

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 9 (2015) 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. Dariusz Kowalczyk (Rzym)
p. 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
Redaktor prowadzący: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL

RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”:

ks. Bogdan Ferdek, o. Dariusz Gardocki, ks. Jacek Kempa, ks. Mirosław Kowalczyk, ks. Sylwester Jaśkiewicz, o. Piotr Liszka, ks. Jarosław Moskałyk; Katarzyna Parzych-Blakiewicz, ks. Kazimierz Pek, ks. Henryk Szmulewicz, ks. Włodzimierz Wołyniec

SPIS TREŚCI

TWP 9,2 (2015)

ARTYKUŁY

Ks. Jerzy Szymik, <i>Tak, Ojcie. Chrystologia modlitwy w ujęciu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI</i>	5
Piotr Liszka CMF, <i>Niezapomniana lekcja historii początków Ameryki Łacińskiej</i>	23
Ks. Edward Sienkiewicz, <i>Paschalne urzeczywistnienie Kościoła w nowej ewangelizacji</i>	37
Ks. Janusz Królikowski, <i>Sakrament pokuty i pojednania. Kryzys współczesny i kryzys doktrynalny</i>	53
Ks. Piotr Roszak, <i>Dwie prędkości teologii? O celu, metodzie i perspektywach teologii analitycznej</i>	75
Ks. Sławomir Kunka, <i>Ukrzyżowany i Zmartwychwstały jako Syn przyjęty przez Ojca. Personalistyczny przyczynek do trynitarniej koncepcji ekonomii zbawienia (2)</i>	95
Ks. Tomasz Nawracała, <i>Konieczność a niemożność. Ciało Chrystusa ubogiego według Franciszka</i>	115
S. Anna Murawska, <i>Kosmiczny wymiar pełni zbawienia w Chrystusie Paschalnym w ujęciu ks. Wacława Hryniewicza</i>	131
Dorota Lekka, <i>Misteryjno-sakramentalne uczestnictwo w Passze Chrystusa w ujęciu Wacława Hryniewicza OMI</i>	149
Łukasz Samiec OFMConv, <i>La naturaleza misionera de la Iglesia en su función soteriológica a la luz de los documentos de Concilio Vaticano II</i> ..	167
Marcin Walczak, <i>Potencjalna bezżenność chrześcijanina jako znak zwycięstwa nad bożkiem seksualności. Refleksje teologiczne</i>	179
Grzegorz Wiończyk, <i>Teologia mowy. Między słownikiem a ontologią teologiczną</i>	195
Sławomir Zatwardnicki, <i>Zachodni kamień węgielny pod chalcedoński drogowskaz kierujący ku tajemnicy Boga i człowieka</i>	213
Michał Zborowski, <i>Teologia bliskości Boga – soteryjne implikacje bliskości Boga w Jezusie Chrystusie w Komentarzach i Homiliach do Ewangelii synoptycznych Orygenesusa</i>	231

SPRAWOZDANIA

- Ks. Mateusz Markiewicz IBP, *Sprawozdanie z sympozjum „Revue Thomiste” pt. „Święty Tomasz i eschatologia”, Tuluza, 24–25 kwietnia 2015 roku* 251

RECENZJE

- Anna Świątek FMA, *Zbawcze pośrednictwo Ducha Świętego w posoborowej teologii polskiej* (Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv) 257
- Ks. Janusz Mariański, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne* (ks. Edward Sienkiewicz) 264
- Ks. Piotr Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej* (ks. Sylwester Jaśkiewicz) 268

Ks. Jerzy Szymik*
WT UŚ, Katowice

TAK, OJCZE.
CHRYSTOLOGIA MODLITWY W UJĘCIU
JOSEPHA RATZINGERA / BENEDYKTA XVI

Wychowanie do prawdziwie chrześcijańskiej modlitwy będzie zawsze polegało na tym, co jasno wyłożył św. Paweł w swojej olśniewającej *carmen Christo*: „Niech was ożywiają uczucia znamienne dla Jezusa Chrystusa” (por. Flp 2,5). Z dalszych wersetów wynika, jakie: miłość, dobroć, pokora, posłuszeństwo wobec Boga, dar z siebie. O moralność chodzi tu wtórnie (co nie znaczy: nieistotnie), pierwszorzędnie zaś o to, by myśleć, działać i kochać jak Jezus, w Nim i dla Niego. Bo Kościół jest wspólnotą zjednoczoną na modlitwie z Jezusem.

Pobożność jest pokorną zażyłością z Bogiem, obustronną i wzajemną, bo również i pierwszorzędnie Boga z nami, ze mną, z każdą i każdym z nas. „Święty Ireneusz niegdyś powiedział, że we Wcieleniu Duch Święty przyzwyczał się do zamieszkania w człowieku. W modlitwie powinniśmy się przyzwycząić do bycia z Bogiem. Jest to bardzo ważne, abyśmy się nauczyli być z Bogiem i widzieli w ten sposób, jak dobrze jest być z Nim, który jest odkupieniem”¹ – uczył Benedykt XVI w jednej z papieskich katechez na temat modlitwy.

Taka jest właśnie istota modlitwy: jest ona „sposobem przyzwyczajania się do bycia z Bogiem”², błogosławionym nawykiem, który tym „sposobem” rodzi ludzi ożywianych Bogiem, a nie egoizmem (i skutkami: żądzą posiadania, władzy itp., itd.). Tylko w ten sposób – przez przyzwyczajanie do Boga i tym samym przez przyjęcie Jego zwyczajów – następuje naprawa człowieka i ludzkości, wnoszone jest światło Boga w ciemność świata.

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

¹ *Modlić się, aby żyć*. Katechezy Benedykta XVI o modlitwie wygłoszone podczas audiencji środowych, kompilacja 2014 [archiwum autora]; <http://liturgia.wiara.pl/doc/1202139.Modlic-sie-aby-zyc>, s. 105. Jeśli nie zaznaczono inaczej, podane w przypisach publikacje są autorstwa J. Ratzingera/Benedykta XVI.

² Tamże.

MIŁOŚĆ I PODDANIE

Modlitwa jako przyzwyczajenie do Boga pozwala przejść Jego zwyczaje. Rzecz jasna, to „przyzwyczajenie” jest w swej istocie łaską Boga i nie jest czymś „zwyyczajnym”, prostym nawykiem, przynajmniej w tym sensie, że nie przychodzi łatwo, bez cierpliwości i wysiłku. Związek chrześcijańskich cnót z modlitwą jest nieprzypadkowy i ścisły. Benedykt XVI akcentuje go, przywołując tajemniczą biblijną scenę walki Jakuba z aniołem nad potokiem Jabbok (Rdz 32,25–33) i do niej komentarz *Katechizmu Kościoła katolickiego*: „Duchowa tradycja Kościoła widziała w tym opisie symbol modlitwy jako walki wiary i zwycięstwa wytrwałości” (KKK, nr 2573)³. Noc nad potokiem Jabbok jest bowiem w gruncie rzeczy nocą „modlitwy, która z uporem i wytrwałością prosi Boga o błogosławieństwo i nowe imię, nową rzeczywistość będącą owocem nawrócenia i przebaczenia”⁴. Właśnie one – upór, męstwo, wytrwałość, śmiałość – są konieczne w zmaganiach z Bogiem o Boga. Oko w oko z Nim – nie z Bogiem jako przeciwnikiem i wrogiem nas i naszego dobra, ale z Bogiem jako błogosławiącą nam Tajemnicą, która wydaje się nieosiągalna... To jedno ze znaczeń ewangelicznego „łowić całą noc”: modlić się, czyli wytrwale zmagać się o błogosławieństwo, „aż do wschodu jutrzeńki” (Rdz 32,25), do skutku, „dopóki mi nie pobłogosławisz” (Rdz 32,7; por. Łk 18,1–8).

A rzecz dotyczy nie tylko wybranych – Jakuba czy mistyków – i nie tylko chrześcijan. Każdy człowiek jest *capax Dei*, czyli „otwarty” na Boga. I to z powodu – można by rzec – źródłowego, który jasno nazywa *Katechizm Kościoła katolickiego* na samym początku części poświęconej wyznaniu wiary: „Pragnienie Boga jest wpisane w serce człowieka, ponieważ został on stworzony przez Boga i dla Boga” (KKK, nr 27)⁵. Dlatego ludzie wszystkich epok i miejsc modlą się. Robią to w różny sposób, przy całej różnorodności odmian swojego bytowania. Modlą się, bo nie mogą obyć się w swoim istnieniu bez pytania o sens własnej egzystencji, który pozostaje pozbawiony odniesienia, „niejasny i przygnębiający, jeśli nie powiąże się go z tajemnicą Boga i Jego planu świata”⁶.

Modlitwa sięga więc tego, co najgłębsze w człowieku, i bardziej jest „postawą wewnętrzną” i „sposobem bycia wobec Boga” niż szeregiem praktyk i formuł, spełnianiem aktów kultu lub wypowiedaniem jakichkolwiek słów⁷. Modlitwa jest stąd i z tego, że człowiek czuje (i jakoś „wie”), że sens świata i jego samego znajduje się poza nim samym. I pada na kolana – i w sensie dosłownym, i przenośnym – z potrzeby egzystencjalnej dosiężności tego sensu, z potrzeby Innego. Benedykt XVI podczas katechezy 11 maja 2011 roku:

³ Tamże, s. 13.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 5.

⁶ Tamże, s. 4.

⁷ Tamże, s. 6.

W doświadczeniu modlitwy ludzkie stworzenie wyraża całą swoją samoświadomość, to wszystko, co udaje mu się pojąć ze swej egzystencji, a jednocześnie całą swoją istotą zwraca się do Tego, przed kim staje, kieruje swoją duszę ku tej Tajemnicy, od której oczekuje spełnienia najgłębszych pragnień oraz pomocy w przewyciężaniu ubóstwa własnego życia. To patrzeć na Innego, to wychodzenie „poza” siebie jest istotą modlitwy jako doświadczenia rzeczywistości, która wykracza poza to, co dotykalne i ograniczone⁸.

W świecie teologii Ratzingera i nauczania Benedykta XVI treści te bodaj najtrafniej wyraża słowo „adoracja”. W pojęciu tym – a przede wszystkim w postawie, którą termin ten próbuje nazwać i opisać – spotyka się i owo, wyżej opisane, pragnienie człowieka (kierować się ku Innemu, spoglądać ku Niemu i w Nim szukać odpowiedzi na pytanie o sens oraz remedium na nędzę życia), a zarazem to, co stanowi istotę modlitwy chrześcijańskiej (jedność z Całkowicie Innym, do którego mamy prawo wołać „Ojcie nasz”, a który przez Chrystusa w Duchu Świętym jest w nas, a my w Nim). Najpełniej wyjaśnił Benedykt XVI sens modlitwy jako adoracji 21 sierpnia 2005 roku, w czasie pierwszej papieskiej pielgrzymki do Niemiec, w homilii podczas Mszy św. na zakończenie XX Świątowych Dni Młodzieży na polach Marienfeld pod Kolonią⁹.

Adoracja jest bardziej procesem niż jednorazowym aktem, „wewnętrzną pielgrzymką”, „duchową drogą” – tłumaczył Ojciec Święty młodemu w tamtą sierpniową niedzielę¹⁰. Pielgrzymką/drogą dokąd? Najogólniej, ale też najgłębiej: do jedności z Bogiem, do jedności z braćmi i siostrami. Bo adoracja jest takim wielbieniem Boga, które nas podwójnie jednoczy (z Nim, z bliźnimi), ponieważ nas dogłębnie ku tej podwójnej jedności przekształca. Jest ona przemieniającym nas odniesieniem do Boga. Proces ten jest następujący:

Bóg nie jest już przed nami jako Całkowicie Inny. Jest w nas, a my jesteśmy w Nim. Jego dynamika przenika nas i z nas chce przejść na innych i objąć cały świat, aby Jego miłość stała się rzeczywiście dominującą miarą świata¹¹.

A dzieje się tak wtedy – i tylko wtedy – kiedy nasza modlitwa (adoracja) jest pełna, to znaczy, kiedy nie wyklucza żadnej ze swoich dwóch istotnych ogniskowych. Dobrze opisuje ową pełnię synteza obu znaczeń, jakie słowo „adoracja” ma w grece i w łacinie. Papież wyjaśnia:

Po grecku brzmi ono *proskynesis* [= upaść na twarz – J.Sz.]. Oznacza to gest poddania się, uznanie Boga za naszą jedyną prawdziwą miarę, której norm zgadzamy się przestrzegać. To znaczy, że wolność to nie rozkoszowanie się życiem, uważanie się za

⁸ www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_11052011.html.

⁹ Homilia „Wybuch dobra” podczas Mszy św. na zakończenie XX Świątowych Dni Młodzieży (21 VIII 2005).

¹⁰ Tamże.

¹¹ *Wybuch dobra*.

całkowicie niezależnych, lecz kierowanie się miarą prawdy i dobra, aby w ten sposób samemu stać się prawdziwym i dobrym. Gest ten jest niezbędny, chociaż nasze pragnienie wolności sprzeciwia się w pierwszej chwili tej perspektywie¹².

Trudne, ale możliwe, zachęca papież. Jest możliwe dzięki łasce Miłującego, rzeczywistości, którą otwiera przed nami treść drugiego znaczenia pojęcia „adoracja”:

Łacińskie słowo oznaczające adorację to *ad-oratio* – kontakt usta-usta, pocałunek, uścisk, a więc miłość¹³. Poddanie staje się jednością, ponieważ Ten, któremu się podporządkowujemy, jest Miłością. Tak to poddanie się nabiera sensu, gdyż nie narzuca nam czegoś obcego, lecz wyzwala nas w związku z najgłębszą prawdą naszego bytu¹⁴.

Poddanie (greckie *proskynesis*) i miłość (łacińskie *adoratio*) nie są więc w modlitwie sprzeczne, wręcz przeciwnie: są komplementarne, wprost (a nie odwrotnie) do siebie proporcjonalne i razem prowadzą do wolności; wyzwajają, bo są prawdą.

...DOKONAŁO SIĘ W NIM „TAK”

Skupmy uwagę na samym centrum rozumienia i praktykowania chrześcijańskiej modlitwy, na Tym, którego synowskie (p)oddanie (Ojcu) i synowska miłość (Ojca) są doskonałą jednością – na Jezusie Chrystusie. J. Ratzinger/Benedykt XVI ma do powiedzenia na temat chrystologii modlitwy rzeczy absolutnie fascynujące. Obchodził go ten temat zawsze, w każdym okresie teologicznej twórczości. Gdzieś tu właśnie (w chrystologii modlitwy) dotykamy najgłębszych pokładów – teologicznych i egzystencjalnych – jego duchowości i myśli: chrystocentrycznej, kontemplacyjnej, mądrościowej.

¹² Tamże.

¹³ Dwa spośród niezliczonej liczby świadectw świętych na temat więzi modlitwy i miłości (wiele mówi wręcz o ich utożsamieniu), św. Teresy z Avila i św. Antoniego:

„Modlitwa bowiem wewnętrzna nie jest to, zdaniem moim, nic innego, jeno poufne i przyjacielskie z Bogiem obcowanie i wylana, po wiele razy powtarzana rozmowa z tym, o którym wiemy, że nas miłuje” (Św. Teresa z Avila, *Dziela*, Kraków 1939, 1943, tłum. bp P. Kossowski, cyt. za: *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 211).

„W [...] nauce św. Antoniego o modlitwie dostrzegamy jeden z charakterystycznych rysów teologii franciszkańskiej, której był twórcą: ważną rolę odgrywa w niej miłość Boża, która przenika sferę uczuć, woli, serca i jest również źródłem duchowego poznania, przewyższającego wszystkie inne. Miłując bowiem, poznajemy. Pisze Antoni: «Miłość jest duszą wiary, czyni ją żywą; bez miłości wiara umiera» (*Sermones dominicales et festivi* 2, Messaggero, Padova 1979, s. 37)” (*Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, [tłum.] „L'Osservatore Romano” [Poznań] 2012, s. 35).

¹⁴ *Wybuch dobra*, s. 12.

Późną jesienią 2011 roku Benedykt XVI poświęca kilka katechez o modlitwie Jezusa. Jej istotę papież upatruje w bezgranicznym i bezwarunkowym otwarciu na wolę Ojca, w żarliwej i stale ponawianej (w miejscach pustynnych, na górach, nocami, w samotności) prośbie o to, by dostosować własną wolę do jego woli, „w posłuszeństwie Jego planowi miłości”¹⁵ i zbawienia. I tak tę modlitwę definiuje, za *Katechizmem Kościoła katolickiego* (nr 2603):

Wzruszenie Jezusa: „Tak, Ojcze!” wyraża głębię Jego serca, Jego przyłgnięcie do „tego, co podobało się” Ojcu, jak echo *Fiat* Jego Matki podczas Jego poczęcia i jak zapowiedź tego, co sam powie Ojcu w godzinie swojej agonii. Cała modlitwa Jezusa zawiera się w tym miłującym przyłgnięciu Jego ludzkiego serca do „tajemnicy woli” Ojca (Ef 1,9)¹⁶.

Właśnie godzina Jezusowej agonii, w której dokonuje On decydującej soteriologicznie przemiany aktu przemocy w akt miłości (czyli ostatecznie śmierci w życie), jest najwyższym (czy też najgłębszym) punktem Jego modlitwy. To wtedy, w sytuacji skrajnie trudnej, kiedy Jego dusza pozostała smutna „aż do śmierci”, i w cieniu samej śmierci, wtedy, kiedy „począł drzeć i odczuwać trwożę” (Mk 14,33–34), pocąc się do krwi, w godzinie Ogrójca, męki i konania, w obliczu milczenia Boga¹⁷ – Jezus „wypowiada ostateczne «tak» wobec planu Bożego i ukazuje, jak ludzka wola znajduje spełnienie właśnie w pełnym przyłgnięciu do woli Bożej, a nie w przeciwstawieniu się jej”¹⁸.

Oto serce modlitwy Jezusa: umierając – modli się. Mówi „tak” Ojcu, będąc kuszony w najstraszliwszej chwili najstraszliwszą z pokus: pokusą utraty wiary, ufności w moc i bliskość Boga, pokusą uderzającą w sam rdzeń duszy¹⁹. Jego agonalny krzyk dociera do serca Boga i staje się wołaniem wysłuchanym w zmarłych wstaniu. I to przejście, ta rada, te słowa Ojca Świętego przepływające wtedy (to była katecheza środowa, 8 lutego 2012 roku, dokładnie rok przed abdykacją) przez jego słabą już, 85-letnią krtań, ale pozaludzką mocą, jak wierzę głęboko, sięgające serca samego Boga, do którego dociera krzyk wszystkich udęczonech, także tych, którym jak Jezusowi i bohaterom licznych psalmów oprawcy chcą odebrać wiarę w godzinie agonii, te słowa są istotą Jezusowej – a tym samym *par excellence* chrześcijańskiej – szkoły modlitwy:

[...] w obliczu sytuacji najtrudniejszych i bolesnych, kiedy wydaje się, że Bóg nie słyszy, nie powinniśmy się lękać, aby zawierzyć Jemu cały ciężar, jaki nosimy w sercu, nie

¹⁵ *Modlić się, aby żyć*, s. 56.

¹⁶ Por. Mt 11,25–27; Łk 10,21–22; *Modlić się, aby żyć*, s. 58.

¹⁷ *Modlić się, aby żyć*, s. 73, 76, 77.

¹⁸ Tamże, s. 81.

¹⁹ Tamże, s. 29.

powinniśmy się obawiać, żeby wykrzyczyć Jemu nasze cierpienie. Powinniśmy być przekonani, że Bóg jest blisko, nawet jeśli pozornie milczy²⁰.

Bo Jezusowa modlitwa-krzyk „nie jest krzykiem tego, który z rozpaczą wychodzi na spotkanie śmierci, ani też krzykiem tego, kto wie, że został opuszczony”²¹. To krzyk kogoś, kto w ten sposób bierze na siebie śmiertelny krzyk wszystkich i znosi do Boga. I kogoś, kto wie (bo jest tego Sprawcą! „Stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają”, Hbr 5,9), że zostanie wysłuchany wielkanocną mocą Boga. To modlitwa-krzyk w komunii z nami i za nas²².

Bo z Jezusa Chrystusa jesteśmy i z Niego jest cała nasza modlitwa. Co w pewnym – istotnym – wymiarze jest tym samym. Dlaczego? Otóż jeśli modlitwa stanowi jądro osoby Jezusa, jeśli Jego osoba utożsamia się z odwieczną relacją z Tym, do którego zwraca się modlitewnie „Abba, Ojcze”, z tym wewnątrztrynitarnym aktem miłości, to nieodzownym warunkiem Jego poznania i zrozumienia jest wejście w ten akt miłości-modlitwy i uczestniczenie w nim²³. I to też jest warunkiem całej „Reszty”, czyli udziału w Jego zbawczym dziele i dziedzictwie (udział w Bożym Synostwie, czyli bycie dzieckiem Bożym), w naśladowaniu Go. I jeszcze dalej, głębiej, bo o ile podstawowym aktem prawie każdej religii jest modlitwa, to modlitwa chrześcijańska polega ostatecznie na przekształcaniu siebie w Chrystusa²⁴ („już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”, Ga 2,20), w akt modlitwy-miłości Boga i bliźniego. Tak że nasza chrześcijańska tożsamość i modlitwa – obie z Chrystusa – są nierozłączne.

W niewielkim tekście z 1993 roku pt. *Struktura i treść modlitwy chrześcijańskiej*²⁵ Ratzinger w mistrzowskim skrócie ukazuje modlitwy chrześcijańskiej wewnętrzną logikę i istotę: na wskroś chrystologiczne.

Struktura formalna²⁶ – jak się wyraża – modlitwy chrześcijańskiej sięga Logosu. To znaczy: rozmowa z Bogiem jest możliwa dlatego, „że sam Bóg jest rozmową” [...], że w samym Bogu jest *Logos* – mowa²⁷. Ontologiczną podstawą modlitwy jest więc *Logos* w Bogu; i stąd też jest możliwy *logos* (słowo) skierowany(-e) do Boga²⁸. Równie istotny jest drugi – po ontologicznym – etap „formalnej struktury” chrześcijańskiej modlitwy: inkarnacja Logosu. Oto bowiem Ten, który jest mową o Bogu – Logos, Boży Syn – poprzez Wcielenie uczestniczy w ludzkiej mowie. Inkarnacja włącza naszą roz-mowę z Bogiem w wewnętrzną roz-mowę Boga (Ojca

²⁰ Tamże, s. 77.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 77–78.

²³ *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, wyd. 2, Kraków 2005, s. 92–93.

²⁴ Tamże, s. 93.

²⁵ *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 23–31.

²⁶ Tamże, s. 24.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

z Synem). Ratzinger: „człowiek może uczestniczyć w wewnętrznej mowie Boga, gdyż Bóg włączył się najpierw [wcielając się – J.Sz.] w ludzką mowę i w ten sposób powiązał ją z mową Boga”²⁹.

Struktura treściowa – to również fraza Ratzingera – modlitwy chrześcijańskiej również sięga Logosu-Syna. Akt Jego modlitwy jest zarazem aktem bycia Synem, to znaczy bycia Syna jako Syna wobec *Abba* (Ojca)³⁰. O czym jest ta modlitwa? Czego dotyczy roz-mowa Syna z Ojcem? Jej treścią jest akt zgody, afirmujące słowo „tak” wobec podstawy bytu Syna, czyli „tak” wobec Ojca i Jego woli. I dokładnie tym jest treściowo modlitwa chrześcijańska, jest o tym: jest uczestnictwem w „tak” Syna, jest zgodą na podstawę naszego bytu (zgodą na Boga-Ojca), jest afirmacją³¹ (w przeciwieństwie do ateizmu, nazizmu, marksizmu, anarchizmu, feminizmu itp., itd., które zawsze są jakąś wersją negacji, protestu, sprzeciwu wobec bytu i jego podstawy, a w perspektywie – permanentnym zarzewiem niezgody, buntu i rewolucji). „Syn Boży, Chrystus Jezus [...] nie był «tak» i «nie», lecz dokonało się w Nim «tak»” (1 Kor 1,19). Ratzinger: *Abba* można powiedzieć „tylko razem z Chrystusem”, bo „tylko we wspólnocie z Nim podstawa świata odślania się w taki sposób, że można ją afirmować [!!! – J.Sz.]. Bez Syna Ojciec pozostaje dwuznaczny i niepojęty [...]”³².

ZIEMSKA KRZĄTANINA, CICHE IMPULSY

W każdym razie: eklezjalność i skuteczność modlitwy chrześcijańskiej także sięgają swoją strukturą Chrystusa. Jako żyjącego, Jezusa mogą spotkać tylko w przestrzeni Jego żywej obecności, którą nazywamy Kościołem. I tylko tam mogą razem z Nim – Żyjącym – i we wspólmodlitwie z braćmi mówić *Abba*³³. Nie z racji chorego jakoby na władzę i ekskluzywizm eklezjocentryzmu, ale z racji sięgających zamysłu samego Boga; „Jezus tak, Kościół nie” jest prawdopodobnie najbardziej absurdalną ze wszystkich quasi-chrystologicznych tez współczesności. Obrazy tzw. wstępnego widzenia w Apokalipsie św. Jana (Ap 1,9–20) mówią dobitnie o tym, „co Jezus Zmartwychwstały czyni dla swojego Kościoła: trzyma go mocno w swojej prawej ręce”³⁴, przemawia doń i ukazuje mu swą Boskość. To bowiem Jego Kościół – Kościół Pana.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 25; por. *Święci w roku liturgicznym*, tłum. M. Wilk, Kraków 2011, s. 157; *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 130–131.

³¹ *Święto wiary*, s. 26.

³² Tamże, s. 26–27.

³³ Tamże, s. 27–29.

³⁴ *Modlić się, aby żyć*, s. 113.

To również dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa modlący się – Kościół, człowiek – będzie zawsze wysłuchany. „Ojciec z nieba da Ducha Świętego (= radość pełną) tym, którzy Go proszą” (Łk 11,13; por. J 16,24). Jezus jest rękojmnią tego, że Bóg spełni bez wątpienia samą istotę chrześcijańskiej modlitwy prośby: Bóg daje samego siebie³⁵; nic mniej.

W adhortacji *Africae munus* Benedykt XVI podkreśla, że modlitwa (tak osobista, jak wspólnotowa; tu: w eklezjologii, w rodzinie chrześcijańskiej), „przypomina nam o prymacie Chrystusa, a w powiązaniu z Nim o prymacie życia wewnętrznego i świętości”³⁶. W ten sposób modlitwa stanowi dla chrześcijanina(-nki) prawdziwy *humus* jego (jej) życia³⁷, a zarazem jest ona podstawowym sposobem, poprzez który Bóg nasze życie „podciąga” do góry, ku sobie; jest modlitwa matką i początkiem naszego wywyższenia – *sursum actio* – działaniem, które nas wywyższa, jak określał ją święty Bonawentura³⁸.

Dlaczego więc tak się dzieje – w człowieku, w środowiskach (czasami ściśle związanych z religią), ba, w całych epokach – że modlitwa zamiera bądź się degeneruje? Skąd ta słabość, ten grzech? Który zresztą bywa bezpośrednią i pośrednią przyczyną wielu innych.

Diagnoza tego zjawiska jest w pismach J. Ratzingera/Benedykta XVI jednoznaczna: główną przyczyną chorób i śmierci modlitwy jest zawsze utrata wiary w prawdziwego Boga i w konsekwencji zastąpienie Go bożkami. Bałwochwaltwo to występuje generalnie w dwóch wersjach, mocnej i słabszej (ale i druga skutecznie detronizuje Boga).

W pierwszym („mocnym”) przypadku bałwochwaltwa punktem wyjścia jest fakt, iż Bóg jedyny, niepojęty, niewidzialny jest wszechmocą, której nie da się sobie samemu podporządkować. Najkrócej: trwałe obcowanie z Tajemnicą Boga jest czymś „męczącym” dla zdeprawowanej grzechem ludzkiej natury (*vide*: 40-letnie kłopoty z Bogiem Izraelitów na pustyni i całe ich późniejsze dzieje rozpięte tragicznie między Jahwe a Baalem). Zamienić „swą Chwałę na wizerunek cielca jedzącego siano” (Ps 106,20) – oto marzenie bałwochwalczy. I tylko pozornie pokusa wydaje się głupawa i łatwa do odparcia. A jednak uciekając od Niepojętej Tajemnicy, od wypalającego grzeszne *ego* ognia Boga (Bóg jest „pożerającym ogniem”, Pwt 9,3; Jezus Zmartwychwstały ma „oczy jak płomień ognia”, Ap 1,14a; Płonący Krzew... Poparzy? Spali?) i tworząc „bożka zrozumiałego, odpowiadającego naszym schematom i naszym projektom”³⁹, zyskujemy boga

³⁵ *Święto wiary*, s. 30; por. A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2006, s. 277–289.

³⁶ Adhortacja *Africae munus* (19 XI 2011), nr 45.

³⁷ *Mistrzynie duchowe*, tłum. „L'Osservatore Romano” [Poznań] 2012, s. 27. Tak mówił papież 15 września 2010 roku, odwołując się do świętego życia i pism Mechtyldy von Hackeborn (1241/42–1299) z klasztoru w Helfcie (Saksonia-Anhalt).

³⁸ *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, s. 65.

³⁹ *Modlić się, aby żyć*, s. 15.

dostępnego, boga na naszą miarę i w naszym zasięgu. I najważniejsze: boga, którym da się sterować. Jest przewidywalny i w zasadzie niespecjalnie różni się od naszej własnej siły życiowej. I od nas samych⁴⁰. Lejce życia są w naszym ręku. Oto czar bałwochwalstwa, stała pokusa wierzącego człowieka: złudzenie, że da się „służyć dwóm panom” (por. Mt 6,24; Łk 16,13)... Ale właśnie ów drugi pan jest głuchy na dramatyczną muzykę psalmów. Do niego nie można się modlić – z Logosem nie ma on nic wspólnego. Modlitwa więc umiera.

W drugim („słabszym”) przypadku bałwochwalstwa proces przebiega łagodniej i jest pozbawiony świadomej, perwersyjnej zamiany Jahwe na Baala. Rzecz obywają się bez wyraźnej złej woli (raczej, choć nie zawsze), a przyczyna leży w lepszej i cięższej, obezwładniającej duchową świeżość materii codzienności i jej pokrewnych. Właściwie to „chcemy się modlić, ale wielkie słowa wiary Kościoła są zbyt odległe od naszego życia, aby mogły tak po prostu stać się naszymi słowami”⁴¹ – właśnie tu wkracza magma codzienności, natura świata pod postacią prozy życia, którą Orygenes nazywa „ziemską «krzątanicą»”⁴². Dzieje się to, co my wszyscy – mali i więksi bałwochwalcy – doskonale znamy z własnego codziennego doświadczenia: „żyjemy tak głęboko sprawami dnia codziennego, tak bardzo daleko od Boga [ściąająca nas w dół „krzątanicą” nie jest więc jedynie taką sobie, niewinną, zwykłą i naturalną przypadłością śmiertelnych – J.Sz.], że próba rozmowy z Nim szybko się kończy”⁴³. Dzieje się to, o czym już pisał Paweł Rzymianom: „nie umiemy się modlić tak, jak trzeba” (Rz 8,26b).

Wtedy Duch Święty „przychodzi z pomocą naszej słabości” (Rz 8,26a), ucząc nas modlitwy, w różny sposób, ale „stale [...] poprzez wydarzenia naszego życia”⁴⁴. Ratzinger 30 sierpnia 1998 roku w bawarskim Straubing, w bazylice pw. św. Jakuba:

Spotyka nas czasem nieszczęście, cierpienie, które sprawia, że krzyknijemy do Niego, ponieważ potrzebujemy pomocy większej niż wszystko, co mogą zrobić ludzie. Albo też radość, która sprawia, że musimy wyrazić naszą wdzięczność, która wykracza daleko poza wszelkie ludzkie podziękowania, która sięga wieczności. On uczy nas modlić się przez zdarzenia naszego życia, jeżeli tylko będziemy dostatecznie czujni, aby poczuć te ciche impulsy, które czasami mogą być też bardzo głośne⁴⁵.

⁴⁰ Tamże, s. 18; por. s. 20–21.

⁴¹ *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (Opera omnia, t. 12), red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz (współpraca J. Kobienia, D. Petruk), Lublin 2012, s. 527.

⁴² *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, tłum. A. Głos, red. M. Koza, Kraków 2011, s. 151.

⁴³ *Głosiciele Słowa*, s. 527.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

Czujność na ciche impulsy... Dlatego też cisza i dyskrecja, Maryjne „rozważanie w sercu” i milczenie, są tak istotne w modlitwie, a słuchanie Boga (bardziej niż mówienie do Niego!) jest właściwą drogą jej odrodzenia.

To nie było łatwe dla człowieka żadnej epoki, ale może szczególnie trudność piętrzy się przed dzisiejszym: „zalewani ogromem słów nie jesteśmy przyzwyczajeni do słuchania, przede wszystkim do oddania się wewnętrznej i zewnętrznej postawie wyciszenia, aby skierować uwagę na to, co Bóg chce nam powiedzieć”⁴⁶. Tymczasem zasada sformułowana przez świętego Augustyna – *Verbo crescente, verba deficiunt*, ustają głosy, gdy wzrasta Słowo⁴⁷ – ujmując trafnie wzajemną zależność „wewnętrzną” (= znajdującą zastosowanie w naszym duchowym „wnętrzu”) ciszy i działania w nas Boga, zależność stale aktualną⁴⁸.

Prawdziwa modlitwa – tak osobista, jak liturgiczna – rozkwita bowiem jedynie na drodze wewnętrznej⁴⁹. Ani jej nadmierna aktualizacja, ani tym bardziej banalizacja, ani jakiegokolwiek ułatwienia (z gatunku zapożyczeń, unowocześnień, tanich przeobrażeń) nie na wiele się zdadzą. „Otwieranie duszy”, *eruditio*, procesy, w których „poruszone zostają najwyższe szczyty rozumu” i serca, kiedy to możliwe staje się „wewnętrzne” widzenie i słyszenie, słowem: reedukacja człowieka w zakresie jego życia wewnętrznego – to jest droga do rozwoju modlitwy (osobistej, liturgicznej)⁵⁰. Ratzinger/Benedykt XVI jest tu kontynuatorem *Innerlichkeit*, wielkiej duchowej drogi niemieckich mistyków⁵¹, drogi „nadreńskiej”. Ale też bez jakiegokolwiek anachroniczności, z pełną świadomością znaczenia „wewnętrzności” modlitwy dla naszego tu i teraz. Modlitwa – właśnie kontemplacyjna, medytacyjna, niewidoczna i cicha – to po prostu „zielone płuca” naszych współczesnych miast⁵², powiada; to pierwsza linia ekologicznego frontu bitwy o przyszłość świata.

Ale jest jeszcze coś równie ważnego z wewnętrzną drogą modlitwy. To wierność jej regularnej, codziennie odnawianej praktyce⁵³. Zachęcał do niej Benedykt XVI wielokrotnie, zwłaszcza w katechezach poświęconych świętym. Codziennie trzeba poświęcać odpowiednią ilość czasu na modlitwę⁵⁴; pewne rzeczy (i to z tych najważniejszych) można w życiu zrealizować tylko i wyłącznie mocą systematycznej modlitwy⁵⁵; silna więź z Bogiem umacnia się w codziennej osobistej modlitwie (nie inaczej)⁵⁶; modlitwa jest pierwszą posługą wspólnotom, które współtworzymy (za

⁴⁶ *Modlić się, aby żyć*, s. 111.

⁴⁷ Św. Augustyn, *Kazanie* 288, 5: PL 38, 1307; *Kazanie* 120, 2: PL 38, 677 (cyt. za: *Modlić się, aby żyć*, s. 79).

⁴⁸ *Modlić się, aby żyć*, s. 79.

⁴⁹ *Sakrament i misterium*, s. 149.

⁵⁰ Tamże; Nichols, *Mysł Benedykta XVI*, s. 288.

⁵¹ Nichols, *Mysł Benedykta XVI*, s. 288.

⁵² *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, red. M. Saj, Kraków 2009, s. 92.

⁵³ Tamże, s. 119.

⁵⁴ *Doktorzy Kościoła*, [tłum. za polską edycją „L'Osservatore Romano” [Poznań] 2012, s. 13.

⁵⁵ Tamże, s. 16.

⁵⁶ Tamże, s. 20.

Wawrzyńcem z Brindisi)⁵⁷; „całe nasze zbawienie jest w modlitwie” (za Alfonsem Marią Liguorim)⁵⁸. To pozornie proste rady, ale do zrealizowania szalenie trudne. co wie każdy, kto próbował... A jednak bez nieustannego ku-modlitewnego wysiłku nie istnieje żadna po-Bożność. Jak uczą Ojcowie Kościoła, „modlitwa to właściwie nic innego, jak przeobrażanie się w tęsknotę za Bogiem”⁵⁹. I zawsze w duchowym budźcie świata jest ona po stronie dochodów⁶⁰. Jest jądrem tajemnicy świętości⁶¹.

A dla modlących się ma Bóg obietnicę wolności, cudowną obietnicę wyzwolenia z bałwochwalstwa: „wtedy za nieczyste uznasz srebrne obicia twych bożków i złote odzienia twych posągów. Wyrzucisz je jak brudną szmatę. Powiesz im: «Precz!»” (Iz 30,22).

W refleksjach na temat form modlitwy najwyżej, rzecz jasna, umieszcza J. Ratzinger/Benedykt XVI Eucharystię. Która zresztą przekracza jakiegokolwiek przyporządkowania i klasyfikacje formalne, będąc źródłem i szczytem chrześcijańskiego życia, a tym samym chrześcijańskiej modlitwy. Na jej temat napisał setki tekstów, tysiące przyczynków, odniesień. Tu warto przywołać papieską katechezę z 11 stycznia 2012 roku zatytułowaną „Eucharystia szczytem modlitwy chrześcijańskiej”. Jest ona syntezą kilku wątków: biblijnego i dogmatycznego, liturgicznego i parenetycznego, a kończy się przejmującym apelem, ujmującym precyzyjnie, w paru zdaniach, istotę rzeczy, zachętę prostą, typową dla katechez Benedykta XVI:

Uczestnicząc w Eucharystii, karmiąc się Ciałem i Krwią Syna Bożego, łączymy naszą modlitwę z modlitwą Baranka Paschalnego w Noc Ostatniej Wieczery, aby nasze życie nie zagubiło się, pomimo naszych słabości i niewierności, ale uległo przekształceniu. Drodzy przyjaciele, prosimy Pana, aby po odpowiednim przygotowaniu, także przez sakrament Pokuty, nasze uczestnictwo w Jego Eucharystii, niezbędne dla życia chrześcijańskiego było zawsze najwyższym punktem całej naszej modlitwy. Prośmy, abyśmy będąc głęboko zjednoczeni z ofiarą Jego samego Ojcu mogli także przekształcać nasze krzyże w wolną i odpowiedzialną ofiarę miłości względem Boga i braci. Dziękuję⁶².

Podobnym apelem papież zakończył katechezę 12 września 2012 roku. Mówił wówczas o modlitewnym wymiarze Apokalipsy i porównał Mszę św. do serca diamentu, spotykając wątek eucharystyczny z chrystologicznym, akcentując ich nierozdzielność: obecna w Objawieniu św. Jana –

⁵⁷ Tamże, s. 49.

⁵⁸ Tamże, s. 58.

⁵⁹ *Maryja w tajemnicy Kościoła* [współautor: H.U. von Balthasar], tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 11.

⁶⁰ *W czas Bożego Narodzenia*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2001, s. 32.

⁶¹ *Jan Paweł II. Mój umiłowany Poprzednik*, tłum. wstępu i dodatku R. Łobko, Częstochowa 2007, s. 16–18.

⁶² *Modlić się, aby żyć*, s. 69.

[...] struktura wielkiej wspólnotowej modlitwy liturgicznej jest również mocnym wezwaniem do odkrycia niezwykłego bogactwa i przemieniającej mocy, jaką posiada Eucharystia. Szczególnie mocno chciałbym zachęcić do wierności niedzielnej Mszy św. w Dzień Pański, w niedzielę, prawdziwe centrum tygodnia! Bogactwo modlitwy w Apokalipsie każe nam myśleć o diamencie, który ma wiele fascynujących aspektów, ale którego znaczenie polega na czystości centralnego zarodka. Sugestywne formy modlitwy, które spotykamy w Apokalipsie rozjaśniają więc wyjątkowe i niewyraźne znaczenie Jezusa Chrystusa⁶³.

Równie często, żarliwie, zachęca do modlitwy psalmami. Księgę psalterza uważa za największą – bo biblijną (tu sam Bóg „podsuwa nam słowa” rozmowy ze sobą⁶⁴) – z modlitewnych szkół. „W Psalmach wyrażona jest bowiem cała gama uczuć, jakich człowiek może doświadczyć w swoim życiu i które mądrze przedstawia Bogu”⁶⁵: radość i cierpienie, udręka i ufność; opuszczenie, bolesna samotność i lęk przed śmiercią; ale też poczucie szczęścia i pełni życia. „Cała rzeczywistość wierzącego zlewa się w jedno w tych modlitwach”⁶⁶ i staje się doświadczeniem szczególnej bliskości z Bogiem. Bo geniusz psalmów idzie dalej niż otwarcie dostępu do najwyższych rejestrów języka zdolnego nazywać „całą gamę” ludzkiego przeżywania i odczuwania, pragnień i zachwyty, codzienności, a także mąk ciała, serca i duszy. Psalterz – przede wszystkim – daje dostęp do Bożego serca, a ucząc, kim jest Bóg i jak z Nim rozmawiać, jest zarazem najwyższą lekcją bycia sobą, formatorem naszego człowieczeństwa⁶⁷.

POSŁUSZEŃSTWO BYTU

Teraz, po wszystkich uwagach, chrystologicznych i definicyjnych, opisowych, formalnych i merytorycznych, strukturalnych i kontekstualnych, trzeba nam wrócić – zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią – do podstawowego rozróżnienia: *adoratio* – *proskynesis*. Podkreślmy: to rozróżnienie, a nie przeciwstawienie. Ta właśnie para pojęć zdaje się kryć najgłębsze treści teologii modlitwy J. Ratzingera/Benedykta XVI i dokładnie to, co najważniejszego w tej kwestii chce nam on przekazać, czego nauczyć.

Adoracja (pamiętamy jej łacińskie znaczenie: *ad-oratio*, pocałunek, miłosne usta-usta i oko w oko z Bogiem) jest bowiem dla papieża istotnym i niezbywalnym doświadczeniem eklezjalnym i eklezjotwórczym. W homilii podczas Bożego Ciała, ostatniego, któremu przewodniczył jako Ojciec Święty (7 czerwca 2012 r.),

⁶³ Tamże, s. 117.

⁶⁴ Adhortacja *Verbum Domini* (30 IX 2010), nr 24.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ *Modlić się, aby żyć*, s. 21.

⁶⁷ Tamże, s. 23.

wyraził to jednoznacznie: „Długie przebywanie razem w ciszy przed Panem obecnym w swoim sakramencie jest jednym z najbardziej autentycznych doświadczeń naszego bycia Kościołem”⁶⁸. Z mocną argumentacją, ustawiającą rzecz najwyżej, jak się da, i pokazującą, o co toczy się tu bój. A toczy się o rozstrzygającą dla prawdy wiary prawdę miłości. Wielką i prawdziwą miłość poznać zawsze po tym, że umie trwać i rosnąć we wzajemnym i wspólnym, intensywnym i „wymownym” milczeniu, niejako nadsłownie, czyli ponad słowami – większa niż jakiegokolwiek słowo, niż wszelki język⁶⁹.

Wyrazisty nurt apologii eucharystycznej adoracji jest obecny w licznych wykładach i homiliach Ratzingera⁷⁰. Również w przemówieniach i tekstach papieskich. Na przykład w adhortacji *Sacramentum caritatis*, gdzie w numerach 66 i 67 mowa o wewnętrznym związku celebracji i adoracji eucharystycznej oraz o konieczności praktyki tej ostatniej. Padają tu między innymi słowa o „pięknie dotrzymania towarzystwa Jezusowi”, o kulturowaniu zdumienia obecnością Boga w Eucharystii, o poleceniu praktyki adoracji eucharystycznej „pasterzom Kościoła oraz Ludowi Bożemu”⁷¹.

Wydaje się zresztą, że na tym, by adorowali Jezusa w Eucharystii „pasterze Kościoła” zależy papieżowi szczególnie... Wielokrotnie, mocno i jasno tę troskę wyrażał: „kapłani [...] niech umieją chętnie zatrzymywać się przed tabernakulum”⁷²; są oni bowiem wezwani do specjalnej, służebnej i profetycznej „wspólnoty z żywym Bogiem” i adoracja – „stanie przed żywym Bogiem” – musi być centrum ich życia⁷³; nie da się inaczej „być w służbie Słowa”, czyli realizować tego powołania i sakramentu, jak trwając „na piersi Syna, tak jak On jest na piersi Ojca, z Jego Serca pić Słowo, żyć blisko Jego Serca”⁷⁴. Nie da się też być prorokiem Nowego Testamentu inaczej, niż była prorokini Anna, córka Fanuela: „nie rozstawała się ze świątynią, służąc Bogu w postach i modlitwach dniem i nocą” (Łk 2,36–37). Powołanie do bycia Chrystusowym prorokiem i wezwanie do adora-

⁶⁸ *Brak sacrum zubaża kulturę*. Homilia w uroczystość Bożego Ciała (7 VI 2012).

⁶⁹ „Nie można oddzielać komunii i kontemplacji – łączą się one ze sobą. Aby naprawdę komunikować się z inną osobą, muszę ją znać, umieć stać w milczeniu obok niej, słuchać jej, patrzeć na nią z miłością. Prawdziwa miłość i prawdziwa przyjaźń zawsze żyją tą wymianą spojrzeń, intensywnym milczeniem, wymownym, pełnym szacunku i czci, tak by spotkanie było przeżywane głęboko, w sposób osobowy, a nie powierzchownie. Kiedy brakuje tego wymiaru, Komunia może stać się powierzchownym gestem” (tamże). Por. T. Jaklewicz, *Boże Ciało z papieżem*, „Gość Niedzielny” 17 VI 2012, s. 5.

⁷⁰ P. Milcarek, *Przedmowa*, w: *Sakrament i misterium*, s. 22.

⁷¹ Adhortacja *Sacramentum caritatis* (22 II 2007), nr 67.

⁷² *Przemówienie do kapłanów podczas Światowego Dnia Modlitwy o Powołania* (25 IV 2010).

⁷³ *Głosiciele Słowa*, s. 688 (homilia z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa ks. Konrada Millera, Monachium, parafia pw. Ducha Świętego, 28 V 1987).

⁷⁴ Tamże, s. 568; por. s. 567–571. Jest to homilia podczas uroczystości święceń diakonów i kapłanów ze wspólnoty zakonnej św. Karola Boromeusza w katedrze diecezjalnej Porto-Santa Rufina (La Starta) za Murami Rzymu (24 VI 2000).

cji są nierozłączne; ponieważ Anna „żyje w świątyni – na adoracji – jest tam obecna w chwili, kiedy przychodzi Jezus”⁷⁵, tłumaczy Benedykt XVI. Adoracja i wierność tej modlitwie są warunkiem tego, że się nie rozminą, Powołujący i Powołany.

Cystersom i wszystkim innym mnichom i mniszkom przypomina, że modlitwa jest centrum ich misji i w związku z tym także podstawowym zajęciem. I to modlitwa nie tylko „o to lub owo” (choć też), ale nade wszystko adoracja jako „oficjum” (służba, obowiązek) z najwyższego motywu – bo Bóg jest dobry i zasługuje na uwielbienie (do czego wzywają liczne psalmy). Wasze życie, na wzór aniołów, jak uczyli Ojcowie Kościoła, ma być adoracją – mówił 9 września 2007 roku w opactwie Heiligenkreutz⁷⁶. „Zdolność do zachwytu i adoracji”⁷⁷ jest istotnym znakiem autentyczności Waszego powołania i jego prawidłowego rozwoju – przypominał seminarzystom i nowicjusom, księżom i osobom konsekrowanym, zakonnicom i zakonnikom – w Częstochowie, Altötting, Rzymie⁷⁸. Na pomoc przywoływał słowa i przykłady świętych: Juliannę z Cornillon (podobnie jak ona „starajmy się również często odwiedzać Pana obecnego w tabernakulum!”⁷⁹), Alfonsa Liguori („pośród form modlitwy zalecanych przez św. Alfonsa na pierwszym miejscu jest nawiedzanie Najświętszego Sakramentu bądź, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, adoracja, krótka lub dłuższa, indywidualna lub wspólnotowa, Jezusa Eucharystycznego”⁸⁰), Edyty Stein („Pan jest obecny w tabernakulum [...] ci, którzy [...] czują, że ich ku sobie pociąga, zatrzymują się przed Nim przy każdej okazji i tak długo, jak mogą”⁸¹) i wielu innych.

Co do najgłębszej treści adoracyjnej modlitwy: tu *adoratio* spotyka się i przenika z *proskynesis*. W tej kwestii Ratzinger cytuje z predykcją wielkie słowa młodego Guardiniego (szkice do *Auf dem Wege* pisał on między 31. a 35. rokiem życia): „Czymże jest adoracja? Posłuszeństwem wobec bytu! [...] Adoracja jest [...] pierwszym posłuszeństwem, podstawowym dla wszelkich dalszych: posłuszeństwem naszego bytu wobec bytu Boga. Jest bytowaniem w prawdzie; jest – już sama w sobie – niczym innym, jak prawdą”⁸². A już jako Benedykt XVI kapitalnie rzecz tłumaczy małemu Adriano, pierwszokomunijnemu włoskiemu dziecku: adorować Jezusa to mówić Mu „należę do Ciebie, jesteś moim Panem, pokaż mi drogę – do Ciebie, do naszej trwałej, nierozłącznej przyjaźni, do szczęścia”⁸³.

⁷⁵ *Jezus z Nazaretu: dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 117.

⁷⁶ *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, s. 159–160.

⁷⁷ Tamże, s. 79.

⁷⁸ Tamże, s. 79, 86–87, 162–163.

⁷⁹ *Mistrzynie duchowe*, s. 77.

⁸⁰ *Doktorzy Kościoła*, s. 58.

⁸¹ *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, s. 87.

⁸² R. Guardini, *Auf dem Wege. Versuche*, 1923 (cyt. za: *Wykłady bawarskie*, s. 269–270).

⁸³ *Miłości można się nauczyć. Małżeństwo i rodzina na drodze życia*, oprac. E. Guerriero, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2013, s. 96–97. W sobotę 15 października 2005 roku na placu św. Piotra Benedykt XVI odbył spotkanie katechetyczne z włoskimi dziećmi, które w tymże roku przyjęły pierwszą komunię świętą.

Ostatecznie bowiem adoracja jest rodzajem całkowitego posłusznego oddania się Bogu, które jako prawdziwa utrata siebie jest jedynym sposobem zachowania siebie (por. Mk 8,35; Mt 10,39)⁸⁴.

Proskynesis oznacza upaść na twarz, w proch i pył, we własną śmierć – przed Życiem. Lecz jest to ten jeden jedyny przypadek upadku na własną twarz i we własną śmierć, który okazuje się jedną jedyną drogą do życia, prawdziwego, własnego. Dokładniej, etymologicznie: słowo *proskynesis* pojawia się w Nowym Testamencie 59 razy, z czego 24 razy w Apokalipsie. Badania ujawniają tu trzy spokrewnione ze sobą postawy. Jest to upadanie na twarz (*prostratio*), padanie do stóp i klęczenie. W konkretnych przypadkach te trzy postawy nie zawsze są od siebie oddzielone (ani językowo, ani znaczeniowo); łączą się i przenikają. Na przykład w kulminacyjnej dla tej kwestii scenie nowotestamentalnej, w pełnej niewysłowionej męki, potu i krwi modlitwie Chrystusa w Getsemani, Jezus według Mateusza „upadł na twarz” (26,39), według Marka – „na ziemię” (14,35), a według Łukasza – „na kolana” (22,41)⁸⁵. Ale szczegóły zewnętrzne *proskynesis* i sama zewnętrzność gestu na pewno nie stanowią tu istoty sprawy (choć J. Ratzinger/Benedykt XVI wielokrotnie broni sensu i wartości postawy klęczącej w chrześcijańskiej modlitwie)⁸⁶. Istotny sens *proskynesis*, poddania się Bogu, znajduje się w najgłębszej warstwie znaczenia tej postawy ciała, która jest wysłowieniem ducha: poddajemy własną wolę woli Boga, wierząc, że dopiero wtedy nasza wola staje się wolą wolną⁸⁷. I nigdy nas to nie upokarza: adorując Chrystusa, klękamy przed pokorą i jej się w ten sposób uczymy⁸⁸.

* * *

Bo miłość większa niż z naszych najśmielszych pragnień (*adoratio*), pokora poddania (*proskynesis*) i wolność (owoc adoracji) nie są sprzeczne. Wręcz przeciwnie: ponieważ modlitwa otwiera świat – przede wszystkim wewnętrzny świat człowieka – na Boga, dlatego też w Nim skutkuje wszelkim dobrem. Ale Bóg nie daje nam pierwszorzędnie „tego lub tamtego”, lecz Samego Siebie, *Unum Necessarium* – jedno jedyne konieczne (Łk 10,42)⁸⁹. Dobro jest owocem tego największego Daru – „da Ducha Świętego tym, którzy Go proszą” (Łk 11,13).

⁸⁴ *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 26–28.

⁸⁵ Tamże, s. 165–166; por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 225.

⁸⁶ *Duch liturgii*, s. 164–173; *Sakrament i misterium*, s. 205.

⁸⁷ *Duch liturgii*, s. 167; *Myśli duchowe*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 220; *Sakrament i misterium*, s. 205.

⁸⁸ *Duch liturgii*, s. 165.

⁸⁹ *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 122; por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 161–185.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, red. M. Saj, Kraków 2009.
- Benedykt XVI, Adhortacja *Africae munus* (19 XI 2011).
- Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis* (22 II 2007).
- Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (30 IX 2010).
- Benedykt XVI, *Brak sacrum zubaża kulturę*. Homilia w uroczystość Bożego Ciała (7 VI 2012).
- Benedykt XVI, *Doktorzy Kościoła*, [tłum. za polską edycją] „L'Osservatore Romano” [Poznań] 2012.
- Benedykt XVI, *Homilia 'Wybuch dobra' podczas Mszy św. na zakończenie XX Światowych Dni Młodzieży* (21 VIII 2005).
- Benedykt XVI, *Jan Paweł II. Mój umiłowany Poprzednik*, tłum. wstępu i dodatku R. Łobko, Częstochowa 2007.
- Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu: dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012.
- Benedykt XVI, *Miłości można się nauczyć. Małżeństwo i rodzina na drodze życia*, oprac. E. Guerriero, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2013.
- Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, [tłum.] „L'Osservatore Romano” [Poznań] 2012.
- Benedykt XVI, *Mistrzynie duchowe*, [tłum.] „L'Osservatore Romano” [Poznań] 2012.
- Benedykt XVI, *Modlić się, aby żyć*. Katechezy Benedykta XVI o modlitwie wygłoszone podczas audiencji środowych, kompilacja 2014 [archiwum autora]; <http://liturgia.wiara.pl/doc/1202139.Modlic-sie-aby-zyc>.
- Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do kapłanów podczas Światowego Dnia Modlitwy o Powołania* (25 IV 2010).
- Benedykt XVI, *Święci w roku liturgicznym*, tłum. M. Wilk, Kraków 2011.
- Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.
- Jaklewicz T., *Boże Ciało z papieżem*, „Gość Niedzielny” 17 VI 2012.
- Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, wyd. 2, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002.
- 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. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz (współpraca J. Kobienia, D. Petruk), Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Maryja w tajemnicy Kościoła* [współautor: H.U. von Balthasar], tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, tłum. A. Głos, red. M. Koza, Kraków 2011.

- Ratzinger J., *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 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, *W czas Bożego Narodzenia*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2001.
- Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010.

YES, FATHER. CHRISTOLOGY OF PRAYER ACCORDING
TO JOSEPH RATZINGER/BENEDICT XVI

Summary

Ratzinger shows christological specificity of Christian prayer against the background of the universal phenomenon of prayer based on existential imperative of human transcendental search for sense and longing for the Other. First of all, it consists not so much in the specific spiritual practice as a moral duty, as it has an ontological source. Jesus convinces of that on the pages of the Gospel, when He reveals the very essence of intertrinitary relations in His man's prayer (both in its content and form) to His Father. The essential relationship between love and submission, *adoratio* and *proskynesis*, expressed by the filial communion with the Father's will, also in the time of death, is a salutary 'yes' for us of God's promises and defines what human piety actually is. Christian prayer consists in participating in the prayers of Jesus and – as such – it constitutes the foundation and essential experience of the Church.

Keywords: Christology, prayer, adoration, obedience, the Holy Trinity, the Eucharist, Church, Mystery, existence, *capax Dei*, salvation, piety

Słowa kluczowe: chrystologia, modlitwa, adoracja, posłuszeństwo, Trójca Święta, Eucharystia, Kościół, Tajemnica, byt, *capax Dei*, zbawienie, pobożność

Piotr Liszka CMF*
PWT, Wrocław

NIEZAPOMNIANA LEKCJA HISTORII POCZĄTKÓW AMERYKI ŁACIŃSKIEJ

Teologia – w świetle Objawienia – może zajmować się wszystkim, może być np.: teologia sportu, lotów kosmicznych, teologia historii, polityki, narodu. Interesująca jest teologia poszczególnych kontynentów. Artykuł podejmuje refleksję teologiczną nad początkami zjawiska kulturowo-geograficznego, które nosi nazwę Ameryka Łacińska. Podobnie jak w odniesieniu do Ameryki Północnej ideą przewodnią jest nowy początek ludzkości, nowy raj. Budowanie nowego świata zależy od ludzi, którzy go kolonizują. Ważny jest kontekst społeczny, kulturowy, polityczny i gospodarczy tego kraju, który dokonuje kolonizacji. Ameryka Łacińska budowana była przez Hiszpanię, a następnie przez Portugalię, czyli kraje Półwyspu Pirenejskiego, kraje katolickie, pod wieloma względami różniące się od protestanckiej Anglii, kolonizującej Amerykę Północną. Kontekst religijny widoczny jest w podejściu do ludzkości miejscowej i w widzeniu doczesnego i zbawczego sensu przyszłości.

Minęła 500. rocznica odkrycia Ameryki. O jej dziejach napisano tysiące książek. Krótkie streszczenie nie jest w stanie przedstawić całego bogactwa uwarunkowań i opisać przemian zachodzących na tym olbrzymim i zróżnicowanym obszarze. Można jedynie zaznaczyć to, co najważniejsze, i znaleźć jakiś wspólny mianownik. Kluczem pozwalającym zrozumieć sens dziejów Ameryki Łacińskiej są dwie utopie. Pierwsza utopia to zerwanie z dawnym światem, nowy raj, nowy początek, nowa ludzkość. Druga utopia to tworzenie nowej cywilizacji, która wykorzystując dorobek poprzednich pokoleń w kraju macierzystym, jest zwieńczeniem wielowiekowych wysiłków. Ogólne pytanie o sens tworzenia nowej rzeczywistości zostaje zawężone do pytania o to, czy zdołano zrealizować pierwotne marzenia uwidocznione w początkowym projekcie i czy dokonuje się rozwój albo powtarzane są dawne błędy.

* O. prof. dr hab. Piotr Liszka CMF, kierownik Katedry Eklezjologii i Sakramentologii Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; e-mail: liszka.p@wp.pl.

PRZED KOLUMBEM

Istnieje hipoteza, że pierwszy człowiek pojawił się w Afryce. Stąd ludzie wędrowali do Europy i do Azji. Przez Cieśninę Beringa zawędrowali do Ameryki. Najpierw kolonizowali tereny nad brzegami oceanu, później ruszyli ku centrum, ku górcom. Nie tworzyli wielkich cywilizacji, z nielicznymi i krótkotrwałymi wyjątkami. Najpierw rozwijała się cywilizacja Majów. Później w środkowym Meksyku pojawiła się cywilizacja Tolteków. Hiszpanie zetknęli się bezpośrednio tylko z cywilizacją Azteków, którzy zaczęli budować ją w roku 1325. Indianie pozostawili po sobie budowle porównywalne z budowlami Mezopotamii czy starożytnego Egiptu, będące świadectwem połączenia techniki z szacunkiem wobec przyrody, a jeszcze bardziej lęku i przerażenia człowieka wobec zagrożeń płynących ze świata¹. Mitologia indiańska ma wiele wspólnego z mitologią ludów europejskich, również z mitologią grecką. Ideą przewodnią było wyzwolenie się od lęku wobec przyrody, opanowanie jej i władanie nią.

Aztekowie przeszli z pustyń Ameryki Północnej ku centralnemu Meksykowi, gdzie w roku 1325 założyli miasto Tenochtitlán. Potomkowie Tolteków pogardzali nimi, uważali ich za „lud przybyły na ostatku”². Po nich przyszli Hiszpanie, przepływając z Europy przez ocean, a ich wiedza i cywilizacja przerastały dalece dorobek cywilizacji Indiańskich. Aztekowie zagarnęli imperium Tolteków, zawłasczyli sobie ich kulturę i zniszczyli ją. W wieku XV Tlacaélel zreorganizował imperium Azteków, podbijając inne ludy, wyniszczając je, wymazując ich historię. Ludy podbite przez nich traktowały Hiszpanów jako wyzwolicieli³.

Konkwista Ameryki przez Hiszpanów została opisana przede wszystkim w opracowaniach anglosaksońskich, niechętnych wobec Hiszpanii. Dopiero w połowie XX wieku zaczęły pojawiać się publikacje opisujące dzieje konkwisty w sposób bardziej wyważony⁴. Interpretacja faktów we wszystkich publikacjach zależna jest od mentalności autora, od jego poglądów politycznych, wyznania, a także przynależności narodowej. Ważne są formy literackie, ogólny sposób myślenia, aprioryczne założenia antropologiczne oraz ideologiczne, uprzedzenia, przesady itp. Trzeba brać pod uwagę przynależność autorów do różnych szkół filozoficznych i teologicznych, a także orientację kulturową interpretatora: Indianin, Kreol, Hiszpan, monarchista czy republikanin itd. Mozaika różnych postaw i poglądów autorów oraz interpretatorów w jakiś sposób przypomina mozaikę poglądów religijnych, wierzeń ludności zamieszkującej Amerykę przed jej odkryciem przez

¹ Por. C. Fuentes, *Pogrzebane zwierciadło*, tłum. E. Klekot, Łódź 1994, s. 89.

² Por. tamże, s. 92.

³ Por. tamże, s. 93.

⁴ Pierwsza publikacja, napisana w roku 1933, a wydana później, to *La conquista espiritual de México* (México 1947), której autorem jest Francuz Robert Ricard. Druga nosi podobny tytuł, zmienia tylko kraj, zamiast Meksyku jest Peru, a jej autor to José María Vargas OP – *La conquista espiritual del Imperio de los Inkas*, (t. I-IV, Quito 1948).

Kolumba⁵. W Ameryce Północnej oficjalnie przyjęto chrześcijaństwo w wersji protestanckiej oraz zasadę pluralizmu ludów tworzących wspólnie nowy naród. W Ameryce Południowej uznane zostało chrześcijaństwo w wersji katolickiej oraz pluralizm ludów i narodów. Oficjalnie była jedna religia panująca, ale w praktyce istniał pluralizm, przeradzający się w synkretyzm. Religie spletały się ze sobą, zlewały się, a jednocześnie narastała ilość różnych wyznań. Wytworzyła się mieszanina wierzeń i rytuałów pochodzących z różnych źródeł. Taka sytuacja była w czasach początków konkwisty i taka jest dzisiaj. Każda sytuacja może stanowić punkt wyjścia do ewangelizacji. Bartolomé de Las Casas wykorzystał cykl mitów, interpretując je w świetle objawienia chrześcijańskiego. Chciał on przekonać Indian, że chrześcijańska prawda o Bogu nie jest im obca, że jest dopełnieniem ich wierzeń, spełnieniem ich oczekiwań. Czytając jego relacje, możemy dotrzeć do autentycznych wierzeń przedkolumbijskich⁶.

Mieszkańcy Ameryki przed Kolumbem byli podzieleni pod każdym względem. Jedni Indianie innych Indian – z innej grupy etnicznej – nie uważali za ludzi. Hiszpanom nie było łatwo przekonać wszystkich, że są równi, gdyż są stworzeni przez Jednego Boga i że są braćmi jednej wielkiej rodziny ludzkiej⁷. Kolumb informował, że Indianie są łagodni i uważają Hiszpanów za wysłanników Boga. Tymczasem było zupełnie inaczej, wielu ewangelizatorów umarło wskutek złego klimatu, wielu ginęło, wielu się zniechęciło, wielu czuło, że zostali oszukani, liczni wracali do kraju. Jednak na ich miejsce przybywało jeszcze więcej nowych misjonarzy, bardziej realistycznie nastawionych, lepiej przygotowanych. Musieli oni przezwyciężyć opór zabobonów i synkretyzm, zjawisko pozostające w Ameryce Łacińskiej do dziś. Indianie byli traktowani z szacunkiem, jako równi w człowieczeństwie, ale nie uznawano ich za zdolnych do zrozumienia i przyjęcia treści wiary chrześcijańskiej w całej pełni⁸.

⁵ Por. H. Urbano, *Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes. Apuntes sobre sus Orígenes y desarrollo*, w: *Actas del VII simposio de teología histórica (28–30 abril 1992)*, Valencia 1993, s. 258. Synkretyzm według Plutarcha (*Moralia, Peri Philadelphia*) jest terminem użytym do opisanego zwyczajów mieszkańców Krety, którzy przerywali bratobójcze walki i jednoczyli się wobec wspólnego zagrożenia z zewnątrz. W nowożytności po raz pierwszy zdefiniował go Cotgrave w roku 1611 (R. Cotgrave, *A Dictionarie of the French and English Tongues* [1611], fasc. Menston 1968). Dopiero Akademia języka francuskiego w roku 1762 adoptowała to słowo w naszym aktualnym sensie. W Hiszpanii urzędowo uczyniono to w roku 1884, aczkolwiek już wcześniej pojawiła się próba definicji tego słowa (E. de Terreros y Pando, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las lenguas francesa, latina e italiana*, vol. 3, Madrid 1786–1793, 498 A–B. Określa on synkretyzm jako czynność szybkiego przybliżania się poglądów lub postępowania, ich pogodzenia.

⁶ Por. tamże, s. 259.

⁷ Por. L. Tormo, *La evangelización en el nuevo mundo*, w: *Actas del VII simposio de teología histórica (28–30 abril 1992)*, s. 27.

⁸ Por. tamże, s. 32.

POCZĄTEK KONKWISTY

Znany jest schemat podkreślający aspekt polityczny, według którego Ameryka była podbijana dla poszerzenia obszarów władzy hiszpańskiego króla przez szeregowych konkwistadorów, którzy chcieli być hidalgami, czyli panami na włościach, a nie mogli tego osiągnąć w swoim kraju, w Hiszpanii. Ameryka to nowy teren do podziału, to nowa możliwość bycia posiadaczem, latyfundystą⁹. W takim ujęciu Ameryka Łacińska to zwyczajne odzwierciedlenie Europy, to zwierciadło, w którym Europa widzi samą siebie. Pod płaszczem baśniowej fantazji zawartej w utopijnych wizjach kryją się przyziemne pragnienia realnych ludzi¹⁰. Europa dostrzegła w nowo odkrytym lądzie krainę baśni, obietnicę spełnienia najwspanialszych marzeń. Z punktu widzenia jej mieszkańców, a po pewnym czasie również dla konkwistadorów, była to szara i trudna rzeczywistość. Nie ziściło się pragnienie odzyskania utraconego raj. Nowy, wspaniały świat nie pojawił się. Z drugiej strony nieprawdziwe są też opisy sprowadzające nowe realia tylko do zdobywania władzy przez kolonizatorów kosztem cierpienia tubylców. Realna historia nie jest jednowymiarowa, jest złożona z wielorakiego dobra i z różnorodnego zła. U podstaw rzeczywistych dziejów znajdują się dwie wizje, dwie utopie, dwa aprioryczne programy. Jeden z nich to wizja krainy powszechnej szczęśliwości, drugi to wypracowana przez renesans koncepcja zdobywania majątku i władzy do budowania nowego imperium. W praktyce oba wątki się ze sobą splatają. Tak było z Hiszpanami w XVI wieku, tak też było po prawie dwóch wiekach z kolonistami pochodzącymi z Anglii.

Angielscy protestanci wydobywali z Pisma Świętego wizje dotyczące nowego ładu zgodne z ich marzeniami. Na ich podstawie tworzyli wielką utopię, konstruowali plan nowego świata. Cel kolonistów protestanckich był trochę inny, niż było to w Europie za czasów Marcina Lutra. W XVI wieku chcieli oni reformować Kościół katolicki, w efekcie tworzyli nową, niezależną społeczność chrześcijańską. Protestantyzm amerykański mógł realizować swój projekt bez ograniczeń, bez uwikłania w zawiły splot europejskich problemów i schemat wielorakich uzależnień. Nowe społeczeństwo niczego nie reformowało, tworzyło wszystko od nowa, było znakiem wspaniałego końca czasów, załóżkiem „nowego nieba i nowej ziemi”. Przepłynięcie oceanu było tym, czym dla Mojżesza przejście przez pustynię. „Ojcowie założyciele” uważali się za przeznaczonych przez Boga jako zasiew nowego Ludu Bożego, ze wszystkimi przywilejami, które miał w Starym Przymierzu lud Izraela wobec otaczających go ludów pogańskich. Nowy, amery-

⁹ Por. C. Fuentes, *Pogrzebane zwierciadło*, s. 118.

¹⁰ Por. J.R.R. Tolkien, *Potwory i krytycy i inne eseje*, red. Ch. Tolkien, tłum. T.A. Olszański, Poznań 2000, s. 164 (oryg.: *The Monster and the Critics and Others Essays*, London 1983).

kański lud wybrany miał poczucie, że został wybrany przez Boga, mógł łączyć radość zbawienia z dobrobytem i zdobywaniem bogactwa¹¹.

Podobnie projekt Ameryki Łacińskiej zawierał w sobie wątek utopii nowego raju, czy nowej ziemi obiecanej. Różnił się jednak od projektu Ameryki Północnej zasadniczo, jak różniła się reforma wewnątrz Kościoła katolickiego od reformy protestanckiej, polegającej na oderwaniu się i tworzeniu nowej społeczności chrześcijańskiej. Protestanci angielscy mieli w sobie zakodowaną tendencję do ucieczki, do tworzenia czegoś całkowicie nowego. Katolicy hiszpańscy nie uciekali, lecz kontynuowali i umacniali, nie tworzyli świata niezależnego od metropolii, lecz chcieli ulepszyć to, co już było, chcieli doprowadzić do sytuacji doskonałej. Hiszpanie nie budowali od nowa, lecz rozbudowywali to, co stało na mocnym fundamencie doświadczeń. „Nowe” polegało na realizowaniu niezmiennych zasad w nowej sytuacji. Na początku motywem wyprawy było odkrycie ziemi obfitującej w skarby. Kolumb w sprawozdaniu do królowej Izabeli opisał nową ziemię jako szczęśliwą krainę, która może napełnić Europę nadzieją i wyznaczyć drogę prowadzącą do wspaniałej przyszłości. Władcy Hiszpanii szybko zdali sobie sprawę z realiów, dostrzegli w Ameryce nowe źródło wzmocnienia metropolii, nie utopijne, lecz realne, polityczne i gospodarcze. Skonstruowali program rozwoju nowego kontynentu w sposób odgórny, zgodny z interesami Hiszpanii¹². Nowa utopia mogła być realizowana tylko jako integralna część utopii realizowanej już od wieków w macierzystym kraju.

Błędem jest też ograniczenie kwestii Ameryki Łacińskiej do płaszczyzny doczesnej. Konkwista nie może być zrozumiała bez uwzględnienia aspektu religijnego. Pierwszorzędną troską królów hiszpańskich było zbawienie wszystkich poddanych. W programie działania na nowym kontynencie musiała być uwzględniona ewangelizacja. Można było w nią włożyć wszystkie siły, ponieważ odkrycie Kolumba zbiegło się z zakończeniem walki wyzwolenczej spod okupacji islamskiej, a także z udaną reformą Kościoła w Hiszpanii. Przeprowadził ją kardynał Cisneros, arcybiskup Toledo, prymas Hiszpanii, z zakonu Braci Mniejszych. Reformę przeprowadzano około roku 1480 i była jedną z przyczyn niepowodzenia luteranizmu w Hiszpanii, ponieważ protestanckie postulaty reformy Kościoła trafiały w pustkę, były już zrealizowane¹³. Zreformowani franciszkanie rozpoczęli w roku 1524 ewangelizację Meksyku. Ich działalność była niezależna od hiszpańskiej polityki, a program ewangelizacji nie był oparty na sile struktur politycznych, lecz na zasadach wynikających z Nowego Testamentu. Ewangelizacja to spotkanie z Chrystusem za pośrednictwem Kościoła, za pośrednictwem konkretnych ludzi, chrześcijanin, który

¹¹ Por. F. Galindo CM, *El „fenómeno de las sectas” fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*, ed. 2, Editorial Verbo Divino, Estella 1994, s. 142.

¹² Por. C. Fuentes, *Pogrzebane zwierciadło*, s. 8.

¹³ Por. N. Rodríguez Lois, *El cardenal Cisneros, precursor de la evangelización de México*, „Verbo” 313–314 (1993), s. 382; por. E. Ceballos Piñas, *Cisneros, un gran español*, Madrid 1973, s. 32.

stanowią personalną konkretyzację ewangelicznych zasad. Ewangelizacja dokonuje się przez osoby, a nie przez instytucje czy kultury. Elementy instytucjonalne są jedynie narzędziem, pomocnym dla żywych ludzi. Kultura jest dziełem osób, a nie dziełem instytucji i struktur¹⁴. Zapominają o tym niechętnie wobec Hiszpanii publikacje anglosaksońskie, opisujące Amerykę Łacińską jako miejsce wyzysku Indian przez Hiszpanów. Rzeczywistość była inna. To Anglicy prowadzili handel niewolnikami afrykańskimi¹⁵. To w Ameryce Północnej Indianie zostali wyniszczeni niemal doszczętnie, podczas gdy w Ameryce Łacińskiej są kraje, w których do dziś większością są Indianie albo Metysi, potomstwo małżeństw mieszanych, które były od początku popierane przez prawo państwowe. Kultura latynoamerykańska tworzona była przez potomków Indian, Murzynów i Europejczyków w sposób harmonijny i ciągły. Niszczące podziały, które pojawiły się w Ameryce Łacińskiej, pochodzą z „obcych wzorów”¹⁶.

PROGRAM POLITYCZNY AMERYKI ŁACIŃSKIEJ

Program polityczny Ameryki Łacińskiej miał solidny fundament w prawie pisanim, gwarantującym praworządność, chroniącym interesy kolonii. Dla wolnego rozwoju nie była potrzebna wojna o niepodległość, jaka miała miejsce między kolonistami z Anglii w Ameryce Północnej¹⁷. Hiszpania przejęła idee starożytnego Rzymu chroniące prawa i godność obywateli. W tym ujęciu państwo nie jest wrogą potęgą, ciemiężącą obywateli, nie trzeba walczyć przeciwko państwu, bo jest ono współtwórcą postępu i sprawiedliwości. Połączenie idei starożytnego Rzymu z ideałami chrześcijańskimi ukształtowało w Hiszpanach ich integralny i personalistyczny sposób myślenia. Docenione było jednocześnie to, co cząstkowe, i to, co uniwersalne. Hiszpanie łączyli jedność i wielość, mieli „poczucie uczestnictwa w historii świata, szanując jednocześnie lokalną dumę i tradycje”¹⁸. Te wartości były realizowane w Hiszpanii, a także w hiszpańskiej Ameryce. Ameryka Łacińska była wzorowana na zasadach zdrowego feudalizmu europejskiego¹⁹.

¹⁴ Por. A. Carturelii, *El Nuevo Mundo. El descubierto, la Conquista y la Evangelización de América y la Cultura Occidental*, México 1991, s. 49; por. G. Cantoni, *El mundo antes de cristo*, „Verbo” 417–418 (2003), s. 558.

¹⁵ C. Fuentes, *Pogrzebane zwierciadło*, s. 146.

¹⁶ Tamże, s. 9.

¹⁷ Por. tamże, s. 37.

¹⁸ Por. tamże, s. 38.

¹⁹ Por. tamże, s. 56: „Wódz armii chrześcijańskiej *El Cid*, co znaczy *Mój Pan* po odzyskaniu Walencji w rekonkwiescie przeciwko islamowi podzielił zdobyte ziemie pomiędzy swoich żołnierzy. Nie zostawił on wszystkiego dla siebie, nie utworzył jakiegoś wielkiego latyfundium, uczynił wszystko zgodnie z zasadami feudalizmu, w jak najlepszym tego słowa znaczeniu. Konkwistadorzy w Nowym Świecie, a potem wyzwoliciele Ameryki Południowej, mieli

Opcja tworzenia struktur państwowych z wykorzystaniem aktualnego zasobu wiedzy i zdobytego w starym świecie doświadczenia, połączonego z wartościami istniejącymi w nowym świecie, wyrażała się realnie przede wszystkim w dziedzinie kultury. W szybkim tempie powstawały szkoły dla kształcenia Indian, czego nie było później w Ameryce Północnej. Niestety, projekt tworzenia kultury na podwójnym fundamencie szybko przestał być realizowany²⁰. Budowanie społeczeństwa obywatelskiego stało się prawie niemożliwe z powodu braku realnego fundamentu społecznego w samej Hiszpanii. Była dobra teoria i dobra tradycja, ale brakowało jej aktualizacji w sferze polityki. Teologowie wypracowali wspaniałe traktaty, godne najwyższego uznania również z punktu widzenia naszego wolnego świata, tworzonego w wieku XXI. Na początku XVI wieku w Hiszpanii istniała jeszcze tradycja miejskiej demokracji o średniowiecznym rodowodzie. Jednak po wstąpieniu na tron potomka Habsburgów, który przyjął imię Karol V, wybuchło powstanie, zdławione przez młodego króla²¹. Miało to fatalne skutki dla Ameryki. Zarówno demokraci, jak i król, który troszczył się o prawa dla Indian, interesowali się przede wszystkim tym, co działo się na Półwyspie Iberyjskim. W Ameryce o ustroju społecznym i losie Indian decydowali zdobywcy, zagarniający dla siebie ziemię prawnie należącą do Indian. Władze centralne nie miały czasu, aby się interesować nadużyciami zaistniałymi na nowym kontynencie. Zamiast budować Nowy Świat wspólnymi siłami, tworzono prywatne latyfundia i niezależne fortuny. Cesarz Karol V, zamiast troszczyć się o jedność Ameryki z Hiszpanią, zainteresowany był dążeniem do jedności Hiszpanii z Niemcami, tworzącymi europejskie imperium Habsburgów. Zamiast wykorzystywać w Ameryce owoce reformy przeprowadzonej już wcześniej w Hiszpanii, zajmował się waściami religijnymi oraz upadkiem moralnym kleru na terenach księstw niemieckich. Ponadto musiał stawić czoła ekspansji tureckiej, zagrażającej całej Europie²².

Hiszpańska Ameryka była wolna od tego zagrożenia. Wydawało się, że w tej sytuacji mogła się spokojnie rozwijać. Stało się inaczej. Przede wszystkim upadł projekt rozwoju oparty na dwóch utopiach: nowego rajy i nowej cywilizacji. Obie wizje zakładały, że nekająca stary świat niesprawiedliwość społeczna w nowym świecie nie zaistnieje. Tymczasem w Ameryce niesprawiedliwość społeczna stała się czymś zwyczajnym i powszechnym. Europejskie choroby społeczne nie tylko przeszły na nowe tereny, lecz rozwinęły się tam w niespotykany dotąd sposób i na niespotykaną dotąd ogromną skalę²³. Franciszek de Vitoria, wykładając w Salaman-

w swoim czasie czynić tak samo, Cortés w Meksyku, Bolivar w Wenezueli, postępowali tak, jak czynił to Cyd w średniowiecznej Hiszpanii, opłacając swoich żołnierzy ziemią”.

²⁰ Por. tamże, s. 133.

²¹ Por. tamże, s. 140.

²² Por. P.A. Redpath, *Odyseja mądrości. Od filozofii do transcendentalnej sofistyki*, Lublin 2003, s. 223 (oryg.: *Wisdom's Odyssey. From Philosophy to Transcendental Sophistry*, Amsterdam–Atlanta 1997).

²³ Por. A. de Oliveira Salazar, *Dusza Portugalii*, „Fronda” 13/14 (1998), s. 276.

ce, głosił, że wszyscy ludzie powinni mieć prawo do swobodnego przemieszczania się, do przekazywania informacji, głoszenia swoich idei, sądów, opinii²⁴. Tego rodzaju założenia mogły być motorem budowania nowej cywilizacji sprawiedliwości społecznej. W praktyce były przez Hiszpanów rządzących w Ameryce całkowicie ignorowane. Jedynymi obrońcami Indian byli biskupi, kapłani i zakonnicy²⁵.

Pomimo zawilej sytuacji, myśl Franciszka de Vitorii przyniosła dobre owoce. Wielu Hiszpanów wzbogaconych na krzywdzie Indian, po powrocie do ojczyzny odczuwało poważne wyrzuty sumienia. De Vitoria był ich powiernikiem. Był teologiem moralistą, znał bardzo dobrze prawo, proponował rozwiązania, które nie były łatwe, ale sprawiedliwe²⁶. Za fundament relacji między ludźmi i między ludami de Vitoria uważał przyjaźń i braterstwo, oparte na ewangelicznej miłości bliźniego. Głosił on, że zgodnie z prawem naturalnym, wszyscy mogą korzystać z powietrza, źródeł wody, rzek, morza i jego brzegów. Według niego Hiszpanie oraz Indianie mają swoje prawa, ale te prawa nie mogą uniemożliwiać korzystanie innym z przysługujących im praw naturalnych ogólnoludzkich²⁷. Wyrażał on nadzieję, że wojny w Nowym Świecie szybko ustaną, a Indianie będą mogli sprawować rządy w swoich społecznościach bez zakłóceń²⁸. De Vitoria uformował nowy sposób myślenia Hiszpanów, który dał o sobie znać również w hiszpańskiej Ameryce. Czynił to za pomocą publikacji, ale przede wszystkim poprzez swoich uczniów. Jego bezpośredni uczniowie prowadzili ewangelizację w Chile. Intensywne propagowanie jego idei trwało do połowy wieku XVIII, wpływając wyraźnie na sposób myślenia i postępowania obywateli Chile aż do dziś²⁹. Nauczanie społeczne Franciszka de Vitorii, „była to pierwsza nowoczesna dyskusja na temat praw człowieka, zagadnienie, które zdaje się nigdy nie interesowało pozostałych potęg kolonialnych”³⁰.

²⁴ Por. R. Hernández OP, *Legitimidad de los títulos de Francisco de Vitoria*, w: *Actas del VII simposio de teología histórica (28–30 abril 1992)*, s. 87; por. V. Beltrán de Heredia, *Ideas del maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las relaciones „De Indis” acerca de la colonización de América según documentos inéditos*, „Ciencia Tomista” 41 (1930), s. 151–153; F. de Vitoria, *Relectio De Indis*, Madrid 1967, s. 137–139.

²⁵ Por. C. Fuentes, *Pogrzebane zwierciadło*, s. 122: „[...] wielu zakonników w Ameryce próbowało kierować się ludzkimi uczuciami i współczuciem wobec ludów tubylczych. Najznakomitszym spośród nich był Vasco de Quiroga, franciszkański biskup Michoacán, który w latach trzydziestych XVI wieku przybył do Meksyku z *Utopią* Tomasza Morusa pod pachą i nie zwlekając zajął się wcielaniem w życie zawartych w niej zasad. W gminach Indian Tarasków, od których zaczął, obowiązywała wspólna własność, sześciogodzinny dzień pracy, zakaz wszelkiego zbytku. Urzędnicy niższego szczebla byli obieralni, owoce pracy dzielono równo”.

²⁶ Por. R. Hernández OP, *Legitimidad de los títulos*, s. 84; zob. F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, 6 vol., Salamanca 1932–1935.

²⁷ Por. R. Hernández OP, *Legitimidad de los títulos*, s. 88.

²⁸ Por. tamże, s. 91.

²⁹ Por. J.M. Busch, *La influencia de fray Francisco de Vitoria, O.P., en Chile (1550–1650)*, „Verbo” 313–314 (1993), s. 291.

³⁰ C. Fuentes, *Pogrzebane zwierciadło*, s. 121.

GOSPODARKA

Znakiem realizacji wizji tworzenia nowej cywilizacji opierającej się na dotychczasowych doświadczeniach zdobytych na starym kontynencie było zakładanie nowych miast. W czasie rekonkwisty powstawały miasta-twierdze oraz miasta, które były miejscem produkcji i handlu³¹. Gród warowny podniesiony do rangi *civitas*, posiadający prawa miejskie, a wraz z nimi przywileje dla swoich mieszkańców, nadawał im nowy status społeczny. W państwach rolniczych tworzona była demokracja szlachecka. Prości ludzie, chłopci nie mieli praw obywatelskich. W państwach, których gospodarka była oparta głównie na miastach, prawa obywatelskie mieli wszyscy mieszkańcy miast. Carlos Fuentes przytacza słowa zapisane w prawach króla Alfonsa Mądrego (Księga II, 10, 3), że obywateli król powinien „kochać i szanować [...], ponieważ są oni skarbem i korzeniem Królestw”³². Wzorcem dla gospodarki Ameryki miał być kraj przodków. Niestety, kontynuacja dawnych tradycji na nowych terenach udała się tylko częściowo. Powstawały wielkie miasta, ale poza nimi były pustynie i dżungla, a wśród nich wielkie tereny rolnicze. Stworzono nowy paradygmat ustrojowy i gospodarczy. Struktura gospodarcza imperium Ameryki Łacińskiej tworzona przez sieć miast, porozrzucanych w rozległych obszarach wiejskich, nie była zgodna z wizją, jaka zrodziła się w Madrycie. W takim ustroju rodowici mieszkańcy Ameryki byli obywatelami tylko według prawa państwowego. Indianie mieszkali poza miastami. Ich prawa w praktyce były takie, jak prawa chłopów w feudalnej Europie, czyli prawie żadne. W tej sytuacji ludność tubylcza ujarzmiana była przez nowych hiszpańskich *hidalgów*³³. „Hiszpańska Ameryka, zamiast kontynuować własne tradycje demokratyczne, mające korzenie w gminach średniowiecznej Hiszpanii, w humanistycznym wymiarze społeczeństwa azteckiego, w społecznych wartościach kultury Keczua, zagubi się w labiryncie autorytaryzmu oraz bezsensownym naśladowaniu cudzoziemskich modeli demokracji i postępu”³⁴.

Wszelkie pierwotne wizje rozwoju Ameryki upadły. Zostały w nich połączone: chrześcijańska wizja sprawiedliwej społeczności, hiszpańskie tradycje demokratyczne i zwyczaje Indian, pielęgnujących zwyczaj gminnej własności indiańskich wiosek. Założona przez biskupa wspólnota rolnicza „była honorowana przez całą epokę kolonialną aż po wiek XIX, kiedy to władze republikańsko-liberalne ostatecznie skończyły z systemem wspólnot w imię własności indywidualnej, utożsamianej z postęmem. Opieka Korony uratowała jednak od zagłady bardzo wiele indiańskich gmin”³⁵.

³¹ Por. tamże, s. 64.

³² Zob. tamże, s. 65.

³³ Por. tamże, s. 131.

³⁴ Tamże, s. 132.

³⁵ Tamże, s. 123.

KULTURA

Życie kulturalne i religijne Ameryki Łacińskiej w wieku XVI rozwijało się pod wpływem europejskiego baroku i Soboru Trydenckiego. Obfitości ozdób różnego rodzaju w barokowych kościołach odpowiadała różnorodność grup społecznych, powiązanych ze sobą skomplikowanymi więzami. Całość była barwna, ale niezbyt uporządkowana³⁶. Na terenach rolniczych panowało prawo enkomieny, czyli systemu dzierżawczego, całkowicie uzależniającego rolników od właściciela hacjendy³⁷. Tego rodzaju ustrój gospodarczy krytykowany był przez teologów hiszpańskich, zwłaszcza przez wychowanków Uniwersytetu w Salamance³⁸. Jednym z bardziej znanych uczniów tego uniwersytetu był, urodzony w roku 1520, Bartolomé Frías de Albornoz, który został profesorem Uniwersytetu w México³⁹. Ostro sprzeciwiał się on traktowaniu Indian jak ludzi drugiej kategorii i czynieniu z nich niewolników. Król Hiszpanii wydał w tej kwestii w roku 1542 wyraźny zakaz⁴⁰. Według teologów hiszpańskich handel niewolnikami kierował się prawem szatana⁴¹. Symbolem tego procederu była sprzedaż Jezusa faryzeuszom przez Judasza. Teologowie i biskupi dostrzegali, że wielu chrześcijan porwanych było z ich domów i sprzedawanych w niewolę. Głosili oni, że jest to grzech wołający o pomstę do nieba⁴². Uznanie równości mieszkańców Ameryki z mieszkańcami Hiszpanii złagodziło sytuację i było źródłem szanowania ich godności. Dopiero zanik personalizizmu spowodowany ideami renesansu doprowadził do procesu degradowania Indian, co osiągnęło kulminację w epoce oświecenia.

Brakowało konsekwentnego programu gospodarczego i kulturowego rozwoju Ameryki. Jej dzieje odzwierciedlały dzieje upadku Hiszpanii. Można znaleźć wątki wspólne, ale też można zauważyć niezależne nurty wzrostu i upadku wtedy, gdy skończył się XVI wiek, złoty wiek kultury, gospodarki i potęgi politycznej. Już na początku następnego stulecia sytuacja gospodarcza pogorszyła się na tyle, że nie wystarczyło na pensje dla kolonialnych urzędników. Ze strony metropolii nie było wsparcia, ale też nie było kontroli. Urzędnicy kolonialni bogacili się na własną rękę i stawali się lokalnymi udziałowymi władcami, w praktyce niekontrolowanymi przez nikogo. Prawa ustanawiane przez kontynentalną centralę i królewskie rozporządzenia były ignorowane. Pojawił się styl „kacykowski”, który przetrwał

³⁶ M. Barrios Valdés, *La primera evangelización en Chile*, w: *Actas del VII simposio de teología histórica (28–30 abril 1992)*, s. 246.

³⁷ Por. tamże, s. 248.

³⁸ Na ten temat A.M. Rodríguez Cruz, *Alumnos de la Universidad de Salamanca en América*, Madrid 1984.

³⁹ Por. A. Esponera Cerdán OP, *Teoría anti-esclavista de Bartolomé Frías de Albornoz*, w: *Actas del VII simposio de teología histórica* (28–30 abril 1992), s. 95.

⁴⁰ Por. tamże, s. 110.

⁴¹ Por. tamże, s. 111.

⁴² Por. tamże, s. 112.

czasy wielkiego imperium, a także późniejsze republikańskie rządy z ich demokratycznymi konstytucjami⁴³.

Jest w tym wiele podobieństwa do realnego socjalizmu w krajach demokracji ludowej. Wielkie idee i hasła nie znajdują odzwierciedlenia w rzeczywistości. Formalna różnica polega na tym, że w hiszpańskim imperium kolonie były częścią majątku króla, a nie posiadłością całego narodu. Różnica ta w przypadku krajów bloku komunistycznego faktycznie była tylko formalna. Imperium było zarządzane przez biurokratyczną maszynę, skonstruowaną piętrowo. Na samym szczycie stał król, „na szarym końcu znajdowała się gmina, na ogół bez powodzenia walcząca o zachowanie minimum swoich praw”⁴⁴. Gdy w Hiszpanii w roku 1519 miasta kastyljskie zbuntowały się przeciwko cesarzowi Karolowi V, synowi buntowników zdobywali dla cesarza nowe tereny w Ameryce Łacińskiej⁴⁵. Później mieszkańcy Hiszpanii zostali ujarzmieni i kontrolowani przez królewskich urzędników, a synowie buntowników stali się urzędnikami królewskimi, nad którymi nie było w praktyce żadnej kontroli. Gminy w Hiszpanii, wspólnoty wiejskie i miejskie, utraciły demokratyczne swobody obywatelskie, a synowie ich mieszkańców ciemnili gminy tubylcze w Ameryce Łacińskiej.

Państwo hiszpańskie nie wzbogaciło się ani przez centralizację władzy w Europie, ani przez wyzysk kolonii. W XVII wieku amerykańskie skarby wędrowały za granicę. Hiszpania stała się jedynie pośrednikiem. „W roku 1629, jak podaje hiszpański ekonomista Alonso de Carranza, tylko cztery europejskie miasta: Londyn, Antwerpia, Amsterdam i Rouen skupiały 75 proc. złota i srebra z amerykańskich kopalni”⁴⁶. Hiszpania sama stała się kolonią kapitalistycznej Europy. „Ameryka hiszpańska stała się zatem kolonią kolonii”⁴⁷.

PODSUMOWANIE

Mieszkańcy skalistego, spalonego słońcem, surowego Półwyspu Pirenejskiego mogli przynajmniej w niektórych zakątkach Ameryki odnajdywać nowy raj, utraconą Arkadię, krainę pierwotnej szczęśliwości. Świadczą o tym nazwy miast, np. Buenos Aires (dobre powietrze), czy Costarica (bogate wybrzeże). Przeważała jednak idea kontynuacji, budowania nowego świata z wykorzystaniem dotychczasowego dorobku kulturowego starego kontynentu.

Sprzyjały temu przemyślenia hiszpańskich uczonych oraz decyzje władz państwowych i kościelnych. Miejscową ludność uznano za pełnoprawnych obywa-

⁴³ Por. C. Fuentes, *Pogrzebane zwierciadło*, s. 125.

⁴⁴ Tamże, s. 126.

⁴⁵ Por. tamże, s. 140.

⁴⁶ Tamże, s. 145.

⁴⁷ Tamże, s. 153.

teli, którzy mogli przejąć hiszpański dorobek kulturowy, ubogacając go własnym doświadczeniem. Idealny projekt nie został zrealizowany z wielu przyczyn. Sytuacja w Europie absorbowiała wysiłek, który mógł być ukierunkowany na Amerykę.

Po złotym wieku kultury i gospodarki w Hiszpanii nastąpił czas stagnacji, upadku i degradacji. Ameryce brakowało odpowiedniego wsparcia z zewnątrz. W tej sytuacji zamiast cnót obywatelskich dały o sobie znać fundamentalne ludzkie wady – chciwość i żądza władzy. Przybysze z Hiszpanii bogacili się kosztem ciemnienia Indian, czyniąc z nich chłopów pańszczyźnianych. Dziś ich potomkowie stali się wolni, ale pozostali biedni. Amerykę anglosaksońską tworzą potomkowie wolnych kolonistów. Amerykę iberyjską tworzy ludność, która jest mieszkanką kolonistów i tubylców, przez wieki pozbawionych wolności.

BIBLIOGRAFIA

- Barrios Valdés M., *La primera evangelización en Chile*, w: *Actas del VII simposio de teología histórica (28–30 abril 1992)*, Valencia 1993, s. 243–255.
- Beltrán de Heredia V., *Ideas del maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las relaciones „De Indis” acerca de la colonización de América según documentos inéditos*, „Ciencia Tomista” 41 (1930), s. 151–153.
- Busch J.M., *La influencia de fray Francisco de Vitoria O.P. en Chile (1550–1650)*, „Verbo” 313–314 (1993), s. 289–310.
- Cantoni G., *El mundo antes de cristo*, „Verbo” 417–418 (2003), s. 555–574.
- Carturellii A., *El Nuevo Mundo. El descubierto, la Conquista y la Evangelización de América y la Cultura Occidental*, México 1991.
- Ceballos Pinas E., *Cisneros, un gran espanol*, Madrid 1973.
- Cotgrave R., *A Dictionarie of the French and English*, Menston 1968.
- Esponera Cerdán A., *Teoría anti-esclavista de Bartolomé Frías de Albornoz*, w: *Actas del VII simposio de teología histórica (28–30 abril 1992)*, Valencia 1993, s. 93–114.
- Fuentes C., *Pogrzebane zwierciadło*, tłum. E. Klekot, Łódź 1994.
- Galindo F., *El „fenómeno de las sectas” fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*, ed. 2, Estella 1994.
- Hernández R., *Legitimada de los títulos de Francisco de Vitoria*, w: *Actas del VII simposio de teología histórica (28–30 abril 1992)*, Valencia 1993, s. 83–91.
- Oliveira Salazar A., *Dusza Portugalii*, „Fronda” 13/14 (1998), s. 270–282.
- Redpath P.A., *Odyseja mądrości. Od filozofii do transcendentalnej sofistyki*, Lublin 2003.
- Ricard R., *La conquista espiritual de México*, México 1947.
- Rodríguez Cruz A.M., *Alumnos de la Universidad de Salamanca en América*, Madrid 1984.
- Rodríguez Lois M., *El cardenal Cisneros, precursor de la evangelización de México*, „Verbo” 313–314 (1993), s. 379–385.
- Terreros y Pando E. de, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las lenguas francesa, latina e italiana*, vol. 3, Madrid 1786–1793, 498 A–B.
- Tolkien J.R.R., *Potwory i krytycy i inne eseje*, tłum. T.A. Olszański, Poznań 2000.

Tormo L., *La evangelización en el nuevo mundo. Actas del VII simposio de teología histórica (28–30 abril 1992)*, Valencia 1993, s. 21–33.

Urbano H., *Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes. Apuntes sobre sus Orígenes y desarrollo*, w: *Actas del VII simposio de teología histórica (28–30 abril 1992)*, Valencia 1993, s. 257–292.

Vargas J.M., *La conquista espiritual del Imperio de los Inkas*, t. I–IV, Quito 1948.

Vitoria F., *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, 6 vol., Salamanca 1932–1935.

Vitoria F., *Relectio De Indis*, Madrid 1967.

BEGINNING OF LATIN AMERICA

Summary

The inhabitants of the sun-scorched rocky Pyrenean peninsula could at least in some of the terrain of South America discover a new paradise, lost arcadia, a land of primeval bliss. The very names of the cities seem to bear out this impression: Buenos Aires (Good Air) or Costa Rica (Rich Coast). Still, it was the idea of continuity, i.e. building the new world with the cultural roots in the old, on the old continent. Both Spanish scholars and ecclesiastical authorities favoured this idea. The indigenous population was recognised as citizen with full rights and who as such were deemed able to take over the Spanish cultural heritage and enrich it with their own. This ideal design failed to be completed for a variety of reasons. The political stage in Europe absorbed the strength and attention that could otherwise have been directed to America. The golden age of cultural and economic development in Spain was followed by years of drawbacks, decline and implosion. America lacked the support from the old continent that it needed. No wonder then that the sinful side of the human nature took the upper hand over the virtues: these included greed and competition for power. The newcomers from Spain would attain affluence at the cost of the Indians turning them into serfs. Nowadays their offspring has long been free, but they have also remained destitute. On the contrary, the America settled by Anglo-Saxons has always been the America of free colonisers. The Iberian America is a mix of colonisers and indigenous peoples, of the descendants of the free and the enslaved.

Keywords: Latin America, Indians, conquest, politics, economy, utopia

Słowa kluczowe: Ameryka Łacińska, Indianie, konkwista, polityka, gospodarka, utopia

Ks. Edward Sienkiewicz*
WT US, Szczecin

PASCHALNE URZECZYWISTNIENIE KOŚCIOŁA W NOWEJ EWANGELIZACJI

Misterium paschalne Jezusa Chrystusa jest zrealizowaniem starotestamentowych obietnic, które Izrael pielęgnował, świętując Paschę i w ten sposób przygotowując się do zapowiadanego przez Boga ostatecznego zwycięstwa nad grzechem i śmiercią. Dlatego też misterium paschale pozostaje najważniejszą korektą wszystkich urzędów i funkcji w założonym przez Jezusa Kościele, którego podstawowym zadaniem jest głoszenie Dobrej Nowiny, czyli uobecnianie Królestwa Bożego na sposób paschalny, ponieważ tak właśnie czynił Jezus Chrystus i taką perspektywę wyznaczył ludowi Nowego Przymierza.

Pytanie o Kościół – jego istotę, pochodzenie i cel – choć nie może pomijać podstawowego kontekstu tej rzeczywistości, czyli świata, odsyła nas wprost do wydarzenia Jezusa Chrystusa i skoncentrowanej na tym wydarzeniu tradycji Nowego Testamentu. Oczywiście tradycja ta zakorzeniona jest w bardzo konkretnych wydarzeniach i właściwych danej epoce procesach, rzutujących niewątpliwie na pełne zrozumienie zarówno samego Jezusa, jak i Nowego Testamentu. Niemniej podstawowym kryterium, skierowanego przeciw do świata Kościoła (Mt 28,18–20), a nie wyprowadzanego ze świata jako swojej podstawowej przyczyny (źródła), jest to, co wnosi w ten świat i jak rozumie swoje posłannictwo Jezus Chrystus. Najlepszy z możliwych, jeśli chodzi o bliską definicji kondensację i zarazem wyczerpujący opis tegoż, znajdujemy w pojęciu: „misterium paschalne”, z – nie tylko „dopuszczalnym”, ale wręcz niezbędnym – dookreśleniem: „Jezusa Chrystusa”. Już samo sformułowanie przywołuje tradycję starotestamentową, w której wymiar Paschy stanowi podstawowe kryterium rozumienia charakteru wybranego przez Boga narodu i jego misji wobec innych narodów. Poza tym każe postrzegać tę tradycję przynajmniej jako odnośną w wyjątkowej – jak trzeba ją określić – konkretyzacji i zarazem wypełnieniu dzieła i obietnicy danej przez Boga biblijnemu Izraelowi właśnie w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, czego konsekwencją jest powstanie i misja Kościoła.

* Ks. Edward Sienkiewicz, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego; e-mail: esienkiewicz@op.pl.

Wynika z tego, że odpowiedzi na pytanie o podstawowe urzeczywistnienie Kościoła nie wolno odrywać od rzeczywistości żydowskiej Paschy, uzyskującej swoją realizację w śmierci i zmartwychwstaniu Bożego Syna. Dlatego też ukazując nową ewangelizację jako sposób wypełniania przez Kościół zleconej mu przez jego Założyciela misji doprowadzenia do wiary i otwierania na dokonane przez Jezusa dzieło odkupienia wszystkich narodów (tak bowiem należy rozumieć postawiony w tym artykule problem), nie wolno w niej pomijać tego, co w najgłębszym sensie określało misję Chrystusa. Chodzi więc o paschalny charakter nowej ewangelizacji oraz wszystko to, co się istotnie z nim wiąże, ponieważ paschalny jest przede wszystkim Jezus Chrystus, w którym najpełniej objawia się człowiekowi Bóg.

