

# TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 9 (2015) nr 1

półrocznik

Towarzystwa Teologów Dogmatyków

**RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”:**

ks. prof. dr hab. Czesław Stanisław Bartnik  
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź  
o. prof. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv (Rzym)  
ks. prof. 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  
Sekretarz Redakcji: ks. dr Sławomir Kunka  
ks.slawek@wp.pl  
Redaktor prowadzący: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL

**RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”:**

ks. Jarosław Babiński, ks. Grzegorz Barth, ks. Janusz Bujak, ks. Wiesław Dąbrowski (S. Esanio Forc, Italia), ks. Krzysztof Guzowski, ks. Marek Jagodziński, ks. Jacek Kempa, ks. Marian Kowalczyk, Jana Moricová (Ružomberok), ks. Edward Sienkiewicz, ks. Włodzimierz Wołyniec

## SPIS TREŚCI

### TWP 9,1 (2015)

#### ARTYKUŁY

- Ks. Bernardo Estrada, *La fiducia nella Provvidenza. Commentario di san Bonaventura a Lc 12,13-34* ..... 5
- Ks. Leon Siwecki, *Lo Spirito Santo co-istituisce la Chiesa. La concezione di Francesco Lambiasi* ..... 17
- Ks. Grzegorz Barth, *Wolność a łaska. Interpretacje problemu w tradycji chrześcijańskiej* ..... 39
- Ks. Marek Jagodziński, *Trójjedyny Bóg jako Stwórca świata* ..... 57
- Ks. Janusz Królikowski, *Słowo Boże i Eucharystia w konstytucji „Dei Verbum”* ..... 71
- Ks. Sławomir Kunka, *Wniebowstąpienie Syna. Nowa forma obecności Jezusa przy braciach* ..... 83
- Zofia Bator, *Współczesna ikona Boga Ojca. Nowatorstwo czy herezja?* ... 97
- Ks. Tomasz Nawracała, *W imię Jezusa czy Trójcy Świętej? Kilka uwag o formułach chrzcielnych* ..... 109
- Sabina Bartoszek, *Działanie Boga Trójjedynego poza bezpośrednim (sakramentalnym) włączeniem w rzeczywistość Kościoła* ..... 117
- Paweł Beyga, *Wybrane implikacje dogmatyczne modlitwy ku wschodowi u Josepha Ratzingera* ..... 127
- Ks. Stanisław Fiuk, *Misterium Kościoła a zbawienie człowieka* ..... 137
- Ks. Wojciech Maciążek, *Grzech pierworodny jako negacja wdzięczności. Próba odczytania konfesyjnie zróżnicowanych interpretacji* ..... 149
- Sławomir Zatwardnicki, *Niepokalany wyjątek od reguły. Powołanie chrześcijan w świetle maryjnego dogmatu* ..... 161

#### DOKUMENTACJA

- Ks. Dominik Kubicki, *Teologia katolicka wobec pięćsetnej rocznicy Reformacji* ..... 189
- Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, *Dusza Kościoła* ..... 209

RECENZJE

Ks. Wincenty Granat, <i>Łaski pełna, Pan z Tobą. Studia teologiczne o Bogurodzicy</i> (Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv) . . . . .	223
Luciano Nicastro, <i>Misterium hominis. Fenomenologia trascendentale del desiderio umano</i> [Fenomenologia transcendentálna ludzkiego pragnienia] (ks. Krzysztof Guzowski) . . . . .	226
Ks. Sylwester Jaśkiewicz, <i>Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego w posoborowej eklezjologii włoskiej</i> (ks. Leon Siwecki) . . . . .	228
Jürgen Moltmann, <i>Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens: auch ein Beitrag zur gegenwärtigen Atheismusdebatte</i> (ks. Wojciech Maciążek) . . . . .	235
Ks. Krzysztof Guzowski, <i>Duch Święty a Eucharystia. Strumienie nowego życia</i> (Agata Płatek) . . . . .	241
<i>La lógica de la fe: Manual de Teología Dogmática</i> , ed. Angel Cordovilla Pérez (ks. Enrique López Imbernón) . . . . .	243
Kard. Walter Kasper, <i>Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia</i> (ks. Paweł Jasina SChr) . . . . .	250

Ks. Bernardo Estrada\*  
PUSC, Rzym

## LA FIDUCIA NELLA PROVVIDENZA. COMMENTARIO DI SAN BONAVENTURA A LC 12,13-34

Nel lavoro esegetico attorno a Lc 12 il Dottore Serafico fa un'analisi dettagliata del contenuto e determina le due parti fondamentali di 12,1-34. La sua esegesi dei singoli passi è in concordanza con il senso del testo, e le sue osservazioni ermeneutiche, dal punto di vista teologico, filosofico e pratico, sono apprezzabili. Seguendo un metodo collaudato già dai tempi di Agostino, che poi si affermò nella scuola dei Vittorini, è frequente vedere nella sua interpretazione delle citazioni incrociate, in modo da rinforzare il ragionamento mediante testi biblici con un contenuto analogo. Quando si prende fra le mani un testo di un grande teologo come Bonaventura, non si può non ammirare la sua acutezza, il ragionamento logicamente svolto, le conclusioni e i consigli che ne ricava. Il contatto con la sua interpretazione è sempre illuminante.

### PRINCIPI INTERPRETATIVI DI BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

San Bonaventura era un figlio del suo tempo, come fra l'altro lo erano Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Giovanni della Rochelle... La loro esegesi poggiava sull'interpretazione patristica della Scrittura – le *catenæ* – e più da vicino sui lavori della scuola dei Vittorini a Parigi – Ugo, Riccardo e Andrea di san Vittore erano i più in vista –, attivi nel XII secolo. Da loro sorsero i *magistri in sacra pagina* che svilupparono diverse tecniche esegetiche, con riferimento essenziale alla *Glossa*, da cui proveniva in grande misura l'interpretazione biblica.<sup>1</sup> Si deve ricordare che a quell'epoca la *sacra doctrina* derivava dall'insegnamento della Scrittura, e a sua volta l'esegesi poteva esistere come disciplina poiché fonte della teologia. La Bibbia era allora un aiuto fondamentale nella soluzione ai problemi dogmatici e morali, e la teologia era il punto di convergenza di tutte le altre discipline: la grammatica, la filologia, la patristica, l'ermeneutica...

\* Ks. prof. Bernardo Estrada – Kolumbijczyk, biblista, prof. Nowego Testamentu na Papieskim Uniwersytecie św. Krzyża w Rzymie.

<sup>1</sup> Cf. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Blackwell, Oxford<sup>3</sup> 1984, p. 121.

Per quanto riguarda le lingue bibliche, non si approfondivano gli studi del greco e dell'ebraico, fra l'altro perché si disponeva dei *lexica* contenenti le parole fondamentali delle lingue bibliche originali, assieme a delle concordanze latine e ai testi di preghiera.<sup>2</sup> I professori si servivano del testo della Volgata latina che, malgrado gli errori di trascrizione, non differiva sostanzialmente dalla versione attuale. Stefano Harding, Abate di Citeaux, fece un primo tentativo di correggere il manoscritto in base agli originali.<sup>3</sup> Poi Stefano Langtom continuò il lavoro, mettendo i libri nell'ordine che si ha oggi; sembra che anche li abbia divisi in capitoli: era il testo dell'Università di Parigi, che usò Bonaventura.<sup>4</sup>

Come presupposti per una buona ermeneutica si sostenevano i principi dei secoli precedenti: la scienza, la virtù, e un insegnamento adatto. Assieme alle prime due includono spesso la luce divina; così si parla della fede in Cristo come fondamento, luce e porta delle Scritture, ma d'altronde si accenna all'umiltà, alla purezza e all'abito di studio.<sup>5</sup>

Se dal punto di vista esegetico si contava su strumenti utili come la *Glossa* e le *catenæ*, non erano quelle le uniche componenti della base teologica ed ermeneutica dei cultori della *Lectio divina*. Dal punto di vista noematico erano state gettate le fondamenta per individuare e conoscere meglio i sensi biblici, partendo prima dalla distinzione fra senso letterale e senso spirituale, e poi dalla molteplicità delle interpretazioni spirituali, sulla scia dell'esegesi origeniana.<sup>6</sup> E' noto il distico medievale che elenca i sensi della sacra Scrittura:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,  
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

Si sa che Nicola di Lira lo cita nelle sue *Postillae* verso il 1330, anche se l'autore sembra essere il domenicano scandinavo Agostino di Dacia (†1282), che intorno al 1260 pubblicò il *Rotulus Pugillaris*, una specie di compendio teologico in 15 capitoli, indirizzato ai lettori semplici.<sup>7</sup>

Il Dottore Serafico conosce e impiega questi sensi biblici, ma li considera in una prospettiva più ampia, quella del percorso storico-salvifico. Nel suo libro sulla teologia della storia in Bonaventura, sulla base della sua opera *Collationes in Hexaëmeron*, Joseph Ratzinger pone di rilievo i suoi diversi livelli ermeneutici di approccio alla Scrittura. Difatti, l'interpretazione di Bonaventura punta di

<sup>2</sup> Cf. A. Gardeil, *Les procédés exégétiques de saint Thomas d'Aquin*, RT 11 (1903), p. 430-436.

<sup>3</sup> Cf. L. Light, *Versions et révisions du texte biblique*, in P. Riché, G. Lobrichon, *Bible de tous les temps, 4: Le Moyen Age et la Bible*, Beauchesne, Paris 1984, p. 68.73-74.

<sup>4</sup> Cf. J.P.P. Martin, *Le text parisien de la Vulgate latine*, Muséon 7 (1888), p. 287-289.

<sup>5</sup> Cf. N. di Lira, *In Glossam ordinariam prologus secundus* (PL 113, 30).

<sup>6</sup> Cf. H. De Lubac, *Storia e Spirito*, Jaca Book, Milano 1978, p. 264.

<sup>7</sup> Cf. P.A. Walz, *Augustini de Dacia O.P., "Rotulus Pugillaris"*, Ang. 6 (1929), p. 253-278, 548-574. Sembra che nel testo del Daciano la seconda parte del distico recita: *quid speres anagogia*. Comunque il cambiamento di Nicola non ne muta la significazione.

meno sull'immutabilità del senso, rilevando il carattere storico delle affermazioni scritturistiche, tenendo in mente le diverse età della storia della salvezza. Ai sette periodi che descrive Agostino nel *De civitate Dei*, lui confronta la concezione della storia di Gioachino da Fiore nella sua *Concordia veteris et novi testamenti*, in cui la conoscenza della storia è il fondamento per comprendere ciò che deve venire. La sua divisione della storia quindi, sarà composta di due settenari, corrispondenti rispettivamente all'antica e alla nuova alleanza.<sup>8</sup>

Oltre al senso letterale, per Bonaventura la parola ispirata ha tre aree di significato: prima di tutto il senso spirituale nel suo triplice versante, sulle orme del distico medievale; accanto a questo pone una seconda dimensione interpretativa, le *figuræ sacramentales* con cui la Scrittura parla in tutti i suoi libri di Cristo e dell'Anticristo; e infine, le *multiformes theoriæ*: se c'è un numero infinito di semi da cui nascono intere foreste e a loro volta producono dei nuovi semi, così l'intelligenza infinita di Dio abbraccia nel suo sapere tutte le *theoriæ*. Nel suo lavoro Ratzinger fa vedere come le *theoriæ*, per Bonaventura, sono il rispecchiamento nella Scrittura dei temi futuri. La profezia del futuro però, può comprenderla soltanto chi conosce il passato, poiché la storia si sviluppa in una linea continua di indagine del senso e comprensione del testo.<sup>9</sup>

## PROPOSTE SULLA STRUTTURA DI LC 12. L'INTRODUZIONE

Il cap. 12 è inquadrato da Luca nella grande inserzione del vangelo (9,51-19,11), nella quale l'evangelista presenta gli episodi compresi nel viaggio di Gesù verso Gerusalemme.

Fitzmyer propone questa struttura per il capitolo:

- 1-7: *caveat* del fermento dei farisei e fiducia in Dio; la stessa esortazione apparirà di nuovo in 12,24-28;
- 8-12: eventualità di confessare o negare Gesù davanti agli uomini; peccati contro lo Spirito Santo;
- 13-21: richiesta di spartire un'eredità: risposta di Gesù e parabola del ricco stolto;
- 22-34: fiducia nella provvidenza divina;
- 35-48: necessità della vigilanza, e servizio;
- 49-59: *logion* del fuoco portato sulla terra; invito a discernere i segni dei tempi.

La parabola del ricco stolto e la fiducia nella provvidenza divina si trovano al centro del brano e costituiscono il suo culmine, con gli insegnamenti di Gesù

---

<sup>8</sup> Cf. J. Ratzinger, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini, Firenze 1991, p. 53 (Orig. *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Eos Verlag, St. Ottilien 1992, p. 18).

<sup>9</sup> Cf. J. Ratzinger, *San Bonaventura. La teologia della storia*, p. 40-41.

sul distacco dai beni terreni. Essi si impostano come *logia* esortativi e imperativi all'interno del discorso profetico contro la preoccupazione per le cose materiali.

La frase di transizione διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν “perciò vi dico...” (Lc 12,22) si allaccia alla narrazione parabolica e presenta l'insegnamento sulla fiducia nella provvidenza come riflessione conclusiva sulla parabola.

Marshall da parte sua divide il viaggio a Gerusalemme in quattro grandi sezioni.<sup>10</sup> La prima sezione, che è quella che interessa (9,51-13,21), riguarderebbe il discepolato e le condizioni per viverlo. All'interno di questa parte Marshall fa la sua divisione di Lc 12 con una grande inclusione, racchiusa dal tema dei farisei all'inizio e alla fine, con due grandi temi centrali: la confidenza in Dio Padre e l'idea del tremendo giudizio nel futuro.<sup>11</sup>

Una terza proposta strutturale è quella di Nolland, che considera come unica sezione Lc 12,1-13,9, fermandosi prima della guarigione della donna incurvata e delle due brevi parabole.<sup>12</sup> L'evangelista avrebbe provveduto alla continuità dell'udienza di Gesù mediante l'alternanza folla-discepoli in 12,1.22.41, con una folla che sta sempre presente.

San Bonaventura ha diviso Lc 12 secondo le linee maestre che hanno individuato anche gli autori moderni appena citati. I due grandi temi sarebbero: 1) l'esortazione a evitare la doppiezza, che deriva dalla timidezza e dalla mancanza di coraggio per confessare Gesù; 2) il fuggire dalla cupidigia, accontentandosi di ciò che si possiede.

Da buon teologo medievale san Bonaventura è proclive alla divisione sistematica, alla classifica e raggruppamento dei concetti, nonché a cercare un filo rosso fra i diversi passi del vangelo. Così in Lc 12 fa vedere che la prima parte (Lc 12,1-12) serve da introduzione alla parabola e all'insegnamento sulla fiducia in Dio, prendendo spunto dall'avvertenza sul comportamento dei farisei. Quella prima parte a sua volta si divide in quattro sezioni, dove le due prime sono in parallelo con le due seconde:

- esortazione ad evitare la doppiezza: “guardatevi dal lievito...” (1-3);
- vincere la timidezza: “non temete...” (4-7);
- custodire la verità: “chiunque mi riconoscerà...” (8-10);
- avere sicurezza: “quando vi condurranno davanti alle sinagoghe...” (11-12).

Si tratta di una divisione logica, che ha ispirato alcuni esegeti moderni nella loro analisi del capitolo. Godet, ad esempio, seguito da Plummer,<sup>13</sup> considera

<sup>10</sup> Cf. I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek text*, Eerdmans, Grand Rapids 1978, p. 508-509.

<sup>11</sup> Cf. I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 510.

<sup>12</sup> Cf. J. Nolland, *Luke 9,21-18:34*, Word, Waco 1993, p. 673.

<sup>13</sup> Cf. F. Godet, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc*, 2 vol., Sandoz & Fischbacher 1872, 2.125-126; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, T&T Clark, Edinburgh<sup>5</sup> 1989, p. 317.



questa prima parte come un incoraggiamento offerto ai discepoli minacciati dalla persecuzione, e ne distingue quattro motivi:

- la certezza del successo della loro causa (1-3);
- sicurezza garantita alla loro persona (4-7);
- promessa di una ricompensa (8-10);
- certezza di un appoggio potente (11-12).

Per Bovon il filo di Arianna che Luca ha inserito in questi dodici versetti disomogenei è l'atteggiamento di fede che i cristiani devono adottare di fronte agli inviti di un Dio Padre, Figlio e Spirito Santo.<sup>14</sup>

Anche se non possiamo trattenerci in questa prima sezione del capitolo, vale la pena sottolineare l'esegesi del Dottore Serafico rispetto all'ipocrisia come il vizio che più incentiva la corruzione; Bonaventura poggia sull'introduzione che fa Paolo dopo l'esordio, nella seconda lettera ai Corinzi (2 Cor 1,12): 'Questo, infatti, è il nostro vanto: la testimonianza della coscienza di esserci comportati nel mondo, e particolarmente verso di voi, con la santità e sincerità che vengono da Dio'. I rimedi suggeriti, sulla scia di Paolo, sono l'umiliazione volontaria, l'approvazione interiore, cioè avere la coscienza a posto in tutte le nostre azioni, e i segni compiuti esternamente. Rispetto al fatto che non c'è niente di nascosto che non sarà rivelato, Bonaventura dice che Dio, la parola vivente, in quanto Verbo rende manifeste tutte le cose, e di modo speciale le svelerà nel giudizio.<sup>15</sup>

Si pone di rilievo l'invito a non avere timore, perché c'è la divina potenza: l'unica cosa da temere è proprio la morte spirituale. In questo modo la fiducia nella Provvidenza è un tema che appare già dal primo momento, e che sarà sviluppato nella seconda parte del capitolo.

Il Padre ci ama e dice: non temete il supplizio della vita corporale: 'Chi sei tu da temere un uomo mortale?' (Is 51,12). Temete soltanto chi, dopo aver ucciso il corpo, ha il potere di mandarvi in Geenna. Questo genere di timore è assai utile (cf. Is 8,13), dice il Dottore Serafico, e rende liberi dal timore degli uomini poiché si ha la protezione di Dio. Tutto è governato dalla divina provvidenza, anche i passerì. Il Signore si prende cura anche dei capelli della nostra testa.<sup>16</sup> La risposta della creatura davanti alle vicende e incertezze che la vita comporta, è proprio il timore di Dio.

Dopo l'invito a respingere la falsità e fuggire dalla timidezza, il testo esorta a custodire la verità: 'Chi mi riconoscerà davanti agli uomini...?' Questo vorrebbe dire riconoscerlo come Dio e come uomo. Bonaventura si serve di tre testi della Scrittura per indicare il modo di confessarlo: col cuore e con la bocca (Rm 10,10),

---

<sup>14</sup> Cf. F. Bovon, *Vangelo di Luca 9,51-19,27*, Paideia, Brescia 2007, p. 271 (Orig. *Das Evangelium nach Lukas*, 2.: 9,51-14,35; 3.: 15,1-19,27, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1996; 2001).

<sup>15</sup> Cf. O. Casto, B. Faes de Mottoni, S. Martignoni, P. Müller (ed.), *Sancti Bonaventurae Commentarius in Evangelium S. Lucae*, 4 vol., Città Nuova, Roma 1999-2012, XII,5 (v. 2), 3.17.

<sup>16</sup> Cf. *S. Bonaventurae Commentarius in Evangelium S. Lucae XII,10-11* (v. 6-7), 3,21-23.

e anche con le opere (Tt 1,16; cf. 1Giov 3,18): questa sarebbe la testimonianza piena. E Gesù saprà anche riconoscerlo davanti al Padre (cf. Mt 25,12).

Il nostro autore considera i vv. 10-12 come di transizione, in quanto che, da una parte, riassumono una confessione pubblica, solenne e perpetua che comporta approvazione, onore e salvezza, poiché la verità non può negare se stessa. Dall'altra preparano alla scena della parabola e al discorso di fiducia nella provvidenza. Nel v. 10 ammonisce a respingere la falsità.

“Chi bestemmia – dice – perché costretto, lo fa contro il Padre; perché ingannato, contro il Figlio; chi lo fa per pura malizia, contro lo Spirito Santo: il peggio avviene quando si prova piacere nell'oltraggiare Dio”.<sup>17</sup> Incapace della remissione perché impugna la divina grazia mediante la quale ci si prepara alla penitenza. L'affermazione del Dottore Serafico sembra essersi poggiata su un detto tardivo (formula trinitaria) che si riscontra nel *Vangelo di Tommaso* (EvThom 44): “chi offende il Padre sarà perdonato, chi offende il Figlio sarà perdonato, chi invece offende lo Spirito Santo non sarà perdonato né sulla terra né in cielo”.

Il v. 11 invita ad avere sicurezza contro la pusillanimità, togliendosi le preoccupazioni di fronte al pericolo e fidandosi della sua protezione. Tre tipi di persone davanti alle quali si deve comparire: le folle, i grandi e i periti (magistrati). C'è il pericolo, dice Bonaventura, che quel parlare alle moltitudini induca timore, il timore preoccupazione, la preoccupazione inquietudine, l'inquietudine turbazione e la turbazione impazienza e rovina; perciò il Signore libera dalla superflua sollecitudine quando dice: non preoccupatevi di ciò che direte. Il testo si allaccia all'esortazione di Paolo ai Filippesi: ‘Non angustiatevi per nulla, ma in ogni necessità esponete a Dio le vostre richieste, con preghiere, suppliche e ringraziamenti’ (Fil 4,6).

## LA PARABOLA DEL RICCO STOLTO

L'insegnamento di Gesù è interrotto da uno della folla che, più che seguire le sue parole, era interessato soltanto al suo problema, e gli chiede di intervenire nella spartizione di un'eredità. Il tema si sposta, dunque, dalla confessione senza timore all'uso dei beni materiali e alla loro giusta distribuzione. Questa seconda parte del capitolo la divide Bonaventura a sua volta in due sezioni: l'invito a evitare l'avarizia e l'esortazione ad avere fiducia nella provvidenza. Gli argomenti sono divisi, secondo il classico pensiero scolastico di cui Bonaventura è debitore, in quattro punti: a) un insegnamento razionale: la richiesta a Gesù di dividere l'eredità, e la sua risposta dissuadente (12,13-14); b) un esempio terribile: la parabola (15-20); c) un argomento inoppugnabile: la sentenza dopo l'enunciazione parabolica, il *nimshal* (21); d) una promessa desiderabile: l'invito a confidare nella provvidenza divina (22-34).

---

<sup>17</sup> Cf. S. Bonaventurae *Commentarius in Evangelium S. Lucæ XII,15* (v. 10), 3.27.

I vv. 13-14 compongono una breve narrazione che finisce con una frase a modo di sentenza, che Bultmann classifica come *apoftegma*.<sup>18</sup> Per Marshall si tratta semplicemente di una petizione e della sua risposta. In essa Gesù non vuole essere paragonato a Mosè, rifiutando con ironia la persona che vuole servirsi dell'autorità di Gesù per i propri fini.<sup>19</sup>

L'interesse si sposta da chi chiede a Gesù di intervenire a suo favore, alla parabola che enfatizza l'insegnamento sull'avidità e il vero senso della vita. Alcuni considerano il v. 15, una frase di transizione con cui Gesù ammonisce alla folla: "Guardatevi e tenetevi lontani da ogni cupidigia". La bramosia di denaro giacente sotto la richiesta di arbitraggio sembra essere il motivo per il quale Gesù avverte contro di essa. Bonaventura, vedendo la continuità con la scena precedente, indica l'atteggiamento dovuto: guardatevi, e tenetevi lontani da ogni avarizia; la Provvidenza fa in modo che siano evitati i pericoli, nei quali si va a cadere a causa della cupidigia.

Gesù avverte anche contro la follia di possedere, che va indirizzata alla questione dell'eredità, mentre l'avvertenza a non avere in eccesso serve da preambolo alla parabola del ricco stolto. Questa parabola ha un parallelo nel *Vangelo di Tommaso* (EvThom 63), che probabilmente rappresenta una trasmissione indipendente un po' tardiva: difatti, da una parte il ricco non è giudicato come stolto, e dall'altra omette la sentenza finale, il capovolgimento della situazione che rappresenta l'impatto dialogico-argomentativo della parabola.<sup>20</sup> La versione lucana si trova in armonia con i versetti precedenti, oltre a presentare un tratto tipico delle parabole del terzo vangelo, che sono i monologhi: così il servo malvagio (Lc 12,45; par. Mt 24,48), il figliol prodigo (15,17-19), l'amministratore infedele (16,3-4), il giudice iniquo (18,4-5), il fariseo e il pubblicano (18,9-14), i vignaioli omicidi (20,9-18; par. Mc 12,6).

Nella narrazione del ricco stolto – un *racconto-esempio*,<sup>21</sup> – si mette in risalto la cupidigia che spinge ad avere quanto si può, ad acquisire senza pensare ai propri bisogni o alla situazione altrui. La persona avida non ha un senso chiaro della propria esistenza, mentre una vita piena e felice ha poco a che vedere con la quantità delle ricchezze. Il contadino della parabola era già ricco prima di ricevere quel fortunato raccolto e poi prende delle misure per conservare la grande ricchezza

<sup>18</sup> Così anche F. Bovon, *Vangelo di Luca 9,51-19,27*, p. 302.

<sup>19</sup> Cf. I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 685.

<sup>20</sup> Cf. J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, p. 971; H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Patmos, Düsseldorf 1968, p. 232-233, pensa addirittura che il vangelo di Tommaso dipenda da Luca.

<sup>21</sup> Secondo Jülicher, i racconti esempio nei vangeli sarebbero soltanto quattro, tutti facenti parte del Terzo Vangelo: il buon samaritano (Lc 10,29-37); il ricco stolto (Lc 12,16-21); il ricco eputone (Lc 16,19-31) e il fariseo e il pubblicano (Lc 18,9-14). Cf. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2 vol., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, I, 114 (ristampa dell'edizione di Mohr Siebeck, Tübingen<sup>2</sup> 1910).

arrivata. Oltre a rendere evidente questi aspetti, Bonaventura focalizza la sua analisi anche sulla vana sicurezza del protagonista, divisa in tre momenti: 1) l'occasione che portò alla vana sicurezza, cioè il grande raccolto; 2) l'elaborazione della vana sicurezza con la costruzione dei granai e la prospettiva di un futuro piacevole; 3) l'annientamento della vana sicurezza, con l'avvertenza sulla fine della sua vita.

Riguardo alla parabola – si può chiamare così –, Fitzmyer fa notare innanzitutto che in essa si plasma, in forma narrativa, il *logion* di Lc 9,25: 'Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi si perde o rovina se stesso?' D'altro canto indica l'atteggiamento dell'uomo ricco come simile a quello del protagonista del salmo 14 ('non c'è Dio'), che soltanto pensa a se stesso senza considerare i bisogni altrui.<sup>22</sup>

Quell'uomo non stava salvando la sua anima né aiutava i poveri. Mentre stava per morire, accumulava beni deperibili perché non aveva dato niente a Dio prima di comparire davanti a Lui, pensando soltanto a riempire la sua anima con beni effimeri. Per Bonaventura la ricchezza non è fonte di sicurezza ma di preoccupazioni (cf. Eccle 5,14): difatti, dall'avarizia deriva l'inquietudine di dover abbattere i vecchi granai e di costruirne di nuovi. Benché i granai fossero già pieni, la cupidigia, ancora insoddisfatta esigeva nuovi contenitori: "Il granaio era pieno, ma il cuore era vuoto per molte ragioni: perché solo Dio può riempire l'anima, creata per accogliere la Trinità; perché le cose temporali non possono entrare nel cuore, se non come immagini costruite dalla fantasia; perché accrescono la concupiscenza, perché non possono rendere l'anima migliore [...] perché l'anima, avendo dimensioni che non riguardano la materia, bensì la virtù, non può essere riempita con qualità materiali ma spirituali, qual'è la grazia dello Spirito Santo".

Sono chiare le conseguenze della situazione artificiale di sicurezza che si è creata quell'uomo; l'abbondanza, unita all'autoconfidenza, genera lascivia e negligenza: 'riposati'; poi la gola: 'mangia', la crapula: 'bevi', ed ecco di nuovo la lascivia: 'banchetta, dati alla gioia'. "La causa di questi vizi è la vana sicurezza, che l'anima stoltamente concepisce, o promettendosi una lunga vita in questo mondo, per semplice presunzione".<sup>23</sup>

Il v. 21 offre l'applicazione (*nimshal*) della parabola: 'Così è di chi accumula tesori per sé, e non arricchisce davanti a Dio'. Bonaventura commenta che è ricco davanti a Dio chi abbonda di meriti e di opere di pietà. Ci fa diventare ricchi davanti a Dio la speranza che abbiamo in Lui. Il contadino vedeva che la vita consiste nell'accumulare delle ricchezze, pensando soltanto all'aspetto materiale. Bisogna diventare ricchi davanti a Dio.

---

<sup>22</sup> Cf. J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, p. 971-972.

<sup>23</sup> Cf. S. Bonaventuræ *Commentarius in Evangelium S. Lucæ XII*, 29 (v. 19), 3.39.

## L'INSEGNAMENTO SULLE RICCHEZZE

Lc 12,22-34 marca la continuità e il parallelo con la sezione precedente mediante l'espressione διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, "perciò vi dico", indirizzata ai discepoli che non devono inquietarsi riguardo al cibo e al vestito. Nell'esegesi medievale si era consapevoli dei passi paralleli, come in questo caso con il testo di Mt 6,25-33, ma non ci si domandava sulle fonti comuni o sulla redazione dell'evangelista. Mentre il discorso di Luca si inquadra all'interno di un ragionamento sviluppato logicamente – rifiuto di dirimere questioni economiche, parabola del ricco stolto e discorso sull'abbandono nella provvidenza divina –, in Mt la pericope sulla fiducia nella provvidenza viene racchiusa nella cornice della vera giustizia, che comprende l'intero capitolo 6.

L'inizio dell'insegnamento di Gesù sulla fiducia nella provvidenza è considerato da Bonaventura il terzo punto della sua esposizione sistematica, che qualifica come argomento inoppugnabile, e che si può spiegare e dedurre analizzando tre tipi di creature: la creatura razionale, la creatura dotata di sensi e la creatura vegetale, secondo la classifica aristotelica di vita intellettuale, sensitiva e vegetativa. Il ragionamento preso dalla creatura razionale è: chi dà ciò che è di più, darà ciò che è di meno; l'anima vale più del cibo e il corpo più del vestito; Colui che ha dato l'anima e il corpo, darà anche cibo e vestito. La conclusione è: 'Non datevi pensiero per la vostra vita, di quello che mangerete; né per il vostro corpo, come lo vestirete' (12,22). Il nutrimento sostiene il corpo internamente, mentre il vestito lo copre. L'inquietudine per queste cose è inappropriata perché la vita non è soltanto sopravvivenza: ci sono molte cose più importanti che aiutano a vedere la vera immagine di Dio. Non condanna la provvidenza dell'animo ma la diffidenza verso Dio, come se Dio non prendesse cura di noi.<sup>24</sup>

Rispetto alle creature dotate di sensi, l'esempio è quello dei corvi, che non fanno nessuna delle cose che noi uomini facciamo per procurarci quei beni. Bonaventura dice che Gesù sceglie i corvi perché sono molto voraci; senza però avere la loro spensieratezza, conviene avere davanti agli occhi questo insegnamento sulla provvidenza e le cure di Dio verso gli esseri umani. Se non è necessario che l'uomo governi e curi le cose che sono state affidate alla provvidenza della natura, ugualmente non deve preoccuparsi di quelle affidate alla provvidenza superna. La futilità delle preoccupazioni non garantisce un allungamento dell'esistenza.<sup>25</sup>

Nell'argomento sulle creature vegetali prima offre una similitudine, e poi la sua applicazione. I gigli, a differenza di altre piante, non richiedono la cura dei contadini; essi fanno vedere le imparagonabili bellezze della natura. Trattandosi di erbe destinate al fuoco, il loro valore è di molto inferiore a quello di una persona: 'Quanto più voi, uomini di poca fede?' Si deve essere ancor più fiduciosi in ciò

<sup>24</sup> Cf. S. Bonaventurae *Commentarius in Evangelium S. Lucae XII*, 33 (v. 22), 3.43.

<sup>25</sup> Cf. S. Bonaventurae *Commentarius in Evangelium S. Lucae XII*, 35 (v. 24), 3.45.

che riguarda il governo della vita dell'uomo, che è più prezioso, più perfetto e più degno delle altre creature, in quanto essere razionale e creato a immagine di Dio.

La sfida aperta da Gesù si reitera in 12,29: "Non cercate perciò che cosa mangerete e berrete, e non state con l'animo in ansia", sapendo che corrispondono ai bisogni degli uomini. Questo consiglio sarebbe per Bonaventura il quarto grande argomento del ragionamento di Gesù, corrispondente alla promessa desiderabile. La dissuasione dall'avarizia e dalla cupidigia a sua volta si sviluppa in tre aspetti, che sono delle promesse: 1) provviste sufficienti; 2) un premio straordinario; 3) un tesoro ricchissimo. 'Di tutte queste cose si preoccupa la gente del mondo; ma il Padre vostro sa che ne avete bisogno' (Lc 12,30). Non c'è dubbio che egli possa provvedere e non c'è dubbio che egli lo voglia.<sup>26</sup>

"Non temere, piccolo gregge, perché al Padre vostro è piaciuto di darvi il suo regno" (Lc 12,32). Per il Dottore Serafico il piccolo si confronta con la moltitudine dei reprobri (Mt 20,26), apparendo nella sua modestia (1 Cor 1,26) e nell'umiltà volontaria (Ez 34,31). L'eccelsa superiorità del regno promesso conduce alla speranza; dalla speranza si arriva alla sicurezza, che elimina la pusillanimità del timore e l'ardore della cupidigia. In questo modo si ricollega all'inizio del capitolo e offre un'inclusione nel vincere la timidezza e confessare Gesù. Collegandosi ai poveri in spirito, Bonaventura dice che al Padre piace concedere loro, allo stesso modo, il perdono (cf. Gdt 9,16), la sua grazia (cf. Is 42,1), la sapienza (cf. Mt 11,25), e infine, come dice qui, la gloria eterna.<sup>27</sup>

Il comportamento alternativo a quello del ricco stolto consiste nella generosità con i bisognosi. Ciò si completa nella conclusione di 12,34: 'Perché dove è il vostro tesoro, là sarà anche il vostro cuore'. Il cuore messo in Dio fa vedere che il suo Regno è sempre davanti agli occhi; dove si trova l'oggetto principale dell'amore, lì abita anche l'anima; per questo il sapiente ha il suo tesoro nel cielo. Bonaventura parte da questa considerazione per fare un ragionamento a catena: questo tesoro, che consiste nella sapienza, incomincia dal timore della riverenza (cf. Is 33,6); cresce nello studio della dottrina (cf. Mt 13,52); si custodisce nella santità di coscienza (cf. Lc 6,45); viene consumato, infine, nella sublimità della gloria (cf. Mt 19,21). Finalmente aggiunge una motivazione per la frase precedente, facendo vedere che la persona che insiste ad attaccarsi ai beni terreni e non compie il consiglio di Lc 12,33 non cerca veramente il regno di Dio.

## CONCLUSIONI

Nel lavoro esegetico attorno a Lc 12 il Dottore Serafico fa un'analisi dettagliata del contenuto e determina le due parti fondamentali di 12,1-34. Non poteva essere

---

<sup>26</sup> Cf. S. Bonaventurae Commentarius in Evangelium S. Lucae XII, 41-2 (v. 29-30), 3.49-51.

<sup>27</sup> Cf. S. Bonaventurae Commentarius in Evangelium S. Lucae XII, 44-5 (v. 32), 3.51-53.

altrimenti, conoscendo le tecniche d'interpretazione del periodo scolastico, dove la sistematizzazione del pensiero e la logica dei ragionamenti occupano un posto di privilegio. Si è visto che la maggior parte degli interpreti moderni segue lo stesso schema del capitolo, confermando la sua scelta. La sua esegesi dei singoli passi è in concordanza con il senso del testo, e le sue osservazioni ermeneutiche, dal punto di vista teologico, filosofico e pratico, sono apprezzabili.

Bonaventura non si imposta i problemi di diacronia che sono sorti più tardi con i metodi storico-critici e specialmente con la critica storico-formale, fra l'altro perché lo studio del testo si faceva in base alla lingua latina. Sarebbe anacronistico pretendere di trovare nel suo lavoro informazioni sulle fonti del testo o sull'attività redazionale degli evangelisti, anche se non rinuncia all'analisi dei testi paralleli, e in questo caso concreto quelli del vangelo secondo Matteo. Ad ogni modo, in alcuni momenti si è offerto un accenno da parte di esegeti moderni nei singoli passi, allo scopo di gettare un po' più di luce sul testo.

Seguendo un metodo collaudato già dai tempi di Agostino, che poi si affermò nella scuola dei Vittorini, è frequente vedere nella sua interpretazione delle citazioni incrociate, in modo da rinforzare il ragionamento mediante testi biblici con un contenuto analogo, non importa se provenivano da Giovanni, da Paolo, da Isaia o da qualsiasi libro dell'Antico o del Nuovo Testamento. In genere si tratta di enunciati consoni con l'argomento che Bonaventura sta sviluppando, anche se si dovrebbe tenere conto del contesto per rendere l'esegesi più precisa e accurata.

Quando si prende fra le mani un testo di un grande teologo come Bonaventura, non si può non ammirare la sua acutezza, il ragionamento logicamente svolto, le conclusioni e i consigli che ne ricava. Il contatto con la sua interpretazione è sempre illuminante.

#### ZAUFANIE OPATRZNOŚCI. KOMENTARZ ŚW. BONAVENTURY (ŁK 12,13-34)

##### Streszczenie

W pracy egzegetycznej dotyczącej Łk 12 Doktor Seraficki dokonuje szczegółowej analizy treści i określa dwie części zasadnicze 12,13-34. Jego egzegeza poszczególnych passusów jest zgodna ze znaczeniem tekstu, a jego uwagi hermeneutyczne – z teologicznego, filozoficznego i praktycznego punktu widzenia – są godne uwagi. Śledząc metodę sprawdzoną już od czasów Augustyna, która potem utwierdziła się w szkole wiktryonów, w jego interpretacji często widać cytaty skrzyżowane w taki sposób, że wzmacniają one analizowanie za pomocą tekstów biblijnych o analogicznej treści. Kiedy bierze się do rąk tekst tak wielkiego teologa, jakim jest Bonaventura, można jedynie podziwiać jego wnikliwość, logicznie prowadzone rozumowanie, wnioski i rady, jakie z nich wyprowadza. Kontakt z jego interpretacją jest zawsze oświecający.

TRUST IN PROVIDENCE. ST. BONAVENTURE'S EXPLANATION  
(LUKE 12: 13-34)

**Summary**

In his exegetic study on Luke 12, Seraphic Doctor performs a detailed analysis of the content and defines the two main parts of 12: 13-34. His exegesis of the sections is consistent with the meaning of the text, and his hermeneutic remarks are noteworthy from theological, philosophical and practical points of view. Following the method used already at the time of Saint Augustine and confirmed by Victorinus' philosophy, his analyses often offer quotations combined in a way that strengthens the analysis with the use of biblical texts of analogous content. Reading a text by such a great theologian as Bonaventure, one can only admire his thoroughness, logical reasoning, conclusions and pieces of advice he provides. Encounters with his interpretations are always an enlightening experience.

**Parola chiave:** fiducia, provvidenza, Bonaventura, commento

**Słowa kluczowe:** Bonawentura, komentarz, Łk 12,13-34, Opatrzność, zaufanie

**Keywords:** Bonaventure, the Parable of the Rich Fool (Luke 12: 13-34), Providence, trust



Ks. Leon Siwecki\*  
WT KUL, Lublin

## LO SPIRITO SANTO CO-ISTITUISCE LA CHIESA. LA CONCEZIONE DI FRANCESCO LAMBIASI

Lo Spirito Santo è tra gli artefici principali della Chiesa. Insieme a Gesù Cristo, lo Spirito Santo è l'artefice co-istituente della Chiesa, del suo essere originario e di tutto il suo sviluppo ulteriore. Lo Spirito Santo è principale perché la Chiesa è per definizione "*communio sanctorum*", comunità dei santificati dalla grazia di Cristo per opera dello Spirito Santo. Tutto ciò che concerne la grazia, sebbene sia frutto dell'azione comune della Trinità, per appropriazione spetta allo Spirito Santo.

