był z natury swej niepoznawalny i niedostępny, choć doskonały sam w sobie<sup>28</sup>. Dla ojców soborowych taka wizja teologiczna była nie do przyjęcia. Dzieje zbawienia są pozytywnym wykładem o Bogu i Jego naturze, dlatego – mimo negatywnych określeń – każda wypowiedź o Bogu ma sens pozytywny.

Bóg wyznawany przez ojców soborowych jest Trójcą Świętą, czyli Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. Wszystkie cechy odnoszące się do Boga jako jedności należy aplikować także do poszczególnych osób. Mają one wspólną naturę, dlatego są równe sobie we wszystkim jako *consubstantiales, coaequales, coomnipotentes* i *coaeterni*. Razem w jedności są dla świata jego zasadą istnienia, *unum universorum principium*<sup>29</sup>. Całe stworzenie jest zatem dziełem Trójcy Świętej, która po raz pierwszy określona zostaje jako *creator*<sup>30</sup>.

Dziełem Boga są wszystkie stworzenia. Konstytucja wymienia stworzenia według sposobu ich istnienia, lecz wprowadza tu pewną nowość. Obok bytów niewidzialnych i widzialnych mówi się o człowieku jako współkształtowanym z obu rzeczywistości<sup>31</sup>. Dusza należy do bytów niewidzialnych, a ciało do bytów widzialnych. *Invisibilium* określa świat anielski, zaś *visibilium* – byty ziemskie. Człowiek jest z natury bytem łączącym w sobie, jako coś naturalnego i właściwego, oba porządki stworzeń. Nie jest ani bardziej ziemski, ani bardziej anielski; jest bytem duchowo-cieleśnym. Dlatego też, będąc horyzontem obu rzeczywistości, nie tylko działa w świecie materialnym, lecz także otwarty jest na rzeczywistość duchową. Byt człowieka jest być może powodem do dumy – żadne inne stworzenie nie jest mu równe ani podobne do niego. Jednocześnie jest także powodem swoistej rodzajowej tragedii: tylko człowiek grzeszy, powodowany podszeptem diabła.

Sobór na Lateranie, mówiąc o stworzeniach anielskich, wskazuje na początek ich istnienia. Wszystkie duchy zostały stworzone przez Boga i od początku były dobre.

---

<sup>28</sup> Na temat systemu religijnego katarów zob. D. Rops, *Histoire de l'Eglise du Christ*, t. 4, Paris 1962–1965, s. 472 i n.

<sup>29</sup> Nacisk na jedność zasady działającej w stworzeniu wymierzony jest przeciwko katarom. Zob. Nota 41, DSP 2, s. 227. Podobne twierdzenie będzie miał dekret unii z Koptami w 1442 roku. Zob. Sobór we Florencji, *Cantate Domino*, DSP 3, s. 583.

<sup>30</sup> Teza ma swoje korzenie w nauczaniu Piotra Lombarda. Zob. *Historia dogmatów*, t. 2, s. 60.

<sup>31</sup> Chodzi zapewne o odrzucenie antropologii katarów, dla których dusza człowieka była duchem uwikłanym w materię.

Bóg nie stworzył rzeczy złych z natury. Część tych duchów sama uczyniła się zła, jednak i wówczas nie utraciły stwórczej relacji do Boga. Mimo złego wyboru diabeł i inne demony wciąż pozostają stworzeniami Boga, czyli nie stanowią samostnej władzy i nowej zasady dla świata. Duchy złe podlegają Bogu, który nimi – tak jak innymi stworzeniami – kieruje i rządzi. Panowanie Boga nad światem duchów jest oczywiste; nic nie może być wolne od wpływu Jego potęgi i wszechmocy.

Akt stwórczy Boga jest aktem pojedynczym. Według zamysłu autorów soborowej konstytucji Bóg stwarza tylko raz. Przez jeden akt swej woli powołuje wszystkie byty do istnienia. Oznacza to, że byty niewidzialne – bliższe Bogu ze względu na naturę – nie są wcześniejsze niż byty materialne. Wszystko, co istnieje, ma swoje źródło w jednym działaniu Boga, wyznaczającym również początek czasu<sup>32</sup>. Tak mocne podkreślenie jedności aktu stwórczego może wynikać z konieczności przeciwstawienia się manicheizmowi. Dla jego zwolenników między Stwórcą a stworzeniem istnieje szereg duchów pośrednich. Ich hierarchia zależna jest od powiązania z materią. Sobór odrzuca taki pogląd i wprowadza granicę nie między to, co widzialne, i to, co niewidzialne, lecz między Stwórcę a stworzeniem. Między tymi ostatnimi istnieje większa przepaść niż między duchem a materią, jak to w innym miejscu wyraża zdanie: „pomiędzy Stwórcą a stworzeniem nie można dopatrzeć się tak wielkiego podobieństwa, żeby nie trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy”<sup>33</sup>.

Różnicę między Stwórcą a stworzeniem podkreśla także pochodzenie. Jeśli Bóg istnieje odwiecznie, zawsze i niezmiennie, to byty stworzone otrzymują to istnienie w chwili powstania z nicości. Ta nicość jest zarówno punktem początkowym dla czasu stworzeń, jak i dla ich egzystencji ontologicznej. Tylko Bóg jest; wszystko inne otrzymuje swe istnienie. Pojęcie *de nihilo* ma swe korzenie biblijne (por. 2 Mach 7,28)<sup>34</sup>. Użyte przez ojców soborowych jest wyraźnym odrzuceniem manicheistycznej emanacji bytów sięgającej samego stwórcy. Żadne stworzenie nie ma nic wspólnego z Bogiem z wyjątkiem własnego istnienia, chcianego i zrealizowanego wyłącznie przez wolny akt Boga. Takie stworzenie z niczego oddaje czasownik *creo*, od którego pochodzi *creator* – „ten, który stwarza z niczego oraz *creatura* – stworzenie uczynione z niczego”<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Kwestia czasu i stworzenia stanowi jeden z żywo dyskutowanych problemów średniowiecza. Czy Bóg stworzył świat razem z czasem, czy też najpierw stworzył czas, a później dopiero stworzenia? Por. Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata (De aeternitae mundi)*, w: *Dziela wybrane*, red. J. Salij, Poznań 1984, s. 277–281.

<sup>33</sup> Sobór Laterański IV, *Konstytucje*, DSP 2, s. 229. Takie twierdzenie nawiązuje do kwestii jedności działania w Chrystusie wyjaśnianej przez sobór w Konstantynopolu III. Por. *Wykład wiary*, DSP 1, s. 321.

<sup>34</sup> Szybko także zostaje zauważone i docenione przez chrześcijańskich pisarzy starożytności. Począwszy od Tacjana, poprzez Teofila z Antiochii i Ireneusza, wchodzi na stałe do myśli teologicznej Kościoła. Por. G. May, *Creatio ex nihilo. The Doctrine of „Creation out of Nothing” in Early Christian Thought*, London–New York 2004, s. 148–178.

<sup>35</sup> Por. A. Ernout, A. Meillet, J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 2001, s. 149.

## WNIOSKI

Przeprowadzona analiza orzeczeń soborów starożytności i średniowiecza na temat Stwórcy i stworzenia pozwala na sformułowanie kilku wniosków.

Po pierwsze, wiara w Boga jako Stwórcy obecną jest od samego początku w dokumentach magisterium Kościoła. Ta wiara stanowi spuściznę dawnego Izraela i jest głównym elementem wyróżniającym chrześcijaństwo monoteizmu<sup>36</sup>. Bóg Stwórca jest tylko jeden.

Po drugie, w dziedzictwo wiary włączona zostaje tajemnica Trójcy Świętej objawionej przez Chrystusa. Najstarsze wyznanie wiary mówi tylko o Bogu Ojcu jako Stwórcy, ale jednocześnie ukazuje Go w relacji do Syna. Wydaje się, że czymś istotnym dla wiary w Boga Stwórcy jest charakter rozwojowy formuł wiary. Z jednej strony, musiały one pozostać wierne objawieniu biblijnemu, a z drugiej – na skutek rodzących się trudności – być ujmowane za pomocą nowych pojęć. Język Kościoła był pierwotnie językiem biblijnym, a za punkt przełomowy uznaje się wprowadzenie pojęcia *homoousios* przez sobór w Nicei w 325 roku. Wyrażenia przejmowane ze świeckiego języka greckiego wprowadzono po to, aby wiarę móc lepiej wyrazić i zrozumieć.

Po trzecie, wiara w Boga jako Stwórcy leży poza głównymi nurtami teologicznych debat starożytności. Problemy chrystologiczne, a później trynitarnie nie wpływają wprost na istotę tej wiary, choć – jak pokazuje przykład soboru na Lateranie IV – można stworzyć formuły zwięzłe i klarowne, mając na uwadze poglądy heterodoksyjne. Do wyrażenia tej wiary używa się niewielu określeń. Pojęcia lub określenia są często powtarzane, chociaż w nich samych ukryte są odpowiednie założenia. Boga określa się mianem *factor*, *conditor* i *creator*, a każde ze słów ma swoje nieprzekazywalne znaczenie. To tłumaczy występowanie obok siebie wielu terminów.

Po czwarte, wraz z rozwojem doktryny do refleksji nad Bogiem Stwórcą włączony zostaje Syn. Odgrywa On rolę pośrednika w akcie stwórczym, przez którego i w którym wszystko otrzymuje swoje istnienie. Pośrednictwo Słowa ma swoje źródło w Nowym Testamencie, szczególnie w pismach św. Pawła. Tam Chrystus ukazany jest jako jedyny pośrednik między ludźmi a Bogiem, a z racji bycia Synem jest także Kyriosem wszystkich stworzeń. Jednocześnie udział Ducha Świętego w stworzeniu nie jest zbyt szeroko podejmowany przez sobory. Mówiąc jednak o Trójcy Świętej, wymienia się również Ducha jako przyczynę stworzenia.

Po piąte, akt stwórczy jest aktem uniwersalnym, obejmującym wszystkie możliwe byty. Od początku podkreśla się takie szerokie działanie Boga, aby odrzucić

---

<sup>36</sup> Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 71–74. Autor omawia kwestię jednego Boga i Stwórcy w pismach najstarszych ojców Kościoła i na koniec dodaje: Doktryna o jednym Bogu, Ojcu i Stwórcy, tworzyła grunt i niepodlegającą dyskusji przesłankę wiary Kościoła. Odziedziczona z judaizmu była ona jego wałem obronnym przeciwko pogańskiemu politeizmowi, gnostyckiej teorii emanacji i dualizmowi Marcjona”.

idee o istnieniu jakichś bytów współwiecznych z Bogiem. Wszystkie stworzenia powstają na skutek wolnej decyzji Boga i choć między sobą różnią się właściwościami, to tworzą jedną rzeczywistość wobec Boga. Granica między stworzeniem i Stwórcą jest niezaprzeczalna i nieprzekraczalna. Jednocześnie dokumenty soborów od początku pokazują także różnicę między stworzonymi bytami. Jedne z nich są materialne, ziemskie i zmysłowe; inne duchowe, niebiańskie i intelektualne. Między nimi sytuuje się człowiek, który przez swoją konstrukcję ontologiczną ujawnia się w obu tych rzeczywistościach.

Po szóste, stworzenie nie zakłada niczego wcześniej. Wszystko, co istnieje, powstaje z niczego, *ex nihilo*.

Po siódme, byty, które zostały stworzone przez Boga, są dobre. Ta dobroć jest w nich zawarta od początku i wynika z natury samego Stwórcy. On jest dobry i stwarza wszystko jako dobre. Zło i jego skutki, które ujawniają się wśród bytów, wynikają wyłącznie z wolności stworzeń pochodzących od Boga. Nie ma zło nic wspólnego z materią i nie zostało stworzone przez Boga. Ten aspekt mocno uwypukli bulla z Koptami soboru we Florencji:

[Kościół – T.N.] Najusilniej wierzy, wyznaje i głosi, że jeden prawdziwy Bóg, Ojciec, Syn i Duch Święty jest stwórcą wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. On, kiedy zechciał, z dobroci swej uczynił wszystkie stworzenia, zarówno duchowe, jak i cielesne, zaiste dobre, ponieważ zostały uczynione przez Najwyższe Dobro, ale podlegające zmianom, ponieważ z niczego zostały uczynione. Twierdzi też, że żadna natura nie jest zła, gdyż każda natura, jako natura, jest dobra<sup>37</sup>.

Dobroć stworzenia jest prawdą niepodważalną, której nie można zakwestionować. Dobroć bowiem stanowi podstawową wartość każdej istoty, w której odbija się dobro najwyższe i wieczne – Bóg<sup>38</sup>.

Przedstawione wnioski pokazują, jak ważna była w orzeczeniach magisterium Kościoła kwestia Boga jako Stwórcy oraz stworzeń. Istotne jest przy tym stwierdzenie, że kwestia ta pojawia się bardzo wcześnie i będzie podejmowana równoległe z rozwojem myśli teologicznej. Nigdy nie stanie się powodem podziału między dwoma nurtami chrześcijaństwa, gdyż i Wschód, i Zachód wierzą w tylko jednego Boga Stworzyciela wszystkiego. Ilość i różnorodność bytów, dla których Bóg jest początkiem istnienia, uznawana jest powszechnie. Cały świat zostaje więc odniesiony do Boga i uznany jako dobry w jakości swego istnienia. Materialność nie jest zła i nie jest skutkiem grzechu. Bóg chciał byty zarówno materialne, jak i duchowe i każdemu nadał własną wartość oraz miejsce w hierarchii stworzenia. Wyjątkowe miejsce człowieka wśród bytów stworzonych jest także ujęte w zamiary Boga: on nie tylko łączy dwa światy, lecz jest także podmiotem historii zbawienia. Syn Boży nie wzgardził człowieczeństwem, lecz je przyjął jako narzędzie łaski.

---

<sup>37</sup> Sobór we Florencji, *Bulla „Cantate Domino”*, DSP 3, s. 579.

<sup>38</sup> Por. *Historia dogmatów*, s. 71.

Dlatego człowiek nie tylko może czuć się panem stworzenia, lecz równocześnie jego sługą; nie tylko korzysta z tego, co Bóg stworzył, lecz również zachowuje to i oddaje Bogu.

Wydaje się, że wiara w Boga jako Stwórcę nie dzieli, lecz łączy chrześcijan i może być dzisiaj, tak jak była w przeszłości, dziedzictwem, na którym będzie się budować wspólny dialog jedności i wspólną propozycję dla świata coraz bardziej pozbawionego poczucia bycia stworzonym i zależnym od Boga. Słusznie więc zauważa papież Franciszek: [...] „stworzenie to znacznie więcej niż natura, ponieważ związane jest z Bożym planem miłości, gdzie każda istota ma wartość i znaczenie. Natura jest często traktowana jako system poznawany, analizowany i zarządzany, podczas gdy stworzenie można zrozumieć tylko jako dar, który pochodzi z otwartej dłoni Ojca nas wszystkich, jako rzeczywistość oświetlona miłością, wzywająca nas do powszechnej komunii”<sup>39</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bailly A., *Dictionnaire grec-français*, Paris 1901.
- Brekelmans A., *Wyznania wiary w pierwotnym Kościele*, Conc 6 (1970) 1, s. 28–35.
- Brink G. van den, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1993.
- Chantraine A., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1984.
- Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003–2005, t. 1–4.
- Ernout A., Meillet A., André J., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 2001.
- Franciszek, *Laudato si*, Wrocław 2015.
- Gaffiot F., *Dictionnaire latin-français*, Paris 1934.
- Hamman A., *L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne*, RSR 42 (1968) 1, s. 1–23.
- Hamman A., *L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne*, RSR 42 (1968) 2, s. 97–122.
- Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 2, Kraków 1999.
- Jougan A., *Słownik łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- Koczwara S., *Sobór Konstantynopoliński I*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 714–715.
- La Bible traduction oecuménique*, Paris 1995.
- Langkammer H., *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976.

---

<sup>39</sup> *Laudato si* 76, Wrocław 2015.

- List do Filemona, List do Kolosan, Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, w: *Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament*, red. A. Paciorek, R. Bartnicki, T. Brzegowy, A. Tronina, J. Warzecha, t. 12, Częstochowa 2006.
- May G., *Creatio ex nihilo. The Doctrine of „Creation out of Nothing” in Early Christian Thought*, London–New York 2004.
- Nawracała T., *Jedność w różnorodności. Elementy wyznania wiary w dokumentach synodów od I do III wieku*, „Teologia w Polsce” 7 (2013) 1, s. 91–108.
- Peter M., *Prehistoria biblijna*, Poznań 1994.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007.
- Pietras H., *Sobór nicejski (325). Kontekst religijny, polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu [Biblia Poznańska]*, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1994.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu [Biblia Tysiąclecia]*, <http://biblia.deon.pl/>.
- Rops D., *Histoire de l’Eglise du Christ*, t. 4, Paris 1962–1965.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Warszawa 1999.
- Starowieyski M., *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016.
- Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata (De aeternitae mundi)*, w: *Dzieła wybrane*, red. J. Salij, Poznań 1984, s. 277–281.

## GOD THE CREATOR AND CREATION IN THE DECISIONS OF THE ANCIENT AND MEDIEVAL COUNCILS

### Summary

Faith in God as the Creator of heaven and earth from the beginning has been included into the deposit of faith, proclaimed by the Church. God who saves the world by His only-begotten Son, is also the principium of all available entities. Their diversity and interconnectedness reveal the wealth of creative works of the only God, but also the mutual relationship of entities among one another. They all are similar to one another not by the similarity in nature, but the similarity in the act of creation. This article tries to show how the form of the confession of faith in God the Creator was changing in the documents of the Ecumenical Councils. Texts in the form of confessions of faith, which always contain some reference to the Creator and the creation, have a special place in those documents. The analysis of these statements shows how the Church Creed has been clarified and deepened over the centuries.

**Keywords:** Ecumenical Council, Creed, confession of faith, Creator, creation, Trinity, Word

**Słowa kluczowe:** sobór, *Credo*, wyznanie wiary, stwórca, stworzenie, Trójca Święta, Słowo



Anna Maliszewska\*  
WTL UŚ Katowice

## DOGMAT O DZIEWICTWIE MARYI W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNYCH PYTAŃ O MORALNĄ OCENĘ TECHNIK SZTUCZNEGO ZAPŁODNIENIA

Dziewictwo Maryi jest jednym z najbardziej problematycznych dogmatów dla mentalności współczesnych ludzi. W tym kontekście szczególnie trudny do zrozumienia wydaje się sprzeciw Kościoła wobec stosowania technik sztucznego zapłodnienia (*in vitro* oraz sztuczna inseminacja), które doprowadzają do poczęcia osoby ludzkiej bez stosunku seksualnego oraz równoczesna wiara w dziewicze poczęcie Jezusa.

Niniejszy tekst spróbuje odpowiedzieć na pytanie: czy wiara w dziewicze poczęcie Jezusa stoi w opozycji do zakazu stosowania technik wspomaganego rozrodu sformułowanego przez Kościół? A także: czy dogmat o dziewictwie Maryi rzuca jakieś światło na problem właściwego sposobu poczęcia człowieka? Ponadto ze względów metodologicznych tekst zajmie się właściwą interpretacją dziewiczego poczęcia Jezusa, gdyż jest to konieczny punkt wyjścia do dalszych analiz.

Radykalny sprzeciw Kościoła katolickiego wobec technik sztucznego zapłodnienia<sup>1</sup>, a zatem praktyk takich, jak sztuczna inseminacja czy procedura *in vitro*, budzi wielkie kontrowersje w dzisiejszej sytuacji, w której tak wiele par małżeńskich boryka się z problemem poczęcia dziecka. Kościół formułuje swój sprzeciw wobec tego rodzaju medycznych ingerencji w początek życia ludzkiego, przedstawiając zasadniczo dwa rodzaje argumentów. (1) Procedury typu *in vitro* zakładają – przynajmniej na obecnym etapie rozwoju nauki – wytworzenie większej ilości embrionów, które najczęściej w późniejszym czasie są niszczone, a zatem – z punktu widzenia wiary katolickiej – prowadzą do sytuacji zabicia osoby ludzkiej. (2) Kościół podkreśla jednak, że również w przypadku, gdy w grę nie wchodzi zabicie człowieka w jego najwcześniejszym etapie życia, techniki wspomaganego rozrodu

\* Dr Anna Maliszewska – adiunkt Katedry Teologii Dogmatycznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Kontakt z autorką: [anna.m.maliszewska@gmail.com](mailto:anna.m.maliszewska@gmail.com).

<sup>1</sup> Wyrażenia „techniki sztucznego zapłodnienia” i „techniki wspomaganego rozrodu” stosujemy synonimicznie.

są niedopuszczalne moralnie z powodu poczęcia poza aktem seksualnym jako właściwym, ustanowionym przez Stwórcę sposobem poczęcia osoby ludzkiej<sup>2</sup>.

Jednakże w kontekście sprzeciwu wobec poczęcia człowieka poza aktem seksualnym szczególnie problematyczna wydaje się równoczesna wiara Kościoła w dziewicze poczęcie Jezusa. Jak to możliwe – można pytać i wielu rzeczywiście zadaje to pytanie – że Chrystus, prawdziwy Bóg i – co istotniejsze w tym kontekście – prawdziwy człowiek począł się właśnie poza aktem seksualnym? Jak obronić wzorcowość człowieczeństwa Chrystusa, gdy sposób Jego przyjścia na świat jest radykalnie inny niż pozostałych ludzi? Istnieje przecież – jak się wydaje – pewna analogia pomiędzy dziewiczym poczęciem Jezusa a sytuacją, w której kobieta bez współżycia seksualnego, dzięki zabiegom medycznym, zachodzi w ciążę.

W niniejszym artykule postaramy się jednak wykazać, że podobieństwo to jest jedynie „techniczne” – w obu przypadkach poczęcie dokonuje się „bez współżycia”, jednak w istocie wydarzenia te bardzo się różnią. Głównym celem niniejszego tekstu będzie zatem ukazanie, że wiara w dziewicze poczęcie Jezusa i sprzeciw Kościoła wobec sztucznego wspomaganie rozrodu nie stoją ze sobą w sprzeczności, a nawet, że w istocie dogmat o dziewictwie Maryi ma ogromne znaczenie dla właściwej oceny moralnej owych praktyk i ich konsekwencji.

Ponadto na wstępie należy zaznaczyć, że niniejszy tekst, choć posiada mocne implikacje teologiczno-moralne, pragnie zbadać zaproponowany problem przede wszystkim od strony dogmatycznej. Taki cel determinuje zastosowaną metodę, a mianowicie spojrzenie na problem sztucznego wspomaganie rozrodu przez pryzmat kościelnego dogmatu – w tym wypadku wiary w dziewicze poczęcie Jezusa. Dlatego artykuł skoncentruje się wokół rozumienia dogmatu o dziewictwie Maryi<sup>3</sup> i w nim spróbuje znaleźć podstawę uzasadnienia sprzeciwu Kościoła wobec praktyk sztucznego wspomaganie rozrodu. Aby móc tego dokonać, konieczne będzie dotarcie do prawdziwego, oryginalnego sensu dogmatu, a zatem ukazanie, jak

<sup>2</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae” dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Watykan 2008, n. 15–16; Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia „Donum vitae”*, Watykan 1987, n. 4; Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Watykan 1995, n. 24. Szczegółowe omówienie wypowiedzi Magisterium na temat niegodziwości technik sztucznego zapłodnienia przedstawia: J. Wróbel, *Antropologiczne implikacje sztucznej prokreacji*, „Roczniki Teologiczne” 2015, t. LXII, z. 3, s. 79–86.

<sup>3</sup> W nawiązaniu do tytułu tekstu na wstępie należy doprecyzować, że zajmiemy się przede wszystkim jednym aspektem dogmatu o dziewictwie Maryi, mianowicie dziewictwem *ante partum* – czyli przed poczęciem, a zatem – o ile nie zaznaczono inaczej – będziemy używać terminu „dziewictwo Maryi” w sposób zawężony, zamiennie z terminem „dziewicze poczęcie Jezusa”. Nie chcemy jednak zastępować terminu „dziewictwo” żadnym innym pojęciem, gdyż jak postaramy się wykazać, na chwilę niesie on ze sobą głęboki sens duchowy, będący kluczem do właściwego zrozumienia relacji między dziewiczym poczęciem Jezusa a sprzeciwem wobec technik sztucznego wspomaganie rozrodu.

poprawnie rozumieć ów dogmat, szczególnie w kontekście pytań o godziwość poczęcia człowieka poza aktem seksualnym.

## CZY RZECZYWIŚCIE JEZUS POCZAŁ SIĘ W NADZWYCZAJNY SPOSÓB?

Chcąc uzgodnić sprzeciw Kościoła wobec technik wspomaganie rozrodu (zakładających poczęcie istoty ludzkiej poza aktem seksualnym kobiety i mężczyzny) oraz dogmat o dziewictwie Maryi, najłatwiejszą – jak się wydaje – drogą byłoby ukazanie dziewictwa Maryi jedynie w wymiarze symbolicznym. Można by zatem stwierdzić, że ewangeliczna narracja o nadnaturalnym poczęciu Jezusa nie ma tak naprawdę nic wspólnego z faktycznym, biologicznym poczęciem Chrystusa, który – jak każdy człowiek – począł się w wyniku normalnego współżycia kobiety i mężczyzny. Celem, jaki przyświecał natchnionemu autorowi, było ukazanie prawdy na wskroś teologicznej – wyjątkowej tożsamości dziecka, które miało się narodzić<sup>4</sup>, nie zaś przedstawienie biologicznych szczegółów. Aby swój cel zrealizować, ewangelista posłużył się opowiadaniem-mitem, które w jasny dla ówczesnych czytelników sposób ukazywało mesjańską tożsamość Jezusa: dziewicze poczęcie było znakiem, że oto na świat przychodzi Mesjasz<sup>5</sup>. Taki sposób interpretacji dogmatu można nawet podeprzeć – jak się zdaje – słusznym argumentem, iż skoro Bóg zaplanował, aby ludzie przychodzili na świat w wyniku współżycia seksualnego, nie było powodu, żeby czynić wyjątek dla Jezusa, aby łamać – ustanowione uprzednio jako dobre – prawa natury<sup>6</sup>.

Taka przedstawiona właśnie próba uzgodnienia dogmatu o dziewiczym poczęciu Jezusa i nauczania Kościoła sprzeciwiającego się sztucznym metodom zapłodnienia wykazuje jednak jeden podstawowy błąd. Nie bierze mianowicie pod uwagę faktu, że – jak można wykazać na podstawie dzieł Ojców Kościoła – Kościół od samego początku rozumiał dziewicze poczęcie Jezusa nie tylko w kluczu symbo-

---

<sup>4</sup> Należy nadmienić, że ewangeliczne narracje o poczęciu Jezusa istotnie miały na celu przekazanie prawdy o mesjańskiej (boskiej) tożsamości mającego się narodzić dziecka (zob. A. Weiser, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2011, tłum. M. Szczepaniak, s. 107–108, 109–110; B. Kochaniewicz, *Łk 1,35 w interpretacji Ojców Kościoła*, „*Salvatoris Mater*” 2 (2000), nr 2, s. 48), nie oznacza to jednak automatycznie, że nie miały one żadnego pokrycia w faktach. Por. E. Adamiak, *Traktat o Maryi*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 190, 193.

<sup>5</sup> Taką jedynie symboliczną interpretację proponuje wiele autorek feministycznych, gdyż twierdzą one, że wiara w cudowne poczęcie Jezusa wynika i podtrzymuje negatywny stosunek do seksualności człowieka, a szczególnie seksualności kobiet, czyni tak np. Uta Ranke-Heinemann (*Eunuchy do rajy. Kościół katolicki a seksualizm*, tłum. M. Zeller, Gdynia 1995). Por. G.L Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, tłum. W. Szymona, s. 506–507.

<sup>6</sup> Por. E. Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York–London 2003, s. 236.

licznym, ale jako rzeczywisty fakt – jako biologiczny cud, który zdarzył się przy poczęciu Jezusa. A zatem Kościół poprzez wyznanie wiary w dziewictwo Maryi wyznawał wiarę w nadnaturalne, cudowne poczęcie Jezusa<sup>7</sup>, a jednocześnie odczytywał dziewicze poczęcie w kluczu symbolicznym – jako czytelny, dany od Boga znak mesjańskiej tożsamości Jezusa. Dziewicze poczęcia należy zatem rozumieć w następujący sposób: dla nas Bóg złamał prawa natury, abyśmy uwierzyli, że ten, który ma się narodzić, został posłany przez Boga.

Taka – jedynie symboliczna – interpretacja dogmatu o dziewictwie Maryi nie bierze zatem pod uwagę kontekstu, tradycji, w której dogmat się rodził i wchodził do wyznania wiary, a która ukazuje jego właściwy sens i rozumienie. W próbie odkrycia sensu dogmatu nie chodzi przecież o uchwycenie się „suchego tekstu” i jego dowolną interpretację, ale o odnalezienie intencji towarzyszącej Kościołowi, który za pomocą takich czy innych formuł w danym czasie wyznawał swoją wiarę<sup>8</sup>. W tym przypadku – podkreślmy to raz jeszcze – jasny wydaje się fakt, że poprzez wyznanie wiary w dziewictwo Maryi Kościół wyznawał (również) wiarę w faktyczne, cudowne poczęcie Jezusa, a nie rozumiał je tylko jako oderwany od faktów symbol.

## CZY BÓG OJCIEC ZASTĄPIŁ MEŹCZYZNĘ?

Chcąc pogodzić wiarę w dziewicze poczęcie Jezusa i równoczesne odrzucenie praktyk sztucznego wspomaganego rozrodu przez Kościół, można by postawić tezę zupełnie przeciwną do opisanej przed chwilą. Chodziłoby w niej o ukazanie dziewiczego poczęcia Jezusa – rozumianego jako faktyczny, biologiczny cud – jako koniecznego dla zachowania pełni natury ludzkiej i boskiej. Można by zatem stwierdzić, że pomimo iż wolą Boga jest, aby ludzie poczynali się w wyniku aktu seksualnego, Jezus musiał począć się w nadzwyczajny sposób ze względu na Jego wyjątkową tożsamość. Gdyby zaś począł się w zwyczajny sposób, posiadał ziemskiego ojca, nie byłby w pełni Synem Boga Ojca. Przekonanie takie bierze się – jak się wydaje – ze złej interpretacji prawdy o podwójnej naturze Jezusa, która oddawana jest za pomocą stwierdzenia: Bóg jest Ojcem Jezusa, Maryja jest Jego matką, od Ojca Jezus otrzymuje naturę boską, od matki – naturę ludzką. Problem polega jednak na sprowadzeniu obu tych relacji – Jezusa do Pierwszej Osoby Trójcy Świętej oraz Jezusa do ludzkiej matki – do tego samego poziomu. Relacje te są jednak radykalnie innego typu – relacja do Ojca, od którego Syn otrzymuje pełnię bóstwa (pełnię natury boskiej), jest odwieczna (i konieczna). Można zatem

<sup>7</sup> Więcej na ten temat zob. A. Maliszewska, *Dogmat o wiecznym dziewictwie Maryi – próba ustanowienia granic i reinterpretacji*, w: *Historia – interpretacja – reprezentacja*, t. 3, red. L. Mokrzejcki, M. Brodnicki, J. Taraszkiewicz, Gdańsk 2015, s. 263–278.

<sup>8</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, Watykan 1988, rozdz. 3.

powiedzieć, że Bóg Ojciec rodzi Syna na poziomie boskości (wiecznie), Maryja zaś na poziomie stworzenia (w czasie) oraz, że boskość Syna – także po Wcieleniu! – w żaden sposób nie zależy od tego, czy posiada on ziemskiego ojca, czy nie. Nawet, gdyby Jezus począł się w naturalny sposób, byłby Bogiem, gdyż Boże Synostwo Jezusa jest faktem ontologicznym, a nie biologicznym. Opiera się na innym porządku niż porządek biologii<sup>9</sup>.

Bóg Ojciec nie zastępuje zatem ziemskiego ojca, nie jest tym, który płodzi Jezusa, gdyż Jezus nie jest mitologicznym herosem powstałym ze związku kobiety i Boga<sup>10</sup>. W Jezusie nie dochodzi do pomieszania natur (boskiej i ludzkiej), ale obie istnieją w Nim w sposób całkowity i bez zmieszania<sup>11</sup>. Jezus jest prawdziwie synem ludzkim – synem Marii, a równocześnie prawdziwym Synem-Bogiem, zrodzonym przed wiekami przez Ojca. Dodajmy, że wybranie św. Józefa na opiekuna Jezusa czy – jak by można rzec – na Jego zastępczego ojca, potwierdza, że Jezus potrzebował „ziemskiego ojca” dla właściwego wzrostu i rozwoju jako człowiek. Bóg Ojciec jest Ojcem Jezusa w innym sensie niż był nim św. Józef czy byłby nim biologiczny ziemski ojciec – gdyby istniał: obie te relacje byłyby zupełnie nieporównywalne.

Na marginesie warto podkreślić, że „winę” za taką nadinterpretację prawdy o podwójnym pochodzeniu Jezusa może – jak się zdaje – ponosić nadawanie przez tradycję Pierwszej Osobie Trójcy Świętej cech jedynie męskich i podświadome postrzeganie Jej jako mężczyzny. Przypominanie prawdy o tym, że Bóg nie jest ani mężczyzną, ani kobietą (por. KKK 370), mogłoby stać się cennym antidotum na takie błędne interpretacje.

Podsumowując, należy zatem jasno podkreślić, że Bóg Ojciec w żaden sposób nie zastępuje ziemskiego ojca przy poczęciu Jezusa, Bóg nie „zapładnia” Marii, a Jezus nie jest herosem – pół bogiem, pół człowiekiem. Nie czyni tego również Duch Święty<sup>12</sup>. Warto nadmienić, że ewangeliczne opisy poczęcia Jezusa nie używają żadnych analogii do współżycia seksualnego, oddając prawdę o Jego dziewiczym poczęciu. Czasowniki użyte w tekście perykopy o Zwiastowaniu (Łk 1,26–38): „zstąpi na ciebie” i „zakryje cię” w żadnym miejscu Pisma Świętego nie wskazują na analogię do stosunku płciowego, ale raczej na obecność Boga, który

---

<sup>9</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1993, s. 223–224. Stwierdzenie mówiące o podwójnym synostwie Jezusa również potwierdza, że Jezus jest Synem Bożym i synem Marii w radykalnie inny sposób. Por. B. Kochaniewicz, *Łk 1,35 w interpretacji Ojców Kościoła*, s. 50.

<sup>10</sup> G.L Müller, *Dogmatyka katolicka*, s. 507, 512.

<sup>11</sup> *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 73–74.

<sup>12</sup> G.L Müller, *Dogmatyka katolicka*, s. 503. Takie wypowiedzi – porównujące działanie Ducha w momencie poczęcia do roli Boskiego nasienia – pojawiały się w literaturze apokryficznej. B. Kochaniewicz, *Łk 1,35 w interpretacji Ojców Kościoła*, s. 68.

umacnia i ochrania<sup>13</sup>. Pomimo że – jak wierzy Kościół – Jezus nie posiadał biologicznego, ziemskiego ojca, wiara w bóstwo Chrystusa pozostałaby niezachwiana, nawet gdyby począł się On w wyniku aktu seksualnego kobiety i mężczyzny. Dziewiczego poczęcia Jezusa nie można zatem rozumieć jako koniecznego wyjątku od reguły, aby móc „ocalić” Jego bóstwo. Nie można go rozumieć również jako pewien szczególny rodzaj aktu seksualnego – pomiędzy kobietą a Bogiem.

## POCZĘCIE JEZUSA JAKO NOWE STWORZENIE – BÓG DAWCA ŻYCIA

Jak nadmieniliśmy przed chwilą, ewangeliczne opisy poczęcia Jezusa nie stosują żadnych analogii do współżycia seksualnego. A zatem ani działalności Boga Ojca ani Ducha Świętego nie należy rozumieć jako aktu płodzenia, ale – jak naucza Katechizm Kościoła Katolickiego – należy rozumieć ją jako działanie stwórcze: „Jezus począł się z Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, ponieważ jest Nowym Adamem, który daje początek nowemu stworzeniu (KKK 504)”<sup>14</sup>.

Wiara w dziewicze poczęcie Jezusa jest równocześnie wyznaniem wiary w Boga-Stworzyciela, który powołuje do istnienia świat z niczego. A zatem Bóg

<sup>13</sup> Czasownik *eperchesthai* („zstąpi”) pojawia się w Dz 1,8; 1 Sm 16,13; Iz 32,15 i wskazuje na umocnienie człowieka dzięki bliskości mocy Boga. Czasownik *episkiazein* („zakryje”) dosłownie oznacza rzucać cień. W kontekście palącego słońca występującego na Bliskim Wschodzie nabiera on pozytywnego znaczenia. Bóg „zakrywający” czy „rzucający cień” jawi się więc jako otaczający ochroną. E. Johnson, *Truly Our Sister*, s. 251–252. „Zasłonięcie w Łk 1,35 nie ma zatem żadnych seksualnych implikacji. *Mary in the New Testament. Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, red. R.E. Brown, K. P. Donfried, J.A. Fitzmyer, J. Reumann, Philadelphia 1978, n. 121; G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, s. 504; R. Brown, *The birth of the Messiah: a commentary on the infancy narratives in the gospels of Matthew and Luke*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1993, s. 124, 309–316.

<sup>14</sup> Zobacz również Jan Paweł II, *Katechezy Maryjne*, Częstochowa 1998, s. 132; K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, Warszawa 1994, s. 96; A. Śtrukelj, *Wcielenie pełni stworzenia*, „Communio” 24 (2004), nr 1 (139), s. 38; A. Śtrukelj, *Teologia i świętość*, Lublin 2010, tłum. M. Jagodziński, s. 57–58. Podobnie jak pierwsze stworzenie jest dziełem całej Trójcy Świętej, tak w „nowym stworzeniu” uczestniczy również cała Trójca. Zatem również Druga Osoba Trójcy dokonuje Wcielenia – poczęcia w łonie Maryi. Logos wciela się, jest aktywnym podmiotem w procesie przyjmowania natury ludzkiej (zob. np. B. Kochaniewicz, *Łk 1,35 w interpretacji Ojców Kościoła*, s. 54). Stąd płynie oczywisty wniosek, że w poczęciu Jezusa działa nie tylko Ojciec i/lub Duch Święty. Twierdzenie zaś, że poczęcie Jezusa było (jedynie) dziełem Ojca lub Ducha, w sposób konieczny wynikałoby z błędnej interpretacji Wcielenia jako spłodzenia przez Ojca lub Ducha Świętego. Teza taka jest zatem zupełnie nie do przyjęcia z punktu widzenia nauki o Trójcy, a mianowicie byłaby ona sprzeczna z zasadą, że wszystkie działania Trójcy *ad extra* są wspólne Trzem Osobom Boskim. O ekonomicznym działaniu Trójcy zob. na przykład: D. Kowalczyk, *Bóg w sobie czy Bóg dla nas, czyli spór o Trójcę immanentną*, „Studia Bobolanum” 3 (2011), s. 8, 18; a o wspólnym działaniu Osób Trójcy we Wcieleniu zob. B. Kochaniewicz, *Łk 1,35 w interpretacji Ojców Kościoła*, s. 80.

jest tak wszechmocny, że nie tylko może przekraczać prawa natury – co czyni w przypadku dziewiczego poczęcia Jezusa – ale może nawet wydobywać byty z nicości<sup>15</sup>. Na marginesie warto nadmienić, iż niektórzy teologowie spekulują, że poczęcie Jezusa mogło od strony biologicznej oznaczać stworzenie *ex nihilo* plemnika w łono Maryi<sup>16</sup>. W takim wypadku Bóg nie tyle zmieniałby prawa natury (jak w przypadku dzieworództwa), ale działałby kompletnie ponad nimi (w sposób nadprzyrodzony), jednak w celu ich zachowania (w tym wypadku zachowania prawa o powstaniu nowego człowieka z połączenia komórki jajowej i plemnika)<sup>17</sup>. Dla przedstawionego w tekście problemu nie jest jednak istotne, jak dokładnie biologicznie wyglądało poczęcie Jezusa, dlatego nie będziemy tej kwestii szerzej omawiać.

Ponadto dogmat o dziewictwie Maryi nie tylko odwołuje się do wiary w stwórczą wszechmoc Boga, ale także przypomina Kościołowi biblijną prawdę, że każde macierzyństwo (i ojcostwo) jest darem Boga. Biblijne historie bezpłodnych kobiet, które dzięki Bożej interwencji zostają matkami, swój szczyt osiągają w historii Maryi<sup>18</sup>. Takie stwierdzenie, w kontekście cierpienia par borykających się z problemem niepłodności, ma wielkie znaczenie. Właściwie odczytane dziewicze poczęcie Jezusa może dać im nadzieję, gdyż wydarzenie to zaświadcza o tym, że Bóg jest wszechmocnym Stwórcą, Panem natury i wszystkiego, co istnieje, który może uczynić płodnym nawet łono dziewicy.

Z drugiej strony dziewicze poczęcie przypomina, że to Bóg jest dawcą życia i małżonkowie powinni umieć zawsze przyjąć Jego wolę, bez względu na to, czy

<sup>15</sup> W kontekście odczytywania dziewiczego poczęcia jako ukazania mocy stwórczej Boga można zaryzykować stwierdzenie, że sprzeciw wobec wiary w dziewicze poczęcie Jezusa jest – jak się wydaje – często podszyty brakiem wiary we wszechmoc Stwórcy i właściwie jest jego konsekwencją. Można bowiem pytać, czy dla człowieka wierzącego i doświadczającego Bożej wszechmocy dziewicze poczęcie może jawić się jako coś niemożliwego, zbyt wielkiego czy trudnego dla wszechpotężnego Boga.

<sup>16</sup> R. Brown, *The birth*, s. 531.

<sup>17</sup> Teza ta jednak budzi nasze poważne zastrzeżenia. Pomijając niefortunne skojarzenie takiego działania Boga ze sztuczną inseminacją, rodzą się również pytania typu: od kogo w takiej sytuacji Jezus otrzymywałby swoje człowieczeństwo? Od matki oraz od „anonimowej” komórki rozrodczej? „Czyj” materiał genetyczny otrzymałby Jezus? Ponadto teza o stworzeniu plemnika *ex nihilo* oznaczałaby osłabienie solidarności Jezusa z „tym światem” – nie pochodziłby On już (jako człowiek) jedynie „z prochu tej ziemi”. Ponadto argumentem za twierdzeniem, że ciało Jezusa pochodzi tylko od Jego matki, mogłoby być przekonanie powstałe w wyniku zwalczania tez zwolenników Walentyniana we wczesnym chrześcijaństwie (według nich ciało Jezusa było efektem aktywności Sophii i demiurga, dlatego ciało Jezusa nie było identyczne w naszymi ciałami), a mianowicie: Jezus nie był zrodzony *za pośrednictwem* Maryi, ale *z niej* (zob. B. Kochaniewicz, *Lk 1,35 w interpretacji Ojców Kościoła*, s. 55–56; R. Cantalamessa, *Theotokos znakiem prawdziwej wiary chrystologicznej w świetle soborów w Efezie i Chalcedonie*, „Salvatoris Mater” 9 (2007), nr 1–2, s. 107). A w przypadku stworzenia plemnika *ex nihilo* byłby równocześnie zrodzony z Maryi i za jej pośrednictwem.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *Katechezy maryjne*, s. 73; B. Kochaniewicz, *Lk 1,35 w interpretacji Ojców Kościoła*, s. 76.

oznacza ona przyjście na świat kolejnego nieplanowanego przez nich dziecka, czy brak wyczekiwanego poczęcia. Cud przy poczęciu Jezusa mówi zatem również o tym, że każde dziecko przede wszystkim należy do Boga, a nie do rodziców – bez oddania kwestii poczęcia dziecka (otwarcie na potomstwo, a także zgoda na jego brak) oraz oddania samego dziecka Bogu nie ma mowy o takim rodzicielstwie, jakiego chce Bóg.

W tym podporządkowaniu Bożemu planowi kluczowa jest również umiejętność zrozumienia, w jaki sposób ma począć się nowy człowiek, czy też, w jaki sposób uniknąć jego poczęcia<sup>19</sup>. W tym właśnie miejscu dochodzimy do największej trudności w uzgodnieniu postulatów poczęcia dziecka w wyniku aktu seksualnego oraz dziewiczego poczęcia Jezusa.

## DZIEWICZE MACIERZYŃSTWO MARYI JAKO ODDANIE DRUGIEMU

Tradycja Kościoła od zawsze odczytywała dziewictwo Maryi nie tylko w kluczu biologicznym, fizycznym, ale mocno podkreślała aspekt duchowy jej dziewictwa<sup>20</sup>. Nie wchodząc w szczegóły, możemy stwierdzić, że pisarze wczesnochrześcijańscy i Ojcowie Kościoła dziewictwo rozumieli jako pełne oddanie się Bogu i poświęceniu mu całego życia<sup>21</sup>.

Również refleksja posoborowa mocno akcentuje fakt, że dziewictwo Maryi jest przede wszystkim znakiem bezwarunkowej miłości względem Boga i oddania Mu swojego życia. Ponadto współcześnie jasno ukazuje się również ścisłą łączność charyzmatów dziewictwa i małżeństwa – jedno i drugie powinno przede wszystkim oznaczać całkowite oddanie się Bogu<sup>22</sup>. Między małżeństwem i dziewictwem zachodzi więc ścisła łączność, co w sposób niesłychanie dobitny oddaje wiara Kościoła w dziewicze macierzyństwo Maryi.

Maryja, aby zostać matką, musiała najpierw zostać dziewicą, tzn. musiała oddać się całkowicie Bogu. Bóg pragnie właśnie takiego macierzyństwa (i ojcostwa), które poprzedzone jest aktem oddania się Bogu i dlatego jest zdolne powierzyć

<sup>19</sup> Por. Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”*. O zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, Watykan 1968, n. 16.

<sup>20</sup> K. Ternka, „W Nazarecie narodził się Kościół”. *Maryja–Kościół w tajemnicy Wcielenia według Hansa Ursa von Balthasara*, „*Salvatoris Mater*” 2 (2000), nr 2(6), s. 121.

<sup>21</sup> J. Naumowicz, *Wstęp*, w: *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, oprac. J. Naumowicz, Kraków 1997, s. 46.

<sup>22</sup> J.A. Sobkowiak, *Dziewictwo Maryi wobec współczesnej kultury*, „*Salvatoris Mater*” 4/1 (2002), s. 135, 139; D. Mastalska, *Dziewictwo Matki Zbawiciela. Teologia i duchowość*, Licheń Stary 2013, s. 18, 75; G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, s. 517; F. Courth, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 137–138.



w ręce Boga również dziecko. Dziecko jest zawsze powołane do życia przez Boga i należy przede wszystkim do Niego. Macierzyństwo i ojcostwo powinno być przeżywane w ramach właśnie takiego oddania Bogu, czego najdoskonalszym przykładem jest dziewicze macierzyństwo Maryi<sup>23</sup>. Jednocześnie w Maryi objawia się również prawda, że także dziewictwo ma sens jedynie wtedy, gdy jest płodne, czyli gdy dopełnia się w macierzyństwie, którego najgłębsza istota przekracza to, co obejmuje jedynie więzy krwi<sup>24</sup>.

Jednak w przypadku Maryi mamy do czynienia z oddaniem wyjątkowym. W akcie seksualnym, w wyniku którego ma począć się osoba ludzka, powinno dokonać się podwójne oddanie – współmałżonkowi (w wymiarze cielesnym, jak i każdym innym) oraz Bogu (w wymiarze duchowym)<sup>25</sup>. W przypadku Maryi występuje brak tego pierwszego elementu, ale – co istotne – nic go nie zastępuje (!), co ma miejsce w technikach sztucznego zapłodnienia. Oddanie się Maryi Bogu jest jednak tak głębokie i całkowite, że staje się ono płodne, i to w sposób dosłowny, fizyczny. Bóg pokonuje granicę między tym, co duchowe, a tym, co cielesne: duchowe oddanie owocuje cielesną płodnością – poczęciem, które mając duchową przyczynę, dokonuje się fizycznie.

Można zatem stwierdzić, że również dogmat o dziewictwie Maryi potwierdza nauczanie Kościoła, iż człowiek powinien poczynić się w wyniku aktu seksualnego rozumianego jako oddanie D/drugiemu (Bogu/współmałżonkowi), skutkujące zjednoczeniem duchowo-psychiczno-cielesnym małżonków<sup>26</sup>. Nadzwyczajność macierzyństwa Maryi polega zaś na tym, że w jej przypadku „wystarczyło” zjednoczenie duchowe i oddanie „tylko” Bogu, aby poczęcie dokonało się w wymiarze cielesnym. Historia Maryi jasno ukazuje zatem prawdę, że tylko oddanie drugiemu daje życie.

Można jednak zadać pytanie: czy para kochających się małżonków, którzy są sobie oddani i zjednoczeni w każdym wymiarze swojego istnienia, nie może skorzystać z metod sztucznego wspomaganie rozrodu, aby powołać do życia

---

<sup>23</sup> Por. J.A. Sobkowiak, *Dziewictwo Maryi*, s. 140.

<sup>24</sup> Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Watykan 1981, n. 16.

<sup>25</sup> Chodzi tu raczej o podkreślenie, że sfera ludzkiej aktywności seksualnej, jak każdy inny wymiar życia, ma być oddana Bogu. Nie chodzi zaś o stwierdzenie, że stosunek seksualny jest jakimś wyjątkowym, uprzywilejowanym miejscem oddania się Bogu.