PASCHALNY WYMIAR WYDARZENIA JEZUSA

Powołując się na eklezjologiczny aksjomat, zgodnie z którym refleksja na temat Kościoła przyjmuje charakter chrystocentryczny¹, co w żadnym sensie nie powinno osłabiać pneumatologicznego i trynitarnego wymiaru Kościoła², refleksję na temat paschalnego urzeczywistnienia Kościoła rozpoczniemy od Paschy Jezusa Chrystusa. Przy czym nie chodzi nam tu tylko o Jego ostatni posiłek z uczniami, zapowiadający i wprowadzający, a właściwie uobecniający ofiarę i wywyższenie Bożego Syna. Jak utrzymuje chociażby Jan, ten pożegnalny posiłek nie był ucztą paschalną³. Niemniej właśnie owo uobecnienie, będące zarazem zapowiedzią i wprowadzeniem przez misterium Jezusa w wymiar eschatologiczny, ma charakter na wskroś paschalny, za czym przemawia datacja Ostatniej Wieczerzy przez synoptyków⁴. Chodzi o dostrzeżenie i uwypuklenie paschalnego wymiaru całego

¹ M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994, s. 402–410; J. Ratzinger, *Istota i granice Kościoła*, w: *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, Warszawa 2009, s. 120–128; A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 3326–3330; P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, tłum. W. Szymona, traktat VI, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 399–402.

² J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, s. 124; Z. Glaeser, *W jednym duchu jeden Kościół. Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nisiotisa*, Opole 1996; M. Jagodziński, *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla*, Kraków 2009, s. 13; Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 2–4, 7, 47, 49, 50, 51, 66, 69; *Unitatis redintegratio*, 1, 2, 7, 14, 15; *Gaudium et spes*, 24, 40, 92; Kongregacja Nauki Wiary, *Communio notio*, 3; M. Knapp, *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff?*, w: *Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Hrsg. J. Schreiner, K. Wittstadt, Würzburg 1988, s. 323; M. Kozak, *Kościół jako communio według Gerarda Philipsa*, Lublin 2003, s. 54; B. Forte, *L'Eglise icône de la Trinité. Brève ecclesiologie*, Paris 1985, s. 13–24; P. Drilling, *The Genesis of the Trinitarian Ecclesiology of Vatican II*, „Science et Esprit” 1 (1993), s. 61–78; A. Czaja, *Jedna osoba w wielu osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heriberta Mühlhena*, Opole 1997.

³ L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 1999, s. 295.

⁴ R. Laurentin, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, tłum. T. Jania, Kraków 1999, s. 330–331.

wydarzenia Jezusa, także w Jego nauczaniu i ogłoszeniu panowania Boga, co wprost określa i ukierunkowuje dzieło nowej ewangelizacji. Ten paschalny wymiar życia i działania Jezusa staje się ponadto podstawą zwrócenia uwagi przez Jemu współczesnych na Jego roszczenie. Nawet jeśli zostało ono odrzucone, co stało się powodem śmierci Bożego Syna⁵, nie zatrzymało realizacji Bożych obietnic w „godzinie Syna Człowieczego” (J 2,4). Trudności te można najogólniej określić jako odchodzenie narodu od paschalnego rozumienia swoich dziejów. Podobnie jak pokonywanie ich trzeba nazwać powrotem do tego charakterystycznego i znajdującego się w centrum dziejów Izraela – „paschalnego wyznacznika”.

Przyjrzyjmy się najpierw temu roszczeniu i jego podstawom. W tym samym sensie najbliższemu kontekstowi. Otóż Jezus, głosząc Dobrą Nowinę, znajduje się ciągle w drodze do Jerozolimy, gdzie odbywają się centralne wydarzenia misterium paschalnego. Przynagła wręcz uczniów do tego, aby iść do sąsiednich miejscowości i głosić Królestwo Boże, ponieważ właśnie po to przyszedł na ziemię (Mk 1,38). Wysła także w drogę swoich uczniów, co zostanie przez nich zapamiętane i potraktowane jako pierwsza ich reakcja po Jego zmartwychwstaniu, kiedy wyjdą z Wieczernika i w Duchu Świętym napelnieni odwagą oraz mocą pozyskają wielu nowych wyznawców, dając początek wychodzącemu w świat Kościołowi (Dz 2,6). W ten sposób Jezus nawiązuje do wyjścia w drogę z Charanu, do nowej ziemi, Abrahama (Rdz 12,2–3), zapowiadającego niejako przez to wyjście paschalny charakter dziejów Izraela⁶, przybierający wyraziste kształty w wydarzeniu wyjścia pod wodzą Mojżesza (Wj 3,17)⁷. Wezwanie do drogi otrzymują także prorocy. Do Jeremiasza Bóg mówi: „Pójdiesz, do kogokolwiek cię pošlę” (Jr 1,7). Tak naprawdę statusu ludu znajdującego się ciągle w drodze Izrael nie traci także po osiedleniu się w ziemi obiecanej. Dzieje się tak ze względu na uroczyste celebrowaną Paschę, co oprócz wzmocnienia tożsamości narodu przypomina dawne wydarzenia i nakazuje przeżywać je w ich aktualności. Oznacza to potrzebę zajęcia przez Izraelitów takiej samej postawy wobec Boga aktualnie – obecnie, jaką powinni zająć przodkowie, obserwując Jego wielkie dzieła, ponieważ Bóg działa w każdym czasie. A naród wciąż ma do osiągnięcia przez Boga wyznaczony cel, do

⁵ Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, p. 3; J. Ratzinger, *Communio – Eucharystia – wspólnota – posłanie*, w: *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, red. O. Horn, V. Pfnür, Kraków 2003, s. 53–79.

⁶ H. Witczyk, *Błogosławieństwo wiary. Od posłuszeństwa Abrahama do wiary Piotra i Kościoła*, Kielce 2015, s. 27–39; L. Boadt, *Księga Rodzaju*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, s. 294; W. Słomka, *Wiara Abrahama w tradycji żydowskiej na tle pism Nowego Testamentu*, „Veritati et Caritati” 1 (2013), s. 15–30; J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 11,27–36,43*, w: *Nowy komentarz biblijny*, red. A. Paciorek, R. Bartnicki, A. Tronina, t. I, cz. 2, Częstochowa 2014, 37, 106; H.C. Brichto, *The Names of God*, New York 1998.

⁷ G. Ravasi, *Esodo*, Brescia 1980, s. 68–72; A. Spreafico, *Księga Wyjścia*, Kraków 1998, s. 46; T. Brzegowy, *Mojżesz – powołany przez Boga wybawiciel Izraela*, w: *Nie wstydź się Ewangelii*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2011, s. 104–122.

kórego musi dążyć. I nie może tego zmieniać w miarę ustabilizowana egzystencja – związana z rodziną, domem, stanem posiadania, nawet wybudowana świątynia⁸. Gotowości wyjścia w kierunku wyznaczonego celu, aby obietnice mogły się zrealizować, właściwego paschalnemu wymiarowi, nic nie może zakłócić. Nie przeszkodziły temu bowiem nawet odmęty morza, przez które posłuszni Bogu Żydzi przeszli suchą nogą⁹. Nie może tej gotowości stanąć naprzeciw także obecność w świątyni, rozumianej jako symbol pewnej stabilizacji, ponieważ i ona wiązała się z dorocznym pielgrzymowaniem do Jerozolimy na święto Paschy, aby złożyć ofiarę, do czego był zobowiązany każdy mężczyzna¹⁰. Nawiązywało to wprost do przodków i dawnych, plemiennych tradycji wędrującego ludu (nomadów), nieposiadającego stałego miejsca zamieszkania – własnego domu¹¹.

Dlatego wszystko to, co Izrael osiągnął, zbudował na otrzymanej od Boga ziemi, podobnie jak i ta ziemia jest tylko etapem w drodze, cieniem zaledwie dóbr obiecanych przez Boga. Dotyczy to także świątyni, ponieważ wkraczający w rzeczywistość Izraela Jezus ogłasza, że teraz On jest świątynią (J 2,19) i zdecydowanie wzywa do wyjścia – wyruszenia z Nim w drogę na sposób paschalny. Zgodnie z tradycją wybranego narodu i zgodnie z obietnicą, tudzież wynikającym z Przymierza zobowiązaniem narodu. I tu pojawia się problem. Dramat, który nie powstrzyma działającego w narodzie Boga, nadal pragnącego wyprowadzić swój lud z niewoli. Tym razem z niewoli najbardziej niszczącej człowieka, uniemożliwiającej wyjście w kierunku prawdziwego życia i szczęścia, ponieważ „przedstawicielem” Boga nie jest już Mojżesz, ale Syn Boży, który ma moc pokonać grzech. Stąd odrzucenie Syna i pozostanie w ciemności, mroku – jak określił to Jan (3,19–21) – jest równoznaczne z zatrzymaniem się w drodze, z brakiem gotowości wyjścia, mimo trwającego przez całe wieki przygotowania do tego i oczekiwania ostatecznego, zbawczego działania Boga (Wj 12,11).

Ostatecznie Jezus wychodzi – przekracza granicę, którą symbolizuje potok Cedron (J 18,1)¹². I wychodzi z tymi, którzy zdecydowali się wyjść razem z Nim

⁸ W. Linke, *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana*, Warszawa 2005, s. 270–274.

⁹ J. Warzeszak, *Tajemnica Eucharystii*, Warszawa 2005, s. 15; Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000, s. 98 i n.; Z. Pawłowicz, *Eucharystia źródło i szczyt*, Pelplin 2006, s. 27–28; B. Ferdek, *Paschalna ofiara*, w: *Eucharystia życiem Kościoła i świata. Refleksja teologiczna w środowisku legnickim*, red. B. Drożdż, Legnica 2007, s. 64–65; R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, Kraków 1998, s. 176; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 145–146, 193–194.

¹⁰ M. Wielek, *Czy Ostatnia Wieczerza była Paschą?*, „Biblia Krok po Kroku” 36 (2012), s. 19–20.

¹¹ J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 2005, s. 104; J.D. Crossan, *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1997, s. 381–388.

¹² W czasie Paschy nie wolno było przekraczać tej granicy, jaką był potok Cedron, ponieważ wszystko, co znajdowało się poza nią, symbolizowało według Żydów chaos; niebezpieczeństwo będące przeciwieństwem wspólnoty znajdującej się podczas świątecznego posiłku i świętej nocy w domu. Jezus, przekraczając tę granicę, jeszcze raz ukazuje się jako ktoś większy od

(J 6,68). Pożegnalny posiłek Jezusa z uczniami i wszystko, co po nim nastąpiło, aż po rozesłanie uczniów przed wstąpieniem do Ojca, trzeba rozumieć jako kulminację paschalnej drogi Jezusa. Zgodnie z istotą Paschy, tyle że w sposób doskonały i w starotestamentowym Izraelu nieosiągalny, w terażniejszości Boga Jezus aktualizuje przeszłość i wprowadza w przyszłość – eschatologię. Pascha już w Izraelu była świętem na cześć dokonanych w narodzie i świecie dzieł Boga. Dlatego też Syn Boży nie obchodzi tylko wielkiego żydowskiego święta, ale działanie Boga konkretyzuje, kontynuuje i wypełnia.

W ten sposób Jezus Chrystus ukazuje właściwe rozumienie i ocenę Starego Testamentu, jak i współczesnego sobie świata, w którym określa podstawowe zadania i wskazuje na ich najważniejsze kryterium w nowej, założonej przez siebie wspólnocie wiary, realizującej się już w Nowym Przymierzu. Wspomniana ocena Starego Testamentu przez Jezusa dokonuje się w wydarzeniu Paschy. Jak się okazuje, jej charakterystyczną cechą jest takie zwrócenie się w kierunku przeszłości; dokonanych w niej przez Boga wydarzeń (pamięć), które pozwala – właśnie ze względu na „teraz” Boga – przeżywać je obecnie, aktualnie, w ich skierowaniu ku przyszłości, czyli otwieraniu się na Tego, do którego należy czas i wieczność. Misterium paschalne Jezusa jest więc najważniejszym kryterium realizacji i rozumienia Kościoła; określania jego istoty, pochodzenia i zadań wobec przyszłości, której Jezus – w naszym rozumieniu granic czasowych – nie zakreśla (Mk 13,32), ale je wyraźnie wpisuje w *eschaton*. Takim samym kryterium pozostaje również w rozumieniu i ocenie nowej ewangelizacji, która nazwana „nową” ze względu na aktualne wyzwania wobec Chrystusowego Kościoła, nie może odrywać się od tego, co historyczne i związane z działaniem Boga w swoim ludzie, czyli paschalnego wydarzenia Jezusa. Podobnie jak nie wolno kontynuującym to dzieło zapomnieć, że także owa „nowość” ewangelizacji jest tylko etapem w drodze z Jezusem do eschatologicznej szczęśliwości, co najlepiej wyraża jej paschalny charakter. Święty Paweł w tym kontekście powie: „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5,7). Przeszedł ze śmierci do życia, wyznaczając tym samym kierunek w paschalnej drodze „nowego” – ze względu na Jego dzieło – Izraela i sposób realizacji danej przez Boga narodowi obietnicy¹³.

Mojżesza; ktoś, kto może wyjść na spotkanie nieznaną mocą, zła oraz śmierci i pokonać je, co znaczy przeprowadzić przez nie – zgodnie z istotą Paschy – swój lud. F.J. Nocke, *Sakramentologie. Ein Handbuch*, Düsseldorf 1997, s. 170–186.

¹³ Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, p. 3; J. Ratzinger, *Communio – Eucharystia – wspólnota – posłanie*, w: *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunika*, red. O. Horn, V. Pfnür, Kraków 2003, s. 53–79.

DLACZEGO PASCHALNY CHARAKTER NOWEJ EWANGELIZACJI?

Już samo roszczenie Jezusa, przynoszącego ostateczne i pełne wyzwolenie każdemu człowiekowi, w Nim tylko odkrywającemu trwały charakter swojej przyszłości i swojego pełnego zrealizowania, wyznacza najbardziej podstawowe zadanie Kościołowi, określając zarazem zobowiązujący charakter Dobrej Nowiny. Od samego początku tak to rozumieją Jego uczniowie¹⁴, a św. Paweł daje wyjątkowy wyraz swojej misyjnej gorliwości, której podporządkowuje całe życie. Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie realizują się i potwierdzają przez głoszenie Ewangelii. Papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* określa Kościół jako lud wyruszający w drogę, aby głosić Dobrą Nowinę, co sprzeciwia się rozumieniu Kościoła jako usiłującego zachować swoje *status quo* wobec zmieniającej się rzeczywistości¹⁵.

Misterium paschalne Jezusa, także w tym podstawowym zadaniu Kościoła, pozostaje najważniejszym wyznacznikiem. Otóż Jezus nie kontestuje powstałych w Izraelu instytucji i ich znaczenia w oddawaniu czci Bogu (J 4,20–22), ale uznając ich potrzebę na danym etapie, wyraźnie ukazuje ich tymczasowość, a także znaczenie przygotowujące oraz prowadzące do innych rozwiązań – do pełnego zrealizowania się tajemnicy: „Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest Duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4,23–24). Paschalny wymiar wydarzenia Jezusa wyznacza sposób głoszenia Ewangelii również dzisiaj. Nie oznacza to kontestacji, a nawet pomniejszania znaczenia chrześcijańskich rozwiązań religijnych, dzięki którym oddajemy cześć Bogu, podobnie jak nie oznaczało tego w czasach Jezusa. Na pewno jednak musi się wiązać z odkryciem i przyłgnięciem do ich paschalnego charakteru, co wyznacza i do czego zobowiązuje paschalny wymiar nowej ewangelizacji. Oznacza bowiem potrzebę wychodzenia poza święte miejsca i wydarzenia, do czego one w swoim najgłębszym sensie przygotowują i temu przeciwieństwo służą. Dalej potrzebę wychodzenia poza zorganizowaną w nich wspólnotę, aby zaprosić do niej innych, tych nienależących jeszcze do wybranych. Aby zanieść im światło Chrystusa, Dobrą Nowinę, ponieważ dzięki niej dzieje świata mogą wydobyć się z mroku zła i chaosu, bez czego zawsze pozostaną na zewnątrz i będą stanowiły realne zagrożenie dla wiary lękliwej i niewystarczającej, aby pójść za Jezusem. Przejść dotychczasowe granice chrześcijańskiego świata,

¹⁴ Duch Święty wyzwala ich z lęku (10,44–48; 11,15–18; 15,8) i prowadzi w dotąd nieznaną, pozwalając przekroczyć granice ludów i narodów, kultur i czasów, aby głosić Dobrą Nowinę. B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, tłum. P. Lisak, traktat VIII, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 70–71.

¹⁵ Franciszek, *Evangelii gaudium*, Rzym 2013, p. 27.

co symbolicznie wyrażała granica potoku Cedron, przekroczona przez Jezusa prowadzącego uczniów do Ogrodu Oliwnego.

Jezus w głoszeniu Dobrej Nowiny zalecał proste metody i skromne środki (Mt 10,5–10). Już Dzieje Apostolskie, kiedy ewangelizacja docierała do wielkich miast, pokazywały, że w warunkach organizowania się nowych wspólnot wiary te zalecenia Mistrza trudno było zrealizować. Potrzebny bowiem był trzós, środki znacznie bardziej skuteczne, nowoczesne¹⁶, o czym się dziś przypomina i od tego niekiedy uzależnia skuteczność ewangelizacji. Jednak szybko się okazało, że zalecany przez Jezusa sposób głoszenia Ewangelii, poprzestający na skromnych sposobach i środkach, wciąż pozostaje skuteczny i bardzo potrzebny, również bardzo aktualny. Doświadczenie następujących po sobie pokoleń chrześcijan i coraz bardziej rozwinięta organizacja kościelnego życia pokazują, że przecenianie instytucji oraz wyrafinowanych, sprawdzonych w świecie środków i sposobów w porządkowaniu życia religijnego w Kościele często prowadzi do kryzysów. Tym głębszych, im częściej pojawia się uleganie pokusie zamknięcia się we własnym, religijnym środowisku, zakorzenionych głęboko w tradycji rozwiązaniach. I z drugiej strony, wszelkie kryzysy pokonuje się szybciej i lepiej, kiedy wszystko dosłownie, co służy konkretyzacji wiary, podporządkowane jest dziełu ewangelizacji i misyjnemu posłannictwu Kościoła. Współczesne nam formy świadectwa chrześcijańskiego obecne w nowej ewangelizacji pozwalają sądzić, że charyzmat wędrowców, upatrujących skuteczności swojej misji przede wszystkim w bogactwie i potędze Słowa, z którym kroczą do wszystkich ludzi i różnych środowisk, pozostaje ciągle obowiązujący. Podobnie jak paschalny charakter dzieła Jezusa i ogłoszenia tegoż. Nie chodzi o to, czy te nowoczesne środki stosować, czy nie. Podobnie jak warunkiem nowej ewangelizacji nie może być całkowite zarzucenie dotychczasowych rozwiązań w Kościele, dotąd sprawdzających się w ewangelizacji. Kryterium jednego i drugiego musi być paschalny wymiar Jezusa i paschalny charakter Jego głoszenia Dobrej Nowiny, ponieważ mówiąc o „lasce, sandałach na nogach...” (Mt 10,10), nawiązuje On wprost do paschalnych atrybutów Izraela¹⁷.

Ten paschalny wymiar nowej ewangelizacji pociąga za sobą nowe spojrzenie na refleksję wiary, a przynajmniej zobowiązuje do przemyślenia przez teologów swojej misji wobec wspólnoty wierzących¹⁸. Odnosi się to także do paschalnego wymiaru Kościoła w związku z nową ewangelizacją, co będzie tematem moich rozważań. Nie chodzi tu o żadną rewolucję ani nawet o nowy obraz teologii. Chodzi o konkretne tematy, które powinny być bardziej obecne i wnikliwiej badane. Punktem wyjścia tak rozumianej refleksji wiary powinno być misterium paschalne Jezusa jako centralny temat i fundamentalna prawda o człowieku i o świecie, co generalnie

¹⁶ A. Dauer, *Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochia*, Weinheim 1996.

¹⁷ K. Mielcarek, *Jerozolima. Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie Łukaszewego obrazu świętego miasta w świetle onomastyki greckiej*, Lublin 2008, s. 32–45.

¹⁸ G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków 2013, s. 298–299.

decyduje o specyfice chrześcijaństwa; różnicy, jaka pojawia się między tą religią i wszystkimi innymi propozycjami, roszczeniami sobie pretensje do charakteru religii objawionych. Nowej ewangelizacji bowiem nie uda się ominąć nie tylko problemu innego obrazu świata i systemu wartości niż chrześcijański, ale i problemu innych religii lub przynajmniej innego rozumienia chrześcijaństwa niż katolickie.

Dlatego też nowa ewangelizacja potrzebuje teologii paschalnej ze względu na swój paschalny charakter. Przesądza on w zasadzie o skierowaniu wszystkich dążeń i pragnień człowieka w stronę eschatologii, a właściwie o otwarciu wszystkich wymiarów ludzkiego życia na *eschaton*. Ale tak jak nie wolno problemu człowieka zamykać w doczesności, tak też nie wolno go od niej odrywać, ponieważ również do niej człowiek należy i jest w niej zanurzony. I ewangelizacja musi być skierowana do takiego właśnie człowieka – zanurzonego w doczesności i otwartego na *eschaton*. Pojawiające się między doczesnością i wiecznością napięcie najlepiej rozwiązuje teologia paschalna (wchodząc tym samym w dyskurs z innymi naukami zajmującymi się problemem człowieka)¹⁹, ponieważ wydarzenie paschalne w Jezusie Chrystusie zawiera wyczerpującą odpowiedź na wszystkie pytania człowieka w związku z jego przeznaczeniem – eschatologicznym spełnieniem w Bogu i w związku z drogą do tego spełnienia przez doczesność. Takiej teologii, zdobywającej się na refleksję nad dziełem stworzenia i odkupienia, nie może w nowej ewangelizacji zabraknąć. Nowa ewangelizacja bowiem, wychodząca na spotkanie współczesnego człowieka i właściwych mu problemów, potrzebuje charakterystycznej dla Dobrej Nowiny i przez to samoodróżniającej ją od wszystkich innych propozycji paschalnej nowości, czyli ontologicznego pierwszeństwa *eschatonu* wobec stworzonego przez Boga z miłości świata i człowieka²⁰. Można zatem powiedzieć, że ten paschalny imperatyw zobowiązuje nową ewangelizację do postawienia w centrum chrześcijańskiej refleksji wiary eschatologii²¹, co powinno też być uważane za podstawowe kryterium głoszenia Dobrej Nowiny w każdym czasie i w każdej kulturze. Z tego kryterium nie wyłamuje się także – w związku z właściwym każdej teologii wymiarem tajemnicy – pewien „cień”, który nie kłóci się z rozumem, choć ten nie wszystko potrafi natychmiast wyjaśnić. Przede wszystkim jednak pozwala zbliżyć się do prawdy przez wiarę, z której

¹⁹ Tamże, s. 303.

²⁰ Słowo, zanim wkroczyło w historię i stało się człowiekiem, istniało wcześniej – istnieje od wieków na sposób właściwy Boskiej transcendencji, czyli przed pojawieniem się naszego świata. Wchodzi w ten świat, pojawia się w nim z miłości, która jest także najważniejszą racją pojawienia się (stworzenia) naszego świata. Bóg nie tylko posłał swojego Syna, aby odkupił świat z miłości, ale również z miłości świat stworzył, a w nim człowieka, któremu pozwolił się poznać, wchodząc z nim w bliską relację miłości, co konkretyzuje się w misterium paschalnym Jezusa. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”*, Rzym 2000, p. 1, 2.

²¹ J. Finkeneller, *Eschatologia*, traktat XI, tłum. W. Szymona, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 2000, s. 48–49.

obok jasnych racji i argumentów trudno wyrugować zaufanie rodzące bliskość, świadectwo w miłości oraz postawę wyrażającą przyłgnięcie serca²². Wszystko to najlepiej zdaje się tłumaczyć paschalny charakter ewangelizacji, którą bardzo dobrze symbolizuje proces przechodzenia od rozumienia do tajemnicy. Przy czym ta druga, kiedy człowiek otwiera się na nią w wierze, nie podważa tego pierwszego, w żadnej mierze nie neguje, ale pozwala doświadczyć jego niewystarczalności, w której potrzeba zaufania i miłości.

WSPÓLNOTA WIARY W DRODZE

Niewątpliwie podstawowym zadaniem Kościoła, zgodnie z wolą jego Założyciela, jest uobecnienie w świecie Misterium Paschalnego Jezusa. Wiąże się z tym również wprowadzenie do tego misterium każdego człowieka, co z kolei oznacza otwieranie go na wymiar właściwy istnieniu Boga, czyli na *eschaton*. I do wykonania takiego zadania Kościół otrzymał wszystkie niezbędne środki. Naturalnie trudno sobie wyobrazić to paschalne urzeczywistnienie Kościoła bez ewangelizacji, będącej odpowiedzią Kościoła na ciągle wyzwanie, jakim jest świat. I to tym bardziej, im głębiej ten świat pogrąża się w grzechu, im mocniej zniewolony jest złem i gubi sens swojego istnienia. Dynamiczna, zmieniająca się rzeczywistość świata, jego obraz i sam człowiek, choćby przez swoją wiedzę i umiejętności, skłania zobowiązany do głoszenia Dobrej Nowiny Kościół do wciąż nowych inicjatyw, nowych form realizacji posłannictwa. Warunkiem jednak tych nowych rozwiązań i form nie może być porzucenie tego, co dawne, sprawdzone. Zostało ono wskazane nie tylko jako pomocne w ewangelizacji, ale wręcz podstawowe, wyznaczające kierunek i porządkujące ewangelizację – umożliwiające właściwe jej rozumienie. Proces ten potwierdzają już wydarzenia opisane w Dziejach Apostolskich, ukazujących organizowanie się Kościoła od samego początku w taki sposób, aby wszystkie, konieczne do porządkowania w nim relacji wewnątrz i na zewnątrz, załóżki późniejszych instytucji były podporządkowane głoszeniu Ewangelii; kontynuowaniu przez te wspólnoty misji²³. Na tym etapie wspomniana nowość w odniesieniu do tego, co znane i sprawdzone, konfrontowana była z rozwiązaniami właściwymi religijnym instytucjom ludu Pierwszego Przymierza. I już wówczas nie doszło do radykalnego odseparowania i odrzucenia charakterystycznych dla tego ludu rozstrzygnięć. Podstawą natomiast do wychodzenia poza nie, ze względu na zobowiązującą nowość wydarzenia Jezusa, była – sprawdzona i istotna dla Izraela – perspektywa paschalna²⁴.

²² Franciszek, *Evangelii gaudium*, p. 42.

²³ H.J. Kraus, *Heiliger Geist*, Stuttgart 1989, s. 86–87.

²⁴ A.M. Sicari, *Zapowiedź Eucharystii w Starym Testamencie*, tłum. L. Gwarek, w: *Eucharystia*, Poznań–Warszawa 1986, s. 107, „Communio” – Kolekcja 1; Z. Pawłowicz, *Eucharystia źródło*

Od samego zatem początku to właśnie Pascha w sposób najbardziej właściwy ukierunkowuje ewangelizację i porządkuje to, co charakteryzuje Kościół w wypełnianiu zleconego mu zadania na przestrzeni wieków w zmieniających się okolicznościach i uwarunkowaniach, także wobec nowych, wcześniej nieobecnych wyzwań. Spotkanie pamięci z nowością, której podstawą jest ciągle aktualne, paschalne wydarzenie Jezusa Chrystusa, wpływało na wyłanianie się we wspólnocie wiary nowych funkcji i kształtowanie się nowych urzędów, nie bez związku z dawnymi rozwiązaniami. Ta niezmienna zasada, która powinna być podstawową zasadą w nowej ewangelizacji ze względu na jej paschalny charakter, jest też podstawą urzeczywistniania się misterium paschalnego Jezusa w każdorazowym nowym kontekście, przez co najbardziej się realizuje i urzeczywistnia Jego Kościół. Paschalny wymiar dziejów Izraela i paschalny charakter wydarzenia Jezusa wyznacza niejako drogę i sposób samorozumienia Kościoła, tudzież realizacji zleconego mu przez Chrystusa posłannictwa we wszystkich jego funkcjach, wypełnianych zadaniach i urzędach. W takim zatem sensie, w jakim są one podporządkowane świadectwu wiary, w takim samym powinny być podporządkowane paschalnemu urzeczywistnieniu. To nie ludzkość kroczy w kierunku eschatologii – zorganizowana na sposób religijny przez instytucje właściwe biblijnemu Izraelowi i przez urzędy powstałe w Kościele – ale *eschaton* przychodzi na ziemię; wkracza w doczesność człowieka. Nie zmienia to sytuacji Kościoła, który – naśladując swojego Założyciela – powinien być w drodze.

Na tej drodze niebagatelne znaczenie mają obecne w Kościele rozwiązania w postaci ugruntowanych już i właściwie zrośniętych z obrazem Kościoła urzędów oraz pełnionych w nim funkcji. Podnoszone w tym względzie problemy, niepozbacone wyraźnej krytyki, można, jak się wydaje, sprowadzić do dwóch tendencji. Po pierwsze – dopasowywania Kościoła do ducha czasów, wprowadzania do niego rozwiązań sprawdzonych w świecie, i po drugie – rozumienia urzędu jako niewzruszonej zasady przez uznanie historycznych, dokonanych w przeszłości rozwiązań jako niezmiennych i definitywnych²⁵. Obie tendencje wyraźnie rozmiągają się z wymiarem paschalnym. W celu skonfrontowania ich z nim prześledźmy pewien proces. Otóż wyakcentowana u synoptyków prawda o Królestwie Bożym, w dyskusji na temat urzędu w Kościele i jego funkcji w ewangelizacji, rozumiana jest jako utożsamienie Kościoła z Królestwem Bożym lub traktowania go tylko jako długiej i bardzo skomplikowanej drogi do tegoż Królestwa. Innymi słowy, postrzegania Kościoła, a w nim także urzędu, zbyt idealistycznie lub sprowadzania go do poziomu wielu innych instytucji oraz struktur społecznych²⁶. Zagrożenie takie pojawia się jako pewien skutek zbyt schematycznego oddzielania Jezusa od

i szczyt, Pelplin 2006, s. 44–45; L. Bouyer, *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, tłum. A. Janik, w: *Eucharystia*, „Communio” – Kolekcja 1, s. 128.

²⁵ G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny*, s. 141–143.

²⁶ H. de Lubac, *O naturze i lasce*, Kraków 1986, s. 62–65.

Ducha Świętego. Tymczasem Pocieszyciel dostępny jest tylko przez wywyższonego i historycznego Jezusa²⁷, czyli paschalnego. Poza tym Duch Święty nie może być ograniczony jakimkolwiek urzędem i podporządkowany kościelnym rozwiązaniom oraz obecnym w nim strukturom, jakby znajdował się na ich usługach. Jan Paweł II w swojej encyklice *Dominum et vivificantem* opisał Ducha Świętego paschalnie. To znaczy pozostającego niejako ciągle „na zewnątrz” i nieustannie przychodzącego do Kościoła²⁸. Kościół zatem nie jest w swoim otwieraniu się na Dar Boga ani bardziej charyzmatyczny (Ducha Świętego), ani bardziej instytucjonalny – urzędowy (Chrystusa), ale przede wszystkim obdarowujący się miłością w wolności osób, i to na sposób właściwy samemu Bogu.

Paschalne kryterium wypełniania przez Kościół swojej misji i zarazem urzeczywistniania się nie przestaje obowiązywać po rozejściu się z synagogą. Wręcz przeciwnie, i to z kilku powodów. Po pierwsze, Pascha zakłada wspólnotę, nawet jeśli ta wspólnota przeżywa kryzys i musi być na nowo zebrana. Tak się bowiem stało, kiedy uczniowie Jezusa chcieli zachowywać Prawo, traktując Paschę Jezusa jako wypełnienie Prawa. Jednak głoszenie przez nich Zmartwychwstałego, które dodatkowo rozszerzone zostało na pogan, skutkuje wykluczeniem ich z synagogi. W takiej sytuacji wspólnota musi być zorganizowana ponownie, co zapowiada i zapoczątkowuje Jezus w Wieczerniku, wyraźnie nadając temu paschalny wymiar. Po Jego zmartwychwstaniu i powrocie do Ojca uczniowie doświadczają Jego obecności w paschalnej rzeczywistości Wieczernika, czyli w Eucharystii umożliwiającej tak bliskie relacje z Bogiem i ze względu na Boga między uczestniczącymi w niej – *communio*, jakie nie są możliwe do zaistnienia nigdzie indziej. Pascha Jezusa w łamaniu chleba staje się Paschą Kościoła, wyznaczając niewzruszone kryterium tworzenia w Kościele relacji między tymi, którzy przyjęli chrzest i należą do wspólnoty, jak i między tymi, którym głoszona jest Dobra Nowina i którzy przez to głoszenie do tej wspólnoty są zaproszeni. W konsekwencji zmierza to do uporządkowania rozwiązywanych problemów przez rozdzielenie funkcji i odpowiedzialności w dwóch dopełniających się kierunkach: misji i troski o tych, którzy już uwierzyli oraz uczestniczą w łamaniu chleba.

Stąd Kościół urzeczywistnia się w warunkach, jakie umożliwiają czytelne świadectwo wiary i zarazem doświadczenie wspólnoty²⁹, czyli najwyraźniej w strukturze parafii, ponieważ każda parafia jest najszerszym i zarazem najbardziej konkretnym urzeczywistnieniem wspólnoty³⁰. Dlatego papież Franciszek, powołując

²⁷ A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, s. 148–152.

²⁸ Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem*, Rzym 1986, p. 25–26.

²⁹ G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny*, s. 283.

³⁰ M.P. Domingues, *Parafia jako miejsce ewangelizacji*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 135–149.

się na słowa Jana Pawła II, zapisane w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*³¹, nazywa parafię „samym Kościołem zamieszkującym pośród swych synów i córek”³². Poza tym parafia jest „wspólnotą wspólnot i sanktuarium, gdzie spragnieni przychodzą i piją, by dalej kroczyć drogą, co czyni z niej centrum stałego misyjnego posłania”³³. A wszystko to dzięki temu, że parafia jest „formą obecności na terytorium, która jest najlepszym środowiskiem słuchania Słowa, wzrostu życia chrześcijańskiego, dialogu, przepowiadania, ofiarnej miłości, adoracji i celebracji”³⁴. Krótko mówiąc, paschalnego urzeczywistnienia jedności z Bogiem i braćmi oraz wychodzenia na zewnątrz. „Każda parafia w ponowoczesnym świecie Zachodu znajduje się na terytorium misyjnym i każda parafia wysyła swoich ludzi na misje po każdej niedzielnej lub codziennej Eucharystii. Tym samym każda parafia to placówka misyjna”³⁵. Trudno rozumieć to inaczej jak paschalne urzeczywistnienie Kościoła, który w każdym czasie i w każdym miejscu swojej obecności zobowiązany jest do urzeczywistniania Wieczernika w każdorazowej, historycznej formie, czyli właśnie w parafii. W ten sposób każda parafia staje się doświadczeniem paschalnej – ze względu na Jezusa – miłości i jedności z Ojcem, co jest dziełem Ducha Świętego, jak i równie paschalnego wychodzenia w mocy tegoż Ducha do tych wszystkich, którzy choć formalnie należą do tej samej parafii, wciąż znajdują się poza wspólnotą, ponieważ nie mają udziału w miłości i jedności Ojca do Syna.

Niewątpliwie poważnym wyzwaniem wobec Kościoła jest podział wśród chrześcijan, niepozwalający na doświadczenie pełnej wspólnoty – *communio* – o którą Jezus prosi w Wieczerniku (J 17,21). Papież Franciszek, analizujący dialog ekumeniczny w perspektywie nowej ewangelizacji, pisze o potrzebie „pamięci, że jesteśmy pielgrzymami i że pielgrzymujemy razem”³⁶. Teologia paschalna, ukazująca jedność stworzenia i odkupienia, w dialogu ekumenicznym pozostaje stałym odniesieniem Kościoła wezwanego do przezwyciężenia podziałów. Jedność świata jest paralelna do jedności w Kościele, który powołany został do jednania świata i urzeczywistniania w Jezusie Chrystusie jedności tego, co doczesne, z tym, co wieczne, eschatologiczne. Podzielony Kościół, któremu brak jedności, nie tylko nie buduje jedności w świecie, ale szkodzi wierze w jednego Boga i podważa swoją własną wiarygodność. Nie chodzi jednak o schematy, także jeśli pozwalają one oddać najgłębszy sens wydarzenia paschalnego i je usystematyzować w kluczu wiary. W tej perspektywie Pascha jest w najgłębszym sensie przełamywaniem schematów, a więc tego, co zewnętrzne. Pascha Jezusa w tej pielgrzymce ochrzczonych, którzy wciąż nie mają doświadczenia pełnej wspólnoty, zwraca

³¹ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, Rzym 1988, p. 26.

³² Franciszek, *Evangeliū gaudium*, p. 28.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny*, s. 286; M. Kowalczyk, *Eucharystyczna przemiana człowieka i świata*, „Communio” 25 (2005) 6, s. 147–162.

³⁶ Franciszek, *Evangeliū gaudium*, p. 244.

uwagę na potrzebę i wartość jedności wewnętrznej, będącej owocem odniesienia do Boga w Duchu Świętym, który „przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2,10). Sprawcą takiej jedności może być tylko Duch Święty (1 Kor 12,11). Jedności, która okazuje się koniecznym wymogiem w misji Kościoła wobec świata. Dlatego też Jezus tak usilnie o tę jedność prosi uczniów w swojej mowie pożegnalnej (J 17,21).

Boże *szekinah*, na które otwiera się lud Pierwszego Przymierza, osiąga swoją pełnię we Wcieleniu, którego konsekwencją jest powstanie Kościoła. Bóg w taki właśnie sposób wkracza w historię i w jej ramach uobecnia właściwy sobie sposób bytowania – *eschaton*. Naturalnie nie można tego wejścia Boga w historię rozumieć jako statyczną obecność jednego wymiaru w drugim, zamkniętego niczym w kokonie. Można to zrozumieć tylko w rzeczywistości przenikania się – przechodzenia, do czego potrzebne nam jest wydarzenie Paschy. Kościół jest więc paschalny przede wszystkim ze względu na swojego Założyciela, który przez swoją Paschę uobecnia w historii *eschaton*, co wyklucza statyczne rozumienie Kościoła lub jakąkolwiek próbę określenia go jako realizującego swoje posłannictwo tylko tu i teraz, ponieważ Syn jest nie tylko tu i teraz, dzisiaj, ale także wczoraj i na wieki, czyli jest paschalny. Podobnie Kościół we wszystkich swoich funkcjach i urzędach nie jest tylko tu i teraz. Tak jak w pełni są one dla nas zrozumiałe przez wczoraj Kościoła – długą i złożoną tradycję powstawania oraz kształtowania się – tak też muszą być traktowane jako zdolne otwierać człowieka każdego czasu i kultury na *eschaton*, czyli umożliwiać naszą Paschę z Jezusem na każdym etapie, aż do pełnego zrealizowania w nas i naszym świecie Jego chwalebного zwycięstwa nad złem. W tej długiej i złożonej Tradycji, dosłownie wszystko, co ją kształtuje i na nią się składa, podporządkowane było głoszeniu Dobrej Nowiny w każdym historycznym, kulturowym i społecznym kontekście, decydującym o każdorazowej nowości niezmiennego oraz skierowanego do wszystkich Objawienia. Z tego samego tytułu Kościół realizuje się i urzeczywistnia paschalnie w ewangelizacji, którą trzeba nazywać wszędzie tam, gdzie zmuszony on jest przekraczać dotychczasowe granice – nową, jednak wierną pamięci dawnych urzeczywistnień.

BIBLIOGRAFIA

- Boadt L., *Księga Rodzaju*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000.
- Bouyer L., *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, tłum. A. Janik, w: *Eucharystia*, Poznań–Warszawa 1986, s. 113–128, „Communio” – Kolekcja 1.
- Bouyer L., *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 1999.
- Brichto H.C., *The Names of God*, New York 1998.
- Brzegowy T., *Mojżesz – powołany przez Boga wybawiciel Izraela*, w: *Nie wstydzę się Ewangelii*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2011.
- Cantalamessa R., *Pascha naszego zbawienia*, Kraków 1998.
- Crossan J.D., *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1997.

- Czaja A., *Jedna osoba w wielu osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heriberta Mühlena*, Opole 1997.
- Czaja A., *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003.
- Czaja A., *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006.
- Dauer A., *Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochia*, Weinheim 1996.
- Domingues M.P., *Parafia jako miejsce ewangelizacji*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 135–149.
- Drilling P., *The Genesis of the Trinitarian Ecclesiology of Vatican II*, „Science et Esprit” 1 (1993), s. 61–78.
- Ferdek B., *Paschalna ofiara*, w: *Eucharystia życiem Kościoła i świata. Refleksja teologiczna w środowisku legnickim*, red. B. Drożdż, Legnica 2007.
- Finkenzyeller J., *Eschatologia*, traktat XI, tłum. W. Szymona, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 2000.
- Forte B., *L’Eglise icône de la Trinité. Brève ecclesiologie*, Paris 1985.
- Franciszek, *Evangelii gaudium*, Rzym 2013.
- Glaeser Z., *W jednym duchu jeden Kościół. Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nisiotisa*, Opole 1996.
- Jagodziński M., *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla*, Kraków 2009.
- Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem*, Rzym 1986.
- Jan Paweł II, *Christifideles laici*, Rzym 1988.
- Kehl M., *Die Kirche. Eine kotholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994.
- Kiernikowski Z., *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000.
- Knapp M., *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff?*, w: *Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Hrsg. J. Schreiner, K. Wittstadt, Würzburg 1988.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Communio notio*, Rzym 1992.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”*, Rzym 2000.
- Kowalczyk M., *Eucharystyczna przemiana człowieka i świata*, „Communio” 25 (2005) 6, s. 147–162.
- Kozak M., *Kościół jako communio według Gerarda Philipasa*, Lublin 2003.
- Kraus H.J., *Heiliger Geist*, Stuttgart 1989.
- Laurentin R., *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, tłum. T. Jania, Kraków 1999.
- Lemański J., *Księga Rodzaju, rozdziały 11,27–36,43*, w: *Nowy komentarz biblijny*, red. A. Paciorek, R. Bartnicki, A. Tronina, t. I, cz. 2, Częstochowa 2014.
- Linke W., *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana*, Warszawa 2005.
- Lubac H., *O naturze i łasce*, Kraków 1986.

- Mielcarek K., *Jerozolima. Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie Łukasowego obrazu świętego miasta w świetle onomastyki greckiej*, Lublin 2008.
- Neuner P., *Eklezjologia – nauka o Kościele*, tłum. W. Szymona, traktat VI, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999.
- Nocke F.J., *Sakramentologie. Ein Handbuch*, Düsseldorf 1997.
- Pawłowicz Z., *Eucharystia źródło i szczyt*, Pelplin 2006.
- Rad G., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986.
- Ratzinger J., *Communio – Eucharystia – wspólnota – posłanie*, w: *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, red. O. Horn, V. Pfnür, Kraków 2003.
- Ratzinger J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Istota i granice Kościoła*, w: *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, Warszawa 2009.
- Ravasi G., *Esodo*, Brescia 1980.
- Sicari A.M., *Zapowiedź Eucharystii w Starym Testamencie*, tłum. L. Gwarek, w: *Eucharystia*, Poznań–Warszawa 1986, „Communio” – Kolekcja 1.
- Słomka W., *Wiara Abrahama w tradycji żydowskiej na tle pism Nowego Testamentu*, „Veritati et Caritati” 1 (2013), s. 15–30.
- Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967.
- Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967.
- Sobór Watykański II, *Unitatis redintegratio*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967.
- Sprefico A., *Księga Wjścia*, tłum. J. Dembska, Kraków 1998.
- Stubenrauch B., *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, tłum. P. Lisak, traktat VIII, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999.
- Warzeszak J., *Tajemnica Eucharystii*, Warszawa 2005, s. 15.
- Weigel G., *Katolicyzm ewangeliczny*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków 2013.
- Wielek M., *Czy Ostatnia Wieczerza była Paschą?*, „Biblia Krok po Kroku” 36 (2012), s. 19–24.
- Witczyk H., *Błogosławieństwo wiary. Od posłuszeństwa Abrahama do wiary Piotra i Kościoła*, Kielce 2015.
- Zizioulas J., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985.

PASCHAL REALIZATION OF THE CHURCH IN THE NEW EVANGELIZATION

Summary

The proclamation of the Good News, which is the primary task of the Church founded by Jesus, should have a paschal character. Celebrated by Jews Passover not only promises, but also prepares the final victory over sin and death, accomplished through Jesus Christ in the Paschal Mystery. Paschal character has therefore the event of Jesus and the Church

created as its consequence. Paschal character should also have all offices and functions in the Church, used to make present the kingdom of God on earth that can not be limited only to the temporal. Similarly the Kingdom of God can not be completely isolated from temporality. The best explanation of this is the reality of Passover, which combines memory and present, history and the eschatological future. The Church, filling the missionary command of Jesus, makes this on the paschal way, giving the paschal character to all of its offices and functions. In the same sense, he understands and leads the work of evangelization in every cultural and historical context.

Keywords: Paschal Mystery, Passover, Church, Good News, new evangelization, community

Słowa kluczowe: Misterium paschalne, Pascha, Kościół, Dobra Nowina, nowa ewangelizacja, wspólnota

Ks. Janusz Królikowski*
WT UPJPII, Kraków

SAKRAMENT POKUTY I POJEDNANIA. KRYZYS WSPÓŁCZESNY I KRYZYS DOKTRYNALNY

Sakrament pokuty i pojednania – spowiedź – stał się w ostatnich dziesięcioleciach przedmiotem rozmaitych interpretacji teologicznych, które wpłynęły na jego praktykowanie. Niejednokrotnie proponowane interpretacje przyczyniły się do wywołania rozmaitych sytuacji kryzysowych w jego praktykowaniu albo przynajmniej wzbudzają podejrzliwość w stosunku do niego. Sytuacja domaga się ponownego przemyślenia niektórych aspektów teologii sakramentu pokuty i pojednania. Wydaje się, że utrwalona doktryna kościelna w tej materii sugeruje potrzebę przemyślenia zwłaszcza trzech kwestii: jaka jest specyficzna łaska sakramentu spowiedzi, na czym polega upodobnienie do Chrystusa, którego ten sakrament dokonuje, oraz w czym wyraża się jego właściwa eklezjalność. Na te trzy kwestie zostaje zwrócona uwaga w niniejszym artykule, przy bezpośrednim odniesieniu się do wspomnianych przejawów kryzysu w dziedzinie pokuty sakramentalnej.

Kościółowi zależy nie tylko na tym, żeby jak najliczniejsi przystępowali do spowiedzi. Ale żeby każdy upokorzony i wywyższony przez spowiedź uświadomił sobie, że należy do społeczności świętych i na nowo zostaje do niej przyjęty po to, by wziąć na siebie odpowiedzialność za Kościół.

Adrienne von Speyr¹

Zarówno praktyka, jak i teologiczne rozumienie sakramentu pokuty napotykają dzisiaj rozmaite trudności. Dotyczy to nie tylko Kościołów, które bardziej bezpośrednio zmagają się z problematyką ekumeniczną, jak na przykład Kościół w Niemczech, który musi odpowiadać na rozmaite wyzwania mające swoją genezę w tradycji luteranckiej, czy też Kościołów dotkliwie cierpiących z powodu braku kapłanów, a więc szafarzy tego sakramentu, lecz także tych Kościołów – jak na

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

¹ A. von Speyr, *Spowiedź*, tłum. W. Szymona, Poznań 1992, s. 72.

przykład w sytuacji polskiej – które muszą stawić czoło gwałtownym współczesnym wyzwaniom kulturowym, antropologicznym, ideologicznym, czy też łatwo ulegają prądom teologicznym, wprawdzie już przebrzmiałym, ale z rozmaitych powodów – przede wszystkim z racji poszukiwania „atrakcyjnych” nowości bądź braku zmysłu krytycznego, zapewnianego przez solidną refleksję teologiczną – wdzierających się do aktualnego wykładu teologii, przepowiadania i katechezy.

Reforma sakramentu pokuty zainicjowana przez Sobór Watykański II i wprowadzona w następnych latach dotyczyła przede wszystkim samego obrzędu i nie była w stanie decydująco wpłynąć na interpretację teologiczną oraz ożywić wiary w ten sakrament i jego znaczenie duchowe². Jedyną, wątpliwą zresztą, nową propozycją, którą podjęto w dziedzinie praktyki, opartą w znacznym stopniu na błędnej interpretacji nauczania soborowego, było rozszerzenie praktykowanych form pokuty o rozgrzeszenie ogólne. Już pobieżna ocena tej propozycji pozwala jednak na stwierdzenie, że zagadnienie samych zewnętrznych aspektów pokuty nie może oznaczać jej reformy. Zachodzące dzisiaj zjawiska, które towarzyszą sprawowaniu sakramentu pokuty i refleksji nad nim, skłaniają do podjęcia dalszej refleksji teologicznej, która pokazuje zarówno podstawy teologiczne tego sakramentu, jak i kierunki dalszego ich rozwijania, a także – co z tego oczywiście wynika – uwzględniania tych kwestii w przepowiadaniu oraz katechezie. Taka jest jedyna właściwa droga do pogłębienia praktyki w Kościele.

PRZEJAWY KRYZYSU

Podejmując tutaj diagnozę dotyczącą kryzysu sakramentu pokuty, ograniczam się tylko do niektórych jego aspektów. Za niewątpliwie pierwszy i podstawowy aspekt tego kryzysu trzeba uznać rozmycie teologicznego rozumienia sakramentu w ogólności³. W teologii XX wieku podjęto wszechstronną i znaczącą refleksję zmierzającą do pogłębionego rozumienia sakramentów, szeroko nawiązując do kategorii fenomenologicznych i personalistycznych, tak że nie ulega wątpliwości, iż dzisiaj mówimy już o sakramentach nie tylko inaczej, ale przede wszystkim lepiej, niż mówiono o nich na początku XX wieku. Dzięki temu rzeczywiście stają się one w coraz większym stopniu „znakami spotkania z Bogiem” za pośrednictwem Jezusa Chrystusa i Kościoła, w których adoruje się Trójcę Świętą, a człowiek przyjmuje uświęcające go działanie Boże⁴. W ramach tej odnowionej sakramentologii dają się jednak zauważyć pewne słabe punkty, upowszechnione za sprawą uznania, z którym spotkali się teologowie propagujący pewne tezy o silnej koncentracji antropo-

² Por. A. Bunini, *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma 1983, s. 645–664.

³ Por. J. Ratzinger, *Zum Begriff des Sakramentes*, München 1979.

⁴ Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966.

logicznej. Nie ulega wątpliwości, że Karl Rahner jest tym teologiem, którego prace w najwyższym stopniu wpłynęły na przemiany w sakramentologii współczesnej⁵. Są jednak w jego teologii pewne słabe punkty, które w znacznym stopniu będąc dość spójne w ramach jego globalnej wizji teologicznej, stają się zdecydowanie mniej przejrzyste, jeśli zostaną wyrwane z tego bardzo specyficznego kontekstu. Jeśli więc powiemy za Rahnerem, że sakramenty są tylko szczególnie znaczącym wydarzeniem historycznym w życiu człowieka, w których ogólna historia zbawienia utożsamia się z konkretnym życiem człowieka, a zatem jeśli w sakramentach wyraża się tylko to, co już dokonuje się na poziomie egzystencjalnym biegu życia ludzkiego, to wtedy ulega pełnemu zagubieniu ich jedyne i szczególne znaczenie, które sytuuje się na poziomie działania Bożego na rzecz człowieka⁶.

Takie ujęcie teologiczne potraktowane z całą konsekwencją i wprowadzone do codziennej praktyki stanowi oparcie dla tej dwuznaczności, którą można spotkać w niejednokrotnie powtarzanych stwierdzeniach ludzi odrzucających sakrament pokuty bądź traktujących go bardzo zdawkowo i powierzchownie. Czym są na przykład takie wypowiedzi: jeśli w życiu małżeńskim popełniam jakiś błąd, to rozmawiam z żoną, aby wspólnie rozwiązać problem; jeśli pojawia się jakiś konflikt w życiu wspólnotowym, to trzeba zdobyć się na otwarte porozmawianie na ten temat; jeśli dopuszczam się jakiejś niesprawiedliwości wobec innych, to powinienem uczciwie to naprawić. Czy zatem do tego wszystkiego potrzeba jeszcze księdza z jego posługą sakramentalną spełnianą w imieniu Kościoła? Co on może mieć do powiedzenia na te tematy? A Bóg – czy Boga dotyczą nasze ludzkie, przygodne, ograniczone działania, których konsekwencje sprowadzają się tylko do „tego świata”? Czy nasz ziemski grzech może obrazić wiecznego Boga? Czyż Bóg nie jest miłosierny, a więc i tak odpuści nam grzechy, byle z naszej strony pojawiła się jakakolwiek myśl o zmianie życia? Czy Bóg potrzebuje wyznawania naszych grzechów przed innym człowiekiem? Takie i tym podobne wypowiedzi wynikają – owszem – z powierzchownej praktyki życia, ale w znacznym stopniu odzwierciedlają to, co na wyższym poziomie abstrakcji można przeczytać u niejednego teologa, zwłaszcza wtedy, gdy operuje jednostronnie w ramach tak zwanego zwrotu antropologicznego, którego ewidentnym znakiem jest psychologizacja podstawowej problematyki dotyczącej sakramentów w ogóle, a pokuty w szczególności. „Sakramentami” stają się więc już same wewnętrzne przeżycia człowieka, a więc sytuujemy się na poziomie czysto immanentnym, gdzie nie ma miejsca na działanie Boga i Kościoła. W każdym razie w jednym i drugim

⁵ Por. A. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Roma 1999.

⁶ O pojęciu sakramentu u Rahnera por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 332–347. Popularny zarys sakramentologii Rahnera zawiera: K. Rahner, *Sakramenty Kościoła. Medytacje*, tłum. J. Zycho-wicz, Kraków 1997.

przypadku ujawnia się zjawisko kryzysu, które zostało wspomniane na początku, odzwierciedlając się w aktualnym osłabianiu się praktyki sakramentalnej.

Chociaż więc pokuta zawsze była sakramentem najtrudniejszym i najbardziej wymagającym – stwierdzenie to dotyczy zarówno teorii, jak i praktyki, a w zakresie praktyki dotyczy zarówno penitenta, jak i szafarza⁷ – wymienione defekty nie mogą pozostać pominięte w nauczaniu kształtującym dzisiejszą praktykę pokutną w Kościele. Kwestia jest tym ważniejsza, że dotyczy bardzo kluczowego elementu życia ludzkiego, jakim jest wina moralna, która stanowi pewną stałą w życiu każdego człowieka oraz z którą jako pierwszą od zawsze człowiek stara się jakoś uporać, o czym świadczy powszechne poszukiwanie zbawienia, głęboko znaczące jego dzieje.

Także dzisiaj nikt rozsądny nie usiłuje w praktyce eklezjalnej eliminować problemu, o czym świadczy wspomniane dążenie do – wprawdzie radykalnej – transformacji praktyki pokuty w Kościele. Chociaż odnosi się wrażenie, że jej zwolennicy chcieliby powiedzieć, iż nadszedł czas rozpoczęcia wszystkiego od nowa, to w gruncie rzeczy ich propozycje sytuują się na linii wcześniejszej praktyki, uznającej zasadniczy problem istnienia winy w człowieku oraz jej odpuszczenia udzielanego z zewnątrz – od Boga.

Zwolennicy radykalnej transformacji praktyki pokutnej w Kościele, zanim zaczną radykalizować swoje propozycje, dążąc do nadania dewiacjom formalnego charakteru sakramentalnego, powinni uczciwie rozważyć tę okoliczność, która dzisiaj przedstawia się jako poważna przeszkoda dla wszystkich wysiłków reformistycznych, nieważne, czy uprawnionych, czy też skrajnych, a która musi być traktowana jako drugi istotny moment kryzysu⁸. Chodzi o osłabienie teologicznego rozumienia grzechu i moralnej świadomości grzechu osobistego. Ten moment odzwierciedla się już w przytoczonych wyżej wypowiedziach, w których wychodzi się właściwie z założenia, że grzech jest na pierwszym miejscu tylko „błędem”,

⁷ Nie przypadkiem więc pokuta jest także sakramentem, który w swoim zewnętrznym rozwoju przeszedł poważne modyfikacje, odzwierciedlające się oczywiście także w doktrynie i w teologii. Por. A. Ziegenaus, *Umkehr – Versöhnung – Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bussgottesdienst und Beichte*, Freiburg 1975.

⁸ W polskiej teologii może nie widać jeszcze „pisanych” oznak takich wysiłków, ale dyskusowanie o nich zarówno wśród teologów, jak i przede wszystkim wśród kapłanów jest rzeczą na porządku dziennym. Podejmując kwestię rozgrzeszenia ogólnego, warto rozważyć radykalne, ale prawdziwe słowa kard. J. Ratzingera, napisane po ogłoszeniu przez papieża Jana Pawła II adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia*: „Kto przyznaje Kościołowi nowe władze, których nie znał do tej pory, ma więc obowiązek wykazać ich ograniczenia. Innymi słowy – kto stwierdza, że Kościół może odpuszczać także grzechy ciężkie przez rozgrzeszenie ogólne, musi wykazać, skąd pochodzi to jego prawo. Nikt dotąd nie dostarczył i nie będzie mógł dostarczyć dowodu na takie prawo przysługujące Kościołowi. Kościół nie może po prostu powiedzieć: «Ja odpuszczam wam»; może tylko powiedzieć, w odpowiedzi na wyznanie grzechów: «Ja odpuszczam tobie». Musi zachować tę pokorę” (J. Ratzinger, *La celebrazione del sacramento con l'assoluzione generale*, „L'Osservatore Romano” [wł.], 27 II 1985, s. 5).

czymś nieudanym, czymś, co nie wyszło, co zasadniczo zwraca się tylko przeciw bliźniemu lub przeciw samemu grzeszącemu, a nie przeciw Bogu. Podstawowe rozumienie grzechu jako „wielkiej obrazy Boga”⁹ w znacznym stopniu zostało wyparte ze świadomości religijnej, czego dowodzi zarówno lektura katechizmów, jak i lektura prac z teologii moralnej¹⁰. Trzeba tymczasem zauważyć, że kwestia takiego rozumienia grzechu sytuje się na poziomie ściśle dogmatycznym. Taką definicję grzechu podaje Katechizm Kościoła katolickiego i szeroko ją uzasadnia¹¹. Jeśli nie uwzględni się tego faktu, to oznacza, że niebezpiecznie zanika charakter teologiczny grzechu.

Takie redukcyjne, czysto immanentne rozumienie grzechu jest uwarunkowane szerokim wpływem dzisiejszych koncepcji ewolucjonistycznych, które pomniejszają odpowiedzialność moralną człowieka, a więc opowiadają się za dość ograniczonymi typami antropologii. W takich ujęciach człowiek jest zasadniczo rozumiany jako byt „niedokończony”, przed którym jest jeszcze otwarta droga ewolucji, prowadząca do osiągnięcia prawdziwego człowieczeństwa. Od takiego bytu, na obecnym etapie jego rozwoju, nie można więc domagać się jakiegś wyższej i radykalniejszej odpowiedzialności. Aby można było czegoś takiego od niego oczekiwać, gdyż zachodziłaby konieczność włączenia relacji z Bogiem do samej natury ludzkiej, czyli jakiegoś jej ubóstwienia. Konsekwencją takiego zabiegu byłoby to, że nie można by już przedstawiać człowieka jako bytu „niedokończonego”, ale jako byt, który jest niewątpliwie najdoskonalszy w ramach stworzenia widzialnego, chociaż oczywiście może on faktycznie upaść w tej doskonałości oraz że tylko w historycznie określonej egzystencji taka doskonałość może prowadzić do celu. W takim ujęciu grzech nie zmienia jednak statusu człowieka wobec Boga, gdyż należy do porządku ewolucyjnego, a ten porządek naturalny jest już porządkiem boskim.

Niedoceniecie człowieka, które utożsamia grzech ze słabością¹², jest ściśle związane z błędną postawą zajmowaną w stosunku do Boga i z niejasnym pojęciem Boga. W ramach teologii pokuty takie podejście zauważa się w mało rozważanej kwestii – także dlatego, że jest trudna do uchwycenia, co oczywiście nie uzasadnia jej eliminacji z refleksji teologicznej – a mianowicie tendencji do mówienia o Bogu już tylko jako Tym, który przebacza, który działa łagodnie i nas kocha, który – co więcej – potrzebuje naszej miłości i pojednania się z nami. Wyrazem tego zjawiska, w którym kryje się dużo łatwego romantyzmu i sentymentalizmu, jest mówienie wyłącznie o sakramencie *pojednania*, bez odwołania się do pierwszorzędного określenia, którym jest *pokuta*. Gdy cały sakrament sprowadza się

⁹ Por. Sobór Trydencki, *Doktryna o sakramencie pokuty*, rozdz. 1: DH 1669: *tantam Dei offensionem*; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 11.

¹⁰ Por. F. Ocariz, *La realtà del peccato nella cultura e nella catechesi della Chiesa*, w: *Salvezza cristiana e culture odierne*, pr. zbiorowa, t. 2, Torino–Leuman 1985, s. 281–294.

¹¹ Por. KKK 1850.

¹² Por. H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündlehre*, Stuttgart 1966, s. 46.

do pojednania, łatwo wyłania się z niego skrzywiony, antropomorficzny obraz Boga. W takim obrazie gubi się ściśle należący do biblijnego obrazu Boga gniew i sąd¹³. Bóg, który byłby już tylko Bogiem przebaczącym człowiekowi, niemal w sposób konieczny i automatyczny stałby się zatem – jak sarkastycznie zauważył Friedrich Nietzsche – „starym” Bogiem. Trzeba tymczasem pamiętać, że warunkiem pojednania, będącego dziełem Bożym, jest podjęcie przez człowieka właśnie pokuty, z należącym do niej osobistym uznaniem grzechu i jego wyznaniem przed Bogiem, którego konkretność gwarantuje „spowiedź” – *confessio* – w tradycyjnym rozumieniu tego słowa. Również z niego nie należy więc rezygnować w nauczaniu o kwestii pojednania człowieka z Bogiem, gdyż wyraża ono ważny aspekt praktyki pokutnej¹⁴.

Nie chodzi tutaj o przechodzenie z jednego stanowiska na drugie i mówienie, że jedno jest lepsze od drugiego, ale o szukanie równowagi teologicznej. Nie można oczywiście – w kwestii sakramentu pokuty – dążyć do jednostronnego oparcia go na surowości Boga i sądowniczym charakterze tego sakramentu, ale w integralnej teologii pokuty również te ważne kwestie nie mogą zostać pominięte. Podstawowym jednak brakiem w rozważanej tutaj kwestii nie jest bynajmniej nieznanie surowości, gniewu i sprawiedliwości Boga, ale przede wszystkim jest nim zagubione rozumienie Jego świętości. Jest to zagadnienie, które nie należy wprost do sakramentu pokuty – sytuje się raczej na poziomie wstępnym, czyli tworzy coś w rodzaju „okoliczności” umożliwiających jego adekwatne rozumienie. Bardzo poważnym problemem dzisiejszego świata jest niezdolność do uchwycenia świętości Boga i uznania jej za Jego istotę, a tym samym w jej perspektywie spojrzenie na nasze życie i działanie¹⁵. Tymczasem z Pisma Świętego jednoznacznie wynika, że powinna ona stanowić pierwszorzędną punkt odniesienia – jego formę, można by powiedzieć bardziej tradycyjnie – dla człowieka wierzącego: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19,2). Stwierdzenie to stanowi ośrodek teologii biblijnej oraz nauczania Kościoła o życiu chrześcijańskim. Sobór Watykański II przypomniał ten fakt w konstytucji *Lumen gentium*, dając wykład o „powszechnym powołaniu do świętości w Kościele”¹⁶.

Świętość utożsamia się z wartością absolutnie Doskonałego, z najwyższym Światłem, z absolutnym Dobrem, który nie potrzebuje karać ani mścić się (w sensie antropomorficznym) za grzech, ale który z samej swej natury koniecznie go odrzuca, który oddala go i demaskuje go w jego braku wartości. Wobec Jego oblicza grzech zostaje odrzucony jak cząstka ziemskiej materii od promieniującej siły

¹³ Por. H. Caselles, *La Bible et son Dieu*, Paris 1989.

¹⁴ Warto zwrócić uwagę na to, iż papież Jan Paweł II w swoich przemówieniach do spowiedników bardzo często odwołuje się do tego określenia i zachęca do jego stosowania.

¹⁵ Por. L. Scheffczyk, *Die Heiligkeit Gottes. Ziel und Form der Christenleben*, w: *Gott der Heilige und das Heil*, Hrsg. L. Scheffczyk, H. Schlier, Th. Schnitzler, St. Augustin 1979, s. 15–46.

¹⁶ Por. J.M. Yanguas, *Llamada universal a la santidad, preceptos e consejos*, w: *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, ed. T. Trigo, Pamplona 2004, s. 1075–1091.

słońca. Pojęcie świętości Bożej wskazuje na nieskończony dystans ontologiczny, jaki oddziela od Niego człowieka – dystans, który przez grzech zostaje jeszcze pogłębiony i którego człowiek nie jest w stanie pokonać o własnych siłach, a tym samym skazuje się na nicość. Pojęcie to pokazuje również Boga jako jedyne, który jest źródłem przebaczenia dla człowieka w jego wędrówce pojednania, a więc tego, który otwiera przed człowiekiem perspektywę wiecznego istnienia.

Racje tej sytuacji kryzysowej, które tutaj wspomniałem, są tak głęboko zakorzenione i tak subtelne, złożone dla przeciętnego człowieka, że może pojawić się nawet uzasadniona wątpliwość, czy w ogóle można je przezwyciężyć, a tym samym przywrócić pełne znaczenie sakramentowi pokuty. Te poważne oznaki kryzysu w pewnym sensie pokazują nam jednak bardzo naocznie, mimo napotykanego przeciwności, jak powinien być ważny dla Kościoła i dla wierzących sakrament, który – potraktowany obiektywnie – urzeczywistnia w sobie wartości o tak żywotnym znaczeniu dla człowieka w dziedzinie religijnej i osobowościowej. W przeszłości, ponieważ nie kwestionowano obiektywnej ważności tego sakramentu, a także w duszpasterstwie istniała głęboko zakorzeniona świadomość faktu, że spowiedź indywidualna, w swoim najlepszym ujęciu, jest sposobem wychowania dorosłych, którego efektem było kultywowanie zainteresowania duchowo-teologicznego tym sakramentem, pozostającym zresztą zawsze jakoś problematycznym, a przede wszystkim trudnym w przeżywaniu. Mimo że teologia tego sakramentu nie zawsze była najwznioślejsza – co widać w przeroście kazuistyki, do której często było sprowadzane nauczanie o spowiedzi – to wypełniała tę lukę teoretyczną.

Pierwszym zadaniem, które staje w naszych czasach przed Kościołem, jest przywrócenie świadomości specyficznego charakteru sakramentu pokuty oraz – co więcej – jego szczególnej głębi mistycznej. W tym kontekście powróci także kwestia jego skuteczności i konieczności w życiu chrześcijańskim. Podobnie jak w okresie reformacyjnego kryzysu spowiedzi skuteczną odnowę tego sakramentu zaczęto od ukazania jego specyfiki dogmatycznej, tak również dzisiaj nie wystarczy psychologiczno-pragmatyczna argumentacja zamierzająca do przystosowania go do przeciętnej wrażliwości współczesnego człowieka, ale jest konieczne jak najgłębsze wniknięcie w jego tajemnicę. Można tego dokonać także przyjmując antropologiczny punkt wyjścia w wyjaśnianiu miejsca tego sakramentu w życiu człowieka, ale jego sens musi być ukazany pierwszorzędnie na drodze teologicznej, niejako „odgórnie”. Jeśli tego się nie uczyni – jak pokazują już doświadczenia wielu Kościołów, na przykład w Europie Zachodniej – praktyka sakramentalna zostanie w sposób nieunikniony sprowadzona do dwóch sakramentów, a mianowicie do chrztu i Eucharystii, a pokuta zostanie ograniczona do pobożności prywatnej. Wynika to między innymi z tego, że dzisiejsza psychologizacja nie tylko eliminuje z zakresu swoich zainteresowań to wszystko, co dotyczy winy i jej uznania, ale przede wszystkim sama psychologia prezentuje się jako właściwe antidotum na tę „chorobę”. Ten drugi problem urósł do wręcz monstrualnych rozmiarów, zamykając wszystkie inne drogi, które prowadzą do podjęcia tego problemu, jak na przykład

drogę teologiczną. Zasługuje jednak na uwagę fakt, że w ramach dzisiejszych poszukiwań filozoficznych ta droga na nowo zostaje otwarta¹⁷.

Jeśli chce się skutecznie odpowiedzieć na te tendencje, które kwestionują bądź pomniejszają sakrament pokuty, trzeba przede wszystkim, aby sakrament pokuty był głębiej rozumiany jako specjalny aspekt tajemnicy zbawienia. Aby dojść do takiego rozumienia, jest nieodzowne wydobywanie jego aspektów dogmatycznych, które najskuteczniej i najbardziej bezpośrednio wprowadzają w tę tajemnicę. Podstawowego znaczenia nabiera w tym względzie kwestia szczególnej pozycji pokuty wśród innych sakramentów, a ściślej w jego relacji do podstawowego sakramentu chrztu. W niniejszym opracowaniu chcemy więc zwrócić uwagę na zasadnicze aspekty doktrynalne sakramentu pokuty, które odpowiadają na omówione wyzwania, a przede wszystkim wskazują na sens zbawczy spowiedzi.

ŁASKA SAKRAMENTALNA

Szukając teologicznego rozumienia sakramentu pokuty, szczególnej roli w tym procesie nabiera uznanie i uzasadnienie, że pokuta nie tylko – jak wszystkie inne sakramenty – opiera się na chrzcie, ale że – pod pewnym względem – stanowi jego odnowienie i pogłębienie. Ta prawda doktrynalna posiada także daleko idące znaczenie religijno-duszpasterskie. Możemy z całą pewnością stwierdzić, że jeśli duszpasterstwo w Kościele zdołałoby ukazać pokutę jako odnawianie się wydarzenia chrzcielnego i łaski chrzcielnej, to dostarczyłoby w ten sposób istotnego środka pozwalającego na trwałe kształtowanie świadomości chrzcielnej, będącej podstawą życia chrześcijańskiego i domagającej się nieustannej aktualizacji. Stałaby się ta świadomość jakby atmosferą, która stale otacza wierzącego, stanowiąc bijące źródło jego życia duchowego. Praktyka wyraźnie potwierdza, że ilekroć udaje się to osiągnąć, tylekroć milkną liczne głosy krytyczne kierowane pod adresem spowiedzi jako faktu mechanicznego i zwyczajowego, jakby z zewnątrz dodanego do wiary. Spowiedź, traktowana jako odnowienie pierwotnego wydarzenia chrzcielnego, z tego rozumienia czerpie swoją przekształcającą siłę, ukazując swoje bezpośrednie i twórcze znaczenie w całości życia chrześcijańskiego.

Nie chodzi tutaj o ocenę teologiczno-duszpasterską tego związku dwóch sakramentów, ale o ukazanie jego znaczenia dogmatycznego. Ważnym punktem odniesienia w tym przypadku jest już to, że tradycja chrześcijańska, w samej tylko swojej terminologii ściśle związała sakrament pokuty z sakramentem chrztu, na przykład definiując pokutę jako „mozolny chrzest – *baptismus laboriosus*”¹⁸. W języku symbolicznym bardzo wcześnie ta sama myśl została wyrażona za pomocą obrazu

¹⁷ Por. A. Chappelle, *Les Fondaments de l'Étiq. La symbolique de l'action*, Bruxelles 1988, s. 149–183.

¹⁸ Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio* 39, 17.

„deski ratunkowej po rozbiciu, jakim jest utrata łaski”¹⁹. Idea „mozolnego chrztu” została włączona do ściśle dogmatycznej doktryny pokutnej opracowanej na Soborze Trydenckim²⁰. Powrócono do tego wymownego obrazu w Katechizmie Kościoła katolickiego²¹. Są to wstępne argumenty przemawiające za skutecznością obrazu w odniesieniu do tej ważnej treści doktrynalnej.

Z tego powodu, począwszy już od Tertuliana, sakrament pokuty mógł być określony mianem *paenitentia secunda*²², po pierwszej pokucie, która miała miejsce w chrzcie. Było to zarazem to samo przekonanie, które w *Didaskaliach*, pochodzących z początku III wieku, a opracowanych w środowisku syryjskim, doprowadziło do następującego sformułowania: „Przez włożenie rąk w pokucie lub przez chrzest jest się uczestnikiem Ducha Świętego”²³. Ta wypowiedź pozwala bardzo jasno określić teologiczne znaczenie pokuty w relacji do sakramentu chrztu. Według poprawnej interpretacji oznacza, że życie chrześcijańskie jest egzystencją w mocy Ducha Świętego we wspólnocie wierzących, to znaczy tych, którzy są pełni tego Ducha. Zostają oni ukonstytuowani w nowym bycie, otrzymanym przez Chrystusa definitywnie za pośrednictwem swojej śmierci i zmartwychwstania, a zarazem są uczestnikami także tych mocy zmartwychwstania wywyższonego Pana, które są udzielane przez Ducha Świętego. Ta zbawcza moc jest przekazywana w Kościele zarówno przez chrzest, jak i przez pokutę. Ponieważ jednak pokuta jest „drugim” chrztem, musi być jej przyznana także zdolność pogłębienia nowego bytu w Chrystusie, ukonstytuowanego i zapoczątkowanego przez chrzest – zdolność zintensyfikowania go, dalszego budowania pierwotnej komunii z Chrystusem czy też zradykalizowania podjętej decyzji pójścia za Chrystusem na historycznej drodze życia w tym świecie, który jest światem grzesznym. Z tego też względu pokuta może być uznana za sakrament udzielany w sytuacji świata zagrożonego przez grzech, aby rozwijać i udoskonalać komunię z Chrystusem nawiązaną przez chrzest, a więc za sakrament, który odgrywa nieodzowną rolę w prowadzeniu życia chrześcijańskiego do dojrzałości i doskonałości²⁴.

Przy bliższym rozpatrzeniu to zagadnienie zdaje się jednak napotykać poważną trudność. Była ona dotychczas rozwijana w taki sposób, że może zrodzić się wrażenie, iż grzech, który jest jakby „warunkiem” pokuty, a więc oddzielenie od życia w Chrystusie i w Duchu, jest w życiu chrześcijanina sytuacją wręcz normalną. Można by nawet założyć – a często nie jest to założenie tylko teoretyczne – na podstawie takiego rozumowania, że grzech jest koniecznością w życiu chrześci-

¹⁹ Tertulian, *De paenitentia* 4, 2.

²⁰ Por. Sobór Trydencki, *Doktryna o sakramencie pokuty*, rozdz. 2: DH 1672.

²¹ Por. KKK 1446.

²² Tertulian, *De paenitentia* 7, 10.

²³ *Didascalia Apostolorum* II, 41.

²⁴ Szczegóły dotyczące praktyki i znaczenia „drugiej pokuty” w pierwotnym Kościele można znaleźć w: H. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse in ältesten Christentum bis Cyprian un Origenes*, Bonn 1940.

janina, sprawiającą, że przez sakrament pokuty jego komunია z Chrystusem może zostać umocniona i pogłębiana. Taka interpretacja byłaby oczywiście całkowicie abstrakcyjna, zupełnie oderwana od konkretnego i indywidualnego wydarzenia zbawienia. Natomiast interpretacja, która realistycznie opiera się na tej rzeczywistości, traktuje poważnie to, co zostało powiedziane nieco wcześniej, niejako ubocznie, a mianowicie że ten porządek rzeczy, odzwierciedlający się w strukturze sakramentów, ma swoją wagę w sytuacji świata zagrożonego przez grzech. Jest to zagrożenie, od którego także chrześcijanin nie jest wolny. Zauważył to już Sobór Trydencki, stwierdzając, że jeśli człowiek nieustannie trwałby w łasce chrzcielnej, to nie byłoby konieczne ustanowienie sakramentu pokuty²⁵. Biorąc jednak pod uwagę konkretną sytuację egzystencjalną ochrzczonego, który rzeczywiście nie jest wolny od grzechu, ten sakrament – nie tylko z punktu widzenia Boga – jest nowym dobrodziejstwem, poniekąd jeszcze większym od chrztu, który już sam w sobie jest rzeczą niezmierną, gdyż sprawia odnawianie się rzeczywistości chrzcielnej na wyższym poziomie, to znaczy umożliwia głębsze wniknięcie łaski chrzcielnej w ludzką egzystencję.

Prawda doktrynalna, według której pokuta jest rozwinięciem i głębszym zakorzenieniem się rzeczywistości chrzcielnej, ma swoje oparcie w tym, że w aktualnym porządku zbawczym chodzi o coraz dalej idącą aktualizację zbawienia udzielanego przez Boga. Wszystko to ma oczywiście odniesienie do konkretnej sytuacji zbawienia człowieka, poddanego grzechowi, wykluczając wszelkie fałszywe dedukcje dotyczące jakiegokolwiek konieczności grzechu.

Sprawa nie jest bynajmniej prosta. W historii teologii i historii sakramentu pokuty stwierdzamy, że często pojawiały się trudności pojęciowe dotyczące uznania wewnętrznego związku między chrztem i pokutą. W ten na przykład sposób w pierwotnym Kościele z tego wewnętrznego związku dwóch sakramentów wyprowadzano błędny wniosek, że pokuta – podobnie jak chrzest – mogłoby być przyjmowana tylko raz w życiu. Była to niesłuszna zasada, którą utrzymywał jeszcze św. Ambroży: „Sicut unum baptisma, ita una paenitentia”²⁶. Kościół starożytny jednak szybko zrozumiał, że mimo głębokiego związku między chrztem i pokutą należało także wydobyć zachodzące między nimi różnice, aby sakrament pokuty mógł zyskać swoją autonomię. W czasach nowożytnych słabe rozróżnianie między chrztem i pokutą stało się przyczyną tego, że we wspólnotach reformowanych odrzucono sakrament pokuty, gdyż uważano, że wszystkie jego skutki mogą być tak samo sprawione i udzielone przez chrzest i wiarę w chrzest. Dzisiaj pojawia się to samo niebezpieczeństwo, gdy zbyt ogólnikowo określamy pokutę mianem sakramentu odpuszczenia grzechów. W rzeczywistości bowiem także chrzest jest sakramentem odpuszczenia grzechów, jak wyznajemy w Credo nicejsko-konstantynopolitańskim, tak że można by powoływać się na jakiegokolwiek

²⁵ Por. Sobór Trydencki, *Doktryna o sakramencie pokuty*, rozdz. 1: DH 1668.

²⁶ Ambroży, *De paenitentia* 2, 10.

odnawianie wiary chrzcielnej, aby dostąpić jego skuteczności w tym względzie. Bardzo wiele mówi się dzisiaj na przykład o celebracji Eucharystii jako sakramencie odpuszczania grzechów oraz uzasadnia jej samowystarczalność zbawczą²⁷. Taką argumentację zastosowano w wielu wypadkach w ramach zachęt do częstej Komunii świętej, nie wyjaśniając równocześnie kwestii grzechu ciężkiego, który może być odpuszczony tylko za pośrednictwem spowiedzi sakramentalnej. Stąd też dzisiaj w wielu miejscach wierni licznie przystępują do Komunii świętej bez wcześniejszej spowiedzi z grzechów ciężkich. Do tej sytuacji przyczyniło się także rozdzielenie w czasie przystępowania do pierwszej spowiedzi i pierwszej Komunii świętej, które nie uwzględnia relacji zachodzących między teologią i pedagogią²⁸. Problem pojawia się także w kontekście niejednoznacznego nauczania na temat pozasakramentalnych form pokuty. Znowu trzeba stwierdzić, że często pomija się fakt ich skuteczności wyłącznie w odniesieniu do grzechów powszednich. Staje się więc nieodzowne przypomnienie przejrzystego rozróżnienia między chrztem i pokutą. Najlepszym sposobem uchwycenia tej różnicy będzie teologiczne zgłębienie się w specyficzną naturę relacji z Jezusem Chrystusem, która urzeczywistnia się w sakramencie pokuty.

UPODOBNIENIE DO CHRYSSTUSA

Jest zasługą teologii sprzed Soboru Watykańskiego II, że studiowała sakramenty nie tylko jako narzędzia łaski różniące się między sobą, odpowiadające na ludzkie potrzeby egzystencjalno-zbawcze, lecz także jako zróżnicowane formy upodobnienia do Chrystusa, mające swoje źródło w pełni Bożego i ludzkiego życia Jezusa. Także ten decydujący element teologicznego rozumienia sakramentów ulega dzisiaj pewnemu rozmyciu, gdy główny nacisk sakramentologii jest kładziony na fenomenologiczny opis sakramentów, a tym samym jednostronnie na ich znaczenie antropologiczne, bez zwracania uwagi na ich *chrystokształtność*. Jest to konsekwencją zachwiania się wiary w prawdziwe bóstwo Jezusa Chrystusa, wiary, która musi być zachowywana w sposób trwały i niezmienny, tak samo jak wiara w Jego prawdziwe człowieczeństwo. Należy uznać za symptomatyczne – a tym samym destrukcyjne – że w wielu wykładach sakramentologii, zarówno naukowych, jak i popularnych, ten fakt w ogóle nie jest brany pod uwagę. O pokucie mówi się tylko jako nowym nawróceniu do Chrystusa, wydarzeniu wiary i odnowieniu pójścia za Chrystusem. Wszystkie te kwestie zasługują oczywiście na uwagę, gdyż łączą się z kwestiami dotyczącymi intencji, moralności i ascezy, ale nie wprowadzają one

²⁷ Por. H. Manders, *Un Dieu qui restaure toutes choses. L'aspect de la réconciliation des prières eucharistiques romaines*, „Concilium” [fran.] 61 (1971), s. 103–111.

²⁸ Por. J. Galot, *Eucaristia e penitenza. Problema teologico e pastorale*, „La Civiltà Cattolica” 125 (1974), s. 132–141.

w tę głębię duchową, a nawet mistyczną, która może zostać ukazana jedynie przez zestawienie ich z podstawową kwestią upodobnienia do Chrystusa i kształtowania obrazu Chrystusa w człowieku. Jeśli uzasadnienie sakramentu pokuty ograniczałoby się tylko do argumentów o charakterze ascetyczno-moralnym, byłoby rzeczą bardzo trudną utrzymanie jego znaczenia także w Kościele katolickim. Z tego powodu, analizując różne „apologie” sakramentu pokuty, odnosi się wrażenie, że werbalnie uznają one jeszcze zasadnicze i nieodzowne miejsce sakramentu pokuty pośród innych form pokuty, ale nie umieją – a niekiedy może nawet nie chcą – obiektywnie uzasadnić takiego pierwszeństwa.

Sobór Watykański II, posługując się tradycyjnym językiem, w Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* stwierdza: „Szafarze łaski sakramentalnej jednoczą się najściślej z Chrystusem Zbawicielem i Pasterzem” (nr 18). Także nowe *Obrzędy pokuty* podjęły niektóre zagadnienia, opierając się na perspektywie chrystologicznej, ale nie dokonały ich szerszego wyjaśnienia²⁹. Tym, co należałoby najpierw wyjaśnić, jest kwestia szczególnego upodobnienia do Chrystusa, dokonującego się za pośrednictwem sakramentu pokuty, które różni się od upodobnienia dokonującego się za pośrednictwem chrztu, skoro pojawia się problem grzechu popełnionego *po* tym sakramencie, a więc problem odrzucenia ofiarowanego zbawienia.

Jeśli chce się uwypuklić ten specyficzny aspekt, należy patrzeć przede wszystkim na śmierć Jezusa Chrystusa, ale nie od razu pod jej aspektem zwycięstwa, w którym dominuje światło chwały i zmartwychwstania, ale pod aspektem wyrażającego się w tej śmierci dramatu i wielkości sądu Bożego dokonanego nad grzechem, który Jezus Chrystus „za nas” wziął na siebie. Zgodnie z tym, co mówi św. Paweł w 2 Liście do Koryntian: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (5,21). Oznacza to, że Chrystus, który nie był grzesznikiem, został uczyniony krwawą ofiarą zastępczą. „Skreślił dłużny zapis, przygniatający nas nakazami. To właśnie, co było naszym przeciwnikiem, usunął z drogi, przygwoździwszy do krzyża” (Kol 2,14). Św. Tomasz z Akwinu z właściwą sobie przejrzystością stwierdza:

Oportet quod illi post baptismum peccant, configurentur Christo patienti per aliquid poenalitatis, vel passionis quam in seipsis sustineant³⁰.

Można mieć zastrzeżenia pod adresem katolickiej soteriologii zadośćuczynienia, jaka została wypracowana na gruncie refleksji św. Anzelma i św. Tomasza z Akwinu, oraz do jej aplikacji w przepowiadaniu kościelnym, ale nie można jej zarzucić, że bagatelizowała podstawową kwestię sądu Bożego nad ludzkim grzechem, którego krzyż Chrystusa jest manifestacją. Nie można zapominać, że do tej soteriologii odwołuje się także Sobór Trydencki w wykładzie doktrynalnym na

²⁹ Por. *Obrzędy pokuty*, Katowice 1981; *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, nr 3 i 7b.

³⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 49, a. 3, ad 2.

temat sakramentu pokuty, gdzie podkreśla, że wierzący, spowiadając się, uczestniczy w zadośćuczynieniu dokonany przez Chrystusa³¹. Zasadą soteriologii zadośćuczynienia jest nie tylko mocne oparcie się na teologii św. Pawła, w której jest szeroko obecna teologia grzechu, ale także jasne ukazanie kwestii zadośćuczynienia za grzech. Bosko-ludzkie zadośćuczynienie za grzech dokonane przez Jezusa Chrystusa pozostaje ośrodkiem soteriologii, a inne jej aspekty są manifestacjami jego wielkości i skuteczności, obejmującymi całą rzeczywistość ludzką³².

Poprzez krzyż Jezus Chrystus – przyjęty w miejsce człowieka – poddał się osądowi trybunału Bożego, będącego oczywiście trybunałem łaski, w którym Bóg potwierdził swoją sprawiedliwość, a więc także swoją świętość, w sposób odpowiadający przepastnemu bezmiarowi grzechu. Jeśli więc sakramenty w ogóle są znakami, dzięki którym człowiek może upodobnić się do obrazu Chrystusa, to na tym tle należy zatem wyjaśniać specyficzny charakter sakramentu pokuty – istotę tego, co II Sobór Watykański rozumie przez *unitio intima Christo*. Jest to zjednoczenie z Chrystusem, który – jako ofiara prześlągalna (ekspiacyjna) (1 J 4,10) – poddał się osądowi w odniesieniu do grzechu, stając się właśnie przez to Wyzwolicielem i Odkupicielem z grzechu. W sakramentalnym wydarzeniu pokuty dokonuje się to samo – grzesznik jednoczy się z Chrystusem cierpiącym, wnikając w intencję i w dzieło ekspiacyjne Odkupiciela, chociaż czyni to oczywiście w inny sposób niż Chrystus, gdyż pokutuje za swoje osobiste grzechy. Wierzący, przyjmując łaskę w sakramencie pokuty, nie przyjmuje jej na mocy faktu, że – paralelnie do tego, co uczynił Jezus posłusznie przyjmujący śmierć na krzyżu – spogląda jeszcze raz na swoje nieposłuszeństwo i swoje domaganie się absolutnej autonomii, ale na mocy tego, że jednoczy się z Chrystusem wysługującym mu łaskę, a w ten sposób może być synem z Synem. Dlatego św. Paweł mówi o „byciu współ-pogrzebanym” z Jezusem Chrystusem w chrzcie, o „współ-ukrzyżowaniu” starego człowieka, o umieraniu i życiu „z Chrystusem” (por. Rz 6,4–14). Wierzący jest przeznaczony do tego, „by się stał na wzór obrazu [...] Syna” (Rz 8,29). Istotą łaski sakramentu pokuty jest moc bycia z Synem. Podczas gdy chrzest jako sakrament przeznaczony dla wszystkich czyni uczestnikiem tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa w całej jej rozciągłości, to inne sakramenty akcentują jakiś szczególny aspekt wydarzenia paschalnego. Sakrament pokuty czyni uczestnikiem śmierci Chrystusa, w której został wypowiedziany najwyższy i ostateczny sąd nad grzechem (por. Rz 8,13; Ga 3,14; Kol 2,14), oraz uczestnikiem Jego zmartwychwstania, w którym został On uznany i przyjęty przez Ojca. Mimo oczywistej różnicy między dziełem Chrystusa i dziełem nawracającego się grzesznika nie ma przeszkód, by nastąpiło w tym przypadku mistyczne zjednoczenie z Chrystusem wynagradzającym, na mocy którego grzesznik wypełnia także funkcję odkupieńczą i staje się uczestni-

³¹ Por. Sobór Trydencki, *Doktryna o sakramencie pokuty*, rozdz. 8: DH 1690.

³² Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 279–332.

kiem wydarzenia odkupienia nie tylko dla siebie, lecz także dla świata, ponieważ odpuśczenie grzechów jest zawsze faktem społecznym.

Ta refleksja, mająca charakter rzeczywiście mistyczny, odpowiednio rozwinięta, może nam umożliwić konieczne wyjaśnienie także w odniesieniu do innego zagadnienia, które dzisiaj jawi się jako kontrowersyjne, a które dotyczy konkretnego wydarzenia sakramentalnego. Chodzi o stwierdzenie, któremu jeszcze Sobór Trydencki nadawał dużą wartość jako idei przewodniej w traktowaniu sakramentu pokuty³³ i które dzisiaj znika nawet z dokumentów kościelnych, a mianowicie, że do tego sakramentu na sposób wewnętrzny należy *charakter sędowniczy*³⁴. Ogólnie mówiąc, wskazuje on, że pokuta jest sakramentalną antycypacją sądu nad ludźmi zarezerwowanego Jezusowi Chrystusowi, że w pokucie szafarz reprezentuje Chrystusa Sędziego oraz że grzesznik dobrowolnie poddaje się temu najwyższemu osądowi.

Teologia współczesna dystansuje się od tej prawdy z tych racji, które zostały już wspomniane w odniesieniu do dzisiejszych nieporozumień dotyczących idei Boga i pojęcia grzechu. Często powraca się do znanego stwierdzenia Lutra, który mówił o „tyraniu spowiedzi usznej”. Tymczasem właśnie w tym miejscu sytuuje się decydujący moment, pozwalający na określenie specyfiki tego sakramentu w stosunku do chrztu, który dokonuje odpuśczenia grzechów w formie czystego aktu łagodności Bożej. Charakter sędowniczy stanowi nieodzowną podstawę uzasadnienia niektórych istotnych elementów sakramentu pokuty, takich jak osobiste wyznanie win, dzieła zadośćczyniące i autorytatywna absolucja. Aby to zrozumieć, należy przede wszystkim oczyścić interpretację sądu dokonującego się w sakramencie pokuty od wszelkich zestawień ze świeckim postępowaniem sądowym ani nie można tego wszystkiego sprowadzić do modelu spekulacji prawnej opartej na schemacie przestępstwo – kara. Podstawa teologicznego rozumienia sądu sytuuje się w ramach sądu miłosierdzia, którego – w wypełniającym momencie historii zbawienia – Ojciec dokonał nad Jezusem Chrystusem, a w którym teraz może uczestniczyć także człowiek jako żyjący w zainaugurowanym przez Niego czasie ostatecznym. Jest więc uczestniczeniem w sądzie ostatecznym, który dla chrześcijanina dokonał się wraz z przyjęciem sakramentu chrztu. Celem tego sądu – inaczej niż ma miejsce w sądzie ziemskim – nie jest zewnętrzne potępienie lub zewnętrzna deklaracja rozgrzeszania, ale wyzwolenie wewnętrzne i wynagrodzenie za obiektywnie istniejącą winę, a tym samym odnowienie religijnej relacji człowieka z Bogiem, która jest antycypacją komunii eschatologicznej³⁵.

³³ Por. Sobór Trydencki, *Doktryna o sakramencie pokuty*, rozdz. 2: DH 1671.

³⁴ Por. tamże, rozdz. 6: 1685; por. kan. 9: DH 1709.

³⁵ W tym miejscu wyjaśnia się, dlaczego element boskiego przebaczenia i ludzkiego wyznania grzechu teologia katolicka traktuje jako jeden z istotnych aspektów pojęcia religii i samego wyznania wiary. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 81, a. 1.

Uznanie, że człowiek upodabnia się do Chrystusa, podejmując ekspiację i przyjmując Boży sąd łaski, umożliwia także głębszą ocenę – na poziomie praktyczno-religijnym – miejsca człowieka-grzesznika w sakramencie pokuty. Tutaj manifestuje się cały personalizm tego sakramentu, który dzisiaj słusznie usiłuje się podkreślić, chociaż jego podstaw często nie szuka się w tym miejscu. We wspomnianej psychologizacji, której poddane są interpretacje tego sakramentu, wierni są zawsze narażeni na niebezpieczeństwo traktowania siebie jako penitentów, a zatem i innych, w pewnym sensie jako moralnie niższych, bądź też mogą uważać się za upokorzonych przez spowiedź i pokutę, za sprowadzonych do roli „nędznych grzeszników”, którzy muszą wstydzić się i czuć się poniżeni. Podobne dwuznaczności, które są oczywiście niebezpieczne dla sakramentu pokuty, nie pojawiają się, jeśli zostanie dobrze ujęta kwestia specyficznego upodobnienia do Chrystusa, dokonującego się w sakramencie pokuty. Jest się wtedy w stanie uznać, że grzesznik wyznający swoje winy wznosi się na poziom szczególnej godności i wewnętrznej wielkości. W swojej grzesznej sytuacji urzeczywistnia coś z tego, co Max Scheler – idąc po linii analizy filozoficznej – określił jako „wieczne w człowieku”, ale co tylko myśl teologiczna może określić bardziej szczegółowo, gdy sięga do idei upodobnienia do Chrystusa w dziele ekspiacji i odkupienia. W takim przypadku egzystencja wierzącego osiąga nowy i szczególny charakter egzystencji w Jezusie Chrystusie, gdyż wchodzi on w Jego dzieło w jego kluczowym momencie i w jego szczególnej skuteczności.

Refleksje te prowadzą do podjęcia ostatniego aspektu szczególnej „jakości” zbawczej tego sakramentu, aspektu, który należy dowartościować także pod względem osobistym, ale który równocześnie ściśle łączy się z kwestią eklezjalnego wymiaru sakramentu pokuty.

WYDARZENIE EKLEZJALNE

Z kwestii dotyczącej specyficznego upodobnienia do Chrystusa urzeczywistnianego za pośrednictwem pokuty może zostać wyprowadzony ostatni szczególny charakter należący do natury zbawczej tego sakramentu, a mianowicie charakter najbardziej intensywnego zaangażowania osobistego oraz współuczestnictwa w nim ze strony człowieka, który nie ma sobie równego w żadnym sakramencie.

Jako „mozolny chrzest” i „*operosa probatio* – pracowite doświadczenie”, pokuta zawsze miała na celu doprowadzenie penitenta do szczególnego współuczestnictwa w dziele odpuszczenia grzechów, które w Kościele prowadziło niekiedy do jednostronnych w sensie rygorystycznym interpretacji, niemających ścisłego uzasadnienia na poziomie teologicznym, jak na przykład u św. Cypriana z Kartaginy († 258), który dziełom pokutnym penitenta przypisywał – a więc tego się wówczas

wymagało – pełną wartość zadośćczynną i traktował *satisfactio* jako integralne przeciwieństwo grzechu³⁶.

Mimo prezentowanych braków zasadniczy cel takich ujęć był zawsze skoncentrowany na upodobnieniu się penitenta do Jezusa Chrystusa w Jego dziele odkupienia. Takie upodobnienie nie mogłoby bowiem być zrozumiane i urzeczywistniane w sensie realnym, jeśli grzesznik nie wzięłby na siebie także kary – goryczy cierpienia, która wypływa z grzechu, zadośćczyniąc w ten sposób za swój grzech. Ta zresztą myśl o bolesnym wynagrodzeniu za grzech, urzeczywistnianym w zjednoczeniu z odkupieńczym dziełem Jezusa Chrystusa, bardzo szybko została pogłębiona w tym sensie, że akcent z działania zewnętrznego został przesunięty na żal wewnętrzny oraz na centralny akt osobowy, którym jest nawrócenie (*metanoia*). Jednocześnie to nawrócenie nigdy nie mogło być rozumiane jako wydarzenie wyłącznie wewnętrzne i duchowe, ponieważ także właśnie w widzialnym wydarzeniu sakramentalnym musiała ona uzewnętrznić się i niejako zmaterializować. U źródeł tego wszystkiego stało w pewnym czasie przekonanie, powiększające odpowiedzialność za grzech, według którego grzech popełniony po chrzcie przez chrześcijanina byłby cięższy od grzechu popełnianego przed chrztem lub popełnianego przez poganina. Ponieważ wierzący grzesznik już żył we wspólnocie z Chrystusem, musiał zaangażować się w przywrócenie tego zjednoczenia. Z tej racji, która już sama przez się nie ma charakteru ascetycznego lub tylko etycznego, ale opiera się na osobistej relacji ochrzczonego z Chrystusem, wyłonił się wymóg, aktualny tak wówczas, jak i obecnie, szczególnego uczestniczenia grzesznika w wynagrodzeniu za grzech osobisty. To uzasadnione przekonanie otrzymało następnie tak silną i trwałą strukturę teologiczną, że dzieła penitenta, czyli skonkretyzowana *metanoia*, były nawet traktowane jako materia konieczna dla tego sakramentu, bez której nie może on mieć miejsca. W konsekwencji spowiedź jest jedynym sakramentem, którego przyjęcie w stanie niegodności jest równocześnie przyjęciem ważnym i godziwym.

Ta *operosa probatio*, wtedy jak i dzisiaj, była uzasadniona tym, że Bóg traktuje poważnie grzesznika i nie usprawiedliwia go bez jego osobistego współdziałania. Była to ta sama myśl, którą Augustyn lapidarnie wyraził w znanej formule: „*Quis te creavit sine te, non te iustificat sine te*”³⁷. Jest to zasada globalnie charakteryzująca rozumienie sakramentów w Kościele katolickim, ponieważ sakramenty nie tylko są – jak dzisiaj niejednokrotnie mówi się, nawiązując do ewangelickiej teologii słowa – zgodą na zbawienie, która zostaje widzialnie potwierdzona, czy też „słowem definitywnym”. Sakramenty jednak nie są słowem, którego człowiek ma wysłuchać i biernie przyjąć, ale są „działaniami” Jezusa Chrystusa, zwraca-

³⁶ Por. Cyprian, *Epistola* 15, 1.

³⁷ Augustyn, *Sermo* 119, 13.

jącymi się do człowieka jako roszczenie egzystencjalne, a on jest wezwany do uczestniczenia w nich przez swoje osobiste działanie³⁸.

Działanie człowieka w żadnym sakramencie nie jest oczywiście tak silnie zaakcentowane i tak intensywne, jak w sakramencie pokuty. Jednak nie dokonuje się to ze względu na wymóg karcenia lub samoumartwienia, ale raczej ze względu na głębokie uznanie, że odwrócenie się od grzechu (*metanoia*) jest możliwe tylko wtedy, gdy osoba jest integralnie zaangażowana, co nie ma nic wspólnego z bezdusznym rygoryzmem. Osobista decyzja przeciw Bogu nie może być wyeliminowana bez ponownego zwrócenia się do Boga, tak samo poważnego i całkowitego. Chrześcijaństwo pierwotne stało na stanowisku, że nawrócenie dokonujące się tylko w sposób wewnętrzny jest narażone na niebezpieczeństwo stania się pokutą pozorną (*simulatio paenitentiae*), prowadzącą tylko do pozornego pojednania. Te podstawowe zasady, które zostały wyprowadzone z osobistej odpowiedzialności penitenta, mogą dzisiaj odegrać dużą rolę w wyjaśnianiu szczególnie dyskutowanej aktualnie kwestii, dotyczącej motywacji osobistego wyznania winy. To wyznanie – jako zasada – nie ma na celu upokorzenia czy samoumartwienia penitenta, ale wynika z personalistycznego uznania (które ma także znaczenie psychologiczne), że grzech zostaje tym bardziej odrzucony i oddalony od człowieka, im bardziej otwarcie zostaje wyznany w autentycznym samoosądzeniu w obliczu Boga, jak i w obliczu brata, z tym że ten brat musi otrzymać od Kościoła misję odpuszczania grzechów. Zaangażowany w analizę kwestii z pogranicza psychiatrii i teologii, niemiecki psychiatra Albert Görres znacząco zauważył: „Sumienie, które milczy, jest sumieniem chorym; człowiek niezdolny do uznania swojej winy i który nadal cierpi z jej powodu, nie jest człowiekiem wyzwolonym, ale kaleką duchowym”³⁹. W 1983 roku, czasie Synodu Biskupów poświęconego pokucie i pojednaniu w Kościele kard. Joseph Ratzinger mówił:

Tylko jeśli [wina] wychodzi na jaw za pośrednictwem oskarżenia człowiek powraca do wspólnoty z innymi ludźmi i staje się istotą społeczną. Odrzucając wyrażenie winy zamyka się w sobie i uchyla się od więzi społecznej. Tylko osobiste wyznanie jest aktem rzeczywiście społecznym. Ci, którzy – pod pretekstem racji społecznych – niszczą ją, są fałszywymi prorokami⁴⁰.

Wśród rozmaitych analiz zagadnienia osobistego wyznania win dla otrzymania przeznaczenia na uwagę zasługują wypowiedzi Paula Ricoeura, który na drodze filozoficznej uzasadnia, że takie wyznanie sytuuje się w szukanej przez dzisiejszego człowieka perspektywie nadziei. Kwestia nabiera więc szczególnej

³⁸ O znaczeniu słowa w sakramencie por. E.J. Killmartin, *Christian Liturgy: Theology and Practice*, t. 1: *Systematic Theology of Liturgy*, Kansas City 1988, s. 245–251. O znaczeniu zbawczym słowa por. S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 183–196.