“La Chiesa non può essere considerata – scrive Francesco Lambiasi – come pura riedizione della storia di Gesù, ma deve essere vista come *evento* del suo Spirito. In altre parole, il rapporto tra Gesù e la Chiesa non può essere ridotto al rapporto tra un fondatore e la sua istituzione (rapporto di successione: prima Gesù, poi la Chiesa); è piuttosto un rapporto di sacramentalità: prima Gesù che prepara la Chiesa, poi Gesù nello Spirito che vive nella Chiesa. Senza il dono dello Spirito non si dà il ‘noi ecclesiale’ (At 15,28). Non c’è dunque Chiesa senza Spirito”<sup>1</sup>.

Sotto il profilo ecclesiologico si rende dunque necessaria una considerazione pneumatologica della salvezza. La Chiesa è infatti la comunità dei salvati, cioè appunto di quanti hanno accolto lo Spirito del Signore crocifisso e risorto: e nello Spirito – e solo in Lui – la Chiesa può essere considerata come autentica comunità di salvezza aperta a ogni uomo. Inoltre, solo nello Spirito, del resto, è possibile intendere correttamente il mistero della Chiesa nelle sue diverse articolazioni, concepirne nel modo più giusto il rapporto con il suo Signore, scoprirla come mistero di vita per la salvezza del mondo.

Per queste ragioni, sembra quanto mai opportuno sviluppare in quest’articolo per lo meno un abbozzo della riflessione del teologo italiano Francesco Lambiasi<sup>2</sup>

\* Ks. dr hab. Leon Siwecki, prof. KUL – Katedra Pneumatologii, Eklezjologii i Mariologii, Instytut Teologii Dogmatycznej, Wydział Teologii KUL; e-mail: ni36@wp.pl.

<sup>1</sup> *Spirito santo*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, R. Fisichella (ed.), Assisi 1990, p. 1173-1174.

<sup>2</sup> Francesco Lambiasi, nato a Bassiano (diocesi di Latina-Terracina-Sezze-Piverno) nel 1947 e ordinato sacerdote nel 1971, ha studiato presso il Pontificio Istituto Biblico e l’Università

sulla questione dello Spirito Santo che co-istituisce la Chiesa e in questo modo mostrare i diversi accenni che in modo più o meno esteso sono dedicati a questa problematica. “La suggestiva espressione del Congar – ‘La chiesa è fatta dallo Spirito: egli ne è il co-istituente’ – può essere adottata come la sintesi più felice per esprimere il plesso dei legami che vincolano lo Spirito alla chiesa”<sup>3</sup>.

La nostra tradizione teologica occidentale è gravemente carente da questo punto di vista, e solo in epoca recente sono stati sviluppati tentativi di elaborare in modo organico temi di riflessione pneumatologica<sup>4</sup>. Scrive Lambiasi: “Il Vaticano II ha mantenuto l’essenziale riferimento cristologico, ma integrando tale riferimento in un’ampia prospettiva pneumatologica, permette di focalizzare aspetti essenziali della Chiesa, a cui non sempre la teologia latina, e in particolare certa trattatistica ‘De Ecclesia’, aveva dedicato la dovuta attenzione”<sup>5</sup>.

## LA PRESENZA DELLO SPIRITO SANTO NELLA CHIESA

Il rapporto tra Spirito e Chiesa è rilevabile anzitutto in base alla struttura dei simboli battesimali di fede, che associano la professione di fede nello Spirito con la Chiesa. Francesco Lambiasi sottolinea che la struttura trinitaria del Simbolo di fede fa vedere che non ci si rapporta alla Chiesa con lo stesso atteggiamento di fede con il quale ci si rapporta a Dio. Tra le molte testimonianze basta riportare quella del *Catechismo Tridentino*: “È necessario credere che esiste una Chiesa una, santa e cattolica. Per quanto riguarda le tre Persone della Trinità, Padre, Figlio

---

Gregoriana di Roma, dove è laureato in Teologia con specializzazione nella teologia fondamentale. Nel 1999 è stato consacrato vescovo per la sede di Anagni-Alatri. Il 3 luglio 2007 papa Benedetto XVI lo ha nominato vescovo della diocesi di Rimini. Ha pubblicato tra gli altri: *Gesù di Nazaret. Una verifica storica*, Casale Monferrato 1985; *Breve introduzione alla Sacra Scrittura*, Milano 1986; *L'autenticità storica dei Vangeli*, Bologna 1987; *Il Vangelo di Marco*, Casale Monferrato 1987; *Lo Spirito santo: mistero e presenza. Per una sintesi di Pneumatologia*, Bologna 1991; Bologna 1987; *Credo in Gesù Cristo. Cristologia*, Roma 1990; *Spirito santo*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, R. Fisichella (ed.), Assisi 1990, p. 1168-1177; *La Bibbia. Introduzione generale*, Milano 1991; *Teologia fondamentale. La rivelazione*, Milano 1991; *Gesù Cristo comunicatore. Cristologia e comunicazione (scritto con Tangorra Giovanni)*, Bologna 1997; *Però, che tipo! Faccia a faccia con Gesù di Nazareth*, Brescia 2000; *ABC della fede*, Bologna 2007.

<sup>3</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito santo: mistero e presenza*, p. 227.

<sup>4</sup> Oltre alle voci dei dizionari, che contengono indicazioni bibliografiche, ci si può riferire a questi studi: AA.VV., *Lo Spirito e la chiesa*, Roma 1970; H.U. v. Balthasar, *Spiritus Creator*, Brescia 1982; H. Berkhof, *Lo Spirito Santo e la chiesa. La dottrina dello Spirito Santo*, Milano 1971; Y.M.J. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, 3 voll., Warszawa 1995-1996; R. Lavatori, *Lo Spirito santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, Bologna 1987; R. Moretti, *Lo Spirito santo e la chiesa nell'insegnamento del Vaticano II*, Roma 1981; B. Moriconi, *Lo Spirito e le chiese*, Roma 1983.

<sup>5</sup> F. Lambiasi, *Spirito Santo*, p. 1173.

e Spirito Santo, noi le crediamo sì da collocare in esse la nostra fede. Ma ora, mutando il nostro modo di dire, noi professiamo di credere la santa Chiesa e non *nella* santa Chiesa. Così, perfino mediante questa differenza di linguaggio, Dio, autore di tutte le cose viene distinto da tutte le sue creature, e tutti i beni preziosi che egli ha conferiti alla Chiesa, noi ricevendoli li riferiamo alla sua divina bontà”<sup>6</sup>.

L’ecclesiologia recente, meglio di quella dell’epoca moderna, posttridentina, ha evidenziato la radice profondamente divina, trinitaria della Chiesa. In questo sviluppo riveste un ruolo importante il tema dello Spirito. L’ecclesiologia cattolica classica, ricorda Lambiasi, rischiava di legare in modo univoco la Chiesa a Cristo, con una forte insistenza sugli aspetti istituzionali. Secondo la testimonianza biblica, invece, l’esistenza della Chiesa è connessa con entrambe le Persone divine che il Padre “manda”: sia con la missione del Figlio che con quella dello Spirito che si manifesta in modo particolare nell’evento della Pentecoste. Quest’ultimo evento che non è attestato in modo particolarmente vasto nell’insieme del Nuovo Testamento, ma che la tradizione cristiana ha sempre interpretato come evento fondamentale che istituisce la Chiesa<sup>7</sup>.

Per quanto riguarda il nostro tema, il fatto che la Chiesa sia co-istituita dalla missione dello Spirito significa che lo Spirito non si limita ad animare delle istituzioni che gli preesistono, ma che egli stesso determina l’essere di tali istituzioni, appunto in quanto co-istituisce la Chiesa. Risulta falsa e fuorviante, dal punto di vista teologico, sottolinea Francesco Lambiasi, l’opposizione tra istituzione e carisma, per quanto essa sia storicamente comprensibile in determinate situazioni, e possa anche istituire una tensione feconda per la vita della Chiesa, nella misura in cui mantiene l’unità della Chiesa come realtà viva, non morta e isterilita: “Si può quindi parlare di fondamentale dimensione carismatica della Chiesa, dal momento che l’elemento carismatico non esclude ma include quello gerarchico,

---

<sup>6</sup> „Unam igitur Ecclesiam sanctam, et Catholicam esse necessario credendum est. Tres enim Trinitatis personas, Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum ita credimus, ut in eis fidem nostram collochemus. Nunc autem mutata dicendi forma, sanctam, et non in sanctam ecclesiam credere profiteamur, ut hac etiam diversa loquendiratione Deus omnium effector a creatis rebus distinguatur, praeclaraque illa omnia, quae in ecclesiam collata sunt, beneficia divinae bonitati accepta referamus” (cap. I, cap. X, quaestio 23). Cf. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 224-225.

<sup>7</sup> Il tema delle “missioni” sta a indicare l’effetto libero ed efficace, nelle creature, delle processioni eterne di Dio, tanto nel caso di missioni visibili (come è il caso dell’incarnazione), quanto in quelle invisibili (come l’inabitazione dello Spirito nell’uomo redento). Anche la Chiesa, quando viene colta nella sua dimensione propriamente divina, è il frutto di queste missioni, dipende cioè dal mistero della vita divina, è “popolo adunato nell’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo” (S. Cipriano, *De oratione dominica* 23), *Ecclesia de Trinitate*. Cf. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 283, p. 272: “È vero dunque che ‘le opere della s. Trinità ad intra sono divise, ad extra sono indivise’ (s. Agostino, *Serm.* 71, 15); ma indivise non significa indistinte: così, il Padre crea come Padre, ossia come principio primo, come *amor fontalis*, amore sorgente; il Figlio crea come totale ricevere dal Padre, come amore-amato; lo Spirito come amore o dono del Padre e del Figlio”.

la cui particolarità è di essere il carisma dell'unità dei carismi, in quanto alla gerarchia tocca, come dice LG 12, autenticare, valorizzare, regolare, armonizzare i vari carismi dell'unico Spirito<sup>8</sup>.

La contrapposizione tra carisma e istituzione, che Giovanni Paolo II definisce “deprecabile e deleteria”<sup>9</sup>, risale alla contrapposizione tra Chiesa dello Spirito e Chiesa del Cristo, e più radicalmente tra lo Spirito e Cristo. Tutto il Nuovo Testamento sta a dire che il dono dello Spirito è unicamente in rapporto con la persona di Cristo. Tale comunicazione, fatta per la prima volta nella Pentecoste è sempre “nuova” ma nello stesso tempo è in continuità con quella prima donazione, perché è sempre lo stesso Cristo che inviò lo Spirito Santo sui discepoli e lo invia continuamente su coloro che per la testimonianza degli apostoli credono in lui e formano il suo corpo. Lo Spirito è al servizio dell'opera del Cristo, non fa mai opera “sua”.

Ne risulta chiaro che non può esserci una chiesa dello Spirito Santo che non sia la chiesa di Cristo, morto e risorto, e dunque la chiesa da Cristo costituita. Non può esserci una chiesa che sorga “qui e ora”, come un puro “avvenimento” carismatico, senza connessione e senza continuità con la Chiesa istituzionale e storica<sup>10</sup>. In quel contesto Giovanni Paolo II afferma: “Nella Chiesa, tanto l'aspetto istituzionale, quanto quello carismatico, tanto la gerarchia quanto le associazioni e movimenti di fedeli, sono coesenziali e concorrono alla vita, al rinnovamento, alla santificazione, sia pure in modo diverso e tale che vi sia uno scambio, una comunione reciproci”<sup>11</sup>.

Per quanto riguarda i sacramenti, per esempio, si deve dire senza dubbio che lo Spirito è presente in essi in quanto ne opera gli effetti di grazia, ma si deve pure aggiungere la stessa determinazione dei riti sacramentali, quale è avvenuta lungo la storia della Chiesa, sia frutto della presenza e ispirazione dello Spirito<sup>12</sup>. Un discorso analogo potrebbe essere fatto per la determinazione storica del ministero nella Chiesa, le cui articolazioni concrete non possono essere fatte risalire direttamente al Gesù storico. La stessa scelta concreta della persona del ministro, secondo le testimonianze della Chiesa antica, avviene sotto l'azione dello Spirito<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 281, 234.

<sup>9</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al II Colloquio internazionale dei movimenti ecclesiali* (2 marzo 1987), “L'Osservatore Romano” 2-3.III.1987.

<sup>10</sup> Analogicamente possiamo constatare che non può esserci una Chiesa “particolare” che non sia espressione “qui e ora” della Chiesa universale, cioè della Chiesa che esiste in ogni luogo e in ogni tempo, in tutto il mondo e da Cristo ad oggi. Cf. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 281.

<sup>11</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al II Colloquio internazionale dei movimenti ecclesiali* (2 marzo 1987), “L'Osservatore Romano” 2-3.III.1987.

<sup>12</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 231-232.

<sup>13</sup> Cf. H.M. Legrand, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in B. Lauert, F. Refoulé (ed.), *Iniziazione alla pratica della teologia. III: Dogmatica II*, Brescia 1986, p. 147-355; specialmente il capitolo 2.

Nella tradizione cristiana, si è spesso descritto il rapporto tra lo Spirito e la Chiesa nei termini del rapporto anima-corpo. Così per esempio Leone XIII nella *Divinum illud munus* del 1897 afferma: “Che poi la Chiesa sia opera davvero divina appare in tutto il suo splendore nella gloria dei carismi, dei quali si circonda; ma questo serto ella riceve dallo Spirito Santo. Per ultimo basti sapere che se Cristo è il capo della Chiesa, lo Spirito Santo ne è come l’anima: ‘Ciò che è l’anima nel nostro corpo, lo è lo Spirito Santo nel corpo di Cristo, che è la Chiesa’ (Agostino, *Sermone* 267, 1, 4, n. 4)”<sup>14</sup>. L’affermazione si trova anche nella *Mystici Corporis* dove Pio XII attribuisce allo Spirito Santo le funzioni proprie dell’anima: “A questo Spirito di Cristo, come a principio nascosto, va pure attribuita l’unione di tutte le parti del corpo tra di loro e con il loro capo, tutto nel corpo, tutto nelle singole membra [...] Egli, col suo celeste soffio di vita, è il principio di ogni azione vitale e veramente salutare nelle diverse parti del mistico corpo”<sup>15</sup>. Paolo VI, nella *Evangelii nuntiandi*, afferma che “lo Spirito è l’anima della Chiesa”. Lo chiama “agente principale”<sup>16</sup>.

Occorre notare che sia Leone XIII che Pio XII si richiamavano a S. Agostino, il quale però si riferiva all’azione dello Spirito, per dire che lo Spirito fa nella Chiesa, intesa qui come “corpo”, ciò che l’anima svolge nel corpo umano: “il principio spirituale che fa vivere tutti gli uomini, che fa vivere ogni uomo, si chiama anima. Osservate quello che compie l’anima nel corpo. Essa vivifica tutte le membra. Essa è contemporaneamente presente a tutte le membra per donare loro la vita. Le funzioni sono diverse, la vita unica. [...] Lo Spirito Santo è per il corpo di Cristo – la Chiesa – ciò che l’anima è per il corpo dell’uomo. Lo Spirito Santo opera in tutta la Chiesa ciò che l’anima opera in tutte le membra del corpo”<sup>17</sup>.

San Tommaso d’Aquino su questo punto riprende e sviluppa il pensiero del dottore d’Ippona. Anch’egli fa vedere che il ruolo che lo Spirito Santo svolge nella Chiesa presenta molte analogie con quello dell’anima nel corpo umano, e, per questo motivo, la formula “lo Spirito Santo, anima della Chiesa” è corretta. Egli scrive: “Come l’uomo non ha che un’anima e un corpo, composto di diverse membra, così la Chiesa cattolica non forma che un corpo, composto di diverse membra: l’anima che vivifica questo corpo è lo Spirito Santo”<sup>18</sup>. E ancora: “Nei giusti si trova lo Spirito Santo che, come l’anima nel corpo fisico, è la perfezione ultima e suprema di tutto il corpo mistico”<sup>19</sup>.

Ma in che modo si deve allora intendere questa espressione “anima della Chiesa”? Il rischio insito in questa affermazione è quello di un certo “monofisismo ecclesiologico”, che potrebbe assolutizzare l’elemento istituzionale della Chiesa.

---

<sup>14</sup> DS 3328.

<sup>15</sup> DS 3808.

<sup>16</sup> *Evangelii nuntiandi* 75.

<sup>17</sup> S. Agostino, *Sermo* 247, 4.

<sup>18</sup> Tommaso d’Aquino, *In Symbolum apostolorum expositio*, art. 9, n. 971.

<sup>19</sup> Tommaso d’Aquino, *In III Sent.*, 13, 2, qc. 2 ad 1.

Questa espressione certamente non va intesa in senso proprio e letterale, perché allo Spirito Santo non si possono ascrivere alcune funzioni essenziali che l'anima svolge rispetto al corpo<sup>20</sup>. Ciò non succede nell'unione dello Spirito Santo con la Chiesa. Lo Spirito non ipostatizza formalmente la Chiesa (non è la sua causa formale) ma efficientemente, in quanto comunicando ai battezzati la grazia di Cristo li stabilisce in un solo corpo, la Chiesa.

Abbiamo a che fare con una similitudine, una analogia, quindi, che per giunta non si fonda sull'essere dei soggetti a cui è attribuita, ma solo sul loro modo di agire<sup>21</sup>. L'espressione va intesa allora in senso analogico, e questo senso analogico va a sua volta precisato secondo uno dei due tipi più deboli di analogia, quelli dell'attribuzione estrinseca (anziché intrinseca) e della proporzionalità metaforica (anziché propria), i quali si basano entrambi sull'ordine della causalità efficiente e finale (e non materiale e formale), che sono precisamente i due soli ordini di causalità che sono comuni allo Spirito Santo (in rapporto alla Chiesa) e all'anima (in rapporto al corpo).

Il Concilio Vaticano II, pertanto, ha preferito restare più sul piano funzionale che su quello ontologico. La differenza sta nel fatto che l'anima forma un solo essere col corpo, essendo – nella prospettiva aristotelico-tomista – la sua “forma sostanziale”, mentre invece lo Spirito non forma un solo essere con la Chiesa. Né, d'altro lato, si può fare ricorso in modo diretto al modello dell'unione ipostatica. È vero che il Concilio si è richiamato a questo modello, però l'ha fatto con molta cautela, dicendo che la Chiesa “per una analogia che non è senza valore, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cfr. Ef 4,16)”<sup>22</sup>.

Il Concilio parla qui di “una analogia che non è senza valore”, ma appunto solo di analogia, nel senso che non abbiamo nella Chiesa una unione personale tra lo Spirito Santo, come suo principio divino e la realtà umana di cui la Chiesa stessa è fatta: non si può mai dire che lo Spirito e la Chiesa sono un unico soggetto, come invece si deve dire del Figlio di Dio e dell'uomo Gesù, di modo che ogni atto di Gesù è un atto del Figlio di Dio. Nella Chiesa, ogni battezzato conserva l'unità personale – tant'è vero che può anche peccare, ciò che non è possibile per Gesù. Il Concilio vuole opportunamente evitare i due errori ecclesiologici più pericolosi: quello del *naturalismo* che vede la Chiesa come semplice istituzione umana fornita di regole disciplinari e di riti esterni; quello opposto del *misticismo* che sottolinea

<sup>20</sup> L'anima, per esempio, è forma sostanziale del corpo: è unita ad esso sostanzialmente e forma con esso una sola persona. Cf. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 230.

<sup>21</sup> Cf. Tommaso d'Aquino, *S.Th.* III, q. 8, a. 1 ad 1.

<sup>22</sup> LG 8.

talmente la sua componente soprannaturale e interiore, da considerarla come realtà nascosta e del tutto invisibile<sup>23</sup>.

La categoria che esprime meglio il rapporto tra lo Spirito e la Chiesa è forse quella del “sacramento”, benché in questo senso il termine in quanto tale non venga utilizzato espressamente dal Concilio. Scrive a proposito Lambiasi: “Il rapporto Spirito-Chiesa, visto dalla parte di quest’ultima, sembra meglio configurarsi nella categoria di ‘*sacramentum*’. È vero che il Vaticano II non rappresenta esplicitamente la Chiesa come ‘sacramento dello Spirito’, è vero pure che la sacramentalità della Chiesa vi è inserita in un orizzonte pneumatologico”<sup>24</sup>. Quando però, nel testo sopra citato di *Lumen Gentium* 8, si descrive la Chiesa come “vivo organo” dello Spirito, analogamente al modo in cui l’umanità del Logos è il suo “organo”, ci si pone nell’ambito delle categorie sacramentali, che sono poi ulteriormente richiamate nei testi successivi<sup>25</sup>.

La Chiesa, in breve, costituisce la “visibilità” dello Spirito, la sua manifestazione visibile, analogamente al modo in cui l’umanità di Gesù è manifestazione visibile del Logos. Come la missione del Logos trova il suo termine creato nell’umanità di Gesù, così analogamente la missione dello Spirito trova il suo termine creato nella compagine sociale della Chiesa. “La Chiesa dunque è *organum* dello Spirito, come, secondo l’insegnamento patristico, l’umanità del Logos è l’*organon* (*organon*) in cui scorre la *dynamis*, l’*energeia* della seconda Persona divina”<sup>26</sup>.

## LO SPIRITO CO-ISTITUISCE LA CHIESA CON LA PAROLA, LITURGIA, CARITÀ

### LA PAROLA

Il rapporto tra Parola e Spirito è sottolineato in modo sempre più forte già nell’Antico Testamento: lo Spirito si manifesta in modo particolare come Spirito profetico (cf. Nm 11,24-30; Ez 2,1s; cap. 37; Is 61,1). Il rapporto è suggerito dall’analogia tra lo spirito e il soffio della bocca: parola e soffio, insieme, realiz-

---

<sup>23</sup> Lambiasi scrive a proposito: “Sono due errori che la *Mystici Corporis* (AAS 35, 1943, 220-224) e prima ancora la *Satis Cognitum* di Leone XIII (ASS 28, 1896, 710) avevano avvicinato alle due più gravi eresie cristologiche, quella del nestorianismo che considerava in Cristo solo la sua natura visibile, e quella del monofisismo che considerava solo la sua natura divina invisibile. In realtà nessuna vera opposizione può esistere tra la missione invisibile dello Spirito Santo, che ha come effetto la formazione e l’animazione del Corpo mistico, e l’ufficio giuridico che i pastori hanno ricevuto da Cristo, in base al quale la Chiesa è una comunità gerarchica” (*Spirito Santo*, p. 1173).

<sup>24</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 231.

<sup>25</sup> Cf. LG 9, 48, 59.

<sup>26</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 232; *Spirito Santo*, p. 1174.

zano l'opera creatrice di Dio. Lambiasi osserva che il legame Spirito-Parola non si riscontra solo sul piano della storia, ma anche su quello della natura: "Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera" (Sal 33,6). In effetti Dio ha creato con il soffio (Gn 1,2), e ha creato con la parola (Gn 1,3s.). Secondo Gioele gli ultimi tempi si caratterizzeranno per l'effusione universale dello Spirito e la parallela universale attività profetica (cf. G1 3,1; At 2,16-21).

Questa associazione-distinzione tra Spirito e Parola si trova anche nel Nuovo Testamento, dove soprattutto il vangelo di Giovanni accosta la parola e lo Spirito, presentando Gesù come l'inviato da Dio che "proferisce le parole di Dio e dà la Spirito senza misura" (Gv 3,34). Gesù non ha lo Spirito in prestito, ma Lo possiede in proprio, è per questo che le sue parole sono "spirito e vita" (Gv 6,63). Nella vita storica della Chiesa lo Spirito è riconosciuto come principio della proclamazione apostolica: "Essi furono pieni di Spirito Santo e si misero a parlare in altre lingue, come lo Spirito dava loro di esprimersi" (At 2,4; cf. 1 Ts 1,5s; 1 Cor 2,4s). Lo Spirito è il principio dell'accoglienza di questa parola da parte degli uditori (cf. Gal 3,2.5.14; Ef 1,13). La parola penetra nel cuore grazie all'influsso interiore dello Spirito che l'accompagna. La parola, "spada dello Spirito" (Ef 6,17), è vista nell'Apocalisse come voce di Cristo che si esprime unitamente allo Spirito nelle lettere indirizzate alle sette Chiese (Ap 2-3). D'altro lato la voce dello Spirito si unisce a quella della Chiesa, nell'invocare la venuta di Cristo (Ap 22,17)<sup>27</sup>.

Lo Spirito non accompagna solo la parola detta, ma ispira quella scritta e rende efficace la parola letta e proclamata. In quanto parola dello Spirito, la Scrittura deve "essere letta e interpretata nello stesso Spirito nel quale è stata scritta"<sup>28</sup>, perché lo Spirito, in quanto "primo Autore" della Scrittura, ne è anche il primo esegeta. Il Figlio ci trasmette la rivelazione come Verbo, ma è lo Spirito Santo che ci rende capaci della sua rivelazione. Il nostro teologo italiano, appoggiandosi sulla DV 5, sottolinea che questa capacità lo Spirito la crea in noi dal di dentro. Lo Spirito con i suoi "aiuti interiori" muove "il cuore e lo rivolge a Dio, apre gli occhi della mente e dà 'a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità'"<sup>29</sup>.

Francesco Lambiasi osserva che oggi si vedono delle difficoltà e dei limiti che si segnalano relativamente a un uso smodato del metodo esclusivamente "storico-critico"<sup>30</sup>. Questo approccio, è vero, potrà fare tutt'al più la radiografia del testo, ricostruirne la preistoria, che potrà darmi la "spiegazione" della lettera

<sup>27</sup> Cf. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 237-239.

<sup>28</sup> DV 12.

<sup>29</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 241.

<sup>30</sup> Alcuni interventi particolari hanno riproposto la questione con un certo rilievo. Cf. J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo 1985, p. 74s.; I de La Potterie, *La lettura della sacra Scrittura "nello Spirito": il modo patristico di leggere la Bibbia è possibile oggi?*, "La Civiltà Cattolica" 137 (1986), III, p. 209-223; M. Pesce, *L'esegesi storica nella chiesa oggi*, "Rivista del Clero Italiano" 69 (1988), p. 256-267.



(*Darstellung*), ma non riuscirà mai a darmi la sua “interpretazione”, la sua verità profonda (*Auslegung*), per usare due categorie heideggeriane. L’autentica lettura “spirituale” è capace di cogliere il senso dello Spirito. Questo senso non è al di là del testo, ma dentro il testo. Afferma s. Girolamo: “Non pensiamo che il Vangelo è nelle parole delle Scritture: si trova nel senso; non nella superficie, ma nel midollo; non nelle foglie delle parole, ma nella radice della comprensione”<sup>31</sup>.

Leggere la Scrittura nello Spirito significa anche leggerla nella Chiesa, se appunto il medesimo Spirito è il principio di comunione di cui vive la Chiesa di oggi e di ieri. La lettura “spirituale” della Scrittura di cui i grandi maestri sono stati i Padri della Chiesa e la liturgia, è altra cosa rispetto ai metodi di interpretazione che, volta a volta, sono stati utilizzati a questo scopo. Dobbiamo sottolineare che non esiste un “metodo” di lettura spirituale, si tratta piuttosto di uno stile, di un atteggiamento di fondo, di una lettura che applica alla Scrittura quel processo che la stessa Scrittura attesta: il processo per cui l’alleanza scritta su tavole di pietra diventa alleanza scritta nei cuori, e la legge di Mosè diventa legge dello Spirito, e questo nel nome di Cristo. Leggere la Scrittura in questo modo significa operare la “conversione” allo Spirito di Cristo (cf. 2 Cor 15,17) che, sola, è capace di togliere il velo per portare a quella più profonda intelligenza delle Scritture senza la quale non si dà intelligenza di Cristo.

“Senza l’epiclesi dello Spirito, conclude Lambiasi, la lettura della Bibbia si riduce a raccogliere frammenti aridi di archeologia e non diventerà mai ‘memoria’ capace di escatologia”<sup>32</sup>.

## LA LITURGIA

“I nostri misteri – leggiamo in s. Giovanni Crisostomo – non sono delle commedie: là tutto è regolato dallo Spirito” (*Hom. In 1 Cor 41,4*). Questa ricca prospettiva pneumatologica, tipica della tradizione orientale, che vede tutta la liturgia come il grande “inno dello Spirito”, non si può certo dire che abbia animato la teologia e la liturgia latina, specialmente negli ultimi secoli. Lambiasi osserva che perfino la Costituzione sulla sacra liturgia del Vaticano II *Sacrosanctum concilium* fa registrare un preoccupante silenzio sulla presenza e sull’opera dello Spirito Santo. Non di meno, sottolinea Lambiasi, occorre però riconoscere che il Vaticano II, nel suo complesso, ha operato un netto recupero della prospettiva pneumatologica<sup>33</sup>. Per indicare in che modo lo Spirito co-istituisce la Chiesa nella liturgia, vi è un

---

<sup>31</sup> In *Gal.* 1,11.

<sup>32</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 242.

<sup>33</sup> Almeno per nove volte ritorna l’idea fondamentale della liturgia, che cioè si va al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo. Cf. LG 4.28.51; DV 2; SC 6; PO 6; OT 8; AG 7; UR 15. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 242.

altro brano di un'omelia di S. Giovanni Crisostomo, che Y. Congar riporta nell'introduzione di II volume del suo studio sullo Spirito Santo<sup>34</sup>.

Un limite tradizionale della liturgia latina è il suo tendenziale cristomonismo: la tendenza a vedere l'azione liturgica quasi esclusivamente come un culto reso al Padre da Cristo sommo sacerdote<sup>35</sup>. Gli atti di culto sono visti nella prospettiva del "segno efficace", atti di Cristo – anche perché da lui direttamente istituiti – posti nella Chiesa "in persona Christi", e celebrati dal ministro "in nome della Chiesa". Lo Spirito Santo in quel contesto è visto per lo più come un effetto dell'azione liturgica o, al massimo, come colui che è adorato e glorificato con il Padre e con il Figlio. Occorre invece recuperare la dimensione pienamente trinitaria della liturgia, in quanto essa è azione di lode e di grazie "al Padre mediante il Figlio nello Spirito", che conserva e manifesta efficacemente, quindi, la dimensione trinitaria della storia della salvezza. Nello Spirito si realizza dunque il punto d'incontro tra il movimento discendente, in cui lo Spirito è dono salvifico che il Padre fa mediante il Figlio, e il movimento ascendente, in cui lo Spirito è colui che rende possibile la nostra preghiera che, mediante Cristo, sale al Padre (Padre-Figlio-Spirito-Figlio-Padre). Scrive a proposito Lambiasi: "Il Figlio incarnato è il centro vivente della liturgia, e il Padre ne è l'origine prima e il termine ultimo, ma è lo Spirito che fa donare il Cristo dal Padre alla Chiesa e dalla Chiesa al Padre"<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Riportiamo qui solo un frammento: "Dove sono coloro che bestemmiano la maestà dello Spirito? Perché se egli non rimette i peccati, invano lo riceviamo nel battesimo; ma se li rimette, invano gli eretici lo bestemmiano. Se lo Spirito non esistesse, noi non potremmo dire che Gesù è il Signore [...]. Se lo Spirito Santo non esistesse, non ci sarebbero nella Chiesa né pastori né dottori, perché è lo Spirito Santo che li fa tali, secondo quanto dice s. Paolo: 'Nel quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi e pastori' (Atti 20,28). Vedi che anche questo avviene grazie all'azione dello Spirito? Se lo Spirito non fosse presente in quest'uomo che è nostro comune padre e maestro, quando poco fa è salito su questo sacro pulpito e ha dato a voi la pace, voi non gli avreste risposto tutti insieme: 'E con il tuo spirito'; per questo voi gli rivolgete tali parole non solo quando sale all'altare, o si intrattiene con voi, o prega con voi, ma anche quando sta presso questa sacra mensa, quando sta per offrire questo sacrificio venerando, come fanno bene coloro che sono iniziati ai sacri misteri. Egli non tocca le sacre offerte se prima non ha implorato per voi la grazia del Signore, se prima voi non gli avete risposto tutti insieme: 'E con il tuo spirito', e questa stessa risposta vi ricorda che colui che è là, non fa nulla da se stesso, che i doni presentati non sono affatto opera umana; ma che solo la grazia presente dello Spirito, discesa su tutti, compie questo mistico sacrificio. Anche se là c'è presente un uomo, è Dio che agisce per mezzo di lui. Non badare quindi alla natura di quello che vedi, ma pensa alla sua grazia invisibile. Non c'è nulla che viene dall'uomo nelle cose che si compiono nel santuario. Se lo Spirito non fosse presente, la Chiesa non formerebbe un'unità ben salda; se la Chiesa è salda nella sua unità, è segno che lo Spirito è presente" (*I Omelia sulla Pentecoste*, 4; PG 50, 458s.). Il testo del Crisostomo è rappresentativo di una costante tradizione della liturgia greca, assai meno evidente in quella latina.

<sup>35</sup> Riprendiamo qui solo alcune osservazioni circa la dimensione pneumatologica fondamentale della liturgia. Il problema della teologia dell'epiclesi e la presenza dello Spirito nei singoli atti liturgici si veda: F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 245-266.

<sup>36</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 249.

Lo Spirito Santo, inoltre, in quanto rende possibile il “noi” dei cristiani, che “in un solo Spirito” si rivolgono al Padre, permette anche di cogliere il superamento della dicotomia tra “celebrante” e “assistenti”: nello Spirito, l’intera assemblea, gerarchicamente strutturata, compie l’azione liturgica: “solo la grazia presente nello Spirito, discesa su tutti, compie questo mistico sacrificio” – dice S. Giovanni Crisostomo nel testo citato nella nota, dopo aver descritto la reciprocità di rapporti tra il vescovo che presiede e l’assemblea dei fedeli. L’unico e il medesimo Spirito, che agisce in tutto il popolo di Dio, garantisce allo stesso tempo la diversità dei compiti e l’unità della comunità nella sua azione culturale. In virtù dello Spirito, l’azione liturgica manifesta così pienamente il suo carattere ecclesiale: lo si vede soprattutto nell’Eucaristia, dove il medesimo Spirito è invocato perché per la sua potenza si renda presente il Cristo sotto le specie del pane e del vino (epiclesi consacratrice) e perché faccia della comunità che celebra e partecipa alla comunione eucaristica il Corpo ecclesiale di Cristo (epiclesi di comunione). “Lo Spirito è il ‘regista invisibile’ della celebrazione, egli si rivela ma nascondendosi di nuovo nel Cristo e nella Chiesa. Si direbbe che il senso della sua presenza è in un’altra presenza, quella del Cristo alla Chiesa e della Chiesa al Cristo”<sup>37</sup>.

Un altro aspetto della liturgia da considerare nella prospettiva dello Spirito è quello della sua “attualità”, intesa nel senso dell’”oggi” salvifico che l’azione liturgica realizza. Nella liturgia, attraverso il segno sacramentale, il popolo credente vive la presenza del mistero di salvezza del Cristo. Ma è appunto lo Spirito a creare questo “oggi” liturgico, in quanto la comunione che crea travalica le barriere non soltanto dello spazio, ma anche del tempo, ed è quindi capace di renderci contemporanei dell’opera di Cristo. Lambiasi sottolinea che questa contemporaneità viene spiegata in modi diversi<sup>38</sup>, ma resta vero che per la rivelazione biblica tale attualizzazione di Cristo non può essere se non opera dello Spirito.

In virtù dello Spirito, l’azione liturgica presente della Chiesa stabilisce un peculiare rapporto con il passato dell’evento salvifico, unico e irripetibile, di Cristo. “È lo Spirito che crea l’*hodie* liturgico, in quanto egli è capacità di una comunione talmente forte da far superare le barriere spazio-temporali e farci comunicare alla salvezza operata dal Cristo: più che rendere l’evento passato nostro contemporaneo, rende noi contemporanei dell’opera di Cristo” – sottolinea Francesco Lambiasi<sup>39</sup>.

Occorre però aggiungere che nello Spirito la liturgia cristiana si apre anche al futuro escatologico, diventando così “segno prefigurativo” dei beni futuri, anticipa-

<sup>37</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 251.

<sup>38</sup> Cf. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 248. Per esempio la teoria del “mistero” di O. Casel, oppure la concezione di E. Schillebeeckx, secondo la quale le azioni salvifiche dell’esistenza terrena di Gesù sono ri-presentabili sacramentalmente in quanto azioni personali del Figlio di Dio, quindi dotati di una qualità divina, transstorica. Cf. O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg/Br 1923; E. Schillebeeckx, *Cristo sacramento dell’incontro con Dio*, Roma 1962.

<sup>39</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 249.

zione reale del mondo a venire. In questo senso si capisce meglio anche il discorso della “materia” sacramentale: è infatti il medesimo Spirito creatore che diventa principio della ri-creazione, del mondo futuro che anche nella sua materialità tende alla pienezza di Cristo. Le realtà terrene che entrano nel rito sacramentale, in forza dell’invocazione dello Spirito, vengono per così dire “aperte” dal di dentro verso la loro più profonda realtà, che è quella di un mondo come corpo di Cristo risorto, meta verso la quale tende il lavoro dell’uomo e dell’intera creazione<sup>40</sup>.

## LA CARITÀ

Il terzo ambito costitutivo della Chiesa, insieme con la Parola e la liturgia, è quello della “carità”. San Paolo rileva che ad ogni carisma deve essere preferita “la via migliore”, quella della carità, il carisma dei carismi<sup>41</sup>. Al riguardo Francesco Lambiasi cita s. Agostino che scrive suggestivamente: “Forse, tu non hai nessuno di questi doni elencati; ma se ami, quello che possiedi non è poco. Se infatti ami l’unità, tutto ciò che in essa è posseduto da qualcuno, lo possiedi anche tu! Bandisci l’invidia e sarà tuo ciò che è mio, e se io bandisco l’invidia, è mio ciò che possiedi tu. L’invidia separa, la carità unisce. Soltanto l’occhio, nel corpo, ha la facoltà di vedere; ma è forse soltanto per se stesso che l’occhio vede? No, egli vede per la mano, per il piede e per tutte le altre membra; se infatti il piede sta per urtare in qualche ostacolo, l’occhio non si volge certo altrove, evitando di pervenirlo [...]. Abbiamo, dunque, lo Spirito Santo se amiamo la chiesa, e l’amiamo se ci manteniamo, inseriti nella sua unità e nella sua carità. Infatti, lo stesso apostolo, dopo aver affermato che agli uomini sono stati dati dei doni diversi, così come vengono assegnati compiti diversi alle membra del corpo, continua dicendo: *io vi mostrerò una via migliore di tutte* (1 Cor 12,31) e comincia parlare di carità. Antepone la carità alle lingue degli angeli e degli uomini [...]. Abbi dunque la carità e avrai tutto, perché qualsiasi altra cosa tu possa avere, senza di essa a nulla potrà giovarti”<sup>42</sup>.

Anche in questo ambito la fede riconosce come determinante la presenza e l’azione dello Spirito, che rende la Chiesa vivente dell’agape di Dio riversata nel cuore degli uomini, e la fa essere una realtà ben diversa rispetto a una qualsiasi altra aggregazione societaria: la fa essere una *comunione*.

---

<sup>40</sup> Prendendo l’idea di Casel e di Schillebeeckx, Lambiasi scrive: “Le azioni salvifiche compiute da Gesù durante la sua vita terrena, in quanto azioni personali del Verbo divino, trascendono le leggi dello spazio e del tempo; nella liturgia i misteri divini non vengono riprodotti e neppure semplicemente commemorati, ma ripresentati nella loro efficacia salvifica trans-storica e trans-spaziale. È appunto questo elemento trans-storico a renderli ripresentabili sacramentalmente” (p. 250). Cf. O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg/Br. 1923; E. Schillebeeckx, *Cristo sacramento dell’incontro con Dio*, Roma 1962.

<sup>41</sup> 1 Cor 12,31-13, 1s. Cf. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 277.

<sup>42</sup> In Io. 32, 8. Cf. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 277, nota 116.

L'ecclesiologia di comunione di cui si parla oggi molto, è una realtà ben nota alla visione ecclesiologica antica. È stata però largamente dimenticata soprattutto nel periodo posttridentino, a favore di una ecclesiologia di stampo più sociologico, basata sulla concezione della Chiesa come "società perfecta", dove l'analogia fondamentale per comprendere la Chiesa diventa quella dello Stato. Come lo Stato è una società completa e perfetta nel suo ordine, così la Chiesa è una società perfetta nel suo ordine quello soprannaturale, avendo ricevuto dal suo fondatore, Cristo, tutti i mezzi necessari a conseguire il suo fine. In questa prospettiva, la Chiesa era caratterizzata principalmente dal fatto di essere stata fondata da Cristo, nei giorni della sua vita terrena, di essere organizzata in modo gerarchico, piramidale, e di essere compresa in prospettiva specialmente cristologica, e dunque cristomonista.