<sup>26</sup> Na temat rozumienia aktów seksualnych jako całkowitego oddania małżonków i zjednoczenia we wszystkich wymiarach zob.: Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, n. 49: „Akty, przez które małżonkowie w głęboki i czysty sposób łączą się ze sobą, są szlachetne i godne, a dokonywane w sposób ludzki oznaczają i wspierają wzajemne obdarowanie, przez które ubogacają oni siebie nawzajem duchem radości i wdzięczności”. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 11: „Płciowość, przez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie wzajemnie we właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich, nie jest bynajmniej zjawiskiem czysto biologicznym, lecz dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby ludzkiej jako takiej”. KKK, n. 2360: „W małżeństwie cielesna intymność małżonków staje się znakiem i ręką komunii duchowej”.

upragnione dziecko? Odpowiedź może być jedynie negatywna, gdyż w przypadku *in vitro* czy innej metody, poczęcie nie jest rezultatem oddania drugiemu<sup>27</sup>, lecz jedynie technicznej manipulacji<sup>28</sup>, choć – należy to podkreślić – oddanie drugiemu i miłość może być (i prawdopodobnie często rzeczywiście jest) motywacją do sięgnięcia po tę czy inną metodę.

Kościół wierzy jednak, że najwłaściwszym sposobem poczęcia nowej istoty ludzkiej jest poczęcie w wyniku aktu seksualnego kochających się małżonków. Dlatego z jednej strony pozwala na każdy rodzaj medycznej interwencji (np. stymulację hormonalną), która pomaga począć dziecko, jednak bez wykluczenia aktu seksualnego, z drugiej zaś sprzeciwia się metodom wykluczającym ten akt, ale nie z powodu ich nienaturalności, lecz dlatego, że wykluczają decydujący moment w procesie poczęcia człowieka<sup>29</sup>.

W tym kontekście warto podkreślić, że Kościół nigdy nie stał na stanowisku wykluczającym jakąkolwiek nienaturalną interwencję w organizm człowieka. Jeśli jednak Kościół aprobuje pewne ingerencje, to czyni tak dlatego, że ich celem jest przywrócenie człowiekowi stanu zdrowia, a więc sytuacji chcianej, zaplanowanej dla niego przez Boga, można rzec – naturalnej właśnie. Jednak techniki sztucznego zapłodnienia nie doprowadzają do zdrowia, czyli do stanu chcianego przez Boga, a jedynie pomagają uzyskać pewien efekt (poczęcia dziecka) sposobem innym niż pierwotnie chciano przez Boga.

Wydaje się jednak, że Kościół zbyt często „wikła się” w argumentację przeciw metodom sztucznego wspomagania rozrodu jako metodom „nienaturalnym”. Takie twierdzenie to ślepy zaulek, gdyż to, co naturalne, nie zawsze jest dobre, ponieważ również świat naturalny w wyniku ludzkiego grzechu został zainfekowany

<sup>27</sup> Należy jasno podkreślić, że człowiek ma poczynąć się w wyniku aktu seksualnego, co należy jasno odróżnić od stwierdzeń typu: „w momencie”, „podczas”. Do zapłodnienia nie dochodzi podczas stosunku seksualnego, ale w jego wyniku. Plemniki potrzebują jakiegoś czasu na dotarcie poprzez jajowody do komórki jajowej (różne źródła podają różny czas trwania „owej wędrówki”), ponadto po dotarciu do jajowodu niejednokrotnie musi jeszcze „zaczekać” w słuźcie, zanim w ogóle nastąpi owulacja. A przede wszystkim każdy z plemników potrzebuje ok. 6 godzin w drogach rodnych kobiety, podczas których dokonuje się tzw. proces kapacytacji, czyli dojrzewania, nabywania zdolności do zapłodnienia, uzdatnienia plemników do rozpoczęcia procesu przemieszczania się w stronę komórki jajowej (P. Marianowski, *Molekularne aspekty procesu zapłodnienia*, „Nowa Medycyna” 6 (1999), s. 5–6; L. Śliwa, *Postępy w badaniach zapłodnienia u ssaków i człowieka*, „Nowa Medycyna” 3 (2013), s. 135–137). Dlatego mijają się z rzeczywistością stwierdzenia typu: „Dziecko jest poczęte w momencie ekstatycznej radości i spełnienia małżonków w akcie seksualnym, kiedy oddają się sobie duchowo i cieleśnie [...]” (J. Kupczak, *Naprotechnologia a zapłodnienie in vitro – różnica antropologiczna*, „Forum Teologiczne” 12 (2011), s. 184).

<sup>28</sup> Jan Paweł II, *Zamyśl Stwórcy a sztuczna prokreacja – przemówienie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii „Pro Vita”* (21.02.2004), n. 2.

<sup>29</sup> Tamże, n. 2–3.

grzechem<sup>30</sup>. Poza tym nawet przed grzechem świat naturalny nie był doskonały<sup>31</sup> (doskonały jest jedynie jego Stwórca!), co potwierdza fakt, iż człowiek otrzymał od Boga zadanie rozwijania świata, ulepszania go (por. Rdz 1,28). Ponadto argumenty z prawa naturalnego powinny być zawsze rozważnie stosowane, gdyż nauczanie Jezusa kierujące uwagę na najsłabszych: chorych, dzieci, wdowy itd., stoi w jawnej opozycji do prawa natury – tzw. selekcji naturalnej. Człowiek – w pewnym sensie – został powołany do przełamania praw natury, czy raczej wzniesienia się ponad nie<sup>32</sup>. Oczywiście nie chodzi nam w tym momencie o podejście, które poddaje naturę ludzkiej wolności – a nawet raczej ludzkiemu kaprynowi<sup>33</sup>. Natura stworzona przez Boga jest dobra (choć nie doskonała). Nie chodzi zatem o pokonanie natury, działanie przeciwko niej<sup>34</sup>.

Nietrudno jednak zauważyć, że w kontekście dziewiczego poczęcia Jezusa argument z „naturalności” w pewnym sensie traci swą moc, gdyż poczęcie Jezusa nie było naturalne<sup>35</sup>. Warto jednak podkreślić, że nie było ono nienaturalne – to znaczy, że „naturalne” zastało zastąpione przez „sztuczne”, „nie-naturalne” (!). Poczęcie Jezusa należałoby określić raczej jako nadnaturalne, nadzwyczajne, bo choć „brakowało” w nim współzycia jako elementu naturalnego, jednak ów „brak” został zastąpiony nadnaturalną interwencją Boga. W tym sensie poczęcie Jezusa jest wyjątkowe, jest wyjątkiem w świecie naturalnym<sup>36</sup>.

Zapytajmy na koniec – właściwie retorycznie – czy możemy wyobrazić sobie piękniejszy sposób poczęcia człowieka niż poczęcie z miłości i w wyniku aktu, który nosi miano aktu miłosego właśnie, a który jest najpełniejszym wyrazem wzajemnego oddania się sobie kobiety i mężczyzny? Właśnie taki sposób przyścia na świat zaplanował dla człowieka Bóg i chciałby, aby każda nowa osoba ludzka była powoływana do życia z takiego powodu (miłości) i w taki sposób (poprzez akt seksualny). Z tak pięknym scenariuszem może „konkurować” jedynie dziewicze poczęcie Jezusa.

---

<sup>30</sup> KKK 400; por. A. Linzey, *Teologia zwierząt*, Kraków 2010, tłum. W. Kostrzewski, s. 160.

<sup>31</sup> Por. KKK 302, 310.

<sup>32</sup> A. Linzey, *Teologia zwierząt*, s. 124, 141.

<sup>33</sup> Por. J. Kupczak, *Naprotechnologia a zapłodnienie in vitro*, s. 184–188.

<sup>34</sup> H. Urs von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2002, s. 45–46.

<sup>35</sup> G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, s. 503–505, 514.

<sup>36</sup> O tym, że poczęcie Jezusa było wyjątkowe, odmienne od innych, przekraczające prawa natury, pisali np.: Augustyn, Jan Chryzostom, Leon Wielki. Zob. Kochaniewicz, *Łk 1,35 w interpretacji Ojców Kościoła*, s. 66, 73, 75. A Grzegorz z Nazjanzu określał je jako boskie i ludzkie zarazem. Zob. R. Cantalamessa, *Theotokos znakiem prawdziwej wiary chrystologicznej w świetle soborów w Efezie i Chalcedonie*, s. 112.

## WZORCOWOŚĆ CZŁOWIECZEŃSTWA JEZUSA A JEGO POCZĘCIE

W konstytucji duszpasterskiej Soboru Watykańskiego II czytamy następujące stwierdzenie na temat człowieczeństwa Jezusa: „Zrodzony z Maryi Dziewicy stał się prawdziwie jednym z nas, podobny do nas we wszystkim z wyjątkiem grzechu”<sup>37</sup>. Co więcej, teologia jasno formułuje tezę, że człowieczeństwo Jezusa ma wymiar wzorcowy. Jezus jest prawdziwie człowiekiem, co oznacza, że jest nie tylko człowiekiem „jak my”, ale właściwie oznacza, że „my” jesteśmy ludźmi na Jego podobieństwo – to On jest człowiekiem prawdziwym (doskonałym), my zaś jesteśmy (jedynie) Jego ikonami<sup>38</sup>.

Zasadnicza różnica pomiędzy wzorcowym człowieczeństwem Jezusa a naszym polega na Jego wolności od grzechu, co oznacza, że prawdziwa, zamierzona przez Boga ludzka natura – właśnie taka, jaką posiada Chrystus – jest wolna od grzechu<sup>39</sup>. Jak jednak rozumieć w tym kontekście fakt, że Jezus począł się inaczej niż pozostali ludzie? Czy można to jakoś ze sobą połączyć? Historia zna błędne interpretacje tego faktu – na przykład w wydaniu św. Augustyna. Ten skądinąd wielki Ojciec Kościoła twierdził, że grzech pierwotny przekazywany jest w wyniku stosunku seksualnego, dlatego dziewicze poczęcie Jezusa było konieczne, aby Go uchronić od tego zgubnego dziedzictwa. Kościół jednak odrzucił ten pogląd jako fałszywy<sup>40</sup>.

Kierując się taką – prezentowaną przez Augustyna – logiką, należałoby stwierdzić, że sposób poczęcia człowieka ma zasadnicze znaczenie dla jego tożsamości czy godności. Jest jednak zupełnie przeciwnie: sposób poczęcia niczego nie dodaje ani niczego nie ujmuje godności człowieka, ale właśnie ze względu na tę godność poczęcie powinno być wynikiem oddania się drugiemu. Jezus nie jest ani bardziej, ani mniej człowiekiem przez to, że począł się w nadnaturalny sposób. Nie jest też tak, że owo poczęcie zagwarantowało mu wolność od grzechu. Bezgrzeszność Jezusa ma swoją podstawę w doskonałym zjednoczeniu w Jego Osobie natury Boskiej i ludzkiej – Boga i człowieka<sup>41</sup>. A zatem paradoksalnie właściwie pojmowana wiara w dziewicze poczęcie Jezusa jest podstawą do twierdzenia, że osoby poczęte w wyniku stosowania technik wspomaganego rozrodu są w pełni ludźmi, są ludźmi takimi samymi, jak inni ludzie poczęci w wyniku aktu seksualnego.

<sup>37</sup> Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, n. 22.

<sup>38</sup> R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 47; R. Cantalamessa, *Nasze życie poddane Chrystusowi*, Kraków 1995, s. 227.

<sup>39</sup> R. Cantalamessa, *Jezus*, s. 48.

<sup>40</sup> Por. J. Bolewski, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998, s. 63; S. Drzyżdzyk, *Niepokalane Poczęcie Maryi jako problem teologiczny w okresie scholastyki*, „Teologia w Polsce” 3 (2009) 1, s. 69, 80–81.

<sup>41</sup> R. Cantalamessa, *Jezus*, s. 12–24. Innym wytłumaczeniem może być pogląd reprezentowany przez część Ojców należących do szkoły antiocheńskiej: skoro grzeszy osoba, a nie natura, a w Chrystusie była obecna Druga Osoba Boska, to nie mogło w Nim być grzechu, ponieważ Bóg nie może zgrzeszyć z samej swej natury. Zob. tamże.

Zresztą sformułowanie takie jest również prawdziwe w przypadku osób, które poczęły się na przykład w wyniku gwałtu, a więc również w sposób, jakiego nie chciałby dla nich Bóg<sup>42</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Dogmat o dziewiczym poczęciu Jezusa – wbrew oczywistym skojarzeniom – nie ma wiele wspólnego z praktykami sztucznego wspomaganie rozrodu. Jezus poczy-na się w sposób nadnaturalny, ale nie sztuczny. Akt seksualny nie jest zastąpiony techniczną manipulacją, a jego brak wypełnia nadprzyrodzone, stwórcze działanie Boga. Powierzenie się Maryi Bogu ma zasadnicze znaczenie – bez niego Bóg nie dokonałby Wcielenia<sup>43</sup>. A zatem poczęcie Jezusa potwierdza, że człowiek – ze względu na swoją godność – ma poczynać się w wyniku miłosego oddania: Bogu i człowiekowi, choć w przypadku Maryi cud polegał na braku tego ostatniego elementu.

Dziewicze poczęcie ma również szansę stać się symbolem nadziei dla par borykających się z niepłodnością, gdyż ukazuje nieograniczoną moc Boga, który niemożliwe sprawia możliwym. Dogmat ten jest również potwierdzeniem, że godność człowieka nie jest zależna od sposobu poczęcia, a także, że każde ludzkie życie pochodzi od Boga, co ma ogromne znaczenie dla osób poczętych w wyniku metod sztucznego wspomaganie rozrodu.

Na koniec warto jeszcze raz zapytać: czy nie byłoby lepiej, gdyby Jezus przyszedł na świat w zupełnie normalny, naturalny sposób? Być może dla współczesnych chrześcijan taka wersja wydarzeń byłaby łatwiejsza do przyjęcia, być może byłaby łatwiejsza do pogodzenia z przekonaniem Kościoła o konieczności poczęcia człowieka w wyniku aktu seksualnego. Musimy jednak pamiętać, że cud poczęcia Jezusa był ofiarowany ówczesnym jako znak Jego mesjańskiej tożsamości. Dziewicze poczęcie umacniało więc wiarę pierwszych chrześcijan. Bez ich wiary nie byłoby również naszej wiary.

---

<sup>42</sup> Ponadto trzeba dodać, że wzorczości Jezusa nie należy nigdy traktować jako „naśladownictwa” w znaczeniu dokładnego odwzorowywania okoliczności Jego życia – np. sposobu poczęcia.

<sup>43</sup> Ponieważ poczęcie Jezusa i Wcielenie są równoczesne. Por. Kochaniewicz, *Łk 1,35 w interpretacji Ojców Kościoła*, s. 63.

## BIBLIOGRAFIA

### I. Dokumenty Magisterium

- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Watykan 1992.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae” dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Watykan 2008.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia „Donum vitae”*, Watykan 1987.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, Watykan 1988.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Watykan 1995.
- Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”. O zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*, Watykan 1968.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 1965.
- Jan Paweł II, *Katechezy Maryjne*, Częstochowa 1998.
- Jan Paweł II, *Zamyśl Stwórcy a sztuczna prokreacja – przemówienie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii „Pro Vita” (21.02.2004)*.

### II. Pozostałe

- Adamiak E., *Traktat o Maryi*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006.
- Balthasar Urs H. von, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2002.
- Barth K., *Dogmatyka w zarysie*, Warszawa 1994.
- Bolewski J., *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998.
- Brown R., *The birth of the Messiah: a commentary on the infancy narratives in the gospels of Matthew and Luke*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1993.
- Cantalamesa R., *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000.
- Cantalamesa R., *Nasze życie poddane Chrystusowi*, Kraków 1995.
- Cantalamesa R., *Theotokos znakiem prawdziwej wiary chrystologicznej w świetle soborów w Efezie i Chalcedonie*, „*Salvatoris Mater*” 9 (2007), nr 1–2, s. 105–122.
- Courth F., *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999.
- Drzyżdżyk S., *Niepokalane Poczęcie Maryji jako problem teologiczny w okresie scholastyki*, „*Teologia w Polsce*” 3 (2009) 1.
- Johnson E., *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York–London 2003.

- Kochaniewicz B., *Łk 1,35 w interpretacji Ojców Kościoła*, „Salvatoris Mater” 2 (2000), nr 2, s. 46–83.
- Kowalczyk D., *Bóg w sobie czy Bóg dla nas, czyli spór o Tróję immanentną*, „Studia Bobolanum” 3 (2011).
- Kupczak J., *Naprotechnologia a zapłodnienie in vitro – różnica antropologiczna*, „Forum Teologiczne” 12 (2011), s. 177–190.
- Linzey A., *Teologia zwierząt*, tłum. W. Kostrzewski, Kraków 2010.
- Maliszewska A., *Dogmat o wiecznym dziewictwie Maryi – próba ustanowienia granic i reinterpretacji*, w: *Historia – interpretacja – reprezentacja*, t. 3, red. L. Mokrzejki, M. Brodnicki, J. Taraszkiewicz, Gdańsk 2015.
- Marianowski P., *Molekularne aspekty procesu zapłodnienia*, „Nowa Medycyna” 6 (1999), s. 5–6.
- Mary in the New Testament. Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, red. R.E. Brown, K.P. Donfried, J.A. Fitzmyer, J. Reumann, Philadelphia 1978.
- Mastalska D., *Dziewictwo Matki Zbawiciela. Teologia i duchowość*, Licheń Stary 2013.
- Naumowicz J. (oprac.), *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, Kraków 1997.
- Ranke-Heinemann U., *Eunuchy do raju. Kościół katolicki a seksualizm*, tłum. M. Zeller, Gdynia 1995.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1993.
- Sobkowiak J.A., *Dziewictwo Maryi wobec współczesnej kultury*, „Salvatoris Mater” 4/1 (2002).
- Śliwa L., *Postępy w badaniach zapłodnienia u ssaków i człowieka*, „Nowa Medycyna” 3(2013), s. 135–138.
- Štrukelj A., *Teologia i świętość*, Lublin 2010, tłum. M. Jagodziński.
- Štrukelj A., *Wcielenie pełni stworzenia*, „Communio” 24 (2004), nr 1 (139).
- Ternka K., „*W Nazarecie narodził się Kościół*”. *Maryja-Kościół w tajemnicy Wcielenia według Hansa Ursa von Balthasara*, „Salvatoris Mater” 2(2000), nr 2(6), s. 115–123.
- Weiser A., *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. M. Szczepaniak, Kraków 2011.
- Wróbel J., *Antropologiczne implikacje sztucznej prokreacji*, „Roczniki Teologiczne” 2015, t. LXII, z. 3, s. 77–100.

## THE DOGMA OF THE VIRGINITY OF MARY IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY QUESTIONS ABOUT THE MORAL EVALUATION OF TECHNIQUES OF ARTIFICIAL INSEMINATION

### Summary

Mary's virginity is one of the most problematic dogmas for mentality of modern people. In this context, Church's objection to using assisted reproduction techniques (in vitro and artificial insemination) which lead to conception of human person without sexual intercourse and – at the same time – the faith in virginal conception of Jesus, seems to be the most difficult issue to understand.

This paper will try to answer the question: does the faith in virginal conception stand in opposition to Church's ban of using techniques of assisted reproduction? And also: does the dogma of Mary's virginity shed some light on the problem of adequate way of human conception? Moreover, for methodological reasons text will deal with the appropriate interpretation of virginal conception of Jesus because it is the necessary starting point to further analysis

**Keywords:** virginal conception, Mary's virginity, artificial insemination, assisted reproduction, humanity of Jesus

**Słowa kluczowe:** dziewicze poczęcie Jezusa, dziewictwo Maryi, sztuczne zapłodnienie, wspomaganie rozrodu, człowieczeństwo Chrystusa



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

## NEOPLATOŃSKA IDEA WYJŚCIA I POWROTU JAKO STRUKTURALNA ZASADA WYRAŻANIA PRAWD TEOLOGICZNYCH I JEJ DEKONSTRUKCYJNA REINTERPRETACJA

### WSTĘP

Metafizyka sama z siebie nie jest w stanie zmieścić i wyrazić w pełni tajemnicy życia wewnętrznego Boga ani, co za tym idzie, nie jest w stanie kompletnie opisać zasad działania Jego ekonomii w świecie. Niemniej stanowi ona naturalny i konieczny język tegoż wyrazu oraz pewnego rodzaju intelektualną konstrukcję umożliwiającą taką refleksję w granicach ludzkiego dyskursu. Dzięki odczytaniu Objawienia w kluczu konkretnego systemu metafizycznego refleksja teologiczna ujęta zostaje w konkretne i stabilne ramy ludzkiej myśli, co pozwala nam jaśniej i bardziej jaskrawo rozpoznać wzajemność Boga i człowieka<sup>1</sup>.

Niemniej relacja między Objawieniem a metafizyką nie jest prosta i jednoznaczna<sup>2</sup>. Odczytując tę wzajemność w porządku istotowym, należy stwierdzić, że absolutnie pierwotna jest rzeczywistość Boga Trójjedynego w Jego immanentnym życiu. Wtóra, aczkolwiek tożsama pod względem istotowym, jest Jego ekonomia<sup>3</sup>, która obejmuje stworzenie i Objawienie. Natomiast jeszcze bardziej wtórna względem stworzenia (owocu ekonomii) jest metafizyka rozumiana jako wydedukowany w procesie namysłu nad stworzeniem system umożliwiający syste-

---

\* O. Jan Paweł Strumiłowski – doktor teologii dogmatycznej, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach-Panewnikach; zajmuje się teologią piękną, teologią trynitarną i chrystologią oraz teologiczną teorią poznania, zwłaszcza w aspekcie egzystencjalnym i estetycznym, a także jej relacjami z filozofią współczesną oraz naukami empirycznymi. Kontakt z autorem: jancist@gmail.com.

<sup>1</sup> Por. R.J. Woźniak, *O wspólnym losie metafizyki i teologii. Wprowadzenie do debaty u podstaw*, w: *Metafizyka i teologia: debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2008, s. 5–6.

<sup>2</sup> Uznając konieczność wprzęgnięcia metafizyki w dyskurs teologiczny oraz możliwość i spójność myślenia metafizycznego z treścią Objawienia, na różnorodne meandry tegoż procesu syntetyzowania ludzkiej myśli i Bożego słowa zob. M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, tłum. M. Romanek, Kraków 2016.

<sup>3</sup> Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 504.

matyczną refleksję o istnieniu i zasadzie istnienia tego, co jest. Z tego też względu słusznie metafizyka formułowana drogą jedynie ludzkiej refleksji w dziejach teologii zostawała poddawana korekcji wynikającej z percepcji i recepcji Objawienia<sup>4</sup> – metafizyka zatem wyznacza ramy racjonalnej refleksji nad Objawieniem, ale też podlega korekcie samego Objawienia.

Z takiego umiejscowienia metafizyki wynika jednak prawda, że przyjęcie jako punkt wyjściowy refleksji niniejszego artykułu metafizyki neoplatońskiej nie posiada charakteru absolutnego w dyskursie teologicznym. Neoplatonizm nie jest jedynym systemem, w którym chrześcijaństwo może się wyrażać. Niemniej nie oznacza to, że wskazanie konstytutywnych elementów tegoż systemu (πρόοδος i επιστροφή<sup>5</sup>) jako konstytutywnych zasad wyrażania prawd teologicznych jest nadużyciem. Taka możliwość wynika właśnie z przedstawionego porządku istotowego, który wskazuje na pewną adekwatność i przystawalność (w granicach analogii<sup>6</sup>) względem świata i Jego Stwórcy. Oznacza to również, że chociaż neoplatonizm nie stanowi jedynego słownika narracji teologicznej, to jednak jest sprawdzonym (gdyż uświęconym Tradycją) sposobem adekwatnego mówienia w ludzkich kategoriach o wewnętrznym życiu Boga oraz o Jego działaniu w świecie. To z kolei pozwala przypuszczać, że sam powszechnie przyjmowany w czasach patrystycznych i średniowiecznych model neoplatoński mówienia o Bogu (w znaczeniu ortodoksyjnej teologii budowanej w kluczu neoplatońskim) może służyć za probierz wyznaczający zdrowe ramy właściwego orzekania teologicznego. Zatem w poszukiwaniach nowego modelu należy dbać o to, aby te prawdy Objawienia, które w sposób integralny znalazły wyraz w tradycyjnych metafizycznych narracjach teologicznych, potrafiły niejako rozbrzmieć w nowej formie alternatywnego modelu. Innymi słowy, w poszukiwaniu nowego modelu narracji teologicznej nie należy grzebać w zapomnieniu modeli starszych, ale należy pamiętać, że stanowią one konkretne i sprawdzone narzędzia hermeneutyczne pozwalające właściwie odczytać światło Objawienia. Takie powiązanie świadczy o przystawalności nowych modeli względem starych, co w pewien sposób uwiarygadnia ich prawidłowość już to poprzez fakt o dbałość, by cała prawda wyrażona w tradycji potrafiła też zmieścić

<sup>4</sup> Por. R.J. Woźniak, *Metafizyka i Trójca. Teo-ontologia trynitarna pomiędzy apofatyką i katafatyką*, w: *Metafizyka i teologia: debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2008, s. 276–282.

<sup>5</sup> W tytule niniejszego artykułu wybrzmiewają dwa elementy neoplatońskiej triady *μὴν-πρόοδος-επιστροφή*, co nie oznacza, że element, którym jest Jedno, zostaje tutaj pominięty. Jest on założony jako fundament myślenia, natomiast dwa pozostałe elementy zostały wyeksponowane jako zasady „dynamiczne”, organizujące neoplatońską metafizykę.

<sup>6</sup> Por. B. Mondin, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, Dordrecht 1963, s. 62–84; por. K.L. Johnson, *Erich Przywara's Early Version of the Analogy Entis*, „The Princeton Theological Review” 40 (2004) 15, s. 7.

się w nowym sposobie wyrazu (nowej ontologii), już to poprzez sam fakt trwania w spójnym nurcie jednej i ciągłej Tradycji<sup>7</sup>.

Z tego względu w niniejszym artykule przedstawiony zostanie w wielkim skrócie neoplatoński model działania Boga w świecie, który odzwierciedla wewnętrzną zasadę życia Trójjedynego, uobecnioną w Jego akcie stwórczym i zbawczym (w ekonomii), by następnie wydobywszy z tego modelu konstytutywne elementy wyrażające prawdę o Bogu Trójjedynym i Jego działaniu, zastanowić się, czy możliwe jest wyrażenie niesionej przez nie prawdy w kategoriach narracji dekonstrukcyjnej<sup>8</sup>, co mogłoby stanowić pewien przyczynek wskazujący na to, że w kontekście antymetafizycznej narracji możliwe jest jednak budowanie ontologii<sup>9</sup>, która następnie mogłaby posłużyć za medium wyrazu prawdy objawionej.

## IMPLEMENTACJA NEOPLATONIZMU DO TEOLOGII

W starożytności relacje między neoplatonizmem a chrześcijaństwem układały się ambiwalentnie. Z jednej strony nauczanie wielu Ojców Kościoła znamionowała niechęć i obawa względem różnych systemów filozoficznych – była to uzasadniona obawa przed pewnego rodzaju synkretyzmem myśli. Warto w tym miejscu nadmienić, że samo chrześcijaństwo było postrzegane również jako filozofia – oczywiście w nieco innym znaczeniu tego słowa niż współcześnie. Ambiwalencja polegała na tym, że niektórzy Ojcowie niejako w sposób naturalny przyswajali pewne treści neoplatońskie, inni natomiast zgłaszali silne sprzeciwy. Rozbieżność ta jest tym bardziej naturalna i uzasadniona, jeśli zważymy, że sam neoplatonizm nie był jednorodnym systemem. Ze względu jednak na tendencje adaptacyjne możemy

<sup>7</sup> O początkach i krystalizowaniu się tejże tradycji w kontekście prawdy objawionej i języka filozoficznego, w którym została ona wyrażona, oraz o wzajemności między samą prawdą a językiem (metafizyką) zob. B. Sesboüé, *Ewangelia i tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2012, s. 39–58.

<sup>8</sup> Zadanie wydaje się bardzo karkołomne już z tego względu, że sama dekonstrukcja jest systemem skierowanym u swoich podstaw przeciwko metafizyce. Niemniej autor niniejszego artykułu stoi na stanowisku, że na kanwie kategorii dekonstrukcji niekoniecznie trzeba dokonywać rozbicia metafizyki, a jedynie jej korekty, o ile zastosujemy wskazany model refleksji, który zakłada istotowe pierwszeństwo rzeczywistości Boskiej względem wszelkiej narracji o stworzeniu oraz jej charakter czynnika korygującego myślenie filozoficzne (por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii wyzwolenia” Libertatis nuntius*, 1984, VII, 10, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t\\_2\\_12.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_12.html) [dostęp: 28.05.2016]).

<sup>9</sup> Na taką możliwość wskazują chociażby poszukiwania Jeana-Luca Nancy’ego, który podejmując myśl dekonstrukcyjną, zauważył, że niekoniecznie musi ona niszczyć tradycyjną narrację metafizyczną, ale może ją oczyszczać z błędnego rozumienia, i zaproponował ontologię jednostkowo-mnogą, która strukturę metafizyczną świata ujmuje w kategoriach dekonstrukcyjnych (por. B. Baszczak, *Dotykanie egzystencji. Jeana-Luca Nancy’ego filozofia dekonstrukcji*, Kraków 2016, s. 19).

powiedzieć, że filozofia neoplatońska zaczęła się skłaniać w swojej treści i strukturze ku religii, natomiast religia chrześcijańska, przyjmując wątki neoplatońskie, przybierała formy upodabniające ją do filozofii<sup>10</sup>. W tym wzajemnym odniesieniu myśl chrześcijańska zachowywała oczywiście świadomość swojej supremacji nad każdą myślą filozoficzną, której przyznawała zdolność do zawierania w sobie elementów prawdy (λόγος σπερματικός)<sup>11</sup>.

System neoplatoński, a właściwie różne neoplatońskie wątki, gdyż jest to filozofia niejednorodna, szybko przez niektórych myślicieli wczesnego chrześcijaństwa zaczął być postrzegany jako stosowny do wyrażania najistotniejszych prawd chrześcijańskich. I tak na przykład prawda o Trójcy Świętej i wewnętrznym życiu Boga poczęła być wyrażana dzięki adaptacji neoplatońskiej triady. Podobnie sam akt stwórczy począł być interpretowany w kluczu dynamiki *μονή-πρόοδος-επιστροφή*<sup>12</sup>. Nie odbywało się to, jak już wskazano, bez kontrowersji. Przeszczerpienie neoplatonizmu w czystej postaci na grunt chrześcijański, jak wskazuje na to historia, groziło na przykład panteizmem.

Jeśli chodzi o implementację neoplatonizmu na gruncie chrześcijańskim w odniesieniu do samej nauki o dynamice wewnętrznego życia Trójcy Świętej, to szczególnie widoczna w tym względzie jest zależność i wpływ poglądów Proklosa na myśl Mariusza Wiktoryna. W jego koncepcji Trójca jest absolutnie samokonstytuująca w swoim wewnętrznym ruchu. Ojciec jest w tej koncepcji interpretowany jako absolutne źródło. Samoźródłowość Pierwszego (Ojca) rozwija się w nim samym w inność jego samego, bezpośrednio odnoszącego się do swojego źródła, co jest równoznaczne z rodzeniem Syna. Rodzenie zatem ma tutaj charakter absolutny, a Syn w ten sposób jest w pewnym sensie równością Ojca samemu sobie. Ojciec dzięki temu ogląda siebie w Synu jako w swojej tożsamej inności. Syn dzięki współlistotności sam odnosi się do Ojca, co stanowi istotowy powrót Syna lub Ojca przez Syna do siebie samego, co w istocie oznacza osobę Ducha Świętego<sup>13</sup>. Cały proces samokonstituowania jest oczywiście pozaczasowy, dzięki czemu ów kolisty ruch pokazuje, że to trójjedność jest samą zasadą swojego nieskończonego istnienia<sup>14</sup>.

Zasada ta, która jest zasadą konstytuującą życie wewnętrzne Trójcy, jest również, na mocy absolutnej źródłowości Ojca względem wszystkiego, zasadą stworzenia<sup>15</sup>. Oczywiście klasyczne rozwinięcie zasady neoplatońskiej w kluczu protologicznym, jaką możemy odczytać na przykład u Pseudo-Dionizego, potrafi obronić się przed wskazanym już panteizmem. A wszystko za sprawą stwierdzenia, że skoro nadrzęd-

<sup>10</sup> Por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005, s. 50–51.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 52–53.

<sup>12</sup> Por. W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003, s. 56.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 28–29.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 29–30.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 28.

na zasada, którą jest Jedno, jest tożsama z Dobrem, to stwarzanie lub udzielanie istnienia wszystkiemu, co istnieje, nie może dokonywać się na drodze zwykłej emanacji. Emanacja zakłada pewnego rodzaju automatyzm. Natomiast Dobro, aby być faktycznie dobrem, musi działać w sposób wolny, udzielając z siebie swojego istnienia. Poprzez wolne udzielania Dobro zachowuje swoją odrębność<sup>16</sup> (swoje Ja udzielające), co jest podstawą twierdzenia, że to, co powstało z dobra, nie jest doskonale z nim substancjalnie tożsame, chociaż ma w Nim udział. To zaś, co z Jedna-Dobra powstało, ma również własną egzystencję, która dzięki udziałowi w swoim źródle jest ku niemu zwrócona. I właściwie dzięki takiemu ustanowieniu (wolnemu wyjściu z Jedna i wolnemu zwrotowi dzięki partycypacji w Jednym) to, co stworzone, może istnieć jako podmiotowo odrębne, a jednocześnie uczestniczące w Jednym. Zatem tutaj znowu zasada wyjścia i powrotu jest zasadą konfigurującą ontologiczną przestrzeń (podmiotowość), w której Jedno się udziela<sup>17</sup>.

Warto również w tym miejscu nadmienić o neoplatońskiej zasadzie metateologicznej, którą możemy odczytać z pism św. Tomasza z Akwinu. Teologia Doktora Anielskiego bardzo mocno jest przeniknięta ideą wyjścia i powrotu. Ta idea jest u niego tak bardzo obecna, że – jak zauważa większość badaczy jego dzieł – przyjął on ją za zasadę organizacyjną materiału teologicznego w swojej *Sumie*<sup>18</sup>.

Ale w teologii Tomasza z Akwinu mechanizm wyjścia i powrotu nie tylko jest zasadą porządkującą i organizującą jego system teologiczny, co przydaje mu spójności z samą treścią Objawienia, ale zasada owa nabiera szczególnego znaczenia i charakteru w specyficznej koncepcji czasu zbawienia. Otóż Tomasz nie stoi na stanowisku, jakoby proces wyjścia i powrotu należało interpretować w znaczeniu ściśle oraz tylko i wyłącznie chronologicznym, tzn., że struktura czasu, w którym dokonuje się stworzenie i odkupienie, nie odzwierciedla zasady wyjścia i powrotu w kolejnych sekwencjach historii. Nie oznacza to, że wydarzenie historyczne przestaje dla niego być narzędziem objawienia i zbawienia. Wręcz przeciwnie, jest ono uznawane za *vestigium*, *imago* i *imitatio*<sup>19</sup>, ale nie tylko w sekwencyjnym znaczeniu, ale w znaczeniu istotowym. Co więcej, gdyby historia zbawienia uobecniała dynamikę wyjścia i powrotu jedynie w sekwencyjnym znaczeniu, to historia świata posiadałaby charakter mimo wszystko linearny. Tomasz jednak twierdzi, że w historii dynamika wyjścia i powrotu realizuje się na

<sup>16</sup> Należy tutaj nadmienić, że dzięki wskazaniu na przymiot Boga, jakim jest wolność, co jest teżą nie tylko filozoficzną, ale dogmatem wiary (por. J.D. Szczurek, *Trójjedyny: traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003, s. 268–269), nie tylko możemy tak zinterpretować powstawanie wszechświata z Jedni-Dobra, by nie popaść w panteizm, ale w ogóle możemy zrezygnować z onto-teologicznego utożsamionego pojęcia Jedni z Bogiem Objawienia, z jednoczesnym zachowaniem otwartej perspektywy budowania na bazie neoplatonizmu teo-ontologii.

<sup>17</sup> Por. W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, s. 56.

<sup>18</sup> Por. M. Seckler, *Zbawienie w historii. Teologia historii w nauce świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 42.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 253.

sposób istotowy, tzn., że nie jest ona tożsama i przylegająca do historii, a więc jej punkt końcowy nie jest punktem końcowym historii (co prowadziłoby do modelu linearnego i do tego, że elementem pokonywanym w procesie zbawienia byłby czas), ale że w czasie pokonywany jest *de facto* grzech, albo ujmując tę kwestię metafizycznie, pokonywany jest metafizyczny brak<sup>20</sup>. Na taką dynamikę wskazuje samo wydarzenie Chrystusa, w którym dynamika wyjścia i powrotu dokonywała się w sposób absolutny do tego stopnia, że pierwotna rzeczywistość wyjścia i powrotu „rozgrywająca się” na łonie Trójcy w wiecznym „teraz Boga”, która jest tożsama z rodzeniem, we wcieleniu w sposób istotowy dokonywała się w równie absolutny sposób w czasoprzestrzeni, będąc tożsamą z wydarzeniem Jezusa, w każdym Jego ziemskim „teraz”. Taka interpretacja partycypacji wewnątrztrynitarnego procesu wyjścia i powrotu w stworzeniu jest zgodna z Tomaszową koncepcją partycypacji rzeczywistości Boskiej i ludzkiej, w której Tomasz zakłada bezgraniczną bliskość Boga i świata, niedopuszczającą dystansu lub opozycji, w której każde wydarzenie i każdy moment świata jest urzeczywistniany w pozaczasowym „teraz” Boga<sup>21</sup>. W takim znaczeniu zasada wyjścia i powrotu wyeksplikowana na polu nie tylko historycznym, ale istotowym, zostaje pojęta jako zasada metafizyczna organizująca przygodne istnienie bytów, a w perspektywie teologicznej (zbawczej) staje się elementem teo-ontologii, wyznaczającej ramy i mieszczącej w sobie zarówno chrześcijańskie rozumienie stworzenia (inicjacji istnienia<sup>22</sup>), jak i zbawienia (osiągania pełni istnienia w Bogu).

Reasumując to, co zostało powiedziane na temat aplikacji kołistego ruchu i zasady wyznaczającej ramy neoplatonickiego myślenia (μονὴ πρόοδος ἐπιστροφή)<sup>23</sup> na grunt chrześcijański, można powiedzieć, że stała się ona również podstawą do skonstruowania swoistej teo-ontologii, opisującej zarówno ontologię trynitarną, jak i ontologię stworzenia, wraz z procesami powstawania i osiągnięcia pełni istnienia w swoim celu, którym jest Bóg<sup>24</sup>.

W świetle tak rozumianej ontologii ruch wyjścia i powrotu jest rozumiany na sposób quasi-emanacyjny (udzielający istnienia i podtrzymujący w istnieniu bez założenia tożsamości Stwórcy i stworzenia) albo jeszcze lepiej mówiąc, same procesy oparte na tym ruchu posiadają charakter ontologiczny. Ruch wyjścia w kontekście Trójcy oznacza najpierw wewnętrzne udzielanie swojej substancji

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 250–251.

<sup>21</sup> Por. M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka*, s. 178–181.

<sup>22</sup> W tak wyznaczonej teo-ontologii akt stwórczy doskonale syntetyzuje w sobie prawdę o *creatio ex nihilo* i o *creatio continua*. W istotowo rozumianym mechanizmie wyjścia i powrotu jako zasadzie organizującej istnienie stworzenia, *creatio ex nihilo* rozumiane jest jako początek istotowego powoływania bytów z niczego (*exitus*), z jednoczesnym nieustannym podtrzymywaniem ich w istnieniu (por. J.P. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016, s. 133–134).

<sup>23</sup> Por. W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, s. 31.

<sup>24</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007, s. 161.

Synowi, a następnie udzielanie istnienia światu. Ruch powrotu oznacza realizację owego istnienia wypływającego ze źródła i ono również posiada ontologiczne znaczenie. W obrębie Trójcy ów mechanizm wyjścia i powrotu dosłownie jest przyczyną substancji Syna i Ducha, natomiast w kontekście stworzenia jest on aktem inicjującym stworzenie i jego zwrot ku źródłu, czyli zespolenia z samą podstawą i pełnią istnienia, co w znaczeniu chrześcijańskim umożliwia zarówno zaistnienie, jak i przebóstwienie świata. Ruch wyjścia i powrotu zatem, posiadając na wskroś ontologiczny charakter, tłumaczy, w jaki sposób owa dynamika zwrotnej relacji konstytuuje wszystko, co istnieje – gdyż ów ruch zwrócony ku sobie samemu staje się właśnie substancją<sup>25</sup>. Niemniej ten ontologiczny jej charakter wydaje się stanowić największą przeszkodę w translacji kategorii neoplatońskich na dekonstrukcyjne lub na taką interpretację dekonstrukcji, która pozostałaby przystająca względem uświęconej przez Tradycję narracji.

## ZARYS REINTERPRETACJI DEKONSTRUKCYJNEJ<sup>26</sup>

Dekonstrukcja jest systemem filozoficznym sformułowanym przez Jacques'a Derridę na kanwie badań nad literaturą<sup>27</sup>. Co jest istotne, Derrida dowodzi swoim systemem, że nie istnieją stabilne znaczenia, ale że są one konfigurowane dynamicznie przez różnicę (*différance*), która jest dynamicznym ruchem odniesień między wyrazami<sup>28</sup>, co uderza w swoistą ontologię tekstu. *Różnica* jest zatem zasadą nadrzędną organizującą znaczenia. To *różnica* wydobywa i nadaje kształt, który my finalnie postrzegamy<sup>29</sup>, zatem ten kształt (znaczenie) nie należy substancjalnie do wyrazów. Zasada ta odnosi się w szerszym znaczeniu nie tylko do tekstu, ale w ogóle do sposobu istnienia świata, a w tym kontekście znaczenie (substancja) nie jest przypisane samym bytom ani nawet terminom oznaczającym,

<sup>25</sup> Por. W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, s. 31.

<sup>26</sup> Bezpośrednie zastosowanie dekonstrukcji w teologii z zachowaniem ortodoksji jest bardzo problematyczne. Według mnie jest jednak możliwe, jeśli jednocześnie dokonamy modyfikacji znaczenia derridańskiej *różnicy*. W takim kontekście samo zastosowanie kategorii *różnicy* z modyfikacją jej znaczenia (*różnicę* można rozumieć nie tylko jako pustą przestrzeń między tym, co ona określa, co w kontekście trynitarnym prowadziłoby do tryteizmu, ale jako dynamikę ontologicznie pozytywną, czyli relację konstytuującą „substancję”), można zastosować ze względu na jej „mechanizm” konfigurowania znaczeń (co w przestrzeni trynitarniej jest analogatem hipostazujących relacji).

<sup>27</sup> Por. B.D. Kwiatkowski, *Fragmentaryzacja nadziei w kulturze ponowoczesnej*, „Teologia w Polsce” 4 (2010) 1, s. 99.

<sup>28</sup> Por. J. Derrida, *Różnica (différance)*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, tłum. J. Skoczylas, Warszawa 1978, s. 409.

<sup>29</sup> Por. J. Derrida, *Pozycje*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1–3 (1988), s. 290.

ale znaczenia konstytuują się w swoistej tkance różnic<sup>30</sup>. Świat więc nie jest raz na zawsze ustalony, ale jest raczej ustalający się.

Nie ulega zatem wątpliwości, że dla Derridy *różnica* w żadnym wypadku nie posiada statusu ontologicznego, a ponadto sama uderza w stabilną, substancjalną metafizykę klasyczną. *Różnica* jest zasadą, która ma rozbić lub dowieść kruchości narracji metafizycznej. Opisy dynamiki działania *różnicy* (która ontologicznie jest pusta) pokazuje, że nawet to, co w klasycznej ontologii posiadało status określającej substancji, tak naprawdę nie może istnieć. Określenie tego, co istnieje, nie płynie z jego immanentnej substancji, ale jest wynikiem różnicowania w kontekście relacji. Pozornie może się więc wydawać, że neoplatonizm i dekonstrukcja są absolutnie nieprzystającymi do siebie systemami. W neoplatonizmie mamy przecież substancjalne byty, które konstytuują się poprzez emanację rozumianą również ontologicznie, jako przekazywanie lub udzielanie substancji. W dekonstrukcji mamy nieontologiczną *różnicę*, która konstytuuje byty, dowodząc, że nie posiadają one stabilnego immanentnego podłoża substancjalnego.

Sytuacja nieco się zmieni, jeśli uzmysłowimy sobie, że substancjalny model ontologiczny nie jest jedynym możliwym. Na gruncie współcześnie podejmowanych prób konstruowania teo-ontologii wskazuje się na możliwość zbudowania modelu ontologicznego o relacyjnym charakterze, co wynika z mocnego dowartościowania w takich próbach, jak i w ogóle w teologii, znaczenia dogmatu trynitarnego, wskazującego na mocne znaczenie relacji<sup>31</sup>. Niewątpliwie kategoria *różnicy* jest kategorią na wskroś relacyjną, przez co poniekąd przystającą do adaptacji teologicznej w tym wymiarze. Przez wzgląd na ten dialogiczny (relacyjny) charakter możliwe jest również budowanie na jej podstawie ontologii relacyjnej<sup>32</sup>. To z kolei umożliwia formułowanie tez teo-ontologicznych w celu próby opisanego wewnętrznego życia Trójcy. W takim duchu

[...] interpretacja dogmatu trynitarnego w kluczu dekonstrukcyjnym [...] zakłada, że poszczególne hipostazy nie istnieją w absolutnej odrębności, gdyż tożsamość konkretnej hipostazy jest determinowana poprzez odniesienie do dwóch pozostałych. Co więcej, o wyjątkowości każdej z hipostaz stanowi nie tylko samo odniesienie rozumiane jako fakt strukturalnego połączenia hipostaz w jedności bóstwa, ale fakt, że owo odniesienie jest odniesieniem różnicującym. Tożsamość hipostazy wyłącza się zatem jako efekt różnicy. Określenie Syna krystalizuje się w różnicy względem Ojca i Ducha itd. W istocie przecież hipostazy są równe ontologicznie, a ich oryginalna tożsamość konkretyzuje się poprzez to, co odróżnia poszczególne hipostazy od pozostałych<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Por. J. Derrida, *Różnia (différance)*, s. 309–311.

<sup>31</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Trawa, Wrocław 2009, s. 403–411.

<sup>32</sup> Por. J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris 2013.

<sup>33</sup> J.P. Strumiłowski, *Reinterpretacja dogmatu trynitarnego w świetle zasad współczesnych teorii literatury*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) 1, s. 145.



W tak rozumianej metafizyce, w której kategorią hipostazującą jest *różnica*, zauważyć możemy, że poprzez wzajemność odniesienia hipostaz zawiera ona w sobie symultanicznie i istotowo obecne te odniesienia, które neoplatonizm określa jako wyjście i powrót. A jeśli tak jest, to sama *różnica* nie może być ontologicznie pusta (co stanowi element korekcji teologicznej systemu derridiańskiego). Może ona jednak mimo to jak najbardziej być rozumiana w swoim dynamizmie jako na wskroś niesubstancjalna.

Tak rozumiana ontologia Trójcy integralnie łączy się z podobnie rozumianą metafizyką stworzenia. Ontologiczny model stworzenia adaptujący proces różnicowania do jego opisu ontologicznego znaleźć możemy w koncepcji Objawienia, rozumianego jako teologiczne źródło sobości<sup>34</sup>. Według tej koncepcji Objawienie jest pewnego rodzaju relacją (odniesieniem) Stwórcy do stworzenia i to odniesieniem, które nie znosi różnicy (nie dąży do unifikacji), ale różnicę między Bogiem a stworzeniem radykalizuje, przez co posiada potencjał kreacji sobości adresata Objawienia<sup>35</sup>. Kreacyjny potencjał Objawienia ujmowanego w kategoriach różnicowania jest tak istotny, że w kontekście teologicznym różnica nie tylko wydobywa kształt stworzenia, które już istnieje, ale też samo to stworzenie ustanawia<sup>36</sup>.

W tak rozumianym Objawieniu nie tylko stworzenie, ale i przebóstwienie są rozumiane jako integralne składowe Objawienia. Natura skażona, oddzielona od Boga (relacyjnie zaburzona), staje się miejscem różnicowania poprzez fakt, że Bóg nawiązuje z nią relację, a ona tę relację podejmuje. Relacja jest bowiem warunkiem różnicowania. Zatem świat upadły zyskuje bardzo bliskie i w gruncie rzeczy absolutne odniesienie do Boga, przez co na nowo w swojej słabości jest różnicowany. Cały ten proces zasada się na procesie różnicowania stwórczego, dopełniając je. Różnicowanie zbawcze jest różnicowaniem względem zdeformowanego stworzenia (deformacja następuje zaś przez zaburzenie w relacji do Stwórcy), przez co dokonuje się w stworzeniu swoiste *epistrofe* (które jest w swoim działaniu relacyjnym tożsame z *różnicą*) na dwóch poziomach (stwórczym i zbawczym). Stworzenie dzięki temu odniesieniu samo staje się powrotem, tzn. przybliża się do Boga. Nie jest zatem tak, że Bóstwo sięga stworzenia, po czym wraca do siebie, ale to wychodzenie dokonuje się cały czas, dzięki czemu cały czas przebóstwione stworzenie samo w sobie staje się powrotem do Boga, co jest zgodne z istotowym, a nie temporalnym rozumieniem kolistego ruchu wyjścia i powrotu, wskazanym przez św. Tomasza. A wyrażając to w kategoriach *różnicy*, powiedzieć możemy, że cały czas trwa różnicująca relacja stworzenia do Boga, najpierw stwórcza na poziomie pierwotnym, a następnie zradykalizowana na poziomie soteryjnym.

<sup>34</sup> Zob. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 297–351.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 333.