³⁹ Cyt. za: J. Ratzinger, *La celebrazione del sacramento*, s. 5.

⁴⁰ Wypowiedź opublikowana w: G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi del 1983. Sesta assemblea generale (29 settembre – 29 ottobre 1983)*, Roma 1985, s. 263.

aktualności w świecie, który żyje pod naciskiem rozmaitych form beznadziejności czy wprost rozpaczy⁴¹.

Warunki, które wraz ze strukturą sakramentu pokuty zostały nałożone na osobę, nie mogą być także posądzane o rygoryzm etyczny lub jednostronny ascetyzm, ponieważ począwszy od czasów Kościoła pierwotnego, wrażliwość wierzących coraz precyzyjniej uznawała, że grzech nie może być odpuszczony lub wynagrodzony przez samego grzesznika, ale tylko przez samego Boga, który ponadto udziela nawracającemu się grzesznikowi łaski. W przypadku sakramentu kwestia ta została zintegrowana z eklezjalnym wymiarem pokuty.

Wymiar eklezjalny, odpowiadający charakterowi sakramentu pokuty, znalazł szczególnie jasne wyrażenie w starożytnej pokucie kościelnej, która realizowała się publicznie w formie ekskomuniki i pojednania. Opierała się na przekonaniu, że grzesznik nie zaciąga winy tylko w stosunku do dalekiego i transcendentnego Boga, ale także w stosunku do Chrystusa żyjącego w Kościele. Wychodząc z tego przekonania, Kościół nie rozciągnął na grzesznika swojej władzy nakładania pokuty, która w gruncie rzeczy jest władzą boską, ale przede wszystkim podjął wraz z grzesznikiem dzieło ponownego włączenia go do komunii świętych. Tutaj znajdują wyjaśnienie częste zachęty kierowane przez Ojców Kościoła do wiernych, aby wynagradzać, składać ofiary, modlić się w zjednoczeniu z grzesznikami. Św. Ambroży stwierdza więc: „Cały Kościół bierze na siebie ciężar grzesznika, któremu ma towarzyszyć w jego cierpieniu swoim płaczem, modlitwą i bólem”⁴². Łączy się z tym także ciągle zapewnienie penitentów, że Kościół jest solidarny z nimi i że – na mocy łaski i pełni Ducha, którą jest przyodziany – uczestniczy w wynagrodzeniu i w uzdrowieniu grzechu, a tym samym we włączeniu na nowo grzesznika do komunii świętych⁴³.

Św. Augustyn, który dokonał znaczącego usystematyzowania teologii pokuty, stale przypominał, że pokuta może być skuteczna tylko w łonie Kościoła, ponieważ tylko Kościół może skutecznie wstawiać się za grzesznikami przed obliczem Boga. Taki jest na przykład sens jego zachęty: „Czyńcie pokutę, tak jak jest czyniona w Kościele, aby Kościół modlił się za was”⁴⁴. Znaczenie, które zostało przyznane współdziałaniu Kościoła, ujawnia się także w sposobie traktowania aktu zwieńczającego postępowanie pokutne, czyli pojednania. Istniało ogólne i zakorzenione przekonanie, że w pojednanie dokonywane przez biskupa lub kapłana, czyli w definitywne zwolnienie penitenta z winy, udzielane na mocy władzy wiązania i rozwiązywania danej Kościołowi, faktycznie i wewnętrznie włącza się cały Kościół, oczywiście Kościół w swoich świętych, w swoich członkach, ożywionych

⁴¹ Por. K. Mrówka, *Filozoficzny sens przebaczenia*, Tarnów 2008.

⁴² Ambroży, *De paenitentia* 1, 15.

⁴³ Por. P. Ganne, *La route vers la vie. Péché, pardon et communion des saints*, Québec 2006, s. 87–126.

⁴⁴ Augustyn, *Sermo* 392, 3.

przez Ducha Świętego. Stąd też Ojcowie często mówili o Kościele jako „Matce pokutującej”. W XII wieku Izaak ze Stella pisał: „Tylko Chrystus cały jako Głowa złączona z Ciałem, czyli Chrystus z Kościołem, może odpuszczać grzechy”⁴⁵.

Specyficzny element eklezjalny sakramentu pokuty, który tutaj się wyłania, jest dzisiaj najłatwiej akceptowany i najmniej kontestowany, chociaż równocześnie ciągle nie zostaje wyrażony w swoim znaczeniu faktycznym lub nawet jest źle rozumiany. Ma to miejsce tam, gdzie na przykład utrzymuje się, że w liturgiach pokutnych lub zbiorowych praktykach pokutnych wymiar eklezjalny znajduje bardziej autentyczne wyrażenie niż w spowiedzi indywidualnej. Kto jednak rozważy to stwierdzenie w perspektywie teologii sakramentów, łatwo dostrzeże kryjący się w tym błąd. Nie odrzucając pozytywnego znaczenia rozwijających się nabożeństw pokutnych, trzeba powiedzieć, że wspólnota grzeszników (którą z założenia jest wspólnota zgromadzona na nabożeństwie pokutnym) naprawdę może modlić się do Boga o odpuszczenie grzechów, a także otrzymać odpuszczenie grzechów lekkich. Jednak grzesznicy nie reprezentują rzeczywiście komunii świętych, która jako jedyna uczestniczy w odpuszczeniu grzechów. Już z samego tego powodu, a można by podać jeszcze wiele innych, trzeba uznać za nieuniknioną konsekwencję to, że w nabożeństwach pokutnych nie może wyrazić się wymiar eklezjalny pokuty. Stąd też słusznie podkreśla się potrzebę jasnego rozróżniania – zarówno w teorii, jak i w praktyce – między nabożeństwem pokutnym i sprawowaniem spowiedzi sakramentalnej⁴⁶.

Na linii tego tradycyjnego przekonania kościelnego sytuuje się ten nurt teologii protestanckiej, który zabiega o przywrócenie spowiedzi indywidualnej. Jest to nurt wystarczająco znaczący, który zasługuje na zauważenie także w refleksji katolickiej, szukającej egzystencjalnych uzasadnień dla sakramentu pokuty. Na zauważenie zasługuje wypowiedź Dietricha Bonhoeffera: „W tym jedynym bracie, któremu wyznaję mój grzech i który odpuszcza mi grzech, już spotkałem całą wspólnotę”⁴⁷. Inny przedstawiciel tej tradycji stwierdza: „Gdzie praktykuje się spowiedź” i gdzie „każdy wierzący wie o swoim bracie, że on spowiada się osobiście, tam rodzi się wspólnota”⁴⁸. Oznacza to, że osobista spowiedź sakramentalna jest znacząca pod względem eklezjalnym – opierając się na niej, nabiera znaczenia i mocy także wspólnotowa pobożność pokutna. Praktyka już pokazała, że ogólne rozgrzeszenie nie może zastąpić indywidualnego wyznania grzechów i – co więcej – tam, gdzie zostaje ono zagubione, tam z biegiem czasu zanika także kolektywna praktyka pokutna.

⁴⁵ Izaak ze Stella, *Sermo* 2.

⁴⁶ Por. *Obrzędy pokuty*, nr 37.

⁴⁷ D. Bonhoeffer, *Gemeinsamen Leben*, 8. Aufl., München 1970, s. 98.

⁴⁸ E. Zellweger, *Beichte und Vergebung*, Basel 1959, s. 13.

* * *

Przywołane w niniejszym opracowaniu niektóre elementy doktryny sakramentu pokuty i pojednania, zwłaszcza jej aspekty chrystologiczne, wskazują bardzo wyraźnie, że jest to sakrament, w którym urzeczywistnia się wzajemna relacja, wcielana po ludzku, Jezusa Chrystusa Odkupiciela i wierzącego-grzesznika, w czym uczestniczy Kościół jako Matka pokutująca i uświęcająca. Dokonuje się to na mocy uczestniczenia w obiektywnej rzeczywistości pojednania dokonanego przez Chrystusa, osądzającego swoją męką i śmiercią ludzki grzech. Spowiedź jawi się więc jako sakrament zstępującej miłości Boga, która w Kościele zniża się do człowieka, aby dać mu się łaskawie do dyspozycji, jeśli chce przekroczyć samego siebie w swojej sytuacji grzechu. W sakramencie pokuty i pojednania ma więc miejsce teofania Boga Odkupiciela i powrót człowieka – w Chrystusie – do Ojca mocą Ducha Świętego. Św. Ambroży wyjątkowo trafnie stwierdza: „Facies ad faciem te mihi, Christe, demonstrasti, in tuis te invenio sacramentis”⁴⁹. Tylko odkrycie tych aspektów sakramentu pokuty może być drogą do skutecznego pokonywania kryzysów, które się pojawiają w religijnym spojrzeniu na niego i korzystaniu z jego dobrodziejstw duchowych.

BIBLIOGRAFIA

- Bonhoeffer D., *Gemeinsamen Leben*, 8. Aufl., München 1970.
- Bozzolo A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Roma 1999.
- Bunini A., *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma 1983.
- Caprile G., *Il Sinodo dei Vescovi del 1983. Sesta assemblea generale (29 settembre – 29 ottobre 1983)*, Roma 1985.
- Caselles H., *La Bible et son Dieu*, Paris 1989.
- Chapelle A., *Les Fondaments de l'Étique. La symbolique de l'action*, Bruxelles 1988.
- Galot J., *Eucaristia e penitenza. Problema teologico e pastorale*, „La Civiltà Cattolica” 125 (1974), s. 132–141.
- Ganne P., *La route vers la vie. Péché, pardon et communion des saints*, Québec 2006.
- Haag H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündlehre*, Stuttgart 1966.
- Killmartin E.J., *Christian Liturgy: Theology and Practice*, t. 1: *Systematic Theology of Liturgy*, Kansas City 1988.
- Manders H., *Un Dieu qui restaure toutes choses. L'aspect de la réconciliation des prières eucharistiques romaines*, „Concilium” [fran.] 61 (1971), s. 103–111.
- Moysa S., *Słowo zbawienia*, Kraków 1974.
- Mrówka K., *Filozoficzny sens przebaczenia*, Tarnów 2008.
- Ocariz F., *La realtà del peccato nella cultura e nella catechesi della Chiesa*, w: *Salvezza cristiana e culture odierne*, praca zbior., t. 2, Torino–Leuman 1985, s. 281–294.

⁴⁹ Ambroży, *Apologia prophetae Davis* 12, 58.

- Poschmann H., *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse in ältesten Christentum bis Cyprian un Origenes*, Bonn 1940.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Sakramenty Kościoła. Medytacje*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997.
- Ratzinger J., *Zum Begriff des Sakramentes*, München 1979.
- Ratzinger J., *La celebrazione del sacramento con l'assoluzione generale*, „L'Osservatore Romano” [wł.], 27 II 1985, s. 5.
- Scheffczyk L., *Die Heiligkeit Gottes. Ziel und Form der Christenleben*, w: *Gott der Heilige und das Heil*, Hrsg. L. Scheffczyk, H. Schlier, Th. Schnitzler, St. Augustin 1979, s. 15–46.
- Schillebeeckx E., *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966.
- Schönborn Ch., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002.
- Speyr A. von, *Spowiedź*, tłum. W. Szymona, Poznań 1992.
- Yanguas J.M., *Llamada universal a la santidad, preceptos e consejos*, w: *Dar rasón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, ed. T. Trigo, Pamplona 2004, s. 1075–1091.
- Zellweger E., *Beichte und Vergebung*, Basel 1959.
- Ziegenaus A., *Umkehr – Versöhnung – Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bussgottesdienst und Beichte*, Freiburg 1975.

THE SACRAMENT OF PENANCE. CONTEMPORARY CRISIS AND THE DOCTRINAL RESPONSE

Summary

The sacrament of Penance and Reconciliation – a confession – in the recent decades has become a subject of manifold theological interpretations which have influenced its practicing. Recursively suggested interpretations have resulted in various critical moments in its practicing, or at least they contribute to the rise of suspicions directed at it. The situation calls for reconsideration of certain aspects of the theology of the sacrament of Penance and Reconciliation. It appears that the Church doctrine preserved in this matter implies the need for consideration of the three most vital questions, namely: what is the specific grace of the sacrament of Penance, what does the likeness of Christ, resulting from this sacrament, consist in, and how is the actual ecclesiality of the sacrament manifested. This article focuses on these three questions, positioning itself in a direct reference to the mentioned symptoms of the crisis in the sphere of sacramental penance. In the case of the first question the reader's attention is brought to the relation between the sacrament of Penance and Baptism, which makes it possible to grasp the specificity of sacramental penance. The second question emphasises the truth that the likeness of Christ the Redeemer, who through his death judges men's sins, may be achieved only by penance. As far as the third question is concerned, it is reminded that through conversion and penance

a Christian renews his bond with the Church that in turn supports the sinner in the act of conversion and penance.

Keywords: penance, reconciliation, conversion, confession, sacramental grace, Church

Słowa kluczowe: pokuta, pojednanie, nawrócenie, spowiedź, łaska sakramentalna, Kościół

Ks. Piotr Roszak*
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Uniwersytet Nawarry w Pampelunie

DWIE PRĘDKOŚCI TEOLOGII? O CELU, METODZIE I PERSPEKTYWACH TEOLOGII ANALITYCZNEJ

Od kilku lat można zaobserwować wzmożone zainteresowanie klasyczną tematyką teologiczną przez analitycznych filozofów religii, a równocześnie zwrócenie się wielu teologów w stronę narzędzi analitycznych, w których dawniej dostrzegano jedynie gry językowe, a dziś docenia się ich przydatność (przynajmniej w jakiejś mierze). To sprawia, że wydawać się może, iż współczesna teologia rozwija się w dwóch prędkościach – jako syntetyczne obejmowanie całości rzeczywistości i analityczne poszukiwanie spójności. To rezultat długiego procesu, który wyznacza pokonanie paradygmatu logiki pozytywistycznej i stworzenie programu tzw. teologii analitycznej. W programowej publikacji z 2009 roku zostały sformułowane podstawowe zadania tej teologii, która kontynuuje drogę teologii filozoficznej. Z jednej strony jej postulaty dotyczą troski o klarowność i skupiają się na analizach zdań związanych z kwestiami teologicznymi, a z drugiej – niektórzy przedstawiciele teologii analitycznej dostrzegają w niej duchowy potencjał: teoretyczne rozumowanie służy również chrześcijańskiej drodze cnót (zarówno moralnych, jak i intelektualnych). Śledząc najnowszą literaturę tematu, artykuł wskazuje również na słabe i mocne strony teologii analitycznej oraz wyzwania, jakie rodzi pojawienie się jej na teologicznej scenie w XXI wieku.

Przyzwyczajaliśmy się do teologii z przymiotnikami, które precyzują aspekt badawczy podejmowany w jej ramach (moralna, dogmatyczna, fundamentalna itd.) albo podkreślają specyfikę stosowanej w dociekaniach metody (dialektyczna, historyczna, metaforyczna) lub dotyczą światła rzucanego „z wysoka” na takie dziedziny życia, jak nauka czy historia (teologia nauki)¹. W pejzażu tym nie dzi-

* Ks. Piotr Roszak, adiunkt Katedry Teologii Fundamentalnej i Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu; profesor stowarzyszony Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie (Hiszpania); e-mail: piotrorszak@umk.pl.

¹ J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, Kraków 2006; por. także cykl artykułów na temat „teologii nauki” w: J. Mączka, P. Urbańczyk, *Teologia nauki*, Kraków 2015.

wi pojawienie się nowych określeń i doprecyzowań, choć niekiedy ich waga jest dużo większa niż czysta terminologiczna zmiana. Nieraz wyznacza nowy program uprawiania danej dziedziny, który pragnie przekroczyć zastane podziały. Do takich właśnie należy termin „teologia analityczna” (dalej jako TA), który pojawił się stosunkowo niedawno, w 2009 roku, w tytule programowej książki pod redakcją dwóch profesorów, Oliviera Crispa i Michaela Rei (ten ostatni uchodzi za twórcę samego określenia TA), pt. *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, wydanej przez Oxford University Press.

Teologia analityczna, jak każde nowe zjawisko na intelektualnej scenie, nie zrodziła się nagle i niespodziewanie, można bowiem wskazać na wiele procesów i postaci, które torowały jej drogę². Nie ucieka uwadze wielu obserwatorów znamieny fakt, że w ciągu ostatnich kilku dekad analityczni filozofowie religii śmiało wchodzą na coraz głębsze teologiczne wody. Bliższa analiza pokazuje, że na teologiczno-filozoficzną scenę ponownie wkraczają zagadnienia, które od dawna – jak wydawało się przynajmniej niektórym – znajdowały się na teologicznym cmentarzu, jako relikwiny przeszłości i przedmiot zainteresowania jedynie historyków czy „archeologów” idei. A jednak, „wyciągnięte z szafy”, stają się okazją do twórczych rozważań o sprawach najważniejszych, inspiracją do pytań, które niczym sprężyna startują z średniowiecznego wzorca, ale pragną podjąć dalszą drogę, nie zatrzymując się na antykwarycznej teologii o silnym gorsecie historycznym³. Kto by się spodziewał, że wróci do filozofów temat wiedzy i wolności aniołów, łaski współdziałającej (*gratia cooperans*), działania Trójcy *ad extra*, cudów, zagadnienie statusu epistemologicznego duszy oddzielonej, a tymczasem to krąg takich zagadnień jest dziś przedmiotem wielu ciekawych studiów, w których spotykają się dwa światy i dwie wrażliwości – precyzja logiki i systematyczny wykład doktryny chrześcijańskiej.

Środowisko teologii analitycznej skupia się obecnie wokół czasopisma „Journal of Analytic Theology”, które zostało założone w 2013 roku. Co ciekawe, w dużej mierze zespół współpracowników stanowią filozofowie i to nie pozostaje bez znaczenia dla kierunków, w jakich rozwija się aktualnie teologia analityczna. Dzięki środkom Fundacji Templetona i Center for Philosophy of Religion z Uniwersytetu Notre Dame w USA zrealizowano projekt implementacji teologii analitycznej w kilku ośrodkach uniwersyteckich na świecie poprzez organizację całorocznych spotkań filozofów i teologów w ramach tzw. *cluster group* (w Nowym Jorku, Pam-

² Por. G. Gasser, *Toward Analytic Theology: An Itinerary*, „Scientia et Fides” 2 (2015), s. 23–55.

³ A. Cordovilla, *En defensa de la teología*, Salamanca 2014. Trudno nie doszukiwać się w tym podejściu kontynuacji kierunku wyznaczonego już przez Tomasza z Akwinu, który przypominał, że studiowanie filozofii nie polega na tym, aby wiedzieć, co myśleli poszczególni filozofowie, ale jaka jest prawda. Wydaje się, że sprzeciw TA nie dotyczy chęci oderwania się od dziedzictwa przeszłości, ale twórczego budowania całościowej odpowiedzi, jakby zostawiając na boku postmodernistyczne umiłowanie fragmentaryczności i słabej myśli.

pelunie, Montevideo i Toruniu)⁴. Jednocześnie dynamiczny rozwój TA nie uchodzi uwadze innych filozofów i teologów, przyglądających się niekiedy z podejrzliwością działaniom grupy konserwatywnych filozofów religii, którzy swoją metodą analityczną sprawiają, że Bóg staje się idolem, traktowany jak jedna z wielu rzeczy na tym świecie. Tak formułowany zarzut onto-teologizowania pojawia się choćby u Johna Milbanka, przedstawiciela ruchu Radykalnej Ortodoksji, krytyka analitycznej filozofii religii w wydaniu Richarda Swinburne'a⁵. Podobną krytykę przeprowadził Paul Moser, zwłaszcza w książce *Severity of God*, która spotkała się z energiczną odpowiedzią przedstawicieli teologii analitycznej, rozwijając długą polemikę, pozwalającą wybrzmieć różnicom między tradycyjnymi konceptami teologicznymi a podejściem analityków⁶.

Niniejszy artykuł to próba zrozumienia fenomenu, który zatacza coraz szersze kręgi i rości sobie pretensje nie tyle do wyczerpującego opisu i całościowej oceny, ile sygnalizuje pewne powiązania i perspektywy. Chodzi o nakreślenie horyzontu, na którym pojawia się we współczesnej teologii pewna „szansa” i „wyzwanie”, co wyzwala skumulowaną energię, drzemającą w teologii jako dyscyplinie uniwersyteckiej, i skłania do refleksji nad jej naturą i przyszłością⁷. To pytanie o charakter racjonalności wiary, z którym chrześcijaństwo zmierza się od początku, od czasu dialogu z filozofią grecką (by przywołać słynne zarzuty Celsusa i odpowiedzi Orygenesa), przez scholastyczny projekt harmonii wiary i rozumu, mający w Tomaszu z Akwinu swego wybitnego przedstawiciela, po encyklikę *Fides et ratio*, z jej postulatem racjonalności otwartej. Pobrzmiwia w tym przekonanie istotne dla teologii fundamentalnej, że przy zgłębianiu *essentialia fidei* jest możliwe zawsze lepsze ujęcie, że osiągnana równowaga jest dynamiczna, a nigdy nie jest „zabetonowana”.

DWIE PRĘDKOŚCI WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII?

Można zaobserwować we współczesnej teologii dwa zasadnicze kierunki rozwoju – z jednej strony to badania nad fundamentami, a więc niejako „w głąb”,

⁴ <http://philreligion.nd.edu/research-initiatives/analytic-theology/cluster-group-grants/2011-2012-recipients/> [dostęp: 10 XI 2015].

⁵ J. Milbank, *The Future of Love: Essays in Political Theology*, London 2009, s. 320.

⁶ P.K. Moser, *The Severity of God: Religion and Philosophy Reconceived*, Cambridge 2013. Opierając się przede wszystkim na ewangelicznym opisie modlitwy Jezusa w Getsemani, Moser wyprowadza model agapeistycznej epistemologii (*agape-oriented epistemology*), w której odkrywanie Boga nie dokonuje się poprzez cuda, lecz moc Boża ujawnia się w przyjęciu jej pierwszeństwa na wzór Chrystusa, prowadzącej do „boskiej wzajemności naprawczej” (*divine corrective reciprocity*), w której zostaje ocalona wolna wola. Odpowiedzi analityków punktuujące tezy Mosera, zakorzenione w paradygmacie teologii protestanckiej, były zamieszczone również w programowym „Journal of Analytic Theology”.

⁷ Por. J. Perszon, *Teologia w świecie nauk*, „Scientia et Fides” 1 (2013), s. 151–182.

oraz ku nowym wyzwaniom, a więc „naprzód”. Pierwsza perspektywa czasem wyprzedza drugą: gdyby spojrzeć na wiek XX i jego ambitne projekty związane z nazwiskami de Lubaca i Daniélou. Czasem jednak bywa odwrotnie i potrzebny jest powrót *ad fontes*. Bez wątpienia jednak upragnionym modelem byłoby ich wspólne zmierzanie ku nowym wyzwaniom, tak aby fundamenty oświetlały współczesne aporie w duchu prawdziwej *paradosis*. Ostatnie lata przynoszą znaczące ożywienie – zwłaszcza na wydziałach filozoficznych w USA i Europie – tzw. teologii filozoficznej i w konsekwencji zmagania o jej status. Od czasów pełnej pasji scholastyki średniowiecznej nie było tak ożywionej dyskusji na tematy „klasyczne” w teologii, które potwierdzają pewien „zapal” w odkrywaniu inspiracji drzemających głęboko pod znanymi twierdzeniami: można powiedzieć, że dokonuje się rozładowywanie ich potencjalności⁸. To już nie renesans teologii naturalnej z połowy XX wieku, ale znaczący krok dalej i pewnie z najmniej oczekiwanej strony.

Teologia jako dyscyplina przeżywa dziś okres intensywnej refleksji nad jej kształtem i zadaniami. Z jednej strony wydobywa się jej krytyczno-konstruktywny dynamizm, który daje o sobie znać w uprawianiu teologii, gdy łączy się aspekty analityczny, troski o racjonalność twierdzeń, z syntetyzującym, stawiającym na tworzenie modelu adekwatnie wyjaśniającego rzeczywistość transcendentną⁹. W teologii chodzi przecież nie tylko o organizowanie danych przyjętych z Objawienia, ich porządkowanie wedle nowych kryteriów – tak jak sprzątanie w szufladach – ale przede wszystkim o wewnętrzny dynamizm wierzącej myśli, zmierzającej do rozumienia i zbliżania się do Boga przez wysiłek intelektualny, przez „dobre myślenie” (por. Mdr 1,1: „Myślcie o Panu właściwie”)¹⁰. W tę stronę zmierzało pytanie średniowiecznych teologów, czy *sacra doctrina* jest teoretyczną, czy praktyczną dyscypliną, wyrażając to znamienne napięcie, właściwe dla tej nauki. Teologii się nie czyta, lecz „uprawia” w znaczeniu egzystencjalnego dynamizmu, a jeśli czyta, szukając genealogii myśli, to po to, aby ją uprawiać i poszukiwać odpowiedzi prawdziwej, która w pełni odczyta *logos* rzeczywistości¹¹.

Teologii analitycznej towarzyszy podobna idea zbliżania się do Boga poprzez dobre myślenie, jak podkreślają jej zwolennicy w programowych artykułach, a to

⁸ Wydaje się, że ten *resourcement* wpisuje się w powrót metafizyki do teologii i filozofii, obserwowany przez jednych z obawą, a przez innych z nadzieją. Otwarte pozostaje oczywiście pytanie, czy w ogóle możliwe było wcześniej filozofowanie bez metafizyki i co znaczy uprawiać teologię w epoce przez niektórych określanej jako postmetafizyczna. Por. cykl esejów w książce *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2008; K. Hart, *Theology without metaphysics?*, w: *Groundless Gods. The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought*, eds. E. Hall, H. von Sass, Cambridge 2014, s. 41–58; por. także M. Szulakiewicz, *Poszukiwania metafizyczne*, Toruń 2014, s. 149–159.

⁹ O. González de Cardedal, *El quehacer de teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca 2008.

¹⁰ Por. P. Roszak, *Wiarygodność i tożsamość. Teologia wiary Tomasza z Akwinu a współczesność*, Kraków 2013.

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 63 i n.

przekłada się na swoisty kanon analitycznych „cnót”, takich jak: uwaga, przejrzystość, jasność i spójność argumentacyjna, utożsamienie z inaczej myślącym i przyjmowanie jego punktu widzenia. Ta alternatywność rozwiązań okazuje się przydatna zwłaszcza w szeroko rozumianym dialogu ze światem. Tak zarysowana metoda oznacza jednak, że w swoich dociekaniach posuwa się powoli, drobiazgowo wnikając w szczegóły zdań i twierdzeń religijnych. Nie można jednak stracić z pola widzenia również tego, że ojcowie założyciele filozofii analitycznej stali często na stanowiskach ateistycznych, głosząc niekompatybilność twierdzeń nauki i wiary chrześcijańskiej. Była to, jak twierdzi Ch. Pidgen, „niezdrowa obsesja” na tle troski o sensowność zdań, która doprowadziła do pewnego rodzaju ateizmu, wykluczającego teistyczne twierdzenia jako nieposiadające poznawczej treści. Dziś wielu z reprezentantów tej tradycji utrzymuje ateizm w starym wydaniu, który twierdzi, że zdania o Bogu są nie tyle pozbawione sensu, ile po prostu fałszywe¹².

Wśród reprezentantów teologii analitycznej toczy się również debata nad charakterem wzajemnych powiązań ideowych między członkami ruchu i próba odpowiedzi na zasadnicze pytanie: na czym polega „istota” teologii analitycznej?¹³ Z jednej strony Sara Coakley, sprzeciwiając się formie budowania swoistej mentalności „klubowej”, skłania się ku wittgensteinowskiej kategorii „podobieństwa rodzinnego”, która podziela wiele celów i spraw¹⁴. Wykształceni w tradycji analitycznej i jej cnotach, nie chcą jednak na nich poprzestać i pragną przekroczyć proste podziały na filozofów analitycznych i kontynentalnych, wcale nie tak głęboko zakorzenionych, jak się wydaje, wracając do wspólnych korzeni „rodziny”. Dlatego dostrzega się u wielu z nich pragnienie wzbogacenia postulatu propozycjonalnej przejrzystości przez odwołanie do nowych źródeł, ściśle teologicznych, prowadzących do Objawienia. Otwarcie tych źródeł to zasób nowego powietrza i otwarcie perspektyw dla dalszych poszukiwań. S. Coakley porównuje to do próby językowego odnalezienia się w nowych okolicznościach dwóch gałęzi rodzinnych, które mają przejściowe problemy z porozumieniem, ponieważ długo żyły z daleka od siebie, ale wiedzą, że wiele je łączy. W tym sensie projekt teologii analitycznej to poszukiwanie adekwatnego modelu metodologicznego, wzajemnej rozmowy w rodzinie filozofów religii.

Z drugiej strony William Wood pragnie zwrócić uwagę na duchowe pokłady praktyki teologii analitycznej, wpisując się w nurt tych entuzjastów TA, którzy

¹² Ch. Pidgen, *Analytic Philosophy*, w: S. Bullivant, M. Ruse, *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford 2013, s. 318. Być może wiele również tłumaczy to, że jak wynika z ostatnich ankiet wśród filozofów religii w Stanach Zjednoczonych zdecydowaną większość stanowią osoby uznające się za ateistów.

¹³ Analizie wzajemnych relacji, a zwłaszcza argumentów wysuwanych ze strony tradycyjnej teologii chrześcijańskiej wobec filozofii analitycznej i jej metod poświęcony jest artykuł J. McMartina *Analytic Philosophy and Christian Theology* („Religion Compass” 7 (2013), s. 361–71).

¹⁴ Por. S. Coakley, *On Why Analytic Theology Is Not a Club*, „Journal of the American Academy of Religion” 3 (2013), s. 603 i mn.

podkreślają wątki systematyczne i duchowe w praktyce analitycznej¹⁵. Pokazuje bowiem nie tylko dedukcyjne, analityczne argumenty, ale to, że może być odczytywana również jako *itinerarium* duchowego wzrostu. Dobre myślenie o Bogu, jak to pokazywał już Akwinata, jest drogą przybliżającą do Boga, czy to przez usuwanie wątpliwości i trudności, ujawnianie wiarygodnej treści Objawienia, czy oferując modele, które lepiej oddają spójność chrześcijańskich twierdzeń¹⁶.

We wspomianej publikacji programowej Rei i Crispa z 2009 roku opublikowano pięć „przykazań” teologii analitycznej, które wskazują na priorytety i podstawowe założenia metodologiczne. Warto je przytoczyć, aby później stały się przedmiotem szczegółowej refleksji w kolejnych częściach tego artykułu:

- 1) Pisz tak, aby filozoficzne stanowiska i konkluzje mogły być adekwatnie sformułowane w zdaniach, które z kolei mogłyby zostać sformalizowane i logicznie przekształcane.
- 2) Stawiaj na precyzję, jasność i logiczną spójność.
- 4) Unikaj substancjalnego (niedekoracyjnego) stosowania metafory i innych tropów, których zawartość semantyczna przewyższa ich propozycjonalną treść.
- 5) Pracuj jak tylko można najwięcej z dobrze zrozumiałymi, podstawowymi pojęciami oraz pojęciami, które mogą być analizowane pod ich względem.
- 6) Traktuj analizę konceptualną (jak dalece to możliwe) jako źródło dowodowe¹⁷.

Wymienione tu „cnoty analityczne” podkreślają kilka specyficznych cech, które kreślą program teologii analitycznej. Skrajnie precyzyjny styl tekstów analitycznych, sformalizowany, przekładany na język podatny na operacje logiczne, wypływa z kardynalnych przekonań ruchu. Już Eleone Stump zwracała uwagę, że są sprawy, które mogą być lepiej poznane przez narrację niż przez metodę analityczną, zwłaszcza gdy dotyczą cierpienia, zła czy tragedii¹⁸. Niemniej jednak warto podkreślić, że naczelną inspiracją teologii analitycznej staje się wymóg „wyjaśnienia”: nacisk zostaje położony przede wszystkim na głębsze rozumienie,

¹⁵ Por. W. Wood, *Analytic Theology as a Way of Life*, „Journal of Analytic Theology” 2 (2014), s. 47.

¹⁶ A. Broadie, *Aquinas’s philosophical theology*, „British Journal for the History of Philosophy” 2 (1999), s. 353–358.

¹⁷ *Analytic Theology*, s. 5–6: „Write as if philosophical positions and conclusions can be adequately formulated in sentences that can be formalized and logically manipulated. 2. Prioritize precision, clarity, and logical coherence. 3. Avoid substantive (non-decorative) use of metaphor and other tropes whose semantic content outstrips their propositional content. 4. Work as much as possible with well-understood primitive concepts, and concepts that can be analyzed in terms of those. 5. Treat conceptual analysis (insofar as it is possible) as a source of evidence”. Ciekawy komentarz do tych postulatów dotyczących analitycznego stylu w teologii analitycznej zawiera artykuł W. Wood *Philosophical Theology in the Religious Studies Academy: Some Questions for Analytic Theologians* („Journal of the American Academy of Religion” 3 [2013], s. 594 i nn.).

¹⁸ E. Stump, *The Problem of Evil: Analytic Philosophy and Narrative*, w: *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, eds. O. Crisp, M. Rea, Oxford 2009, s. 255.

systematyzowanie sensu niż „udowadnianie”, tak kojarzone z teologią naturalną¹⁹. Dlatego w analitycznym podejściu kluczowym zamiarem jest przekonanie, że chodzi nie tyle o poszerzenie obecnego stanu wiedzy, ile raczej o jego pogłębienie. A więc u podstaw stoi hermeneutyka, będąca kluczową dziedziną, w której ważne jest wydobyć na jaw tego, co drzemie w każdym z analizowanych pojęć.

POTRZEBA „PRO-TEOLOGICZNEJ” FILOZOFII

Relacja filozofii i teologii nie zawsze była prezentowana w historii w kluczu konfliktu czy nieuniknionej rywalizacji, lecz dla średniowiecznych mistrzów ideałem była równowaga, a jeszcze bardziej chyba znamienne jest to, że opisywali ją za pomocą obrazu „uczty”. Taki wydzźwięk ma przecież słynne porównanie Tomasa z Akwinu, który mówił o konieczności filozofii w teologicznym dyskursie jako przemianie wody w wino (a więc w kontekście uczty weselnej, nawiązując tym samym do opisu wesela z Kany Galilejskiej w J 2,1–12), ale także w jednym ze swoich kazań akademickich wprost do tego się odnosi²⁰. Nowożytność stawia już na autonomię (często w duchu wyznaczania linii demarkacyjnych i okopywania się) filozofii i teologii, a program nowego powiązania wyznacza termin „wzajemność”, który pojawia się na kartach encykliki *Fides et ratio*. Jest on zachętą do kultywowania wzajemnego krążenia, swoistego krwiobiegu obu dyscyplin. W tym duchu wypowiadał się już Hans Urs von Balthasar, który stwierdził we wstępie do swej słynnej *Teologiki*, że bez filozofii nie ma teologii („Ohne Philosophie keine Theologie”), ze względu na to, iż ta pierwsza nosi w sobie *logos*²¹. Już głęboką intuicją scholastyki było to, że teologia nie zaczyna się tam, gdzie rozum upada czy ponosi klęskę, lecz tam, gdzie triumfuje i osiąga niejako maksimum swoich możliwości. Ale nie jest to relacja jednostronna, lecz charakteryzuje ją dwukierunkowość: teologia ofiaruje filozofii rzeczywistość Boga jako „fundament”, „paradoks” i „nadmiar” (A Cordovilla).

Teologia filozoficzna, która rodzi się z tego sprzężenia zwrotnego, okazuje się pomagać i jednej, i drugiej stronie: teologii, aby nie zamykała się w sztywnym

¹⁹ Por. A. McGrath, *Nauka i religia*, Kraków 2009, s. 173–182.

²⁰ Tomasz z Akwinu w swoim kazaniu uniwersyteckim *Homo quidam*, nawiązując do Łk 14, 16–24 i przypowieści o uczcie, z której po kolei wymawiają się wszyscy zaproszeni, traktuje o relacji filozofii i teologii w kluczu analogii dwóch posiłków w ciągu dnia: „In ista refeccione inuenitur prandium et cena. Prandium consistit in doctrinaphilosophorum, quod significatum est in dAbacuc, ubi dicitur quod messoribus ferebat cibum in agrum. Messores sunt philosophi qui colligunt segetes ex agro, id est ueritates ex creatura, unde Rom. I: *inuisibilia Dei*, etc. Cena est refeccio sacre scripture, unde in Apocal.: *si quis aperuerit michi, intrabo ad eum et cenabo cum illo*” (cyt. za: *Corpus Thomisticum*, ed. E. Alarcon).

²¹ Por. H. Urs von Balthasar, *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, s. VII. Szeroki komentarz do tych słów przedstawia: A. Cordovilla, *En defensa de la teologia*, s. 77nn.

systemie zabetonowanej prawdy, a filozofię pobudza, aby w swych poszukiwaniach nie zatrzymywała się na przedostatnim etapie: aby za szybko się nie zamykała na horyzont choćby ledwie widoczny. Teologia – co zdają się sugerować teologowie analityczni – pokazuje filozofii, aby nie abdykowała w obliczu trudności i świadomie wybierała drogę sapiencjalną.

Współcześnie na potrzebę ponownego nastrojenia filozofii w stronę teologicznych zainteresowań zwróciła uwagę Lidia Schumacher w książce *Racjonalność jako cnota*²². Dotyka ona jednego z najważniejszych wątków analitycznych debat, które poświęcone są racjonalności twierdzeń religijnych. Redefinicja racjonalności, której się podejmuje, prowadzi ją przez analizy ontologiczne z zakresu teorii wiedzy i etyki do właściwego opisu racjonalnego życia człowieka, którego sedno polega na osobistym przyłgnięciu do tego, co jest rozpoznane jako najwyższe dobro. Pokazując rolę cnót intelektualnych oraz etycznego umocowania racjonalności, formułuje postulat rozwoju tego, co nazywa „pro-teologiczną filozofią” (*pro-theology philosophy*), rozumiejąc przez nią filozofię, która z samej swej natury prowadzi ku racjonalności twierdzeń wiary. Chodzi o wpływ, jaki wiara wywiera również na rozumowanie człowieka: jeśli racjonalność polega na realizacji cnoty intelektualnej w kontekście cnót moralnych (zwłaszcza kardynalnych), będąc orientacją na najwyższe dobro, a wiara w Boga to najlepsza „pozycja”, która wyjaśnia tę orientację, to nietrudno zrozumieć, że to w tym kryje się największe zadanie teologii filozoficznej. To otwarcie pod najszerszym z możliwych kątów na tajemnicę Boga.

TEOLOGIA ANALITYCZNA I JEJ MIEJSCE NA TEOLOGICZNEJ SCENIE

Wydaje się, że teologia analityczna niczym w soczewce skupia oczekiwania współczesności wobec epistemologii religijnej i jest świadkiem przemian, jakie towarzyszyły XX-wiecznej analitycznej filozofii religii, której początki związane są z przeszczerpieniem na jej grunt neopozytywistycznej krytyki metafizycznej. Wzbudziło to dyskusję na temat znaczenia i poznawczego sensu języka religijnego, przechodzącego wiele etapów, od przekonania o nonsensowności języka religijnego po znamienne otwarcie, które niektórzy definiują wprost jako „zwrot metafizyczny” (*metaphysical turn*) i utożsamiają z dekadą lat siedemdziesiątych XX wieku²³. Sporo uprzedzeń ze strony teologii – jak zaznacza Kevin Timpe – polega właśnie na tym, że wielu zatrzymało się w postrzeganiu filozofii analitycznej przed tym okresem. Tymczasem ten zwrotny punkt spowodował dwie

²² L. Schumacher, *Rationality as Virtue. Towards a Theological Philosophy*, Burlington 2015.

²³ Por. M. Pepliński, *Analityczna epistemologia religii ostatnich pięciu dekad*, „Filo-sofia” 4 (2011), s. 923.

konsekwencje: odejście od zainteresowania jedynie funkcjami języka religijnego i skupienie się na doktrynie chrześcijańskiej, ale także wzmagającą się z każdą dekadą próbę pokonywania granic między dyscyplinami dawniej traktowanymi jako odległe i bez punktów styecznych²⁴.

Pojawienie się teologii analitycznej, zdaniem Wolterstorffa²⁵, autora jednego z ważnych rozdziałów w programowej publikacji Crispa i Rei, to rezultat zmiany epistemologicznej, która zakwestionowała klasyczne fundacjonistyczne podejście, opierające się na pewności i priorytecie jednej teorii nad drugą, a konkretnie oczywistości, dostrzegając jego brak spójności, samo-odniesienie dla oceny tego, co racjonalne. Nie można więc odrzucić poglądów religijnych i uznać je za irracjonalne „domyślnie”, bo nie ma dominacji jednej teorii epistemologicznej, na podstawie której moglibyśmy tego dokonać. Ten rozwijany w samej tradycji analitycznej wątek metaepistemologiczny, uwzględniający alternatywne drogi do zyskania prawdziwej wiedzy, stworzył nowe możliwości: sprawił, że przy stole filozoficznych debat zrobiło się miejsce również dla analitycznych teologów filozoficznych.

Wszystko to prowadzi do przekonania, że z jednej strony korzeni teologii analitycznej należy szukać w tradycji filozofii analitycznej i dokonujących się na jej tle przemianach. Za ojca filozofii analitycznej uważany jest Gottlob Frege i jego *Begriffsschrift* z 1879 wraz z publikacją dotyczącą logiki matematycznej, która pozwoliła na głębsze zrozumienie ogólnej struktury zdań i wypływających z niej sądów²⁶. Z pewnością w kontekście kontynentalnym inspiracji do podejścia analitycznego można szukać w pracach Edmunda Husserla. Kolejne etapy rozwoju „tradycji analitycznej”, związane z pozytywizmem logicznym (Koło Wiedeńskie) i filozofią języka, sprawiły, że metafizyka klasyczna zaczęła tracić grunt pod nogami jako nieposiadająca znaczenia lub posługująca się terminami, które dalekie były od codziennego doświadczenia językowego i jego kontekstu. Od połowy XX wieku następuje jednak proces wyjścia z paradygmatu pozytywizmu logicznego, w opinii którego metafizyka, religia czy etyka były obszarami zakazanymi, niezawierającymi treści podatnych na badania. Tymczasem obecnie jesteśmy świadkami gwałtownego rozwoju metafizycznych wątków w ramach filozofii analitycznej, choć nie jest to metafizyka, która przypominałaby swoją odpowiedniczkę z czasów średniowiecznych, i bardziej wydaje się, że staje po stronie Leibniza niż Kanta. Dla niektórych takim progiem, wpuszczającym metafizykę do tradycji analitycznej, była myśl Davida Lewisa i jego teoria „realizmu modalnego”. Wraca w niej do klasycznej idei światów możliwych, choć

²⁴ Por. K. Timpe, *On Analytic Theology*, s. 11.

²⁵ Por. N. Wolterstorff, *How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Philosophical Tradition*, w: *Analytic Theology*, s. 155.

²⁶ M. Dummett, *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. i noty M. Iwanicki, T. Szubka, Warszawa 2010, s. 2.

w przeciwieństwie do Leibniza, dla którego były to nieaktualne idee w Bogu, zawsze realizującego najlepsze z możliwych, dla Lewisa wszystkie są aktualne²⁷. Wszystko to sprawiło, że zostało otwartych wiele filozoficznych dróg: w jakimś sensie „odeczarowano” metafizykę dla ważnej części/gałęzi współczesnej filozofii, choć jak słusznie zauważają analitycy, nigdy ich tradycja nie była rozumiana jako *metaphysics-free zone*. Te zarysowane zmiany owocują w konsekwencji powrotem do tekstów Akwinaty i obecnością, dla wielu zapewne zaskakującą, fragmentów choćby Katechizmu Kościoła katolickiego w publikacji teologów analitycznych²⁸. Jest to zwrócenie się do Akwinaty jako strażnika pewnej tradycji, ale jednocześnie jako posiadającego ważne intuicje epistemologiczne.

Na scenie rodzącej się „teologii analitycznej” pojawiają się kolejne postaci, wnosząc wkład w rozwój dyscypliny. W 1983 roku Alvin Plantinga wygłosił okolicznościowy wykład zatytułowany „Rady dla chrześcijańskich filozofów”, w którym przypomniał „prawo i obowiązek” filozofów do prowadzenia niezależnych badań filozoficznych wypływających z chrześcijańskiej wiary²⁹. Wprost sugerował, aby nie skupiać się tylko i wyłącznie na kwestii uzasadniania istnienia Boga, ale by „wychodzić” od wiary w Boga, zakładać ją i rozwijać dalej refleksje. Chodzi o implikacje teizmu chrześcijańskiego dla wszystkich gałęzi filozofii. Bez wątpienia Plantinga, obok Swinburne’a, jest jedną z postaci, która wywarła wielki wpływ na kierunek rozwoju TA i jej konsolidację.

Teologowie analityczni w swej większości są na gruncie epistemologicznym „realistami”, a więc przyjmują wypowiedane sądy za przejaw realnej, obiektywnej teologicznej prawdy (nie jako jedynie wytworu umysłu i istniejącego w jego ramach), a badają tę prawdę przy zastosowaniu narzędzi analitycznych. Jak mówi Crisp: „Jest coś takiego jak prawda, a człowiek jest zdolny do zrozumienia, czym jest prawda”. Już w tym krótkim zdaniu można zauważyć czytelną opozycję względem postmodernistycznego modelu i powrót do idei „wiary szukającej zrozumienia” (*fides quaerens intellectum*), co wprost zresztą przywołuje w swoich tekstach Crisp. Zmiana, którą wnosi teologia analityczna to przywrócenie wartości rozważań metafizycznych, które jednak nie są już badaniem nad bytem, ale poszukiwaniem ostatecznego uzasadnienia rzeczywistości oraz relacji zachodzących między tymi „konstytuentami” rzeczywistości. Znowu jesteśmy świadkami poszukiwań teorii

²⁷ T. Williamson, *How did we get here from there? The transformation of analytic philosophy*, „Belgrade Philosophical Annual”, forthcoming (s. 3).

²⁸ Dobrym przykładem może być znakomita książka K. Timpe *Free will in Philosophical Theology*, w której pada następujące stwierdzenie: „I have chosen to engage the *Catechism of the Catholic Church* throughout the coming chapters, though not because I think it is the best or most correct theology. Rather, it is one of the most philosophically worked out theologies that I am aware of”.

²⁹ P. MacDonald Jr, *Analytic Theology: A Summary, Evaluation and Defense*, „Modern Theology” 1 (2014), s. 36 i nn.

całościowych, które byłyby w stanie wyjaśnić fenomeny „lokalne” – przyczynowanie, złożenia itd.

NOWOŻYTNE „ROZHERMETYZOWANIE” TEOLOGII?

W jednej z trafnych diagnoz współczesnej sytuacji teologicznej Grzegorz Strzelczyk zwracał uwagę na problem rozumu „spuszczanego z łańcucha *auctoritas*” oraz dominującego nominalizmu we współczesnej kulturze filozoficzno-teologicznej³⁰. Z innej perspektywy stawał diagnozy Jean-Pierre Torrell OP, który zwracał uwagę na segmentyzację teologii i utratę wewnętrznego krwioobrotu, zachęcając do odzyskania wewnętrznej spójności. Zapewne poszukiwania „równowagi” między *fides et ratio* wyznaczają od stuleci program i kierunek rozwoju poszukiwań teologicznych. Nieraz obawa przed skrajnym racjonalizmem rzucała ją w objęcie apofatyki, ale przecież poznawcze obejmowanie tajemnicy Boga, a nawet podkreślanie „inności” Boga nie zwalnia teologicznego myślenia z precyzji. Spotkanie z Bogiem to nowa dawka światła, które dotyka również precyzji procesów myślowych.

Czy to nie jest powrót do średniowiecznego poszukiwania „spójności”, kiedy filozof szukał wpisania siebie w większą część, ontologiczną jedność, która musi tłumaczyć wszystko? Chodzi o stawianie wielkich pytań, które choć kształtowało wcześniejsze modele nauki, to jednak „rozfragmentyzowało” się u progu nowożytności i to na wielu szczeblach. Czy teologia analityczna próbuje zebrać w całość te rozczłonkowane doświadczenia? A może jest to próba wlewania na siłę nowych treści w stare formy?

Podkreślałem fakt prowadzący do powstania TA, a mianowicie zwrócenie się filozofii analitycznej w stronę teologii. Ale jest jeszcze ruch w drugą stronę, można bowiem zaobserwować także i to, że teologia skierowała się w stronę narzędzi analitycznych. Niektórzy twierdzą, że to wypływa z natury samej teologii, która nie wiąże się z jednym jedynym nurtem, więc to „wypadek, który musiał się zdarzyć”. Przecież od samego początku – Tomasz z Akwinu jest tego dobrym przykładem – dominowała troska o to, aby mówić *proprie* o Bogu, co zaowocowało rozróżnieniami, aby pokazać, co może być literalnie czy metaforycznie powiedziane o Bogu³¹. Ale być może to przede wszystkim dostrzeżenie tzw. wartości analitycznych: precyzji, jasności, rygoru argumentacyjnego i logicznego, oszczędności ekspresyjnej (odtrutka na „rozgadaną teologię”?) – to wszystko może

³⁰ Por. G. Strzelczyk, *Po co zbawienie? Po co Kościół?*, w: *Wielkie tematy teologii*, Warszawa 2015, s. 16 i n., „Biblioteka Więzi” 309.

³¹ Oczywiście rozumienie literalności u Swinburne’a jest inne niż u Tomasza. Szerzej na temat hermeneutyki biblijnej Akwinaty w: *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, eds. P. Roszak, J. Vijgen, Turnhout 2015.

lepiej pomóc wyrazić tajemnice chrześcijańskiej wiary. Jednocześnie teologowie mogą pomóc filozofom analitycznym w rozważaniach np. o Trójcy Świętej, aby doktryna o Trójcy nie stała się jedynie układanką zdań, logicznych „puzzli”. Chodzi więc nie tyle o czynienie z filozofów analitycznych – teologów, ile o trenowanie teologii w „cnotach analitycznych”. To, co czyni z teologów analitycznych „teologów”, to nie tylko podejmowanie tematów chrześcijańskiej doktryny, ale podjęcie metanarracji, rozumianej w kluczu prawdy, a nie ekspresji uczuć czy „agapeistycznej” drogi życia. Chodzi o metanarrację, która widzi więcej niż zbiór dyslokacji jednostkowych, bo zwraca uwagę na jedność intelektualną, w mocnym sensie tego słowa. Trzeba szczebel za szczeblem, poziom za poziomem wznosić się nad tę przepaść – wyzwanie więc polega przede wszystkim na próbie zrozumienia, fundamentalnym *intellectus* całości.

COŚ WIĘCEJ NIŻ „KROJENIE” NA CZĘŚCI PIERWSZE

William Wood w wielu swoich esejach podejmował formułowany niekiedy wobec teologii analitycznej zarzut, że jest jedynie „logiczną sieczką”, ćwiczeniami językowymi na teologicznych twierdzeniach, które równie dobrze mogłyby dotyczyć innych tematów³². W gruncie rzeczy chodzi jednak chyba o coś bardziej znaczącego: o budowanie pewnej kultury racjonalności³³. Bez wątpienia sedno teologowania analitycznego zasadza się na sile argumentacji, wraz z całą kwestią jej uzasadnienia. Dla wielu opiera się ona przede wszystkim na eksperymentach myślowych (dla których idealnym tłem są rozważania nad wzrostem cnót w raju, teoretycznymi modelami wielości inkarnacji, wiedzy aniołów itd.), a z historii filozofii wiadomo, że tego rodzaju eksperymenty kształtowały już starożytne paradoksy. Ale to nie jedyna droga, którą kroczy TA, gdyż w swoich analizach opiera się także na intuicjach, które kontrastuje się z ukształtowanym już stanowiskiem teologicznym. Bez wątpienia to model, który swoje inspiracje czerpie z sokratejskiego modusu filozoficznego.

Warto zwrócić przy tym uwagę na jeszcze jeden aspekt sprawy: wykorzystywanie historii w teologii analitycznej jako jedynie rezerwuaru tematów, bez uwzględniania kontekstu historycznego czy kulturowego, jakby często zapominając, że koncepty intelektualne mają swoje dzieje i odczytywanie ich przez pryzmat późniejszych pojęć czy doświadczeń zaciemnia rozumienie ich drogi. A przecież tak rozumiana troska o dotarcie do „genealogii” to dla tradycji kontynentalnej jeden z ważnych elementów jej metody, z której tak często korzysta klasyczna teologia. Brak tego właśnie wymiaru to jeden z zarzutów często przywoływanych wobec TA, która ze swej strony nie uznaje wydarzeń historycznych za determinujące

³² *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, eds. Th. Flint, M. Rea, Oxford 2009.

³³ M. Miłkowski, *O rzekomym zmierzchu filozofii analitycznej*, „Diametros” 6 (2015), s. 250.

prawdę twierdzeń religijnych. W ich rozumieniu historia formowania się dogmatu nie jest istotna dla stwierdzenia tego, czy coś jest prawdziwe, czy nie. Tu następuje zdecydowane zderzenie z mentalnością klasycznie uprawianej teologii i otwiera się przestrzeń do przyszłych debat.

AKWINATA I JEGO ZNACZENIE DLA TEOLOGII ANALITYCZNEJ

Nowym zjawiskiem istotnym dla rozwijającej się teologii analitycznej było powstanie tzw. tomizmu analitycznego, który choć zaczął się rozwijać, począwszy od lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia, to jednak dopiero na lata dziewięćdziesiąte XX wieku przypadł czas jego dynamicznego rozwoju, który doprowadził do powstania, zdaniem niektórych, nawet czterech odłamów tomizmu analitycznego³⁴. Samo określenie ukuł John Haldane w 1992 roku (w ten sposób zatytułował swoje dwa wykłady na Uniwersytecie Notre Dame), gdy zwrócił uwagę, że refleksje Akwinaty nad intencjonalnością i inteligibilnością mogą wnieść wiele światła w rozwiązanie problemów dotyczących relacji między myśleniem a światem³⁵. Nie może więc dziwić obserwowany od lat trend do porównywania ze sobą filozofii Wittgensteina (i całej wczesnej filozofii analitycznej) i Akwinaty, skoro obaj myśliciele stoją w opozycji do paradygmatu kartezjańskiego, eksponującego walor indywidualnej świadomości³⁶. Tomizm analityczny będzie próbą poszukiwania, wedle słów samego Haldane'a, „komplementarności w różnorodności”: analityka wnosi do tomizmu dorobek filozofii języka i logiki, przez co stare koncepty scholastyczne zyskują na jasności³⁷. Tym, co tomizm może wnieść do filozofii analitycznej, są pewne idee należące do różnych sfer (teologicznej, etycznej), które mogłyby pomóc przezwyciężyć trudności, jakie napotkała³⁸. Podsumowując, tomizm wnosiłby więc koncepty, podczas gdy analityka metodę i styl. Nie może to jednak doprowadzić do wrażenia, jakoby spotkanie obu tradycji było kwestią jedynie ostatniego czasu: jak przekonuje Kerr, wpływ tomizmu na rozwój filozofii analitycznej jest dużo

³⁴ Szeroko omawia każdy z odłamów tego typu tomizmu: C. Michon, *Les thomismes analytiques. Un cas de scolastique médiévale et contemporaine*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 1 (2013), s. 77–94.

³⁵ F. Kerr, *¿Un tomismo analítico?*, „Civilizar” 12 (2012), s. 149–158; por. także M.M. Icheletti, *Il tomismo analitico. Una breve introduzione storica*, „Iride” 43 (2004), s. 593–602.

³⁶ Por. J. Japola, *Tomizm analityczny*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (2003), s. 321–347. Przykładem niech będzie choćby niedawny artykuł P. Oomen *Language about God in Whitehead's Philosophy. Dissimilarities and Similarities between Aquinas and Whitehead* („Open Theology” 1 (2015), s. 342–353).

³⁷ C. Paterson, M.S. Pugh (eds.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Hampshire–Burlington 2006.

³⁸ M. Pérez de Laborda, *Tomismo Analítico*, F. Fernández Labastida, J.A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL, http://www.philosophica.info/archivo/2007/voce/tomismo_analitico/Tomismo_Analitico.html [dostęp: 10 XI 2015].

wcześniejszy, związany choćby z Brentanem (i pojęciem intencjonalności zaczerpniętym od Tomasza) czy krytyką abstrakcjonizmu u Geacha³⁹.

Wśród teologów analitycznych szybko dostrzeżemy szczególną predylekcję dla Anzelma i Akwinaty, choć przecież ich styl uprawiania teologii jest odmienny – dla pierwszego związany z dialogiem czy medytacją, dla drugiego ze scholastyczną formą *disputatio*. Wynika to z jednej strony z ugruntowanej pozycji Tomasza w chrześcijańskiej teologii, w której uchodzi za mistrza syntezy i analizy. *Sacra doctrina* stosuje rozumowanie filozoficzne i posługuje się argumentacją, aby przekonać do przyjęcia pewnych propozycjonalnych twierdzeń. Z drugiej – zaważyła tu także jego programowa skłonność do jasnego artykułowania prawd wiary, troski o porządek myślenia i spójność, dzięki której wiara nie jest narażona na drwiny niewierzących (*irrisio infidelium*). Refleksje Akwinaty poświęcone atrybutom Boga stały się inspirującą lekturą dla filozofów analitycznych i punktem wyjścia ich rozważań, które szczegółowo analizowały sposób rozumowania Akwinaty. Czerpali oni od Tomasza jego teorię wiedzy i poznania, a dzięki temu bogactwo operacji intelektualnych, które nie ograniczają się jedynie do tego, co zmysłowe. Nawet komentarze biblijne są na wskroś przeniknięte kontrolą jakości prezentowanych na podstawie Pisma Świętego argumentów niż alegoryczna egzegeza jego czasów. Nie może więc dziwić, że William Wood stwierdza jednoznacznie: „to nie przypadek, ani nic bez powodu, że współcześni teologowie analityczni patrzą na Akwinatę jako swego prekursora (*forerunner*)”⁴⁰.

Warto zwrócić uwagę, że ta świadomość istnienia obszaru wiedzy, który dziś nazywamy teologią filozoficzną, jest obecna na kartach *Sumy teologii*, ale nie tylko. W jednym z dzieł Akwinaty pojawia się co prawda określenie *philosophus etiam theologicus*⁴¹, ale jak zauważa w jednym ze swoich wystąpień wybitny znawca tekstów Akwinaty, o. Paweł Krupa OP, mamy tu najprawdopodobniej do czynienia z błędem kopisty. W komentarzu do Ewangelii św. Jana, interpretując napis, który Piłat umieścił nad krzyżem Jezusa w języku hebrajskim, greckim i łacińskim („Jezus Nazarejczyk Król Żydowski”; J 19,19), Akwinata proponuje zamienną wykładnię. Z jednej strony w owej tablicy nad krzyżem zostaje ukazany uniwersalizm wiary w Chrystusa ukrzyżowanego, do którego mają dostęp ludzie religijni i pobożni (na których wskazuje jęz. hebrajski), mądrzy (jęz. grecki) oraz posiadający władzę (jęz. łaciński). Ale z perspektywy naszego tematu wydaje się ciekawe inne wyjaśnienie zamieszczone przez Tomasza:

Język hebrajski oznacza, że Chrystus powinien panować nad filozofią teologiczną. Symbolizuje to język hebrajski, bo w nim objawiona została wiedza o rzeczach boskich. Język zaś grecki oznacza filozofię naturalną i filozoficzną. Grecy bowiem trudzili się

³⁹ F. Kerr, *Aquinas and Analytic Philosophy: Natural Allies?*, „Modern Theology” 1 (2004), s. 123–39.

⁴⁰ W. Wood, *Analytic Theology as a Way of Life*, s. 50.

⁴¹ Tomasz z Akwinu, *Sermo Coelum et terra*, 1.

w spekulacjach nad naturą. Język łaciński wreszcie oznacza filozofię praktyczną, jako że w Rzymie największe znaczenie miała nauka o moralności. W ten sposób wszelki intelekt zostaje wzięty w niewolę na służbę Chrystusowi, jak powiedziano w 2 Kor 10,5⁴².

Filozofia teologiczna będzie oznaczała w tym kontekście zaprzęgnięcie do poznania wiary (*in obsequium fidei*) wszystkich dostępnych metod i środków, wysiłek rozumienia, który wsłuchuje się we wszystkie argumenty i je dokładnie analizuje⁴³. Chodzi w gruncie rzeczy o świadomość, że „mamy argumenty, aby wierzyć, choć nie wierzymy z powodu argumentów”.

PODSUMOWANIE: STARE WINO W NOWYCH BUKŁAKACH?

Znana jest przestroga Chrystusa z Ewangelii św. Marka, że nie wlewa się nowego wina do starych bukłaków, bo rozerwą je i wino zostanie utracone (por. Mk 2,22). Czy w przypadku teologii analitycznej nie jest właśnie odwrotnie, skoro wydaje się, że wino jest raczej „stare”, dobrze znane tematy teologiczne podejmowane w ciągu długiej tradycji, a jedynie bukłak, opakowanie czy forma, są nowe?

Kevin Timpe porównał zachodzące spotkanie między teologią a tradycją analityczną do dwóch wcześniejszych recepcji, jakie miały miejsce w historii – augustyńskiej (w której przyjęto do teologii neoplatonizm) i tomistycznej (w której przyjęto dziedzictwo Arystotelesa)⁴⁴. Z tej perspektywy teologia analityczna to kolejne otwarcie teologii i próba zbudowania przekazu doktrynalnego na podstawie osiągnięć tradycji analitycznej. Ale to wąskie ujęcie teologii analitycznej nie może przysłonić tego, że mamy do czynienia – przynajmniej w opinii jej zwolenników – z szerszym projektem, który otwiera ciekawe perspektywy również przed tradycyjnym uprawianiem teologii i jest podjęciem rękawicy wobec prób – obserwowanego w świecie anglosaskim – dyskredytowania teologii⁴⁵. Teologia analityczna nie jest jednolitym ruchem, który łatwo dałby się sklasyfikować: uprawienie tej teologii dokonuje się przeciw przy wykorzystaniu różnorodnych metod: od wykorzystywania narracji po *stricte* analityczne procedury oparte na zdaniach, choć szczególnym rysem TA wydaje się wspólnotowe jej uprawianie.

⁴² Tomasz z Akwinu, *In Ioan.*, cap. XIX, lect. 4.

⁴³ Tomasz z Akwinu, *In 1 Cor.*, cap. I, lect. 3: „Utitur autem sapientia verbi, qui suppositis verae fidei fundamentis, si qua vera in doctrinis philosophorum inveniatur, in obsequium fidei assumitur. Unde Augustinus icit in secundo de doctrina Christiana, quod si qua philosophi dixerunt fidei nostrae accommodata, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda”.

⁴⁴ K. Timpe, *On Analytic Theology*, „Scientia et Fides” 2 (2015), s. 19.

⁴⁵ Ch.J. Amor, *Analytic Theology – Über Grosse und Grenze eines (neuen) Paradigmas*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 3–4 (2011), s. 452. W tym sensie wydaje się uzasadnione, przynajmniej na tym etapie, mówienie o „słabej” i „mocnej” wersji TA.

Jednocześnie TA wygenerowało i skupia pod swoimi skrzydłami zarówno ortodoksyjne doktryny chrześcijańskie, jak i znacznie odbiegające od tradycyjnych wizji, jak choćby „otwarty teizm”. W tym również w jakimś sensie można zauważyć znamienne powrót do średniowiecznej tradycji, w której było miejsce na spór często radykalnie odrębnych ujęć.

W czasach, gdy Benedykt XVI swego czasu wzywał teologów (zwłaszcza fundamentalnych) do refleksji nad *preambula fidei*, wydaje się, że tworzenie takiej przestrzeni intelektualnego spotkania jest potrzebą chwili⁴⁶. Teologia filozoficzna spełnia to zadanie jako dyscyplina pogranicza, której ambicją jest poszukiwanie najlepszego kąta widzenia wszystkich spraw, co niektórym może przypominać „wiercenie się” dziecka, niespokojnie szukającego wygodnej pozycji do obserwacji tego, co dzieje się na świecie. Czy nie było to udziałem wszystkich wielkich tradycji teologicznych, które jak Tomasz rozumiały, że droga od *auditus* do *intellectus* wiary musi uwzględniać również alternatywne odczytywania?⁴⁷

Od początku chrześcijaństwo pragnęło być zrozumiałe w swych roszczeniach dotyczących prawdy o Bogu i człowieku⁴⁸. Szukało sojuszy wszędzie tam, gdzie dorobek ludzkiej myśli (filozofia) ofiarował największe możliwości wyjaśniania. Pojawiają się jednak kwestie o zasadniczej wadze dla rozumienia teologii, która przecież nie ma tylko charakteru intelektualnego namysłu, lecz pozostaje w ożywczym krwiobiegu praktyki życia, prowadząc ku miłości. Do tego dochodzi wyzwanie *stricte* teologicznego ujęcia rozumu, które weźmie pod uwagę epistemologiczne konsekwencje grzechu („rany”, o których mówi tradycyjna teologia) oraz charakter działania łaski. A nade wszystko potrzeba dokonania odniesienia jednej tradycji teologicznej do drugiej, wskazując na różnice i możliwe przyczółki wzajemnego spotkania obu teologii, choć dziś trudne są jeszcze być może do uchwycenia. Sformalizowany, analityczny język zdań o Chrystusie i metafizycznie zorientowana klasyczna refleksja nie są skazane na rozcieńczanie różnic, ale na poszukiwanie głębi⁴⁹. To jedno z wyzwań, jakie stoją przed teologią analityczną, która wciąż pozostaje projektem niedokończonym⁵⁰.

⁴⁶ Por. J.R. Villar, „*Praeparatio evangelica*”, czyli o *propedeutyce wiary we współczesnych czasach*, „Teologia i Człowiek” 3 (2013), s. 77–89.

⁴⁷ W podobnym duchu należy odczytywać Tomaszowe komentarze biblijne, w których dostrzec można wiele alternatywnych odczytań tekstów biblijnych, co zdradza jego rozumienie Objawienia nie w kluczu deistycznym, jako raz przekazanego i zakończonego, lecz jako dynamiczne objawiania się Boga również przez odczytujących tekst. Por. E. Stump, *Revelation and Biblical Exegesis: Augustine, Aquinas and Swinburne*, w: *Reason and the Christian Religion: Essays in Honor of Richard Swinburne*, ed. A. Padgett, Oxford 1994, s. 161–197.

⁴⁸ S. Fernandez, *El encuentro entre filosofía y revelación en el „De Principiis” de Origenes*, „Revista Philosophica” I–II (2013), s. 126 i n.

⁴⁹ Por. J. Dadaczyński, *What Kind of Logic Does Contemporary Theology Need?*, w: *Logic in Theology*, eds. B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol, Kraków 2013, s. 39–60.

⁵⁰ Pierwotna wersja niniejszego artykułu była przedstawiona podczas seminariów organizowanych na Wydziale Teologicznym UMK pt. „Jak działa Bóg?”, będących realizacją tzw. *clu-*

BIBLIOGRAFIA

- Amor Ch.J., *Analytic Theology – Über Grosse und Grenze eines (neuen) Paradigmas*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 3–4 (2011), s. 442–464.
- Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, eds. O. Crisp, M. Rea, Oxford 2009.
- Balthasar H.U., *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985.
- Broadie A., *Aquinas’s philosophical theology*, „British Journal for the History of Philosophy” 2 (1999), s. 353–358.
- Coakley S., *On Why Analytic Theology Is Not a Club*, „Journal of the American Academy of Religion” 3 (2013), s. 601–608.
- Cordovilla A., *En defensa de la teología*, Salamanca 2014.
- Dadaczyński J., *What Kind of Logic Does Contemporary Theology Need?*, w: *Logic in Theology*, eds. B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol, Kraków 2013, s. 39–60.
- Dummett M., *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. i noty M. Iwanicki, T. Szubka, Warszawa 2010.
- Fernández S., *El encuentro entre filosofía y revelación en el „De Principiis” de Orígenes*, „Revista Philosophica” I–II (2013), s. 121–136.
- Gasser G., *Toward Analytic Theology: An Itinerary*, „Scientia et Fides” 2 (2015), s. 23–55.
- González de Cardedal O., *El quehacer de teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca 2008.
- Hart K., *Theology without metaphysics?*, w: *Groundless Gods. The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought*, eds. E. Hall, H. von Sass, Cambridge 2014, s. 41–58.
- Icheletti M., *Il tomismo analitico. Una breve introduzione storica*, „Iride” 43 (2004), s. 593–602.
- Japola J., *Tomizm analityczny*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (2003), s. 321–347.
- Kerr F., *Aquinas and Analytic Philosophy: Natural Allies?*, „Modern Theology” 1 (2004), s. 123–139.
- Kerr F., *¿Un tomismo analítico?*, „Civilizar” 12 (2012), s. 149–158.
- MacDonald Jr. P., *Analytic Theology: A Summary, Evaluation and Defense*, „Modern Theology” 1 (2014), s. 32–65.
- Mączka J., Urbańczyk P., *Teologia nauki*, Kraków 2015.
- McGrath A., *Nauka i religia*, Kraków 2009.
- McMartin J., *Analytic Philosophy and Christian Theology*, „Religion Compass” 7 (2013), s. 361–71.
- Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2008.

ster group z teologii analitycznej, finansowanego przez Center for Philosophy of Religion, Notre Dame University (USA). Chciałbym serdecznie podziękować uczestnikom tych spotkań, a zwłaszcza dr. Marcinowi Iwanickiemu oraz dr. Michałowi Zembrzuskiemu za komentarze i sugestie odnośnie do niniejszego tekstu.

- Michon C., *Les thomismes analytiques. Un cas de scolastique médiévale et contemporaine*, „*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*” 1 (2013), s. 77–94.
- Miłkowski M., *O rzekomym zmięczeniu filozofii analitycznej*, „*Diametros*” 6 (2015), s. 249–254.
- Moser P.K., *The Severity of God: Religion and Philosophy Reconciled*, Cambridge 2013.
- Oomen P., *Language about God in Whitehead’s Philosophy. Dissimilarities and Similarities between Aquinas and Whitehead*, „*Open Theology*” 1 (2015), s. 342–353.
- The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, eds. Th. Flint, M. Rea, Oxford 2009.
- Paterson C., Pugh M.S. (eds.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Hampshire–Burlington 2006.
- Pepliński M., *Analityczna epistemologia religii ostatnich pięciu dekad*, „*Filo-sofia*” 4 (2011), s. 919–938.
- Perszon J., *Teologia w świecie nauk*, „*Scientia et Fides*” 1 (2013), s. 151–182.
- Pidgen Ch., *Analytic Philosophy*, w: S. Bullivant, M. Ruse, *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford 2013, s. 307–319.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005.
- Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, eds. P. Roszak, J. Vijgen, Turnhout 2015.
- Roszak P., *Wiarygodność i tożsamość. Teologia wiary Tomasza z Akwinu a współczesność*, Kraków 2013.
- Schumacher L., *Rationality as Virtue. Towards a Theological Philosophy*, Burlington 2015.
- Strzelczyk G., *Po co zbawienie? Po co Kościół?*, w: *Wielkie tematy teologii*, Warszawa 2015, s. 15–29, „*Biblioteka Więzi*” 309.
- Stump E., *Revelation and Biblical Exegesis: Augustine, Aquinas and Swinburne*, w: *Reason and the Christian Religion: Essays in Honor of Richard Swinburne*, ed. A. Padgett, Oxford 1994, s. 161–197.
- Stump E., *The Problem of Evil: Analytic Philosophy and Narrative*, w: *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, eds. O. Crisp, M. Rea, Oxford 2009, s. 251–264.
- Szulakiewicz M., *Poszukiwania metafizyczne*, Toruń 2014.
- Timpe K., *Free will in Philosophical Theology*, New York 2014.
- Timpe K., *On Analytic Theology*, „*Scientia et Fides*” 2 (2015), s. 9–22.
- Villar J.R., „*Praeparatio evangelica*”, czyli o propedeutyce wiary we współczesnych czasach, „*Teologia i Człowiek*” 3 (2013), s. 77–89.
- Wolterstorff N., *How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Philosophical Tradition*, w: *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, eds. O. Crisp, M. Rea Oxford 2009, s. 155–168.
- Wood W., *Philosophical Theology in the Religious Studies Academy: Some Questions for Analytic Theologians*, „*Journal of the American Academy of Religion*” 3 (2013), s. 592–600.
- Wood W., *Analytic Theology as a Way of Life*, „*Journal of Analytic Theology*” 2 (2014), s. 43–60.

THEOLOGY OF TWO SPEEDS? THE PURPOSE, METHOD AND PERSPECTIVES
OF ANALYTIC THEOLOGY

Summary

Recently there has been an increased interest in classical theological matters by philosophers of religion and at the same time the positive attitude of theologians towards analytical tools which have been previously regarded as some kind of “language games”. It seems that contemporary theology develops at two speeds, namely as an attempt to synthetic embracing of the whole reality but also as analytical search for consistency and coherence. This is the result of a long process which overcomes the paradigm of positivist logic and creates a program of the so-called analytic theology. The main text of this movement, published in 2009, formulated the basic tasks of analytical theology which is the continuation of philosophical theology. On the one hand it voices concern for conceptual clarity and focuses on the analysis of sentences with clear theological meanings. On the other hand, some representatives of analytic theology perceive its spiritual potential. Theoretical reasoning also serves the Christian way of virtues, both moral and intellectual. Following the latest literature of the subject, the article emphasises the strengths and weaknesses of analytic theology and the challenges which arise with its presence at the theological scene of the 21st century.

Keywords: Analytic theology, rationality, logical positivism, epistemology of religion, philosophical theology, Thomas Aquinas, analytical Thomism

Słowa kluczowe: teologia analityczna, racjonalność, pozytywizm logiczny, epistemologia religii, teologia filozoficzna, Tomasz z Akwinu, tomizm analityczny

Ks. Sławomir Kunka*
KUL, Lublin

UKRZYŻOWANY I ZMARTWYCHWSTAŁY JAKO SYN PRZYJĘTY PRZEZ OJCA. PERSONALISTYCZNY PRZYCZYNEK DO TRYNITARNEJ KONCEPCJI EKONOMII ZBAWIENIA (2)

Męka Jezusa na krzyżu ujawnia wszystkie poziomy *mądrości ludzkiego ciała*: potrzebę obecności innych, a przede wszystkim Boga, oraz zasadę dialogiczności. Jednocześnie Ukrzyżowany Zbawiciel przełamuje *pokusę efektywności*, gdyż moc krzyża nie polega na tym, że Chrystus zszedł z Niego, ale właśnie na tym, że na nim umarł. W taki sposób Chrystus dopełnił swoją wierność Ojcu i objawił Go jako swego Ojca, jako źródło swego życia. Oczywiście, wielu naocznych świadków domagało się od Jezusa innej formy uwierzytelnienia Jego posłannictwa i Synostwa Bożego.

Wyjątkowości znaku krzyża nie można zaprzeczyć. Dla niechrześcijan jest on gorszący, dla niewierzących jest znakiem „niebezpiecznym”, bo prowokującym do myślenia. Dlatego w wielu miejscach naszego kontynentu, w tym również w naszej ojczyźnie, słychać głosy domagające się zdjęcia znaku krzyża ze ścian, szyi czy wyeliminowania go z herbów organizacji, a nawet z symboli klubowych sportowych zespołów. Znak krzyża zawsze głośno woła, o czymś przypomina, do czegoś wzywa, i to nie tylko uczniów Ukrzyżowanego. W oczach chrześcijanina krzyż Chrystusa jawi się jako znak miłości Trójjedynego Boga¹. Jest znakiem posłuszeństwa Syna Bożego wobec Ojca oraz solidarności „Pierworodnego”² z całą ludznością³. Ukrzyżowany jest Synem Bożym, poczętym z Dziewicy i narodo-

* Ks. Sławomir Kunka, kapłan diecezji pelplińskiej, ojciec duchowny i wykładowca teologii dogmatycznej w WSD w Pelplinie; autor książek *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II* (Lublin 2012) oraz *Elementarz człowieka wolnego* (Pelplin 2014); interesuje się antropologią teologiczną, personalizmem szkoły lubelskiej, soteriologią integralną oraz protologią współczesną; e-mail: ks.slawek@wp.pl.

¹ W tekście przysięgi żołnierzy Armii Krajowej „święty Krzyż” jest określony jako „znak męki i Zbawienia”.

² Por. Rz 8,29; Kol 1,15.

³ Por. S. Kunka, *Krzyż Chrystusa krzyżem Syna. Personalistyczny przyczynek do trynitarnej koncepcji ekonomii zbawienia (I)*, „Teologia w Polsce” 2014, nr 1, s. 69–77.

nym dla zbawienia potomstwa Adama⁴. Pierworodny przyszedł zbawić potomków „Adama, syna Bożego” (Łk 3,38).

Jezusa Chrystusa ukrzyżowano na górze Kalwarii, czyli Golgocie. Z hebrajskiego „Golgota, to znaczy miejsce Czaszki” (Mk 15,22; por. J 19,17). „Najprawdopodobniej *golgota* było nazwą jakiegoś wzgórza o kształcie czaszki”⁵. Istnieje także dalej idąca interpretacja o charakterze legendarnym, mówiąca o tym, że „pochowana tam jest czaszka Adama”⁶. To z tego powodu „na obrazach umieszczano nieraz pod krzyżem czaszkę z dwoma piszczelami ułożonymi w znak krzyża”, a „miały to być kości Adama”⁷. Chrystus, jedyny zrodzony przez Ojca, i Adam, pierwszy stworzony na obraz mającego się wcielić Syna Bożego, są ze sobą połączeni również momentem śmierci. Jezus bowiem miał umrzeć, aby „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11,52), aby przywrócić ludzkość Ojcu.

CIAŁO WYDANE. MIŁOŚĆ OFIAROWANA

Syn Boży przyjął ludzką naturę, „za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem”⁸. Poniekąd z przyjęciem ludzkiej formy życia przyjął wszelkie jej jakości, z wyjątkiem grzechu. Poddał się zatem także cierpieniu i śmierci. Wszedł w zakres niesprawiedliwości relacji społecznych, możliwości doznawania zranienia i krzywdy, i to bez żadnej winy⁹. Skazanie Jezusa z Nazaretu na śmierć nie miało żadnych podstaw prawnych: ani prawo religijne (Mt 26,59–61; por. J 19,7), ani prawo polityczne¹⁰ nie dawało pewnego uzasadnienia dla tego wyroku¹¹. Mimo to „mieszkańcy Jerozolimy i ich zwierzchnicy nie uznali Go i potępiając Go wypełnili głosy Proroków, odczytywane co szabat.

⁴ Por. Rdz 3,15.

⁵ J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2009, s. 408.

⁶ Tamże. Por. „Jezusa ukrzyżowano za północno-zachodnią bramą Jerozolimy na wzgórzu nazwanym «Golgota» («Miejsce Czaszki»), po łacinie «Calvaria» («Łysa Czaszka»). Dziś pokazują to miejsce u stóp wzgórza Garab. U wielu Ojców Kościoła oraz pisarzy średnio-wiecznych było mistyczne przekonanie – może ze względu na nazwę «Miejsca Czaszki» – że tutaj został pochowany Adam” (C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 586).

⁷ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 586.

⁸ *Symbol nicejsko-konstantynopolitański*.

⁹ H.U. von Balthasar stwierdza, że „Bóg jest rzeczywiście tym, który bierze na siebie na sposób radykalnego posłuszeństwa Syna wobec Ojca wszystko, co jest Mu przeciwne, odwiecznie przez Niego odrzucone i objawiając się «sub contrario» (używając wyrażenia Lutra) ukrywa się” (*Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 47). Już Wciele- nie objawia realizację posłuszeństwa Syna wobec Ojca (zob. Hbr 10,5–10).

¹⁰ Z ust Piłata trzykrotnie pada potwierdzenie niewinności Jezusa: J 18,38; 19,4.6. Św. Mateusz zaś przekazuje jego wyznanie wobec wzburzonego ludu: „Nie jestem winny krwi tego Sprawiedliwego. To wasza rzecz”. Przy tym Piłat „wziął wodę i umył ręce wobec tłumu” (Mt 27,24).

¹¹ Więcej na ten temat zob. E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*, Poznań–Warszawa–Lublin 1965.

Chociaż nie znaleźli w Nim żadnej winy zasługującej na śmierć, zażądali od Piłata, aby Go stracił” (Dz 13,27–28)¹².

Cierpienia przeżywane przez człowieka w jakimś sensie stawiają go w obliczu konieczności przerastania samego siebie¹³. Gdy cierpi, odkrywa dokładniej swoje położenie, własną potrzebę zdania się na innych. Cierpienie doświadczalnie ukazuje mu, że nie może pozostać sam. Woła w nim samym o obecność innych ludzi, a przede wszystkim odkrywa prawdę, że potrzebuje on Boga. Przez cierpienie „rozumiemy, że odległość między nami i Bogiem jest nieskończona”¹⁴. Wcielenie Syna Bożego nadało znaczącą względność owej zasadzie. W optyce życia Jezusa z Nazaretu, a w sposób szczególny w świetle wydarzeń paschalnych, dostrzegamy ową względność bardzo wyraźnie. Dystans dzielący Stwórcę od swego stworzenia został przełamany, pokonany na korzyść zjednoczenia człowieka i Boga, nieskończonej Miłości i zanurzonej w łzy, krew oraz pot kondycji ludzkości. „Dzięki Chrystusowi, który sam doświadczył cierpienia ciała i przeszedł przez śmierć”, możemy stwierdzić, że „jesteśmy w ręku Boga”¹⁵. Jesteśmy Jego dziećmi, a On stanowi źródło naszego życia i najwyższą, ostateczną gwarancję naszego ocalenia.

Ustanawiając sakrament Eucharystii, Jezus oddał się w ręce ludzi, przyjmując bolesną mękę i śmierć. W Wieczerniku „mówi: «to jest moje ciało»¹⁶, a nie to jest moja dusza”¹⁷. Wcześniej zaś, w synagodze w Kafarnaum, mówił szerszemu gronu słuchaczy: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata” (J 6,51)¹⁸. Po tych słowach „wielu uczniów Jego się wycofało i już z Nim nie chodziło” (J 6,66), gdyż okazały się dla nich zbyt trudne, a nawet gorszące (por. J 6,60–61). Apostołowie zrozumieli jednak, że choć słowa te są trudne do

¹² Zob. M. Zawada, *Siedem pieczęci zła. Bezdroża człowieka pomiędzy grzechem pierwotnym a śmiercią Boga*, Kraków 2001, s. 31–33; *Nienawiść boskiej niewinności Chrystusa*. Czytamy tam: „Wyczuwa się taki rodzaj godności, który jest nie do zniesienia: niewinny w bezpośredniości słów niosących prawdę wprawia w przerażenie tych, dla których słowa są jedynie grą i kłamstwem. Grzech nie rozumie, nie pojmuje prawdy. Aby grzech mógł «spokojnie» trwać, prawda musi być zabijana, ćwiartowana, męczona, pozbawiona ostrości. To wspólny interes grzesznych. To ich dzieło, ich poczucie wspólnoty: złożyć ofiarę z prawdy. Grzech atakuje z furją, gdy mu coś przypomina Chrystusa, ostateczną Prawdę. Ponieważ jest on religią – domaga się ofiary, śmierci Prawdy. Język i prawo stają się w rękach zbrodniarzy narzędziem tortur i zabijania. Chroni ich prawo, które sami dla siebie tworzą” (tamże, s. 31).

¹³ Por. Jan Paweł II, *List apostołski „Salvifici doloris” o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, Rzym (11 II 1984), nr 2.

¹⁴ E. Dutkiewicz, *W obliczu ludzkiego cierpienia... (Posłowie. Ostatni wykład śp. ks. Eugeniusza Dutkiewicza SAC)*, w: *Podręcznik koordynatora wolontariatu hospicyjnego*, red. P. Krakowiak i in., Gdańsk 2008, s. 381.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Mt 26,26; Mk 14,22; Łk 22,19 oraz 1 Kor 11,24.

¹⁷ E. Dutkiewicz, *W obliczu ludzkiego cierpienia*, s. 381.

¹⁸ Zob. K. Siwek, *Chrystologiczny charakter formuły „ciało za życie świata” (J 6,51)*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2003, t. 26, s. 63–83.

pojęcia, to mówi je przecież Ten, który jest „Świątym Boga” i ma „słowa życia wiecznego” (J 6,68–69). Z naszej perspektywy jeszcze wyraźniej widać, że „słowa, które powiedział Jezus o swoim ciele jako pokarmie, oznaczały, że ciało ma w sobie jakąś genialność, zadatek wieczności”¹⁹.

Ciało Jezusa, jak ciało każdego człowieka, podlega również zasadzie dialogiczności. „W istocie swojej ciało jest dialogiczne i to nie tylko przez płęć”²⁰. Należy przez to rozumieć, że „ciało nie chce być samotne”, że „idzie w stronę dialogiczności”²¹. Gdy człowiek cierpi, jego ciało jeszcze bardziej objawia tę dialogiczność. Ona nadaje cielesności sens.

Podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus wymownie objawił ofiarniczy sens ludzkiej cielesności. Wydał własne ciało i krew na ofiarę (zob. Mt 26,26–28), ofiarował siebie²². To, co określić możemy jako „dramat ciała”, osiąga swój szczyt, gdy ciało zostaje przemienione „w coś niezwykle głębokiego – w żertwę ofiarną”²³. Poprzez akt ofiarniczy ciało staje się ofiarną żertwą, „a być nią to pozwolić na zniszczenie tego, co daje się zniszczyć”²⁴. Ciało spełnia ten warunek doskonale. Jest bowiem zniszczalne i śmiertelne²⁵.

Zniszczenie ciała prowadzi ostatecznie do śmierci człowieka. Gdy zatrzymamy się na pojmowaniu śmierci jako końca ludzkiego życia, wówczas natrafimy na podejrzenie jej samej, jak i życia człowieka, o bezsensowność. „Dopiero śmierć, która jest wynikiem ofiary, nabiera głębszego znaczenia”²⁶. Nie można jednak ograniczyć aktu ofiarniczego do „samego momentu śmierci”, gdyż „obejmuje całe życie”²⁷. Stawanie się żertwą ofiarną jest nie tylko faktem fizycznym czy

¹⁹ E. Dutkiewicz, *W obliczu ludzkiego cierpienia*, s. 381. Podobnie stwierdza Jan Paweł II: „Nosi w sobie, to ludzkie ciało, zapis nieśmiertelności, jaką człowiek ma osiągnąć w Bogu wiecznym i żywym, osiągnąć przez Chrystusa” (Jan Paweł II, *Przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu*. 10 VI – Tarnów. Msza św. i beatyfikacja Karoliny Kózkówny, „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 1987 nr 5 (90), s. 17).

²⁰ E. Dutkiewicz, *W obliczu ludzkiego cierpienia*, s. 381.

²¹ Tamże.

²² Św. Klemens I pisał na ten temat: „Z miłości Pan przygarnął nas do siebie. Z miłości ku nam Pan nasz, Jezus Chrystus, posłuszny woli Bożej, wylał za nas swoją krew, ciało swe wydał za nasze ciało, swoje życie za nasze życie” (*List do Koryntian*, cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 3, Poznań 1987, s. 69).

²³ E. Dutkiewicz, *W obliczu ludzkiego cierpienia*, s. 381.

²⁴ Tamże.

²⁵ Bardzo znaczącą intuicję w kwestii ciała Jezusa podaje niemiecka mistyczka i wizjonerka bł. Anna Katarzyna Emmerich (1774–1824). Podaje ona, że Maryja, stojąc pod krzyżem, „patrzyła na to ciało Jezusa zbite, skatowane, zeszpecone, porozdzierane, w końcu uśmiercone rękami tych, dla których Jezus przyszedł – wcielił się, aby ich odkupić i obdarować życiem wiecznym. [...] Jego ciało pogardzone, wyszydzone, odrzucone, wisiało teraz jak opróżniony bukłak, jak strzaskane naczynie największego piękna, prawdy i miłości, rozpięte i rozdarte na haniebnej szubienicy krzyża między dwoma złoczyńcami” (*Pasja opowiadana przez Annę Katarzynę Emmerich*, tłum. K. Stola, Radom 2004, s. 197).

²⁶ E. Dutkiewicz, *W obliczu ludzkiego cierpienia*, s. 382.

²⁷ Tamże.

biologicznym, który wpływa na pogarszanie jakości życia. To także kwestia świadomości i stanu ludzkiego ducha. Tym, co wyróżnia śmierć jako taką od śmierci w akcie ofiarniczego oddania, jest poczucie sensu tak samego życia, jak i śmierci oraz towarzyszącego jej cierpienia. W śmierci Zbawiciela bardzo wyraźnie widać tę różnicę. On uprzędził swoją mękę i śmierć na krzyżu aktem zgody, akceptacji tego wszystkiego, co miało na Niego przyjs²⁸. Dlatego objawia nam nowy wymiar śmierci. „Śmierć znalazła w oczach Boga uznanie jako podstawowy akt zbawczy”²⁹, jako oddanie życia, aby je zachować³⁰. W tej nowej perspektywie śmierć pozwala odkryć jeszcze bardziej zasadę dialogiczności ciała. „Człowiek potrzebuje ciała, aby móc umrzeć «dla kogoś i za kogoś», a umiera, aby móc zmartwychwstać”³¹, aby życie zachować.

Ciało ludzkie bierze udział w wyrażaniu miłości. Przez nie wyraz miłości jest konkretny, realny. Chrystus „zawisł na drzewie krzyża w wielogodzinnym konaniu i agonii”, a potem pogrzebano Jego ciało „jak każde z ciał naszych bliskich”³². Jednak to, co się stało później po trzech dniach, jest całkowitym *novum*. „Chrystus zmartwychwstał, a wstępując do nieba z ciałem – nadał naszemu ciału jakąś genialność: zadatek wieczności”³³.

Męka Jezusa na krzyżu ujawnia wszystkie poziomy *mądrości ludzkiego ciała*: potrzebę obecności innych, a przede wszystkim Boga, oraz zasadę dialogiczności. Jednocześnie Ukrzyżowany Zbawiciel przelamuje *pokusę efektywności*, gdyż moc krzyża nie polega na tym, że Chrystus zszedł z Niego, ale właśnie na tym, że na nim umarł³⁴. W taki sposób Chrystus dopełnił swoją wierność Ojcu i objawił Go jako swego Ojca, jako źródło swego życia³⁵. Oczywiście, wielu naocznych

²⁸ Jezus jest całkowicie świadomy potrzeby cierpienia. Po zmartwychwstaniu pragnie zapewnić o tej potrzebie swych uczniów: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?” oraz „Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie” (Łk 24,46).

²⁹ E. Dutkiewicz, *W obliczu ludzkiego cierpienia*, s. 382; por. Ps 116,15; Rz 14,8.

³⁰ Zob. Łk 9,24; J 12,25.

³¹ E. Dutkiewicz, *W obliczu ludzkiego cierpienia*, s. 382.

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Św. Leon Wielki modli się do Chrystusa: „Twój krzyż bowiem jest źródłem wszystkich błogostawieństw i przyczyną łask wszelakich. Z krzyża udziela się wierzącym moc w słabości, chwała za wzdargę, życie za śmierć” (*Mowa 59*, w: tenże, *Mowy*, tłum. K. Tomczak, w: *Pisma Ojców Kościoła*, t. 24, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 276).

³⁵ K. Guzowski, interpretując myśl B. Forte, pisze: „Jezus pozwala na to, by być przekazywanym «z rąk do rąk» (por.: Mk 14,10; 15,1–11), a w końcu oddaje się Ojcu (Łk 23,46). W samooddaniu tkwi pełnia daru Jezusa, w którym przekazuje On siebie Ojcu z miłości do ludzkości. W świetle Paschy, rozumianej jako objawienie trynitarnie, w oddaniu się Jezusa Ojcu (i pozostawieniu Go w rękach ludzi przez Ojca) należy dostrzec wieczne oddanie wewnątrztrynitarnie Syna wobec Ojca” (K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004, s. 212). Szerzej na ten temat zob. tamże, s. 212–216: *Krzyż jako historia trynitarna: objawienia „sub contrario”*.

świadków domagało się od Jezusa innej formy uwierzytelnienia Jego posłannictwa i Synostwa Bożego³⁶.

CIAŁO OFIAROWANE. MIŁOŚĆ W POSŁUSZEŃSTWIE

W wydarzeniu Golgoty można dostrzec jakby dwa równoległe plany rozwoju dramatu. Na pierwszym, głośniejszym i mniej istotnym, widać oprawców oraz ich zabieganie zmierzające do wykonania wyroku na Skazańcu. Na drugim, ważniejszym i mniej dostrzegalnym, rozgrywa się tajemniczy i pełen miłości dialog Syna z Ojcem. Ewangelisci próbują oddać nam wewnętrzną atmosferę owego dialogu. Syn nie wchodzi w dialog z oprawcami: nie wygraża im, nie prosi o litość, nie dozwala się im zakuć w okowy zła i nienawiści. Rozmawia jedynie z Ojcem: „Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34) albo już w momencie bezpośrednio przed śmiercią: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46).

Syn Boży jest Najwyższym Kapłanem. Gdy siebie czyni żertwą ofiarną, czyni to jako Kapłan. Jest Tym, który „nas miłuje i który przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów i uczynił nas królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swojego” (Ap 1,5–6). Jego Kapłaństwo ma także wymiar prorocki. Jezus przyszedł objawić Ojca. Czyni to jako Kapłan i żertwa ofiarna.

Szczególnie św. Mateusz eksponuje motyw Bożego Synostwa jako znaczący w procesie Jezusa, a jeszcze bardziej w Jego konaniu i śmierci. Od Mateusza dowiadujemy się, że przechodzący obok Ukrzyżowanego „przeklinali Go i potrzásali głowami, mówiąc: «Ty, który burzysz przybytek i w trzech dniach go odbudowujesz, wybaw sam siebie; jeśli jesteś Synem Bożym, zejźdź z krzyża!»” (Mt 27,39–40). Podobną formę przyjęły szyderstwa arcykapłanów i uczonych w Piśmie: „Innych wybawiał, siebie nie może wybawić. Jest królem Izraela: niechże teraz zejździe z krzyża, a uwierzymy w Niego. Zaufał Bogu: niechże Go teraz wybawi, jeśli Go miłuje. Przecież powiedział: «Jestem Synem Bożym»” (Mt 27,42–43). Po śmierci Chrystusa „setnik [...] i jego ludzie, którzy odbywali straż przy Jezusie, widząc trzęsienie ziemi i to, co się działo, zlekli się bardzo i mówili: «Prawdziwie, Ten był Synem Bożym»” (Mt 27,54).

Synostwo Boże, o którym Jezus jawnie zaświadcza, także w ocenie św. Jana ma w procesie Jezusa ogromne znaczenie. Na oskarżenie Go o uzdrawianie w szabat słyszą odpowiedź: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działałem” (J 5,17). Skutek owego wyznania jest w ocenie św. Jana oczywisty: „Dlatego więc usiłowali Żydzi tym bardziej Go zabić, bo nie tylko nie zachowywał szabat, ale nadto Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu” (J 5,18). On zresztą zapamiętał dla nas słowa Mistrza: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30), a nieco później: „Ojciec

³⁶ Zob.: Mt 27,39–46; Mk 15,28–34.

jest we Mnie, a Ja w Ojcu” (J 10,38). W obliczu takiej postawy Jezusa Żydzi widzą tylko jedno rozwiązanie: śmierć. Czytamy u Jana: „Żydzi porwali kamienie, aby Go ukamienować” (J 10,31). Zapytani wówczas wprost o motyw swego działania: „Ukazałem wam wiele dobrych czynów pochodzących od Ojca. Za który z tych czynów chcecie Mnie ukamienować?” (J 10,32), odpowiadają: „Nie chcemy Cię kamienować za dobry czyn, ale za bluźnierstwo, za to, że Ty będąc człowiekiem uważasz siebie za Boga” (J 10,33). Słowa te potwierdzają, za co Jezus odda swe życie. Nie wyprze się tego, co Go łączy z Ojcem. Objawiając Ojca, musi pozostać także „Świadkiem wiernym” (Ap 1,5) w swojej sprawie. Zdaniem Żydów to Prawo skazuje Jezusa z Nazaretu na śmierć. Tak stwierdzają wobec Piłata, który nie znalazł winy w Nazarejczyku: „My mamy Prawo, a według Prawa powinien On umrzeć, bo sam siebie uczynił Synem Bożym” (J 19,7).

Taki obrót rzeczy nie jest przypadkowy. Prorok Zachariasz zapowiadał Izraelowi, że na mieszkańców Jerozolimy zostanie wylany Duch pobożności. „Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się boleje nad jedynakiem, i płakać będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym” (Za 12,10). O ofiarowym znaczeniu śmierci Chrystusa pisze też Jan. On także odnosi prociwo Zachariasza do ukrzyżowanego Chrystusa: „Stało się to bowiem, aby się wypełniło Pismo: Kość jego nie będzie złamana. I znowu na innym miejscu mówi Pismo: Będą patrzeć na Tego, którego przebili” (J 19,36–37).

Jezus, zanim ofiarował się jako żertwa ofiarna, zanim siebie złożył w ofierze, przeszedł pewną drogę. W Eucharystii urzeczywistnił się Jego Synowski akt oddania Ojcu, oddania poprzez swoją ludzką kondycję (poprzez Ciało i Krew). Następnie akt ten zostaje w sposób wyjątkowy dopełniony na modlitwie w Ogrójcu. Można by pokusić się o dopowiedzenie, że podczas modlitwy w Ogródzie Oliwnym oddał Ojcu swoją ludzką Duszę, swoje Serce z całą jego głębią³⁷.

W Ogrójcu Jezus przeżywana „konanie serca”, wielką walkę wewnętrzną. Wychodzi z niej zwycięsko. Pozostaje wierny swemu posłannictwu i oddaje się ponownie, jak zawsze, woli Ojca³⁸. Jak zapisał autor Listu do Hebrajczyków, Chrystus „z głośnym wołaniem i płaczem za dni ciała swego zanosił [...] gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki swej uległości” (Hbr 5,7). Nie bez znaczenia pozostaje tu fakt, że modlitwa w Getsemani jest modlitwą Syna: „A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (Hbr 5,8). Nie znaczy to, że brakowało Mu posłuszeństwa, ale że w cierpieniu i śmierci znalazła swój konkretny wyraz Jego postawa oddanego, posłusznego Ojcu, Syna³⁹. Właśnie poprzez tę postawę

³⁷ Por. M.F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, wyd. 8, Warszawa 1999, nr 475.

³⁸ Zob. Mt 26,39.42; Mk 14,36; Łk 22,42, a także Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 14–15.

³⁹ Zdaniem Jana Pawła II Jezus Chrystus jest „żywą i osobową syntezą doskonałej wolności w całkowitym posłuszeństwie woli Ojca. Jego ukrzyżowane ciało to pełne objawienie nieroz-

przyniósł ludziom zbawienie: „A gdy wszystko wykonał, stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają” (Hbr 5,9). Dlatego można uznać, jak zresztą uczynił to autor natchniony, że modlitwa z Ogrójca została wysłuchana, i to dzięki Synowskiej uległości, czyli posłuszeństwu i całkowitemu oddaniu Ojcu. Jezus poprzez swoją śmierć „wchodzi na szczyt swego wstępowania ku Ojcu”⁴⁰. Konając, Ten, który „zawsze czynił to, co się Ojcu podoba” (por. J 8,29), doznaje ostatecznego wywyższenia. „W tym wywyższeniu zostaje On «wydoskonalony pod każdym względem» (Hbr 5,9), «uświęcony» w swoim Ojcu (por. J 17,19), «wybawiony od śmierci» (por. Hbr 5,7)”⁴¹. Wszystko, co dokonało się podczas męki i śmierci Zbawiciela, posiada swoje znaczenie ofiarnicze, gdyż dokonało się wobec i przez „kapłana na wzór Melchizedeka” (Hbr 5,10).

W śmierci Jezusa na drzewie krzyża „dokonuje się owo zwrócenie się Boga przeciwko samemu sobie, poprzez które On ofiarowuje siebie, aby podnieść człowieka i go zbawić – jest to miłość w swej najbardziej radykalnej formie”⁴². Ofiara Chrystusa zaczyna się wraz ze Wcieleniem, wraz z przyjęciem przez Syna ludzkiego Ciała, Krwi i Duszy. Syn Boży „narodził się i na to przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (por. J 18,37).

Syn swoją śmiercią zrodził nas do życia w Bogu. Oddając własne życie, umożliwił nam dostęp do Ojca i nas w Nim usynowił. „Umarł bowiem za nas Jednorodzony, by nie pozostać jedynym. Nie chciał być sam Ten, który umarł sam. Jednorodzony Syn Boży synami Bożymi uczynił wielu”⁴³. Św. Augustyn zauważając tę prawdę, podkreśla również, że przez Krew Chrystusa zostali nabyci Jego bracia, a On „odrzucony, przygarnął; sprzedany, wykupił; zelżony, przywrócił cześć; zabity, darował życie”⁴⁴. Przełamał tym samym poziom sprawiedliwości, a nawet poziom ludzkiej miłości, a objawił Ojca i siebie jako Syna Boga, nieskończonej Miłości⁴⁵.

rwalnej więzi między wolnością a prawdą, zaś Jego powstanie z martwych to najwyższe świadectwo płodności i zbawczej mocy wolności przeżywanej w prawdzie” (Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, 87).

⁴⁰ F.X. Durrwell, *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, tłum. W. Misztal, Kielce 2000, s. 88.

⁴¹ Tamże.

⁴² Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est*, 12.

⁴³ Św. Augustyn, *Kazanie 171*; cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 2, Poznań 1984, s. 1456.

⁴⁴ Tamże. „Na przemoc, jakiej doświadcza, Jezus odpowiada przebaczeniem i ofiarowaniem siebie na krzyżu. Niezrozumieniu uczniów i opuszczeniu przez nich przeciwstawia wierność – natychmiast po zmartwychwstaniu odnajduje tych, którzy Go opuścili” (B. Maggoini, *Był naprawdę człowiekiem. Przyglądając się postaci Jezusa w Ewangelii*, tłum. K. Czuba, Kielce 2003, s. 12–13). Jezus przyjęty przez Ojca w Zmartwychwstaniu (potem akt ten zostanie dopełniony Wniebowstąpieniem), przyjmuje tych, którzy go opuścili.