In una prospettiva che riconosca il ruolo co-istituente dello Spirito, è necessario affermare anche il primato del principio-carità rispetto ad altri principi. È in questa direzione che si muove l'ecclesiologia di comunione. È vero che il termine *koinonia* non è mai usato dal Nuovo Testamento per indicare la Chiesa. Esso suggerisce l'idea della partecipazione, nel senso che i cristiani partecipano, cioè hanno comunione a beni che vengono da Dio, o a Dio stesso, e per questo sono una comunione<sup>43</sup>. In 2 Cor 13,13 in particolare, si parla di "comunione dello Spirito santo", da intendersi in senso oggettivo, cioè non tanto come la comunione prodotta dallo Spirito, ma come partecipazione comune allo Spirito. Francesco Lambiasi, appoggiandosi sulle idee di G. Philips, sottolinea: "Le due direttrici della comunione, quella verticale (uomo-Dio) e quella orizzontale (uomo-uomo) si incrociano dunque nel cuore della Chiesa, segno profetico di unità e di pace. La comunità cristiana è unificante perché unificata dalla Uni-Trinità: 'Così la Chiesa universale si presenta come 'un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo' (LG 4). Anziché 'nell'unità', preferiamo tradurre qui 'de unitate' con 'dall'unità'; la preposizione latina *de* evoca simultaneamente l'idea di imitazione e quella di partecipazione: è 'a partire' da questa unità tra le Persone divine che scaturisce, si modella e si prolunga 'l'unificazione' del popolo di Dio"<sup>44</sup>.

Al di là dei singoli termini, in ogni caso, è evidente per il Nuovo Testamento che la vita cristiana è caratterizzata da una particolare relazione con Dio e con gli uomini, espressa precisamente dal concetto di "comunione". È appunto lo Spirito Santo il principio di questa comunione, in quanto è colui che agisce prima nel Cristo e poi nei suoi fedeli e nel suo corpo ecclesiale. Questa azione dello Spirito viene qualificata come effusione dell'agape di Dio nel cuore dell'uomo<sup>45</sup>, secondo un principio di interiorità che rende possibile la comunione piena tra noi e Dio e all'interno della comunità dei fedeli. È lo Spirito Santo il principio che realizza

<sup>43</sup> Cf. 1 Gv 1,3.6.7; Gal 2,9.

<sup>44</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 283; *Spirito Santo*, p. 1175. Cf. G. Philips, *La chiesa e il suo mistero*, Milano 1969, I, p. 87.

<sup>45</sup> Cf. Rm 5,5; Gal 4,6.

la “comunione dei santi”, operando una specie di scambio, l’essere gli uni per gli altri al di là anche delle distanze temporali, grazie alla carità. È in virtù dello Spirito Santo che diventa possibile l’amore fraterno, segno del nostro “rimanere in Dio”, risposta autentica all’amore che Dio per primo ha manifestato nei nostri riguardi<sup>46</sup>.

La Chiesa è chiamata a compiere una missione che nasce dalla proclamazione di Gesù Cristo. Perciò è chiaro che tale missione non potrà essere che un’opera dello Spirito dell’amore, annuncio del Crocifisso a partire dal quale l’amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori. Da questo punto di vista, l’esistenza stessa della Chiesa in quanto comunione di amore è parte della missione. Nella Chiesa si rende in qualche modo visibile nel mondo la comunione di amore che costituisce la vita trinitaria, comunione di amore di cui lo Spirito è la personificazione. Nella Chiesa, lo Spirito Santo rende possibile la comunione. L’amore reciproco all’interno della comunità ecclesiale è molto più che regola morale. È partecipazione al cuore della vita di Dio, comunione che dischiude al mondo il mistero stesso di Dio come carità che si offre al mondo.

A partire da una Chiesa concepita come comunione, perché costituita e animata dallo Spirito dell’agape, diventa poi anche possibile comprendere in modo corretto come la Chiesa sia una comunione che si organizza in società, senza che questo necessariamente distrugga la comunione, ma anzi come protezione e servizio della comunione stessa.

## LO SPIRITO FA LA CHIESA “UNA, SANTA, CATTOLICA, APOSTOLICA”

Occorre mettere in rilievo brevi riflessioni sullo Spirito Santo in quanto “caratterizza” la Chiesa nelle sue note fondamentali, richiamate dal Simbolo di fede proprio nell’ambito del terzo articolo: nello Spirito Santo la Chiesa è “una, santa, cattolica e apostolica”. Vogliamo vedere le “note” della Chiesa come connotazioni pneumatologiche. S. Tommaso d’Aquino parla della Chiesa consacrata e segnata dal Cristo per mezzo dello Spirito Santo “come suo carattere e sigillo”<sup>47</sup>. Credere nello Spirito Santo significa credere nello Spirito che “co-istituisce” la Chiesa connotandola come Chiesa “una, santa, cattolica e apostolica”.

## NELLO SPIRITO LA CHIESA È UNA

Lambiasi osserva che nel cenacolo Gesù aveva pregato per i suoi discepoli e per la Chiesa di tutti i tempi: “Che tutti siano una cosa sola” con una unione

---

<sup>46</sup> Cf. 1 Gv 4,11s.; cf. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 266, 270-271.

<sup>47</sup> S. Tommaso d’Aquino, *Contra errores graecorum*, II, 32; cf. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 281.

che rifletta e partecipi della comunione trinitaria, “come noi” (Gv 17,11.21-23). L’unità della Chiesa, operata dallo Spirito, è sottolineata con evidenza già in alcuni testi-chiave del Nuovo Testamento, dove si descrive la prima comunità cristiana nata dall’evento della Pentecoste. A Pentecoste la preghiera di Gesù si realizza: gli apostoli si ritrovano “tutti insieme”<sup>48</sup>.

Nella stessa descrizione dell’evento di Pentecoste, un particolare importante ci mette sulla via giusta per capire in che modo lo Spirito opera l’unità della Chiesa. In At 2,3 leggiamo: “Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano, e si posò su di loro”. Evidentemente, usando il verbo al singolare, l’Autore pensa più allo Spirito che alle lingue di fuoco che lo simboleggiano. Inoltre, il verbo “si posò” dovrebbe essere reso più correttamente con “si stabilì”<sup>49</sup>.

In Gv 1,32s si nota che al momento del battesimo di Gesù lo Spirito “scese e rimase su Gesù”. Analogamente, qui si vuol dire che lo Spirito prende possesso in forma stabile di ciascuno dei discepoli: così facendo, lo Spirito non annulla la loro individualità, ma la rifonde in una nuova unità che poi afferra e unisce la moltitudine di “tutte le nazioni che sono sotto il cielo”<sup>50</sup>. Nella comunità cristiana si realizza il massimo di unità possibile, quella di essere uno in Cristo: “Non c’è più giudeo né greco; non c’è più schiavo né libero; non c’è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù” (Gal 3,28). Francesco Lambiasi nota che il principio di unità per tutta la Chiesa e per tutti i singoli credenti è lo “Spirito di comunione” (Fil 2,1): “un solo corpo, un solo Spirito” (Ef 4,4). Nella Prima lettera ai Corinzi leggiamo: “Noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, giudei o greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito” (1 Cor 12,13).

Fin dall’inizio della Chiesa, allora, lo Spirito si presenta come il creatore di un’unità che non è uniformità, ma anzi rispetta la diversità, la anima e la rende arricchente. Certo accettare questa unità è sempre difficile, e questo spiega in buona parte perché spesso, anche all’interno della Chiesa, si confonda l’unità con l’uniformità. Ma lo Spirito opera nell’interiorità più profonda dell’uomo, nel suo “cuore”, ed è a quel livello che può creare le condizioni di una unità non solo compatibile, ma arricchita dalla molteplicità e diversità delle sue manifestazioni. Lo Spirito Santo costituisce il principio ultimo dell’equilibrio tra unità e distinzione<sup>51</sup>.

## NELLO SPIRITO LA CHIESA È SANTA

Lo Spirito Santo costituisce il principio della santità della Chiesa. La tradizione cristiana, peraltro, ha sempre colto il paradosso della coesistenza nella Chiesa, di

---

<sup>48</sup> *Epi to auto*: At 2,1; cf. anche 2, 46: *omothymadon* = unanimemente.

<sup>49</sup> Gr. *ekàthisen*.

<sup>50</sup> At 2,5.9-11.

<sup>51</sup> Cf. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 284.

santità e peccato. Come si esprime il Vaticano II, raccogliendo il pensiero costante di tutta una tradizione, la Chiesa è “insieme santa e sempre bisognosa di conversione” (*sancta simul et semper purificanda*)<sup>52</sup>. La Chiesa è una comunione di santi e insieme una comunità di peccatori. La Chiesa è una *casta meretrix*, secondo la paradossale immagine dei Padri della Chiesa. Quel paradosso della coesistenza di santità e peccato non sempre fu risolto in modo corretto.

È ciò che accade, per esempio, nelle correnti rigoriste, che tendono escludere dalla Chiesa i membri peccatori, per identificarla solo con i puri, e senza peccati<sup>53</sup>. Nella soluzione escatologica solo la Chiesa celeste è santa, “senza macchia e senza ruga” (Ef 5,26-27). Nel caso di s. Agostino, egli ritiene che solo la Chiesa escatologica sia veramente santa. Finché vive nel tempo, la Chiesa è una mescolanza inestricabile di zizzania e di grano buono, di giusti e di peccatori<sup>54</sup>. Non si potrebbe affermare, tuttavia, che i peccatori non appartengono realmente alla Chiesa<sup>55</sup>.

Francesco Lambiasi sottolinea che pare insufficiente la soluzione prospettata da Ch. Journet, secondo cui “la Chiesa non è senza peccatori, ma essa stessa è senza peccato”<sup>56</sup>. E tutto questo perché si deve distinguere nella Chiesa l’elemento formale, teologico, da quello materiale, sociologico. Egli scrive a proposito: “Ma questa dicotomia verticale tra parte ‘santa’ e parte ‘peccatrice’ nel cristiano non è una vivisezione artificiosa? La Chiesa reale è fatta di uomini concreti, persone indivisibili che sono santi e peccatori insieme. Di fatto noi siamo peccatori e come peccatori apparteniamo alla Chiesa. Altrimenti non facciamo dell’apologetica a basso prezzo minimizzando la presenza del peccato nella Chiesa e difendendone la santità con un’operazione puramente logica e minimalistica, che fa ricadere il peccato fuori della sua cerchia?”<sup>57</sup>.

La Chiesa reale è fatta di uomini concreti che sono indivisibilmente santi e peccatori, che come tali appartengono alla Chiesa: la Chiesa non esiste al di fuori o al di sopra dei suoi membri. Si può evitare l’espressione “Chiesa peccatrice”, per non trascurare il fatto che in essa la santità è più forte del peccato, e ciò grazie allo Spirito Santo che la rende perennemente indefettibile al suo Sposo. Però, non si può evitare di parlare di “Chiesa di peccatori”. Solo in questa prospettiva si può

---

<sup>52</sup> LG 8.

<sup>53</sup> Le tracce di discussione a questo riguardo affiorano già nel Nuovo Testamento. “Tutti noi infatti senza eccezione pecciamo molte volte” (Gc 3,2), e “se noi affermiamo di non avere peccati, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi” (1 Gv 1,8). Il problema ritorna periodicamente: il movimento cataro nel medio evo; errori di Jan Hus (DS 1201), Quesnel (DS 2474).

<sup>54</sup> S. Agostino scrive: “Tutte le volte che nei miei libri ho qualificato la chiesa come senza macchia e senza rughe, non è da intendere come se essa già lo fosse, ma nel senso che vi si prepara al fine di esserlo, quando apparirà anch’essa nella sua gloria. Perché nel tempo attuale, a causa di tanta inesperienza e debolezza dei suoi membri, essa deve ogni giorno confessare: ‘Perdona a noi le nostre colpe’” (*Retract.* 2, 18).

<sup>55</sup> DS 1201, 1205.

<sup>56</sup> Ch. Journet, *L’Église du Verbe Incarné*, 3 voll, Paris 1941-1969, vol. II, p. 914.

<sup>57</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 288-289.



cogliere in tutta la sua portata l'affermazione dello Spirito Santo come principio di santificazione della Chiesa. Il Concilio Vaticano II nella costituzione *Lumen Gentium*, nr 8 afferma: "Mentre Cristo, 'santo, innocente e immacolato' (Eb 7,26), non conobbe il peccato (cf. 2 Cor 5,21), e, lui solo, venne allo scopo di espiare i peccati del popolo (cf. Eb 2,17), la Chiesa che comprende nel suo seno peccatori, santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, mai tralascia la penitenza e il suo rinnovamento".

In virtù dello Spirito Santo, la Chiesa si presenta come *communio Sancti*, cioè incontro dinamico tra la storia umana e la vita trinitaria del Dio Santo. La Chiesa appartiene alla storia dell'umanità, rimane anche legata al male che ancora vi permane, ma riceve dallo Spirito la sicurezza che la vittoria di Cristo è ormai definitiva, e che questa vittoria sarà partecipata alla Chiesa stessa. Nella sua condizione di pellegrinaggio terreno, la Chiesa sperimenta così che la santità è più forte del peccato, e che questa è la sua decisiva caratteristica. Così, lo Spirito Santo fa della Chiesa la *communio sanctorum (sacramentorum)*, cioè la comunione delle cose sante: la Parola, i sacramenti, i carismi che Egli elargisce con liberale gratuità per il bene del corpo – per il bene della Chiesa continuamente rinnovandola e "riformandola", richiamandola allo stesso tempo alla memoria di Cristo e spingendola verso l'incontro pieno con lui, in un processo di continua conversione. Inoltre, lo Spirito rende la Chiesa la *communio sanctorum (fidelium)*, in quanto non esprime soltanto la santità dell'iniziativa divina, ma rende possibile la santità della risposta umana, incessantemente preparando per Dio il suo popolo santo<sup>58</sup>.

## NELLO SPIRITO LA CHIESA È CATTOLICA

La nozione della cattolicità<sup>59</sup> viene in genere riferita all'estensione geografica, ossia alla presenza della Chiesa in tutto il mondo. Sembra essere opportuno ampliare questo concetto nella linea di una apertura della Chiesa a tutta l'umanità, ma anche a tutto l'umano e a tutto l'ecclesiale. La Chiesa è cattolica anche e proprio nel suo fare spazio alla diversità, dove i doni di ciascuna persona vengono

---

<sup>58</sup> Cf. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 289-290.

<sup>59</sup> Il problema dell'unità della Chiesa è strettamente legato con quello della sua cattolicità. Nel *De catholicae ecclesiae unitate* 5, s. Cipriano salda strettamente unità e cattolicità: "Una sola è la Chiesa, la quale si estende sempre più largamente tra i popoli per l'incremento della sua fecondità, allo stesso modo che molti sono i raggi del sole, ma una è la sorgente luminosa; e molti i rami dell'albero, ma uno il tronco. Molti i rivoli che fluiscono da una stessa sorgente, ma una sola la loro origine [...]. Pròvati a strappare un raggio di sole dalla sua sorgente luminosa; l'unità della luce non sopporta la scissione. Taglia via dalla sorgente il ruscello, e questi si dissecca. Così la Chiesa del Signore: traboccante di luce, effonde i suoi raggi per tutto il mondo; uno solo è il suo splendore, che si effonde in ogni parte senza che l'unità del suo corpo subisca divisione. Essa estende i suoi rami su tutta la terra con abbondante ubertà, ed espande su un tratto sempre più vasto i suoi zampilli copiosamente fluenti. E tuttavia una sola è la radice, una la sorgente, una la madre moltiplicata dal continuo aumento della sua figliolanza".

fatti convergere, nella loro originalità, per l'edificazione di tutti. Scrive Lambiasi: "Noi diamo qui a 'cattolicità' un'accezione molto ampia: non solo nel senso di apertura a tutta l'umanità, ma anche a tutto l'umano e a tutto l'ecclesiale, per cui i doni di ciascuna persona, come di ogni comunità particolare o locale, sono fatti convergere verso la costruzione dell'unico corpo. Sorgente dinamica di questa cattolicità è lo Spirito Santo"<sup>60</sup>.

La Chiesa si presenta caratterizzata per la sua "unità cattolica", la cui radice deve essere vista in primo luogo non tanto nel governo gerarchico (secondo la sottolineatura di una certa teologia latina: *unus pastor, unus grex*) e nemmeno nella unità eucaristica (l'aspetto giustamente sottolineato dalla teologia orientale (*una eucharistia, unus grex*), ma precisamente nello Spirito Santo che è insieme il Dono fatto ai singoli e il Dono fatto a tutta la Chiesa.

Lambiasi parla di due rilievi che vanno operati in merito alla teologia della cattolicità. Il primo riguarda l'ecumenismo; una questione particolarmente pressante per la Chiesa. L'attività ecumenica prende sul serio le rotture che hanno incrinato l'unità della Chiesa. La stessa attività ecumenica è da ritenere frutto di "un impulso della grazia dello Spirito Santo"<sup>61</sup>. D'altro lato proprio nel cammino verso l'unità pienamente cattolica le Chiese sperimentano già "una certa vera unione nello Spirito Santo, poiché anche in loro [cristiani non cattolici] con la sua virtù santificante egli opera per mezzo di doni e di grazie"<sup>62</sup>. Il secondo rilievo riguarda la teologia della Chiesa locale. Essa è da riconoscere inequivocabilmente come concreta e percipua manifestazione della Chiesa di Dio una, santa, cattolica e apostolica<sup>63</sup>. Il nostro Autore sottolinea: "Poiché per lo Spirito unità e comunione coincidono in ecclesiologia, non si dà alternativa tra Chiesa locale e Chiesa universale, né superiorità dell'una sull'altra, ma solo 'simultaneità eucaristica'<sup>64</sup>.

Di ogni Chiesa locale si deve dire che è veramente la Chiesa di Dio concretamente presente in quel luogo, in quanto dotata di tutte le caratteristiche della Chiesa, e nella comunione con le altre Chiese. In questo modo, lo Spirito Santo che sta operando nelle singole Chiese locali, come è operante nei singoli fedeli e in tutta la Chiesa, si rivela anche come lo Spirito dell'inculturazione che rende possibile il farsi storia della Chiesa di Dio nella sua missione. Come nella Pentecoste, per il dono dello Spirito, tutti coloro che provengono "da ogni nazione che è sotto il cielo" (At 2,5) sono resi capaci di comprendere le grandi opere di Dio, così pure oggi, in forza dell'unico Spirito Santo, la Chiesa riceve il compito di rendere presente l'unico vangelo di Gesù Cristo in ogni cultura.

---

<sup>60</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 285.

<sup>61</sup> UR 4.

<sup>62</sup> LG 15.

<sup>63</sup> Cf. p. es.: LG 23, 26; CD 11.

<sup>64</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 286.

## NELLO SPIRITO LA CHIESA È APOSTOLICA

Possiamo dire che l'apostolicità della Chiesa non si riferisce solo alle sue origini, e non esprime soltanto la fedeltà a queste origini, ma ha a che fare anche con il suo termine, il suo destino eschatologico. Per questo la Chiesa è dono, ma è insieme compito da realizzare per la salvezza del mondo. "Come attraverso la struttura cattolica lo Spirito realizza la comunione nello spazio, così attraverso la struttura apostolica egli crea la comunione nel tempo: *passato, presente, futuro*"<sup>65</sup>.

L'apostolicità della Chiesa vista nella prospettiva dello Spirito, dice comunque riferimento al *passato*. È lo Spirito Santo rende la Chiesa fedele al proprio passato che è in primo luogo il passato dell'evento singolare di Cristo, quale è stato testimoniato in modo per sempre normativo, nella forza dello Spirito, dalla comunità apostolica<sup>66</sup>. Lo Spirito Santo operante nella Chiesa permette alla Scrittura di non rimanere congelata, e di risuonare in modo sempre nuovo nell'oggi della Chiesa. È per questo che nella Chiesa esistono i doni pneumatici della tradizione e del Magistero, mediante i quali la Scrittura viene conservata e interpretata lungo la storia, attraverso il sacramento proprio dell'apostolicità che è l'episcopato<sup>67</sup>.

Mantenendo la Chiesa ancorata al passato, lo Spirito la illumina e la sostiene perché sia fedele al *presente*. Nella prospettiva del presente, l'apostolicità della Chiesa significa che il dono di salvezza di cui essa è segno e strumento, testimone per volontà divina, continua ad essere offerto a tutti gli uomini attraverso la missione della Chiesa. Anche a questo riguardo la dimensione pneumatica è essenziale. Fin dal suo primo momento la missione, intesa nel senso fondamentale dell'annuncio di Cristo morto e risorto, è resa possibile dallo Spirito che permette la proclamazione di Gesù risorto, nonché l'accoglienza interiore del messaggio proclamato esternamente. Nello Spirito Santo la missione della Chiesa iniziata dagli apostoli si estende autenticamente a tutta l'umanità. Lo Spirito, infatti, non è limitato nella sua azione, il suo soffio non è fermato da confini visibili. Lambiasi conclude: "Lo Spirito della comunione è così lo Spirito della missione: egli che fa radunare gli apostoli nel cenacolo 'assidui e concordi nella preghiera con Maria' (At 1, 14), spalanca poi le porte del cenacolo sull'orizzonte del mondo. Comunione e missione: la Chiesa ha il respiro dello Spirito, secondo il suo stesso ritmo di interiorizzazione (comunione) e di diffusione (missione)"<sup>68</sup>.

L'azione dello Spirito Santo è da riconoscere anche dove la missione si realizza sul piano storico e visibile. Però, sorge una domanda: attraverso quali criteri

---

<sup>65</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 291.

<sup>66</sup> È per questo che il Magistero della Chiesa deve porsi "in religioso ascolto della parola di Dio" (DV 1) che lo Spirito fa risuonare in modo eminente attraverso la testimonianza apostolica condensata nella Scrittura.

<sup>67</sup> Anch'esso va concepito come realtà sacramentale e comunione, opera dello Spirito invocato nella Chiesa, che le garantisce l'apostolicità della dottrina e della vita. Cf. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 292.

<sup>68</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 291.

è riconoscibile la missione della Chiesa in quanto animata dallo Spirito? Il primo criterio rimane la confessione di Gesù come Signore: nessuno può fare questa affermazione, come affermazione di fede, senza lo Spirito<sup>69</sup>. Il Vaticano II afferma esplicitamente che la totalità dei fedeli ha l'unzione dello Spirito Santo<sup>70</sup>. Ogni singolo credente, pur non esaurendo da solo l'insieme della Chiesa in quanto soggetto ecclesiale, è però a sua volta soggetto ecclesiale e rappresenta la comunità, in quanto è mosso dallo Spirito di Dio nel proclamare la verità su Gesù, che è la proclamazione fondamentale sulla base della quale nasce la Chiesa. Nella Chiesa, pertanto, "c'è diversità di ministero ma l'unità di missione"<sup>71</sup>. L'atto missionario non è competenza specifica solo di alcuni nella Chiesa, ma è compito di ciascuno, benché ciascuno lo ponga in modo diverso. Ogni cristiano, con il suo dono specifico, è dunque portatore della missione. Essa appartiene alla Chiesa, ma trova il suo luogo in ogni singolo credente che accoglie e proclama la fede trasmessa, in virtù del dono dello Spirito.

La Chiesa è apostolica anche nel suo rapporto con il *futuro*, cioè con la forma definitiva del Regno. Lo Spirito Santo costituisce il centro propulsore della speranza della Chiesa. Tale speranza ha pur sempre il nome concreto di Cristo. Lo Spirito conduce a Cristo, alla pienezza della sua verità e maturità, come punto di arrivo del progetto di amore che Dio ha concepito per il mondo. La novità di Dio è certamente qualcosa che non dipende solo dall'uomo, ma viene dalla sua libertà. L'evento pasquale di Cristo, nondimeno, dice che il futuro assoluto si è già inserito nel cammino storico. Lo Spirito è all'opera in questo mondo, per far entrare in esso, anche visibilmente e storicamente, la novità assoluta e trascendente di Dio.

Concludendo con le parole di Lambiasi, possiamo dire che "Fedeltà non sarà, allora staticità e immobilismo; conservazione non coinciderà con archeologismo; d'altro verso, la speranza non sfumerà nel sogno e la tensione dell'attesa non brucerà nell'impazienza né scadrà nel disimpegno"<sup>72</sup>.

\* \* \*

Nel contesto delle riflessioni soprafatte, si apre qui tutto un ambito di questioni che richiedono ancora un'elaborazione teologica e soprattutto di trovare le vie di un'applicazione pratica. Si pongono diversi problemi. Come tradurre efficacemente nella prassi delle nostre comunità il "noi" ecclesiale di tutto il popolo di Dio, nella diversità di funzioni, fondato e sostenuto dallo Spirito Santo? Come bisogna comprendere l'indefettibilità della Chiesa, il suo non venir meno nella fede, vedendola tradotta non solo nelle forme di infallibilità del Magistero, ma valorizzando effet-

---

<sup>69</sup> Cf. 1 Cor 12,3.

<sup>70</sup> LG 12; cf. F. Lambiasi, *Spirito Santo*, p. 1175.

<sup>71</sup> AA 2.

<sup>72</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, p. 294.

tivamente il *sensus fidei* del popolo di Dio animato dallo Spirito, e quindi come verità che è testimoniata anzitutto nella santità, dono dello Spirito Santo? Come rendere più evidente e vero il ruolo della comunità cristiana nell'accesso e nella pratica del ministero, ricuperando, pur nella mutata situazione, alcuni principi molto chiari della prassi delle Chiese antiche, dove la comunità interviene per suscitare ed eventualmente designare le vocazioni, per riconoscere la fede e l'idoneità, per accompagnare con la preghiera la consacrazione degli eletti? Come intendere la successione apostolica in modo non puramente veritcale, di trasmissione valida di poteri a partire dagli apostoli, come vorrebbe una concezione cristomonista?

A queste e altre simili questioni che si pongono oggi alla Chiesa, e che sono cruciali non semplicemente in funzione "interna" alla vita della Chiesa, ma anche e in primo luogo in ordine alla missione che Gesù Cristo le affida nel mondo e per il mondo, può dare utili elementi di risposta proprio una considerazione più pneumatologica dell'ecclesiologia, che sappia tradurre armonicamente l'unione e la complementarità del Verbo-Figlio e del Soffio-Spirito nella comprensione della Chiesa.

#### HOLY SPIRIT CO-INSTITUTES THE CHURCH. FRANCESCO LAMBIASI'S CONCEPTION

##### Summary

Pneumatological dimension of salvation is seen as essential in the perspective of ecclesiology. The Church is the community of the redeemed because they received the Spirit of the crucified and risen Lord. It was in the Spirit, and only in Him, the Church appears as an authentic community of salvation, which is open to every man. Moreover, only in the Spirit is possible appropriate understanding of the mystery of the Church in its various stages of existence. In this context it is useful to present the concept of an Italian theologian Francesco Lambiasi.

**Parole chiave:** Spirito Santo, Chiesa, pneumatologia, ecclesiologia

**Słowa kluczowe:** Duch Święty, Kościół, pneumatologia, eklezjologia

**Keywords:** Holy Spirit, Church, pneumatology, ecclesiology



Ks. Grzegorz Barth\*  
WT KUL, Lublin

## WOLNOŚĆ A ŁASKA. INTERPRETACJE PROBLEMU W TRADYCJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Zbawienie (gr. *σωτηρία*, łac. *salus*), jako rzeczywistość będąca w centrum wiary chrześcijańskiej, ale i wypowiedającej jej sens teologii, oznacza spełnienie ludzkiej egzystencji, otwartej na Boga (*capax Dei*). Realizuje się ono w dialogu między Bogiem i człowiekiem, między bezwarunkowym darem miłości Boskiej i przyjmującej oraz odpowiadającej na ów dar wolnej natury człowieka. Relacja ta nigdy w tradycji chrześcijańskiej nie była oczywista, o czym świadczą długie spory o rozumienie statusu łaski i wolności, roli Boga i miejsca człowieka w tym procesie. Poczynając od sporu między Augustynem a Pelagiuszem, a kończąc na współczesnych interpretacjach problemu, widzimy w dużym uproszczeniu, jak jedne ujęcia przeceniały wolność kosztem roli łaski, inne zaś chciały pomniejszyć znaczenie wolności, aby ukazać bezwzględność działania Bożego. W artykule została nakreślona panorama tradycyjnych ujęć łaski, a także trzy najbardziej reprezentatywne dla określenia wspomnianej relacji stanowiska: monergizm, synergizm oraz energizm. Ostatnia z propozycji – energizm (jako ujęcie inkluzywne) – mówi o specyficznym rozumianym współpracy między Bogiem i człowiekiem w dziele zbawienia, a mianowicie *równoczesności* Bożego i ludzkiego działania, w której łaska staje się *wyzwalającą siłą ludzkiej wolności*. W świetle zasady energizmu, najbardziej dowiedzionej w osobie Jezusa Chrystusa, zbawienie posiada charakter osobowy i historyczny, który za każdym razem domaga się wolnej decyzji każdej ze stron, zgody umotywowanej miłością, realizowanej w geście *perichoretycznej* gościnności.

---

\* Ks. Grzegorz Barth – dr hab., adiunkt Katedry Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego KUL; członek zarządu Towarzystwa Teologów Dogmatyków; zainteresowania naukowe: personalizm, hermeneutyka teologiczna i filozoficzna, filozofia edukacji; e-mail: grzegorz.barth@kul.pl.

## WOLNOŚĆ I ŁASKA – WZAJEMNE RELACJE I OCZEKIWANIA

Jeżeli teologia podejmuje nieustanny wysiłek wypowiedzenia prawdy o Bogu i o człowieku, a ściślej: o Tym, który jest *Deus pro nobis*<sup>1</sup>, ale także o człowieku pragnącym całą swoją istotą spotkać tegoż Boga jako absolutne wypełnienie jego autotranscendencji (*capax Dei*), to wtedy jest jasne, dlaczego problem wolności i łaski w ich wzajemnym odniesieniu staje się dla niej istotny. Zbawienie (gr. *σωτηρία*, łac. *salus*), jako rzeczywistość będąca w centrum wiary chrześcijańskiej oraz próbującej wypowiedzieć jej sens teologii, oznacza więc spełnienie najbardziej elementarnego (nierzadko zakamuflowanego) pragnienia, jakim jest prawda i dobroć ludzkiej egzystencji, realizowana w wolnej i miłującej relacji do Boga, który w historii i poprzez historię ratuje, uwalnia, wybawia. Dlatego nieodłącznym elementem tak rozumianego zbawienia jest kategoriałna struktura ludzkiej relacyjności w obrębie osobowego świata natury i historii<sup>2</sup>. Terminem *σωτηρία* określa się nie tylko dzieło Boże dokonane w Jezusie Chrystusie, ale także jego skutki, które są następstwem działania Jego łaski (por. Ef 2,5.8). To św. Paweł uzmysławia swoim słuchaczom, że dzięki zbawczym zasługom życia, śmierci i wywyższenia Jezusa Chrystusa człowiek „już” znalazł się w posiadaniu wszelkich niezbędnych środków (łaski Bożej), aby zjednoczyć się „kiedys” całkowicie ze swoim Bogiem, ale kwestia owego zjednoczenia to ciągle sprawa przyszłości<sup>3</sup>, czyli przestrzeń ludzkiej wolności, którą należy *zagospodarować*. W tym ostatnim słowie odsłania się sens ekonomii Boskiej (*oikovoμία*), oznaczającej nie tylko Boskie działanie, które ma *przynieść* światu zbawienie i odkupienie, ale odnosi się do *wszelkich* form komunikowania się Boga ze światem, we wzajemnej interakcji ze stworzeniami<sup>4</sup>. Idei interakcji, stanowiącej rodzaj działania między dwoma obiektami (osobami), które mają na siebie realny wpływ, odpowiada – choćby tylko w dalekiej analogii – wzajemna relacja między łaską Bożą a wolnością człowieka. Rzecz jasna, interakcja ta jest asymetryczna, odbywa się zawsze *według boskich reguł*, to znaczy, że pozostawia temu, co przyjęte, boski charakter i nie sprowadza go do poziomu tego, co stworzone.

Idąc za niezwykle sugestywną myślą K. Rahnera, można powiedzieć, że najbardziej istotnym momentem samoudzielania się Boga człowiekowi jest pierwszeństwo (ontyczne i czasowe) oraz jego darmowość (miłość). W swojej transcendentno-egzystencjalnej teologii Rahner opisuje stosunek między wolnością a łaską jako *podwójną modalność samoudzielania się Boga*. Łaska jako samoudzielanie

<sup>1</sup> „«Bóg z nami»” – powiada K. Barth – „stoi w centrum chrześcijańskiego orędzia, i zawsze w taki sposób, że jest to przede wszystkim wypowiedź o Bogu” (K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. IV/1, Zürich 1960<sup>2</sup>, s. 5).

<sup>2</sup> Por. G.L. Müller, *Salvation*, w: W. Beinert, F. Schüssler Fiorenza (ed.), *Handbook of Catholic Theology*, New York 2000, s. 639.

<sup>3</sup> Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 190.

<sup>4</sup> Por. V. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, N.Y. 1985, s. 15.



się Boga człowiekowi – istocie wolnej, posiadającej możliwość wypowiedzenia wobec Boga: „tak” lub „nie” – może być pomyślane właśnie w ramach owej *podwójnej modalności* jako oferta i wezwanie skierowane do wolności z jednej strony oraz zajęcie stanowiska wobec tej oferty samoudzielania się Boga jako trwałego *egzystencjału człowieka*, z drugiej. Jak zauważa niemiecki teolog, fakt, że przyjęcie samoudzielania się Boga samo musi być i jest niesione przez ową Boską ofertę (przyjęcie łaski jest *de facto* wydarzeniem łaski), wynika ze stosunku między ludzką transcendencją jako poznaniem i wolnością a „skąd” i „dokąd” owej transcendencji, które ją otwierają i podtrzymują<sup>5</sup>. Jeśli zatem twierdzi się, że nie istnieje ludzka wolność bez łaski, czyli wolność będąca właściwością nowego człowieka, a jednocześnie próbuje się podtrzymywać przekonanie, że nie może być mowy o łasce Bożej poza jego wolnością (choćby dlatego, że stanowi ona najdoskonalszy obraz Boga w człowieku), to zasada *podwójnej modalności* nie tylko potęguje nasze zainteresowanie związkiem wolności i łaski, ale go w znacznym stopniu radykalizuje.

Podjęmowana tu problematyka nie dokonuje się w życiowej i światopoglądowej próżni. Z dzisiejszej perspektywy widać jeszcze wyraźniej, że chodzi tutaj o trudny do rozwikłania problem relacji pomiędzy *psychologicznym ukonstytuowaniem* wolności a próbą odczytania jej najbardziej *wewnętrznego sensu*, mającego swoje doświadczalne źródło w wierze w Boga<sup>6</sup>. Na tle współczesnych teorii wolnościowych i liberalnych koncepcji społecznych przybiera na ostrości pytanie: Co łączy wolność chrześcijańską z wolnością wyemancypowaną (pojmowaną jako *wyswobodzenie*) i co wyróżnia ową chrześcijańską wolność od tych zsekularyzowanych, zmierzających w kierunku wyswobodzenia?<sup>7</sup> Kwestia ta dotyka najgłębszych obszarów ludzkiej egzystencji i jej odwiecznych (wydaje się czasem, że nierozwiązywalnych) dylematów: zarówno w skrajnej postaci, jak choćby Sartre’owska idea wolność ludzkiej, próbująca unieważnić fakt istnienia Boga, czy też tych, które są bliskie słowom Iwana z *Braci Karamazow*: „Jeśli nie ma Boga i nieśmiertelności, wszystko jest dozwolone”<sup>8</sup>. Obie skrajności dotyczą w swej istocie tego samego problemu, a mianowicie interakcji między wolnością i łaską.

<sup>5</sup> Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 103.

<sup>6</sup> We współczesnej teologii podejmuje się próby uzgodnienia pojęcia „zbawienie” z ludzkim doświadczeniem, które w obszarze wiary określane jest najczęściej jako: szczęście, spełnienie, wyzwolenie (*Heils = Glück* czy *Erlösung = Befreiung*). Por. L. Scheffczyk, *Die Frage nach „Erfahrung” als theologischen Verifikationsprinzip*, w: W. Ernst, K. Feiereis, F. Hoffmann (Hrsg.), *Dienst der Vermittlung*, Leipzig 1977, s. 354. Ideę zbawienia definiuje się też za pomocą takich ujęć, jak: „metafizyka możliwego” (A. Gesché), „omegalizacja personogenetyczna (C.S. Bartnik), „przewyciężenie ludzkiej alienacji” (P. Tillich), „ustanowienie *communio*” (G. Greshake), „sensowność i zrozumiałość bytu” (M. Heidegger).

<sup>7</sup> Por. G. Langemeyer, *Freedom*, w: W. Beinert, F. Schussler Fiorenza (ed.), *Handbook of Catholic Theology*, New York 2000, s. 262.

<sup>8</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, tłum. A. Wat, oprac. J. Smaga, Wrocław 1995, s. 459-460.

WOLNOŚĆ OTWARTA NA ŁASKĘ (*L'HOMME CAPABLE*)

Słowo „wolność” jest pojęciem wieloznacznym i złożonym. Streszcza poniekąd najwznioślejsze potrzeby, życzenia, oczekiwania, cele oraz idee człowieka. Stało się ono także jedną z głównych kategorii w teologii, mającą wyjaśnić chrześcijańskie przesłanie zbawienia, o czym wspomnieliśmy na początku. Dla jasności wyводу należy dokonać kilku elementarnych rozróżnień. A więc mówi się o wolności wynikającej z *wewnętrznego* bądź *zewnątrznego* działania oraz o *wolności woli*, która jest obecna w świadomości i umyśle. Wolność woli dzieli się na *wolność egzystencjalną*, w której osoba ludzka zajmuje pozytywny bądź negatywny stosunek do własnej egzystencji, oraz *wolność wyboru*. Kiedy św. Tomasz stwierdza: „Wolna wola jest przyczyną swego ruchu, jako że człowiek swoją wolną wolą porusza siebie do działania”<sup>9</sup>, tym samym dowodzi, że nic nie jest tak bardzo spokrewnione, a nawet tożsame z istotą człowieka, jak jego wolność woli<sup>10</sup>, urzeczywistniana w osobowych aktach zaangażowania i odpowiedzialności.

W tym miejscu niezwykle cenne wydaje się Ricoeurowe rozumienia człowieka jako *l'homme capable*, stanowiące nawiązanie do tradycji chrześcijańskiej, w której człowiek jest rozumiany jako *homo capax Dei*. Ricoeura *l'homme capable* to świadectwo fundamentalnych zdolności (mówienie, działanie, otwartość na Innego, podejmowanie odpowiedzialności), a jednocześnie podatności osoby (*capacités, vulnérabilités, capabilities, vulnerabilities*)<sup>11</sup>. Według francuskiego filozofa *l'homme capable* oznacza podmiot akcji i działania (*l'homme agissant*), dlatego własne rozumienie osoby z jej wolnością sytuuje on w horyzoncie zaangażowania i zobowiązania. Ruch ten odbywa się w zakresie swoistej dialektyki konieczności i wolności. *Być sobą* oznacza ostatecznie dla Ricoeura konceptualizację własnego działania, tzn. różnych konkretnych wyborów z respektem dla *wymagań sytuacji*. Mamy wtedy do czynienia nie tylko z rzeczywistym podmiotem wolnego wyboru, ale także z doświadczeniem tzw. *wiedzy tragicznej*, która zostaje określona przez sąd sytuacyjny. Ricoeur mówi tutaj o „drodze pośredniej” między „bezpośrednią radą, która okazuje się nader rozczarowująca, a pogodzeniem się z nierozwiązywalnym”<sup>12</sup>. Konieczność działania na *własne ryzyko* i na *własny koszt* prowadzi

<sup>9</sup> Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 83, a. 1, ad. 3.