## WNIOSKI

Elementy wyjścia i powrotu są zatem w swoim dynamicznym działaniu poniekąd tożsame z derridiańską *różnicą*. Tak one, jak i *różnica* są dynamicznymi działaniami organizującymi byt. Niemniej nie są tożsame. Ich działanie jest podobne. Zasady ich działania są przekładalne. Natomiast ten przekład owych działań zakłada zmianę poruszania się między dwiema zupełnie innymi metafizykami. Neoplatońskie wyjście i powrót determinują dynamiczne (aczkolwiek pozaczasowe) stawanie się bytu, ustanawiają jego konstytucję poprzez fakt, że dzięki tym zasadom zostaje im udzielone Jedno albo, dokładniej mówiąc, że poprzez wyjście i powrót, rozumiane ontologicznie (emanacyjnie), byty mogą w Jednym uczestniczyć. Jedno zatem jest rozumiane jako wewnętrzna zasada wszystkiego, co istnieje, i jako podstawa substancjalna wszystkiego, co jest, wyjście i powrót zaś determinują charakter uobecniania się Jednego w tym, co jest. U Derridy nie mamy pojęcia substancji. *Różnica* kwestionuje jej istnienie. Zasadą organizacji tego, co jest, nie jest jakaś niewzruszona substancjalna zasada, więc byty nie mogą być determinowane w sposób absolutny od wewnątrz przez kategorię substancji. Niemniej jednak byty są determinowane od zewnątrz przez siatkę różnicujących odniesień. Na tej podstawie jasne jednak jest, że zasada jednocząca w *różnicy* również musi działać, chociaż nie jest pojmowana substancjalnie. Bez zasady jednoczącej dynamiczna konfiguracja *różnic* nigdy nie zdołałaby zdeterminować stabilnie istniejącego bytu. I chociaż u Derridy faktycznie nie możemy o takim rodzaju bytu mówić (o stabilnej konstytucji substancjalnej), gdyż to, co poznajemy w percepcji konfiguruje się dynamicznie w zależności od kontekstu, to jednak chwilowa konfiguracja dokonuje pewnego określenia bytów, co sprawia, że jak zauważył Nancy, na bazie derridiańskiej *różnicy* można zbudować metafizykę. Ta metafizyka nie opiera się oczywiście na wewnętrznej zasadzie substancjalnej, ale na zewnętrznej zasadzie różnicującej. Niemniej sama nazwa tej metafizyki (jednostkowo-mnoga) sugeruje, że byt jest determinowany przez mnogość odniesień (Nancy powiedziałby, że na styku z tym, co inne<sup>37</sup>), to jednak te odniesienia na styku są jednostkowane (ujednorodniane). A więc między metafizyką neoplatońską a metafizyką *różnicy* istnieje dokładna odwrotność. W pierwszej konstytucją jest substancja, a czymś wtórnym dynamika udzielania. W drugiej konstytucją jest dynamika ustalania, a czymś wtórnym jest konfigurowana w ten sposób substancja. Z tego też względu zasada jedności bytu w neoplatonizmie jest zasadą organizującą byt od wewnątrz, a w metafizyce jednostkowo-mnogiej jest zasadą zewnętrzną. Niemniej jednak, pomimo wskazanych różnic, można zauważyć, że w obu systemach wyróżnić można podobne elementy, w różny sposób akcentowane, oraz – co jest bardzo ważne – dla samego istnienia bytu zarówno w jednym, jak i drugim systemie istnieje zasada ustalająca i dynamiczna (wyjście-powrót lub *różnica*)

<sup>37</sup> Por. B. Baszczak, *Dotykane egzystencji*, s. 16.

oraz zasada ogarniająca (wewnętrzna lub zewnętrzna)<sup>38</sup>. To może wskazywać (nie dowodzić, ale wskazywać!), że prawdy chrześcijańskie wyrażane dzięki klasycznej metafizyce neoplatońskiej (wewnętrzne życie Trójcy, stworzenie, mistyczne poznanie Boga) mogą też potencjalnie być wyrażone w systemie metafizycznym opartym na zasadzie różnicowania. Natomiast to, co różni oba systemy, tak, że nie są one jednoznacznie przekładalne, może stanowić okazję do wyakcentowania mniej widocznych aspektów dotyczących prawd w tych systemach wyrażanych. Wszak trzeba pamiętać, że metafizyka jest pewnego rodzaju gramatyką wypowiedzi teologicznej. Nie wyraża ona prawdy objawionej samodzielnie, ale udziela słownika, który pozwala tę prawdę wyrazić. Obawę może budzić również fakt, że próba wyrażania prawdy w nowym systemie może rodzić pewne wypaczenia (właśnie ze względu na nietożsamość Objawienia i metafizyki). Niemniej takie wypaczenia też groziły adaptacji neoplatonizmu i faktycznie się pojawiały. Stosowanie nowego systemu jest jednak o tyle bezpieczniejsze (łatwiejsze), że dzięki jasno określonym dogmatom mamy już pewne ramy i kryteria wyznaczające, co winniśmy z nowej metafizyki zachować, a co odrzucić.

#### BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H. Urs von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007.
- Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfiriańskiej*, Kraków 2005.
- Baszczak B., *Dotykanie egzystencji. Jeana-Luca Nancy’ego filozofia dekonstrukcji*, Kraków 2016.
- Beierwaltes W., *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003.
- Derrida J., *Różnica (différance)*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, tłum. J. Skoczylas, Warszawa 1978, s. 374–411.
- Derrida J., *Pozycje*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, t. 1–3, s. 287–304.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Trawa, Wrocław 2009.
- Johnson K.L., *Erich Przywara’s Early Version of the Analogia Entis*, „The Princeton Theological Review” 40 (2004) 15, s. 7–19.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii wyzwolenia” Libertatis nuntius*, 1984, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t\\_2\\_12.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_12.html) (dostęp: 28.05.2016).
- Kwiatkowski B.D., *Fragmentaryzacja nadziei w kulturze ponowoczesnej*, „Teologia w Polsce” 4 (2010) 1, s. 97–107.

<sup>38</sup> Spoglądając całościowo, dostrzec można, że zarówno jedna, jak i druga koncepcja ontologiczna dokonuje opisu ontologii trynitarniej i ontologii stworzenia, posługując się w różnoraki sposób opisywaną zasadą relacji. Taka narracja, zwłaszcza na gruncie ontologii trynitarniej jest zgodna i spójna z klasycznymi koncepcjami Trójcy, jakie znaleźć możemy np. u Tomasza z Akwinu lub Bonawentury (por. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica*, s. 327–330).

- Levering M., *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, tłum. M. Romanek, Kraków 2016.
- Mondin B., *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, Dordrecht 1963.
- Nancy J.-L., *Être singulier pluriel*, Paris 2013.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Seckler M., *Zbawienie w historii. Teologia historii w nauce świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- Sesboüé B., *Ewangelia i tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2012.
- Strumiłowski J.P., *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016.
- Strumiłowski J.P., *Reinterpretacja dogmatu trynitarneego w świetle zasad współczesnych teorii literatury*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) 1, s. 135–149.
- Szczurek J.D., *Trójjedyny: traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003.
- Woźniak R.J., *O wspólnym losie metafizyki i teologii. Wprowadzenie do debaty u podstaw*, w: *Metafizyka i teologia: debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2008, s. 5–12.
- Woźniak R.J., *Metafizyka i Trójca. Teo-ontologia trynitarzna pomiędzy apofatyką i katafatyką*, w: *Metafizyka i teologia: debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2008, s. 270–304.
- Woźniak R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.

## THE NEO-PLATONIC IDEA OF PROCESSION AND RETURN AS A STRUCTURAL RULE OF EXPRESSING THEOLOGICAL TRUTHS AND ITS DECONSTRUCTIONAL REINTERPRETATION

### Summary

Every age requires that theology seek such a language that would allow the expression of the revealed truths adequately to the way of thinking of contemporary people. That is why theology benefits from the current philosophy. New philosophical tendencies however, expressing the way of thinking of a modern man, may raise doubts as to their theological contributes. It is so because e.g. some philosophical currents question previous philosophical narrations which may raise concerns that they controvert simultaneously the theological systems based upon them. This situation is particularly visible actually, when one asks about the legitimacy of the use of postmodernist philosophies in the sphere of theology.

Nevertheless, there is a possibility of transposing (translating) of the basic categories of traditional philosophies and their theological implications to the categories of new and unverified philosophical systems and this possibility proves the adequacy mentioned above. The present article attempts to verify whether the basic categories of deconstruction may be compatible with the categories built upon the Neo-platonic philosophy.

**Keywords:** theo-ontology, neo-platonism, deconstruction, differences, Trinity, creation, salvation

**Słowa kluczowe:** teo-ontologia, neoplatonizm, dekonstrukcja, różnica, Trójca, stworzenie, zbawienie

Sławomir Zatwardnicki\*  
PWT, Wrocław

## HERMENEUTYKA REFORMY – HERMENEUTYKA WIARY

Benedykt XVI polecał interpretować Sobór Watykański II w optyce „hermeneutyki reformy”. Jednak oczekiwana przez niego hermeneutyka soborowego dziedzictwa sama doczekała się różnych interpretacji. Gdzie w takim razie poszukiwać odpowiedniej hermeneutyki „hermeneutyki reformy”?

### WSTĘP: „ZAKŁĘTY KRĄG” HERMENEUTYCZNY

Wydawałoby się, że Benedykt XVI w sposób jasny wskazał na poprawną interpretację Soboru Watykańskiego II, kiedy „hermeneutyce zerwania” przeciwstawił „hermeneutykę reformy”<sup>1</sup>. A jednak ten bipolarny podział często bywa czytany w kluczu „zerwanie” albo „ciągłość”<sup>2</sup>, nieraz próbuje się genialnie prostą

\* Sławomir Zatwardnicki – doktorant na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, redaktor naczelny internetowego czasopisma „Theo-Doctores”; autor wielu artykułów oraz jedenastu książek, ostatnio wydał: *Nocne rozmowy o Eucharystii* (Kraków 2016). Z żoną i czwórką dzieci mieszka w Wałbrzychu. Kontakt z autorem: zatwardnicki@gmail.com.

<sup>1</sup> Por. Benedykt XVI, „Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu”. *Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej* (dostęp: 22.12.2005), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kuriarz\\_22122005.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuriarz_22122005.html) (dostęp: 29.09.2016): „Z jednej strony istnieje interpretacja, którą nazwałbym «hermeneutyką nieciągłości i zerwania z przeszłością»; nierzadko zyskiwała ona sympatie środków przekazu, a także części współczesnej teologii. Z drugiej strony istnieje «hermeneutyka reformy», odnowy zachowującego ciągłość jedyne podmiotu-Kościola, który dał nam Pan; ten podmiot w miarę upływu czasu rośnie i rozwija się, zawsze jednak pozostaje tym samym, jedynym podmiotem – Ludem Bożym w drodze”. Por. również: Kongregacja Nauki Wiary, *Nota zawierająca wskazania duszpasterskie na Rok Wiary*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20120106\\_nota-anno-fede\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120106_nota-anno-fede_pl.html) (dostęp: 29.09.2016): „Papież Benedykt XVI zdecydowanie zabiegał o poprawne pojmowanie Soboru, odrzucając jako błędną tak zwaną «hermeneutykę nieciągłości i zerwania z przeszłością» i opowiadając się za – jak powiedział – «hermeneutyką reformy»”.

<sup>2</sup> Na „hermeneutykę ciągłości” powołują się chętnie środowiska tradycjonalistyczne, choć Benedykt XVI użył tego sformułowania jedynie w adhortacji *Sacramentum caritatis* (nr 3, przyp. 6), co było prawdopodobnie podyktowane podejmowaną kwestią (reforma liturgiczna). Jako kardynał mówił o ciągłości, ale widział ją w perspektywie jedności jedyne Kościoła, którego nie wolno dzielić na „przed” i „po” Soborze. Por. J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie*

dychotomiczną klasyfikację papieską zastępować innymi systematyzacjami (np. czwórpodziałem)<sup>3</sup>, a samego papieża seniora oraz dokonania Ojców soborowych wpasować w spór pomiędzy progresistami a tradycjonalistycznymi integrystami<sup>4</sup>. Zatem również *papa emeritus* potrzebuje poprawnego zinterpretowania, a wskazana przez niego hermeneutyka domaga się odpowiedniej hermeneutyki. Dzięki niej winna dokonać się „reforma” czy nawet „zerwanie” tych założeń, z którymi interpretator przystępował do interpretacji zniekształcającej myśl Ojca Świętego.

Wyjściu z tego swoistego „zakłętego kręgu” interpretacji może przysłużyć się zastosowanie „koła hermeneutycznego” zaproponowanego w niniejszym tekście, które polega na uwzględnieniu wzajemnych relacji całości do składających się na nią szczegółów. W artykule chciałbym wykorzystać ową współzależność: generalna zasada „hermeneutyki reformy” – swego rodzaju „przedzałożenie”, z którym autor przystępuje do badania – ukierunkowując poszukiwanie, umożliwi wychwycenie sposobu aplikacji oczekiwanej hermeneutyki *Vaticanum Secundum* na podstawie podejścia Benedykta XVI do soborowych wskazówek egzegetycznych zawartych w konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*<sup>5</sup>.

wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986, s. 29.

<sup>3</sup> Por. H. Donneaud, *Debata wokół hermeneutyki Soboru*, <http://christianitas.org/news/debata-wokol-hermeneutyki-soboru/> (dostęp: 29.09.2016). Autor artykułu mimo wszystko „pacyfikuje” Benedykta XVI, utożsamiając „hermeneutykę reformy” z „dynamiczną hermeneutyką ciągłości”, która łącznie ze „stacynną hermeneutyką ciągłości” stanowić mają podgrupy „hermeneutyki ciągłości”. Ta zaś zostaje postawiona w opozycji do „hermeneutyki nieciągłości i zerwania”, w której zawierają się postępowcy oraz integriści – dwie grupy podważające autorytet Soboru w imię albo przyszłości, albo przeszłości.

<sup>4</sup> Sam Ratzinger, jeśli już pozwalał się wpisać w te schematy, uznawał się z początku za teologa progresywnego, postępowego i krytycznego zarazem, który dopiero w czasie, gdy progresizm oderwał się od wiary i przyniósł pustoszące rezultaty, innym okiem zaczął spoglądać na konserwatystów. Nie wykazywał nostalgii za bezpowrotnie minionym „wczoraj” czy tęsknoty za „jutrem”, lecz starał się być wierny „dzisiaj” Kościoła – por. Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016, s. 98, 100, 154, 167; J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary*, s. 15. 26. Messori określał go teologiem umiarkowanie postępowym, nowoczesnym, lecz ostrożnym – por. tamże, s. 14. Ratzinger uważał, że na Soborze nastąpiło przejście nie od stanowiska zachowawczego do progresywnego, lecz do misyjnego – por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja* (Opera Omnia, VII/2), tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016, s. 890. Filtr progresywny – konserwatywny jednak zaciemnia, niż rozświetla – por. Por. G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny. Gruntowna reforma Kościoła w XXI wieku*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków 2014, s. 27, 33. Inni wyróżniają pojawienie się po soborze trzech hermeneutyk: postępowej, konserwatywnej oraz hermeneutyki syntezy – por. H. Donneaud, *Debata wokół hermeneutyki Soboru*.

<sup>5</sup> Na ten dokument „teologiczny nastolatek” (określenie Schmaussa – por. Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, s. 165) wywarł największy wpływ – por. J.L. Allen, *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tłum. R. Bartold, Poznań 2005, s. 82. Według Ratzingera jest to jeden z najbardziej wybijających się dokumentów Soboru (por. J. Ratzinger, *Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 109), mimo że i w nim kryje się nadmierny optymizm (por. A. Tornielli, *Ratzinger strażnik wiary*, tłum. B. Tomaszek, Kraków

Z kolei wnioski wyprowadzone ze stosunku papieża do katolickiej interpretacji Pisma umożliwią poprawną „hermeneutykę hermeneutyki” postulowanej przez „Ojca Benedykta”<sup>6</sup>. Odpowiednio do przyjętej metody tekst zostanie podzielony na dwie główne części<sup>7</sup>.

## „HERMENEUTYKA WIARY” W EGZEGEZIE JAKO WYRAZ ODCZYTANIA SOBÓRU W ZGODZIE Z „HERMENEUTYKĄ REFORMY”

### REFORMA I CIĄGŁOŚĆ W KONSTYTUCJI DOGMATYCZNEJ O OBJAWIENIU BOŻYM

Według papieża seniora motorem około soborowego entuzjazmu było powszechne wyczuwane oczekiwanie postępu, jakiego spodziewano się po naprawieniu błędów przeszłości Kościoła i odnalezieniu zagubionej jedności między wspólnotą wierzących a tym wszystkim, co dobrego proponował nowożytny świat<sup>8</sup>. Ratzinger, jeszcze jako kardynał, zwrócił uwagę na paralelę między trzymaniem się anachronicznych relacji na linii Kościół–państwo a zapóźnioną postawą przyjmowaną w Kościele względem metod nowożytnej nauki, której rewizji miał, jak oczekiwano, dokonać Sobór. Przeprowadzona reforma dotychczasowego stanowiska nie tylko nie wynikała ze słabości wiary, ale wiązała się z jej zdolnością do przyjmowania propozycji płynących z oświeconego rozumu i włączania ich w zadania mające znaczenie dla samej wiary<sup>9</sup>.

---

2005, s. 51). Amerykański pisarz widzi w nim z kolei kluczowy tekst dla „katolicyzmu ewangelicznego”, charakteryzującego się głęboką reformą Kościoła katolickiego i odejściem od epoki katolicyzmu kontrreformacyjnego – por. G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny*, s. 34, 67.

<sup>6</sup> Ten sposób zwracania się do siebie preferuje ponoć papież senior – por. Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, s. 27, przypis nr 13.

<sup>7</sup> W artykule wychodzę od szczegółowego zagadnienia, jakim jest „hermeneutyka wiary”, i na jego podstawie próbuję wyciągnąć ogólne wnioski dotyczące „hermeneutyki reformy”. Jest to więc droga odwrotna do tej, którą kroczyłem w poprzednim tekście podejmującym podobny temat – tam wychodziłem od ogółu (wyjaśnienie, na czym miałyby polegać „hermeneutyka reformy”) do szczegółu („hermeneutyka wiary” jako przykład zastosowania „hermeneutyki reformy”). Jeśli w poprzednim tekście zwracałem uwagę przede wszystkim na to, co ogólne, tak tutaj proporcje są odwrotne – więcej zajmuje mnie zagadnienie szczegółowe. Por. S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka reformy czy zerwania? Benedykta XVI (Josepha Ratzingera) troska o poprawną interpretację Vaticanum Secundum*, „Theo-Doctores” 1 (2016), nr 1, s. 15–38. W niniejszym tekście opieram się mocno na publikacji: tenże, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014.

<sup>8</sup> Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej „Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei”* (14.02.2013), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/diec-rzymska\\_14022013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/diec-rzymska_14022013.html) (dostęp: 29.09.2016).

<sup>9</sup> J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 446, 511–512.

Przy czym rewizja wcześniejszego zerwania ze światem mogła dokonać się dopiero w sytuacji, kiedy obie strony – również świat – dostrzegły możliwość porozumienia; wcześniej bowiem tej otwartości brakowało, co pociągnęło za sobą generalnie nieprzychylny stosunek Kościoła do nowożytności, wyrażony choćby w *Syllabusie* Piusa IX. Nauki wydawały się wtedy nie przyznawać sobie żadnych ograniczeń, a metoda historyczno-krytyczna stosowana w egzegezie przyjmowała rolę ostatecznego autorytetu w rozumieniu Pisma Świętego. W zmienionej sytuacji, która została uznana za szansę, należało zdefiniować na nowo relację między wiarą a nowoczesną nauką, czemu towarzyszyła rewizja dotychczasowej postawy<sup>10</sup>. Sobór, zdaniem bawarskiego teologa, widział się jako rachunek sumienia oraz akt pokuty i nawrócenia, a niektóre dokumenty stanowić miały pewnego rodzaju „antysyllabus” pojedynujące się ze światem Kościoła<sup>11</sup>.

Jak to określił następca Benedykta XVI na Stolicy Piotrowej, „po rozbiciu murów, które przez zbyt długi czas trzymały Kościół w zamknięciu jak w uprzywilejowanej cytadeli, nadszedł czas na głoszenie Ewangelii w nowy sposób”<sup>12</sup>. Jednym z wymiarów tego, jak je określił Balthasar, „zburzenia bastionów” i „rozplanowania wałów obronnych”<sup>13</sup>, miała być interpretacja Biblii uprawiana w zgodzie z wymogami naukowego poznania. Dzięki rzetelnemu potraktowaniu zdobyczy naukowych dokonać się miało coś więcej nawet niż egzegetyczne *aggiornamento* – chodziło o „inkulturację wiary”, konieczną, jeśli chrześcijaństwo miało pozostać godne zaufania w świecie wysoko ceniącym naukę<sup>14</sup>.

Sam Sobór w swoim spojrzeniu na katolicką egzegezę uwzględnił zarówno oczekiwania egzegetów oraz przygotowawczą pracę teologów, jak i wskazania dane przez wcześniejsze wypowiedzi Magisterium. Na podkreślenie zasługuje zwłaszcza ciągłość z encyklikami Leona XIII oraz Piusa XI: pierwszy w *Providentissimus Deus* (1893) postulował odnowę studiów biblijnych w reakcji na egze-

<sup>10</sup> Por. Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*.

<sup>11</sup> J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 497, 510–512.

<sup>12</sup> Franciszek, *Bulla o Nadzwyczajnym Jubileuszu Miłosierdzia „Misericordiae vultus”*, nr 4.

<sup>13</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2002, s. 107.

<sup>14</sup> Por.: Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne, 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 20; Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej: „Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem”* (23.04.2009), „L'Osservatore Romano” 2009, nr 6, s. 35. Zadanie to można ułożyć w ramach szerszej misji Kościoła, którego rolą jest wprowadzanie odwiecznego „dziś” Boga w „dziś” człowieka współczesnego – por.: tenże, *Przemówienie Ojca Świętego do biskupów, którzy uczestniczyli w Soborze Watykańskim II „Świętość wprowadza odwieczne «dziś» Boga w «dziś» człowieka naszej epoki”* (12.10.2012), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/rw-biskupi\\_12102012.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rw-biskupi_12102012.html) (dostęp: 29.09.2016); tenże, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z Kolegium Kardynałów „Kościół budzi się w duszach”* (28.02.2013), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kardynalow\\_28022013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kardynalow_28022013.html) (dostęp: 29.09.2016).



gezę racjonalistyczną, drugi zaś w kontrakcji względem zwolenników egzegezy mistycznej oponował w *Divino Afflante Spiritu* (1943) przeciw dychotomicznemu podziałowi egzegezy naukowej i duchowej. Na tym tle „reformatorskie” stanowisko Ojców Soboru podchwytyjących tę linię wydaje się w istocie ciągłością; starają się oni ukazać syntezę egzegezy zgodnej zarówno z Tradycją, jak i z metodycznym poznaniem nowożytności<sup>15</sup>. Według Ratzingera *Dei verbum* stanowi zatem swoiste postępowe *relecture*, czyli ponowne odczytanie tekstów Vaticanum I oraz Tridentinum, a także encykliki *Humani generis* oraz innych wypowiedzi Magisterium w nowym kontekście<sup>16</sup>.

Zasady naukowe w egzegezie, w tym zwłaszcza metoda historyczno-krytyczna, zostają w czasie Soboru oficjalnie dowartościowane, ale – raz jeszcze – nie jest to wynikiem ustępstwa wiary na rzecz rozumu, lecz raczej wyrazem unii, jaką należy między nimi utrzymywać. Wiara domaga się poszanowania rozumu, także wtedy, gdy ten – zraniony „grzechem pierworodnym” oświecenia – chciałby zerwać swój związek z wiarą, która jako chrześcijańska nie może zrezygnować z rozumu. Z całą mocą podkreślał Benedykt XVI w swojej trylogii poświęconej Jezusowi, że z samej istoty wiary chrześcijańskiej wynika nieodzowność stosowania metody historycznej, niezbędnej w badaniu świadectw biblijnych, które nie są mitologią czy kompilacją ponadhistorycznych symboli, lecz opisem faktycznych wydarzeń, jakie dokonywały się, gdy Bóg wkroczył – w sposób ostateczny w Jezusie Chrystusie – w ludzką historię<sup>17</sup>.

Zgodnie z „optyką inkarnacyjną”<sup>18</sup> postępują Ojcowie *Vaticanum Secundum*, kiedy wskazują na Bosko-ludzki charakter Pisma Świętego: „Boże bowiem słowa wyrażone ludzkimi językami upodobniły się do ludzkiej mowy, podobnie jak

<sup>15</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, s. 22; D. Senior, „*Verbum Dei*”: *Authentic Catholic Interpretation of the Bible*, „*The Bible Today*” 50 (2012), nr 1, s. 16.

<sup>16</sup> Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, s. 651, 674, 686, 692.

<sup>17</sup> Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 8; Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”*, nr 32, w którym to numerze uwzględniono synodalną wypowiedź – por. Benedykt XVI, *Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów: „Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna”* (14.10.2008), „*L'Osservatore Romano*” 2008, nr 12, s. 34. Por. również wypowiedzi z wywiadów z kardynałem, a potem z papieżem, w których podkreślał konieczność stosowania metody historyczno-krytycznej: J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary*, s. 63; J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 208; Benedykt XVI, P. Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 178.

<sup>18</sup> Por. J. Szymik, *O cudzie Wcielenia, czyli o tym, że Bogu i człowiekowi cudownie jest być razem*, Katowice 2001, s. 13; tenże, *Teologia w krainie pepsi-coli. Od teologii-nauki do teologii-mądrości* (Biblioteka „Więzi”, 114), Warszawa 1999, s. 13; tenże, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006, s. 21, 33, 243.

niegdyś Słowo Wiekuistego Ojca, przyjąwszy słabe ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi<sup>19</sup>. Istnieje zatem jakaś analogia między Słowem, które staje się człowiekiem, a Bożymi słowami „wcielonymi” w ludzki język. I jak Wcielenie Słowa Bożego nie przekreśla, owszem właśnie konstytuuje autonomię człowieczeństwa Chrystusa, tak ludzki charakter Pisma Świętego wymaga poważnego traktowania. Stąd w *Dei verbum* wskazówki dotyczące zasad egzegetycznych zdolnych sięgnąć zarówno ludzkiej, jak i Boskiej natury ksiąg natchnionych zostają zlokalizowane pomiędzy dwukrotnym przypomnieniem „wcieleniowego” charakteru Pisma, z którego zasady naukowe i teologiczne wynikają<sup>20</sup>.

## ZERWANIE W POSOBOROWEJ EGZEGEZIE PISMA ŚWIĘTEGO

Benedykt XVI, wspominając Sobór, w którym brał udział jako *peritus*, zwrócił uwagę na charakterystyczny rys reformy soborowej – wiara wymuszała godzenie ze sobą tych elementów, które wydawały się pozostawać w opozycji. Jednym z wymiarów tej pożądanej syntezy był wzajemny stosunek Pisma Świętego do Tradycji, czyli również związek egzegetów z Magisterium, w którym skrywała się zresztą głębsza kwestia: związku rozumu (nauki) i wiary<sup>21</sup>. Jeśli jednak zamiarem Soboru było zasypanie niebezpiecznych dualizmów, to po Soborze zaprzeczono wszelkim rozróżnieniom między Kościołem a światem, łaską a naturą, a zatem również między wiarą i rozumem. W ten sposób przeciwieństwa niezgodne z wiarą chrześcijańską zostały zamienione na monistyczne utożsamienie, również nieakceptowalne z perspektywy wiary, która widzi zarówno to, co dzieli, jak i bierze pod uwagę to wszystko, co we współczesnej kulturze wykazuje się akceptowalnym z punktu widzenia wiary pokrewieństwem<sup>22</sup>.

Co owo rozdzielenie oznaczało dla katolickiej egzegezy? Interpretację Pisma Świętego właściwie sprowadzono do krytyki historycznej, a samo Pismo jawiło się odtąd po prostu jako księga historyczna<sup>23</sup>. Egzegeci „nawróceni na świat”<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, nr 13.

<sup>20</sup> Por. *Dei Verbum* 11 i 13 („wcieleniowe ramy”) oraz 12, w którym to numerze wymieniono trzy zasady teologiczne: „Pismo Święte powinno być odczytywane i objaśniane w tym samym duchu, w którym zostało spisane; celem odszukania właściwego znaczenia tekstów świętych z nie mniejszą pieczołowitością należy uwzględnić treść i jedność całego Pisma, mając na uwadze żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary”.

<sup>21</sup> Por. Benedykt XVI, *Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei*; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 502–503.

<sup>22</sup> Por. Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 514; J. Kempa, *Tożsamość i aktualizacja wiary. Kłopotliwe pole napięć*, w: *Teologiczna cnota wiary* (Opera Theologiae Systematicae, 2), red. W. Wołyniec, Wrocław 2015, s. 24–25.

<sup>23</sup> Por. Benedykt XVI, *Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei*.

<sup>24</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, s. 5.

nie tylko nie stosowali zasad teologicznych „z nie mniejszą pieczołowitością”, do której zachęcano w *Dei verbum*, ale w ogóle je pomijali, tak że metoda historyczno-krytyczna zaczęła rościć pretensje do monopolu<sup>25</sup>. Jak zauważa Denis Farkasfalvy, otrzymawszy od Ojców Soboru *carte blanche* dla badań naukowych, potraktowali egzegeci jako nieprzydatne pozostałe wskazówki egzegetyczne włączone do dokumentu soborowego; miały być one jedynie reliktem antymodernistycznych lęków<sup>26</sup>. W istocie metoda historyczno-krytyczna, choć dowartościowana, uznana została na Soborze za niewystarczającą i mającą współistnieć z zasadami teologicznymi. Niestety, trzy elementy teologiczne wymienione w *Dei verbum* pozostały w posoborowej egzegezie właściwie niewidoczne<sup>27</sup>, a ponieważ egzegezie akademickiej prowadzonej na wysokim poziomie nie odpowiadało analogiczne studium wymiaru teologicznego ksiąg natchnionych, doszło do niebezpiecznego dla życia Kościoła rozdzwiewku<sup>28</sup>.

Tym samym porzucono syntezę między badaniem naukowym a studium teologicznym, pośrednio postulowaną w konstytucji o Objawieniu Bożym przez dwukrotne odwołanie się do „wcieleniowego” charakteru Pisma Świętego jako rzeczywistości Boskiego i ludzkiego zarazem autorstwa, której poznanie uwarunkowane jest, konsekwentnie, zastosowaniem odpowiednich zasad teologicznych oraz metod naukowych. Prawdą jest natomiast, że sam tekst nie ułatwiał egzegetom dokonania owej syntezy, która miała być miarodajna w katolickiej egzegezie: raz, że nie wskazywał sposobu jej realizacji, ograniczając się po prostu do zestawienia dwóch poziomów badania Biblii; dwa, że wymieniał najpierw zasady dotyczące się ludzkiego wymiaru ksiąg natchnionych. W wartej uwagi prelekcji wygłoszonej w luteranckim Center on Religion and Society w Nowym Jorku w styczniu 1988 roku kardynał Ratzinger tak komentował posoborowy poważny kryzys, w jakim znalazła się egzegeza chrześcijańska (tak ewangelicka, jak i katolicka):

Co do strony katolickiej, Sobór Watykański II wprawdzie nie stworzył tej sytuacji, nie zdołał jednak jej zapobiec. Konsytuacja o Objawieniu Bożym usiłowała obydwie strony interpretacji – „wyjaśnienie” historyczne i „rozumienie” całościowe – powiązać z sobą, z zachowaniem należytej ich równowagi [...]. Osobiście jestem wprawdzie przekonany, że uważna lektura całego tekstu *Dei verbum* pozwala znaleźć istotne elementy syntezy metody historycznej i «hermeneutyki» teologicznej, jednak ich powiązanie nie jest bezpośrednio uchwytne. W konsekwencji posoborowa recepcja w praktyce pozostała na boku teologiczną część wypowiedzi, jako ustępstwo na rzecz przeszłości,

<sup>25</sup> Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele, Zakończenie*.

<sup>26</sup> Por. D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, w: „*Nowa ewangelizacja*” (Kolekcja „Communio”, 8), red. L. Balter, Poznań 1993, s. 282.

<sup>27</sup> Por. Benedykt XVI, *Wystąpienie* (14.10.2008), s. 34; M. Ouellet, „*Relatio ante disceptationem*” podczas I kongregacji: „*Trzeba zaradzić nieznamomości Pisma Świętego*” (6.10.2008), „*L’Osservatore Romano*” 2008, nr 12, s. 18.

<sup>28</sup> Por. *Verbum Domini*, 34.

i upatrywała w tym tekście wyłącznie niczym nie ograniczone, oficjalne potwierdzenie metody historyczno-krytycznej<sup>29</sup>.

Paradoksalnie, porzucenie atmosfery epoki minionej przerodziło się w bezkrytyczne przyjmowanie „ducha czasów” przeciwstawiających naukę autorytetowi. Badacze Pisma uznali, że ich interpretacja może być albo „krytyczna” (w domyśle: naukowa), albo „dogmatyczna” (w sensie: kościelna)<sup>30</sup>. Rozdzielenie nauki i wiary (dualizm metodologiczny zamiast syntezy) czy wręcz porzucenie studium teologicznego i ograniczenie się jedynie do badań historyczno-krytycznych (monizm epistemologiczny) skutkowało rozdźwiękiem między egzegezą a teologią, który doprowadził do zwątpienia w podstawowe misteria wiary chrześcijańskiej i ich historyczne podstawy<sup>31</sup>. Zdaniem Benedykta XVI „tam, gdzie egzegeza nie jest teologią, Pismo Święte nie może być duszą teologii”, z kolei „tam, gdzie teologia nie jest zasadniczo interpretacją Pisma Świętego w Kościele, teologia pozbawiona zostaje fundamentu”<sup>32</sup>.

## BENEDYKTA XVI LEKTURA *DEI VERBUM* W DUCHU SYNTEZY WIARY I ROZUMU

Benedykt XVI widział w *Dei verbum* kamień milowy na drodze Kościoła. Jeden z najpiękniejszych i najbardziej innowacyjnych dokumentów soborowych winien być w opinii papieża seniora wciąż studiowany, ponieważ w okresie posoborowym Pismo Święte nie było czytane w duchu wskazówek danych przez Ojców zgromadzenia. Zwłaszcza wspólnota wierzących – podmiot, do którego Słowo Boże zostało skierowane – nie została należycie wzięta pod uwagę, a nawet egzegeza sfokusowana na metodzie historyczno-krytycznej próbowała czytać Pismo poza Kościołem. Dlatego zdaniem autora adhortacji poświęconej Słowu Bożemu ciągle wiele pozostaje do zrobienia w sprawie wprowadzenia Soboru w życie, a zasady interpretacji winny być zdecydowanie i uważniej rozważone, niż czyniono to do tej pory<sup>33</sup>.

Przy czym proces ten musi dodatkowo uwzględniać to, na co nie zwrócono dostatecznej uwagi, a co przyniosło negatywne skutki w dobie posoborowej – nacisk winien być zatem odtąd kładziony na współistnienie naukowego oraz teologicznego charakteru egzegezy. Batalię o kształt katolickiej egzegezy należy

<sup>29</sup> J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 94, 95–96.

<sup>30</sup> Tamże, s. 95; tenże, *Patrzeć na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008, s. 39; tenże, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 52.

<sup>31</sup> Por. *Verbum Domini* 34–35.

<sup>32</sup> *Verbum Domini* 35, por. Benedykt XVI, *Wystąpienie* (14.10.2008), s. 34–35.

<sup>33</sup> Por.: *Verbum Domini* 3, 34–35; Benedykt XVI, *Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei*.

widzieć – sugeruje Benedykt XVI – nie jako próbę restauracji przedsoborowego stanu, lecz jako wierne odczytanie soborowego dokumentu z uwzględnieniem kontekstu, jakim jest właśnie doświadczenie błędnej interpretacji wskazań *Dei verbum*. W stwierdzeniu tym kryje się zresztą dodatkowo oczywiste przekonanie, że sama spuścizna Soboru wymaga właśnie lektury biorącej pod uwagę ówczesny kontekst jej powstania, tak żeby dało się odróżnić niezmienną istotę od elementów zmiennych<sup>34</sup>. W dziedzinie interpretacji Biblii nie można dłużej utrzymywać, że współczesne metody egzegetyczne mogą istnieć niejako „obok” zasad teologicznych czy tym bardziej „ponad” nimi, owszem konieczna jest synteza między dwoma nurtami metodologicznymi, przy czym poszukiwanie pożądanej harmonii nie może odbywać się kosztem któregoś z wymiarów, naukowego czy teologicznego, innymi słowy autonomia nauki pozostaje w ten sposób zabezpieczona.

Zatem sugestie autora *Jezusa z Nazaretu*, który nawołuje do zastosowania wytycznych *Dei verbum*<sup>35</sup>, należy interpretować jako coś więcej niż wezwanie do uwzględnienia zasad teologicznych w egzegezie; rzecz rozbija się o niełatwą w praktyce próbę syntezy metody historyczno-krytycznej oraz hermeneutyki wiary. Wyraźniej widać to, gdy lekturę trylogii poświęconej osobie i dziełu Chrystusa zestawia się z wcześniejszymi wypowiedziami Ratzingera, który postulował z jednej strony uwzględnienie „hermeneutyki wiary” w egzegezie, a z drugiej – samą metodę historyczno-krytyczną wzywał do postawienia nowego kroku metodologicznego. Chodziło zatem kardynałowi o to, aby z pozycji naukowych, opierając się na zdolności rozumu ludzkiego, dokonać krytyki metody krytycznej

<sup>34</sup> Niezmienny depozyt ma być przekazywany w sposób zmienny, adekwatny do danej epoki. Oznacza to, że należy umieć rozróżnić ciągłość zasad od nieciągłości związanej z daną sytuacją historyczną. Według Benedykta XVI o ciągłości decyduje przede wszystkim tożsamość Kościoła – żywej istoty zmieniającej się w czasie, przez który pielgrzymuje (idea przejęta od Romano Guardiniego). Prawdziwa reforma Kościoła zdaniem papieża seniora polega właśnie na tym, żeby dostrzec stałe zasady oraz nietrwałe doraźne formy wyrazu uzależnione od sytuacji historycznej (do nich zaliczyć należy np. stosunek Magisterium do liberalnej interpretacji Biblii) i zmieniające się w nowym kontekście – por. Benedykt XVI, *Kościół budzi się w duszach*; tenże, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*. Karl Lehmann uważał, że Sobór Watykański II odszedł od koncepcji depozytu raz na zawsze określonego, który jedynie trzeba by aplikować do takich, a nie innych warunków bieżącego świata; owszem według kardynała dopiero w spotkaniu ze światem depozyt podlega odczytaniu. Kościoła i świata nie da się bowiem w sposób jednoznaczny odróżnić, podobnie jak jedynie teoretycznie da się rozdzielić naturę od nadprzyrodzonej – por. J. Kempa, *Tożsamość i aktualizacja wiary*, s. 26–28. Rozróżnienie na niezmiennie jądro depozytu wiary oraz historycznie zmiennie „szaty”, w które się on przyobleka, jest bardzo trudne, a być może sprawdza się jedynie w retrospekcji – por. P. Feliga, *„Nowe” a ciągłość doktryny. Głos w dyskusji nad „hermeneutyką reformy” Benedykta XVI*, <http://christianitas.org/news/nowe-ciaglosc-doktryny-glos-w-dyskusji-nad-hermeneutyka-reformy-benedykta-xvi/> (dostęp: 29.09.2016).

<sup>35</sup> Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 7: „trzeba wreszcie zacząć stosować zasady metodologiczne, sformułowane dla egzegezy przez Sobór Watykański II (w *Dei verbum* 12), czego niestety dotychczas właściwie prawie nie czyniono”.

na bazie rezultatów, do jakich dochodziła ona do tej pory; wymaga tego rozum, ponieważ nie da się uznać za naukową metodę, która produkuje coraz to nowe, sprzeczne w stosunku do innych, hipotezy. W związku z tym „potrzebna nam jest krytyka krytyki – taka jednak, która jest przeprowadzana nie z zewnątrz, lecz na podstawie samokrytycznego potencjału krytycznego myślenia i jego wnętrza”<sup>36</sup>.

Współlistnienie wiary i rozumu w egzegezie nie ma i nie może oznaczać deprecjacji rozumu przez wiarę<sup>37</sup>, z kolei wiara chce użytkować wszystkie dobra wywiezione z rozumu<sup>38</sup>. Sam rozum woła niejako o „nowe oświecenie”, jeśli uwzględni się wnioski płynące z owoców pierwszego oświeceniowego zachwytu rozdzieleniem rozumu od wiary, które przez kolejne dekady dowiodły nie tylko ograniczeń rozumu, ale również tego, że bez związku z wiarą może on nawet zaprzeczyć samemu sobie<sup>39</sup>. Autorytet Kościoła nie może być w czasach wynoszących naukę na piedestał narzucany z zewnątrz, wiara może jednak wymagać od nauki, żeby krytycznie zbadała filozofię metody historyczno-krytycznej<sup>40</sup>. W ten sposób, nie gromadząc nowych wyników, lecz reflektując nad przebytą dotychczas drogą, odkryje swoje samoograniczenia oraz dostrzeże własne miejsce, a dzięki temu będzie zdolna otworzyć się na uzupełniającą ją hermeneutykę<sup>41</sup>.

Autor *Jezusa z Nazaretu* proponuje hermeneutykę wiary jako uzupełnienie metody historyczno-krytycznej; nie jest owa hermeneutyka arbitralnie narzucona egzegezie z zewnątrz, owszem pozostaje w zgodzie z tekstem biblijnym będącym świadectwem wiary, bierze pod uwagę wszystkie źródła biblijne i w przeciwień-

<sup>36</sup> J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 97. I dalej, z tego samego wystąpienia – miałyby to być „krytyka, która przez przedłużenie i modyfikację kantowskiej krytyki rozumu może się stać krytyką rozumu historycznego” (tamże). Por. również wypowiedź Ratzingera z 1978 roku: „z dużymi oporami co prawda – drzwi samokrytyki oświeconego rozumu zaczynają się powoli otwierać” (*Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 436–437).

<sup>37</sup> Por. R. Moynihan, *Niech jaśnieje światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, tłum. K. Sylwestrow, Kraków 2006, s. 43: „Myślę, że ten dar, światło wiary, musi dominować, ale światło wiary ma także zdolność wchłaniania w siebie prawdziwych ludzkich światel [...]”.

<sup>38</sup> Jeśli sam model oświeconego myślenia nie jest w stanie zaadoptować struktury wiary, to z kolei wiara może przyjąć oferty oświecenia i wyznaczyć mu rolę mającą sens dla wiary chrześcijańskiej – por. J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 446.

<sup>39</sup> Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 145: „Przez swoją opcję na rzecz prymatu rozumu – uważał kardynał – chrześcijaństwo pozostaje także dziś «oświeceniem» i sądzę, że oświecenie, które odrzuca tę opcję, wbrew pozorom musiałoby oznaczać nie ewolucję, lecz inwolucję oświecenia”.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 109. Właśnie problem Objawienia i relacji na linii Pismo Święte – Tradycja był według papieża seniora konfliktowy w czasie obrad Soboru. Egzegeci oczekiwali większej wolności, mieli bowiem poczucie nadmiernej konieczności podporządkowania się Magisterium. Jednak mimo iż Kościół nie stoi ponad Słowem Bożym, to przecież Pismo Święte istnieje o tyle, o ile istnieje Kościół jako żywy podmiot, któremu ono zostało подарowane i bez którego staje się jedynie księgą otwartą na różne interpretacje. Por. Benedykt XVI, *Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei*.

<sup>41</sup> Por. J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 100.

stwie do metody krytycznej potrafi dostrzec ich jedność, a zatem uwzględniła pełnię świadectwa, i w końcu zadość czyni zasadzie przyjmowanej we współczesnej hermeneutyce – konieczności uwzględnienia związku interpretatora z przedmiotem interpretacji, z którego wynika, że interpretowany tekst jest zrozumiały tylko przez tego, kto sam przeżył to, o czym tekst mówi (stąd trzeba „współwierzenia” i „współrozumienia” z Kościołem). Hermeneutyka wiary może połączyć się w jedną metodologiczną całość z hermeneutyką historyczną, o ile ta jest świadoma swoich granic; ba! sama metoda historyczno-krytyczna jest ze swojej istoty otwarta na metody uzupełniające i wskazuje na jakąś rzeczywistość, której o własnych siłach nie sięga<sup>42</sup>.

## „CHALCEDOŃSKIE” WSPÓLISTNIENIE DWÓCH POZIOMÓW BADANIA BIBLIJ

Podkreślić należy najpierw, że Benedykt XVI zarówno w książce pisanej we własnym imieniu, jak i w dokumentach sygnowanych przez następcę Piotra przywołuje wielokrotnie tzw. wielkie zasady interpretacji wymienione w nr 12 konstytucji *Dei verbum*. A zatem według autora *Jezusa z Nazaretu* za podstawową zasadę zostają uznane przez Ojców Soboru „egzegeza kanoniczna” biorąca pod uwagę treść i jedność całego Pisma oraz czytanie Pisma w kluczu chrystologicznym, do czego dodane zostały dwie pozostałe: uwzględnienie żywej Tradycji całego Kościoła i wewnętrzna harmonia prawd wiary (czyli „analogia wiary”)<sup>43</sup>. Z kolei w *Verbum Domini* zostaje przypomniane, że: „1) należy interpretować tekst, pamiętając, że Pismo stanowi jedną całość; dzisiaj nazywamy to egzegezą kanoniczną; 2) trzeba uwzględniać żywą Tradycję całego Kościoła, i w końcu 3) uwzględniać analogię wiary”<sup>44</sup>.

Tym, co godne odnotowania, jest przyjęta w posynodalnym dokumencie o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła kolejność: dopiero po ogólnej refleksji na temat natury biblijnego tekstu następują wskazania egzegetyczne. Już w tym rysuje się przypomnienie, że dwa poziomy badań egzegetycznych wprost wynikają z natury Pisma będącego Słowem Bożym wyrażonym na sposób ludzki. Właśnie ten „inkarnacyjny” rys Biblii zostaje podkreślony przez odwołanie się do „stosowanej przez Ojców Kościoła analogii między Słowem Bożym, «które staje się ciałem», i słowem, które staje się «księgą»”<sup>45</sup>. Ojcowie synodalni zwrócili uwagę na *Credo*, w którym ten paralelizm jest uroczyście wyznawany, wszak głosi się zarówno

<sup>42</sup> J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 7. 10; tenże, *Patrząc na przebitego*, s. 41; *Verbum Domini* 30 (w odwołaniu do *Interpretacji Biblii w Kościele* II, A, 2 oraz III).

<sup>43</sup> J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 10.

<sup>44</sup> *Verbum Domini* 34; por. Benedykt XVI, *Przemówienie* (23.04.2009), s. 34.

<sup>45</sup> *Verbum Domini*, 18. Podobnie Pius XII, odwołując się do Jana Chryzostoma, przywołał wcieleniową analogię: „Bo jak współlistotne Słowo Boże stało się podobne ludziom we wszystkim

dokonujący się za sprawą Ducha Świętego fakt przyjęcia przez Syna Bożego ciała z Maryi Dziewicy, jak i mówienie Ducha Świętego przez proroków<sup>46</sup>. Benedykt XVI rozwinął jednak tę analogię z perspektywy pneumatologiczno-eklezjologicznej: „podobnie jak Słowo Boże stało się ciałem za sprawą Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, również Pismo Święte rodzi się z łona Kościoła za sprawą tegoż Ducha”. Tak jak przyjęcie człowieczeństwa przez Wiekuiste Słowo nie dokonałoby się bez wiary Matki Bożej, tak również bez wspólnoty wierzących Boże Słowo nie stałoby się ludzką mową. A z tego eklezjalnego wymiaru wynika „podstawowe kryterium hermeneutyki biblijnej: właściwym miejscem interpretacji Biblii jest życie Kościoła”<sup>47</sup>.

Analogia ta nie oznacza, że Wcielenie dokonuje się dwa razy, owszem jest to w istocie ta sama kenoza Słowa „zniżającego się” do człowieka, ponieważ jedno i to samo Słowo wypowiada Bóg na różne sposoby, a ostatecznie przez swojego Syna (Hbr 1,1–2). W Piśmie Świętym to Słowo, jak powiedziano w orędziu na zakończenie Synodu, „przyobleczone jest w konkretne słowa, do których się zniża i dostosowuje, aby stać się słyszalne i zrozumiałe dla ludzi”, a natchnienie Duchem Świętym „nie zatarło historycznej tożsamości ani osobowości ludzkich autorów”<sup>48</sup>. Jeśli w analogii do Słowa inkarnowanego, które jest prawdziwym Bogiem i zarazem prawdziwym człowiekiem, także Biblia „jest w całości Boża i w całości ludzka”, oznacza to, że „jest ona jednocześnie i w całości prawdziwym słowem Bożym i prawdziwym słowem ludzkim”<sup>49</sup>. A zatem wymaga odpowiedniej hermeneutyki, zdolnej usłyszeć zarówno ludzkie, jak i Boskie słowo.

Benedykt XVI wydaje się sugerować, że także na współlistnienie dwóch poziomów badania Biblii, których konieczność stosowania wynika z inkarnacyjnej analogii, można by patrzeć przez pryzmat misterium Wcielenia. Jeśli Chalcedoński *horos* nakazuje wyznawać Chrystusa „w dwóch naturach”, których nie wolno ani

«prócz grzechu», tak i słowa Boże wyrażone ludzkim językiem upodobniły się do słów ludzkich we wszystkim, z wyjątkiem błędu” (Pius XII, *Divino Afflante Spiritu*, nr 559).

<sup>46</sup> Por. *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego*: „Słowo Boże w historii” (24.10.2008), „L'Osservatore Romano” 2009, nr 1, s. 26.