⁴⁵ W rozmowie z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie Jezus stwierdza: „Na tym plemieniu będzie pomszczona krew wszystkich proroków, która została przelana od stworzenia świata, od krwi Abła aż do krwi Zachariasza, który zginął między ołtarzem a przybytkiem. Tak, mówię wam, na tym plemieniu będzie pomszczona” (Łk 11,50–51). Jak wynika z relacji św. Mateusza, także

CIAŁO PRZYJĘTE. MIŁOŚĆ UKOCHANA

Apostołowie podczas Ostatniej Wieczerzy przyjmują Ciało Chrystusa, chleb na życie wieczne. Jeszcze wówczas nie wiedzą, że tego wieczoru przyjmują Ciało Tego, który jutro odda za nich swoje życie, ofiaruje siebie na krzyżu. Chrystus oddaje siebie swoim przyjaciółom, a dar swojego życia i śmierci, dar swojej Osoby, zapośrednicza w sakramentalnych znakach chleba i wina. W noc przed swoją męką i śmiercią podaje swym uczniom chleb i wino, ale w nich jest On sam (zob. Mt 26,26–28). Podając im chleb i wino, daruje im siebie. Zanim zostaje odrzucony przez swój naród, wyprowadzony poza miasto i zawieszony na drzewie krzyża, chce w sposób uprzedzający oddać się swoim przyjaciółom. Jednocześnie pragnie być przez nich przyjęty.

Ukazanie Sakramentu Ciała i Krwi Chrystusa w kontekście odrzucenia Syna Bożego jeszcze wyraźniej może oddać jego znaczenie. Psalmista stwierdza: „Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym”. Potem dodaje: „Stało się to przez Pana: cudem jest w oczach naszych” (Ps 118,22–23). Wyjaśniając znaczenie przypowieści o dzierzawcach i zabitym przez nich synu właściciela winnicy, Jezus przywołuje właśnie te słowa Psalmu (zob. Mt 21,42). To On jest tym „odrzuconym kamieniem”, który stał się fundamentem dla budowy nie tylko swego narodu, ale całej ludzkości. Piotr „napelniony Duchem Świętym” (Dz 4,8), przemawiając do przelożonych i starszych Izraela, zaświadczył o tym, że Jezus Chrystus Nazarejczyk „jest kamieniem, odrzuconym przez [...] budujących, tym, który stał się głowicą węgła. I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,11–12).

Wypowiedź Piotra zbudowana jest na schemacie kontrastu: Piotr jest przesłuchiwany jak przestępca, a dokonał cudu w imię Nazarejczyka (Dz 4,9–10), Chrystus został przez nich ukrzyżowany, a „Bóg wskrzesił [Go] z martwych” (w. 10) i wreszcie „On jest kamieniem, odrzuconym przez was budujących” a przecież „stał się głowicą węgła” (w. 11). Z mowy obronnej św. Piotra wynika, że Ukrzyżowany powstał z martwych, gdyż Bóg przyjął Tego, którego odrzuciła starszyzna Izraela⁴⁶. Ojciec przyjął Syna, którego posłał na świat (por. J 1,11–14).

krew Jezusa, jedyne Sprawiedliwego, zostanie przelana podobnie jak krew proroków: „Pilate widząc, że nic nie osiąga, a wzburzenie raczej wzrasta, wziął wodę i umył ręce wobec tłumu, mówiąc: «Nie jestem winny krwi tego Sprawiedliwego. To wasza rzecz». A cały lud zawołał: «Krew Jego na nas i na dzieci nasze». Wówczas uwolnił im Barabasa, a Jezusa kazał ubiczować i wydał na ukrzyżowanie” (Mt 27,24–26). Jezus nie wpisuje się jednak w nurt ofiar bratobójstwa z dziejów potomków Adama, ale Jego dobrowolna ofiara staje się jednocześnie zapłatą za przestępstwa Jego narodu i całej ludzkości, gdyż – zgodnie ze słowami arcykapłana Kajfasza – „warto, aby jeden człowiek zginął za naród” (J 18,14).

⁴⁶ Zob. C. Rychlicki, *Związek między śmiercią Chrystusa i Jego zmartwychwstaniem: wyjaśnienie teologiczne*, „Studia Płockie” 1974, t. 2, s. 42–50.

W tym miejscu wypada rozważyć jeszcze temat zrodzenia Syna. W kontekście wewnętrznego życia Trójcy Świętej mówimy o pochodzeniach Osób Boskich: Syna na zasadzie zrodzenia przez Ojca oraz Ducha Świętego na zasadzie tchnienia Ojca i Syna. Słowa Psalmu 2,7: „Powiedział do mnie: «Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem [...]»” przyjęło się interpretować jako zapowiedź owego Synowskiego zrodzenia⁴⁷.

Św. Paweł w swoim przepowiadaniu sięga po te słowa, ale przywołuje je w kontekście zmartwychwstania, wskrzeszenia Jezusa przez Ojca. Stwierdza, że Bóg spełnił obietnicę daną ojcom „wobec nas jako ich dzieci, wskrzesiwszy Jezusa. Tak też jest napisane w psalmie drugim: Ty jesteś moim Synem, Jam Ciebie dziś zrodził” (Dz 13,33). Natomiast autor listu do Hebrajczyków przywołuje Psalm 2 dla ukazania wyższości Syna nad światem aniołów: „Do którego bowiem z aniołów powiedział kiedykolwiek: Ty jesteś moim Synem, Jam Cię dziś zrodził? I znowu: Ja będę Mu Ojcem, a On będzie Mi Synem” (Hbr 1,5). Podobnie, gdy chce ukazać godność kapłańską Chrystusa, powołuje się na słowa Psalmu: „Chrystus nie sam siebie okrył sławą przez to, iż stał się arcykapłanem, ale [uczynił to] Ten, który powiedział do Niego: Ty jesteś moim Synem, Jam Cię dziś zrodził, jak i w innym [miejscu]: Tyś jest kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (Hbr 5,5–6).

Obie formy interpretacyjne są zgodne co do faktu szczególnej relacji Ojca i Syna, która we Wcielonym Słowie Bożym otrzymuje swój objawieniowy rys i doniosłe znaczenie. Ojciec jest tym, który radzając, daje życie. Syn żyje życiem Ojca, żyje dla Niego, ale także zawsze żyje dzięki Ojcu, choć sam jest Bogiem. Niezawinione cierpienie posłusznego Syna objawia miłość wiernego Ojca, który przyjmuje Jego ofiarę. Śmierć Syna zaowocowała chwalebny zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem⁴⁸. W zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu spełniają się

⁴⁷ Św. Cyprian Aleksandryjski stwierdził, że Chrystus „otrzymał Ducha jako człowiek, gdyż człowiek musiał Go otrzymać. A chociaż był Synem Boga, z Niego samego zrodzony przed wcieleniem, a raczej zanim wieki powstały, to jednak po wcieleniu nie wzdragał się usłyszeć Boga i Ojca zwracającego się doń w tych słowach: «Tyś Synem moim: Ja Ciebie dziś zrodziłem»”. Dalej czytamy: „Tego bowiem, który był Bogiem, zanim wieki powstały, zrodzonego z Boga, Bóg zwie zrodzonym dzisiaj, aby w Nim nas przyjąć jako przybranych synów. Bo cała ludzkość była zawarta w Chrystusie jako człowieku. Ojciec zaś ponownie daje Synowi własnego Ducha, abyśmy w Nim tego Ducha zyskali. Z tego względu Zbawiciel przygarnia potomstwo Abrahama – jak mówi Pismo – i pod każdym względem upodobił się do braci. [...] Jednorodzony Syn Boży nie dla siebie przyjmuje Ducha Świętego, bo ten Duch jest Jego Duchem, jest On w Nim i przez Niego jest dany, tak jak powiedzieliśmy o tym poprzednio; ale przyjmuje Go jako człowiek, aby tę naturę ludzką, którą w pełni posiada, całą i zupełnie przywrócić do dawnego stanu. Opierając się więc na świadectwie Pisma, wolno nam prawidłowo wywnioskować, że Chrystus nie dla samego siebie przyjął Ducha Świętego, ale że raczej przyjął Go w sobie dla nas; a przez Niego spłynęły na nas także wszelkie dobra” (*Z komentarza do Ewangelii św. Jana*, V, 2, cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 1, wyd. 2, Poznań 2006, s. 533).

⁴⁸ Zob.: H. Sławiński, *Bóg i człowiek wobec cierpienia*, „Ateneum Kapłańskie” 2001, t. 137, z. 2–3 (555–556), s. 279–281; *Bóg i Ojciec Jezusa wobec cierpień Syna*; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.

słowa: „Śpiewajcie Panu, wysławiajcie Pana! Uratował bowiem życie ubogiego z ręki złoczyńców” (Jer 20,13).

W zmartwychwstaniu dochodzi do głosu potwierdzenie, iż odrzucony Ojciec Adama zostaje przyjęty w Synu, Pierworodnym wobec stworzeń (por. Kol 1,15), „posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,8). Zwraca na to uwagę autor starożytnej homilii, wkładając w usta zstępującego do Otchłani Jezusa słowa: „Oto Ja, twój Bóg, który dla ciebie stałem się twoim synem. [...] Tobie, Adamie, rozkazuję: Zbudź się, który śpisz! Nie po to bowiem cię stworzyłem, abyś pozostawał spętany w Otchłani. Powstań z martwych, albowiem jestem życiem umarłych. Powstań ty, który jesteś dziełem rąk moich. Powstań ty, który jesteś moim obrazem uczynionym na moje podobieństwo”. Wreszcie padają słowa Jezusa stanowiące odzwierciedlenie ważnej intuicji dla kwestii Adam – Chrystus: „Powstań, wyjdźmy stąd! Ty bowiem jesteś we Mnie, a Ja w tobie, jako jedna i niepodzielna osoba”. Podkreślić należy, że ta starożytna intuicja musi wciąż nas zachwycać oraz zachęcać do głębszej refleksji nad relacją pierwszego z ludzi do Pierworodnego Syna Bożego. Dalej w cytowanej homilii czytamy wyznanie Jezusa kierowane wciąż do Adama: „Dla ciebie Ja, twój Bóg, stałem się twoim synem. Dla ciebie Ja, Pan, przybrałem postać sługi. Dla ciebie Ja, który jestem ponad niebiosami, przyszedłem na ziemię i zstąpiłem w jej głębiny. Dla ciebie, człowieka, stałem się jako człowiek bezsilny, lecz wolny pośród umarłych. Dla ciebie, który porzuciłeś ogród rajski, Ja w ogrodzie oliwnym zostałem wydany Żydom i ukrzyżowany w ogrodzie”⁴⁹. Jak Chrystus przyjął Adama, tak potomkowie Adama muszą wciąż odnajdować w sobie fundamentalną więź z Chrystusem, dawcą miłości Ojca.

ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA OBJAWIENIEM TRÓJJEDYNEGO

Wyrok śmierci wydany na Jezusa przez Piłata opierał się bardziej na woli Żydów niż materiale dowodowym winy. W zmartwychwstaniu Jezusa wielką rolę odgrywa fakt, że umiera On za swoje przyznanie się do Ojca, za wyrażoną świadomość swego Synostwa. Dlatego refleksja nad śmiercią Chrystusa nie może być pozbawiona wymiaru trynitarnego⁵⁰. Nie w tym znaczeniu, że cała Trójca Święta

⁴⁹ *Starożytna homilia na Świętą i Wielką Sobotę*, cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienne modlitwa ludu Bożego*, t. 2, Poznań 1984, s. 387.

⁵⁰ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981), tłum J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 146–149: *Trynitarny aspekt krzyża Jezusa Chrystusa, czyli zagadnienie „cierpienia Boga”*. Czytamy tam, że „według Pisma świętego świat został stworzony w sposób wolny, chociaż w wieczności było wiadome – w sposób nie mniejszy, niż było znane samo zrodzenie Syna – że Jezus Chrystus, Baranek niepokalany, miał przelać swoją

cierpi, lecz cierpi Wcielony Syn Ojca⁵¹. Cierpi posłany przez Ojca, objawiający Ojca w mocy Świętego Ducha⁵².

Ojcostwo Boga ukazane już w Starym Testamencie, co prawda, zgodnie z ówczesną konwencją wynikającą z interpretacji Objawienia, odsłania przed nami to, co nawet w Nowym Testamencie stanowić będzie o istocie biblijnego przekazu: życie człowieka pochodzi od Boga, a Bóg jest jego Ojcem⁵³. Zogniskowana w Osobie Syna Bożego treść nowotestamentalnego Objawienia pogłębia jedynie rozumienie tej prawdy, ubogaca ją o nowe wydarzenia historii zbawienia: Ojciec Jezusa Chrystusa jest także Ojcem Jego przyjaciół. Ich życie ma swe źródło w Ojcu⁵⁴, a On troszczy się o nich i cieszy ich szczęściem⁵⁵.

Przelana krew Chrystusa jest nie tylko symbolem odkupienia człowieka i obmycia świata z wszelkich win i niesprawiedliwości. Jest ona także dosłownym i na wskroś rzeczywistym wyrazem męki i ofiarniczej śmierci Jezusa Chrystusa. To krew prawdziwa, która popłynęła z ran Jezusa, Bożego Syna⁵⁶. Zmartwychwstanie jest przyjęciem ofiary z krwi, ofiary życia Chrystusa. Przyjęcie tej ofiary przez Ojca czyni z przelanej krwi Bożego Syna źródło błogosławieństwa, a nie potępienia, jak to było w przypadku bratobójczej śmierci Abła⁵⁷. Autor Listu do Hebrajczyków stwierdza, że krew Jezusa Chrystusa „przemawia mocniej niż [krew] Abła”

drogocenną krew (por. 1 P 1,19 i n.; Ef 1,7). W tym sensie zachodzi ścisła odpowiedniość między aktem, jakim Ojciec przekazuje Synowi Boskość, i aktem, którym Ojciec wydaje swojego Syna w opuszczeniu na krzyżu”. Dalej czytamy: „Ponieważ jednak także zmartwychwstanie jest obecne w wiecznym planie Boga, to cierpienie «rozdzielenia» [...] jest zawsze przekraczane przez radość zjednoczenia. Współczucie Boga trynitarnego w męce Słowa jest rozumiane w sensie ścisłym jako dzieło najdoskonalszej miłości, która równocześnie jest źródłem radości” (tamże, s. 149).

⁵¹ Zob. E. Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak i in., Warszawa 2007, s. 250–256; *Trynitarny aspekt krzyża Chrystusa, czyli pytanie o „cierpienia Boga”*; F.K. Chodkowski, „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007, s. 136–138; *Cierpienie Jezusa a cierpienie Boga*.

⁵² Więcej na temat dzieła Ducha Świętego w misji Chrystusa zob.: S. Kunka, *Duch Święty gwarantem zmartwychwstania ciała. Sprawozdanie z prezentacji książki: „Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II” (Lublin 2012)*, „Studia Pelplińskie” 2013, t. 46, s. 278–281; C. Dagens, *Duch Święty, krzyż Chrystusa a historia ludzi*, „Communio” 1988, nr 1, tłum. L. Woroniecki, s. 61–75.

⁵³ Zob. np. Tb 13,4; Ps 89,27–28; Mdr 2,16 oraz Ez 37,12–14.

⁵⁴ Zob. 1 Tes 1,3; Rz 8, 10–11.14–15.

⁵⁵ Zob. Mt 6,8; 10,29–31; Łk 15,7.

⁵⁶ Na temat krwi Chrystusa zob. K. Wojtyła, „Znak, któremu sprzeciwiać się będą”. *Rekolekcje w Watykanie. Rzym–Watykan. Stolica Apostolska 5–12 III 1976*, Poznań–Warszawa 1976, s. 63–64.

⁵⁷ Zob. Rdz 4, 10–12: „Rzekł Bóg: «Cóżś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi! Bądź więc teraz przeklęty na tej roli, która rozwarła swą paszczę, aby wchłonąć krew brata twego, przelaną przez ciebie. Gdy rolę tę będziesz uprawiał, nie da ci już ona więcej plonu. Tułaczem i zbiegiem będziesz na ziemi!»”.

(12,24), a św. Grzegorz Wielki tłumaczy, że jest tak, gdyż „krew Abła domagała się śmierci bratobójcy, natomiast krew Pana wyprosiła życie prześladowcom”⁵⁸.

Gdy więc „Bóg wskrzesił Go z martwych”, Chrystus „ukazywał się przez wiele dni tym, którzy z Nim razem poszli z Galilei do Jerozolimy, a teraz dają świadectwo o Nim przed ludem” (Dz 13,30–31). Spotkania Zmartwychwstałego z uczniami miały wzmocnić w nich przekonanie, że Jezus żył dla nich, że dla nich oddał życie. Teraz zaś, jako wskrzeszony do życia przez Ojca, pragnie zapewnić ich o swojej trwałej miłości względem nich. Miłości tej nic nie pokona: ani ich grzech, niewierność, ani niezależna od nich niesprawiedliwość i zło innych ludzi, a nawet śmierć. Zmartwychwstały jest Objawicielem miłości Ojca, która leży u fundamentu stworzenia, a także zachowuje świat w istnieniu. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest dziełem Boga⁵⁹, a spotkania ze Zmartwychwstałym mają uczniów oswoić ze świadomością ich przybranego synostwa Bożego⁶⁰.

Paweł Apostoł interpretuje „wskrzeszenie Jezusa” jako wypełnienie „obietnicy danej ojcom” (por. Dz 13,32–33). Jako potwierdzenie swego przekonania odwołuje się do słów Psalmu: „Tak też jest napisane w psalmie drugim: Ty jesteś moim Synem, Jam Ciebie dziś zrodził” (Dz 13,33; zob. Ps 2,7⁶¹). Skoro „nie uległ skazaniu Ten, którego Bóg wskrzesił” (Dz 13,37), to św. Paweł czuje się zobowiązany w Jego imię zwiastować swoim słuchaczom „odpuszczenie grzechów” (Dz 13,38). Stwierdza zatem, że „każdy, kto uwierzy, jest przez Niego usprawiedliwiony ze wszystkich [grzechów], z których nie mogliście zostać usprawiedliwieni w Prawie Mojżeszowym” (Dz 13,39). Ofiara Chrystusa jest bowiem wypełnieniem Bożego zamysłu, całej pełni planów Stwórcy wobec swego stworzenia. Tej pełni nie osiąga zaś przymierze zawarte na Synaju, a oparte na ofiarach składanych ze zwierząt,

⁵⁸ *Komentarz do Księgi Hioba*, Księga 13, cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 2, Poznań 1984, s. 207. Więcej zob. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 202.

⁵⁹ Wskazuje na to analiza tekstów: 1 Tes 1,10; Ga 1,1; 2 Kor 4,14; Rz 10,9. F. Zeilinger zwraca uwagę, że powyżej wskazane „jednoczłonowe formuły są zdominowane przez grecki czasownik *égeiren*, który w formie przechodniej oznacza «budzić, podnosić», natomiast w nieprzechodniej «powstawać, przebudzić się, podnosić się». Chodzi o czasownik, który wywodzi się z życia codziennego [...]. Podmiotem działania jest jednak Bóg. On wskrzesił Jezusa. Formuła nie jest więc w pierwszym rzędzie chrystologicznej natury, lecz ma charakter teologiczny, za czym przemawia także okoliczność, że przynajmniej w 1 Tes 1,10 oraz przypuszczalnie także w 2 Kor 4,14 wymienia się tylko imię własne «Jezus», bez dołączenia do niego wczesnochrześcijańskiego tytułu «Chrystus» (= Mesjasz) albo «Pan» itd.” (*Wiara w zmartwychwstanie w Biblii*, tłum. G. Rawski, Kraków 2011, s. 96). Por. S. Kunka, *Zmartwychwstanie Syna owocem miłości Ojca*, „Pielgrzym” 2014, nr 8 (636), s. 14–15.

⁶⁰ F.X. Durrwell twierdzi nawet, że już samo „posłanie Syna na świat jest pewnym aspektem zmartwychwstania Jezusa, pewnym aspektem misterium synowskiego” (*Ojciec. Bóg w swoim misterium*, tłum. W. Misztal, Kielce 2000, s. 87).

⁶¹ Więcej na temat interpretacji Ps 2,7 zob. homilię Benedykta XVI *Bóg objawia swoją miłość w Dzieciątku. 25 XII [2005] – Pasterka w Bazylice św. Piotra*, „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 2006, nr 2 (280), s. 20.

choć stanowi istotny etap na drodze do owej pełni⁶². Jedyne bowiem krew Syna Bożego, który „przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę”, może oczyścić ludzkie „sumienia z martwych uczynków” (Hbr 9,14).

Św. Paweł stwierdza także, posługując się znaną już wówczas formułą wiary: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem” (1 Kor 15,3–4). Zwróćmy uwagę, że „włączenie zwrotu «trzeciego dnia» w cytowaną przez Pawła formułę wiary [1 Kor 15,4bc] zdaje się w pierwszym rzędzie mieć na uwadze eschatologiczne ocalenie zwalczanego i zabitego sprawiedliwego, czyli Jezusa, w znaczeniu pojawiającym się w 2 Księdze Machabejskiej (por. 2 Mch 7,1–23) i w Księdze Mądrości (por. Mdr 3,1–8 i in.)”⁶³. Z drugiej jednak strony nie wolno zapominać, że apostoł, używając tego zwrotu, jednocześnie uwypuklił wyjątkowość dzieła Chrystusa i doprowadzenie przez Niego do spełnienia Bożego planu. Należy przez to rozumieć, że „w ocaleniu Jezusa z więzów Szeolu «trzeciego dnia» dokonało się coś absolutnie i definitywnie nowego, że nastąpiło przewyciężenie potęgi śmierci przez Boga wiodące ku życiu, które nigdy się nie kończy”⁶⁴. Poprzez wskrzeszenie z martwych Jezusa dokonuje się eschatologiczne dzieło nowego stworzenia. Bóg, Stwórca i Ojciec Jezusa Chrystusa, objawia się jako Ten, który „ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia” (Rz 4,17). Jest zatem źródłem życia i wszelkiego istnienia. Można więc uznać, że wskrzeszenie Jezusa stanowi początek eschatologicznego przełomu. W tym sensie „trzeciego dnia rozpoczął się już dzień Sądu Ostatecznego”⁶⁵, czyli dzień ogłoszenia tryumfu Chrystusa nad kłamstwem i kłamcą, grzechem i śmiercią. Ci, którzy uwierzyli, że „Bóg Go wskrzesił z martwych” (Rz 10,9), zostali „naznaczeni pieczęcią Ducha Świętego, który był obiecany” (Ef 1,13). Potrzeba jednak czasu, aby poszczególni ludzie mogli usłyszeć „Dobrą Nowinę”, przyjąć ją, wcielić w swoje życie i cieszyć się wiecznym zbawieniem, którego dawcą jest Trójjedyny Bóg⁶⁶.

⁶² Zob. Hbr 9,13–18.

⁶³ F. Zeilinger, *Wiara w zmartwychwstanie w Biblii*, tłum. G. Rawski, Kraków 2011, s. 111.

⁶⁴ Tamże, s. 111–112.

⁶⁵ Tamże, s. 112. Dzień Sądu Ostatecznego „nie jest więc jakimś odległym punktem w historii, lecz jest obecny w niej już od prawie dwóch tysięcy lat” (tamże). Zob. S. Kunka, *Przyjście Chrystusa – ujawnieniem zła, niesprawiedliwości i kłamstwa*, „Communio” 2013, nr 3 (183), s. 92–113.

⁶⁶ W Bożej Opatrzności mieści się rzeczywistość czasowej porażki i cierpienia oraz pocieszenia, uleczenia i ostatecznej wygranej. Świadczą już o tym chociażby słowa Proroka: „Chodźcie, powróćmy do Pana! On nas zranił i On też uleczy, On to nas pobił, On ranę zawiąże. Po dwu dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie i żyć będziemy w Jego obecności. Dołożmy starań, aby poznać Pana; Jego przyjście jest pewne jak świt poranka, jak wczesny deszcz przychodzi On do nas, i jak deszcz późny, co nasycy ziemię” (Oz 6, 1–3).

W kontekście relacji czasu do wieczności warto zauważyć, że „jeśli zmartwychwstanie uczy nas, że mamy w sobie zdolność do wieczności, to czy wcielenie nas nie uczy, że Bóg ma

ZAKOŃCZENIE

Z powyższych rozważań płyną następujące wnioski:

1. Człowiek cierpiący staje w obliczu konieczności przekroczenia samego siebie, własnych granic i tego, co posiada sam z siebie. Choć cierpienie niemal dosłownie zamyka oczy cierpiącego, może on mimo wszystko wznieść się ponad nie. W tym znaczeniu, cierpiąc, uwalniamy się od siebie, a zdajemy bardziej na innych – w sposób zaś całkowicie wyjątkowy, zdajemy się na Boga. Aby mogło się to dokonać, potrzebna jest zgoda człowieka. Jej cena zdaje się z natury swej przekraczać nasze możliwości. Dlatego przyjmując Chrystusa jako swego Zbawiciela, wchodzimy w pole „promieniowania” Jego zgody na wszystko to, co miało na Niego przyjść. W ten sposób Jego zgoda staje się także naszą zgodą, a Jego śmierć, wpisująca się w zasadę dialogiczności ciała, uprzedza naszą śmierć. Nadzieja naszego zmartwychwstania stanowi także znaczący element owej zasady. W odpowiedzi na nasz akt oddania Ojciec przywróci nas do życia, bo znajdzie w nas synowską otwartość na przyjęcie daru.

2. Bezbronny, spętany więzami brutalnej niesprawiedliwości, Boży Syn pozostaje zawsze wolny. Nawet na krzyżu nie wchodzi w dialog z oprawcami ani z tymi, którzy z Niego kpią. Prowadzi dialog z Ojcem, który w perspektywie zbliżającej się śmierci przyjmuje formę swego rodzaju liturgii. Jest przeciw i Najwyższym Kapłanem, i ofiarną zertwą. Umierając, składa Ojcu ofiarę z siebie. Jest to ofiara miłości, posłuszeństwa i całkowitego oddania. Jednocześnie akt ofiary Syna jest także prorockim „słowem”. Aby je zrozumieć, wierni winni odczytać ze śmierci Syna potęgę miłości Ojca. Syn umiera bowiem, gdyż wybrał posłuszeństwo Ojcu, z którym jest całkowicie zjednoczony. Swój ziemski los oddał Temu, który Go posłał. Postawił wolę Ojca ponad swoje ludzkie poczucie bezpieczeństwa, spełnienia i sprawiedliwości.

3. Zanim Chrystus umarł z miłości do Ojca, ustanowił Eucharystię. W sakramentalnych znakach chleba i wina oddał samego siebie swoim przyjaciołom, a poprzez nich całej ludzkości. Choć zostanie zdradzony i wydany przez jednego z nich, choć dozna odrzucenia przez własny naród, to do końca pozostaje wierny swemu oddaniu. Nawet konając, trwa w postawie „dla”. Przyjęty przez swego Ojca, zmartwychwstaje. Cierpiący całkowicie niewinnie, objawia miłość i wierność Ojca. Jako wzgardzony i odrzucony, znajduje schronienie w Ojcu. Wyniesiony do chwały Ojca, wciąż pozostaje ukierunkowany na swych przyjaciół, zatroskany o ich los. Wstępując do nieba, pozostawia je dla nich otwarte.

w sobie otwartość na czas?” (A. Gesché, *Chrystus*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2005, s. 261). Jezus umarł konkretnego dnia (na temat ustalenia daty śmierci Jezusa zob. M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006, s. 44–47), o konkretnej godzinie. Bez wątplenia była to „godzina Bożego miłosierdzia” (por. M.F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, wyd. 8, Warszawa 1999, nr 1320, 1572), a jednocześnie każda kolejna godzina, odliczona przez ludzkie zegary, jest godziną łaski.

4. We wskrzeszeniu z martwych Jezusa należy dostrzec objawienie przez Ojca wartości ludzkiej krwi i życia (por. Ps 116,15). Ojciec Zmartwychwstałego błogosławi świat ludzkich relacji i odniesień. Błogosławi w Synu przywróconym do życia wszystkich cierpiących, osądzonych, skazanych, torturowanych, więzionych. Spotkanie Apostołów ze Zmartwychwstałym obudziło w nich świadomość zasięgu „promieniowania” Bożego Ojcostwa. Bóg jest Ojcem odrzuconych, jest Źródłem życia dla tych, którym życie odebrano. Wreszcie, w wielkanocny poranek Ojciec Zmartwychwstałego ukazał światu pełnię swych Stwórczych zamierzeń. Człowiek od początku przeznaczony jest do życia w chwale Boga. I w życiu, i w śmierci pozostaje dzieckiem Ojca Zmartwychwstałego. „Po to bowiem Chrystus umarł i powrócił do życia, by zapanować tak nad umarłymi, jak nad żywymi” (Rz 14,9).

* * *

Skoro celem teologii jest przybliżanie wierzących do zrozumienia treści Objawienia i oświecanie wiary światłem rozumu, to centrum jej refleksji powinna być „kontemplacja samej tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej”⁶⁷. Człowiek ma do niej dostęp jedynie przez refleksję nad tajemnicą Wcielenia Bożego Syna, narodzonego z „Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida” (Łk 1,27). Syn Boży przyjął ludzką naturę, wkroczył w historię ludzkości i poddał się ograniczeniom wynikającym z konkretności ludzkiego bytu. Tym samym za najważniejsze zadanie teologii trzeba uznać „zrozumienie *kenozy* Boga, która jest naprawdę wielką tajemnicą dla ludzkiego rozumu, gdyż nie potrafi on pojąć, że cierpienie i śmierć mogą wyrażać miłość, która składa siebie w darze niczego nie żądając w zamian”⁶⁸. Przedstawione tu rozważania nad kwestią męki, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego pragną stać się małym przyczynkiem do sprostania owemu zadaniu.

Od powstania świata miłość Boga działa również w konkretnym czasie i miejscu. Jest tak na pewno w ludzkiej perspektywie, w optyce ludzkiego zbawienia, objawiania się Stwórcy i Ojca człowiekowi. Potrzeba więc czasu, aby skazany niesprawiedliwie został uniewinniony, aby poniżony został wywyższony, a odrzucony został przyjęty. Człowiek musi czekać, nie bać się i ufać. Wówczas Bóg ukaże w jego życiu swą moc, swoje miłosierdzie i wszechmoc. Czekać, przełamując lęk i trwając w ufności, człowiek staje się bardziej sobą. Przekracza siebie ku Chrystusowi, Ukrzyżowanemu i Zmartwychwstałemu, a jednocześnie pozwala, aby Trójjedyny stawał się jego życiem, schronieniem i pełnią.

⁶⁷ Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, 93.

⁶⁸ Tamże.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Bóg objawia swoją miłość w Dzieciątku. 25 XII – Pasterka w Bazylice św. Piotra*, „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 2006, nr 2 (280), s. 20–21.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris” o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, Rzym (11 II 1984).
- Jan Paweł II, *Przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu. 10 VI – Tarnów. Msza św. i beatyfikacja Karoliny Kózkówny*, „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 1987, nr 5 (90), s. 17–19.
- Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor* (1993).
- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio* (1998).
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 133–150 [Trynitarny aspekt krzyża Jezusa Chrystusa, czyli zagadnienie „cierpienia Boga”, s. 146–149].
- * * *
- Augustyn św., *Kazanie 171*, cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 2, Poznań 1984, s. 1455–1456.
- Balthasar H.U. von, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000.
- Chodkowski F.K., „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego*”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007.
- Cyprian Aleksandryjski św., *Z komentarza do Ewangelii św. Jana*, V, 2, cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 1, wyd. 2, Poznań 2006, s. 532–533.
- Dagens C., *Duch Święty, krzyż Chrystusa a historia ludzi* tłum. L. Woroniecki, „Communio” 1988, nr 1, s. 61–75.
- Dąbrowski E., *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*, Poznań–Warszawa–Lublin 1965.
- Durrwell F.X., *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, tłum. W. Misztal, Kielce 2000.
- Dutkiewicz E., *W obliczu ludzkiego cierpienia... (Posłowie. Ostatni wykład śp. ks. Eugeniusza Dutkiewicza SAC)*, w: *Podręcznik koordynatora wolontariatu hospicyjnego*, red. P. Krakowiak i in., Gdańsk 2008, s. 380–383.
- Gsché A., *Chrystus*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2005.
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2009.
- Grzegorz Wielki św., *Komentarz do Księgi Hioba*, ks. 13, cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 2, Poznań 1984, s. 206–207.
- Guzowski K., *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004.
- Kasper W., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.

- Klemens I św., *List do Koryntian*, cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 3, Poznań 1987, s. 69–70.
- Kowalska M.F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, wyd. 8, Warszawa 1999.
- Kunka S., *Duch Święty gwarantem zmartwychwstania ciał. Sprawozdanie z prezentacji książki: „Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II” (Lublin 2012)*, „*Studia Pelplińskie*” 2013, t. 46, s. 275–283.
- Kunka S., *Przyjście Chrystusa – ujawnieniem zła, niesprawiedliwości i kłamstwa*, „*Communio*” 2013, nr 3 (183), s. 92–113.
- Kunka S., *Krzyż Chrystusa krzyżem Syna. Personalistyczny przyczynek do trynitarnej koncepcji ekonomii zbawienia (I)*, „*Teologia w Polsce*” 2014, nr 1, s. 69–77.
- Kunka S., *Zmartwychwstanie Syna owocem miłości Ojca*, „*Pielgrzym*” 2014 nr 8 (636), s. 14–15.
- Leon Wielki św., *Mowa 59*, w: tenże, *Mowy*, tłum. K. Tomczak, w: *Pisma Ojców Kościoła*, t. 24, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 270–277.
- Maggoini B., *Był naprawdę człowiekiem. Przyglądając się postaci Jezusa w Ewangelii*, tłum. K. Czuba, Kielce 2003.
- Pasja opowiadana przez Annę Katarzynę Emmerich*, tłum. K. Stola, Radom 2004.
- Piotrowski E., *Traktat o Trójcy Świętej*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak i in., Warszawa 2007, s. 15–231.
- Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
- Rusecki M., *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006.
- Rychlicki C., *Związek między śmiercią Chrystusa i Jego zmartwychwstaniem: wyjaśnienie teologiczne*, „*Studia Płockie*” 1974, t. 2, s. 42–50.
- Siwek K., *Chrystologiczny charakter formuły „ciało za życie świata” (J 6,51)*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 2003, t. 26, s. 63–83.
- Sławiński H., *Bóg i człowiek wobec cierpienia*, „*Ateneum Kapłańskie*” 2001, t. 137, z. 2–3 (555–556), s. 279–281: *Bóg i Ojciec Jezusa wobec cierpień Syna*.
- Starożytna homilia na Świętą i Wielką Sobotę*, cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 2, Poznań 1984, s. 386–388.
- Wojtyła K., „*Znak, któremu sprzeciwić się będą*”. *Rekolekcje w Watykanie*. Rzym–Watykan. *Stolica Apostolska 5–12 III 1976*, Poznań–Warszawa 1976.
- Zawada M., *Siedem pieczęci zła. Bezdroża człowieka pomiędzy grzechem pierwotnym a śmiercią Boga*, Kraków 2001, s. 31–33: *Nienawiść boskiej niewinności Chrystusa*.
- Zeilinger F., *Wiara w zmartwychwstanie w Biblii*, tłum. G. Rawski, Kraków 2011.

THE ONE CRUCIFIED AND RISEN AS SON RECEIVED BY FATHER.
A PERSONALISTIC CONTRIBUTION TO THE TRINITARIAN CONCEPTION
OF THE ECONOMY OF SALVATION (2)

Summary

The inspiration to write this article is to a large extent the text of the not given conference no of late Fr. Eugeniusz Dutkiewicz SAC (†2002), one of the precursors of the hospice movement in Poland. The article consists of four points. The first point shows that the suffering person can go the way of liberation from himself and rely on God. The human body has a dialogical structure, and thus the man by the conscious act of devotion can become a victim. Christ's sacrifice should be understood that way. He offers a sacrifice from himself to the Father. It is a sacrifice of love, obedience and boundless devotion to the Father. The Father's adoption of the Son's sacrifice is testified by the fact that "God raised him from the dead" (Rm 10: 9). For his friends, and through them to the whole world, the Risen Jesus is a revealer of love of the Triune God, Source, Redeemer and Giver of life.

Keywords: suffering, human body, Son's sacrifice, God's Fatherhood, death, resurrection

Słowa kluczowe: cierpienie, ludzkie ciało, ofiara Syna, Ojcostwo Boga, śmierć, zmartwychwstanie

Ks. Tomasz Nawracała*
WT UAM, Poznań

KONIECZNOŚĆ A NIEMOŻNOŚĆ. CIAŁO CHRYSYDUSA UBOGIEGO WEDŁUG FRANCISZKA

Papież Franciszek bardzo często w swoich przemówieniach nawiązuje do dramatów ludzkiego życia. Choroba, cierpienie i ubóstwo są tematami, które szczególnie poruszają serce każdego człowieka, szczególnie zaś chrześcijanina. W papieskich wypowiedziach pojawia się często wyrażenie „ciało Chrystusa”, które powinno inspirować do świadczenia miłości każdemu napotkanemu bliźniemu. Niniejszy artykuł wskazuje na rozumienie samego wyrażenia w nauczaniu Pisma Świętego i Tradycji Kościoła, a następnie pokazuje możliwości jego wykorzystania na gruncie teologii systematycznej. Taka teologia musi bowiem z ostrożnością podchodzić do interpretacji pojęcia „ciała”, które już u autorów greckich otrzymuje różne, lecz precyzyjne znaczenie.

W wywiadzie, jakiego papież udzielił włoskim dziennikarzom w październiku 2013 roku, pada pytanie o znaczenie wyrażenia *ciało Chrystusa*. Od chwili wyboru wyrażenie to często powraca w wypowiedziach Franciszka, szczególnie w kontekście ubóstwa. Wobec zarzutu o pauperyzm papież wyjaśnia, że takie postawienie sprawy jest wypaczeniem Ewangelii. Ubóstwo nigdy nie jest i nie było celem samym w sobie. Nawet jeśli w przeszłości obserwowano liczne ruchy ubogich, to ich błąd polegał na niezrozumieniu samego przesłania Jezusa. Prawdziwe ubóstwo opiera się na Ewangelii, z niej wypływa i do niej prowadzi, szczególnie jeśli bierze się pod uwagę sens słów Jezusa. Wspaniała scena sądu z 25 rozdziału Ewangelii według św. Mateusza pokazuje istotny związek między człowiekiem – bratem a Jezusem. Cokolwiek czyni się dla człowieka, to samo czyni się dla Jezusa. Dlatego uczeń Chrystusa troszczy się o bliźniego, o biednego, cierpiącego, każdego, który znajduje się w potrzebie. W takich różnych i dramatycznych sytuacjach życiowych ludzi ujawnia się siła Ewangelii, która nie pozwala zamknąć ani oczu, ani uszu. Wręcz przeciwnie: ona pozwala dotrzeć

* Ks. Tomasz Nawracała – doktor teologii, Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu, adiunkt; e-mail: ks.tomn@gmail.com.

i usłyszeć krzyk biednego¹. Zdaniem Franciszka między człowiekiem ubogim a Chrystusem istnieje szczególny związek, na mocy którego pomoc okazywana temu ubogiemu jest pomocą okazywaną ciału Syna Bożego.

Wydaje się, że taki aksjomat nie jest niczym szczególnym dla chrześcijaństwa. Od samego początku troska o ubogich jest jednym z głównych elementów pracy apostołskiej wynikającym z nakazu samego Chrystusa. Inspirująca scena Sądu Ostatecznego z sentencjami: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili. Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili” (Mt 25,40 i 45)² od samego początku zmuszała do refleksji nad własnym postępowaniem. Jakie ma znaczenie ludzkie działanie, wysiłek, poświęcenie? Czy większe lub mniejsze ofiary dnia codziennego mają sens, szczególnie jeśli połączone są z wykluczeniem społecznym? Czy w imię wierności Ewangelii rozdawanie dóbr ubogim jest dobre? Na tego typu pytania odpowiedź chrześcijaństwa była jednoznaczna i oczywista: warto podejmować codzienny wysiłek utraty własnych dóbr w pomocy dla innych, ponieważ w godzinie sądu otrzyma się zdecydowanie więcej (por. Mk 10,28–30). Wiara w eschatologiczną odpłatę zwyciężała chęć posiadania i gromadzenia dóbr materialnych.

Z drugiej strony ta sama tradycja ewangeliczna sugeruje mimo wszystko różnicę w postępowaniu wobec ubogich i wobec Jezusa. W okresie poprzedzającym wydarzenia zbawcze w Jerozolimie Jezus upomina Judasza patrzącego na namaszczenie uczynione przez Marię w Betanii: „Zostaw ją! Przechowała to, aby [Mnie namaścić] na dzień mojego pogrzebu. Bo ubogich zawsze macie u siebie, ale Mnie nie zawsze macie” (J 12,7–8). Obecność fizyczna Jezusa dla uczniów jest określona i ograniczona. Obecność ubogich nie ma takich granic i nie jest wprost związana z działalnością Zbawiciela.

Przedstawione dwie perspektywy spojrzenia na kwestię ubóstwa i ubogich w Kościele muszą być inaczej odczytane w kontekście papieskich wypowiedzi o *ciele Chrystusa*. Niniejszy artykuł pragnie najpierw pokazać znaczenie Franciszkowego pojęcia, a następnie odnieść je do trzech zagadnień teologicznych: Kościoła, Eucharystii i ciała zmartwychwstałego. Wydaje się bowiem, że te trzy elementy doktrynalne powinny być w sposób szczególny zauważone i podkreślone w całości papieskiej wizji Kościoła ubogich wyrażanego przez omawiane pojęcie.

¹ Zob. http://www.lastampa.it/2015/01/11/italia/cronache/avere-cura-di-chi-povero-non-comunismo-vangelo-las_vmlIioCWdmI0mYz192J/pagina.html [dostęp: 10 IX 2015]. Wywiad ukazał się także w książce: A. Tornielli, G. Galeazzi, *Papa Francesco questa economia uccide*, Milano 2015.

² Cytaty z Pisma Świętego według *Biblii Tysiąclecia*, <http://biblia.deon.pl/>.

CHRYSTUS W UBOGIM

Od początku swojego pontyfikatu papież podkreśla rolę ubogich w życiu Kościoła. Ubóstwo nie ma jednak znaczenia wyłącznie materialnego. Franciszek wskazuje również na ubóstwo duchowe, które jest dużo groźniejsze: trudniej je dostrzec i trudniej mu zaradzić. Tacy ubodzy powinni być dla Kościoła przedmiotem troski, gdyż z ludzką biedą powinno się walczyć. Każdy człowiek ma prawo do godnego życia, do posiadania odpowiednich środków koniecznych do życia, do korzystania z dobra wypracowanego przez osobisty wysiłek pracy i zaangażowania. Nierówny dostęp do dóbr materialnych i ogromne obszary biedy we współczesnym świecie są jednak faktem. Tworzą one niechlubną kartę w dziejach ludzkości, która pomimo postępu technologicznego nie potrafi zapewnić wszystkim tych samych warunków egzystencjalnych. Ubodzy żyją we współczesnym świecie! Ubodzy są blisko każdego człowieka! Wprawdzie świat w ogóle na nich się nie skupia i obchodzi wielkim milczeniem, promując młodość, bogactwo, przyjemność. Nauczanie papieża jest już samo w sobie sprzeciwem wobec takiego modelu świata i głośnym krzykiem w imieniu tych, o których nikt nie pamięta.

Głos papieża jest wyraźny: w każdym ubogim można spotkać Chrystusa. W każdym człowieku, którego życie nie toczy się normalnym rytmem, ale zostaje zakłócone przez wydarzenia zewnętrzne, zmuszając do porzucenia dotychczasowego miejsca i ludzi, należy dostrzegać Chrystusa. Biedni, chorzy, uciekinierzy, migranci – wszyscy tworzą jedno ciało Chrystusa³.

Święci są tymi, którzy prawdę o ciele Chrystusa pojęli „sercem”, a nie rozumem. Ich odejście od świata ma zawsze jakiś kierunek – jest nim sam Bóg. Rezygnacją z wygodnego życia, aby i odpowiedzieć na wezwanie Chrystusa i uczyć miłości w codziennym życiu. Święci uczą miłości do ubóstwa, aby „móc kochać bardziej ubogich i chorych”⁴. Pochylenie nad nimi ze współczuciem i czułością po to, aby służyć – to tajemnica „dotykania ciała Chrystusa”⁵. „Ubodzy, opuszczeni, chorzy, zepchnięci na margines są ciałem Chrystusa”⁶. Święci, dotykając ciała Chrystusa, zachęcają do nowego sposobu działania: „niewstydzienia się, nieślękania, nieodczuwania niechęci do «dotykania ciała Chrystusa»”⁷. Doświadczenie świętych w zewnętrznym dotykaniu ciała Chrystusa ma swoje głębokie inspiracje: widzi się

³ Por. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migran-
tów i Podróżujących, 24 V 2013, „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 2013, nr 7 (353), s. 24.

⁴ Homilia w czasie mszy św. kanonizacyjnej (12 V 2013), „L'Osservatore Romano” [ed. pol.]
2013, nr 7 (353), s. 12.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże. W przemówieniu w szpitalu w Rio de Janeiro papież, przywołując postać św. Franciszka, mówi, że w każdym człowieku cierpiącym obejmujemy cierpiące ciało Chrystusa. Przemówienie w czasie wizyty w Szpitalu św. Franciszka z Asyżu (24 VII 2013), „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 2013, nr 10 (355), s. 15.

samego Chrystusa w konkretnym człowieku, nawet jeśli cierpienie, bieda czy inne zdarzenia zdeformowały jego ciało. Święty nie jest zgorzony tym zewnętrznym obrazem, ponieważ widzi głębiej: dostrzega ukrytego w człowieku Chrystusa. W każdym cierpiącym człowieku obecny jest Chrystus, którego nie można się wstydzić⁸.

Dotyk i spojrzenie są istotnymi elementami odniesienia do ludzi ubogich. Jako doświadczenia zmysłowe nadają pewnej konkretności postępowaniu człowieka. Służba i miłość przechodzą z teorii w praktykę, ze słów do czynów. I to jest najbardziej oczywisty sposób odnoszenia się do tych, którzy tworzą ciało Chrystusa i są Jego twarzą⁹. Zanim Franciszek zasiadł na tronie św. Piotra jako spowiednik, zadawał penitentom dwa pytania: „Proszę mi powiedzieć, kiedy pan daje jałmużnę, czy patrzy pan w oczy osobie, której ją daje? – „No, nie wiem, nie zwróciłem uwagi”. Drugie pytanie: „Czy kiedy daje pan jałmużnę, dotyka pan ręki osoby, której ją daje, czy rzuca pan monetę?”. To jest problem: ciało Chrystusa, dotykanie ciała Chrystusa, branie na siebie tego bolesnego problemu ubogich. Ubóstwo dla nas, chrześcijan, nie jest kategorią socjologiczną, filozoficzną lub kulturową: nie, jest kategorią teologalną. Powiedziałbym, że jest to być może pierwsza kategoria, ponieważ Bóg, Syn Boży, uniżył się, stał się ubogi, by iść z nami drogą. I to jest nasze ubóstwo: ubóstwo ciała Chrystusa, ubóstwo, które nam przyniósł Syn Boży poprzez swoje wcielenie. Kościół ubogi dla ubogich zaczyna się od tego, że wychodzimy ku ciału Chrystusa. Jeśli idziemy do ciała Chrystusa, zaczynamy coś rozumieć, pojmować, czym jest to ubóstwo, ubóstwo Pana. I nie jest to łatwe¹⁰.

⁸ Homilia podczas mszy św. Kanonizacyjnej (27 IV 2014), „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 2014, nr 5 (361), s. 5-6. Medytacja poranna w Domu św. Marty (7 III 2014), http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/cotidie/2014/documents/papa-francesco_cotidie_20140307.html [dostęp: 14 IX 2015].

⁹ Por. Spotkanie w *Dono di Maria* z siostrami miłosierdzia, biednymi i wolontariuszami (21 V 2013), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130521_dono-di-maria.html [dostęp: 14 IX 2015].

¹⁰ Czuwanie modlitewne z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń katolickich (18 V 2013), „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 2013, nr 7 (353), s. 19. W podobny sposób mówi papież w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju (1 I 2015): „[...] Kieruję nagłący apel do wszystkich mężczyzn i kobiet dobrej woli i do wszystkich, którzy – z bliska bądź z daleka – także na najwyższych szczeblach instytucji, są świadkami plagi współczesnego niewolnictwa, by nie stawali się współwinni tego zła, by nie odwracali oczu od cierpienia swoich braci i sióstr w człowieczeństwie, pozbawionych wolności i godności, ale mieli odwagę dotknąć cierpiącego ciała Chrystusa, który staje się widzialny przez niezliczone oblicza tych, o których On sam mówi *ci bracia moi najmniejsi*” „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 2014, nr 12 (367), s. 8). Zob. także Orędzie na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 roku, „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 2014, nr 2 (359), s. 9–10.

Czynienie konkretnego dobra innym rozpoczyna się od ciała bliźniego, od ciała Chrystusa. Nie można się wstydić bliźniego, tak jak nie należy wstydić się Chrystusa¹¹. Służba tym ubogim jest prawdziwą szkołą Ewangelii:

Wszyscy jesteśmy powołani do tego, byśmy byli ubodzy, do dzielenia się z tymi, którym brak rzeczy niezbędnych, do dotykania ciała Chrystusa! Chrześcijanin nie jest człowiekiem, który dużo mówi o ubogich, nie! Jest człowiekiem, który ich spotyka, który patrzy im w oczy, który ich dotyka. Nie jestem tu, by mówić o mnie środki przekazu, lecz by wskazać, że to jest droga chrześcijańska, ta, którą poszedł św. Franciszek¹².

Podobnie, choć w kontekście wcielenia, brzmią słowa, które papież wypowiedział w czasie spotkania z pastorem G. Traettina i wspólnotą zielonoświątkową:

Apostoł Jan mówi wyraźnie: *Ten, kto mówi, że Słowo nie przyszło w ciele, nie jest z Boga! Jest od antychrysta*. Nie jest nasze, jest wrogie! Ponieważ była pierwsza herezja – powiedzmy to słowo między nami – i była to ta, którą potępia apostoł: jakoby Słowo nie przyszło w ciele. Nie! Wcielenie Słowa jest u podstaw: to Jezus Chrystus! Bóg i człowiek, Syn Boży i Syn człowieczy, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek. W ten sposób zrozumieli to pierwsi chrześcijanie i musieli wiele walczyć, bardzo, bardzo wiele, aby zachować te prawdy: Pan jest Bogiem i Człowiekiem; Pan Jezus jest Bogiem, który stał się ciałem. Jest to tajemnica ciała Chrystusa: nie można zrozumieć miłości do bliźniego, nie rozumie się miłości do brata, jeżeli nie rozumie się tej tajemnicy wcielenia. Kocham brata, ponieważ także on jest Chrystusem, jest jak Chrystus, jest ciałem Chrystusa. Kocham ubogiego, wdowę, niewolnika, więźnia... Pomyślmy o „protokole”, według którego będziemy sądzeni: Mateusz 25. Kocham ich wszystkich, ponieważ ci ludzie, którzy cierpią, są ciałem Chrystusa, a nam, będącym na tej drodze jedności, dobrze zrobi dotykanie ciała Chrystusa. Idźcie na peryferie, właśnie tam, gdzie jest tak wiele potrzeb albo – wyrażmy się lepiej – jest tak wielu potrzebujących, tak wielu potrzebujących... Także potrzebujących Boga, którzy odczuwają głód – ale nie chleba, mają tak wiele chleba – Boga! I iść tam, aby głosić tę prawdę: Jezus Chrystus jest Panem i On cię zbawia. Ale zawsze iść, aby dotykać ciała Chrystusa! Nie można głosić Ewangelii czysto intelektualnej: Ewangelia jest prawdą, ale jest także miłością i jest też pięknem! I to jest radość Ewangelii! To jest właśnie radość Ewangelii¹³.

Franciszek, mówiąc o ciele Chrystusa, nadaje mu wyraźnie wspólnotowy charakter. Pomoc, którą świadczy się bliźniemu, jest pomocą oferowaną każdemu człowiekowi w potrzebie. Wszyscy tworzą tę jedność, która formowana jest przez

¹¹ Por. Medytacja poranna (7 III 2014), http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/cotidie/2014/documents/papa-francesco-cotidie_20140307.html [dostęp: 14 IX 2105]; Spotkanie z przełożonymi żeńskich zgromadzeń zakonnych 8 V 2013, „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 2013, nr 7 (353), s. 8.

¹² Przemówienie do ubogich, bezrobotnych i imigrantów, którymi opiekuje się Caritas (4 X 2013), „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 2013, nr 11 (356), s. 11; por. *Evangeliis gaudium* 24 i 270.

¹³ Przemówienie w Casercie (28 VII 2014), „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 2014, nr 8–9 (364), s. 41–42.

konkretne działania uczniów Chrystusa. Biedni, chorzy, odrzuceni i wielu innych znajduje się w ludzie Bożym. Oni żyją między chrześcijanami, dzielą te same miejsca i czas. Oznacza to, że działania wobec tych ludzi mogą być albo skierowane do współwyznawców tej samej religii, albo w ogóle do wszystkich bez jakiegokolwiek rozróżnienia czy podziału. W pierwszym wypadku troska o ciało Chrystusa byłaby troską o Kościół katolicki. Nic w tym dziwnego, skoro słowa wypowiada jego widzialna głowa i następca św. Piotra. W drugim wypadku mówienie o ciele Chrystusa jako pojęciu bardziej uniwersalnym należałoby odnieść do Kościoła Chrystusowego w znaczeniu użytym w *Lumen gentium*. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, co papież ma na myśli. Wrócimy do tego w dalszej części artykułu.

POJĘCIE CIAŁA

Autorzy pism Nowego Testamentu piszą w większości swoje dzieła po grecku¹⁴. Kiedy używają pojęcia ciała stosują rozróżnienie pozwalające na precyzyjne wyrażenie myśli. Dla określenia ciała, w jego cielesności, w tym, czym podobne jest do zwierząt, stosują słowo *sarks*. Wyraża ono to, co widzialne i materialne w żywym organizmie, bez wprowadzania dodatkowych podziałów. Ciało-*sarks* oznacza także naturalne lub fizyczne pochodzenie, zrodzenie lub relację do kogoś¹⁵. Takie ciało wyraża istotę stworzenia i może także cierpieć lub być złożone w ofierze. Innym słowem na określenie ciała jest *soma*. Jest ono pojęciem bardziej ogólnym, określającym wszelkie ciało jako takie. *Soma* określa człowieka, zwierzęta, rośliny oraz wszelkie ciała niebieskie. Przez autorów Nowego Testamentu stosowane jest także w sensie topicznym dla wyrażenia liczby ludzi będących blisko siebie i tworzących określoną wspólnotę społeczną lub rodzinną. Wspólnota ta charakteryzuje się nowymi, ścisłymi relacjami i zależnościami oraz działa według własnych zasad etycznych. *Soma* określa uczniów Chrystusa zebranych razem, czyli Kościół.

¹⁴ Wiele języków współczesnych zachowało grecki rozróżnienie pojęcia ciała: ang. *body – flesh*; wł. *caro – corpo*; fr. *chair – corps*; hiszp. *carne – cuerpo*. Sama łacina okazuje się także precyzyjnie oddawać niuans grecki, posługując się dwoma słowami *carne – corpus*.

¹⁵ W tekście Listu do Efezjan 5,30 Wulgata dodaje: *de carne eius et de ossibus eius*. Cały tekst mówi o związku Chrystusa i Kościoła, wskazując, że chodzi o bycie w ciele. Św. Paweł, nawiązując do Księgi Rodzaju i opisu stworzenia kobiety z żebra mężczyzny, użyje jednak pojęcia *soma*. Uczniowie tworzą jedno ciało, jedno *soma*, mimo że związek mężczyzny i kobiety daje jedno *sarks*. Tajemnicą jest takie połączenie Chrystusa i Kościoła, które jednak nie przekracza granicy widzialności. *Sarks* Chrystusa, Słowa wcielonego, a *sarks* uczniów w Kościele to dwie różne rzeczywistości. Tekst Wulgaty za: <http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibel/nbiblia-sacra-vulgata/lesen-im-bibel/text/bibel/text/lesen/stelle/59/50001/59999/ch/a8bcbc7f84ac5111287a40714caed442/> [dostęp: 10 IX 2015]. Tekst Neowulgaty już nie ma tego dodatku. Zob.: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nov_a-vulgata_nt_epist-ephesios_lt.html#5 [dostęp: 10 IX 2015].

Tajemnica wcielenia, którą Kościół wyznaje w *Credo*, wyraża przyjęcie przez Syna Bożego ciała-*sarks*. To ciało było jedyne i charakteryzowało się tym, co jest wspólne dla innych ludzi: poczęło się i narodziło, rozwijało, umarło i zostało złożone do grobu. Nie można mieć żadnych wątpliwości co do poprawności takich tez, jeśli nie chce się popaść w doketyzm, o którym wspomina papież. Chrześcijanie wierzy, że Chrystus przyjął prawdziwe ludzkie ciało z Maryi Dziewicy i przez to ciało był podobny do innych ludzi¹⁶. Przez *sarks* Bóg wszedł w dzieje ludzkości, stając się w nich doświadczalny inaczej – konkretnie, zmysłowo. Niewidzialny i niewyraźny Bóg stał się widzialny i wyraźny w Jezusie. Wejście w historię ludzkości pociąga za sobą także wyjście z niej. Chrystus umarł, dzieląc z ludźmi okrutny koniec życia. Jego historia zakończyła się przez to, że *sarks* przestało istnieć. Egzystencja Jezusa trwa jednak dalej, poza granicę skończoności cielesnej, w tajemnicy zmartwychwstania.

Wiara Kościoła wyróżnia się właśnie ze względu na tajemnice wydarzeń, które nastąpiły trzy dni po śmierci na Kalwarii. Zrozumienie tych faktów jest trudne, lecz zawsze z konieczności sprowadza się do tego samego stwierdzenia: Jezus po śmierci otrzymuje nowe życie. To nowe życie dotyczy jego cielesności i jest skutkiem przemiany tego, co ziemskie, w to, co duchowe. Ciało duchowe, *soma* zmartwychwstałe nie ma już końca, nie może więc być niczym ograniczone i choć jest nie z tego świata, pozostaje w ścisłej relacji wobec tego świata. *Soma* Chrystusa może być tu doświadczone jako rzeczywiste, będąc wzorem i zasadą przemiany innych ludzkich *sarks*.

Nowy Testament bardzo dokładnie określa to, co odnosi się do *sarks* Chrystusa. Miało ono swój początek w Nazarecie, rozwijało się i zostało ukrzyżowane na Kalwarii. Ewangelisci, opisując to, co nastąpiło później: prośba Józefa z Arymatei do Pilata o wydanie ciała, jego rytualne namaszczenie i złożenie w grobie, używają słowa *soma*. Jest to szczególnie bardzo ważny: po zmartwychwstaniu nie można już spotkać, dotknąć, zobaczyć *sarks* Jezusa. On jest dla uczniów inaczej, w sposób jedynie sobie znany, niemniej rzeczywisty. Przemawia nie wyglądem zewnętrznym, ale słowem docierającym do ludzkiego serca. To dlatego Maria Magdalena patrzyła na zmartwychwstałego Pana i sądziła, że to ogrodnik do czasu, aż nie usłyszała własnego imienia (por. J 20,14–16). To dlatego także uczniowie idący do Emaus stwierdzają dobitnie po wszystkim, czego doświadczyli: „Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?” (Łk 24,32). Chrystus, *ten* sam, choć nie *taki* sam. Nowością jest tutaj inna forma cielesności.

Starożytność chrześcijańska próbowała tę ogólną zasadę oddać przez typ wizerunku Chrystusa Pantokratora¹⁷. Jest to symboliczne przedstawienie Chrystusa

¹⁶ Por. *Lumen fidei* 18,30 i 58.

¹⁷ Jeden z typów ikonograficznego przedstawienia Chrystusa w chwale. Często mylony z wizerunkiem Chrystusa panującego (*Majestas Domini*). Różnica zasadnicza dotyczy przedstawienia postaci, gdyż ten ostatni typ przedstawia całą postać Chrystusa. Na temat znaczenia wizerun-

w chwale, a więc w człowieczeństwie uwielbionym i zmartwychwstałym. Absydy bazylik pokryte mozaikami lub freskami przedstawiają Chrystusa według ścisłych zasad ikonograficznych: postać widoczna jest do połowy, najczęściej trzymając księgę w lewej ręce, a prawą wznosząc do błogosławieństwa¹⁸. Chrystus góruje nad zebranymi uczniami, patrzy na nich z wysokości chwały niebios. Jednocześnie jednak ten „brak ciała” wskazuje na tworzenie go jako elementu ziemskiego, przechodniego, podpadającego pod zmysły przez tych, którzy ochrzczeni w Jego imię gromadzą się na wspólnej liturgii. Kościół stanowi ciągłość ciała Chrystusa, lecz nie jest to ciągłość bezpośrednia: chrześcijanie należą do Chrystusa w swoich *sarks*, ale ich *sarks* nie jest własnym *sarks* Chrystusa. Ono jest przez Niego przyjęte *jako* własne. Światło na takie rozumienie tej zależności rzuca tekst Dziejów Apostolskich (9,1–6). Kiedy Szaweł zostaje posłany do synagog w Damaszku, spotyka po drodze Chrystusa, który czyni mu wyrzut: „Dlaczego mnie prześladujesz?” (w. 4). Późniejszy Apostoł Narodów nie miał zamiaru i nie mógł nic uczynić Chrystusowi, który – przynajmniej dotąd – miał być umarły i złożony w grobie. To, że powstał z martwych, było tylko plotką. Szaweł pałał gorliwością w prześladowaniu chrześcijan, swoich rodaków i współwyznawców. Doświadczenie na drodze do Damaszku całe to myślenie przekreśla w jednej chwili: Chrystus identyfikuje się ze swoim uczniami do tego stopnia, że ich cierpienia czyni własnymi, choć sam cierpień już nie może doświadczyć.

DAWNE PERSPEKTYWY

W kontekście nowotestamentalnej nauki o ciele warto przypomnieć trzy ważne elementy tej nauki.

Po pierwsze, ciało-*soma* odnosi się do Kościoła. Św. Paweł, a później cała tradycja będzie podtrzymywała wyrażenie: Kościół to ciało Chrystusa, *soma Christou* (1 Kor 12,27)¹⁹. Jakość tego ciała określa przede wszystkim różnorodność: wiele członków, wiele posług, wiele darów Bożych. Bogactwo ciała nie jest akcy-

ków zob. Ch. Schönborn, *L'Icone du Christ: Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée (325–787)*, Fribourg 1976; L. Ouspensky, V. Lossky, *The Meaning of Icons*, Crestwood 1999, s. 75; F. Vouga, J.F. Favre, *Pâques ou rien: La Résurrection au cœur du Nouveau Testament*, Genève 2010, s. 297.

¹⁸ Układ palców oddaje prawdy wiary: palce wskazujący i palec serdeczny złączone razem wskazują na dwie natury Chrystusa, pozostałe trzy palce – na ilość osób w Trójcy Świętej.

¹⁹ Literatura tematu jest przeobfita i łatwa do skonsultowania. Nie ma potrzeby podawać w tym miejscu licznych pozycji. Przywołajmy tylko: X. Léon-Dufour, *Le Corps et le Corps du Christ dans la Première épître aux Corinthiens*, Paris 1983; L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris 1965; J.G. Page, *Qui est l'Eglise?*, t. 1–3, Paris–Montréal 1979–1986; Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, t. 1–3, Saint Maur 1999–2000. Odniesienia do Pisma Świętego ograniczymy do minimum, opierając się głównie na 12 rozdziale 1 Listu do Koryntian oraz listach do Efezjan i do Kolosan.

dentalne, lecz substancjalne. Funkcjonowanie ludzkiej społeczności domaga się licznych, często mało znaczących funkcji, po to, aby w kontekście całości okazało się potrzebne. Stąd ciało Chrystusa, tak jak ciało człowieka w ogóle, jest w istocie niejednolite i wielorakie biologicznie, chociaż stanowi jedno. Jedność okazuje się także czymś istotnym dla ciała. Wszystko zespolone jest w jeden wielki organizm nie na skutek wysiłku poszczególnych członków, a przynajmniej nie jest to zasada pierwszorzędna. Tym, co spaja *soma* Kościelne, jest element boski – Chrystus oraz Duch Święty (por. Ef 4,15–16; Kol 2,19; 1 Kor 12,13). Jedność i różnorodność Kościoła nie jest dziełem ludzi, lecz darem ze strony Boga. W tym darze Bóg sam czyni się dostępnym dla każdego człowieka, poza wszelką granicą czasu i miejsca. Gdyby ów dar zależał od tego, co zmienne, czasowe i lokalizujące, to nie byłby darem uniwersalnym. Tymczasem Bóg daje się bez wyjątku wszystkim i czyni to na dwa sposoby: najpierw konkretnie, poprzez tajemnicę wcielenia Syna Bożego, a następnie poprzez wywyższenie Jego człowieczeństwa, które trwa w Kościele. W pierwszym przypadku określony człowiek – Jezus z Nazaretu, podobny we wszystkim do innych ludzi z wyjątkiem grzechu, był Bogiem. I ci, którzy mogli na Niego patrzeć i dotykać (por. 1 J 1,1–3), byli tymi, którzy doświadczali materialnie Boga: dotyk i słowa były dotykiem i słowami Boga, chociaż wyrażonymi na sposób ludzki. W drugim wypadku ta obecność Boga dla ludzi musi przekroczyć granice czasoprzestrzenne bez pomniejszenia istoty daru. I tu stajemy przed tajemnicą Eucharystii.

Słowo ciało-*soma* użyte jest, po drugie, w opisach ustanowienia Eucharystii. Zarówno synoptycy, jak i św. Paweł, podkreślając realność obecności Chrystusa w chlebie, mówią o obecności innej niż ciała-*sarks*. Posłużenie się tym ostatnim wskazywałoby na aspekt czysto fizyczny Eucharystii i potwierdziłoby już starożytne zarzuty wobec chrześcijan o uprawianie kanibalizmu. Chrześcijanie spożywają ciało Chrystusa, prawdziwe i substancjalne, ale obecne sakramentalnie. Taka obecność nie ma nic z nierzeczywistej obecności; ona wskazuje tylko uznanie, z konieczności, niewyraźności tego, co się dzieje. Sakrament jest znakiem widzialnym innej, niewidzialnej, lecz realnej rzeczywistości. Jeśli przyjmuje się Chrystusa, to sam znak dla wartości sakramentu jako takiego musi być zachowany. Znane są w dziejach Kościoła przypadki, kiedy taka obecność została zniesiona. Cuda eucharystyczne są niczym innym jak ukazaniem się w nowej przestrzeni i nowym czasie *sarks* Jezusa. Nie należy jednak tych przypadków traktować jako normę, lecz jako zjawiska nadzwyczajne. Wolność w przekraczaniu granicy obecności sakramentalnej należy wyłącznie do Boga.

Celem sakramentu Eucharystii jest pomoc człowiekowi w osiągnięciu wieczności. Życie doczesne jest drogą, po której człowiek kroczy, odnosząc większe lub mniejsze sukcesy. W drodze do Boga istnieje nieustanna zmienność wynikająca o otwartości człowieka na łaskę i gotowości do współpracy z nią. Dary Boże są niezmiennie i nieskończone, lecz w człowieku, w jego wolnych decyzjach, stają się ograniczone i zmienne. Przeciwdziałaniu tej zmienności i podtrzymywaniu

w dobrym pomaga przyjmowanie komunii św. Eucharystia jest pokarmem, którym Bóg karmi człowieka. Cała katecheza o chlebie żywym w Ewangelii św. Jana podkreśla ten aspekt wyraźnie (por. J 6,22–58). Jezus nie daje siebie tak jak inne pokarmy; Eucharystia bowiem nie tylko odnosi się do teraźniejszości i krzepi ciało, lecz ma na uwadze wieczność i umacnia duszę (por. J 6,27). Jezus jest chlebem, On sam daje siebie po to, aby człowiek mógł żyć wiecznie, tzn. żyć egzystencją, która nie będzie miała już kresu – śmierci (por. J 6,40.50–51). Dar z siebie samego jest możliwy wyłącznie w rzeczywistości ofiary z własnego ciała. Dlatego Jezus mówi o wydaniu ciała-*sarks* za życie świata. Tym, co daje, jest On sam i to, co stanowi o Jego człowieczeństwie. Spożywanie Jego ciała i picie Jego krwi wskazuje na aspekt materialny cielesności: to jest Chrystus. Realna obecność w postaciach eucharystycznych nie pozostawia żadnej wątpliwości: Jego ciało-*sarks* i tylko Jego ciało jest prawdziwym pokarmem (por. J 6,55), którego przyjęcie ma dwojaki skutek: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim. Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie”. Najpierw jest łączność między człowiekiem a Jezusem. Ta relacja jest obopólna, ponieważ On trwa w człowieku, a człowiek w Nim, a przez Niego z całą Trójcą Świętą. Trwanie zaś w Bogu, który jest życiem, oznacza życie Nim. Przez Jezusa człowiek otrzymuje dar istnienia w Bogu. Grecki okolicznik *dia* ma znaczenie *poprzez* w sensie instrumentalnym: przez kogoś lub coś faktycznie następuje określony skutek²⁰. Jezus daje swoje własne życie, jako Bóg i jako człowiek, ponieważ tylko przez Niego człowiek może otrzymać życie, które przekroczy cielesność i nada człowieczeństwu w ogóle nowy wymiar. Chodzi tu o takie istnienie, które polega na uczestniczeniu w życiu Bożym. Cały człowiek przed Bogiem będzie istniał dzięki Jezusowi, a nowa egzystencja związana jest ze zmartwychwstaniem ciała.

Nadzieja na powszechne zmartwychwstanie wynika z faktu zmartwychwstania samego Chrystusa. On jako pierwszy doświadcza nowego życia w ciele, które zostało w całej pełni przeniknięte mocą Boga. Dotychczasowe ciało, ciało ziemskie, stało się ciałem duchowym – *soma pneumatikon* (1 Kor 15,44). Od tego momentu każde ciało człowieka może przyodziać się w niezniszczalność, chwalebność mocy, bo tylko wówczas spełni się obietnica dana przez Boga. Przyszłe zmartwychwstanie będzie w ciele-*soma*, żadna bowiem rzeczywistość z tego świata nie może dojść do Boga. Św. Paweł wyraża tę myśl następująco: „Zapewniam was, bracia, że ciało i krew nie mogą osiąść królestwa Bożego, i że to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne” (1 Kor 15,50).

Eucharystia już daje nadzieję na zmartwychwstanie i już pozwala kosztować w zadatku przyszłej chwały. Ciało-*soma* sakramentalne Chrystusa oddziałuje na ciało-*sarks* człowieka i choć ulega przemianie, to jednak uświęcając duszę, niesie

²⁰ M.A. Bailly, *Dictionnaire grec – français*, Paris 1902, s. 462-463.

przedsmak przyszłej chwały. Ciało zmartwychwstałe to przemienione w *soma sarks* i jest to trzeci ważny element tradycji Nowego Testamentu.

JEDNOŚĆ CIAŁ

Przedstawione wyżej dane na temat pojęcia ciała-*soma* można sprowadzić do wspólnej płaszczyzny. Między ciałem w Eucharystii, Kościołem i ciałem zmartwychwstałym zachodzi pewna identyczność. Wszystkie trzy ciała mają za podmiot jednego Syna Bożego, którego człowieczeństwo prawdziwie przyjęte w momencie wcielenia realizuje się na trzy różne sposoby. Najpierw jako ciało narodzone z Maryi Dziewicy, które rozwijało się tak jak inne ludzkie ciała, a następnie zostało umęczone i złożone w grobie, po czym zmartwychwstało, będąc tym samym, choć innym ciałem. Na tyle tożsamym z ciałem wcześniejszym, że pozwalającym na prawdziwe rozpoznanie przez uczniów, i na tyle inne, że zaskakujące sposobem ukazywania się. To ciało, ciało zmartwychwstałe, obecne jest w Eucharystii, stając się w niej realnym na sposób sakramentalny. Eucharystia zaś prowadzi do trzeciej realizacji ciała – Kościoła. Jest on Ciałem mistycznym Chrystusa. Trzy realizacje ciała Chrystusa są realne i od siebie zależne, a sama zależność jest współprzenikająca. Ciało ziemskie prowadzi do ciała sakramentalnego, a ono odsłania nam tajemnicę ciała mistycznego. Franciszek podkreśla tę jedność, wychodząc od tajemnicy Słowa wcielonego.

[...] Maryja – mówi papież – dała ludzkie oblicze Odwiecznemu Słowu, abyśmy wszyscy mogli Je kontemplować. Możemy nie tylko kontemplować oblicze Boga, ale również wysławiać i chwalić Go jak pasterze, którzy wracali z Betlejem ze śpiewem dziękczynienia, po tym, jak zobaczyli Dzieciątka i Jego młodą Matkę. Byli razem, tak jak byli razem na Kalwarii, bo Chrystus i Jego Matka są nierozłączni: istnieje między nimi bardzo ścisła relacja, jak między każdym dzieckiem i jego matką. Ciało Chrystusa – które jest podstawą naszego zbawienia (Tertulian) – zostało utkane w łonie Maryi. Ta nierozdzielność podkreślona jest także przez fakt, że Maryja, uprzednio wybrana na Matkę Odkupiciela, dzieliła w swoim sercu całą Jego misję, pozostając u boku Syna aż do końca na Kalwarii. [...]

Tak samo nierozłączni są Chrystus i Kościół, ponieważ Kościół i Maryja idą zawsze razem [...]. Oddzielanie Jezusa od Kościoła oznaczałoby chęć wprowadzenia «niedorzecznego rozdziału», jak pisał bł. Paweł VI. Nie można „kochać Chrystusa, ale nie Kościół, słuchać Chrystusa, ale nie Kościoła, należeć do Chrystusa, ale pozostając poza Kościołem”. W istocie właśnie Kościół jest wielką rodziną Bożą, która przynosi nam Chrystusa. Nasza wiara nie jest abstrakcyjną teorią czy filozofią, ale żywą i pełną relacją z Osobą: z Jezusem Chrystusem, Jednorodzonym Synem Bożym, który stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, aby nas zbawić, i który żyje wśród nas. Gdzie możemy Go spotkać? Spotykamy Go w Kościele, w Kościele hierarchicznym – naszej

świętej Matce. To Kościół mówi dzisiaj: „Oto Baranek Boży”; to Kościół Go głosi; to w Kościele Jezus nadal dokonuje swoich aktów łaski, którymi są sakramenty²¹.

W sposobach realizacji cielesności Chrystusa konieczne jest rozróżnianie porządku ich istnienia. Ciało zrodzone z Maryi istnieje inaczej niż ciało sakramentalne lub mistyczne. Ta różnica jest istotna i pozwala uniknąć nieporozumień. Zacytujmy papieski tekst:

Na ołtarzu adorujemy Ciało (*carne*) Jezusa; w nich [chorych] odnajdujemy rany Jezusa. Jezus ukryty w Eucharystii i Jezus ukryty w tych ranach. Trzeba ich wysłuchać! [...] Muszą być wysłuchane przez tych, którzy uważają się za chrześcijan. Chrześcijanin czci Jezusa, chrześcijanin szuka Jezusa, chrześcijanin potrafi rozpoznać rany Jezusa. I dzisiaj my wszyscy potrzebujemy powiedzieć: „Te rany muszą być wsłuchane!”. Ale jest jeszcze coś, co daje nam nadzieję. Jezus jest obecny w Eucharystii, która jest Ciałem (*carne*) Jezusa; Jezus jest obecny pośród was, jest Ciało (*carne*) Jezusa: w tych osobach są rany Jezusa²².

²¹ Homilia w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi (1 I 2015), „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 2015, nr 1 (368), s. 19.

²² Przemówienie do dzieci w szpitalu w Asyżu (4 X 2013) – z modyfikacjami TN. Tekst włoski za: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131004_bambini-assisi.html [dostęp: 4 IX 2015]. *Katechizm Kościoła katolickiego*, który powinien być traktowany jako podstawowy dokument doktrynalny, mówiąc o Eucharystii, nigdy nie używa pojęcia *carne*, lecz *corpo*. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Casale Monferrato 1993, nr 1374 i nn. Warto jednakże zauważyć, że samo pojęcie *carne di Cristo* jest obecne na kartach *Katechizmu*. Przede wszystkim tajemnica wcielenia wyjaśniana jest przez formułę: Słowo przyjęło ciało – *carne* (por. KKK 51, 101, 151, 423, 456–463, 466 i 2602). W takim ciele Słowo działa, a punktem kulminacyjnym tego działania jest męka na krzyżu. Śmierć oznacza wydanie własnego ciała – *carne* (por. KKK 728, 626) jako istotnego elementu zbawienia. Jezus dokonuje dzieła zbawienia świata przez wydanie swego ziemskiego ciała. Tajemnica Chrystusa dopełnia się w chwili zmartwychwstania. *Katechizm*, mówiąc o nadziei zmartwychwstania, odnosi ją do ciała-*carne*, lecz nadaje ciało znaczenie „człowieka w jego kondycji poddanej słabości i śmiertelności” (KKK 990). Zmartwychwstanie ciała oznacza rozciągnięcie życia wiecznego na ciało, zmienne i poddane marność. Będzie ono żyło nowym życiem, którego źródłem będzie Duch Święty zgodnie z Rz 8,11. W tym kontekście *Katechizm* podkreśla napięcie, jakie istnieje między ciałem-*carne* a duchem. Prowadzi ono do nieustannego wysiłku w przeciwstawianiu się ciału a wybieraniu tego, co służy i prowadzi do Ducha, do Boga (por. KKK 1852,2515, 2819, 2846).

Pojęcie *carne* pojawia się również w cytatach z szóstego rozdziału Ewangelii św. Jana, gdzie mowa jest o konieczności przyjmowania ciała dla życia (por. KKK 787, 1351, 1524). Ich interpretację podano wyżej.

Różnicę między obiema formami ciała, choć w perspektywie eklezjologicznej, oddaje zdanie: „Jesteśmy powołani do tego, by stawać się coraz bardziej jedno z Nim. Jako członkom swego Ciała (*corpo*) daje On nam udział w tym, co przeżył w ludzkim ciele (*carne*) dla nas i jako nasz wzór” (KKK 521).

Katechizm podkreśla wreszcie także wartość ciała w życiu małżeńskim człowieka. Kiedy mężczyzna łączy się z kobietą i tworzą jedność, to wyraża się ona właśnie w jedności ciała-*carne*, tego ciała, które zostało wcześniej stworzone przez Boga (por. KKK 372, 1605, 1616, 1643, 2335, 2364).

Ciało mistyczne zawiera w sobie zarówno ciało sakramentalne – Eucharystia buduje Kościół, a Kościół sprawuje Eucharystię, jak i ciało narodzone w Betlejem – Chrystus w swoim człowieczeństwie jest z nim złączony podobnie jak głowa z ciałem. Jedność tych ciał gwarantuje wyłącznie osoba Słowa wcielonego, gdyż rzeczywistości, w których staje się ona dostępną, są ontologicznie inne.

ZASADA PODSTAWOWA

Co zrobić z pojęciem, którym papież Franciszek tak często się posługuje? Jakie może mieć ono znaczenie dla teologii? Przede wszystkim należy podkreślić, że nie ma dziś możliwości dotknięcia ciała Chrystusa, które rozumiemy jako *sarks*. To ciało już nie istnieje w naszej rzeczywistości ziemskiej, z wyjątkiem cudów eucharystycznych. Kiedy chrześcijanin pochyla się nad chorym, biednym, ubogim lub kalekim, pochyla się nad ciałem konkretnego człowieka. Jego istnienie jest zdeterminowane przez czas oraz przestrzeń, które nadając mu realność, jednocześnie ograniczają. Czasu i przestrzeni nie można przekroczyć. W konkretnym czasie i konkretnej przestrzeni spotykam tego określonego człowieka: na niego patrzę i jego dotykam. Tylko jego! Można jednak to spotkanie i dotyk potraktować jako działanie wobec Chrystusa i przekroczyć czasoprzestrzeń dzięki odwołaniu się do pojęcia mistyczny. Świadcząc dobro człowiekowi, świadczy się dobro wobec Chrystusa, ponieważ On jednoczy się z tym określonym człowiekiem więzią mistyczną. Dobro odnosi się do ciała-*sarks* tego człowieka, które należy do ciała-*soma* eklezjalnego, czyli do Chrystusa. Ciało Chrystusa, którym jest także ciało mistyczne – Kościół nabiera wówczas konkretności. Taki wymiar pojęcia ciała Chrystusa jest najpełniejszy i posiada najgłębszy sens na gruncie teologii systematycznej. Ale nie jest on jedyny!

Istnieją dwie inne płaszczyzny, które dopuszczają posługiwanie się pojęciem ciała Chrystusa w znaczeniu *sarks*. Pierwsza z nich to moralność. Określa ona ogół zasad określających, co jest dobre, a co złe. Te zasady widoczne są w ludzkim działaniu: człowiek powinien czynić dobro, a unikać zła. W przypadku papieskiego wyrażenia będzie to oznaczało podjęcie działań dla dobra jakiegoś człowieka ze względu na normę ustanowioną przez Chrystusa. Można ją zawrzeć w ewangelicznym prawie wspomnianym już wyżej: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40). W ludzkich relacjach, często trudnych i skomplikowanych, to prawo pozwala przekraczać wszelkie ograniczenia i niedomagania: czyni się dobro, nie oczekując odwzajemnienia. Jeśli jakaś nagroda jest jednak w tym działaniu zawarta, to bynajmniej nie jest ona z tego świata. Czynienie lub nie dobra potrzebującym będzie podstawą sądu i eschatologicznej odpłaty. Aby uniknąć kary, chrześcijanin powinien czynić dobro każdemu człowiekowi bez wyjątku. Mówienie i myślenie o ciele Chrystusa będzie motorem dobrego działania.

Drugą płaszczyzną jest duchowość. Na płaszczyźnie relacji człowieka do Boga odkrywanie ciała Chrystusa w drugim człowieku byłoby przejawem swoistego mistycyzmu. Działanie moralne w swym aspekcie zewnętrznym zakorzenione byłoby w wewnętrznej relacji do Chrystusa, którego całe życie jest misterium. Brak ograniczeń w działaniu wynika z głębokiej miłości do Chrystusa i patrzeniu na otaczającą rzeczywistość w perspektywie wiary. Takie mistyczne odniesienie do drugiego człowieka jest doświadczeniem wielu świętych. Być może papież, biorąc za patrona św. Franciszka z Asyżu, właśnie tak pojmuje działanie chrześcijan we współczesnym świecie. Trzeba jednak pamiętać, że mistyka z natury swojej jest łaską daną przez Boga i zarezerwowaną tylko dla niektórych. Dlatego uogólnianie lub jednostronność w wypowiedziach mogą przynieść wiele nieporozumień. Chrześcijanin ma działać, ma dawać świadectwo głębokiej relacji do Boga, ale nie musi to być relacja tak intensywna, by faktycznie mówić o ciele Chrystusa obecnym w każdym cierpiącym człowieku.

Wydaje się, że wyrażenie *ciało Chrystusa* powinno być stosowne na gruncie teologii w wyraźnych tudzież precyzyjnych kontekstach. Jeśli pragnie się zachować poprawność doktrynalną odnośnie do Kościoła, Eucharystii i przyszłego ciała zmartwychwstałego, to koniecznie trzeba rozróżniać sposoby realizacji ciała Chrystusa. Nie wolno ich jednak rozdzielać lub traktować oddzielnie. Trzy sposoby obecności tego ciała są ze sobą ściśle związane. Jednocześnie należy uznać, że to samo wyrażenie może być impulsem do podjęcia dobrych czynów wobec innego człowieka. Od obcego, innego, nieznanego dojdzie się do rozpoznania w nim bliźniego i przyjęcia jako kogoś bliskiego. Miłość nieprzyjaciół jest jednak łaską, do której człowiek może – z pomocą Boga – dojrzywać i dorastać. Wymaga to jednak czasu. Konieczność i niemożność wyznaczają ramy posługiwania się pojęciem *ciało Chrystusa*, które powinny być dokładnie zachowywane i stosowane.

BIBLIOGRAFIA

- Bailly M.A., *Dictionnaire grec – français*, Paris 1902.
Catechismo della Chiesa Cattolica, Casale Monferrato 1993.
Cerfaux L., *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris 1965.
Journet Ch., *L'Eglise du Verbe incarné*, t. 1–3, Saint Maur 1999–2000.
Léon-Dufour X., *Le Corps et le Corps du Christ dans la Première épître aux Corinthiens*, Paris 1983.
Neowulgata, http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nov_a-vulgata_nt_epist-ephesios_lt.html#5.
Ouspensky L., Lossky V., *The Meaning of Icons*, Crestwood 1999, s. 75.
Page J.G., *Qui est l'Eglise?*, t. 1–3, Paris–Montréal 1979–1986.
Pismo święte, Biblia Tysiąclecia, <http://biblia.deon.pl/>.
Schönborn Ch., *L'Icone du Christ: Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée (325–787)*, Fribourg 1976.

- Tornielli A., Galeazzi G., *Papa Francesco questa economia uccide*, Milano 2015.
- Vouga F., Favre J.F., *Pâques ou rien : La Résurrection au cœur du Nouveau Testament*, Genève 2010.
- Wulgata, <http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-sacra-vulgata/lesen-imbibelte-xt/bibel/text/lesen/stelle/59/50001/59999/ch/a8bcbc7f84ac5111287a40714caed442/>.
- Pisma Franciszka
- Czuwanie modlitewne w okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń katolickich (18 V 2013), „L’Osservatore Romano” [ed. pol.] 2013, nr 7 (353).
- Evangelii gaudium*, wyd. 2, Wprowadzenie bp M. Semeraro, Indeksy G. Virgini, Częstochowa 2014.
- Homilia podczas mszy św. kanonizacyjnej (27 IV 2014), „L’Osservatore Romano” [ed. pol.] 2014, nr 5 (361).
- Homilia w czasie mszy św. kanonizacyjnej (12 V 2013), „L’Osservatore Romano” [ed. pol.] 2013, nr 7 (353).
- Homilia w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi (1 I 2015), „L’Osservatore Romano” [ed. pol.] 2015, nr 1 (368).
- Lumen fidei*, Kraków 2013.
- Medytacja poranna (7 III 2014), http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/cotidie/2014/documents/papa-francesco-cotidie_20140307.html.
- Medytacja poranna w Domu św. Marty (7 III 2014), http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/cotidie/2014/documents/papa-francesco-cotidie_20140307.html.
- Orędzie na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 roku, „L’Osservatore Romano” [ed. pol.] 2014, nr 2 (359).
- Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1 I 2015), „L’Osservatore Romano” [ed. pol.] 2014, nr 12 (367).
- Przemówienie do dzieci w szpitalu w Asyżu (4 X 2013), [tekst włoski], http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131004_bambini-assisi.html.
- Przemówienie do ubogich, bezrobotnych i imigrantów, którymi opiekuje się Caritas (4 X 2013), „L’Osservatore Romano” [ed. pol.] 2013, nr 11 (356).
- Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących (24 V 2013), „L’Osservatore Romano” [ed. pol.] 2013, nr 7 (353).
- Przemówienie w Casercie (28 VII 2014), „L’Osservatore Romano” [ed. pol.] 2014, nr 9 (364).
- Przemówienie w czasie wizyty w Szpitalu św. Franciszka z Asyżu (24 VII 2013), „L’Osservatore Romano” [ed. pol.] 2013, nr 10 (355).
- Spotkanie w *Dono di Maria* z siostrami miłosierdzia, biednymi i wolontariuszami (21 V 2013), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130521_dono-di-maria.html.

Spotkanie z przełożonymi żeńskich zgromadzeń zakonnych (8 V 2013), „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 2013, nr 7 (353).

NECESSITY AND INDELIBILITY. THE BODY OF POOR CHRIST ACCORDING TO FRANCIS

Summary

Pope Francis frequently refers to dramas of human life in his speeches. Disease, suffering and poverty are issues which move every man, especially Christians. In Pope Francis's statements the expression 'the Body of Christ' appears very often. This expression should inspire to provide love to every fellow human being that we meet. This paper points to understanding this expression itself in the Holy Bible teaching and Church tradition, and then it shows opportunities of its application to systematic theology. Such theology must very carefully approach the interpretation of the 'body' expression, which already in Greek authors had varied but precise meaning.

Keywords: body, Church, Christ, embodiment, Holy Mass

Słowa kluczowe: ciało, Kościół, Chrystus, wcielenie, Eucharystia

S. Anna Murawska*
UKSW, Warszawa

KOSMICZNY WYMIAR PEŁNI ZBAWIENIA W CHRYSTUSIE PASCHALNYM W UJĘCIU KS. WACŁAWA HRYNIEWICZA

Pełnia zbawienia jako rzeczywistość ostateczna (finalna) jest ważnym tematem obecnym w nauczaniu Kościoła i w literaturze teologicznej. Różne nurty myśli teologicznej¹ pokazują złożoność problemu oraz wielość dróg, na których poszukuje się coraz pełniejszych interpretacji wydarzeń ostatecznych. Wśród nich obecna jest myśl Wacława Hryniewicza.

Jego zasługą jest zaprezentowanie takiego ujęcia², w którym kosmiczny wymiar pełni zbawienia jest ściśle związany z Paschą Chrystusa, pojmowaną integralnie z innymi wydarzeniami paschalnymi, co też zostanie przedstawione w niniejszym artykule.

JEDNOŚĆ WYDARZEŃ PASCHALNYCH

Refleksja teologiczna Hryniewicza dotycząca Zmartwychwstania charakteryzuje się chrystocentryczno-paschalnym ukierunkowaniem. Świadczy o tym fakt postawienia w punkcie wyjścia oraz w jej centrum Osoby Jezusa Chrystusa wraz z wydarzeniami paschalnymi. Nawiązuje w ten sposób do starochrześcijańskiej tradycji, ujmującej misterium paschalne jako niepodzielną całość³. Przypomina w związku z tą tradycją z II–III wieku, że: „Paschą w sensie ścisłym jest przejście Chrystusa ze śmierci do życia, przekroczenie granicy między życiem doczesnym,

* S. dr Anna Murawska, w 2009 roku ukończyła PWT we Wrocławiu, związana jest z USJK; mieszka w Sycowie, jest zaangażowana w pracę katechetyczną, ewangelizacyjną i formacyjną; e mail: saanna@poczta.onet.pl.

¹ Wśród polskich teologów, którzy zajmują się tą problematyką, należy wymienić: C. Bartnika, J. Salija, A. Nossola, Z. Kijasa, P. Liszkę, B. Ferdka, R. Rogowskiego, I. Bokwę, K. Góździa i H. Szmulewicz.

² Stan badań nad refleksją teologiczną W. Hryniewicza został opracowany i jest zawarty w mojej pracy doktorskiej: *Pełnia zbawienia w Chrystusie na przykładzie teologii ks. W. Hryniewicza*.

³ W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987 [dalej jako: *Chrystus nasza Pascha*], s. 120.

naznaczonym piętnem grzechu i śmierci a życiem przyszłego wieku”⁴. Uzasadnienie natomiast znajduje w Ewangelii Janowej, według której Ukrzyżowanie, Wywyższenie, Zmartwychwstanie i powrót do Ojca stanowią jedno misterium uwielbienia Syna przez Ojca⁵.

W integralnym ujęciu wydarzeń paschalnych mieści się zdaniem W. Hryniewicza wzajemny związek Wcielenia i Zmartwychwstania. Wcielenie jest bowiem związane z pełną realizacją człowieczeństwa w tajemnicy Zmartwychwstania Chrystusa, a jego Śmierć dobrowolnie przyjęta jawi się jako dopełnienie Wcielenia w ciele cierpiętlwym. Opowiada się więc za uznaniem Wcielenia jako integralnej części wydarzeń paschalnych⁶. W tej perspektywie Zmartwychwstanie jest rozumiane jako misterium Wcielenia w jego pełnej realizacji i chwalebnej pełni⁷.

Bardziej brzemienisty w skutki wydaje się związek Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia, ponieważ – zdaniem W. Hryniewicza – Wniebowstąpienie rozwija dalej sens Zmartwychwstania, a więc zarówno Zmartwychwstanie, jak i Wniebowstąpienie są „równoczesnymi wydarzeniami ponadhistorycznymi, dwoma uzupełniającymi się wymiarami uwielbienia Jezusa”. Wyraża je tutaj „język uwielbienia” właściwy Janowej Ewangelii i związanej z nią Tradycji wschodniej.

Idea Wniebowstąpienia różni się więc jedynie logicznie od Zmartwychwstania pojętego jako powstanie z martwych. Wniebowstąpienie jest wywyższeniem Zmartwychwstałego Chrystusa u Ojca (por. J 14,12.28)⁸ jako Pana wszechświata. Jest uwielbieniem Chrystusa⁹. W Ewangelii Łukaszej widzi Wniebowstąpienie jako ostatecznie ukazanie się Chrystusa, których celem było przybliżenie apostołom znaczenia Zmartwychwstania¹⁰.

W. Hryniewicz, opowiadając się za łącznym traktowaniem wydarzeń po Zmartwychwstaniu uwzględniających Wniebowstąpienie¹¹ jako manifestację wewnętrznej treści misterium¹², widzi w nich wydarzenia eschatyczne, których nie można pojmować w kategoriach doczesnych.

⁴ Tamże, s. 159–160.

⁵ W odróżnieniu od synoptyków, którzy zachowują pewną chronologię wydarzeń. Por. tamże, s. 120.

⁶ Tamże, s. 277–280, 274.

⁷ Można przypuszczać, że inspiracją dla W. Hryniewicza była m.in. lektura myśli Ojców greckich, ponieważ według nich istnieje ścisły związek Zmartwychwstania z Wcieleniem. Pojmują oni całe dzieło odkupienia jako przebóstwienie ludzkiej natury Chrystusa, pociągające za sobą przemianę całej ludzkości i świata.

⁸ Fragment J 14,12.28, do którego odwołuje się W. Hryniewicz, nie do końca jest związany z poprzedzającym go zdaniem. Por. *Chrystus nasza Pascha*, s. 363.

⁹ Oddzielenie okresem czterdziestu dni Zmartwychwstania od Wniebowstąpienia, o których mowa w Dziejach Apostolskich, W. Hryniewicz interpretuje jako liczbę symboliczną, świętą, „oznaczającą w tym przypadku szczególnie czas łaski oraz pełni doświadczenia paschalnego”. Zob. *Chrystus nasza Pascha*, s. 364.

¹⁰ Tamże, s. 364.

¹¹ Oddzielne święto Wniebowstąpienia utrwaliło się w drugiej połowie IV wieku.

¹² *Chrystus nasza Pascha*, s. 365.

W konsekwentnie podjętej próbie ukazania jedności wydarzeń paschalnych oraz ich zewnętrznej manifestacji poszerza perspektywę o uchwycenie zależności pomiędzy Zmartwychwstaniem, Wniebowstąpieniem a Paruzją.

Łącząc przyszłościową interpretację Paruzji z teraźniejszościową, podkreśla z jednej strony aspekt oczekiwania na spotkanie z Chrystusem, który przyjdzie, z drugiej zaś możliwość spotkania tego samego Zmartwychwstałego Chrystusa już teraz, poprzez życie dla drugich, przewyciężając śmierć i zmartwychwstając do nowego życia.

Jego zdaniem opisana w *Dziejach Apostolskich* scena Wniebowstąpienia jest poniekąd odwróconym obrazem Paruzji. Jest ona świętem Chrystusa, którego Bóg wywyższył i uczynił Panem wszechświata. Rozstanie z uczniami wskazuje na ustanie pewnego sposobu relacji i pociąga za sobą oczekiwanie Jego powrotu¹³.

Pozostaje jeszcze kwestia samego momentu Zmartwychwstania, tak bardzo istotna dla rozumienia całościowej idei pełni zbawienia. W. Hryniewicz uważa, że Boski akt wskrzeszenia Chrystusa nie jest wydarzeniem, które miało nastąpić po jego śmierci, lecz jest manifestacją tego, co dokonało się w śmierci: nowego, eschatologicznego życia. Wynika stąd jasno, że W. Hryniewicz opowiada się za Zmartwychwstaniem Chrystusa w samym momencie śmierci. Jednak nie używa tego stwierdzenia, ponieważ jego zdaniem naruszałoby się wówczas samą logikę języka¹⁴.

Przyjęcie tej prawdy pozostaje w ścisłym związku z konsekwencjami dotyczącymi zmartwychwstania człowieka. Nie bez wpływu jest też samo rozumienie czasu. Według niego pojawia się trudność wówczas, gdy zmartwychwstanie w śmierci odróżnia się od zmartwychwstania powszechnego za pomocą kategorii czasowych¹⁵. Poza tym w proces eschatycznej przemiany włączony jest nie tylko człowiek jako jednostka, lecz również cała społeczność ludzka, historia i świat. Dzieje się tak dlatego, że cała rzeczywistość skupia się w losach każdego człowieka¹⁶. W śmierci człowiek osiągnie kres całych dziejów.

To powiązanie widać wyraźnie w interpretacji cielesnego zmartwychwstania człowieka. W. Hryniewicz ujmuje je jako przemianę zmarłego ciała w obrębie wszechświata, który wraz ze Zmartwychwstaniem Chrystusa również został tajemniczo przemieniony w głębi swej rzeczywistości. W tym nowym wszechświecie osobowość ludzka nie znika. Zostanie zachowana ciągłość między tym, który zmartwychwstał, a tym, który żył na ziemi. Ciągłość zapewnia Bóg Stwórca i Ożywiciel,

¹³ Tamże, s. 366.

¹⁴ Wprowadza zatem rozróżnienie na typy pierwotnego języka chrześcijańskiego, który również służył w pierwszych wiekach do wyrażenia wiary paschalnej. Uzasadnienie znajduje w tradycji Janowej. Co do tego drugiego typu, którym sam się posługuje – jest to język wywyższenia. Za jego pomocą formułuje myśl w następujący sposób: Jezus został wywyższony w chwale od momentu swojej śmierci. Tamże, s. 354.

¹⁵ W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991 [dalej jako: *Pascha Chrystusa*], s. 340.

¹⁶ Tamże, s. 340.

który powołuje do istnienia i wskrzesza do nowego życia¹⁷. Zmartwychwstanie nie narusza określonych przez ludzkie ciało związków ze światem, lecz nadaje im nowy, wyłącznie pozytywny charakter, wykluczający raz na zawsze wszelką zależność od śmierci. Zmartwychwstanie radykalnie przeobraża ten związek. Zapewnia ciału człowieka w jego związkach ze światem stan całkowitej niezniszczalności¹⁸.

Zdaniem lubelskiego teologa stanowisko Kongregacji Nauki Wiary nie odrzuca wyraźnie poglądu o zmartwychwstaniu po śmierci, lecz wyraża niepokój co do sprowadzenia całej rzeczywistości Zmartwychwstania, o której mówi Pismo Święte, jedynie do zmartwychwstania poszczególnych ludzi w momencie śmierci¹⁹.

Jak widać, W. Hryniewiczowi bliski jest model wertykalny, w odróżnieniu od tradycyjnego, który łącząc zmartwychwstanie ze śmiercią, przenosi na człowieka to, co rzeczywiście dokonało się już w Śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa, a wydarzenia ostateczne (*éschata*) nie znajdują się dopiero na końcu linii czasu, ale niejako przecinają ją na całej jej długości; są bliskie każdemu człowiekowi w jego śmierci²⁰. Pisze też, iż wieczność nie przychodzi po skończeniu czasu i po końcu historii, ale będąc w stosunku do tej właśnie ziemskiej historii transcendentną, jest ona jednocześnie tkwiącym w niej ostatecznym spełnieniem²¹.

W. Hryniewicz nie obawia się włączyć tej perspektywy do teologicznych refleksji, inspirację czerpiąc z teologii prawosławnej²².

Lubelski teolog przypomina, że śmierć Jezusa nastąpiła w przemijającym czasie historii, ale zawiera w sobie koniec czasów²³. Zwraca jednak uwagę, że tego samego stwierdzenia nie da się użyć w stosunku do Zmartwychwstania, gdyż dokonało się ono poza zasięgiem czasu, niejako na styku z wiecznością²⁴. W rzeczywistości nie jest już ono wydarzeniem należącym do ziemskiego sposobu egzystencji. Granicą czasu jest śmierć, początek wieczności²⁵.

W. Hryniewicz przypomina, że Zmartwychwstanie Chrystusa ma charakter ponadczasowy i eschatologiczny. Zmartwychwstały Chrystus przemienia czas i przestrzeń²⁶, mając nad nimi władzę. Przewycięża destrukcyjność czasu i prze-

¹⁷ *Chrystus nasza Pascha*, s. 350.

¹⁸ Por. tamże, s. 351.

¹⁹ Dokument Kongregacji Nauki Wiary z 17 V 1979 roku, stosując w relacji W. Hryniewicza kategorie czasowe dla odróżnienia zmartwychwstania w śmierci od zmartwychwstania powszechnego, mówi, że „ja” człowieka (dusza) między śmiercią a zmartwychwstaniem pozbawione jest „pełnej cielesności”, gdyż tę osiągnie dopiero na końcu świata w zmartwychwstaniu ciała. Zob. *Pascha Chrystusa*, s. 340.

²⁰ Tamże, s. 356.

²¹ Odwołuje się tutaj do Schillebeeckxa. *Pascha Chrystusa*, s. 345.

²² Podkreśla to szczególnie J. Klinger w książce *O istocie prawosławia; Pascha Chrystusa*, s. 220.

²³ W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987 [dalej jako: *Nasza Pascha*], s. 269.

²⁴ Tamże, s. 271.

²⁵ Tamże.

²⁶ *Pascha Chrystusa*, s. 220.

strzeni mocą swojego Ducha. Jego Pascha obejmuje i przenika wszystkie czasy i miejsca²⁷. W Nim przestrzeń nie dzieli, a czas nie niszczy. Przystają też być nośnikami śmierci. Ludzkie istnienie zostaje w ten sposób wyzwolone od metafizycznego zamknięcia w przemijających momentach czasu. Staje się otwartą przestrzenią nowego życia²⁸.

W. Hryniewicz włącza tu kategorię „czasu przemienionego”²⁹. Jego zdaniem przyjęcie pojęcia czasu przemienionego pozwala przezwyciężyć jednostronność alternatywy: czas albo wieczność³⁰. W świetle problematyki temporalnej Osoba Ducha Świętego jawi się jako „Duch wieczny”, który pozostaje Panem czasu, transcendentnym w stosunku do przeszłości³¹.

Należy zauważyć, że podjęta przez W. Hryniewicza próba integralnego ujęcia wydarzeń paschalnych i ich zewnętrznej manifestacji ma swoje konsekwencje w interpretacji pełni zbawienia.