<sup>10</sup> W tym samym kierunku idzie wypowiedź R. Guardiniego: „Mój wolny czyn należy do mnie w szczególny sposób, zaś ja sam staję się dzięki niemu w szczególny sposób sobie samemu własny. Wolny czyn nie tylko przeze mnie się wyłania, lecz jest po prostu jakąś emanacją mnie samego. Ja jestem autentycznym i rzeczywistym panem jego narodzin, jego prawnicą, praprzyczyną. W wolnym czynie jestem mną samym, samą w sobie stojącą, samej siebie świadomą potężną osobą” (R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 229).

<sup>11</sup> Por. A. Wierciński, *Paula Ricoeura antropologiczna hermeneutyka osoby jako l'homme capable*, „Analiza i Egzystencja” 19 (2012), s. 170.

<sup>12</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 403.

do mądrości praktycznej (*phronesis*). Kiedy więc Ricoeur podejmuje pytanie o tożsamość osoby, która nie jest sama dla siebie bezpośrednio transparentna, czyni to w świetle aporii wolności (poszukiwanie własnej „tożsamości” – *ipseity*) i konieczności (uszanowanie własnej „identyczności” – *idem*). Tak więc u Ricoeura zarówno dobrowolne (*volontaire*), jak i niedobrowolne (*involontaire*) wymiary ludzkiej egzystencji składają się na rozumienie człowieka, dlatego egzystencjalne zmaganie z konfliktem wynikającym z napięcia między tymi ostatecznie komplementarnymi wymiarami nadaje życiu ludzkiemu unikalną tożsamość<sup>13</sup>. Ricoeurowska wizja człowieka jako *l’homme capable* w jego istotowej możliwości otwarcia się na coś innego/Kogoś innego w prostej konsekwencji prowadzi go do tego, co można określić „ontologią działania” (*l’homme agissant*). Ustanowienie bycia sobą (*le soi, ipse*), zapośredniczone przede wszystkim przez słuchanie Słowa Bożego i wypływające z tego faktu obdarowanie łaską, sięga najgłębszego poziomu ludzkich możliwości i zdolności działania. Poziom ten nazywa „bosością zdolną do czegoś” (*soi capable*). Człowiek – *homo capax* – to człowiek przepojony *namiętnością do możliwości*. Ricoeur celowo przywołuje formułę: *namiętność do możliwości*, ponieważ zachowuje ona przyszłościowe piętno na wolności przez obietnicę. W tym sensie przypomina drogę wiary Abrahama. Ricoeur dowodzi, że między obietnicą, byciem posłanym i wolnością sobości (*ipse*), czyli osoby, występuje ścisły związek.

*Człowiek zdolny do czegoś* to istota jednocześnie wezwana i ustanowiona. U genezy tego procesu odradzającego tkwi moment odmienności<sup>14</sup>. A konkretniej: odbudowa, regeneracja, odrodzenie sobości zdolnej do czynienia wielu rzeczy jest ugruntowana w *ekonomii daru* czy też *ekonomii nadobfitości*. Ów nadmiar może być rozumiany jako łaska, która nawiedza człowieka i pozwala jemu doświadczyć wyzwalającej podróży ku sobie samemu. Ostatecznie jest to miłość przyjęta i darowana jako łaska (*châris*), u źródeł której jest krynicznie czysta miłość Ojca do Syna w Duchu Świętym. Doskonale tę intuicję oddają słowa Benedykta XVI: „Miłość jest «ekstazą», ale ekstazą nie w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako droga, trwałe wychodzenie z «ja» zamkniętego w samym sobie, w kierunku wyzwolenia «ja», w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga”<sup>15</sup>. Czym jest ów powrót do siebie samego? Jest niczym innym, jak uczeniem się życia w obliczu naszych rozterek, niedomagań, niepokojów, jest gotowością do *czynienia* nowych doświadczeń, poszerzających nasze rozumienie Boga, świata i siebie, jest umiejętnością bycia mądrym (*phronimos*) w nadawaniu znaczenia wszelkim poczynaniom.

<sup>13</sup> Por. J.L. Marsh, *Ricoeur’s Phenomenology of Freedom as an Answer to Sartre*, w: D. Kaplan (ed.), *Reading Ricoeur*, Albany 2008, s. 13-29.

<sup>14</sup> Por. P. Ricoeur, *Une herménétique philosophique de la religion: Kant (1992)*, w: tenże, *Lectures-3, Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, s. 35.

<sup>15</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005, nr 6.

W objaśnieniu do Tomaszowego traktatu o *Człowieku* (q. 83, a. 1) napisano: „Istotnym elementem wolności nie jest wybór, lecz radosna swoboda w możliwie najpełniejszym realizowaniu natury posiadającej wolność. To poruszenie Boga jest skuteczne od wewnątrz. W woli jest przyjęte na sposób właściwy woli, czyli dostosowany do jej natury. Dzięki niemu wola niezawodnie chce tego, co Bóg chce, żeby chciała i żeby chciała w sposób wolny, tj. z własnego wyboru”<sup>16</sup>. W świetle powyższego komentarza możemy stwierdzić, że w istotę ludzkiej wolności została wpisana zdolność do przyjęcia łaski, która to zdolność, sama będąc dziełem łaskawości Boga, stanowi konstytutywny moment urzeczywistnienia się tej ludzkiej wolności. Innymi słowy: ludzka wolność jest wtedy najbardziej sobą, kiedy jest wolna, a jest wolna, kiedy przyjmuje wolę Bożą jako podarowaną łaskę. Wobec tego ludzka wolność w żadnym spotkaniu wewnątrz świata nie znajduje odpowiedniego dla siebie spełnienia. Do swojego urzeczywistnienia może dojść jedynie wtedy, gdy spotka wolność, która nie tylko formalnie, ale i materialnie jest bezwarunkowa. Jedynie w spotkaniu z wolnością absolutną (łaską) ludzka wolność znajduje wewnętrzny pokój i spełnienie.

#### ŁASKA JAKO WOLNY DAR

Wśród wielu mniej lub bardziej udanych prób zdefiniowania łaski Bożej można wyeksponować kilka najistotniejszych elementów, które składają się na jej rozumienie. Jest ona *dobrowolną i wierną miłością Boga do ludzi, która się ujawnia w historii przez działanie i dary zmierzające do ich zbawienia*. Należy dodać, że *u swojego źródła łaska jest miłością Boga do człowieka, tzn. przyjaznym ustosunkowaniem się do niego*. Miłość ta wyraża się w stałej postawie życzliwości, czyli nieustępliwego pragnienia i czynienia dobra dla człowieka. Bóg kocha wszystkie byty istniejące poza Nim w sposób wolny, przeznaczając im jako cel Najwyższe Dobro, czyli samego Siebie<sup>17</sup>. Wszystkie byty stworzone (przygodne) są przez Boga chciane, a więc nie mają charakteru konieczności, która przymuszałaby Boga do czynienia czegokolwiek. Bóg wszystko, co stworzył i podtrzymuje w istnieniu, ustanowił w sposób całkowicie wolny. W tej zasadzie kryje się znaczenie wszelkiej łaskawości Boga. Stwarzając świat i człowieka ustanowił porządek łaski, polegający na tym, że Jego stosunek do stworzenia, zwłaszcza człowieka jako *imago Dei*, był kształtowany według logiki wolnego obdarowania i równie wolnego przyjmowania. Łaskawa wobec człowieka życzliwość Boga realizuje się zatem w cechującej miłość wolności. Bóg jako absolutna wolność, stanowiąca Jego istotę, zachowuje się w sposób wolny do stworzeń, to znaczy nieprzymuszony do czegokolwiek, nawet do aktu miłowania, które na każdym etapie ekonomii zba-

---

<sup>16</sup> P. Belch, *Objaśnienia tłumacza*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, Londyn 1980, s. 268-269.

<sup>17</sup> Por. W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Poznań 1960, s. 415.

wienia pozostaje w pełni wolne. Streszczając ten wywód, można powiedzieć, że *łaska Boża, tzn. życie Boże jest całkowitym darem, ponieważ wyraża samą istotę Boga, który jest miłością*. Jeśli zatem łaska jest darem absolutnej wolności, to człowiek nie może nim dowolnie rozporządzać, może go jedynie w sposób wolny przyjąć, niestety, może go też odrzucić<sup>18</sup>. Wydaje się, że właśnie tutaj dochodzimy do najbardziej newralgicznego z perspektywy teologii i najbardziej dramatycznego w sensie chrześcijańskiej egzystencji momentu. W dziejach Kościoła pojawiły się bowiem liczne interpretacje tego problemu, które w różnych kontekstach przybierały na intensywności, ale też miały liczne akcenty. Nie jesteśmy w stanie omówić tutaj szczegółowo nawet tych najważniejszych. Ujęcia te dotyczyły m.in.: natury grzechu pierworodnego, relacji natura – łaska, koncepcji wolności *od* i *do*, wizji odkupienia, istnienia piekła, apokatastazy. W największym uproszczeniu można powiedzieć, że zawsze chodziło o zakres możliwej autonomii ludzkiej wolności, która stoi w obliczu Boga. Innymi słowy: Czy wolność to alternatywna możliwość urzeczywistniania się człowieka przez wolne akty (dobre i złe), a zarazem definitywna i ostateczna w swoich rozporządzeniach, czy raczej – wolność darowana, relatywna, względna, pozytywna i tożsama ze swoją celowością? Chodziło w gruncie rzeczy o status zarówno ludzkiej wolności, jak i Bożej łaski, a ściślej mówiąc – o więź między Bogiem i człowiekiem. W konsekwencji rzucało to światło na następujące pytanie: Czy w akcie ludzkiej wolności wymierzonym przeciw Bogu zawiera się moment ostateczności, który jest w stanie definitywnie zerwać ową więź, czy raczej zawiera się w nim coś z prowizoryczności i tymczasowości, co ostatecznie może być (lub będzie) przewyciężone przez potęgę cierpliwej miłości Bożej?

Co jeszcze możemy powiedzieć o łasce Bożej? Ludzka wolność może ufnie liczyć na nią w każdym czasie i we wszystkich życiowych okolicznościach. Wobec tego łaska nie jest czymś należnym, ale zawsze wolnym obdarowaniem, wpływającym z nadobfitej miłości Osób Trójcy. Łaskę Bożą cechuje ponadto trwałość (nie oznacza ona metafizycznego „zastygnięcia” i statyczności), gdyż ugruntowana jest w wierności Bożej obietnicy, która jest nieodwołalna. Łaska ta wyraża zatem zbawczą wolę Boga wobec każdego człowieka, która ma go doprowadzić do pełni szczęścia. Bóg realizuje wieczny plan zbawienia, umieszczając go w historii na sposób osobowej wspólnoty z ludźmi. Także czas i przestrzeń, jako znak Bożej łaskawości, zostają dane człowiekowi jako możliwość otwarcia się na nadzieję nowego życia w Bogu.

<sup>18</sup> Papież Benedykt XVI w swoich rozważaniach zawartych w encyklice *Spe salvi* zauważa, że dzieło K. Marksa, które przyniosło tak wielkie „pustoszące zniszczenie”, było spowodowane tym, że popełnił on podstawowy błąd. „Zapomniał, że człowiek pozostaje zawsze człowiekiem. Zapomniał o człowieku i o jego wolności. Zapomniał, że wolność pozostaje zawsze wolnością, nawet gdy wybiera zło” (Benedykt XVI, *Spe salvi*, Watykan 2007, nr 21).

## PRÓBY INTERPRETACJI RELACJI WOLNOŚĆ – ŁASKA W HISTORII I OBECNIE

Rozwijając nieco kwestię dotyczącą statusu wolności i łaski w ich interakcji, podejmiemy się próby jej interpretacji. Otóż relację tę można podzielić na dwie grupy: ujęcia *per defectum*, które przeceniały wolność kosztem pomniejszenia znaczenia łaski, a także ujęcia *per excessu*, które polegały na pomniejszeniu znaczenia wolności. Interpretacje te miały też kilka szczególnie ważnych momentów.

### WOKÓŁ KONTROWERSJI AUGUSTYŃSKO-PELAGIAŃSKIEJ

Niniejszy punkt naszej refleksji pełni rolę pogładową jako ważny element toczącej się w historii tego problemu refleksji. Dlatego nie będziemy podejmowali tutaj szczegółowych historyczno-doktrynalnych analiz i rozstrzygnięć. Jak wiadomo charytologia Augustyna rozwijała się głównie w polemice z Pelagiuszem. Biskup z Hippony nie docenił myśli i jej wpływu na życie chrześcijańskie tego mnicha, przenikniętego ascetycznym dążeniem do doskonałości. G. Greshake uznał, że propozycja Augustyna rozwijała się etapami i że można ją sprowadzić do trzech najważniejszych punktów, które odzwierciedlają zachodni sposób patrzenia na człowieka i jego drogę zbawczą. Najpierw *Doctor gratiae* odkrywa osobowy wymiar człowieka, ukazując jego jedyność i niepowtarzalność, dzięki woli i wolności oraz doświadczeniu otwartości na łaskę Bożą. Człowiek jako osoba zostaje wyrwany z kosmosu i postawiony wobec Boga osobowego. Relacja ja – Bóg stanowi decydujący przyczynek myśli Augustyna, pragnie on odtąd wszystko rozumieć i interpretować w horyzoncie tej osobowo-podmiotowej relacji<sup>19</sup>. Ów zwrot ku własnemu wnętrzu prowadzi Augustyna do *odnalezienia* w najgłębszych pokładach swojego jestestwa Boga osobowego, ale to doświadczenie jeszcze radykalniej odsłoniło jego własną małość („zwichnięcie”), a nawet zniewolenie samym sobą, kiedy oddala się od Boga i kieruje swój wzrok ku stworzeniom. To grzech pierwotny objawił w człowieku dwa najcięższe braki: ignorancję i słabość<sup>20</sup>. Choć natura ludzka nie jest całkiem zniszczona, doświadcza rozdarcia wewnętrznego woli, zmierzającej w dwóch przeciwnych kierunkach, a przez to czuje się bezsilna. Człowiek, posiadając wolną wolę w sensie samostanowienia, utracił prawdziwą wolność (moralną), ukierunkowaną na swój właściwy cel – Boga. Dla Augustyna nie istnieje zatem ludzka wolność, która mogłaby współdziałać z Bogiem.

<sup>19</sup> Por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, tłum. S. Jopek, Kraków 2005, s. 36.

<sup>20</sup> Por. Augustyn, *De peccatorum meritis* 2, 17, 26. Augustyn podkreśla doświadczenie św. Pawła, mówiąc o wewnętrznej sprzeczności i rozerwaniu (por. 7,16). Jeżeli bowiem ktoś pragnie coś uczynić, jest w pewien sposób intelektualnie motywowany, ale inny aspekt pożądlivosti stanowi ignorancję moralności. Pożądlliwość zatem wprowadza nieład w całość ludzkiego umysłu. Por. P. Burnel, *Concupiscence*, w: A.D. Fitzgerald (ed.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Michigan–Cambridge 1999, s. 226.

Skazona grzechem natura musi zostać radykalnie przemieniona przez Boga ku dobru, dlatego niezbędne jest tutaj działanie łaski Bożej, odnawiającej naturę u jej podstaw. Oznacza to *bierność* człowieka wobec działania Bożego, a nawet formę poniżenia w obliczu mocy Boga. W Augustynowej interpretacji łaska jest konkretną, bezpośrednią, wewnętrzną i niewidzialną Bożą mocą, zdolną obdarzyć człowieka wolnością. W procesie tym cała inicjatywa należy do Boga, wobec którego człowiek zachowuje się receptywnie; wszelka możliwa *odpowiedź* na łaskę, przeobrażająca się we współpracę z Bogiem, zostaje ugruntowana w otrzymanej uprzednio wolności, dlatego z upodobaniem Biskup z Hippony komentuje słowa św. Pawła z 1 Kor 4,7: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?”. W świetle powyższej wykładni łaska Boża i wolność człowieka zostają usytuowane jako dwie konkurujące ze sobą przyczyny sprawcze. Krótko mówiąc: łaska jest sama wydzierająca się i będąca wydarzeniem decyzyjnym. W obliczu absolutyzmu działania Bożego, a także powszechności zbawienia, wykładnia ta doprowadziła Augustyna do idei predestynacji.

Na tym tle przyjrzyjmy się pokrótce poglądom Pelagiusza. Jak zauważa Greshake, intencją irlandzkiego mnicha była obrona godności ludzkiej wolności. Jego koncepcja łaski była w gruncie rzeczy zmodyfikowaną formą wschodniego ujęcia tego problemu. Istotne znaczenie dla ukształtowania się wizji łaski i wolności Pelagiusza miały jego doświadczenia ascetyczne, za którymi stał sprzeciw wobec moralnego laksyzmu wśród chrześcijan.

Wizja Pelagiusza w stosunku do wizji Augustynowej jest na wskroś optymistyczna. Twierdził on, że dzięki otrzymanej w momencie stworzenia i nieusuwalnej łasce wolności ludzie posiadają możliwość wyboru dobra i zła. Więcej, na podstawie otrzymanych darów naturalnych (rozum i wolność) ludzie posiadają zdolność wypełnienia wpisanego w ich serca prawa Bożego, a nawet naturalną zdolność niegrzeszenia (*posse non peccandi*)<sup>21</sup>. Sprzeciwiając się powyższej tezie, Augustyn twierdzi: „ćwiczenie wolnej woli będzie mniej lub bardziej doskonałe w zależności od odnowienia przez łaskę Bożą *possibilitas boni* w ludzkiej naturze”<sup>22</sup>. Owa zdolność ludzkiej natury sama jest już fundamentalną formą łaski. Nie tak jednak, że człowiek jest zupełnie autonomiczny w swoim wolnym działaniu, ale tak, że będąc obrazem Boga, uczestniczy wewnątrz powszechnego procesu zbawczego. Pelagiusz bynajmniej nie opowiada się za jakimś izolacjonizmem naturalistycznym, ale dowodzi, że Bóg wspiera ludzi *aktualną pomocą* (*auxilium* lub *adiutorium*), która przyjmuje formę łaski bądź oświecającej poznanie dobra, bądź wspomagającej decyzję za dobrem i trwanie w nim, wobec czego i poganie

<sup>21</sup> Według Pelagiusza *łaska* zależy od charakteru bezgrzeszności, którą człowiek otrzymał od Boga w akcie stworzenia przez dar wolnej woli. Por. B.R. Röss, *Pelagius. Life and Letters*, Woodbridge 1991, s. 93.

<sup>22</sup> D. Ogliari, *Gratia et certamen. The Relationship Between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians*, Leuven 2003, s. 258.

mogą żyć sprawiedliwie i osiągnąć zbawienie. Krótko mówiąc: Pelagiusz obstaje przy tezie, że tam, gdzie jest człowiek, tam niejako z natury działa łaska Boża. W opozycji do Augustyna, dla którego łaska stanowi wewnętrzny dar wolności oraz miłości uzdalniający człowieka do dobrego działania, według Pelagiusza ma ona charakter *zewnętrzny*, dlatego może nią być: prawo, przykład, naśladowanie, czyli cała Boża *pedagogia*, realizowana w ramach powszechnego procesu zbawczego („łaska stworzenia”). Pelagiusz zaprzecza też istnieniu grzechu oddziedziczonego, uznając jedynie grzechy osobiste ludzi. W grzech popadają ludzie poprzez nadużywanie własnej wolności. Łaska zaś stanowi jedynie pomoc w uniknięciu grzechu. Z tego powodu między łaską a wolnością nie zachodzi żaden antagonizm. „Wszystkie dobre czyny wymagają boskiej pomocy – *adiutorium Dei* – i jest to sama boska pomoc, która daje nam prawdziwe *libertas*, ponieważ ustawia nas wolnymi, aby czynić dobro”<sup>23</sup>. W ten sposób Pelagiusz staje się promotorem pozytywnego współdziałania między wolnością a łaską. Charakter tego *cooperatio* określają trzy założenia: 1) sama wolność, jako stworzona przez Boga, jest łaską; 2) wolność do czynienia dobra potrzebuje aktualnej pomocy łaski; 3) wolność została odnowiona przez łaskę Chrystusową<sup>24</sup>.

Zestawiając obie charakterystyki, widzimy, że dla Augustyna łaska jest wewnętrznym, bezpośrednio udzielonym darem Bożym (miłość, Duch Święty), a jej *locus* stanowi ludzka podmiotowość. Dla Pelagiusza zaś łaska ma wymiar przede wszystkim zewnętrzny i realizuje się w historii z jej konkretnymi wydarzeniami zbawczymi jako pewnego rodzaju *proces wychowawczy*. Sensem doświadczenia łaski – zgodnie z tradycją wschodnią – jest dla niego dążenie obrazu ku swojemu prawzorowi. „Jeśli w pelagiańskim człowieku jeszcze raz jaśniej mocna i niezłomna religijność antyczna, to człowiek augustyński postrzega siebie jako czystą receptywność i radykalne powierzenie się Bogu”<sup>25</sup>.

Spór między Augustynem i Pelagiuszem zakończył się na korzyść tego pierwszego poprzez orzeczenia synodu w Kartaginie w 418 roku, który w kan. 3, 4 i 5 wypowiada się jednoznacznie, iż łaska, jako szczególna pomoc i siła, jest człowiekowi koniecznie potrzebna<sup>26</sup>. Ostatecznie synod w Orange w 529 roku w kan. 5, koncentrując się na zagadnieniu *łaski uprzedzającej*, która daje usprawiedliwienie i wyprzedza każdy wysiłek człowieka, również *początek wiary*<sup>27</sup>, stanowił akt uświęcający w Kościele augustynizm w formie umiarkowanej.

<sup>23</sup> B.R. Röss, *Pelagius. Life and Letters*, s. 40.

<sup>24</sup> Por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, s. 38-43.

<sup>25</sup> Tamże, s. 46.

<sup>26</sup> „Item placuit, ut quicumque dixit, gratiam Dei, qua iustificatur homo per Iesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quae iam commissa sunt, non etiam *ad adiutorium* [podkr. – G.B.], ut non committantur, anathema sit” (DS 225).

<sup>27</sup> „[...] ita etiam *initium fidei* [podkr. – G.B.] ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iustificat impium [...]” (DS 375).



W tym miejscu należy choćby wspomnieć jeszcze jeden ważny moment, mający istotny wpływ na rozumienie relacji wolności i łaski, a mianowicie XVI-wieczny spór między L. de Moliną (molinizm) a D. Bañezem (bañezjanizm). W dyspacie tej chodziło głównie o problem dotyczący tego, co sprawia, że łaska jest skuteczna. Molina stał na stanowisku, że łaska staje się skuteczna przez wolę człowieka. Bóg, posiadając tzw. wiedzę pośrednią (*scientia media*), nie narusza wolności człowieka. Molina akcentował działanie *łaski dostatecznej*. Bañez, koncentrując swoją koncepcję wokół zagadnienia (*praemotio physica*), twierdził, że Bóg w swojej wolności uprzednio porusza wolę człowieka, niczym siekiera, która nie może ciąć, nie otrzymawszy fizycznego impulsu. To fizyczne poruszenie sprawia, że człowiek jest niezawodnie determinowany w swej naturze, tak iż Bóg wie, co człowiek będzie w wolny sposób czynił. Według poglądu Bañeza łaska skuteczna, w formie premocji (*praemotio*), czyli jako ćwiczenie woli, jest jednocześnie w tym akcie woli. Człowiek nie wybiera sam dobra, to Bóg je nakazuje lub doradza, dlatego istnieje wymóg aktualnego działania Bożego, przez które wola przechodzi od braku gotowości do działania. Bañez stwierdza, że skrajna postać indyferencji, tak charakterystyczna dla Moliny, który tak naprawdę nie uchwycił istoty wolności, nie znajduje pokrycia w boskiej decyzji<sup>28</sup>. W ten sposób Bañez chciał wyeksponować działanie *łaski skutecznej*.

#### ROZWIĄZANIE EKSKLUZYWNE – MONERGIZM I SYNERGIZM

G. Kraus, chcąc ukazać wzajemną relację wolności i łaski, posłużył się trzema następującymi terminami: „monergizm”, „synergizm” oraz „energiom”<sup>29</sup>. Każdy z nich miał w zamierzeniu autora pokazać trojaki rozumienie wspomnianego związku. Oczywiście wszelka próba segmentacji czy systematyzacji rzeczywistości może pociągać za sobą pewne uproszczenia i redukcje, jednak czasem jest zabiegiem uzasadnionym i korzystnym, jeśli chcemy wydobyć jakiś istotny element złożonej całości. Nie wydaje się jednak, żeby była zabiegiem ryzykowniejszym niż antynomiczne postacie irenizmu. Mając tego świadomość, również w odniesieniu do podejmowanej problematyki, należy stwierdzić, iż dwa pierwsze modele charakteryzuje podejście ekskluzywne w rozumieniu relacji wolności i łaski. Pokazują bowiem, że w jakimś aspekcie czy zakresie interakcji między nimi pojawia się istotny moment (niekoniecznie czasowy) kolizji, sytuujący je na dwóch przeciwległych biegunach. Objawia się wtedy konflikt, „odgrodenie się” (*exclusive*)<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Por. R. Sleigh, V. Chappell, M.D. Rocca, *Determinism and human freedom*, w: D. Garber, M. Ayers (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*, t. 2, Cambridge 2003, s. 1201-1202.

<sup>29</sup> G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 217nn.

<sup>30</sup> Podobną sugestię, jeśli chodzi o ekskluzywistyczne oraz inkluzywistyczne akcenty w rozumieniu zbawczego działania łaski, podaje J.L. Lorda: „Używając innego sposobu przedstawienia, teologia prawosławna łaską nazywa *energię lub moc, która pochodzi od Boga, a która nas*

Pierwszy z wymienionych modeli odpowiadałby myśli reformatorów, drugi zaś kojarzony jest z teologią wschodnią. Wraz z ruchem reformacyjnym pod wpływem pojawiających się tendencji zaczęto interpretować problem zasługi i łaski. Nominalistyczny rozdział między wiarą i rozumem, naturą i nadprzyrodzonością, teologią i pobożnością, nadto zwrot w kierunku nowego humanizmu oraz rozwój biblicyzmu spowodowały radykalnie różne podejście do łaski przez reformatorów. Podejście to ograniczało, a nawet wykluczało ludzki czynnik w procesie zbawczym, a w konsekwencji jakkolwiek możliwość współpracy (*cooperatio*) między Bogiem i człowiekiem. Stanowisko to charakteryzowało się ponadto *zewnętrznym* rozumieniem usprawiedliwienia. Miało się ono realizować bez żadnych uwarunkowań i własnych osiągnięć człowieka, lecz jedynie przez *suwerenną* decyzję Boga. Wiara została zasadniczo zredukowana do zaufania (*fidutia*) w Boże miłosierdzie<sup>31</sup>. Luter, opowiadając się za absolutną darmością łaski, sformułował zarzut wobec Kościoła, że ten w duchu pelagiańskim głosi samobawienie człowieka. Ostrze najgorętszej krytyki skierował w stronę koncepcji usprawiedliwienia grzesznika, a konkretnie możliwości podjęcia przez niego jakiegokolwiek współpracy z Bogiem. Wizja ludzkiej natury zepsutej „do szpiku kości”, mająca największe reperkusje w sferze woli, wykluczała jakkolwiek postać *cooperatio*. Człowiek w swej pasywności może być ujeżdżany przez Boga jak juczne zwierzę, jest skazany na arbitralną decyzję ze strony Boga. Mówienie o wolności ludzkiej Luter uznaje za świętokradztwo, ponieważ niweczy ono powszechność przyczynowości Bożej oraz jej wyłączność, a nawet stawia człowieka wyżej od Boga. O ludzkim losie musi decydować niezmienna, wieczna i niezawodnie realizowana wola Boża, a zatem zadekretowana konieczność nazywana predestynacją. Zarówno w aktach wewnętrznych, jak i zewnętrznych wobec zamysłu Boga i Jego dzieł człowiek zachowuje postawę całkowicie bierną. Wszystko jest dziełem łaski kierowanej prawem konieczności, w którym nie ma miejsca na akt ludzkiej wolności. Z perspektywy monergizmu interakcja wolność – łaska jest fikcją; istnieje wyłącznie jedno działanie – to Boskie i bez udziału człowieka. Zbawienie oznacza więc łaskę, która zostaje *przeciwstawiona* wolności, a właściwie wyklucza ją.

Jak wiadomo, w teologii wschodniej nie istnieje odrębny i systematyczny traktat o łasce. Łaska to trynitarnie, osobowe i zbawcze działanie Boga w historii, kon-

---

uświęca lub przebóstwia (G. Palamas). *Teologia luterńska* zaś łaską nazywa wyłącznie *Boże przebaczenia* i rozróżnia usprawiedliwienie i uświęcenie, podczas gdy nauka katolicka uznaje, że obie rzeczy występują koniecznie razem” (J.L. Lorda, *Łaska Boża*, tłum. J. Lekan, Lublin 2012, s. 353).

<sup>31</sup> W *Obronie Konfesji augsburskiej*, w artykule *O usprawiedliwieniu*, wiara zdefiniowana jest jako *fides specialis*. Melancton stwierdza: „wiara szczególna, dzięki której każdy wierzy, iż są mu odpuszczone grzechy przez wzgląd na Chrystusa” – jest to wiara dotycząca jednostki, wiara jako *fiducia* (M. Hintz, *Wiara w ujęciu ewangelickim*, [www.teologia.pan.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=81:wiara-w-ujciu-ewangelickim-m-hintz&catid=40](http://www.teologia.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=81:wiara-w-ujciu-ewangelickim-m-hintz&catid=40) [dostęp: 16.03.2015]).

kretyzująca się przez działanie Ducha Świętego w Kościele i sakramentach<sup>32</sup>. Już w dziele stworzenia Bóg realizuje swój zbawczy plan, umieszczając w naturze człowieka dary, z których największym darem jest bycie obrazem Boga (*imago Dei*). Otrzymując od Boga dar rozumu i wolności, człowiek jest powołany do osiągnięcia doskonałości (podobieństwa Bożego) przez uczynki, przeniknięte miłością. Popadnięcie w grzech domaga się konieczności *łaski odkupienia*, udzielonej przez Chrystusa. Łaska ta uzdrawia i wywyższa ludzką naturę. To, co Chrystus udziela wszystkim ludziom przez fakt zjednoczenia się z naturą ludzką, Duch Święty sprawia w konkretnym człowieku. W myśli wschodniej podkreśla się pneumatologiczny wymiar łaski. Obecność Ducha Świętego w sercu człowieka daje nowy udział w życiu Bożym i jest podstawą uświęcenia, które określane jest „przebóstwieniem”. Z tym, że rozróżnia się istotę Bożą i działanie Boże, które określane jest niestworzonymi energiami boskimi. Obraz Boży w człowieku predestynuje go do przebóstwienia. Ostatecznym celem bytów jest ich przebóstwiający przeobrażenie. Uczestnictwo w życiu Bożym jest darem nieodłącznym od samej natury ludzkiej. Łaska, czyli energie boskie, jest obecna u samych podstaw bytu, jest jego początkiem, ośrodkiem i celem. Przebóstwienie nie jest tylko procesem indywidualnym, lecz społecznym. Wymaga przede wszystkim zachowania przykazania miłości<sup>33</sup>.

Z powyższych przesłanek teologia wschodnia wysuwa następujący wniosek: powodowany niezasłużonym i nienależnym człowiekowi przyjaznym nastawieniem Bóg daje mu łaskę bez uprzednich zasług; na ten dar człowiek w sposób wolny może odpowiedzieć za lub przeciw (np. poprzez brak nawrócenia). Zbawcze działanie dokonuje się w człowieku na zasadzie współdziałania (*συνεργισμός*) ludzkiego wysiłku i pomocy Bożej. Jest to proces jednoczesny; ani wolność nie uprzedza łaski, ani łaska wolności, obie działają współzależnie, w organicznej jedności, przenikając się<sup>34</sup>. Myśl wschodnia akcentuje w człowieku wolność wyboru jako nieutracaną łaskę stworzenia. Chociaż pragnienie dobra jest zasadniczo darem łaski, to dla zbawienia osoby istotne znaczenie ma własny wysiłek, będący aktem miłości. Człowiek działa pobudzony łaską Bożą, a łaska wspomaga wysiłki człowieka. *Synergizmu* w tym ujęciu nie należy rozumieć arytmetycznie, w którym boskie i ludzkie działania byłyby równoważne i dodawane do siebie. Wyróżnia się pierwszeństwo łaski oraz pochodzącą od Boga godność wolności człowieka. Niemniej jednak *synergizm* mówi o współdziałaniu między Bogiem i człowiekiem na tej samej płaszczyźnie, choć w nierównej mierze. Ich wzajemny stosunek jest

<sup>32</sup> Por. M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, Białystok 2002, s. 7, za: M. Składanowski, *Synergizm Bożej łaski i ludzkiej wolności. Czy droga przebóstwienia człowieka w teologii prawosławnej jest pelagiańska?* „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2011, 3(58), s. 72.

<sup>33</sup> Por. W. Hryniewicz, *Teologia prawosławna o przebóstwieniu człowieka*, w: W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1, wyd. drugie uzupełnione, Lublin 2013, s. 440-448.

<sup>34</sup> Por. M. Składanowski, *Synergizm Bożej łaski i ludzkiej wolności*, s. 78.

ekskluzywny, to znaczy łaska i wolność usytuowane są naprzeciw siebie jako „dwaj” partnerzy w dziele zbawienia.

## ROZSTRZYGNIECIE DYLEMATU NA GRUNCIE *ENERGIZMU* PROBLEM ŁASKI AKTUALNEJ/WSPIERAJĄCEJ

Na drodze do próby rozstrzygnięcia dylematu między wolnością a łaską stoi ważny etap myśli scholastycznej (potwierdzonej na Soborze Trydenckim), w którym podejmuje się zagadnienie łaski aktualnej (*gratia actualis*) oraz uczynkowej (*gratia adiuuans*)<sup>35</sup>. Subtelność i systematyzacja poczynionych wtedy analiz daje doskonały grunt pod właściwe rozumienie kategorii *energizmu*. Wraz ze scholastycznym pojmowaniem natury człowieka jako kogoś istotowo neutralnego pojawiło się pytanie o jej dyspozycje. Chodziło o kwestię, czy i w jaki sposób człowiek może się przysposobić do przyjęcia łaski? Odpowiedź przychodzi od św. Tomasza, że kiedy człowiek przygotowuje się na przyjęcie łaski i czyni, co w jego mocy, wtedy nie działa na podstawie własnej wolności, która uprzeda łaskę, ale sama już ta dyspozycja jest wydarzeniem łaski. Chociaż osłabiona przez grzech ludzka natura posiada naturalną zdolność namysłu, ale także wolność działania, wyboru i wykonania – jak mówi św. Tomasz – „dobra cząstkowego”<sup>36</sup>, to jednak dopiero w działaniu łaski znajduje prawdziwą przestrzeń wolności, prowadzi do rzeczywistej „współpracy” z łaską (*gratia cooperans*)<sup>37</sup>. Związek ten zostanie w późniejszym czasie określony jako *łaska wspierająca*. Po Soborze Trydenckim łaska ta otrzyma miano *łaski aktualnej (uczynkowej)*, która współpracując z ludzką wolnością, przysposabia ją do przyjęcia łaski uświęcającej<sup>38</sup>.

W relacji zatem między miłością Boga (łaską) a wolnością człowieka inicjatywa zawsze pochodzi od tego Boga. Człowiek może odpowiedzieć na pierwszeństwo miłowania ze strony Boga, który jednocześnie uzdalnia do udzielenia odpowiedzi.

<sup>35</sup> „[...] ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius *excitantem atque adiuuantem* [podkr. – G.B.] gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae liberte [*can. 4 et 5*] assentiendo et cooperando [...]” (DS 1525).

<sup>36</sup> Por. Tomasz z Akwinu, STh, I-II, q. 109, a.

<sup>37</sup> Akwinata przez łaskę uczynkową rozumie wewnętrzne akty Boskiej pomocy, przez które porusza ku dobru duchowe władze człowieka: rozum (*gratia illuminationis*) i wolę (*gratia inspirationis*). Por. Tomasz z Akwinu, STh, I-II, q. 109, a. 1. Od strony wydarzenia zbawczego między osobami Boskimi a człowiekiem Tomasz rozróżnia łaskę działającą (*gratia operans*) oraz współdziałającą (*gratia cooperans*). W przypadku pierwszej Bóg porusza działanie człowieka, a drugiej – wspiera akty ludzkie.

<sup>38</sup> Por. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, s. 60. Klasyczny schemat działania łaski uczynkowej mówi o *łasce dostatecznej (gratia sufficiens)*, dzięki której można wykonać dobry czyn, choć przez zaniedbanie człowieka nie dochodzi do jego realizacji. Kiedy przyjęcie łaski i współpraca z nią kończy się spełnieniem dobrego czynu, wtedy jest mowa o *łasce skutecznej (gratia efficax)*.

Do istoty miłości należy to, że można ją przyjąć tylko w sposób wolny i nieprzymuszony. Dlatego człowiek jako stworzenie Boże, obdarowane wolną wolą, może mniej lub bardziej świadomie odrzucić Bożą inicjatywę zbawienia. Bóg w pełni respektuje ustanowiony przez siebie porządek natury (osobowy charakter wolności człowieka), nie przymusza jej do bycia obdarowaną. Kiedy jednak człowiek *przyjmuje* Boże działanie, które zawsze jest ukierunkowane na dobro, wtedy jest ono *wynikiem* ich współpracy, ugruntowanym w łasce. W wielu miejscach Pismo Święte poświadcza zaprezentowany powyżej związek działania Boga i człowieka. „Pan otworzył jej serce, tak że uważnie słuchała słów Pawła” (Dz 16,14). Paweł, zachęcając do wysiłków dla osiągnięcia zbawienia, stwierdza: „Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z [Jego] wolą” (Flp 2,13). Zarazem Apostoł Narodów daje świadectwo temu, co może uczynić łaska, kiedy człowiek ją przyjmuje: „Lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna, przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, ale łaska Boża ze mną” (1 Kor 15,10).

#### PODEJŚCIE INKLUZYWNE (*ENERGIZM*)

Podejście określane słowem „energizm” mówi o działaniu wewnątrz jakiejś rzeczywistości, czyli o takim działaniu, w którym człowiek zostaje *włączony* w działanie Boga – objęty (*inclusive*) Jego działaniem. Oznacza więc proces, w którym ludzka wolność działa aktywnie wewnątrz łaski Bożej. Chociaż sformułowanie to może brzmieć dość ogólnie, to jednak model *energizmu* znajduje swoje potwierdzenie i źródło w Biblii. Mówią o tym wszystkie wydarzenia, opisy, w których nie pojawia się sprzeczność między łaską Bożą a wolnością człowieka, między Boską i ludzką przyczynowością sprawczą. Raczej dostrzegamy specyfikę *równoczesności* Bożego i ludzkiego działania, w której Bóg włącza człowieka z jego wolnością w dzieło zbawienia. Innymi słowy: Bóg staje się *wyzwalającą przyczyną* ludzkiej wolności. Rozumienie tej relacji polega na tworzeniu w człowieku *boskiego Źródła*. Jest ono darem (łaską), ale jest też własnością człowieka, ponieważ w nim samym wytryska. Z tego źródła wywodzi się potencjalność do zapoczątkowania rzeczy, zdolność będąca darem Bożym, a jednocześnie czymś najbardziej bliskim człowiekowi. Obie najściślej się przenikają i przedziwnie utożsamiają – na sposób chalcedońskiej formuły dwóch natur w osobie Chrystusa – *inconfuse* oraz *indivise*. Ta podarowana przez Boga łaska staje się dla obdarowanego czymś bardziej własnym niż jego natura<sup>39</sup>. Dochodzimy tutaj do momentu, w którym ujawnia się bodaj najradykałniej wolny czyn miłości Boga jako coś najbardziej niesamowitego i rozstrzygającego dla człowieka, a mianowicie *dana człowiekowi łaska stanowi znak i urzeczywistnienie obrazu Bożego, jakim jest ludzka wolność*. Reguła *energizmu* opiera się na trzech principiach:

<sup>39</sup> Por. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 277.

- 1) Bóg tym pełniej objawia swoją wolność i potęgę, im więcej wolności i aktywności daje człowiekowi;
- 2) człowiek jest tym bardziej wolny i aktywny, im więcej pozostawia w sobie miejsca Bożej wolności i mocy;
- 3) realizacja dialogu (dwubiegowość), która oznacza, że każde zbawcze działanie jest w całości dziełem Boga i w całości dziełem człowieka, z tym że „dla Boga jest aktywnie dawane, a dla człowieka – aktywnie przyjmowane”<sup>740</sup>.