<sup>47</sup> *Verbum Domini* 19 (cytat) i 29 (parafraza). Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Apostolskość Kościoła i Sukcesja Apostolska* (1973), *Wprowadzenie*: „uznanie charakteru normatywnego Pisma świętego zakłada w istotny sposób uznanie Tradycji, w ramach której Pismo święte dojrzało oraz zostało przyjęte i zaakceptowane jako natchnione. Jego charakter normatywny i jego relacja do Tradycji warunkują się więc zamiennie. Wynika z tego, że każde rozważanie teologiczne w sensie ścisłym Pisma świętego jest równocześnie rozważaniem eklezjalnym”. W punkcie niniejszym korzystałem z: S. Zatwardnicki, *Ku teologicznemu pogłębieniu rozumienia natchnienia i interpretacji Pisma Świętego. Śladami Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „Studia Gdańskie” 2013, t. 33, s. 13–31.

<sup>48</sup> Por. *Dei verbum* 13 (cytat i parafraza).

<sup>49</sup> H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 2008, s. 55.



mieszać, ani rozdzielać<sup>50</sup>, podobnego zjednoczenia należałoby upatrywać pomiędzy dwoma wymiarami, Boskim i ludzkim, Biblii. I konsekwentnie trzeba by oczekiwać analogicznej unii między metodologią krytyczną a teologiczną w interpretacji Pisma Świętego. „Rozróżnianie dwóch poziomów badania Biblii nie ma bowiem na celu ich rozdzielania ani przeciwstawiania, ani po prostu zestawiania. Występują one jedynie we wzajemnym powiązaniu”<sup>51</sup>.

Z tego chrystologicznego punktu widzenia okres przedsoborowy byłby naznaczony monistycznym „mieszaniami” (niewystarczające uwzględnienie rozróżnienia dwóch poziomów egzegezy), a posoborowy dualistycznym „rozdzielaniem”<sup>52</sup> (przeciwstawienie nauki i teologii), co w obu przypadkach prowadzić musi do „monofizytyzmu egzegetycznego”, tyle że w pierwszym podejściu dominację sprawuje wiara, a w drugim rozum: „brak hermeneutyki wiary w odniesieniu do Pisma świętego nie oznacza wyłączenie jej niestosowania; jej miejsce nieuchronnie zajmuje inna hermeneutyka, hermeneutyka zlaicyzowana, pozytywistyczna, której podstawą jest przekonanie, że pierwiastek Boży nie występuje w ludzkich dziejach”<sup>53</sup>. Zamiast tego należałoby dążyć do czegoś w rodzaju „hermeneutyki chalcedońskiej”<sup>54</sup>, przy czym ideał ten nie będzie łatwy do osiągnięcia w prak-

<sup>50</sup> Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, s. 226.

<sup>51</sup> *Verbum Domini* 35; por. D. Senior, „*Verbum Dei*”, s. 16: „One of the keys to the entire document Verbum Domini is the fundamental Christian doctrine of the Incarnation”. Członek Papieskiej Komisji Biblijnej w doktrynie Wcielenia widzi klucz do rozumienia natury Pisma Świętego oraz metod jego badania – por. tamże, s. 16–17. Również Międzynarodowa Komisja Teologiczna, której przez wiele lat przewodniczył Ratzinger, kładła naciska na „relację między egzegezą eklezyjalno-dogmatyczną i historyczno-krytyczną Pisma świętego” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu* [1985], *Wprowadzenie*).

<sup>52</sup> Można by nawet mówić – kontynuując konsekwentnie przyjętą analogię – o „herezjach” skryptystycznych, analogicznych do herezji chrystologicznych. „Monofizytyzm biblijny” mieszałby dwa wymiary Pisma, tak że jawiłoby się ono jako coś pośredniego między słowem ludzkim a ponadludzkim, albo widziano by w nim jedynie „świętą księgę” Boskiego autorstwa (pokusa fundamentalizmu biblijnego). „Nestorianizm biblijny” tak rozdzielałby dwie „natury” Pisma, że uwaga byłaby skoncentrowana jedynie na jednym z nich, Boskim, jak dawniej, czy ludzkim, jak to się stało w nowożytnej egzegezie, przy czym skutkowałoby to w obu przypadkach praktycznym „monofizytyzmem biblijnym” – por. D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej, „post-krytycznej” metody egzegezy biblijnej*, s. 285. O „doketyzmie biblijnym” można by mówić w sytuacji, gdyby „ducha” Pisma poszukiwano z pominięciem „lityry”, a „ebionizm biblijny” sprowadzałby księgi natchnione do wymiaru jedynie ludzkiego, co w praktyce oznaczałoby zredukowanie egzegezy do posługiwania się metodą historyczno-krytyczną – por. R. Cantalamessa, „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii, w: Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik (Analecta Biblica Lublinensia, 4), red. K. Mielcarek, Lublin 2009, s. 275–276.

<sup>53</sup> *Verbum Domini* 36.

<sup>54</sup> Por. C.E. Braaten, *A Chalcedonian Hermeneutic*, „*Pro Ecclesia*” 3 (1994), nr 1, s. 20.

tyce<sup>55</sup>, tym bardziej że powiązanie metodologii naukowej i teologicznej znajdzie odmienny wyraz na każdym z etapów pracy egzegety. Jednak tylko tego rodzaju synteza zabezpiecza z jednej strony autonomię wiary i rozumu (posługiwanie się daną metodologią w zgodzie z jej naturą), a z drugiej odpowiada harmonii wiary i rozumu:

Łączenie dwóch poziomów pracy nad interpretacją Pisma świętego zakłada ostatecznie *harmonię między wiarą i rozumem*. Z jednej strony potrzebna jest wiara, która zachowując właściwą relację z prawym rozumem, nie przerodzi się nigdy w fideizm, który sprzyjałby fundamentalistycznej lekturze Pisma świętego. Z drugiej strony, potrzebny jest rozum, który badając obecne w Biblii elementy historyczne, będzie otwarty i nie odrzuci *a priori* wszystkiego, co przekracza jego miarę. Zresztą religia wcielonego *Logosu* musi jawić się jako głęboko rozumna człowiekowi szczerze szukającemu prawdy oraz ostatecznego sensu własnego życia i dziejów<sup>56</sup>.

## INTERPRETACJA „HERMENEUTYKI REFORMY” Z PERSPEKTYWY „HERMENEUTYKI WIARY”

### SOBÓR REFORMY – WYRAZEM CIĄGŁOŚCI TRADYCJI

Zwraca uwagę generalnie pozytywny (i będący w opozycji do obu skrzydeł – konserwatywnego i postępowego) stosunek Benedykta XVI do dziedzictwa Soboru Watykańskiego II, którego zwołanie nastąpiło we właściwej godzinie, a który dziś może być widziany jako czas łaski oraz porównany do dobrego ziarna wydającego powoli, lecz systematycznie pozytywny dorobek<sup>57</sup>. Przeprowadzenie soboru uważał za konieczne, ponieważ zmieniona sytuacja wymagała rewizji dotychczasowego stanowiska Kościoła względem nowożytności, czego jednym z wymiarów był

<sup>55</sup> Por. D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, s. 286: „Bez wątpienia, egzegeta powinien wiedzieć, gdzie kończy się królestwo badań naukowych, a gdzie przejmują ster wiara i – przynajmniej ujmując rzecz idealnie – winien oddzielić od siebie oba królestwa, aby każde z nich zachowało własną względną autonomię. Wyznaczenie jakiegoś innego ideału oznaczałoby prekrytyczną naiwność i powodowałoby utratę tego, co jest istotną zdobyczą nauki krytycznej. Lecz jedynie wierzący egzegeta będzie umiał dostrzec wzajemne powiązania tych dwu rzeczywistości i może mówić o istnieniu lub braku ciągłości między nimi”.

<sup>56</sup> *Verbum Domini* 36. Ojcowie synodalni zwrócili uwagę na zależność powodzenia metody historyczno-krytycznej od konfliktu na linii wiara–rozum. Por. M. Ouellet, *Trzeba zaradzić nieznanomości Pisma Świętego* (6.10.2008), OR 2008, nr 12, s. 18.

<sup>57</sup> Por. Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, s. 168; Benedykt XVI, *Świętość wprowadza odwieczne „dziś” Boga w „dziś” człowieka naszej epoki*; tenże, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*; J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary*, s. 23–24; Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, s. 227: „Cieszy mnie reforma soborowa, gdy przyjmuje się ją zgodnie z właściwym jej duchem”.

właśnie stosunek do metod naukowych w egzegezie. Troska o katolicką egzezę była w wykonaniu Ojca Świętego łączona z troską o zachowanie otwartości również ze strony nauki – w czym można dostrzec apel o wierność „warunkom wyjściowym” Soboru, którego inauguracja była możliwa dzięki otwartości ze strony rozumu nowożytnego.

Ten sposób, w jaki Benedykt XVI odczytuje dziedzictwo *Vaticanum Secundum* w kontekście egzegezy, wydaje się paradygmatyczny dla odczytania jego stosunku do spuścizny soborowej. W obliczu posoborowego zamętu nie wraca on do sytuacji sprzed Soboru, ale sięga wprost do zaleceń Ojców Soboru, tyle że stojące u ich podstaw przekonania poddaje pogłębionej refleksji, prowadzonej w kontekście tej sytuacji, która wyłoniła się już po Soborze. Wierność Soborowi oznaczać musiała powrót na pozycje poszukiwania syntezy pomiędzy wiarą a rozumem (czy szerzej, na linii Kościół–świat). Jest znamienne, na co zwrócił uwagę Benedykt XVI, że *Dei verbum* ukazujące Bosko-ludzką rzeczywistość Pisma Świętego, samo również stanowi owoc wkładu Boskiego (światło Ducha Świętego) i ludzkiego zarazem (ingerencje Pawła VI). Ratzingera zawsze charakteryzował realistyczny stosunek do opracowań Ojców Soboru; akurat konstytucję o Objawieniu Bożym uważał za jeden z najlepszych owoców tego czasu<sup>58</sup>, ale przecież również i ten dokument podlegał według niego krytyce. Nie należy się zatem bać tego trzeźwego podejścia do dzieł znaczonych ludzką słabością domagającą się światła wiary w interpretacji.

Jeśli niektórzy komentatorzy próbują imputować papieżowi seniorowi rzekome przeciwstawienie „hermeneutyki ciągłości” „hermeneutyce nieciągłości i zerwania”, to sam Benedykt XVI mówi o „hermeneutyce reformy”, która oczywiście nie oznacza zerwania, ale też jest czymś fundamentalnie różnym od zachowawczej ciągłości. Nie wydają się słuszne postulaty formułowane w środowiskach tradycjonalistycznych, jakoby sam Sobór, zrywając ciągłość z wcześniejszym Magisterium, domagał się teraz reinterpretacji w duchu ciągłości. W praktyce oznacza to najczęściej osłabienie reformy, swego rodzaju „pacyfikację” nowości soborowej, w istocie niemożliwą bez podważenia zaufania względem Soboru, a zatem również Kościoła. Benedykt XVI wydaje się widzieć w *Dei verbum* wystarczającą ciągłość opierającą się na tożsamości Kościoła w wypowiedziach Ojców soborowych. Wierzący mogą wciąż ufać Kościołowi, bez dodatkowego zapoznawania się z Magisterium przedsoborowym, z którym Sobór wykazuje ciągłość, przynajmniej jeśli chodzi o niezmienność zasad.

---

<sup>58</sup> Benedykt XVI, *Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei*.

## BEZ MONISTYCZNEGO MIESZANIA I BEZ DUALISTYCZNEGO ROZDZIELANIA

W czasie wielkopostnego spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej Benedykt XVI przypomniał konieczność godzenia ze sobą elementów, które z punktu widzenia wiary winny tworzyć syntezę (prymat a kolegialność, kolegialność a osobista odpowiedzialność biskupów, eschatologiczna nadzieja a odpowiedzialność chrześcijan względem doczesności). Tego trudnego zadania podjęto się w czasie obrad soborowych, kiedy próbowano zdefiniować również wzajemny stosunek Pisma Świętego i Tradycji, w czym skrywa się wizja relacji egzegetów z Magisterium czy naukowej egzegezy z teologią<sup>59</sup>. Problem relacji między wiarą a rozumem powraca w różnych postaciach, dlatego Kościół w każdej epoce i kulturze, w której przyszło mu funkcjonować, musi rozeznac zarówno możliwe do przyjęcia zbieżności, jak i przeciwieństwa, do których nie wolno mu się dostosowywać. Zadaniem Soboru było zlikwidowanie szkodliwych dualizmów (dusza–ciało, Kościół–świat, łaska–natura), a nie doprowadzenie do doskonałej jedności ze współczesnym światem, z którym utożsamienie może być sugerowane jedynie przez niewłaściwą hermeneutykę Soboru; dziś raczej trzeba by przypomnieć o „duchu świata”, któremu trzeba się przeciwstawić<sup>60</sup>.

Jeśli biskupi zgromadzeni na Soborze odrzucili niekompatybilny z wiarą chrześcijańską dualizm wiary i rozumu, to w okresie posoborowym, paradoksalnie, ten sam dualizm dał o sobie znać wewnątrz wspólnoty wierzących. W egzegezie

<sup>59</sup> Por. Benedykt XVI, *Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei*; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 502–503. *Verbum Domini* jest apelem o unikanie dualizmów i poszukiwanie jedności między tym, co racjonalne i duchowe. Por. D. Senior, „*Verbum Dei*”, s. 18–19.

<sup>60</sup> Por. Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 514; J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary*, s. 30–31. Według Ratzingera, jeśli wcześniejsze sobory zabezpieczały radykalizm chrześcijaństwa, to Sobór Watykański II zamiast oddzielającego „tylko” stanął na pozycji włączającego „wszystko”: ponieważ wszystko jest jakoś otwarte na Chrystusa, Kościół może jakoś otwierać się na wszystko – por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, s. 871. Nie chodziło jednak o anulowanie skandalu chrześcijaństwa, lecz o likwidację „skandali wtórnych” – por. tamże, s. 908.

Ruch wykonany na Soborze – od dualizmu do syntezy elementów, które należy rozróżniać, ale których nie wolno rozdzielać – można zinterpretować według klucza zaproponowanego przez Cipriano Vagagginię. Ten Ojciec Soboru w całej rzeczywistości misterium oraz w strukturze ludzkiego poznania dostrzegał dwubiegunowość elementów „ludzkich” i „Boskich” (które dają się sprowadzić do antynomii skończone–nieskończone). Ten bipolarizm powoduje, że podmiot poznający kładzie nacisk raz na jeden z antynomicznych elementów, a raz na inny, a nie jest w stanie uwzględnić dwóch wymiarów jednocześnie. Ostatecznie w definicji chalcedońskiej ten bipolarizm znajduje swój opis (unia dokonująca się „bez zmieszania i bez rozdzielania”), choć nie rozwiązanie enigmaty – por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005, s. 97–103.

nastąpiło rozdzielenie nauki i teologii, a badacze ksiąg natchnionych przystali na absolutną dominację rozumu nad wiarą, co mogło się dokonać jedynie za cenę porzucenia wiary<sup>61</sup>. Wiara domaga się rozumu i rzeczywiście chce korzystać z jego możliwości, zachowując poszanowanie dla jego słusznej autonomii. W sytuacji, gdy rozum nie jest wystarczająco otwarty na wiarę, ta może sięgać przynajmniej po wypracowane przez niego rozwiązania, te, które mogą być włączone na służbę wiary. Oczekuje się jednak syntezy wiary i rozumu, która może się dokonywać jedynie dzięki wzajemnej gotowości do współdziałania z jednoczesnym poszanowaniem autonomii rozumu. W dziedzinie egzegezy metody naukowe, na co zwróciła uwagę Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „mogą okazać się owocne tylko w takiej mierze, w jakiej są wykorzystywane w posłuszeństwie wiary i nie dążą do autonomii”<sup>62</sup>. W każdym przypadku dualizm na linii wiara–rozum jest szkodliwy zarówno dla wiary, jak i rozumu, czego dowiodła posoborowa egzegeza.

## HERMENEUTYKA WIARY W INTERPRETACJI *VATICANUM SECUNDUM*

Benedykt XVI wzywał z jednej strony do tego, aby wierzący egzegeci posługiwali się w pełni naukowymi metodami, które zostały wypracowane przez nowożytny rozum, z drugiej strony przypominał, że również wiara domaga się od rozumu krytycznego myślenia, a w związku z tym od metody historyczno-krytycznej domagał się wyciągnięcia wniosków z przeszłości i otwarcia się na uzupełniającą ją „hermeneutykę wiary”. Gdzie i gdy brakuje wiary, tam pojawić się siłą rzeczy musi hermeneutyka niezgodna z wiarą. W rozdzieleniu egzegezy naukowej i teologii w okresie posoborowym nie należy dopatrywać się błędu Ojców soborowych, ale raczej wyrazu stanu ducha egzegetów, którzy tylko dlatego mogli sprowadzić interpretację Pisma do metod dyktowanych przez rozum naukowy, że nie dostało im wiary.

Ten stosunek autora propozycji „hermeneutyki wiary” w katolickiej egzegezie można rozszerzyć na interpretację dziedzictwa pozostawionego przez Ojców Soboru. Ona również domaga się wiary, bez której siłą rzeczy musi pojawić się „hermeneutyka niewiary”. Sobór stanie się wielką mocą służącą ciąglej odnowie

<sup>61</sup> Nie Sobór jest przyczyną posoborowych zawirowań, owszem „przyczyny znajdowały się «wewnątrz» Kościoła, w którym ujawniły się utajone przedtem siły” (J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary*, s. 25).

<sup>62</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* (1988), C, I, 4, por. C. Vaggini, *Teologia*, s. 115, 125. Według członka cytowanej komisji należy zawsze pamiętać o „determinującej w ostatecznym rachunku funkcji wiary” (tamże, s. 124), ponieważ złączenie dwóch biegunów w bipolarnej strukturze bytu dokonuje się zawsze z determinującą supremacją nieskończoności nad skończonością, przy zachowaniu jednak tego, co skończone (por. tamże, s. 133–134).

Kościół właśnie pod warunkiem, że będzie czytany w świetle prawidłowej hermeneutyki<sup>63</sup>, czyli z perspektywy wiary żywej, która otwiera drogę do wnętrza Tradycji<sup>64</sup>, w tym do „Soboru Ojców”, jedyne „Soboru realnego”, który należy przeciwstawić „Soborowi wirtualnemu”, czyli „Soborowi mediów”. Jeśli ten pierwszy należy interpretować w zgodzie z „hermeneutyką reformy”, to z kolei środki przekazu chętnie przyjęły optykę „nieciągłości i zerwania z przeszłością”, w istocie będącą po prostu „hermeneutyką niewiary”<sup>65</sup>. Warto dodać, że samo pojęcie „reformy” winno być czytane „po chrześcijańsku”, a nie w duchu tego świata; reforma jest w istocie tożsama z „restauracją”, jeśli pod tą rozumie się z kolei odzyskanie zagubionej wiary i życie nią w takich, a nie innych uwarunkowaniach<sup>66</sup>.

## „EGZEGEZA CAŁOŚCIOWA” W ŚWIETLE CENTRUM DOGMATYCZNEGO

Zaznacza się wyraźnie wierność „literze”, jaka cechuje Benedykta XVI w interpretacji *Dei verbum*. Sobór według autora *Jezusa z Nazaretu* ma być wprowadzony w życie, wymaga to jednak jego uważniejszego rozważenia. Istotne elementy dla egzegezy katolickiej znajduje on wprost w dokumencie, przy czym lektura wymaga przezorności, a zwłaszcza wzięcia pod uwagę całościowej perspektywy. Zatem odczytanie Soboru w kluczu „hermeneutyki reformy” domaga się zastosowania czegoś na podobieństwo „egzegezy kanonicznej” w interpretacji Biblii. Należy poszukiwać równowagi zarówno w ramach pojedynczych dokumentów, jak i w lekturze całego dorobku Ojców Soboru. W takim razie nie jest dopuszczalne podejście, które zyskało w dobie posoborowej na znaczeniu, kiedy uznano, że chronologia powstawania dokumentów wskazuje na ewolucyjny postęp, który po Soborze domaga się kontynuacji<sup>67</sup>. W ten sposób w poszukiwaniu rzekomego „ducha” Soboru zaczęto gonić za widmem. Tego „antyducha” Soboru egzorcyzmuje się, zachowując wierność synchroniczną i diachroniczną względem Kościoła wszystkich czasów<sup>68</sup>. Sobór nie może być

<sup>63</sup> Benedykt XVI, *List apostolski w formie motu proprio ogłaszający Rok Wiary „Porta fidei”*, nr 5 –zacytowano tu wypowiedź z przemówienia *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*.

<sup>64</sup> Por. J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 131.

<sup>65</sup> Por. Benedykt XVI, *Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei*.

<sup>66</sup> Por. J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary*, s. 31–32.

<sup>67</sup> Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 507; J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary*, s. 15. Zapanowało „postępowe” przekonanie, „że Sobór jedynie «wybił drzwi» do nowego myślenia, którego następnie nie powinien ograniczać” (P. Milcarek, *Sobór po katolicku*, „Christianitas” 48–49 (2012), s. 20).

<sup>68</sup> Por. W. Kasper, *Wystąpienie kard. Waltera Kaspera na temat Soboru Watykańskiego II „Ani mit, ani tanie banaly”*, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/ani-mit-ani-tanie-banay-#sthash.ijHMjXFr.dpuf> (dostęp: 29.09.2016).

dłużej odczytywany według „hermeneutyki postępu”, przeciwstawiającej się i „literze”, i „duchowi” prawdziwego Soboru<sup>69</sup>.

Na baczniejszą uwagę, zwłaszcza teologów, zasługuje dogmatyczny punkt wyjścia w interpretacji teologiczno-pastoralnej *Magna Carta*, jak na synodzie biskupów w 1985 roku została nazwana *Dei verbum*<sup>70</sup>. Właśnie opierając się na teologicznej refleksji, Benedykt XVI, jest w stanie ukazać głębokie związki łączące metodologię teologiczną i krytyczną. Dopiero na bazie pogłębionej refleksji nad Objawieniem oraz naturą Pisma Świętego teolog z Bawarii mógł sytuować egzegetyczne wskazania, dzięki czemu te zyskiwały pogłębione wyjaśnienie, a przy okazji zarzut o narzucanie nauce gorsetu kościelności okazywał się bezpodstawny. Soborowe postulatory egzegetyczne, odczytane w ten sposób, z jednoczesnym uwzględnieniem posoborowego kryzysu egzegezy, pozwoliły zreinterpretować konstytucję w taki sposób, żeby wybrzmiała potrzeba syntezy dwóch poziomów badania Biblii. Ich współistnienie zyskało rys chrystologiczny, a harmonia wiary i rozumu leżąca na głębszym poziomie została świadomie zakorzeniona w tajemnicy Wcielonego Logosu<sup>71</sup>. Może wolno w tym dostrzec wyraz zastosowania zasady „reductio in Mysterium”, rozumianej chrystologicznie<sup>72</sup>.

Na pewno zaś daje się w tym wyczytać algorytm postępowania w interpretacji spuścizny *Vaticanum II*: „ducha” należy poszukiwać w „literze” całościowo czytanych tekstów, interpretowanych w perspektywie dogmatycznego centrum wiary (wyrażonego w dogmatycznych konstytucjach *Lumen gentium* i *Dei verbum*); a samą dogmatykę należy traktować jak fundament teologii pastoralnej, a nie odwrotnie, ortodoksja poprzedza bowiem ortopraksję<sup>73</sup>. Znamienne, że to,

<sup>69</sup> Por. J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary*, s. 25. Według kardynała „antyduch” Soboru ujawnił się już w czasie jego trwania – por. tamże, s. 29.

<sup>70</sup> Za: H. Witczyk, *W czterdziestolecie Konstytucji „Dei verbum”*. *Osiągnięcia i aktualne wyzwania*, w: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 32), red. serii A. Malina, Katowice 2006, s. 136.

<sup>71</sup> Por. F.K. Chodkowski, „Ty jesteś Chrystus Syn Boga żywego”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera* (Studia i Materiały, 94), Poznań 2007, s. 37: „tylko nauka o dwoistości natur, złączonych w jednej osobie, otwiera przestrzeń, w której znajdują miejsce pozorne sprzeczności, mogące tworzyć całość”.

<sup>72</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2012), tłum. K. Stopa, Kraków 2012, nr 74. Według Balthasara poszczególne kwestie teologiczne musi być odniesiona do całości (jest ona zawsze czymś więcej niż sumą wszystkich tajemnic wiary) i zakorzeniona w centralnej tajemnicy Chrystusa – por. I. Bokwa, *Kształtowanie się problematyki chrystologiczno-eschatologicznej w twórczości Hansa Ursa von Balthasara (1905–1988)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1996, nr 1, s. 178–179.

<sup>73</sup> Por. J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 507, 523; J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary*, s. 18, 33. Por. również: Kongregacja Nauki Wiary, *Nota zawierająca wskazania duszpasterskie na Rok Wiary*: „W świetle Chrystusa, które oczyszcza i uświęca w świętej liturgii (por. Konstytucja *Sacrosanctum concilium*) i na podstawie Jego Bożego Słowa (por. Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum*), Sobór pragnął pogłębić wewnętrzną naturę

co stanowiło mocny punkt Soboru, okazało się również jego słabością, a była to słabość wiary i rozumu teologicznego wierzących – zgromadzenie bowiem, którego wolą była odnowa i pogłębienie wiary, poszło mocno w teologię, a tam, gdzie zabrakło podobnego spojrzenia, musiały pojawić się nieteologiczne interpretacje prowadzące do rozłamu trwającego do dzisiaj<sup>74</sup>. W tym sensie „Sobór mediów” ze swoją „hermeneutyką niewiary” nie dotyczy jedynie środowiska pozostającego poza Kościołem, ale znajduje się w samym centrum Kościoła. Kardynał Ratzinger bolał nad tym, że do powszechnej świadomości nie weszły faktyczne rezultaty Soboru, lecz właśnie domniemana nowość<sup>75</sup>; z kolei było to możliwe tylko dlatego, że w świętym i grzesznym zarazem Kościele miesza się wiara z niewiarą, a również wiara rozumna z wiarą nie poszukując zrozumienia wiary, bez którego nie sposób poprawnie interpretować tekstów soborowych. Niewiara nie dotyczy jedynie ludzi spoza Kościoła, ale również jego synów; zgodnie z Ratzingerowym „proroctwem” z 1958 roku, „mamy do czynienia z pogaństwem w Kościele oraz z Kościołem, w którego sercu krzewi się pogaństwo”<sup>76</sup>.

## ZAKOŃCZENIE: *EXODUS* Z „ZAKŁĘTEGO KRĘGU”

Zbadanie stanowiska papieża seniora przyjętego względem egzegezy katolickiej, która winna odpowiadać wskazówkom podanym w *Dei verbum* (punkt 1), rzuciła pewne światło na to, w jaki sposób trzeba by rozumieć postulowaną przez Ojca Świętego „hermeneutykę reformy” w interpretacji dziedzictwa *Vaticanum Secundum*. Wnioski zostały zebrane i usystematyzowane (punkt 2), w niniejszym podsumowaniu warto może jeszcze tylko pokusić się o jedno spostrzeżenie. Otóż wydaje się, że można by zestawić, a być może nawet utożsamić „hermeneutykę reformy” z „hermeneutyką wiary”, bez której nie sposób ani pojąć znaczenia Soboru Watykańskiego II, ani adekwatnie ustosunkować się do przyszłości Kościoła w zmienionych wszak uwarunkowaniach względem tych, wobec których stanęło zgromadzenie soborowe. Trafnym streszczeniem istoty „hermeneutyki reformy” mogłyby być słowa, które Joseph Ratzinger wypowiedział w stosunku do przyjętego 18 listopada 1965 roku tekstu konstytucji *Dei verbum*, będącej owocem kompromisu Ojców Soborowych, których większość głosowała za jego przyjęciem (stosunek głosów: 2344 do 6 *non placet*):

---

Kościola (por. Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*) i jego więź ze współczesnym światem (por. Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*). Obok tych czterech Konstytucji, prawdziwych filarów Soboru, powstały Deklaracje i Dekrety, które podejmują największe wyzwania czasu”.

<sup>74</sup> Por. Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, s. 167–168.

<sup>75</sup> Por. J. Ratzinger, *Moje życie*, s. 109.

<sup>76</sup> Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, s. 297 (fragment tekstu *Neopoganie i Kościół*).



Ale podstawowy kompromis, stanowiący jego fundament, jest jednak czymś więcej niż tylko kompromisem – to synteza o istotnym znaczeniu: tekst łączy w sobie wierność Tradycji kościelnej z „tak” wypowiedzianym wobec krytycznego uprawiania nauki, a przez to otwiera wierze na nowo drogę ku teraźniejszości. Nie rezygnuje on z Trydentu i z Vaticanum I, ale nie mumifikuje tego, co przeszłe, wie bowiem, że wierność w kwestiach ducha może być realizowana jedynie dzięki ciągle nowemu przyswajaniu przeszłości<sup>77</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Allen J.L., *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tłum. R. Bartold, Poznań 2005.
- Balthasar H. Urs von, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2002.
- Benedykt XVI, „Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu”. Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej (22.12.2005), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kuriaz\\_22122005.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuriaz_22122005.html) (dostęp: 29.09.2016).
- Benedykt XVI, *List apostolski w formie motu proprio ogłaszający Rok Wiary „Porta fidei”*, Wrocław 2012.
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła „Sacramentum caritatis”*, Wrocław 2007.
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”*, Kraków 2010.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej „Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei”* (14.02.2013), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/diec-rzymska\\_14022013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/diec-rzymska_14022013.html) (dostęp: 29.09.2016).
- Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej: „Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem”* (23.04.2009), „L’Osservatore Romano” 2009, nr 6, s. 33–35.
- Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego do biskupów, którzy uczestniczyli w Soborze Watykańskim II „Świętość wprowadza odwieczne «dziś» Boga w «dziś» człowieka naszej epoki”* (12.10.2012), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/rw-biskupi\\_12102012.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rw-biskupi_12102012.html) (dostęp: 29.09.2016).
- Benedykt XVI, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z Kolegium Kardynałów „Kościół budzi się w duszach”* (28.02.2013), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kardynalow\\_28022013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kardynalow_28022013.html) (dostęp: 29.09.2016).
- Benedykt XVI, Seewald P., *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016.
- Benedykt XVI, Seewald P., *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011.

---

<sup>77</sup> J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, s. 646.

- Benedykt XVI, *Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów: „Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna”* (14.10.2008), „L'Osservatore Romano” 2008, nr 12, s. 34–35.
- Bokwa I., *Kształtowanie się problematyki chrystologiczno-eschatologicznej w twórczości Hansa Ursa von Balthasara (1905–1988)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1996, nr 1, s. 155–181.
- Braaten C.E., *A Chalcedonian Hermeneutic*, „Pro Ecclesia” 3 (1994), nr 1, s. 18–22.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998.
- Cantalamessa R., „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik (Analecta Biblica Lublinsensia, 4), red. K. Mielcarek, Lublin 2009, s. 273–285.
- Chodkowski F.K., „*Ty jesteś Chrystus Syn Boga żywego*”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera* (Studia i Materiały, 94), Poznań 2007.
- Donneaud H., *Debata wokół hermeneutyki Soboru*, <http://christianitas.org/news/debata-wokol-hermeneutyki-soboru/> (dostęp: 29.09.2016).
- Farkasfalvy D., *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, w: „*Nowa ewangelizacja*” (Kolekcja „Communio”, 8), red. L. Balter, Poznań 1993, s. 272–290.
- Feliga P., „*Nowe*” a ciągłość doktryny. *Głos w dyskusji nad „hermeneutyką reformy” Benedykta XVI*, <http://christianitas.org/news/nowe-ciaglosc-doktryny-glos-w-dyskusji-nad-hermeneutyka-reformy-benedykta-xvi/> (dostęp: 29.09.2016).
- Franciszek, *Bulla O Nadzwyczajnym Jubileuszu Miłosierdzia „Misericordiae vultus”*, Wrocław 2015.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, s. 9–20.
- Kasper W., *Wystąpienie kard. Waltera Kaspera na temat Soboru Watykańskiego II „Ani mit, ani tanie banały”*, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/ani-mit-ani-tanie-banay#sthash.ijHMjXFr.dpuf> (dostęp: 29.09.2016).
- Kempa J., *Tożsamość i aktualizacja wiary. Kłopotliwe pole napięć*, w: *Teologiczna cnota wiary* (Opera Theologiae Systematicae, 2), red. W. Wołyniec, Wrocław 2015, s. 20–30.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota zawierająca wskazania duszpasterskie na Rok Wiary*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20120106\\_nota-anno-fede\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120106_nota-anno-fede_pl.html) (dostęp: 29.09.2016).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostołska* (1973), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii*, s. 19–31.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* (1988), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii*, s. 273–302.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu* (1985), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii*, s. 237–250.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2012), tłum. K. Stopa, Kraków 2012.

- Milcarek P., *Sobór po katolicku*, „Christianitas” 48–49 (2012), s. 16–28.
- Moynihán R., *Niech jaśnieje światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, tłum. K. Sylwestrow, Kraków 2006.
- Muszyński H., *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 2008, s. 17–68.
- Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego: „Słowo Boże w historii”* (24.10.2008), „L’Osservatore Romano” 2009, nr 1, s. 24–31.
- Ouellet M., „*Relatio ante disceptationem*” podczas I kongregacji: „*Trzeba zaradzić nieznanym Pisma Świętego*” (6.10.2008), „L’Osservatore Romano” 2008, nr 12, s. 13–21.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne, 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 25–100.
- Pius XII, *Divino Afflante Spiritu*, w: *Biblia w dokumentach Kościoła* (Aby lepiej słyszeć słowo Pana, 2), teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz; komentarze: A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997, s. 89–110.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
- Ratzinger J., *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 89–123.
- Ratzinger J., *Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja* (Opera Omnia, VII/2), tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *Patrzeć na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Ratzinger J., Seewald P., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001.
- Ratzinger J., Messori V., *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, s. 21–23.
- Senior D., „*Verbum Dei*”: *Authentic Catholic Interpretation of the Bible*, „The Bible Today” 50 (2012), nr 1, s. 15–20.

- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350–363.
- Szymik J., *O cudzie Wcielenia, czyli o tym, że Bogu i człowiekowi cudownie jest być razem*, Katowice 2001.
- Szymik J., *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006.
- Szymik J., *Teologia w krainie pepsi-coli. Od teologii-nauki do teologii-mądrości* (Biblioteka „Więzi”, 114), Warszawa 1999.
- Tornielli A., *Ratzinger strażnik wiary*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005.
- Vagaggini C., *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005.
- Weigel G., *Katolicyzm ewangeliczny. Gruntowna reforma Kościoła w XXI wieku*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków 2014.
- Witczyk H., *W czterdziestolecie Konstytucji „Dei verbum”. Osiągnięcia i aktualne wyzwania*, w: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 32), red. serii A. Malina, Katowice 2006, s. 136–151.
- Zatwardnicki S., *Hermeneutyka reformy czy zerwania? Benedykta XVI (Josepha Ratzingera) troska o poprawną interpretację Vaticanum Secundum*, „Theo-Doctores” 1 (2016), nr 1, s. 15–38.
- Zatwardnicki S., *Ku teologicznemu pogłębieniu rozumienia natchnienia i interpretacji Pisma Świętego. Śladami Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „Studia Gdańskie” 2013, t. 33, s. 13–31.
- Zatwardnicki S., *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014.

## HERMENEUTIC OF REFORM – HERMENEUTIC OF FAITH

### Summary

The article focuses on the issue of proper interpretation of the Second Vatican Council's inheritance. Benedict XVI believes a “hermeneutic of reform” is an alternative to a “hermeneutic of rupture”. Nevertheless, the expected “hermeneutic of reform” has received different interpretations. That's why a relevant hermeneutic of the “hermeneutic of reform” must be applied. The author presumes that an issue of the Bible interpretation, which is in accord with the postulated by Benedict XVI “hermeneutic of faith”, is a practical expression of applying the “hermeneutic of reform”. Therefore, the „hermeneutic of reform” has been interpreted in the light of the “hermeneutic of faith”.

**Keywords:** The Second Vatican Council, Benedict XVI, hermeneutic of faith, hermeneutic of reform, hermeneutic of rupture, hermeneutic of continuity, interpretation, exegesis, Holy Bible, *Dei verbum*

**Słowa kluczowe:** Sobór Watykański II, Benedykt XVI, hermeneutyka wiary, hermeneutyka reformy, hermeneutyka zerwania, hermeneutyka ciągłości, interpretacja, egzegeza, Pismo Święte, *Dei verbum*

Paweł Beyga\*  
PWT, Wrocław

POBOŻNOŚĆ LUDOWA JAKO MIEJSCE  
URZECZYWISTNIANIA SIĘ *SENSUS FIDEI*  
NA PRZYKŁADZIE DOGMATU O WNIEBOWZIĘCIU  
MARYI DZIEWICY

Wniebowzięcie Maryi zostało zdogmatyzowane stosunkowo niedawno. Jednakże tym, co pozwalało modlącemu się Kościołowi wytrwale wierzyć w takie zakończenie Jej ziemskiej wędrówki, był zmysł wiary – *sensus fidei*. To dzięki temu zmysłowi wniebowzięta Maryja była czczona w liturgii oraz paraliturgicznych ceremoniach, które ukształtowały się na długo przed ogłoszeniem ostatniego maryjnego dogmatu.

Ewangelia, która rodzi wiarę, nie jest jedynie przekazaniem określonej informacji o treści religijnej, ale wymaga odpowiedzi ze strony człowieka, aby objawiła się jej moc zbawcza. Przyjęcie wiary posiada wymiar osobisty oraz wspólnotowy. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2015 roku „*Sensus fidei* w życiu Kościoła” wskazuje na różne aspekty wiary, do których zalicza m.in. konieczność skruchy, dawanie świadectwa oraz powiązanie jej z przykazaniem miłości bliźniego (*diakonia*).

Szczególnym miejscem formowania wiary oraz urzeczywistniania się teologii jest liturgia oraz pobożność ludowa. „Wiara jest zarówno wyrażana, jak i umacniana przez modlitwę oraz przez oddawanie czci Bogu (*leiturgia*)”<sup>1</sup> – stwierdza wspomniany już dokument. Celebrowanie liturgii wpisuje się zarówno we wspólnotowe, jak i osobiste przeżywanie oraz kształtowanie wiary. Posłuszeństwo wierze jest wynikiem łaski danej przez Boga, który wyzwala człowieka i czyni go członkiem Kościoła<sup>2</sup>. Łaska, o której mowa, udzielana jest najpełniej poprzez sakramenty sprawowane w czasie liturgii.

\* Paweł Beyga – mgr lic., doktorant w II Katedrze Teologii Dogmatycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków. Kontakt z autorem: pbeyga@wp.pl.

<sup>1</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, tłum. M. Moskal, Kraków 2015 [dalej: *Sensus fidei*], 12.

<sup>2</sup> Por. tamże, 8.

Przywołując temat liturgii, należy wspomnieć o pobożności ludowej, ponieważ życie duchowe chrześcijan, jak zauważa II Sobór Watykański w konstytucji o liturgii świętej, wykracza poza publiczny kult<sup>3</sup>. Pobożność ludowa to „manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są przeważnie wyrażane nie na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury”<sup>4</sup>. Międzynarodowa Komisja Teologiczna zaznacza, że aby zrozumieć, jak funkcjonuje w życiu Kościoła *sensus fidei*, należy usytuować to zjawisko w kontekście historii, w której działa i przemawia Duch Święty<sup>5</sup>. W tej historii Kościół wypracował pewne praktyki pobożnościowe, nabożeństwa oraz modlitwy, które często wyrażały prawdy jeszcze niezdogmatyzowane.

Samo sformułowanie *sensus fidei* oraz jego teologiczna analiza w mariologicznym kontekście doczekały się bogatej literatury na gruncie polskojęzycznej teologii. W tym miejscu warto wymienić prace Jacka Nowaka<sup>6</sup>, Janusza Królikowskiego<sup>7</sup> oraz Bogusława Kochaniewicza<sup>8</sup>. Jednakże nowym impulsem do badań nad *sensus fidei* jest wspomniany dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2015 roku.

Celem niniejszego artykułu będzie próba odpowiedzi na następujący problem: w jaki sposób pobożność ludowa była przestrzenią manifestacji *sensus fidei* Kościoła na przykładzie ostatniego ogłoszonego maryjnego dogmatu, czyli wniebowzięcia? Struktura artykułu jest podporządkowana temu problemowi i została zawarta w trzech punktach. W pierwszym zostanie zaprezentowane pojęcie *sensus fidei* w kontekście pobożności ludowej. Następnie ukażę proces dochodzenia do zdogmatyzowania prawdy o wniebowzięciu. W ostatnim punkcie podejmę refleksję nad zewnętrznym wyrazem zmysłu wiary w praktykach pobożnościowych oraz paraliturgicznych na wybranych przykładach. We wszystkich tych punktach w naukowych poszukiwaniach odpowiedzi na postawiony problem będę odwoływał się do dokumentu *Sensus fidei w życiu Kościoła*.

## POJĘCIE „SENSUS FIDEI”

Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej wskazuje, iż pojęcie *sensus fidei* nie występuje w Piśmie Świętym i w oficjalnych dokumentach Kościoła

<sup>3</sup> Por. KL 12.

<sup>4</sup> Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* [dalej: *Dyrektorium o pobożności ludowej*], Poznań 2003, 9.

<sup>5</sup> Por. *Sensus fidei*, 69.

<sup>6</sup> Zob. J. Nowak, *Maryja w liturgii i pobożności Kościoła*, Poznań 2009.

<sup>7</sup> Zob. J. Królikowski, *Maryja w pamięci Kościoła*, Tarnów 2014.

<sup>8</sup> Zob. B. Kochaniewicz, *Średniowieczni dominikanie o Matce Bożej*, Kraków 2008.

przed Soborem Watykańskim II<sup>9</sup>. Nie oznacza to jednak, że nie istniało wcześniej przekonanie o wyposażeniu całego Kościoła w charyzmat nieomyślności w sprawach wiary przez Ducha Świętego. Praktyka jednak wyprzedziła nie tylko sam termin, ale także próbę jasnego jego zdefiniowania<sup>10</sup>. Marek Pyc zauważa, iż termin *sensus fidei* powiązany jest z charyzmatem nieomyślności Kościoła, który oznacza „wykluczenie możliwości błędzenia w nauczaniu, jak też błędzenia wiernych w przyjmowaniu prawd wiary i refleksji nad nimi”<sup>11</sup>.

Sobór Watykański II odszedł od akcentowania ścisłego podziału na Kościół nauczający (*Ecclesia docens*) oraz Kościół nauczany (*Ecclesia discens*) i ukazał, iż wszyscy ochrzczeni mają udział w potrójnej funkcji Chrystusa: proroka, kapłana i króla<sup>12</sup>. W ramach funkcji prorockiej Kościół jako całość został wyposażony w *sensus fidei*, czyli zmysł wiary. Równocześnie pojedynczy wierzący posiada *sensus fidei fidelis*, czyli „zmysł duchowy, który umożliwi wierzącemu spontaniczne rozpoznanie, czy dana nauka lub praktyka pozostaje w zgodzie z Ewangelią i wiarą apostołską, czy nie”<sup>13</sup>.

Dzięki nadprzyrodzonemu zmysłowi wiary „wierni wyczuwają prawdę Ewangelii, co umożliwi im rozpoznawanie doktryny i praktyk chrześcijańskich oraz stwierdzenie ich prawdziwości, a przy tym odrzucanie tego, co fałszywe”<sup>14</sup> – stwierdza Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Podkreślone zostało nie tylko rozeznanie co do prawd wiary, ale także wobec praktyk chrześcijańskich, do których można zaliczyć pobożność ludową.

Autorzy dokumentu przypominają również: „Zdarzało się, że Lud Boży, w szczególności zaś laikat, intuicyjnie wyczuwał, w jakim kierunku powinien postępować rozwój danej doktryny, nawet jeśli teologowie i biskupi byli w tej sprawie podzieleni. Bywało, że w toku wypracowywania definicji przez Kościół *Ecclesia docens* konsultowała się z wiernymi, odwołując się do *consensus fidelium* jako jednego z argumentów za prawomocnością definicji”<sup>15</sup>. Taką konsultację widać dobrze w przypadku dwóch ostatnich dogmatów maryjnych, gdzie pobożność chrześcijan stała się jednym z argumentów za ogłoszeniem danych prawd.

John Henry Newman, nazywany „klasykiem *sensus fidelium*”<sup>16</sup>, upatruje wielu miejsc, w których przechowywana jest Tradycja apostołska. Angielski konwertyta stwierdził, że „przejawia się [ona] różnie w zależności od danych okoliczności;

---

<sup>9</sup> Zob. *Sensus fidei*, 7.

<sup>10</sup> Podobny proces można zaobserwować w używaniu terminu „sakrament”. Także tutaj praktyka sakramentalna wyprzedziła sam termin.

<sup>11</sup> M. Pyc, *Pobożność ludowa a sensus fidei*, „Studia Gnesnensia” XXVII (2013), s. 48.

<sup>12</sup> Zob. *Sensus fidei*, 4.

<sup>13</sup> Tamże, 49.

<sup>14</sup> Tamże, 2.

<sup>15</sup> Tamże, 72.

<sup>16</sup> Por. L. Scheffczyk, *Sensus fidelium – świadectwo mocy wspólnoty*, „Communio” 1987, nr 6 (42), s. 49.

jednym razem wyrażona zostaje ustami episkopatu, kiedy indziej za pośrednictwem doktorów Kościoła lub zwykłych wiernych, czasem manifestuje się w liturgiach, obrzędach, ceremoniach i zwyczajach, w wydarzeniach, dysputach, ruchach i we wszystkich pozostałych zjawiskach, które składają się na to, co zwiemy historią”<sup>17</sup>. Newman zatem również upatrywał *sensus fidei*, chociaż nie używał tego pojęcia, w ceremoniach, zwyczajach, do których należy nie tylko liturgia, ale również pobożność ludowa.

Ten sam autor w dziele *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, mówiąc o tytule maryjnym *Theotokos*, zauważa, że spontaniczne odczucia wiernych w dużej mierze wyprzedzały formalną decyzję kościelną<sup>18</sup>. Newman, mówiąc o Maryi wniebowziętej, wyprowadza tę prawdę z tytułów maryjnych obecnych w Litanii Loretańskiej, a tym samym odwołuje się do pobożności ludowej<sup>19</sup>.

## DOGMAT O WNIEBOWZIĘCIU ZRODZONY Z *SENSUS FIDEI*

Nikt nie był świadkiem wniebowzięcia Maryi, tak jak nikt nie był świadkiem zmartwychwstania Chrystusa. Pismo Święte milczy na temat zakończenia ziemskiego życia Maryi, chociaż wspomina o aktywnej obecności Maryi w życiu rodzącego się Kościoła. Wiara w Jej wniebowzięcie była jednak obecna w Kościele od pierwszych wieków. Problem zakończenia ziemskiego życia Maryi został postawiony przez Epifaniusza około 337 roku w dziele *Panarion*<sup>20</sup>. Ten wczesnochrześcijański pisarz stwierdził, niczego jednak definitywnie nie rozwiązując, iż zakończenie życia Maryi powinno być godne Matki Boga.

Wydarzenie wniebowzięcia Maryi z duszą i ciałem znajduje się także we wczesnochrześcijańskim apokryfie, który nazywany jest *Transitus Mariae*<sup>21</sup>. Apokryficzne opowiadanie odegrało ważną rolę w liturgii oraz pobożności Kościoła. Prawdopodobnie pod jego wpływem w VI i VII wieku rozpowszechniło się święto Zaśnięcia Maryi rozumiane jako wydarzenie całkowicie wyjątkowe, które za przedmiot miało wyniesienie Matki Chrystusa z duszą i ciałem do nieba<sup>22</sup>. Na Wschodzie święto wniebowzięcia utrzymywało się bez sporów i kontrowersji. Chociaż prawosławie powstrzymało się od dogmatyzowania osoby Maryi, to jednak do dzisiaj prawda o wyniesieniu Dziewicy Maryi do niebieskiej chwały jest

<sup>17</sup> Słowa te znajdują się w dziele *On Consulting the Faithful in Matters Doctrine*, cyt. za: *Sensus fidei*, 39.

<sup>18</sup> J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Zielińska, Warszawa [b.r.w.], s. 147.

<sup>19</sup> Zob. J.H. Newman, *Rozmyślenia i modlitwy*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1967, s. 164–174.

<sup>20</sup> Zob. J. Królikowski, K. Kupiec, *Matka Zbawiciela. Mariologia*, cz. 2, Tarnów 2000, s. 132.

<sup>21</sup> Zob. tamże, s. 133.

<sup>22</sup> Zob. tamże.



uważana za prawdę teologicznie prawdopodobną (*theologumen*)<sup>23</sup>. Zachód podnosił w przeszłości wątpliwości wobec zdogmatyzowania tej prawdy ze względu na brak skrypturystycznych dowodów.

Wspomniany apokryf *Trasitus Mariae* był często komentowany w średnio-wiecznym i późniejszy kaznodziejstwie<sup>24</sup>. Jakub de Voragine, dominikanin żyjący w XIII wieku, w jednym ze swoich kazań stwierdził: „o ile jest pewnym dla wszystkich wierzących, że ciało Chrystusa chwalebnie zmartwychwstało, o tyle nawet jeśli się nie jest pewnym, czy chwalebne ciało Błogosławionej Dziewicy zmartwychwstało, należy w to pobożnie wierzyć”<sup>25</sup>. Kościół zachodni definitywnie nie wykluczał wniebowzięcia, ale poszukiwał odpowiedniej dla niego argumentacji.