Opierając się na Ewangelii Janowej, Tradycji pierwszych wieków oraz wykorzystując intuicje teologii wschodniej z jej rysem apofatycznym, ujmując ją przede wszystkim w kategorii uwielbienia i wywyższenia, łączy aspekt przyszłościowy z teraźniejszościowym oraz wprowadza do refleksji nieodzowny element nadziei na spełnienie wydarzeń ostatecznych.

KOSMICZNY WYMIAR PEŁNI ZBAWIENIA

Kosmiczny wymiar pełni zbawienia wiąże się ściśle z obietnicą nowej ziemi i nowego nieba. Oznacza przemianę całego wszechświata, aby stał się ojczyzną uwielbionej ludzkości. Zatem jest tutaj mowa o ostatecznym losie ludzkości, ale też świata materialnego, który przez związki z nią zdolny jest do zbawienia, wyzwolenia i przemiany³². W. Hryniewicz przypomina, że eschatyczne królestwo Boże nie będzie końcowym rezultatem doczesnych dziejów, lecz dziełem Boga.

²⁷ *Nasza Pascha*, s. 273.

²⁸ *Pascha Chrystusa*, s. 220.

²⁹ Jest to proces ustawicznego dojrzewania i owocowania całej ziemskiej egzystencji człowieka do ostatecznego spełnienia w Bogu. Chodzi tu o kategorię czasu przemienionego lansowaną przez Lohfinka. Ratzinger i Vorgimler krytycznie się do niej odnieśli.

³⁰ *Pascha Chrystusa*, s. 346.

³¹ *Nasza Pascha*, s. 282.

³² *Pascha Chrystusa*, s. 463–464.

W PERSPEKTYWIE TEOLOGII SZABATU

Zaskakujący może wydawać się fakt, że w podjętej przez W. Hryniewicza refleksji na temat kosmicznego wymiaru pełni zbawienia określa on teologię szabatu jako swoisty korelat chrześcijańskiej teologii paschalnej i jej dopełnienie³³.

W związku z tym szuka w niej inspiracji do wnikliwego i twórczego poszukiwania, teologia szabatu bowiem jako błogosławionego dnia objawienia się stworzeniom Boga świętującego i w nich obecnego mówi równocześnie o tym, iż jest On uspokojeniem, radością istnienia, nadzieją i przyszłością wszechrzeczy. Jest to nadzieja ostatecznego spełnienia, wiecznego święta – szabatu Boga wraz ze swym stworzeniem, czyli eschatologicznego, bez końca³⁴. I jako taka mówi o stykaniu się wieczności z czasem, a jej rys uniwersalistyczny wyraża się w błogosławieństwie całego stworzenia i jego dziejów³⁵. W tym świetle teologia kosmosu jako stworzenia Bożego ma swoje eschatologiczne odniesienie i domaga się odpowiedzi dotyczącej jego przyszłości ostatecznej.

KOSMICZNY WYMIAR ZMARTWYCHWSTANIA JEZUSA CHRYSUSA

Zmartwychwstanie Chrystusa nie stanowi wyizolowanego wydarzenia. Jego skutki dotyczą bezpośrednio dziejów ludzkości i kosmosu. A dokładnie, od tego momentu Chrystus tworzy nowy wszechświat, „nowe niebiosa i nową ziemię”.

Aby uwypuklić kosmiczny wymiar Zmartwychwstania, W. Hryniewicz łączy go z kosmicznym charakterem krzyża³⁶. Czytelność przesłania Chrystusowego krzyża w perspektywie kosmicznej tkwi zatem w jego realizmie i uniwersalizmie, który niesie w sobie, oraz nadziei zbawienia, którą rodzi. Akcent spoczywa jednak na wydarzeniu Zmartwychwstania, ponieważ w Zmartwychwstałym Chrystusie spełnia się już rzeczywistość ostateczna. Żadne wydarzenie w dziejach nie będzie już miało dla przyszłości świata większego znaczenia niż Zmartwychwstanie Chrystusa wraz ze swoim eschatologicznym dynamizmem³⁷.

³³ Tamże, s. 470.

³⁴ Tamże, s. 480–481.

³⁵ Tamże, s. 480.

³⁶ Będąc ściśle związany z historią życia Chrystusa, krzyż ma przywoływać na pamięć wszechogarniające znaczenie śmierci Chrystusa na krzyżu, ale też w świetle Zmartwychwstania ma się stać wyrazem nadziei. W. Hryniewicz przestrzega przed ogólnochrześcijańską pokusą odrealnienia tajemnicy krzyża przez uczynienie Chrystusa bardziej boskim w przeżywaniu najbardziej trudnych momentów Jego życia. Dopowiada jednak, że biorąc pod uwagę tę pokusę, współczesne chrześcijaństwo zachodnie podkreśla człowieczeństwo oraz w pełni ludzkie przeżywanie całej egzystencji ze śmiercią włącznie. *Chrystus nasza Pascha*, s. 304–307.

³⁷ *Pascha Chrystusa*, s. 209.

Jego Zmartwychwstanie jest Zmartwychwstaniem ku nam, początkiem jego nowej i eschatologicznej obecności w świecie³⁸. Wchodzi On głębiej w dzieje ludzkie, Kościoła i całego świata. Innymi słowy, Pascha Chrystusa łączy się z Paschą człowieka, Kościoła i całego świata i znajduje uwieńczenie jako „Pascha niebieska”³⁹.

Zmartwychwstały Chrystus spełnia odąd w dziejach świata funkcję eschatologiczną jako „pierwszy spośród tych, co pomarli” (por. 1 Kor 15,20). Staje się przez to „Osobą eschatologiczną” – rzeczywistniącą i streszczającą w sobie przyszłe dzieje całego świata.

Patrząc jednak z drugiej strony, W. Hryniewicz dopowiada, że Zmartwychwstały Chrystus reprezentuje teraz i uobecnia całym sobą i swoją egzystencją Boga, który „wszystko czyni nowym” (por. Ap 21,5). W Nim skupia się cała nadzieja przemijającego świata⁴⁰. Oddanie Boga dla ludzi jest tak wielkie, głębokie i szerokie (zob. Ef 3,18), że cały świat znajduje w nim przestrzeń i życie⁴¹.

Odwołując się do teologii apofatycznej, W. Hryniewicz omawiane prawdy przedstawia w jej właściwy „negatywny” sposób. Przed człowiekiem zakryty jest nowy świat Zmartwychwstania, którego początkiem jest Zmartwychwstanie Chrystusa. Zakryte są również przed nim przyszłe losy stworzenia. Odsłania je tylko obietnica Tego, który powstał z martwych⁴².

A więc i ostateczny kształt przeobrażonego kosmosu wymyka się człowieczej, ziemskiej percepcji. Co najwyżej może pójść za Nowym Testamentem, który zapewnia, że nosić on będzie w sobie niezatarte znamię paschalnej tajemnicy Chrystusa, pełne jego mocy, chwały i radości⁴³.

W. Hryniewicz, spoglądając na teologię prawosławną⁴⁴ XX wieku, dostrzega w niej powrót do cechującego Ojców greckich myślenia w kategoriach kosmicznych. Zauważa też, że Tradycja zachodnia, w odróżnieniu od wschodniej, za mało akcentowała kosmiczne wymiary odkupienia, pojętego jako nowe stworzenie, stopniowo odnawiające cały kosmos⁴⁵.

Innym zagadnieniem, które wplata się w refleksję teologiczną W. Hryniewicza, jest bogactwo sensów i znaczeń w tajemnicy Zmartwychwstania. Dzieje się tak dlatego, że tajemnica ta dotyczy wydarzenia realnego, zbawczego i eschatycznego, otwierającego nową przyszłość nie tylko dla ludzkości, ale też dla całego wszechświata.

³⁸ Tamże, s. 26.

³⁹ *Nasza Pascha*, s. 23, 28.

⁴⁰ Tamże, s. 71.

⁴¹ Tamże, s. 79.

⁴² *Pascha Chrystusa*, s. 205.

⁴³ Tamże, s. 483.

⁴⁴ Hryniewicz odwołuje się do N. Bierdajewa i P. Evdokimova. Por. tamże, s. 485.

⁴⁵ Pośrednio Hryniewicz rozacza przed współczesną teologią nie nowe, gdyż płynące z Tradycji horyzonty, ale z nową pasją i zaangażowaniem. *Pascha Chrystusa*, s. 484.

Z jednej strony, w swoim wymiarze transcendentnym i eschatologicznym, tajemnica Zmartwychwstania sięga w wieczność samego Boga, który wskrzeszając swojego Syna z martwych i udzielając swojego Ducha, dopełnia dzieła stworzenia. Ten wymiar wymyka się ludzkiemu doświadczeniu.

Z drugiej jednak strony jest widoczna, dostępna dla percepcji duchowej człowieka, ponieważ Zmartwychwstanie zostało zmanifestowane w ludzkim świecie, zostawiając swój ślad w dziejach. Według W. Hryniewicza owa manifestacja jest warunkiem niezbędnym dla wiary w Zmartwychwstałego, który odsłania najgłębszy sens dziejów zbawienia. Jednak ze względu na złożoność i apofatyczność tajemnicy Zmartwychwstania będzie stanowiła ona wyzwanie dla teologów i egzegetów w głębszym jej zrozumieniu⁴⁶. Dlatego zachęca do postawy twórczej i poszukującej z jednej strony, z drugiej natomiast – apofatycznej, o czym mówi także przy innych okazjach.

Zmartwychwstania, zdaniem Hryniewicza, nie można umieścić i sklasyfikować po naszej stronie życia. Jest ono wydarzeniem transcendentnym i eschatycznym i jako takie nie może być przedmiotem ścisłego dowodzenia. Przypomina również, że chrześcijaństwo pierwszych wieków dostrzegало w nim podobieństwo do Paruzji i dzień Paschy wiązało z Powtórny Przyjściem Pana⁴⁷.

Zaistnienie nowego stworzenia oznacza początek chwały przeobrażonego wszechświata. W Zmartwychwstaniu ukryta jest już cała tajemnica przyszłych losów wszelkiego stworzenia. Od Zmartwychwstania rozpoczął się proces mesjańskiego przygotowania świata i przyrody do chwalebnej przemiany w królestwie Bożym⁴⁸.

W refleksji teologicznej W. Hryniewicza zarysowuje się dość wyraźny wątek dotyczący skutków ogólnoludzkich i kosmicznych zbawczego dzieła. Pisze on, że w Chrystusie wyzwolone zostało, niejako w załączku, całe stworzenie, rozpoczęło się odkupienie całego stworzenia, ale nie tylko. Pascha Chrystusa, zdaniem W. Hryniewicza, jest tajemnicą kosmiczną. I dlatego Zmartwychwstały Chrystus stał się Panem całego stworzenia⁴⁹, a Jego Zmartwychwstanie jest zwiastunem i antycypacją Ziemi Obiecanej⁵⁰. A to oznacza, że cała ziemia i cały kosmos materialny mają swój udział w Zmartwychwstaniu Chrystusa⁵¹.

Chrystus, przyjmując człowieczeństwo, w nim na zawsze jest związany z kosmosem w sposób duchowy i materialny. W ten sposób, przyjmując duchowo-cieleśną naturę ludzką, Bóg wywyższył również całe stworzenie materialne. Jednakże przyjęte we Wcieleniu Ciało Chrystusa zostało w pełni przemienione dopiero przez Zmartwychwstanie. Od tej pory, nie przestając być materią w swej

⁴⁶ *Chrystus nasza Pascha*, s. 321.

⁴⁷ Tamże, s. 327.

⁴⁸ *Pascha Chrystusa*, s. 468.

⁴⁹ Tamże, s. 450.

⁵⁰ Tamże, s. 294.

⁵¹ Tamże, s. 461.

wewnętrznej istocie, stała się owa materia uczestniczką wiecznej pełni Bożego życia⁵².

Zdaniem W. Hryniewicza wszystko, co dokonało się w Ciele Chrystusa, jest pierwowzorem, przyczyną i antycypacją tego, co ma się dokonać w całym kosmosie. Jego chwalebne Ciało jest modelem nowego kosmosu, „nowych niebios i nowej ziemi”. Dzięki fizycznej solidarności z Ciałem Chrystusa cały wszechświat materialny odradza się w Nim i bierze udział w Jego zwycięstwie. Tak więc, jego zdaniem, na tym zapoczątkowaniu eschatycznej odnowy polega przede wszystkim kosmiczne znaczenie Zmartwychwstania Chrystusa⁵³.

Przez Wcielenie, Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa ostateczna przyszłość świata już została zapoczątkowana. To jednak, co się dokonało ostatecznego w tajemnicy Chrystusa, musi jeszcze objawić się w pełni i urzeczywistnić w losach całego stworzenia⁵⁴.

W. Hryniewicz interpretuje rzeczywistość ostateczną jako konsekwencję nowego świata, któremu dało początek Zmartwychwstanie Chrystusa. Podkreśla, że sam Chrystus w swoim człowieczeństwie jest rzeczywistym początkiem tego nowego świata⁵⁵. Widać tu powiązanie pomiędzy Paschą a eschatyczną przyszłością.

ROLA DUCHA ŚWIĘTEGO

W refleksji teologicznej W. Hryniewicza zaznacza się dość wyraźny rys pneumatologiczny, uwzględniający rolę Ducha Świętego w perspektywie kosmicznej Zmartwychwstania Chrystusa. Ów udział Ducha Świętego przejawia się w tym, że zjawienie się Chrystusa Zmartwychwstałego jest równocześnie manifestacją Trójjedynego Boga⁵⁶; we wprowadzeniu wraz ze Zmartwychwstaniem Chrystusa przetwarzającej mocy, kierującej świat do „nowego stworzenia”, „nieba nowego i ziemi nowej” (por. Ap 21,1)⁵⁷.

W. Hryniewicz jest przekonany, że istnieje głęboki sens myślenia o kosmosie w kategoriach kenotycznych i pneumatologicznych. Pierwszy sposób myślenia wskazuje, że moc Ducha nie może w pełni objawić się w doczesnych dziejach świata, dopóki trwa kenoza Ducha w całym stworzeniu⁵⁸. Drugi natomiast pozwala odkryć Ducha Świętego, który przenika stworzenie i w nim zamieszkuje, co pozwala utworzyć właściwą wizję kosmosu⁵⁹. Stworzenie eschatyczne ma swój

⁵² Tamże, s. 462.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 209.

⁵⁵ Tamże, s. 296–301.

⁵⁶ *Chrystus nasza Pascha*, s. 361.

⁵⁷ Tamże, s. 358.

⁵⁸ *Pascha Chrystusa*, s. 470.

⁵⁹ Tamże, s. 472.

początek w Zmartwychwstaniu Chrystusa i działaniu Ducha Świętego. Duch Święty jest więc ożywiającą mocą Zmartwychwstania⁶⁰. Ostateczna Pięćdziesiątnica kosmiczna dokona się, gdy Duch Boży ukształtuje nowe oblicze ziemi⁶¹. Nie może On jednak w pełni objawić się w doczesnych dziejach świata, dopóki trwa kenoza Ducha w całym stworzeniu⁶².

Myśl ta jest bliska teologii prawosławnej⁶³. Dla W. Hryniewicza stała się ona inspiracją do spojrzenia na kosmos jako miejsca zamieszkiwania i przenikania stworzeń przez Ducha Bożego. Zresztą, nie jest to kwestią ostatnich lat, ale długiej Tradycji, owa pneumatologiczna koncepcja stworzenia, ukazująca kosmos jako wielką wspólnotę stworzeń, powołanych do istnienia przez Boga, przez Niego podtrzymywanych w istnieniu i kierowanych do ostatecznego przeobrażenia⁶⁴.

Mocą Ducha Świętego, wraz z przemianą człowieka w spotkaniu ze Zmartwychwstałym, przemienia się część świata, nierozzerwalnie związanej z losami ludzi. Dzieje się tak dlatego, ponieważ w zmartwychwstałym Chrystusie dokonało się „otwarcie” świata na przetwarzającą moc Ducha⁶⁵. Obecność Ducha jest zaprzeczeniem wszelkiej martwoty, brudu, zastoju, rozkładu⁶⁶. Toteż nowość Ducha wprowadza ustawicznie w świat eschatologiczny dynamizm nowego stworzenia. Dzięki Jego działaniu stworzenie zdąża ku eschatycznemu spełnieniu swojej własnej tajemnicy⁶⁷.

LOS LUDZKOŚCI I ŚWIATA MATERIALNEGO

Teologiczna perspektywa nowej ludzkości jest perspektywą eschatologiczną, mającą swój początek w zmartwychwstałym Chrystusie⁶⁸. Jej sednem jest przemiana człowieka wraz z ziemską cielesnością na obraz człowieka niebieskiego, Jezusa Chrystusa (por. 1 Kor 15,49), co wynika z pierwotnego Bożego zamysłu⁶⁹.

Rzeczywistość ikoniczna w człowieku odwołuje się nie tylko do dzieła stworzenia, ale także wyraża tajemnicę odkupienia i nowego stworzenia, którego uwieńczeniem będzie właśnie ostateczna przemiana ludzkości i świata⁷⁰. Ale aby pełnia znalazła swoje uwieńczenie w eschatycznej przemianie świata, Królestwo Boże

⁶⁰ Tamże, s. 454.

⁶¹ Tamże, s. 470.

⁶² Tamże.

⁶³ Na przykład S. Bułgakow. *Pascha Chrystusa*, s. 471.

⁶⁴ Tamże, s. 472.

⁶⁵ *Chrystus nasza Pascha*, s. 448–449.

⁶⁶ *Nasza Pascha*, s. 110.

⁶⁷ Tamże, s. 104.

⁶⁸ *Pascha Chrystusa*, s. 138.

⁶⁹ Tamże, s. 145.

⁷⁰ Tamże.

musi istnieć już teraz w człowieku⁷¹. W odniesieniu do zagadnień dotyczących eschatycznej przyszłości człowieka i świata jest szczególnie potrzebna, według W. Hryniewicza, świadomość apofatyczna⁷².

Nie sposób mówić o losie kosmosu materialnego w oderwaniu od losu ludzkości. W. Hryniewicz zwraca uwagę na współzależność ich istnienia oraz ich ostatecznego losu. Wszak ludzkość stanowi jedynie część – szczególnie uprzywilejowaną i obdarzoną dobrocią Stwórcy – wielkiej wspólnoty wszystkich stworzeń.

W perspektywie prawdy o stworzeniu człowieka widać wyraźniej, że Bóg pragnie, aby człowiek świadomie i dobrowolnie uczestniczył w święcie całego stworzenia, które Go służy jako Stwórcę i Pana, i ustawicznie odczytywał Jego obecność w świecie⁷³. Człowiek zatem nie zmierza jedynie do pozaświatowego królestwa ducha, pozostawiając świat materialny jego własnemu biegowi⁷⁴. Świat jest dla człowieka paschalnym sakramentem spotkania z Bogiem, a zbawienie ludzkie jest również dla całego świata wyzwoleniem od śmierci i skażenia⁷⁵. Trzeba zatem mówić o spełnieniu świata w jego całościowej jedności duchowo-materialnej⁷⁶. Czyli spełnienie ducha wiąże się nierozdzielnie ze spełnieniem materii i przemianą świata przenikniętego Boską mocą stwórczej miłości⁷⁷.

Istnieje bowiem, według W. Hryniewicza, tajemnicza solidarność losu człowieka z losem całego świata, która nie pozwala oddzielać zbawionej ludzkości od reszty stworzenia⁷⁸. Podstawą tej solidarności jest wspólny całemu stworzeniu, wraz z człowiekiem, stan zniewolenia i aspiracji do wyzwolenia⁷⁹.

Zmartwychwstanie ciała ludzkiego wymaga nowego świata⁸⁰. Wyłania się zatem pytanie: kiedy człowiek może doświadczać eschatycznego piękna świata przemienionego? W. Hryniewicz twierdzi, że do przyjęcia jest hipoteza, która głosi, że nastąpi to wówczas, gdy przekroczą oni próg śmierci i zmartwychwstania do nowego życia⁸¹.

Według W. Hryniewicza istnieją pewne podstawy pozwalające stwierdzić, że pierwsze pokolenia chrześcijan wierzyły w przyszłą przemianę, przeobrażenie i odnowienie materialnego świata⁸². Działo się tak pod wpływem zbawczych wydarzeń. Zatem trzeba stwierdzić, że chrześcijaństwo głosi eschatologiczną

⁷¹ Tamże, s. 220.

⁷² *Pascha Chrystusa*, s. 247; W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 1990 [dalej jako: *Nadzieja zbawienia*], s. 11.

⁷³ *Pascha Chrystusa*, s. 435.

⁷⁴ Tamże, s. 445.

⁷⁵ Tamże, s. 461.

⁷⁶ Tamże, s. 447.

⁷⁷ Tamże, s. 446–447.

⁷⁸ Tamże, s. 452.

⁷⁹ Tamże, s. 456.

⁸⁰ Tamże, s. 240.

⁸¹ Tamże, s. 453.

⁸² Tamże, s. 451.

nadzieję przemiany świata i w ten sposób daje przeczucie przyszłego spełnienia jego losów⁸³.

W doczesności jednak zarysowuje się potrzeba nowego sposobu myślenia o Bogu oraz o Jego relacji do całego kosmosu⁸⁴.

Warto też uszczegółowić stwierdzenie dotyczące losu bytów materialnych i ciał nieożywionych. W. Hryniewicz przypomina, że nie zostały one powołane do szczęścia wiecznego w tym samym stopniu, co człowiek, gdyż brak im świadomości i wolności⁸⁵. Niemniej Chrystus zmartwychwstały jest dla nich obietnicą przemiany⁸⁶. W. Hryniewicz dodaje, że źródła Objawienia mówią o „zmartwychwstaniu ciała” i „odnowie świata”. Natomiast nigdzie nie ma wzmianki o zmartwychwstaniu materii jako takiej. Jednak świat, który ponosi konsekwencje upadku człowieka, zostanie przemieniony, aby mocą Ducha Stwórcy stać się nową ziemią i nowym niebem uwielbionej ludzkości⁸⁷. Jest to konkretna obietnica dla całego stworzenia⁸⁸, którego dzieje stanowią eschatologiczny proces zmierzający ku czemuś, co okaże się nieprzemijające i ostateczne⁸⁹.

W. Hryniewicz, przypominając soborowe nauczanie na temat oczyszczającej przemiany świata oraz dzieł ludzkich, wskazuje, że wyklucza ono myśl o ich unicestwieniu. Ta przemiana jest równoznaczna z uwolnieniem od piętna grzechu i skażenia. Sobór mówi o fakcie eschatycznej przemiany świata i wartości ludzkich, nie usiłuje natomiast bliżej określić czasu ani konkretnego sposobu tej przemiany⁹⁰.

W kontekście refleksji podjętej przez W. Hryniewicza rodzi się pytanie o sytuację zbawionych, którzy według tego teologa mogą zachować w sobie coś z męki potępienia, w sensie cierpienia, od którego wyzwoliła ich miłość Boga, przyjęta twórczym wysiłkiem ducha ludzkiego⁹¹. Argumentuje tę myśl zapewnieniem, że wspólnota zbawionych to ci, którzy zachowali czystość serca, ale również i ci, którym wiele wybaczone. Problem dotyczy więc obecności jakiegoś pierwiastka cierpienia w zbawionych. W. Hryniewicz nie daje jednoznacznej odpowiedzi, na czym miałyby to „zachowanie w sobie czegoś z męki potępienia” polegać.

Inny motyw obecny w refleksji teologicznej lubelskiego teologa związany jest z relacjami międzyosobowymi we wspólnocie zbawionych. Jego zdaniem osobowe relacje międzyludzkie nie ulegają unicestwieniu w wieczności, ponieważ wspólnotowy wymiar bytowania jest trwałą cechą człowieczeństwa. Natomiast istnienie wspólnoty międzyludzkiej jest uwarunkowane uczestnictwem w życiu

⁸³ Tamże, s. 203.

⁸⁴ Tamże, s. 441.

⁸⁵ Tamże, s. 463.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Tamże, s. 467.

⁸⁸ Tamże, s. 475.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże, s. 237.

⁹¹ Tamże, s. 410.

wspólnoty Osób Boskich⁹². Zbawienie bowiem ma charakter wspólnotowy; jest źródłem szczęścia ludzi żyjących we wspólnocie ze sobą i z Bogiem. Tak więc międzyludzkie więzi i relacje są trwałe, ich pośrednikiem jest ciało, zważywszy na fakt, że cały człowiek ma udział w życiu wiecznym⁹³.

W. Hryniewicz nie wprowadza tu rozróżnienia na sytuację przed powszechnym Zmartwychwstaniem i po powszechnym Zmartwychwstaniu. Jest to dla niego jedna rzeczywistość ostateczna. Nie ma w nim miejsca na przesyt lub jakiegokolwiek zagrożenie⁹⁴. Zwraca uwagę na fakt, że we wczesnym wyznaniu wiary jest mowa o „życiu wiecznym”, „życiu przyszłego wieku” w całej jego pełni⁹⁵. Korzystając z tego sformułowania, wyjaśnia, że pojęcie „pełni” mówi równocześnie o intensywności i bezgraniczności nieutralnego szczęścia. A więc we wspólnocie zbawionych spełnia się ostateczne przeznaczenie człowieka⁹⁶.

TEMPORALNY WYMIAR WIECZNOŚCI

Zagadnieniem ciągle otwartym na poszukiwania teologów wydaje się problem, któremu W. Hryniewicz poświęca немало miejsca, a mianowicie relacji czasu i przestrzeni do wieczności. Poszerzając perspektywę o Tradycję chrześcijańskiego Wschodu, próbuje wydobyć nowe jej aspekty i rozwiązania.

Uzasadniając konieczność zastosowania poszerzonej perspektywy, pisze, że:

Religijna intuicja chrześcijańskiego Wschodu, ukryta w różnych świadectwach jego myśli i pobożności, łączy czas i przestrzeń z pojęciem wieczności. W ten sposób nadaje pojęciu wieczności pełniejszy sens, wolny od historycznego etatyzmu, nie wykluczający możliwości dojrzewania, oczyszczania się i przemiany⁹⁷.

Odwołuje się również pośrednio do teologii apofatycznej, gdy stwierdza: Prawdą jest, że Bóg stworzył świat wraz z czasem. Czas stał się niejako obrazem teraźniejszości Boga. Powstaje jednak pytanie, na czym miałyby polegać wprowadzenie elementu czasu do wieczności i co W. Hryniewicz rozumie pod pojęciami dojrzewania, oczyszczania się i przemiany dokonującej się w wieczności. Tutaj właśnie, w jego opinii, znajduje swoje uzasadnienie zastosowanie kategorii czasu przemienionego, oznaczającego tę formę czasu, w której zmarli żyją po śmierci.

W podjętej próbie wyjaśnienia jego istoty W. Hryniewicz postuluje sięgnięcie po doświadczenie teologii apofatycznej. Stwierdza, że rozpatrując zagadnienie nowego czasu bytowania po śmierci, trzeba wykluczyć jego paralelną koegzystencję obok

⁹² Tamże, s. 372.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże, s. 375.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Tamże, s. 376.

⁹⁷ Tamże, s. 389.

i wzdłuż czasu ziemskiego. Są to według niego dwie różne rzeczywistości i dwa niewspółmierne z sobą wymiary czasu⁹⁸. Wieczność nie jest zatem kresem czasu, lecz jego spełnieniem i przemianą⁹⁹.

Uzupełnieniem refleksji W. Hryniewicza nad życiem wiecznym jest wprowadzenie przez niego rozróżnienia rzeczywistości Boskiej i ludzkiej w wieczności. Chodzi mu o to, że człowiek nigdy nie będzie wieczny w taki sposób, w jaki wieczny jest Bóg. Może jednak uczestniczyć w wieczności Boga i być przemieniony wraz z czasowością swego bytu cielesno-duchowego¹⁰⁰.

Ważnym spostrzeżeniem W. Hryniewicza jest również i to, że Zmartwychwstanie Chrystusa wyznacza nowy sposób rozróżnienia czasu. Tak więc przeszłość, teraźniejszość i przyszłość tworzą w Nim jakąś nową i niepojętą dla człowieka syntezę¹⁰¹. Wprowadza też termin „zmartwychwstanie czasu” jako analogiczny do zmartwychwstania ciała¹⁰².

Jak widać, zasadnicze elementy refleksji W. Hryniewicza dotyczącej czynnika temporalnego wieczności wskazują, że daleki jest on od rozwiązania definitywnego. Próba ujęcia uwzględnia wykorzystanie pojęcia czasu przemienionego. Pojęcie to według jego twórców jest niejako rozszerzeniem biblijnej kategorii „nowego nieba” i „nowej ziemi”, jest dojrzałym czasem ziemskiego czasu.

W. Hryniewicz pisze, że wymiar czasowy ma charakter prowizoryczny i przemijający, ale znajdzie swoje spełnienie w wieczności Boga. Dokona się to stwórczym aktem Boga, a nie prawem ciągłości i przejścia jednej rzeczywistości w drugą¹⁰³. Pomimo że istnieje pomiędzy nimi istotna, jakościowa różnica, to są między nimi różnorakie związki. Wieczność nie wyklucza czasu, czas zaś zawiera w sobie możliwość uczestnictwa w wieczności. Wieczność jest czasem spełnionym, przemienionym i zmartwychwstałym¹⁰⁴. To, co doczesne, nosi niejako w sobie ustawiczną aspirację do ponadczasowości i trwania wiecznego, do spełnienia w nim. W opinii W. Hryniewicza takie rozumienie czasu nie prowadzi do deprecjacji, lecz budzi nadzieję na ostateczną przemianę historii i świata¹⁰⁵.

Argumentuje zasadność tego twierdzenia tym, że każdy zbawczy akt Boga (*Kairom*) jest przede wszystkim Jego darem, interwencją i wezwaniem, wejściem wieczności w czas, ale jest w nim miejsce na dobrowolną odpowiedź człowieka¹⁰⁶. Przemiana czasu dokonuje się od wewnątrz, za pośrednictwem zbawczych wyda-

⁹⁸ Tamże, s. 346.

⁹⁹ Tamże, s. 345.

¹⁰⁰ Tamże, s. 344.

¹⁰¹ Tamże, s. 345.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Zarówno KDK, jak i większość teologów uwzględnia ciągłość i nieciągłość zarazem doczesności i wieczności.

¹⁰⁴ W. Hryniewicz odwołuje się tu do K. Rahnera. Por. *Nasza Pascha*, s. 265.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże, s. 266.

rzeń i współdziałania ludzi¹⁰⁷. W. Hryniewicz zauważa jednak istniejące napięcie między czasem a wiecznością¹⁰⁸.

Życie wieczne rozpoczyna się na ziemi. Staje się to możliwe dzięki Chrystusowi zmartwychwstałemu, bo w Nim przyszedł świat już teraz przenika dzieje ludzkości poprzez misterium paschalne¹⁰⁹. A mocą Bożego Ducha misterium uobecnia wieczność w czasie¹¹⁰.

Jest On już pełnym urzeczywistnieniem i ucieleśnieniem eschatycznego Królestwa Bożego. W Jego człowieczeństwie sięgnęło ono najgłębszych warstw rzeczywistości stworzonej i zaoferowane zostało wszystkim. Umierając i zmartwychwstając, człowiek wchodzi w definitywną rzeczywistość Królestwa Bożego na wzór samego Jezusa w Jego Śmierci i Zmartwychwstaniu¹¹¹. Zmartwychwstanie człowieka w śmierci zbiega się ze zmartwychwstaniem powszechnym. Trzeba nadmienić jednak, że W. Hryniewicz rozumie priorytet Zmartwychwstałego Chrystusa jako priorytet ontologiczny. Chrystus jest sprawcą (zob. J 6,54; 11,25) Zmartwychwstania wszystkich innych ludzi oraz jego wzorem¹¹².

W związku z tym lubelski teolog uważa, że nie narusza wiary ten, kto opowiada się za Zmartwychwstaniem i eschatycznym spełnieniem człowieka wraz ze śmiercią¹¹³. Jego zdaniem nie podważa to powszechności zmartwychwstania¹¹⁴. Spełnienie człowieka, a więc udział w życiu wiecznym dla każdego, dokonuje się wraz z jego odejściem z tego świata¹¹⁵.

W. Hryniewicz zwraca uwagę na to, że zdolność człowieka do przecucia własnej transcendencji wobec przemijania czasu jest już pewną wstępną formą jego przyszłego uczestnictwa w wieczności. Doświadczenie wieczności zaś umożliwia dostrzeżenie obecności Boga w świecie i w doczesnych wydarzeniach życia¹¹⁶. Jednak to doświadczenie jest częściowe, ponieważ wieczność jest inna i nie może w pełni ujawnić się w czasie¹¹⁷. W. Hryniewicz dopowiada też, że doczesne dzieje

¹⁰⁷ Tamże, s. 269.

¹⁰⁸ Tamże, s. 267.

¹⁰⁹ Tamże, s. 44.

¹¹⁰ Tamże, s. 266.

¹¹¹ Tamże, s. 336–337.

¹¹² Tamże, s. 338.

¹¹³ *Pascha Chrystusa*, s. 306.

¹¹⁴ Tamże, s. 338.

¹¹⁵ Hryniewicz szuka uzasadnienia dla tak sformułowanego swojego stanowiska w fakcie przekonania wczesnego Kościoła, zwłaszcza w II wieku, co do udziału w pełni zbawienia męczenników, poświęconych dziewic oraz ascetów zaraz po śmierci, bez czekania na Zmartwychwstanie powszechne. Powołuje się również na Cypriana z Kartaginy, według którego nie tylko męczennicy, ale też dziewice, asceci i wszyscy chrześcijanie, którzy odznaczali się prawością życia, przeżywają z Chrystusem. Hryniewicz odwołuje się do tekstu autorstwa J. Danielou. *Pascha Chrystusa*, s. 328–334.

¹¹⁶ *Pascha Chrystusa*, s. 219.

¹¹⁷ Tamże.

człowieka pozostaną w jakimś stopniu niezniszczalną częścią jego sposobu przeżywania wieczności¹¹⁸.

Zjednoczenie człowieka z Bogiem, osiągające swą pełnię w śmierci i zmartwychwstaniu, nie niszczy jego odrębności bytowej i stworzonej autonomii¹¹⁹. W refleksji teologicznej W. Hryniewicza na temat wieczności charakterystyczny jest jej rys paschalny. Wyznacza on tok myślenia, argumentacji i osobistych poszukiwań autora.

* * *

Podjmując próbę teologicznej oceny, należy podkreślić, że tym, co wyróżnia refleksję teologiczną W. Hryniewicza dotyczącą kosmicznego wymiaru pełni zbawienia, jest integralne ujęcie wydarzeń paschalnych, koncentrujące się zasadniczo wokół Jezusa Chrystusa, a następnie człowieka zbawionego przez Chrystusa.

W interpretacji pełni zbawienia W. Hryniewicz wykorzystuje integralne ujęcie wydarzeń paschalnych i ich zewnętrznej manifestacji, przez zastosowanie kategorii uwielbienia i wywyższenia, a co za tym idzie – połączenie aspektu przyszłościowego z terażniejszościowym.

W jego teologicznej refleksji nad życiem wiecznym na pierwszy plan wysuwa się myśl, iż jest ono rzeczywistością dynamiczną, a tym samym zaprzeczeniem istnienia w bezruchu. Udział w życiu wiecznym dla każdego dokonuje się wraz z jego odejściem z tego świata. Pojawia się w nim motyw związany z relacjami międzyosobowymi we wspólnocie zbawionych, które nie ulegają unicestwieniu w wieczności, ponieważ wspólnotowy wymiar bytowania jest trwałą cechą człowieczeństwa i jest zakotwiczony w uczestnictwie w życiu wspólnoty Osób Boskich.

Życie wieczne rozpoczyna się na ziemi dzięki Chrystusowi Zmartwychwstałemu, ponieważ w Nim, poprzez misterium paschalne, przyszły świat już teraz przenika dzieje ludzkości mocą Bożego Ducha, który przez nie uobecnia wieczność w czasie.

Trudna do jednoznacznego zinterpretowania pozostaje myśl W. Hryniewicza dotycząca zachowania w zbawionych elementu męki potępienia w sensie cierpienia, od którego wyzwoliła ich miłość Boga. Sam autor pośrednio ustosunkowuje się do tej kwestii, stwierdzając, że wspólnota zbawionych to ci, którzy zachowali czystość serca, ale również i ci, którym wiele wybaczone.

W. Hryniewicz jest przekonany, iż istnieje głęboki sens myślenia o kosmosie w kategoriach kenotycznych i pneumatologicznych. Ten ostatni uwzględnia rolę Ducha Świętego w perspektywie kosmicznej Zmartwychwstania Chrystusa.

¹¹⁸ Tamże, s. 423.

¹¹⁹ Tamże, s. 344.

Odnośnie do kosmicznego wymiaru zbawienia W. Hryniewicz jest zdania, że wszystko, co dokonało się w Ciele Chrystusa, jest pierwowzorem, przyczyną i antycypacją tego, co ma się dokonać w całym kosmosie.

BIBLIOGRAFIA

Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987.

Hryniewicz W., *Nasza pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987.

Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 1990.

Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991.

THE COSMIC DIMENSION OF THE FULLNESS SALVATIONS IN PASCHAL CHRIST IN THE SEIZURE OF WAŁAW HRYNIEWICZ

Summary

The reflection of Hryniewicz concerning the fullness of the salvation concentrates first of all on the Paschal Christ, treated integrally in the Incarnation of the Son, in His Ascension, and the Parousia, and then embraces the man saved by Jesus Christ.

In the cosmic perspective of Resurrection of Christ he takes into account the role of Holy Spirit. Hryniewicz thinks that all, what took place in the Body of Christ, is a prototype, a reason and an anticipation of this, what is supposed to take place in the entire cosmos. In the entire reflection the indistinct division is scratched on the eschatology individual and general.

With the essential present motif in the reflection in the theology of Hryniewicz is the problem of the tension between times and eternity. In solution of the matter he uses the category of the time changed, what grants to statements with him related the hypotheticalal character.

Keywords: Resurrection, Paschal Christ, fullness of the salvation, Incarnation, Parousia, Holy Spirit, cosmos, eschatology, Hryniewicz

Słowa kluczowe: pełnia zbawienia, Pascha Chrystusa, kosmos, Zmartwychwstanie, życie wieczne, czas, Duch Święty, wniebowstąpienie, Paruzja, Wcielenie, Hryniewicz

Dorota Lekka*
UKSW, Warszawa

MISTERYJNO-SAKRAMENTALNE UCZESTNICTWO W PASSZE CHRYSYUSA W UJĘCIU WACŁAWA HRYNIEWICZA OMI

Artykuł podejmuje refleksję nad udziałem człowieka w Passze Chrystusa według myśli Wacława Hryniewicza OMI. Ukazuje misteryjno-sakramentalne uczestnictwo przez Słowo Boże i sakramenty. Najpierw ukazuje myśl W. Hryniewicza na temat misteryjnego uczestnictwa przez przyjęcie i głoszenie Słowa Bożego. W następnej części omawia sakramentalne uczestnictwo w siedmiu następujących sakramentach: chrztu, bierzmowania, Eucharystii, pokuty, namaszczenia chorych, małżeństwa i kapłaństwa. Pokazuje, w jaki sposób misterium paschalne Chrystusa jest w nich obecne i pozwala człowiekowi uczestniczyć w dziele odkupienia.

W Kościele istnieją różne sposoby i formy obecności misterium paschalnego Chrystusa, dzięki którym człowiek może dostąpić łaski udziału w nich. „Formy i sposoby przekazywania rzeczywistości zbawczej mogą się pod pewnymi względami różnić od siebie, ale misteryjna treść, którą przekazują, jest jedna i ta sama”¹.

* Dorota Lekka – mgr teologii, absolwentka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, doktorantka II roku teologii dogmatycznej UKSW; e-mail: dorotalekka@interia.pl.

¹ Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 207 [dalej jako: Pascha II]. L.M. Chauvet stwierdza, że chrześcijańska tożsamość polega na równoczesnym zachowaniu trzech jej konstytutywnych wymiarów: głoszenia Słowa, sprawowania liturgii oraz misji. Jego zdaniem angażowanie się w jeden wymiar kosztem drugiego jest niepełnym obrazem chrześcijańskiej tożsamości. Dodaje, że żadna z tych trzech rzeczywistości nie przyczynia więcej łaski niż pozostałe. Różni je jedynie sposób, a wszystkie trzy wymiary są ze sobą ściśle związane. Ukazuje istotę Kościoła w symbolicznym porządku, który przedstawia następująco: wydarzenie Jezusa jest uobecnianie przez Słowo, będące darem. Człowiek przyjmuje go i asymiluje podczas sprawowania sakramentu. Przyjęcie daru wzbudza w nim wdzięczność, która wyraża się w dzieleniu z innymi. Jednocześnie dar jest otrzymywany, gdy jest przekazywany innym i w ten sposób proces ten jest zawsze niedokończony. Chauvet, podobnie jak Hryniewicz, podkreśla, że nic nie dzieje się przez wysiłek człowieka, ale jest darem, który wymaga aktywnej wdzięczności. Por. L.M. Chauvet, *Symbol and Sacrament. A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, trans. S. Madigan, M. Beamont, Collegeville 1995, s. 266–289.

Uczestnictwo misteryjno-sakramentalne to innymi słowy „tak” powiedziane Bogu. Jest to pierwszy etap w zbawczym akcie, który polega przede wszystkim na przyjęciu Bożego daru do pełnego uczestnictwa w misterium Chrystusa. Ta relacja między osobami powinna się wyrażać w codziennej egzystencji, jednak jej pierwszym fundamentalnym krokiem jest trwanie w więzi z Chrystusem poprzez słowo Boże i sakramenty.

SŁOWO BOŻE

W. Hryniewicz w swej trylogii nie poświęca wiele miejsca na omówienie form przepowiadania Słowa. Stwierdza lapidarnie, że istnieją różne formy z różnym stopniem intensywności oddziaływania. Nie można ich ograniczać jedynie do przekazywania Dobrej Nowiny za pośrednictwem słowa mówionego, a tej z kolei jedynie przez homilię, chociaż w niej owe słowo posiada właściwą sobie nośność łaski przez jej połączenie ze znakiem sakramentalnym, które zwiększa jego siłę oddziaływania². Dlatego też lubelski teolog zaznacza, że samo sprawowanie Eucharystii jest głoszeniem śmierci Pana i wyznaniem wiary w Jego zmartwychwstanie. W ten sposób ten, kto głosi zbawcze dzieła przez czytanie słowa Bożego i jego wyjaśnianie, czyni zbawienie dostępnym dla tych, którzy go z wiarą oczekują.

Przepowiadanie Ewangelii, stwierdza W. Hryniewicz, może się dokonywać także wieloma innymi drogami. „Mogą to być: zwyczajne nauczanie, rozmowa, słowa zachęty i pociechy w różnych okolicznościach życiowych”³. Tych codziennych sposobów, tłumaczy, nie należy oddzielać od oficjalnego nauczania, bowiem we wszystkich rozbrzmiewa głos jednej i tej samej Ewangelii.

Lubelski teolog dodaje, że głoszenie słowa to także całozyciowe zaangażowanie. Chodzi w nim zatem nie tylko o słowo, ale o całe życie i świadectwo apostołskie⁴. Uczestnictwo w funkcji prorockiej Chrystusa i jednocześnie udział w Jego

² Por. Pascha II, s. 203–204.

³ Por. Pascha II, s. 189. Sandra Schneiders stwierdza, że czytanie tekstu przez wspólnotę dokonuje się nie tylko przez jego głoszenie, ale także odtwarzanie podczas liturgii, wcielanie w duchowość swoich członków oraz życie Ewangelią w świecie. Por. S.M. Schneiders, *The Gospel and the Reader*, w: *The Cambridge Companion to the Gospels*, ed. S.C. Barton, Cambridge 2006, s. 112.

⁴ W to apostołskie świadectwo i całe życie włączone jest nierozzerwalnie doświadczenie cierpienia jako jeden z podstawowych wymiarów ludzkiej egzystencji. W tym też duchu Jerry L. Sumney, analizując Pawłowe cytaty dotyczące udziału w śmierci Chrystusa, którymi W. Hryniewicz tak często się posługuje, stwierdza, że słabość i doświadczenie cierpienia przez św. Pawła jest integralną częścią jego koncepcji apostołstwa. Chodzi o to, że to doświadczenie jest formą jego apostołstwa, proklamacji Słowa i jako takie jest partycypacją w misterium Chrystusa. Por. J.L. Sumney, *Paul's „Weakness”: An Integral Part of His Conception of Apostleship*, JSNT 52 (1993), s. 71–91, zob. A. Sicari, *Na skrzyżowaniu męki Chrystusa i męki każdego człowieka*, tłum. J. Warzecha, *Comp 19* (1984), nr 1, s. 82–94.

misterium zobowiązuje, by przepowiadać nie tylko słowem, ale i przykładem, które niejednokrotnie w połączeniu z łaską Chrystusa może skuteczniej czynić misterium Chrystusa obecnym.

W. Hryniewicz apeluje także o odnowę przepowiadania paschalnego na rzecz jej egzystencjalnej doniosłości. Zwraca uwagę na to, że we współczesnych formach przepowiadania nadal istnieją niedostatki, które już A. Jungman poddał krytyce⁵. Autor *trylogii* przytacza jego słowa, w których stwierdza, że przepowiadanie różni się z najbardziej istotną treścią wiary chrześcijańskiej. Chodzi o to, że wydarzenia paschalne prezentuje się w oderwaniu od siebie, tak jakby należały do przeszłości i nie miały związku ze współczesnym człowiekiem, tzn. pozbawia się ich zbawczego znaczenia. Pomija się komplementarną i pozytywną treść odkupienia, akcentując jedynie moment wyzwolenia od grzechów i potrzebę zadośćuczynienia. Niejednokrotnie brakuje w nim mistagogii. Wyczuwa się też brak centralnej treści soteriologicznej, a zamiast niej pojawiają się przeważająco moralne zachęty, które przesłaniają wspólnotowy wymiar tajemnicy zbawienia na rzecz indywidualnej sprawy. W jego odczuciu, wspominając w Kościele świętych, za mało ukazuje się ich jako ludzi, którzy urzeczywistnili misterium paschalne w tajemnicy swojego człowieczeństwa.

W takiej wizji istotnej treści chrześcijaństwa wierzący z trudem odnajduje swoją własną tajemnicę, nie wyczuwa jej, a w następstwie nie ma zrozumienia dla obecności Paschy w Kościele, w jego sakramentach, w losach ludzkości i świata⁶.

Według takiej wizji głoszenie potrzeby uczestnictwa człowieka w misterium paschalnym Chrystusa staje się abstrakcją.

W. Hryniewicz, zachęcając do przezwyciężenia tego impasu, stanowczo podkreśla, że przepowiadanie misterium paschalnego to ukazywanie człowieka w świetle tajemnicy Chrystusa⁷. Wymaga osobistego doświadczenia wiary i uczestnictwa w głoszonej tajemnicy. Podaje cztery konkretne wskazówki. Jego zdaniem przepowiadanie paschalne powinno być mistagogią, która wprowadza w misterium. Dzięki temu chrześcijaństwo nie będzie pojmowane jako system myślowy, ale życie i uczestnictwo w zbawieniu dokonany przez Chrystusa. Ponadto należy jego zdaniem wykorzystywać symboliczny wymiar tekstów i przekładać tak, by ukazywać sens danych wydarzeń z Ewangelii językiem bardziej zrozumiałym, co pozwoli na bardziej egzystencjalne przyjęcie głoszonej tajemnicy. W tym celu należy używać różnych rodzajów języka, w tym języka symbolu. W. Hryniewicz proponuje też dostrzeżenie roli typologii, która zabezpiecza przed moralizatorstwem i ukazuje ciągłość jednej historii zbawienia, wspólnej tajemnicy Boga i człowieka.

⁵ Por. Pascha II, s. 210.

⁶ Tamże.

⁷ Por. Pascha II, s. 211.

SAKRAMENTY

Różnorodność form uobecnienia misterium paschalnego można zdaniem W. Hryniewicza dostrzec także w poszczególnych sakramentach. Nie wszystkie posiadają takie samo znaczenie, są wśród nich takie, które w sposób szczególny są znakami Paschy Chrystusa i daru Ducha, stojąc w najściślejszym związku z Jego misterium. Chodzi o sakramenty główne, czyli chrzest i Eucharystię. Należy wciąż jednak pamiętać, że wszystkie uobecniają jedno misterium, które dzięki swojemu zróżnicowaniu i różnych formach oddziaływania urzeczywistnia się w określonych momentach ludzkiego życia.

CHRZEST I BIERZMOWANIE

Chrzest w szczególny sposób jest sakramentem Paschy i Pięćdziesiątnicy. Wraz z bierzmowaniem, które stanowi jego dopełnienie, i Eucharystią, do której prowadzi, zaliczany jest do sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia. One włączają w Kościół, tym samym w misterium Chrystusa, i sprawiają, że zapoczątkowana przemiana życia staje się nieustanną paschą, czyli przejściem ku Bogu.

Ten właśnie początek wspólnej drogi ma miejsce w sakramencie chrztu, który w ujęciu W. Hryniewicza:

[...] oznacza uczestnictwo w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa [...] Przez chrzest chrześcijanie zostają zanurzeni w wyzwalającą śmierć Chrystusa, w której pogrzebane są ich grzechy, w której „stary Adam” zostaje ukrzyżowany z Chrystusem, a moc grzechu złamana. Tak ochrzczeni nie są dalej niewolnikami grzechu, lecz wolnymi. Całkowicie złączeni ze śmiercią Chrystusa zostają wraz z Nim pogrzebani oraz wskrzeszeni tu i teraz do nowego życia w mocy zmartwychwstania Jezusa Chrystusa – z ufnością, że również oni w końcu będą stanowić z Nim jedno w zmartwychwstaniu podobnym do Jego zmartwychwstania (Rz 6,3–11; Kol 2,13; 3,1; Ef 2,5–6)⁸.

Sama wewnętrzna struktura chrztu odwzorowuje i wyraża, zdaniem lubelskiego ekumenisty, misterium paschalne. Z jednej strony jest wyrzeczeniem się zła, odpuszczeniem grzechów, wyzwoleniem i oczyszczeniem, które zanurza w wyzwalającą śmierć Chrystusa, tak że stary człowiek dostępuje wraz z Nim ukrzyżowania. Z drugiej strony, pisze W. Hryniewicz, chrzest jest:

⁸ Dokument Komisji „Wiara i Ustrój” z Limy (1982), nr 3, s. 2; cyt. za: Pascha II, s. 289. Szerzej na temat współumierania i współzmartwychwstania człowieka z Chrystusem zob. W. Hryniewicz, S.J. Koza, *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, Lublin 1989; J.E. Jezierska, *Współumieranie i współzmartwychwstanie wiernego z Chrystusem w życiu doczesnym*, CS 14 (1984), s. 203–227; tenże, *Chrzest jako śmierć i zmartwychwstanie z Chrystusem w ujęciu św. Pawła*, CS 18/19 (1986–1987), s. 141–157; tenże, *Motywy śmierci i zmartwychwstania wiernych z Chrystusem w Flp 3, 10–11*, RBL 39 (1986), nr 3, s. 250–259.

[...] zespoleniem z losem samego Chrystusa zmartwychwstałego, odrodzeniem, oświeceniem (Ef 5,14), przeobrażeniem, niewyobrażalną przemianą całego jestestwa człowieka mocą Ducha Świętego (J 3,5; Tt 3,5). Dokonuje się w nim prawdziwa Pascha – przejście do nowego życia, naznaczone obecnością i działaniem Ducha⁹.

Chrzest oznacza zatem nie tylko odpuszczenie grzechów i wszczęcie w los Chrystusa oraz Jego Kościół, ale jest równocześnie początkiem nowego życia w mocy Ducha Świętego. Duch stanowi zresztą nie tylko dar sakramentu, ale On go w ogóle umożliwia, dając człowiekowi udział w wydarzeniu paschalnym. „Duch Święty działa w życiu ludzi przed ich chrztem, w czasie chrztu i po nim”¹⁰. To On przez głoszone Słowo wzywa człowieka do wiary i nawrócenia, które będąc już pierwszymi owocami Jego działania w tajnikach ludzkiej wolności, prowadzą do chrztu. W tej sakramentalnej czynności Duch Święty stawia człowieka w obliczu Ukrzyżowanego i dokonuje jego przemiany, która aktualizować się będzie pośród codziennego życia.

W ten sposób chrzest jest sakramentem zarówno Ducha, jak i wiary paschalnej. Hryniewicz podkreśla, że wyznanie wiary stanowi nie tylko wstępny warunek, ale jest istotą chrztu, jego integralną częścią. Z jednej strony prowadzi do chrztu, z drugiej, czerpie z niego swą doskonałość, dzięki czemu wiara ustawicznie wprowadza w głąb raz przyjętego misterium chrztu. Zdaniem Hryniewicza ani chrzest, ani wiara, która towarzyszy realizacji chrztu, nie są rzeczywistością zamkniętą w przeszłości, która dokonała nagłego przejścia człowieka ze stanu grzechu do życia łaski. Chrzest jest wydarzeniem zbawczym – przypomina – i dlatego nie należy pojmować go w sposób punktualistyczny, lecz raczej jako proces wzrostu, który raz zapoczątkowany we chrzcie przedłużać się musi w całym życiu przez ciągle nawracanie do życia paschalnego. Chrzest stawia przed ustawiczną koniecznością wyboru. Jako wielki dar stanowi jednocześnie wielkie zobowiązanie do życia na miarę przyjętego daru oraz do osobistego świadectwa, w które włączone jest zmaganie i konflikt. W ten sposób chrzest, zdaniem Hryniewicza, daje uczestnictwo nie tylko w życiu i śmierci Chrystusa, ale także w Jego zstąpieniu do piekieł, jako infernalnego wymiaru świata, by wszędzie być świadkiem Jego zmartwychwstania¹¹. Hryniewicz reasumuje:

[...] początkowy dar, którego [Duch] udziela, jest już ukrytą pełnią, która rozwijać się będzie przez całe życie, aż do ostatecznego spełnienia w śmierci i zmartwychwstaniu ochrzczonego [...]. Paschalny wymiar chrztu jest nieodłączny od nowej etycznej orientacji całego życia¹².

⁹ Pascha II, s. 290.

¹⁰ Baptism nr 5 i 14, w: *Commission on Faith and Order. Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva 1982, s. 2, 4, 6, cyt. za: Pascha II, s. 289.

¹¹ Por. Pascha II, s. 301.

¹² Por. tamże, s. 290. J. Kudasiewicz stwierdza: „Swoim postępowaniem moralnym ochrzczonego dowodzi, jak dalece śmierć i zmartwychwstanie z Chrystusem stały się w nim rzeczywistością

Dlatego chrzest w ujęciu lubelskiego dogmatyka znaleźć musi swoje dopełnienie w innych sakramentach oraz decyzjach życiowych pośród codzienności.

Takie dopełnienie stanowi sakrament bierzmowania, którego nie sposób interpretować w oderwaniu od chrztu i Eucharystii. Według Hryniewicza wszystkie trzy sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego są ze sobą ściśle związane i wzajemnie do siebie przynależą (zob. SC 17). Uważa, że sakramenty inicjacji należy wzorem wczesnego chrześcijaństwa traktować jako całość. Początkowo zresztą bierzmowanie w ogóle nie istniało jako osobny sakrament.

Chrzest i Eucharystia są uważane za dwa główne sakramenty, ponieważ stoją w najbardziej bezpośrednim związku z misterium Paschy i Pięćdziesiątnicy. Dlatego pozostałe sakramenty, stwierdza W. Hryniewicz, noszą cechę pewnej zależności i drugorzędności. Odnosi się to także do bierzmowania, które nigdy swoim znaczeniem nie dorówna sakramentowi chrztu. Nie można więc, postuluje lubelski teolog, traktować bierzmowania jako niezależnej sakramentalnej rzeczywistości zamkniętej w sobie. Jego celem jest wyrażenie i uobecnienie działania Ducha Świętego – jednego i tego samego, którego w pełni otrzymało się już we chrzcie. Bierzmowanie zatem nie wprowadza jego zdaniem nowego daru lub jakiegoś wyższego stopnia obecności Ducha.

Duch Święty nie jest jednym z wielu darów Boga, który można by postawić obok wyzwolenia, odpuszczenia grzechów, odrodzenia, usprawiedliwienia, nowego bytu łaski, dziecięstwa Bożego i przebóstwienia. Dar zbawienia jest jeden, tak jak jedno i niepodzielne jest misterium zbawienia. [...] Daru zbawienia, którym jest Duch Święty, nie można podzielić na odrębne części i jedną z nich przypisać chrztowi, a drugą bierzmowaniu¹³.

Nie można, co już stwierdzał W. Hryniewicz, udziału w wydarzeniu zbawczym traktować punktualistycznie, jako chwilowego wydarzenia. Chrzest zapoczątkowuje relację międzypersonalną, która ma się urzeczywistniać przez całe życie. Sakrament bierzmowania jest – w ujęciu lubelskiego myśliciela – przypieczętowaniem tego nowego życia i utwierdzeniem paschalnego dynamizmu chrztu¹⁴. Jest sakramentalną celebracją jednego, niepodzielnego daru Chrystusa i Ducha Świętego, a różni je jedynie sposób celebracji, który na płaszczyźnie symboli ukazuje jego specyficzne znaczenie i sens teologiczny. Wyraża się on w tym, że bierzmowanie wyraźnie podkreśla pentekostalny motyw daru zbawienia, stając się Pięćdziesiątnicą Kościoła lokalnego i danego człowieka. Nie jest to szczególnie sposób udzielenia Ducha, ale na płaszczyźnie symboli umożliwia przeżycie tego

[...]. Dlatego zjednoczenie ze śmiercią Chrystusa w chrzcie winno się aktualizować w naszym życiu” (tenże, *Spotkanie z Jezusem w tajemnicy paschalnej. Medytacje biblijno-liturgiczne*, Kielce 2003, s. 61).

¹³ Pascha II, s. 310. Na temat związku chrztu i bierzmowania zob. J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 127.

¹⁴ Por. Pascha II, s. 311.

aspektu w sposób szczególny. Nie można zdaniem Hryniewicza powiedzieć, że chrzest jest udziałem w Passze Chrystusa, a bierzmowanie – w zesłaniu Ducha. Są one nierozdzielne. Jednak funkcja oznaczeniowa symbolu wskazuje bardziej na dany aspekt. Dlatego Hryniewicz podaje, że niektórzy teologowie sądzą, że chrzest i bierzmowanie są symbolicznym i liturgicznym wymiarem misji Słowa Wcielonego i Ducha Świętego, tak że wymiar chrystologiczny wiąże się bardziej z Paschą i chrztem, a wymiar pneumatologiczny z Pięćdziesiątnicą i bierzmowaniem¹⁵.

Ta pneumatologiczna koncentracja ukazuje, że bierzmowanie jest osobistą afirmacją zbawczej rzeczywistości otrzymanej we chrzcie, świadomym potwierdzeniem i dopełnieniem, aktem dojrzałej wiary. To, co znalazło początek w chrzcie, w bierzmowaniu znajduje rozwinięcie i wzrost. Jako sakrament dojrzałości chrześcijańskiej jest odpowiedzialnym udziałem w misji apostołskiej i powszechnym kapłaństwie. Uzdalnia jednocześnie do jej spełnienia, umacnia do świadectwa tajemnicy paschalnej i udziela siły do naśladowania Chrystusa. W ten sposób bierzmowanie jest uczestnictwem w zbawczej misji Chrystusa jako Króla, Kapłana i Proroka.

EUCHARYSTIA – SAKRAMENT PASCHY

Wszystkie sakramenty uobecniają misterium paschalne, ale Eucharystia zajmuje szczególne miejsce. Jest ośrodkiem czynności sakramentalnych, wokół której grupują się sakramenty jednorazowe i sakramenty na określone sytuacje życiowe¹⁶ (DK 5; SC 17–29). Chrzest jest warunkiem uczestnictwa w Eucharystii, a jednocześnie wraz z bierzmowaniem w niej znajduje swoje spełnienie¹⁷. Wszystkie sakramenty są sprawowane podczas Eucharystii lub do niej prowadzą, znajdując w niej łaskę do uobecniania tego, co oznaczają pośród codzienności. W ten sposób Eucharystia jest centrum nie tylko sakramentów, ale też całego zaangażowania życiowego, w których się przedłużają. Jest źródłem egzystencji wierzących jako ochrzczonych, dlatego obecność Chrystusa w Kościele, choć urzeczywistnia się w różny sposób, to w obecności eucharystycznej najpełniej. Dzięki niej zwykle czynności życia codziennego nabierają głębszego znaczenia i są uświęcane. Eucharystia przewyższa wszystkie inne rodzaje obecności Chrystusa w kościele i świecie. „Jak ośrodek życia chrześcijańskiego jest ona syntezą wiary w misterium Jezusa Chrystusa”¹⁸. Łączy w sobie słowo i egzystencjalne zaangażowanie, dlatego jest nazywana rdzeniem tajemnicy Kościoła, tajemnicą tajemnic, sakramentem sakramentów, sercem

¹⁵ Por. tamże, s. 313.

¹⁶ Por. tamże, s. 339.

¹⁷ Eucharystia nie uobecnia misterium paschalnego w relacji do usprawiedliwienia, co czyni chrzest, ale to zakłada. Por. W. Hryniewicz, *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy. Tajemnica Eucharystii w świetle dialogu katolicko-prawosławnego*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987, s. 50.

¹⁸ Pascha II, s. 188.

liturgii chrześcijańskiej, celebracją całej egzystencji ochrzczonych w zbawczym misterium Chrystusa i Jego Ducha, streszczeniem i uobecnieniem całej ekonomii zbawienia, nieustannym trwaniem misterium paschalnego w Kościele¹⁹.

Eucharystia, pisze Hryniewicz, to sakrament *par excellence* paschalny²⁰. Jest w szczególności sposobem sakramentem Paschy, bo w sposób najbardziej intensywny uobecnia całe misterium Chrystusa, ze szczytowym momentem Jego przejścia ze śmierci do życia. Autor *trylogii paschalnej*, wyjaśniając sens tego określenia, wskazuje podwójną orientację Eucharystii: zarówno do śmierci (ciało wydane, krew przelana), jak i zmartwychwstania (łamanie chleba, przedłużanie paschalnych posiłków ze Zmartwychwstałym)²¹. Dodaje jednak zaraz, że to podwójne odniesienie wskazuje jedynie na różne akcenty jednego posiłku. Są to dwa uzupełniające się sposoby patrzenia na jedną i tę samą rzeczywistość. Śmierć łączy się bowiem nierozzerwalnie ze zmartwychwstaniem, tak że stanowią „paradoksalną równoczesność”²². Dlatego Eucharystia jest uczestnictwem w posiłku ofiarnym, uobecniającym ofiarę krzyżową, jednocześnie jest przedłużeniem apostołskiego doświadczenia obecności zmartwychwstałego.

Należy zaraz za Hryniewiczem dodać, że Eucharystia jako nowa Pascha nie przedłuża ani nie wypełnia starotestamentalnego posiłku paschalnego jako wspomnienia wyjścia z Egiptu, ale celebrowa w sakramentalny sposób dokonane już w Chrystusie misterium przejścia ze śmierci do życia i proklamuje ostateczne zwycięstwo nad grzechem. Stanowi pod tym względem całkowitą nowość w dziejach zbawienia. Jej aktualność wynika z samego polecenia Chrystusa, by czynić na Jego pamiątkę to, co sam uczynił. W. Hryniewicz dodaje, że na podstawie świadectw ciężko rozstrzygnąć o paschalnym charakterze ostatniej Wieczerzy. Jego zdaniem dyskusje na ten temat toczyć się będą jeszcze długo, ale uważa, że faktem niezaprzeczalnym jest ustanowienie Eucharystii w atmosferze paschalnej. Twierdzi, że Jezus, sprawując wieczerzę, przyjął misteryjną treść paschy żydowskiej i nadał jej nowe znaczenie. To znaczy, że wspomnienie przeszłości zostało połączone z oczekiwaniem przyszłości, dary eucharystyczne stały się znakiem nowej rzeczywistości i wydarzenie to nie stanowi subiektywnego wspomnienia, ale jest uobecnieniem. To jego zdaniem sprawia, że Ostatnia Wieczerza jest Nową Paschą²³. Stwierdza, że sam Jezus wyjaśnił sens dokonywanych przez siebie czynności łamania chleba i podawania kielicha, nadając im zbawczy sens i dając uczestnictwo w wydarzeniu, które

¹⁹ Por. tamże, s. 321, 322, 323, 325, 435.

²⁰ Por. W. Hryniewicz, *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy*, s. 36.

²¹ Ta podwójna orientacja Eucharystii dała powody do długich sporów na temat jej charakteru: uczy czy ofiary. Zob. J. Lekan, *Eucharystia darem paschalnej ofiary*, RT 51 (2004), z. 2, s. 185–207.

²² Por. Pascha II, s. 394.

²³ Por. Pascha II, s. 399; zob. także R. Pindel, *Obecność Pana w Eucharystii według tekstów jej ustanowienia*, w: *Eucharystia na ołtarzu świata*, t. 4, red. S. Koperek, J. Szczepaniak, W. Zuzuak, Kraków 2006, s. 141–145.

uobecnia i antycypuje, czyli w wydarzeniu męki i zmartwychwstania. W ten sposób, reasumuje Hryniewicz, przejście ze śmierci do życia jest podstawową treścią Eucharystii, która sprawia, że jest Paschą – uobecnieniem raz na zawsze zawartego przymierza w śmierci i zmartwychwstaniu. Aktualizując Jego przejście, włączając w nie wszystkich uczestników celebracji eucharystycznej, dzięki czemu mogą uczestniczyć w Jego życiu, działaniu, cierpieniu, śmierci i zmartwychwstaniu²⁴.

Skoro Eucharystia w sposób najbardziej intensywny uobecnia misterium Chrystusa, naturalnym następstwem jest pytanie o sposób rozumienia rzeczywistej obecności Chrystusa, czyli tajemnicę przemiany eucharystycznej, dzięki której dokonuje się najwyższy stopień uczestnictwa człowieka w misterium paschalnym²⁵. Hryniewicz nie czyni tego w sposób tradycyjny. Dla niego punktem wyjścia w przybliżeniu rozumienia Eucharystii jest rozumienie samej Paschy, a zwłaszcza tajemnicy ciała Chrystusa zmartwychwstałego, którego realizm jest dla Hryniewicza podstawą obecności Boga w Eucharystii i podstawową kategorią jej zrozumienia. Teolog refleksji paschalnych za wszelką cenę unika abstrakcyjnej teologii Eucharystii, która zacieśniona jest jedynie do tego, co się dzieje z samymi darami. Jego zdaniem należy zgłębiać rozumienie tej przemiany nie w perspektywie metafizycznej i reistycznej, ale w świetle zmartwychwstania w kategoriach antropologicznych i paschalnych²⁶. Dlatego w niniejszym artykule uwaga zostanie skupiona na nowym sposobie rozumienia rzeczywistej obecności Chrystusa i Jego dzieła²⁷ w Eucharystii, który Hryniewicz prezentuje przez odwołanie się do ontologii osobowej i relacjonalnej oraz perspektywy paschalno-eschatologicznej. Ta perspektywa bardzo czytelnie ukazuje sposób i cel udziału człowieka w misterium przejścia Jezusa Chrystusa.

Lubelski teolog uważa bowiem, że punktem wyjścia musi być najpierw udzielony dar, czyli sama osoba Chrystusa uwielbionego, którego nowy sposób istnienia w mocy Ducha jest przyczyną i potwierdzeniem przemiany istoty rzeczy material-

²⁴ Por. Pascha II, s. 405. Zob. KKK 1368. Katechizm stwierdza, że ofiara Chrystusa jest równocześnie ofiarą Kościoła, a więc także wszystkich jego członków. „Życie wiernych, składane przez nich uwielbienie, ich cierpienia, modlitwy i praca łączą się z życiem, uwielbieniem, cierpieniami i pracą Chrystusa i z Jego ostatecznym ofiarowaniem się oraz nabierają w ten sposób nowej wartości. Ofiara Chrystusa obecna na ołtarzu daje wszystkim pokoleniom chrześcijan możliwość zjednoczenia się z Jego ofiarą” (tamże).

²⁵ Szerzej na temat historii rozumienia obecności Chrystusa w Eucharystii zob. S.H. Jones, *Christ's Eucharistic Presence. A History of the Doctrine*, New York 1994.

²⁶ Por. Pascha II, s. 414.

²⁷ Obecność Chrystusa wiąże się zawsze z Jego misterium paschalnym i całym życiem. Dlatego, gdy mowa jest tylko o obecności Chrystusa, ma się na myśli obecność Jego dzieła nierozdzielnie związanego z działaniem Ducha Świętego. Szerzej na temat roli Ducha Świętego w Eucharystii zob. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, „*Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie*” (Ap 22,1), t. 3, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1996, s. 291–300; A. Czaja, *Duch Święty darem Eucharystii*, RT 52 (2005), z. 2, 3, s. 37–47; A. Nadbrzeżny, *Osobowa obecność Chrystusa w Eucharystii*, RT 52 (2005), z. 2, s. 57–70.

nych. Przejście ze śmierci do zmartwychwstania sprawiło nowy sposób istnienia Chrystusa, który nie jest już poddany prawom trwania doczesnego. Zmartwychwstając, realnie i cieleśnie istnieje w formie duchowej, przenikniętej Duchem Świętym, dzięki któremu jeszcze bardziej jest obecny we wspólnocie wierzących. Będąc nieobecny przestrzennie, dzięki znakom sakramentalnym czyni się obecnym, za sprawą czego każde ludzkie istnienie ma dostęp do tajemnicy zbawienia. Z tej właśnie racji realizm zmartwychwstania jest przyczyną realnej obecności cielesnej Chrystusa w Eucharystii. Hryniewicz podkreśla, że „priorytet należy tu do osoby, a jedynie czymś drugorzędnym jest przemiana rzeczy (elementów materialnych), jeśli należą one do tej osoby, która za ich pośrednictwem daje samą siebie”²⁸. Punktem wyjścia nie są przeistoczone dary, ale sam dar osoby pod postacią znaków. W centrum Hryniewicz stawia osobę Jezusa Chrystusa, który przemienia rzeczy materialne, dlatego w świetle ontologii osobowej i relacyjnej wyjaśnia jego naturę i sposób istnienia.

Chodzi bowiem o to, że rzeczywista obecność Chrystusa jest obecnością Osoby dla osoby, dla wzajemnej relacji i zjednoczenia, a nie dla samej przemiany darów (por. EE 16). Tożsamość ciała Zmartwychwstałego sprawia, że w dalszym ciągu istnieje w postaci „dla”. Śmierć Chrystusa nie przekreśliła Jego związków ze światem, ale wyzwoliła w Nim bezgraniczną zdolność istnienia dla Boga i ludzi i w tym sensie była aktem największej personalizacji²⁹. Wskrzeszony mocą Ducha istnieje w nowy sposób, który jest „najpełniejszym urzeczywistnieniem bytowania w oddaniu i nieskończonej miłości, mającej moc tworzenia wspólnoty osób”³⁰. Jest w Nim, stwierdza W. Hryniewicz, pełnia bytu osobowego i całkowite skierowanie do innych osób. Dodaje, że cały dynamizm Jego nowego istnienia jest skierowany w stronę komunii, czyli zjednoczenia z człowiekiem. Pomocą są tu rzeczy materialne, za pośrednictwem których Chrystus czyni się obecnym. Potrzeba pośrednictwa rzeczy materialnych do wyrażenia łączności wynika – zdaniem W. Hryniewicza – z tego, że obecność osobowa wyraża się najpełniej w fizycznej i przestrzennej obecności – pod warunkiem, że istnieje wzajemne pragnienie spotkania i łączności. Bez tego, dodaje teolog, można być sobie zupełnie obcym, pomimo że przestrzennie nie jest się oddalonym. Obecność ofiarowana przez Zbawiciela jest wtedy pełna i wzajemna, argumentuje, kiedy jest przyjęta przez wierzącego i całą wspólnotę. Nie chodzi Hryniewiczowi o to, że obecność Chrystusa jest zależna od ludzkiego pragnienia. Stanowczo temu zaprzecza. Obecność Chrystusa jest realna, bo On rzeczywiście zmartwychwstał, ale nie zmartwychwstał jako wyizolowana jednostka. Misterium paschalne dokonało się niezależnie od ludzi, ale dla ludzi.

²⁸ Pascha II, s. 416.

²⁹ Por. tamże, s. 473.

³⁰ Tamże, s. 473. Przez zmartwychwstanie człowieczeństwo Jezusa zostało wprowadzone w krąg osób Boskich, które istnieją w całkowitym i wzajemnym oddaniu. Misterium Trójcy, pisze Hryniewicz, jest tajemnicą rzeczywistości najbardziej osobowej i jednocześnie relacyjnej. Por. tamże.

Tak samo Eucharystia istnieje niezależnie od naszej woli, bo z woli Chrystusa, pisze Hryniewicz, ale jej cały sens spełnia się dopiero przez aktywne uczestnictwo w niej³¹. Ofiara eucharystyczna dokonuje się *ex opere operato*. Priorytet należy do Boga, ale z Jego woli działanie to domaga się współuczestnictwa człowieka i całej wspólnoty³². Obecność Chrystusa domaga się współofirowania w jedność z Nim. Obiektywność obecności Chrystusa i Jego dzieła domaga się zatem subiektywnego uczestnictwa ze strony człowieka i jego osobistej decyzji. Zbawienie urzeczywistnia się w człowieku tylko wtedy, gdy je przyjmuje i ocala tylko tego, kto uchwyci jej się z wiarą i nadzieją. Dlatego właśnie Eucharystia stanowi rzeczywistość osobową i relacyjną. Udział w niej dokonuje się przez osobowe udzielanie i wzajemną komunikację osób. Hryniewicz raz jeszcze dodaje, że Dawca daru jest obecny także wtedy, gdy człowiek go nie przyjmuje lub przyjmuje niegodnie³³. Bez tej komunii jednak uczestnictwo jest niepełne, a dar nie jest przyjęty. Eucharystia ma zawsze postać zaproszenia, apelu, daru i wezwania, które oczekuje ludzkiej odpowiedzi i współuczestnictwa, wyrażającej się w przyjęciu darów, przez które dokonuje się osobowe zjednoczenie z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusem. Celem Eucharystii jest bowiem wzajemna relacja osobowa: zjednoczenie przez uczestnictwo, a nie obecność dla samej obecności. Znaki stają się zatem symbolem tej wzajemnej relacji, która dokonuje się w przyjęciu darów, za pośrednictwem których Chrystus urzeczywistnia swoją obecność. Siła symbolizmu nie leży jednak w samych darach, ale w działaniu Chrystusa, który dzięki znakom się uobecnia. Ciało umożliwia łączność osób i wzajemne komunikowanie się. Dlatego właśnie Hryniewicz uważa, że istnieje potrzeba znaku, który umożliwi realne spotkanie, ale nie należy skupiać uwagi na samej obecności eucharystycznej jako takiej, ponieważ jest On obecny w stosunku do osób, a nie do rzeczy, i ostatecznie nie chodzi o los rzeczy, ale osób. Racja ich bytu tkwi w ich odniesieniu do relacji osobowej i osobowego oddziaływania. Dary stanowią jedynie środek urzeczywistnienia celu Eucharystii: osobowego uczestnictwa w Jego misterium, czyli zjednoczenia³⁴. Dokonuje się ono za pośrednictwem przemiany istoty darów materialnych, chleba i wina, w cielesną obecność Chrystusa. Najważniejsza jest jednak Osoba, bo to w Jej obecności rzeczy tego świata nabierają nowego znaczenia i tożsamości.

Sposób tej przemiany staje się bardziej czytelny w odwołaniu do perspektywy paschalno-eschatologicznej. Tak jak Duch Święty wskrzesił Chrystusa i dokonał przemiany Jego człowieczeństwa, tak też dokonuje przemiany chleba i wina w Jego ciało. Rzeczywista przemiana dokonuje się mocą zmartwychwstania, które należy do porządku eschatycznego spełnienia. Choć Chrystus jest transcendentny

³¹ Por. tamże, s. 491. Por. także KKK 1382. Katechizm stwierdza wyraźnie, że ofiara eucharystyczna jest nastawiona na wewnętrzne zjednoczenie wiernych z Chrystusem.

³² Por. Pascha II, s. 502.

³³ Por. tamże, s. 491.

³⁴ Nie są podstawą, ale wyrazem ontologii relacyjnej. Podstawą ontologii jest sam Zmartwychwstały, realizm Jego zmartwychwstania. Por. tamże, s. 473.

w stosunku do świata, to równocześnie jest w nim obecny jako eschatologiczne centrum. Przemiana eucharystyczna, stwierdza Hryniewicz, znajduje się na linii tej właśnie eschatologicznej obecności i oddziaływania Chrystusa w świecie, która nie zmienia zewnętrznej postaci tego świata, ale wynosi w wyższy świat. To znaczy, że nie pozbawia rzeczy ich fizycznej tożsamości, nie unicestwia bytu rzeczywiście stworzonych, ale wzbogaca je i prowadzi do spełnienia, wynosząc w wyższy świat. Dlatego zmartwychwstanie jest kluczem do zrozumienia przemiany darów. Tak jak nie pomniejszyło człowieczeństwa Chrystusa, lecz je spełniło, tak samo dzieje się z darami eucharystycznymi. Przejście rzeczywistości materialnych do najwyższego spełnienia sprawia, że przemiana eucharystyczna stanowi swoiste „zjawisko paschalne”³⁵, odzwierciedla w pełni jego strukturę. Chrystus włącza chleb i wino w nowy układ odniesień i powoduje całkowitą zmianę relacji materii do eschatologicznej rzeczywistości Zmartwychwstałego. Zmiana ta dotyka ich najgłębszej ontologii. Nie mają już samodzielnego bytu, ale należą całkowicie do uwielbionego Chrystusa. Dokonuje się przez to poszerzenie zmartwychwstania na materialną rzeczywistość chleba i wina, a poprzez ich przyjęcie, także na przyjmujących je ludzi, dzięki czemu misterium paschalne uobecnia się w teraźniejszości. Dzięki temu Eucharystia jest nazywana sakramentem syntezy: zespolenia rzeczywistości doczesnej i wiecznej. Dlatego stanowi też początek ostatecznej przemiany, jest sakramentem przyszłego świata, „małą Paruzją”, nadającą Eucharystii kosmiczne wymiary, dzięki którym podnosi świat do wyższej jakości istnienia.

W tak zarysowanej perspektywie osobowej i paschalnej lubelski teolog wyjaśnia przemianę symbolicznej funkcji darów eucharystycznych, czyli ich podniesienie na nieskończenie wyższy poziom. Tłumaczy, że elementy naturalne przeznaczone do jedzenia stają się w wyniku przemiany znakiem – symbolem paschalnej ofiary.

Przemiana ma charakter ontologiczny, gdyż funkcja symbolizująca, będąc rzeczywistym odniesieniem [relacją] rzeczywistości materialnej do Chrystusa, należy do istotnych cech samego bytu jako takiego³⁶.

Dokonuje się więc w Eucharystii zmiana znaczenia, czyli transsignifikacja lub dokładniej: transsymbolizacja o charakterze w pełni ontologicznym, ponieważ zawiera teraz inną rzeczywistość, którą oznacza³⁷. Cechą bowiem symbolu, powtarza Hryniewicz, jest to, że realizuje i uobecnia to, co oznacza, a nie tylko wskazuje na daną rzeczywistość. To nie znak, pisze Hryniewicz, sprawia własną mocą nowe znaczenie, ale Chrystus przez Ducha nadaje znakom materialnym nowy sens i cel, w którym chodzi o możliwość rzeczywistego spotkania ze Zmar-

³⁵ Por. F.X. Durrwell, *Eucharystia sakrament paschalny*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1987, s. 93, cyt. za: Pascha II, s. 253. Hryniewicz często powołuje się na refleksje F.X. Durrwella odnośnie do obecności męki i zmartwychwstania Jezusa w Eucharystii. Szerzej na ten temat zob. F.X. Durrwell, dz. cyt., s. 111–116.

³⁶ Pascha II, s. 482.

³⁷ Hryniewicz nie czyni rozróżnienia między znakiem a symbolem.

twychwstałym. Tej rzeczywistej przemianie, wyjaśnia, podlegają zarówno dary eucharystyczne, jak i sama czynność posiłku, w której nie chodzi już o zwykłe ucztovanie, ale wspólnotę z Chrystusem. Przemiana dotyka także zgromadzonych, którzy karmiąc się przemienionymi znakami, otrzymują udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, a przez to odchodzą od stołu przemienieni mocą Jego Ducha. Duch bowiem jest sprawcą nie tylko przemiany darów, ale samych wierzących. On urzeczywistnia pełny owoc ich uczestnictwa i dopełnia tajemnicę Chrystusa. W ten sposób Eucharystia jest także Paschą ludzi, a właściwie Paschą ludzi wraz z Chrystusem. To współuczestnictwo wymaga wiary, stwierdza W. Hryniewicz, uznania własnej niemocy i złożenia siebie w ofierze w łączności z Jego ofiarą. Ludzki współudział jest jego zdaniem wstępowaniem ku górze, zwrotem ku rzeczywistości ostatecznej, odwróceniem postawy negacji wobec Boga oraz odpowiedzią na tajemnicę stworzenia i odkupienia³⁸. Wyznacza przez to nowy sposób istnienia, zgodny z wyznawaną wiarą.

Dar eucharystyczny daje siłę do przemiany całego życia Kościoła i poszczególnych chrześcijan. Liturgia eucharystyczna trwa dalej nawet po jej zakończeniu. Eucharystia jest sakramentem niedopełnionym, rzeczywistością niedokończoną. Jej dopełnieniem jest samo życie. Jeśli natomiast dopełnienie to nie następuje, wówczas sam znak Eucharystii zostaje w pewien sposób zakwestionowany i staje się nieczytelny³⁹.

Dlatego całym życiem należy potwierdzać swoje „Amen” wobec Chrystusa.

POZOSTAŁE SAKRAMENTY

Wszystkie sakramenty⁴⁰ czerpią moc z misterium paschalnego i je uobecniają. Wynika to z jedności i powszechności misterium paschalnego, które mocą Ducha dosięga ludzi wszystkich czasów i umożliwia im osobowy udział w zbawczym wydarzeniu w różnorodności sytuacji życiowych i potrzeb.

Pokuta, którą W. Hryniewicz nazywa sakramentem powrotu, jest związana z misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jako źródłem łaski i przebaczenia. Jest wydarzeniem paschalnym, ponieważ stanowi duchowe przejście człowieka ze śmierci do życia z Bogiem. W tym też aspekcie wyraża podobieństwo do chrztu jako podstawowego sakramentu odpuszczenia grzechów. Pokuta, pisze lubelski teolog, jest „nawróceniem i przemianą, dopełnieniem paschalnej tajemnicy chrztu, jej świadomym potwierdzeniem, przyjęciem na nowo daru zbawienia, światła i łaski”⁴¹. Uwidacznia się zatem także wyraźnie w tym sakramencie jego

³⁸ Por. Pascha II, s. 517.

³⁹ Por. tamże, s. 483.

⁴⁰ Oprócz sakramentów Hryniewicz omawia też rolę „świętych czynności”, które jego zdaniem również uobecniają i aktualizują misterium paschalne w różnorodności ludzkich sytuacji i potrzeb. Por. Pascha II, s. 357–360.

⁴¹ Tamże, s. 341.

paschalny i interaktywny wymiar. Wciąż obecne w Kościele przez Ducha Świętego wezwanie Chrystusa do nawrócenia i przemiany spotyka się z jego przyjęciem ze strony człowieka. Tylko dzięki temu łaska wyzwolenia z grzechów i niewoli zła staje się udziałem człowieka i jego uczestnictwem w śmierci Chrystusa. Równocześnie jest udziałem w mocy zmartwychwstania, ponieważ trud oczyszczenia, kontynuuje W. Hryniewicz, kończy się darem oświecenia i radości.

Także paschalne posługiwanie kapłańskie bardzo wyraźnie wskazuje na uczestnictwo w Chrystusowym dziele odkupienia. Każde kapłaństwo, podkreśla lubelski teolog, wspólne i hierarchiczne, jest uczestnictwem w misterium Chrystusowego kapłaństwa. Jest ono tylko jedno, a swoją trwałość posługiwania i uczestnictwa w nim zawdzięcza Duchowi Świętemu. Dzięki Niemu funkcja kapłańska jest apostołskim posługiwaniem paschalnym, nierozzerwalnie związanym z tajemnicą Chrystusa, dzięki której czerpie swą moc i skuteczność. Polega ona zwłaszcza na tym, że dzięki kapłaństwu misterium paschalne w sposób sakramentalny uobecnia się we wspólnocie Kościoła. Hryniewicz zaznacza, że nie chodzi tylko o samo sprawowanie sakramentu, ale także uzdolnienie uczestników jedyne kapłaństwa do oddania całego swojego życia na apostołską służbę, tak by przeżywając paschalną tajemnicę, umieli w nią wprowadzać ludzi⁴². Dlatego także i w tym sakramencie, mimo że jest udzielany jednorazowo, nie chodzi o jego punktualistyczne rozumienie. Jest on procesem, który przypieczętowany święceniami, rozwija się i aktualizuje przez całe życie.

Podobnie jest z sakramentem małżeństwa, który udzielany raz, stanowi dopiero początek wspólnej drogi, rozwijającej się przez całe życie i dopełniającej zwłaszcza w komunii sakramentalnej. On także jest sakramentem miłości i ofiarnego oddania. Hryniewicz wyjaśnia, że na mocy chrztu każdy człowiek stał się bytem paschalnym i ma udział w zbawieniu, ale specyfika sakramentu małżeństwa polega na tym, że włącza odtąd nie dwie pojedyncze osoby, ale ich wzajemny związek w rzeczywistość zbawczą. Dzięki temu prawdziwa miłość małżonków jest uczestnictwem i współdziałaniem z ofiarną miłością Zbawiciela. W. Hryniewicz nazywa nawet małżeństwo sakramentem miłości paschalnej, ponieważ prawdziwa miłość cechuje się dynamizmem ofiary i przeobrażenia. Miłość bowiem nie jest rzeczywistością gotową, ale wymaga ciągłej przemiany z egoizmu i idolatrii w kierunku bezinteresowności, ofiary i wyrzeczenia⁴³. Sakrament, czyli zjednoczenie małżonków z Chrystusem, nadaje ich ludzkiej miłości nowe wymiary i uzdalnia do urzeczywistnienia tego, co oznacza. Duch Święty z łaską uświęcenia, umocnienia i wytrwania wspomaga małżonków do ustawicznego wysiłku w celu „odkupienia” ich miłości⁴⁴. Będzie się ona realizować nie tylko pomiędzy samymi małżonkami, ale także w rodzinie. W. Hryniewicz twierdzi, że macierzyństwo, rodzicielstwo jest

⁴² Por. tamże, s. 345; zob. także DFK 8, 14.

⁴³ Por. DCE nr 2–18.

⁴⁴ Por. Pascha II, s. 350.

szczególnej formą kenozy i ofiary z siebie w kierunku prawdziwej miłości. Jako „mały Kościół” jest jednocześnie znakiem miłości Chrystusa i Kościoła. Wskazuje to na profetyczny i także kapłański wymiar małżeństwa. Przez jego ścisły związek z Duchem Świętym jest swoistym charyzmatem, który polega na budowaniu Kościoła przez wiarę, wspólnotę miłości i wzajemne uświęcanie. Małżonkowie, żyjący pośród świata, są powołani do dawania świadectwa o zbawczej obecności Zmartwychwstałego w ich życiu. W ten sposób, zdaniem W. Hryniewicza, zstąpienie wraz z Chrystusem do piekieł, czyli do infernalnego wymiaru świata, czyni z małżonków świadków Jego Zmartwychwstania.

Cel ostatniego z omawianych przez lubelskiego teologa sakramentów – namaszczenia chorych – wskazuje bardzo wyraźnie na zjednoczenie z Chrystusem umęczonym i wywyższonym (por. KK 11). Cierpienie połączone z namaszczeniem i modlitwą upodabnia chorego do Chrystusa, który w swej męce poddał się całkowicie Ojcu. To zjednoczenie jest zdaniem W. Hryniewicza dla chorego podźwignięciem, czyli uczestnictwem w mocy zmartwychwstania, i nadaje jego cierpieniu zbawczą orientację. Lubelski teolog zaznacza przy tym, że sakrament namaszczenia chorych, w odróżnieniu od innych, nie przesądza o fakcie, lecz jedynie prosi o łaskę. Uzdrawienie ciała nie jest zresztą głównym celem sakramentu. Hryniewicz wyjaśnia, że Chrystus nie zniósł cierpienia, ale je przetworzył. Dlatego sakrament namaszczenia chorych, który ma moc odpuszczania grzechów i uzdrowienia z duchowego rozdarcia, ma na celu wprowadzić chorego w nowe życie Chrystusa i uczynić zeń Jego świadka⁴⁵.

ZAKOŃCZENIE

Lubelski teolog wykazuje, że w Kościele istnieją różne sposoby i formy obecności misterium paschalnego Chrystusa. W jego ujęciu pod żadnym pozorem nie wolno wyszukiwać różnic między nimi, ale należy patrzeć na nie komplementarnie, jedno jest bowiem zbawienie i jedno jest życie Kościoła, choć urzeczywistnia się i przejawia w różnorodny sposób. „Kościół słowa”, „Kościół sakramentu” i „Kościół w postaci sługi” to wciąż jeden Chrystusowy Kościół, dający człowiekowi wielorakie możliwości udziału w odkupieńczym dziele Chrystusa. Uczestnictwo misteryjno-sakramentalne to pierwszy i fundamentalny krok na drodze tego udziału. Domaga się on jednak ciągłej aktualizacji w codziennej egzystencji.

⁴⁵ Por. A. Schmemmann, *Pour la vie du monde*, Paris 1969, s. 126, 127, cyt. za: Pascha II, s. 357; zob. także C. Krakowiak, *Tajemnica paschalna Chrystusa. Duch Święty i sakrament namaszczenia chorych*, RTK 30 (1983), z. 6, s. 145–151.

BIBLIOGRAFIA

- Chauvet L.M., *Symbol and Sacrament. A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, trans. S. Madigan, M. Beamont, Collegeville 1995.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego. „Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie”* (Ap 22,1), t. 3, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1996.
- Czaja A., *Duch Święty darem Eucharystii*, RT 52 (2005), z. 2, 3, s. 37–47.
- Durrwell F.X., *Eucharystia sakrament paschalny*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1987.
- Hryniewicz W., Koza S.J., *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, Lublin 1989.
- Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987.
- Hryniewicz W., *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy. Tajemnica Eucharystii w świetle dialogu katolicko-prawosławnego*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987.
- Jezierska J.E., *Motyw śmierci i zmartwychwstania wiernych z Chrystusem w Flp 3,10–11*, RBL 39 (1986), nr 3, s. 250–259.
- Jezierska J.E., *Chrzest jako śmierć i zmartwychwstanie z Chrystusem w ujęciu św. Pawła*, CS 18/19 (1986–1987), s. 141–157.
- Jezierska J.E., *Współumieranie i współzmartwychwstanie wiernego z Chrystusem w życiu doczesnym*, CS 14 (1984), s. 203–227.
- Jones S.H., *Christ's Eucharistic Presence. A History of the Doctrine*, New York 1994.
- Krakowiak C., *Tajemnica paschalna Chrystusa. Duch Święty i sakrament namaszczenia chorych*, RTK 30 (1983), z. 6, s. 145–151.
- Kudasiewicz J., *Spotkanie z Jezusem w tajemnicy paschalnej. Medytacje biblijno-liturgiczne*, Kielce 2003.
- Lekan J., *Eucharystia darem paschalnej ofiary*, RT 51 (2004), z. 2, s. 185–207.
- Nadbrzeżny A., *Osobowa obecność Chrystusa w Eucharystii*, RT 52 (2005), z. 2, s. 57–70.
- Pindel R., *Obecność Pana w Eucharystii według tekstów jej ustanowienia*, w: *Eucharystia na ołtarzu świata*, t. 4, red. S. Koperek, J. Szczepaniak, W. Zuzuak, Kraków 2006, s. 133–172.
- Ratzinger J., *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2003.
- Schmemmann A., *Pour la vie du monde*, Paris 1969.
- Schneiders S.M., *The Gospel and the Reader*, w: *The Cambridge Companion to the Gospels*, ed. S.C. Barton, Cambridge 2006, s. 97–117.
- Sicari A., *Na skrzyżowaniu męki Chrystusa i męki każdego człowieka*, tłum. J. Warzecha, ComP 19 (1984), nr 1, s. 82–94.
- Sumney J.L., *Paul's „Weakness”: An Integral Part of His Conception of Apostleship*, JSNT 52 (1993), s. 71–91.

THE MYSTERIOUS AND SACRAMENTAL PARTICIPATION IN THE PASCHA OF THE CHRIST ACCORDING TO THE WAĆŁAW HRYNIEWICZ OMI

Summary

The article is an attempt to systematize, in a critical way, the way of human participation in the Pascha of the Christ according to the Waćław Hryniewicz OMI. It demonstrates the mysterious and sacramental way of that participation by the Word of God and the seven sacraments. The article shows Hryniewicz's thought about mysterious participation by the adopting the Holy Word of God and its proclaiming. In the next part, the article discusses the sacramental participation and enumerates the seven sacraments: Baptism, Confirmation, Eucharist, Penance, Anointing of the Sick, Matrimony and Holy Orders. It demonstrates how the paschal mystery of the Christ is present in them and allows human to participate in the mystery of redemption.

Keywords: Waćław Hryniewicz, the Pascha of the Christ, mysterious and sacramental participation, seven sacraments, Baptism, Confirmation, Eucharist, Penance, Anointing of the Sick, Matrimony and Holy Orders

Słowa kluczowe: Waćław Hryniewicz, Pascha Chrystusa, misteryjno-sakramentalne uczestnictwo, siedem sakramentów, chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, sakrament pokuty, namaszczenia chorych, małżeństwa, kapłaństwa

Lukasz Samiec OFMConv*
WT KUL, Lublin

LA NATURALEZA MISIONERA DE LA IGLESIA EN SU FUNCIÓN SOTERIOLÓGICA A LA LUZ DE LOS DOCUMENTOS DE CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II en la Constitución *Lumen gentium* muestra el misterio de la Iglesia en relación con la Santísima Trinidad. En la perspectiva como el fruto del amor, que une al Padre con el Hijo en el seno de la Trinidad: justamente con la fuerza de este amor el Padre quiso unir a toda la creación en su Hijo. *Mysterium Ecclesiae* surge por lo tanto de *Mysterium Trinitatis*. Además en el *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* se define que: “La Iglesia es misionera por su naturaleza, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre” (AG 2). Con esta afirmación el Concilio ha definido en su esencia la dimensión misionera de la Iglesia, y ha reafirmado que la predicación del Evangelio a todos los hombres es la principal tarea de la Iglesia – la salvación.

En el *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* Concilio Vaticano II había definido que: “La Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre”¹. Con esta afirmación el Concilio ha definido en su esencia la dimensión misionera de la Iglesia, y ha reafirmado que la predicación del Evangelio a todos los hombres es la principal tarea de la Iglesia. La evangelización, unida a la historia de la salvación, es gracia y vocación del Cuerpo Místico de Cristo. Por tanto, tiene sentido la afirmación de la *Evangelii nuntiandi*, de que la Iglesia es para la evangelización².

* O. Lukasz Samiec OFMConv, franciszkanin, doktorant Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL; e-mail: lsamiec@gmail.com.

¹ AG 2.

² Cfr. EN 14.

Hay que recordar que al hablar del Concilio y de su eclesiología existen diversos conceptos, que se complementan mutuamente, y por esta razón se los usa indistintamente en todo el trabajo.

La primera afirmación respecto a nuestro problema es eminentemente positiva³: “La Iglesia es sacramento universal de salvación”⁴. Esto se ha de entender en el sentido de lo que la misma constitución dice en el capítulo II, donde reafirma la enseñanza tradicional según la cual la Iglesia es necesaria para la salvación⁵.

La segunda perspectiva es la que se refiere al concepto eclesiológico de “Pueblo de Dios”. En efecto, el crecimiento de los estudios bíblicos, litúrgicos, especialmente del bautismo, y los trabajos y contactos ecuménicos, potenciaron la renovación eclesiológica a partir de este concepto, que tenía la ventaja de no identificar a la Iglesia con la jerarquía, puesto que subrayaba primordialmente la igualdad radical de todos los bautizados y a su vez el carácter histórico y escatológico de este pueblo⁶.

La tercera expresión conciliar que aclara el significado de la Iglesia, es la alegoría del “Cuerpo Místico”. En primer plano sobresale el pensamiento de la armonía. No obstante la diversidad existe unidad. Como en un organismo donde se realizan diversas funciones en función del bien común (dones, carismas). El poder de gobierno y magisterio, asistido en modo permanente por el Espíritu Santo. Y por eso hay unidad de enseñanza, que no es otra cosa sino fidelidad creativa al Evangelio y sumisión al Espíritu Santo. Y luego la caridad que ejerce una labor eficaz y verdadera en la vida de la Iglesia, la dinamiza hacia la plenitud de su perfección⁷.

Y por lo último aparece la idea de Iglesia como “Misterio de Comunión”. El concepto de comunión se entiende en cuanto misterio de la unión personal de cada hombre con la Trinidad divina y con los otros hombres, iniciada por la fe. Para que el concepto de comunión, que no es unívoco, pueda servir como clave interpretativa de la eclesiología, debe ser comprendido, seguir dentro de la enseñanza bíblica y la tradición patristica, en una doble dimensión: vertical (comunión con Dios) y horizontal (comunión entre los hombres). Es esencial a la visión cristiana de la comunión reconocerla, ante todo como don de Dios, como fruto de la iniciativa divina cumplida en el misterio pascual. La nueva relación entre el hombre y Dios,

³ Hay que tener en cuenta que no se trata de una fórmula negativa *Extra Ecclesiam nulla salus* (aunque y esa frase en los principios no tuvo carácter de exclusivismo, S. Cipriano lo veía en forma inclusiva de sintetizar la tarea de la Iglesia, pero con el tiempo esa fórmula en el uso popular había estrechado su significado), sino de una fórmula positiva *Sacramentum universale salutis*. He aquí la gran novedad de esta doctrina conciliar.

⁴ LG 48.

⁵ Cfr. LG 14.

⁶ Cfr. Y. Congar, *La Iglesia como pueblo de Dios*, „Concilium” 1 (1965), pp. 9–33.

⁷ Cfr. LG 7.

establecida en Cristo y comunicada en los sacramentos, se extiende también a una nueva relación de los hombres entre sí⁸.

Ya las reflexiones anteriores requieren clara definición de la terminología conciliar usada en la eclesiología de la misión, para evitar el peligro de una incorrecta comprensión de la dimensión misionera de la Iglesia. Para definir esto, se intercambian, por lo menos, tres términos: “misión”, “apostolado”, y “evangelización”. Dos de ellos, “misión” y “apostolado”, tienen la misma etimología. Vienen de la palabra griega “ἀποστέλλειν” (*apostéllein*) que significaba enviar, mandar, delegar y autorizar. La palabra “apostolado” indica una estrecha relación fonética con la lengua griega, mientras que “misión” es traducción al latín de “ἀποστέλλειν” («misio», «missus» — misión, enviado). Estos dos términos se refieren a la predicación del Evangelio que se relaciona con “evangelización”⁹. Después de esta aclaración etimológica, hay que darse cuenta de la diversidad de formas de apostolado en la Iglesia. Las diferencias de actividades apostólicas en la misión de la Iglesia, nacen no de razones intrínsecas a la misión misma, sino de las diversas circunstancias en las que ésta se desarrolla. Las diversas actitudes, determinadas por las distintas circunstancias son hacer presente a la una y única situación misionera de la Iglesia.

Además vale la pena mencionar la riqueza que hay entre los términos “misión” y “evangelización”. Muchos teólogos perciben como si fueran diferentes, aunque relacionados. Incluso analizando el texto de los cuatro relatos del Evangelio encontramos sentidos un poco desiguales¹⁰. El concepto de la evangelización se ve en la actitud de Cristo y de la proclamación del Reino de Dios con el cual se identifica¹¹, y la misión tiene su momento culminante en el misterio pascual, con todo su aspecto trinitario¹². Pero para necesidades de este trabajo me atrevo no entrar en la pregunta: ¿si el concepto de la misión es más amplio que la evangelización, o no? Y siguiendo la idea que la misión es encarnar el Evangelio¹³, por eso admito para mi propio uso como sinónimos.

Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris missio*, mirando al mundo actual desde el punto de vista de la evangelización, señala *tres situaciones misioneras*. La primera, “la misión *ad gentes*”, cuyo objetivo es llegar a la gente que aun no conoce a Cristo ni a su mensaje¹⁴. En efecto, según el Concilio, “el fin propio de esta actividad misional es la evangelización e implantación de la Iglesia en los pueblos o grupos en que todavía no ha arraigado”¹⁵.

⁸ Cfr. LG 4.8.13–15.18.21.24; DV 10; GS 32.

⁹ Cfr. W. Kowalak, *Teologiczne podstawy zaangażowania misyjnego*, Warszawa 1997, pp. 5–6.

¹⁰ RM 23.

¹¹ Cfr. op. cit. 13.

¹² Cfr. op. cit. 21.

¹³ Cfr. EN 59; RM 52.

¹⁴ Cfr. RM 33.

¹⁵ AG 6.

La segunda situación misionera se presenta en las comunidades cristianas con estructuras eclesiales adecuadas y sólidas; tienen un gran fervor de fe y de vida, irradian el testimonio del Evangelio en su ambiente y se comprometen con la misión universal. En ellas se desarrolla la actividad o atención pastoral de la Iglesia¹⁶.

La tercera y última situación es intermedia, especialmente en los países de antigua cristiandad, pero a veces también en las Iglesias más jóvenes, donde grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso ya no se reconocen como miembros de la Iglesia. En este caso es necesaria una «nueva evangelización» o «reevangelización»¹⁷.