W procesie zbawienia (pojednania) owa korelacja pomiędzy Bogiem i człowiekiem nie zawiera niczego z ducha rywalizacji czy konkurencji, lecz uwzględniając nadrzędność i pierwszeństwo Boga jako Stwórcy i Pana, ma miejsce rzeczywista współpraca. Trzeba koniecznie uściślić, że ma ona *charakter osobowy i historyczny*, nie zaś *przyczynowo-mechaniczny*. Zbawienie człowieka i świata domaga się wolnej decyzji z obu stron: Boga i człowieka. Zbawcza miłość między nimi jest do tego stopnia ukonstytuowana przez wolny czyn, że osobowe samootwarzenie się i samoudzielenie się Boga człowiekowi jako całkowicie wolny dar miłości, a zarazem warunek możliwości jego przyjęcia w miłości do Niego, powinien być traktowany jako wyraz łaski<sup>41</sup>.

Najdoskonalszy przykład działania zasady *energizmu* mamy w Jezusie Chrystusie. Swoją misję jako posłanego Syna Bożego i Mesjasza utożsamił z pokarmem, jakim ma być wykonanie woli Ojca (por. J 4,34). Tu ostatecznie rozstrzyga się kwestia wolności Jezusa. Nie jest ona jedynie *manifestacją* z góry powziętej decyzji Boga, którą On musi zaakceptować jako swoją własną. Oznacza to, że nie było momentu, w którym musiałby wolę tę (zewnątrznie) napotkać, przyjąć i zaakceptować; ona zawsze była, jest i będzie w Nim. Jezus, przyjmując i kształtując swoją misję, nie słucha żadnej *obcej instancji*. Od początku jego istnienia jako Wcielonego Syna Bożego *posługiwał się* Nim, ale nie w sensie narzędzia, Duch Święty. Jeśli Duch Święty jest Duchem Ojca i Syna, wtedy wola Ojca i Syna utożsamia się, staje się jedną wolą. Jeśli wola Ojca (zlecona Synowi misja) jest w Nim od początku, to Syn musi uznać ją za najbardziej własną. Więcej, świadom swojej misji, *musi* ją z pełną i wolną odpowiedzialnością ukształtować ze swojego wnętrza, kiedy potwierdza w sobie tożsamość wolności i prowadzenia przez Ducha. Mając zatem przed oczyma całą misję, w wolności szuka szczegółowych dróg jej realizacji i zestawia napotykaną wartość cząstkową z całością misji<sup>42</sup>. Właśnie w osobowej egzystencji Jezusa Chrystusa w doskonałej jedności dwóch natur i harmonijnym współdziałaniu, relacyjności, odzyskujemy właściwy obraz zasady *energizmu*. Oznacza to, że istnieje w Nim w radykalny sposób *bycie-u-drugiego*, które jednakże nie zastępuje *bycia-u-siebie*, przeciwnie, prowadzi

<sup>40</sup> G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, s. 218-221.

<sup>41</sup> Por. K. Rahner, *Sakramenty Kościoła*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997, s. 66.

<sup>42</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka. Osoby dramatu. Osoby w Chrystusie*, t. II/2, tłum. W. Szymona, Kraków 2003, s. 188.

do absolutnego spełnienia siebie w Innym<sup>43</sup>. Dopiero w tym chrystologicznym kluczu wyjaśnia się właściwe rozumienie wolności człowieka do działania łaski Bożej i odwrotnie. Wolność skończona, będąc samoposiadaniem otrzymanym od drugiego, musi jednocześnie siebie samą transcendować, zdążając ku swojemu dopełnieniu w nieskończonym obszarze wolności swojego Źródła i Kresu, gdzie się znajduje zarazem u Boga i u siebie. Życie wolności w łasce nie zwalania jej z działania, ale konstytuuje je w sposób o wiele bardziej wolny i dopiero je tak naprawdę umożliwia<sup>44</sup>.

#### FREEDOM AND GRACE. INTERPRETATIONS OF THE PROBLEM IN THE CHRISTIAN TRADITION

##### Summary

Salvation as a reality that is the centre of both the Christian faith, and a theology that speaks its sense, signifies the fulfillment of human existence capable of receiving God (*capax Dei*). It is realized in a dialogue between God and man, between an unconditional gift of Divine love and man's free nature that responds to this gift. This relation has never been obvious in the Christian tradition, which is visible in the long-lasting disputes over the understanding of grace and freedom, God's role and the place of man in the process. Since the times of the dispute between Augustine and Pelagius till the ongoing changes in the interpretations of the problem we have seen simplifications which, on the one hand, overestimate freedom and, on the other, wish to undermine the meaning of freedom to show the ruthlessness of God's actions. In the article a panorama of traditional views on grace has been outlined, as well as the three most representative approaches for the determination of the aforementioned relations: monergism, synergism and energism. The last one, energism (as an inclusive approach), speaks of a specifically understood cooperation between God and man in salvation, namely the *simultaneousness* of God's and man's actions, in which grace becomes a *releasing force of human freedom*. In light of the principle of energism, best proved in the person of Jesus Christ, salvation has a personal and historical character, which every time demands a free decision of both sides, an agreement motivated by love realised in the gesture of *perichoretic hospitality*.

**Słowa kluczowe:** łaska, wolność, energizm, Augustyn, Pelagiusz, synergizm

**Keywords:** grace, freedom, energism, Augustine, Pelagius, synergism

<sup>43</sup> Por. J. Ratzinger, *Znaczenie „osoby” w teologii*, tłum. R. Skrzypczak, „Personalizm” 8 (2005), s. 56.

<sup>44</sup> Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 137.





Ks. Marek Jagodziński\*  
WT KUL, Radom

## TRÓJJEDYNY BÓG JAKO STWÓRCA ŚWIATA

Trójjedyny Bóg jest Stwórcą całej rzeczywistości. On stworzył świat z miłości i do miłości, jest komunijno-trynitarną „przestrzenią” stworzenia, które istnieje naprzeciw Boga – w Synu i w Bogu – w Duchu Świętym.

„Bóg jest koniecznym założeniem całej istniejącej rzeczywistości, poprzedzając ją i uzasadniając. Daje on człowiekowi rzeczywistość siebie, jako jego «rzecz ostateczną», wylewając swoją trynitarną pełnię w świat poprzez wydarzenie trynitarno-chrystologiczne”<sup>1</sup>. W celu wyjaśnienia zakotwiczenia stworzenia w Stwórcę, Hans Urs von Balthasar nawiązuje do nauki św. Bonawentury o ideach stworzenia w Bogu. Każda idea przekracza samą siebie, przechodząc ku swojej podstawie, którą jest Ojciec, i ma wewnętrzne określenie swojego wydania siebie w Duchu Świętym. „Ojciec jest nie tylko mocą wyrażenia siebie, lecz także mocą oddania siebie, *co* potwierdza Syn wolą tchnienia Ducha wraz z Ojcem. Syn pragnie włączyć się w Ojcowską wolę podzielenia się sobą. W stworzeniu uczestniczy więc cały trójjedyny Bóg, jednakże z uwzględnieniem specyficznych działań poszczególnych Osób Bożych. Ustawiczne rodzenie Osób w Bogu jest, zdaniem cytowanego przez Balthasara św. Tomasza z Akwinu, przyczyną zrodzenia stworzeń. Jedność w Bogu staje się przyczyną zaistnienia bytów różnych od bytu Bożego”<sup>2</sup>.

Według św. Augustyna, ponieważ świat zawdzięcza swoje istnienie trójjedynemu Stwórcy, człowiek może odkrywać w nim, a zwłaszcza w duchowej rzeczy-

\* Ks. dr hab. Marek Jagodziński – dogmatyk, adiunkt Katedry Teologii Prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym na Wydziale Teologii KUL, wykłada w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu, redaktor serii wydawniczych „Radomska Biblioteka Teologiczna” i „Theologia Radomiensis”; specjalizuje się w teologii komunikacji i komunii; e-mail: ksemjot@tlen.pl.

<sup>1</sup> I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 109, 114.

<sup>2</sup> Tamże, s. 114. Mówiąc o stworzeniu, św. Tomasz i von Balthasar mają na myśli człowieka, gdyż tylko on cechuje się osobowymi atrybutami wiedzy i woli. „W oparciu o taką tezę Akwinaty teolog z Bazylei może wypowiedzieć ryzykownie brzmiące twierdzenie (wskazujące na niebezpieczną bliskość w stosunku do Hegła), iż stworzenie stanowi moment w ramach trynitarnego stawania się. [...] Owocem miłości trynitarnej jest zaistnienie bytu różnego niż sam Bóg. Punktem wyjścia jest «pradoświadczenie» dualności i polaryzacji, dialektyczny sposób rozpoznania niepokonywalnego oddalenia pomiędzy Bogiem a stworzeniem” (tamże).

wistości człowieka *vestigia Trinitatis* – ślady Trójcy Świętej<sup>3</sup>. „Psychologiczna” analogia duchowych dokonań i Trójcy Świętej bywa jednak ostatnio krytykowana przez niektórych teologów (np. Hansa Ursa von Balthasara, Jürgena Moltmanna, Eberharda Jüngela) jako zbyt jednostronnie oparta na modelu wewnętrznych działań duszy, a nie na modelu relacji międzypodmiotowych<sup>4</sup>.

Podejmując krytyczną kwestię chrześcijańskiej wiary w stworzenie – paradoksu Boga transcendentnego i immanentnego jednocześnie wobec świata – Medard Kehl wskazuje, że obie strony paradoksu wzajemnie się warunkują i umacniają w sensie chrześcijańskiego panenteizmu. Podkreśla jednocześnie, że idea stworzenia świata w Bogu ma sens tylko wtedy, gdy jest on źródłem przestrzeni istnienia i wyzwalającej miłości. Jako pełnia czystej miłości Bóg może, bez jakiegokolwiek ograniczenia siebie, dawać przestrzeń istnienia w taki sposób, że świat nie roztopia się w Boskiej substancji, nie zostaje przez nią „wessany” i nie pada ofiarą heteronomii wyobcowującej oraz umniejszającej jego samodzielność. Integralna chrześcijańska teologia stworzenia musi wychodzić od trynitarnego pojmowania Boga i stworzenia oraz do niego prowadzić. Wolność Boga dającego istnienie „innemu” – światu – jest bowiem możliwa tylko dla miłości, która w sobie i ze swej istoty daje przestrzeń odrębności Ojca i Syna, w odróżniającym i jednoczącym Ich jednocześnie Duchu Świętym<sup>5</sup>. Trynitarna miłość Boga jest fundamentem życia świata<sup>6</sup>. „Bóg jako Ojciec, zdradzając Syna, nie tylko wyraża samego siebie,

<sup>3</sup> Por. A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 86n. H.U. von Balthasar próbuje to wyjaśnić następująco: „W stworzeniu odbija się byt absolutny: byt skończony jest obrazem Trójcy – *imago trinitatis*. Bowiem w istotach stworzonych zbiega się *reflexio completa* z przyzwoleniem na istnienie [...] wszystkiego, co współistnieje [...]. Podobieństwo między bytem skończonym a Boską hipostazą polega, zdaniem Balthasara, na tym, że w Bogu każda hipostaza jest sobą tylko wtedy, gdy w taki sam konkretny sposób pozwala na istnienie pozostałych dwóch w formie bycia sobą [...], jak i bycia z innymi [...]. Istniejąca w świecie rzeczywista różnica [...] stanowi strukturalne odbicie trójjedynego bytu. Byty skończone nie są tożsame z udzieleniem im rzeczywistego istnienia, podczas gdy każda z Boskich hipostaz jest identyczna ze swoją Boską istotą: inaczej byłoby trzech Bogów. W ten sposób, posługując się tomistyczną filozofią bytu, szwajcarski myśliciel próbuje wykazać istotowy związek stworzenia ze swoim Stwórcą, usiłując przy tym wykazać bezpodstawność zarzutu tryteizmu pod adresem swojej koncepcji. Nie zapomina przy okazji powrócić do często formułowanej przez siebie tezy, że Boży byt nie jest «skostniałym blokiem tożsamości» [...], lecz pełnią życia, stale dziejącą się rzeczywistością. Analogicznie można to odnieść do bytu skończonego” (I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, s. 115).

<sup>4</sup> Por. M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 270-272.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 341-346, 350-354.

<sup>6</sup> Por. O. Meuffels, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Würzburg 2001, s. 127-135; I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, s. 118: „Zgodnie z wielowiekową tradycją Kościoła Balthasar określa Ojca Jezusa Chrystusa mianem Stwórcy, który wszystkie swoje stworzenia nosi troskliwie w swoim łonie – wszystko, co związane z czasem, ma swoje miejsce w ramach wieczności. Pierwotny zamiar stworzenia świata spoczywa w Ojcu, będącym pozbawionym początku praźródłem Bóstwa. Oprócz tych klasycznych stwierdzeń pojawiają

swoją Ojcowską istotę, lecz także moc stwarzania. Miłość, jaką Ojciec darzy Syna, stanowi nie tylko prapodstawę wszystkich działań miłości okazywanej względem stworzeń, lecz przyjmuje także postać osobową, jako Duch Święty. „Tak oto pochodzenie miłości może być rozważane w dwojaki sposób: na ile zwraca się ona ku odwiecznemu Umiłowanemu, i tak jest ona odwiecznym pochodzeniem, lub też na ile jest ona miłością ku stworzonemu umiłowanemu [...] i tak zostaje ona określona jako pochodzenie czasowe, na ile z nowego oddziaływania powstaje nowa relacja stworzenia do Boga”<sup>7</sup>.

## STWORZENIE Z MIŁOŚCI I DO MIŁOŚCI

Zawsze pojawiały się poglądy, że Bóg musiał z konieczności stworzyć świat – albo ze względu na nieograniczoną głębię Jego życia, która musi się wylewać w nicość (emanacja), albo ze względu na Jego „samotność”, gdyż bez możliwości kochania i bycia kochanym nie byłby miłością (zniesienie samotności). Czy jednak mogłaby wtedy zaistnieć prawdziwa miłość między Bogiem a stworzeniem? Czy Bóg pozostałby doskonałym Bogiem, jeśli potrzebowałby stworzenia do ukonstytuowania samego siebie jako miłości? W rzeczywistości wolność i suwerenność Boga – bycie Bogiem – może być dostrzeżone przez stworzenie tylko wtedy, gdy On sam w sobie jest miłością – osobową wymianą, wzajemnym daniem i braniem w swojej trójjedyności<sup>8</sup>. „Absolut samotny osobowo nie mógłby niczego stworzyć, bo ani Jego myśl, ani wola, ani czyn nie mógłby wyjść poza Jego «Ja» wewnętrzne. Motywem, który poruszył Boga, jest Druga Osoba i Drugie Osoby. Stąd Motywem stworzenia nie jest jakaś nicość, lecz Syn Boży. Pramytywem i Prawzorem idei stworzenia jest Odwiecznie Rodzony. I On «pobudza» Ojca do stwarzania przez Miłość ku Drugiej Osobie. Z kolei, jak Syn w Trójcy jest Absolutnym odniesieniem Ojca, a Duch Święty jest finalnym Terminem miłosego spotkania się Ojca i Syna w Trzeciej Osobie, uosabiającej tę Miłość, tak i poza Trójcą świat stworzony jest miłowany i jednoczony twórczo na wzór Ducha Świętego jako

---

się elementy typowe dla myśli szwajcarskiego teologa: pierwotny sens stworzenia wiąże się dla Ojca z przeznaczeniem go jako «daru» dla Syna, natomiast dla Syna otrzymanie świata w darze stanowi zaskakującą konkretyzację narastającej więzi Ojca z Nim. «Eschatologiczny sens stworzenia» zostaje tutaj wzmocniony poprzez trynitarnie zróżnicowanie «charakteru daru» stworzenia: stworzenie zostaje «przekazane» [...] Synowi. Zauważalna jest tu analogia do relacji wewnątrztrynitarnych, prowadzących do zrodzenia Syna przez Ojca i ich wzajemnego powiązania na zasadzie obdarowywania. Stworzenie zostaje wyraźnie osadzone w relacji różnicowania pomiędzy Ojcem i Synem. Jako «praidea» świata, Syn stanowi jego wzór, a zarazem «wyrząd» Ojcowskiego stwarzania. Balthasar stara się w ten sposób połączyć ideę odkupienia z motywem stworzenia”.

<sup>7</sup> I. Bokwa, *Trynitarno-chrystopologiczna interpretacja*, s. 88.

<sup>8</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 200n.

Jego Mimesis (*imitatio*, naśladowanie). Toteż świat mógł zostać stworzony tylko jako inteligibilny, amabilny i operabilny – ze względu na inne Osoby w Trójcy. Nicosić nie mogła być ani jakimś odniesieniem, ani kontekstem. Stworzenie jawi się «jednobiegunowo» w Trójcy jako źródle i celu istnienia i ostatecznie tylko w Bogu wieloosobowym – w jedności<sup>9</sup>.

„Wyznawanie Boga-Miłości równa się pojmowaniu Go jako życia w relacji, jako przyjaźni i dialogu, jako komunikacji i *communio*”<sup>10</sup>. Jeśli Bóg jest już sam w sobie trynitarną Komunią miłości, stworzenie nie jest konieczną samokonstrukcją Boga do miłości. On nie potrzebuje człowieka do swojego „stawania się”. Stworzenie jest wolnym uczestnikiem Jego życia, przyjętym do osobowej komunikacji – która charakteryzuje Go jako będącego zawsze miłością – i powołanym do życia z najbardziej wolnej, bezinteresownej, najczystszej i najszczerzej miłości<sup>11</sup>. Jest to jednocześnie ostateczna podstawa stwierdzenia różnicy między immanentną i historiozbawczą Trójcą Świętą. Bóg nie jest Stwórcą ani z konieczności, ani nie staje się trójjedynym dopiero w stworzeniu i historii zbawienia. On jest od zawsze trynitarną wspólnotą miłości, a stworzenie i historia zbawienia są najszczerzym owocem Jego miłości. Gdyby w swoim byciu *ad extra* i *ad intra* był nierozdzielnie tym samym, musiałby być odnoszony w swoim byciu Bogiem do świata jako swojego odwiecznego korelata. Wtedy jednak nie byłby Bogiem i nie przychodziłby na świat z własnej woli. Jego wolność nie oznacza oczywiście, że miałby się „kiedykolwiek” zdecydować na świat – czasowe przedstawienia są tu bezsensowne. Ta wolność mówi nie tylko, jak ma być rozumiany Bóg Stwórca, lecz także, jak ma się rozumieć samo stworzenie – nie jako konieczne, lecz jako pochodzące z pełni niekwestionowanej miłości. Zwrot Boga ku światu nie jest więc czymś „przypadłociowo-drugorzędnym”, lecz czasowym zwrotem ku temu, czym On sam nie jest. Ten zwrot jest powziętym w wolności sposobem, w który Bóg chce niezmiennie spełniać samego siebie, swoją wewnątrztrynitarną istotę, swoje bycie Bogiem – w komunii z tym, co zostało stworzone. Doskonała miłość

<sup>9</sup> C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 938. „Motyw stworzenia, zdaniem teologa z Bazylei, jest uchwytany jedynie w sferze Ducha, w już urzeczywistnionej jedności Bożej miłości. «Zewnętrzna» strona stworzenia przebiega tak, że Bóg urzeczywistnia swoje odniesienie do świata w swojej najbardziej wewnętrznej subiektywności, na sposób coraz-więcej [...] w Duchu. Balthasar mówi tu [...] o «niespodziance» dla Boga, polegającej na zaistnieniu stworzenia jako obiektywnego «naprzeciwko» [...] względem Boga. Duch spełnia względem stworzenia rolę eschatologiczną: jest On właściwym Dopelniającym plan stworzenia, co implikuje Jego udział w wymiarze protologicznym” (I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, s. 119).

<sup>10</sup> M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre*, s. 349.

<sup>11</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 201-203. Autor przytacza słowa Akwinaty: „przez tezę, że wszystko pochodziłoby od Niego z miłości, wykazuje się, że stworzenie nie zostało stworzone z jakiegoś niedostatku albo ze względu na zewnętrzną przyczynę, lecz z czystej miłości i dobra” (STh I, 32, 1 ad. 3). Por. R. Laurentin, *Nieznaną Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998, s. 386.

nie jest przecież statyczną doskonałością, lecz ruchem, który w ekstazie Ducha Świętego wychodzi ponad siebie. Jeśli zaś przeciwieństwo w Bogu ma sens nieskończenie pozytywny, a oddawanie i przyjmowanie miłości do drugiego należy do Jego boskości, to „przejście” od Jego wewnętrznego życia do stworzenia nie jest aktem „nowego rodzaju”, lecz zawartym w Jego istocie „możliwym” wolnym aktem, w pewnej mierze „wpiśnianym” w Boże życie, które ma się spełniać i odbijać jako praobraz w tym, co skończone. Jak każda Boska Osoba jest sobą i pozyskuje siebie ze względu na innych, tak Bóg chce w inności stworzenia być sobą i w darze siebie stawać się „bogatszym” w „ubóstwie” stworzenia<sup>12</sup>.

Hans Urs von Balthasar poszerza biblijne pojęcie kenozy, która w Nowym Testamencie (Flp 2,6-12) oznacza rezygnację Syna z postaci Bożej oraz przyjęcie we wcieleniu postaci ludzkiej i odnosi to pojęcie przede wszystkim do rzeczywistości trynitarniej. Inkarnacyjna kenoza stanowi, według niego, tylko pierwszy stopień kenotycznej tendencji Boga. Do kenozy inkarnacyjnej dochodzi jeszcze kenoza stworzenia (i przymierza), które i tak pozostają w istotowym związku z kenozą Ojca<sup>13</sup>.

Czesław Stanisław Bartnik podkreśla, że korelatywnym motywem stworzenia jest misterium świata osobowego. Bez relacji do osoby stworzenie pozaosobowe byłoby negacją rzeczywistości i absolutną nicością. Stworzenie osiąga swój sens wtedy, gdy staje się rodzajem komunikacji, uniwersalnego języka, przez który Bóg objawia się człowiekowi. Bóg stwarza nas i udziela się nam przez świat, i to stanowi początek historii zbawienia oraz naszej komunii z Trójcą Świętą<sup>14</sup>. „Ostatecznie tylko wiara w jednego Boga, który sam jest interpersonalną miłością, może tłumaczyć człowieka jako stworzonego w wolności z miłości i przeznaczonego do miłości. Bowiem tylko w ten sposób ukazuje się, że Bóg nie jest owym Bogiem «ponad nami», który «uciska» człowieka w swojej wszechmocy, ale także nie jest Bogiem «pośród nas», który nas potrzebuje, lecz Bogiem «z nami» i «w nas», który w wolności przyjmuje nas do miłości, którą jest On sam. Przy tym stworzenie do «niczego» Bogu «nie służy», lecz On «służy» nam, ofiarując nam udział w życiu Boskiej miłości”<sup>15</sup>. H.U. von Balthasar, nawiązując do relacji Osób w Trójcy

<sup>12</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 202n. Autor cytuje H.U. von Balthasara (*Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 465n): „Trzeba [...] zgodzić się, że nieskończone bogactwo może się (dać!) ubogacić ciągle na nowo bogactwem swojej wolności i to tym bardziej, im absolutne bogactwo właśnie naprawdę tkwi w bezinteresownym dawaniu, które zakłada wolę – bycia-«biednym», tak aby pozwolić się obdarowywać, jak i móc się wyniszczyć. Jeżeli ma to już wartość wewnątrztrynitarną, to niezrozumiałe jest, dlaczego nie mogłoby mieć i nie miałyby także znaczenia dla *oikonomia* wkomponowanej w *theologia*” (s. 203).

<sup>13</sup> Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, s. 97.

<sup>14</sup> Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 938n.

<sup>15</sup> G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 204.

Świętej, uważa, że świat to dodatkowy „upominek” dla Boga, przy czym istotną rolę odgrywa wpisanie ontologii świata w ontologię trynitarnego Boga<sup>16</sup>.

## KOMUNIJNO-TRYNITARNA „PRZESTRZEŃ” STWORZENIA

Gdyby niezróżnicowany Bóg był absolutną mocą bycia, byt stworzony nie mógłby mieć miejsca obok Niego. Taki Bóg nie mógłby przyjmować wolnych decyzji stworzenia, nie mógłby pozwolić mu na współdziałanie ani je kochać, a samo zestawienie „Bóg i stworzenie” byłoby absurdalne. Jeśli jednak stworzenie miałooby coś znaczyć, to albo musiałyoby być zmniejszoną emanacją boskości, albo tylko elementem boskiego życia bez rzeczywistej samodzielności, albo trzeba by ograniczyć absolutność Boga – czyli Go ostatecznie odrzucić. W mistyce żydowskiej pojawiła się idea samoograniczenia się Boga („zimzum”) i samouniżenia, a w chrześcijaństwie protestancka chrystologia kenozy i „samopowstrzymywania się” Boga w Jego wszechmocy, aby stworzenie mogło mieć samodzielność, a człowiek wolność, czyli „przestrzeń obok Boga”<sup>17</sup>.

Aporia pojmowania Boga w Jego różnicy wobec świata i niezależności świata od Niego może być rozwiązana tylko wtedy, gdy istota Boga będzie rozumiana w ten sposób, że pojęcie samookreślenia się będzie zawierać w sobie ideę poświęcania się („pasywnego pozwolenia-na-określenie-się-przez drugiego”<sup>18</sup>). Takie pojęcie oferuje właśnie trynitarne pojmowanie Boga, którego wewnętrzne życie spełnia się w wymianie miłości. On nie jest tkwiącym w sobie absolutem, lecz wyniszcza się nieustannie, ponieważ każda z Osób otrzymuje bycie Bogiem od pozostałych obydwu Osób i Im się ofiarowuje. Osoby w Bogu mają zatem swoją najbardziej wewnętrzną osobliwość, polegającą na tym, że przyznają przestrzeń „obok” siebie<sup>19</sup>. To udzielanie przestrzeni należy do istoty miłości – żadna z Osób nie zagarnia

<sup>16</sup> Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, s. 116n. „Szwajcarski teolog twierdzi, że nauka o stworzeniu powinna zostać umieszczona w ramach intertrynitarniej teodramatyki. Świat, pomimo swojej autentycznej stworzoneości, nie jest w stanie znajdować się rzeczywiście «poza Bogiem», gdyż jest to niemożliwe. W sposób uzasadniony i sensowny można mówić o świecie jedynie w kontekście umieszczenia go w strukturze powiązań trynitarnych. [...] Stworzenie jest jego zdaniem *zwróceniem się Boga ku światu jako całości i ku każdemu pojedynczemu stworzeniu w nim*. Eschatologiczny wymiar immanentnej Trójcy Świętej stanowi «miejsce» protologii. Nie oznacza to bynajmniej możliwości pojmowania przez Balthasara *creatio* jako linearnego przedłużenia trynitarnego dziania się: relację pomiędzy Bogiem a światem przedstawia on jako «dramat». Z pojęciem dramatu łączy się pojęcie miłości suponującej wolność. Dramat jest możliwy dzięki wolności i stanowi dialog dwóch wolności: nieograniczonej, nieskończonej – Boskiej, i skończonej – ludzkiej” (tamże, s. 117).

<sup>17</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 204-207.

<sup>18</sup> Tamże, s. 207.

<sup>19</sup> „Jeśli Bóg zawsze jest już sam w sobie życiem w relacji, jeśli swą istotę realizuje tylko w jedności i odrębności trzech równie istotnych odniesień, znaczy to, że w Bogu zawsze istnieje obszar dla drugiego i dla innego. Wtedy skończony świat może w momencie stworzenia wejść

„dla siebie” całego bytu, lecz każda z Nich otrzymuje i daje – stwarzając przestrzeń dla innych. Jeśli więc taka przestrzeń należy do istoty trójjedynego Boga, to musi On przygotowywać ją nie na zasadzie powstrzymywania lub ograniczania swojej wszechmocy w celu wyznaczenia stworzeniu miejsca do egzystencji. Ta przestrzeń już w Nim istnieje, stąd „Bóg powtarza w akcie stworzenia na sposób analogiczny to, co w samym Bogu od wieków ma miejsce. Jeśli creatio ex nihilo jest wyrazem boskości Boga i jeśli boskość Boga definiowana jest poprzez trynitarną wspólnotę miłości, wówczas w ogóle nie sprzeciwia się boskości Boga, a raczej zgadza się z Bogiem, jeśli w akcie stworzenia sam siebie ogranicza. Wyrazem boskości Boga jest to, że Bóg powstrzymuje się na rzecz swojego stworzenia w akcie samego stwarzania; [...] nie jako Bóg się wycofuje, lecz w tym sensie, że przyznaje miejsce drugiemu obok siebie, obok swojego Boskiego bytu i istoty przyznaje istnienie i istotę, umieszcza przestrzeń, przyznaje czas”<sup>20</sup>. W świetle trynitarnego pojęcia Boga „zimzum” nie byłoby ściągnięciem, oddaleniem, nieobecnością, rozcieńczeniem i amputacją Boga, lecz przyjęciem, bliskością, byciem całkowicie przyjętym, pozwoleniem uczestnictwa. „Nie”, z którego został stworzony świat, jest „nie» różnicy pomiędzy Dawcą a darem”<sup>21</sup> – dar nie jest Dawcą i dlatego Dawca jest obecny w darze. Okazuje się, że „nie” stojące między Stwórcą a stworzeniem jest ukryte w „Nie” stojącym między Bogiem a Bogiem.

Ponieważ w Komunii Boskiego życia Syn jest „innym-drugim” Ojca, korespondującym „odbiorom” ojcowskiego odbioru, stworzenie – jako całkowicie „inne” – może mieć swoje „miejsce” tylko w Synu. Jest ono w pewnej mierze „skończoną postacią boskiego bycia Synem w Trójcy Świętej”<sup>22</sup>, tak jak Syn jest obrazem i odpowiednikiem, wyrazem i upostaciowaniem Ojca. Oznacza to najpierw, że Wcielenie Syna – Jego najbardziej wewnętrzne zjednoczenie z przynależnym Mu od zawsze stworzeniem – nie musi być ujmowane jako konsekwencja grzechu pierworodnego, lecz także jako konsekwencja bycia stworzonym w Synu. Po drugie

---

w ten nieskończony obszar miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Dlaczego tak się stało – dla nas pozostaje to ukrytą tajemnicą wolności Boga, dla którego byty skończone, zwłaszcza gdy są zdolne do wzajemnej miłości, mają, jak widać, niemałe znaczenie” (M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre*, s. 350).

<sup>20</sup> E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, München 1990, s. 154, cyt. za: G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 207.

<sup>21</sup> Greshake cytuje Martina Bieler: *Freiheit als Gabe* (Freiburg im Breisgau 1991, s. 215, przypis 98), w którym autor powołuje się na H.U. von Balthasara *Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, Tl. 1: *Der Mensch in Gott* (Einsiedeln 1976, s. 242, 262). Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 208: „Życie trynitarnego Boga, w którym osoby wzajemnie «uznają» się w swoim byciu drugim, w których to drugich za każdym razem są u siebie i nawzajem zapośredniczają Boskie życie w trój-jednej różnicy, przyjmując i udzielając, jest zatem praobrazem tego, że także stworzenie posiada swoje bycie: Bóg je uznaje jako drugie siebie samego i może także w swoim byciu być drugim u siebie, i poprzez to wprowadzać je w wymianę własnego życia”.

<sup>22</sup> G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 209.

– stworzenie znajduje swoje wewnętrzne wypełnienie dopiero we wspólnocie *Christus totus* – Chrystusa i zjednoczonego z Nim całego stworzenia uwielbiającego Ojca. Jak Ojciec darowuje Synowi własne bycie Bogiem i dostrzega w Nim jego głębię, a jednocześnie otrzymuje je od Niego w zwrotnym darze w mocy Ducha Świętego, tak w pewnym sensie urządza i obdarowuje stworzenie – niejako w przedłużeniu i rozwinięciu Synowskiego bytu – w którym dostrzega teraz w skończony sposób i urzeczywistnia głębię swojego bycia Bogiem oraz w pewnym sensie odbiera je na nowo w dziękczynieniu<sup>23</sup>. Nie wolno też zapomnieć tu o Duchu Świętym. Jak „bycie innym” Syna jest związane z Ojcem w Duchu Świętym, tak też stworzenie w skończony sposób wprowadzane jest w Synowskie bycie naprzeciw Ojca przez Ducha Świętego, który otwiera je od wewnątrz i przekształca jego życie w trynitarnie życie związane na trwałe z Ojcem i Synem. Bóg, który urzeczywistnia swoją istotę w każdej z Osób i w każdej w Nich posiada siebie, może także zjednoczyć się ze stworzeniem (które nie jest Nim samym) i wprowadzić je do szczęśliwego zjednoczenia ze swoją Boską miłością. W ten sposób stworzenie otrzymuje „przestrzeń” w życiu trójjedynego Boga i jest powołane (jako „inne” Boga) do „współgrania” w trynitarniej wymianie Boskiego życia i miłości<sup>24</sup>.

W języku klasycznej teologii trynitarniej można to wyrazić, stwierdzając, że stworzenie zawsze oznacza *missio* – posłanie na świat od Syna i Ducha Świętego. Jeśli bowiem stworzenie jest już z góry przyjmowane do trynitarnego życia Boga, to Syn, przez którego i dla którego wszystko zostało stworzone (J 1,3nn; Ef 1,4nn; Kol 1,16nn; Hbr 1,2), i jednoczący dynamizm Ducha Świętego – nie są w nim obecni dopiero od wcielenia, lecz Obydwaj przynależą do spełniania się stworzenia, są zawsze w niego „posłani”. Syn nie przychodzi zatem na świat dopiero przez swoje Wcielenie, jest w nim od zawsze i przychodzi do swojej własności (por. J 1,11). Również Duch Święty jest od zawsze w świecie („Duch Pański wypełnia ziemię” – Mdr 1,7), jakkolwiek przychodzi przez Chrystusa w nowy sposób. Św. Tomasz pisał krótko: „Bóg musi być obecny we wszelkiej rzeczywistości [...] w najbardziej wewnętrzny sposób”<sup>25</sup> – On jest obecny i działa jako trójjedyny<sup>26</sup>. Jako taki działa nie tylko jako przyczyna główna przez przyczyny narzędziowe

<sup>23</sup> Por. tamże.

<sup>24</sup> Por. tamże; M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre*, s. 351-353. Kehl cytuje tu słowa H.U. von Balthasara: „Paradoksalna odrębność stworzeń istniejących naprzeciw wolnego od sprzeczności Boga jest następstwem odrębności stworzeń wewnątrz odwiecznej odrębności Ojca i Syna, będącej odwiecznym uwarunkowaniem Ich spotkania, miłości i jedności w Duchu Świętym. Nie można powiedzieć, że tym samym rozwiązana zostaje i znika tajemnica stworzenia (skoro Bóg jest «wszystkim»), jak to jest możliwe, że stworzenia mogą być mimo to «czymś», co nie jest Bogiem). Wolno jednak powiedzieć, że ostrość tego paradoksu zostaje osłabiona przez to, że Bóg, żeby być miłością dla nas, musi nią być najpierw w sobie samym, a świat przez to otrzymuje swe miejsce w Bogu – o czym zawsze wiedziała cała wielka teologia” (*Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, s. 33n).

<sup>25</sup> STh 1, 8, 1.

<sup>26</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 210.



albo jako transcendentna podstawa ich kwalifikacji, lecz razem z nimi, aby we współdziałaniu doprowadzić stworzenie do pełni (w historii tego stworzenia)<sup>27</sup>.

Ponieważ stworzenie posiada swoją przestrzeń w trynitarnym Bogu, jest już naznaczone przez Jego „przyjście” do niego, jest z góry wplątane w trynitarne życie Boga i Bóg – w pełni wolności – jest także „wplątany” w życie stworzenia. Jeśli Bóg chciał być „Bogiem stworzenia”, jeśli w Jezusie Chrystusie istnieje synteza Boga i stworzenia, to i na wieczność nie może istnieć żaden Bóg, który nie byłby wpisany w los swojego stworzenia. Nie istnieje więc (od kiedy stworzenie było chciane w sposób wolny przez Boga) czysto immanentne trynitarne życie Boga ponad stworzeniem – ono spełnia się „historiozbawczo” jako nierozzerwalnie związane z Jego działaniem w stworzeniu<sup>28</sup>.

Jedyną logiczną podstawą możliwości istnienia „bycia drugiego” stworzenia i jego samodzielności „obok” Boga, wraz z jednocześnie najbardziej wewnętrzną jednością i powiązaniem z Nim, są trynitarne rozróżnienia. Trynitarna wiara gwarantuje jednak nie tylko inność i samodzielność stworzenia, lecz także ich „dialektykę”, bez której odniesienia stworzenia do trójjedynego Boga pozostałyby niezrozumiałe<sup>29</sup>.

## DIALEKTYKA STWORZENIA: BYCIE NAPRZECIW BOGA (W SYNU) I W BOGU (W DUCHU ŚWIĘTYM)

Podstawowe przesłanie biblijne głosi, że samo stworzenie nie jest boskie, lecz trwa naprzeciw Boga i nawet nie istnieje bardziej fundamentalna różnica niż różnica między stworzeniem a Stwórcą. W odróżnieniu od środowiska kulturowego, sakralizującego na różne sposoby to, co zostało stworzone (kult Baala, kult astralny, prostytutka sakralna, kult zmarłych), Izrael głosił pozytywną ocenę stworzenia i całkowitą inność bycia Boga, a i wczesny Kościół odrzucał platońsko-neoplatońskie pomniejszanie w bycie stworzenia jako (jedynie) emanującego z Boga. Bóg jest Bogiem, a świat jest światem. Pomiędzy nimi zionie otchłań nie do przekroczenia – Bóg jest bytem w sobie (*ens a se*), a stworzenie jest bytem ku innemu (*ens ad alio*). Scholastyka podkreślała tę różnicę za pomocą przejętej od Arystotelesa kategorii przyczynowości sprawczej – Bóg w stwarzaniu sprawia coś radykalnie innego od siebie i włącza je w to, co jest Jego własne<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 210n.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 211.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 211n.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 212. „To spuentowanie różnicy pomiędzy Bogiem a stworzeniem zostało w ostatnich latach jeszcze *bardziej* podkreślone w celu – nierzadko wątpliwego – teologicznego wsparcia i legitymizacji nowożytnego procesu sekularyzacji: Stworzenie nie jest Bogiem i nie jest boskie, jest stanowione jako wolne w tym, co jego własne! Świat *jest* tylko światem – i niczym innym jak światem – i *wolno* mu być światem. Dlatego człowiek według tego modelu roz-

Podkreślenie tej różnicy jest ważne, ponieważ tylko tam, gdzie istnieje różnica, może zaistnieć dialog i miłość, a emfaticzne podkreślanie różnicy między Bogiem i światem jest niezwykle potrzebne w kontekście niebezpieczeństwa zapomnienia o istotnej transcendencji Boga. Jednak stworzenie jest nie tylko spowodowane przez transcendentnego Boga i obdarzone byciem sobą, lecz jest także (w tej różnicy) zachowane w swojej wolności<sup>31</sup>. Natomiast koncepcja stworzenia, która mówi tylko o radykalnej inności Boga i jego absolutnej transcendencji wobec świata, prowadzi konsekwentnie do deizmu i – w ekstremalnym przypadku – do świata pozbawionego Boga. Dlatego nie wystarczy określanie stworzenia tylko jako radykalnie przeciwnego Bogu<sup>32</sup>. Na to wskazuje także pradawne doświadczenie człowieka, odbite nie tylko w zdeformowanych postaciach koncepcji sakralizujących i panteistycznych, lecz także w Piśmie Świętym. Stworzenie jest przestrzenią obecności Boga, medium Jego wypowiedzi i udzielenia się człowiekowi. Psalm 19,2-5 stwierdza: „Niebios głośnia chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza. Dzień dniowi głosi opowieść, a noc nocy przekazuje wiadomość. Nie jest to słowo, nie są to mowy, których by dźwięku nie usłyszano; ich głos się rozchodzi na całą ziemię i aż po krańce świata ich mowy”. Głos Boga staje się słyszalny w wydarzeniach natury, widoczna staje się Jego moc i głębia życia (Ps 29; 50; 97), Jego mądrość jest nazwana „odblaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci” (Mdr 7,26). Cała ziemia napełniona jest chwałą Pana (por. Lb 14,21), „jest pełna łaskowości Pańskiej” (Ps 33,5). W Starym Testamencie i judaizmie rozwinięta była także idea *szekina* – zamieszkiwania mądrości Boga w Jego stworzeniu<sup>33</sup>.