Wspomniany już John Henry Newmann umiejscowił *sensus fidei* w pobożności chrześcijan. Ta sfera życia Kościoła nie pozostała obojętna wobec prawdy o wniebowzięciu z duszą i ciałem Matki Chrystusa. Zmysł wiary stał się argumentem za zdogmatyzowaniem prawdy o chwalebny wyniesieniu Bogurodzicy. Papież Pius XII 1 maja 1946 roku zasięgnął w tej sprawie opinii episkopatu światowego, zadając pytanie: „Czy sądzicie, Czcigodni Bracia odznaczający się mądrością i roztropnością, że Wniebowzięcie cielesne Najświętszej Dziewicy może być ogłoszone za dogmat wiary i czy życycie sobie tego, Wy, duchowieństwo i lud?”<sup>26</sup>. Tysiąc sto sześćdziesiąt jeden biskupów opowiedziało się za ogłoszeniem dogmatu, a wątpliwości wyraziło tylko dwudziestu dwóch hierarchów. Do tej prawie jednomyślnej opinii odwołał się Pius XII w konstytucji dogmatycznej *Munificentissimus Deus* z 1950 roku<sup>27</sup>. Pius XII zapytał o życzenie ogłoszenia tego dogmatu nie tylko biskupów, ale także cały Lud Boży. Papież antycypował w pewnym sensie zniesienie przez II Sobór Watykański ostrego podziału na Kościół nauczający i Kościół nauczany.

Chociaż na pytanie Piusa XII odpowiadali pisemnie jedynie biskupi, to wierni przez wieki wyrażali swoją opinię na temat wniebowzięcia poprzez pobożność ludową, a nawet prywatną. Czym jest bowiem obchodzenie święta, uroczyste procesje czy też rozważanie w różańcu wniebowzięcia, jeśli nie wyrazem zmysłu wiary w to, że jest to prawda objawiona przez Boga?

<sup>23</sup> Zob. N. Zernov, *Wschodnie chrześcijaństwo*, tłum. J. Łoś, Warszawa 1967, s. 174. „Rzymski dogmat Wniebowzięcia (1950) odpowiada prawosławnemu świętu Zaśnięcia Matki Bożej, lecz jego podstawa teologiczna odnosi się do odmiennej koncepcji natury i łaski. W istocie Niepokalane Poczęcie w wypadku Najświętszej Maryi Panny zaprzecza powszechności grzechu pierworodnego, bo uwalnia ją od śmierci i tłumaczy milczenie dogmatu rzymskiego w sprawie śmierci i zmartwychwstania Maryi. Przeciwnie zaś prawosławne liturgiczne Święto Zaśnięcia zawiera śmierć i pogrzeb *Theotokos*, po czym następuje Jej zmartwychwstanie i wstąpienie do nieba” (P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 170).

<sup>24</sup> Zob. B. Kochaniewicz, *Średniowieczni dominikanie o Matce Bożej*, Kraków 2008, s. 140.

<sup>25</sup> Cyt. za: tamże, s. 61.

<sup>26</sup> Por. Pius XII, *Encyklika „Deiparae Virginis”* (1.05.1946), AAS 42 (1950), s. 782–783.

<sup>27</sup> Zob. J. Królikowski, K. Kupiec, *Matka Zbawiciela*, s. 134.

Starożytne dogmaty maryjne, podobnie jak dogmaty chrystologiczne, rodziły się w sporze z heterodoksyjnymi naukami. Można powiedzieć, że wczesnochrześcijańska historia formułowania dogmatów jest swoistym „cmentarzyskiem herezji”<sup>28</sup>. Inaczej było w przypadku dwóch ostatnich dogmatów maryjnych: niepokalanego poczęcia (1854) oraz wniebowzięcia (1950). Chociaż przeciw hipotezie niepokalanego poczęcia Maryi występował m.in. Tomasz z Akwinu, to jednak jego wątpliwości nie znalazły odzwierciedlenia w liturgii oraz pobożności Kościoła<sup>29</sup>. Również dogmat o wniebowzięciu, pomimo braku jasnych przesłanek biblijnych, nie był prawdą rodzącą herezję. Wymienieni już Tomasz z Akwinu, Jakub de Voragine, a także Hugo z Santo Caro czy Bernard z Clarvaux, mimo wielu różnic w szczegółach, prezentują jasne, pozytywne stanowisko wobec wniebowzięcia.

Można zatem postawić tezę, że zdogmatyzowanie wniebowzięcia nie wynikało z konieczności obrony przed herezją, ale z przekonania całego Kościoła, z jego *sensus fidei* co do somatycznego wyniesienia Maryi do niebieskiej chwały<sup>30</sup>. To przekonanie całego Ludu Bożego zmanifestowało się w pobożności maryjnej w ciągu wieków. Zmysł wiary wyrażany w modlitwie Kościoła wyprzedzał jego oficjalne wypowiedzi magisterialne.

## WYRAZ ZMYŚLU WIARY W PRAKTYKACH POBOŻNOŚCIOWYCH ORAZ PARALITURGICZNYCH

W Polsce najbardziej znanym miejscem, w którym celebrowana jest procesja zaśnięcia i wniebowzięcia Maryi, jest sanktuarium pasyjno-maryjne w Kalwarii Zebrzydowskiej. Już w 1613 roku w czasie budowy dróżek Pana Jezusa i Matki Bożej wprowadzono zwyczaj urządzania uroczystej procesji z głównej świątyni sanktuarium do Domku i Grobu Maryi zwanej „procesją zaśnięcia”<sup>31</sup>. Paraliturgetyczna uroczystość rozpoczynała się 14 sierpnia wieczorem po nieszporach. W jej trakcie niesiono w złotej trumnie figurę śpiącej Maryi, którą składano do grobu w kościele Grobu Matki Bożej. W połowie XVIII stulecia wprowadzono dodatkową procesję zwaną „Triumfem Maryi” w liturgiczne wspomnienie wniebowzięcia<sup>32</sup>. Niesiono wtedy ozdobną figurę Wniebowziętej z koroną na głowie do głównego kościoła. Do dzisiaj obrzędy zarówno Pogrzebu, jak i Triumfu pozostały niezmiennie i odbywają się w Kalwarii Zebrzydowskiej każdego roku.

<sup>28</sup> B. Ferdek, *Błąd teologiczny a ekumenizm*, w: *Status błędu w filozofii i teologii*, red. B. Ferdek, L. Miodoński, Wrocław 2014, s. 157.

<sup>29</sup> Przykładem mogą być *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, które opowiadały się za Niepokalanym Poczęciem Maryi na długo przed jego zdogmatyzowaniem.

<sup>30</sup> Por. B. Kochaniewicz, *Średniowieczni dominikanie*, s. 61.

<sup>31</sup> Zob. H. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich dróżek*, Kalwaria Zebrzydowska 2006, s. 364.

<sup>32</sup> Tamże, s. 366.

Również na Śląsku można znaleźć miejsca, w których wiara we wniebowzięcie była wyrażana w paraliturgiczny sposób na długo przed ogłoszeniem dogmatu z 1950 roku. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na dwa sanktuaria – na Górze Świętej Anny oraz w Wambierzycach. Oba te miejsca wytworzyły tzw. Drogę Matki, o którym wspomina *Dyrektorium o pobożności ludowej*<sup>33</sup>. „Główną myślą tego nabożeństwa jest rozważanie całego życia Maryi, począwszy od prociactwa rozważanego przez Symeona (por. Łk 2,34–35) aż do męki i złożenia do grobu Jej Syna”<sup>34</sup>. Cykl kaplic na Górze Świętej Anny przebiega wzdłuż drózek Pana Jezusa i Matki Bożej. Pobożność ludowa rozważała zawsze tajemnice maryjne w kontekście chrystologicznym, chociaż z pewnością wierni nie zawsze umieli to poprawnie ująć w teologicznym języku.

W ramach omawianego tematu szczególnie interesująca jest jedna kaplica poświęcona wniebowzięciu Maryi. „Książka Kalwaryjska Góry Świętej Anny” w rozważaniach na 14 sierpnia podaje rok śmierci Maryi jako 72 po narodzeniu Chrystusa<sup>35</sup>. Jeszcze inne daty, które pojawiają się w literaturze mariologicznej, to rok 42, 48 oraz 52, ale żadna z nich nie posiada przywileju całkowitej prawdziwości lub chociaż zbliżonego prawdopodobieństwa<sup>36</sup>. Kolejnym otwartym pytaniem pozostaje kwestia sposobu zakończenia życia Maryi. Pius XII w definicji dogmatycznej nie opowiedział się za żadną z hipotez teologicznych dotyczących zaśnięcia bądź śmierci Matki Pana. Papież jedynie stwierdził, że „Niepokalana Boża Rodzicielka, zawsze Dziewica Maryja, po zakończeniu biegu życia ziemskiego została z ciałem i duszą wzięta do niebieskiej chwały”<sup>37</sup>. *Sensus fidei* Ludu Bożego nie rozstrzygnęło, czy Maryja umarła, czy zasnęła. Tym samym zmysł wiary ukazuje, co należy do istotnej treści dogmatu, a co podlega interpretacji lub może być przedmiotem teologicznej dyskusji. Jan Paweł II podczas jednej z katechez na pytanie: „Czy jest możliwe, żeby Maryja z Nazaretu zaznała w swoim ciele dramatu śmierci?”, odpowiedział twierdząco. Uzasadniał to koniecznością całkowitego podobieństwa Matki do swojego Boskiego Syna<sup>38</sup>. Podobne stanowisko reprezentował papież Paweł VI<sup>39</sup>.

Również sanktuarium w Wambierzycach posiada cykl kaplic, które nazywane są „dolnośląską Jerozolimą”. Swoją tematyką obejmują wydarzenia ze Starego

<sup>33</sup> Zob. *Dyrektorium o pobożności ludowej*, 136.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Zob. *Książka kalwaryjska Góry Świętej Anny*, opr. Ojcowie Franciszkanie, Opole 1979, s. 91.

<sup>36</sup> Zob. A. Nicolas, E. Dąbrowski, *Życie Maryi Matki Bożej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1954, s. 262.

<sup>37</sup> Pius XII, *Konstytucja apostolska „Munificentissimus Deus”* (1.11.1950), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xii/konstytucje/munificentissimus\\_deus\\_01111950.html#](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/konstytucje/munificentissimus_deus_01111950.html#) (dostęp: 10.10.2015).

<sup>38</sup> S.C. Napiórkowski, *Dogmat wniebowzięcia w 50. rocznicę jego ogłoszenia*, w: *Mariologia na przełomie wieków*, red. L. Balter, P. Lenart, Częstochowa–Niepokalanów 2001, s. 114–115.

<sup>39</sup> Zob. J. Królikowski, K. Kupiec, *Matka Zbawiciela*, s. 138–139.

i Nowego Testamentu. Także w tym sanktuarium, obok drózek Pana Jezusa, znajdują się dróżki Matki Bożej. Dróżki poświęcone Matce Pana, podobnie jak na Górze Świętej Anny, kończą się kaplicą Jej wniebowzięcia. *Sensus fidei* budowniczych kalwarii wambierzyckiej poszedł jeszcze dalej niż Pius XII w definicji dogmatycznej. Przybywający pielgrzymi, spoglądając na fasadę bazyliki, widzą przedstawienie koronacji Matki Bożej przez Trójcę Świętą. To wyobrażenie koreluje z ostatnią tajemnicą chwalebną różańca i wyraża przecucie Kościoła – *sensus fidei*, że historia Maryi nie kończy się wraz z wzięciem Jej duszy i ciała do nieba, ale ma swoją kontynuację w chwale nieba.

Komentarzem do wambierzyckiej koronacji Maryi Dziewicy w niebie mogą być rozważania z *Książki Kalwaryjskiej Góry Świętej Anny*. Mając przed oczami świętość Maryi, *sensus fidei* wypowiedziało, że misja Matki Pana trwa, a jej pierwszym dziełem w niebie było wyzwolenie dusz z czyśćca<sup>40</sup>. W tym samym miejscu Maryja jest przyrównana do jaśniejącego księżycyca pośród gwiazd i nazwana tytułem *Regina coeli* – Królowa nieba<sup>41</sup>. Ten tytuł jest odwołaniem do zmartwychwstania Chrystusa, w którego owocach Jego Matka miała udział. *Sensus fidei* wypowiedziało zatem, że jeśli Maryja antycypowała w powszechnym zmartwychwstaniu, to zakończeniem Jej ziemskiej drogi była śmierć. W tym wypadku pobożność ludowa opowiedziała się wyraźnie, chociaż nie ostatecznie, za jedną z dwóch tradycji.

Wreszcie Góra Świętej Anny, a pośrednio także wambierzycka mariologia, ukazała misterium wniebowzięcia w kontekście trynitologii. Maryja, zanim została intronizowana oraz koronowana przez Trójcę Świętą, najpierw została Jej przedstawiona<sup>42</sup>. Jest Ona Królową, ponieważ Królem jest Jej Boski Syn. Znowu *sensus fidei* powiązało Maryję z Chrystusem, a w teologicznym języku mariologię z chrystologią. Prawdopodobnie takie ukazanie wniebowzięcia było inspirowane tajemnicami różańcowymi. Wart zauważenia jest jednak fakt, iż już na najstarszych przedstawieniach Maryi wniebowziętej ukazywana była Ona koronowana przez Boga Ojca, któremu jest przedstawiana przez Chrystusa<sup>43</sup>.

## PODSUMOWANIE

*Sensus fidei* w pobożności ludowej stał się jednym z decydujących argumentów za ogłoszeniem dogmatu o wniebowzięciu. Bez wątplenia stało się tak m.in. ze względu na brak jednoznacznych argumentów biblijnych. Chociaż wiara we wniebowzięcie była obecna już w pierwszych wiekach Kościoła, to konieczny był

<sup>40</sup> Zob. B. Ferdek, *Ludowa mariologia w świetle teologicznej krytyki*, „Studia Gnesnensia” XXVII (2013), s. 24–25.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 25.

<sup>42</sup> Zob. tamże, s. 26.

<sup>43</sup> Zob. J. Królikowski, *Wniebowzięcie Maryi jako droga do odkrywania ojcostwa Boga*, „Salvatoris Mater” 1 (1999), nr 1, s. 141.

czas, aby wykształciły się pewne formy pobożnościowe. One w klarowny sposób opisywały prawdę o wyniesieniu Matki Pana do niebieskiej chwały.

Pobożność ludowa nie może jednak podążać inną drogą niż Magisterium Kościoła. Zadaniem teologii jest wyjaśnianie i wyartykułowanie *sensus fidei* zawartego w praktykach pobożnościowych<sup>44</sup>. Teolog zawsze jednak musi pamiętać, że żyje w Kościele i z Kościołem, a wiara przez niego badana i wyjaśniana żyje w Ludzie Bożym<sup>45</sup>. Konieczne jest współodczuwanie oraz życie z modlącym się Kościołem (*sentire et vivere cum Ecclesia*).

Po Soborze Watykańskim II, gdy wykrystalizowało się pojęcie *sensus fidei* i podjęto próbę wskazania jego miejsca w życiu chrześcijańskim, te konteksty, w których się zawsze wyrażał, przeżywały poważny kryzys. Pobożność ludowa została zmarginalizowana z powodu tzw. czystego liturgizmu, który chciał całą pobożność wiernych ograniczyć do uczestnictwa w liturgii<sup>46</sup>. Takie podejście zakładało walkę z pobożnością ludową jako nierozumną, zbyt prostą i często emocjonalną. To nastawienie zostało stłumione, ponieważ mogłoby oznaczać, że w efekcie „Kościół miałby czyste ręce, ale puste”<sup>47</sup>. Zapomniano, jak zauważa Bogdan Ferdek, że „za zmysłem wiary i pobożnością ludową stoi ten sam Duch Święty”<sup>48</sup>.

*Sensus fidei*, na przykładzie ostatniego dogmatu maryjnego, nie tylko pozwala rozpoznać, czy dana praktyka lub przekonanie zgadza się Objawieniem Bożym. Mariologia Góry Świętej Anny i Wambierzyc pokazuje, że nadprzyrodzony *zmysł wiary* zamknięty w architekturze, malarstwie czy tekstach modlitw ukazuje jej interdyscyplinarność. „Ludowy traktat o Matce Pana” nie jest mariolatrią, ale jest zawsze powiązany z misterium Trójcy Świętej oraz z wydarzeniem Jezusa Chrystusa. Asumpcjonistyczna pobożność ludowa zatem w pełni spełniła postulat chrystocentryzmu w teologii Soboru Watykańskiego II<sup>49</sup>.

*Sensus fidei* dopowiedziało także to, czego nie precyzuje definicja dogmatyczna, czyli śmierć lub zaśnięcie Maryi oraz Jej ukoronowanie w niebie. Kalwaria na Górze Świętej Anny oraz w Wambierzycach wykazują duże podobieństwo wobec tajemnic różańca. Zmysł wiary Ludu Bożego nie jest zatem chaotycznym zbiorem ludowych przekonań, ale przemyślaną i poprawną myślą teologiczną. Bez niego ogłoszenie dogmatu o wniebowzięciu byłoby niezwykle trudne. *Sensus fidei* w kontekście dogmatu wniebowzięcia Maryi Panny jawi się jako nie tylko potrzebne, ale wręcz konieczne źródło dla rozwoju doktryny chrześcijańskiej.

---

<sup>44</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Kraków 2012, 35.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Zob. J. Sroka, *Pobożność Maryjna w Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, <http://www.kkbids.episkopat.pl/uploaded/A32/Anamnesis32-4fSroka.pdf> (dostęp: 15.09.2015).

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> B. Ferdek, *Ludowa mariologia*, s. 18.

<sup>49</sup> Zob. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 69.

## BIBLIOGRAFIA

- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1964.
- Ferdek B., *Błąd teologiczny a ekumenizm*, w: *Status błędu w filozofii i teologii*, red. B. Ferdek, L. Miodoński, Wrocław 2014, s. 155–168.
- Ferdek B., *Ludowa mariologia w świetle teologicznej krytyki*, „Studia Gnesnensia” XXVII (2013), s. 17–31.
- Kochaniewicz B., *Średniowieczni dominikanie o Matce Bożej*, Kraków 2008.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Poznań 2003.
- Królikowski J., Kupiec K., *Matka Zbawiciela. Mariologia*, cz. 2, Tarnów 2000.
- Królikowski J., *Maryja w pamięci Kościoła*, Tarnów 2014.
- Królikowski J., *Wniebowzięcie Maryi jako droga do odkrywania ojcostwa Boga*, „Salvatoris Mater” 1 (1999), nr 1, s. 141–157.
- Książka kalwaryjska Góry Świętej Anny*, opr. Ojcowie Franciszkanie, Opole 1979.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, tłum. M. Moskal, Kraków 2015.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Kraków 2012.
- Napiórkowski S.C., *Dogmat wniebowzięcia w 50. rocznicę jego ogłoszenia*, w: *Mariologia na przełomie wieków*, red. L. Balter, P. Lenart, Częstochowa–Niepokalanów 2001, s. 95–115.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Zielińska, Warszawa [b.r.w.].
- Newman J.H., *Rozmyślenia i modlitwy*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1967.
- Nicolas A., Dąbrowski E., *Życie Maryi Matki Bożej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1954.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.
- Nowak J., *Maryja w liturgii i pobożności Kościoła*, Poznań 2009.
- Pius XII, *Encyklika „Deiparae Virginis”* (1.05.1946).
- Pius XII, *Konstytucja apostolska „Munificentissimus Deus”* (1.11.1950).
- Pyc M., *Pobożność ludowa a sensus fidei*, „Studia Gnesnensia” XXVII (2013), s. 47–57.
- Scheffczyk L., *Sensus fidelium – świadectwo mocy wspólnoty*, „Communio” 1987, nr 6 (42), s. 47–61.
- Sroka J., *Pobożność Maryjna w Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, <http://www.kkbids.episkopat.pl/uploaded/A32/Anamnesis32-4fSroka.pdf> (dostęp: 15.09.2015).
- Wyczawski H., *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 2006.
- Zernov N., *Wschodnie chrześcijaństwo*, tłum. J. Łoś, Warszawa 1967.

PIETY AS A PLACE WHERE *SENSUS FIDEI* IS REALIZED, BASED ON DOGMA OF VIRGIN MARY'S ASSUMPTION

**S**ummary

The "Sensus fidei in the life of Church" document accents, that the *sensus fidei* concept does not appear in theology before the II Vatican Council. Yet practice has outstripped the process of clear defining sense of faith.

The author shows piety as a place where *sensus fidei* is realized, in the context of Virgin Mary's assumption dogma being announced. To illustrate the sense of faith, devotional practices developed in Kalwaria Zebrzydowska, Wambierzyce and Saint Ann's Mountain were used. It has also been highlighted that *sensus fidei* realized in Marian devotion has been the main reason for Virgin Mary's assumption becoming a dogma for cause of Piuse XII.

**Keywords:** *sensus fidei*, Virgin Mary's assumption, liturgy, piety

**Słowa kluczowe:** *Sensus fidei*, wniebowzięcie, liturgia, pobożność ludowa





Leszek Gula\*  
UKSW Warszawa

MIĘDZY CHARYZMATEM A INTELEKTEM.  
PRÓBA POSZUKIWANIA ZŁOTEGO ŚRODKA  
W WIERZE W PERSPEKTYWIE POKUSY  
JEJ UCHARYZMATYCZNIENIA  
LUB PRZEINTELEKTUALIZOWANIA

Artykuł ma za zadanie wskazać istotne różnice pomiędzy wiarą, która definiuje system doktrynalny religii chrześcijańskiej, oraz wiarą charyzmatyczną, która stanęła w opozycji do dominującej swego czasu wiary intelektu. Brak wzajemnego oddziaływania obydwu doprowadziło do tego, że praktykowanie jednej z nich z założenia wykluczało drugą. Doprowadziło to do uskrajnienia obydwu i absurdalizacji ich treści, w rezultacie nie niosąc żadnego pożytku dla społeczności wiernych. Należało zatem wskazać znaczące problemy ultracyzmu tychże elementów wiary, które w zdrowej relacji nie powinny się ścierać, lecz jedynie uzupełniać, wypracowując fundamentalne podłoże do jej rozumienia oraz zewnętrznego wyrazu kultycznego.

## WSTĘP

Człowiek jako istota złożona z ciała i ducha od zawsze poszukiwał Boga. Zdolność do transcendencji, czyli wykroczenia poza tylko otaczającą go sferę materialną, skłania go wręcz instynktownie do kontaktu z Istotą Najwyższą. Mnogość religii świata ukazuje fakt, że człowiek w różnych formach wyraża i kategoryzuje pojęcie Absolutu – przede wszystkim w kwestiach doktrynalnych, moralnych, eschatologicznych, czy też w ogóle postrzegania istoty Bóstwa jako jedności lub wielości. W wielu przypadkach cały schemat określonej religii wyraża jedynie

---

\* Leszek Gula – magister teologii w zakresie edukacji medialnej i dziennikarstwa (2014, UKSW), doktorant Wydziału Teologicznego UKSW w zakresie teologii dogmatycznej; zainteresowania badawcze skupia wokół przede wszystkim pneumatologii, jak również specyfiki kultu chrześcijańskiego, apologetyki oraz sekt parachrześcijańskich. Kontakt z autorem: leszekgula@gmail.com.

sposób, w jaki człowiek chce rozumieć i czcić Boga bez konkretnego odniesienia do tego, czy rzeczywiście takie jest pragnienie Boga, aby w konkretny sposób oddawać mu cześć. Nieporozumienia na tym tle doprowadziły i nadal doprowadzają ludzi do wojen w imieniu Boga, aby bardzo często za pomocą siły udowodnić we własnym mniemaniu niewiernym, że koncepcja rozumienia Boga, jeśli nie jest przyjęta przekonaniem, musi być wszczepiona argumentem miecza.

Samo przyjęcie wiary jako takiej wiązało się i wiąże z określonym rodzajem kultu i osobistego odniesienia do sfery *sacrum*. Religie, choć właściwie zawsze działające na zasadzie wspólnot, technicznie mówiąc, grupujących tych, którzy uwierzyli w konkretny sposób, nie są automatyczną miarą jakości wiary poszczególnych jej członków, ponieważ wiara jest przeżyciem osobistym i głębokim, niedającym się empirycznie zbadać lub zamknąć w kategoriach fizykalnych.

Przekonanie o prawdziwości i pełni Objawienia, które dokonało się w Chrystusie, nie jest tak samo gwarantem symetrii wiary dla wszystkich jej członków. Licząca ponad dwa tysiące lat historia Kościoła katolickiego nagromadziła nieuchronnie poprzez Tradycję różne modele wyrazu wiary katolickiej, w której dzisiaj niewątpliwie każdy mógłby znaleźć swoje miejsce. Jednocześnie ta sama zależność historyczna ugruntowała zdecydowanie doktrynę katolicką, zamykającą się w bogatych formułach teologicznych. Ich powstanie nie było nigdy oderwane od rzeczywistości wyrazu wiary. Formuła *lex orandi – lex credendi* miała praktyczne zastosowanie w definiowaniu tego, w co wierzy Kościół. Z tego względu obie rzeczywistości miały na siebie zawsze oddziaływanie.

Fundamentalne formuły dogmatyczne były ugruntowane wobec herezji, czyli mniej lub bardziej diametralnych sprzeciwów wobec wiary Kościoła, która na początku nie była powszechnie skodyfikowana w jednoznaczny wyraz. Historia Kościoła ukazuje fakt, że herezje same w sobie nie były udziałem żydów i pogan, ale jak pisał już w swoich apostołskich Listach św. Jan, od tych, którzy: „wyszli [...] z nas” (1 J 2,19), sprzeciwiając się tym, którzy poszukiwali już w czasach apostołskich tożsamości istotowej Jezusa Chrystusa, negowali Jego fizyczną jakość Wcielenia. Z tego względu powierzchowne uznanie Jezusa i Jego nauk nie wiązało się automatycznie z jakimś instynktownym i celnym *sensus fidei*.

Wyraz wiary chrześcijan był i jest diametralnie różny, ponieważ każdy człowiek jest inny i zupełnie inaczej postrzega zasadę swojej wiary. Należy zatem w tej perspektywie spojrzeć na to, jak i gdzie szukać kwintesencji wiary wobec jej intelektualnej odmiany, skupiającej się na kulcie doktryny oraz jej przeciwieństwie, jaką jest wiara charyzmatyczna, próbująca w swym założeniu zażegnać kult umysłu, kosztem wyeksponowania sfery uczuciowej i duchowej<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Chodzi tu m.in. o tak zwaną pobożność ludową, wyrażającą proste formy kultyczne wśród ludzi często nieświadomych w regułach wiary, oraz pobożność charyzmatyczną, wyrosłą na gruncie teologii zielonoświątkowej, która próbując poruszyć skostniałe struktury protestanckie,

## WOBEC WIARY UCHARYZMATYCZNIONEJ

Ruch charyzmatyczny jako pewien fenomen w środowisku pobożności katolickiej zaistniał w Kościele wkrótce po Soborze Watykańskim II. Nie był on w chrześcijaństwie religijną nowinką, gdyż biblijne świadectwo o charyzmatycznej wspólnotcie korynckiej i darach duchowych, którymi w szczególny sposób wspólnota była obdarzona, istniał w Kościele przez 2000 lat. Choć wprawdzie tak zjawiskowe dary, jakimi cieszył się Kościół w Koryncie w epoce poapostolskiej, nie były już powszechne w Kościele – były one udziałem jedynie nielicznych mistyków – to jednak zmysł charyzmatyczny nie wygasł w nim na dobre. Powstanie oraz rozwój na łonie protestantyzmu wspólnoty zielonoświątkowej, w szczególny sposób nastawionej na reaktywację i kult charyzmatów, przyczyniło się wraz z Soborem Watykańskim II i aktywnością kardynała Leo Suenensa do pozytywnego odniesienia wobec charyzmatów<sup>2</sup>. Kardynał, choć co prawda w krótkim fragmencie, to jednak zdołał doprowadzić do zawarcia własnej tezy w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (m.in. w § 12), przez co otworzył drogę do rozpowszechnienia duchowości pentekostalnej w Kościele katolickim.

Fenomen ruchów charyzmatycznych, w których upatrywano realizację soborowych założeń, przede wszystkim w kontekście ożywienia świadomości pneumatologicznej w Kościele oraz praktycznego pobudzenia Jego skostniałych struktur, już od samego początku zaczął budzić nie mniejsze kontrowersje. Ks. Franciszek Blachnicki, założyciel Ruchu „Światło-Życie” na Tygodniu Eklezjologicznym KUL w 1975 roku – w całości poświęconego zjawisku duchowości pentekostalnej – wygłosił referat, którego tematem były konsekwencje pastoralne w perspektywie pneumatologicznej wizji Kościoła. W dużej mierze skupił się na wymienieniu ówczesnych bolączek Kościoła, które miały być przezwyciężone w wyniku dowartościowania pneumatologii w Kościele, m.in. poprzez przełamanie tryumfalizmu, eklezjalnego deizmu i historycyzmu, odejście od formalizmu i praktycyzmu, zatarcie przepaści między hierarchią a ludem, dowartościowanie roli wspólnot lokalnych oraz charyzmatów, które w tychże wspólnotach działały<sup>3</sup>. Zażegnanie tym problemom ks. Blachnicki widział w rozwijającym się wówczas ruchu charyzmatycznym. Kończąc treść swojego referatu, stwierdził: „To co dzieje się obecnie w życiu Kościoła, ów potężny ruch charyzmatyczny, pozwala przeczuwać, co się

---

postawiła sobie za cel powrócić do biblijnych form charyzmatycznego poruszenia, obecnego we wspólnotcie pierwotnej Kościoła.

<sup>2</sup> W odróżnieniu od opinii kardynała Ruffiniego, który uważał, że charyzmaty są niejako biblijnym reliktem, nieodgrywającym znaczącej roli w życiu Kościoła. Por. F.A. Sullivan, *Charyzmatycy i odnowa charyzmatyczna*, tłum. T. Micewicz, Warszawa 1986, s. 8.

<sup>3</sup> Por. F. Blachnicki, *Chrystus i Duch Święty u początków Kościoła. Pneumatologiczny wymiar Kościoła i jego konsekwencje pastoralne*, w: *Duch, który jednoczy*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 206–209.

dopiero będzie dokonywało [...]. To jest droga do zapowiadanej i upragnionej «wiosny Kościoła»<sup>74</sup>.

Zastanawiającą z perspektywy ponad 40 lat od dnia tejże wypowiedzi mogłaby być ocena własnych słów ks. Blachnickiego oraz rzeczywista realizacja założeń, które miał przynieść ruch pentekostalny w Kościele. Na gruncie polskim, jak się zdaje, zasadniczym problemem w obliczu istnienia ogromnej liczby ruchów i stowarzyszeń charyzmatycznych, pozostaje nadal tzw. dogmatyzacja grupy, czyli określanie granic Kościoła nie w charakterze powszechnym, ale zamkniętym we wspólnocie grupy. O tym problemie, choć nie wprost odnosząc go do ruchów charyzmatycznych, wypowiedział się kard. Joseph Ratzinger w 1985 roku w swoim referacie w Papieskiej Akademii Muzyki Sakralnej, który w części poświęcił odnowie liturgii i muzyki Kościelnej. Według Ratzingera realizacja odnowy liturgii wiąże się bezpośrednio z ponownym odkryciem Kościoła, który jest sakramentem tylko wtedy, kiedy pojmuje się go jako całość i kiedy dana grupa całości nie przysłania<sup>5</sup>. Współpraca z Duchem Świętym, który działa zawsze na sposób uniwersalny, jest gwarantem właściwego pojmowania istoty Kościoła w wymiarze powszechnym<sup>6</sup>. Z tego względu dosyć nielogiczne jest powoływanie się na kierownictwo Ducha Świętego przy jednoczesnym doświadczaniu Jego obecności i działania we wnętrzu własnej grupy. Duch Święty był właśnie tym, który wyrwał apostołów z zamkniętych drzwi Wieczernika i obdarzając ich darem języków, przysposobił do głoszenia Ewangelii w świecie. Tymczasem bardzo często przeżywanie duchowości charyzmatycznej odbywa się w oderwaniu od wspólnoty Kościoła, traktując ją samą, jak i poszczególne dary charyzmatyczne, jako bogactwo budujące grupę, a nie Kościół.

Prywatyzacja charyzmatów wiąże się tym samym z pewnego rodzaju niezrozumieniem istoty Kościoła oraz samego charyzmatu. Może być to bezpośrednio konsekwencją protestanckiej genezy ruchów charyzmatycznych oraz tamtejszej specyfiki eklezjologicznej. Postawienie zasady *sola scriptura* ponad Kościołem odbiera mu jakąkolwiek funkcję pośredniczącą w zbawieniu oraz rozumienia go jako sakramentalnego znaku obecności Boga na ziemi<sup>7</sup>. Dotyczy to również wspomnianego wcześniej odebrania Kościołowi funkcji autorytatywnej na zasadzie Urzędu Nauczycielskiego<sup>8</sup>. Nie można postrzegać jednak chrześcijaństwa jedynie z perspektywy Biblii, czyli Słowa spisanego, ponieważ jak słusznie wskazuje Katechizm Kościoła Katolickiego (108): „Wiara chrześcijańska nie jest religią

<sup>4</sup> Tamże, s. 210.

<sup>5</sup> Por. J. Ratzinger, *Liturgia und Kirchenmusik*, „Internationale Zeitschrift Communio” 15 (1986) nr 3, s. 243–256, cyt. za: R. Rak, *Encyklika Jana Pawła II „Dominum et Vivificantem” o Duchu Świętym i jej wskazania pastoralne*, w: *Duch Święty i Jego obecność w Kościele*, Katowice 1997, s. 208–209.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 209.

<sup>7</sup> Por. A.J. Skowronek, *Z Kościołem w trzeciej tysiąclecie*, Włocławek 1999, s. 142–143.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 143–144.

księgi. Chrześcijaństwo jest religią Słowa Bożego: Słowa nie spisanego, lecz Słowa Wcielonego i Żywego”. Z tego względu skoro ludzkie ciało Chrystusa stało się narzędziem zbawienia dokonanego na krzyżu, to również Jego Mistyczne Ciało, którym jest Kościół, staje się żywym narzędziem zbawienia od momentu Zesłania Ducha Świętego aż do momentu paruzji. Wprawdzie Kościół nie jest przedłużeniem inkarnacji Chrystusa, lecz jedynie jej transpozycją, to jednak sama istota wymiaru zbawczego obu rzeczywistości pozostaje niezmienna.

Kościół zatem jako Ciało jest jednością członków, które się wzajemnie dopełniają w funkcjonowaniu „mistycznego organizmu”. Nie jest on tym samym zbiorem członków, które działają autonomicznie dla samych siebie (por. 1 Kor 12,12–31). I nie dotyczy to już nawet samego Kościoła katolickiego, ale wszystkich Kościołów chrześcijaństwa. Z tego względu papież Franciszek, zwracając się do delegacji Kościołów tradycji kalwinistycznej, stwierdził, że: „Wspólnoty chrześcijańskie mają przyjmować i rozpałać łaskę Bożą, by nie zamykać się w sobie, ale otwierać się na misję. Nie można bowiem przekazywać wiary, przeżywając ją samotnie czy w zamkniętych i oddzielonych grupach, w swoistej fałszywej autonomii i wspólnotowym immanentyzmie. W ten sposób nie odpowiada się na pragnienie Boga, które stawia przed nami znaki zapytania i które obecnie jest też w licznych nowych formach religijności. Mogą one nieraz sprzyjać skupianiu się na sobie samych i na własnych potrzebach, prowadząc do swego rodzaju «konsumpcjonizmu duchowego». Dlatego jeżeli ludzie naszych czasów nie znajdą duchowości, która ich uzdrowi, wyzwoli, napełni życiem i pokojem i która jednocześnie wezwie ich do solidarnej komunii i misyjnej płodności, zostaną w końcu oszukani przez propozycje, które nie humanizują i nie przynoszą chwały Bogu”<sup>9</sup>.

Podobnie samo pojęcie charyzmatu uległo dzisiaj znaczącemu przebiegowaniu. Greckie słowo *charisma* znaczy w Biblii tyle, co „dar łaski”, czyli pewną sposobność do spełniania dobrych uczynków wobec Boga i na użytek całego Kościoła. Tymczasem wspomniana wcześniej pokusa dogmatyzacji grupy kosztem wspólnoty Kościoła zamyka go w granicach grupy, stając się przyczynkiem do prywatnych uniesień i czerpania satysfakcji z niecodziennych doznań. Walter Burkert, wybitny historyk starożytności, w swojej książce *Starożytne kulty misteryjne* zestawia opisy misterii pogańskich ku czci Izydy, Mitry, Dionizosa czy Meter, w których dostrzec można uderzające podobieństwo pomiędzy spektakularnymi seansami dokonywanymi się na spotkaniach chrześcijańskich charyzmatyków. Starożytni czciciele bóstw poszukiwali w misteriach czegoś wykraczającego poza codzienne składanie rytualnych ofiar<sup>10</sup>. Chodziło o osiągnięcie jakiegoś wewnętrznego szału, który wzmagala muzyka, hipnotyczny dźwięk fletu lub odurzenie

---

<sup>9</sup> *Ekumenizm nie jest przejawem filantropii*, <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosc-papieskie/art,4425,ekumenizm-nie-jest-przejawem-liberalnej-filantropii.html> (dostęp 2.07.2016); por. także *Evangelii gaudium* 89.

<sup>10</sup> Por. W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2007, s. 192.

winem. Obecni wpadali wówczas w specyficzny rodzaj uniesienia, który przejawiał się przerażeniem, przywieraniem do świętych symboli czy też utratą tożsamości, co prowadziło do głębokiego zjednoczenia z bóstwami<sup>11</sup>. Arystydes Kwintylian dostrzegł, że misteria tej formy były swoistą psychoterapią ludzi niewykształconych, którzy uzyskiwali przez to wyzwolenie od przytłaczającego lęku lub nieszczęścia<sup>12</sup>, a jeden z lekarzy, który w sposób kliniczny pochylił się nad ówczesnymi misteriami, doszedł do wniosku, że kiedy seans dobiega końca, ludzie stają się pogodni, wolni od smutku, tak jakby uświęceni przez wtajemniczenie w boga<sup>13</sup>.

Tożsame praktyki stały się elementem wielu związków wyznaniowych o charakterze ponaddenominacyjnym w XX wieku, gdzie stawia się przede wszystkim na manifestację znaków i cudów w formie zbiorowych upadków na podłogę, histerycznego śmiechu lub konwulsji<sup>14</sup>. Ks. Andrzej Kobyliński twierdzi dodatkowo, że w obecnych wspólnotach zielonościowych interpretacja obecności złych duchów, ich wpływu na życie ludzi oraz metod uwalniania od sił demonicznych została zaczerpnięta z religii afrykańskich<sup>15</sup>. Trudno jest jednoznacznie stwierdzić, na ile praktyki ruchów charyzmatycznych są dosłownie zapożyczone z misterii pogańskich lub afrykańskich. Bezpieczniej jest sądzić, że są one raczej wyrazem najprostszej ekspresji religijnej ludzi w zakresie wyzwolenia emocji i zjednoczenia z Bogiem oraz są zabarwione elementami chrześcijańskimi.

Poszukując wyzwolenia od wszelakiego rodzaju zniewolenia, fizycznego lub duchowego, człowiek będzie starał się nieuchronnie znajdować środki, które pozwolą mu porzucić dręczące go brzemię. Duchowe środki zaradcze oferowane przez uzdrowicieli, których w dzisiejszych czasach nagromadziło się tylu, że ciężko jest już w zasadzie orzec, który z nich działa rzeczywiście z mandatu Ducha Świętego, skłania mimo wszystko ludzi do korzystania z ich nadnaturalnych możliwości, aby wyzwolić się z cierpienia. Stało się to dzisiaj modą w formie mitingów charyzmatycznych jako kumulacji łaski prowadzącej do uzdrowienia.

Warto się w tym miejscu zastanowić, na ile rzeczywiste uzdrowienia, które dokonują się podczas takich spotkań, pochodzą bezspornie od Ducha Świętego, na ile są efektem siły autosugestii, a na ile pozareligijną zdolnością niektórych ludzi do koncentrowania energii i pożytkowania jej w określonym celu. Nie da się zaprzeczyć, że we wszechświecie krąży energia, która ma zasadniczy wpływ na jego funkcjonowanie. Buduje ona jego elementy i wpływa na sposób ich działania. Dotyczy to również organizmów ludzkich, które osadzone w przyrodzie, podlegają determinacji związanej np. z fazami księżyca, stanem pogody, rodzajem miejsca, w którym się przebywa lub zwyczajnie obecności jakiejś osoby, przy

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 193–195.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 194.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 193.

<sup>14</sup> Por. A. Migda, *Mistycyzm pentekostalny w Polsce*, Kraków 2013, s. 169.

<sup>15</sup> Por. A. Kobyliński, *Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „Studia Philosophiae Christianae” 3 (2013), s. 108.

której odczuwa się pozytywne lub negatywne emocje. Parapsychologia wykształciła w tym względzie pojęcie tzw. systemu czakralnego oraz aury, która jest jego elementem. Tak zwane czakry (w liczbie 7) są splotami energetycznymi, które regulują w człowieku przepływ energii, a ich prawidłowe funkcjonowanie oddziałuje na jego organizm<sup>16</sup>. Aura zaś jest polem energii, które w postaci niewidocznej gołym okiem mgiełki otacza ciało człowieka, a jej kolor uzależniony jest od pracy układu czakralnego<sup>17</sup>. Bioenergoterapeuci, wchodząc na energię czakr, regulują ich działanie, które ma swoje jakościowe przełożenie na funkcjonowanie organizmu. Pomimo że są to pojęcia pozanaukowe i często sprzeczne z wiarą chrześcijańską, to jednak trzeba mieć świadomość, że działanie bioenergoterapeutów na energię czakr ludzi również przynosi często wymierne skutki lecznicze.

Oczywiście w sferze sakralnych form uzdrawiania nie mamy do czynienia z otwartą formą bioenergoterapii. Z tego względu należy być bardzo ostrożnym w podejściu do oceny pewnych nadzwyczajnych zjawisk, gdyż może okazać się, że ich zanegowanie będzie zanegowaniem Ducha Świętego, który w konkretnym przypadku rzeczywiście działa (por. Mk 3,28–30). Św. Paweł, który charyzmatycznym Koryntianom pisał: „Starajcie się [...] szczególnie o dar prorocstwa” (1 Kor 14,1), a biorąc pod uwagę współczesny wzrost charyzmatycznych uzdrowicieli, którzy w ramach przekonania o osobistym darze uwalniania z chorób masowo oferują własne zdolności, i dzisiejsze kontrowersje, pisałby raczej: „Starajcie się szczególnie o dar rozeznawania duchów”.

Ucieczka w głębię duchowości charyzmatycznej właściwie bardzo często oznacza rezygnację z refleksji intelektualnej nad kontemplacją wiary. Ludzkie uczucia, które mogą brać górę w każdej sytuacji życiowej, bardzo często jakoś instynktownie odsuwają racje rozumowe na dalszy plan. Wspomniane wcześniej założenia wspólnoty zielonoświątkowej, które właściwie od początku stawiały przeciwko sobie tzw. religię rozumu i religię wiary, eksponowały niejako to, że wiara nie jest związana z rozumem i formułami dogmatycznymi, a jest z założenia czymś zupełnie innym. Mogło to być jakimś dalekim pokłosiem nastawienia Marcina Lutera do antywartości rozumu, ponieważ nie kto inny jak właśnie Luter, z wykształcenia teolog, w wyniku subiektywnej interpretacji skutków grzechu pierworodnego, który według niego niszcząc doszczętnie ludzką naturę, zniszczył również rozum, określił go: „prostytutką [...] zeżartą przez świerzb i trąd, którą powinno się zdeptać nogami i zniszczyć ją i jej mądrość”<sup>18</sup>. Z tego względu można doszukiwać się pośrednich analogii co do jasnego podziału między religią rozumu i religią wiary w perspektywie Luterskich założeń antyintelektualnych i zasady

---

<sup>16</sup> Por. T. Andrews, *Aura, czyli pole energetyczne człowieka*, tłum. A. Gierczak, Wrocław 1998, s. 36.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 13–17.

<sup>18</sup> Cyt. za: J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa–Ząbki 2005, s. 66–67.

*sola fide*. Wprawdzie rodowity ruch pentekostalny był wymierzony przeciwko dogmatyzmowi Kościołów Reformacji, to jednak tendencje sceptycyzmu wobec systemu doktrynalnego przeniknęły do ruchów charyzmatycznych, które istnieją w Kościele katolickim.

Od samego początku ta niemalże pogarda wobec studiów teologicznych<sup>19</sup> wzbudzała niemałe zastrzeżenia. Wiązała się z pewnymi formami wypaczeń, które wskazywano w związku ze *stricte* duchową formą działalności ruchów pentekostalnych. Chodzi tu m.in. o iluminizm, czyli przekazywanie niezgodnych z prawdą treści pod rzekomym oświeceniem siły wyższej, oraz charyzmatomanię, łączącą się z przykładaniem nadmiernej wagi do charyzmatów, włącznie z błędną interpretacją ich znaczenia i celu<sup>20</sup>. Wiąże się to już z mylnym pojęciem samego uczucia, jeżeli sprowadza się go do pełnych emocji i gestów wyrazu zewnętrznego w postaci artykulacji ciała lub do jakiegoś bezmyślnego kierunku działań w opozycji do zdrowego rozsądku. Już same przypowieści, którymi często posługiwał się Jezus, nie miały w żaden sposób formy oddziaływania na pobudzenie emocji, które miałyby skutkować ślepym zwrotem kierowanym na postać Chrystusa, ale wręcz przeciwnie, ich konstrukcja skłaniała słuchaczy do zmiany zachowania właśnie ze względu na oddziaływanie, które pobudzało przede wszystkim sposób myślenia.

Iluminizm i charyzmatomania są zatem podstawowymi czynnikami, wykluczającymi z samej natury rzeczy refleksję teologiczną, która o ile byłaby zastosowana, nie dopuściłaby do dominacji wymienionych wypaczeń. Chociaż charyzmaty jak najbardziej służą budowie i wzrostowi Kościoła w wymiarze przenikalnym, to nie mogą one w żaden sposób przyćmić doktryny Kościoła jako fundamentu, na którym buduje się jego wyraz wiary. Ponadto człowiek jakiegokolwiek wyznania zawsze będzie musiał określić nie tylko to, jak wierzy, ale przede wszystkim w Kogo i jak rozumie kwestie swojej wiary. Postrzeganie dogmatów jako sztywnego gorsetu

<sup>19</sup> Już w 1926 roku polscy zielonoświątkowcy w jednej z gazet okresu II Rzeczypospolitej wyrazili swoje zdanie na temat religii rozumu i postawili twierdzenie zasadniczej przepaści między nią samą a religią wiary: „Istnieje religia rozumu i religia wiary. Te wszystkie religie sformułowane i pięknie zorganizowane, ujęte w dogmaty i ceremonie, to religie przeważnie z rozumu. Wszystko pięknie zastawione, ujęte w formuły, okazałe na zewnątrz, pojmovane rozumem, to cecha powszechnej religijności. Lecz to, co znaczy być prowadzonym Duchem Bożym, mieć ono pomazanie, które nas uczy [...] to dziś w powszechnych Kościołach nieznanie. Z chwilą gdy nas Pan znalazł w tym świecie, a my się jemu oddajemy, wtedy na pamiętkę tego spotkania się składa w duszę naszą nasienie wiary. Nasienie to może się rozwijać tylko tam, gdzie ustanie i umilknie nasze rozumowanie i filozofowanie” (*Droga wiary*, „Głos Prawdy” 1926, nr 11–12, s. 10, cyt. za: Z. Pasek, *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*, Kraków 1992, s. 94).

<sup>20</sup> „Niebezpieczeństwo udzielania zachęty takim wypaczeniom istnieje bardzo realnie nie tylko w obrębie ruchu odnowy, lecz występuje przy każdej próbie prowadzenia życia prawdziwie duchowego. Jest to zagrożenie nieodłączne od samej istoty chrześcijaństwa. Za każdym razem, gdy Duch Święty udzielony jest człowiekowi jako źródło siły i przewodnictwa, przekraczających rozum naturalny, trzeba być przygotowanym na to, iż spotka się ludzi, którzy będą wykorzystywać Ducha Świętego jako przykrywkę irracjonalności lub zła” (E. O’Connor, *Ruch charyzmatyczny w Kościele*, tłum. F. Żuromska, Warszawa 1984, s. 222).



uniemożliwiającego praktykowanie wiary jest zwyczajnym niezrozumieniem ich istoty. Według o. Jacka Salija: „Dogmaty mogą wydawać się czymś ograniczającym tylko wówczas, kiedy nie dostrzega się ich wewnętrznej, nie dającej się wyczerpać prawdy. Podobnie komuś, kto miłość poznał tylko powierzchownie, czymś ograniczającym może się wydawać zasada monogamii”<sup>21</sup>. Dogmat nie jest zatem zamkniętą formułą o znaczeniu historycznym, ale jest swego rodzaju barierą po obu stronach drogi wiary, która zapewnia bezpieczeństwo przed wypadnięciem z trasy, którą zmierza się do ostatecznego celu, jakim jest zbawienie. Jak zauważa dalej cytowany dominikanin: „W zdaniach mowy ludzkiej można wyrazić prawdę ostateczną, można ją nawet wyrazić nieomylnie, jednak nie można jej w zdaniach zamknąć. Ale też przykazania Boże – podobnie jak dogmaty wiary – nie zamykają w sobie prawdy Bożej, one na nią w nieomylny sposób wskazują i zapraszają do tego, żeby z niej czerpać i karmić się nią na co dzień. W momencie, kiedy postanawiam dochować bezwzględnej wierności Bożym przykazaniom i kiedy w mojej wierze pragnę trzymać się dokładnie nauki Kościoła katolickiego, moje poznanie prawdy Bożej się nie kończy, ale dopiero zaczyna. I nigdy nie ogarnę prawdy głoszonej przez Syna Bożego tak całkowicie, żebym nie potrzebował Ducha Świętego, który nam ją przypomina (por. J 14,26)”<sup>22</sup>.