LA SANTÍSIMA TRINIDAD FUENTE DE LA NATURALEZA MISIONERA DE LA IGLESIA

La naturaleza misionera de la Iglesia tiene su fundamento en el dinamismo interior de la Santísima Trinidad¹⁸. Aquí en este momento valdría la pena recordar una expresión muy significativa del *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (Ad gentes)*, donde el Concilio Vaticano II solemnemente anuncia, que “la Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza, puesto que toma su origen de la misión («ex missione») del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre”¹⁹. Esta afirmación tiene mucha importancia para la reflexión teológica sobre carácter misionero de la Iglesia, que se apoya dinámicamente en la misma misión trinitaria²⁰. Teniendo su fuente en la iniciativa de Dios Padre, que realiza en la historia su Divino estilo de vida, empezado por Cristo y sus discípulos, nace su vida de la permanente existencia del Espíritu Santo. A la luz de esta expresión está claro que, entre la Santísima Trinidad y la naturaleza misionera de la Iglesia existe una relación ontológica. Por tanto, está plenamente justificada la percepción de la Iglesia como icono de Dios Trino y Uno²¹.

En el decreto *Ad gentes* los padres conciliares relacionan la misión de la Iglesia con la misión o envío de las Personas Divinas: la *missio Ecclesiae* es más comprensible si tiene su origen en el misterio intratrinitario de Dios. Aunque el Padre no es enviado, sin embargo Él engendra al Hijo. Y esta procreación no es otra cosa que la misión (envío), que Cristo realiza en la historia de la salvación. Por su parte, el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, es el agente o protagonista de la

¹⁶ Cfr. RM 33.

¹⁷ Cfr. op. cit. 33.

¹⁸ Cfr. K. Müller, *Teologia misji*, Warszawa 1989, p. 88.

¹⁹ AG 2.

²⁰ Cfr. RM 1.

²¹ Cfr. A. Wolanin, *Duchowość misyjna*, <http://mateusz.pl/goscie/zd/21/zd21-10.htm> [4 de abril 2009].

Misión Trinitaria²². Por tanto, la misión caracteriza a la Santísima Trinidad: Dios en todo su ser constantemente envía. La comunidad divina se hace a través de la comunicación perpetua de sí en el amor. La Iglesia como el icono de Dios Trino y Uno es misionera en cada una de sus dimensiones de ser: 1) sacramento de la salvación, 2) Pueblo de Dios, 3) Cuerpo Místico, 4) Misterio de comunión. A la luz de la teología de las misiones Divinas, resulta obvia la opinión del Concilio que considera la misión como elemento constitutivo de la Iglesia peregrina²³.

La dimensión misionera de la Iglesia tiene su fundamento en el envío de Cristo. Pablo VI, en la exhortación *Evangelii nuntiandi*, escribe que “existe, por tanto, un nexo íntimo entre Cristo, la Iglesia y la evangelización”²⁴. La persona de Jesucristo y su enseñanza constituyen, pues el fundamental apoyo para el envío de la Iglesia²⁵.

Por el envío de Cristo, Dios “puso su Morada” (Jn 1,14) en la historia del mundo en el modo nuevo y definido²⁶. Jesús, viniendo al mundo, revela a la humanidad a Dios como Padre que ama a cada ser humano en manera incondicional. En el diálogo con Felipe, Cristo da testimonio de su unidad con el Padre: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14,9). Y en otro lugar Jesús dice de sí mismo “Yo y el Padre somos uno” (Jn 10,30). En esta unidad con el Padre, Cristo tiene profunda conciencia de ser enviado por Él para cumplir una misión especial. De esta manera hay que mirar a la vida terrena de Jesús. Cada momento de su vida fue cumplimiento del envío del Padre Eterno. Cristo mismo da testimonio: “porque para esto he sido enviado” (Lc 4,43).

Con el envío de Jesús está relacionado el carácter misionológico de la Iglesia. Y como Cristo fue enviado por su Padre, así Él también envía la Iglesia fundada por Él mismo. “Como Padre me envió también yo os envió” (Jn 20,21). Al mismo tiempo Jesús insiste que la misión o envío de la Iglesia es la realización del plan del Padre. Esta continuidad es expresada en la palabras de Cristo: “Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo” (Jn 17,18). La Iglesia es por tanto comunidad para ser misionera que, en nombre de Jesús, proclama la Buena Noticia a toda la creación.

“La Iglesia lo sabe porque tiene viva conciencia de que las palabras del Salvador – «Es preciso que anuncie también el reino de» — se aplican con toda verdad a ella misma. [...] La tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia” (EN 36). Esta tarea misionera es cada vez más urgente ante los cambios profundos de la sociedad actual. Evangelizar constituye, en efecto, la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar, es decir, para predicar y enseñar, ser canal del don de la gracia,

²² Cfr. RM 30; EN 75.

²³ Cfr. Y. Congar, *Zasady doktrynalne*, en: W. Kowalak ed., *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, pp. 88–89.

²⁴ EN 16.

²⁵ Cfr. RM 1.

²⁶ Cfr. AG 3.

reconciliar a los pecadores con Dios, perpetuar el sacrificio de Cristo en la Misa, memorial de su muerte y resurrección gloriosa²⁷.

Cristo realiza su misión en el acto de la Encarnación. Al recibir un cuerpo humano, Jesús expresa cercanía y solidaridad de Dios con la humanidad. Con la venida del Emmanuel se empieza el tiempo especial de la realización del plan Divino de la salvación. “al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la condición de hijos” (Ga 4,4–5). Al empezar la realización pública de su envío, Cristo anuncia ante todo un reino, el reino de Dios, tan importante que, en relación a él, todo se convierte en “lo demás”, que es dado por añadidura. Solamente el reino es pues absoluto y todo el resto es relativo²⁸. La ley principal del Reino de Dios es el amor. Jesús por eso proclama la Buena Noticia, revela el amor del Padre hacia cada persona humana. Ya su misma persona es como primer acto de evangelización. En Cristo, pues, Dios Padre empieza la gran obra de anunciar el amor. La fuerza de Cristo y “el secreto de la eficacia de su acción consiste en la identificación total con el mensaje que anuncia; proclama la «Buena Nueva» no sólo con lo que dice o hace, sino también con lo que es”²⁹.

Así como no se puede comprender la evangelización de Jesucristo sin el proyecto del Reino de Dios y de la salvación, tampoco se puede comprender la misión de la Iglesia de Cristo, para esto algunas preguntas básicas: ¿en qué consiste la misión de la Iglesia, si no es al servicio de la realización del Reino de Dios? La Iglesia, pues, como Cuerpo misionero de Jesucristo, continúa la misión de su Fundador. La misión cristiana se apoya en la dimensión redentora de la muerte y resurrección de Cristo que continúa en la Iglesia. Es decir, la muerte y resurrección de Cristo es el principio fundamental de la misión de la Iglesia, cuyo propósito es “esclarecer cómo se ha dispensado el misterio escondido desde siglos en Dios, creador del universo” (Ef 3,9)³⁰. Dios revela a la Iglesia “el misterio de su voluntad [...], hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra” (Ef 1,9–10).

“Jesucristo es el camino principal de la Iglesia”, escribió Juan Pablo II en la *Redemptor hominis* n. 38. La misión de la Iglesia no es auténtica sin la proclamación de Jesucristo Crucificado y Resucitado. En el mundo puede haber muchas «misiones», pero lo que hace la misión de la Iglesia única en su género, es Jesucristo. La dimensión misionera de la Iglesia deriva íntegramente de la persona de Cristo y del envío del Espíritu Santo. No se puede olvidar la presencia de la Tercera Persona Divina en cada momento de la misión salvífica, pues precede, acompaña

²⁷ EN 14.

²⁸ Cfr. EN 8.

²⁹ RM 13.

³⁰ Cfr. S. Karotemprel, *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, Warszawa 1997, pp. 61–62.

e ilumina la misión de Cristo en la Iglesia. El envío tanto del Hijo como del Espíritu procede de la misma fuente, Dios Padre, quien al llegar la plenitud de los tiempos envió a su Hijo para salvar al mundo. Dios Padre envía al Espíritu Santo a quien llama Espíritu “de su Hijo” (cfr. Gal 4,4–6)³¹. “Cuando venga el Paráclito – Cristo anunciaba el envío del Espíritu Santo – que yo os enviaré de junto al Padre, el Espíritu de la verdad que procede del Padre, él dará testimonio de mí” (Jn 15,26).

El día de Pentecostés significó para la Iglesia un acontecimiento muy importante, porque en aquel momento Cristo cumplió su promesa: envió desde el Padre el Espíritu Santo prometido “para que realizara interiormente su obra salvífica e impulsara a la Iglesia hacia su propia dilatación. Sin duda, el Espíritu Santo obraba ya en el mundo antes de la glorificación de Cristo. Sin embargo, descendió sobre los discípulos en el día de Pentecostés, para permanecer con ellos eternamente”³². El Espíritu Santo, “es el ritmo de la misión del Hijo, que ha venido al mundo, naciendo de la Virgen María por obra del Espíritu Santo; y por el otro, es también el ritmo de la misión del Espíritu Santo, como ha sido revelado definitivamente por Cristo. Gracias a la «partida» del Hijo, el Espíritu ha venido y viene constantemente como Paráclito y Espíritu de la verdad. Y en el ámbito de su misión, casi como en la intimidad de la presencia invisible del Espíritu, el Hijo, que «se había ido» a través del misterio pascual, «viene» y está continuamente presente en el misterio de la Iglesia, ocultándose o manifestándose en su historia y dirigiendo siempre su curso”³³. El Espíritu Santo es el alma de esta Iglesia, es quien explica a los fieles el sentido profundo de las enseñanzas de Jesús y su misterio. Él es quien hoy, al igual que en los comienzos de la Iglesia, actúa en cada evangelizador que se deja poseer y conducir por Él. Puede decirse que el Espíritu Santo es el agente principal de la evangelización: Él es quien toca lo profundo de las conciencias de cada uno para aceptar y comprender la Palabra y para anunciar el Evangelio de salvación; pero es al mismo tiempo término de la evangelización³⁴. Sin duda, el Espíritu Santo es de veras y siempre “el protagonista de toda la misión eclesial”³⁵. La naturaleza misionera de la Iglesia depende del Espíritu Santo, e incluso se puede decir que el día de Pentecostés es la fiesta misionera de la Iglesia³⁶.

Teniendo presente las reflexiones anteriores, la Santísima Trinidad es entonces no solamente fuente de la actividad misionera de la Iglesia, sino también su fuerza dinámica y fundamento último. Además, es importante tener presente la perspectiva

³¹ Cfr. Y. Congar, *Zasady doktrynalne*, en: *Misje po Soborze Watykańskim II*, ed. W. Kowalak, Płock 1981, pp. 88–89.

³² AG 4.

³³ DEV 61.

³⁴ Cfr. EN 75.

³⁵ RM 21.

³⁶ Cfr. A. Wolanin, *Duchowość misyjna*, <http://mateusz.pl/goscie/zd/21/zd21-10.htm> [4 de abril 2009].

de envío del Cuerpo Místico de Cristo que es la Iglesia: Dios Trino y Uno, Padre, Hijo y Espíritu Santo. La Santísima Trinidad es fuente y cumplimiento final de la misión de la Iglesia.

LA IGLESIA COMO SIGNO E INSTRUMENTO DE LA SALVACIÓN EN EL MUNDO

El Concilio Vaticano II en la Constitución *Lumen Gentium* afirma, “que la Iglesia es como sacramento universal de salvación”³⁷, pero esta afirmación hay que entenderla como misterio, un misterio que manifiesta el plan salvífico de Dios, realizado en Cristo y manifestado en la Iglesia por la efusión del Espíritu Santo³⁸. La Iglesia no es nada más y nada menos que la manifestación del plan de Dios en el mundo y en su historia; ella conduce hacia su término y de manera visible la historia de la salvación. La Iglesia significa en el mundo la salvación de Dios para la humanidad. No se puede entonces separar la naturaleza de la Iglesia de la misión de la Iglesia, porque la Iglesia es sacramento universal de salvación y para la salvación. Su finalidad y funcionalidad se implican necesariamente en una misma realidad³⁹. La Iglesia visible es sacramento universal de salvación, ya por el mismo hecho de existir en el mundo, porque Dios la ha puesto en el mundo para que los hombres y toda la creación se enteren de que Dios los quiere salvar⁴⁰.

La Iglesia expresa visiblemente su sacramentalidad en el mundo a través de su actividad. Por ella la Iglesia da testimonio de la realización del mandato de Cristo, de predicar la Buena Noticia por moción del Espíritu Santo⁴¹. Primero y el principal modo es el testimonio de la vida. En él, pues, se hace signo para el mundo, pero antes tiene que ser signo para sí misma. Por eso debe ser comunidad auténtica. Su existir debe ser testimonio y se hace presente de la verdadera comunión de Dios⁴². La Iglesia realizando el envío de Cristo, está llamada a seguir el mismo camino que su Fundador. El testimonio de esto va por la vida de pobreza, de obediencia, de servicio entregándose totalmente, hasta la muerte⁴³. En el contexto de la misión “ad gentes” Juan Pablo II recuerda que “la Iglesia y los misioneros deben dar también testimonio de humildad, ante todo en sí mismos, lo cual se traduce en la capacidad de un examen de conciencia, a nivel personal y comunitario, para corregir en los

³⁷ LG 48.

³⁸ Cfr. LG 48.

³⁹ Cfr. E. Schillebeeckx, *La misión de la Iglesia*, Salamanca 1971, p. 63.

⁴⁰ O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento de la salvación*, en: *Mysterium Salutis* IV, Madrid 1973, p. 345.

⁴¹ Cfr. AG 5.

⁴² Cfr. E. Schillebeeckx, *La misión de la Iglesia*, Salamanca 1971, p. 71.

⁴³ Cfr. AG 5.

propios comportamientos lo que es antievangélico y desfigura el rostro de Cristo”⁴⁴. En ese contexto el Papa recuerda las famosas palabras de Pablo VI, el cual escribió en *Evangelii Nuntiandi* que “el hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio”⁴⁵. De esto se puede sacar una simple conclusión, la Iglesia es visible sacramento en el mundo porque “mediante su conducta, mediante su vida, [...] evangelizará al mundo, es decir, mediante un testimonio vivido de fidelidad a Jesucristo, de pobreza y desapego de los bienes materiales, de libertad frente a los poderes del mundo, en una palabra de santidad”⁴⁶.

La Iglesia es signo de la salvación que Cristo ofrece gratuitamente al mundo. No de otra salvación, sino de la acción salvífica de Cristo. Por consiguiente, la Iglesia no ofrece ni manifiesta una salvación distinta a la de Cristo, ni con otros medios distintos a aquellos utilizados por Cristo. El acontecimiento salvador de Cristo comienza por la misión del Hijo, enviado por el Padre al mundo y a nuestra historia, para la reconciliación de los pecadores. En este primer momento o movimiento de descenso, el Hijo es la Palabra de Dios que se encarna en el mundo y que desciende a los hombres, para hablarles como amigo, interpelarlos y decirles cuánto Dios los quiere y ama⁴⁷. A este movimiento de descenso, en el cual Dios Padre se revela al mundo, responde un segundo movimiento, un movimiento de retorno, en el que el mismo Cristo ofrece al Padre la respuesta de la humanidad. En la encarnación, el Hijo es la Palabra de Dios dirigida a los hombres; Cristo es la respuesta de la humanidad a Dios. Por tanto, el acontecimiento de la salvación se realiza en un diálogo, cuya primera fase está constituida por el descenso mediador del Hijo como Palabra del Padre dirigida a los hombres, y una segunda fase constituida por el retorno del Hombre-Dios hacia el Padre.

La Iglesia es por tanto el sacramento o signo que actualiza y significa este acontecimiento salvador de Cristo. De modo que, su acción salvífica se realiza siempre en un doble movimiento dialógico que actualiza el acontecimiento de Cristo en y para el mundo. En otras palabras, la vida de la Iglesia es y tiene que ser esencialmente la realización de un doble servicio: el de la palabra y el del sacrificio. La encarnación de la Palabra de Dios se actualiza y se hace perceptible a los hombres de cada tiempo y lugar en la predicación de la palabra. El sacrificio redentor de Cristo se actualiza y manifiesta a cada generación en la celebración de los sacramentos⁴⁸.

¿Cómo la Iglesia realiza su misión salvífica en el mundo? Con la palabra y los sacramentos. La Iglesia cumple su misión con estos dos medios. Existe absoluta

⁴⁴ RM 43.

⁴⁵ EN 41.

⁴⁶ Ibidem

⁴⁷ Cfr. DV 2.

⁴⁸ O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento de la salvación*, en: *Mysterium Salutis* IV, Madrid 1973, p. 347.

coherencia y unidad entre la palabra que se predica y el sacramento que se celebra⁴⁹. La palabra no es ni un fenómeno aislado ni un dato meramente conceptual. Quien la pronuncia ha de confirmarla con las obras. En el plano de la historia de la salvación no existen palabras sin referencia a la realidad, a obras que confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan. Toda palabra de salvación tiene que estar apoyada por hechos salvadores. La palabra, afirmada por la vida, es luz. Es por tanto, creadora e intérprete de la historia. Cuando los Apóstoles, sus sucesores y colaboradores son enviados para anunciar a los hombres a Cristo, salvador del mundo, ejercen su apostolado apoyados en el poder de Dios, en la fuerza del evangelio, que actúa en la debilidad de sus testigos. Es preciso, pues, que la palabra se fundamente no en la humana sabiduría o en las posibilidades humanas, sino en los recursos de Dios⁵⁰.

En cuanto a los sacramentos, son considerados por la Iglesia necesarios para la salvación. Un sacramento es un acto salvífico personal del mismo Cristo, que manifiesta visiblemente su presencia y gracia en la Iglesia⁵¹. Dios podía habernos dado su gracia de otra manera, pero ha querido acomodarse a nuestra condición encarnada y, por tanto, a nuestra expresividad por medio de signos y símbolos. La razón de ser del sacramento y su sentido no se deduce de una reflexión puramente filosófica o metafísica. Se trata de un dato histórico, como nos consta del dato revelado y de la tradición entera de la Iglesia. Y, por otra parte, es consecuencia de un proyecto de salvación que respeta íntegramente la condición humana histórica y se manifiesta en su dimensión comunitaria y social fundamental, como cuerpo y comunidad eclesial. Finalmente, está también la dimensión de la aportación personal, que, sin negar la eficacia del signo en sí, subraya la respuesta libre del hombre a la interpelación de Dios, pues todo sacramento presupone la fe del creyente⁵².

CONCLUSIÓN

La Constitución *Lumen gentium* muestra el misterio de la Iglesia en relación con la Santísima Trinidad. En la perspectiva del eterno concepto del Padre, la Iglesia aparece desde principio, en el pensamiento de los Apóstoles, y de las primeras generaciones de los cristianos, como el fruto del amor, que une al Padre con el Hijo en el seno de la Trinidad: justamente con la fuerza de este amor el Padre quiso unir a toda la creación en su Hijo. *Mysterium Ecclesiae* surge por lo tanto de *Mysterium Trinitatis*. Además en el *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* el Concilio Vaticano II había definido que: “La Iglesia es misionera por su

⁴⁹ K. Rahner, *Palabra y Eucaristía*, Madrid 1990, p. 340.

⁵⁰ Cfr. GS 78.

⁵¹ Cfr. LG 11.

⁵² Cfr. E. Schillebecckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Pamplona 1971, p. 68.

naturaleza, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre⁵³. Con esta afirmación el Concilio ha definido en su esencia la dimensión misionera de la Iglesia, y ha reafirmado que la predicación del Evangelio a todos los hombres es la principal tarea de la Iglesia – la salvación.

BIBLIOGRAFÍA

Documentos del Concilio Vaticano II

Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia „Lumen gentium”* (21 XI 1964), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html [5 de abril 2009].

Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática sobre la Divina Revelación „Dei Verbum”* (18 XI 1965), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651118_dei-verbum_sp.html [5 de abril 2009].

Concilio Vaticano II, *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia „Ad gentes divinitus”* (7 XII 1965), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html [5 de abril 2009].

Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual „Gaudium et spes”* (7 XII 1965), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html [5 de abril 2009].

Documentos del Romano Pontífice

Pablo VI, *Exhortación apostólica acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo „Evangelii nuntiandi”* (8 XII 1975), http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html [5 de abril 2009].

Juan Pablo II, *Encíclica „Dominum et vivificantem”* (18 V 1986), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem_sp.html [5 de abril 2009].

Juan Pablo II, *Encíclica „Redemptoris missio”* (7 XII 1990), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_sp.html [5 de abril 2009].

Libros y artículos

Congar Y., *La Iglesia como pueblo de Dios*, „Concilium” 1 (1965), pp. 9–33.

Congar Y., *Zasady doktrynalne*, en: *Misje po Soborze Watykańskim II*, ed. W. Kowalak, Płock 1981.

Karotemprel S., *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, Warszawa 1997.

Kowalak W., *Teologiczne podstawy zaangażowania misyjnego*, Warszawa 1997.

Müller K., *Teologia misji*, Warszawa 1989.

⁵³ AG 2.

Rahner K., *Palabra y Eucaristía*, Madrid 1990.

Schillebecckx E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Pamplona 1971.

Schillebecckx E., *La misión de la Iglesia*, Salamanca 1971.

Semmelroth O., *La Iglesia como sacramento de la salvación*, en: *Mysterium Salutis*, t. IV–1, Madrid 1973.

Wolanin A., *Duchowość misyjna*, <http://mateusz.pl/goscie/zd/21/zd21-10.htm> [4 de abril 2009].

MISYJNA NATURA KOŚCIOŁA JAKO FUNKCJA SOTERIOLOGICZNA W ŚWIETLE DOKUMENTÓW SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Streszczenie

Sobór Watykański II w konstytucji *Lumen gentium* ukazuje misterium Kościoła w relacji do Najświętszej Trójcy. Ukazując w perspektywie owoc miłości, który jednoczy Ojca z Synem w łonie Trójcy, gdzie właśnie siłą tej miłości Ojciec zechciał zjednoczyć całe stworzenie w swoim Synu. Zatem gdzie *Mysterium Ecclesiae* wypływa z *Mysterium Trinitatis*. Ponadto w dekreście o działalności misyjnej Kościoła pojawia się definicja, że: „Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury, ponieważ swój początek bierze wedle planu Ojca z posłania (*ex missione*) Syna i z posłania Ducha Świętego. Plan ten zaś wypływa ze źródła miłości, czyli z miłości Boga Ojca” (n. 2). Tym twierdzeniem Sobór zdefiniował istotę misyjnego wymiaru Kościoła, i potwierdził, że głoszenie Ewangelii każdemu człowiekowi jest podstawowym zadaniem Kościoła – zbawieniem.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, dokumenty Kościoła, Trójca Święta, misyjna natura Kościoła, zbawienie

THE MISSIONARY NATURE OF THE CHURCH AS A SALVIFIC ROLE IN THE LIGHT OF THE SECOND VATICAN COUNCIL DOCUMENTS

Summary

The Second Vatican Council in the Constitution *Lumen gentium* shows the mystery of the Church in relation to the Holy Trinity. In the perspective as the fruit of love which unites the Father with the Son within the Trinity: just on the strength of this love the Father wanted to unite all creation in his Son. *Mysterium Ecclesiae* arises therefore *Mysterium Trinitatis* by. Also in the Decree on the Missionary Activity of the Church defined it: "The Church is missionary by nature since its origin in the mission of the Son and of the Holy Spirit, according to the plan of God the Father" (AG 2). With this statement the Council has identified in its essence the missionary dimension of the Church, and it reaffirmed that the preaching of the Gospel to all men is the main task of the Church – salvation.

Keywords: The Second Vatican Council, documents of the Church, Holy Trinity, missionary origin of the Church, salvation

Palabras claves: Concilio Vaticano II, documentos de la Iglesia, Santísima Trinidad, naturaleza misionera de la Iglesia, salvación

Marcin Walczak*
WT KUL, Lublin

POTENCJALNA BEZZENNOŚĆ CHRZEŚCIJANINA JAKO ZNAK ZWYCIĘSTWA NAD BOŻKIEM SEKSUALNOŚCI. REFLEKSJE TEOLOGICZNE

Mało jest rzeczywistości eklezjalnych, które spotykają się dziś z tak wielkim niezrozumieniem, jak bezzenność dla Królestwa Bożego. Niektórym zdaje się ona zjawiskiem zupełnie niemieszczącym się we współczesnej kulturze, inni ogłaszają, że jest ona właściwie niemożliwa. Tymczasem bezzenność jest ważnym znakiem, który może okazać się Dobrą Nowiną dla ludzi współczesnych, niepotrafiących zrozumieć właściwego znaczenia seksualności w życiu człowieka. Bezzenność nie jest ponadto czymś dotyczącym jedynie niektórych chrześcijan – w pewnym sensie jest ona cechą każdego wierzącego, tak że można mówić o swoistej bezzenności potencjalnej chrześcijan.

Seksualność od zawsze towarzyszy ludziom w ziemskiej wędrówce. Od zawsze była ona również sferą szczególnie dla człowieka fascynującą. Poświęcano jej liczne rozważania, utwory literackie i dzieła sztuki. Kościół również od samego początku wypowiadał się w tej tematyce, troszcząc się o to, by światło Chrystusa rozświetliło i ten aspekt rzeczywistości. Już w Piśmie Świętym miłość erotyczna stanowi jeden z ważnych obrazów miłości Boga do człowieka (Pieśń nad Pieśniami, niektóre księgi prorockie)¹. Autorzy ksiąg Starego Testamentu nie wahają się jednocześnie przestrzegać przed zagrożeniem, jakie może pojawić się w tej sferze (zob. np. Syr 9,8). W Nowym Przymierzu życie seksualne zostaje jasno przypisane małżeństwu w funkcji znaku ucieleśniającego miłość łączącą małżonków i otwierającą ich na nowe życie. Postrzeganie seksualności w kulturze i jej wizja prezentowana przez chrześcijaństwo mimo pewnych rozbieżności współegzystowały dość pokojowo aż do czasów współczesnych. Obecnie natomiast między świecką a kościelną optyką w sprawie seksualności występuje tak wielka przepaść, jak

* Marcin Walczak, doktorant Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL; e-mail: marwal8@wp.pl.

¹ „Przede wszystkim prorocy – pisze Benedykt XVI – Ozeasz i Ezechiel opisali tę «namiętność» Boga w stosunku do swego ludu, posługując się śmiałymi obrazami erotycznymi” (Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, 9).

bez wątpienia nigdy dotąd. Różnice w detalicznych kwestiach, takich jak relacja między seksem a małżeństwem czy problematyka regulacji poczęć, zagadnienie homoseksualizmu lub sprawa coraz szerzej upowszechnianej pornografii, są ostatecznie tylko wtórnym efektem, a nie istotą tego rozdziału. U podstaw stoi sprawa o wiele poważniejsza: współczesna kultura zdaje się czynić z seksualności bożka, chrześcijaństwo zaś wytrwale przypomina, że Bóg jest tylko jeden, a dobrze przeżyte spełnienie seksualne może być jedynie znakiem, odblaskiem prawdziwego ludzkiego spełnienia w Bożym Królestwie². Świadcstwo Kościoła opiera w tym względzie między innymi na gotowości chrześcijan do wyrzeczenia się życia seksualnego. Nie idzie jedynie o osoby faktycznie bezżenne, nie: każdy chrześcijanin musi swoim życiem jasno pokazać, że nie jest niewolniczo przywiązany do seksualności i byłby gotów żyć bez współżycia i bez małżeństwa. Takie świadcstwo jest dziś niezmiernie potrzebne, tylko ono bowiem może pomóc współczesnemu człowiekowi zrozumieć, czym naprawdę jest, a czym nie jest seksualność. Niniejszy artykuł nakreśli to zagadnienie w trzech etapach. Najpierw ukazana zostanie sytuacja seksualności zranionej grzechem pierworodnym i rodzące się z tej sytuacji zagrożenie bałwochwalczego ubóstwienia seksu. Następnie przypomniana zostanie szczególna rola bezżenstwa, które dotyczy w jakimś stopniu nie tylko celibatariusza, ale i każdego chrześcijanina. Na końcu przedstawione zostaną wnioski natury eklezjalnej. Tylko pokazując radykalną wolność w podejściu do seksualności, Kościół może pokonać świat zniewolony przez seksualne szaleństwo. Tak zwaną wolną miłość może zwyciężyć tylko prawdziwa wolna miłość.

GRZECH PIERWORODNY I IDOLIZACJA SEKSUALNOŚCI

Problematyka sfery seksualnej i jej pozycja w życiu chrześcijańskim musi zostać usytuowana w kontekście tego, czym w istocie jest seksualność i jaką rolę pełni w życiu człowieka w ogóle. Realizm domaga się wszakże, by w owym opisie nie poprzestać na tym, czym seksualność jest w swej ostatecznej istocie, a więc czym jest według Bożego zamysłu. Egzystencja ludzka dotknięta jest głębokim zranieniem i wyobcowaniem, zwanym w klasycznym języku teologii grzechem pierworodnym. Nie omija on również sfery seksualnej, która ze względu na swój szczególny związek z miłością tym bardziej zostaje zraniona i wypaczona. Seksualność ma więc w warunkach egzystencji charakter głęboko ambiwalentny³. Stąd właśnie wypły-

² Benedykt XVI w sposób niezrównany wyraził rolę chrześcijaństwa we właściwym zrozumieniu seksualności. „Owszem – pisał papież – *eros* pragnie unieść nas («w ekstazie») w kierunku Boskości, prowadząc nas poza nas samych, lecz właśnie dlatego wymaga ascezy, wyrzeczeń, oczyszczeń i uzdrowień” (tamże, 5).

³ Można zatem mówić o swoistej dwuznaczności seksualności. Termin „dwuznaczność” oznacza tu, że seksualność, jak każda dziedzina życia dotkniętego grzechem pierworodnym, jest z jednej strony wspianiałym darem Boga, z drugiej zaś jest skażona ludzkim egoizmem. Te

wają wszystkie zagrożenia związane z tą sferą, w tym zagrożenie fundamentalne, jakim jest przesadna fascynacja seksualnością jako taką, fascynacja ocierająca się niekiedy o granicę bałwochwalstwa. Najpierw jednak warto przyjrzeć się pokrótce temu, czym jest seksualność istotowo, to znaczy czym jest ona według pierwotnego zamysłu Bożego⁴. Sfera seksualna jest oczywiście głęboko powiązana z biologicznym wymiarem człowieka. Jako ssak człowiek rozmnaża się przez akty seksualne, osoby ludzkie występują na ziemi w dychotomii płciowej. Sam popęd seksualny również jest cechą wspólną ludzi i przedstawicieli innych pokrewnych gatunków. Natomiast w przypadku człowieka, będącego istotą cielesno-duchową, seksualność ma oczywiście także głębsze, duchowe znaczenie⁵. Podobnie jak wszystkie inne sfery życia człowieka ma ona pewien głęboki duchowy sens, poprzez który osoba radykalnie transcenduje świat zwierząt. Sensem ludzkiej seksualności nie jest zatem jedynie, jak to wygląda w przypadku zwierząt, przedłużanie gatunku. Człowiek, będący stworzonym na Boży obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,27), jest istotą wezwaną nade wszystko do miłości na wzór Miłości Bożych Osób⁶. To właśnie miłość nadaje ostateczne znaczenie ludzkiemu życiu, ona także rozstrzyga o jego naprawdę ludzkim charakterze⁷. Ostatecznie człowiek jest wezwany nade wszystko do miłości samego Boga, jak jasno wyrażał to już Stary Testament i codzienna modlitwa starożytnego Izraela (por. Pwt 6,4–9). Miłość do Boga wyraża się jednak nie inaczej, jak poprzez miłość do braci, jak jasno dopowiada z kolei Nowy Testament (por. 1 J 4,19). Dlatego miłość międzyludzka nie jest jedynie czymś fakultatywnym dla życia człowieka, lecz jest jego fundamentalnym aspektem. Pośród wielorakich swoich postaci miłość między ludźmi ma jedną najbardziej radykalną i ostateczną formę, a mianowicie formę miłości oblubieńczej, będącej całkowitym oddaniem się sobie kobiety i mężczyzny⁸. Ta właśnie miłość w jakiś sposób przewyższa i przyćmiewa wszelkie inne rodzaje miłości, stając się nawet w języku potocznym po prostu „miłością”, jak zauważa Benedykt XVI w encyklice

dwa wymiary trwają ze sobą jednocześnie i nierozdzielnie, co można określić właśnie mianem dwuznaczności.

⁴ Cenne wskazówki w tym względzie daje S. Kunka w artykule *Natura człowieka a ludzka płciowość* („Teologia w Polsce” 6 (2012) 1, s. 89–100).

⁵ Można tu mówić o swoistej „biologii nadprzyrodzonej”. Por. tamże, s. 99.

⁶ Płciowość nakierowuje zatem człowieka na sens jego życia, jakim jest dar z siebie samego. Por. KDK 24.

⁷ Lapidarnie wyraził to św. Jan od Krzyża w znanym sformułowaniu: „pod wieczór [życia] będą cię sądzić z miłości”. Por. Jan od Krzyża, *Sentencje*, 59, w: *Słowa światła i miłości. Prestrogi*, Kraków 2008, s. 31.

⁸ „Miłość oblubieńcza jest czymś innym jeszcze niż wszystkie dotąd przeanalizowane aspekty czy formy miłości. Polega ona na oddaniu swojej własnej osoby. Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego «ja». Stanowi to coś innego i zarazem coś więcej niż upodobanie, pożądanie, a nawet niż życzliwość” (K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Londyn 1964, s. 76–77).

*Deus caritas est*⁹. Ta właśnie miłość stoi także u podstaw wielowiekowej instytucji małżeństwa, a w rzeczywistości eklezjalnej u podstaw sakramentu małżeństwa. Znakiem wyrażającym tę szczególną miłość jest zjednoczenie seksualne. Takie jest właśnie prawdziwie ludzkie usytuowanie i znaczenie seksualności. Nie jest ona dana człowiekowi ku poszukiwaniu przyjemności jako takiej ani tylko ku płodzeniu potomstwa w celu przedłużania gatunku. Sfera seksualna służy natomiast do radykalnego ucieleśniania miłości oblubieńczej (małżeńskiej). Akt seksualny ma być zatem znakiem pełnego, bezwarunkowego oddania się drugiej osobie. Widać stąd jasno, dlaczego jest zarezerwowany jedynie dla małżeństwa – takie stawianie sprawy przez Kościół nie jest kwestią prawniczo-kazuistyczną, lecz troską o prawdę o człowieku i jego seksualności. Tylko osoby, które całkowicie oddają się sobie w wymiarze osobowo-duchowym, mogą ucieleśnić to oddanie w znaku współżycia seksualnego. W wyniku tego rzeczywiście człowiek doświadcza szczególnej przyjemności, nie ona jednak jest właściwym celem współżycia. Ponadto w seksualności objawia się także płodność miłości. Szeroko pojęte życie, które wypływa z miłości kobiety i mężczyzny, staje się tutaj bardzo konkretnym życiem – nabierającym kształtów życiem dziecka poczynającego się w łonie matki. O ile więc sama prokreacja, rozumiana jako przedłużanie gatunku, nie jest celem prawdziwie ludzkiego współżycia, płodność i otwartość na nowe życie są na tyle konstytutywnym elementem seksualności, że bez nich nie może być mowy o prawdziwie ludzkim współżyciu. Tego właśnie broni przecież Kościół, nauczając o złu antykoncepcji¹⁰. Podsumowując, trzeba zauważyć, że seksualność jest sferą życia człowieka, która służy do wyrażania w sposób cielesny (widzialny) pewnego szczególnego rodzaju miłości. Jest więc na służbie miłości i zawsze powinna mieć ją na uwadze. Moment aktu seksualnego to czas szczególnego oddania się drugiej osobie, radykalnego wyrzeczenia się i powierzenia siebie.

Ta głęboka prawda o seksualności zostaje jednak zaciemniona przez grzech pierworodny. Rodzi się tu pewna zaskakująca wręcz dwuznaczność – brud miesza się z czystością, a egoizm z miłością. Pod wpływem zranienia grzechu człowiek próbuje postawić nade wszystko siebie w centrum świata, uprzednio zdetronizawszy Boga. Tak powstaje z kolei zarzewie pożądliwości, w której człowiek próbuje zawłaszczyć sobie cały świat, gromadząc wszystko i wszystkich wokół siebie. Jeden z myślicieli protestanckich XX wieku, Paul Tillich, próbował poka-

⁹ „Wspominamy przede wszystkim szerokie pole semantyczne słowa „miłość”: mówi się o miłości ojczyzny, o umiłowaniu zawodu, o miłości między przyjaciółmi, o zamiłowaniu do pracy, o miłości pomiędzy rodzicami i dziećmi, pomiędzy rodzeństwem i krewnymi, o miłości bliźniego i o miłości Boga. Jednak w całej tej wielości znaczeń miłość między mężczyzną i kobietą, w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozdzielny i w której przed istotą ludzką otwiera się obietnica szczęścia, pozornie nie do odparcia, wyłania się jako wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu, w porównaniu z którym na pierwszy rzut oka każdy inny rodzaj miłości błędnieje” (Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 2).

¹⁰ Por. Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”*, 9.

zać istotę grzechu pierworodnego właśnie w tych trzech etapach: niewiary, pychy i pożądlivosti¹¹. Jego zdaniem zerwanie więzi z Bogiem jest bez wątpienia istotą grzechu jako takiego. Następnie człowiek sam siebie czyni „bogiem”, po czym nie pozostaje mu nic innego, jak tylko próba zagarnięcia całego świata. Pożądlivość jest tym właśnie¹². Relacje międzyludzkie, które według zamysłu Bożego miały być płaszczyzną miłosego dialogu, stają się przez pożądlivość siedliskiem egoistycznego wyzysku i wykorzystywania drugiego dla swoich celów. Jeśli przez grzech pierworodny człowiek stawia siebie w miejscu Boga i próbuje być panem świata, próbuje także być panem innych ludzi. Człowiek zraniony egoizmem próbuje więc w relacjach z innymi osiągać maksimum korzyści, wygody, bezpieczeństwa i przyjemności. Nie oznacza to, że miłość między ludźmi w ogóle nie istnieje. Zostaje ona po prostu skażona przez grzech pierworodny i w efekcie zachodzi współlistnienie miłości i egoizmu. Powstaje swoista mieszanka, w której nie da się jasno wydzielić tego, co miłose, i tego, co egoistyczne – zupełnie jak w przypowieści o wzrastającym razem plonie i chwastach (por. Mt 13,24–30). Każda relacja międzyludzka, obok więzów komunii, zawiera w sobie elementy pożądliwego zagarniania kogoś dla siebie, wykorzystywania drugiego dla spełnienia swoich potrzeb. Szczególna i niepowtarzalna relacja, jaką jest relacja oblubieńcza, nie jest bynajmniej wolna od tej dwuznaczności. Przeciwnie, w niej właśnie jest ona najbardziej wyrazista. Żadna miłość między ludźmi nie jest tak głęboka, radykalna i pełna jak miłość oblubieńcza, żadna także nie bywa tak przesycona egoizmem i pożądlivością jak ona. Seksualność natomiast, będąc szczególnym miejscem okazywania tej miłości, staje się przez grzech pierworodny miejscem najwyraźniejszego egoizmu i pożądlivosti. Akt seksualny, który miał być w Bożym zamysle znakiem miłosego oddania, staje się zatem momentem wykorzystania drugiej osoby w celu uzyskania swojej przyjemności. Nigdzie indziej egoizm tak bardzo nie dochodzi do głosu, jak w sferze seksualnej, co pokazują zwłaszcza rozmaite wypaczenia i grzechy seksualne: masturbacja, seks pozamałżeński, pornografia, prostytutcja itp.¹³. Ale i prawowity

¹¹ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, Kęty 2004, s. 50–57.

¹² „Wylania się oczywiście kwestia, dlaczego człowiek ma pokusę ześrodkować świat w obręb samego siebie. Odpowiedź brzmi, że pozwala mu to wciągnąć cały swój świat w obręb samego siebie. Wynosi go ponad własną partykularność i czyni uniwersalnym na bazie tej partykularności. Jest to pokusa człowieka usytuowanego pomiędzy skończonością a nieskończonością. [...] Możliwość osiągnięcia nieograniczonej obfitości stanowi pokusę dla człowieka, który jest jakąś jaźnią i posiada jakiś świat. Klasyczną nazwą na oznaczenie tego pragnienia jest *concupiscentia*, «pożądlivość» – nieograniczone pragnienie wciągnięcia całej rzeczywistości w obręb własnej jaźni” (tamże, s. 54).

¹³ Nawiasem mówiąc, szeroki zakres tych zjawisk stawia wielkie wyzwanie przed współczesnymi wychowawcami. „Na starcie swego życia młody człowiek stoi przed zadaniem przyporządkowania seksualności całości swojej drogi życiowej. Nie brak fałszywych teorii, które tłumaczą mu: «masz pragnienie, powinieneś się napić!». Najczęściej przemilcza się, że w pewnych obszarach człowieczeństwa wstrzymywanie napięć gwarantuje prawdziwą głębię przeżyć i doświadczeń” (A. Marcol, *Etyka życia seksualnego*, Opole 1998, s. 151).

akt małżeński nie jest *ipso facto* wolny od pożądlivosti i egoizmu – zawsze jest w nim otwarta możliwość potraktowania drugiej osoby jako narzędzia¹⁴. A więc wielki i piękny dar seksualności staje się przez grzech pierworodny jednocześnie wielkim zagrożeniem.

Współlistnienie pozytywnego i negatywnego wymiaru seksualności sprawia, że pojawia się wielkie zagrożenie na jej polu. Oto bowiem seksualność jest dla człowieka sferą bardzo pociągającą i jednocześnie niezwykle istotną. Jest też związana z największą z dostępnych człowiekowi przyjemności zmysłowych, dlatego stanowi ona dla niego sferę bardzo atrakcyjną. Przez grzech pierworodny taka sytuacja rodzi wielką pułapkę. To, co ma być narzędziem ucieleśniania miłości, staje się niekiedy celem samym w sobie. Według pierwotnego zamysłu seksualność ma odsyłać do miłości, wskazywać na nią i ją wyrażać. Zamiast tego poprzez swój ambiwalentny charakter staje się ona dla człowieka celem samym w sobie. Zagrożenie to polega więc na tym, że tam, gdzie miało nastąpić odesłanie do głębokiej duchowej rzeczywistości, pojawia się koncentracja na samym fizycznym znaku, który pozbawiony swojego znaczenia, zamienia się w jałową pustkę. Sam akt seksualny, jeśli nie jest znakiem miłości oblubieńczej, lecz celem samym w sobie, może być dla człowieka czymś destrukcyjnym. Dodatkowy problem polega na tym, że seksualność źle przeżywana zamienia się rychło w punkt odniesienia i najwyższy obiekt zainteresowania człowieka. Krótko mówiąc, seksualność w warunkach egzystencji ma szczególny potencjał do stania się ludzkim idolem. To ona zajmuje bardzo często miejsce Boga w życiu pojedynczych ludzi i całych społeczeństw. Do niej ucieka się przed różnymi problemami, w niej szuka się ratunku, od niej oczekuje się spełnienia. Przez to właśnie zapomina się, że to Miłość Boga jest prawdziwym spełnieniem i ratunkiem człowieka. Znakiem tej Bożej Miłości jest miłość małżeńska, której z kolei znakiem jest współżycie cielesne. Tu następuje więc pewne przestawienie, oparte na skądinąd słusznej intuicji. To, co miało być jedynie znakiem, a ściślej mówiąc, znakiem znaku, przekształca się w samego „boga”. Sfera seksualna pod wpływem grzechu pierworodnego nabiera więc w mentalności ludzkiej cech quasi-boskich. Oto zaprzęta ona większość myśli człowieka, oto staje się celem jego dążeń i naczelnym obiektem jego pragnień. Nie chodzi przy tym o to, że szczególna siła, jaką jest pragnienie seksualne, jest czymś złym. Jest wielkim dobrem, jest ostatecznie pragnieniem Boga, które występuje, jeśli można tak powiedzieć, *incognito*, w formie znaku odsyłającego. Natomiast w grzechu ten znakowy charakter seksualności zostaje zatarty, a w jego miejsce pozostaje sam akt seksualny, będący jedną wielką niespełnioną obietnicą, rodzącą tylko zawód i ból. Duch Święty, dokonujący wyzwolenia człowieka i ponownego zintegrowania jego osobowości zniszczonej przez grzech, dokonuje także wyzwolenia człowieka od tak rozumianej seksualności. Dzieło zbawcze Chrystusa nie pozostawia żadnej sfery człowieka nieuzdrowioną. Seksualność zbawiona jest

¹⁴ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 231–238.

seksualnością wolności – człowiek jej doświadczający przeżywa ją jako znak miłości. Jak pisze Tillich:

[...] miłość nie wyklucza pragnienia; przyjmuje ona libido do swego łona. Ale libido, które jest zjednoczone z miłością, nie jest nieskończone. Jest nakierowane – tak jak wszelka miłość – na określony przedmiot, z którym chce zjednoczyć nośnika miłości. [...] Pożądliwość, czyli zniekształcone libido, chce czyjejś przyjemności za pośrednictwem innej istoty, ale nie chce innej istoty¹⁵.

Na tym polega właśnie różnica pomiędzy seksualnością wypaczoną a zbanioną. Człowiek wolny doświadcza także absolutnej wolności od tej sfery życia, a wolność ta czyni go zdolnym do życia bez seksualnego spełnienia. Gotowość wstrzemięźliwości powinna być więc z istoty rzeczy obecna w każdym człowieku wolnym – chrześcijaninie. W niektórych jawi się ona nie tylko jako potencjalność, ale jako fakt życia. Znaczenie celibatu jest dlatego ogromne dla wszystkich chrześcijan. Bezżenni pokazują, że przy całym pięknie życia seksualnego pozostaje ono zawsze tylko znakiem, który może, ale nie musi być realizowany¹⁶.

BEŻŻENNOŚĆ JAKO MODUS CHRZEŚCIJANINA

W obliczu zderzenia z tak wielkim zagrożeniem na polu seksualności widać potrzebę realnego uzdrowienia tej sfery. Seksualność, która staje się dla ludzi bożkiem, musi zostać pokonana, a w jej miejsce musi pojawić się seksualność zdrowo przeżywana. To zaś wymaga recepcji seksualności jako czegoś, co można realizować w wolności, a nie będąc pociągniętym samą jej pozornie nieodpartą siłą. Dlatego właśnie najwyraźniejszym znakiem wyzwolenia od bożka seksualności jest w Tradycji Kościoła bezżenność chrześcijan¹⁷. Bezżenność dla Królestwa Bożego w sposób wyraźny i jednoznaczny pokazuje, że jedynie Bóg jest Bogiem, a ze wszystkiego innego można dla Niego zrezygnować. W czasach szczególnego zagubienia na polu seksualności wydaje się bardzo istotne, by przypominać nauczanie kościelne o obiektywnej wyższości charyzmatu dziewictwa nad małżeństwem. Wyższość ta – trzeba wyraźnie to podkreślić – nie ma pokazywać, że osoby żyjące w dziewictwie są automatycznie bliżej świętości niż małżonkowie. Nie ma także pokazywać, że każdy ma dążyć do życia w faktycznym bezżeństwie. Zarówno

¹⁵ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, s. 56.

¹⁶ „Aby ciało mogło stać się znakiem, «sakramentem» miłosnego oddania, konieczna jest wolność wobec ciała i jego potrzeb. [...] Wolność wobec ciała możliwa jest jedynie dzięki pierwszeństwu miłości przed ciałem” (J. Augustyn, *Celibat*, Kraków 2002, s. 102).

¹⁷ Bezżenność nie jest oczywiście w ścisłym sensie tym samym, co dziewictwo i wiążąca się z nim wstrzemięźliwość, jednak dla jednoznaczności przekazu przyjęto tu stosowanie zamiennie tych terminów. Rozróżnianie wprowadziłoby niepotrzebny zamęt. W omawianym aspekcie rzeczywistości te stanowią jedną całość.

małżeństwo, jak i bezżeństwo są drogami do świętości, drogami niejako komplementarnymi. W porządku subiektywnym chrześcijanin może przeżywać konkretne powołanie do bezżenności lub do małżeństwa z daną osobą. Winien wtedy iść za głosem swojego powołania. Tu natomiast chodzi o pewien obiektywny porządek charyzmatów – dziewictwo jest widziane w teologii zawsze jako obiektywnie wyższe niż małżeństwo. Nie umniejsza to w niczym roli i wartości małżeństwa. Jak podkreślali już Ojcowie Kościoła, chwała dziewictwa jaśniejje właśnie dlatego, że jest ono rezygnacją z wielkiego dobra, jakim jest małżeństwo¹⁸. Wyższość bezżenności nie jest więc i nie może być pretekstem do lekceważenia małżeństwa. Taka interpretacja spotykała się zawsze ze sprzeciwem zdrowej teologii, zabierającej głos, poczawszy już od czasów sekt gnostyckich i grup manichejskich¹⁹. Jednocześnie stale obecne i jasno przedkładane było nauczanie o obiektywnej wyższości stanu bezżennego²⁰. Ślady takiej optyki znaleźć można już w nauczaniu św. Pawła, który w 1 Liście do Koryntian zachęca nade wszystko do życia w bezżeństwie, jednocześnie pozwalając na małżeństwo i stwierdzając, że „ostatecznie każdy ma swój dar od Boga” (por. 1 Kor 7,7). Oprócz wspomnianej już teologii patrystycznej warto także wymienić św. Tomasza z Akwinu jako przedstawiciela tego nauczania²¹. W czasach współczesnych natomiast nauczanie o wyższości charyzmatu dziewictwa jasno przedstawił Jan Paweł II, który bywa kojarzony przede wszystkim z promowaniem życia małżeńskiego i rodzinnego. Co ciekawe, papież Polak przypomniał o wyższości bezżeństwa właśnie na łamach adhortacji poświęconej rodzinie – *Familiaris consortio*²². Jest to jasną wskazówką, że nauczanie to ma

¹⁸ „Kto potępia małżeństwo, pozbawia także dziewictwo jego chwały; kto natomiast je chwali, czyni dziewictwo bardziej godnym podziwu i chwalebny. To, co wydaje się dobrem tylko w porównaniu ze złem, nie może być wielkim dobrem; ale to, co jest lepsze od tego, co wszyscy uważają za dobro, jest z pewnością dobrem w stopniu najwyższym” (Jan Chryzostom, *De Virginitate*, X, PG 48, 540).

¹⁹ Problem takiego przeakcentowania nie zakończył się wraz z grupami gnostyckimi w starożytności. Pojawił się choćby u skądinąd genialnego XIX-wiecznego filozofa Sorena Kierkegarda: „Książd – uchowaj Boże – zrobi wszystko, jeśli tylko znajdą się ludzie, których można skrzyknąć; gdyby zainteresowani zwrócili się do akuszerki, być może wcale nie umacniałaby ich tak silnie w przekonaniu, że ich zamierzenie jest Bogu miłe. Tak więc otrzymują ślub, co oznacza: «człowiek» realizuje swoją wolę, ale to, że realizuje swoją wolę, zostaje jednocześnie – co za finezja! – uznane za nabożeństwo, albowiem wiąże się z tym ceremoniałem imię boże” (tenże, *Chwila*, w: *Okruchy filozoficzne. Chwila*, Kęty 2011, s. 273).

²⁰ Prawdziwie chrześcijańska teologia małżeństwa musi trwać w tym paradoksalnym napięciu: z jednej strony relatywna jedynie wartość małżeństwa i gotowość rezygnacji z niego, z drugiej małżeństwo jako sakrament Bożej miłości. Ślady tego napięcia są już w Nowym Testamencie, następnie trwa ono w całej historii teologii aż po współczesność.

²¹ Por. *Summa theologiae* 2–2, q. 152, a. 3–4.

²² „Czyniąc w specjalny sposób wolnym serce człowieka tak, aby zapalić je bardziej miłością do Boga i do wszystkich ludzi, dziewictwo świadczy o tym, że Królestwo Boże i jego sprawiedliwość są ową cenną perłą pożądaną nad wszelkie, nawet największe wartości, której człowiek winien szukać jako jedynej wartości ostatecznej. Dlatego też Kościół w ciągu swych dziejów zawsze bronił wyższości tego charyzmatu w stosunku do charyzmatu małżeństwa, z uwagi

znaczenie dla wszystkich chrześcijan, nie zaś jedynie dla samych celibatariuszy. Znaczenie to jest następujące: tylko Bóg jest Bogiem, wszystko inne jest jedynie relatywnie ważne. Małżeństwo samo w sobie jest bardzo dobre, życie seksualne również, jednak chrześcijanin to człowiek gotowy zrezygnować dla Królestwa Bożego także z tego, co jest bardzo dobre.

Wobec takiego usytuowania bezżenności w katolickiej teologii można wręcz powiedzieć, że jest ona zawarta w punkcie wyjścia chrześcijaństwa w ogóle. Tylko niektórzy z chrześcijan są celibatariuszami w sensie faktycznym, stając się przez to radykalnym znakiem Królestwa Bożego. Każdy jednak chrześcijanin jest niejako bezżennym w sensie potencjalnym, to znaczy w sensie gotowości serca. Jeśli bowiem wiara chrześcijańska zakłada gotowość wyrzeczenia się wszelkich dóbr ziemskich, a nawet swoich najbliższych osób i wreszcie własnego życia (por. Łk 14,33), to zakłada również bez wątpienia rezygnację z seksualnego spełnienia i z małżeństwa jako takiego. Nie znaczy to, że każdy chrześcijanin ma rezygnować z tego dosłownie i faktycznie. Chodzi o to, że wiara wiąże się z wolnością serca także co do spraw seksualnych. Wierzący nie jest przywiązany do tej sfery i jest gotowy w każdym momencie – jeśli zaszłaby taka potrzeba – zrezygnować z jej realizacji. Dotyczy to zarówno osób, które jeszcze nie wstąpiły w związki małżeńskie, jak i tych, które w nich żyją. Te pierwsze muszą w dojrzałości duchowej pytać, czy byłyby w stanie żyć bez wchodzenia w małżeństwo. W ten sposób mogą sprawdzić, czy do związku małżeńskiego wchodzi w sposób w pełni wolny, czy też ulegają pewnemu naturalnemu pociągnięciu, które same z siebie nie jest przecież jeszcze chrześcijańskim powołaniem do małżeństwa. Te drugie mogą i powinny nieustannie badać swoje serce, pytając, czy życie seksualne nie stało się dla nich bożkiem. Wbrew pozorom nie jest więc tak, że to małżeństwo jest punktem wyjścia w rozpatrywaniu chrześcijańskiego życia. Choć małżeństwo *de facto* staje się drogą życia większości chrześcijan, to nie ono stanowi zasadniczy punkt wyjścia i perspektywę myślenia o życiu chrześcijańskim. Przeciwnie, tym punktem wyjścia jest bezżenność, wskazuje ona bowiem na Królestwo Boże, wobec którego wszystkie inne rzeczywistości są jedynie relatywne. Dlatego dla chrześcijanina (każdego) możliwość bezżenności powinna być absolutną podstawą w kwestii powołania. Faktyczna bezżenność jest dla wybranych, nielicznych chrześcijan, jednak można chyba powiedzieć, że w każdym chrześcijaninie powinna być obecna bezżenność potencjalna²³. Oznaczałaby ona wolność od seksualnego spełnienia, a także wolność od samego życia w małżeństwie. Jeśli chrześcijanin nie

na jego szczególne powiązanie z Królestwem Bożym” (FC 16). Papież Polak przypomniał to nauczanie także w katechezach środowych. Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2008, s. 237–240.

²³ O wyższości charyzmatu dziewictwa przypomniał niegdyś Krzysztof Paczos, twierdząc równocześnie, że jest to charyzmat powszechny. Zob. K. Paczos, *O powszechności cnoty dziewictwa*, „Znak” 60 (2006) 11, s. 28–44. Jego tezy wywołały burzliwą polemikę, której zapisem jest cały przywołany numer miesięcznika „Znak”.

ma w sobie gotowości, by w razie potrzeby z tego zrezygnować, nie jest jeszcze osobą duchowo dojrzałą. Nie tylko bezżenność podjęta dla Królestwa Bożego, ale i samo małżeństwo, będące obrazem miłości Chrystusa do Kościoła, domaga się tej dojrzałości, wyrażonej w absolutnej wolności. Dlatego prymat bezżenności ma swoje głębokie znaczenie nie tylko dla celibatariuszy, ale równie mocno dla małżonków i dla przyszłych małżonków. Nasuwają się tu pewne postulatory pastoralne, które mogą brzmieć pozornie zbyt rygorystycznie, jednak ostatecznie wydają się oczywiste. Otóż osoby, które nie są w stanie wyobrazić sobie życia bez współżycia seksualnego, nie tylko nie są dojrzałe do podjęcia celibatu, ale także nie są dojrzałe do wstąpienia w związek małżeński. Tam bowiem, gdzie seksualność wciąż jest w jakiejś mierze bożkiem, nie może zaistnieć prawdziwa, dojrzała miłość oblubieńcza. Kościół dysponuje zresztą narzędziami, które pozwalają uwalniać się od bożka seksualności w samym już małżeństwie. Jest to choćby naturalne planowanie rodziny, które obok znaczenia w dziedzinie samej płodności, ma również ten dodatkowy aspekt, że pozwala małżonkom uczyć się prawdziwie osobowego przeżywania aktu seksualnego, będącego wyrazem wolnej i świadomej miłości, a nie spełnianiem ludzkich zachcianek, czyli po prostu realizacją rodzącą się z grzechu pierwородnego pożądlivosti. W tym ostatnim kierunku pecha natomiast człowieka antykoncepcja, która uczy traktować współżycie jako realizację pożądlivosti w dowolnym momencie. W ten sposób karmi ona proces idolizacji seksualności, która skończyć się musi ludzkim zawodem i bólem.

Wyższość bezżenności nie jest więc żadną utopią ani reliktem przeszłości. Jest ona bardzo istotną i ponadczasową prawdą chrześcijańskiej egzystencji. Wyśmiewanie tej prawdy polega najczęściej na nieporozumieniu – uważa się, że głosi ona wyższość jednych chrześcijan (beżennych) nad innymi (małżonkami)²⁴. Nie o to jednak chodzi. Prawda ta stoi po prostu na straży tego, że to miłość do Boga i na Nim oparta jest prawdziwą miłością. Rzeczywistość tak wspaniała, jak małżeństwo i przypisana mu seksualność, może kusić człowieka, by uznał w niej najwyższą wartość. Przed tym zagrożeniem ma chronić bezżenność niektórych chrześcijan. Przypomina ona wszystkim, że ostatecznie szczęście człowieka nie zależy od spełnienia seksualnego ani nawet od wspólnoty rodzinnej, lecz od relacji z samym Bogiem. Małżeństwo jest bez wątpienia jednym z sakramentów Nowego Przymierza, pokazując światu miłość Boga do ludzi i budując komunię miło-

²⁴ Temu nieporozumieniu uległ np. Tadeusz Bartoś, pisząc: „Celibat wyższy od małżeństwa? Zapytać można: po co się porównywać, skąd ta rywalizacja? Czy ma sens mówienie: «ja jestem doskonalszy niżeli ty»? Jaką wymowę ma swego rodzaju przechwalanie się, stawianie siebie ex definitione wyżej?» (T. Bartoś, *Celibat w opalach*, „Znak” 60 (2006) 11, s. 89). Podobnie Dariusz Kowalczyk SJ pisze: „W ogóle takie porównania nie mają wielkiego sensu”. Dlaczego? „Doskonały jest ten, kto doskonale pełni wolę Boga Ojca w takim stanie, do jakiego został powołany”. Bez wątpienia jest to prawdą, jednak prawda o obiektywnej wyższości bezżenstwa wcale temu nie przeczy. Zob. D. Kowalczyk, *Ona, On i One odblaskiem Trójjedynego*, „Życie Duchowe” 12 (2015) 4, s. 5.

ści między ludźmi. Istnieje jednocześnie potrzeba, by zapobiegać przesadnemu przywiązaniu się do samej rzeczywistości małżeństwa, które będąc sakramentem, nie jest wszakże Bogiem. Na straży chroniącej przed absolutyzacją i idolizacją małżeństwa stoją właśnie celibatariusze. Tu widać najwyraźniej, na czym polega komplementarność chrześcijańskich powołań. Ostatecznie wszystkie one działają w służbie tej samej Bożej miłości. To właśnie małżeństwo jest sakramentem, lecz to bezżenność ma prymat w porządku drogi duchowej – ono bowiem w sposób najbardziej radykalny powiązane jest z nadchodzącym Królestwem Bożym. Charyzmat bezżenstwa ma także prymat w znaczeniu indywidualnym. W życiu każdego chrześcijanina punktem wyjścia powinno być, jak się zdaje, nie małżeństwo, lecz właśnie bezżenstwo. Chrześcijaństwo bowiem zaczyna się od radykalnego wyzwolenia, kiedy to człowiek przeżywa w sercu rezygnację ze wszystkiego, co nie jest Bogiem. Seksualność i małżeństwo nie jest Bogiem, dlatego każdy chrześcijanin musi z niego w jakimś sensie zrezygnować, wyrzec się go. Chodzi o rezygnację dokonaną w sercu, za którą nie musi iść rezygnacja widzialna²⁵. Właśnie taka rezygnacja paradoksalnie umożliwia dojrzałe wejście w związek małżeński, zbudowany w wolności, związek, w którym ani druga osoba, ani seksualność, ani sam związek nie będzie występował w roli Boga – rolę tę zajmie natomiast prawdziwy Bóg. Dlatego właśnie tak istotne jest, by wskazać potencjalną bezżenność jako modus życia każdego chrześcijanina.

ZWYCIĘSTWO NAD BOŻKIEM SEKSUALNOŚCI – KONLUZJE

Dobra Nowina przyniesiona przez Chrystusa dotyka całego człowieka i wszystkich sfer jego życia. Istotą Dobrej Nowiny jest ogłoszenie bezgranicznej miłości Boga do człowieka, jednak wywiera ona wpływ na każdy szczegółowy aspekt życia człowieka. Sfera seksualna również jest w tym znaczeniu wyjaśniona i rozświetlona przez Ewangelię, również ona zostaje uzdrowiona i zbawiona. Dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa sprawia, że seksualność, zamiast być płaszczyzną dwuznaczną mieszaniny egoizmu i miłości, na nowo może stawać się miejscem odkrywania jednoznacznej miłości Boga poprzez ludzką miłość oblubieńczą. Seksualność zbawiona nie jest już bożkiem ani nie aspiruje do takiej roli. Nie koncentruje się ona sama na sobie, lecz pamięta, że jest jedynie cielesnym, doczesnym znakiem miłości²⁶. Taka seksualność, przeżywana w czystości, jest po prostu skutkiem zwycięstwa nad bożkiem seksualności, a przyczyną tego zwycięstwa może być ostatecznie jedynie Duch Święty. Zbawiona seksualność daje wolność od grzesznej pożądlivosti, a obecne zawsze w człowieku pragnienie seksualne pozwala prze-

²⁵ Analogicznie do wyrzeczenia się bogactw czy sławy.

²⁶ Por. KKK 2362; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, Lublin 1987, s. 90.

żywać nie przez chorobliwe ascetyczne wyparcie, lecz z akceptacją i w czystości. Chrześcijanin może przeżywać to pragnienie jako znak ostatecznego, jedynego człowieczego pragnienia – pragnienia Boga. Możliwość przeżywania seksualności jako zbawionej nie jest więc sprawą rygorystycznej ascezy czy narzuconych odgórnie norm moralnych czy prawnych. Praktyka pokazuje zresztą, że tam gdzie moralność seksualną próbowano ustawiać w duchu sztucznie ascetycznym (np. w anglikańskim purytanizmie), uzyskiwano prawem wahadła efekt odwrotny – obłudnie skrywaną rozpustę²⁷. Prawdziwe wyzwolenie od bożka seksualności następuje jedynie, podobnie jak wyzwolenie od wszelkich innych bożków, przez przyjęcie ewangelii Bożej miłości i otwarcie się na Ducha Świętego²⁸. Jest to szczególnie ważne w epoce współczesnej, która tak mocno zagubiona jest w dziedzinie seksualności. Można chyba bez dużej przesady powiedzieć, że nigdy dotąd bożek seksualności nie miał się tak dobrze, jak dzisiaj. Potrzebne jest wobec tego świadectwo chrześcijan, mówiące o tym, że seksualność nie jest celem samym w sobie, lecz rzeczywistością wpisaną w szerszy i głębszy kontekst miłości. Świata potrzebna jest ewangelia o tym, że to Bóg jest Bogiem, a wszystko inne, także seksualność, jest tylko relatywnie ważne. Takie właśnie świadectwo mogą dać chrześcijanie poprzez swoje potencjalne bezżeństwo.

Pierwszymi, najbardziej wyrazistymi świadkami prawdy o ludzkiej seksualności są paradoksalnie ci chrześcijanie, którzy dobrowolnie rezygnują z życia seksualnego. Celibatariusze są znakiem tego, że seks nie jest czymś, co jest człowiekowi do życia koniecznie potrzebne. Czasy współczesne szczególnie mocno potrzebują takiego świadectwa. Dlatego nie może zabraknąć tych chrześcijan, którzy nie tylko są bezzenni potencjalnie, ale także aktualnie. Świadectwa tego potrzebują zwłaszcza osoby, które borykają się z różnymi problemami i uzależnieniami związanymi z seksualnością. Potrzebują go także ci, którzy zwyczajnie przykładają do tej sfery życia zbyt wielką wagę, tracąc przez to całościowy ogląd rzeczywistości w całym jej bogactwie. Wydaje się zatem szczególnie cenne, że w tradycji zachodniej oprócz osób konsekrowanych również prezbiterzy żyją w celibacie. W ten sposób wielu ludzi styka się na co dzień z bezzennymi, którzy stają się dla nich znakiem dającym wiele do myślenia. Celibatariusze przypominają także chrześcijanom żyjącym w małżeństwie prawdę o ludzkiej seksualności – nie jest ona nigdy czymś zamkniętym, ostatecznie ma odsyłać do Królestwa, a życie seksualne nie jest konieczne do ludzkiego szczęścia²⁹. W świetle prawdy o potencjalnym bezżeństwie każdego chrześcijanina nie można patrzeć na celibatariuszy jako na jakieś ekstremum. Nie są oni grupą wyraźnie odciętą sposobem życia od pozostałych chrześcijan. Przeciwnie, mają oni z małżonkami o wiele więcej wspólnego niż odrębnego. Prawdziwie chrześcijańskie małżeństwo jest bowiem o wiele

²⁷ Por. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1994, s. 90–106.

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Męczyzną i niewiastą*, s. 96.

²⁹ Por. J. Augustyn, *Celibat*, s. 112.

bardziej związane z chrześcijańską bezżennością niż z tym, co o małżeństwie mówi współczesna zagubiona kultura. To bezżenni pokazują swoim życiem także prawdę o małżeństwie. Rola celibatu jest zasadniczo nie do przecenienia. Żadne wypaczenia i upadki nie mogą służyć za argument przeciwko temu sposobowi życia. Jeśli grzech, jakkolwiek powszechnie nawet występujący, miałby wpływać na krytyczne myślenie o samym celibacie, należałoby także krytycznie myśleć o całej Ewangelii. Grzechy bowiem występują powszechnie w wielu różnych sferach życia, co nie czyni ewangelicznego ideału niezyciowym.

Również małżonkowie, co wydaje się bardziej oczywiste, wezwani są do dawania świadectwa prawdzie o ludzkiej seksualności. Jak wiadomo, sakrament małżeństwa jest szczególnym znakiem miłości Chrystusa do Kościoła. Miłość ta nie jest ślepym pociąganiem, lecz w pełni wolną decyzją oddania się drugiemu. Takie jest i małżeńskie współżycie. Choć wyrasta z tego, co jest właściwe naturze, nie może być ono jednak zwykłym spełnianiem popędu seksualnego. Jeśli ma być prawdziwie ludzkie, musi być wolne również w tym sensie, że człowiek nie jest do niego przywiązany. Dlatego tak istotna wydaje się potencjalna bezżenność chrześcijańskich małżonków. Żyjąc w relacji oblubieńczej i ucieleśniając ją życiem seksualnym, nie są oni przywiązani do tej formy wyrazu. Wierzą, że miłość ostatecznie kieruje ich ku wieczności, a cielesny jej wyraz jest jedynie tymczasowym znakiem, przez który można niejako antycypować wieczność. Trzeba tu przywołać słowa św. Pawła, który pisał, by „ci, którzy się żenią, żyli tak, jakby się nie żenili” (por. 1 Kor 7,29). Te wpisujące się w eschatologiczne nastawienie apostoła słowa można potraktować jako streszczenie tego, co nazywa się tutaj potencjalną bezżennością. Pokazują one potrzebę wolności od małżeństwa i aktu małżeńskiego, która to wolność dotyczy również samych małżonków. Małżeństwo z jednej strony pokazuje, jakie jest właściwe miejsce i rola sfery seksualnej, z drugiej – może to czynić tylko wtedy, gdy od tej sfery nie daje się uzależnić. Zwycięstwo nad bożkiem seksualności rodzi prawdziwy pokój i przynosi możliwość przeżywania płciowości jako miejsca otwarcia się na Boga.

W życiu każdego chrześcijanina, niezależnie od tego, jaką podejmie drogę życia, dzięki Duchowi kształtować się powinna wolność od bożka seksualności, rodząca postawę gotowości bezżenstwa. Postawa potencjalnego bezżenstwa nie jest teologiczną mrzonką, lecz bardzo konkretnym postulatem, doniosłym życiowo dla wszystkich. Wolność od bożka seksualności pozwala małżonkom powstrzymać się od współżycia, gdy nie są gotowi przyjąć potomstwa. Daje ona także blokadę psychiczną przed zdradą współmałżonka. Ta sama wolność pozwala młodym narzeczonym nie prowadzić życia seksualnego przed ślubem. Również ta wolność daje celibatariuszom możliwość trwania przez całe życie we wstrzemięźliwości. Osoby dotknięte problemem homoseksualizmu mogą dzięki tej wolności także trwać w dozgonnej czystości. Ponadto potencjalne bezżenstwo, jako modus chrześcijańskiego życia, rzuca światło na sytuacje szczególnie trudne, takie jak rozbite małżeństwa. Opuszczony małżonek również może trwać w dozgonnej wstrze-

mięzliwości. Jeśli wszedł w nowy związek, który nie mógłby być rozerwany bez szkody potomstwa, może trwać w tak zwanym życiu jak brat z siostrą. Nie jest to niemożliwym czy nieludzkim wymaganiem, jeśli w punkcie wyjścia chrześcijańskiego życia leży doświadczenie wolności od wszystkiego, co nie jest Bogiem³⁰. Natomiast ewentualne decyzje kościelne, które godziłyby w godność i sens celibatu lub naruszały jasny przekaz o nierozzerwalności małżeństwa, odniosłyby, jak się wydaje, podwójnie tragiczny skutek. Z jednej strony pokazałyby zmagającym się z problemami w tej sferze chrześcijanom, że sprawa czystości nie jest wcale tak istotna, a w pewnych wypadkach czystość jest niemożliwa i nieludzka. Nastąpiłoby zatem zgorzenie w ścisłym znaczeniu tego słowa. Z drugiej strony świat zamiast świadectwa o wolności w Duchu Świętym otrzymałoby potwierdzenie, że seksualność jest bożkiem, dla którego warto nawet zaniechać posłuszeństwa słowom Chrystusa. Tylko przypomnienie o obiektywnej wyższości charyzmatu dziewictwa i postawienie go w punkcie wyjścia, pamiętając o potencjalnie zawartej w sercu każdego chrześcijanina bezżenności, daje możliwość zdrowego spojrzenia na współczesne problemy pastoralne z zakresu życia małżeńskiego. Trzeba raz jeszcze powtórzyć, że owa potencjalna bezżenność oznacza po prostu wewnętrzną wolność od przywiązania do spraw seksualnych i małżeństwa. Jest ona darem Ducha dla każdego chrześcijanina. Faktyczna bezżenność natomiast jest radykalnym ucieśnieniem tego daru i zostaje podjęta jedynie przez nielicznych chrześcijan, wybierających w wolności taką drogę życia. Do potencjalnej bezżenności można by odnieść perykopę Łk 14,26, mówiącą o wolności wewnętrznej względem najbliższych, w tym żony. O faktycznej bezżenności mówi natomiast Mt 19,11–12. Właśnie poprzez potencjalną bezżenność należy spojrzeć na dyskutowane dziś problemy związane z dyscypliną sakramentalną. Wymaganie od homoseksualistów lub osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach, by żyli we wstrzemięźliwości, nie jest żądaniem nadludzkiego heroizmu, lecz zwyczajnym sprawdzianem tego, co powinno być możliwe dla każdego chrześcijanina. Wierzący jest gotowy w każdym momencie stracić wszystko, co nie jest Bogiem³¹. W zakresie zaś samej cnoty czystości mieści się gotowość do wstrzemięźliwości. Dokonywana w razie potrzeby czasowa lub dozgonna rezygnacja ze współżycia seksualnego nie jest heroizmem, lecz zwyczajnym chrześcijaństwem.

BIBLIOGRAFIA

Augustyn J., *Celibat*, Kraków 2002.

Bartoś T., *Celibat w opalach*, „Znak” 60 (2006) 11, s. 83–92.

³⁰ To rozwiązanie, dziś przez wielu kontestowane, zostało wprowadzone przez Jana Pawła II we wspomnianym już dokumencie *Familiaris consortio*, w numerze 84.

³¹ Warto powtórzyć jeszcze raz kapitalne stwierdzenie św. Teresy, będące niejako syntezą chrześcijańskiej duchowości: „Sólo Dios basta!”.

- Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1994.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Rzym 2006.
- Jan Chryzostom, *De Virginitate*, X, PG 48.
- Jan od Krzyża, *Słowa światła i miłości. Przestrogi*, Kraków 2008.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Familiaris consortio”*, Rzym 1981.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, Lublin 1987.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2008.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, Kęty 2011.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Kowalczyk D., *Ona, On i One odblaskiem Trójjedynego*, „Życie Duchowe” 12 (2015) 4, s. 5–10.
- Kunka S., *Natura człowieka a ludzka płciowość*, „Teologia w Polsce” 6 (2012) 1, s. 89–100.
- Marcol A., *Etyka życia seksualnego*, Opole 1998.
- Paczos K., *O powszechności cnoty dziewictwa*, „Znak” 60 (2006) 11, s. 28–44.
- Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”*, Rzym 1968.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 2, Kęty 2004.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 2–2.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Londyn 1964.

POTENTIAL CELIBACY OF CHRISTIANS AS A SIGN OF VICTORY OVER AN IDOL OF SEXUALITY. THEOLOGICAL REFLECTIONS

Summary

The article presents the subject of celibacy in the context of cultural chaos in sexual life, which we observe in the contemporary world. The sexuality, marked by the original sin, seems to be an ambiguous phenomenon: on the one hand, it is a sphere through which we can express our deep love towards the other person, but on the other hand, it is a sphere when we egoistically abuse the others. Because of this ambiguity, sexuality easily becomes a god for a person, taking real God's place in his heart. The Gospel gives people infinite freedom from everything, which is not God, also from sexual fulfillment. Then, the celibacy becomes the feature of every Christian, as they enjoy spiritual freedom and thus, they are ready to give up their sexual lives. Thanks to the freedom, given by the Holy Spirit, every Christian becomes a sign of the fact that only God himself can bring a person lasting and deep happiness.

Keywords: sexuality, celibacy, virginity, marriage, idolatry

Słowa kluczowe: seksualność, bezżenność, dziewictwo, małżeństwo, idolatria

Grzegorz Wiończyk*
WT UŚ, Katowice

TEOLOGIA MOWY. MIĘDZY SŁOWNIKIEM A ONTOLOGIĄ TEOLOGICZNĄ

Pytanie epistemologiczne, które stawia praktyka interpretacyjna, w teologii domaga się uzupełnienia w postaci przymierza, które skojarzone może być z projektem ontologizacji znanej z dziejów hermeneutyki. Uświadamia nam to, że język teologiczny, rozumiany jako system w znaczeniu technicznym tego słowa, nie stanowi odrębnej i samozabezpieczającej się mowy o Bogu. Język stanowi jedynie pewien układ znaczeń, który odnosi się sam do siebie. Jego odniesienie do rzeczywistości, a więc doświadczenia Boga, jest związane z autoryzacyjną rolą wspólnoty. Sam nawet natchniony tekst, a także tekstowe (w sensie wąskim) świadectwa Tradycji nie są elementami samowystarczalnymi, które można by pozbawić eklezjalnego i przez to doświadczeniowego kontekstu. W przeciwnym wypadku Objawienie musiałoby zostać ograniczone do informacji.

Po wielekroć intelektualnie i egzystencjalnie przemierzana droga od słowa do Słowa otworzyła chrześcijańską refleksję i praktykę życia na rzeczywistość tego, co w wypowiedzi jest większe od słów, i pozwoliła rozpoznać w przepowiadaniu także ten element, który skrywa się w milczeniu mowy. Droga ta została utworzona przez greckie pojęcie logosu w tej jego rozpiętości znaczeniowej, którą łacina próbowała oddać poprzez *verbum* i *ratio*, wiążąc te pojęcia ze sobą na modłę greckiego pierwowzoru. Jednak słowo, czy też szerzej: wszelkie powiadanie i wyrażanie jako akty ze słowem związane nie są tożsame z logosem świata jako rozumnością i strukturą, które świat ten mają znamionować. Od początku bowiem refleksji na ten temat spotykamy się z nieufnością wobec logosu jako wypowiedzi, którą kojarzyć możemy z kunsztownie zbudowaną, a co za tym idzie – korzystając z frazy Homeryckiej – posiadającą syrenią uwodzicielskość mowy sofistów. Piękne mówienie, tyle razy ganione przez Sokratesa, stało się jednak i jego środkiem

* Grzegorz Wiończyk, asystent w Katedrze Teologii Fundamentalnej, Misjologii i Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego w Katowicach; doktorant w Katedrze Teologii Dogmatycznej i Duchowości; doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; mail: gwionczyk@wp.pl.

wyrazu, kiedy stanął przed ateńskim sądem, aby rozpocząć swoją mowę obrończą, która nadała także tytuł dialogowi Platońskiemu, *Apologii Sokratesa*.

Mistyczna wręcz wymowa logosu, doskonale widoczna w sentencjach Heraklita o jakby orfickiej proveniencji, musi być skonfrontowana z wypowiedzią, która może dać świadectwo nie tylko prawdzie (logosowi właśnie), ale także kłamstwu lub złudzeniu (*doxa*) i być zaciągnięta do dzieła mamienia językiem, który pozostaje uwolniony od etyki i który dać może z kolei świadectwo cnoty, jak i winy Heleny, o czym przypominają nam dzieła Gorgiasza. Być może dzieła te stanowią pomnik wczesnego rozpoznania dystansu pomiędzy słowem a rzeczą i są przykładem, manifestacją, użycia języka jako systemu, w którym wszystko może zostać powiedziane. Kategorii tej nie sposób jednak przyłożyć do greckiej świadomości, chociaż dzisiejszemu czytelnikowi problem ten nasuwać się musi. Przy czym trudno byłoby przypisywać Grekom jasne i celowe wytyczenie linii demarkacyjnej pomiędzy dwoma rozpatrywanymi tu desygnatami logosu. Niech jako przykład posłuży nam pogląd stoików, którzy dwa typy logosu: *endiatchetos* i *proforikos*, to jest rozumną część duszy oraz wypowiedzianą mowę, uznawali za części logosu kosmicznego¹, ustanawiając tym samym ich jedność na zasadzie wspólnego udziału w rzeczywistości wyższej.

Pozostając jeszcze na chwilę w tym towarzystwie pierwszych badaczy logosu, nie sposób nie przywołać wspomnianego jedynie dotychczas Platona. W *Fajdroście* słyszymy Sokratesa, który wygłasza dwie mowy o Erosie, a wcześniej gani Lizjasa za jego mowę na temat miłości. Pierwsza mowa Sokratesa stoi w opozycji do drugiej. Jednak nie jest to świadectwo przyjęcia taktyki sofistów, ale swego rodzaju tchórzostwa, które mędrzec pokonuje, przemawiając po raz drugi. Ważne w tym dialogu dla kwestii mowy (w sensie węższym niż dotychczas) jest jej porównanie z pismem. Jak w kontekście tego problemu, zauważa Walter J. Ong, autor nie jest dostępny w swoim tekście, a krytyka też w tekście zapisanych nie zmienia treści samego tekstu². Właśnie ten fakt stanowi powód Platońskiego niepokoju. Pismo jest ponadto, zdaniem Platona mówiącego ustami Sokratesa, nieludzkie i martwe, a także psuje pamięć, gdyż człowiekowi wydaje się, że będzie pamiętał to, co posiada w postaci wizualnych znaków. Trudno jednoznacznie ocenić wartość i intencję tych uwag, gdyż Platon pozostawił nam je w postaci pisemnej, a zatem on sam nie jest dostępny we własnej mowie. Chociaż wspomnienie tej kwestii wydaje się konieczne, to nie będzie stosowne dłużej się nad tym zagadnieniem zatrzymywać. Można jedynie wspomnieć, że rzecz ma się tu podobnie jak z ostrym sądem Platona na temat poetów, do których sam przynależał.

¹ Zob. M. Osmański, *Logos*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, <http://www.pta.pl/pef/pdf/1/logos.pdf> [dostęp: 5.07.2015].

² Zob. W.J. Ong, *Pismo a struktura świadomości*, w: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, Warszawa 2003, s. 368.

Trzeba zapytać, co te poczynione refleksje mają wspólnego z samym problemem teologii mowy. Czy są to zagadnienia, które wytyczają konieczną ścieżkę do zrozumienia dynamicznej relacji słowa i Słowa? Skrótowe i nieco z konieczności powierzchowne przejrzanie tego, co z logosem w starożytnej myśli było związane, uświadomiło nam, że pojęcie logosu – o którym wcześniej zostało stwierdzone, że utorowało chrześcijańską drogę od słowa do Słowa – wcale nie jest pojęciem, które mogłoby samoistnie tego dzieła dokonać. Argumentów za takim rozumieniem logosu, w którym nasza ludzka zdolność mówienia, posiadanie języka i umiejętność zapisywania wypowiedzi byłyby skorelowane z rozumnością świata, możemy w myśli starożytnej i w całej historii filozofii znaleźć wiele. Ukazanie problematyczności tego stanowiska, chociaż jednie przyczynkowe i nierozwinięte, wydaje się czymś bardziej wartościowym, także z metodologicznego punktu widzenia. Nie został tutaj podany żaden argument, który rozumieniu temu mógłby stanowczo zaprzeczyć. Nie taki był też cel owego przeglądu.

Pozytywność drogi od słowa do Słowa, a także drogi o przeciwnym zwrocie, to jest jej kulturowa nośność i teologiczne implikacje w zakresie antropologii, która dotyka problemu bytu obdarzonego językiem³, a także w zakresie chociażby teologii literatury jawi się nam nie w mocnym sensie zdolności nazywania i adekwatnego wyrażania depozytu wiary i doświadczenia chrześcijańskiego, ale w wymienionych już wcześniej rzeczywistościach: otwartości na to, co jest większe od słów, oraz rozpoznaniu tego, co skrywa się w milczeniu mowy.

PODEJRZENIE

Odwołując się do rozróżnienia hermeneutyki podejrzeń i hermeneutyki zaufania, jakiego dokonał Paul Ricoeur⁴, można tropić ślady tego ambiwalentnego dynamizmu demistyfikacji i mityzacji również w samym Piśmie Świętym. Nietrudno odgadnąć cel takiego poszukiwania. Już w tym momencie można powiedzieć, że znajdziemy w nim obydwa potrzebujące się wzajemnie elementy. Jednak przywołanie konkretnych przykładów jest konieczne nie tylko dlatego, aby odwołać się do samego słowa Pisma Świętego, ale także po to, aby doprowadziło nas ono do rozumienia słowa w świetle Słowa, co jest naszą stałą teologiczną praktyką.

W 1 Liście do Koryntian św. Pawła czytamy:

Bracia! Przybyłem do was nie po to, aby głosić tajemnicę Boga błyskotliwymi i uczy-nymi słowami (ηψεροχην λογου). Postanowiłem wśród was nie znać niczego innego, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego. Przybyłem do was w słabości, w bojażni i z wielkim drżeniem. A moje nauczanie i przepowiadanie (και ηο λογοσ

³ Zob. Arystoteles, *Polityka*, 1253a.

⁴ Zob. P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, przeł. J. Skoczylas, w: *tenże, Egzystencja i hermeneutyka*, wybór i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 2003, s. 145.

μου και το κερψγμα μου) nie opierało się na mądrych wywodach (εν πειτηοισ σοπηιασ λογοισ), ale na ukazywaniu ducha i mocy, aby wasza wiara opierała się nie na mądrości ludzkiej, ale na mocy Boga⁵.

Doskonale wykształcony apostoł, którego kunszt mowy na Areopagu podziwiamy do dnia dzisiejszego, a także ten sam, który za pomocą słowa poróżnił saduceuszów i faryzeuszów, dotykając sprytnie problemu zmartwychwstania, objawia się nam jako ten, który zdaje sobie sprawę z faktu, że piękna mowa może stanowić zasłonę, poprzez którą słuchający nie będzie w stanie dostrzec bezprzedmiotowości samej mowy lub nie dostrzeże błędu w opisie owego przedmiotu. Nie jest to rzecz jasna to samo rozumienie podejrzenia, o jakim Ricoeur mówił w swoim tekście na temat hermeneutyki mistrzów podejrzeń. Jednak nie jest ono aż tak od niego strukturalnie różne, jakby się mogło to wydawać. Sigmund Freud interpretację powiązał z archeologią osoby, jej dzieciństwem. Ruch wsteczny, którzy nakazuje nam poszukiwać wyjaśnienia w tym, co minione, w wydarzeniu, któremu tylko pozornie przysługuje czas przeszły, jest prawdziwą taktyką archeologiczną, która nie dowierza mowie, nie zgadza się na przyjęcie narracji innego. Słowo skrywa jakiś kolejny sens; jest symbolem, któremu przysługuje z samej definicji polisemiczność. Problem legitymizacji konkretnej taktyki interpretacyjnej, czyli uwiarogodnienia decyzji o przyjęciu konkretnej techniki wyjawiania tego, co minione na podstawie świadectwa mowy, powróci jeszcze w tej refleksji. Teraz zechcemy przyjrzeć się zakrywającemu charakterowi mowy, który wymusza podjęcie archeologicznej demistyfikacji tego, co rzekomo prawdziwie powiedziane.

Na krótko w tym celu powrócimy jeszcze raz do starożytnej Grecji. Martin Heidegger, omawiając kwestię prawdy, odwołuje się do VIII księgi *Odysei*, w której wracający do Itaki Odyseusz znalazł się w kraju Feaków. Kiedy Muza natchnęła śpiewaka, by zaśpiewał pieśń o Odyseuszu, tajemniczy gość-Odyseusz zasłonił swoją twarz płaszczem, aby współbiedadnicy nie zauważyli jego łez, a przez to nie rozpoznali jego prawdziwego imienia. Heidegger widzi w owym zakrywaniu etymologiczną więź z logosem i rozumie przez to prawdę jako odkrytość, gdyż tak czyta grecki termin *αλετηρια*. Ten gest ukrycia własnej tożsamości jest powiązany z wcześniejszym zakrywającym przedstawianiem się Odyseusza, jego nazywaniem samego siebie/ mówieniem o sobie. Dążenie do prawdy zmierza do swego celu poprzez demistyfikację fałszywości mowy, słownej autoprezentacji Odyseusza. Jak już było powiedziane, dla Freuda demistyfikacja ta prowadzi poprzez archeologię.

W czym zatem podejrzliwość św. Pawła jest podobna do podejrzliwości twórcy psychoanalizy? Również jemu chodzi o swego rodzaju archeologię, wsteczny ruch do fundującego wydarzenia, w którym odsłania się to, co ukryte i prawdziwe. Tajemnicę wszechmocnego Boga i jego mądrość apostoł chce głosić poprzez „ukazywanie ducha i mocy”, któremu towarzyszy słowo. W życiu św. Pawła,

⁵ 1 Kor 2,1–5.

w jego ewangelizacyjnej misji objawia się to, co wyraził św. Grzegorz Wielki: „Viva lectio est vita bonorum”⁶. Odślonięcie prawdy o sobie, brak zakrycia wobec pieśni jego życia – nawiązując do Homeryckiego eposu – jest próbą nie tyle uwiarygodnienia słowa, ile wskazania na jego źródło, o którym szeroko apostoł pisał w Liście do Galatów.

Archeologia paulińska jest zatem powrotem do pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego, do pierwotnej miłości (Ap 2,4), pierwotnej uległości wobec Pana (Oz 2,17); czy też jest to powrót do Galilei, gdzie podążanie za Jezusem rozpoczęło się dla świadków Jego nauczania i gdzie mieli się oni udać po Jego zmartwychwstaniu. Wskazują na to także dalsze słowa przywołanego wcześniej I Listu do Koryntian:

Głosimy mądrość Bożą ukrytą w tajemnicy, którą przed wiekami Bóg przeznaczył dla naszej chwały. Nie poznał jej żaden z władców tego świata, gdyby ją bowiem poznali, nie ukrzyżowaliby Pana chwały. [...] Bóg objawił nam to przez Ducha, a Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga. [...] My nie otrzymaliśmy ducha od świata, ale Ducha od Boga, aby poznać dary otrzymane od Boga. Nie głosimy tego uczonymi słowami ludzkiej mądrości (διδασκατοῖς ἀνθρώπων σοφίας λογισ), ale dzięki pouczeniom Ducha, przedstawiamy sprawy duchowe tym, którzy są z Ducha⁷.

Może zrodzić się w tym momencie pewna wątpliwość: czy rzeczywiście jest tu mowa o podejrzliwości? Wątpliwość ta opiera się na fakcie, że i pierwotne doświadczenie można poddać krytyce archeologicznej i poprzez odwołanie się do faktów z życia św. Pawła lub analogicznie, innych postaci, dokonać demistyfikacji jego głoszenia i jego podejrzliwości wobec mowy. Dotykamy tu jednak problemu raczej z zakresu ogólnej metodologii niż problemu wynikającego z konkretnego przypadku, tę samą bowiem wątpliwość można wysunąć w stosunku do Freuda jako odkrywcy podświadomości i zapytać o archeologię, demistyfikację jego narracji o *superego*. Każda analiza i każde pytanie musi mieć kres swojego zastosowania. Tę taktykę przyjmuje wszelka praktyka naukowa w momencie przyjęcia aksjomatów lub Arystotelesowskiego odrzucenia redukcji w nieskończoność.

Podejrzliwość dotyczy zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku tekstu w sensie szerokim. To jest ich cecha wspólna. Podejrzliwość wobec kunsztownej mowy ma wymiar świadomości zagrożenia możliwością sprowadzenia ewangelizacji do techniki, retoryki, a zatem zatarcie żywego centrum posłannictwa apostoła – budowania relacji z Jezusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, uprzystępnianiem Jego dzieła dzięki otwartości na działającego Ducha. Właśnie bycie w Chrystusie

⁶ Św. Grzegorz Wielki, PL 76, 295, cytat za: F. Ioannidis, *Divine Reading (Lectio Divina) as Logos' Contemplation According to Saint Gregory The Dialogue*, http://www.academia.edu/2142069/Divine_reading_lectio_divina_as_Logos_contemplation_according_to_Saint_Gregory_the_Dialogue[dostęp: 2 V 2015].

⁷ 1 Kor 2,7–13.

staje się normą hermeneutyczną, która zapewnia umiejętność odczytania tekstu, przejścia od znaku do tego, co znak ten reprezentuje (przedmiotu). Podejrzliwość ta też nie jest absolutna. W pewnym sensie musimy powiedzieć w tym kontekście to, co zostało powiedziane przy Platońskiej krytyce pisma. Św. Paweł pisze: „On [Bóg] uzdolnił nas, byśmy byli sługami Nowego Przymierza, które nie opiera się już na literze, lecz na Duchu: litera (*gramma*) bowiem zabija, a Duch ożywia”⁸. Jednakże przekaz ten następuje poprzez literę – pismo. W innym miejscu słyszymy, że mamy napominać samych siebie przez pieśni pełne ducha (Kol 3,15). Litera bowiem oznacza w przywołanym fragmencie, jak chce tego tradycja egzegetyczna, Prawo. Tego tematu nie można tu rozwinąć, ale warto zauważyć, że owa litera (*gramma*) stanowi reprezentację tego Prawa. Paweł zatem zauważa pewien związek pomiędzy literą i Prawem, a zatem – nie opierając się już na tzw. intencji autora – możemy literze samej przypisać nie tylko martwość, kamienność, które zarzuca się również grece, ale także zabójstwo (czasownik *αποκτεννει*). Nieoczekiwanie analiza Pawłowego listu przywiodła nas do jeszcze jednego słowa, które tak mocno koresponduje z naszą optyką podejrzliwości. Wobec tego zastanawia fakt, że Martin Luter to właśnie pismu przypisał tak duże znaczenie, kiedy nawet inni przedstawiciele Reformacji byli świadomi niemożności utrzymania tego poglądu, powołując się przy tym na przesłanki tak teologiczne, jak i hermeneutyczne⁹. To kolejne zagadnienie, które w naszej perspektywie jest godne podjęcia, ale które niestety, musimy pozostawić w tej przyczynkowej, a zatem także wystawionej na zarzuty formie.

Niedowierzając literze, Paweł głosi mądrość Bożą, jak to słyszymy w przywołanym fragmencie z 1 Listu do Koryntian, gdzie owo głoszenie to mówienie (*lalomun*), które dodatkowo poprzedzone jest spójnikiem przeciwstawnym „ale” (*alla*), czego brak w polskim przekładzie. Staje się zatem jasne, że człowiek duchowy ma możliwość mówienia o Bogu. W obrębie wspólnoty, przy asystencji Ducha Świętego dokonuje się proces komunikacji, który oparty jest na szczególnym uzdolnieniu do rozumienia i wyrażania, gdyż „dzięki pouczeniom Ducha przedstawiamy sprawy duchowe tym, którzy są z Ducha”.

Na zakończenie zachciejmy jeszcze raz przywołać św. Pawła:

Jeśli nawet nasza Ewangelia jest przed kimś zakryta, to tylko przed tymi, którzy są na drodze do zagłady, gdyż bóg tego świata zaślepił ich pozbawione wiary umysły, aby nie zobaczyli blasku Ewangelii o chwale Chrystusa, który jest obrazem Boga. [...] Bóg, który powiedział „z ciemności zajaśnieje światłość”, zajaśniał w naszych sercach, aby zabłysło poznanie chwały Bożej, która jest na obliczu Jezusa Chrystusa. Mamy zaś ten skarb w glinianych naczyniach, aby nie z nas, lecz z Boga była ta przeogromna moc.

⁸ 2 Kor 3,6.

⁹ Zob. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007, s. 56–63; P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012, s. 120–122.

Jeszcze tutaj otrzymujemy potwierdzenie, że procesem rozumienia i wyrażania ortodoksji rządzą dwie reguły hermeneutyczne – eklezjologiczna i pneumatologiczna. Rozumienie nie wiąże się bezpośrednio z tym, co teoria interpretacji nazywa *intentio auctoris*, ani też z *intentio operis*, ale z *intentio lectoris*¹⁰. Przy czym lektor nie jest odbiorcą pisma¹¹, ale tym, który z Ducha Bożego posiada tę Jego cechę przenikania, w tym przypadku przenikania mowy, martwej litery, i jednocześnie kreuje na nowo pismo niczym pobożny Żyd, który odczytując Pisma, musi sam dodawać brakujące w nich samogłoski. Proces ten oparty jest na tradycji¹², poczuciu eklezjalnej jedności, która jest jednością doświadczenia chrześcijańskiego, a zatem, używając terminologii współczesnych teoretyków interpretacji, proces ten dokonuje się w obrębie wspólnoty interpretacyjnej¹³. To nie mowa i słowo zabezpiecza doświadczenie, ale doświadczenie ożywia mowę, która jest niczym gliniane naczynia niosące dar poznania chwały Bożej.

ZAUFIANIE

W perspektywie hermeneutyki zaufania, czy też rekolekcji, bo i tego terminu używał Ricoeur, sięgnijmy do znamienitego i wręcz oczywistego dla naszych rozważań Prologu Ewangelii według św. Jana. Tak samo oczywiste jak to, że do niego się odwołujemy, jest także to, że nie zajmujemy się jego całościową analizą. Przechodzimy tym samym na nowy poziom refleksji. Od mowy, Pawłowych słów (λογοι), do Słowa (*Logos*). Przy czym nie jest to właściwie przejście. To bowiem zakłada już wytyczoną ścieżkę, pewną metodologię, kiedy tutaj porzucamy jedno, aby zająć się drugim.

Fundamentalne *εν αρχη εν ηο λογοσ*, i dalej: *και ηο λογοσ σαρχ εγενετο και εσκενοσεν εν ηεμιν* stanowi rzeczywistą podstawę teologii słowa. To punkt, w którym skupiają się, niczym w soczewce, wszystkie problemy, korzystając z różniczenia, jakiego dokonał Jerzy Szymik, teologii słowa literackiego, teologii literatury i teologii literackiej¹⁴. One wszystkie wynikają z teologii Słowa, które stało się ciałem i rozbiło namiot wśród nas. Jednak trzeba pamiętać, że Słowo czasem

¹⁰ Zob. M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007, s. 15–18.

¹¹ Zob. tenże, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012, s. 155–160.

¹² Przykładowo można podać: H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 402–403.

¹³ Por. A. Szahaj, *O interpretacji*, Kraków 2014, s. 9–43; S. Fish, *Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi*, w: tenże, *Interpretacja, retoryka, polityka*, Kraków 2002, s. 81–98.

¹⁴ „W misterium słowa, w prapierwotnym żywiole języka, tkwią więc najbardziej fundamentalne związki pomiędzy językiem religijnym, teologicznym i literackim, pomiędzy teologią i literaturą piękną” (J. Szymik, *W poszukiwaniu głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, s. 38). Sam przywołany w tekście głównym podział rządzi natomiast strukturą całej pracy.

zbyt pośpiesznie bierzemy – tutaj trzeba użyć całej podejrzliwości – dosłownie. Bogactwa oddziaływania greckiego pojęcia, a także bogactwa chrześcijańskiego doświadczenia związanego z tym pojęciem nie można zamknąć w żadnym wyrazie. Jeśli kłopotliwe jest zestawianie leksemów *logos* i słowo/Słowo (i jego innych tłumaczeń, a także owych tłumaczeń między sobą), to tym bardziej skazane na porażkę jest ograniczające utożsamienie greckiego *logos* z tym, co termin ten dla chrześcijanina wyraża. Trafiamy tutaj na problem niewyczerpalności rozumienia, którego nie da się zamknąć w obrębie martwej litery, a także na problem *verbum interius*, który Hans-Georg Gadamer wskazał jako na „podstawowy problem hermeneutyczny”¹⁵. Kwestia natchnienia nie może spowodować obkurczenia tego problemu, bo Pismo Święte zawsze pozostanie dziełem teandrycznym.

Milczenie mowy ukazuje się w starym problemie filozoficznym, który był tematyzowany wielokrotnie także w samej literaturze, żeby przykładowo powołać się na *Studium dwóch gruszek* Wallace’a Stevensa, czytany symbolicznie opisie działań miniaturzystów sporządzających wizerunek konia w *Nazywam się czerwień* Orhana Pamuka czy na wiersze *Nie więcej* Czesława Miłosza i *Widok z ziarnkiem piasku* Wisławy Szymborskiej. Posiada on również wiele opracowań teoretycznoliterackich. Milczenie to związane jest z nieobecną w tekście rzeczą, która jest w nim jednak obecna poprzez słowną reprezentację, a zatem jako niema musi korzystać z użyczonego jej głosu. Mowa podaje nam dźwięki, które traktujemy jak znaki, ale nie mówi nam rzeczy, mówi jedynie o niej.

Pozostawiając na boku to zagadnienie, będziemy teraz podążać za Słowem ukrytym w słowie. Owo zaufanie przypomina postawę, o której pisał Friedrich Schiller w pracy o poecie naiwnym i sentymentalnym¹⁶. Zaufanie jest bowiem postawą naiwną w niepejoratywnym znaczeniu tego słowa. Jest to strategia pisarska lub czytelnicza, która mocno wiąże reprezentacje z rzeczą. W przypadku teologii mamy często do czynienia z tym typem rozumienia. Jest ono jeszcze silniejsze w świadomości osób, które podejmują się opisu teologii z innego niż teologia miejsca.

Św. Tomasz z Akwinu szeroko komentuje kwestię Słowa, jaka pojawia się na początku Ewangelii Janowej. Pierwsze strony poświęca szczegółowej analizie filozoficznej, w której szczególnie miejsce zostało zarezerwowane dla wspomnianego jedynie przez nas wcześniej, w kontekście hermeneutyki, zagadnienia słowa wewnętrznego. Uświadamia nam to, że nie po raz pierwszy teologia podchodzi do tego zagadnienia. Wpisujemy się tym samym w szeroką tradycję intelektualną. Przypomina nam to także o znaczeniu dziejów rozumienia, o których często zapominamy.

¹⁵ J. Grondin, dz. cyt., s. 7.

¹⁶ F. Schiller, *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, tłum. I. Krońska, w: F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, Warszawa 1972.

Znajdują się tam dwa stwierdzenia, które posiadają doniosłe znaczenie dla naszej refleksji. Po pierwsze, Tomasz zauważa, że Słowo ustawione jest w szczególnej relacji do wypowiadającego. O ile słowo ludzkie pozostaje odrębne względem natury wypowiadającego, to znaczy: to, co mówimy, nie współtworzy istoty człowieka, o tyle w Bogu jego Słowo jest z nim tożsame¹⁷. Ujawnia się tutaj trop zaufania, które pragniemy ukazać. Wypowiadanie Słowa, czyli rodzenie Syna przez Ojca, zostało zaprezentowane poprzez akt mowy Ojca. I chociaż Tomasz rozumie owo wypowiadanie jako wyrażenie metaforyczne, gdyż mówi, że taka konstrukcja językowa chroni nas przed materialistycznym rozumieniem relacji pochodzenia Syna od Ojca, które ktoś może mylnie dostrzec w pojęciu „rodzenia”¹⁸, to jednocześnie relację między Słowem a słowem pojmuje na sposób ontologiczny¹⁹ w ramach swej teologii. Zatem – jest to drugie zapowiadane stwierdzenie – chociaż wyrażenie „wypowiadać Słowo” jest jedynie alternatywną formą deskrypcji faktu pochodzenia wewnątrz Trójcy Świętej – które już tutaj z konieczności musieliśmy ująć w słowa, używając terminu „pochodzenia” – posiadającego swoją językową wersję podstawową, znaną z Credo jako „rodzenie”, to już samo Syna bycie Słowem jest rozumiane jako ontologiczna podstawa wszelkich sfer ludzkiego słowa: człowieka jako bytu obdarzonego słowem, słowa wewnętrznego i aktu jego wypowiadania, a także idąc dalej tym tropem: wypowiedzi jako produktu tego aktu, czyli słowa jako tekstu.