Także w Nowym Testamencie Jezus wskazuje z naciskiem na stworzenie. W przypowieściach jasne się staje, że stworzenie jest twórcze, że błyszczy w nim obietnica i antycypacja Królestwa Bożego – i dlatego ma ono udział w Boskiej Komunii: „świat jako całość oraz każdy poszczególny byt i każda poszczególna praw-

---

mienia powołany jest na «podobieństwo Boga», aby świat, olbrzymie «pole materii i potencji», znamionował i przekształcał na swoje cele i sobie czynił służebnym. Ale «podobieństwo Boga» w tym kontekście rozumiane było według nominalistycznego obrazu Boga: Bóg jest wszechpotężnym, wielkim, samotnym Stwórcą świata, wyposażonym w potentia absoluta Super-Monarcha. I dlatego także człowiek urzeczywistnia swoje bycie-obrazem-Boga poprzez to, że zagarnia świat i znamionuje go znakiem swojej mocy. [...] ten obraz człowieka i świata współprzyczynił się do ekologicznego kryzysu współczesności [...]» (tamże).

<sup>31</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkova, Poznań 2013, s. 70: „Myśli religijnej zawsze było wiadome, że nie można przedstawiać Boga jako kogoś «innego», kto stoi wyniosle ponad światem. Jest On bowiem «wszystkim» (Syr 43,27), dlatego jest także «wszystkim we wszystkich» (1 Kor 15,28), albo – ponieważ rzeczy jako takie nie są Bogiem – jest On «ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich» (Ef 4,6). Ażeby jednak mógł być «w» czymś skończonym, a sam przez to nie podlegał ograniczeniu, trzeba Mu przypisać nieporównane z niczym dostojeństwo; mówiąc językiem biblijnym – nieporównaną wszechmocną wolność pozwolenia istotom na to, by istniały same z siebie”.

<sup>32</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 212n.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 213.

da w nim jest autentycznym ukazaniem się Boga. Znak, w którym On siebie wyraża, w najmniejszej mierze nie przeszkadza Mu powiedzieć tego, co chce powiedzieć. Między treścią a wyrazem nie ma żadnego dystansu, ponieważ wyraz pochodzi w pełni od istoty objawiającej i jest określony przez treść, którą ma wyrazić. [...] Dlatego poprzez stworzenie może przeświecać istota Boga – i to tak bardzo, że patrząc na rzeczy ziemskie można poprzez obraz widzieć praobraz i zapominać przy tym, że widzi się go nie bezpośrednio, lecz w zwierciadle stworzenia [...]. Obrazowość rzeczy ziemskich staje się tak bardzo ich prawdziwą istotą, a sam obraz jest tak przejrzysty, że Bóg jak gdyby bezpośrednio (*immediate*) przez niego «prześwituje». [...] Czar, jaki istoty stworzone mogą roztaczać na zasadzie immanencji Bożej wspaniałości, wkłada w nie obietnicę, która jest bezpośrednią zapowiedzią Boga. Bóg przemawia z nich, Bóg przyciąga poprzez nie do siebie tego, który na nie patrzy, Bóg wychyla się niejako z tych oczu świata, aby spojrzeć wprost na człowieka zafascynowanego pięknem rzeczy»<sup>34</sup>.

Mówienie o radykalnej inności Boga i stworzenia wymaga jeszcze uzupełnienia. On jest nie tylko *aliud* w porównaniu ze stworzeniem, lecz także *non aliud* (Mikołaj z Kuzy). Gdyby bowiem Bóg, jako całkowicie inny, był oddzielony od swojego stworzenia, nie byłby Bogiem obejmującym wszystko i wszechbytuującym. On właśnie przez to odróżnia się nieskończenie od swojego stworzenia, że – inaczej niż nacechowany rozróżnieniami świat stworzony – nie różni się od niczego. Mówienie o nieskończonym oddaleniu stworzenia od Boga ma natomiast na celu wskazanie na jego radykalną „tylko-doczesność” i aktualne rozróżnienie partykularne<sup>35</sup>.

Jak połączyć te dialektycznie przeciwstawne określenia stworzenia, że jest ono samodzielny i wolny „inny”, istnieje naprzeciw Boga i jednocześnie jest przestrzenią Jego obecności oraz samoobjawienia, że jest samodzielne wobec Boga i medium w byciu Boga, że jest *aliud* i *non aliud*? Czy nie jest to beznadziejne łączenie „światowości” i „świętości” stworzenia? Alternatywa nie może być jednak ostateczna, ponieważ obydwa jej bieguny wskazują na coś nieodzownie ważnego i oczekują na jakąś mediację, którą oferuje właśnie wiara trynitarna. Tak jak bycie stworzenia naprzeciw i *aliud* ma udział w Synowskim „naprzeciw” Ojca, tak bycie stworzenia w Bogu (i odwrotnie) ma swoją podstawę w wiążącej i jednoczącej obecności Ducha Święte-

<sup>34</sup> H.U. von Balthasar, *Teologia*, t. I: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 216n; por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 213n.

<sup>35</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 214. M. Kehl zauważa, że „wielu nowożytnych teologów (m.in. Hans Urs von Balthasar, Romano Guardini, Gisbert Greshake, Hans Kessler) wyjaśnia, że Bóg przede wszystkim dlatego jest czymś *całkowicie* innym («totaliter aliud») niż świat i wszystko, co w nim jest, ponieważ w stosunku do nich nie jest czymś innym («non aliud»). Bóg jest najprostszą Jednością, zawierającą w sobie wszystkie różnice i je ogarniającą, jak źródło wyrzucającą z siebie wszystkie rzeczy i dlatego w nich wszystkich obecną. Jest wielkodusznie rozdającym siebie spotkaniem w jednoświłości wszystkich różnic («coincidentia oppositorum»). Dlatego tylko Bóg jest obecny tak bardzo *wewnątrz* wszystkich stworzeń, że różni się od nich «pełnie inaczej», niż różnią się między sobą stworzone rzeczy» (s. 342n).

go – przez Niego, jako obecnego w stworzeniu („Duch Pański wypełnia ziemię [...] ogarnia wszystko...” – Mdr 1,7), Ojciec nieustannie wiąże po Synowsku „inność” stworzenia ze sobą i przyciąga je do siebie. Według Pisma Świętego Duch napelnia stworzenie życiem – mocami i możliwościami – przez które jest ono utrzymywane wewnątrz, związane z Bogiem i prowadzone ponad siebie – do pełnej komunii z Bogiem. Krótko mówiąc, Duch (*ruah Jahwe*) jest Boską, immanentną obecnością w stworzeniu i uczestniczy w jego losie. Uczestniczy także w cierpieniach stworzenia, wzdycha za zbawieniem i wolnością, może być „gazonny” (por. 1 Tes 5,19) i „zasmucany” (por. Ef 4,30)<sup>36</sup> oraz „wzdycha” (por. Rz 8,22) niepojętymi słowami z zagubienia obecnego czasu ku Bogu. To uczestnictwo Ducha Świętego jest jednocześnie – zgodnie z Jego naturą – nakierowane „poza-ponad” i ukazuje się tak w ewolucyjnym rozwoju stworzenia, jak i w dynamicznej transcendencji ludzkiego ducha<sup>37</sup>.

Gisbert Greshake zauważa, że dialektyka tego, co stworzone, wyjaśnia się w specyficznym uczestnictwie w trynitarnej różnicy Osób. Bóg stwarza sobie w świecie „naprzeciw” (w Synu), wchodzi w nie (w Duchu Świętym) i pozostaje jednak wyniesiony ponad nie (jako Ojciec)<sup>38</sup>. Przez konstytucję stworzenia w przestrzeni życia trynitarne Boga partycypuje ono także w trynitarnej sieci relacji i odwzorowuje to w jej różnorodnych odniesieniach. Bez takiego wyjaśnienia dialektyka stworzenia byłaby tylko zwykłą alternatywą przeciwstawnych określeń. A więc trynitarne pojęcie stworzenia łączy przekonanie o gruntownej różnicy między Stwórcą a stworzeniem z myślą o uczestnictwie stworzenia w trynitarzym życiu Boga, samodzielność i określoność stworzenia wobec Boga (sekularyzm) z jego byciem w Bogu (sakralność), transcendencję Boga wobec świata i Jego immanencję w świecie<sup>39</sup>. Jest to bardzo ważne, ponieważ jednostronne akcentowanie Bożej transcendencji wobec świata prowadziło do deizmu, a jednostronne akcentowania Bożej immanencji w świecie prowadziło do panteizmu. W trynitarzym pojęciu stworzenia integrują się momenty prawdy monoteizmu i panteizmu. Panenteizm – wobec rzeczywistości Boga, który świat stworzył i zamieszkuje w świecie, i odwrotnie, świat, który On stworzył i który jednocześnie egzystuje w Bogu – można rozważać i przedstawiać tylko trynitarne<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Por. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, München 1985, s. 108.

<sup>37</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 215n.

<sup>38</sup> Greshake wskazuje, że Leonardo Boff inaczej przedstawia zróżnicowane odniesienia stworzenia do Boga: mówi o transcendencji stworzenia (w spojrzeniu na Ojca), jego immanencji (w spojrzeniu na Syna) i transparenji (w spojrzeniu na Ducha Świętego). Por. L. Boff, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987, s. 38n.

<sup>39</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 216.

<sup>40</sup> Por. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, s. 108.

## THE TRIUNE GOD AS CREATOR OF THE WORLD

### Summary

The Triune God is the Creator of all reality. God is transcendent and immanent to the world in the sense of the Christian panentheism. As the Communion of love of the Father, the Son and the Holy Spirit, God may, without limit yourself, give existence to the world. He created the world out of love and for love, He is Communional-Trinitarian “space” of creation that exists in front of God – in the Son and in God – in the Holy Spirit.

**Słowa kluczowe:** Stworzyciel, stworzenie, trójjedyny Bóg, chrześcijański panenteizm, trynitarno-komunijna „przestrzeń” stworzenia, stworzenie wobec Boga – w Synu, stworzenie w Bogu – w Duchu Świętym

**Keywords:** Creator, creation, the Triune God, Christian panentheism, Communional-Trinitarian “space” of creation, creation in front of God – in the Son, creation in God – in the Holy Spirit



Ks. Janusz Królikowski\*  
WT UPJPII, Kraków

## SŁOWO BOŻE I EUCHARYSTIA W KONSTYTUCJI *DEI VERBUM*

Wzajemna więź słowa Bożego i Eucharystii – stołu słowa i stołu Ciała Chrystusa – jest tradycyjnym tematem w literaturze teologicznej, a w życiu Kościoła jest to istotna rzeczywistość o podstawowym znaczeniu duchowym i egzystencjalnym. Zaslugą II Soboru Watykańskiego jest ponowne zwrócenie uwagi na ten paralelizm, pokazując wierzącym konieczność karmienia się w życiu chrześcijańskim zarówno Pismem Świętym, czyli słowem Bożym spisanim, głoszonym w liturgii, nauczonym na lekcjach religii, jak również Eucharystią, czyli substancjalną obecnością Chrystusa, najwyższym dobrem duchowym Kościoła i każdego wierzącego. W konsekwencji zarówno Pismu Świętemu, jak i Eucharystii należy okazywać właściwą cześć, uzależnioną od typów obecności Chrystusa.

Jaka relacja zachodzi między słowem Bożym spisanim i Eucharystią? W artykule zostaje podana odpowiedź na to pytanie idąca po linii nauczania zawartego w konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* II Soboru Watykańskiego. Sobór dokonał niewątpliwego dowartościowania słowa Bożego i ściślejszego związania go z celebracją eucharystyczną, niemniej jednak nie ma w jego nauczaniu niczego, co pozwalałoby zrównać znaczenie obecności Chrystusa w słowie z Jego obecnością w Eucharystii. Wypowiedzi Kościoła po soborze wyraźnie to potwierdzają. Zachodząca różnica powinna być też punktem odniesienia dla formułowania rozmaitych propozycji odnoszących się do umieszczania księgi Pisma Świętego w świątyni. W odniesieniu do słowa Bożego trzeba przede wszystkim zastanawiać się, w jaki sposób zbliżyć je do człowieka, a człowieka otwierać na owocne korzystanie z niego w codziennym życiu, aby zbliżyć do siebie wiarę i życie.

W „Więzi” z jesieni 2014 roku został opublikowany wyjątkowo sugestywny artykuł pt. *Ewangeliarz zdebronizowany* autorstwa Ireneusza Cieślaka<sup>1</sup>. Zosta-

\* 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: jkroliko@poczta.onet.pl.

<sup>1</sup> I. Cieślak, *Ewangeliarz zdebronizowany*, „Więź” 2014, nr 3(657), s. 132-142.

ła w nim podjęta bardzo ważna kwestia szacunku dla Ewangeliarza, połączona z namysłem nad potrzebą jego odpowiedniego wyeksponowania w prezbiterium. Z większością uwag dotyczących przejawów braku szacunku dla tej świętej księgi trzeba się zgodzić, podobnie jak z wieloma propozycjami jej dowartościowania i związanego z nią przekazu ideowego. Nie można jednak przejść obojętnie nad propozycją, która stanowi konkluzję artykułu. Otóż autor, dokonując rozprawy z istniejącą sytuacją i mając na względzie potrzebę adekwatnej odpowiedzi na postawiony problem potrzeby dowartościowania Ewangeliarza, czy też księgi Pisma Świętego w ogólności, proponuje umieszczenie w kościele „podwójnego tabernakulum”. W jednej części miałyby być umieszczony Najświętszy Sakrament, a w drugiej księga Pisma Świętego. Dla wzmocnienia tej propozycji autor powołuje się na śp. ks. Józefa Kudasiewicza, znakomitego bibliستę. Jakkolwiek propozycja brzmi bardzo sugestywnie, to jednak trudno nie zauważyć jej pewnej dwuznaczności. Czy rzeczywiście jest to „wspaniała synteza nauki Soboru o dwóch stołach” i czy „to jest właśnie to, o co Soborowi chodziło z dowartościowaniem słowa Bożego”?<sup>2</sup>

Autor w swojej propozycji, jak i w całym artykule, odwołuje się do nr 21 konstytucji *Dei Verbum* II Soboru Watykańskiego, starając się dokonać jego interpretacji w odniesieniu do postawionego problemu Ewangeliarza. Czy nauczanie zawarte w konstytucji *Dei Verbum* upoważnia do sformułowania takiej propozycji? Na to pytanie postaramy się odpowiedzieć w niniejszym artykule. Nie zajmujemy się natomiast sprawą, w jaki sposób należałoby ten numer soborowej konstytucji praktycznie zastosować we wnętrzu kościoła. Jest to problem, na który powinni zwrócić większą uwagę liturgiści, podając rozwiązanie, które potem mogłoby być praktycznie stosowane<sup>3</sup>.

## WYPOWIEDZI SOBOROWE

Relacja zachodząca między słowem Bożym spisany i Ciałem Chrystusa w Eucharystii została opisana w konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* II Soboru Watykańskiego. Dwie wypowiedzi na ten temat znajdują się w szóstym rozdziale tego podstawowego dokumentu soborowego. Pierwsza wypowiedź stwierdza: „Kościół zawsze otaczał ciałem Bożem Pisma, podobnie jak i samo Ciało Pańskie. Zwłaszcza w świętej liturgii bierze ciągle chleb życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego i podaje wierzącym” – „Divinas Scripturas sicut et ipsum Corpus dominicum semper venerata est Ecclesia, cum, maxime in sacra Liturgia, non desinat ex mensa tam verbi Dei quam Corporis Christi panem vitae sumere atque

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 142.

<sup>3</sup> Wiele inspiracji można na ten temat znaleźć w: *L'Evangeliario nella storia e nella liturgia*, praca zb., Magnano 2011.



fidelibus porrigere” (nr 21). W zakończeniu konstytucji natomiast czytamy: „Jak dzięki częstemu sprawowaniu tajemnicy Eucharystii wzrasta życie Kościoła, tak wzmożona cześć dla Bożego słowa, które «trwa na wieki» (Iz 40,8; 1 P 1,23-25), przyniesie – jak wolno ufać – życiu duchowemu nowy zapal” – „Sicut ex assidua frequentatione mysterii Eucharistici Ecclesiae vita incrementum suscipit, ita novum spiritualis vitae impulsus sperare licet ex adaucta veneratione verbi Dei, quod «manet in aeternum» (Is 40,8; 1 Pt 1,23-25)” (nr 26)<sup>4</sup>.

Aby odpowiedzieć na sens tych wypowiedzi, odwołamy się w tym miejscu przede wszystkim do głównych momentów debaty soborowej nad konstytucją *Dei Verbum*, w których odniesiono się do przytoczonych dwóch wypowiedzi, zwracając uwagę na ich stopniowe dojrzewanie, czego wyrazem są wprowadzone do nich modyfikacje i uzupełnienia. Następnie odniesiemy się do tekstów patrystycznych, które wykorzystano celem ustalenia ostatecznego brzmienia wypowiedzi soborowych. Przywołamy następnie wypowiedź Papieskiej Komisji ds. Interpretacji Dekretów II Soboru Watykańskiego na temat autentycznego rozumienia relacji między słowem Bożym i Ciałem Chrystusa. Nie dokonujemy tutaj systematycznego pogłębienia stawianego zagadnienia, ale chodzi nam zasadniczo o wskazanie możliwego kierunku takiego pogłębienia, który raczej ewidentnie wynika z debaty soborowej.

## DEBATA SOBOROWA

Konstytucja *Dei Verbum* przeszła długi i burzliwy proces opracowywania, zanim została ostatecznie zatwierdzona przez zgromadzenie soborowe<sup>5</sup>. Pierwszy schemat, zatytułowany *De fontibus revelationis*, przedstawiony ojcom soborowym w dniu 14 listopada 1962 roku, został wycofany decyzją papieża Jana XXIII w następstwie głosowania z 20 listopada tegoż roku. Dokument przeszedł potem jeszcze cztery redakcje, zanim został ostatecznie zatwierdzony 18 listopada 1965 roku. Nie będziemy się jednak tutaj szerzej zajmować tym zagadnieniem, gdyż zostało ono już wielokrotnie i przejrzyście omówione. Droga prowadząca do ostatecznej

<sup>4</sup> Tłumaczenie polskie wg: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, nowe tłumaczenie, Poznań 2002.

<sup>5</sup> Por. P. Grelot, *La Constitution sur la Révélation. I: La préparation d'un schéma conciliaire*, „Etudes” 324 (1966) s. 99-113; *La Constitution sur la Révélation. II: Contenu et portée du texte conciliaire*, „Etudes” 324 (1966) s. 233-246; U. Berti, *Cronistoria della costituzione dogmatica „Dei Verbum”*, w: *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, praca zb., Leumann (To) 1966, s. 9-50; G. Ruiz, *Historia de la constitución „Dei Verbum”*, w: *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución „Dei Verbum” del Vaticano II sobre la Divina Revelación*, red. L.A. Schökel, A.M. Artola, Bilbao 1991, s. 45-151; F. Gil Hellín, *Dei Verbum constitutio dogmatica de divina revelatione*, Roma 1993.

go tekstu konstytucji *Dei Verbum* jest już dobrze znana. Skoncentrujemy się tylko na interesującym nas zagadnieniu relacji między słowem Bożym i Eucharystią<sup>6</sup>.

W pierwszym schemacie ta relacja nie została w ogóle uwzględniona, a punkt odpowiadający DV 21 mówi po prostu o najwyższej czci, z jaką Kościół od samego początku odnosi się do słowa Bożego i z jaką przekazuje je wiernym. Następny schemat podkreśla cześć Kościoła dla Pisma Świętego oraz stwierdza, że jest ono pokarmem dla duszy, pomijając jednak milczeniem relację między słowem Bożym i sakramentalnym Ciałem Chrystusa. Idea ta została wyrażona po raz pierwszy na końcu schematu, w punkcie odpowiadającym DV 26: „Jak ze wzrostem kultu (*cultus*) Najświętszej Eucharystii rozwija się życie Kościoła, tak można mieć nadzieję na nowy impuls dla życia duchowego z odpowiedniego szacunku i z kultu (*cultus*) okazywanego słowu Bożemu, które «trwa na wieki» (Iz 40,8; por. 1 P 1,23-25)”<sup>7</sup>.

Drugi schemat przekazany ojcom soborowym nie był przedmiotem debaty publicznej. Ojcowie przesłali swoje uwagi na piśmie i na ich podstawie został opracowany trzeci schemat. W tym schemacie pojawia się po raz pierwszy wypowiedź na temat relacji między Pismem Świętym i Eucharystią, a znalazła się ona w punkcie odpowiadającym DV 21. Po cytacie ze św. Ireneusza tekst ma następującą postać: „Kościół zawsze czci Pismo Święte, tak jak (*velut*) samo Ciało Pańskie, nie zapominając o przyjmowaniu chleba życia ze stołu zarówno słowa Bożego, jak i Ciała Pańskiego, oraz o udzielaniu go wiernym”<sup>8</sup>. Takie sformułowanie ma genezę w propozycji przedstawionej przez Konferencję Episkopatu Regionu Apostolskiego Francji Zachodniej, z której zostało dosłownie przyjęte<sup>9</sup>. Część końcowa dokumentu, odpowiadająca DV 26, nie została zmieniona, mimo że była krytykowana przez niektórych ojców soborowych. Przygotowana wypowiedź na temat relacji Pisma Świętego i Eucharystii zamieszczona w trzecim schemacie spotkała się z uwagami krytycznymi. Niektórzy ojcowie nie akceptowali porównania między słowem Bożym spisanim i Eucharystią, które zostało sformułowane w punkcie odpowiadającym DV 21, w związku z czym domagali się jego sprecyzowania albo usunięcia z dokumentu<sup>10</sup>. Nie zachodzi tutaj potrzeba przywoływania wszystkich wypowiedzi ojców soborowych na ten temat, dlatego dokonamy tylko ich ogólnego podsumowania. W głosach krytycznych zwracano zasadniczo uwagę na niebezpieczeństwo uznania, że obecność Chrystusa wyraża się w taki sam sposób i z taką samą intensywnością w Piśmie Świętym i w Sakramencie Ołtarza. Powoływano się na doktrynę katolicką, według której w Eucharystii Chrystus jest obecny „prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie” za pośrednictwem przestoczenia chleba i wina, podczas gdy w Piśmie Świętym jest On obecny w inny

<sup>6</sup> W opracowaniu odwołujemy się do: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis [dalej: AS, tom, okres, część, rok wyd. i strona].

<sup>7</sup> AS III, 3, III, 1974, s. 791.

<sup>8</sup> Tamże, s. 102.

<sup>9</sup> Tamże, s. 106 (oznaczona jako E 300).

<sup>10</sup> Por. AS IV, 4, 1, s. 375.

sposób. Odpowiedź na tak sformułowane zastrzeżenia zawarta w relacji Komisji Doktrynalnej mówi: „To porównanie między słowem Bożym i Eucharystią opiera się na samym Piśmie Świętym (J 6) i jest stałym elementem Tradycji. Por. także *Imitatio Christi*”<sup>11</sup>. Tekst nie uległ więc zmianie w czwartej redakcji schematu. Jeśli natomiast chodzi o część końcową trzeciego schematu, odpowiadającą DV 26, została przyjęta uwaga, która domagała się zmiany pojęcia *cultus* zarówno w relacji do Eucharystii, jak i w relacji do słowa Bożego – w odniesieniu do Eucharystii zastosowano pojęcie *frequentatio*, a w odniesieniu do słowa Bożego pojęcie *veneratio*. Ta wypowiedź, stanowiąca epilog dokumentu, nie została już potem zmieniona i w takiej wersji stanowi zakończenie konstytucji *Dei Verbum* (nr 26). W przejściu od czwartego do piątego schematu, biorąc pod uwagę liczne głosy krytyczne przeciwne zbyt niemu upodobnieniu stołu słowa Bożego ze stołem Ciała Pańskiego oraz uwzględniając teologiczny klimat epoki – pojawiły się wówczas mocne tendencje redukcyjne, sprowadzające obecność eucharystyczną do czystego symbolizmu – Komisja Doktrynalna zdecydowała się wprowadzić znaczącą zmianę, czyniącą zadość zgłaszanym trudnościom. Usunięto słowo *velut*, które stawia na takim samym poziomie zestawiane ze sobą rzeczywistości, a w jego miejsce wprowadzono wyrażenie *sicut et*, łagodzące związek zachodzący między zestawianymi ze sobą rzeczywistościami. Komisja Doktrynalna przyjęła ponadto postulat uzupełnienia tekstu o słowa: „Zwłaszcza w świętej liturgii”. Została w ten sposób sprecyzowana więź zachodząca między czią okazywaną w Kościele Pismu Świętemu a czią, którą Kościół okazuje Ciału Chrystusa. Komisja oparła uzasadnienie tej więzi, odwołując się do wypowiedzi św. Hieronima i św. Augustyna oraz do *Naśladowania Chrystusa*<sup>12</sup>. Biorąc pod uwagę przebieg debaty soborowej oraz przywołane tutaj fakty, możemy określić zasadnicze znaczenie wypracowanego dokumentu, który został ostatecznie zatwierdzony 18 listopada 1965 roku. To znaczenie można sprowadzić do dwóch tez: (1) Kościół zawsze czci Pismo Święte i zawsze czci Ciało Pańskie; (2) Kościół nigdy nie przestaje czerpać ze skarbcza Pisma Świętego i skarbcza Ciała Chrystusa, jak również nigdy nie przestał z obydwóch skarbców obdarowywać wiernych. Słowo Boże spisane i eucharystyczne Ciało Pańskie zostały do siebie zbliżone i odesłane nawzajem do siebie, ale nie zostały zrównane ze sobą. Podobnie również zostały blisko związane ze sobą akty czci okazywane Pismu Świętemu oraz okazywane Najświętszemu Sakramentowi, ale nie zostały one ze sobą zrównane. Nic nie upoważnia do wyprowadzenia z debaty soborowej i z będącego jej rezultatem tekstu konstytucji *Dei Verbum* wniosku o potrzebie stawiania w Kościele na tym samym poziomie znaczeniowym słowa Bożego i Eucharystii oraz o wymogu okazywania tym rzeczywistościom takiej samej czci i czynienia tego w taki sam sposób. Innymi słowy, należy zachować konieczne zróżnicowanie, które wynika z natury rzeczy.

---

<sup>11</sup> AS IV, 4, I, s. 375.

<sup>12</sup> Por. AS IV, 4, 2, 1977, s. 973.

## GŁOSY OJCÓW KOŚCIOŁA

Na rzecz pozytywnego uzasadnienia zbliżenia między Pismem Świętym i sakramentalnym Ciałem Chrystusa Komisja Doktrynalna przywołała głosy zaczerpnięte z tradycji kościelnej. Zwróćmy teraz na nie uwagę, aby wydobyć ich przesłanie oraz pogłębić rozumienie wypowiedzi zawartej w *Dei Verbum*. Autorem pierwszego przypominanego w czasie debaty soborowej tekstu jest św. Hieronim. W komentarzu do Księgi Koheleta, do zdania: „Każdy bowiem człowiek, który je i pije, i widzi dobra z pracy swojej, dar to Boży jest” (3,13)<sup>13</sup>, napisał: „Ponieważ Ciało Pana jest prawdziwym pokarmem, a Jego Krew jest prawdziwym napojem [...], mamy w obecnym czasie tylko to dobro: jeść Jego Ciało i pić Jego Krew nie tylko w sakramencie [Eucharystii – J.K.], ale także w literze Pisma Świętego. Znajomość Pisma Świętego jest prawdziwym pokarmem i prawdziwym napojem, które otrzymujemy ze słowa Bożego”<sup>14</sup>. Św. Augustyn wielokrotnie uwzględnia związek zachodzący między Pismem Świętym i Eucharystią. W mowach kierowanych do katechumenów, komentując prośbę z Modlitwy Pańskiej: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj” (Mt 6,11), wyjaśnia:

- „Eucharystia jest więc naszym chlebem powszednim, ale mamy ją tak przyjmować, aby umacniała nie tylko ciało, ale i ducha. Właściwa moc tego pokarmu polega na tworzeniu jedności, abyśmy – uczynieni Ciałem Chrystusa, stawszy się Jego członkami – byli tym, co przyjmujemy. Wtedy będzie on rzeczywiście naszym chlebem powszednim. Także jednak to, co wam wyjaśniam, jest chlebem powszednim. To są dwa konieczne elementy wspierające naszą wędrówkę”<sup>15</sup>;
- „Gdy mówimy: «Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj», możemy to bardzo dobrze roznieć w odniesieniu do Twojej Eucharystii, chleba powszedniego. Wierni bowiem wiedzą, co przyjmują, i jest dobrze dla nich przyjmować chleb powszedni konieczny dla nich w tym czasie. [...] Jeśli nie wytrwają w dobrym życiu, zostaną oddzieleni od tego chleba. Co więc oznacza: «Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj»? Starajmy się żyć w taki sposób, by

<sup>13</sup> Tłum. według ks. Jakuba Wujka.

<sup>14</sup> Hieronim, *Commentarius in Ecclesiasten ad Paulam et Eustochium* 3, 13: PL 23, 1039: „Porro, quia caro Domini verus est cibus, et sanguis eius verus est potus [...] hoc solum habemus in praesenti saeculo bonum, si vescamur carne eius, et cruore potemur, non solum in mysterio (Eucharistia), sed etiam in Scripturarum lectione. Verus enim cibus et potus, qui ex verbo Dei sumitur, scientia Scripturarum est”.

<sup>15</sup> Augustyn, *Sermo* 57, 7, 7: PL 38, 389-399: „Ergo Eucharistia panis noster quotidianus est: sed sic accipiamus illum, ut non solum ventre, sed et mente reficiamur. Virtus enim ipsa quae ibi intellegitur, unitas est, ut redacti in corpus eius, effecti membra eius, simus quod accipimus. Tunc erit vere panis noster quotidianus. Et quod vobis tracto, panis quotidianus est: et quod in Ecclesia lectiones quotidie auditis, panis quotidianus est: et quod hymnos auditis et dicitis, panis quotidianus est. Haec enim sunt necessaria peregrinationi nostrae”.

nie zostać oddzielnymi od Twego ołtarza. Także słowo Boże, które wyjaśnia się każdego dnia i jakoś jest dla nas łamane, jest chlebem powszednim<sup>16</sup>;

- „«Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj». Zarówno gdy prosimy Ojca o konieczne umocnienie dla naszego ciała, widząc w chlebie to wszystko, co jest dla nas konieczne, jak i gdy rozumiemy przez chleb powszedni to, co przyjmujemy z ołtarza, robimy dobrze, prosząc o to, co jest nam dzisiaj konieczne, to znaczy w czasie obecnym. Chleb jest nam potrzebny w czasie obecnym, gdy jesteśmy głodni. [...] Chlebem jest także słowo Boże, które jest głoszone każdego dnia<sup>17</sup>».

Z przytoczonych wypowiedzi św. Hieronima i św. Augustyna widać wyraźnie, że symbole chleba i wina są odnoszone zarówno do słowa Bożego, spisane go i wyjaśnianego w żywym słowie przepowiadania kościelnego, jak i do sakramentu Eucharystii. Zbliżenie tych dwóch rzeczywistości nie oznacza jednak, że są stawiane na tym samym poziomie ani z punktu widzenia obecności Chrystusa, ani z punktu widzenia czci okazywanej słowu Bożemu i sakramentowi Ciała Słowa wcielonego. Myśli wyrażone w przytoczonych tekstach są inspirowane mową Jezusa, przytoczoną w szóstym rozdziale Ewangelii św. Jana<sup>18</sup>. *Naśladowanie Chrystusa*, nawiązując do tradycji patrystycznej i jakby ją syntetyzując, mówi o podwójnym stole słowa i sakramentu: „Daleś więc mnie słabemu Twoje Ciało i zawiesiłeś latarnię oświetlającą mi drogę: słowo Twoje. Bez tych dwóch rzeczy nie mógłbym żyć jak należy, bo słowo Boże jest światłem dla duszy, a Twój Sakrament jest chlebem życia. Można by rzec, że są jakby dwa stoły ustawione po dwu stronach w skarbcu Kościoła świętego. Jeden to stół ołtarza, na którym leży Chleb święty, drogocenne Ciało Chrystusa. Drugi stół to stół Prawa Bożego, na którym spoczywa mądrość święta nauczająca prawdziwej wiary i prowadząca

<sup>16</sup> Tenże, *Sermo* 58, 4, 5: PL 38, 395: „Intellegitur etiam hoc valde bene: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, Eucharistiam tuam, quotidianum cibum. Norunt enim fideles quid accipiant, et bonum est eis accipere panem quotidianum huic tempori necessarium. Pro se rogant, ut boni fiant, ut in bonitate et fide et vita bona perseverent. Hoc optant, hoc orant: quia si non perseveraverint in vita bona, separabuntur ab illo pane. Ergo: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, quid est? Sic vivamus, ut ab altari tuo non separemur. Et verbum Dei quod quotidie vobis aperitur, et quodam modo frangitur, panis quotidianus est. Et quomodo illum panem ventres, sic istum esuriunt mentes. Et hunc ergo petimus simpliciter, et quidquid animae nostrae et carni nostrae in hac vita necessarium est, quotidiano pane concluditur”.

<sup>17</sup> Tenże, *Sermo* 59, 3, 6: PL 38, 401: „Sequitur in oratione: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Sive exhibitionem corpori necessarium petamus a Patre, in pane significantes quidquid nobis est necessarium, sive quotidianum panem illum intellegamus quem accepturi estis de altari, bene petimus ut det nobis hodie, id est, hoc tempore. Hoc enim tempore est necessarius quando esurimus; cum autem in alia vita erimus, peribit fames, numquid opus habebimus petere panem? Sive istum panem quem dixi de altari nos accipere, bene oramus ut det nobis eum. Quid est enim quod oramus nisi ne aliquid mali admittamus unde a tali pane separemur? Et verbum Dei quod quotidie praedicatur panis est”.

<sup>18</sup> Na temat relacji zachodzącej między słowem Bożym i Eucharystią wiele ważnych uwag sformułował także Orygenes. Por. H. de Lubac, *Storia e Spirito*, Milano 1984, s. 385-403.

człowieka wytrwale aż poza zasłonę, gdzie znajduje się miejsce Święte Świętych. Dzięki Ci, Panie Jezu, światło wiecznej jasności, za stół mądrości świętej, który nam zastawiłeś za pośrednictwem swoich sług, proroków, apostołów i doktorów”<sup>19</sup>. II Sobór Watykański zestawia słowo Boże i Chleb eucharystyczny jeszcze w innych dokumentach ogłoszonych po konstytucji *Dei Verbum*, które potwierdzają znaczenie tego zestawienia w kluczu, w jakim odczytaliśmy teksty z tej konstytucji. W dekrecie *Ad gentes* zostało stwierdzone, że Kościół „jako Ciało Słowa wcielonego karmi się i żyje słowem Bożym i Chlebem eucharystycznym” (nr 6). W dekrecie *Presbyterorum ordinis* czytamy zaś: „Chrześcijanie karmią się słowem Bożym z dwóch stołów: Pisma Świętego i Eucharystii” (nr 18).

## WYPOWIEDZI POSOBOROWE

Dalsze potwierdzenie tego, co powiedzieliśmy o sensie wypowiedzi soborowych dotyczących relacji między słowem Bożym i Eucharystią, znajduje się w odpowiedzi Papieskiej Komisji ds. Interpretacji Dekretów II Soboru Watykańskiego na przedstawione jej zapytania odnośnie do interpretacji DV 21. Na pytanie, czy w początkowych słowach z nr 21 konstytucji *Dei Verbum* przysłówek *sicut et* oznacza, że cześć należna Pismu Świętemu jest taka sama, to znaczy równa czci okazywanej Najświętszemu Sakramentowi, została udzielona następująca odpowiedź: „Należy czcić zarówno Pismo Święte, jak i Ciało Pańskie, ale w różny sposób i z różnych racji, jak wynika z konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, nr 7; z encykliki *Mysterium fidei* z 3 września 1965 r. (AAS 57 [1965] s. 764); z instrukcji Świętej Kongregacji Obrzędów z 25 maja 1967 r. *Eucharisticum mysterium*, nr 9 (AAS 59 [1967] s. 547)”<sup>20</sup>.

Chcąc więc autentycznie interpretować interesujące nas zagadnienie relacji między słowem Bożym i Eucharystią, trzeba odnieść się przede wszystkim do konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, w której czytamy: „Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze Mszy świętej tak w osobie celebrującego [...], jak zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Jest obecny swoją mocą w sakramentach. [...] Jest obecny w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, On sam przemawia. Jest obecny, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy”.

W encyklice *Mysterium fidei* Paweł VI, odwołując się do tego tekstu soborowego, znacznie poszerzył i uzupełnił nauczanie na temat różnych sposobów obecności Chrystusa w Kościele. Zawarł w tym dokumencie znamienne wyjaśnienie:

<sup>19</sup> T. à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa* [4, 11, 4], tłum. A. Kamieńska, Warszawa 1989, s. 222-223.

<sup>20</sup> Papieska Komisja ds. Interpretacji Dekretów II Soboru Watykańskiego, *Responsa ad proposita dubia* (5 lutego 1968 r.), 3: AAS 60 (1968) s. 362.

„Wszyscy wiemy, że nie jeden jest sposób obecności Chrystusa w swym Kościele. Dobrze więc będzie zastanowić się nieco dłużej nad tą tak bardzo radosną sprawą, którą zwięzle wyłożyła konstytucja o świętej liturgii. Obecny jest Chrystus w swoim modlącym się Kościele. [...] Obecny jest w swoim Kościele świadczącym dzieła miłosierdzia, nie tylko dlatego, że czyniąc coś dobrego dla jednego z Jego najmniejszych braci czynimy to dla samego Chrystusa, ale i z tej racji, że Chrystus jest tym, który te dzieła spełnia przez Kościół, spiesząc nieustannie ludziom na pomoc ze swą boską miłością. Obecny jest w swoim Kościele pielgrzymującym i pragnącym dotrzeć do portu wiecznego życia, gdyż sam przez wiarę mieszka w sercach naszych i wlewa w nie miłość przez Ducha Świętego, którego nam daje. W inny wprowadzie sposób, a przecież całkiem prawdziwie obecny jest w swoim Kościele nauczającym, ponieważ głoszona Ewangelia jest słowem Bożym, a głosi się ją tylko w imię i w oparciu o powagę Chrystusa. [...] Obecny jest w swoim Kościele sprawującym rządy nad ludem Bożym, gdyż święta władza pochodzi od Chrystusa, a za wykonującymi ją pasterzami stoi Chrystus. [...] Ponadto obecny jest Chrystus, i to w sposób wyższy, w swoim Kościele składającym Ofiarę Mszy świętej w Jego imieniu oraz udzielającym sakramentów. [...] Te sposoby obecności napełniają rozum zdumieniem i wprowadzają go w kontemplację tajemnicy Kościoła. Ale odmienny jest sposób, i to w najwyższym stopniu, w jaki Chrystus pozostaje obecny w swoim Kościele w sakramencie Eucharystii; [...] zawiera bowiem samego Chrystusa. [...] Ta obecność wszakże nazywa się «rzeczywistą» nie w sensie wyłączności, jakby inne nie były «rzeczywiste», ale przez szczególną doskonałość, bo jest substancjalna. Przez nią mianowicie obecny staje się Chrystus cały, Bóg i człowiek. Opacznie więc tłumaczyłby ktoś ten sposób obecności [...], sprowadzając tę obecność do ram symbolizmu»<sup>21</sup>. Instrukcja *Eucharisticum mysterium* streszcza doktrynę zawartą w przytoczonych dwóch dokumentach, odwołując się także do nauczania Soboru Trydenckiego na temat Najświętszego Sakramentu<sup>22</sup>.

Przytoczone teksty nauczania posoborowego wyjaśniają wystarczająco jasno rozróżnienie sposobu i intensywności obecności Chrystusa w Piśmie Świętym i w Eucharystii. Nie podejmują one bezpośrednio zagadnienia czci należnej jednej i drugiej rzeczywistości, o których mówią przytoczone na początku wypowiedzi z konstytucji *Dei Verbum*. Jest jednak oczywiste, że z różnego sposobu obecności Chrystusa wynika także różny sposób okazywania jej czci tam, gdzie ona się wyraża. Sobór Trydencki, dokonawszy wykładu na temat obecności Chrystusa w Sakramencie Eucharystii, sformułował także nauczanie o sposobie oddawania mu czci: „Nie ma więc żadnej możliwości wątplenia, że wszyscy wierni Chry-

<sup>21</sup> Paweł VI, Enc. *Mysterium fidei*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, oprac. J. Miazek, Warszawa 1987, s. 21-23.