Nawet chrześcijanie zielonoświątkowi, którzy z początku przeciwni wspomnianej wcześniej tzw. religii rozumu i sformułowaniom dogmatycznym, starają się dzisiaj systematyzować swoje odniesienie w wierze. Dla przykładu na gruncie polskim ukazała się pozycja *Nasza wiara. Próba dogmatyki zielonoświątkowej*, w której autor, pastor Edward Czajko, porządkuje pentekostalne formuły wiary. Tomasz Józefowicz, dziekan Wyższej Szkoły Teologiczno-Społecznej w Warszawie, który napisał krótką przedmowę do tej publikacji, stwierdził słusznie, że: „Wiary nie da się zredukować jedynie do osobistego zawierzenia. Wiara to także zdrowa nauka, pewien depozyt prawdy, którego mamy strzec z pomocą Ducha Świętego (2 Tm 1,13–14). Wiara jest formą wiedzy o Bogu, który objawił się w osobach Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dlatego prawdziwa pobożność, jak uczy nas Boże Słowo, powinna iść zawsze w parze ze zdrowym nauczaniem (1 Tm 6,3–5). Jeśli się tak nie dzieje, jesteśmy miotani «falami i powiewem wiatru jakiegokolwiek nauki» (Ef 4,14) i ostatecznie możemy stać się «rozbitkami w wierze» (1 Tm 1,19)”<sup>23</sup>. Ruch zielonoświątkowy jest sam w sobie ruchem niejednorodnym, z tego względu pozytywne odniesienie do dogmatyki, które prezentuje pastor Czajko, nie oznacza istnienia jednomyślniej wiary w całym Kościele zielonoświątkowym<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> *O wierności dogmatom*, w: J. Salij, *Religie. Zbawienie. Prawda wiary*, Poznań 2001, s. 52.

<sup>22</sup> Tamże, s. 47.

<sup>23</sup> E. Czajko, *Nasza wiara. Próba dogmatyki zielonoświątkowej*, Warszawa 2014, s. 7.

<sup>24</sup> Istnieją nawet wspólnoty pentekostalne tzw. Tylko Jezus, które odrzucają chrześcijańską doktrynę trynitarną, a za jedyną Osobę Bożą uznają Jezusa Chrystusa. Por. F.A. Sullivan, *Charyzmaty*, s. 47.

Samo w sobie odrzucenie znaczenia doktryny we wspólnotach charyzmatycznych prowadzić może, po pierwsze, do tzw. pentekostalizacji chrześcijaństwa, która jest jakimś pośrednim nurtem zaistniałego wkrótce po wydarzeniach Reformacji ruchu pietystycznego<sup>25</sup> oraz obecnego dzisiaj w świecie bezdogmatycznego chrześcijaństwa<sup>26</sup>. Chodzi mianowicie o stworzenie jednej uniwersalnej struktury chrześcijaństwa, pozbawionej doktryny i łączących chrześcijan pod egidą duchowości charyzmatycznej.

Jednocześnie to ubóstwo świadomości istoty swojej wiary, zabarwionej jedynie jakimiś podstawowymi pojęciami ewangelicznymi, staje się doskonałym polem do wtłaczania w religijność ludzi elementów fałszywej duchowości z pogranicza ezoteryki, synkretycznych sekt dalekowschodnich lub pogańskich elementów bałwochwalczych, które bardzo często swobodnie posługują się elementarnymi terminami chrześcijańskimi, dając wrażenie jednej z kolejnych form kultycznych w ramach chrześcijaństwa<sup>27</sup>. Odrzucenie zatem dogmatyki i refleksji teologicznej w istocie wiary nie przysługuje się właściwie wcale chrześcijaństwu. Co więcej, staje się doskonałym kanałem do zobrazowania tego, co chrześcijaństwem właściwie już nie jest.

<sup>25</sup> Ugrupowanie to, założone przez luteranina Philippa Jacoba Spenera, dosyć szybko rozprzestrzeniło się na obszar Niemiec, od Niderlandów przez Lipsk do Halli. Wśród zróżnicowanych poglądów, które głosili pietyści, była konieczność oczyszczenia przez pokutę i łaskę, zerwania ze światem, praktyki chrześcijańskiej w życiu codziennym oraz pogardy wobec studiów teologicznych. Por. *Pietyzm*, w: *Wielka ilustrowana encyklopedia powszechna Wydawnictwa Gutenberga*, t. 12, Kraków [b.r.w.], s. 243. Był on zatem subiektywnym odczuwaniem religijności, w którym strona dogmatyczna odgrywała drugorzędną, jeżeli nie znikomą rolę. Widać to było w działaniu Mikołaja von Zinzendorfa i ruchu braci morawskich, który założył. Sfera emocjonalna, którą stawiali wyżej nad doktrynalną, pozwoliła im np. zasiadać z luteranami do Wieczerzy Pańskiej, nie bacząc na różnice w pojmowaniu Eucharystii. Por. Z. Pasek, *Ruch zielonoświątkowy*, s. 18.

<sup>26</sup> Na temat zagrożenia wspomnianą pentekostalizacją chrześcijaństwa wypowiada się w różnorodny sposób cytowany już wcześniej ks. Andrzej Kobyliński w publikowanych artykułach, m.in.: *Etyczne aspekty wspólczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 3 (2014), s. 93–130, *Religia potrzebuje rozumu*, wywiad Marcina Żyły z ks. A. Kobylińskim, „*Tygodnik Powszechny*” 49 (2015), s. 28–31, *Pytania o jedność Kościoła*, „*DoRzeczy*” 46 (2015), s. 62–63, „*Ewangelia sukcesu, szczęścia i dobrobytu*”. *Tak protestantyzuje się chrześcijaństwo*, wywiad Romana Motoły z ks. A. Kobylińskim, <http://www.pch24.pl/ewangelia-sukcesu--szczescia-i-dobrobytu--tak-protestantyzuje-sie-chrzeszcijanstwo,43870,i.html> (dostęp: 3.07.2016).

<sup>27</sup> Por. L. Gula, *Powszechność Kościoła i jego konsekwencje. Czyli o współczesnych problemach wynikających z inkluzywizmu Kościoła katolickiego w Polsce*, „*Warszawskie Studia Pastoralne*” 2 (2016), s. 94.

## WOBEC WIARY PRZEINTELEKTUALIZOWANEJ

Intelekt, uczucia i wola – trzy podstawowe czynniki nadające człowiekowi rangę osoby – powinny istnieć w nim zawsze w postaci zrównoważonej jedności. O ile w przypadku wiary charyzmatycznej dochodzi do dominacji czynnika uczuciowego kosztem racji rozumowych, o tyle wiara intelektualna, zawłaszczając racjonalizm religijny, czyni z Boga punkt odniesienia obecny w naukach empirycznych. Nie chodzi tu oczywiście o dyskusyjny od wieków problem relacji rozumu i wiary, tak jakby rzeczywistości te miały się wzajemnie wykluczać, ale usilne doszukiwanie się za pomocą dostępnych zdobyczy filozoficzno-teologicznych pewnych nierozwianych lub na bieżąco pojawiających się pytań z szerokiego zakresu wiary.

Ponadto problemem tutaj zdaje się rozumienie charyzmatu i intelektu jako dwóch żywiołów wzajemnie się neutralizujących. Ucharyzmatycznienie wiary miałyby być zaleczone twardą i niewzruszoną postawą intelektualną, tak jak dogmatyzm próbowano uzdrowić religią uniesienia emocjonalnego. Chociaż to zawsze teologia w swoich intelektualnych uwarunkowaniach stała na straży czystości i właściwie zawsze musi tak pozostać, o tyle rodzi się pytanie, na ile sama w sobie wiara intelektualna stanowi sedno tego, co w ogóle można nazwać wiarą. Już samo słowo „wierzyć” etymologicznie nie oznacza oparcia się na jasnym i klarownym fakcie, ale na przyjęciu za prawdę pewnego faktu, przy którym danego człowieka nie było<sup>28</sup>. Dla przykładu relacja z jakiegoś wydarzenia, podczas którego dana osoba była nieobecna, będzie dla niej jedynie uznaniem za prawdę, że to, co o wydarzeniu usłyszała, rzeczywiście w całości miało miejsce. W istocie wiary chrześcijańskiej problemem nie jest sama w sobie teologia, która rozsądnie czerpiąc z Objawienia, poszukuje zrozumienia Boga i świata, lecz raczej wspomniane wcześniej doszukiwanie się pewnych daleko idących abstrakcji, błędów jej celu oraz znaczenia dla rzeczywistości Kościoła.

Samo w sobie poszukiwanie i założenie odkrywania konstytuuje teologię w kategoriach naukowości, z tym że świadomość jasno określonego celu, którym jest Bóg, powinna iść zawsze w parze ze świadomością poznawania w rezultacie Niepoznawalnego. Teologii nie można postrzegać w kategorii empirycznego dowodu, lecz jako dedukcję tego, na ile sam Bóg w historii pozwolił się człowiekowi objawić. Tymczasem bardzo często istnieje pokusa abstrakcyjnego wykraczania poza to, co zostało objawione, kosztem zaspokojenia własnych ambicji i pragnień do ubogacania elementów wiary. Nie jest to tylko problem ambitnej teologii, ponieważ nadprzyrodzone obrazy, na których buduje się specyfika wiary w najprostszej pobożności, pochodzą często z prywatnych objawień, które zresztą w Kościele nie mają statusów wiążących dla sumień wiernych (por. KKK 67). Chociaż, co prawda, nie mogą one wnosić nic nowego do depozytu wiary, to jednak bazując na podstawowych pojęciach z jej zakresu (np. piekło), dorysowują do nich pewne

---

<sup>28</sup> Por. *Wierzyć*, <http://sjp.pl/wierzyć> (dostęp: 3.07.2016).

obrazy, które nie mają potwierdzenia w podstawowym depozycie (np. rodzaje kar czyśćcowych lub wizje piekła). Podobna tendencja zakorzeniła się również w praktyce teologicznej, która wykorzystując mniej lub bardziej trafne dedukcje poznania intelektualnego, dopisuje do fundamentów nauczania pewne obrazy wyjaśniające, które w rezultacie sprowadzają się do paradoksów i wzajemnie się wykluczają.

Dla przykładu ks. Lucjan Balter w artykule *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierworodnego w człowieku* zestawia szereg opinii teologicznych autorów wybranych katechizmów religii katolickiej, których dowodzenie dotyczące stanu natury człowieka przed grzechem pierworodnym diametralnie różniło się, biorąc pod uwagę przestrzeń lat oraz wzajemne sprzeczności z uwagi na nielogiczną sprzeczność<sup>29</sup>. Powołując się na św. Tomasza z Akwinu, ks. Balter stara się na bazie najprostszej logiki naturalnej wskazać istotne i fundamentalne założenia skutków grzechu pierworodnego, bez zagłębiania się w daleko idące i niepotwierdzone opinie<sup>30</sup>. Cytuje ponadto obszernie Stanisława Witkiewicza, który w swojej książce *Chrześcijaństwo i katechizm* stanowczo przeciwstawia się panującemu wówczas w katechezie tryumfalizmowi intelektualnemu, który w formie katechizmowego nauczania prowadzić miał logicznie i konsekwentnie do wygaszenia i obumarcia resztek religijności w człowieku<sup>31</sup>. Witkiewicz, podobnie jak później ks. Balter, starał się wykazać wewnętrzne sprzeczności opinii teologicznych zawartych w katechizmie, konkludując, że: „Katechizm pisali ludzie bardzo naiwni, albo też liczący na zupełne niedołęstwo ludzkiego umysłu, na niezdolność logicznego myślenia, na nieumiejętność wyprowadzania jakichkolwiek wniosków i dzięki temu od progu tej nauki w umyśle uczącego się powstaje potworne zamieszanie, które zaciera całkowicie słowa Boga i prowadzi do wątpliwości – a przez nie do niewiary”<sup>32</sup>.

Cytowany wcześniej ks. A. Kobyliński stwierdził w jednym z artykułów, że dzisiejszy ruch pentekostalny kwestionuje niejako 2000 lat chrześcijańskiej refleksji filozoficznej, prowadząc w rezultacie do destabilizacji więzi społecznych na poziomie narodu i państwa<sup>33</sup>. Nie można w tym względzie pominąć zasług filozofów i myślicieli chrześcijańskich, wychodząc już od samej konstrukcji definicji osoby, która przełożyła się na kształtowanie chociażby praw człowieka i jego godności. Nie należy jednak postrzegać całokształtu filozofii jako remedium na kompleksowe

<sup>29</sup> Chodzi głównie o dowodzenie dotyczące darów nadnaturalnych: doskonałości woli, braku skłonności do czynienia zła, wyjątkowej wiedzy Adama, pracy w Raju, nieśmiertelności polegającej na wiecznym bytowaniu w Raju na ziemi, wolności od naturalnych ludzkich skłonności czy też wyniesienia człowieka ponad jego naturę czyniące z niego kogoś w postaci nadczłowieka. Por. L. Balter, *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierworodnego w człowieku*, w: *Zło w świecie*, „Kolekcja Communio” [Poznań] 1992, nr 7, s. 272–281.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 282–293.

<sup>31</sup> Por. S. Witkiewicz, *Chrześcijaństwo i katechizm*, Warszawa 1960, s. 15.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 69.

<sup>33</sup> Por. A. Kobyliński, *Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, s. 116.

rozumienie świata i Boga. Szczególnie chodzi tutaj o filozofię *stricte* naukową lub warunkowaną tendencjami ideologicznymi. Jest ona w tym przypadku kształtowana określonym światopoglądem i staje się służebnicą ideologii, wyłączając racjonalność postaw lub w przypadku filozofii chrześcijańskiej, brnie w tak dalekie tajniki interpretacji Boga i świata, że w rezultacie staje się poznaniem wyłącznie na użytek filozofów, bez konkretnego przełożenia chociażby na życie Kościoła.

Z tego względu najbliższa ludziom filozofia to jednak nadal ta, która poszukuje pewnych niezaprzeczalnych formuł egzystencjalnych. Ta ich niepodważalność kierowała zapewne w swych sądach Platona, postulującego w dziele *Państwo* rządy filozofów, których orzeczenia na rzecz państwa nie miałyby cienia fałszu i dwuznaczności powodowanych osobistą korzyścią, lecz byłyby esencją bezsprzecznych zasad dla dobra obywateli<sup>34</sup>. Orzekając zatem na tematy filozoficzno-teologiczne, należy zastanowić się raczej, na ile są one szczerym poszukiwaniem zrozumienia Boga i świata z uwzględnieniem ich rzeczywistej użyteczności i przekonywania do swej bezsprzecznej prawdziwości, a na ile jest to usilne rozpoznawanie perspektywy egzystencjalno-transcendentnej bez konkretnego odniesienia do zrozumienia jej przez ludzi, dla których w coraz większym stopniu filozofia i teologia stają się tajemnymi regułami, dostępnymi dla zrozumienia jedynie dla wybranych<sup>35</sup>

<sup>34</sup> „Skoro filozofowie to ci, co potrafią dotykać tego, co jest zawsze takie same pod tym samym względem; a nie są filozofami ci, co tego jeszcze nie potrafią, tylko się w ogóle wciąż płaczą w świecie tych licznych przedmiotów, to którzy powinni być wodzami państwa? [...] Czy różnią się czymś od ślepych ci, którym istotnie brak poznania istoty każdej rzeczy i którzy nie mają w duszy żadnego wyraźnego pierwowzoru żadnej, i nie mogą, tak jak malarze na najprawdziwszy wzór tam spoglądać i do niego wszystko odnosić i oglądać go jak tylko można najwyraźniej, aby później i tu, gdy będzie szło o to, co piękne i sprawiedliwe, i dobre, instytucje i normy prawne ustanawiać, jeżeliby jakieś ustanawiać było potrzeba, a ustanowionych strzec i przez to je zachowywać?” (Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 187).

<sup>35</sup> Argument ten wykorzystują np. świadkowie Jehowy, dla których dogmat o Trójcy stanowi wykwit filozoficzno-teologicznych teorii, niemających potwierdzenia w najprostszej regule logicznej: „Nie służy sprawom Bożym, gdy się go przedstawia w sposób mętny i zagadkowy. Im bardziej wprowadza się ludzi w błąd co do Boga i Jego zamierzeń, tym bardziej odpowiada to Przeciwnikowi Bożemu, Szatanowi Diabłu, «bogu tego świata». To on popiera takie fałszywe nauki, żeby «zaślepić umysły niewierzących» (2 Kor 4,4). Doktryna o Trójcy służy także interesom kleru, który chce zachować władzę nad ludźmi, stwarzając pozory, jakoby mogli zrozumieć ją tylko teolodzy (J 8,44)” (*Czy wierzyć w Trójcę? Czy Jezus Chrystus jest Bogiem Wszehmocnym?*, Niemcy 1989, s. 31). Na problem uabstrakcyjnienia języka teologicznego wskazuje również o. Mateusz Przanowski, dominikanin i dyrektor Dominikańskiego Studium Filozofii i Teologii w Krakowie, który cytując pewne niejasne stwierdzenia teologiczne, np.: „wydarzenie Jezusa Chrystusa” lub „Meta-rozumienie jest już alfanie w rozumieniu immanentnym, w nim ma swój początek i kod wzywz”, dowodzi, że za ich przyczyną teologia stanowi martwą i stateczną wiedzę, która w społeczeństwie wywołuje raczej pobłażliwy uśmiech niż źródło intelektualnej i praktycznej korzyści. Por. M. Przanowski, *Dlaczego ludzie śmieją się z teologów?*, <https://dominikanie.pl/2015/01/dlaczego-ludzie-smieja-sie-z-teologow/> (dostęp: 3.07.2016).

Ponadto należy zastanowić się, jaką jakością charakteryzuje się wiara jedynie intelektualna, której regułą jest oparcie się wyłącznie na zasadach filozofii. Annamarie Nacko Cafardi, jedna z uczestniczek charyzmatycznego przebudzenia w Duquesne w 1967 roku, w swoim świadectwie wiary pisała, że zanim doświadczyła odnowy duchowej płynącej z tamtego wydarzenia, jej wiara opierała się na czysto intelektualnych dowodach, a Bóg był dla niej jedynie koncepcją, którą miłowała rozumem. Dopiero empiria charyzmatu wyrwała ją ze sztywnych reguł intelektualnych, tak że Bóg stał się dla niej osobą, którą zaczęła miłować sercem<sup>36</sup>. Jest to chyba najbardziej przekonujący dowód wiary, w którym urzeczywistnia się wiara otwartego serca względem Boga oraz zrozumienie i realizacja podstawowego aspektu Osób Bożych, pozostających zawsze względem siebie w relacji<sup>37</sup>.

Daleko idące utechniczenie swojego odniesienia do Boga można by porównać do pracy fizyka, który postrzega świat jedynie z perspektywy empirycznych i fizykalnych formuł. Brytyjski astrofizyk Artur Eddington mówił, że niemożliwe jest zredukowanie rzeczywistości do wzorów i technicznych pojęć, gdyż „fizyk, który chciałby traktować swoją żonę jedynie jako zbiór atomów, naraża się na rychłą zmianę stanu cywilnego”<sup>38</sup>. Pokusa takiego empirycznego rygoryzmu jest według Józefa Życińskiego i Michała Hellera spotykana jeszcze u studentów pierwszego roku matematyki, dla których np. miłość to „limes uczucia przez rozsądek, gdy rozsądek dąży do zera”<sup>39</sup>. Wprawdzie kierując się doświadczeniem i obserwacją, można stwierdzić, że miłość spowalnia refleksję intelektualną i staje się często jedyną miarą i sposobem ukierunkowania na działanie, to jednak błędem w tym przypadku staje się naśladowanie matematyki przez filozofię, gdyż „podstawową metodą matematyki jest dedukcja, podstawową metodą filozofii jest «opisujące uogólnianie». Nieudolne naśladownictwo metody matematycznej naraża filozofię na zarzut nienaukowości i prymitywizmu”<sup>40</sup>. W dziedzinie teologicznej zaś próby usilnego poszukiwania wyjaśnienia tajemnicy Boga wykluczają z umysłów teologów trafny w tym względzie starotestamentalny obraz wieży Babel, która reinterpretowana jako chęć poznania teologicznego za wszelką cenę, może w rezultacie również zakończyć się osobistym „wymieszaniem języków” w intelekcie.

<sup>36</sup> Por. *Świadectwo Annamarie Nacko Cafardi*, w: P. Gallagher Mansfield, *Jakby nowa Pięćdziesiątnica. Początek katolickiej Odnowy w Duchu Świętym*, tłum. J. Bartosik, Warszawa 1993, s. 127.

<sup>37</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1965, s. 133.

<sup>38</sup> Cyt. za: J. Życiński, M. Heller, *Wszelchświat i filozofia: szkice z filozofii i historii nauki*, Kraków 1980, s. 30.

<sup>39</sup> Por. tamże.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 31.

## KWINTESENCJE WIARY

Próba zdefiniowania jakiegoś ogólnego i właściwego standardu wiary jest z rzeczą z natury trudną, jeżeli nie niemożliwą. Jest ona sama w sobie czymś, co wykracza poza wszelkie obliczenia, gdyż jej miarą nie jest ani siła emocjonalnego wyrazu, ani wielkość wiedzy na jej temat. Jest ponadto nieodłącznie związana z wiarą Kościoła, który jako Mistyczne Ciało Chrystusa żyje i działa w świetle wiary swoich członków. Organizm zaś jest jednością poszczególnych narządów, które oddziałując na siebie, nadają żywotność ciału. Z tego względu wiara serca i wiara rozumu również powinny tworzyć organiczną całość, zarówno w nacechowaniu wiary pojedynczych osób, jak i Mistycznego Ciała w ogóle.

Jakość funkcjonowania wewnętrznych narządów ciała ma swoje konsekwencje w zewnętrznym działaniu organizmu i jego zdrowia. Koherentna wiara obojga czynników jest ponadto prawidłowym wyrazem działania osoby, która posiadając określony charakter lub osobowość, odzwierciedla się za ich przyczyną w swoich reakcjach, tak w społeczeństwie świeckim, jak i kościelnym. Rozwój osobowości wiary uzależniony jest od jakości pokarmu, dzięki któremu wiara wzrasta. Nie można postrzegać jej jednak w kategoriach statycznej tajemniczości, wypełnionej jedynie ścieżką, której poszczególne odcinki wyznaczają sakramenty, rozumiane jako tylko rytualne przypieczętowanie poszczególnych etapów życia. Same w sobie wprawdzie towarzyszą człowiekowi w jego fizycznym rozwoju, jednak jeżeli biologiczny wzrost organizmu nie idzie w parze ze wzrostem świadomości w wierze, na nic zdaje się udzielanie sakramentów i nadzieja cudownego wzrostu w ramach zasady *ex opere operato*<sup>41</sup>. Jest to problem, pociągający za sobą bolesne następstwa, z którymi dzisiaj Kościół staje coraz bardziej twarzą w twarz, m.in. laicyzacja społeczeństwa, indyferentyzm wartości religijnych, które zastępowane są przez wartości polityczno-ideologiczne, konsekwencje rozbitcia małżeństw i komunii dla rozwodników czy też skuteczna działalność różnorodnych sekt.

Sprowadzenie religijności jedynie do sfery kultycznej, w której zaniedbuje się znacząco posługę Słowa, prowadzi w konsekwencji do zahamowania wzrostu wiary, rodzącej się nie inaczej jak tylko ze słuchania słowa Chrystusa (por. Rz 10,17). Chryścijanie przestają mówić o wierze oraz myśleć w niej i działać. Z tego względu pozostaje ona jedynie świadomością zewnętrznych znaków religijności, wyznaczanych korzystną okazją udekorowaną podniosłym rytmem sakramentalnym, bożonarodzeniową choinką lub wielkanocnym koszyczkiem. Niskie wymagania sakralne oraz nieskuteczność środków katechetycznych powinny skłonić Kościół do uzmysłowienia sobie nietrafnych metod dojścia do wierzących, które skutkuje wspomnianymi konsekwencjami.

Katecheza jako właśnie ten środek, poprzez który należałoby rodzić wiarę, przechodzi nadal kryzys nieskuteczności. Wprawdzie nie dotyczy on już w głów-

---

<sup>41</sup> Por. L. Grula, *Powszechność Kościoła i jego konsekwencje*, s. 92.

nej mierze przeakcentowania religijnego intelektualizmu, na który zwracał uwagę S. Witkiewicz, lecz raczej pewnego ubajecznienia religii, odejścia od tłumaczenia i wyjaśniania prawd dogmatycznych oraz próby uczynienia z katechezy jedynie lekcji wrażliwości i sentymentalizmu. Na problemy te zwraca uwagę ks. M. Heller, który na jednym z sympozjów stwierdził, że współczesna katecheza musi zawsze odnosić się pozytywnie do osiągnięć nauki oraz nie poprzestawać na baśniowej interpretacji, w tym przypadku dzieła stworzenia, ponieważ infantylny obraz katechezy wczesnoszkolnej pozostaje w człowieku na całe życie i traci na wartości w kontestacji z nauką<sup>42</sup>. Ponadto według M. Hellera trzeba rozstać się z rozpropagowaną w materiałach katechetycznych tezą, że katecheza szkolna ma być jakimś wyjątkowym przeżyciem, ponieważ jak twierdzi: „Nie można co tydzień o danej godzinie mieć przeżycia. Wartościowe przeżycie to nie chwila wzruszenia na lekcji, lecz rodzaj osobistego doświadczenia, które kumuluje się podczas całego procesu nauczania i potem generuje właściwe postawy życiowe”<sup>43</sup>.

Tymczasem depozyt prawdy i jej wykładni jest znacząco zaniedbywany, a człowiek zawsze będzie poszukiwał Boga i oddawania Mu czci. Intelktualizacja wiary nieniosąca za sobą istotnego wkładu w życie ludzi, popchnęła ich do poszukiwania wyzwolenia z tego, co ramowe i niezrozumiałe, i w konsekwencji do przewartościowania duchowości i emocji. W obu przypadkach dochodzi do uskuteczniania własnych potrzeb transcendentnych, bez rzeczywistego spojrzenia na ich wpływ na Kościół. Jest to rozczłonkowanie właściwości Ducha Świętego, który będąc w Kościele Duchem łaski charyzmatycznej oraz Duchem Prawdy, który w każdym czasie zabezpiecza Urząd Nauczycielski Kościoła przed błędem<sup>44</sup>, jest w nim nadrzędną zasadą jedności, wychodzącą z trynitarnego źródła odwiecznej i koherentnej wspólnoty miłości. Tymczasem przeakcentowanie właściwości Ducha Świętego prowadzi w rezultacie do przyjęcia Go na zasadzie półprawdy i załamania fundamentu komunii tak w Mistycznym Ciele Chrystusa, jak i w relacji z Bogiem.

To jakościowe wybrakowanie świadomości pełnego zrozumienia działania Trzeciej Osoby Bożej w Kościele jest według ewangelikalnego kaznodziei i teologa Martyna Lloyda-Jonesa konsekwencją zaniedbywania lub podkreślania z przesadą i w fałszywy sposób doktryny o Duchu Świętym, przy czym druga postawa jest jakościową konsekwencją pierwszej<sup>45</sup>. Według niego niejasności pneumatologiczne: „ze względu na pewną przesadę, nieumiarkowanie, dziwne doświadczenia, z powodu przekraczania granicy między tym, co duchowe, a tym, co naukowe, zwyczajowe i jedynie emocjonalne, wielu ludzi boi się tej doktryny, bycia zbyt subiektywnym. W konsekwencji zupełnie ją lekceważą”<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Por. M. Heller, *Jak uczyć o stworzeniu?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1 (2013), s. 119.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Z obrzędu kanonizacji.

<sup>45</sup> Por. M. Lloyd-Jones, *Wielkie doktryny. Bóg Duch Święty*, tłum. W. Kamyszek, Włocławek 2001, s. 13.

<sup>46</sup> Tamże.



Nie służy temu obecna w teologii tendencja określania Ducha Świętego jako Boga ukrytego i akcentowanie Jego głębokiej kenozy w świecie, gdyż omawiane przypadki wiary charyzmatu i wiary intelektu są jakąś mniej lub bardziej świadomą formą odkrywania Jego właściwości, przy czym to poszukiwanie jest konsekwencją zapomnienia samej postaci i zasadniczej roli Parakleta w Kościele. Kiedy Mistyczne Ciało zaczyna, oprócz Duchem Świętym, oddychać zawiewającym i często zatrutym powietrzem obcych praktyk i nauk, dochodzi do obumierania poszczególnych Jego członków, tracących żywotność, świętość i tożsamość. Dlatego tak ważna jest świadomość nadrzędnej funkcji Trzeciej Osoby Bożej w środowisku wiary. Papież Leon XIII już u schyłku XIX wieku w encyklice *Divinum illud munus* wskazywał na konieczność pouczenia wiernych o wszystkim, co dotyczy Ducha Świętego. Zdając zaś sobie sprawę z delikatności tego tematu, sugerował ostrożność, „aby nie popaść w trudne i subtelne kontrowersje i by uniknąć nierozsądku tych, którzy zuchwale usiłują wszystko przeniknąć, nawet wszelkie tajemnice Boże”<sup>47</sup>.

To pragnienie otwarcia się Kościoła i wiernych na działanie Ducha Świętego wyraża się nieprzerwanie do dziś, ponieważ pneumatologiczna wizja Kościoła pozostaje nadal jedynie wizją, optymistycznie opisywaną w podręcznikach teologii. Kościół Ducha Świętego jest Kościołem nieustannie odradzającym się dzięki aktywności i życiodajnej sile Parakleta. Staje się zarazem Kościołem uzdolnionym do wypełniania właściwej sobie misji w każdym czasie i przypadku. Dzieje się to za sprawą aktywności jego członków, którzy zawsze powinni być otwarci na działanie Ducha Świętego. Zamknięcie się zaś w pewnym formalizmie religijnym, który wyznacza rytualne przyzwyczajenia, jest według papieża Franciszka grzechem bałwochwalstwa, które zamyka człowieka na niespodzianki Ducha Świętego. „Postawa człowieka, który mówi: «Zawsze tak robiono...», rodzi się w rzeczywistości z zamkniętego serca. Natomiast Jezus nam powiedział: «Poślę wam Ducha Świętego, a On poprowadzi was do pełni prawdy». A więc jeśli masz serce zamknięte na nowość Ducha, nigdy nie dojdiesz do pełnej prawdy. A twoje życie chrześcijańskie będzie życiem połowicznym, życiem pocerowanym, połatanym nowymi rzeczami, ale na strukturze, która nie jest otwarta na głos

---

<sup>47</sup> „Fortasse ne hodie quidem in eis desunt, qui similiter rogati ut quidam olim a Paulo apostolo, acceperintne Spiritum Sanctum, respondeant similiter: «Sed neque si Spiritus Sanctus est, audivimus». Sin minus, multi certe in eius cognitione valde deficient; cuius quidem crebro usurpant nomen in religiosis actibus exercendis, sed ea fide quae crassis tenebris circumfusa est. Quapropter quotquot sunt sacri concionatores curatoresque animarum hoc meminerint esse suum, ut quae ad Spiritum Sanctum pertinent diligentius atque uberius populo tradant; sic tamen ut difficiles subtilesque absint controversiae, et prava eorum stultitia devitetur qui omnia etiam arcana divina temere conantur perscrutari” (*Acta Sanctae Sedis* 29 (1896-97), 654 i n., <http://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-29-1896-97-ocr.pdf> [dostęp: 3.07.2016]).

Pana: zamkniętym sercu, ponieważ nie jesteś zdolny zmienić bukłaków<sup>48</sup>. Z tego względu tak ważne jest otwarcie swojego serca i postanowienie zmiany bukłaków, które wiążą się z ukierunkowaniem własnego życia religijnego na postać Ducha Świętego i gotowość do realizacji tego, co On sam zechce przez Kościół dokonać.

## ZAKOŃCZENIE

Wyznaczenia zasadnej perspektywy wiary nie można dokonać nawet w najdłuższym spisanym religijnym instruktażu. Wiara charyzmatu i wiara intelektu są niejako jej efektem, które zarazem nie wyczerpują jej w całości i nie mogą zamknąć Boga we własnych okowach. Przyjęcie wiary nie jest ponadto gwarantem jej permanentnego trwania w człowieku, ponieważ sama w sobie jest darem, który jak każdy można utracić. Z tego względu, jak zauważa bp Antoni Długosz, wiara powinna opierać się na słowach Jezusa, który mówił, że aby wejść do Królestwa Niebieskiego, potrzeba nam się stać jak dzieci<sup>49</sup>. Nie chodzi tu wprawdzie o bezmyślność i infantylną w wierze, ale pomimo różnorodnych trudności życiowych, które wielu odciągają od wiary, o bezwzględne zaufanie dziecka Bożego wobec Boga, który jest Ojcem wszystkich wierzących<sup>50</sup>. Jest to zasadniczy fundament wiary, na którym buduje się jej wyraz tak kulturowy, jak i doktrynalny. Wiele osobistych sytuacji jest właśnie tą jej próbą – próbą jakości naszego zaufania Bogu, które może stać się jej tryumfem lub poddaniem się słabości tragedii, lekkomyślności czy też sposobu życia. Zaufanie jest zatem tą podstawą, która pozwala trwać w wierze i zawsze racjonalnie interpretować te z pochopnego punktu widzenia, wiarołomne sytuacje, na które często nie mamy wpływu. Wyraz otwarcia się na Ducha Świętego jest zasadniczą formą budowy wiary na masywie skalnym, na Chrystusie, a którego nie jest w stanie zniszczyć żywioł wiarołomnych przeciwności życia, a utrwalić wiary jedynie w kategoriach zamkniętych stateczności. Z tego względu warto w kontekście omówionych form wiary wyrażać za papieżem Franciszkiem życzenie, „aby Pan dał nam łaskę otwartego serca, serca otwartego na głos Ducha, które potrafi odróżnić to, co nie powinno się już zmieniać, ponieważ jest fundamentem, od tego, co musi się zmienić, aby można było przyjąć nowość Ducha Świętego<sup>51</sup>”.

<sup>48</sup> *Homilia papieża Franciszka wygłoszona w Domu Świętej Marty 18.01.2016 r.*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/homilie/swmarta\\_18012016.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/swmarta_18012016.html) (dostęp: 3.07.2016).

<sup>49</sup> Por. *Zrezygnujmy w katechezie z sześciu prawd wiary, wywiad Artura Spornika z biskupem Antonim Długoszem*, „Tygodnik Powszechny” 2 (2016), s. 33.

<sup>50</sup> Por. tamże.

<sup>51</sup> *Homilia papieża Franciszka wygłoszona w Domu Świętej Marty 18.01.2016 r.*

BIBLIOGRAFIA

- Acta Sanctae Sedis* 29 (1896–97), s. 654 i n., <http://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS291896-97-ocr.pdf> (dostęp: 3.07.2016).
- Andrews T., *Aura, czyli pole energetyczne człowieka*, tłum. A. Gierczak, Wrocław 1998.
- Balter L., *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierworodnego w człowieku*, w: *Zło w świecie*, „Kolekcja Communio” [Poznań] 1992, nr 7, s. 247–293.
- Balthasar H. Urs von, *Modlitwa i kontemplacja*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1965.
- Blachnicki F., *Chrystus i Duch Święty u początków Kościoła. Pneumatologiczny wymiar Kościoła i jego konsekwencje pastoralne*, w: *Duch, który jednoczy*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 199–209.
- Burkert B., *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2007.
- Czajko E., *Nasza wiara. Próba dogmatyki zielonoświątkowej*, Warszawa 2014.
- Czy wierzyć w Trójcę? Czy Jezus Chrystus jest Bogiem Wszehmocnym?*, Niemcy 1989.
- Droga wiary*, „Głos Prawdy” 1926, nr 11–12.
- Ekumenizm nie jest przejawem filantropii*, <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,4425,ekumenizm-nie-jest-przejawem-liberalnej-filantropii.html> (dostęp: 2.07.2016).
- „*Ewangelia sukcesu, szczęścia i dobrobytu*”. *Tak protestantyzuje się chrześcijaństwo*, wywiad Romana Motoły z ks. A. Kobylińskim, <http://www.pch24.pl/ewangelia-sukcesu-szczescia-i-dobrobytu--tak-protestantyzuje-sie-chrzciscjanstwo,43870,i.html> (dostęp: 3.07.2016).
- Gallagher Mansfield P., *Jakby nowa Pięćdziesiątnica. Początek katolickiej Odnowy w Duchu Świętym*, tłum. J. Bartosik, Warszawa 1993.
- Gruła L., *Powszechność Kościoła i jego konsekwencje. Czyli o współczesnych problemach wynikających z inkluzywizmu Kościoła katolickiego w Polsce*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 2 (2016), s. 87–105.
- Heller M., *Jak uczyć o stworzeniu?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1 (2013), s. 115–120.
- Homilia papieża Franciszka wygłoszona w Domu Świętej Marty 18.01.2016 r.*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/homilie/swmarta\\_18012016.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/swmarta_18012016.html) (dostęp: 3.07.2016).
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1993.
- Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 51–81.
- Kobyliński A., *Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „Studia Philosophiae Christianae” 3 (2014), s. 93–130.
- Lloyd-Jones M., *Wielkie doktryny. Bóg Duch Święty*, tłum. W. Kamyszek, Włocławek 2001.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa–Ząbki 2005.
- Migda A., *Mistycyzm pentekostalny w Polsce*, Kraków 2013.
- O’Connor E., *Ruch charyzmatyczny w Kościele*, tłum. F. Żuromska, Warszawa 1984.
- Pasek Z., *Ruch Zielonoświątkowy. Próba monografii*, Kraków 1992.

- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Przanowski M., *Dlaczego ludzie śmieją się z teologów?*, <https://dominikanie.pl/2015/01/dlaczego-ludzie-smieja-sie-z-teologow/> (dostęp 3.07.2016).
- Pytania o jedność Kościoła*, „DoRzeczy” 46 (2015), s. 62–63.
- Rak R., *Encyklika Jana Pawła II „Dominum et Vivificantem” o Duchu Świętym i jej wskazania pastoralne*, w: *Duch Święty i Jego obecność w Kościele*, Katowice 1997, s. 198–213.
- Religia potrzebuje rozumu*, wywiad Marcina Żyły z ks. A. Kobylińskim, „Tygodnik Powszechny” 49 (2015), s. 28–31.
- Salij J., *Religie. Zbawienie. Prawda wiary*, Poznań 2001.
- Skowronek A.J., *Z Kościołem w trzecie tysiąclecie*, Włocławek 1999.
- Sullivan F.A., *Charyzmatycy i odnowa charyzmatyczna*, tłum. T. Micewicz, Warszawa 1986.
- Wielka ilustrowana encyklopedia powszechna Wydawnictwa Gutenberga*, t. 12, Kraków [b.r.w.].
- Wierzyć*, <http://sjp.pl/wierzyć> (dostęp: 3.07.2016).
- Witkiewicz S., *Chrześcijaństwo i katechizm*, Warszawa 1960.
- Zrezygnujmy w katechezie z sześciu prawd wiary*, wywiad Artura Sporniaka z biskupem Antonim Długoszem, „Tygodnik Powszechny” 27 (2016), s. 33.
- Życiński J., Heller M., *Wszehświat i filozofia: szkice z filozofii i historii nauki*, Kraków 1980.

BETWEEN THE CHARISMA AND THE INTELLECT. ATTEMPT TO SEEK THE GOLDEN MEAN IN THE FAITH IN THE PERSPECTIVE OF TEMPTATION OVER EMPHASISING OF HER THE CHARISMATIC ELEMENT OR TO HER OVERINTELLECTUALIZE.

### Summary

The purpose of this article is to point out the differences between faith, that defines the doctrine, and charismatic faith, that opposes the faith of the intellect. The lack of cooperation between the two has led to a point, that practicing one excludes the second. Consequently this has led to radicalisation of its content, resulting in lack of any contribution for the community of the faithful. Therefore it is important to point out the elements of faith, that should support each other, by creating a base for its reasonable understanding with external expression of the cult.

**Keywords:** charisma, intellect, mind, faith, philosophy, Saint Spirit

**Słowa kluczowe:** charyzmat, intelekt, rozum, wiara, filozofia, Duch Święty

(Translated by ks. Stanisław Pamuła)

Marcin Walczak\*  
WT KUL, Lublin

## PROBLEM TAK ZWANEGO OBRAZU BOGA W ŚWIETLE TEZY PAULA TILLICHA O OBJAWIENIU FINALNYM

W praktyce duszpasterskiej i ewangelizacyjnej Kościoła często pojawia się kwestia tak zwanego obrazu Boga. Chodzi o przekonania i wyobrażenia o Bogu, jakie nosi w swoim sercu człowiek wierzący. Kwestia obrazu Boga jest na tyle kluczowa, że warto przyjrzeć się jej z perspektywy teologicznej. Dla teologii chrześcijańskiej nie ma innego kryterium oceny wszelkich wyobrażeń na temat Boga, jak tylko samo Boże objawienie. Ostatecznym kluczem odczytywania prawdziwości obrazów Boga jest objawienie w Chrystusie, nazywane przez Paula Tillicha objawieniem finalnym. Według Tillicha objawienie to ma moc osądzania i oczyszczania wszelkich doświadczeń religijnych. O ile każdy człowiek ma swoją własną, niepowtarzalną relację z Bogiem, o tyle nie może być innego obrazu Boga niż ten objawiony w Synu – obraz miłości umierającej dla ludzi.

Niezwykle popularny staje się dziś problem tak zwanego obrazu Boga. Swoistym trendem duszpasterskim jest wskazywanie na potrzebę obalenia fałszywych obrazów Boga, a w zamian przyjęcie właściwego obrazu, który zazwyczaj odpowiada po prostu przekonaniom osób głoszących. Nasuwa się pytanie o to, na ile można mieć w ogóle pełny i „prawdziwy” obraz Boga, skoro człowiek w swoim poznaniu jest zawsze ograniczony i wielorako uwarunkowany. Nie sposób jednak całkowicie odrzucić zagadnienia obrazu Boga. Dla człowieka wierzącego naturalne jest posiadanie pewnych wyobrażeń i przekonań na temat Absolutu. To właśnie te wyobrażenia i przekonania określa się mianem obrazu Boga<sup>1</sup>. Następnie można spytać, jakie jest kryterium oceny tych obrazów, które pozwałaby wskazać obrazy lepsze (bliższe prawdy) i gorsze. Niewątpliwie wiele osób byłoby skorych powiedzieć, że nie wolno obrazów Boga w ogóle wartościować, bo każdemu człowiekowi

\* Marcin Walczak – doktorant Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL. Kontakt z autorem: mar-wal8@wp.pl.

<sup>1</sup> Kwestia obrazu Boga stała się też zagadnieniem ściśle teologicznym, jak choćby w dziełach Brunona Forteego. Zależności między chrystologią a obrazem Boga pokazuje: A. Gesché, *Chrystus*, Poznań 2005. Z kolei na problem obrazu Boga w mariologii zwraca uwagę: K. Pek, *Deus semper maior*, Lublin 2009.

Bóg objawia się inaczej, tak jak inna jest każda ludzka osoba. Chrześcijaństwo jednak, doceniając oczywiście osobistą drogę duchową każdego wierzącego i jego przekonania, wskazuje jasno na pełnię objawienia Bożego w Chrystusie<sup>2</sup>. Nie ulega wątpliwości, że Bóg objawia się ludziom od zarania dziejów, „wielokrotnie i na różne sposoby” (Hbr 1,1). Objawia się i dziś, a jak można się domyślać, będzie to robił i w przyszłości. Ostatecznym jednak kryterium Bożego objawienia, a co za tym idzie kryterium wszelkich obrazów Boga, jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. Jeden z wielkich teologów XX wieku, Paul Tillich, nazywa to wydarzenie objawieniem finalnym<sup>3</sup>. Siła objawienia finalnego polega na jego ostateczności i wynikającej z niej zdolności do osądzania wszelkich innych objawień i wszelkich obrazów Boga.

## FENOMEN OBJAWIENIA

Pojęcie objawienia jest jednym z kluczowych dla teologii chrześcijańskiej. Można powiedzieć, że Kościół opiera całą swą działalność na przekonaniu o objawianiu się Boga. Jak każdy z istotnych terminów religijnych, termin „objawienie” uległ jednak zaciemnieniu i w swych potocznych sensach daleko odbiega od właściwego znaczenia. Często bywa rozumiany w duchu literalistyczno-mitologicznym jako ukazywanie się na świecie skądinąd niezwykle odległego Boga, który sam widziany jest na sposób wyraźnie antropomorficzny. Bóg miałby zatem przybywać „z daleka” i objawiać jakieś ukryte wcześniej tajemnice (rozumiane jako sekrety) wybranym przez siebie ludziom<sup>4</sup>. Z kolei przeciwną skrajnością jest tendencja naturalistyczna, która pragnie zacierać różnicę między objawianiem się Boga a zwykłymi możliwościami poznawczymi człowieka, zwłaszcza jego rozumu<sup>5</sup>. Paul Tillich proponuje trzecią drogę między tymi dwoma podejściami do kwestii objawienia. Jego zdaniem objawienie jest manifestacją tego, co ostatecznie obchodzi człowieka, manifestacją jego ostatecznego zatroskania<sup>6</sup>. Objawia się Bóg, który nie przychodzi „z daleka”, lecz jest gruntem i sensem wszelkiego bytu. Jest on bliżej człowieka, niż człowiek jest bliski samemu sobie. W objawieniu

<sup>2</sup> Por. I. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 398.

<sup>3</sup> Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna* [dalej: TS], t. 1, Kęty 2005, s. 129.

<sup>4</sup> Notabene, budzi niepokój bezrefleksyjne stosowanie terminu „objawienie” w stosunku do tak zwanych objawień prywatnych. Taka terminologia sprawia, że w odbiorze niezbyt wyrobionych teologicznie słuchaczy może zrodzić się przeświadczenie, iż objawienie oznacza zawsze lub przede wszystkim fenomeny wizjonerskie.

<sup>5</sup> Kościół zaś, choć wskazuje na możliwość dochodzenia do Misterium Boga drogą rozumu, zawsze radykalnie podkreślał różnicę między poznaniem naturalnym a objawieniowym. Por. DS 3005, w: H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1976.

<sup>6</sup> Por. TS, t. 1, s. 107.

nie następuje więc jakieś dosłowne przychodzenie Boga, tak jakby był On kimś obcym i odległym, lecz manifestacja Jego obecności<sup>7</sup>. By do tego doszło, musi zająć pewna korelacja. Do objawienia konieczne jest nie tylko jakieś obiektywne wydarzenie mające potencjał objawicielski, ale i subiektywny odbiór tego wydarzenia. Mówiąc językiem Tillicha, potrzebny jest cud i ekstaza. Samo wydarzenie objawicielskie nie stanowi objawienia, jeśli nie zostanie przez człowieka przyjęte jako objawienie. Recepcja objawienia nie jest jakimś wtórnym skutkiem tegoż, lecz konstytutywnym elementem samego objawienia. Jest tak, ponieważ „objawienie – jako objawienie tajemnicy będącej naszym ostatecznym zatroskaniem – jest niezmiennie objawieniem dla kogoś w jakieś konkretnej sytuacji zatroskania”<sup>8</sup>. Najkrócej można by więc powiedzieć, że objawienie jest manifestowaniem się Boga przyjmowanym jako takie przez człowieka – podmiot recypujący.

Nie ulega wątpliwości, że przy takim rozumieniu objawienia jego horyzonty i możliwości zaistnienia są niezwykle szerokie. Objawienie ma szansę zaistnieć wszędzie tam, gdzie manifestuje się tajemnica bytu. By jednak uchwycić intuicję Tillicha, trzeba właściwie zrozumieć termin „tajemnica”. Nie powinno się go „stosować do czegoś, co przestaje być tajemnicą po swym ujawnieniu”<sup>9</sup>. Tajemnica w religijnym sensie nie oznacza sekretu, jakiejś wiedzy tajemnej, którą Bóg postanawia odsłonić przed człowiekiem, lecz oznacza to, co jest tajemnicze z samej swej natury – Misterium Boga. W wydarzeniach, które ukazują to Misterium i udzielają Go (nie przestaje ono tym samym być misteryjne!), człowiek ma szansę przyjąć Boże objawienie. Wydarzenie objawicielskie zwykło się tradycyjnie określać mianem cudu. To właśnie objawienie jest kluczem, według którego jedne wydarzenia są cudowne, a inne zwyczajne. Nie jest zaś takim kluczem spektakularność, irracjonalność czy potocznie rozumiana „nadprzyrodzoność”. W cudzie nie chodzi, wbrew tragicznemu w skutkach rozumieniu potocznemu, o przekraczanie przez Boga praw natury czy zasad logiki<sup>10</sup>. Chodzi natomiast o wydarzenie, które

<sup>7</sup> Trzeba przy tym zaznaczyć wyraźnie, że Tillicha wizja objawienia jest tylko jedną z teologicznych propozycji i podlega dyskusji. Nie brakuje krytycznych uwag względem tej koncepcji, zwłaszcza ze strony teologów katolickich. Tillichowi zarzuca się ahistoryzm, czasem nawet zatracanie substancji chrześcijańskiego orędzia. Dlatego trzeba pamiętać, że niniejszy artykuł jest tylko jednym z głosów w trwającej i otwartej dyskusji na temat koncepcji objawienia w ogólności oraz szczególnie idei objawienia w myśli Tillicha.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże, s. 106.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 111. Jak absurdalna jest ta potoczna definicja cudu, pokazuje proste pytanie: dlaczego Bóg miałby łamać zasady i prawa pochodzące od Niego samego? Absurdalna supranaturalistyczna teologia cudów, z którą pokornie walczy teologia cudów jako znaków, ma się jednak wyśmienicie. Pokazuje to współczesna fascynacja „zjawiskami cudownymi”, która u pobożnych chrześcijan bywa większa niż u tak pilnie przez nich tropionych adeptów wszelkiej maści okultyzmu. Jak pisze Tillich, „rozwija się swego rodzaju irracjonalistyczny racjonalizm, w którym stopień absurdalności w opowieści o cudzie staje się miarą jej wartości religijnej. Im bardziej niemożliwe, tym bardziej objawicielskie!”. Zdaje się, że wielu nie przeszkadza

poza swym naturalnym charakterem ma także wartość objawicielską. Cudowne wydarzenie wprowadza człowieka w korelację objawicielską i pozwala mu przyjąć objawiającego się Boga. Stan, w jakim znajduje się człowiek przyjmujący objawienie, Tillich określa mianem ekstazy. Tu również mylące byłoby podążanie za rozumieniem potocznym terminu. Nie chodzi o jakieś szczególne doświadczenie psychiczne, lecz o stan, w którym człowiek spotyka się z objawiającym się Bogiem, przekraczając tym samym swoje zwyczajne poznanie, możliwości rozumu, schematy myślenia. Ekstaza jest stanem, w którym człowiek przyjmuje wydarzenie jako cud i tym samym staje się odbiorcą objawienia.