Teza ta widoczna jest nie tylko w ogólnej refleksji na temat jeszcze niejasno ujętego słowa i jego związków z człowiekiem, ale także, a może szczególnie, w samorozumieniu teologii jako theo-logii, mowy o Bogu. W sposób szeroki omówił to zagadnienie Jerzy Szymik w książce *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*. Przedstawiając propozycję M.D. Chenu, pisze:

Określenia te [theo-logii – G.W.] akcentują istniejące w pojęciu «teologia» semantyczno-ontyczne sprzężenie pomiędzy rzeczywistością Boga i rzeczywistością słowa oraz pomiędzy Słowem Bożym i słowem ludzkim. Ukazują głębokie, fundamentalne zakotwiczenie Słowa Bożego w ludzkim słowie o Bogu i odwrotnie²⁰.

¹⁷ Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, przeł. T. Bartoś, Kęty 2002, s. 28.

¹⁸ Zob. tamże, s. 29.

¹⁹ „Należy stwierdzić, że choć wiele jest prawd przez uczestnictwo, jednak istnieje jedna prawda absolutna, która jest prawdą ze swej istoty. Otóż jest nią samo boskie istnienie. Dzięki tej prawdzie wszystkie słowa są słowami. Podobnie istnieje jedna absolutna mądrość, wyniesiona ponad wszystko, mianowicie mądrość boska. Dzięki uczestnictwu w niej wszyscy mądrzy są mądrzy. Istnieje także jedno absolutne Słowo. Dzięki uczestnictwu w Nim wszyscy posiadający słowo są nazwani mówiącymi. Słowo zaś boskie tym się charakteryzuje, że samo przez się jest Słowem wyniesionym ponad wszelkie inne słowa” (tamże, s. 30).

²⁰ J. Szymik, dz. cyt., s. 35.

Jest to dobitne świadectwo teologicznej hermeneutyki zaufania. Leksykalna zgodność słowa i Słowa stanowi w tym rozumieniu przesłankę wniosku o związku tych rzeczywistości:

Istnieje jakiś misteryjny, ale realny związek pomiędzy „Bogiem” i „językiem”. Jego praktycznym urzeczywistnieniem jest właśnie teologia. Punkt identyczności i jedności („Boga” i „języka”) leży dokładnie w źródłowym i najbardziej pierwotnym znaczeniu słowa „theo-logia”: „być mową o Bogu”²¹.

Wiąże się z tym jeszcze jedno zagadnienie. Język może być postrzegany jako system, zamknięty układ wzajemnych odniesień, gdzie słowo odsyła tylko do innego słowa. Jednak w perspektywie zaufania język staje się mową, nie aktem podmiotu mówiącego, ale bytem odrębnym, którego należy nasłuchiwać: „[Język] jest czymś najbardziej pierwotnym, w czym człowiek jest zanurzony całą swoją egzystencją; czymś, czym człowiek nie tyle dysponuje, ale czego słucha”²². Trudno nie skojarzyć tych słów z ontologicznym projektem rozumienia Martina Heideggera, a jeszcze bardziej z jego późną filozofią języka:

Robić doświadczenie z językiem, znaczy [...]: specjalnie pozwolić, by dotknęła nas mowa języka, godząc się na to, poddając się temu. Jeżeli to prawda, że właściwym miejscem pobytu ludzkiego bytowania jest język, niezależnie od tego, czy człowiek o tym wie, czy nie, to doświadczenie, jakie robimy z językiem, dotknie najgłębszych struktur naszego bytowania”²³.

Szymik w dalszej części przywołanej wcześniej książki pisze: „Sięgając do ontycznej struktury świata i człowieka, język otwiera przed ludzkim bytem dostęp do całości bytu, również do jego najgłębszych warstw”²⁴. Tutaj doskonale widzimy, na czym polega owa ontologiczna interpretacja wiążąca się z hermeneutyką zaufania. To język jest tym, któremu jako agensowi przypisane są dwie czynności: sięganie do ontycznej struktury świata i człowieka oraz odsłonięcie ich przed człowiekiem. Możemy zasadnie zapytać: Na mocy czego język może sięgać do głębi bytu? Odpowiedź stanowi wcześniejszy cytat, ukazujący tożsamość i jedność języka i Boga. Oczywiście, jest to tożsamość częściowa, nie istotowa, ale – jak to Szymik podkreśla wielokrotnie – jest to pewien misteryjny związek Słowa Bożego i słowa ludzkiego. Polega on na tym, że „Słowo Boże staje się językiem, ludzka mowa transcenduje samą siebie”²⁵. Dzięki tej uwadze Szymik unika niebezpieczeństwa monizmu w hermeneutyce, którego najlepszym przykładem będzie filozofia

²¹ Tamże, s. 36.

²² Tamże, s. 37.

²³ M. Heidegger, *Istota języka*, w: tenże, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 141.

²⁴ J. Szymik, dz. cyt., s. 37.

²⁵ Tamże, s. 36.

Fridricha Asta²⁶, przedstawiającego rozumienie jako samorozumienie tożsamej treści podzielonej na różne stany rzeczywistości. Poznanie i rozumienie jest zatem rozpoznaniem, w którym rozpoznawanym jest samo rozpoznawane.

Pomysł Asta wydaje się atrakcyjny dla teologa, gdyż teologicznie zinterpretowany, może odnosić się do rzeczywistości pochodzenia słowa od Słowa. W takim przypadku poznanie Boga może być rozumiane jako natrafienie przez język na Słowo, od którego pochodzi. Rodzi to możliwość adekwatnego i pełnego opisu tego Słowa. Pozostawiając tę kwestię na boku, należy jedynie wskazać na zwykle przywoływane zagrożenia wynikające z systemów monistycznych. Szymik unika tej komplikacji, ukazując Słowo jako źródło różnych fenomenów języka i co ważniejsze, jedności nie przedstawia jako tożsamości istotowej, gdyż opiera się ona przede wszystkim na wydarzeniowym charakterze Słowa, czyli Wcieleniu, o czym świadczą te fragmenty jego książki, które odnoszą się do dialogicznego charakteru owego misteryjnego związku. Tożsamość ma zatem źródła nie ontologiczne, ale dziejowe, historiozbowcze²⁷. Jednak poprzez dzieje tworzy się lub odsłania pewna ontologiczna tkanka słowa i Słowa, która jest narażona na monistyczną interpretację, chociaż samo chrześcijańskie pojęcie przymierza i komunii między Bogiem i człowiekiem jest dostatecznym zabezpieczeniem przed panlogizmem znanym z idealistycznego systemu Hegla, gdyż samo przymierze można interpretować jako wydarzenie językowe, ale to nie język je stworzył. Nie można zatem całej rzeczywistości sprowadzić do (jednej) myśli. Teologia katolicka zawsze będzie się starała oddać słusność osobie, co wiąże się nie tylko z problemem wolności jednostki i możliwości wpływania na bieg historii (wobec tezy o duchu dziejów), ale także z rozumieniem Trójcy Świętej i sprzeciwem wobec tendencji modalistycznych. Można zatem powiedzieć co najwyżej, że język jest jego warunkiem lub sam język jest wytworem, wydarzeniem przymierza. Podobnie jak można powiedzieć, że język jest domostwem bycia, tak tu można powiedzieć, że język stanowi miejsce, w którym dokonało się zawarcie teandrycznego przymierza. Przy czym należy pamiętać, że teologia kładzie nacisk nie na słowo, ale na jego słuchacza i wyraziciela. Ta uwaga jednak ponownie osłabia powiązanie słowa i Słowa. Możemy bowiem w tym przypadku mówić o jego konieczności i podobieństwie, ale trudna do uzasadnienia byłaby teza o bezpośrednim przejściu i tożsamości.

Strategia zaufania, jako model interpretacyjny i pewna teoria lekturowa może nie tylko ustanawiać pewien typ czytania konkretnego dzieła, co jest jej minimalnym wyjściem ku praktyce, chociaż w hermeneutyce nie zawsze obecnym, ale może również dokonywać prób interpretacji samej rzeczywistości językowej.

²⁶ Zob. J. Grondin, dz. cyt., s. 87–90.

²⁷ Zob. J. Szymik, dz. cyt., s. 40. Szymik, referując związek słowa ze Słowem w teologii Balthasara, wskazuje, że Słowo zawiera wszystkie słowa rozsiane na całym świecie. To jeszcze inny rodzaj związku, niż ten przez nas omawiany. Wiąże się on z zagadnieniem nasion logosu, o którym w perspektywie teologii kultury, zatem również literatury, pisze w książce *W światłach wcielenia. Chrystologia kultury* (Katowice 2004).

Ontologizacja może zatem dotyczyć nie tylko pewnej teorii związku pomiędzy Słowem a słowem, który widzieliśmy na przykład u św. Tomasza z Akwinu, a który przywołuje takie terminy jak *koinonia* i *parousia*, znane z Platońskiego *Parmenidesa*, ale może także ustanawiać nowy typ semiologii. Doskonałym przykładem tego przypadku jest genetyczna koncepcja semiotyki, jaką zaproponował Fernando Rielo Pardal. Złożoność jego teorii oraz ograniczone ramy tego artykułu zmuszają do przywołania jedynie syntetycznego, ale jasnego opisu wniosków wypływających z tej propozycji, jakiego dokonał Marek Chmielewski w ramach podsumowania Kongresu Semiotyki Tekstu Mistycznego:

Człowiek otrzymuje upodobnienie do teandrycznej natury Chrystusa, który na mocy unii hipostatycznej obejmuje w jedno naturę ludzką i Boską z właściwymi dla każdej z nich językami. Jeżeli zatem człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, najpełniej objawiającego się w Chrystusie, to także język ludzki jest obrazem i podobieństwem języka, jakim komunikują się pomiędzy sobą Osoby Boskie. Oznacza to, że język ludzki ma swój mistyczno-trynitarny analogat. Język mistyczny jest dzięki łasce „boskopodobny” (*deitatico*). Mamy więc do czynienia jakby z trójstopniową genezą języka mistycznego: najpierw jest język Boskich Osób, następnie język komunikacji mistycznej człowieka z Bogiem i wreszcie jego werbalizacja. F. Rielo Pardal odrzuca w związku z tym naturalistyczną koncepcję języka, który – jego zdaniem – ma swoją *praeter-naturalną* genezę w języku wewnątrztrynitarnym²⁸.

Koncepcja ta nie wiąże tego, co boskie, z tym, co ludzkie w modus Wcielenia, ale wskazuje na mocne ontologiczne i motywowane protologicznie źródło możności mówienia. Przy czym, co wydaje się zastanawiające, F. Rielo Pardal wyłącza z tej protologicznej i ontologicznej jedności języki, którymi się posługujemy. Mogą być one jedynie, czasowo później, przebóstwione. Wobec tego pojawiają się dwie trudności. Jeśli język powstaje w sposób naturalny, ale może – jako część natury – zostać przebóstwiony, to odmowa zasadności budowania naturalnych koncepcji języka byłaby czymś analogicznym do odrzucenia medycyny na korzyść antropologii teologicznej. Jeśli natomiast powodem owego jedynie wtórnego włączenia języka w język boski byłby upadek, pierwsze nieposłuszeństwo, to oznaczałoby to, że należy dodać do tej koncepcji jeszcze przesłankę o braku języka naturalnego w okresie rajskim, co być może łączy koncepcję Pardala z presemiotyką rajską, jakiej istnienie postulował Paweł Florenski, prezentując ją jako typ idealnej komunikacji²⁹.

* * *

Podsumowując tę część, która wyznacza kres głównego korpusu pracy, należy przywołać na powrót rozróżnienie hermeneutyki podejrzania i zaufania dokonane

²⁸ M. Chmielewski, *Semiotyka tekstu mistycznego*, „Roczniki Teologiczne” 40 (1993), z. 5, s. 101.

²⁹ P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, Warszawa 1984.

przez Ricoeura. Drugi typ w historii pojawił się jako odwrócenie pytania hermeneutycznego i związany jest z analityką *Dasein* przeprowadzoną przez Heideggera. Przyczynił się on do rozwoju hermeneutyki nie poprzez opracowanie sztuki czytania lub nową teorię interpretacji i rozumienia, ale poprzez wydobycie warunków możliwości rozumienia, które doprowadziły do przesunięcia zagadnienia rozumienia z pola aktu i produktu na teren bycia ludzkiego, a dalej bycia. To właśnie nazywamy ontologizacją problemu hermeneutycznego.

W tym miejscu należy jeszcze wyjaśnić, że konflikt hermeneutyk nie ustanawia dwóch konkurencyjnych modeli. Ponadto nie dotyczy on w swej warstwie podstawowej problemu ontologizacji i podejrzenia. Podejrzenie związaliśmy tutaj bezpośrednio i bez problematyzacji, która wymagałaby obszerniejszego studium, z techniką, modelem epistemologicznym, który stawia pytanie o tekst i jego znaczenie oraz rozumienie. Taki wybór, który nie jest oczywistym krokiem, uwarunkowany został przywoływanymi fragmentami listów św. Pawła. Dla potrzeb tego wywodu można jednak zasadnie przyjąć, że nieufność wiąże się z samym słownikiem. Teologii jako mowy o Bogu nie można zbudować, opierając się jedynie na zamkniętym świecie języka rozumianego strukturalistycznie. Sam nawet natchniony tekst, a także tekstowe (w sensie wąskim) świadectwa Tradycji nie są elementami samowystarczalnymi, które można by pozbawić eklezjalnego i przez to doświadczeniowego kontekstu. W przeciwnym wypadku Objawienie musiałoby zostać ograniczone do informacji.

Widzimy zatem, że te dwie drogi muszą w sposób konieczny być powiązane. Pytanie epistemologiczne, które stawia praktyka interpretacyjna, w teologii domaga się uzupełnienia w postaci przymierza, które skojarzone może być z projektem ontologizacji, znanej z dziejów hermeneutyki. I tutaj jeszcze raz trzeba zaznaczyć, że natrafiamy na trudność, jako że nasze życie i rozumienie dokonuje się już w języku. Można wyjaśnić to analogicznie do problemu natury czystej. Jej istnienie w skrajnej wykładni musiałoby zakładać istnienie czegoś poza sferą Bożego oddziaływania, nie w sposób moralny, ale ontologiczny, protologiczny i eschatologiczny. Nie jest możliwe pomyślenie w obrębie przestrzeni wiary, a w niej porusza się teologia, takiego odłączonego elementu. Także i w naszym przypadku wiemy, że przestrzeń, którą możemy nazwać – zależnie od aspektu i przyjętej szkoły, ale ze świadomością różnic – językiem, słowem lub słownikiem, musi odnosić się do teologicznego fundamentu swego istnienia i funkcji, co z kolei w sposób oczywisty musi zaprowadzić nas do mówienia ostatecznie o Bogu. Jednak i tutaj nie mamy dostępu do niego inaczej jak poprzez język. Nie możemy wyjść poza obszar jego dominacji. Każdy opis jest zatem opisem z wnętrza (z języka), co w żaden sposób nie stanowi jego mankamentu, o czym wiemy doskonale, uprawiając naukę po zwrocie epistemologicznym. Z drugiej zaś strony trudność stanowi owy charakter uzgodnienia słowa ze Słowem. Logos bowiem jest jedynie słowem, zatem samo pojęcie Słowa jest przypadkiem słowa. Jeśli będziemy iść drogą od słowa do Boga, to nie objawi się on jako Słowo dzięki samemu przyporządkowaniu Bogu

cechy „bycia Słowem” (używanej przez nas nazwie), ale na mocy ontologicznej struktury poznawania Stwórcy w tym, co stworzone. Taki model widzieliśmy u św. Tomasza, a także jest to droga, którą wytycza św. Augustyn, wskazując na analogiczność ludzkiej duszy i Trójcy³⁰. Poznanie Boga jako Słowa jest zatem poznaniem aspektowym i ma odmienny zakres niż w samym wyrażeniu „Na początku było Słowo (*Logos*)”.

Uwidadzania to potrzebę badania języka (słowa) w jego danym momencie dziejowym. Zakotwiczenie języka na gruncie samego Bożego istnienia i działania (bycie Słowem, wypowiedanie Słowa, Objawienie jako mówienie do człowieka, natchnienie itd.) nie znosi konieczności podejmowania językoznawczego i egzegetycznego trudu rozumienia. Język bowiem stanowi system, który należy poznawać w jego danym momencie (jak daną sytuację szachową, powiemy za Ferdinandem de Saussure’em), a jednocześnie należy badać jego historyczną strukturę, której nieznamość mogłaby zdeformować naszą wiedzę o dziejach rozumienia, a więc także teologii. Pozostawiona samej sobie refleksja ontologiczna mogłaby ponadto doprowadzić do postawy, w której dany moment dziejowego rozumienia, obecny stan „mowy o Bogu”, byłby uznany za stan ostateczny, ontologicznie ufundowany w takiej swej postaci. Istotne jest to szczególnie dla teologii dogmatycznej, która posługuje się pojęciami, które są przyjmowane głównie z filozofii, a w procesie przejścia niejednokrotnie są one redefiniowane. Pojęcia te także w samej filozofii są polisemiczne, zależne od danej szkoły i – jeśli można użyć w tym przypadku takiego sformułowania – stają się w swym podstawowym znaczeniu neosemantyczne.

Uświadamia nam to także, że język teologiczny rozumiany jako system³¹ w znaczeniu technicznym tego słowa nie stanowi odrębnej i samozabezpieczającej się mowy o Bogu. Język jest jedynie pewnym układem znaczeń, który odnosi się sam do siebie. Jego odniesienie do rzeczywistości, a więc doświadczenia Boga, jest związane z autoryzacyjną rolą wspólnoty. Giorgio Agamben przypomniał nam, że słowo *auctor* pierwotnie oznaczało osobę poświadczającą deklarację osoby, która nie posiadała zdolności prawnej³². Zatem zakotwiczenia słowa w Słowie, zdolności referencji słowa nie należy upatrywać w samym „Boga byciu Słowem”, ale także w innym fragmencie Janowych pism: „Piszemy wam o tym, co było od początku. O tym, co słyszeliśmy i widzieliśmy na własne oczy, co oglądaliśmy i dotykaliśmy własnymi rękami – o Słowie Życia” (1 J 1,1). Teologia jest z konieczności

³⁰ Klasycznym tekstem dotyczącym problemu hermeneutycznych implikacji teologii Słowa jest fragment *Język a verbum* podstawowego dzieła H.G. Gadamera *Prawdy i metody* (dz. cyt., s. 565–576).

³¹ Jest to w pewien sposób konsekwencja podążania za Ricoeurem, gdyż drogę Heideggera uznaje on za zbyt krótką i pragnie tekst interpretować zgodnie z projektami językoznawczymi, szukając niejako trzeciej drogi. Zob. P. Ricoeur, *Przyczynek do teologii słowa*, w: tenże, *Egzystencja*, s. 360–379. Chociaż takie rozumienie języka jest zbyt wąskie i „martwe” dla hermeneutyki (a także Ricoeura), to tu powiedzielibyśmy o mowie to, co hermeneutyka powiada o języku.

³² Zob. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 149–151.

uwikłana w często komentowane zagadnienie szczeliny pomiędzy zdolnością do mówienia a językiem oraz szczeliny pomiędzy językiem a rzeczywistością. W każdym przypadku pomiędzy tymi elementami znajduje się wypowiedź jako rzeczywistość realna – tekst. Ten tekst potrzebuje pieczęci uprawnionego, czyli wspólnoty, która jest strażnikiem nie tyle języka (w znaczeniu, o którym mówiliśmy), ile rzeczywistości. Przy czym oczywiste jest, że będąc stróżem rzeczywistości (doświadczenia), nie będzie pochopnie porzucać języka, który kształtuje jej świadomość. Musi jednak dbać, aby to język nie zawładnął rzeczywistością. Wyrażną przestrożę z tym związaną daje Ricoeur:

[...] symbole są często martwe, znumifikowane [...]. To jeszcze jedna przyczyna, dla której warto wykonywać pracę interpretacji, która nie ogranicza się do zwykłego rozwinięcia sensu, ale jest walką z możliwością upadku symbolu do rzędu obrazu, nazwy lub idola; dlatego musimy zawsze rozbijać stwardniałą skorupę symbolu, skamieniałego w ramach jakiejś kultury czy literatury, porzuconego jak martwa rzecz w świątyni, która służy zgodnie ze swoim przeznaczeniem. Jest coś wadliwego w przekazie, co sprawia, że akt interpretacji to nie tylko akt pojmowania dokonany dla zrozumienia, ale także walka o życie symbolu, walka, by symbol przemówił³³.

Mogłoby się wydawać, że słowa te stawiają bardzo wysoko sam symbol, a w naszym przypadku pojęcia teologii, akty liturgiczne itp. Jednak Ricoeur dodaje natychmiast, że interpretacja nie jest czymś zewnętrznym, jedynie przyznanym mu przez nas i nadobowiązkowym. To sama jego struktura domaga się interpretacji. W ten sposób widzimy, że w obrębie wspólnoty interpretacyjnej dokonuje się dzieło wyrażania doświadczenia chrześcijańskiego. Kościół to *auctor*, jednak czym byłby w tej swojej funkcji, gdyby nie było tych, którzy dają pojęcia?

Jak zauważył Leszek Kołakowski, te, a nie inne terminy teologiczne zostały przyjęte nie ma mocy ich bezbłędności, ale ustalenia, rozpoznania przez wspólnotę³⁴. Jedyne przykładowo można wskazać, że odmienne podejście do terminu *homoousios* przez Antiochię i Niceę, decyzja Kongregacji Naukowi Wiary (17 I 2001), aby anaforę Addaja i Marię, która nie zawiera słów ustanowienia w sposób przyjęty na Zachodzie, uznać za ważną³⁵ oraz samą odzyskaną w teologii kategorię doświadczenia, a także przejście w dobie pierwszych soborów od języka biblijnego do spekulatywnego (*piscatorie – aristotelice*³⁶) stanowią egzemplifikacje

³³ P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk*, s. 141.

³⁴ Zob. L. Kołakowski, *Mówić o tym, co niewypowiadalne*, w: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, Warszawa 2003, s. 338–344.

³⁵ B. Nadolski w 4 tomie *Liturgiki* pisze: „Nieobecność słów konsekracji w *Didache*, w anaforze Addai i Mari, w *Aktach* Tomasza i Jana czy w *Ewangeliu* Tomasza można tłumaczyć praktyką *disciplina arcani*, faktem, że stosowanie słów wydawało się zrozumiałe samo przez się [...]” (B. Nadolski, *Liturgika*, cz. 4, *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 191).

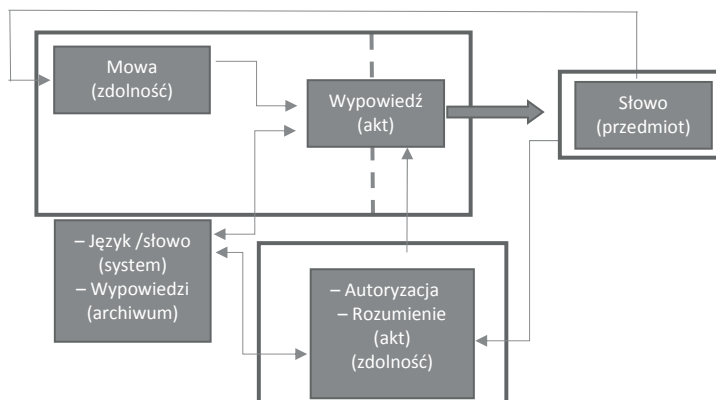
³⁶ Zob. J. Królikowski, *Chrystologia dzisiaj*, w: *Deklaracja Dominus Iesus. Tekst i komentarze*, Poznań 2006, s. 204–205.

dynamicznego układu języka i *auctora*. Język teologii to archiwum w znaczeniu Foucaultowskim: otacza wypowiedź, stanowi jej margines, jest swego rodzaju skarbcem. Zarówno sam wyrażający swoje doświadczenie wierzący, badający doświadczenie teolog, jak i Kościół są ukształtowani przez owo archiwum.

Na zakończenie należy jeszcze powrócić do samego tytułu, jaki został nadany tej pracy. Nie można było tego dokonać na początku, gdyż pojęcia, które zawiera, były wyjaśniane powoli, w toku omawiania poszczególnych zagadnień. Początkowo używałem wielu pojęć zamiennie (język, słowo, mowa) co ukazało, że w teologii posługujemy się nimi na różny sposób i często przechodzimy od ich znaczenia zgodnego z jedną szkołą (filozoficzną czy filologiczną) do znaczenia odmiennego. W ramach podsumowania został zaproponowany układ, w którym samo słowo przesunięte zostało w przestrzeń języka rozumianego jako system. Przez co okazuje się, że nie można całej analizy tutaj poczynionej nazwać zwyczajowo teologią słowa. Zaproponowana teologia mowy to próba określenia pewnej przestrzeni uzewnętrzniania wewnętrznego słowa, która rodzi się w obrębie doświadczenia wierzącej wspólnoty, a następnie jest przez nią potwierdzane. Tę przestrzeń nazywamy mową w sensie szerszym i odróżniamy ją od mowy, którą literatura tego zagadnienia rozumie najczęściej jako zdolność mowy. W jej ramach język stanowi system, który jest właściwy człowiekowi nazywającemu rzeczy i komunikującemu się. Bezpośrednio z nim związane są wypowiedzi stanowiące archiwum i budujące tożsamość (zwłaszcza przy przyjęciu założeń tożsamości narracyjnej Ricoeura) wierzącego. Wspólnota (a więc także sam mówiący w swoim przypadku i w innych) dokonuje interpretacji w procesie rozumienia i staje się przez to *auctorem* tej wypowiedzi, która wzbogaca archiwum. Procesy te są jednocześnie oparte na tym archiwum i mieszczą się w regułach języka teologicznego, który jest systemem zmiennym, zależnym także od innych faktorów.

Na końcu należy krótko odpowiedzieć, gdzie w tym proponowanym schemacie można umieścić przejście od Słowa do słowa (i odwrotnie). Miejszem dla tego właściwym jest samo uzdolnienie do mówienia, a także związane z (tym samym) chrześcijańskim doświadczeniem Słowa/Boga oraz rozumieniem i autoryzacją, jaka z kolei wiąże się z asystencją Ducha Świętego. W tym względzie ontologizacja, zapożyczając ten termin, będzie miała podobny przebieg, jak w przypadku odwrócenia pytania epistemologicznego u Heideggera, i wskaże na najgłębszą strukturę chrześcijańskiej komunijnej egzystencji. Na podanym schemacie relacja pomiędzy wypowiedzią a Słowem jest oznaczona w inny sposób niż pozostałe relacje, gdyż wypowiedź z jednej strony ma charakter *descriptio*, ale z drugiej nie jest pozbawiona charakteru *actio*, jak w tym przypadku można określić samą performatywność formuł sakramentalnych, aktu wyznania wiary czy deklaracji wiary, a przede wszystkim wykorzystania w modlitwie pojęć zaczerpniętych z teologii i modlitwie jako takiej. Używane przez wspólnotę słowa (zarówno te stanowiące o tradycji, jak i te nowe) budują samego mówiącego/czytającego.

Schemat ukazuje mowę jako wydarzenie międzypersonalne, wpisując się tym samym w rozumienie tych rzeczywistości w ramach kategorii przymierza. Nie obejmuje on jednak wszystkich możliwych aspektów, co należałoby w następnych krokach badawczych uczynić.



Rys. 1. Schemat teologicznej interpretacji mowy w obrębie teologii

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Chmielewski M., *Semiotyka tekstu mistycznego*, „Roczniki Teologiczne” 40 (1993), z. 5.
- Dybel P., *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012.
- Ioannidis F., *Divine Reading (Lectio Divina) as Logos' contemplation according to Saint Gregory the Dialogue*, http://www.academia.edu/2142069/Divine_reading_lectio_divina_as_Logos_contemplation_according_to_Saint_Gregory_the_Dialogue.
- Fish S., *Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi*, w: tenże, *Interpretacja, retoryka, polityka*, Kraków 2002.
- Florenski P., *Ikonostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, Warszawa 1984.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007.
- Heidegger M., *Istota języka*, w: tenże, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007.
- Królikowski J., *Chrystologia dzisiaj*, w: *Deklaracja Dominus Iesus. Tekst i komentarze*, Poznań 2006.
- Januszkiewicz M., *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.
- Januszkiewicz M., *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012.
- Kołąkowski L., *Mówić o tym, co niewypowiedzalne*, w: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, Warszawa 2003.
- Ong W.J., *Pismo a struktura świadomości*, w: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, Warszawa 2003.

- Osmański M., *Logos*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/l/logos.pdf>.
- Ricoeur P., *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, przeł. J. Skoczylas, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, wybór i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 2003.
- Schiller F., *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, tłum. I. Krońska, w: F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, Warszawa 1972.
- Szahaj A., *O interpretacji*, Kraków 2014.
- Szymik J., *W poszukiwaniu głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994.
- Szymik, J., *W światłach wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice 2004.
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, przeł. T. Bartoś, Kęty 2002.

THEOLOGY OF LANGUAGE. BETWEEN VOCABULARY AND THEOLOGICAL ONTOLOGY

Summary

Epistemological question posed by interpretive practice in theology, requires a supplement in the form of a covenant, which can be associated with the project of ontologization known from the history of hermeneutics. This makes us realize that theological language, understood as a system, in the technical meaning of the word, does not constitute a separate and self-protective speech about God. Language is only a system of meanings that is referring to itself. Its reference to reality, and therefore to the experience of God, is associated with the authorizing role of the community. Even the sacred texts as well as textual (in a narrow sense) testimonies in the Tradition, are not self-sufficient elements which can be deprived of their ecclesial and, because of it, experiential context. Otherwise, the Revelation would have to be limited to information only.

Keywords: language of theology, language, logos, word, community

Słowa kluczowe: język teologii, mowa, logos, słowo, wspólnota

Sławomir Zatwardnicki*
PWT, Wrocław

ZACHODNI KAMIEŃ WĘGIELNY POD CHALCEDOŃSKI DROGOWSKAZ KIERUJĄCY KU TAJEMNICY BOGA I CZŁOWIEKA

Sobór w Chalcedonie każe wyznawać Chrystusa nie „z” dwóch natur, ale „w” dwóch naturach. Zawdzięczamy to określenie „diofizycznej” chrystologii Leona Wielkiego. Dzięki papieskiej myśli człowieczeństwo Chrystusa zostało afirmowane. Chalcedoński drogowskaz prowadzi nie tylko w głąb misterium Chrystusa, ale wtórnie również ku tajemnicy człowieka.

WSTĘP: DROGOWSKAZ KIERUJĄCY W GŁĄB MISTERIUM BOGA-CZŁOWIEKA

Sobór w Chalcedonie wypracował, zdaniem Benedykta XVI, naukę pozostającą „dla kościoła wszystkich czasów wiążącym drogowskazem na drodze prowadzącej w głąb tajemnicy Jezusa Chrystusa”¹. Nawet jeśli drogowskaz ten, postawiony w obronie objawionego misterium, w dużej mierze jedynie pośrednio wskazuje, na jakiej drodze należy szukać tej głębi (takie są prawa opisywania Bosko-ludzkiego misterium!), przez zaprzeczenie nieortodoksyjnym „poboczom”, na które rozum ludzki ma skłonności zbaczać. Soborowa definicja ze względu na swoje znaczenie dla wiary chrześcijańskiej musi być poddawana wciąż nowej refleksji², a jej zrozumienie jest uwarunkowane do pewnego stopnia przez znajomość przedchalcedońskiej historii kształtowania się refleksji chrystologicznej, nie tylko wschodniej, ale i zachodniej. Nie byłoby bowiem chrystologii Chalcedonu bez wkładu łacińskiej myśli dotyczącej Osoby i dzieła Chrystusa, zrekapitulowanej

* Sławomir Zatwardnicki, absolwent teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, obecnie doktorant na tej uczelni, laureat nagrody „Pro Redemptione” (2014 r.), publicysta, autor wielu artykułów oraz ośmiu książek; ostatnio wydał *Elementarz katolika* (Warszawa 2015); żonaty, ma czwórkę dzieci; e-mail: zatwardnicki@gmail.com.

¹ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 173.

² A. Grillmeier, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, „The Ecumenical Review” 1970, nr 4, s. 384–385.

w myśli papieża Leona Wielkiego. Jego list do patriarchy Flawiana stał się jednym z kamieni węgielnych definicji chalcedońskiej³, z kolei orzeczenia Chalcedonu zyskały swój autorytet właśnie dzięki roli biskupa Rzymu.

W takim razie warto zapytać o cechy charakterystyczne zachodniej chrystologii, która odegrała rolę na Soborze w 451 roku za pośrednictwem listu Leona Wielkiego. Na ile chrystologia Leona była czymś oryginalnym, a na ile stanowiła syntezę myśli wcześniejszej? I jak to się stało – nie tyle z punktu widzenia historycznego, ile teologicznego – że leoniańska myśl mogła znaleźć oddźwięk na Wschodzie? Czy dla szkół aleksandryjskiej i antiocheńskiej chrystologia Leona była czymś „obcym”, czy też mogły one – a jeśli tak, to jak do tego doszło – odnaleźć w niej własne przekonania? Artykuł niniejszy próbuje uporządkować wiadomości w taki sposób, aby została udzielona odpowiedź na te pytania (punkty 1–4). W czasie pisania autor zwrócił uwagę na związek chrystologii Leona z soteriologią (punkt 5), w czym skrywa się interesująca dla współczesnej teologii kwestia dotycząca roli natury ludzkiej Chrystusa w zbawieniu człowieka; temat ten mieści się zresztą w szerszych ramach współczesnego akcentowania, w przeciwieństwie do chrystologii przeszłości, właśnie człowieczeństwa Chrystusa⁴, tak mocno dowartościowanego dzięki Leonowi w Chalcedonie (punkt 6).

ŁACIŃSCY PREKURSORY ORTODOKSJI CHRYSTOLOGICZNEJ

Wydaje się, że jednym z powodów różnicy w rozwoju chrystologii między Wschodem i Zachodem jest to, że zachodnia refleksja została stosunkowo szybko naznaczona wpływem teorii Tertuliana (ok. 155 – po 220), który próbował objąć zarówno jedność, jak i rozróżnienie w Chrystusie. Rozwijana przez niego refleksja trynitarna, której Zachód jest spadkobiercą, została wykorzystana następnie w chrystologii⁵. Tertulianowy Chrystus jest złożony z dwóch „substancji” – Syn „złączył” w sobie Boga i człowieka, przy czym nie powstaje w ten sposób „coś trzeciego” (*tertium quid* oznaczałoby, że Bóstwo i człowieczeństwo uległy metamorfozie), chodzi o stan „niezmieszany, ale złączony” (*non confusum sed coniunctum*). Ponie-

³ Por. P.L. Barclift, *The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary*, „Church History” 1997, nr 2, s. 223.

⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, I, B, 2.6.

⁵ Por.: G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008, s. 166; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 313, Biblioteka „Więzi”, 181; T.D. Łukaszuk, „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego”. *Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2010, s. 218, Seria Podręczników / Papiaska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny, 10; F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin–Lublin 2007, s. 128, 140.

waż substancje owe nie ulegają zmianie, cechy (*proprietas*) i działania właściwe każdej z nich zostają zachowane i należy je rozróżniać; na tym szczególnie zależało Tertulianowi, żeby chronić Boską i ludzką – mówiąc językiem późniejszej chrystologii – „naturę” Chrystusa. Jednak ze względu na to, że w Chrystusie mamy do czynienia z jedną tylko osobą (*persona*) istniejącą na dwa sposoby (*status*), teolog stosował wyrażenia zapowiadające to, co w przyszłości otrzyma miano wymiany orzekania (*communicatio idiomatum*)⁶.

Hilary z Poitiers (ok. 315–367) był reprezentantem chrystologii „preegzystencji, ogołocenia i wywyższenia” (szerzej o tej chrystologii w punkcie kolejnym); podkreślał on kolejne „stany” w historii Chrystusa, od wyłącznej Boskości przed Wcieleniem, przez kenozę dokonującą się we Wcieleniu, kiedy to Chrystus stał się również ludzki, aż po wywyższenie Chrystusa, w którym pozostał On zarówno Boski, jak i ludzki. Inna jest jednak według biskupa Poitiers tajemnica człowieczeństwa śmiertelnego, a inna człowieczeństwa uwielbionego, mimo że obie kompletne natury, Boska i ludzka, pozostają zawsze zjednoczone w jednej Osobie. Kenozą Chrystusa nie oznaczała zniszczenia natury Boskiej, ale polegała na przyjęciu ludzkich warunków (wyrzeczenie się „postaci Boga”); przy czym mimo że Hilary przyjmował rzeczywistość ludzkiej natury, to jednak uważał ciało Chrystusa za niebieskie, jedynie aktem woli podległe słabościom czy cierpieniu (doketyzm). Jedność Chrystusa widział biskup w kategoriach połączenia czy nawet zmieszania natur, w którego efekcie nie dochodziło jednak do zmiany w naturach. Gdy rozważał ludzką naturę, odwoływał się co prawda do doktryny „człowieka przyjętego” (*homo assumptus*), ale nie dzielił w ten sposób osób, owszem przyjmował, że osoba Chrystusa jest tożsama z Osobą Słowa⁷. Chrystus biskupa „jest prawdziwym człowiekiem i prawdziwym Bogiem, jeden, ale obejmujący dwie natury w swej jedności. Każda natura jest kompletna, ludzka natura posiada rozumną duszę [...] a zjednoczenie nie pociąga za sobą żadnej zmiany ani pomieszania”⁸.

Chrytologia łacińska wiele zawdzięcza także św. Augustynowi (354–430). Również ten Ojciec Kościoła zachodniego w trynitologii szukał podstawy do oddania z jednej strony rozróżnienia natur, a z drugiej ich jedności. Augustyn widział fundament jedności działania obu natur, Boskiej i ludzkiej, Chrystusa w jednej osobie (*in persona*) Słowa, czyli jednej z Osób Trójcy Świętej. W refleksji biskupa Hippony Chrystus, prawdziwy Bóg (współistotny Ojcu) i prawdziwy człowiek (złożony z duszy i ciała), jest jedną Osobą w podwójnej naturze (*una*

⁶ Por.: G. O’Collins, dz. cyt., s. 158, 160–161, 165, 167; G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 314–315; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, tłum. przejrzał i terminologię ustalił E. Stanula, Warszawa 1988, s. 118–119; T.D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 217; F. Dączkowski, dz. cyt., s. 133.

⁷ Por.: J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. Höffner, Kraków 2008, s. 266, Tradycja Chrześcijańska. Historia Rozwoju Doktryny, 1; J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 249–250; G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 333; F. Dączkowski, dz. cyt., s. 342, 346.

⁸ J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 249.

persona geminae substantiae); połączenie natur znajduje więc swoją podstawę na płaszczyźnie ontologicznej. W ten sposób zabezpiecza się nie tylko jedność bytu Chrystusa (natura ludzka nie istnieje poza Słowem; Chrystus jest naturalnym, a nie adoptowanym Synem, również w ludzkiej naturze), ale i autonomiczność natur (nie ulegają zmieszaniu, jedność Chrystusa nie dokonuje się przez połączenie natur). Zakotwiczenie obu natur w jednym podmiocie sprawia, że wolno stosować *communicatio idiomatum*⁹. Według Grzegorza Strzelczyka formuła, do jakiej doszedł teolog z Tagasty:

[...] wyprzedziła o kilkadziesiąt lat rozwiązanie przyjęte później na Soborze Chalcedońskim: Chrystus jest prawdziwie pośrednikiem między Bogiem i człowiekiem, spajając w jedności osoby obie natury [...]. Jedność Chrystusa nie jest już wyjaśniana przez zestawienie (połączenie, zmieszanie) natur, ale poprzez wskazanie na inną płaszczyznę ontologiczną. Dzięki temu możliwe jest bezpieczne zachowanie integralności i pewnej autonomiczności natur, bez niebezpieczeństwa ich zmieszania bądź narażenia na rozerwanie jedności bytu Chrystusa¹⁰.

CECHY CHARAKTERYSTYCZNE ZACHODNIEJ CHRYSOLOGII

Jaroslav Pelikan wyróżnia trzy typy chrystologii pierwszych wieków: doktrynę „unii hipostatycznej” (dotyczy chrystologii aleksandryjskiej), teologię „zamieszkującego słowa” (właściwa dla szkoły antiocheńskiej) oraz chrystologię „preegzystencji, ogołocenia i wywyższenia” (odpowiada myśli łacińskiej). Ta ostatnia chce uwzględniać nie tylko związek natur (unia boskości i człowieczeństwa z jednoczesnym ich rozróżnianiem), ale również rozróżnienie „stanów” („czasów”) w dziejach Chrystusa¹¹. Preferowanym odniesieniem biblijnym dla tej myśli stał się fragment Listu do Filipian – tak zwany „hymn o kenozie” (Flp 2,6–11). W tekście tym daje się wyczytać zarówno rozróżnienie natur po Wcieleniu, jak i właśnie „stanów” w „wydarzeniu Chrystusa”. Bez ich uwzględnienia, uważano, trudno określić również związek między naturami, a przede wszystkim zbawczą owocność Wcielenia dokonującego się „dla nas i dla naszego zbawienia” – dlatego chrystologię statyczną (ontologiczną) próbowano łączyć z dynamiczną (soteriologiczną).

Według Basila Studera tradycja Aleksandrii akcentowała jedność bytu Chrystusa, Antiochia kładła nacisk na prawdziwość (pełnię) natury człowieka (*homo assumptus*), a Zachód z kolei podkreślał podwójną solidarność Chrystusa – z Bogiem

⁹ Por. G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 335–336; J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 250–251; I. Bieda, *Chrystologia Ojców*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 443, Starożytna Myśl Chrześcijańska, 2; F. Drączkowski, dz. cyt., s. 377–379.

¹⁰ G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 335–336.

¹¹ Por. J. Pelikan, dz. cyt., s. 265–266.

i ludźmi¹². Tego wymagała skuteczność soteriologiczna – jedynie Chrystus jako prawdziwy Bóg i zarazem prawdziwy człowiek umożliwiał wymianę między Nim a grzesznikami, Jego uniżenie zaś powodowało wywyższenie człowieka tylko dzięki temu, że w ludzkiej naturze umniejszony – w Boskiej pozostawał niezmienny¹³. Zbawiciel, jak podkreślał Leon w jednej ze swoich mów, „ludzką naturę podniósł, boskiej w niczym nie umniejszył; wyniszczenie bowiem, co sprawiło, iż niewidzialny widzialnym się ukazał, było schyleniem się miłosierdzia, a nie zmniejszeniem mocy”¹⁴. Jak widać, według papieża zasada *communicatio idiomatum* stosowana do natur Chrystusa przechodzi solidarnie także na człowieczeństwo wszystkich wierzących, tak że wszyscy oni uczestniczą w wyniesieniu ludzkiej natury¹⁵.

Hymn z 2 rozdziału Listu do Filipian posiada dwuczęściową budowę, dobrze oddającą tę duchową zasadę „akcji-reakcji” uwzględniającą różne „stany” Chrystusa: uniżenia, bycia sługą czy nawet niewolnikiem (w. 6–8), prowadzącego do wywyższenia i panowania nad wszystkim i wszystkimi (w. 9–11). Ten, który „istniejąc w postaci Bożej” (w. 6, dosł. „mając formę Boga” czy „w postaci Boga będąc” – ἐν μορφῇ θεοῦ), ogołaca się, stając się nie tyle podobnym ludziom, ile „identyczną kopią” człowieka (w. 7: μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος), przez swoje uniżenie i posłuszeństwo aż po krzyż (w. 8), zostaje wywyższony i otrzymuje imię ponad wszelkie imię (ww. 9–11)¹⁶. Nie chodzi tu o „powrót” do sytuacji sprzed Wcielenia, ale o prymat sprawowany nad światem przez Chrystusa w Jego uwielbionym człowieczeństwie!¹⁷

¹² Za: L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego na refleksję teologiczną między IV a V soborem ekumenicznym*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Bernardino, B. Studer, tłum. M. Gołębiowski [i in.], Kraków 2002, s. 587.

¹³ Por. Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana, biskupa Konstantynopola, o Eutychesie*, nr 3. Korzystam z tłumaczenia w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 196–213, *Źródła Myśli Teologicznej*, 24; por. również: tenże, *Mowa 23*, cytuję za wydaniem: *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, *Pisma Ojców Kościoła*, 24; J. Pelikan, dz. cyt., s. 266–268; J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 251.

¹⁴ Leon Wielki, *Mowa 23* (podobnie w *Mowie 72*).

¹⁵ Por. P.L. Barclift, art. cyt., s. 233–234. Współczesnym trudno przyjąć taką zależność, ponieważ zatracili „mysł wiary” dotyczący przekonania Ojców Kościoła co do jedności rodzaju ludzkiego wynikającej z tego, że istnieje po prostu jedna natura ludzka, która zostaje przyjęta przez Chrystusa – por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1998, s. 17–28.

¹⁶ Por.: B. Byrne, *List do Filipian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1404–1405, *Prymasowska Seria Biblijna; Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 1994, s. 934, *Prymasowska Seria Biblijna*.

¹⁷ Nie należy więc popełniać błędu, przed którym przestrzegają Międzynarodowa Komisja Teologiczna, a który polega na tym, że „przypisuje się Boskości Słowa to, co w sposób oczywisty [...] należy już do Jego człowieczeństwa, o ile jest człowieczeństwem Jezusa Chrystusa ustano-

Chrystologia Zachodu swoją troskę o rozróżnienie natur wyraża językiem dualistycznym; w tym wydaje się zbliżać do chrystologii Antiochii. Z kolei zbieżność z Aleksandrią wykazuje w mocnym akcencie kładzionym na jedność Chrystusa. Można powiedzieć, że łacińska chrystologia podkreśla mocne strony wschodnich szkół, jednocześnie, zdając sobie sprawę z ich ograniczeń, unika niebezpiecznych tendencji mogących prowadzić do interpretacji misterium Chrystusa niezgodnego z Objawieniem. W szczególności odrzuca nestorianizm i monofizytyzm, heterodoksyjne wyjaśnienia wyrosłe z niebezpiecznych trendów – odpowiednio – Antiochii i Aleksandrii, z których pierwsza została potępiona w Efezie (431 r.), a z drugą uczyni to Chalcedon (451 r.). Ubogi i „nienadążający” za subtelnymi greckimi rozróżnieniami język łaciński, paradoksalnie właśnie dzięki temu mógł spełnić rolę „godzącą” obie skonfliktowane ze sobą strony wschodnich sporów¹⁸. Coś za coś, kompromis za cenę zignorowania głębszych problemów egzegetycznych czy chrystologicznych, prostota w zamian za niedostateczne wnikięcie w misterium – tak przynajmniej uważa Pelikan¹⁹. Choć być może należałoby jednak w tej prostocie, usankcjonowanej chrystologią „apofatyczno-katafatyczną” Chalcedonu, dostrzec właśnie raczej drogowskaz kierujący w głąb misterium, które nigdy nie zostanie w pełni wyjaśnione, ale które jeśli ma być odkrywane, wymaga właśnie oświetlenia „ciemnym światłem” ortodoksji, pozwalającej uniknąć błędzenia po heterodoksyjnych bezdrożach.

LEONA WIELKIEGO SYNTEZA CHRYSOLOGII ZACHODU

Zachód, zdaniem Kelly’ego, właśnie dzięki szybko wypracowanej chrystologii Tertuliana uniknie tego rodzaju spekulacji, które stały się właściwe chrystologiom Wschodu²⁰. Należy przyznać, że refleksja Afrykańczyka rzeczywiście zadziwiająco wyprzedza późniejsze sformułowania doktrynalne, ortodoksyjnie ukierunkowując próby opisanie tajemnicy Chrystusa²¹; dzięki jej wpływowi na zachodnią teologię przygotowuje również grunt pod przyszłe – niemal bez opozycji – przyjęcie przez

wionego Panem, a który jako taki otrzymuje «imię ponad wszelkie imię» (Flp 2,9)» (*Wybrane zagadnienia z chrystologii* [1979], dz. cyt., V, B, 3.5).

¹⁸ Por.: A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, tłum. J.S. Bowden, London 1965, s. 469; B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia. Efez i Chalcedon (IV–V wiek)*, w: *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. B. Sesboüé, red. nauk. pol. T. Dzidek, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 352, *Historia Dogmatów*, 1.

¹⁹ J. Pelikan, dz. cyt., s. 266.

²⁰ Por. J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 249.

²¹ Por. G. O’Collins, dz. cyt., s. 167–168 – australijski jezuita uważa, że Tertulian „z góry wykluczył cztery główne herezje, jakie miały nadejść później: arianizm – utrzymując, że Syn zaprawdę jest Bogiem («Światłość ze Światłości»), apolinaryzm – broniąc integralności ludzkiej natury Chrystusa, nestorianizm – podkreślając jedność osoby Chrystusa oraz eutychanizm –

Zachód chalcedońskiej „jednej hipostazy w dwóch naturach”²². Nawet jeśli jest anachronizmem dostrzeżenie w myśli Tertuliana przyszłego dogmatu chrystologicznego, to próba opisana zarówno rozróżnienia natur, jak i ich zjednoczenia w jednym podmiocie zasługuje na uznanie. Papież Leon mógł skorzystać z tej wizji „przestrzennej” („dwupoziomowej”) konstytucji Chrystusa²³, rację jedności natur opierając na jednej osobie Chrystusa, co tak mocno podkreślał z kolei św. Augustyn.

Leon Wielki w swojej chrystologii używał języka, który zdaniem Aloisa Grillmeiera przypomina ruch wahadła (*The rhythm of his language swings to and fro like a pendulum*). Papieski opis Chrystusa, dzięki symetrycznym alternacjom, oscylował między naturami Boską i ludzką, poruszał się od ich jedności do rozróżnienia, od *communicatio idiomatum* do wskazania, że natury działają niezależnie (choć w komunii), czy od transcendencji odwiecznego Syna do immanencji Wcielenego w historii. Według papieża każdej naturze Chrystusa odpowiada właściwe jej działanie, ale zawsze działają one razem ze względu na jedną Osobę Chrystusa. Ta osobowa podstawa jedności natur pozwalała Leonowi odwoływać się do wymiany orzekañ, zgodnie zresztą z Pismem (por. 1 Kor 2,8)²⁴. Styl przyjęty przez Leona (zarówno w jego mowach na Narodzenie Pańskie²⁵, jak i w liście skierowanym do patriarchy Flawiana²⁶), być może nawiązujący do rytmiczności i paralelizmów charakterystycznych dla hymnu o kenozie²⁷, na pewno w każdym razie pozostaje w służbie chrystologii „diofizycznej”, podkreślającej odmiennosc natur również po ich zjednoczeniu, a zarazem zgodne działanie obu natur w każdym czasie. Gdyby bowiem Wcielenie było jednością natur (niebezpieczeństwo eutychanizmu), wtedy to boskosć musiałaby zostać zrodzona, ukrzyżowana, umarłaby i zmartwychwstała; a ludzie nie zostaliby zbawieni. Papież pragnący zagwarantować pełnię człowieczeństwa Chrystusa, niejako „w awansie” do przyszłych monoteleckich prądów, rozróżnia również dwa działania i dwie wole Chrystusa²⁸.

wykluczając jakiegokolwiek zmieszanie natury ludzkiej z boską i utworzenie się jakiegoś *tertium quid*”.

²² A. Grillmeier, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, s. 387.

²³ Por. L. Perrone, dz. cyt., s. 584.

²⁴ Por.: A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 466; J. Pelikan, dz. cyt., s. 268–269; F. Drączkowski, dz. cyt., s. 336–337; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła Niepodzielonego*, cz. I: *Dzieje*, Tarnów 1994, s. 66, Alfa – Teologia dla Wszystkich, 2; B. Sesboüé, dz. cyt., s. 353; P.L. Barclift, dz. cyt., s. 227–228.

²⁵ Por.: Leon Wielki, Mowa 21, Mowa 22 i Mowa 30.

²⁶ Por. Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana*, 4: „[...] niewidzialny w swojej naturze stał się widzialny w naszej; niepojęty chciał być ogarniony; istniejący przed wiekami zaczął istnieć w czasie; Pan wszechświata przyjął postać służebną zasłaniając swój niezmierny majestat; nie podlegający cierpieniu Bóg nie zawahał się być człowiekiem podległym cierpieniu, a nieśmiertelny poddał się prawom śmierci”.

²⁷ Por. B. Byrne, dz. cyt., s. 1404.

²⁸ Por. P.L. Barclift, art. cyt., s. 229, 234, 236.

Najważniejsze ze względu na dogmatyczny ładunek, a zwłaszcza przez wpływ, jaki wywarło na Ojców Chalcedonu, stając się nawet podstawą chalcedońskiego *horosu*, jest pismo Leona skierowane do biskupa Konstantynopola. Nawet jeśli jego *List do Flawiana*²⁹ nie jest szczególnie oryginalny, genialnie systematyzuje idee poprzedników papieża i chrystologię zachodnią z jednej strony; z drugiej strony, chociaż nie wnika na tyle głęboko w grecką teologię, na ile ona by na to zasługiwała, mimo wszystko umiejętnie odnosi się do kontrowersji chrystologicznych Wschodu, biorąc z nich wszystko, co nadaje się do objaśniania misterium Wcielonego, a odrzucając interpretacje niezgodne z Objawieniem³⁰. W tym sensie list nie jest jedynie rekapitulacją zachodniej chrystologii, ale syntezą biorącą pod uwagę również dociekania szkół wschodnich (zob. kolejny punkt).

Pytanie, czy *List*, który powstał oczywiście na bazie wcześniejszych poglądów Leona, stanowi z kolei ostateczną rekapitulację przekonań samego papieża, jest o tyle zasadne, że chrystologia Leona pozostawała w ciągłej interakcji z poglądami szkół wschodnich również po napisaniu *Listu*, a nawet po Chalcedonie. W każdym razie taka, a nie inna treść *Tomu* odegrała rolę w kształtowaniu się dogmatu chrystologicznego, i jej głównie należy poświęcać uwagę. Według autora *Początków doktryny chrześcijańskiej* w refleksji papieża zawartej w epistole skierowanej do Flawiana należałoby docenić „wysunięcie w sposób bezstronny i uporządkowany elementów wymagających ponownego zbadania”, a także krok uczyniony „w kierunku poznania punktów widzenia obydwu szkół myśli, które walczyły o supremację na Wschodzie”³¹.

PAPIEŻ W REAKCJI NA CHRYSTOLOGIE WSCHODU

Kwestia relacji pomiędzy treścią leoniańskiej chrystologii a naukami szkół wschodnich domaga się kilku słów komentarza. Z jednej bowiem strony mamy do czynienia ze zrozumiałą reakcją na nauki wypracowane w Aleksandrii i Antiochii – papież przyjmuje oczywiście wszystkie ich dobre strony, unika niebezpieczeństw, próbuje łączyć, co się da, odrzuca heretyckie poglądy. Z drugiej jednak strony jego myśl, bazująca, jak wcześniej zaznaczyłem, na chrystologii łacińskiej, zachowuje autonomię względem szkół wschodnich, więcej nawet: będzie na nie wywierać wpływ, zwłaszcza przez fakt, że *Tom* stanie się podstawą sformułowania definicji Chalcedonu, a sam Leon uznany za jeden z dwóch głównych autorytetów, na jakich Ojcowie soboru się oparli.

²⁹ *Tomus ad Flavianum* [dalej jako: *Tom* lub *List*]. Nie wchodzę tu w dyskusję, czy redaktorem listu był Prosper z Akwitanii, jak sugerują niektórzy.

³⁰ Por. J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 251.

³¹ Tamże.

W celu zobrazowania relacji pomiędzy doktryną Leona a chrystologiami Wschodu należy w paru przynajmniej słowach podać krótką charakterystykę obu szkół³². W Aleksandrii kładziono nacisk przede wszystkim na jedność natur, a nie ich rozróżnienie (kierunek refleksji: od jedności do dwoistości). Aleksandryjską chrystologię nazywa się doktryną „unii hipostatycznej”. Preferowanym odniesieniem biblijnym stał się Prolog Ewangelii św. Jana: „A Słowo stało się ciałem” (J 1,14), to znaczy zostało autentycznie uczłowieczone, choć pozostało tym samym Słowem. Aleksandryjska chrystologia przywołuje zasadę *communicatio idiomatum*, a w stosunku do Maryi chętnie posługuje się terminem *Theotokos*. Ma jednak problem z oddaniem odrębności natur po zjednoczeniu, łatwo ulega pokusie niedowartościowania elementu ludzkiego w Chrystusie, ryzykuje zagubieniem integralności człowieczeństwa. Nie uwzględnia też „stanów” w dziejach Chrystusa (nie widzi różnicy między człowieczeństwem uwielbionym a ziemskim), koncentruje się raczej wokół ontologii Wcielonego. Chrystologia przedstawicieli Szkoły w Aleksandrii (od Apolinarego po Eutychesa) wykazuje tendencje monofizytyckie.

Z kolei myśl Antiocheńczyków wychodzi od człowieka Jezusa, przyjętego (*assumptus*) przez Słowo, które w nim zamieszkało, stąd nazwa doktryny „zamieszkującego Słowa”. Uprzywilejowanymi odniesieniami biblijnymi są podkreślające człowieczeństwo oraz historyczność Chrystusa Ewangelie synoptyczne, w Prologu Jana zaś zwraca uwagę Antiocheńczyków na to, że Słowo „zamieszkało wśród nas” (J 1,14); sięga się również do Kol 2,9, gdzie jest według tej szkoły mowa o człowieku przyjętym przez Słowo, w którym zamieszkała Pełnia bóstwa. Podkreśla się integralne człowieczeństwo Chrystusa (np. teologiczne znaczenie duszy), a mimo że analizuje się zarówno Boski, jak i ludzki element Chrystusa, to akcent pada na rozróżnienie natur. Myśl biegnie od dwoistości do jedności, jednak szkoła antiocheńska ma trudności z oddaniem jedności Chrystusa, ryzykuje rozdzieleniem natur czy nawet przyjęciem dwóch podmiotów (skłonności widoczne od Diodora z Tarsu po Nestoriusza). Zrównuje „stany” Chrystusa przez to, że widzi ogołocenie jako dotyczące jedynie człowieka Jezusa, a nie Osoby Chrystusa. Antiochia krytycznie spogląda na zasadę „wymiany orzekań”, a w stosunku do Matki Chrystusa preferuje termin *Anthropotokos*.

Jeśli zarówno Antiocheńczycy, jak i Aleksandryjczycy mogli rozpoznać zasadnicze elementy swojego stanowiska w treści *Listu* (ci pierwsi „w mocnym potwierdzeniu przez Leona podwójności w Chrystusie natur i ich prawdziwości i niezależności”, ci drudzy w postawieniu „przez papieża pojęcia identyczności

³² Charakterystykę szkół podają za następującymi pozycjami: B. Sesboué, dz. cyt., s. 326–327; J. Pelikan, dz. cyt., s. 239–240, 248–249, 256–257, 260–261, 266; G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 327, 338–339; G. O’Collins, dz. cyt., s. 176; M. Starowieyski, dz. cyt., s. 49–50; J. Grzywaczewski, *Sobór Chalcedoński i jego następstwa*, w: *W blasku miłości*, red. M. Włosiński, Wrocław 2012, s. 98; T.D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 245–246; J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 226, 231, 243.

Osoby Chrystusa z osobą wiecznego Słowa³³), to jednak, jak zauważa Marek Starowieyski, *Tom* „nie podaje ani nauki aleksandryjskiej, ani antiocheńskiej, ani nawet łacińskiej”, owszem wolno w nim widzieć „syntezę tego, co w tych tradycjach teologicznych było najważniejsze i najbardziej wartościowe”³⁴. Z drugiej strony patrząc, refleksja papieża różni się zarówno od myśli antiocheńskiej, jak i aleksandryjskiej (np. inne jest rozumienie autonomii ludzkiej natury, inaczej ukazywana jest jedność Chrystusa), a w dużej mierze należy w niej widzieć swego rodzaju „syntezę odwróconą”, powstałą nie tyle na fundamencie tego, co ortodoksyjne w teologiach Wschodu, ile właśnie na bazie odrzucenia heterodoksyjnych poglądów Eutychesa i Nestoriusza. Nie tyle jest to kolejna spekulacja, ile obrona tajemnicy wiary, stąd duży ładunek „apofatyczny”.

Warto podkreślić fakt, że chrystologia Leona – uwaga ta dotyczy szerzej wszelkiej ortodoksji – nie tyle jest, jak nierozważnie powtarzają niektórzy, „złotym środkiem” (w rozumieniu czegoś pośredniego) pomiędzy heterodoksyjnymi skrajnościami, ile raczej biblijną „wąską drogą” (por. Mt 7,14³⁵), która zostaje wytyczona nie przez wskazanie pozytywne, ale właśnie przez zanegowanie błędnych interpretacji. Nie chodzi o coś pomiędzy jednym a drugim stanowiskiem, ale o pozostające tajemnicą rozwiązanie trzecie, o którym możemy powiedzieć, że jest jak najdalej tamtym dwóm, pozostającym w sprzeczności z Objawieniem. Leon Wielki miał świadomość, że jego wywody pozostają w służbie prawdy Ewangelii oraz Symbolu wiary, w którym upatrywał klucz do interpretacji Pisma Świętego. Nie przypadkiem w ocenie Eutychesa odwołał się właśnie do Symbolu: „Co za wykształcenie uzyskał ze świętych kart Nowego i Starego Testamentu ten, który nie zrozumiał nawet podstawowego znaczenia samego Symbolu?”³⁶. Chodzi więc papieżowi nie o rozumowe dociekania, ale właśnie o obronę tajemnicy wiary przed spekulacją, co podkreślił również w mowie na Narodzenie Pańskie:

Dzisiejszą uroczystość ten obchodzi prawdziwie i pobożnie, kto ani o Wcieleniu Pana nic fałszywego, ani o Jego Bóstwie nic niegodnego nie myśli. Zaprzeczać w Nim bowiem już to prawdziwości naszej natury, już to równej chwały z Ojcem, jest złem jednakowo niebezpiecznym. Gdy więc przystępujemy do głębszego rozważania tajemnicy narodzin Chrystusa, niech się rozwieje mgła świeckich dociekań, a dym ziemskiej mądrości nie przesłania nam oczu oświeconych wiarą. Na Bożej powadze opieramy wiarę naszą, od Boga jest nauka, za którą idziemy³⁷.

³³ J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 251.

³⁴ M. Starowieyski, dz. cyt., s. 67.

³⁵ Por. bardzo ciekawą sugestię Leona Wielkiego, który ten fragment odnosi również do chrześcijańskiej doktryny – Mowa 21: „boć nie tylko w praktykowaniu cnót, nie tylko w zachowywaniu przykazań, ale i w (rozróżnianiu) szlaków wiary «ciasna i wąska jest ta droga, która wiedzie do żywota»” (por. Mt 7,14).

³⁶ Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana*, 1.

³⁷ Tenże, Mowa 27.

Swoją chrystologię Leon modyfikował również po Soborze Chalcedońskim – w reakcji na dominujące na Wschodzie tendencje ten, który czuł się odpowiedzialny za wierność Kościoła Objawieniu, próbował precyzować swoją myśl oraz język użyty do jej wyrażenia, tak aby służyły obronie ortodoksji oraz ortodoksyjnemu odczytaniu Chalcedonu (tak właśnie, również ortodoksyjną definicję można bowiem interpretować heterodoksyjnie!). Dla przykładu, jeśli wcześniej Leon odwoływał się do teologii aleksandryjskiej, jako że stała ona w służbie gwarancji jedności Chrystusa, w obliczu przybierającego w siłę ruchu monofizycznego skierował się ku myśli i językowi Antiochii. Świadczy o tym choćby użycie terminu *homo assumptus*, którego wcześniej, ze względu na zagrożenie nestorianizmem, należało unikać. Teraz używa go dla zagwarantowania pełni człowieczeństwa Chrystusa, bez której wszystkie jego akty (zbawcze przecież!) byłyby jedynie grą, a człowiek pozostałby nieodkupiony. Papież dla podkreślenia autentycznego człowieczeństwa używa formuły mówiącej o tym, że Syn Boga przyjął do jedności swojej Osoby pełnego – złożonego z ciała, duszy, rozumu i woli – człowieka³⁸.

Najwyraźniej to papieskie „oscyłowanie” między szkołami widać być może na przykładzie maryjnego tytułu *Dei genetrix*, łacińskiego odpowiednika greckiego *Theotokos*. Mimo że Leon Wielki przez cały czas przyjmował ortodoksyjnie rozumiane treści wyrażone tym terminem, to jednak zrezygnował z jego używania po Soborze Chalcedońskim (raz tylko, i to jedynie dla wyjaśnienia cesarzowi konieczności potępienia Nestoriusza, nazywa Maryję „Matką Boga”³⁹), co Philip L. Barclift wiąże właśnie ze zmianą klimatu chrystologicznego. Tytułem „Matka Boga” chętnie posługiwali się rosnący w siłę monofizyci dla uwiarygodnienia swojej nieortodoksyjnej teologii jednej natury Wcielonego. Leon we wcześniejszych latach pontyfikatu używał tytułu, jako że dobrze oddawał on zarówno jedność Osoby Chrystusa, jak i z niej wynikającą komuniję działających niezależnie natur Boskiej i ludzkiej, a zatem służył on również zasadzie *communicatio idiomatum*. W późniejszych latach papież rezygnuje z maryjnego tytułu (ale nie z „wymiany orzekań”), a jeśli wspomina o narodzinach z Matki, to właśnie dla podkreślenia człowieczeństwa Chrystusa, w opozycji do monofizytów, których używanie *Theotokos* sugerowało, że Boskość Chrystusa miałaby mieć Matkę⁴⁰.

CHRYSTOLOGIA I SOTERIOLOGIA LISTU DO FLAWIANA

Leon Wielki odwołuje się do chrystologicznej części wyznania wiary, które według niego rozbija wymysły heretyków. Zapisane w Ewangeliach wyznanie Piotra jest dla papieża wyrazem prawdy o Boskości i człowieczeństwie Chrystusa,

³⁸ Por. P.L. Barclift, art. cyt., s. 221, 227, 230–236, 238–239.

³⁹ Por. I. Bieda, dz. cyt., s. 448; P.L. Barclift, art. cyt., s. 225–226.

⁴⁰ Por. P.L. Barclift, art. cyt., s. 224–229, 238–239.

a także o ich zjednoczeniu w jedności osoby⁴¹. Monofizyckie poglądy Eutychesa zostały ocenione jako nowa forma doketyzmu. Biskup Rzymu posłużył się zaś językiem diofizyckim: mówi o dwóch naturach po zjednoczeniu, których właściwości nie mieszają się (właśnie ze względu na ich zjednoczenie w jednej Osobie), lecz zostają zachowane i pozostają odrębnymi zasadami działania (oddalenie ryzyka eutychanizmu). Z kolei ze względu na to, że Ten sam jest prawdziwie Synem Bożym i prawdziwie synem człowieczym (*vere dei filius et vere hominis filius*), właściwe obu naturom czynności spełniane są już zawsze razem, zgodnie jedna z drugą (nie chodzi więc o nestorianizm); wolno też stosować *communicatio idiomatum*, „ponieważ w obu naturach należy uznawać jedność osoby” (*propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura*)⁴².

Unia hipostatyczna trwa na wieki, nie jest zawieszona w czasie Męki czy po śmierci. Jednak to dwie różne natury stanowią „podstawę” („zasadę”) pozwalającą przypisać Osobie Chrystusa to, co należy do Boga, i to, co przysługuje człowiekowi. Papież powołuje się w tym kontekście na Ewangelię, w której wyczytuje słowa raz odnoszące się do natury Boskiej (por. J 10,30: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”), a raz do ludzkiej (por. J 14,28: „[...] Ojciec większy jest ode Mnie”)⁴³. Doktryna dwóch natur ma dla Leona znaczenie soteriologiczne – właśnie i dopiero fakt przyjęcia przez Słowo ludzkiej natury umożliwia zbawienie człowieka. Tylko dlatego, że zjednoczenie natur nie polega na ich zmieszaniu (przez co traciłyby swoje właściwości), lecz dokonuje się w jedności Osoby (dzięki czemu natury zachowują swoją integralność), wolno mówić o zbawieniu (czyli przeobstwień) człowieka⁴⁴.

⁴¹ Por. Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana*, 1, 2, 5.

⁴² Por. tamże, 2–6; por. również: tenże, *Mowa 24*: „Prawdziwy Bóg prawdziwym zarazem jest człowiekiem; ani w jednej ani w drugiej naturze nie ma najmniejszego fałszu [...]”. Perrone (dz. cyt., s. 585) wątpi, czy owa konsubstancjalność – współistotność Chrystusa zarówno z Bogiem, jak i z ludźmi – zawiera w sobie symetrię „parytetową”. W każdym razie prawdziwość natur i ich zakotwiczenie w jednej Osobie pozwala Leonowi na wymianę orzeknięć. Por. A. Grillmeier, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, art. cyt., s. 474: „The almost symmetrical juxtaposition of the two natures in Christ and their firm anchorage in the one person give Leo his certainty in the use of *communicatio idiomatum* or exchange of predicates”. Przy pisaniu akapitów niniejszego oraz następnego, oprócz pozycji, do których się odwołuję w przypisach, korzystałem również z: B. Sesboüé, dz. cyt., s. 351, 353–354; J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 251; A. Grillmeier, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, dz. cyt., s. 468, 470–473; I. Bieda, dz. cyt., s. 448–449.

⁴³ Por. Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana*, 4; por. tenże, *Mowa 27*: „Skoro tedy Jednorodzony Syn Boży wyznaje o sobie, że mniejszy jest, niżli Ojciec (Jan 14,28), chociaż i równym Go sobie nazywa (Jan 10,30), to uwydatnia w ten sposób prawdziwość dwóch natur w sobie: nierównością dowodzi ludzkiej, równością stwierdza boską”. O wieczności unii hipostatycznej por. tamże, *Mowa 30*: „Choć bowiem jedno trwa odwiecznie, a drugie w czasie wzięło początek, atoli po zespoleniu w jedno nie może być ani rozdzielone, ani mieć końca”.

⁴⁴ Por.: G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 345–346; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 466–467; F. Drączkowski, dz. cyt., s. 338; J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 251. Leon o przeobstwień – por. *Mowa 25*, *Mowa 26* i *Mowa 27*.

Gdyby nie Wcielenie, nie byłoby Paschy; dopiero prawdziwość ludzkiej natury Chrystusa pozwala mówić o męce i śmierci Syna Bożego⁴⁵. Tę konieczność Wcielenia dla dokonania zbawienia doktor Kościoła mocno podkreślał:

Ten sam odwieczny Jednorodzonemu odwiecznego Rodzica narodził się z Ducha Świętego i z Marii Dziewicy. Narodziny doczesne owym narodzinom Bożym i odwiecznym niczego nie ujęły ani niczego nie dodały, ale całe zostały poświęcone dla naprawienia człowieka, który został oszukany. Swoją mocą miały zwyciężyć śmierć i zniszczyć diabła, który panował nad śmiercią. Nie moglibyśmy bowiem pokonać sprawcy grzechu i śmierci, gdyby – Ten, którego ani grzech nie mógł splamić, ani śmierć nie mogła zatrzymać – nie przyjął naszej natury i nie uczynił jej swoją⁴⁶.

Wolno być może w tej perspektywie mówić o ortodoksyjnym „chalcedońskim” rozumieniu zbawienia. Okazuje się, że należy odrzucić wizję zbawiającego „Boga jako Boga”, a trzymać się tego, że zbawia jedynie „Bóg jako Człowiek” (Słowo, które stało się ciałem – por. J 1,14), czy nawet „człowiek, Chrystus Jezus” (por. 1 Tm 2,5). Co prawda, Leon uznaje, że zbawienie mogło dokonać się inaczej, a przyjęty przez Boga sposób tłumaczy wymaganiami sprawiedliwości⁴⁷: „Boć gdyby samo tylko bóstwo zastawiło się za grzeszników, szatan musiałby ulec nie tyle przed sprawiedliwością, co przed siłą”, z kolei „gdyby sama natura ludzka ujęła się za upadłymi, nie zdołałaby uwolnić się ze swej nieszczęsnej doli, sama nie będąc wolną od grzechu, ciężącego na jej rodzaju”⁴⁸. Jednak takie wyjaśnienie, oprócz tego, że niefortunnie przyznaje Bogu przynajmniej potencjalną możliwość działania poza sprawiedliwością, wydaje się chyba nie wyciągać ostatecznych konsekwencji z objawionej tajemnicy – bowiem czy w ogóle jest możliwe zbawienie człowieka bez Boga-Człowieka? Na pewno w każdym razie tak, a nie inaczej dokonująca się historia zbawienia każe przyjąć, że „dzielić Jezusa oznacza – jak to ujmuje Leon Wielki w odwołaniu do „reguły rozeznawania duchów” (por. 1 J 4,2–3) – oddzielać od Niego naturę ludzką, a tajemnicę, przez którą, jako jedyną, zostaliśmy zbawieni, znieważać najbezcelniejszymi wymysłami i czynić ją daremną”⁴⁹.

AFIRMACJA CZŁOWIECZEŃSTWA CHRYSSTUSA W CHALCEDONIE

⁴⁵ Por. L. Perrone, dz. cyt., s. 585–586.

⁴⁶ Por. *Leon Wielki, List papieża Leona do Flawiana*, 2.

⁴⁷ Por. I. Bieda, dz. cyt., s. 449.

⁴⁸ Leon Wielki, *Mowa 56*; por. *Mowa 52*.

⁴⁹ Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana*, 5.

Znamienne, że właśnie to, co stanowiło o największej wadze *Listu*, a co zostało przyjęte w Chalcedonie z największymi oporami, okazuje się do dziś wciąż żywym źródłem dla interpretacji najpierw misterium Boga-człowieka, a wtórnie również człowieka. W Chalcedonie akcent został położony na chrystologii diofizycznej, choć oczywiście ujmowanej w ramach podkreślonej zwłaszcza przez Efez jedności podmiotu⁵⁰. W czasie obrad soborowych spierano się o przyimek, ostatecznie, dzięki Opatrzności Bożej i uporowi delegatów papieskich, stanęło na określeniu Leona: Chrystusa należy wyznawać nie „z” dwóch natur, ale „w” dwóch naturach⁵¹. W ten sposób zagwarantowano integralność natur, które również po Wcieleniu zachowują swoje właściwości oraz właściwe im działania – nie tyle pomimo, ile właśnie dzięki ich zjednoczeniu w Osobie Słowa⁵².

Zarówno sam Leon, jak i Ojcowie Chalcedonu nie chcieli rozwiązać tajemnicy Wcielonego, owszem stanęli właśnie w obronie Objawienia. Temu przecież miały służyć cztery przysłówkowe i mające długą historię dopełnienia („bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania”, gr. ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως), w swojej formie negatywne właśnie ze względu na obronę pozytywnej treści misterium⁵³. Chalcedoński drogowskaz, przez to że w ramach jedności Chrystusa wprowadza rozróżnienie na dwie natury utrzymujące swoje właściwości również po Wcieleniu, dowartościowuje tym samym człowieczeństwo Chrystusa, a razem z nim, solidarnie, wynosi wszystkich ludzi nie tylko do relacji, ale i do współpracy z Bogiem.

W związku z tym rysuje się ciekawa kwestia do podjęcia. Chalcedon kieruje ku głębiom tajemnicy Boga-człowieka, które wymagają dalszego odkrywania. Taką rolę odegrał Chalcedon w Kościele VII wieku, który w dużej mierze dzięki św. Maksymowi Wyznawcy: „lepiej ukazał istotną rolę odegraną przez ludzką wolność Chrystusa w dziele naszego zbawienia. Tym samym podkreślał on również relację ludzkiej wolnej woli z hipostazą Słowa (nasze zbawienie było chciane przez Boską Osobę za pośrednictwem ludzkiej woli)”. Z kolei definicja III Soboru Konstantynopolitańskiego (680–681), której nie byłoby bez drogowskazu chalcedońskiego, zachęca, by w odkrywaniu człowieczeństwa Chrystusa iść dalej – tak aby „w sposób całkowicie szczególnie odpowiedzieć na wymagania naszego czasu

⁵⁰ Por. L. Perrone, s. 575–579, 581, 583; por. również: A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 485.

⁵¹ Por. L. Perrone, dz. cyt., s. 583: „Stało się to właściwie dzięki uporowi delegatów z Rzymu, którzy grozili, że opuszczą sobór, jeśli nie zostaną przyjęte ich żądania doktrynalne”.

⁵² Por. B. Sesboüé, dz. cyt., s. 360; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, dz. cyt., s. 485–487; J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 254; G. Strzelczyk, dz. cyt., s. 349; T.D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 269–270, 273; L. Perrone, dz. cyt., s. 585.

⁵³ Por.: *Sobór Chalcedoński (451). Definicja wiary*, nr 11 (korzystam z: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 214–225); M.H. Scharlemann, *Case for four adverbs: reflections on Chalcedon*, „Concordia Theological Monthly” 1957, nr 12, s. 888–891.

w dziedzinie chrystologii”, które to „wymagania zmierzają do lepszego ukazania miejsca, jakie w zbawieniu ludzi zajęły człowieczeństwo Chrystusa”⁵⁴.

Zapoznanie się z leoniańską myślą, w której chrystologia łączyła się z soteriologią (punkt poprzedni), pozwala uwydatnić również ten aspekt Chalcedonu, w którego orzeczeniach doktryna o Osobie Chrystusa oraz doktryna o Jego dziele połączone są, zdaniem Grillmeiera, bardziej, niż to bywa przyznawane w zachodnich podręcznikach⁵⁵. Z kolei zarówno „wahadłowy” język Leona, jak również struktura chalcedońskiej definicji (o dynamice: jedność-rozróżnienie-jedność-rozróżnienie-jedność) oddalają oskarżenia o „statyczność” doktryny chalcedońskiej. W tej pełnej napięcia (jedność, ale z zachowaniem odrębności natur) żywej interakcji między Bóstwem i człowieczeństwem w Pierworodnym Chrystusie⁵⁶ należałoby widzieć model, według którego dokonuje się również relacja Jego braci z Bogiem, od współpracy w zbawieniu aż po ostateczne przebóstwienie – rozumiane jako uczestnictwo w Bożej naturze (por. 2 P 1,4), ale bez utraty człowieczeństwa.

ZAKOŃCZENIE: CHALCEDOŃSKI DROGOWSKAZ WSKAZUJĄCY NA TAJEMNICĘ CZŁOWIEKA

Zachodnia chrystologia (punkt 2) znalazła swoją syntezę w myśli Leona Wielkiego (punkt 3) opierającego się na dokonaniach poprzedników (punkt 1). Chrystologia papieża, zwłaszcza wyrażona w jego liście skierowanym do Flawiana, nie powstawała w izolacji od poglądów wyrażanych na Wschodzie, owszem podlegała rozwojowi i modyfikacjom w reakcji na tendencje obecne w szkołach aleksandryjskiej i antiocheńskiej (punkt 4). Właśnie dlatego *Tom* mógł wyrzucić wpływ na Ojców zgromadzonych w Chalcedonie, że Wschód mógł rozpoznać się w treści listu i wykorzystać go jako jeden z kamieni węgielnych *definitio fidei*, najpierw upewniając się co do zgodności teologii Leona i Cyryla Aleksandryjskiego, największego autorytetu dla zgromadzenia zebranego w 451 roku⁵⁷.

W tekście zwrócono uwagę na związek chrystologii z soteriologią w myśli leoniańskiej (punkt 5), a następnie w samej definicji Chalcedonu (punkt 6), w której

⁵⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), II, C, 7. Warto podkreślić, że Ojcowie zgromadzeni na III Soborze w Konstantynopolu zastosowali „formułę Chalcedonu” do opisu zjednoczenia dwóch woli oraz dwóch działań Chrystusa – por. *Sobór Konstantynopolitański (680–681). Wykład wiary*, nr 14, 16 i 19 (korzystam z: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 308–323).

⁵⁵ Por. A. Grillmeier, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, s. 393.

⁵⁶ Por. S.W. Need, *Language, Metaphor, nad Chalcedon: A Case of Theological Double Vision*, „Harvard Theological Review” 1995, nr 2, s. 252–253.

⁵⁷ Por. L. Perrone, dz. cyt., s. 583: „[...] podczas gdy *List* potrzebuje poręczeń przeciwko podejrzaniu, że ma tendencję dzielącą, to Cyryl pozostaje przyjęty niewątpliwie jako kryterium ortodoksji [...]”.

z kolei trzeba by widzieć afirmację elementu ludzkiego w Chrystusie. Wolno wyrazić nadzieję, że pogłębione odczytanie misterium Wcielonego wtórnie przysłuży się również odkrywaniu wielkości człowieka. Drogowskaz Chalcedonu kieruje nie tylko ku Bogu-człowiekowi, ale pośrednio również ku człowiekowi, którego misterium wyjaśnia się nie inaczej jak w misterium Słowa Wcielonego⁵⁸. Jak natury ludzka i Boska jednoczą się w Osobie Chrystusa, a dzięki temu zachowują swoje właściwości, tak dopiero człowiek nierozdzielony od Boga, ale z Nim zjednoczony (bez zmieszania⁵⁹) jest w pełni sobą.

BIBLIOGRAFIA

- Barclift P.L., *The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary*, „Church History” 1997, nr 2, s. 221–239.
- Bieda I., *Chrystologia Ojców*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 424–456, Starożytna Myśl Chrześcijańska, 2.
- Byrne B., *List do Filipian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1399–1408, Prymasowska Seria Biblijna.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin–Lublin 2007.
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 1994, Prymasowska Seria Biblijna.
- Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, tłum. J.S. Bowden, London 1965.
- Grillmeier A., *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, „The Ecumenical Review” 1970, nr 4, s. 383–411.
- Grzywaczewski J., *Sobór Chalcedoński i jego następstwa*, w: *W blasku miłości*, red. M. Włosiński, Włocławek 2012, s. 95–124.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, tłum. przejrzał i terminologię ustalił E. Stanula, Warszawa 1988.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „Orationis formas”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty*

⁵⁸ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 22. W artykule korzystam z tłumaczenia dokumentu zawartego w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, s. 526–606.

⁵⁹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „Orationis formas”*, nr 14: „człowiek w swojej istocie jest stworzeniem i stworzeniem pozostanie na wieki, nigdy więc nie będzie możliwe wchłonięcie ludzkiego «ja» przez «Ja» Boskie, nawet w najwyższych stanach łaski” (cytuję za: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 407–424).

- Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 407–424.
- Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana, biskupa Konstantynopola, o Eutychesie*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 196–213, *Źródła Myśli Teologicznej*, 24.
- Leon Wielki, *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, *Pisma Ojców Kościoła*, 24.
- Lubac de H., *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. Maria Stokowska, Kraków 1998.
- Łukaszuk T.D., „*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*”. *Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2010, Seria Podręczników / Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny, 10.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 111–132.
- Need S.W., *Language, Metaphor, nad Chalcedon: A Case of Theological Double Vision*, „*Harvard Theological Review*” 1995, nr 2, s. 237–255.
- O’Collins G., *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008.
- Pelikan J., *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. Höffner, Kraków 2008, *Tradycja Chrześcijańska. Historia Rozwoju Doktryny*, 1.
- Perrone L., *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego na refleksję teologiczną między IV a V soborem ekumenicznym*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Bernardino, B. Studer, tłum. M. Gołębiowski i in., Kraków 2002, s. 547–617.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
- Scharlemann M.H., *Case for four adverbs: reflections on Chalcedon*, „*Concordia Theological Monthly*” 1957, nr 12, s. 881–892.
- Sesboüé B., *Chrystologia i soteriologia. Efez i Chalcedon (IV–V wiek)*, w: *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. B. Sesboüé, red. nauk. pol. T. Dzidek, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 301–365, *Historia Dogmatów*, 1.
- Sobór Chalcedoński (451). Definicja wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 214–225, *Źródła Myśli Teologicznej*, 24.
- Sobór Konstantynopolitański (680–681). Wykład wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych, Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 308–323, *Źródła Myśli Teologicznej*, 24.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526–606.

Starowieyski M., *Sobory Kościoła Niepodzielonego*, cz. 1: *Dzieje*, Tarnów 1994, Alfa – Teologia dla Wszystkich, 2.

Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 235–444, Biblioteka „Więzi”, 181.

WESTERN CORNERSTONE UNDER THE CHALCEDONIAN GUIDEPOST LEADING TO MYSTERY OF GOD AND A MAN

Summary

Contribution of the Western Church Christology summarized in Leo the Great's thought turned out to be crucial in formulating the Chalcedonian dogma. The pope's thought was formed also as a reaction to reflection of schools in Alexandria and Antioch. The article mentions the relation between the pope's Christology and soteriology. It stresses the role of Christ's humanity in salvation of a man. One may say that owing to Leo's "dyophysitic" Christology the Council Fathers affirmed the humanity of Christ. From that perspective the Chalcedon Council is not only a guidepost on the way leading to the mystery of Jesus Christ, but it also secondarily indicates the mystery of a man.

Keywords: God, man, Christ, Incarnation, salvation, Christology, soteriology, Leo the Great, Chalcedon, Alexandria, Antioch, dogma, humanity, mystery, will, nature

Słowa kluczowe: Bóg, człowiek, Chrystus, Wcielenie, zbawienie, chrystologia, soteriologia, Leon Wielki, Chalcedon, Aleksandria, Antiochia, dogmat, człowieczeństwo, tajemnica, wola, natura

Michał Zborowski*
WT KUL, Lublin

TEOLOGIA BLISKOŚCI BOGA – SOTERYJNE
IMPLIKACJE BLISKOŚCI BOGA W JEZUSIE CHRYSZTUSIE
W KOMENTARZACH I HOMILIACH
DO EWANGELII SYNOPTYCZNYCH ORYGENESA

Jezus Chrystus jest pełnią Objawienia (KO 2). Czym jest sam fakt Jego obecności na świecie? Jakie są konsekwencje inkarnacji Syna Bożego? Na te pytania odpowiedzi udziela już w III wieku Orygenes, stwierdzając, że „doskonalsi przychodzą do mniej doskonałych, aby im przynieść jakąś korzyść”. Jezus Chrystus dzięki misterium Wcielenia przychodzi, aby tylko poprzez swoją obecność, nie wspominając słów i czynów, zbawczo uświęcić ten świat i każdego człowieka. Orygenes wśród owych zbawczych korzyści wymienia uzdrowienie, wyzwolenie oraz uświęcenie. Na podstawie swoich interpretacji buduje teologię bliskości Boga w Jezusie Chrystusie oraz tworzy kategorie zbawienia, wyrażone językiem biblijnym, zrozumiałym dla wszystkich wierzących.

W komentarzach Orygenesza do Ewangelii synoptycznych bardzo często pojawiają się zagadnienia związane z bliskością fizyczną Jezusa Chrystusa. Aleksandryczyk, komentując i wyjaśniając poszczególne perykopy Pisma Świętego, koncentruje swoją uwagę na skutkach, jakie wywołuje bliskość fizyczna Syna Bożego w osobach i w przedmiotach, które doświadczyły dotyku i bliskości Jezusa Chrystusa. To doświadczenie zasadza się na fakcie inkarnacji odwiecznego Logosu, stając się możliwe w takiej formie tylko i wyłącznie dzięki wydarzeniu wcielenia Syna Bożego. Gdy nadeszła pełnia czasów (por. Ga 4,4), przyjął On naturę ludzką i stał się Bogiem-człowiekiem¹. Na tej podstawie Orygenes buduje swoistą teologię bliskości Boga w Jezusie Chrystusie i fundamentalne dla niej kategorie obecności, bliskości i dotyku.

Teologia ta ma charakter katechetyczny, gdyż wprowadza w głębsze zrozumienie tekstu biblijnego, a także, a może przede wszystkim, egzystencjalny, kerygmatyczny i pastoralny. Za pomocą języka biblijnego i właściwej Orygenesowi

* Michał Zborowski – doktorant Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL; e-mail: michasiek88@wp.pl.

¹ Por. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesza*, Lublin 1997, s. 274.

interpretacji tekstu natchnionego² oraz prostych wyjaśnień Orygenes ukazuje fundamentalne prawdy misterium Wcielenia Słowa Bożego oraz jego zbawcze implikacje, czyniąc teologię nauką bliską człowiekowi i zrozumiałą dla wielu odbiorców. Pisarz z Aleksandrii, akcentując przemiany, jakie dokonały się w spotkaniu różnych ludzi z osobą Jezusa Chrystusa, odkrywa i prowadzi wierzących, aby także w swojej codzienności szukali działania Boga i dostrzegali je. Nauczanie Orygenesego wzbudza wiarę, koncentruje uwagę na przeżywaniu swojego życia w łączności z Jezusem, a także zachwyca osobą Syna Bożego. Tak więc teologia bliskości w ujęciu mistrza z Aleksandrii ma silne skoncentrowanie chrystologiczne.

Materiał źródłowy³, określony w temacie artykułu, pozwala zaprezentować teologię bliskości Boga w Jezusie poprzez ukazanie soteryjnych implikacji wydarzenia Wcielenia. Zostaną one podzielone na trzy grupy: uzdrowienie, wyzwolenie i uświęcenie. Pokróćce ukazane zostaną także konsekwencje utraty bliskości Jezusa. Te rzeczywistości analizowane przez pisarza z Aleksandrii są wyrażone w sposób prosty i zrozumiały, aby mogły osiągnąć swój cel – „przybliżyć Bliskiego”. W taki sam sposób zostaną też przedstawione w niniejszym artykule, aby poprzez zbyt zawile i specjalistyczne słownictwo nie oderwać bliskiego Boga od człowieka i życia.

BLISKOŚĆ, KTÓRA UZDRAWIA

Na kartach Pisma Świętego znajdują się opisy 36 cudów i 12 wzmianek o działalności cudotwórczej Jezusa Chrystusa. Dzieli się je na trzy grupy: uzdrowienia i wskrzeszenia, wypędzenie złych duchów oraz cuda nad żywiołami natury⁴. Orygenes w swych pismach dotyczących Ewangelii synoptycznych stwierdza:

Jezus przyszedł z *mocą i chwałą*, którą otoczył Go Ojciec (por. J 17,5), którą to *mocą działał cuda i znaki wśród ludu i leczył wszelkie słabości i choroby* (Dz 6,8; Mt 4,23)⁵.

² Zob. H. Crouzel, *Orygenes*, Kraków 2004, s. 93–119; F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1999, s. 123–124.

³ *Commentariorum in Matthaem series* krytycznie wydane przez E. Klostermanna i E. Benza w serii Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte, *Commentarii in Matthaem* krytycznie wydane przez R. Giroda w serii Sources Chrétiennes oraz *Homiliae in Lucam*, wydane krytycznie przez H. Crouzela również w serii Sources Chrétiennes, oraz ich polskie przekłady: *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* (*Commentariorum in Matthaem series*) i *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* (*Commentarii in Matthaem*), oba w tłumaczeniu K. Augustyniak, oraz *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* (*Homiliae in Lucam*) w przekładzie S. Kalinkowskiego.

⁴ Por. J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*, Kielce 2011, s. 208.

⁵ Orygenes, *Comm.Series* 50, ZMT 25, s. 88.

Adamancjusz⁶ w swym Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza podkreśla, że Jezus czyni cuda i znaki wśród ludu dlatego, że przyszedł. To inkarnacja odwiecznego Logosu, mimo jej kenotycznego ograniczenia⁷, jest podstawą do działalności uzdrowieńczej Boga w Jezusie Chrystusie. Uwaga Aleksandryjczyka skupia się na podkreśleniu bliskości fizycznej Syna Bożego. To dzięki niej możliwe jest dotknięcie Go, położenie chorych u Jego stóp, rozmowa czy też kroczenie za Nim. Przyjście Jezusa Chrystusa na świat inauguruje nowy sposób działania Boga w historii⁸. Dla człowieka bliskość fizyczna Jezusa staje się nieznaną dotąd możliwością bycia uzdrowionym zarówno fizycznie, jak i duchowo.

UZDROWIENIA FIZYCZNE

Zebrany materiał pozwala zaprezentować trzy uzdrowienia, które w świetle interpretacji Orygenesa dokonują się dzięki obecności i bliskości Jezusa Chrystusa.

Kobieta cierpiąca na krwotok

Pierwszą osobą, o której wspomina w tym kontekście Aleksandryjczyk, jest kobieta cierpiąca od dwunastu lat na krwotok (por. Łk 8,40–48).

Ona to wydała cały swój majątek, a *żaden lekarz nie mógł jej wyleczyć*; skoro zaś dotknęła się frędzli u płaszcza Jezusa, który jest jedynym lekarzem dusz i ciał, natychmiast została uzdrowiona⁹.

Jak stwierdza Orygenes, dotknięcie frędzla płaszcza Jezusa jest wystarczające, aby zostać uzdrowionym. Wszak sam Zbawiciel „z powodu tej mocy mówi: *Ktoś się Mnie dotknął, bo poznałem, że moc wyszła ode Mnie* (Łk 8,46)”¹⁰. Tak więc zbliżenie się do Syna Bożego, Jego bliskość fizyczna, dotknięcie Jego płaszcza, a także, o czym nie zapomina Aleksandryjczyk, „płomienna i gorąca wiara”¹¹ tej kobiety spowodowały łaskę uzdrowienia.

⁶ Orygenes ze względu na swój niezłomny charakter i pracowitość, która nie miała sobie równych, otrzymał przydomek Adamancjusz (*adamantinos* – człowiek ze stali).

⁷ „Wszelka zaś moc w porównaniu z tą wielką mocą, z jaką przyjdzie przy końcu, była mała; była to bowiem moc Tego, który unżył samego siebie (por. Flp 2,7). Natomiast owa wielka moc, o której napisano: *Ujrzą Syna Człowieczego przychodzącego na obłokach niebieskich z wielką mocą i chwałą*, będzie mocą Słowa, Boga, który został przywrócony do stanu, jaki miał od początku u Boga (por. J 1,1)” (Orygenes, *Comm.Series* 50, *ŻMT* 25, s. 88).

⁸ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”* 2 i 17, Wrocław 1986, s. 13–48.

⁹ Orygenes, *In Luc.*, Fr 63 (125), PSP 36, s. 166.

¹⁰ Orygenes, *Comm.Series* 50, *ŻMT* 25, s. 88.

¹¹ Por. Orygenes, *In Luc.*, Fr 63 (125), PSP 36, s. 166.

Niewidomi pod Jerychem

W drugim fragmencie opisuje Orygenes uzdrowienie dwóch niewidomych pod Jerychem (por. Mt 20,29–34).

Ze względu na niewidomych proszących Go o litość niech Jezus przystanie i zawoła ich, aby przemówić do nich stojąc, a nie jedynie mijając i przechodząc mimo, i niech ich zapyta: *Cóż chcecie, żebym wam uczynił?* Przedstawiając swoją prośbę dokładniej, niech odpowiedzą *Mu* niewidomi, że chcą, *aby* za sprawą Jezusa *otworzyły się ich oczy*. Niech miłujący ludzi i współczujący im nasz Zbawiciel *zdjęty litością* wobec niewidomych – a powodem litości było, jak sądzę, to, że oni zdecydowali się wzywać, że tak powiem, litości Jezusa, gdy zaczęli wołać: *Ulituj się nad nami, Panie, Synu Dawida* i z wiarą prosili, *żeby się ich oczy otworzyły* – dotknie ich oczu i przez dotknięcie, wlewając w oczy ozdrowieńczą moc, sprawi, aby niewidomi przejrżeli, a oni sami z wdzięczności niech pójdą za Jezusem¹².

Co ważne, w tym komentarzu Orygenes dostrzega dwa rodzaje bliskości fizycznej Jezusa Chrystusa. Po pierwsze, Jezus przechodzi drogą obok niewidomych. Ten rodzaj bliskości otwiera człowieka na wołanie do Niego o pomoc. Jest to łaska uprzedzająca, bo gdyby tamtędy nie szedł, niewidomi nie mieliby okazji szukać u Jezusa ratunku, zostać do Niego przywołanymi i rozmawiać z Nim. Ta bliskość otwiera człowieka, wzbudza nadzieję i rodzi wiarę. Drugi rodzaj bliskości, na jaką zwraca uwagę Aleksandryczyk, to bezpośredni kontakt fizyczny, poprzez który Jezus Chrystus, dotykając, uzdrowia ślepotę ludzi chorych. Fakt uzdrowienia dokonuje się w chwili dotyku i bliskości. Warto także zauważyć, że skutkiem dokonanego przez Jezusa Chrystusa cudu było to, że uzdrowieni poszli za Jezusem. Tak więc uzdrowienie miało także charakter soteryjny. Pójść za Jezusem to nic innego, jak wkroczyć na drogę zbawienia.

Niewidomy pod Jerychem

Ostatni fragment przynosi kolejny zbawczy rys bliskości Jezusa Chrystusa. Orygenes odkrywa go, komentując uzdrowienie niewidomego (por. Łk 18,35–43).

Jak mówi Łukasz, *Jezus przystanął i kazał przyprowadzić go do siebie* (Łk 18,39n.) *[...]. Albowiem Jezus ani go zawołał, ani kazał go zawołać, lecz tak jakby on tego nie pojmował, jakby sam o własnych siłach nie mógł przyjść do Niego, kazał przyprowadzić go do siebie. Łukasz mówi dalej: A gdy się zbliżył, zapytał go: Co chcesz, abym ci uczynił?* (Łk 18,40n.). Nie zapytał go wpierw, niż zapytany zbliżył się do Niego, lecz ponieważ się zbliżył, dlatego, gdy został zapytany, odpowiedział: *Panie, żebym przejrzał*. Następnie, jak mówi Ewangelista, *Jezus mu odrzekł: Przejrzyj, twoja wiara cię uzdrowiła* (Łk 18,41n.)¹³.

¹² Orygenes, *Comm. in Matt.* XVI, 9, ŻMT 10, s. 291.

¹³ Orygenes, *Comm. in Matt.* XVI, 9, ŻMT 10, s. 297.

Aleksandryczyk przeprowadza czytelników poprzez trzy kroki, które stały się udziałem owego niewidomego. Najpierw, będąc oddalonym od Jezusa, potrzebuje pomocy, aby do Niego dojść. Odległość, jaka dzieli go od Jezusa, jest większa niż można by przypuszczać, skoro potrzebuje pomocy. Później chory staje przed Jezusem, rozpoczyna się dialog, który owocuje uzdrowieniem tego człowieka, a także utwierdzeniem Jego wiary. Tu również rozpoczyna się nowy etap życia tego człowieka. Bliskość fizyczna jawi się tutaj jako przestrzeń dialogu zbawczego. Na samym końcu Orygenes zauważa, że jak niewidomi uzdrowieni przez Jezusa pod Jerychem, tak również ten niewidomy, po uzdrowieniu, dokonującym się dzięki bliskości fizycznej Jezusa, „*natychmiast przejrzał, nie tylko szedł za Nim, lecz uczynił coś więcej niż pozostali, albowiem szedł za Nim, wielbiąc Boga*. A skutek tego, że on szedł za Jezusem i wielbił Boga, był taki, że cały lud, który to wiedział, oddał *chwałę Bogu* (Łk 18,42n.)”¹⁴. Bliskość fizyczna Jezusa Chrystusa stanowi przestrzeń doświadczania zbawienia zarówno fizycznego, jak i duchowego. A skoro cały lud wielbił Boga, można stwierdzić, że konkretna i jednostkowa interwencja Boga wpływa na życie innych osób. Jeden dotyk, a wielu dotkniętych i uzdrowionych.

UZDROWIENIA DUCHOWE

Jezus Chrystus, lekarz dusz i ciał¹⁵, dzięki swojej mocy może dotykać i uzdrawiać nie tylko fizycznie, ale także duchowo. To uzdrowienie jest dla Aleksandryczyka dużo ważniejsze, gdyż w świetle jego interpretacji otwiera człowieka na Słowo Boże, na poznanie Boga i w konsekwencji prowadzi do życia wiecznego. Proegzystencja Syna Bożego, znajdująca swój wyraz we Wcieleniu, wyraża się również w trosce o zbawienie człowieka.

Choroby duchowe

Można powiedzieć, że *na górę*, gdzie siedzi Jezus, wchodzi nie tylko zdrowi, lecz ze zdrowymi także ludzie dotknięci różnymi cierpieniami [...]. *Liczne rzesze*, nie one same według Pisma cierpią na głuchotę lub inną dolegliwość, lecz chorymi są ci, których one mają *ze sobą*. Bo też wśród rzesz, które wchodzi na tę *gółę*, gdzie siedzi Syn Boży, można widzieć ludzi ogłuchłych na głoszone słowo, *ślepych* na duszy i nie widzących *prawdziwego światła* (por. J 1,9), *chromych* – niezdolnych iść za rozumem, *ułamnych* – niezdolnych pracować zgodnie z rozumem. A zatem dopóki ludzie dotknięci takimi schorzeniami duszy, chociaż weszli razem z rzeszami *na górę*, gdzie był Jezus, znajdują się z dala od *nóg Jezusa*, nie zostają przez Niego uzdrowieni. Lecz kiedy, jako dotknięci

¹⁴ Orygenes, *Comm. in Matt.* XVI, 9, ŻMT 10, s. 297–298.

¹⁵ Por. Orygenes, *In Luc.*, Fr 63 (125), PSP 36, s. 166.

takimi schorzeniami, będą przez rzesze położeni *u Jego nóg*, to jest u kończyn ciała Chrystusa, zostaną przez Niego uzdrowieni, chociaż sami z siebie nie są tego godni¹⁶.

Choroby duszy mogą zostać uleczone przez Boga, który na tym etapie historii zbawienia za swoje narzędzie, choć nie jedyne, ale wyjątkowe, wybrał obecność wśród swojego ludu, przyjmując naturę ludzką. Tak Bóg umiłował świat, że Syna swojego dał (por. J 3,16), aby ten świat mógł zostać przemieniony poprzez i w bliskości fizycznej Syna Bożego, który jest jedynym „lekarzem dusz”¹⁷. Według Orygenesusa człowiek dotknięty każdą chorobą duchową może znaleźć wybawienie w obecności i działaniu Jezusa Chrystusa, który ma nad nimi władzę. Sugeruje to zastosowanie stwierdzenia „położeni u Jego nóg”. Jest to biblijny motyw wskazujący na absolutne panowanie nad każdą rzeczywistością rzuconą pod stopy (por. Ps 110,1; Łk 20,43; Hbr 1,13). Teksty te wyraźnie mówią o panowaniu *Kyriososa*. Nowością jest fakt, że znalezienie się u stóp Jezusa to nie stracić wolność, ale zyskać łaskę i doświadczyć zbawienia.