<sup>22</sup> Por. Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Eucharisticum mysterium*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę*, s. 162.

stusowi według zwyczaju stale przyjętego w Kościele mają temu Najświętszemu Sakramentowi oddawać najwyższy kult adoracji (*latría*), który należy się prawdziwemu Bogu. [...] Wierzmy bowiem, że w nim jest obecny ten sam Bóg, o którym wprowadzając go na świat, Ojciec przedwieczny mówi: «Niech Mu pokłon oddają wszyscy Aniołowie Boży»<sup>23</sup>.

Brak rozróżnienia odnośnie do sposobu okazywania czci różnym formom obecności Chrystusa będzie zawsze prowadził do zamieszania. Najprościej mówiąc, jeśli II Sobór Watykański naucza o obecności Chrystusa w Kościele, to nie oznacza to, że każdą jej formę należy umieścić w tabernakulum. Odpowiedzią Kościoła na obecność Chrystusa w ubogim jest działalność charytatywna (por. Mt 25,31-46). Każda z form obecności Chrystusa w Kościele domaga się po prostu adekwatnej odpowiedzi. Może zamiast proponowania umieszczenia Biblii w osobnym tabernakulum lepszą propozycją była propozycja trzymania jej zawsze pod ręką i sięgania do niej w różnych okolicznościach życiowych oraz niewychodzenia bez niej z domu, np. w wersji kieszonkowej albo po prostu z którąś Ewangelią, czy z Księgą Psalmów. Tego możemy się uczyć na przykład od naszych braci baptystów. Jeśli zaś chodzi o sam Ewangeliarz wykorzystywany w liturgii, to wystarczy jego prosta intronizacja, na przykład przed amboną lub obok niej. Takie usytuowanie pokazywałoby na związek zachodzący między odczytanym tekstem ewangelicznym a jego wyjaśnieniem w homilii czy kazaniu.

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując przeprowadzone analizy, należy przede wszystkim stwierdzić, że wzajemna więź słowa Bożego i Eucharystii – stołu słowa i stołu Ciała Chrystusa<sup>24</sup> – jest tradycyjnym tematem w literaturze teologicznej, a w życiu Kościoła jest to istotna rzeczywistość o podstawowym znaczeniu duchowym i egzystencjalnym. Zaslugą II Soboru Watykańskiego jest ponowne zwrócenie uwagi na ten paralelizm, pokazując wierzącym konieczność karmienia się w życiu chrześcijańskim zarówno Pismem Świętym, czyli słowem Bożym spisanim, głoszonym w liturgii, nauczany na lekcjach religii, jak również Eucharystią, czyli substancjalną obecnością Chrystusa, najwyższym dobrem duchowym Kościoła i każdego wierzącego. W konsekwencji zarówno Pismu Świętemu, jak i Eucharystii należy okazywać właściwą cześć, uzależnioną od typów obecności Chrystusa, z którymi mamy do czynienia w tych dwóch przypadkach. Czytając DV 21, wydaje się, że najbardziej właściwą odpowiedzią na jej nauczanie odnośnie do relacji zachodzącej między

---

<sup>23</sup> Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie Eucharystii*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 206.

<sup>24</sup> Por. T. Stramare, „*Mensae duae*”: *studio biblico patristico su S. Scriptura ed Eucaristia*, „*Seminarium*” 18 (1966) s. 1020-1034.



słowem Bożym i Ciałem eucharystycznym jest odpowiednie traktowanie i przeżywanie liturgii. „Zwłaszcza – *maxime*” w niej Chrystus staje się pokarmem dla chrześcijanina za pośrednictwem swojego słowa i swojego Ciała. Kwestię tę podkreśla także zawarty w tej wypowiedzi czasowy przyimek „*cum* – gdy” (opuszczony w nowym polskim tłumaczeniu konstytucji soborowej), który jeszcze mocniej podkreśla ten związek. Urzeczywistnia się on wówczas, *gdy* w liturgii przyjmuje się słowo Boże i Ciało Chrystusa. Akcent jest więc położony na przeżywanie liturgii. Zamiast zatem szukać, w jaki sposób obecność Chrystusa w Jego słowie „zamknąć” w najdostojniejszym choćby miejscu – co w odniesieniu do Eucharystii i we właściwym rozumieniu czyni Kościół za pośrednictwem tabernakulum umieszczonego w kościele – trzeba raczej zastanawiać się, w jaki sposób tę obecność zbliżyć do człowieka, a człowieka otwierać na jej dostrzeganie i owocne korzystanie z niej w codziennym życiu, aby zbliżyć do siebie wiarę i życie. Chodzi o kształtowanie odpowiedniej „postawy” wierzącego w stosunku do Pisma Świętego<sup>25</sup>. Główny problem dotyczy więc tego, w jaki sposób słowo Boże, które jest „żywe, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4,12), wpisać w nasze czasy i w nasze pielgrzymowanie, jak powiedziałby św. Augustyn.

#### THE WORD OF GOD AND THE EUCHARIST IN THE CONSTITUTION OF *DEI VERBUM*

##### Summary

What relation occurs between the written word of God and the Eucharist? Presented in this article response to the above question, follows the line of teaching contained within the Dogmatic Constitution of *Dei Verbum* of Second Vatican Council. The Council has made the appreciation of the word of God undeniable and directly associated it with the celebration of the Eucharist, however, there is nothing in the Council's teaching that would allow to equate the importance of the Christ's presence in the scripture with His presence in the Eucharist. The statements of the Church following the Second Vatican Council clearly confirm this, therefore the occurring difference should be a point of reference for the formulation of the diverse proposals concerning Bible's presence in the house of God.

**Słowa kluczowe:** Biblia, słowo Boże, Eucharystia

**Keywords:** word of God, Bible, Eucharist

---

<sup>25</sup> Sugestywne propozycje na ten temat w: H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tł. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 88-101.



Ks. Sławomir Kunka\*  
WT KUL, Lublin

## WNIEBOWSTĄPIENIE SYNA. NOWA FORMA OBECNOŚCI JEZUSA PRZY BRACIACH<sup>1</sup>

Wniebowstąpienie jeszcze wyraźniej niż Zmartwychwstanie daje nam odczuć, że Chrystus jest ponad wszelkimi ludzkimi ograniczeniami. Jest inaczej i bardziej obecny, niż potrafimy to zrozumieć. Można określić tę obecność jako Boską, a ta nie zna opuszczenia, oddalenia, zapomnienia, odległości.

Ksiądz Andrzej jest misjonarzem, pallotynem. Od kilkunastu lat posługuje w Rwandzie. Do Polski przylatuje bardzo rzadko, raz na kilka lat. Gdy widzieliśmy się ostatnio, z bólem wspominał, że jego mama jest ciężko chora. Kiedy wylatywał z ojczyzny, jeszcze żyła. Zmarła, gdy był już w odległej Rwandzie. Matka umierała zaopatrzona w sakramenty św. przez innego kapłana, obcego, którego może nawet nie znała osobiście. Jej syn był wówczas na innym kontynencie. Może nawet w tym czasie towarzyszył jakiejś umierającej parafiance. Pocieszał ją i wspierał. Nie był jednak przy konającej matce, choć tego pragnął. Nie mógł trzymać jej za rękę, gdy przekraczała granicę ziemskiego i wiecznego życia. Nie mógł wyszeptać jej słów synowskiej wdzięczności czy chrześcijańskiej pociechy. Nie jestem nawet pewien, czy mógł przybyć na jej pogrzeb. Na pewno wszystko to bardzo przeżył. Pociechą mogły być dla niego słowa Chrystusa: „kto pełni wolę Ojca mojego, który jest w niebie, ten Mi jest bratem, siostrą i matką” (Mt 12,50). Pociechą była też obecność Maryi, Matki Słowa, Pani z rwandyjskiego sanktuarium w Kibeho. Tej, która z duszą i ciałem wzięta do nieba, jest już zawsze przy każdym swoim dziecku. Gdy cierpimy lub przeżywamy trudne chwile, potrzebujemy czyjejś obecności. Jedyne, czego oczekują od nas ciężko doświadczeni lub chorzy, to nasza zwykła

\* Ks. Sławomir Kunka – kapłan diecezji pelplińskiej (ur. 1979), adiunkt Katedry Historii Dogmatów i Teologii Historycznej w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; w Lublinie jest jednym z kapelanów wspólnoty „Wiara i Światło”; autor książek *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II* (Lublin 2012) i *Elementarz człowieka wolnego* (Pelplin 2014); interesuje się antropologią teologiczną, personalizmem szkoły lubelskiej i soteriologią integralną; e-mail: ks.slawek@wp.pl.

<sup>1</sup> Artykuł ten stanowi znacznie poszerzoną i zmienioną wersję artykułu *Jeszcze bliższy człowiekowi*, „Pielgrzym” 2014, nr 11(639), s. 14-15.

i cicha obecność. Niestety, nie możemy być zawsze i wszędzie z tymi, których kochamy. Życie uczy nas, że rozstania z rodziną, przyjaciółmi są czymś naturalnym, w pewnym sensie nawet koniecznym. Zawsze jednak powodują cierpienie i obawę o dobro tych, których musimy opuścić. Czy w tym kontekście wiara, że „Pan Jezus został wzięty do nieba i zasiadł po prawicy Boga” (Mk 16,19), może pogłębić i ubogacić świadomość obecności Boga w naszym życiu? Niniejsze opracowanie składa się z pięciu części. W pierwszej podjęta zostanie kwestia drogi, jaką Wcielony Syn Boży podejmuje, objawiając ludzkości miłość Ojca. Następnie przywołana zostanie zapowiedź męki i wywyższenia Chrystusa, a także fenomen radości uczniów po Wniebowstąpieniu Mistrza. Wreszcie rozważyć wypadnie, na czym polega nowość obecności Chrystusa po odejściu do domu Ojca oraz temat Eucharystii i działania Ducha Świętego, Pocieszyciela (zob. J 16,7).

## WCIELONY SYN W DRODZE DO OJCA

Przez zrodzenie z Dziewicy Maryi Syn Boży stał się *Emmanuel*, „Bogiem z nami” (por. Mt 1,23). Całym swoim ziemskim życiem świadczył, że Bóg jest najbliższy człowiekowi. Przypominał, że jest wciąż przy nim (Mt 6,18), że rozumie go bardziej niż on sam (Mt 6,8) i że kocha człowieka ponad wszystko (Rz 8,32). Przyjmując zaś fałszywe oskarżenie i wyrok śmierci, Jezus spełnił odwieczny plan zbawienia. Tak dalece zjednoczył się z każdym człowiekiem, że doświadczył najboleśniej samotności w jej najgłębszym wymiarze. Słowa wykrzywane przez konającego Jezusa: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27,46; Mk 15,34), wyznaczyły kres rozłące cierpiącego człowieka z Bogiem, jego Stwórcą i Ojcem. Rozłąka ta powstała przez grzech Adama, a w Chrystusie, „ostatnim Adamie” (por. 1 Kor 15,45), została definitywnie przezwyciężona. Syn, posłuszny do końca (Flp 2,8) i bez reszty oddany Ojcu (Łk 23,46), już niejako z krzyża wraca do Jego domu<sup>2</sup>.

W zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa ukazuje się światu i ludzkości Ojcowska miłość Boga. Dopelnia się w nim świadectwo Ojca o umiłowanym Synu (Łk 3,22; Mt, 17,5; J 5,37). W Chrystusie także każdy człowiek doznaje przyjęcia przez Boga i usprawiedliwienia, gdyż Zbawiciel „przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów” (Ap 1,5; por. Dz 20,28). Na zmartwychwstaniu nie kończy się ta *Boża pieśń miłości*, wyśpiewana niewinnie skazanemu, cierpiącemu Człowiekowi.

Zmartwychwstały Pan „po swojej męce dał wiele dowodów, że żyje”, przychodził do swoich apostołów „przez czterdzieści dni i mówił o królestwie Bożym”

---

<sup>2</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, *Droga do Ojca (Wielkanoc)*, s. 179-266.

(Dz 1,3)<sup>3</sup>. Pocieszał ich swą obecnością, dodawał odwagi. Leczył ich z lęku. Niemniej jednak zapowiadał powrót do Ojca. Już w poranek wielkanocny Marii Magdalenie, której się ukazał, rzekł: „Nie zatrzymuj Mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca” (J 20,17). Autor Listu do Hebrajczyków ukazuje związek istniejący między męką i śmiercią Syna a Jego wywyższeniem: „dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach” (1,3). Podobnie czyni św. Paweł, gdy stwierdza, że przez posłuszeństwo Chrystusa „aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej”, Ojciec „Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię” (Flp 2,8-9).

Chrystus – jako współistotny Ojcu – zawsze był Panem i Bogiem, ale przez swoje posłuszeństwo został wywyższony w swej ludzkiej naturze. Wniebowstąpienie stanowi kolejny etap dzieła Bożej miłości rozpoczętego we Wcieleniu Słowa. Posłannictwo Chrystusa, a także cała ekonomia zbawienia, znajduje dopełnienie w powrocie Jezusa do Ojca. Tak realizuje się misterium paschalne Męki, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia Chrystusa. Jego powrót do Ojca oznacza „uczestnictwo, razem z człowieczeństwem, w mocy i władzy samego Boga” (KKK 668). W Chrystusie „historia człowieka, a nawet całe stworzenie osiąga swoją «rekapitulację» [por. Ef 1,10], swoje transcendentne wypełnienie” (KKK 668)<sup>4</sup>. W Chrystusie człowiek wraca do swojego Ojca.

<sup>3</sup> Według H.U. von Balthasara trzeba pamiętać, że „gdy na końcu czterdziestodniowego okresu, błogosławiąc Apostołów, widzialnie wobec nich unosi się do nieba, to po to, aby im dać odczuć, że tajemniczy czas dobiega końca, gdyż On już jako Niebianin spełnił swe ziemskie dzieło: On wyjaśnia im Pismo, ponownie sprawuje z nimi Eucharystię, ostatecznie wybiera Piotra na pasterza swej owczarni, obiecuje, że miłość, symbolizowana przez Jana, pozostanie w Kościele aż do Jego powrotu. Byłoby niedorzecznością myśleć tutaj w kategoriach chronologicznych i sądzić, że dopiero na końcu wspomnianego okresu Zmartwychwstały połączył się z Ojcem” (*Credo. Medytacje o Składzie Apostolskim*, tłum. J.D. Szczurek, Kraków 1997, s. 51). Więcej na ten temat zob.: H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 243-245; W. Kasper, *Wniebowstąpienie Chrystusa – historia i teologiczne znaczenie*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio” 1986, nr 1, s. 48-57; J. Flis, *Wniebowstąpienie Jezusa Chrystusa w świetle pism św. Łukasza*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2011, t. 3 (58), s. 99-112 (zwł. s. 103-107); C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2000, s. 679-680; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 327-335 (zwł. s. 332-335).

<sup>4</sup> Zob. F.K. Chodkowski, „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007, *Wniebowstąpienie Chrystusa a człowiek* s. 150-152. Chodkowski, analizując nauczanie Ratzingera, pisze: „W Chrystusie [...] człowiek, istota człowieka, wstąpił w niebывały i nowy sposób w głębi Boga, dzięki czemu człowiek na zawsze znalazł miejsce w tej głębi i od tego czasu znika granica między Bogiem a człowiekiem” (s. 151). Wcześniej Chodkowski pisze na temat „personalnego wymiaru nieba” i, parafrazując słowa Ratzingera, stwierdza, że „niebo nie jest miejscem, które przed wniebowstąpieniem Chrystusa miało być zamknięte na mocy faktycznego wyroku Bożego, a później na mocy tego samego wyroku równie faktycznie otwarte. Rzeczywistość nieba powstaje przez spotkanie się Boga i człowieka, przez zetknięcie się istoty człowieka z istotą Boga jako wymiar jedności Boga i człowieka” (s. 149-150).

## ZAPOWIEDŹ WYWYŻSZENIA PONIŻONEGO

Wywyższenie Chrystusa dokonuje się już przez krzyż na Golgocie. Zbawiciel, świadomy swej męki krzyżowej, zapowiedział, że „gdy zostanie nad ziemię wywyższony, przyciągnie wszystkich do siebie” (por. J 12,32). Kiedy w czasie ostatniej wieczerzy „zaczął umywać uczniom nogi i ocierać prześcieradłem” (J 13,5), towarzyszyła Mu wciąż świadomość, że „Ojciec dał Mu wszystko w ręce oraz że od Boga wyszedł i do Boga idzie” (J 13,3). Tylko w czysto ludzkiej optyce Jezus *wstąpił* na krzyż jako skazaniec. W Boskiej zaś perspektywie *wstąpił* na krzyż jako Kapłan. Właśnie przez krzyż „zasiadł po prawicy tronu Majestatu w niebiosach, jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku zbudowanego przez Pana, a nie przez człowieka” (Hbr 8,1-2). Składając siebie w ofierze (J 17,19; Ef 5,2), wszedł „do samego nieba, aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga” (Hbr 9,24). W ten sposób „nieustannie urzeczywistnia swoje kapłaństwo” oraz „jest głównym celebrazem liturgii, przez którą czci Ojca w niebie” (KKK 662). Jego ofiara krzyżowa jest doskonała, dlatego nie trzeba jej powtarzać. Jezus Chrystus, „złożywszy raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga, oczekując tylko, aż nieprzyjaciele Jego staną się podnóżkiem nóg Jego” (Hbr 10,12-13; por. 1 P 3,18.22). Ojciec „wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego” (1 Kor 15,27; por. Ps 8,7).

Żaden człowiek sam nie może wejść do domu Ojca. Syn otwiera drzwi domu dla swych braci<sup>5</sup>. „Nikt nie wstąpił do nieba, oprócz Tego, który z nieba zstąpił – Syna Człowieczego” (J 3,13). W nocnej rozmowie z Nikodemem Jezus wyjaśnia, że „jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne” (J 3,14-15). Tego życia człowiek nie posiada sam z siebie, ale otrzymuje je od Ojca.

W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus chciał jeszcze raz przygotować apostołów do swojego odejścia. Czynił to już wcześniej (zob. Mt 17,22-23; 20,28). W Wieczerniku zaś mówił: „Dzieci, jeszcze krótko jestem z wami. Będziecie Mnie szukać, ale [...] dokąd Ja idę, wy pójść nie możecie” (J 13,33). Nie pozostawił ich jednak w zagubieniu i niepewności. Daje jasną wskazówkę, co mają czynić, aby Go odnaleźć: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13,34)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> „Swym wniebowstąpieniem Jezus zwyciężył piekło i otworzył nam drogę do nieba, obdarzył nas nową nadzieją” (Niemiecka Konferencja Biskupów, *Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1987, s. 190). Zob. A. Sicari, *Konieczność wniebowstąpienia*, tłum. L. Balter, „Communio” 1986, nr 1, s. 3-10.

<sup>6</sup> Św. Augustyn komentuje nowe przykazanie miłości w sposób następujący: Chrystus „umiłował nas, abyśmy się wzajemnie miłowali. Miłując nas, dał nam moc, abyśmy związali się wzajemną miłością i abyśmy zjednoczeni słodką więzią miłości stali się ciałem tak wspaniałej Głowy” (*Komentarz do Ewangelii św. Jana*, Traktat 65, 3, cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. II, Poznań 1984, s. 620).

Jego uczniowie, gdy już nadejdzie czas, pójdą tą samą drogą. Odnajdą swego Mistrza. Ukazuje to historia diakona Szczepana. On oskarżony przez „falszywych świadków” (Dz 6,13), przed swoją męczeńską śmiercią rzekł: „Widzę niebo otwarte i Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Boga” (Dz 7,56). Potem kamienowany, oddał swe życie Jezusowi (Dz 7,59). Zbawiciel, świadom swojej męki i śmierci (J 13,1), pociesza apostołów: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce. A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie Ja jestem” (J 14,2-3). Jednocześnie ostrzega ich, że nie istnieje inna droga do życia wiecznego i pełni szczęścia: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14,6)<sup>7</sup>.

W Dziejach Apostolskich czytamy również zapowiedź zstąpienia Ducha Świętego na apostołów, który uzdolni ich do świadczenia o Chrystusie „w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (1,8). Potem Jezus „uniósł się w ich obecności w górę i obłok zabrał Go im przed oczu” (1,9). Wspomnienie owego obłoku jest bardzo istotne. „Zniknięcie Jezusa ukazuje nie jako wyruszenie w drogę do gwiazd, lecz jako wejście w tajemnicę Boga”<sup>8</sup>. Świadomość tę wypowiada św. Piotr: „On jest po prawicy Bożej, gdyż poszedł do nieba, gdzie poddani Mu zostali Aniołowie i Władze, i Moce” (1 P 3,22), podobnie pisał św. Paweł<sup>9</sup>. Warto tu podkreślić, że „Bóg jest Panem i Stwórcą wszystkich przestrzeni. Jego obecność nie jest przestrzenna, lecz Boska właśnie. «Zasiadanie po prawicy Boga» oznacza udział w tym Jego panowaniu nad przestrzenią”<sup>10</sup>. Od teraz Jezus może być zawsze i wszędzie z tymi, którzy Go miłują i szukają.

## RADOŚĆ Z ROZSTANIA?

Rozstania, nawet w kontekście wiary i służby Bożym sprawom, wiążą się z poczuciem straty, czasami przynoszą smutek. Dla przykładu, starsi Kościoła z Efezu, po których Paweł posłał, płakali, rozstając się z nim w Milecie. „Wszyscy wybuchnęli wielkim płaczem. Rzucali się Pawłowi na szyję i całowali go,

<sup>7</sup> Por. Dz 4,11-12: „On jest kamieniem, odrzuconym przez was 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”.

<sup>8</sup> J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 299.

<sup>9</sup> „Któż może wydać wyrok potępienia? Czy Chrystus Jezus, który poniósł [za nas – S.K.] śmierć, co więcej – zmartwychwstał, siedzi po prawicy Boga i przyczynia się za nami?” (Rz 8,34); „Jeśliście więc razem z Chrystusem powstali z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus, zasiadając po prawicy Boga. Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi” (Kol 3,1-2).

<sup>10</sup> J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. II*, s. 300.

smucąc się najbardziej z tego, co powiedział: że już go nigdy nie zobaczą” (Dz 20,37-38). W przypadku rozstania z Jezusem jest zupełnie inaczej. To prawda, że gdy Jezus zapowiadał uczniom swoją męczeńską śmierć i zmartwychwstanie, oni „bardzo się zasmucili” (Mt 17,23). Dlatego podczas ostatniej wieczerzy upomina ich: „Gdybyście Mnie miłowali, rozradowalibyście się, że idę do Ojca, bo Ojciec większy jest ode Mnie” (J 14,28). W słowach tych kryje się „synteza osobliwego «odejścia» Jezusa, będącego jednocześnie Jego «przyjściem»”<sup>11</sup>. Odejście Chrystusa jest jednocześnie Jego powrotem, powtórnym przyjściem. Jest „nowym sposobem bliskości, trwałej obecności”<sup>12</sup>. Z tej zaś płynie chrześcijańska radość i nadzieja. W Ewangelii św. Łukasza czytamy, że gdy Jezus został uniesiony do nieba, uczniowie „oddali Mu pokłon i z wielką radością wrócili do Jerozolimy, gdzie stale przebywali w świątyni, wielbiąc i błogosławiąc Boga” (24,52-53). Zdumiewające, że nie pograżyli się w smutku<sup>13</sup>. „Są najwidoczniej pewni Jego nowej obecności. Mają pewność, że [...] Jezus jest teraz właśnie wśród nich obecny na nowy, pełen mocy, sposób. Wiedzą, że «prawica Boga», na miejsce której «został wyniesiony», zawiera w sobie nowy sposób Jego obecności, że ta obecność wśród nich jest teraz nieutralna i że jest nam tak bliski, jak może być właśnie tylko Bóg”<sup>14</sup>. Zauważmy, że Jezus „został uniesiony do nieba”, gdy „ich błogosławił” (Łk 24, 1). Oznacza to, że „Jego ręce są nadal wyciągnięte nad tym światem. Te błogosławiące ręce Chrystusa są jakby chroniącym nas dachem. Są one jednak równocześnie gestem otwarcia, który rozrywa świat, ażeby weszło do niego niebo i mogło w nim stać się obecnością”<sup>15</sup>. Prawda ta stanowi powód chrześcijańskiej radości. Jezus, wstępując do nieba, otwiera nas i nasz świat na Bożą łaskawość i dobroć, na Ojcowskie błogosławieństwo.

## WNIEBOWSTĄPIENIE WCIAŻ OBECNEGO NA ZIEMI

Zmartwychwstając, Chrystus przekroczył granicę czasu i przestrzeni. Tym samym przekroczył nasze ludzkie pojęcie na temat Jego obecności. Uczniowie Zmartwychwstałego próbują odnaleźć się w tej nowej sytuacji. Mają ku temu

<sup>11</sup> Tamże, s. 301.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> J. Flis zauważa, że „w radości powracających uczniów, po odejściu Pana, można widzieć zaskakujący motyw. Przecież w ludzkich relacjach pożegnanie kogoś bliskiego powoduje smutek u opuszczających. Tymczasem w opisie Łukasza uczniowie powrócili do Jerozolimy nie tylko bez jakichkolwiek oznak smutku, ale «z wielką radością» (w. 52). Podobnie jak radość zauważył Łukasz przy narodzeniu Jezusa, tak teraz zaznaczył ją przy odejściu Pana” (*Wniebowstąpienie Jezusa Chrystusa w świetle pism św. Łukasza*, s. 108).

<sup>14</sup> J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, s. 298.

<sup>15</sup> Tamże, s. 310.



wiele okazji. Mistrz najpierw przychodzi do nich „mimo drzwi zamkniętych” (J 20,26), znika im z oczu (Łk 24,31), potem pojawia się niespodzianie (Łk 24,36).

Wniebowstąpienie jeszcze wyraźniej ukazuje całkowitą wolność Chrystusa od wszelkich ograniczeń w tym względzie. Zatem fakt, że „Jezus, Zmartwychwstały, *wstąpił na niebiosa*, nie jest żadnym wydarzeniem geograficznym, ale raczej powrotem do punktu wyjścia Jego posłania, z tym jednak, że wzbogaconym o żniwo świata zebrane w czasie posłania”<sup>16</sup>. Wstępując do nieba, Chrystus nie odchodzi, ale zaczyna jeszcze bardziej być obecny ze swoimi przyjaciółmi. „Wchodzi we wspólnotę życia z Bogiem żywym, w sytuację Boskiej wyższości nad wszelką przestrzennością”<sup>17</sup>. Jego obecność jest teraz obecnością na sposób Boski. Nikogo nie opuszcza, nie zostawia, nie musi się rozstawać<sup>18</sup>.

Swojego rodzaju przedsmakiem nowej formy obecności Zmartwychwstałego było pewne zdarzenie jeszcze sprzed misterium paschalnego. Najwięcej opisuje je św. Jan (zob. J 6,16-21; por. Mt 14,22-33; Mk 6,45-52). Chodzi tu o nagłe pojawienie się Jezusa przy Apostołach, gdy oni sami łodzią przepływają się na drugi brzeg. Jezus kroczył po jeziorze, a gdy oni „chcieli Go zabrać do łodzi”, „łódź znalazła się natychmiast przy brzegu, do którego zdążyli” (J 6,21). Z relacji św. Marka wynika, że Jezus „przynaglił swych uczniów, żeby wsiedli do łodzi i wyprzedzali Go na drugi brzeg, do Betsaidy, zanim odprawi tłum”, a „gdy rozstał się z nimi, odszedł na górę, aby się modlić” (6,45-46). W kontekście Wniebowstąpienia można zauważyć tu pewną analogię do sytuacji przyjaciół Chrystusa wszystkich czasów Kościoła, również współcześnie żyjących. Może im wydawać się, że Pan jest daleko od nich. „Ponieważ jest jednak u Ojca, widzi ich. A ponieważ ich widzi, przychodzi do nich po jeziorze, siada razem z nimi w łodzi i umożliwia im dotarcie do celu”<sup>19</sup>. Odkrycie Jego obecności napędza odwagą i może sprawić rzeczy po ludzku niemożliwe.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na jedną kwestię. Otóż w niedzielny poranek zmartwychwstania, gdy Maria Magdalena udała się do grobu, ostatecznie spotkała Zmartwychwstałego. Wówczas Jezus powiedział do niej: „Nie zatrzymuj Mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca. Natomiast udaj się do moich braci i powiedz im: «Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga

<sup>16</sup> H.U. von Balthasar, *Credo. Medytacje o Składzie Apostolskim*, s. 51.

<sup>17</sup> J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, s. 300.

<sup>18</sup> Po wstąpieniu do nieba Chrystus już nie należy „do świata zepsucia i śmierci, który warunkuje nasze życie. Oznacza, że należy już całkowicie do Boga. On – odwieczny Syn – doprowadził nasze człowieczeństwo przed oblicze Boga, poniósł z sobą w przemienionej postaci ciało i krew. Człowiek znajduje swoją przestrzeń w Bogu; przez Chrystusa istota ludzka została wprowadzona w życie samego Boga. Ponieważ zaś Bóg ogarnia i podtrzymuje wszechświat, Wniebowstąpienie oznacza, że On nie oddalił się od nas, ale że dzięki swemu byciu z Ojcem jest teraz blisko każdego z nas, na zawsze” (Benedykt XVI, *Posługa Papieża gwarancją posłuszeństwa Chrystusowi i Jego słowu*, „L'Osservatore Romano” 2005, nr 7-8 (275), s. 19).

<sup>19</sup> J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, s. 301.

waszego» (J 20,17). A ona posłusznie przekazała te słowa uczniom Pana. Może dziwić fakt, że Zmartwychwstały nie pozwolił się jej dotknąć i dłużej pobyc z sobą<sup>20</sup>. Przecież później, „kiedy wstąpi do Ojca, nie będzie to już możliwe”<sup>21</sup>. Wskazuje to na prawdę wypowiedzianą także przez św. Pawła, że „jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób” (2 Kor 5,16)<sup>22</sup>. Jest tak, gdyż w perspektywie misterium paschalnego „to, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5,17). Zmartwychwstały daje wyraźnie odczuć Marii Magdalenie, że musi teraz wrócić do Ojca, aby bardziej być z tymi, którzy pragną Go ujrzyć, spotkać, doświadczyć na nowo Jego miłości. Po Wniebowstąpieniu zaś „Jezusa można jeszcze dotykać tylko «u Ojca». Można Go dotykać, tylko wznosząc się. W Ojcu, we wspólnocie z Ojcem, jest dla nas dostępny i bliski na nowy sposób”<sup>23</sup>. Jednocześnie wciąż objawia nam Ojca (J 17,26).

Chrytusowe wstąpienie do nieba „określa ostateczne wejście człowieczeństwa Jezusa do niebieskiego panowania Boga<sup>24</sup>, skąd kiedyś powróci, które jednak obecnie zakrywa Go przed wzrokiem ludzi” (KKK 665). Możemy Go jednak spotkać w Eucharystii i doświadczyć Jego miłości poprzez działanie Ducha Świętego.

## CIAŁO I DUCH, CZYLI EUCHARYSTIA I POCIESZYCIEL

Poprzez dzieło Odkupienia poszczególnych ludzi i całej ludzkości, Chrystus jako „wywyższony, wniebowzięty i uwielbiony, trwa w Ciele swego Kościoła na ziemi”<sup>25</sup>. Niewidzialna obecność Zbawiciela uwidacznia się przez sakramenty,

<sup>20</sup> H.U. von Balthasar jest zdania, że „gdy Jezus objawia się płaczącej Magdalenie i nie pozwala jej dotykać siebie, ponieważ jeszcze nie wstąpił do Ojca, chce ją otwarcie włączyć w swe przejście od śmierci do życia: ona ma poświadczyć uczniom o tym zdarzeniu” (*Credo. Medytacje o Składzie Apostolskim*, s. 51).

<sup>21</sup> J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, s. 302.

<sup>22</sup> Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 681.

<sup>23</sup> J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, s. 303.

<sup>24</sup> Wniebowstąpienie nie znosi ludzkiej natury, człowieczeństwa i związanej z nim cielesności Słowa Wcielonego. Zob. K. Szwarz, *Jezus Chrystus – Osoba i czyn. Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*, Lublin 2008, s. 182-183; P. Gamberini, „Caro cara”. *La „grazia” del corpo. Per una grammatica cristiana della carne*, w: R. Repole (red.), *Il corpo alla prova dell’antropologia cristiana*, Milano 2007, s. 110-111.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Owoce Wniebowstąpienia*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Jezus Chrystus*, Kraków–Ząbki 1999, Katecheza nr 97, p. 5. Zob. Ef 1,20-23. Podobnie prawdę tę ujmuje Benedykt XVI: „W momencie wniebowstąpienia nie odszedł do jakiegoś odległego od nas miejsca. Jego namiot, On sam ze swoim ciałem pozostaje między nami jako jeden z nas. Możemy zwracać się do Niego na «Ty» i z Nim rozmawiać. On nas słucha, i jeśli jesteśmy uważni, słyszymy również, że odpowiada” (*Rodzina, szkoła, parafia – miejsca formacji chrześcijanina*, „L’Osservatore Romano” 2006, nr 11 (288), s. 18).

a szczególnie przez Eucharystię, sakrament Jego Ciała i Krwi<sup>26</sup>. Dokonuje się to w mocy Ducha Świętego.

Świadomy swej bolesnej męki i ofiary z życia na krzyżu, Chrystus zapowiadał: „Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6,55-56). W tej samej mowie nawiązuje On do swego Wniebowstąpienia. Spotykając się z oporem swych słuchaczy, stwierdza: „To was gorszy? A gdy ujrzycie Syna Człowieczego, jak będzie wstępował tam, gdzie był przedtem?” (J 6,61-62). Już tutaj przez ciemności męki i śmierci Skazańca przebija światło chwały, której dostąpi jako wywyższony, zasiadający „po prawicy Boga” (Rz 8,34). To w tym kontekście należy rozumieć dalsze słowa Nauczyciela z Nazaretu: „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda. Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i są życiem” (J 6,63).

Z woli Chrystusa „w centrum Kościoła znajduje się Eucharystia”<sup>27</sup>. Stanowi ona uprzywilejowane, niejako źródłowe, miejsce realizacji Jego słów wypowiedzianych przed wstąpieniem do nieba: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). W Eucharystii sprawowanej przez Kościół Chrystus jest obecny w sposób rzeczywisty. „Jednocześnie jednak w chrześcijańskim doświadczeniu obecności zawiera się także napięcie powodowane odniesieniem do przyszłości, do definitywnej, pełnej realizacji tej obecności: obecność nie osiągnęła jeszcze pełni”<sup>28</sup>. Zatem Eucharystia wynosi wierzących ku przyszłości, ukierunkowuje ich patrzeć ku niebu, skupia na sprawach nadchodzącego królestwa Bożego<sup>29</sup>. „Czas obecny jest według Chrystusa czasem Ducha i świadectwa, ale jest to także czas naznaczony jeszcze «utrapieniami» (1 Kor 7,26) oraz doświadczeniem

<sup>26</sup> Św. Leon Wielki przypomina, że Chrystus „swojemu przebywaniu między nami w widzialnej postaci ciała położył kres, chciał bowiem pozostawać na prawicy Ojca aż dotąd, dopóki nie dokonają się czasy, przeznaczone przez Boga na rozmnożenie się synów Kościoła, by wtedy przyjąć w tym samym ciele, w jakim wstąpił na niebiosa, sędzić żywych i umarłych (por. Tym. 4,11). To więc, co widzialne było w naszym Zbawicielu, przeszło w sakramenty. Aby zaś wiara nasza była bardziej zasługująca i silniejsza, miejsce «ogładania» zajęła «nauka». Za jej powagą mają odtąd iść serca wiernych, oświecone nadprzyrodzonym światłem!” (*Mowa 74*, w: Św. Leon Wielki, *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 355-356). Zob. też. J. Lekan, *Obecność Zbawiciela w Eucharystii w świetle prawdy o Jego zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2011, t. 3 (58), s. 45-60.

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Wniebowstąpienie – tajemnica zapowiedziana*, w: *Katechyz Ojca Świętego Jana Pawła II. Jezus Chrystus*, Kraków–Ząbki 1999, Katecheza nr 95, p. 8. W swojej ostatniej encyklice św. Jan Paweł II napisał: „Kościół żyje dzięki Eucharystii. Ta prawda wyraża nie tylko codzienne doświadczenie wiary, ale zawiera w sobie istotę tajemnicy Kościoła” (*Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, 1).

<sup>28</sup> J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, s. 306-307.

<sup>29</sup> Już przez pierwszy sakrament, Chrztu św., „nasze życie jest już odtąd ukryte z Chrystusem w Bogu; w naszej rzeczywistej egzystencji jesteśmy już «w górze», u Niego, po prawicy Ojca (zob. Kol 3,1nn). Jeśli wzrastamy w istotnej treści naszej chrześcijańskiej egzystencji, wtedy dotykamy Zmartwychwstałego; tam jesteśmy w pełni sobą” (tamże, s. 303).

zła, które nie oszczędza Kościoła i zapoczątkowuje walkę ostatnich dni” (KKK 672). Potem „Syn Człowieczy przyjdzie w chwale Ojca swego razem z aniołami swoimi, i wtedy odda każdemu według jego postępowania” (Mt 16,27).

Powróćmy jeszcze do, cytowanej już wcześniej, wypowiedzi Jezusa z J 6,62-63, w której zapowiada On swoje wstąpienie do nieba. „Gdy Jego ziemskie ciało zostanie «wyniszczone» przez śmierć krzyżową, objawi się Duch, który «daje życie»<sup>30</sup>. Najpierw objawi się On przez Zmartwychwstanie Syna Bożego<sup>31</sup>. Następnie „w dniu Pięćdziesiątnicy Duch Święty zstępuje na Apostołów i na Kościół, abyśmy odnawiając w Eucharystii pamiątkę śmierci Chrystusa, mogli uczestniczyć w nowym życiu Jego Ciała uwielbionego przez Ducha”<sup>32</sup>. Zapowiadany przez Chrystusa Duch Pocieszyciel zostanie posłany przez Ojca w imieniu Syna i przypomni wszystko, co Chrystus powiedział uczniom (J 14,26). W innym miejscu Jezus zapowiada Pocieszyciela, którego „pośle od Ojca, Ducha Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Chrystusie” (por. J 15,26).

To właśnie w kontekście przyjścia Pocieszyciela Jezus mówi o konieczności swojego wstąpienia do nieba. „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was” (J 16,7-8)<sup>33</sup>. Potwierdza to także św. Piotr, stwierdzając, że Syn Boży „wyniesiony na prawicę Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go” (Dz 2,33). W ten sposób Duch Święty objawia obecność Chrystusa w Kościele i czyni Go prawdziwie obecnym pośród braci.

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując powyższe rozważania, można stwierdzić:

1) Narodzony z Dziewicy Maryi Syn Boży całym życiem i śmiercią swoją zaświadczyl o bezgraniczności miłości Ojca do człowieka. Dla spełnienia planu zbawienia przyjął niesprawiedliwy wyrok. Umarł w osamotnieniu, ale pozostając wierny Ojcu. Dlatego już na krzyżu rozpoczęło się Jego wywyższenie (zob. J 12,32). Zmartwychwstały ukazał się uczniom jako umiłowany Syn Ojca, a jednocześnie dał poznać, że promienie Ojcowskiej miłości obejmują cały świat. Zapowiadając swoje Wniebowstąpienie, zapewniał o swej obecności przy uczniach.

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Wniebowstąpienie – tajemnica zapowiedziana*, p. 8.

<sup>31</sup> Zob. tenże, *Duch Święty w Zmartwychwstaniu Chrystusa*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Duch Święty*, Kraków–Ząbki 1999, Katecheza nr 49.

<sup>32</sup> Tenże, *Wniebowstąpienie – tajemnica zapowiedziana*, p. 8.

<sup>33</sup> Por. J 14,12-17: „Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem, i większe od tych uczyni, bo Ja idę do Ojca. [...] Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna. Ale wy Go znacie, ponieważ u was przebywał i w was będzie”.