Ostateczna Rzeczywistość może objawiać się na różne sposoby, w różnych miejscach i epokach. Może też posługiwać się różnymi pośrednikami, czy to osobowymi, czy nieosobowymi. Niewątpliwie świat przyrody jest pewną podstawową płaszczyzną objawiania się Boga. Przez świat stworzony człowiek poznaje Stwórcę, jak uczy Pismo Święte i cała Tradycja chrześcijaństwa. Mediami objawienia mogą być poszczególne elementy świata: zwierzęta, rośliny, zjawiska atmosferyczne, ale także świat jako całość. Ponieważ jednak człowiek odkrywa Boga zwłaszcza w tym, co najbardziej ludzkie, większe znaczenie niż objawienie przez naturę ma objawienie przez historię. To historia jest tą płaszczyzną rzeczywistości, która szczególnie absorbuje człowieka i staje się wyrazem i ucieleśnianiem jego najgłębszych pragnień i tęsknot. Nie dziwi zatem, że właśnie w wydarzeniach i postaciach historycznych zarysowuje się szczególny trop objawiania się Boga. Szczególnym zaś, nieporównywalnym do innych, medium objawienia jest słowo. Objawienie Boga przez słowa stoi u podstaw teologii Słowa Bożego.

Trzeba jeszcze wskazać na rolę objawienia w ludzkim poznaniu. Objawienie jako manifestacja Boga odczytywana przez człowieka zawsze daje pewne poznanie rzeczywistości, którego człowiek wcześniej nie miał. Poznanie objawieniowe nie konkuruje jednak z żadnym innym rodzajem poznania, z żadnym poznaniem naturalnym. Nie przydaje ono żadnej wiedzy, nie powiększa ilościowo poznania rozumowego. Jego treścią nie są żadne wiadomości historyczne, geograficzne, astronomiczne czy inne. Droga, jaką przeszło chrześcijaństwo w spotkaniu z naukami ścisłymi, a która pozwoliła oddzielić samo objawienie biblijne od starożytnej wizji świata autorów natchnionych, pokazała to raz na zawsze. Objawienie nie jest i nie może być żadną dodaną człowiekowi wiedzą, w znaczeniu znajomości szczegółów rzeczywistości. „Poznanie objawieniowe jest wiedzą o objawieniu nam tajemnicy bytu, nie zaś informacją o naturze bytów i ich wzajemnym powiązaniu”<sup>11</sup>. Tej wiedzy nie można przekazać komuś innemu w sposób obiektywny, na podobieństwo wiedzy naukowej. Można jedynie doprowadzić kogoś do korelacji

---

wizja Boga jako czarodzieja, który popisuje się łamaniem praw natury, uprzednio przez Niego samego ustalonych.

<sup>11</sup> Tamże, s. 124.



objawicielskiej, by sam stał się odbiorcą objawienia<sup>12</sup>. Poznanie objawieniowe nie jest więc poszerzeniem poznania naturalnego i nie stoi z nim nigdy w żadnym konflikcie. Chodzi o poznanie samego Boga jako miłosnej tajemnicy dającej istnienie i sens całej rzeczywistości. Ogląd rzeczy, jaki jest dany przez objawienie, jest więc pewnym całościowym chwyceniem sensu świata przez pryzmat Misterium Boga.

Trzeba przy tym zaznaczyć jeszcze, że objawienie jest dla Tillicha taką rzeczywistością, która może być przez człowieka interpretowana na dwa sposoby. Pierwszym jest droga filozoficzna, gdy objawienie jest przyjmowane jako egzystencjalny przekaz, który podlega fenomenologicznej analizie. Wówczas objawienie jest rozumiane jako pewne zjawisko podlegające filozoficznym rozważaniom. Natomiast najwłaściwszą formą interpretacją faktu objawienia jest interpretacja wewnętrzna, gdy mówi się o nim z perspektywy wiary. To na tym drugim aspekcie warto się skupić, gdyż to takie spojrzenie na objawienie jest spojrzeniem prawdziwie teologicznym.

## OBJAWIENIE FINALNE – JEZUS JAKO CHRYSZTUS

Spośród nieskończonych wręcz możliwości i dróg objawienia chrześcijaństwo wskazuje na jedno fundamentalne objawienie, które ma być kluczem do rozumienia wszystkich innych objawień i spełnieniem wszelkiego objawienia. Paul Tillich mówi w związku z tym o objawieniu finalnym, które stanowi sama osoba Jezusa Chrystusa. Objawienie Boga w Chrystusie jest bez wątpienia objawieniem pierwotnym dla chrześcijaństwa. Na tym objawieniu opierają się i niejako „wchodzą w nie” późniejsze doświadczenia objawicielskie chrześcijan w ciągu wieków historii Kościoła. W Tillichowym rozróżnieniu między objawieniem pierwotnym a zależnym<sup>13</sup> objawienie w Jezusie jako Chrystusie jest bez wątpienia pierwotne, a wszelkie inne manifestacje Boga we wspólnocie chrześcijan dokonujące się w mocy Ducha Świętego są zależne od tego jedyne objawienia, będącego zawsze punktem odniesienia. Nie tylko jednak dla chrześcijan objawienie w Chrystusie jest wyjątkowe i normatywne. To objawienie jest bowiem finalne, co oznacza, że w nim wypełniają się i do niego prowadzą wszystkie inne doświadczenia objawieniowe, zarówno osób żyjących przed Jezusem, jak i po Nim, aż do końca świata<sup>14</sup>.

Zanim uzasadni się chrześcijańskie roszczenie do tak wyjątkowego usytuowania wydarzenia Chrystusa, trzeba ponownie zająć się uściśleniem centralnego terminu. Objawienie finalne nie oznacza bowiem, że nastąpił kres objawiania się

---

<sup>12</sup> Jest to cenna uwaga z punktu widzenia katechetyki. Koncepcja katechezy jako odgórnego przekazywania „prawd o Bogu” opiera się na niezrozumieniu relacyjnego charakteru objawienia.

<sup>13</sup> Tamże, s. 121.

<sup>14</sup> Objawienie dokonane we Wcieleniu jest wypełnieniem całej historii, gdyż tylko ono nadaje jej sens. Por. P. Tillich, *A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation*, „Church Quarterly Review” 147, 2 (1949), s. 147.

Boga. Objawienie w Chrystusie nie jest ostatnie, choć termin „finalne” mógłby sugerować taki wniosek. Jak zauważa Tillich, „chrześcijaństwo twierdziło zawsze – i z pewnością powinno twierdzić – że w historii Kościoła zachodzi ciągle objawienie”<sup>15</sup>. A zatem „finalne” nie oznacza „ostatnie”, lecz „ostateczne”<sup>16</sup>. Każde objawienie i każde doświadczenie religijne musi być poddane temu niepodważalnemu kryterium – objawieniu finalnemu w Jezusie Chrystusie. Jest ono bowiem niezmiennym punktem odniesienia dla każdego objawienia i każdego mówienia o Bogu (teologii). Przekonanie o objawieniu finalnym oznacza zatem, że objawienie w Chrystusie jest „decydujące, wypełniające, nieprzekraczalne, takie, które jest kryterium wszystkich innych”<sup>17</sup>.

Według Tillicha da się wyprowadzić pewne wymagania, jakie musi spełniać objawienie, by mogło zostać uznane za finalne. Te kryteria spełnia właśnie Jezus jako Chrystus. Kryteria te nie mogą zostać uzyskane uprzednio w stosunku do uznania Jezusa za objawienie finalne, lecz rozjaśniają się dopiero, gdy przyjmiemy Jezusa jako Chrystusa. Kryterium objawienia finalnego wywodzi się więc z samego objawienia finalnego<sup>18</sup>. Nie jest to żaden absurd, lecz jedyna możliwa droga – wszak w przeciwnym razie objawienie nie byłoby objawieniem, lecz czymś, co można by wydedukować. Po tym zastrzeżeniu można teraz zapytać, dlaczego to właśnie Jezus Chrystus jest finalnym objawieniem Boga. Przede wszystkim Tillich zaznacza, że każde objawienie ma swoje medium (pośrednika). Jakaś osoba, rzecz, wydarzenie, przeżycie, obrzęd pozwala człowiekowi wejść w ekstazę – stać się odbiorcą objawienia. Medium objawienia zawsze je warunkuje i pozostawia pewną dwuznaczność. Z jednej strony objawia Boga, ale z drugiej – zawsze Go zakrywa, koncentruje bowiem część uwagi na samym sobie. Każde objawienie otwiera zatem pole do bałwochwalstwa, czyli wyniesienia medium do rangi tego, co objawiane. Nawet jeśli nie ulega się tej pokusie, to każde objawienie zdaje się pozostawiać niepełne ze względu na zawsze ograniczające i zatrzymujące na sobie medium. Objawienie finalne – czyli objawienie Boga w całej pełni – musiałyby zatem cechować się absolutną transparentnością pośrednika. Medium objawienia finalnego powinno całkowicie przekraczać siebie, by ukazywać w pełni tajemnicę bytu. Tillich powie wręcz: „objawienie jest finalne, jeśli ma moc negocjowania siebie bez zatracenia samego siebie”<sup>19</sup>. W tym wypadku pośrednik ma przezwyciężyć swoją skończoną i uwarunkowaną sytuację, złożyć ją w ofierze. Oddać swoje

<sup>15</sup> TS, t. 1, s. 126.

<sup>16</sup> Nie może więc pojawić się objawienie, które doda coś więcej do objawienia Chrystusowego. To zapewne mają na myśli autorzy KKK, którzy piszą o tym, że „Objawienie zostało już zakończone” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 66). Wyrażenie jest jednak nieściśle, a dosłownie rozumiane może sugerować, że Bóg obecnie nie objawia się ludziom. Por. popularne powiedzenie, iż objawienie miało się skończyć wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów.

<sup>17</sup> TS, t. 1, s. 127.

<sup>18</sup> Tamże, s. 129.

<sup>19</sup> Tamże, s. 127.

ziemskie życie, nie zostawiając niczego dla siebie, by stać się w pełni przejrzystym na Boga, którego objawia.

Kryteria objawienia finalnego zostają spełnione w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. „W obrazie Jezusa jako Chrystusa mamy wizerunek człowieka, który posiada te jakości, a zatem człowieka, którego można nazwać medium finalnego objawienia”<sup>20</sup>. Tylko Jezus poświęca samego siebie i staje się w pełni przejrzysty na tajemnicę Boga. Tylko On może tego dokonać, bo tylko On jest w pełni zjednoczony z Bogiem, co w klasycznej teologii wyraża termin unii hipostatycznej. Wyrzec się samego siebie i swej skończoności może tylko ten, kto całkowicie siebie posiada<sup>21</sup>. Posiada zaś siebie w pełni ten, kto jest całkowicie zjednoczony z „gruntem i sensem swego bytu bez oddzielenia i rozdziału”<sup>22</sup>. Zdaniem Tillicha cały ewangeliczny obraz Jezusa wskazuje na pewną rezygnację z samego siebie kosztem objawienia Ojca. W świetle Pawłowego hymnu Flp 2 całe Wcielenie polega na rezygnacji z równości z Bogiem jako osobistej własności. Można paradoksalnie powiedzieć, że Jezusa określamy mianem Boga wcielonego właśnie dlatego, że On jako jedyny nie chciał być na równi z Bogiem w znaczeniu wywyższania samego siebie. Tylko pośrednik absolutnie uniżający samego siebie może być pośrednikiem absolutnym. Ostatecznym momentem manifestującym finalne objawienie jest przeto krzyż<sup>23</sup>. Jezus, odrzucając ostatecznie towarzyszącą wszystkim ludziom demoniczną pokusę wywyższania samego siebie, przyjął postać sługi aż do samego końca. „Pozostał transparentny na boską tajemnicę aż do śmierci, która była finalną manifestacją Jego transparentności”<sup>24</sup>.

Objawienie finalne polega zatem na całkowicie jednoznacznej i pełnej manifestacji Bożego Misterium w warunkach ludzkiej egzystencji. Jest ono możliwe, ponieważ jego medium nie żąda niczego dla siebie, lecz wyrzeka się siebie w imię misji ukazania Ojca ludziom. Nie może zatem być już żadnego objawienia, które uzupełniałoby to niepowtarzalne objawienie dokonane w Jezusie Chrystusie. W Jego gestach, słowach, a zwłaszcza w śmierci krzyżowej pozostaje On całkowicie przejrzysty na Boga. Wpatrując się w życie Jezusa, tak jak je ukazują Ewangelie, można dostrzec spełnione jednoznacznie warunki pełni objawienia – całkowite zjednoczenie pośrednika z Bogiem i rezygnacja medium z jakiegokolwiek własnej chwały. „Byt Jezusa jako Chrystusa jest zdeterminowany w każdej chwili

---

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Zdaniem Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego taka właśnie jest istota miłości. „Nie zatrzymywać siebie dla siebie, ale posiadać siebie po to, żeby ciągle dawać siebie” (F. Blachnicki, *Życie moje oddaję*, Krościenko 2000, s. 25).

<sup>22</sup> TS, t. 1, s. 127.

<sup>23</sup> „Chrystus musiał umrzeć i cierpieć, ponieważ zawsze, kiedy Boskie ukazuje się w swej całej głębi, wtedy nie może być przez ludzi zniesione” (P. Tillich, *Prawda jest w głębi*, Wrocław–Oleśnica 1996, s. 129).

<sup>24</sup> TS, t. 1, s. 128.

przez Boga” – pisze Tillich<sup>25</sup>. A dalej: „akceptacja krzyża, zarówno podczas życia, jak i u jego kresu, stanowi decydujący test jego jedności z Bogiem, Jego całkowitej transparentności na grunt bytu”. Dlatego właśnie objawienie w Chrystusie ma charakter finalny<sup>26</sup>. Jest ono także uniwersalne, gdyż jest spełnieniem i kresem (w porządku ważności, a nie czasu) każdego objawiania się Boga i każdego doświadczenia religijnego. Ma moc osądzania wszelkiej religii i kultury. Cudem tego ostatecznego objawienia jest sama osoba Jezusa, a ekstazą, czyli przyjęciem, jest uznanie Go za Chrystusa, Pana i Zbawiciela<sup>27</sup>.

## ZAGADNIENIE OBRAZU BOGA W ŚWIETLE OBJAWIENIA FINALNEGO – WNIOSKI

Jednym z najbardziej palących zagadnień w dyskursie teologicznym stał się dziś problem tak zwanego obrazu Boga. Na dobre opanował on rozległe tereny homilii, rozmaitych rekolekcji, kierownictwa duchowego, katechezy i tym podobne. Zazwyczaj schemat narracji o obrazie Boga jest następujący: po pierwsze, głoszone jest, że należy pozbyć się fałszywych obrazów Boga, czyli wszelkich niewłaściwych wyobrażeń i poglądów na temat Boga i Jego relacji do człowieka. Następnie proponuje się przyjęcie właściwego obrazu, który ma być ostateczny i prawdziwy. Osoba porzucająca dawny obraz Boga na rzecz nowego polega zasadniczo na zaufaniu do głosiciela, na sile jego świadectwa. Nie wiadomo jednak, czemu nie przyjąć jeszcze nowszego obrazu Boga, gdy tylko na horyzoncie pojawi się jakiś bardziej przekonujący. Dodatkowo trudno rozeznaczyć, na ile w tych wszystkich obrazach nie ma po prostu wyprowadzonych z życia człowieka wyobrażeń, które są dla kogoś zwyczajnie wygodne lub są wyrazem jego osobistych niespełnionych pragnień<sup>28</sup>. Te wyobrażenia rzutowane na Boga mogą rodzić bożka na obraz człowieka. Jak

<sup>25</sup> Tamże, s. 129.

<sup>26</sup> Również w książce *Męstwo bycia* to właśnie krzyż Chrystusa ukazany zostaje za miejsce ostatecznego objawienia się „Boga ponad Bogiem teizmu”. Por. P. Tillich, *The Courage to be*, London 1952, s. 188.

<sup>27</sup> Por. TS, t. 1, s. 130. Recepcja objawienia finalnego rozpoczęła się więc wraz z wyznaniem Piotra pod Cezarą Filipową. Tillich pisze gdzie indziej: „chrześcijaństwo nie zrodziło się wraz z narodzinami człowieka o imieniu «Jezus», lecz w momencie, w którym jeden z Jego uczniów rzekł z nieodpartym przeświadczeniem: «Ty jesteś Chrystus»” (TS, t. 2, s. 95).

<sup>28</sup> W jednym z dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej można przeczytać niezwykle frapujące pytanie: „Gdyby odkupienie [...] mogło być osądzone czy mierzone według ludzkich potrzeb egzystencjalnych, to jakże moglibyśmy uniknąć podejrzenia, że po prostu stworzyliśmy Odkupiciela-Boga na obraz naszych potrzeb?” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia odkupienia*, 2, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1969–1996)*, Kraków 2000).

pisał Wolter: „skoro Bóg stworzył nas na swój obraz, odwdzięczyliśmy mu się tym samym”<sup>29</sup>.

Nie warto jednak odrzucać całkowicie optyki odróżniania fałszywych od prawdziwych obrazów Boga. Nie jest to przecież jakaś jedynie psychologizacja, lecz problem, którego ślady odnaleźć można już w Biblii. Zarówno sprzeciw Mojżesza wobec kultu złotego cielca, jak i całą polemikę prorocką z kultem bałwochwalczym można odczytać jako wystąpienie przeciw fałszowaniu obrazu Boga<sup>30</sup>. Oczywiście nie idzie jednak o zastępowanie jednego obrazu Boga drugim, a następnie kolejnym i tak dalej. Chodzi natomiast o odrzucenie wszelkich obrazów Boga jako samodzielnych konstrukcji intelektualnych czy emocjonalnych. Jedynym zaś obrazem Boga, który nosi na sobie znamię ostateczności, jest to, co sam Bóg objawia o sobie. Wobec tego kwestia obrazu Boga nie jest nieskończoną licytacją rozmaitych wersji, wariantów i odcieni, lecz ma swój punkt docelowy i ostateczne kryterium. Jest nim objawienie Boże, jedynym bowiem pełnym obrazem Boga może być tylko ten obraz, który jest objawiony przez samego Boga.

Jeśli ostatecznym punktem odniesienia mogący osądzać i oczyszczać wszelkie ludzkie obrazy Boga jest objawienie, to bez wątpienia szczególne znaczenie ma jego finalny wyraz. Chodzi o objawienie finalne, którym jest objawienie w Jezusie jako Chrystusie. Jak zostało wykazane przez Paula Tillicha, a przedstawione w niniejszym artykule, tylko w Chrystusie Boże objawianie się osiąga swój szczyt i pełnię. Wobec tego pytanie o prawdziwy i pełny obraz Boga jest pytaniem o Jezusa Chrystusa. Ponieważ w Nim Bóg objawił się finalnie, „On jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15). Objawienie finalne jest również kresem wszelkich obrazów Boga. W zagadnieniu obrazu Boga nie może więc chodzić o dowolnie przeprowadzane modyfikacje wyobrażeń na temat bóstwa. Otwiera się tu zresztą całe spektrum możliwości manipulacji i indoktrynacji. Niewątpliwie relacja każdej osoby ludzkiej z Bogiem jest zupełnie niepowtarzalna, więc siłą rzeczy każdy będzie myślał i mówił o Bogu w nieco inny sposób. Przywiązywanie się jednak do swoich wyobrażeń może owocować próbami narzucania ich innym ludziom. Często takie właśnie małostkowe powody mogą kryć się pod przedstawianiem komuś „prawdziwego obrazu Boga” i obalaniem fałszywego. Jest tylko jeden sposób realnej oceny i ewentualnej korekty własnego i cudzego obrazu Boga – wsłuchanie się w to, co Bóg mówi sam o sobie. Ostatecznym zaś Jego słowem jest Jezus. W życiu Mesjasza Boża miłość staje się widzialna i dotykalna, szczególnie na krzyżu, na którym składa On w ofierze swoją skończoną egzystencję, przeba-

---

<sup>29</sup> Voltaire, *Le Sottisier*, Paris 1883, s. 164.

<sup>30</sup> Każda religia nosi w sobie zagrożenie fałszowania obrazu Boga poprzez bałwochwalstwo własnych form kultu czy symboli wiary. Tillich upatruje szczególną rolę chrześcijaństwa w demaskowaniu takiego bałwochwalstwa w myśl tzw. zasady protestanckiej, polegającej na negowaniu absolutyzacji wszelkich form religijnych. Por. TS, t. 3, s. 220.

czając swoim oprawcom<sup>31</sup>. Jest to zatem obraz miłości wydającej się za nas. Nic więcej nie da się powiedzieć, a cokolwiek się mówi, trzeba poddać osądowi tego jednego kryterium: Jezusa Chrystusa, „i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2,2).

## BIBLIOGRAFIA

- Berger K., *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, Poznań 2004.
- Blachnicki F., *Życie moje oddaję*, Krościenko 2000.
- Denzinger H., Schönmetzer A., *Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1976.
- Gesché A., *Chrystus*, Poznań 2005.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Ledwoń I., „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia odkupienia*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1969–1996)*, Kraków 2000.
- Pek K., *Deus semper maior*, Lublin 2009.
- Tillich P., *A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation*, „Church Quarterly Review” 147 (1949), 2, s. 133–148.
- Tillich P., *Prawda jest w głębi*, Wrocław–Oleśnica 1996.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 1, Kęty 2005.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 2, Kęty 2004.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 3, Kęty 2005.
- Tillich P., *The Courage to be*, London 1952.
- Voltaire, *Le Sottisier*, Paris 1883.

## THE PROBLEM OF SO-CALLED “VIEW OF GOD” IN THE LIGHT OF PAUL TIL- LICH’S CONCEPTION OF FINAL REVELATION

### Summary

The problem of the so-called “view of God” is more and more popular in pastoral practice, as well as in evangelization. The term “view of God” refers to images and conceptions, which occurs in the heart of every believer. This topic is so vital that it is definitely worth theological reflection. For the Christian theology, there is only one criterion of all views of God, which is Revelation of God. Revelation in Christ, called by Tillich the final revelation, is an ultimate key to judge all conceptions about God. According to Tillich, this revelation can also judge and purge all religious experiences. It is true that every human being has his own relationship with God, but it is also true that the only one real view of

---

<sup>31</sup> Jak pisze jeden z niemieckich egzegetów, wiara w krzyż „nie jest zatem w żadnym razie gloryfikacją okrucieństwa. Świadczy ona bardzo mocno o tym, że Bóg na okrucieństwo odpowiada miłością wroga” (K. Berger, *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, Poznań 2004, s. 269).

God is that revealed by God himself in his Son. This view is a view of Love dying for the salvation of people.

**Keywords:** dogmatic theology, Revelation, view of God, Paul Tillich, Christology

**Słowa kluczowe:** teologia dogmatyczna, Objawienie, obraz Boga, Paul Tillich, chrystologia





---

## DOKUMENTACJA

---

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv

### JEZUS CHRYSSTUS W ROSJI WCZORAJ I DZIŚ<sup>1</sup>

Książka ma dwie części: *Materiały z Forum w Petersburgu* oraz *Nowi męczennicy Kościoła katolickiego w Rosji*.

W części pierwszej znajduje się ponad dwadzieścia tekstów o katolikach zamęczonych w Rosji przez czerwony ateizm. Piszą m.in.: Tadeusz Kondrusiewicz, arcybiskup Moskwy – o Kościele w Rosji w XX wieku, prof. Roman Dzwonkowski – o jawnej i ukrytej hierarchii i administracji Kościoła katolickiego w ZSRR w latach 1917–1991, Hyacinthe Destivelle OP, proboszcz parafii św. Katarzyny w Petersburgu – o spotkaniu eklezjologii rzymskokatolickiej i prawosławnej w XIX i XX wieku, siostry urszulanki Joanna Truty i Oksana Brycik o urszulankach w Rosji, ks. Bronisław Czapliski (3 referaty): (1) o martyrologium Kościoła katolickiego w ZSRR (refleksja historyczno-teologiczna), (2) o poglądach Konstantyna Budkiewicza († 1923) i Leonida Fiodorowa († 1935) na katolicką misję w Rosji Radzieckiej, (3) o zgromadzeniach zakonnych w Petersburgu w latach 1890–1930), prof. Eugeniusz Niebelski – o Tunce na Syberii (miejsce zsyłek Polaków, w tym 165 kapłanów, po powstaniu styczniowym w 1863 roku), ks. Krzysztof Pożarski (2 referaty): (1) o bp. Antonim Maleckim oraz (2) o parafiach katolickich w północno-zachodniej Rosji, Ryszard Skrzyaniarz (2 referaty): (1) o abp. Zygmuncie Szczęsnym Felińskim i (2) o Józefie Kalinowskim, Jan Kosmowski MIC – o ks. Krzysztofie Szvernickim, duszpasterzu zesłańców syberyjskich, Andrzej Szabaciuk – o bp. nominacie Janie Kalińskim, Saulius Bitautas OFM – o misjach franciszkańskich na zesłaniu (Syberia 1986–1992), Józef Węclawik SVD o odrodzeniu religijnym na Syberii Wschodniej, prof. Krzysztof Leśniewski o Chrystusie w żywotach świętych prawosławnych, ks. Antoni Nadbrzeźny na temat orędzia Jana Pawła II do braci Słowian, ks. Georgij Mitrofanow, duchowny prawosławny, o kanonizacji prawosławnych męczenników w Rosji oraz moje obszerne wprowadzenie i podsumowanie tej części.

W części drugiej otrzymaliśmy prezentację piętnastu nowych męczenników Kościoła katolickiego w Rosji. Są to słudzy Boży: Fabian Abrantowicz MIC († 1946), matka Katarzyna Abrikosowa OPL († 1936), o. Epifaniusz Akułow († 1937), ks. Konstanty Budkiewicz († 1923), ks. Franciszek Budrys († 1937),

---

<sup>1</sup> Artykuł jest omówieniem i historią powstania tej publikacji autorstwa jej redaktora – o. Stanisława Celestyna Napiórkowskiego OFMConv (Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, ss. 582).

ks. Paweł Chomicz († 1942), Andrzej Cikoto MIC († 1952), o. Potapij Emelianow († 1936), siostra Róża Serca Maryi (Jętkiewicz) OPL († 1944), Kamila Nikołajewna Kruszelnicka († 1937), bp Antoni Malecki († 1935), Janis Mendriks MIC († 1953), abp Edward Profittlich SJ († 1942), Stanisław Szulmiński SAC († 1941) oraz ks. Jan Trojgo († 1932). Oprócz informacji biograficznych każdy z kandydatów na ołtarze przedstawiony jest na zdjęciu.

Za tym dziełem stoją franciszkanie konwentualni – OFMConv: główny organizator Stanisław C. Napiórkowski, wówczas profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, oraz franciszkański klasztor w Sankt Petersburgu, który otworzył swoje rozległe przestrzenie dla tego wydarzenia i wspierał je organizacyjnie. Na przełomie tysiącleci Napiórkowski utworzył (nieformalne) Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, by promować teologię bliższą problemom tego regionu Europy. Pierwsze i drugie Forum (KUL 30 XI–1 XII 2001, KUL 6–8 V 2003) poświęciliśmy sytuacji teologii w tej części Europy (publikacja: *Więksi i mniejsi prorocy Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku. Materiały I i II Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej*, redakcja Karol Klauza, Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, Kazimierz Pek MIC, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, ss. 804). Trzecie i czwarte Forum koncentrowało się głównie na antropologii. Publikacja materiałów: *Prorocy Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku. Materiały III i IV Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej; III Forum: „Objawić człowieka człowiekowi” (Odessa–Jalta, 27–30 września 2005 r.); CIHEC: „Znaczenie i rola teologii w integracji europejskiej” (Lublin, 6–8 września 2007 r.); IV Forum: „Być człowiekiem – być prorokiem” (Łuck, 9–12 października 2008 r.)*, redakcja: Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, ss. 1070.

Piąte Forum, zorganizowane w Sankt Petersburgu w dniach 23–28 X 2010 roku, skoncentrowało się na męczeństwie katolików (bracia prawosławni wyprzedzili nas w trosce o dokumentację męczeństwa swoich sióstr i braci).

Dlaczego u franciszkanów? Prosta sprawa: Nie ma jeszcze w Petersburgu katolickiego uniwersytetu, nie ma tam jeszcze tradycji współpracy na polu teologii w wymiarach akademickich... Brakuje „wejść” na petersburskie uniwersytety. To dopiero pień przyszłości. Tymczasem franciszkanie mają odpowiednią przestrzeń, franciszkanie w Petersburgu znają Polskę i Polaków (przechodzili u nas formację, niektórzy studiowali), franciszkanie poszukują form zaistnienia tam również w przestrzeni kultury... Przy tym franciszkanie zakotwiczyli się prawie w sercu Petersburga... A więc – u franciszkanów.

Rosyjska wersja *Jezusa Chrystusa w Rosji wczoraj i dziś* jest w przygotowaniu. Ukaże się w Izdanielstwie Francioskancew w Moskwie. Tutaj prezentujemy i promujemy wersję polską w wydaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Książkę zalecają autorzy najwyższej klasy w tej tematyce, a także temat Jezusa Chrystusa męczonogo w swoich katolickich świadkach na nieludzkiej ziemi ZSRR.

Niski nakład książki już został wyczerpany, ale zamówienia zostaną zrealizowane dzięki cyfrowej technice druku.

## Z KRONIKI REDAKTORA

Uwaga: Prezentowana książka *Jezus Chrystus w Rosji wczoraj i dziś* jest swoistym wydarzeniem. Nigdy teologowie polscy nie organizowali forów (sympozjów) w Petersburgu. Główny temat petersburskiego Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej – męczeństwo za wiarę, głównie katolików, w piekielnym czasie czerwonego raju – zasługuje na szczególną uwagę. Przytoczone poniżej notatki z prywatnej kroniki redaktora naświetlają drogę, która doprowadziła do narodzin tej niezwykłej książki. Można je postrzegać jako nietradycyjne dopowiedzenie tradycyjnego omówienia książki. To swoista recenzja genetyczno-kontekstualna.

\* \* \*

7 VI 2010 – po południu wyjazd do Warszawy i zakup biletu do Wilna (108 zł). Nocleg u franciszkanów.

8 VI 2010 – raniutko gwardian wiezie nas na Centralny. Tuż po 7.25 start do Wilna. W Wilnie – o 18. Taksówkarz ma trudności ze znalezieniem franciszkanów przy Pirciupio 3.

Dobrym przewodnikiem jest o. Marek Dettlaff. Wyjaśnianie sprawy noclegu zespołu z Polski na V Forum w Petersburgu. Ania Mroczek, która uczestniczy w naszych forach, mówiąc o swoim Zgromadzeniu od Aniołów, poleciła hotelik swojego zgromadzenia w Nowej Wilejce. Ustaliliśmy na miejscu, że przełożoną jest s. Małgorzata Bulowska i że z radością nas przyjmie: 25 LT (litów) nocleg, 50 LT nocleg plus wyżywienie (1 LT = 1,05 zł – sprzedaż, 1,29 – kupno). Adres: Palydovo 17, LT 11107 Vilnius. Warunki nie spartańskie, raczej harcerskie, czyli w sam raz dla nas.

Bilet na pociąg sypialny (tylko taki do dyspozycji): 212 LT.

Odnajdujemy Tomasa Miliauskasa, marianina, mojego wybitnego magistra pracującego w Wilnie. Opowiada o ich pracy, a ja mobilizuję go do publikacji jego pracy magisterskiej: *Beatyfikacja Jana Pawła II to piękny kairos Twojej (naszej) pracy o orędziu JP II do Kościoła na Litwie!* Tomas planuje to zrobić, tylko czasu brak...

9 VI 2010 – z Wilna pociągiem (18.18) do Petersburga (9.00). Nikt nie czekał. Wilno miało przedzwonić do Petersburga z prośbą o odebranie. Zmiana waluty i taksówką do braci. Nie wiedzieli, kiedy przyjadę.

10 VI 2010 – Kola, czyli Mikołaj Dubinin, przełożony kustodii rosyjskiej, moja główna petersburska pomoc, otrzymał informację od nuncjusza, że jest „przeszkodzony” i nie może nas przyjąć. A więc oba tomy *Proroków* przekaże mu Kola później. Napisałem list przewodni, który Kola przetłumaczy na rosyjski:

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv  
Emerytowany profesor KUL JP II w Lublinie  
mariolog@data.pl

Ekscelencjo, Księżę Arcybiskupie Nuncjuszu!

Pod patronatem Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II organizuję od mniej więcej 10 lat współpracę teologów naszego regionu Europy pod nazwą Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej (w skrócie: FTESW). Chodzi o budowanie teologii bardziej uwzględniającej nasze własne doświadczenia wiary. Dlatego na pierwsze miejsce wysuwam temat historycznej pamięci o naszych świadkach wiary. Jan Paweł II kilkakrotnie apelował do nas, teologów krajów, które przeżyły noc czerwonego wojującego ateizmu, by ocalać historyczną pamięć naszych męczenników („proroków”). Ponieważ ataki na religię i wierzącego człowieka wiążą się z błędem antropologicznym, z niszczeniem poprawnej wizji człowieka, uwzględniam drugi blok tematyczny: elementy chrześcijańskiej antropologii. Na Petersburg proponuję tytuł: „Jezus Chrystus w Rosji. Wczoraj i dziś”, chodzi jednak o kolejny krok na obranej drodze: ocalać historyczną pamięć... i dźwigać z ruin chrześcijańską ikonę człowieka. Jedynie akcent – tym razem – przesuwamy na Rosję, zwłaszcza na Syberię i Petersburg.

Z radością przekazuję dwie książki z materiałami dotychczasowej działalności FTESW. Przystępując do organizowania kolejnego Forum, tym razem w Petersburgu, nie wyobrażam sobie, by mogło się ono odbyć bez błogosławieństwa i wspierającej obecności Nuncjusza tego kraju. Załączam wstępny projekt petersburskiego FTESW, który lepiej zorientuje w tej kościelnej i naukowej inicjatywie.

Aprioryczne GRATIAS!

/ – / br. Celestyn Napiórkowski OFMConv  
Petersburg, 11 czerwca 2010 roku

11 VI 2010 – Petersburg. Spotkanie z A.A. Klestowem, wiceprzewodniczącym rosyjsko-włoskiej Fundacji na rzecz Rozwoju Nauki, Kultury i Sztuki „Dialog Kultur” na temat współpracy V FTESW ze Stowarzyszeniem Malarzy, które przygotowuje w Petersburgu wystawę pt. *Męczennicy XX wieku*. Bardzo pragnę współorganizować z nami jesienne spotkanie.

Klestow dał mi kilka stroniczek informacji o ich projekcie oraz dysk z ich wystawy. Ze swojej strony zadeklarowałem analogiczną chęć współpracy i przekazałem swój projekt programu V Forum.

Mogą załatwić miejsce sesji. W imieniu swojego zwierzchnika Klestow zadał pytanie o dziegi. Dla nich to pytanie wyjątkowo ważne, gdyż uczelnie nie mają prawnych możliwości finansowania inicjatyw religijnych. Nie załamała go moja odpowiedź, że zasadniczo nie mam dziegów i że moi referenci niemal w całości sami się finansują. Moja uczelnia może jednak dofinansować publikację materia-

łów z naszej konferencji. Rozmowa toczyła się w bardzo braterskiej atmosferze. Prosił mnie o spotkanie z prezesem. (Do spotkania z prezesem jednak nie doszło. Prawdopodobnie nastąpiło jakieś nieporozumienie. Przypomnieli o spotkaniu, gdy byłem już w Moskwie). Kontakt: koordynator projektu: wice-prezident NF „Dialog Kultur”, k.f.n. A.A. Klestow.

Poinformowałem o naszym FTESW, zapoznałem z obu tomami *Proroków* i przekazałem swój wstępny projekt programu petersburskiego spotkania:

JEZUS CHRYSZTUS W ROSJI WCZORAJ I DZIŚ  
FORUM TEOLOGOW EUROPY ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ (FTEŚW)  
Petersburg, 6–12 X 2010

1. IDEA

Ocalać historyczną pamięć o świadkach wiary  
Odbudowywać chrześcijańską antropologię

2. PRZEBYTA DROGA

I FTEŚW – Lublin 2001

II FTEŚW – Lublin 2003

Materiały: *Więksi i mniejsi prorocy Europy Środkowo-Wschodniej*,  
Wyd. KUL, Lublin 2003

III FTEŚW – Odessa–Jałta (Ukraina) 2005

IV FTEŚW – Łuck (Ukraina) 2009

Materiały: *Prorocy Europy Środkowo-Wschodniej*,  
Wyd. KUL, Lublin 2009.

3. V FTEŚW, PETERSBURG, 6–12 XI 2010

3.1. Temat: JEZUS CHRYSZTUS W ROSJI WCZORAJ I DZIŚ

3.2. Sformułowanie tematu świeże, ale idea jak w Forum I–IV

Ocalać pamięć o świadkach wiary (= wczoraj), przypominać chrześcijańską antropologię, a nadto mówić o „dzisiaj sprawy” Jezusa w Rosji, zwłaszcza na Syberii oraz w Petersburgu.

4. V FTEŚW W PETERSBURGU. KONSTRUJEMY PROGRAM

PROŚBA DO ABP. PAOLO PEZZI, Moskwa:

O błogosławieństwo

O uwagi krytyczne

O obszerniejszą wypowiedź. Może na temat: *Jezus Chrystus w Rosji. Z doświadczeń katolickiego biskupa*

O. Georgij MITROFANOW (Petersburg) – propozycja abp. Pezzi

Irina OSIPOWA (Petersburg – od ruskich katolików) – propozycja abp. Pezzi

Anatolia GATAWKOWA (?) (odkryła cmentarz pomordowanych Butowo w Moskwie, zorientowana w temacie Sołowki, również o męczennikach katolickich) – propozycja abp. Pezzi

Tatiana TITOWA (Nowosybirsk) – propozycja abp. Pezzi

Państwo a religie i Kościoły w Rosji [Kto?]

*Jezus w Petersburgu. Mówią werbiści, salezianie i franciszkanie, prawosławni, luteranie, baptyści...*

Kogo z prawosławnych zaprosić i z jakimi referatami (oczywiście w ramach głównego tematu Forum)?

O. Maciej RUSIECKI, *Jezus w Petersburgu. Mówi proboszcz katolickiej parafii pod wezwaniem św. Katarzyny w Petersburgu*

Ks. Krzysztof POŻARSKI, *Jezus w Petersburgu. Mówi proboszcz katolickiej parafii św. Stanisława w Petersburgu*

*O Jezusa w Petersburgu. W stulecie pracy św. Urszuli Ledóchowskiej (1907/08–1914)* [Informacja św. Małgorzaty Grzybek, urszulanki]

Kirył VOYCEL (Władywostok–Lublin), *O wkładzie Andreja Tarkowskiego w kulturę chrześcijańską*

Ks. dr hab. Bronisław CZAPLICKI (Petersburg–Katowice), *Martyrologium Kościoła katolickiego w Rosji*

Ks. dr hab. Bronisław CZAPLICKI (Petersburg–Katowice), *Katolicka CARITAS w Rosji*

Ks. prof. dr hab. Roman DZWONKOWSKI SAC (Lublin), *Hierarchia Kościoła katolickiego w ZSRS 1917–1937*

Dr Witalij ZADVORNY (Moskwa), *Russicana w rosyjskiej Encyklopedii katolickiej* albo: *Jezus Chrystus w rosyjskiej Encyklopedii katolickiej*

Prof. dr hab. Włodzimierz OSADCZY (Lublin), *Na bezdrożach ekumenii. Relacje z Kościołem katolickim w nauczaniu rosyjskiej Cerkwi prawosławnej*

Urszula CZERNIAK (Częstochowa), *Cerkiew prawosławna a papieżstwo*

Ks. Jan KOSMOWSKI MIC, *Ksiądz Krzysztof Szvernicky – duszpasterz zesłańców syberyjskich*

Dariusz BIAŁEK CMF (Krasnojarsk), *Jezus Chrystus na Syberii. Mówi proboszcz z Krasnojarska*

Paweł BITAUTAS OFM, *Jezus Chrystus na Syberii. Opowiada Paweł Bitautas (1986–1992)* (prelegent jest Litwinem, doktorantem na KUL; pracował na Syberii w latach 1986–1992)

Anna Pawłowna DOBRONOWSKAJA (Krasnojarsk), *Jezus w Rosji. Chrześcijaństwo na Syberii w czasie represji*

Anna Pawłowna DOBRONOWSKAJA (Krasnojarsk), *Jezus na Syberii. Mówią „babuski”* [wywiady]

Daria CHEGUROWA (Krasnojarsk–Opole), *Jezus na Syberii*

Ks. Siergiej TIMOSZOW (wikariusz generalny archidiecezji Matki Bożej w Moskwie), *Jezus Chrystus w Rosji wczoraj i dziś – ks. Bernardo Antonini, świadek Chrystusa*

Dr Marek DETTLAFF OFMConv (Wilno), *Jezus Chrystus w Rosji. Świadectwo o. Kamila Władysława Wełymańskiego OFMConv*

Dr Monika WALUŚ (Józefów k. Warszawy), *Ludzkie na nieludzkiej ziemi* (we współpracy z Wydawnictwem Norbertinum)

Prof. dr hab. Maciej MRÓZ (Wrocław), *Współczesna kondycja rosyjskiego grekokatolicyzmu*

Jacek BŁASZCZYK Conv, *Św. Franciszek Seraficki i św. Serafin z Sarowa*

Prof. dr hab. Krzysztof LEŚNIEWSKI (Lublin), *Jezus w Rosji. Mówią żywoty świętych prawosławnych*

Słowiański papież do braci Słowian (najważniejsze myśli) [Kto?]. Czy zdaniem arcybiskupa nuncjusza i arcybiskupa Pezzi może być taki temat?

Dr hab. Ryszard SKRZYNIARZ (Lublin), *Bł. Rafał Kalinowski na tle zesłań duchowieństwa polskiego na Syberię*

Dr hab. Ryszard SKRZYNIARZ (Lublin), *Jezus Chrystus w Rosji. Bł. Zygmunt Szczęsny Feliński i Zgromadzenie Rodziny Marii*

Ks. dr hab. Kazimierz PEK MIC, „*Dwa płuca Europy*”. *Wiaczesława Iwanowa i Jana Pawła II model kultury Europy* (komunikat – 15 min)

Prof. dr hab. Stanisław C. NAPIÓRKOWSKI OFMConv (Lublin), *Jezus w Rosji. „Prawda was wyzwoli”*

#### 5. PODMIOT ODPOWIEDZIALNY

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, emerytowany profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w porozumieniu z Wydziałem Teologii tegoż Uniwersytetu

#### 6. ORGANIZATOR

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, reprezentowany przez:

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, profesor KUL JP II

Współpraca:

Centrum Kultury Chrześcijańskiej i Duchowości Franciszka, Petersburg, Instytut Cywilizacji Europejskiej. Prezes: dr Witalij Zadworny

Katolickie Wyższe Seminarium Duchowne „Maryja – Królowa Apostołów”. Teologiczny Instytut św. Jana Złotoustego w Petersburgu

Rosyjsko-Włoska Fundacja dla Rozwoju Nauki, Kultury i Sztuki *Dialog Kultur*, Petersburg

12 VI 2010 – Petersburg. Sprawy wydawnicze. Przy kawie po śniadaniu – z Kołą Dubininem, przełożonym braci w Rosji i dyrektorem wydawnictwa franciszkańskiego w Moskwie.

Przejmuję moją *Mariologię syberyjską* do publikacji. Prześlę mu fragmenty już przetłumaczone. Spojrzał na rozdz. *Teologia a Objawienie*. Natychmiast zauważył błędy w przekładzie (tłumaczyła go G.O., Białorusinka). Język rosyjski teologii katolickiej przechodzi gwałtowny proces rodzenia się i przemian. Franciszkanie w Moskwie wydali kilka lat temu katolicki leksykon terminologii teologiczno-liturgicznej. Dziś ok. 70 proc. tekstu trzeba zmienić.

Zauważyłem, że przy przekładzie moich książek trzeba poważnie i odważnie uwzględnić zasadę inkulturacji... Kola zgodził się ze mną i podał przykład odmiennej rosyjskiej wrażliwości. Prawosławni nie mówią o Matce Bożej po

prostu „Maryja”. Mówią „Preswiataja Matier Božia” lub posługują się innymi analogicznymi tytułami. Trzeba to wziąć pod uwagę.

Kola bierze do wydawnictwa także moją książkę *Jak uprawiać teologię*. Już dawno zamierzał ją udostępnić kulturze rosyjskiej. Absolwentka teologii katolickiej w Warszawie utworzyła w Petersburgu studium teologiczne, gdzie uczył także Kola. Na użytek swoich słuchaczy owa pani tłumaczy *Jak uprawiać teologię*, z której wykłada. Kola z myślą o publikacji sfinansował już połowę przekładu, ale do tej pory tłumaczenie nie zostało wykonane. Trzeba z niej zrezygnować.

Moja pomoc finansowa mile widziana. Ponieważ bp Jerzy Mazur, dawniejszy ordynariusz w Irkucku, przyrzekł dofinansowanie pierwszej pozycji, czyli mariologii (przygotowałem ją na prośbę kurii w Irkucku), trzeba stanowczo sprawę popchnąć do przodu. Skoro życie dopływa do brzegu (lepszego życia), publikacja o uprawianiu teologii także potrzebuje przyspieszenia. Na szczęście jestem szczęśliwym posiadaczem łaski bycia emerytem i mam więcej czasu...

Z Kolą w seminarium duchownym u abp. Pezzi, bez którego nasze Forum byłoby raczej niemożliwe. Krótko poinformowałem... prosząc o błogosławieństwo i uwagi, zwłaszcza krytyczne. Arcybiskup niczego nie zakwestionował, wyraził uznanie, zgodził się wygłosić słowo według mojego projektu, a także zgodził się na odbycie części obrad w seminarium. Nie był w stanie powiedzieć, czy w tych dniach nie będzie „przeszkadzony”. Poprosiłem o błogosławieństwo. Pobłogosławił obu klęczących synów św. Franciszka.

Po obiedzie pojechaliśmy z Kolą samochodem na spotkanie z proboszczem prawosławnej parafii, który wydał książkę o męczennikach prawosławnych. Starsza pani informuje, że obaj duchowni (ojciec, autor wspomnianej książki, oraz drugi – jego syn) wyjechali. A więc – do parafii św. Katarzyny, gdzie pracują dominikanie (owzop@yandex.ru). Nie ma żadnego dominikanina. Jeden miał celebrować u nas następnego dnia wieczorem (uroczystość św. Antoniego), więc się spotkamy.

Nie celebrował. Słowo Boże głosił Francuz.

Planowanie powrotu. Na sobotni samolot Moskwa–Warszawa nie ma już miejsc (wybory prezydenta w Polsce!). Pozostaje powrót pociągiem do Lwowa (z Moskwy 18 VI godz. 12.35, we Lwowie o 10.13). Krótkie spotkanie z braćmi, m.in. Jackiem Ciupińskim z Rzymu, Msza św. i autobusem (15.00) do Lublina.

13 VI 2010 – niedziela. Wcześniej budzą mnie myśli pełne niepokoju: wiele spraw organizacyjnych w związku z Forum czeka na dopracowanie... Nie sposób wszystko przewidzieć i opanować... Czy nie skończy się katastrofą i kompromitacją?...

Z o. Stanisławem, nowym gwardianem w Petersburgu, uczestniczymy w odpuszczeniu u braci OFM w parafii Serca Jezusowego. Stanisława poproszono o przewodniczenie Mszy św., a mnie o kazanie odpustowe. Olbrzymi kościół, po kapitalnym remoncie (było tam archiwum); odprawia się w kaplicy – na ok. 70 osób. Po liturgii mały koncert ośmioosobowego chóru mieszanego, a po nim dla wszystkich posiłek z grillu – na podwórku i na korytarzu (gwardian br. Stefano Invernizzi).



Wieczorem odpust w naszym kościółku pod wezwaniem św. Antoniego. Procesja z darami. Kościółek może pomieścić trochę ponad 200 osób. Był przepelniony – ok. 250 osób, w tym ok. 200 do komunii pod dwoma postaciami. Poświęcenie lilii, poświęcenie chleba (bułeczek, które wierni rezebrali, a małe szkraby, czyli rebionki i malczyki, stojące najbliżej ołtarza, natychmiast zaczęły jeść w wielkim rozradowaniu). Na koniec procesja z przejściem ulicą. W koncelebrze kilku kapłanów z sąsiedztwa. Pięknie śpiewa chórek mieszany.