Wychodząc od bliskości fizycznej, w ramach której dokonuje się uzdrowienie chorób duchowych, Orygenes wskazuje także na to, kim jest Jezus. Łaska uzdrowienia doświadczana w bliskości Jezusa Chrystusa objawia także jego tożsamość jako Pana.

Cel uzdrowienia

Jaki jest cel uzdrowienia duchowego, którego dokonuje Jezus?

I jeśli przez te słowa wyrazimy chęć ujrzenia tego, co zobaczyć dotknąwszy oczu naszej duszy daje Jezus, ulituje się nasz Zbawiciel i jako Moc, Słowo, Mądrość i jako będący tym wszystkim, co o Nim napisano, dotknie naszych przed Nim niewidzących oczu. A gdy ich dotknie, ustąpi ciemność i niewiedza i *natychemiast* nie tylko przejrzymy, lecz również pójdziemy *za Nim*, ponieważ dał nam przejrzeć ze względu na siebie, nie po co innego, jak tylko, byśmy szli za Tym, który sprawił, abyśmy widzieli, a zawsze idąc za Nim, byśmy pod Jego przewodnictwem doszli do Boga i oczami, które dzięki Niemu przejrzały, oglądali Boga razem z błogosławionymi dla czystego serca (por. Mt 5,8)¹⁸.

Oglądać Boga to kolejny obraz opisujący zbawienie człowieka. Gdy Jezus uzdrawia człowieka, pragnie dla Niego otwarcia się na Boga i Jego słowo, aby przez to dojść do poznania, umiłowania i oglądania Boga. Doświadczenie bliskości Boga w Jezusie jest ratunkiem dla wielu ludzi, pogrążonych w duchowej ślepotcie. Jego zbawcza obecność na świecie daje możliwość przejrzania. Jest bowiem w mocy Jezusa Chrystusa, aby zbliżając się do człowieka, „oko widzące

¹⁶ Orygenes, *Comm. in Matt.* XI, 18, ŻMT 10, s. 104.

¹⁷ Orygenes, *Comm. in Matt.* XIII, 5, ŻMT 10, s. 164.

¹⁸ Orygenes, *Comm. in Matt.* XVI, 11, ŻMT 10, s. 294.

sprawy boskie¹⁹ uzdrowić, aby widziało i aby cały człowiek przemieniony tą łaską podążał w swym życiu za Bogiem. Dlatego Orygenes zachęca wszystkich swoich słuchaczy i uczniów, aby nieustannie wołali o to duchowe uzdrowienie, gdyż prowadzi ono do życia wiecznego²⁰.

BLISKOŚĆ, KTÓRA WYZWAŁA

Mistrz z Aleksandrii wskazuje także na wyzwolenie jako kolejną łaskę, której można doświadczyć dzięki bliskości fizycznej Jezusa Chrystusa. Syn Boży przychodzi na świat po to, aby zniszczyć zło, grzech i wszelką przewrotność, gdyż to ona oddziela ludzi od Boga. Proegzystencja Jezusa i wypływające z niej pragnienie, aby każdy człowiek poznał Boga i był zbawiony (por. 1 Tm 2,4), prowadzi do działania celem usunięcia wszelkiej przeszkody. Jego bliskość fizyczna wyzwala z grzechu, choć musi się to stać za zgodą człowieka. Często ludzie nawet cieszący się bliskością fizyczną Jezusa są od Niego bardzo oddaleni duchowo. Bliskość fizyczna, według Orygenesusa, jawi się jako szansa poznania Boga, uzdrowienia, uświęcenia czy pokonania grzechu, ale domaga się także zaangażowania ze strony człowieka.

JUDASZ – BLISKOŚĆ NIE W PEŁNI WYKORZYSTANA

Dla Aleksandryjczyka przykładem osoby, która ciesząc się bliskością fizyczną Jezusa, była od Niego bardzo daleko, jest Judasz.

Wstańcie, chodźmy! Oto blisko jest ten, który Mnie wyda. Gdy ich obudził z owego snu, o którym powiedzieliśmy, z kolei mówi swoim uczniom: *Wstańcie, chodźmy!* A widząc w duchu, jak Judasz się zbliża, aby Go wydać – uczniowie Jego jeszcze go nie widzieli – powiada: *Oto blisko jest ten, który Mnie wyda.* Ja sądzę, że nie to samo znaczy *Oto blisko jest Mnie* i *Oto blisko jest ten, który Mnie wyda*, bo nie był blisko samego Jezusa Jego zdrajca [który odstąpił (por. Ps 72,27)] od Jezusa z powodu swoich grzechów i zdrady, wskutek której zamierzył Go wydać²¹.

Orygenes w sposób bardzo czytelny pokazuje, że bliskość fizyczna nie jest tożsama z bliskością w rzeczywistości duchowej. Nadto, dodaje także, „że nikt nie przychodzi do Jezusa i jednocześnie dochodzi «do pokusy», jeśli zaś właśnie przychodzi do Jezusa, nie dochodzi «do pokusy», lecz jeśli dochodzi «do pokusy», nie przychodzi do Jezusa²²». Dlatego w świetle wypowiedzi Orygenesusa Jezus

¹⁹ Orygenes, *In Luc.*, Hom XVI, 8, PSP 36, s. 76.

²⁰ Por. Orygenes, *Comm. in Matt.* XVI, 11, ŻMT 10, s. 293–294.

²¹ Orygenes, *Comm.Series* 98, ŻMT 25, s. 166.

²² Orygenes, *Comm.Series* 93, ŻMT 25, s. 162.

Chrystus przychodzi na świat, aby grzech i duchowe oddalenie od Boga zostało w mocy Jego bliskości fizycznej pokonane oraz aby każdy, kto tylko będzie chciał naprawdę się do Boga zbliżyć, mógł w mocy i obecności Syna Bożego pokonać każdą pokusę i trudność duchową swojego życia. „Blisko jest Mnie” – oto rzeczywistość wyzwolenia, której nie doświadczył Judasz.

ARCYKAPŁAN I SETNIK – KONTRAST ZDOLNOŚCI PRZYJĘCIA WYZWOLENIA

O tym, że można nie poznać Boga i nie być przez Niego uświęconym, mimo że fizycznie jest się bardzo blisko Niego, świadczy według Orygenesusa postawa arcykapłana, który przesłuchiwał Jezusa.

Gdy to Pan przepowiadał, nieprzyjaciel Pana, ów arcykapłan, jako ten, co nie był blisko (por. Ef 2,13.17), aby oglądać Syna Człowieczego i Moc, po której prawicy On siedział, jako pochylony i nie mogący patrzeć w górę, nie rozumiejąc, co Jezus mówił, *rozerwał swoje szaty*, odsłaniając swoją brzydotę i nagość swej duszy i pokazując symbolicznie, iż należy rozerwać dawne kapłaństwo i szatę tego kapłaństwa i kultu, który był według litery. Wielkość słów Chrystusa uznał on za bluźnierstwo, a za chwałę poczytał żydowską i dosłowną historię litery, która zabija (por. 2 Kor 3,6)²³.

To grzech i jak mówi Orygenes, brzydota duszy nie pozwoliły temu człowiekowi poznać Boga oraz doświadczyć wyzwolenia spod litery prawa. Arcykapłan odrzucił Jezusa, nie dopuszczając możliwości, że jest On Synem Bożym. Nie odkrył owej bliskości, jaka Mu była dana, a z nią łaska wyzwolenia i spotkania z samym Bogiem. Nie było w nim poszukiwania, odkrywania prawdy ani woli usunięcia zła ze swojego życia²⁴. Dla kontrastu, ale i zrozumienia tej sytuacji odwołuje się Aleksandryjczyk do setnika stojącego pod krzyżem²⁵. Bliskość fizyczna doprowadziła tego Rzymianina do wyznania, że Jezus jest Synem Bożym (por. Mt 27,54). Dlaczego tak się stało? Bliskość fizyczna i związana z nią łaska zawsze są propozycją, która domaga się odpowiedzi ze strony człowieka. Wyzwolenie ku wierze spotyka tych, którzy szczerze szukają prawdy, przejawiając wolę nawrócenia i przemiany swojego życia, a także pragną Boga. Gdy jednak są zaślepieni, a serce jest zatwardziałe, nie są w stanie skorzystać z daru obecności i bliskości fizycznej Syna Bożego.

²³ Orygenes, *Comm.Series* 112, *ŻMT* 25, s. 178–179.

²⁴ Por. K. Jasman, *Orygenes o doskonałości chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1979), t. 92, s. 382.

²⁵ Por. Orygenes, *Comm.Series* 140, *ŻMT* 25, s. 212–213.

WYZWOLENIE PRZEZ UPADEK

Orygenes o zniszczeniu zła i wyzwoleniu od jego wpływów mówi w swojej homilii na Ewangelię św. Łukasza.

Mam w sobie coś, co źle stoi i co się wznosi wskutek grzesznej pychy: niechaj to upadnie, niechaj zostanie obalone! Gdy bowiem upadnie, wówczas podniesie się i powstanie to, co dawniej upadło. Mój *człowiek wewnętrzny* niegdyś był powalony, a *człowiek zewnętrzny* stał wyprostowany. Skoro zaś przyszedł Jezus, upadło to, co było we mnie złe [...]. Dokonał się pożyteczny upadek²⁶.

I kontynuując swoją myśl, dodaje:

Dobry jest ten upadek, do którego najpierw przychodzi Jezus; On nie może spowodować powstania, jeśli wpiery nie dojdzie do upadku. Niechaj przyjdzie najpierw zburzyć zło, które było we mnie, aby, skoro zło zostanie zniszczone i uśmiercone, powstało we mnie i zostało ożywione dobro, abyśmy w Nim osiągnęli królestwo niebieskie²⁷.

W tym właśnie obrazie zawiera się zarówno negatywny, jak i pozytywny wymiar zbawienia. Zbawienie to upadek i zniszczenie starego, grzesznego postępowania, wyzwolenie od zła i grzechu, ale to także nowe życie, stworzenie nowej rzeczywistości. Bliskość fizyczna Jezusa i Jego przyjście oznacza możliwość doświadczenia „wyzwolenia od” i „wyzwolenia do”. Orygenes mocno akcentuje ową rzeczywistość, gdyż leży ona u podstaw życia chrześcijańskiego i prawidłowego rozwoju wiary.

BLISKOŚĆ, KTÓRA UŚWIĘCA

W swej homilii na Ewangelię św. Łukasza Orygenes powiedział, że „doskonalsi przychodzą do mniej doskonałych, aby im przynieść jakąś korzyść”²⁸. Jezus Chrystus dzięki misterium Wcielenia przychodzi, aby tylko poprzez swoją obecność, nie wspominając słów i czynów, zbawczo uświęcić ten świat i każdego człowieka. Jego narodziny w Betlejem były przybyciem Tego, „który ma wprowadzić pokój na świat, Tego, który zespała niebo z ziemią, i Tego, który poprzez naukę ewangeliczną niebem czyni ziemię”²⁹. Aleksandryjczyk, pragnąc ukazać, że sama obecność fizyczna Jezusa na świecie sprowadza wieloraką łaskę i błogosławieństwo dla innych, znów przywołuje liczne przykłady biblijne. Niestrudzonemu egzegecie i twórcy Heksapli taki sposób wydał się najlepszy, aby zaprezentować liczne łaski i dary, będące uświęcającą implikacją inkarnacji Syna Bożego.

²⁶ Orygenes, *In Luc.*, Hom XVI, 9–10, PSP 36, s. 77.

²⁷ Orygenes, *In Luc.*, Hom XVI, 10, PSP 36, s. 77.

²⁸ Orygenes, *In Luc.*, Hom VII, 1, PSP 36, s. 48.

²⁹ Orygenes, *In Luc.*, Hom XV, Fr 42 (66), PSP 36, s. 158.

MĄDROŚĆ I ZROZUMIENIE SPRAW BOŻYCH

Każdy, kto stykał się z Jezusem Chrystusem, korzystał albo mógł skorzystać z Jego mądrości i wiedzy³⁰. Bliskość fizyczna jest darem, w którym możliwe staje się napełnienie innych mądrością i zrozumieniem spraw Bożych. Dla potwierdzenia tej tezy Orygenes wskazuje na dwie perykopy biblijne.

Nauczyciele w świątyni

W pierwszej analizowanej perykopie pisarz z Aleksandrii, komentując fragment o znalezieniu Jezusa w świątyni, stwierdza:

Znaleziono Go pośród nauczycieli, gdy ich uświęcał i kształtował. Ponieważ był małym dzieckiem [...] nie nauczał ich, lecz wypytywał [...]. Powiadam – pytał nauczycieli nie po to, żeby się uczyć, lecz żeby za pomocą pytań ich pouczyć. Z jednego wszak źródła wiedzy pochodzi mądre zadawanie pytań i udzielanie mądrych odpowiedzi [...]. Wypadało, aby Zbawiciel stał się najpierw nauczycielem stawiania mądrych pytań, aby potem odpowiadał na pytania zgodnie z rozumem i Słowem Boga³¹.

Bliskość i przebywanie z dwunastoletnim Jezusem przynosi korzyść dla nauczycieli i uczonych w Piśmie, przymnaża im mądrości, a zadawanie pytań doprowadza do odkrycia i zrozumienia Bożych spraw. To w konsekwencji prowadzi do poznania i lepszego zrozumienia Boga. Dwunastoletni Jezus zdejmuje z ich oczu zasłonę niewiedzy, aby wiedząc, byli bliżej Boga i doszli do zbawienia. Bowiem zbawienie człowieka stanowi zasadniczą funkcję Mądrości wcielonej³².

Opętany w kraju Gergezeńczyków

Drugą sceną biblijną, w której Orygenes wskazuje, jak bliskość fizyczna Jezusa Chrystusa wiąże się z otrzymaniem mądrości i zrozumienia, jest uwolnienie opętanego w kraju Gergezeńczyków (Łk 8,26–39).

Po wyrzuceniu złego ducha z człowieka opętanego siada on u stóp Jezusa i trwa przy Nim. Gdy Jezus opuszcza tę krainę, uwolniony od złego ducha człowiek chce iść za Nim, chce nadal trwać przy swoim Panu i Zbawicielu. Jednakże Chrystus poleca mu, aby pozostał na miejscu i głosił dobrą nowinę wśród swoich. Bo:

Chrystus [...] zatroszczył się o zbawienie tych, którzy mogli go słuchać, i posłał im człowieka, który dostatecznie długo siedział u Jego stóp, aby on ich pouczył o tym, co Bóg mu uczynił. Niektórzy z nich mogli być słuchaczami i uczniami tego człowieka, który nie pojął wiele, głosił jednak tę odrobinę, którą zrozumiał³³.

³⁰ Por. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenes*, Lublin 1997, s. 275.

³¹ Orygenes, *In Luc.*, Hom XIX, 6, PSP 36, s. 87.

³² Por. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenes*, s. 278.

³³ Orygenes, *In Luc.*, Fr 62 (124), PSP 36, s. 164.

Orygenes stwierdzeniem, że ów człowiek „dostatecznie długo siedział u stóp Jezusa”, koncentruje uwagę na przebywaniu w obecności Syna Bożego. W przypadku uwolnionej była ona dostateczna, aby iść i głosić innym dobrą nowinę. Nie rozumiał może wszystkiego, ale to, co pojął poprzez krótki czas trwania w bliskości Jezusa, wystarczyło, aby stać się głosicielem prawdy o Nim. Bliskość Jezusa, pozostawanie u Jego stóp, była zbawczą łaską dla niego, ale także wyrazem troski o zbawienie innych, do których później został posłany. W pewnej opozycji można wskazać na mieszkańców owej krainy, którzy nie przebywali „dostatecznie długo” z Jezusem, aby poznać Go i doświadczyć łaski.

DAR DUCHA ŚWIĘTEGO ORAZ RADOŚĆ

Uświęcenie dzięki bliskości fizycznej Jezusa Orygenes odnosi, poza przymnożeniem mądrości i zrozumieniem spraw Bożych, także do napełnienia ludzi, którzy Go spotykają, Duchem Świętym³⁴ i radością. Przykładem, jakim posługuje się w tym przypadku pisarz z Aleksandrii, jest cała rodzina Jana Chrzciciela.

Elżbieta

Po pierwsze, Aleksandryjczyk wskazuje, że przybycie Jezusa Chrystusa w łonie Maryi napełniło Duchem Świętym Elżbietę.

Maryja przyszła do Elżbiety i pozdrowiła ją, *dziecię poruszyło się z radości*, a Elżbieta została napełniona Duchem Świętym i wypowiedziała prorocstwo³⁵.

Pan i Zbawiciel dzięki swej bliskości fizycznej napełnił Elżbietę Duchem Świętym, ale Orygenes zauważa, że najpierw napełniony został jej syn Jan Chrzciciel. Bo „nie ulega wątpliwości, że Elżbieta została napełniona Duchem Świętym dzięki swojemu synowi. Matka nie zasłużyła, aby najpierw ją napełnił Duch Święty; skoro Jan, zamknięty jeszcze w jej łonie, otrzymał Ducha Świętego, wówczas i ona, po uświęceniu syna, napełniona została Duchem Świętym”³⁶. Taką kolejność i logikę działania Syna Bożego wskazuje pisarz z Aleksandrii: najpierw dar Ducha otrzymuje Jan Chrzciciel, gdyż to właśnie jego Jezus chciał uświęcić i napełnić Duchem Świętym, przygotowując go do misji, a dopiero później, ze względu na syna i wielkiego poprzednika Jezusa, Ducha Świętego otrzymuje jego matka, Elżbieta. Podstawą do takiego rozumowania jest scena zwiastowania, w której pisze Orygenes, że „Maryja została napełniona Duchem Świętym wówczas, gdy zaczęła nosić Zbawiciela w swoim łonie. Albowiem skoro tylko przyjęła Ducha

³⁴ Por. H. Pietras, *Uświęcające działanie Ducha Świętego według Orygenesesa*, „Vox Patrum” 8 (1988), t. 15, s. 648.

³⁵ Orygenes, *In Luc.*, Hom IX, 1, PSP 36, s. 54.

³⁶ Orygenes, *In Luc.*, Hom VII, 3, PSP 36, s. 49.

Świętego, twórcę ciała Pana, i skoro Syn Boży znalazł się w jej łonie, również i ona została napełniona Duchem Świętym³⁷.

Jan Chrzciciel

Drugą osobą, która zostaje napełniona Duchem Świętym w konsekwencji przebywania w obecności i bliskości fizycznej Jezusa Chrystusa, jest już wspomniany Jan Chrzciciel.

Jan natomiast jeszcze będąc w łonie matki raduje się, nie może wytrzymać, pragnie wyjść z łona na przybycie [...] Jezusa [...]. Jan przebywał jeszcze w łonie matki, a już posiadał Ducha Świętego³⁸.

Właśnie w radości i darze Ducha Świętego dostrzega Orygenes uświęcenie, jakie dokonuje się dzięki bliskości fizycznej Jezusa Chrystusa i woli Syna Bożego. „Jezus bowiem w łonie Maryi śpieszył się, aby uświęcić Jana, dopóki przebywał on jeszcze w łonie swojej matki”³⁹. Aleksandryczyk mocno podkreśla, że Jezus chciał uświęcić Jana, aby odpowiednio przygotować go do jego misji. Dokonuje się to przez Ducha Świętego, „który posiada moc uświęcania, gdyż sam jest święty, zawsze był święty, podobnie jak Ojciec i Syn. Wszystkie zaś stworzenia dopiero mogą stać się świętymi, nie z natury, ale przez uświęcenie”⁴⁰. Co więcej, poza uświęceniem Syn Boży udziela Janowi poznania siebie samego. Już w łonie swej matki Jan Chrzciciel poznał Boga⁴¹. Ponadto Adamancjusz dodaje, że:

[...] jeśli jedna chwila przyniosła tak wielką korzyść, to możemy się domyślać, jak wspaniale rozwinął się Jan przez trzy miesiące, gdy Maryja przebywała przy Elżbiecie. Jeśli w jednej chwili, w jednym momencie dziecko uradowało się i jak gdyby podskoczyło z radości, a Elżbietę napełnił Duch Święty, to niedorzecznością by było, gdyby przez trzy miesiące ani Jan, ani Elżbieta nie skorzystali z bliskości Matki Pana i z obecności samego Zbawiciela. Jan przeto ćwiczył się i, jeśli tak można powiedzieć, był namaszczony oliwą w szkole zapaśniczej, przygotowywał się w łonie matki do tego, aby po cudownym narodzeniu w cudowny sposób został wychowany⁴².

Zachariasz

W homiliach i komentarzach Aleksandryczyka do Ewangelii synoptycznych również postać Zachariasza przedstawiona jest jako ta, która dzięki obecności i przebywaniu Jezusa została napełniona Duchem Świętym.

³⁷ Tamże.

³⁸ Orygenes, *In Luc.*, Hom IV, 4, PSP 36, s. 42.

³⁹ Orygenes, *In Luc.*, Hom VII, 1, PSP 36, s. 48.

⁴⁰ H. Pietras, *Uświęcające działanie Ducha Świętego według Orygenesesa*, „Vox Patrum” 8 (1988), t. 15, s. 638.

⁴¹ Por. Orygenes, *In Luc.*, Hom VII, 5, PSP 36, s. 50.

⁴² Orygenes, *In Luc.*, Hom IX, 2, PSP 36, s. 54–55.

Maryja po zwiastowaniu anielskim pozostawała z Elżbietą przez trzy miesiące, aby Zbawiciel swoją niewysłowioną mocą mógł osobiście przygotować nie tylko Jana [...], lecz również Zachariasza [...]. I on bowiem przez trzy miesiące z wolna rozwijał się pod wpływem Ducha Świętego i nie zdając sobie z tego sprawy, otrzymał naukę i prorokował o Chrystusie⁴³.

Postać Zachariasza stanowi syntezę nauki Orygenesa dotyczącą uświęcających skutków bliskości Jezusa Chrystusa. Z jednej strony, w obecności Jezusa napełniony jest Duchem Świętym, a z drugiej – wzrasta w mądrości i poznaniu spraw Bożych. Jest to więc postać, która łączy oba wymieniane przez Orygenesa elementy uświęcenia człowieka dzięki obecności wcielonego Syna Bożego, gdyż działanie Ducha Świętego, udzielanego przez Jezusa Chrystusa, polega na uświęceniu i objawieniu Boga⁴⁴.

UŚWIĘCENIE RZECZY

Ciekawą kwestią pojawiającą się w pismach Orygenesa jest uświęcenie rzeczy. Bliskość fizyczna i kontakt ze Zbawicielem, zdaniem Aleksandryjczyka, nie wpływa tylko na ludzi, choć takie uświęcenie jest ważniejsze, ale oddziałuje także na rzeczy i elementy świata stworzonego.

Józef wziął zatem ciało Jezusa, owinął je w czyste płótno i złożył w nowym grobowcu, który wykut dla siebie w skale. Następnie przytoczył wielki kamień i zamknął wejście, po czym odszedł (Mt 27,59–60). Owinął ciało w czyste płótno i złożył w nowym grobowcu, gdzie nie było żadnego umarłego, zachowując ciało Jezusa na szczególne zmartwychwstanie. Sądzę, że owe płótno miało więcej czystości niż przedtem, zanim zawinięto w nie ciało; ciało bowiem Jezusa, znajdujące się też w stanie śmierci, jako ciało Jezusa oczyszczało wszystko, czegokolwiek dotknęło i raczej odnawiało ów nowy grobowiec, który był wykuty w skale. I nie sądzą, że przypadkiem napisano i przypadkiem powiedziano, iż ciało owinął w czyste płótno i złożył w nowym grobowcu i że ów grobowiec był wykuty w skale, grobowiec czysty, który dzięki ciału Jezusa stał się czystszy, niż był, zanim złożono w nim ciało Jezusa⁴⁵.

Pisarz z Aleksandrii obrazowo opisuje, jak kontakt fizyczny z ciałem Jezusa staje się przyczyną uświęcenia i oczyszczenia wszystkiego, co miało z Nim kontakt. Tak więc zarówno płótno, mimo że było czyste, jak i grób, chociaż był nowy, zostają przemienione i uświęcone poprzez łaskę kontaktu z Jezusem Chrystusem. To rozważanie Orygenesa, jak się wydaje, można także rozszerzyć na ludzi. Jeśli bowiem jakiś przedmiot jest oczyszczany poprzez zetknięcie z ciałem Jezusa, to

⁴³ Orygenes, *In Luc.*, Hom X, 1–2, PSP 36, s. 56.

⁴⁴ Por. S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygenesa*, „Collectanea Theologica” 53 (1983) 1, s. 55.

⁴⁵ Orygenes, *Comm.Series* 143, ZMT 25, s. 216.

także ludzie mogą doświadczyć podobnej łaski. Również na tej podstawie można budować teologię sakramentu Eucharystii.

BLISKOŚĆ I BRAK BLISKOŚCI

Ostatnim zagadnieniem poruszonym przez Orygenesą w jego dociekaniach biblijnych jest wskazanie różnych sytuacji, w których obecność Boga w Jezusie Chrystusie jest konkretnym błogosławieństwem dla człowieka. Utrata tej bliskości i oddalenie pociągają za sobą poważne konsekwencje. Aleksandryjczyk nie sili się na wymyślanie wielkich i porażających swych słuchaczy skutków, ale wskazuje na trzy sytuacje opisane w Piśmie Świętym, które według niego obrazują tę zależność. W bliskości Jezusa Chrystusa, jak zostało to już nadmienione, człowiek jest przez Niego oczyszczany z grzechów, uświęcany, dostępuje łaski napełnienia Duchem Świętym, radością, mądrością i poznaniem spraw Bożych, a także Boga samego. Nadto możliwe jest również jego uzdrowienie zarówno cielesne, jak i duchowe. Natomiast gdy brakuje Jezusa, wówczas człowiek traci to wszystko, a co więcej, narażony jest jeszcze na liczne pokusy, wynikające z jego słabości, ale także z działania złego ducha.

BURZA NA JEZIORZE – BLISKOŚĆ A WALKA DUCHOWA

Burza na jeziorze, czyli moment, w którym z apostołami nie ma Jezusa (por. Mt 14,22–33), to pierwsze rozważanie w temacie braku obecności Syna Bożego. Orygenes rozpoczyna swoją interpretację od rozważań nad słowem:

*przynaglił; może uczniowie, którzy stale trzymali się Jezusa, również i w tym wypadku nie mieli siły, aby się z Nim rozłączyć, ponieważ chcieli pozostać przy Nim; tymczasem On uważał, iż będzie dobrze, aby oni przeszli próbę fal i przeciwnego wiatru, a nie miałyby ona miejsca, gdyby pozostali z Jezusem, i dlatego zmusił ich, aby się od Niego odłączyli i *wsiedli do łodzi*? Przynagła więc Zbawiciel uczniów, *żeby wsiedli do łodzi pokus i wyprzedzili Go na drugi brzeg*, aby odnosząc nad nimi zwycięstwo, znaleźli się poza niebezpieczeństwami. Ci zaś, wypłynąwszy na środek jeziora (por. Mk 6,47) miotani *falami* pokus i rzucani przeciwnymi wiatrami, które nie pozwalały im dopłynąć *na drugi brzeg*, mimo zmagania, nie mogli bez Jezusa pokonać fal i przeciwnego wiatru i dotrzeć *na drugi brzeg*. Dlatego Słowo ulitowało się nad nimi, gdyż zrobili wszystko, co mogli, aby przybyć *na drugi brzeg i przyszło do nich, krocząc* po jeziorze, a ono nie miało fal ani wiatru, który mógłby Mu się przeciwstawić, chociażby nawet chciał. Bo też nie napisano, że *przyszedł do nich, krocząc po falach, lecz po wodzie*. Wtedy odezwał się Piotr: *Każ mi przyjść do Ciebie, nie po falach, lecz po wodzie*; i kiedy na początku Jezus rzekł mu: *Przyjdź!*, Piotr *wyszedszy z łodzi, kroczył* nie po falach, lecz *po wodzie*, aby dojść do Jezusa, ale gdy zwątpił, ujrzał *silny wiatr*, który nie jest silny dla tego, kto wyzbył się małej wiary i zwątpienia. Skoro tylko Jezus wsiadł z Piotrem*

do łodzi, wiatr się uciszył, ponieważ nie mógł już działać przeciwko łodzi, gdy wszedł do niej Jezus⁴⁶.

Orygenes w komentarzu zauważa, że uczniowie nie chcą oddalać się od swojego Nauczyciela. Jest to oczywiście dobra i prawidłowa reakcja, ale Jezus przynagla swoich uczniów. „Uważał On, iż będzie dobrze, aby oni przeszli próbę fal i przeciwnego wiatru, a nie miałyby ona miejsca, gdyby pozostali z Jezusem i dlatego zmusił ich, aby się od Niego odłączyli i wsiedli do łodzi”⁴⁷. Dla apostołów pożyteczne jest przejście przez próbę pokus, niebezpieczeństw fizycznych, ale i duchowych z kilku powodów. Po pierwsze, gdy znajdują się w łodzi na środku jeziora, dochodzą do kresu swoich możliwości. Próba ta jest więc dla nich okazją do poznania samych siebie, odkrycia swoich mocnych i słabych stron. Po drugie, każdy z apostołów może doświadczyć tego, jak ciężko jest zmagać się z przeciwnościami i pokusami bez Jezusa Chrystusa. W końcu, trzecim pozytywnym tej sytuacji jest otwartość na pomoc Syna Bożego oraz odkrycie jej konieczności dla zachowania życia. Po raz kolejny powraca kategoria „blisko jest Mnie”, która jest przestrzenią zbawienia.

W interpretacji i spostrzeżeniach Orygenesego warto także zwrócić uwagę na pojawiające się kontrasty, ukazujące, co dzieje się, gdy Jezus jest, a co, gdy nie ma Go ze swoimi uczniami. Wzburzone wiatrem jezioro i cisza, która pojawia się, gdy Jezus znajduje się w łodzi. Fale, z którymi zmagają się uczniowie, i woda, po której kroczy Syn Boży, a przez pewien czas także Piotr. To, oczywiście poza dosłownym znaczeniem, ma dla Aleksandryjczyka sens duchowy. Wszelkie porównania do zmagania apostołów, do fal, do wiatru są obrazami trudności, jakie napotykają apostołowie, ale i każdy człowiek, w swym życiu duchowym. W interpretacji tej perykopy biblijnej Orygenes akcentuje zwłaszcza kontrasty – korzyści i spokoju bycia z Jezusem oraz walki i trudności, gdy utraci się bliskość Syna Bożego.

ZWIASTOWANIE PASTERZOM – BLISKOŚĆ A BYCIE PASTERZEM

Gdy mistrz z Aleksandrii rozważa scenę zwiastowania pasterzom dobrej nowiny o narodzinach Jezusa w Betlejem (por. Łk 2,8–12), interpretuje ją na sposób alegoryczny. W tej perykopie pasterze strzegący swych trzód są przez Orygenesego utożsamiani z pasterzami poszczególnych Kościołów. A oni:

nie mogliby przecież sami dobrze strzec trzody, gdyby nie przybył ów Pasterz: słaba jest bowiem ich straż, jeżeli Chrystus nie pasie pasie z nimi i nie pilnuje trzody. Czytaliśmy niedawno u Apostoła: *Jesteśmy pomocnikami Boga*. Dobry pasterz, który nasładowuje

⁴⁶ Orygenes, *Comm. in Matt.* XI, 5, ŻMT 10, s. 82.

⁴⁷ Tamże.

Dobrego Pasterza, jest pomocnikiem Boga i Chrystusa. Dlatego dobrym pasterzem jest ten, kto ma przy sobie Najlepszego Pasterza⁴⁸.

Zaprezentowany fragment rozważań Aleksandryjczyka wiąże służbę pasterzy Kościołów z Jedynym i Najlepszym Pasterzem. Jakikolwiek człowiek próbujący prowadzić ludzi do Boga, co więcej, jakikolwiek biskup stawiany na czele wspólnoty Kościoła nie jest w stanie zrealizować swojego zadania bez bliskości Jezusa Chrystusa. Bliska relacja i współpraca z Dobrym Pasterzem są jedyną gwarancją bezpieczeństwa ludzi i realizacji celu. Tak więc Adamancjusz mocno akcentuje, że od bliskości i relacji stawianych na czele pasterzy z Jezusem Chrystusem zależy dobro powierzonych im ludzi. Wydaje się również, że Orygenes, mówiąc: „dobrym pasterzem jest ten, kto ma przy sobie Najlepszego Pasterza”⁴⁹, wskazuje, że troska o trwanie w bliskości z Jezusem Chrystusem jest kładziona na serce pasterza. Jest to jego zadanie, aby zabiegać o relację i bliskość Syna Bożego zarówno ze względu na siebie, jak i ze względu na innych⁵⁰.

MODLITWA W OGRÓJCU – BLISKOŚĆ A MODLITWA

Trzecim tekstem, którym posługuje się Orygenes dla ukazania konsekwencji braku bliskości Jezusa Chrystusa, jest jego komentarz do modlitwy w Ogrójcu (por. Mt 26,36–46), a szczególnie do zachowania uczniów (por. Mt 20,40–41).

Przychodzi do uczniów i znajduje ich śpiących. I mówi do Piotra: Tak więc nie potrafiliście ze Mną czuwać nawet przez jedną godzinę? Czuwajcie i módlcie się, abyście nie popadli w pokusę (Mt 26,40–41). Jak długo Jezus był ze swymi uczniami, nie zasnęli, gdy tylko nieco się od nich oddalił, nawet jednej godziny nie potrafili czuwać w Jego nieobecności. Dlatego módlmy się, aby nawet na krótko nigdy nie oddalił się od nas Jezus, lecz by wypełnił, co przyrzekł nam, mówiąc: *A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do wypełnienia się wieków (Mt 28,20)*⁵¹.

Sen, niemożność czuwania, pokusa, a może popadnięcie w sprawy światowe i ziemskie – to rzeczywistości, które odrywają człowieka od trwania na modlitwie i przy Bogu. A jednocześnie przychodzą na człowieka właśnie wtedy, gdy nie trwa blisko Boga.

Już przez samo przysposobienie się do modlitwy, a więc: skupienie, pełną godności postawę zewnętrzną, zaznaczającą trwanie w Bożej obecności, modlący się odnosi niemałą korzyść. Pamięć na obecność Bożą w czasie modlitwy odwodzi od wielu grzechów, a prowadzi do licznych cnót. Jeżeli pamięć o sławnym i mądrym człowieku

⁴⁸ Orygenes, *In Luc.*, Hom XII, 2, PSP 36, s. 62.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Por. Z. Ćwik, *Nieśmiertelna księżka Orygenesesa*, „Vox Patrum” 7 (1987), t. 12–13, s. 55.

⁵¹ Orygenes, *Comm.Series* 93, ZMT 25, s. 161.

pomaga w dobrym postępowaniu i osłabia złe skłonności, to niewspółmiernie więcej korzyści przynosi myśl o Bogu⁵².

Niewspółmiernie więcej korzyści przynosi trwanie w Jego obecności, pragnienie bliskości i umacniania relacji z Nim. Tego jednak zabrakło apostołom, gdy Jezus się od nich oddalił. Adamancjusz świadom jest, że gdy traci się obecność Jezusa i łaskę przebywania z Nim, wchodzi się w trudności duchowe i ciężko jest wytrwać na modlitwie i w dobrych postanowieniach. Dlatego właśnie woła i namawia każdego, aby prosił o pozostanie Jezusa w jego życiu aż do wypełnienia wieków.

ZAKOŃCZENIE

Biblijny wykład Orygenesa, obfitujący w obrazy, alegorie oraz porównania, odsłania bez wątplenia prawdę o zbawczych skutkach bliskości Boga w Jezusie Chrystusie. Czyni to mistrz z Aleksandrii w sposób nieskomplikowany i bliski życiu ludzi prostych. Teologia bliskości Boga, wyłaniająca się z jego pism, jest w pełni chrystologiczna i antropologiczna, a także wypełnia zadanie ewangelizacyjne i katechetyczne Kościoła. Bliskość Boga i jej soteryjne implikacje, wśród których wyliczyć można uzdrowienie ciała i ducha, wyzwolenie z grzechu, poznanie prawdy, a także uświęcenie i udzielenie daru Ducha Świętego, dokonują się poprzez osobę i dzieło Jezusa Chrystusa. To w Nim i poprzez Niego bliskość Boga umożliwi człowiekowi dojście do pełni człowieczeństwa, nie tylko poprzez zbawienie doczesne, ale także otwierając perspektywę wieczności. Obecność, bliskość i dotyk Jezusa prowadzą ku wiecznemu spełnieniu i całkowitej bliskości z „bliskim Bogiem”.

Analizy Orygenesa przynoszą także rozróżnienie dwóch stopni bliskości Boga w Jezusie Chrystusie. Pierwszy z nich to wcielenie i obecność na ziemi pośród ludzi, doświadczalny zwłaszcza w czasie Jego publicznej działalności. Ten sposób umożliwia dostęp do Niego, wejście z Nim w relację i staje się przestrzenią zbawczego dialogu. Drugi rodzaj bliskości to już bezpośredni kontakt fizyczny i łaska dotyku Jezusa Chrystusa. Z nią najczęściej wiąże się uzdrowienie i przemiana życia człowieka. Ponadto doświadczenie zbawienia, w kontekście teologii bliskości, Orygenes ujmuje w następujące kategorie:

- Pójść za Jezusem (Bogiem);
- Oglądać Boga;
- Trwać u Jego stóp;
- „Blisko jest Mnie”.

Dzięki analizie pism Orygenesa zbawcze skutki bliskości Boga w Jezusie Chrystusie można ująć za pomocą owych czterech modeli soteriologicznych.

⁵² Z. Ćwik, *Nieśmiertelna książka Orygenesa*, „Vox Patrum” 7 (1987), t. 12–13, s. 56.

W Ewangeliach widzimy, że Jezus Chrystus jest tym, który dotyka i jest dotykany przez innych. Chrześcijaństwo nie absolutyzuje dotyku, choć jest on „wpisany w przestrzeń wiary, jest sprzężony z rzeczywistością duchową, z tajemnicą egzystencjalnego przyłgnięcia do Niego, Niepojętego, Ponadmysłowego”⁵³. Jednak zawsze decydująca jest wiara, nie sam dotyk. Dotyk jest ważny o tyle, o ile służy budzeniu wiary i ułatwia przyłgnięcie do Boga owocujące zbawieniem.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Origenes, *Commentariorum in Matthaem series* (latine), wyd. E. Klostermann, E. Benz, GCS 38, OW 11, Leipzig 1933 (PG 13, k. 1599–1800); tłum. K. Augustyniak, w: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* (Część druga: *Commentariorum series*), ŻMT 25, Kraków 2002.
- Origenes, *Commentarii in Matthaem*, X–XI, wyd. R. Girod, SCh 162, Paris 1970; XII–XVII, wyd. E. Klostermann, E. Benz, GCS 40, OW 10, Leipzig 1935 (PG 13, k. 836–1600); tłum. K. Augustyniak w: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.
- Origenes, *Homiliae in Lucam*, wyd. H. Crouzel, F. Fournier, P. Perichon, SCh 87, Paris 1962, s. 94–462; tłum. S. Kalinkowski w: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986, s. 31–145.
- Origenes, *Fragmenta in Lucam*, wyd. H. Crouzel, F. Fournier, P. Perichon, SCh 87, Paris 1962, s. 464–547; tłum. S. Kalinkowski w: Orygenes, *Fragmenty greckie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986, s. 147–180.

Dokumenty Kościoła

Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, Wrocław 1986.

Opracowania

- Crouzel H., *Orygenes*, Kraków 2004.
- Ćwik Z., *Nieśmiertelna książka Orygenes*, „Vox Patrum” 7 (1987), t. 12–13, s. 49–60.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pełplin–Lublin 1999.
- Jasman K., *Orygenes o doskonałości chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1979), t. 92, s. 380–389.
- Kalinkowski S., *Pneumatologia Orygenes*, „Collectanea Theologica” 53 (1983) 1, s. 43–56.
- Kudasiewicz J., Witczyk H., *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*, Kielce 2011.
- Pietras H., *Uświęcające działanie Ducha Świętego według Orygenes*, „Vox Patrum” 8 (1988), t. 15, s. 636–648.
- Szram M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenes*, Lublin 1997.
- Szymik J., *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu... w 30 lat później*, Lublin 2011.

⁵³ J. Szymik, *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu... w 30 lat później*, Lublin 2011, s. 115.

THE THEOLOGY OF GOD'S CLOSENESS. SOTERIC IMPLICATIONS OF GOD'S CLOSENESS IN JESUS CHRIST IN THE COMMENTARIES AND HOMILIES TO ORIGEN'S SYNOPTIC GOSPELS

Summary

Jesus Christ is fullness of all Revelation (KO 2). What is the pure fact of His presence in the world? What are consequences of God's Son incarnation? Answers for these questions are already given by Origen in the third century who states that „the more faultless come to the less faultless to give them some kindness”. Through mystery of Incarnation Jesus Christ comes, only by His presence, not to mention His words and deeds, to redeem and sacrifice the world and every man. Among these salutary advantages Origen mentions healing, extrication and sanctification. On the base of his interpretations he builds a theology of God's closeness in Jesus Christ and creates redemption categories expressed in scriptural language understandable for all believers.

Keywords: Origen, existential theology (close to life), soteriology, incarnation, touch, closeness, healing

Słowa kluczowe: Orygenes, teologia egzystencjalna (bliska życiu), soteriologia, wcielenie, dotyk, bliskość, uzdrowienie

SPRAWOZDANIA

Ks. Mateusz Markiewicz IBP

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM „REVUE THOMISTE”
PT. „ŚWIĘTY TOMASZ I ESCHATOLOGIA”, TULUZA,
24–25 KWIETNIA 2015 ROKU
(COLLOQUE DE LA REVUE THOMISTE DE 2015:
„SAINT THOMAS ET L’ESCHATOLOGIE”, TOULOUSE,
24–25 AVRIL 2015)

Francuski kwartalnik „Revue Thomiste” (Przegląd Tomistyczny) istnieje od 1893 roku i wpisuje się w nurt odnowy tomizmu, do którego zachęcali Leon XIII i św. Jan Paweł II (*Fides et ratio*, nr 43–44). Czasopismo to stawia sobie za zadanie przedstawienie nie tylko myśli Akwinaty, ale również szukanie w niej odpowiedzi na współczesne pytania. W tym celu organizowane są co dwa lata sympozja. Tegoroczne sympozjum poświęcone zostało zagadnieniu eschatologii u św. Tomasza z Akwinu. We wprowadzeniu redaktor naczelny „Revue Thomiste” o. Philippe-Marie Margelidon OP wyjaśnił wybór tematyki. Otóż zagadnienie rzeczy ostatecznych jest obecnie niemal zapomniane w codziennym nauczaniu duszpasterzy oraz w teologii, przynajmniej na obszarze francuskojęzycznym. Celem sympozjum było więc ożywienie zainteresowania tą kwestią. Konferencje zgrupowano w cztery części tematyczne, których owoce pokrótce przedstawimy.

ŚW. TOMASZ I INTERPRETACJA PISMA ŚWIĘTEGO

Pierwszą konferencję wygłosił o. Gilles Berceville OP, wykładowca Instytutu Katolickiego w Paryżu, członek Komisji Leonińskiej. Poświęcona ona była opisom ukazywania się Chrystusa zmartwychwstałego i wiedzy o przyszłej chwale. O. Berceville zwrócił uwagę na złożoność zagadnienia u Akwinaty. Jego egzegeza opiera się nie tylko na figurach ze Starego Testamentu, znajomości artykułów wiary, lecz także na fakcie chwały zbawienia, która ukazuje się od momentu Pasji Chrystusa. Tym samym św. Tomasz w swoich komentarzach objawień Zmartwychwstałego wyjaśnia nie tylko sens historyczny i anagogeniczny, ale przedstawia je także jako doświadczenie nadprzyrodzone dla świadków.

Prof. Gilbert Dahan ze Szkoły Praktycznej Studiów Wyższych (École Pratique des Hautes Études) zaprezentował natomiast temat bardziej obszerny i skomplikowany – eschatologię w komentarzach do św. Pawła. Swoją uwagę zwrócił nie

tyle na rekonstrukcję Pawłowej eschatologii św. Tomasza, ile na sposób, w jaki uprawiał on egzegzę. W komentarzach do św. Pawła widoczne są trzy elementy: filologiczny, teologiczny i etyki eschatologicznej. Według prof. Dahana św. Tomasz zwracał uwagę na teksty znanych mu gloss (*ordinaria*, *media* i *Magna*) bardziej niż na Ojców Kościoła. Wysunął on również tezę podobieństwa między Tomaszowymi komentarzami biblijnymi a sposobem nauczania, gdyż elementy traktatów teologicznych, *questiones*, są wkomponowane w sam tekst (*lectio*).

ANTROPOLOGIA, ESCHATOLOGIA I PROTOLOGIA

Drugą część rozpoczął o. Pavel Syssoev OP, wykładowca studium dominikańskiego w Bordeaux. Przedstawił Josefa Piepera i jego analizę końca czasów i śmiertelności człowieka u św. Tomasza z Akwinu. Dla niemieckiego filozofa celem dociekań było poszukiwanie mądrości obecnej w tradycji chrześcijańskiej. Św. Tomasz może być uznany za mistrza poetyki, dzięki któremu protologia i eschatologia czynią teraźniejszość aktywną. Zagadnienia te mają pomóc zrozumieć historię. Bez nadania jej sensu, staje się ona socjologią narodów, religią socjologiczną. Filozofia musi być otwarta na pytania stawiane przez teologów, gdyż ich prace mogą nadać owej historii sens. Wpisuje się w nią wreszcie zagadnienie śmierci człowieka. Pieper pyta się więc o śmierć, jej naturę i proponuje przedstawienie śmierci jako odpowiedzialności przed historią. W tych ramach, rozumienie kary w kategoriach dobra jest możliwe.

Serge-Thomas Bonino, sekretarz generalny Międzynarodowej Komisji Teologicznej i dziekan wydziału filozofii Angelicum, z właściwą sobie prostotą, przedstawił zagadnienia duszy oddzielonej od ciała (*anima separata*). Był ten jest swoistym paradoksem antropologii Tomaszowej, gdyż dusza nie jest osobą. Jednocześnie dusze świętych oglądają Boga. Tym samym należy postawić sobie pytanie o sposób, w jaki owa dusza może znać Boga i stworzenie. Człowiek bowiem poznaje świat dzięki zmysłom. O. Bonino wysuwa więc ważną dla św. Tomasza zasadę wiedzy jako oświecenia. Dusze te mogą korzystać z dotychczas uzyskanej wiedzy (zachowanej w pamięci intelektualnej), jednocześnie zyskując nową poprzez wizję Boga. Sposób poznania jest bardziej doskonały niż ten osoby ludzkiej za życia, lecz sama wiedza jest mniejsza. Będzie ona doskonała dopiero po zmartwychwstaniu ciała.

Benedyktyn z Kergonan, o. Cyril Pasquier, przedstawił zagadnienie millenaryzmu w doktrynie św. Tomasza. Miał on dosyć przybliżoną wiedzę o tym nurcie w epoce patrystycznej, z tysiącletnim ziemskim królowaniem Chrystusa jako cechą charakterystyczną tej doktryny. Akwinata czerpał swoją wiedzę o niej głównie z dzieł św. Augustyna oraz jednego z przedstawicieli augustynizmu, Joachima, opata z Flore, przedstawiciela millenaryzmu przedparazyjnego, w opozycji do millenaryzmu poparazyjnego Ojców Kościoła.

W kolejnej konferencji, autorstwa o. Jean-Miguela Garriguesa, wykładowcy Instytutu Świętego Tomasza z Akwinu w Tuluzie, poruszony został temat Żydów mesjanistycznych, który w Stanach Zjednoczonych spowodował ożywienie studiów nad Żydami w teologii św. Tomasza z Akwinu. Miał on zdystansować się wobec pozycji antyjudajstycznej św. Augustyna, zwłaszcza w swoich komentarzach biblijnych. W *Super ad Romanos* Prawo nie jest według św. Tomasza śmiercionośne, a w komentarzu Ps 28 Żydzi uświęceni przez Prawodawcę nawrócą się na końcu świata. W całej doktrynie Tomaszowej upadek Żydów nie był ani powszechny, ani pożyteczny i nie do naprawienia.

W ostatniej konferencji z tego cyklu abp André-Joseph Léonard, ówczesny prymas Belgii, przypomniał całkowite zapomnienie eschatologii w duszpasterstwie, które zostało niemal w całości zdominowane działaniem we współczesnym świecie. W dziedzinie teologii zaproponował próbę odczytania protologii w świetle eschatologii. Nasza wizja o początku świata jest bowiem naznaczona tym, co obserwujemy, światem dotkniętym grzechem pierworodnym. Takie spojrzenie na koniec czasów może nam pomóc zrozumieć to, czym świat był na początku. Należy się jednak wystrzegać myślenia, że będzie to powrót do stanu sprzed grzechu pierworodnego.

HISTORIA, SAKRAMENTY I ESCHATOLOGIA

W pierwszej konferencji tej części symposium powrócił temat Joachima, opata z Flores. Dyrektor Instytutu Świętego Tomasza z Akwinu o. François Daguet przedstawił wizję jego historii, powołując się jednocześnie na prace Józefa Ratzingera i Henriego de Lubaca. Opat z Flore, dokonując lektury historii ludzkości przez pryzmat Objawienia, widział w Zesłaniu Ducha Świętego początek trzeciej epoki, duchowej. Konsekwencją tej myśli była spiritualizacja Kościoła i sakramentów. O. Daguet przedstawił następnie różnice między Joachimem a św. Tomaszem, przypominając, że dla tego ostatniego nie istnieje teologiczne rozważanie historii, lecz jedynie odczytywanie w dziejach ludzkości planu Bożego. To Chrystus jest dla św. Tomasza kluczem do zrozumienia poszczególnych wydarzeniach i historii jako całości.

O. Bryan Kromholt z amerykańskiej prowincji dominikańskiej Najświętszego Imienia Jezus zwrócił z kolei uwagę na centralne miejsce zbawienia w antropologii św. Tomasza. Oglądanie Boga jest celem życia ludzkiego i nie jest ono zarezerwowane wyłącznie dla duszy, która ma naturalne pragnienie zjednoczenia się z ciałem. Należy więc pogłębić poszukiwania odnośnie do zmartwychwstania jako stanu doskonałego osoby zbawionej. Może w tym pomóc refleksja nad stanem duszy oddzielonej od ciała i jej zdolnościami poznawczymi.

Na związki między sakramentami i eschatologią zwrócił uwagę o. Benoît-Dominique de la Soujeole, wykładowca Uniwersytetu we Fryburgu (Szwajcaria). Według niego nasze czasy już teraz są pod pewnym względem eschatologiczne.

Sakramenty udzielają łaski, w pewien sposób dają też człowiekowi przyszłą chwałę. W swoim źródle zaś, Chrystusie, mogą ukazywać jednoczesność przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

O CZYŚĆCU I POTĘPIENIU

Zagadnieniu kary czyścicowej u św. Tomasza i Charles'a Journeta poświęcił swoją konferencję o. Philippe-Marie Margelidon. U Akwinaty czyścicie jest miejscem miłosierdzia i sprawiedliwości jednocześnie. Kara zaś jest zbawienna dla tego, kto ją ponosi, gdyż pozwala na przywrócenie dobra odebranego przez grzech. Journet uzupełnia tę wizję poprzez zagadnienie zaburzenia porządku kosmicznego przez grzech ludzki. Człowiek, nie szanując porządku świata, ponosi po swojej śmierci karę, która ma go oczyścić, uświadamiając go o tym, że jego związki ze światem nie są wyłącznie zewnętrzne. Człowiek jest częścią kosmosu i grzech niszczy jego porządek. Jednocześnie świadomość oczyszczania powinna sprawiać duszy czyścicowej radość, że jest coraz bliżej Boga.

Wykładowca Instytutu Katolickiego w Tuluzie ks. Emmanuel Cazanave podjął temat budzący wiele kontrowersji – modlitwę przez wstawienictwo dusz czyścicowych, którą zdaje się aprobować Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*. Zagadnienie to z perspektywy św. Tomasza jest niemal niewyobrażalne, gdyż dusze czyścicowe nie mogą powiększyć stanu swojej wiedzy. Tym samym nie są one w stanie wiedzieć, że ktoś je o coś prosi. Jeżeli już dowiadują się czegoś nowego, to wyłącznie za sprawą cudu. Ks. Cazanave podał jako hipotetyczną linię dalszych poszukiwań badania nad możliwością wykorzystania dotychczas zdobytej wiedzy przez dusze czyścicowe oraz więź między nimi a żywymi, opartą na cnocie miłości.

Temat piekła został poruszony przez ks. prałata Christophe'a Kruijena z Kongregacji do spraw Doktryny Wiary. Przedstawił on zagadnienie nadziei na powszechne zbawienie różnej od apokatastazy. W historii teologii miało dojść do zwrotu. To w latach pięćdziesiątych XX wieku postawiono pytanie o to, czy jest ktoś w piekle. Tu już nie możliwość zbawienia jest podana w wątpliwość, lecz możliwość potępienia. Jej istnienie jest przez wielu teologów utrzymywane wyłącznie jako hipoteza. Główną wadą tych tez jest brak podstaw biblijnych, patrystycznych i magisterialnych.

W ostatniej konferencji symposium o. Timothy Bellamah z amerykańskiej prowincji dominikańskiej św. Józefa podjął temat modlitwy za potępionych, która miałaby nie wybawić ich z piekła, lecz złagodzić ich kary. Dla św. Tomasza modlitwa taka jest bezcelowa, gdyż nie jest w stanie uśmierzyć choćby odrobinę kar piekielnych. Kary te są wynikiem win, które się nie zmniejszają. Potępieni zaś nie są ponadto w stanie zasłużyć na cokolwiek. Będąc pozbawieni cnoty miłości, nie mogą uczynić nic, co by im dało jakąś zasługę u Boga. O. Bellamah przedstawił odmienne tezy, między innymi Wilhelma z Alton i Wilhelma z Auxerre.

Każda z konferencji kończyła się pytaniami zadawanymi przez uczestników sympozjum. Jedną z najgorętszych była dyskusja o możliwości modlitwy za przyczyną dusz czyścicowych, zwłaszcza że ta praktyka staje się coraz powszechniejsza wśród wiernych. Podsumowując dwa dni sympozjum, o. Philippe-Marie Margelidon zauważył, że zainteresowanie uczestników eschatologią może tylko cieszyć. Zachęcił do prac w tym kierunku oraz wskazał, że wystąpienia prelegentów (niektóre w obszerniejszej formie) zostaną opublikowane w „Revue Thomiste” pod koniec roku 2016.

RECENZJE

Anna Świątek FMA, *Zbawcze pośrednictwo Ducha Świętego w posoborowej teologii polskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, ss. 267.

Rozprawa została napisana w Instytucie Teologii Dogmatycznej w Katedrze Pneumatologii i Eklezjologii pod kierunkiem ks. dr. hab. Andrzeja Czai, prof. KUL, a obroniona w 2008 roku.

Teologia polska w sposób widoczny nadrabia trudne czasy czerwonej nocy. Dynamiczny rozwój łatwo zauważyć szczególnie w bibliстыce, patrologii oraz teologii dogmatycznej. Coraz wyraźniej potrzebujemy syntez dorobku ostatnich dziesięcioleci. Niedawno bronił tutaj swojej syntezy ks. Dariusz Kozłowski SDB (*Odnowa polskiej teologii pośrednictwa maryjnego po Soborze Watykańskim II* – w Katedrze Mariologii, 2005). Temat podjęty przez A. Świątek treściowo kontuuje i pogłębia studium salezjanina.

Anna Świątek FMA, Filia Mariae Auxiliatricis, Córka Marii Wspomożycielki, czyli salezjanka, przedłożyła do publicznej dyskusji swoją propozycję syntezy nauczania polskich teologów doby posoborowej na temat zbawczego pośrednictwa Ducha Świętego.

PREZENTACJA

Autorka przyjęła następującą architekturę pracy: *Spis treści* (5–7), *Wykaz skrótów* (9), *Wstęp* (11–24), rozdz. I: *Duch Święty jako Kreator w ziemskim życiu Chrystusa* (1. *Duch Święty w Tajemnicy Wcielenia*, 2. *Duch Święty w mesjańskiej misji Jezusa*, 3. *Duch Święty w wydarzeniu Paschy*, 25–65), rozdz. II: *Duch Święty jako inspirator w życiu i misji Maryi* (1. *Duch Święty Sprawcą Bożego Macierzyństwa*, 2. *Duch Święty modlący się w Maryi*, 3. *Duch Święty inspirujący służbę Maryi*, 67–111), rozdz. III: *Duch Święty jako Współtwórca i Realizator Kościoła* (1. *Duch Święty u początków Kościoła*, 2. *Duch Święty jako Ożywiciel Bożego Słowa*, 3. *Duch Święty jako Ożywiciel sakramentów*, 4. *Duch Święty jako Źródło charyzmatów i urzędu*, 5. *Duch Święty jako Sprawca jedności Kościoła*, 113–179), rozdz. IV: *Duch Święty jako stały Opiekun człowieka* (1. *Alfa i Omega ludzkiego bytu cielesno-duchowego*, 2. *Alfa i Omega chrześcijańskiej egzystencji* (181–229), rozdz. V: *Duch Święty jako koordynator funkcjonowania świata* (1. *Inspirator procesów kosmicznych, przyrodniczych i historycznych*, 2. *Dokonawca spełnienia świata*, 3. *Paraklet rodzaju ludzkiego*, 231–245) i *Zakończenie* (247–253). *Bibliografia* (255–267).

Jako cel rozprawy autorka obrała „zaprezentowanie stanu refleksji polskiej pneumatologii na temat zbawczej roli Ducha Świętego, wskazanie wkładu polskiej teologii w rozwój zagadnienia [...], próbę analizy, prezentacji i oceny dorobku

polskiej teologii w zakresie interpretacji zbawczego pośrednictwa Ducha Świętego” (21). Jako własne autorka przyjęła założenie promotora, ks. prof. Czai, że „wszystko, co zbawcze w Chrystusie i w nas, jest ściśle związane z dynamizmem Ducha Świętego i uprawnia do mówienia o zbawczym pośrednictwie Ducha Świętego” (22).

Za źródła zostały uznane pisma polskich teologów, czego nie trzeba uzasadniać, oraz dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła – z racji dla teologa, zwłaszcza dogmatyka, oczywistych. Przyjętej metody s. Anna na szczęście nie nazwała, ale ją przekonująco opisała (23). Korpus rozprawy uwzględnia hierarchię misterii: najpierw działanie Ducha Świętego w Chrystusie, następnie w Maryi, w Kościele, w człowieku i w świecie. Analizy przeprowadzane w poszczególnych rozdziałach zamykają syntetyczne podsumowania. Zakończenie w 13 punktach zestawia wyniki badań, w 14. punkcie otwiera perspektywy dalszego studium.

UWAGI OCENIAJĄCE

ODNOŚNIE DO MERITUM

Temat i problem zdają się wielką prowokacją. Przywykliśmy bowiem słyszeć, czytać, pisać i mówić o pośrednictwie Chrystusa oraz świętych, niekiedy także Kościoła, najczęściej o pośrednictwie Matki Bożej, ale nie o pośrednictwie Ducha Świętego.

Po raz pierwszy zderzyłem się z tym problemem w drażnieniu symbolicznych ksiąg luteranizmu XVI wieku. Poszukiwałem w nich Chrystusa jako pośrednika, by zakwestionować odwieczną i radykalną negację zbawczego pośrednictwa świętych i Matki Bożej na rzecz ekskluzywnie interpretowanego pośrednictwa Chrystusa: *Solus Christus*. *Solus*, a więc nikt inny pośrednikiem; *solus Mediator*. W złotych źródłach teologii luteranckiej znalazłem wyraźną ideę zbawczego pośrednictwa Ducha Świętego, który przez Słowo Boże budzi wiarę w sercach, a wiara chwyta zbawienia zaoferowane w Chrystusie. Nie nazywając Ducha Świętego Pośrednikiem zbawienia, wspomniane księgi wyraźnie sławiły Jego zbawcze pośrednictwo.

Uwrażliwione na luteranckich tekstach oczy zaczęły odkrywać Ducha Świętego jako Pośrednika w liturgii rzymskiej i w teologii katolickiej. Poszedł po tej linii w Lublinie ks. Andrzej Czaja, przepytując w tym temacie najpierw najwybitniejszego pneumatologa naszych czasów, Heriberta Mühlena, a następnie całą teologię niemiecką. Ks. Kazimierz Pek, wsłuchując się w nauczanie starszego nieco Yvesa Congara, także otworzył się na myśl o Duchu Świętym – Pośredniku. Coraz śmielej odważaliśmy się mówić o Duchu Świętym jako pośredniku zbawienia. W moim środowisku franciszkańskim zafascynował się tą ideą alumn Grzegorz Bartosik, pochodzący z parafii Niepokalanów. Szukał jej najpierw w pracy magisterskiej i licencjackiej u św. Maksymiliana, następnie na szerokim tle współczesnej teo-

logii katolickiej, co zaowocowało rozprawą habilitacyjną *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej* (Niepokalanów 2006; kolokwium na UKSW). Pisał ją m.in. z uwagi na potrzebne *aggiornamento* mariologii kolbiańskiej, co wyraził w licznych artykułach, które autorka skrzętnie zestawiła w *Bibliografii*.

Rozwijanie pneumatologii w tym kierunku postrzegałem jako szansę dla poprawniejszej teologii pośrednictwa maryjnego. Z radością przyjąłem zgodę s. Anny Świątek na propozycje tematu pracy doktorskiej podsumowującej posoborowy dorobek teologii polskiej w tym kręgu tematycznym. Ks. prof. Andrzej Czaja, przejmując po mnie doktorantkę, miał za sobą kilka lat pięknej przygody mocowania się z problemem habilitacyjnym, przygotowującym go znakomicie do fachowego wspierania swojej doktorantki (rozprawa habilitacyjna promotora: *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003).

Praca doktorska s. Anny Świątek włącza się w niezmiernie interesujące, obiecujące i potrzebne próby odnowy eklezjologii, mariologii oraz antropologii poprzez odnowę pneumatologii. By promować nowe sposoby postrzegania aktywnej obecności Bożego Ducha w dziele zbawienia, postanowiła przepytac polskich teologów, co o tym myślą. Przepytala 85, z ich 180 publikacjami. Stwierdziła, że we współczesnej teologii polskiej wyraźnie funkcjonuje myśl o pośrednictwie Ducha Świętego w różnorodności barw i w posoborowym procesie rozwoju. Chciałoby się przytoczyć tu wszystkie wnioski sformułowane w zakończeniu (a jest ich 14). Skoro jednak nie sposób wszystkich smakować, niechaj wniosek będzie 9 i 10.

Ośmiu teologów polskich wprost i wyraźnie nazywa Ducha Świętego „Pośrednikiem”: Napiórkowski (Wielki Pośrednik, Pośrednik do Chrystusa), Bartosik (Pośrednik w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, Pośrednik sprawiający relację synowską, niezmordowany i dynamiczny Pośrednik, który działa w każdym procesie świata), Liszka (Wewnętrzny Pośrednik, dzięki któremu człowiek utożsamia się z Chrystusem), Langkammer (Paraklet skutecznym Pośrednikiem objawienia), Jankowski (Pośrednik uświęcającego działania Bożego), Karwacki (Pośrednik w rodzeniu przybranych dzieci Bożych, Pośrednik między przybranym stworzeniem a naturalnym Synem Bożym), Misztal (Pośrednik serdecznego i głębokiego związku chrześcijan z Bogiem), Czaja (Ożywiciel jako Pośrednik). Kilkunastu postrzega zbawczo pośredniczący charakter działania Ducha Świętego i odważa się stosować język pośrednictwa, a więc: pośredniczące działanie Ducha Świętego we wcieleniu (Gózdź), w chrzcie nad Jordanem (Nossol, Bartosik), w śmierci Jezusa na krzyżu (Bartosik) oraz w misterium zmartwychwstania (Hryniewicz, Bartosik), we wcieleniu (Warzeszak, C. Napiórkowski, Bartosik), w pośrednictwie Maryi (Bartosik, C. Napiórkowski, Wilski, Liszka, Kijas), o „pośrednictwie wtórnym” w odniesieniu do pośrednictwa Chrystusa i Ducha Świętego pisze Bartnik, o pośrednictwie Ducha Świętego w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy i w zjednoczeniu

rozproszonych narodów – Kudasiewicz, w usynowieniu – Jankowski, w prowadzeniu całego stworzenia „do raju” – Rogowski; o pneumapośrednictwie i „samo siebie przekazującym pośrednictwie” pisze Czaja (s. 248–249).

Polscy teologowie wprowadzają na swój sposób nowy język: Duch Święty Twórca unii hipostatycznej oraz czyn Boży stwarzający (Bartnik), Duch zjednoczenia z Chrystusem i nieodzowny Poprzednik Chrystusa (Napiórkowski), transcendentny Sprawca wydarzenia paschalnego (Hryniewicz), Współzałożyciel Kościoła (Nagy) czy jego Współtwórca, Wieczny Mieszkaniec Kościoła (Hryniewicz), Autor Słowa Bożego (Langkammer), Nauczyciel i Przewodnik w stosunku do Objawienia (Jankowski), egzegeta Jezusa (Kudasiewicz), Promotor i absolutny Pan przepowiadania (Hryniewicz), główny Sprawca nowej ewangelizacji (Bartosik), Dokonawca wzrostu i owocowania słowa w jego odbiorcy (M. Kowalczyk), wielki Artysta: Malarz, Rzeźbiarz, Poeta, Rybak, pracujący w warsztacie zbawienia narzędziem słowa (C. Napiórkowski), „Drugi Paraklet”, tj. Zbawiciel, kontynuujący dzieło Jezusa Chrystusa (Langkammer), wielki „Boży Spójnik”, który urzeczywistnia komunie wiernych z Chrystusem i między nimi (Nadolski), Animator życia konsekrowanego, Konsekrator oraz Nauczyciel (Grunt), Jednoczyciel (Przybylski), zasada jedności w Kościele (M. Kowalczyk), jej Budowniczy i Gwarant, pierwsze kryterium przynależności do Chrystusowego Kościoła (Czaja), Konstruktor osoby stworzonej, szczególnie jej Stwórca (Bartnik), podstawa tożsamości człowieka (Częsz), Źródło życia (Hryniewicz), dawca i zasada Życia (Kijas), Kreator i Prokreator nowych chrześcijan, Promotor i Dokonawca wzrostu i rozwoju ochrzczonych (Kudasiewicz), Twórca ontycznej nowości chrześcijan, osobowy Współtwórca upodobniania się człowieka do Chrystusa (Jankowski), Sprawca totalnej ontogenezy, egzystencjalnej przemiany (Langkammer), Bóg pierwszego kontaktu (Hryniewicz), Sprzymierzeniec i Towarzysz walki człowieka w procesie jego zmierzania ku pełni zbawienia (Misztal), Braterski Opiekun naszego wnętrza (Częsz), Duch Wychowawca (Wołyniec), „ośrodek dyspozycyjno-kierowniczy” dojrzałego chrześcijanina (Słomka), Autor przeobstwienia człowieka (Kijas, Rogowski, Guzowski), Architekt Bożej świątyni (Jankowski), Duch Świętości-Uświęcenia (Misztal) Osobowe Źródło uświęcenia i samo Uświęcenie (Częsz), Duch usprawiedliwienia i uświęcenia (Jaskóła), Uosobiona Świętość, Wszechświąty (Rogowski), Reżyser Wiecznych Godów stworzenia z Barankiem, „Łącze” Boga z ludzkością na sposób osobowy (Bartnik), Dawca życia, Koordynator i Inspirator wszystkich procesów kosmicznych i przyrodniczych w materii ożywionej (Szafrński), Uświęcenie kultury (Sakowicz) (249n.).

Jako mariolog zainteresowałem się szczególnie rozdziałem II (*Duch Święty jako inspirator w życiu Maryi*), za który jestem szczerze wdzięczny. To kolejny ważny przyczynek do odnowy teologii zbawczego pośrednictwa w ogóle i pośrednictwa maryjnego w szczególności poprzez budowanie modelu „pośrednictwa w Duchu Świętym – *in Spiritu Santo mediatio*”: Duch Święty pracuje, by nas zjednoczyć z Chrystusem; posługując się przy tym m.in. Matką Bożą, choć nie tylko nią.

Okazuje się, że ten nurt myślenia już rozwija w Polsce spore grono teologów: Wilski, Kijas, Liszka, Bartosik, Bartnik, Siudy, Gręś, Pek...

Lektura rozprawy s. Świątek przekonuje, że posoborowa teologia polska nie tylko nadała w pneumatologii za teologią Zachodu, ale ją świadomie pogłębia i stosuje zwłaszcza do mariologii oraz eklezjologii *communio*. Doktorantka wskazała tych, którzy z pneumatologii uczynili jeden z ważnych wątków swojej twórczości: Czaja, Napiórkowski, Hryniewicz, Jankowski, Góźdź, Bartosik, Pek, Liszka (s. 252). Szkoda, że nie został dołączony Kudasiewicz.

Z badań s. Świątek wynika, że teologicznym środowiskiem, które prowadzi w tym nurcie teologicznego trudu, jest ewidentnie KUL, zarówno w swoich pracownikach (osiemnastu: Słomkowski, Krupa, Szafrąński, Blachnicki, Langkammer, Kudasiewicz, Hryniewicz, Góźdź, Rusecki, Słomka, Napiórkowski, Nossol, Czaja, Szymik, Paszkowska, Pek, Nadbrzeżny, Ledwoń), jak i absolwentach pracujących poza tą uczelnią (dwudziestu dwóch: Balter, Kustos, Jaskóła, Tyrawa, Wilski, Liszka, Rogowski, Dec, Sakowicz, Blaza, Hareźga, Buczek, Cholewa, Nadolski, Pajor, Simon, Liszka, Siudy, Siwak, Kozłowski, w znacznej mierze Bartosik i oczywiście Jana Moricova; ta ostatnia – niesiona inspiracjami mariologii KUL-owskiej – w katolickim uniwersytecie w słowackim Rózanberoku zrobiła habilitację nt. pneumatologicznego modelu pośrednictwa Maryjnego: *Maria in Spiritu Sancto Mediatrice*).

Pod względem merytorycznym praca s. Świątek posiada nieprzeciętny walor. Znaczący krok ku poszerzeniu horyzontów pneumatologii i pogłębieniu jej związków z innymi regionami wiedzy teologicznej. Jako mariolog jestem szczególnie uwrażliwiony na styk pneumatologii i mariologii – z radością stwierdzam, że odtąd będzie łatwiej myśleć, pisać i mówić o Maryi jako Pośrednicze w Duchu Świętym: *In Spiritu Mediatrice Mediatrice*. Bartosik przepracował pod tym kątem teologię europejską, Świątek wykonała analogiczną pracę, koncentrując się zdecydowanie uważniej niż Bartosik na teologii polskiej.

Raczej nieoczekiwane nazwisko S. Świątek będzie odtąd wdzięcznie wspomniane w środowiskach chrześcijańskich ekologów, a to dzięki ostatniemu rozdziałowi jej rozprawy, poświęconemu Duchowi Świętemu w funkcjonowaniu świata. Stron ten rozdział ma niewiele (231–245), zawiera jednak mocną teologię kosmosu. Ks. Czesz za św. Klemensem Aleksandryjskim († ok. 215) twierdzi, że Duch Święty działa nie tylko w człowieku, działanie; „Ducha Świętego obejmuje cały kosmos, utrzymując go w wewnętrznej harmonii z Bogiem, działanie Jego obejmuje także cały kosmos i to w aspekcie podtrzymywania w nim harmonii” (233). Według ks. A.L. Szafrąńskiego „Duch jest obecny we wszystkim [...], współdziałając z Chrystusem, w ukryciu prowadzi dzieło stworzenia, kierując jego rozwojem [...], jego procesami [...], jest źródłem informacji w kosmosie i przyrodzie ożywionej” (234), a według ks. R. Rogowskiego „działa u źródeł wielkich ruchów społecznych” jak Solidarność i Pierestrojka (234n.).

U Kaspera Bartosik znalazł tezę, że „Duch Boży nadal działa w naturze, ale również w kulturze, rolnictwie, architekturze, wymiarze sprawiedliwości i polityce” (236n.). Coraz liczniejsze tej treści wypowiedzi teologów ośmielają do zwiastowania wiary w pośredniczącą dynamiczną obecność Ducha Świętego w niezakończonym przecież procesie stwarzania – w *creatio continua* (237n.).

ODNOŚNIE DO WYMOGÓW FORMALNYCH

Pod względem formalnym praca wyróżnia się poprawnością i starannością. Architektura *Wstępu*, korpusu i *Zakończenia* – jest wprost idealna. Temat poprawnie sformułowany i wyjaśniony. Problem także. Rozjaśnia go dodatkowo problematyka. Podział bibliografii bez zarzutu. Zapisy bibliograficzne oraz przypisy zrobione wzorowo. Prowadzę we franciszkańskim WSD w Łodzi-Łagiewnikach proseminarium. Rozdałem uczestnikom odbitki wybranych stron książki s. Anny jako wzór, na którym będziemy się uczyć porządnej roboty.

Najwięcej wysiłku autorka włożyła w analizę źródeł. Zrobiła to przekonująco. Priorytet przyznała zagadnieniom, nie autorom. Dopiero w ramach poszczególnych zagadnień referuje autorów. Z reguły zaczyna od biblistów, po nich przywołuje ks. Częsza (najważniejszego wśród patrologów zainteresowanych przedmiotem jej dociekań), dopiero po nich cierpliwie omawia resztę teologicznego świata, słusznie przyznając pierwszeństwo dogmatykom. Dość często przywoływany jest ks. Franciszek Blachnicki. Na marginesie pragnę wyrazić niebotyczne zdumienie, że do tej pory ani Ruch Światło-Życie, ani KUL-owska teologia pastoralna, w której wybitną rolę odegrał Sługa Boży, nie zadbały o publikację jego habilitacyjnej rozprawy. Przystudiowałem ją i z całym przekonaniem twierdzę, że w tamtych czasach była wydarzeniem teologicznym w kontekście polskiej teologii, a także dzisiaj zasługuje na publikację. Jeśli po latach Heribert Mühlen stał się w naszym teologicznym środowisku ważnym przedmiotem badań z wielkim pożytkiem dla pneumatologii, eklezjologii oraz mariologii, to w znacznej mierze dzięki nieopublikowanej dotąd książce ks. Blachnickiego (którą zresztą mamy w świątyni naszej mariologii w Kolegium Jana Pawła II pod numerem 821). Zasługuje, by ją oraz jej autora wdzięcznie wspomnieć przy akademickim święcie s. Świątek.

Jako że po grzechu pierwotnym śmiertelni nie tworzą dzieł doskonałych, a s. Annę także zraniło tamto żądło, jej bardzo dobre dzieło nie mogło osiągnąć szczytów ideału. Dlatego kilka pytań.

Pytanie pierwsze dotyczy braku polskich teologów niekatolickich. Pracowałem nad książką *Teologu polski, co sądzisz o swojej twórczości*. Nazbierałem ich ponad setkę. Na pięć przed dwunastą uświadomiłem sobie, że uwzględniłem jedynie katolików, tymczasem tytuł zapowiada teologów polskich, każe więc oczekiwać także prawosławnych i ewangelików. Przeoczenie tym fatalniejsze, że popełnione przez znanego przecież ekumenistę. Na szczęście udało się uratować resztki twarzy. Błyskawicznie napisałem do dziesięciu habilitowanych..., dwóch nadesłało

teksty, które uratowały prawdę tytułu. Analogicznie tytuł sformułowała s. Świątek: przyrzekła, że przebada posoborową teologię polską, a tymczasem uwzględniła polską posoborową teologię katolicką. A polscy zielonoświątkowcy? A polscy prawosławni? Jeśli niczego na ten temat nie opublikowali, należało to we *Wstępie* wyraźnie powiedzieć; jeśli opublikowali, należało uwzględnić. Prawdopodobnie autorka stała się tu ofiarą zawołania: „Polak = katolik” ze szkodą dla sprawy.

Drugie pytanie dotyczy prac nieopublikowanych. Autorka do źródeł zaliczyła przynajmniej jedną pracę dyplomową nieopublikowaną: O. Paweł Urbańczyk, *Misterium Ducha Świętego a teologia kultu maryjnego na podstawie Dominum et Vivificantem oraz Redemptoris Mater Jana Pawła II* (praca magisterska napisana na seminarium teologii dogmatycznej pod kierunkiem o. dr. hab. A. Napiórkowskiego, s. 101), Kraków 2004. Korzysta też z pracy magisterskiej nieopublikowanej Janczyka o diakonacie (s. 156), chociaż nie uwzględnia jej w bibliografii. Czy nie należało podjąć męskiej decyzji odnośnie do prac dyplomowych nieopublikowanych? Jest ich trochę. (ks. Krzysztof Krzemiński napisał rozprawę doktorską o Mühlenie!). Zaliczenie ich do źródeł dodałoby rozprawie jeszcze większego blasku, chociaż ich pominięcie jest uzasadnione wobec bogactwa źródeł już opublikowanych. Brakuje we wstępie słówka o tej sprawie.

Trzecie pytanie – właściwie także o źródła. W niektórych publikacjach polskich teologów referowani są autorzy spoza Polski, niekiedy nawet bardzo obficie, jak w obu książkach ks. Czai, także w książce ks. Peka. S. Świątek, referując Czaję i Peka, referuje referowanych przez nich autorów obcych. Referuje, bo nie może nie referować. Chodzi jednak w pracy o stanowiska *polskich* teologów (ani Mühlen, ani Congar nie dostąpili zaszczytu bycia polskimi teologami). Referowanie ich poglądów o tyle jest usprawiedliwione, o ile opowiada się za nimi polski teolog (opowiada się za lub występuje przeciw albo z nimi dyskutuje). Jak wyjść z tej trudnej sytuacji obronną ręką? Może byłoby z pożytkiem dla czystości metody, gdyby autorka wyraźniej i konsekwentniej dopytywała o stanowisko Czai i Peka, jako że w tej rozprawie od wielkiego Mühlena większy jest Czaja, a od gigantycznego Congara gigantyczniejszy jest Pek. Przecież do źródeł wpisujemy pisma Czai oraz Peka, a nie Mühlena i Congara. Heribertem oraz Yvem interesujemy się o tyle, o ile zainteresowali się nimi nasz Andrzej i nasz Kazimierz, odsłaniając przy tym własne poglądy. To ich poglądy na poglądy tamtych tutaj się liczą. Oczekiwałbym w takiej sytuacji częściej powtarzanych takich lub podobnych wyrażeń: „za Mühlenem ks. Czaja twierdzi”, referując Mühlena, ks. Czaja zdaje się solidaryzować z jego poglądami, chociaż wyraźnie tego nie stwierdził” albo: „ks. Pek, zgłaszając pewne krytyczne zastrzeżenia co do stanowiska Congara, zasadniczo uznaje celność jego spostrzeżeń” itp. Pytanie do s. Świątek: Czy nie mam trochę racji?

WNIOSKI KOŃCOWE

Wniosek pierwszy – nieklasyczny: dwie rozprawy teologiczne z bliskiego mi kręgu tematycznego winny być opublikowane w języku zachodnim: habilitacyjna rozprawa Grzegorza Bartosika *Mediatrix in Spiritu Mediatore* oraz s. Anny Świątek *Zbawcze pośrednictwo Ducha Świętego w posoborowej teologii polskiej*. Ta ostatnia odsłoniłaby Zachodowi poważny dorobek teologicznej myśli *da paese lontano* – z dalekiego kraju Kolbego, Blachnickiego i Wojtyły. Bez przekładów nie mamy szansy być wartościowymi partnerami teologów z tamtej strony Odry, jako że piszemy po chińsku, a tam chińskiego nie czytają. Potrzebujemy w tym celu jakiejś fundacji. To sprawa szersza niż Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL (czy nawet całego KUL), ktoś jednak winien z taką inicjatywą wystąpić. Niechaj tutaj i teraz wybrzmi zdecydowany postulat. Mariologowie polscy opublikowali nad Tybrem w języku włoskim zbiorówkę z własną, polską interpretacją mariologii Jana Pawła II: *La Vergine Maria nel magistero di Giovanni Paolo II*. Książka rozeszła się jak ciepłe bułeczki. Zanim powstanie fundacja do promocji takich jak s. Świątek książek, niechaj Zachód przeczyta obszerny artykuł opracowany na podstawie tej rozprawy. Trzeba autorkę do tego skutecznie zachęcić i w tym jej pomóc.

Wniosek drugi – klasyczny: stwierdzam, że praca s. Anny Świątek jest bardzo dobrą rozprawą doktorską, godną zalecenia nie tylko mariologom, ale także pneumatologom i eklezjologom. Oczywiście – także doktorantom, którzy – dla własnej nauki – poszukują wzorowych rozpraw doktorskich.

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv

Ks. Janusz Mariański, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*, Sandomierz 2014, ss. 392.

Związek praktyk religijnych z religijnością danego społeczeństwa jest raczej bezsporny. I nie to jest podstawowym problemem najnowszej książki wybitnego polskiego socjologa religii ks. profesora Janusza Mariańskiego. Zamierzenie, które Autor stara się jak najlepiej wytłumaczyć czytelnikowi w dość obszernym wstępie do swojej pracy, można określić jako rzetelne i odważne zmierzenie się z rzeczywistością. Poza tym przeanalizowanie – na podstawie wnikliwych badań – najważniejszych czynników i procesów wpływających na praktyki religijne w Polsce, podzielone przez ks. Mariańskiego na te o charakterze obowiązkowym (niedzielna msza św., spowiedź i komunია wielkanocna) i nieobowiązkowe lub nadobowiązkowe (modlitwa codzienna, częsta komunია św., nabożeństwa, zwyczaje i obrzędy religijne). W tym celu autor przytacza liczne opinie oraz oceny

uznanych znawców przemian społecznych, nie unikając dokładnego omawiania ich wyników. Wiele z tych ocen poprzedzają dokonywane przez nich obserwacje i przeprowadzone badania na różnych grupach społecznych. Choć większość sformułowanych wniosków ma raczej – nawet jeśli na podstawie tych badań – charakter pewnych prognoz, noszących ślady dążenia do postawy chłodnego analityka. Jak jest to trudne, pokazują chociażby – bardzo dobrze dobrane przez autora książki – dość rozbieżne opinie. Od optymistycznych po wyraźnie pesymistyczne. Poza tym w niektórych przypadkach tendencyjne w podkreślaniu zależności religijności społeczeństwa polskiego i praktyk religijnych od cywilizacyjnych przemian, właściwych tym, którzy muszą nadrobić czas stracony przez zniewalający społeczeństwo, także w wymiarze religijnym, system podporządkowany ideologii marksistowsko-leninowskiej.

Ks. profesor zdaje się tym tendencjom nie ulegać, o czym świadczy jego pytanie o przyczynowy związek wyższego poziomu życia, większej wiedzy i otwartości społeczeństw z ich praktykami religijnymi. Po bardzo dokładnym wy tłumaczeniu metodologicznych zawiłości oraz niebezpieczeństw, od których nie jest wolny także socjolog religii, stara się swojego naukowego obiektywizmu nie uzależniać od przekonań i wiary. Podobnie jak nie powinny być one zależne od niewiary. Niemniej jednak wskazuje na proces społecznych i kulturowych przemian społeczeństwa polskiego, które trudno odrywać od praktyk religijnych oraz nadprzyrodzonej wiary Polaków, na gruncie socjologii religii już nieco mniej dostępnej właściwym jej analizom.

Charakterystyczny dla socjologa religii warsztat nie przeszkadza autorowi formułować swoich tez w perspektywie historycznej. Stąd aktualnego duszpasterstwa i sposobów radzenia sobie z nowymi wyzwaniami nie odrywa od sytuacji Kościoła w PRL, która – jeśli chodzi o umożliwienie wiernym praktyk religijnych – nie była szczególnie komfortowa. Jak zauważa, przynajmniej u osób w sile wieku i starszych nie pozostaje ona bez wpływu na ich ocenę Kościoła, wartościowanie oraz dokonywane wybory w obecnej, pluralistycznej rzeczywistości. Nie bagatelizując znaczenia urzędu w Kościele i dobrze sprawdzających się struktur oraz rozwiązań w dziele ewangelizacji i wzmacniania religijności, o wiele większe znaczenie w formowaniu współczesnych chrześcijan przyznaje duszpasterstwu parafialnemu, od którego w zasadzie uzależnia przyszłość Kościoła w Polsce. Przyjmując za innymi analitykami religijności polskiego społeczeństwa, choć z pewną dozą krytycyzmu, że jej zewnętrzne przejawy dużo mówią o ich uwewnętrznieniu i osobistym przeżywaniu wiary, wskazuje na inne elementy, szczególnie w Polsce bardzo istotne, nie tylko w kwestii utożsamiania się z Kościołem, poczuwania się do odpowiedzialności, świadectwa, zdając sobie jednocześnie sprawę z trudności, jakie pojawiają się w tym względzie przed socjologiem religii.

Najczęstszy przedmiot badań religijności stanowią obowiązkowe praktyki religijne, choć nie odzwierciedlają one w pełni relacji człowieka do Boga. Ich powierzchowność (nie zawsze korespondująca ze znajomością doktryny), tak zwa-

na rutyna, osłabia wartość wniosków, które chce się wyciągać z poświęconych im badań. Autor ani ich nie przecenia, ani nie lekceważy, ale zarysowuje ich kontekst. Stąd bierze pod uwagę charakterystyczną pobożność społeczeństwa polskiego oraz ważniejsze wpływające na nią czynniki, które dość szczegółowo analizuje. Jego zdaniem przemiany społeczno-kulturowe w Polsce z różnych względów nie są przeżywane tak, jak na Zachodzie, także z powodu przeszłości tego społeczeństwa. Ks. Janusz Mariański podkreśla znaczenie rodziny w praktykach religijnych i niestety, osłabienie jej wpływu pod tym względem. Pluralizm – jak zauważa – po długim okresie panowania „jedynej słusznej koncepcji świata i człowieka” może być dla wielu „dobrodziejstwem”, z którym nie wszyscy potrafią sobie poradzić. Autor, przywołując od czasu do czasu sytuację w Europie Zachodniej, jest przekonany, że sekularyzacja będzie się w Polsce pogłębiała, ale znacznie wolniej niż tam. Wspomina przy tym o różnych powodach osłabienia praktyk religijnych, z których nie wyklucza braku zaangażowania duszpasterzy, osobistego zaniedbania, lektury, upowszechniających się trendów w kulturze, lansowanych przez ośrodki opiniotwórcze wzorców, presji środowiska i głębokiego kryzysu rodziny, do niedawna jeszcze stanowiącej pod tym względem solidny fundament.

Nieco innym problemem są praktyki nadobowiązkowe, zwane także pobożnymi lub intensywnymi, do których zaliczamy częstą komunię św., modlitwę codzienną, przynależność do ruchów i wspólnot religijnych, stowarzyszeń, zamawianie intencji mszalnych, uczestnictwo w rytuałach. Świadczą one o intensywnym życiu religijnym ludzi wierzących. W tym kontekście autor przywołuje podzielaną przez socjologów religii opinię, zgodnie z którą społeczeństwo polskie łatwo ulega rytualizmowi. Nie ocenia jednak tego negatywnie, a nawet nie krytykuje, ponieważ – jak podkreśla – rytuały przez swój charakter symboliczny utrwalają pewien sposób myślenia, także postępowania, gwarantując stabilność i poczucie bezpieczeństwa jednostek. Szczególne znaczenie ma tutaj dom rodzinny, choć środowisko to nie jest wolne od pewnego procesu, w którym niektóre rytuały, z powodu przemian społeczno-kulturowych, zanikają. Inne z kolei utrzymują się na tym samym poziomie, a jeszcze inne zyskują na znaczeniu. Socjologowie zwracają uwagę na malejący udział katolików w nabożeństwach nadobowiązkowych (różańcowe, majowe, Gorzkie żale, Droga krzyżowa), co świadczy o sekularyzacji. Innym problemem jest oddzielanie się rytuałów od wiary i pogłębianego doświadczenia religijnego. Według ks. Mariańskiego Kościół w Polsce wciąż ma znamiona Kościoła ludowego, a nie „Kościół seniorów”, mimo że spadek uczestnictwa młodzieży w praktykach nadobowiązkowych jest bezsporny. Podobnie jak dość widoczne jest spełnianie tych praktyk częściej przez ludzi starszych i pracujących fizycznie, a rzadziej przez zamożnych i wykształconych.

Omawiając przeprowadzane badania i ich wyniki, autor wraca do postawionej przez siebie wiele lat temu tezy. Otóż według niego ożywienie praktyk religijnych w większym stopniu spowodowały przyczyny społeczno-polityczno-psychologiczne niż wewnętrzkościelne. Jeśli teraz te ostatnie nie zostaną wzmocnione, to te

pierwsze osłabną i grozi nam równie szybki „odpływ”, jak kiedyś „przyływ”. Nie bez znaczenia jego zdaniem jest również zmniejszające się zaufanie do Kościoła, przybierające ostatnio wyraźnie na sile. Ks. Mariański stara się zmierzyć z zakorzenionym w Polsce przekonaniem o bastionie, jakim jest polski katolicyzm oraz polska religijność, i nie waha się powiedzieć „sprawdzam”. Jeśli tak rzeczywiście jest i nie mamy tu do czynienia z jakimś głęboko zakorzenionym mitem, to polska religijność długo jeszcze będzie umocnieniem dla sekularyzującej się Europy. Jednak na tym bastionie autor dostrzega również wyraźne rysy. To pewna niespójność deklaracji i praktyk religijnych z moralnością Polaków, czego raczej nie usprawiedliwia kryzys transformacyjny polskiego katolicyzmu, uznawany przez ks. Janusza Mariańskiego za mniej groźny od strukturalnego. Niemniej jednak tylko nieliczny procent wiernych uważa, że Kościół w przyszłości nadal będzie odgrywał taką rolę, jak obecnie czy też jak do niedawna. Wiąże się to z osłabieniem autorytetu Kościoła, dla którego rzeczywistość polimorficzna i sfragmentaryzowana jest dziś bardzo poważnym wyzwaniem.

Pojęcie sekularyzacji tak często pojawia się we współczesnych badaniach socjologów zajmujących się religijnością, że można je uznać za swoisty paradygmat tych badań, ukierunkowujący analizę pola religijnego i rozumienie jego podstawowych dynamizmów. W tym kontekście autor stawia pytanie: czy sekularyzacja jest nieodłączną cechą procesu modernizacji społecznej, czy też zjawiskiem – przynajmniej częściowo – odrębnym? Trudno wskazać na jednoznaczną zależność. W książce ks. Janusza Mariańskiego przewija się dość optymistyczne spojrzenie w przyszłość, charakterystyczne dla chrześcijańskiej nadziei. Według niego Kościół ma takie zadanie, jakie są czasy. Nie wolno demonizować szybko następujących przemian; nie wolno się przed nimi wycofywać, także ich lekceważyć i uznawać za obojętne w głoszeniu Dobrej Nowiny. Zdaniem autora zmiany będą postępować w kierunku coraz większej sekularyzacji społeczeństwa polskiego. Dostrzega jednak w tym procesie nie tylko negatywne zjawiska. Jak utrzymuje, wciąż tkwią w tym społeczeństwie wartości i moce, które uaktywnione i właściwie skierowane; z wiarą (nieco wymykającą się badaniom socjologów) mogą ten proces spowolnić i wyłonić w nim trudne dziś do przewidzenia zwroty. Przyszłość polskiego katolicyzmu bowiem nie będzie – według ks. Mariańskiego – wynikiem wydarzeń losowych, przemian społecznych, ale przede wszystkim wynikiem odpowiedzi na nie i wyborów w związku z nimi udzielanych oraz dokonywanych przez ludzi wierzących.

Ks. Edward Sienkiewicz

Ks. Piotr Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE, Radom 2013, ss. 518.

Czy rzeczy są piękne dlatego, że się podobają, czy też podobają się dlatego, że są piękne? Aż trudno uwierzyć, że w pytaniu, które wciąż w ciągu wieków nurtuje umysł ludzki, a raczej w odpowiedzi na nie, kryje się geniusz wielkiego Myśliciela z Tagasty, św. Augustyna (s. 57). Przekonuje nas o tym wybitny znawca myśli św. Augustyna, ks. dr hab. Piotr Turzyński, obecnie biskup pomocniczy diecezji radomskiej, który jednemu z największych myślicieli chrześcijańskiej starożytności poświęcił swe studium – rozprawę habilitacyjną. Całość publikacji obejmuje, obok wstępu i zakończenia, sześć następujących po sobie rozdziałów: 1. Augustyńskie inspiracje estetyczne, 2. Kategorie estetyczne św. Augustyna, 3. Piękno stworzenia, 4. Piękno w aspekcie moralnym, 5. Piękno w historii zbawienia, 6. Piękno Boga. W zamieszczonej – po podsumowaniu całej publikacji w języku angielskim – bibliografii znajdziemy źródła podstawowe, a więc dzieła św. Augustyna, Pismo Święte, dokumenty Kościoła, pisma autorów wczesnochrześcijańskich, literaturę starożytną, a także liczne opracowania i pomoce. Publikację kończy spis treści w języku angielskim i polskim.

Niewątpliwie to właśnie nawrócenie wielkiego Afrykańczyka jest tym punktem przejścia od patrzenia na piękno w sposób bardzo subiektywny i indywidualny, do patrzenia na nie w sposób bardziej obiektywny i uniwersalny (s. 65). Rzeczy podobają się nam, bo są piękne, a to zarazem oznacza, że jesteśmy właśnie na progu rozważań o pięknie, którego niespokojny umysł św. Augustyna szukał przez długie lata najpierw w przestrzeni świata materialnego i widzialnego, a następnie w przestrzeni życia duchowego, aby ostatecznie, jako Najwyższe Piękno, odnaleźć je w Bogu (s. 57–70). Św. Augustyn po długich poszukiwaniach piękna, śladami zwłaszcza wielkich filozofów szkoły pitagorejskiej i neoplatońskiej, dochodzi do przekonania, że najwyższe piękno kontempluje się nie oczyma zmysłowymi, ale oczyma duszy, a samo odczucie materialnego piękna rozpala ludzkie pragnienie, aby dotrzeć do jego głębi, do piękna samego w sobie. Piękno, podobnie jak sprawiedliwość i prawość lub inne cnoty, o czym mówili już zwłaszcza stoicy oraz Cyceron, nie zależy w swej istocie ani od subiektywnej przyjemności, ani też od użyteczności, ale zasługuje na pochwałę i zachwyt samo w sobie (s. 262–276). Augustyńska refleksja nad pięknem od momentu nawrócenia krystalizuje się jeszcze bardziej dzięki lekturze Biblii (s. 40) i przyjmując kształty chrystocentryczne, staje się wędrówką duszy od piękna rzeczy cielesnych i materialnych, poprzez wartości niematerialne i duchowe, ku Najwyższemu Pięknemu, jakim jest Bóg. Wśród augustyńskich kategorii estetycznych na szczególną uwagę zasługują trzy: porządek, jedność i światło (s. 115–156). Podczas gdy Boży porządek świata nie wyklucza istniejących w nim kontrastów i niejednokrotnie określany jest mianem pokoju, tak złączona z porządkiem jedność, uwidaczniająca się poprzez proporcję,

symetrię i zasadę tożsamości, znajduje swoje ukoronowanie w idei uczestnictwa wszystkich bytów w bycie samego Boga oraz w idei pośrednictwa, jakie podjął Bóg w Jezusie Chrystusie, aby całą ludzkość na nowo zjednoczyć ze sobą. Trzecia z kategorii – światło – zwłaszcza na gruncie nie tyle filozofii starożytnej, ile wiary chrześcijańskiej, znajduje swoje źródło w Bogu (s. 147), który jest światłem prawdziwym, wiecznym, trwałym i niezmiennym, w osobie Chrystusa, który jest Światłością świata (J 8,12).

W myśli św. Augustyna estetyka łączy się nierozzerwalnie z etyką, a wszystko za sprawą samego Boga, który jako Najwyższe Piękno i Dobro nie tylko jest „przedmiotem” podziwu i zachwyty, ale jeszcze bardziej pragnienia i tęsknoty za pełnym z Nim zjednoczeniem (s. 157–175). W perspektywie najwyższego i źródłowego Piękna, jakim jest Bóg, należy odczytać także piękno stworzenia, a więc piękno aniołów, człowieka i całego świata. Żadne ze stworzeń nie uczestniczy w życiu Stwórcy i w Jego chwale, tak jak byty duchowe stworzone na początku dzieła stworzenia, czyli aniołowie. Uszczęśliwiający stan ich istnienia wynika z ich bezpośredniego odniesienia do Boga, z ich uczestnictwa w mądrości, nieśmiertelności, pięknie i świętości samego Boga (s. 178–192). Bóg Stwórca i źródło Piękna nie poskąpił swojego piękna również światu materialnemu, a sama augustyńska droga do tej prawdy okupiona jest ostatecznym odrzuceniem myśli neoplatonickiej i manichejskiej (s. 213–217) w tym względzie. Piękno stworzeń nie jest jakimś dodatkowym ich elementem, ale wkomponowane jest w rozumną i uporządkowaną naturę każdego z nich (s. 192–211). Przechodząc od piękna świata do piękna złożonego z duszy i ciała człowieka, należy pamiętać o wielkiej ewolucji, jaka dokonała się w poglądach św. Augustyna, który odrzucając manicheizm, dobro i piękno ludzkiego ciała, widzi w perspektywie Chrystusa, a samą harmonię cielesnych kształtów i wyprostowaną sylwetkę jako wyraźny ślad Bożej mądrości. Piękno człowieka to obok piękna zewnętrznego i zarazem najniższego rodzaju piękno wyższe, a więc piękno duchowe, wpisane w niezwykle świat wewnętrzznego życia człowieka (s. 222). Tajemnica niezwykle obdarowania człowieka (stworzonego na obraz i podobieństwo Boga) to również tajemnica jego otwarcia na Boga (*capax Dei*). Prawdziwe piękno wewnętrzne i duchowe daje człowiekowi dusza, która choć pozostaje ściśle zjednoczona z ciałem, to jednak otwarta jest na Boga i zdolna do podążania do Niego drogą cnót, zwłaszcza sprawiedliwości, mądrości i miłości.

Niektórzy autorzy, o czym przypomina bp Piotr Turzyński, estetykę Augustyna określają także estetyką miłości z racji na jej fundamentalne znaczenie (s. 276). W myśli św. Augustyna piękno i miłość splatają się ze sobą do tego stopnia, że gdy w duszy rośnie miłość, to rośnie też i piękno, bo miłość jest pięknem duszy (s. 277).

Biskup Hippony jak zza kurtyny piękna zewnętrznego i materialnego wydobywa piękno ukryte – wewnętrzne, które ostatecznie w swym źródle, w Bogu, w Najwyższym Pięknie, przewyższa wszelkie inne piękno. Dzięki przekroczeniu progu estetyki greckiej przez św. Augustyna otworzyła się przed nim nieprzenikniona

nigdy do końca kraina piękna wewnętrznego, którego jednym z ważnych kształtów jest miłość. Patrząc zwłaszcza na umęczonego Chrystusa i nosząc w sercu Jego obraz, św. Augustyn nie ma najmniejszej wątpliwości, że prawdziwe piękno nieraz przyjmuje formę, która w patrzących nań z zewnątrz nie budzi zachwytu (s. 368). W ten sposób miarą piękna jest również to, co jest ukryte i pokorne. Tak jak piękno Boga rozlewa się i przejawia w pięknie stworzenia, tak również piękno Chrystusa rozlewa się na Maryję i Kościół (s. 346–347). Podczas gdy Maryja pozwoliła się Bogu od samego początku formować, tak Kościół, czyli Oblubienica Chrystusa, w zamian za przyjętą przez Chrystusa brzydotę otrzymuje od Niego jako Głowy prawdziwe piękno (s. 394). Jedność Głowy i Ciała, wyrażona w charakterystycznym dla św. Augustyna terminie *Christus totus*, umożliwia przepływ z Głowy do Ciała odnawiającej łaski, dzięki której Kościół jest w świecie objawieniem Bożej obecności i Bożego piękna. Prawdziwym blaskiem Kościoła jest już tu, na ziemi, miłość (*caritas*), łącząca się ściśle z *communio*, *catholica* i *unitas*, a w niebie społeczność świętych (*communio sanctorum*).

Jednym z podstawowych wniosków, do jakich u kresu swych poszukiwań dochodzi bp Turzyński, jest teocentryczna struktura estetyki św. Augustyna (s. 429–440). Wielki Biskup Hippony czyni Piękno imieniem własnym Boga (s. 422), a tym samym staje w obronie wewnętrznej jedności i prostoty Boga, gdyż Bóg identyfikuje się ze swoimi atrybutami. Bóg nie tylko jest piękny, ale sam jest Najwyższym Pięknem. Jako Stwórca świata pragnie podobać się człowiekowi także w swoich dziełach, przez co wzbudza w nim zachwyt Najwyższym Pięknem, Pięknem Bożej Mądrości. Estetyka św. Augustyna jest zarazem teocentryczna i trynitarna. Wychodząc głównie od św. Hilarego z Poitiers, piękno Trójcy Świętej Biskup Hippony wyraża zwłaszcza kategoriami jedności, harmonii, podobieństwa, równości i proporcji. Trójjedyny Bóg jest więc dla św. Augustyna Stwórcą, Mądrością i Szczęściem, ale także Początkiem, Pięknem i Radością (s. 429–440). Epifanią piękna jest też w Trójcy Świętej chwała, wyrażająca się we wzajemnej relacji obdarzania się nią i jej przyjmowania przez poszczególne Osoby Boże. Dzięki wcieleniu Syna Bożego i dokonaniem przez Niego dziełu odkupienia człowiek odzyskał uczestnictwo w Bożym życiu, a więc i w Bożym pięknie i chwale (s. 440–463). Ponieważ niebo jest rzeczywistością wiecznej miłości i niewyczerpanego piękna, dlatego też nastąpi w nim ostateczne spełnienie i nasycenie estetycznych pragnień człowieka (s. 463).

Mając na uwadze cały dorobek św. Augustyna, trzeba za biskupem Piotrem Turzyńskim podkreślić wyraźnie, że kategorie estetyczne, odczytane przez wielkiego Hipponatę w całym ich filozoficznym zakorzenieniu i biblijnym odniesieniu, nie są ani przypadkowe, ani subiektywne, ale są „materiałem” doskonale spajającym całość rzeczywistości nierozzerwalnie związanej z Bogiem (s. 480). Czyż można nie zgodzić się z autorem niniejszego opracowania, że dobrze nam znany Doktor Łaski jest także Doktorem Piękna?

Ks. Sylwester Jaskiewicz