Wiele śpiewów przejętych z Polski, chociaż język rosyjski. Do obecnej liturgii Kościoła rzymskokatolickiego na Białorusi, Ukrainie i Rosji wiele wnieśli franciszkanie. Warto podjąć ten temat na pracę przynajmniej magisterską.

14 VI 2010 – w seminarium duchownym – Katolickiej Wyższej Duchownej Seminarii „Marija – Carica Apostołów”. Bogosłowski Instytut Cb. Ioanna Zlatousta.

Jakub Błaszczyszyn SVD, prefekt od spraw naukowych (mój były doktorant, aktualnie inspektor werbistów w Rosji). W tym czasie będzie poza Rosją w sprawach zgromadzenia. Przygotuje tekst o werbistach oraz ich doświadczeniach z Chrystusem w Rosji. Pół dnia Forum w seminarium – możliwe.

Wszedł rektor seminarium, Włoch, Pietro Scalini. Zapoznaliśmy go ze sprawą. Wrażenie zrobiły oba potężne tomy o prorokach. Wyraził zgodę na pół dnia w seminarium (7 lub 8 X).

Przyrzekli załatwić sprawę referatu wicerektora Prawosławnej Akademii Duchownej w Petersburgu i sesji w tej Akademii. A więc będą mówić prawosławni o prawosławnych u prawosławnych.

Na 14.00 byliśmy zaproszeni z Kołą na obiad do werbistów. Sami przygotowują posiłki. Spory obiekt. Kaplica wewnętrzna (namiary: Kazimierz Grabowski SVD).

Wieczorem zebranie braci najbliższych sprawie Forum: gwardiana Stanisława Wójtowicza, Andrzeja Buki, neoprezbitera, odpowiedzialnego za Centrum Kultury Chrześcijańskiej i Duchowości św. Franciszka (w naszym klasztorze w Petersburgu), Kola, czyli Mikołaj Dubinin, kustosz Kustodii rosyjskiej, i ja. Poinformowałem o tym, co udało się ustalić i o potrzebach...

Ustalania:

1) Franciszkanie chętnie przyjmują uczestników Forum na pobyt z wyżywieniem (do 30 osób).

2) Odpłatność od osoby 100 euro za całość, 20 euro za dobę.

3) Do dyspozycji oddają sale, w tym największą – dla ok. 40 osób, z możliwością skorzystania z pomocy medialnych.

4) Bracia zalecają podróż z Polski busikiem przez Wilno, Kowno, Łotwę na Tartu (Estonia) i Narwę (= przejście graniczne z Rosją – od Petersburga ok. 130 km). Jest inna trasa krótsza, ale drogi na odcinku rosyjskim gorsze.

5) Według braci warto zaprosić na Forum p. Kozłowa Struciskiego. Nie ma doktoratu, ale jest świetny w tematyce rosyjskiej martyrologii; współpracuje z naszym współbratem Markiem Dettlaffem, historykiem z Wilna, i zna język

polski. Andrzej Buko natychmiast przedzwonił i przekazał mi słuchawkę. Okazało się, że już w tej sprawie dzwonił do Kozłowa Klestow (ten od „wystawki” *Męczennicy XX wieku*), który przedstawił się jako współorganizator Forum i zaproponował referat, na co Kozłow wyraził zgodę. Klestow zapewnił, że ma dzięki na honorarium. Dołączyłem zaproszenie ze swojej strony. Umówiliśmy się, że prześlę mu mejlem projekt programu, co natychmiast uczyniłem.

6) W sprawach Forum mam kontaktować się z Kołą.

7) Sprawa zaproszeń. Zobowiązałem się przesłać Andrzejowi Buko kopię ksero naszych paszportów. On na ich podstawie przyśle nam zaproszenia. Będziemy się starać o wize turystyczne. Zaproszenie kosztuje ok. 500 rubli (ok. 50 zł), co zwrócimy w Petersburgu.

8) Bracia zadbają o „petersburgoznawcze” elementy programu. W pierwsze czwartki miesiąca zwiedzanie Ermitażu bezpłatne. Sprawdzimy (pierwszy czwartek października 2010 przypada na 7. dzień tego miesiąca). Na nasz przyjazd bracia odkurzą Aurorę i posprzątają Pałac Zimowy.

15 VI 2010 (wtorek) – pociągiem z Petersburga do Moskwy, z Kołą. W Moskwie u franciszkanów odpust św. Antoniego ok. 19.00. Mam wygłosić piękne kazanie. Tak rzekł Kola. Mam mniej więcej pięć godzin w pociągu na przygotowanie. Jakie czytania? Kola gdzieś dzwoni, by poinformować kaznodzieję, że nakaz misyjny. Gdy docieramy do franciszkanów – już pełno ludzi. Maleńka kapliczka pomieści ok. 40 osób. Tłoczy się z 60–80 osób. Do koncelebry przyszło trzech salezjanów pracujących w katedrze z tamtejszym proboszczem Józefem. W kaplicy większość młodych. Przepięknie śpiewa chór z katedry. Moje kazanie tłumaczy Kola, ale wielu ludzi reaguje jeszcze przed przekładem, a więc rozumie po polsku. Kola przewodniczy liturgii. Święci lilie, błogosławi dzieci (skąd tutaj wzięło się ich aż tyle?), jest także poświęcenie chleba (bułeczki) i rozdawanie, z dzieleniem się. Potem przejście do Centrum Kultury (dwie dość duże sale, wystawa publikacji naszego wydawnictwa z licznymi bardzo dobrymi pozycjami innych wydawnictw katolickich i prawosławnych z możliwością zakupu) i poczęstunek dla wszystkich: kanapki, ciasto, owoce, napoje, przy tym zapoznanie się, rozmowy, rozmowy, rozmowy... m.in. z siostrą zakonną, która pracuje w nuncjaturze, oraz młodym Rosjaninem polskiego pochodzenia pracującym na uniwersytecie. Jutro będzie telefon z nuncjatury. Wspomniana siostra nagłośniła spotkanie u franciszkanów i organizowanie Forum.

16 VI 2010 (środa) – wyprawa z Kołą do Fundacji Aleksandra Mienia.

Przed wejściem wita nas starszy, nobliwy pan o długich siwiuteńkich włosach. Z korytarza na lewo cerkiew, a w cerkwi – niezwykłość – wiele stołów z talerzami. Dwa razy w tygodniu ok. tysiąc ubogich otrzymuje tu posiłki. To wyjątkowa pod tym względem cerkiew.

W biurze-bibliotece przyjmuje niski starszy pan, wicedyrektor Fundacji, brat Aleksandra Mienia, Paweł Mień, który mówi: „Za życia brata niczego z jego pism nie opublikowano, ale w Brukseli ukazało się 9 jego książek. W sumie do dzisiaj

opublikowano ich 50 w czternastu językach i ośmiu milionach nakładu. Rosyjska Prawosławna Cerkiew przechodzi okres dziecięctwa, czyli okres przejściowy; mało uświęca. Patriarcha Aleksy II postawił na budowę i odbudowę budynków cerkiewnych. Z kształceniem jest bardzo źle. Zdaniem jednego z metropolitów przeciętny obywatel w Moskwie stoi na wyższym poziomie niż przeciętny prawosławny świeszczennik. „Wsio polityka. Postsowiecki człowiek musi mieć kogoś, kogo trzeba nienawidzić. Taka mentalność przeniknęła do Cerkwi”. Metropolita Hilarion poszukuje nowych form działania: organizuje wspólne spotkania dzieci prawosławnych z protestanckimi. „Mieniowcy” mają swoje centrum w Petersburgu, jednak – by włączyć się w naszą akcję – muszą mieć błogosławieństwo metropolity. Petersburski były metropolita Mielnikow był bardzo otwarty w przeciwieństwie do protodiakona Kurajewa (aktualnie przy patriarsze Cyrylu), który bardzo zazdrościł Mieniowi. Na moje pytanie, ile jest prawdy w informacjach zachodnich mediów, że na Syberii palono książki Mienia, powiedział, że tworzą mity wokół Mienia – że katolik, mason i żyd. Władcy na Syberii jest (był?) znanym konserwatystą. Rzeczywiście palono tam pisma Mienia, ale także Schmemmana i Mindorfa z NY (John Meyendorff?). Zasadnie takiej postawy nie można przypisywać Cerkwi moskiewskiej jako takiej.

Głównym przedstawicielem Fundacji oraz dyrektorem Biblioteki Aleksandra Mienia w Moskwie jest Mirinin. Bardzo serdeczne pozegnanie. Otrzymałem na pamiątkę dyskietkę DVD *Father Alexander Men* (film).

Wieczorem na liturgii u franciszkanów obecny prawosławny duchowny, zaprzyjaźniony z franciszkanami, po studiach na Gregorianum, Dymitr Sizonienko, sekretarz odpowiedzialny za kontakty międzykościelne w Patriarchacie Moskiewskim. Po liturgii wspólna kolacja i długie wieczorne przyjaciół rozmowy. Stwierdził m.in., że już Maksym Wielki uczył o wcieleniu niezależnie od grzechu pierworodnego (wg Maksyma świat po to został stworzony, by Bóg się wcielił), a więc – Szkot przed Szkotem! Trzeba to sprawdzić. Powiedział też, że Lustiger, paryski kardynał, pochodził z polskich żydów (polskie korzenie).

W Petersburgu pracuje prawosławny duchowny Wiaczesław Charinow, ojciec duchowny w prawosławnym seminarium. On może przygotować referat o prawosławnych męczennikach XX wieku. Prorektorem Seminarium Duchownego w Petersburgu jest o. Włodzimierz Hułap. Warto wziąć pod uwagę także o. Georija Mitrofanowa, który jest historykiem Kościoła i pracuje w Komisji ds. Beatyfikacji. Interesujący jest Cmentarz Memorialny, gdzie franciszkanie mogą zorganizować modlitwy ekumeniczne.

17 VI 2010 – rozmowy z dr. Witalijem Zadornym, dyrektorem redakcji *Encyklopedii katolickiej*. Przekazuję przypomnienie dr. E. Gigilewicz z lubelskiej *Encyklopedii katolickiej* o prośbie o hasło „Rosja” dla naszej encyklopedii, wskazując łacińskie hasła, które należałoby opracować w ostatnim tomie, deklarując gotowość opracowania kilku haseł. Zapisuje sobie. Wybieram kilka książek dla Instytutu

Franciszkańskiego oraz Instytutu Mariologicznego Kolbianum. Będą przysyłać do IF informacje o nowościach edytorskich.

Z Kola ustalamy: (1) Przygotuję dla jego wydawnictwa broszurkę z myślami św. Antoniego (polska wersja: św. Antoni radzi... *Lecieć w Jezusa*). Mam pracować nad powiększeniem tego wyboru. (2) Przygotuję do przekładu *Jak uprawiać teologię* (sprawa inkulturacji: usunąć zbędne polonika, proponować russica. (3) Przygotuję do przekładu moją *Mariologię syberyjską*, jednak bez przymiotnika „syberyjska”. Zaproponuję inny tytuł. Spróbuję wzbogacić tekst russicanami.

Jeśli chodzi o program V Forum, wyczyszczę swoje notatki i prześlę Koli. On priorytetowo załatwi sprawę z nuncjuszem. (Pozostałem Koli list do nuncjusza w wersji polskiej, by przetłumaczył i przekazał. Miałem pozostawić swój podpis *in blanco*. Tymczasem wyjechałem, zapominając o podpisie. Interesujące, jak inteligentny Kola rozwiąże problem).

PS: Dzieląc się radością z narodzin *Jezusa Chrystusa w Rosji wczoraj i dziś*. Myślę o niniejszych zapiskach, swoistej kronice narodzin tej książki... Czy nie pełnią one funkcji swoistej jej recenzji (interesującej recenzji genetyczno-historycznej)?

---

## RECENZJE

---

Rainer Hangler, *Juble, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2016, ss. 335.

Joseph Ratzinger/ Benedykt XVI kształtuje od lat oblicze posoborowej teologii katolickiej. Był ekspertem na Soborze Watykańskim II, wykładowcą wielu niemieckich uniwersytetów, arcybiskupem Monachium, prefektem Kongregacji Nauki Wiary, w latach 2005–2013 zasiadał na Stolicy Piotrowej. Zyskał wtedy miano „papieża teologów”. Nie dziwi więc fakt, że w wielu krajach ciągle wydawane są jego publikacje teologiczne i wypowiedzi papieskie. Pojawiają się także opracowania jego teologii. W Polsce wyróżnia się trzynomowa praca Jerzego Szymika pt. *Theologia Benedicta*. W Niemczech zaś powstała seria wydawnicza *Ratzinger – Studien*, która analizuje wiodące tematy jego teologii. Jej dziewiąty tom został poświęcony mariologii. Rainer Hangler, młody teolog i zarazem duszpasterz z diecezji Salzburg, przedkłada w nim jej zasadnicze zręby. Wypełnia tym samym istniejącą lukę, gdyż dotychczasowe monografie nie charakteryzują jej całości. Dotyczą bądź mariologii J. Ratzingera, a zatem sprzed pontyfikatu (M.G. Masciarelli, *Znak niewiasty. Maryja w teologii Josepha Ratzingera*, Kraków 2008), lub wyjaśniają wybrane aspekty papieskiej mariologii (A. Wojtczak, *Serva Domini. Z maryjnego nauczania Benedykta XVI*, Poznań 2013).

Studium Rainera Hanglera porusza wiele różnych kwestii związanych tematycznie zarówno z mariologią J. Ratzingera, jak i Benedykta XVI, ukazując jej oryginalność. Choć badaniami obejmuje zagadnienia dotąd nieznanne i nieopracowane, to jednak już na początku należy stwierdzić, że również i ono nie ogarnia całości tematu, nie wyczerpuje go. Autor tłumaczy, że doktryna maryjna J. Ratzingera/ Benedykta XVI jest zbyt rozległa, aby można było ją przedłożyć w jednym opracowaniu, a ponadto nie tworzy ona „zamkniętego dzieła” (s. 18). Z tego powodu monografia R. Hanglera jest kolejnym przyczynkiem, który pozwala lepiej zrozumieć specyfikę mariologii profesora i papieża z Bawarii. Pragnie zarazem zainspirować powstawanie kolejnych opracowań, które uzupełnią znajomość mariologii J. Ratzingera/ Benedykta XVI o niepodjęte lub niewystarczająco wyjaśnione do tej pory kwestie.

Książka składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy z nich (s. 20–42) podejmuje problem źródeł mariologii J. Ratzingera/ Benedykta XVI. Uwydatnia szczególnie wpływ na nią maryjnej doktryny Soboru Watykańskiego II. R. Hangler podkreśla, że prezentowany przez niego autor przyjął z zadowoleniem, iż ostatni Sobór mariologię chrystotypiczną zrównoważył mariologią eklezjotypiczną, czyli taką, która akcentuje podobieństwo pomiędzy Maryją i Kościołem, oraz rozpatruje tajemnicę Maryi w analogii do tajemnicy Kościoła. Dzięki temu otrzymujemy pełniejszą ikonę Jej osoby i historiozbawczego posłannictwa.

Drugi rozdział (s. 43–71) posiada charakter biograficzny, ponieważ poświęcony jest życiu i teologii J. Ratzingera/ Benedykta XVI. Ukazuje podstawowe płaszczyzny jego zainteresowań (Kościół, Objawienie, Biblia, Tradycja), metodę teologiczną i egzegetyczną, która polega na czytaniu i komentowaniu Biblii jako całości. Owocem takiej interpretacji jest odkrycie prawdy, że nie tylko osoba Chrystusa łączy obydwie Testamenty, ale także osoba Jego Matki, która jest Córą Syjonu: uosobieniem Izraela i jednocześnie ikoną rodzącego się Kościoła. Refleksje te ułatwiają zrozumienie, że mariologia J. Ratzingera/ Benedykta XVI nie jest wyizolowanym traktatem teologicznym. Można ją właściwie zrozumieć jedynie w kontekście całej jego myśli teologicznej.

Trzeci rozdział, zdecydowanie najobszerniejszy i najwnikliwszy (s. 72–236), ma charakter systematyczny, ponieważ kreśli teologiczny obraz Maryi w ujęciu J. Ratzingera, a więc sprzed jego pontyfikatu. Dzieli się na kilka paragrafów. Pierwszy wskazuje, że bawarski teolog buduje mariologię, wychodząc nie tyle z dogmatu efeskiego o Bożym macierzyństwie Maryi, czyli w jej zależności od chrystologii, ile raczej koncentruje się na dialogu zwiastowania: słuchanie i odpowiedź są punktem wyjścia w rozważaniu tajemnicy Maryi (s. 79). W dalszej kolejności dochodzi do głosu biblijny i patrystyczny charakter mariologii Ratzingera. Ujawnia on ściśle związki pomiędzy Maryją i Kościołem. Wszystko to, co w Biblii jest powiedziane o Kościele, odnosi się także do Niej; i na odwrót, tego, czym jest Kościół i czym powinien się stawać, uczymy się, patrząc na Nią. Wątek ten jest domeną Ratzingerowskiej mariologii i jednocześnie naczelną zasadą w zgłębianiu dogmatów maryjnych (Bożego macierzyństwa, dziewictwa, niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia Maryi). Każdemu z nich Hangler poświęca osobny podpunkt. Pojawiają się następnie refleksje o poprawnym rozumieniu pośrednictwa Maryi. Prowadzą one ostatecznie do spojrzenia na duchowość i pobożność maryjną. Ratzinger uzasadnia je biblijnie kantykiem *Magnificat*, który przekonuje, że Maryja do tego stopnia jest wpisana w tajemnicę Boga, że nie uwielbiamy Go odpowiednio, jeśli nie oddajemy Jej czci.

Czwarty rozdział omawia mariologię papieską (s. 237–276). Hangler odwołuje się tylko do przemówień Benedykta XVI, które wygłosił podczas pielgrzymek apostoelskich do znanych sanktuariów maryjnych ( Lourdes, Fatimy, Częstochowy, Altötting, Mariazell, Aparecidy oraz Efezu). Bardziej je opisuje i streszcza, aniżeli analizuje. Na dodatek czyni to bardzo skrótowo, a nawet pobieżnie. W zakończeniu rozdziału zbiera tytuły maryjne, jakimi się papież posługuje (s. 272–273); wykazuje, że powraca on w przemówieniach do wzorczej roli Maryi, ukazuje Ją jako nauczycielkę wiary, która zaprasza wierzących, aby w „Jej szkole” uczyli się chrześcijańskiego życia; zauważa, że im papież jest starszy, tym ma bardziej intensywną i pogłębioną relację z Maryją (s. 275). Pozostaje Ona dla niego pokorną Służebnicą Pana, która nie pragnie być w centrum, ale prowadzić ludzi do Boga, jedynego źródła łaski i zbawienia.

Ostatni rozdział dokonuje podsumowania i oceny mariologii J. Ratzingera/ Benedykta XVI (s. 277–318). Potwierdza raz jeszcze, że jest ona osadzona w mariologii biblijnej i patrystycznej. Ściśle powiązana nie tylko z chrystologią, ale zwłaszcza z eklezjologią, stąd celnie odnosi się do Maryi biblijne określenie „Córa Syjonu”. J. Ratzinger/ Benedykt XVI uważa Maryję – i pośrednio również mariologię – za klucz chrześcijańskiej tajemnicy, mikrohistorię zbawienia, skrzyżowanie teologii, miejsce, w którym więź misteriów (*nexus mysteriorum*) ujawnia się w sposób wyjątkowy (s. 302). Stąd tajemnicę Maryi należy wyjaśniać *w relacjach, w kontekście*. Pozwala to harmonijnie łączyć Jej *rzeczywistość historyczną*, pokornej niewiasty żydowskiej, z *rzeczywistością łaski*, której przedmiotem uczynił Ją Bóg w perspektywie misji bycia Matką Odkupiciela i Nową Ewą w dziele zbawienia ludzkości.

Prezentowana monografia jest merytorycznie cenna i pożyteczna. Sprawia wrażenie solidnego i dobrze udokumentowanego studium, które pozwala lepiej zrozumieć specyfikę mariologii J. Ratzingera/ Benedykta XVI i stara się wskazać nowe perspektywy, jakie wnosi ona do posoborowej mariologii. Uznanie budzi zwłaszcza analityczna warstwa rozprawy. R. Hangler posiada niewątpliwie zmysł analizy; wykazuje się wnikliwością i precyzją w prezentowaniu zanalizowanych treści. Przypisy, prócz opisu bibliograficznego, zawierają ciekawe dopowiedzenia i subtelne rozróżnienia. Plusem publikacji są zakończenia rozdziałów, a nawet paragrafów. Wyprowadzają one wnioski z przeprowadzonych analiz i – czasami – zawierają ich ocenę. Hangler zestawia i porównuje także niektóre wątki mariologii Ratzingera/ Benedykta XVI z mariologią Ojców Kościoła, Soboru Watykańskiego II, a także współczesnych mariologów, szczególnie niemieckich. Zbyt mało natomiast uwzględnia mariologię Jana Pawła II, do której Benedykt XVI dość często się odwoływał w papieskim przepowiadaniu.

Omawiana publikacja, jak każde ludzkie dzieło, nie jest wolna od mankamentów i braków. Wątpliwości budzi rozdział czwarty, który mariologię Benedykta XVI przedstawia jedynie na podstawie jego przemówień w sanktuariach maryjnych. Brak tymczasem uwzględnienia wielu wypowiedzi papieża wygłoszonych z okazji świąt maryjnych, podczas audiencji generalnych i niedzielnej modlitwy Anioł Pański, które otwierają nowe perspektywy dla historiozbowczego ujęcia tajemnicy Maryi. Benedykt XVI, oprócz drogi prawdy (*via veritatis*), uwydatnia w nich wartość drogi piękna (*via pulchritudinis*) i drogi miłości (*via amoris*), które przed mariologią otwierają wielorakie możliwości teologiczne i duchowe. Adhortacja *Verbum Domini* zachęca natomiast do zgłębiania relacji między mariologią i teologią słowa. Ponadto papież Ratzinger jest nie tylko mistrzem myślenia, ale także świadkiem i nauczycielem wiary. Jego mariologia, z jednej strony spójna i precyzyjna, z drugiej strony zrodziła się z doświadczenia chrześcijańskiego i prowadzi ku chrześcijańskiemu życiu. Istotnym jej priorytetem, co zbyt słabo ukazał Hangler, jest orientacja ekumeniczna. Ujawnia się ona szczególnie w akcentowaniu aspektów, które odgrywają istotną rolę w dialogu z protestantami.

W książce R. Hanglera można dostrzec również uchybienia natury formalnej. Nieczytelna jest bibliografia. Nie ma w niej wyróżnionych źródeł, opracowań oraz literatury pomocniczej. Wszystkie *loci theologici*, z których autor korzystał, są wymieszane ze sobą, ułożone w porządku alfabetycznym. Lekturę monografii utrudnia brak wykazu skrótów. Niektóre z nich zostały wyjaśnione na początku bibliografii, natomiast zdecydowana większość z nich w przypisach.

Wskazane niedociągnięcia i uwagi krytyczne, choć obniżają nieco walor rozprawy, to jednak nie umniejszają w istotny sposób jej wartości merytorycznej. Udało się Rainerowi Hanglerowi wydobyć i odczytać podstawowe tematy i aspekty mariologii J. Ratzingera/ Benedykta XVI. Jednocześnie porządkuje i wytycza on zasadnicze kierunki dalszych poszukiwań. Z tego względu książka ta może być dla jednych skuteczną zachętą do kontynuowania badań nad maryjną doktryną teologa i papieża z Bawarii, a dla innych cenną pomocą w jej pogłębionym odczytywaniu.

Adam Wojtczak OMI  
UAM Poznań

---

Andrzej Napiórkowski OSPPE, *Teologie XX i XXI wieku*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, ss. 448.

O. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski, kierownik katedry eklezjologii, przedstawił swoją nową pracę, w której pokazuje kierunki teologiczne XX i XXI wieku. W kolejnych, zwięzłych rozdziałach omawia neoscholastykę XIX/XX wieku (ss. 21–34, z uwzględnieniem polskich neotomistów: M.I. Morawskiego, F. Gabryela, S. Kamińskiego, S. Świeżawskiego i M.A. Krąpca [od s. 30]), nurty modernizmu XIX/XX wieku (z charakterystyką głównych przedstawicieli, historii kryzysu we Francji, Niemczech, Anglii, Włoszech oraz reakcji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła [s. 35–45]), teologię narodu polskiego (jedność Kościoła z państwem, myśl J. Kajsiewicza, A. Hlonda, S. Wszyńskiego, św. Jana Pawła II i C.S. Bartnika [s. 46–57]), teologię hermeneutyczną (geneza, pojęcie, historia tradycji interpretacyjnych, przedstawiciele protestancy i katolicy, posoborowe hermeneutyki: integrystyczna, ciągłości, zerwania, zmiany [s. 58–69]), *Dialektische Theologie* (jako sprzeciw wobec liberalnego protestantyzmu, myśl K. Bartha, E. Brunnera, R. Bultmanna i G. Gogartena [s. 70–78]), Ruch Liturgiczny (klasztery we Francji, Niemczech i Austrii, ośrodki polskie, encykliki, instytuty i czasopisma, R. Guardini, podstawy soborowej odnowy [s. 79–84]), historię w teologii (myśl autorów protestanckich i katolickich, nauka Soboru Watykańskiego II, W. Panenberg, W. Kasper, E. Jüngel [s. 85–102]), *Nouvelle théologie* (szkoły w Saulchoir i Fourvière, oddziaływanie [s. 103–108]), teologię nadziei (myśl E. Blocha, K. Jaspera, G. Marcela, J. Moltmanna, W. Hryniewicz, św. Jana Pawła II i Bene-



dykta XVI, luteranckich przedstawicieli teologii krzyża: P. Tillicha, C. Braatena, J. Moltmanna i E. Jüngela [s. 109–122]), teologię procesu (podstawowe założenia, ocena krytyczna, przedstawiciele [s. 123–139]), Sobór Watykański II: wydarzenie, doktryna, przesłanie (ze zwróceniem uwagi na radykalną zmianę stosunku do świata, reformę liturgiczną, eklezjologię *communio*, ekumenizm i dialog międzyreligijny, recepcję Soboru oraz hermeneutykę litery i ducha [s. 140–154]), teologię ekumeniczną (historia, unionizm, nauka Soboru Watykańskiego II, Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, kontakty dwustronne, osiągnięcia, recepcja i granice ekumenizmu [s. 155–179]), teologię Objawienia (cechy w świetle *Vaticanum II*, w teologii nowożytnej, koncepcje według M. Ruseckiego, modele według A. Dullesa i kategorie Objawienia [s. 180–206]), teologię polityczną (pojęcie i rodzaje, myśl C. Schmidta, J.B. Metza, J. Moltmanna, E. Schillebeeckxa, D. Sölle i T. Rendtorffa, Ch. Yannarasa i D. Kisoudisa [s. 207–220]), latynoamerykańską teologię wyzwolenia (jej uwarunkowania, istotę, stosunek do niej episkopatu latynoamerykańskiego i św. Jana Pawła II, przedstawiciele [s. 221–230]), *Black theology* (Martin Luther King, walka z apartheidem, przedstawiciele [s. 231–234]), personalizm (definicja, personalizm amerykański, bostoński i kalifornijski, francuski: E. Mounier, P. Teilhard de Chardin, niemiecki: H. Lotze, W. Stern, polski: W. Granat, C.S. Bartnik, Karol Wojtyła/ Jan Paweł II [s. 235–247]), polską teologię wolności (uwarunkowania historyczno-ideologiczne, kard. S. Wyszyński, F. Blachnicki, S. Kisielewski, C. Miłosz, Z. Herbert, J. Tischner, J. Popieluszko, Jan Paweł II, NSZZ „Solidarność” [s. 248–266]), teologię doświadczenia (B. Lonergan, E. Schillebeeckx, H. Küng, D. Tracy, J. de Mesa [s. 267–278]), teologię narracyjną (postliberalną – początki i podstawowe założenia, narracja w biblijnej egzegezie [s. 279–281]), pluralistyczną teologię religii (współczesne idee, główne założenia, ekskluzywizm, inkluzywizm, pluralizm [s. 282–290]), teologię piękna (H. Urs von Balthazar, P. Floreński, P. Evdokimov, T.D. Łukaszuk, T. Śpidlik, polscy teologowie [s. 291–300]), teologię kultury (określenie, przedstawiciele na Zachodzie i w Polsce, nauka Soboru Watykańskiego II, bł. Pawła VI, św. Jana Pawła II, J. Ratzingera/ Benedykta XVI [s. 301–319]), teologię feministyczną (czy tylko sprzeciw wobec androcentryzmu? feministyczna hermeneutyka biblijna, odłamy [s. 319–328]), sekularyzm a teologia sekularyzacji (uściślenie pojęć, ujęcia protestanckie i katolickie, w Polsce, wskazania Magisterium Kościoła, ocena [s. 329–356]), myśl prawosławną (spór o onomatodoksję, początki syntezy neopatrystycznej, neopalamizm – przedstawiciele obu kierunków [s. 357–370]), teologie afrykańskie (historyczne początki, przewodnie tematy, synod Kościoła w Afryce wobec nowych wyzwań i inkulturacji [s. 371–385]), teologie azjatyckie (azjatycka rzeczywistość, odmienne koncepcje Boga, człowieka, Chrystusa, działający w Azji teologowie nieazjatyccy i azjatyccy, adhortacja św. Jana Pawła II *Ecclesia in Asia* [s. 386–407]) i ekoteologię (degradacja przyrody a ekoteologia, nauczanie papieża, nowa świadomość, odpowiedzialność, ekumeniczność, ekologiczny papież Franciszek [s. 408–417]). Autor kończy rozważaniem na temat nowych dróg teologii

(s. 418–421). Bibliografia zawiera wiele wartościowych pozycji pozwalających głębiej wniknąć w omawianą problematykę. Indeks osób umożliwia szybkie odnalezienie omawianych i cytowanych autorów.

Właściwe wydaje się pytanie o kryterium prezentacji tych, a nie innych kierunków teologicznych? Jaką zatem kategorię hermeneutyczną zastosował o. Napiórkowski? Kategorią jest „nowość”, „twórczość”, „uwiarygodnienie”. Dlatego ukazuje on nie tyle zmiany w poszczególnych gałęziach teologii systematycznej (np. w eklezjologii, sakramentologii czy eschatologii), ile przede wszystkim nowe kreatywne zasady, jakie czynią Objawienie Boże bliższe światu i człowiekowi. Tym samym widzimy potężny trud chrześcijańskich teologów, którzy nie zadowolają się *status quo*, ale podejmują wysiłek w wypowiedaniu treści Objawienia językiem współczesnym. Teologia bowiem nie może być martwa...

Praca ma charakter encyklopedyczny, przedstawia panoramę myśli teologicznej od przełomu XIX i XX wieku po czasy najnowsze i kreśli kierunki dalszego rozwoju. Trafnie ukazuje podłoże poszczególnych koncepcji, mądrze ocenia je z punktu widzenia istotnych potrzeb i problemów współczesnych ludzi religijnych oraz nauki katolickiej, wskazuje ich cechy pozytywne, a także niedociągnięcia. O ile w odniesieniu do teologów europejskich oraz amerykańskich na ogół podana jest ich przynależność do określonych wspólnot chrześcijańskich, o tyle przy prezentacji myśli afrykańskiej i azjatyckiej nie zawsze jest jasne, jakie wyznanie reprezentuje omawiany autor. Jest też mowa o afrykańskich Kościołach niezależnych (s. 376), afrykańskich założycielach Kościołów (s. 380), czyli nowych koncepcjach charakterystycznych dla myśli protestanckiej, choć może odpowiadających na potrzeby nie zawsze uwzględniane w pracach przedstawicieli istniejących wspólnot.

Cenne jest zwrócenie uwagi na polską myśl teologiczną, nurty istotne dla naszej historii i duchowości, przypomnienie wybitnych myślicieli i patriotów, ludzi Kościoła kształtujących współczesną polską rzeczywistość religijną.

Studium jest napisane językiem ścisłym i precyzyjnym, a równocześnie łatwo zrozumiałym. Trudne sprawy przedstawiane są w sposób jasny, tak że lektura jest i pouczająca, i przyjemna.

Dojrzałym teologom rozprawa ta pomaga szybko ocenić współczesne kierunki myśli teologicznej, studentom i osobom zainteresowanych myślą religijną umożliwia poznanie jej kierunków i perspektyw.

*Tomasz M. Dąbek OSB*  
*Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie*

*Między transcendencją a immanencją – mistyka śląska*, red. Bogdan Ferdek, Leon Miodoński, Wydawnictwo Arboretum, Wrocław 2015, ss. 247.

Pod koniec 2015 roku ukazała się książka *Między transcendencją a immanencją – mistyka śląska*. Publikacja jest wynikiem kilkuletniej współpracy dwóch ośrodków akademickich w stolicy Dolnego Śląska: Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego. Praca pod redakcją Bogdana Ferdka (PWT) i Leona Miodońskiego (UWr) jest zbiorem wystąpień wygłoszonych przez pracowników oraz doktorantów obu uczelni 25 października 2014 roku podczas konferencji naukowej w Bagnie. Warto zaznaczyć, że współpraca obu uczelni znalazła już wyraz we wcześniejszej wspólnej publikacji pokonferencyjnej (*Status błędu w filozofii i teologii*, red. B. Ferdek, L. Miodoński, Wydawnictwo Arboretum, Wrocław 2014, ss. 179).

Bogdan Ferdek oraz Leon Miodoński we *Wstępie* zaznaczają, że „mistyka śląska jako temat badawczy nie legitymizuje się w polskim piśmiennictwie ani bogatą tradycją, ani też szeroką literaturą przedmiotu” (s. 9). Przyczyn takiego stanu upatrują w uwarunkowaniach społeczno-politycznych, w których znalazła się polska humanistyka w czasach powojennych. Dopiero lata osiemdziesiąte XX wieku pozwoliły na rozpoczęcie badań nad mistyką na Śląsku. Recenzowana praca wpisuje się w te wysiłki, które domagają się niezwyklej interdyscyplinarności angażującej filozofów, teologów oraz historyków.

Publikacja dzieli się na trzy zasadnicze części. Poprzedza je *Wstęp* (s. 9–24) oraz tekst Leszka Kleszcza z Uniwersytetu Wrocławskiego. Pierwsza część pracy nosi tytuł *Logos i serce* (s. 43–99). Kolejna stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o *Symbol i rzeczywistość* (s. 103–176). Ostatnia część zatytułowana jest: *Kenoza i apoteoza* (s. 179–247).

Tekst Leszka Kleszcza pt. *Jacob Böhme – kontekst narodzin mistyki śląskiej* (s. 25–40) stanowi wprowadzenie do dalszych rozważań obecnych w książce. Autor starał się udzielić odpowiedzi na fundamentalne pytanie o naturę doświadczenia mistycznego. Doszedł do wniosku, że chociaż należy podejmować próby zdefiniowania mistyki, to pozostaje ona zawsze doświadczeniem niezwykle subiektywnym, indywidualnym, a w pewien sposób niewyraźnym. Leszek Kleszcz ukazał Jacoba Böhme za prekursora oraz przedstawiciela mistyki śląskiej. Poszukując odpowiedzi na pytanie o aktualność przesłania protestanckiego mistyka, czytelnik znajdzie stwierdzenie, iż „wartość Böhme’go polega na tym, że potrzebujemy takich dziwaków, którzy od czasu do czasu przypominają nam, że powinniśmy zatrzymać się w naszym szalonym biegu i zapytać: Skąd przychodzimy? Dokąd zmierzamy? Po co istniejemy?” (s. 39).

Kolejny, a zarazem otwierający pierwszą część książki, tekst Leona Miodońskiego nosi tytuł *Motyw przebudzenia duchowego w mistyce śląskiej* (s. 43–60). Autor w badaniach obrał trzy reprezentatywne dla śląskiej mistyki postaci: Caspara Schwenckfelda, Jacoba Böhme’go oraz Emanuela Quinta. W tekście podkreślono,

że tym, co łączy te trzy osoby, jest moment duchowego przebudzenia, który stał się początkiem ich *communio mistica*. Leon Miodoński ostatecznie doszedł jednak do wniosku, że mistyka tych trzech „nie miała nic wspólnego z kontestacją i oderwaniem od rzeczywistości, wręcz przeciwnie – była pełną afirmacją świata i dążeniem do jak najgłębszego zrozumienia go” (s. 59).

Bogdan Ferdek obrał jako przedmiot swoich badań *Poznanie Boga w mistyce serca biskupa Nikolausa Ludwiga von Zinzendorfa* (s. 61–82). Autor ukazał jako tło „mistyki serca” Zinzendorfa wojnę trzydziestoletnią. Serce w teologii luzyckiego biskupa jest miejscem spotkania Boga z człowiekiem, jednak to spotkanie zakłada również rozumowe poznanie Stwórcy. Bogdan Ferdek zaprezentował także ekumeniczny wymiar mistyki, który należy rozpatrywać w kontekście krótkich reformacyjnych aksjomatów: *sola Scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus* oraz *soli Deo gloria*.

Ostatnim tekstem w tej części publikacji jest praca Agnieszki Łozy-Koniecznej *Poetycka teologia Logosu w pieśniach Angelusa Silesiusa* (s. 83–99). Na szesnastu stronach autorka powiązała doświadczenie mistyczne z głębokim przekonaniem rozumności Boga. Agnieszka Łoza przywołała liczne fragmenty z poezji Anioła Ślązaka, ukazując ją jako poetycką chrystologię. Ta chrystologia zawiera w sobie to, czym zajmuje się akademicka chrystologia, a więc misterium wcielenia, męki, zmartwychwstania Chrystusa oraz Jego parazyjne przyjście na końcu czasów.

Praca Jana Krasickiego *Róża – rozważania wokół dystychu Anioła Ślązaka „Bez dlaczego” (Ohne warum)* (s. 103–125) otwiera drugą część książki. Autor w swoim eseju podjął się przebadania dwuwiersza Anioła Ślązaka w kontekście metafizyki. Spojrzenie badacza filozofii na ten utwór stanowi niezwykle ciekawe studium nie tylko dla osób zajmujących się ludzką myślą, ale także dla wszystkich, którym bliskie są pytania o sens istnienia i relacji do Boga.

W kolejnym tekście autorstwa Joachima Piecucha powraca *Jacob Böhme w perspektywie estetyki ekologicznej Gernota Böhme* (s. 127–144). Autor zadał w swoim studium pytanie o związek myśli protestanckiego myśliciela z koncepcją ekologii estetycznej współczesnego filozofa Gernota Böhme. Badania Joachima Piecucha ukazały i uargumentowały związek, jaki zachodzi pomiędzy myślami tych dwóch autorów. Pod koniec tekstu autor postuluje, aby odczytywać mistykę Jacoba Böhme z punktu widzenia estetyki ekologicznej.

Sławomir Stasiak w tekście *Mistyka biblijna Kalwarii Krzeszowskiej* (s. 145–175) przenosi czytelnika do krzeszowskiego opactwa cystersów, które bywa nazywane „perłą europejskiego baroku”. Autor z pozycji biblisty komentuje siedemnastowieczną Krzeszowską Drogę Krzyżową, której powstanie zawdzięczamy Bernardowi Rosie i Aniołowi Ślązakowi. Czytelnik oprócz tekstu odnajdzie również mapę krzeszowskiej *Via Crucis* oraz niezwykle interesujące szczegóły, m.in. informację o ilości kroków pomiędzy poszczególnymi stacjami. Sławomir Stasiak przekonująco ukazał, iż zamiar wewnętrznego pobudzania pątników poprzez

odprawianie pasywnego nabożeństwa w Krzeszowie został spełniony i pozostaje aktualny do czasów współczesnych.

Trzecią, a zarazem ostatnią część książki otwiera tekst w języku angielskim autorstwa protestanckiego teologa Joela Burnella *Mystical aspects od Dietrich Bonhoeffer's theology crucis* (s. 179–211). Autor, przywołując postać wybitnego pastora Dietricha Bonhoeffera, ukazał, że termin „mistyka” jest ponadkonfesyjny. Badania Joela Burnella wydobyły myśl Bonhoeffera, iż Boga nie poznaje się na drodze filozoficznych dociekań, ale w doświadczeniu wiary, które domaga się przyjmowania Bożej woli każdego dnia.

Magdalena Piekarska również nawiązała do postaci Dietricha Bonhoeffera w tekście *Reinterpretacja mistyki Chrystusa w teologii Dietricha Bonhoeffera* (s. 213–233). Autorka ukazała inspiracje, które czerpał Bonhoeffer z teologii mistyki Mikołaja Zinzendorfa oraz jej dwudziestowieczną aktualizację i reinterpretację. Magdalena Piekarska zaprezentowała w swojej pracy nie tylko teologię mistyki, ale także chrystologię i eklezjologię protestanckiego duchownego. Wszystkie te elementy składają się na oryginalną koncepcję Bonhoeffera, który połączył mistykę z codzienną chrystocentryczną wiarą przeżywaną w Kościele.

Ostatni tekst – *Od filozofii do mistycznego doświadczenia wiary* (s. 235–247) – przenosi czytelnika do czasów współczesnych, ukazując aktualizację teologii Jana od Krzyża w myśli Edyty Stein. Józef Tarnówka podjął badania nad niedokończonym dziełem *Wiedza krzyża* autorstwa wrocławskiej filozof i karmelitanki. Autor podkreślił, że Edyta Stein, obierając za duchowego mistrza Jana od Krzyża, pragnęła wypracować koncepcję mistyki jako drogi człowieka do Boga oraz działania Stwórcy w duszy ludzkiej. Jednocześnie Józef Tarnówka dowiódł, iż karmelitanka nie porzuciła w swoim dziele myślenia filozoficznego, ale ukazała filozofię jako *ancilla theologiae*.

Praca *Między transcendencją a immanencją – mistyka śląska* stanowi wyraz interdyscyplinarnych badań nad mistyką. Teksty autorów prezentują mistykę Śląska z różnych perspektyw: teologicznej, filozoficznej oraz historycznej. Czytelnik sięgający po tę pozycję pozna niezwykle wieloaspektowe spojrzenie na mistykę, którą współcześnie kojarzy się zazwyczaj jedynie z teologią lub życiem wewnętrznym człowieka. Autorzy dowiedli, że nie można wypracować jednej wyczerpującej definicji mistyki, ponieważ wymyka się ona schematom i pozwala się opisać wieloaspektowo. Niewątpliwą zaletą pracy jest przystępny, klarowny język oraz niezwykle szczegółowe i przejrzyste przypisy, które pozwalają nadać za myślą autora nawet osobom niezajmującym się *ex professo* teologią lub filozofią. Dodatkowy walor stanowi również zaproszenie do badań przedstawiciela teologii protestanckiej ukazujące ponadwyznaniowe znaczenie mistyki. Minusem pracy jest brak tłumaczenia wystąpienia Joela Burnella, które sprawia, że czytelnik nieznający języka angielskiego jest zmuszony do zapoznania się jedynie ze streszczeniem w języku polskim.

W rezultacie należy stwierdzić, że omawiana książka jest cennym wkładem w wysiłki badawcze nad mistyką śląską. W tej chwili jest to najlepsze kompendium wiedzy na temat mistyki na Śląsku. Praca nie pretenduje, i z oczywistych powodów nie może, do miana wyczerpującego studium na temat interesującego nas zagadnienia. Jednakże w świetle przywołanych argumentów pozycja ta może stać się impulsem do podejmowania dalszych badań. Skierowana jest nie tylko do naukowców, ale także do mieszkańców śląskiej ziemi i wszystkich tych, którzy pragną odkryć lub zgłębić mistykę obecną przez wieki na Śląsku.

Paweł Beyga

---

Sylwia Haberka, *Eschatyczny wymiar twórczości w świetle antropologii Pierre'a Teilharda de Chardin i Mikołaja Bierdiajewa*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2016, ss. 481.

Na polskim rynku wydawniczym pojawiła się niedawno nowa seria zatytułowana Horyzonty Dogmatu, której redaktorami są znani w kraju i za granicą profesorowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie: ks. Szymon Drzyżdżyk, ks. Marek Gilski i ks. Wojciech Życiński. Powstała ona z zamiarem publikowania zarówno książek poświęconych ściśle teologii dogmatycznej, jak też pozycji ukazujących reminiscencje dogmatu w różnych dyscyplinach naukowych oraz przekładów znakomitych dzieł światowej literatury teologicznej.

Nową serię wydawniczą otwiera książka dr Sylwii Haberki *Eschatyczny wymiar twórczości w świetle antropologii Pierre'a Teilharda de Chardin i Mikołaja Bierdiajewa* (Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2016, ss. 481). Autorka monografii stawia sobie za cel krytyczną prezentację dwóch systemów religijno-filozoficznych skonstruowanych przez francuskiego jezuitę Pierre'a Teilharda de Chardin (1881–1955) i prawosławnego rosyjskiego filozofa Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948), zawierających interesujące ujęcie relacji człowieka do rzeczywistości ziemskiej w świetle chrześcijańskiej eschatologii. Metodycznie i konsekwentnie poszukuje odpowiedzi na pytania dotyczące eschatycznego wymiaru szeroko rozumianej twórczości człowieka, który będąc aktywnym i kreatywnym pielgrzymem w świecie doczesnym, zmierza ostatecznie ku rzeczywistości całkowicie innej – wiecznej. Analizując trudne teksty wybitnych myślicieli, autorka nie poprzestaje wyłącznie na syntetycznym opisie wspomnianych systemów, lecz świadomie dąży do ukazania ich roli w rozwoju chrześcijańskiej teologii i filozofii religijnej. W sposób kompetentny przedstawia okoliczności, które umożliwiły przeniknięcie pewnych tez Teilharda de Chardin i Mikołaja Bierdiajewa do niektórych dokumentów kościelnych (konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II) oraz wskazuje na ich znaczenie dla duchowości współczesnego człowieka.

Korpus recenzowanej książki składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy z nich został poświęcony ogólnemu przedstawieniu dziejów teologii pracy, z uwzględnieniem zarówno tekstów biblijnych, jak i wpływu zmieniających się kontekstów społecznych na kształt teologicznej refleksji nad zagadnieniem ludzkiej twórczości. Na szczególną uwagę zasługuje ukazanie przez autorkę nowych nurtów w teologii katolickiej (eschatologizm, inkarnacjonizm), protestanckiej (teologia procesu) i prawosławnej (rosyjski renesans filozoficzno-religijny). Rozdział drugi zawiera pogłębioną charakterystykę systemu stworzonego przez Teilharda de Chardin, który w sposób niezwykle oryginalny łączył w nim warstwę przyrodniczą, metafizyczną i teologiczną. Rozdział trzeci został w całości poświęcony antropologii i eschatologii Bierdiajewa, ukazując złożony fenomen twórczości człowieka oraz filozofię wolności, czasu i wieczności rozwijaną przez rosyjskiego myśliciela. Czwarty i ostatni rozdział porusza kwestię aktualności i recepcji systemów Teilharda de Chardin i Bierdiajewa, prezentując ich wpływ na rozwój teologii katolickiej i prawosławnej oraz wskazując na najbardziej kontrowersyjne poglądy obu wybitnych myślicieli. Niewątpliwie warto dostrzec istotną zmianę, która stopniowo zachodziła w podejściu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła do pism Teilharda de Chardin. Przebiegała ona – jak słusznie zauważa Haberka – od skrajnie negatywnej oceny poglądów francuskiego jezuita, popartej nawet czasowym zakazem publikowania jego dzieł, do coraz bardziej życzliwego zainteresowania ze strony papieża Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI.

Omawiana monografia została napisana językiem jasnym i precyzyjnym, pobudzającym czytelnika do osobistej refleksji nad pełną napięcia relacją zachodzącą między doczesnym i nadprzyrodzonym wymiarem rzeczywistości. Opierając się na gruntownej analizie źródeł i licznych opracowań, autorka z pasją przedstawia człowieka jako istotę dynamiczną, kreatywną, dialogiczną, powołaną do odpowiedzialnej współpracy z Bogiem w procesie *creatio continua*. Na kartach recenzowanej książki można znaleźć wiele cennych myśli na temat sensu pracy, sztuki, nauki, zaangażowania społecznego, współtworzenia relacji z Bogiem oraz z innymi osobami, pozytywnej transformacji świata i doczesnych dziejów człowieka.

Napisana z dużym polotem, omawiana monografia odsłania całe bogactwo interesujących poglądów dotyczących m.in. związków między twórczością i odkupieniem oraz wolnością człowieka i planami Boga. Zapewne jednak czytelnik głębiej zainteresowany poruszaną problematyką byłby wdzięczny autorce za przedstawienie w zakończeniu tej intrygującej poznawczo i zarazem odważnej książki nieco więcej konkretnych wniosków płynących z gruntownych analiz dzieł tak fascynujących myślicieli.

Warto docenić fakt, że Haberka trafnie identyfikuje obecność idei Bierdiajewa i Teilharda de Chardin we współczesnych opracowaniach teologicznych i najnowszych dokumentach Kościoła (encyklika papieża Franciszka *Laudato si*), dostrzegając w nich inspirację do rozwijania pogłębionej *eko-teologii* w kontekście wyraźnie dominującego dziś instrumentalnego stosunku do świata przyrody. Choć lektura

recenzowanej książki, ze względu na jej obszerność i skomplikowaną problematykę, nie jest rzeczą łatwą, to jednak zawarte w niej rzeczowe podsumowania poszczególnych rozdziałów znacznie pomagają czytelnikowi w wymagającym dużego skupienia podążaniu za żywą i oryginalną myślą autorki.

W moim przekonaniu książka Sylwii Haberki zasługuje na uważną lekturę i życzliwą rekomendację, gdyż z całą pewnością pobudza do odważnej refleksji w dziedzinie protologii i eschatologii, prowokuje do twórczej dyskusji na temat teistycznego ewolucjonizmu i hermeneutyki „znaków czasu” oraz nade wszystko zachęca do dalszego rozwijania teologii rzeczywistości ziemskich.

*ks. Antoni Nadbrzeźny*  
*KUL*