Kolejnym etapem objawienia Bożej miłości człowiekowi jest Wniebowstąpienie Syna. Wracając do Ojca, Chrystus dopełnia swojego misterium paschalnego. W Nim spełnia się historia zbawienia ludzkości, Człowiek wraca do swego Ojca.

2) Jezus jest ukrzyżowany jako Kapłan, a Jego wywyższenie rozpoczyna się już na Golgocie, choć ukryte jest jeszcze dla ludzkiego wzroku. Z ludzkiego punktu widzenia poniżony, a w oczach Ojca staje się doskonałą Ofiarą, która dochodzi do nieba. W ten sposób Syn już otwiera drzwi domu Ojca dla swych braci. Podczas ostatniej wieczerzy Jezus uprzedził apostołów, że musi od nich odejść, że idzie do Ojca. Jednocześnie też wskazywał, że i oni przemierzą kiedyś tę samą drogę. Świadomość pewnej męki i śmierci nie paraliżuje Jezusa. Stara się on pocieszyć apostołów, że znajdą miejsce w domu Ojca, że On tam właśnie po to idzie, aby je im przygotować. Nie zostawia im złudzeń, nie chce przemilczeć prawdy, że nie istnieje inna droga, którą mogliby dojść do Ojca, niż ta, którą on im wskaże. W tym jednak, co mają uczynić po Jego odejściu, umacniać ich będzie obiecany Duch Święty. Wstępując do nieba, Jezus jeszcze bardziej znacząco przekracza granicę, którą już pokonał, zmartwychwstając. Pozostając ich Nauczycielem, Panem i Mistrzem, Jezus wchodzi w tajemnicę Boga, a dzięki temu może być zawsze i wszędzie ze swymi przyjaciółmi.

3) Odejście Chrystusa jest jednocześnie Jego powtórny przyjściem. Odchodząc, powraca, ale już inaczej. Zapoczątkowana Wniebowstąpieniem nowa forma obecności jest trwała i posiada jakby większą intensywność. Od tamtego wydarzenia Jezus jest jeszcze bliższy, jest bardziej obecny. Tym faktem należy tłumaczyć radość uczniów Chrystusa po Jego Wniebowstąpieniu (Łk 24,52). Odejście Pana nie wprawia ich w lęk i stan opuszczenia. Pociesza ich pewność, że powracając do Ojca, ich Mistrz wciąż jest z nimi i dla nich, że Jego błogosławieństwo pójdzie z nimi wszędzie, dokąd się udadzą, głosząc imię Chrystusa. Nic im tej obecności i błogosławieństwa nie odbierze, a ich zadaniem jest nieść je światu (Mk 16,15-16).

4) Wniebowstąpienie jeszcze wyraźniej niż Zmartwychwstanie daje nam odczuć, że Chrystus jest ponad wszelkim ludzkim ograniczeniem. Jest inaczej i bardziej obecny, niż potrafimy to zrozumieć. Można określić tę obecność jako Boską, a ta nie zna opuszczenia, oddalenia, zapomnienia, odległości. Dlatego Zmartwychwstały daje Marii Magdalenie do zrozumienia, że od niedzielnego poranka nie zmienia się to, że jest ze swoimi uczniami, ale zmienia się forma Jego obecności. Gdy wróci do Ojca, będzie z nimi jeszcze bardziej, bo w nowy sposób: jako Syn zasiadający po prawicy Ojca, a jednocześnie wciąż ich Nauczyciel i Pan. Teraz Ojciec, którego Jezus wciąż objawia, jest ukazany jeszcze wyraźniej jako Ojciec bliski człowiekowi, jako Ojciec dla człowieka.

5) Rysem nowej formy obecności Chrystusa po Wniebowstąpieniu jest zapośredniczenie w sakramentach, a w sposób szczególny w sakramencie Jego Ciała i Krwi. Duch Święty sprawia tę obecność, która jest obecnością Boga pośród swego ludu, obecnością Syna oddanego całkowicie Ojcu. Eucharystia jest centrum życia Kościoła, centrum realizacji obietnic Zmartwychwstałego. W Eucharystii Chrystus

jest obecny w sposób rzeczywisty, dlatego w niej otwierają się przed Kościołem drzwi ku przyszłości, ku niebu, ku królestwu Bożemu. Czas Kościoła jest czasem Ducha Świętego. On wspiera i prowadzi uczniów Chrystusa w kolejnych wiekach przez doświadczenia i walkę ku ostatecznemu zwycięstwu. Jako taki jest Duchem Poczyszycielem, jest Dawcą życia. To On objawia – i uzdalnia do przyjęcia tego objawienia – że Jezus żyje w swoim Kościele, że nigdy go nie opuści i da mu udział w swoim Zmartwychwstaniu i w chwale swojego Ojca.

\* \* \*

Jak daleko jest Bóg od człowieka? Jak daleko jest Stwórca od swojego stworzenia? Rozważanie prawdy o Wniebowstąpieniu Zbawiciela ma budzić świadomość wiernych, że bardzo blisko. Bliżej niż się człowiekowi wydaje, niż człowiek może pojąć. Przez Wniebowstąpienie Syn Boży pragnie pozostać ze swoimi braćmi i siostrami, ze swoją „ziemską” rodziną, na zawsze. Pragnie być z każdym swoim przyjacielem i to w każdym czasie. Niebo istnieje naprawdę, a wiara we Wniebowstąpienie Chrystusa ma wciąż budzić świadomość Jego przyjaciół, że niebo to ich dom i że dopiero tam będą w pełni u siebie, bo zjednoczeni z ich Ojcem (por. Flp 3,20), odziani Jego chwałą i świętością.

#### BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Credo. Medytacje o Składzie Apostolskim*, tłum. J.D. Szczurek, Kraków 1997.
- Balthasar H.U. von, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2000.
- Benedykt XVI, *Posługa Papieża gwarancją posłuszeństwa Chrystusowi i Jego słowu*, „L'Osservatore Romano” 2005, nr 7-8 (275), s. 18-21.
- Benedykt XVI, *Rodzina, szkoła, parafia – miejsca formacji chrześcijanina*, „L'Osservatore Romano” 2006, nr 11 (288), s. 18-19.
- Chodkowski F.K., „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007, s. 150-152.
- Flis J., *Wniebowstąpienie Jezusa Chrystusa w świetle pism św. Łukasza*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2011, t. 3 (58), s. 99-112.
- Gamberini P., „Caro cara”. *La „grazia” del corpo. Per una grammatica cristiana della carne*, w: R. Repole (red.), *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, Milano 2007.
- Jan Paweł II, *Duch Święty w Zmartwychwstaniu Chrystusa*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Duch Święty*, Kraków–Ząbki 1999, Katecheza nr 49.
- Jan Paweł II, *Owoce Wniebowstąpienia*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Jezus Chrystus*, Kraków–Ząbki 1999, Katecheza nr 97, p. 5.
- Jan Paweł II, *Wniebowstąpienie – tajemnica zapowiedziana*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Jezus Chrystus*, Kraków–Ząbki 1999, Katecheza nr 95.

- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 2003.
- Kasper W., *Wniebowstąpienie Chrystusa – historia i teologiczne znaczenie*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio” 1986, nr 1, s. 48-57.
- Kunka S., *Jeszcze bliższy człowiekowi*, „Pielgrzym” 2014, nr 11 (639), s. 14-15.
- Lekan J., *Obecność Zbawiciela w Eucharystii w świetle prawdy o Jego zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2011, t. 3 (58), s. 45-60.
- Niemiecka Konferencja Biskupów, *Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1987.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2006.
- Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
- Sicari A., *Konieczność wniebowstąpienia*, tłum. L. Balter, „Communio” 1986, nr 1, s. 3-10.
- Szwarc K., *Jezus Chrystus – Osoba i czyn. Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*, Lublin 2008.
- Św. Augustyn, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, Traktat 65, 3, cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. II, Poznań 1984, s. 619-620.
- Św. Leon Wielki, *Mowa 74*, w: tenże, *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 354-359.

## SON'S ASCENSION. THE NEW FORM OF CHRIST'S PRESENCE WITH BROTHERS

### Summary

The Risen Christ reveals the love of God the Father and reveals himself as His beloved Son. In Him, every man is accepted by God. Ascension is the next step in the mission of Christ, which completes in His return to the Father. In Him man returns to his Father. The exaltation of Christ is already made on Calvary. Through the cross Son opens the door to Father's house for His brothers. Ascending to the heaven, Christ does not leave the disciples and foretells the coming of the Holy Spirit. That is why the Apostles after the Ascension did not suffer sorrow, but they glorified God and expected the Paraclete. The presence of the Master of Nazareth took on another dimension, a new form. Through the Holy Spirit, Jesus still reveals the Father to the disciples, this is done especially in the Eucharist.

**Słowa kluczowe:** Wniebowstąpienie, Zmartwychwstanie, Jezus Chrystus, wywyższenie, krzyż, dom Ojca, Duch Święty, Eucharystia

**Keywords:** Ascension, Resurrection, Jesus Christ, exaltation, cross, Father's house, Holy Spirit, Eucharist





Zofia Bator\*  
Przemysław

## WSPÓŁCZESNA IKONA BOGA OJCA. NOWATORSTWO CZY HEREZJA?

Zainteresowanie ikonami w ostatnich dziesięcioleciach na Zachodzie doprowadziło do powstania nowych kompozycji. Należy do nich ikona Boga Ojca, ukazująca postać młodzieńca siedzącego na tronie, namalowana przez Lię Gladiolo. Uzasadniając to nowatorskie przedstawienie, artystka powołuje się na objawienia św. Eugenii Rasavio, zatwierdzone przez Kościół. Z tego powodu ikona zyskuje coraz większą popularność, wprowadza się ją do kultu oraz umieszcza na okładkach publikacji. Jej nowatorska forma skłania jednak do refleksji, czy mieści się ona w chrześcijańskiej tradycji ikonograficznej. Autorka w niniejszym artykule podejmuje próbę krytycznej analizy tej ikony w świetle wschodniej i zachodniej sztuki chrześcijańskiej, nawiązując również do objawień s. Eugenii.

Namalowanie oblicza Boga, którego „nikt nigdy nie widział” (J 1,18), wydaje się zadaniem niemożliwym do wykonania. W ludzkim sercu rodziło się jednak od wieków takie pragnienie, czego wyrazem jest sztuka różnych ludów i kultur. Odkąd Bóg objawił się w dziejach narodu wybranego, znakiem Jego obecności stały się kamienne tablice umieszczone w Arce Przymierza, zwoje Tory oraz Świątynia Jerozolimska. W Nowym Testamencie niewidzialny Bóg ukazał się ludziom w Jezusie Chrystusie i odtąd stały się możliwe Jego malarskie przedstawienia.

W ciągu wieków obraz ten ulegał jednak ewolucji zarówno w nauczaniu teologów, jak i w liturgii oraz w pobożności ludowej. Mogłoby się wydawać, że chrześcijańska ikonografia w naszych czasach otrzymała już swój kształt ostateczny, jednak okazuje się, że twórcze możliwości sztuki są nieograniczone. W 1994 roku powstała nowa ikona Boga Ojca, której autorka powołuje się na prywatne objawienia z lat 30. ubiegłego wieku. Nowatorskie przedstawienie zyskuje coraz większą popularność również w Polsce, o czym świadczą liczne publikacje i reprodukcje, rozpowszechniane zwłaszcza w Internecie. Ikona, którą próbuje

---

\* Zofia Bator – dr teologii (KUL 2006), katechetka świecka, założycielka i prezeska Towarzystwa Miłośników Sztuki Sakralnej, autorka publikacji z zakresu teologii ikony, chrześcijańskiej ikonografii oraz sztuki sakralnej, inicjatorka zajęć plastycznych dla dzieci „Biblijne malowanie”.

się włączyć także do publicznego kultu, rodzi jednak sporo zastrzeżeń natury teologicznej. Warto zatem przyjrzeć się jej uważniej w świetle ikonograficznej tradycji Kościoła.

Nowatorski wizerunek Boga Ojca<sup>1</sup>, który stanie się przedmiotem niniejszego opracowania, został namalowany przez Lię Gladiolo na zamówienie o. Andrei D'Ascanio OFMC. Artystka wykorzystała w tym przedstawieniu technikę oraz formę właściwą malarstwu ikonowemu, jednak nie przypomina ono żadnej z klasycznych ikon. W centrum została ukazana męska postać w białoróżowych szatach, siedząca na złotym tronie, otoczona podwójną półmandorlą z ognistymi serafinami. Młodzieniec prawą rękę wznosi w geście błogosławieństwa, lewą zaś podtrzymuje zwieńczoną krzyżem błękitną kulę z greckimi literami „Alfa” i „Omega”. W złotym, ośmiokątnym nimbie widnieje napis, będący skrótem imienia Boga objawionego Mojżeszowi (Wj 3,14). Ozdobna korona, berło leżące u stóp oraz złoty tron wskazują na królewską godność przedstawionej postaci. Inskrypcje umieszczone w górnym rogu z lewej strony – „DEUS ABBA” oraz z prawej – „OMNIPOTENS PATER”, kształt nimbu i trójkątny zaplecek tronu mają oznaczać Boga Ojca.

W interpretacji tej ikony autorzy powołują się na Pismo Święte (Ap 4,3) oraz zwracają uwagę na zawarte w niej historiozbowcze treści. Mają je wyrażać: czerwona obwódka krawędzi – oznaczająca człowieczeństwo Chrystusa i Jego Krew (Hbr 9,12, Hbr 10,19-20), a także kolory poduszki tronu, będące znakiem Boga oraz odkupienia. Oblicze Ojca jest zarazem obliczem Syna, który stał się człowiekiem, aby zrealizować zbawczy plan miłości. Młodzieńcza postać ma wyobrażać Miłosiernego Ojca, który przytulając kulę ziemską do piersi, błogosławi światu oraz składa u stóp oznaki swojej władzy. Ukazanie Boga Ojca w postaci młodzieńca tłumaczy się tym, że broda stanowi symbol człowieka cielesnego. Jej brak ma więc wyrażać transcendencję oraz odwieczną młodość, dzięki czemu ikona może emanować pokojem oraz budzić ufność.

Młodzieńcze oblicze przypomina przedstawienia Chrystusa z rzymskich katakumb oraz mozaik świątyń w Rawennie<sup>2</sup>. Wizerunki te, wzorowane na posągach bóstw w sztuce hellenistycznej, w chrześcijaństwie oznaczały preegzystencję Syna Bożego oraz Jego odwieczne bytowanie. Zostały one jednak zastąpione w późniejszych wiekach przez przedstawienia z opadającymi na ramiona włosami oraz krótką brodą. Ukształtowanie oraz utrwalenie tego typu ikonograficznego w sztuce mogło mieć związek z odkryciem relikwii Świętego Oblicza, tzw. *Mandylionu* – ikony „nie ręką ludzką uczynionej” (*acheiropoietos*), o czym wspominają historyczne źródła<sup>3</sup>. Ów wizerunek był później przywoływany na Soborze Nicejskim II (787)

<sup>1</sup> Zob. <http://www.bieliny.paraflia.info.pl/?p=main&what=46> (dostęp: 13.05.2014).

<sup>2</sup> W malarstwie Kościołów wschodnich w ten sposób przedstawiana jest postać Chrystusa Emmanuela. Zdarzają się też alegoryczne wizerunki ukazujące Go jako *Aniola Wielkiej Rady* czy *Święte Milczenie*, oba uznawane za niekanoniczne.

<sup>3</sup> *Historia ecclesiastica* IV, 27 (PG 86, 2, 2745-2748); E. Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1990, s. 197-198.

jako kluczowy argument dla uzasadnienia portretowych przedstawień Chrystusa oraz oddawania im czci. Stał się także wzorem dla artystów w późniejszych wiekach zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

Wizerunek Chrystusa od początku uważany był za „obraz Boga niewidzialnego” (J 14,8-9), dlatego nowatorska ikona Boga Ojca (ukazująca Go pod postacią młodzieńca) musi budzić zdziwienie. W niniejszym opracowaniu autorka postara się rozjaśnić tę kwestię i ustalić: czy to przedstawienie mieści się w chrześcijańskiej tradycji ikonograficznej oraz czy we właściwy sposób wyraża naukę Kościoła katolickiego.

## ANTROPOMORFICZNE PRZEDSTAWIENIA BOGA OJCA W SZTUCE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Jak już wcześniej zostało wspomniane, wizerunek Chrystusa stał się w sztuce chrześcijańskiej przedstawieniem obrazu Boga Ojca. Wraz z rozwojem refleksji teologicznej pojawiały się jednak także inne próby obrazowania Jego tajemnicy. Najstarszy sposób związany jest z symbolicznym znakiem *Bożej Prawicy*, czyli wylaniającej się z obłoków ręki (*Manus Dei*). Inny sposób przedstawienia wywodzi się ze starotestamentowej sceny *Gościna Abrahama*, interpretowanej w pismach patrystycznych jako objawienie się Trójcy Świętej. Temat ten, występujący w sztuce chrześcijańskiej już w IV wieku, posłużył do wyrażenia tajemnicy Trójjedynego Boga pod postaciami trzech identycznych młodzieńców. W wyniku ewolucji tego schematu w średniowieczu doszło do wyodrębniania poszczególnych osób poprzez różnicowanie ich wyglądu oraz dodawanie charakterystycznych atrybutów. Postaci odpowiadającej Bogu Ojcu dodawano kulę ziemską lub tiarę na głowie, Zbawicielowi – krzyż, Duchowi Świętemu – książkę albo skrzydła<sup>4</sup>. Analogicznie do rozwoju studiów nad Starym Testamentem w sztuce pojawiły się przedstawienia Boga Najwyższego (*Sabaoth*) – Pana Zastępów, inspirowane tekstami biblijnymi (Iz 40,26; Dn 7,9; Ps 147,4; Ps 103,20n; Łk 2,13). Zgodnie z prorockimi wizjami ukazywany był hieratycznie, z pietyzmem i powagą, jako starzec (*Starodawny*), siedzący na ognistym tronie, z ręką uniesioną w geście błogosławieństwa, w białych lub złotych szatach, symbolizujących chwałę i transcendencję. Tego typu przedstawienia cieszyły się dużą popularnością w gotyckim malarstwie tablicowym i występują m.in. w scenach *Ukoronowania Najświętszej Maryi Panny*. Bóg Ojciec ukazany jest tam jako starzec albo postać bliźniaczo podobna do Chrystusa. Razem z Synem (siedzącym po prawicy) podtrzymuje

---

<sup>4</sup> Szerzej zob. G. Bunge, *Inny Paraklet. Ikona Trójcy Świętej mnicha-malarza Andreja Rublowa*, Kraków 2001, s. 19-22; K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, Warszawa 2002, s. 142-143; A. Tradigo, *Ikony i święci prawosławni*, Warszawa 2011, s. 68-72; J. Seibert, *Leksykon sztuki chrześcijańskiej. Tematy, postacie, symbole*, Kielce 2007, s. 329-330.

nad głową Maryi koronę, a Duch Święty – symbolizowany przez białą gołębicę – unosi się zwykle powyżej. Innym średniowiecznym przykładem wykorzystania antropomorficznego obrazu pierwszej Osoby Trójcy Świętej jest *Tron Łaski*, na którym Bóg Ojciec podtrzymuje poprzeczną belkę krzyża z umęczonym ciałem Chrystusa. Przyjmuje się, że najstarsze przedstawienie tego typu znajduje się w mszale kościoła Montaire koło Paryża i stanowi ilustrację do tekstu rozpoczynającego kanon: *Te igitur...* („Ojczy nie skończenie dobry...”). Nietrudno zatem domyślić się, że niniejsza kompozycja posłużyła zobrazowaniu sensu modlitwy eucharystycznej. Ukazuje ona miłość Boga Ojca zbawiającego świat przez Krzyż Syna, w Duchu Świętym. Około 1200 roku powstało podobne przedstawienie określane jako *Pietas Domini*, gdzie Bóg Ojciec nie trzyma już poziomej belki krucyfiksu, ale bezpośrednio podtrzymuje rozpostarte ramiona Chrystusa. Pomimo pewnych różnic w kompozycji oba przedstawienia głoszą tę samą prawdę i wskazują na Boga Ojca jako na inicjatora planu zbawienia. Jego majestat został tu wyrażony przez tron, bogate szaty oraz koronę w formie tiary. Wizerunek Boga Ojca nieco inaczej wygląda we wschodniej ikonografii, m.in. w kompozycji *Ojcostwa* (ros. *Otieczestwo*, łac. *Paternitas*), znanej już z XI-XII-wiecznych bizantyjskich przedstawień. Głowę *Odwiecznego Dniami* (por. Ez 1,26) otacza ośmiokątny nimb złożony z dwóch kwadratów. Kolor czerwony symbolizuje Boskość, a ciemnozielony (lub granatowy) oznacza mrok niepoznawalności Boga. Na kolanach starca siedzi Chrystus Emmanuel (por. Iz 7,14; 9,5), ukazany jako młodzieniec o proporcjach ciała i rysach dojrzałego człowieka. Jego szaty przenikają złociste promienie, a głowę otacza nimb krzyżowy. W ręku trzyma kulę (symbol wieczności Boga) z wylatującą zeń gołębicą, oznaczającą Ducha Świętego. Zgodnie z interpretacją prawosławną w postaci *Odwiecznego Dniami* został wyobrażony jednak nie bezpośrednio Bóg Ojciec, lecz druga Osoba Trójcy Świętej. W tej ikonie Syn Boży występuje zatem dwukrotnie – jako młody i jednocześnie stary, istniejący od początku i niezmienny, zachowujący stan wiecznej młodości<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002, s. 56-57. A. Tradigo, *Ikony i święci prawosławni*, s. 65-66. Takie wizerunki, interpretowane jako przedstawienie Trójcy Świętej, nie wyrażają jednak w pełni Jej tajemnicy. Zasadniczy problem polega na tym, że w sposób nieadekwatny ukazują wzajemne relacje poszczególnych Osób. Antropomorficzne wyobrażenie Boga Ojca może również stać się źródłem fałszywych sądów na temat Jego Boskiej natury. Z powyższych względów prawosławni hierarchowie wzywali do całkowitego zaprzestania tworzenia tego typu ikon. Szerzej zob. G. Krug, *Myśli o ikonie*, tłum. R. Mazurkiewicz, Białystok 1991, s. 21-22, 91-92.

## PRZEDSTAWIENIA BOGA OJCA JAKO WIZERUNKI KULTOWE

Choć kompozycja *Tronu Łaski* miała charakter narracyjny i służyła zobrazowaniu pewnych prawd wiary, jednak niektóre z tego typu przedstawień stały się z czasem wizerunkami kultowymi. Znamy kilka przykładów wkomponowania ich w gotyckie szafkowe statuy, czczone jako przedstawienia maryjne<sup>6</sup>. Po otwarciu prezentują postać Boga Ojca z podtrzymywanym ukrzyżowanym Chrystusem oraz Duchem Świętym, ukazanym pod postacią gołębic. W polskich kościołach można także spotkać samodzielne przedstawienia *Tronu Łaski*, a do najpopularniejszych należą statuy: w krakowskiej katedrze (1467), w Sierpcu (pocz. XVI w.) oraz w Prostyni (XV/XVI w.), nadal żywo przemawiające do wiernych<sup>7</sup>. Zastanawiając się nad ich fenomenem, można zauważyć trzy istotne elementy: wyjątkowe (nadprzyrodzone) duchowe oddziaływanie, spójność z nauką Kościoła i czytelność treści. W tych wizerunkach możemy bez trudu dostrzec obraz Boga Ojca, który posyła na świat Syna i objawia Go jako Odkupiciela oraz współlistotnego sobie Boga. W Jezusie Chrystusie realizuje swoje ojcostwo i w Jego człowieczeństwie objawia siebie ludziom (por. J 14,9). Oba te terminy, „Ojciec” i „Syn”, są zatem ukazane tu jako relacyjne w stosunku do siebie. Ojciec jest Tym, który stanowi zasadę życia, jest bez początku i z Niego wypływa życie Boże. To właśnie ojcostwo konstytuuje Jego Osobę, a synostwo (czyli bycie zrodzonym) konstytuuje Osobę Syna<sup>8</sup>. Kompozycja *Tronu Łaski* ukazuje zatem Krzyż jako szczególnie zbawcze wydarzenie oraz miejsce objawienia najgłębszych relacji w Bogu. W ofierze Syna jest obecny i działa Duch Święty, tak jak działał przy poczęciu i przyjściu na świat Jezusa, w Jego życiu ukrytym i w Jego posłudze. Duch Święty przemieniał cierpienie Chrystusa w odkupieńczą miłość, kierując tę ofiarę do Ojca i wprowadzając ją w Boski wymiar trynitarniej komunii. W głębi tajemnicy Krzyża objawia się więc Miłość, która wprowadza człowieka na nowo do uczestnictwa w życiu Boga<sup>9</sup>. Być może popularność i kultowy charakter tych przedstawień sprawiły, że z tego typu kompozycji z czasem została wyodrębniona samodzielna postać Boga Ojca. Jeden z najstarszych tego przykładów znajduje się w szafiastym ołtarzu z drugiej ćwierci XV wieku z kościoła św. Katarzyny w Gdańsku (obecnie w Muzeum Narodowym w Warszawie). W centrum ukazana zastała postać starca w złocistych szatach, ze złotym globem (?) u stóp, z ręką uniesioną w geście błogosławieństwa i wzrokiem skierowanym ku niebu. Po bokach widoczne są postacie Najświętszej Panny Maryi z Dzieciątkiem i św. Małgorzaty, a powyżej figury innych świętych.

<sup>6</sup> Taką kompozycję zawierają np. figury z Klonówki (ostatnia ćwierć XIV w.), z Lubiszewa (1. ćwierć XV w.), z Sejn (1. poł. XV w.) i Elbląga.

<sup>7</sup> [http://www.parafiaprostyn.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=15:znaczenie-cudownej-statuy&catid=3:cudowna-statua&Itemid=19](http://www.parafiaprostyn.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=15:znaczenie-cudownej-statuy&catid=3:cudowna-statua&Itemid=19) (dostęp: 19.11.2014).

<sup>8</sup> Zob. K. Gózdź, *Bóg, Ojciec Jezusa Chrystusa*, w: *Bóg – Ojciec wszystkich*, red. K. Gózdź, J. Lekan, Lublin 1999, s. 111-120.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, Rzym 1986, nr 39-40.

Wizerunek Boga Ojca, ukazanego pod postacią starca z globem ziemskim przytulonym do piersi, został utrwalony w średniowiecznych przedstawieniach *Zwiasutowania* i *Ukoronowania NMP*. W nowożytnym malarstwie zyskał szczególną popularność w kompozycjach *Niepokalanego Poczęcia NMP* i *Świętej Rodziny*. Zdarzają się też samodzielne przedstawienia Pierwszej Osoby Trójcy Świętej, czego przykładem jest niewielki obraz (60 x 45) pochodzący z diecezji lwowskiej (z Powołoczy i Waręża). Po II wojnie został ofiarowany przez Anastazego Rogowskiego (1880-1960) do kaplicy Zgromadzenia Sióstr Sług Jezusa w Kielcach<sup>10</sup>. Bóg Ojciec ukazany jest na nim w półpostaci, jako wylaniający się z obłoków starzec. Ubrany jest w białą tunikę i błękitny płaszcz, Jego głowę otacza trójkątny nimb, prawą rękę podnosi w geście błogosławieństwa, a w lewej trzyma złote berło. Na przytuloną do serca błękitną kulę spływa biała gołębicą. Jego oblicze wyraża łagodność i życzliwość, a uważny wzrok skierowany jest na widza. Niezwykle dzieje tego obrazu (spisane w 1949 r.)<sup>11</sup> zawierają wątki charakterystyczne dla genezy „łaskawych” i „cudownych” wizerunków z polskich sanktuariów. Należą do nich: trzykrotne polecenie skierowane podczas snu do wybranej osoby, niezwykle okoliczności związane z odnalezieniem obrazu i potwierdzenie jego cudownego charakteru. Podobne wątki pojawiają się również w historii prawosławnych ikon, o których mówi się, że są „objawione”, tzn. powstały lub zostały włączone do kultu na skutek nadprzyrodzonej interwencji. Również w Kościele katolickim znane są obrazy powstałe na podstawie prywatnych objawień. Należą do nich: wizerunek Najświętszego Serca Pana Jezusa i Miłosierdzia Bożego oraz przedstawienie Boga Ojca wykonane na podstawie wizji Matki Eugonii.

## WIZERUNEK BOGA OJCA WEDŁUG WIZJI ŚW. EUGENII RASAVIO (1907-1990)

Prywatne objawienia są nadzwyczajnymi łaskami danymi wybranym osobom, nie tylko w celu wzrostu ich osobistej pobożności. Niekiedy łączy się z nimi pewna misja i choć nie wnoszą do Objawienia nic nowego, przypominają jednak dawne prawdy lub pomagają je na nowo zinterpretować. Stanowią wyraz Bożej interwencji w konkretnych historycznych warunkach, aby wzbudzić wiarę i pobożność ludzi oraz zapobiec grożącym im niebezpieczeństwom. W takim kontekście należy odczytywać przesłanie przekazane Matce Eugonii Elżbiecie Ravasio w 1932 roku, które zostało zatwierdzone przez Kościół po dziesięciu latach, a spopularyzowane w naszych czasach w broszurce pt. *Ojciec mówi do swoich dzieci*. Autor wstępu tej publikacji zwraca uwagę na trudną sytuację panującą w Europie na początku

<sup>10</sup> <http://amsint.pl/obrazboga/> (dostęp: 19.11.2014).

<sup>11</sup> Szerzej na temat historii obrazu: T. Kukiz, *Kresowe Madonny*, Wrocław 2008, s. 131-134; S. Fudali, *Łaskami słynący obraz Boga Ojca*, Kielce 1998.

XX wieku. Ludzkość, wyniszczona wojnami oraz zagubiona w doktrynach laicyzmu, ateizmu i współczesnych filozofiiach, zatraciła obraz Boga żywego i prawdziwego, Ojca miłosierdzia i dobroci. Ta sytuacja spowodowała Bożą interwencję za pośrednictwem Matki Eugeniei Elżbiety ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Apostołów. W skierowanych do niej słowach Bóg Ojciec miał powiedzieć: „Przychodzę, aby wygnać przesadny lęk, który Moje stworzenia odczuwają wobec Mnie. Pragnę uzmysłowić im, że Moja radość polega na tym, abym był znany i kochany przez Moje dzieci, to znaczy przez całą ludzkość obecną i przyszłą. Przychodzę przynieść nadzieję ludziom i narodom. [...] Ta nadzieja pozwoli im pracować dla swojego zbawienia, żyjąc w pokoju i bezpieczeństwie. Przychodzę, aby Mnie poznano takim, jakim jestem; aby ufność ludzi wzrastała jednocześnie z miłością do Mnie, ich Ojca, mającego tylko jedno pragnienie: czuwać nad wszystkimi ludźmi i kochać ich jak Swoje dzieci”<sup>12</sup>. Ważnym elementem popularyzacji owego przesłania miał stać się obraz Boga Ojca, będący znakiem Jego niewidzialnej obecności. Zgodnie z życzeniem przekazanym w widzeniu miał zostać otoczony czcią w rodzinach. W jaki sposób powinien Boga przedstawiać – możemy jedynie się domyślić na podstawie reprodukcji umieszczonej na okładce wspomnianej broszurki. Widzimy na nim postać dojrzałego mężczyzny z brodą, siedzącego na tronie wśród obłoków, które tworzą zarys trójkąta. Jedną rękę ma uniesioną w geście błogosławieństwa, a drugą przytula kulę do piersi; nieopodal jego bosych stóp leży berło oraz złota korona. W informacji wydawca wyjaśnia, że jest to „fotografia autentycznego obrazu, który namalowała Matka Eugenia po objawieniu”. Nie wiadomo jednak, czy uczyniła to własnoręcznie, czy raczej zleciła jakiemuś artyście, dając mu odpowiednie wskazówki. Wizerunek ten odpowiada jej opisowi duchowej wizji, który jednak w tej kwestii nie jest precyzyjny: „przychodzą Aniołowie i zapowiadają to uszczęśliwiający przybytecie! [...] i oto orszak wybranych: Cherubinów, Serafinów, z Bogiem naszym Stwórcą i naszym Ojcem! [...]. Zaraz potem Ojciec powiedział mi, żebym usiadła z Nim, żeby zapisać to, co postanowił powiedzieć ludziom. «[...] przychodzę pomiędzy ludzi upodabniając się do nich i przyjmując ich nędzę, aby ich miłować i aby poznali ową Miłość. Popatrz, odkładam Moją koronę i całą Moją chwałę, aby przybrać postawę zwyczajnego człowieka!»». Po tym, jak przyjął postawę zwyczajnego człowieka – złożywszy koronę i chwałę u Swych stóp – przygarnął kulę ziemską do Swego Serca, podtrzymując ją lewą ręką [...]”<sup>13</sup>. Na podstawie powyższej relacji możemy próbować stworzyć jedynie bardzo ogólne plastyczne przedstawienie. Do ważnych jego elementów będą należeć: ludzka postać, tron, otoczony przez cherubiny i serafiny, leżąca u stóp korona oraz kula ziemską przytulona do piersi. Bóg Ojciec ukazać się miał w ludzkiej postaci i można przypuszczać, że była to postać podobna wyglą-

<sup>12</sup> *Ojciec mówi do Swoich dzieci*, Na prawach rękopisu, wydanie III poprawione, tłum. W. Kapica, Kraków 1998, s. 15.

<sup>13</sup> Tamże, s. 14-15.

dem do Chrystusa znanego wizjonerce z innych obrazów. Taką hipotezę zdaje się potwierdzać reprodukcja towarzysząca pierwszym wydaniom broszurki. Można domniemywać, że wizerunek ten powstał w latach trzydziestych XX wieku. Mógł on być czczony najpierw przez samą wizjonerkę w jej zgromadzeniu, gdzie przez wiele lat piastowała urząd matki generalnej. Nie jest to jednak dzieło nowatorskie i za wzorzec mógł posłużyć jakiś popularny obraz.

## NOWATORSKA IKONA LII GLADIOLO

W 1994 roku, a więc cztery lata po śmierci Matki Eugenii, powstał wizerunek namalowany przez Lię Gladiolo. Ikona jest dziś szeroko rozpowszechniona w Internecie, widnieje też na okładce najnowszych polskich wydań zapisków s. Eugenii, a nawet zaczyna się ją kopiować i wprowadzać do publicznego kultu w katolickich parafiach. Taki wizerunek znajduje się m.in. w kościele św. Józefa w Bielinach, a na parafialnej stronie można znaleźć informację, że nawiązuje on do objawień Matki Eugenii Elżbiety Ravasio i powstał według przekazanych przez nią wskazówek. Informacja ta jednak jest nieścisła i wzbudza pewne zastrzeżenia, ponieważ wizerunek posiada wyraźnie nowatorską formę i znacznie różni się od pierwotnego obrazu, który został przekazany przez tę wizjonerkę. Ze względu na czas jego powstania jest mało prawdopodobne, aby mogła ona ten projekt zobaczyć i zaakceptować. Powoływanie się zatem na jej osobę oraz objawienie zatwierdzone przez Kościół wydaje się pewnym nadużyciem. Nowe ikony nie rodzą się bowiem z wyobraźni ani według pomysłowości artysty. Są zwykle wynikiem duchowego przeżycia samego ikonografa albo innej osoby, która mu zleca namalowanie obrazu, udzielając odpowiednich wskazówek. Zasadniczym kryterium ortodoksyjności tych przedstawień jest ich zgodność z nauką Kościoła oraz wpisanie się w ciągłość chrześcijańskiej tradycji ikonograficznej. Ikony objawione oraz takie, które zostały uznane za cudowne, zawsze były dokładnie kopiowane. Praktyka ta łączy się z wiarą w nadprzyrodzony charakter tych obrazów, obdarowanych szczególną łaską, która przechodzi na kolejne ich powtórzenia. Każde nowe przedstawienie powstaje zatem na bazie dawnego, chociaż w tym procesie może dochodzić do pewnej stylistycznej modyfikacji. Powielenie uznanych przez Kościół wizerunków kultowych dotyczy nie tylko prawosławia. Również w Kościele katolickim wykonuje się kopie wizerunków łaskawych, cudownych lub objawionych, a wymownym tego przykładem jest wizerunek Jezusa Miłosiernego, namalowany w Wilnie przez Eugeniusza Kazimirskiego według wskazówek s. Faustyny. Faktem zasługującym na podkreślenie jest to, że artysta nie stworzył jakiegś nowatorskiej artystycznie formy, lecz nawiązał do znanych mu przedstawień Chrystusa. Z *Dzienniczka* wynika, że choć obraz daleki był od wyrażenia pełni duchowej wizji, jednak ostatecznie otrzymał akceptację wizjonerki. Obrazy *Miłosierdzia Bożego*, namalowane w kolejnych dziesięcioleciach przez różnych artystów, zachowują zwykle zasadnicze



cechy pierwowzoru, dają się też bez trudu rozpoznać wśród innych przedstawień. Ich wartość zasadza się na obietnicy samego Chrystusa: „Przez obraz ten udzielać będę wiele łask dla dusz, a przeto nich ma przystęp wszelka dusza do niego”<sup>14</sup>. Praktyka wielokrotnego powtarzania świętego wizerunku wynika z głównych założeń sztuki sakralnej, której celem jest przekaz Bożego Objawienia oraz łaski związanej z danym przedstawieniem. W związku z tym już na Soborze Nicejskim II (787 r.) uznano, że do malarza należy tylko „techniczna” część pracy, forma zaś do świętych ojców. Aby artyści mogli przekazywać treści w odpowiedni sposób, wprowadzono kanon ikonograficzny. Wprawdzie dopuszczalne są w nim pewne zmiany i modyfikacje, jednak nie mogą one naruszać jego zasadniczej struktury. W ciągu wieków pojawiały się też różne nowatorskie przedstawienia, związane z poszukiwaniem nowych form artystycznych. Wiele z nich zostało jednak uznanych za niewłaściwe, czy nawet heretyckie i bluźniercze, ze względu na nieczytelną formę oraz brak spójności z nauką Kościoła. W okresie nowożytnym w sztuce sakralnej na Zachodzie zaszły ogromne zmiany, związane z tworzeniem obrazów na podstawie wyobraźni i modelu. Z kolei w naszych czasach niemal absolutem stała się zasada indywidualizmu twórczego. W związku z tym każdy artysta stara się pokazać to, czego jeszcze nie było, i w taki sposób, w jaki nikt jeszcze tego nigdy nie uczynił. Tę zasadę jednak trudno stosować w sztuce kościelnej, gdzie wierność tradycyjnej formie staje się gwarantem czytelności treści oraz łask związanych z danym przedstawieniem. Trudności związane z rozwojem współczesnej sztuki kościelnej sprzyjają rozprzestrzenianiu się prawosławnych ikon. Tego typu malarstwem zaczynają się zajmować także katoliccy artyści, jednak nie zawsze ich przygotowanie technologiczne idzie w parze ze znajomością teologii ikony. W związku z tym coraz większy problem stanowią nowatorskie dzieła, których materiały, technika i formy obrazowania są poprawne, jednak wyrażona za ich pomocą treść obca jest chrześcijańskiej tradycji.

Takie zjawiska bulwersują braci prawosławnych, którzy protestują i starają się jednocześnie wyjaśnić istotę twórczości w malarstwie ikonowym. Według nich, żeby zostać ikonografem, nie wystarczy przyswoić sobie technikę. Zarówno trzymanie się dawnych wzorów, jak też tworzenie całkiem nowoczesnych przedstawień nie stanowi prawdziwej twórczości w tej dziedzinie. W obu przypadkach dojdzie do powstawania ikony od strony formalnej, która jednak nie będzie mogła wywierać odpowiedniego wpływu na życie duchowe wierzących. Choć takie przedstawienie może przypominać klasyczną ikonę, zamiast pomagać w skupieniu będzie milczeć lub rozpraszać i niepokoić. Taka pseudotwórczość wynika zwykle z powierzchownej kontemplacji dawnych wzorów, bez duchowego wznoszenia się do praobrazu. Aby nowa ikona stała się prawdziwym pośrednikiem przybliżającym duchową rzeczywistość, nie wystarczy posiadanie wiedzy i talentu artystycznego. Przede

<sup>14</sup> Św. Bł. s. M. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1993, nr 570.

wszystkim trzeba posiadać charyzmat, rozumieć ducha tradycji i przekształcić ją przez własne duchowe doświadczenie. Prawdziwa twórczość wymaga zjednoczenia w jednej osobie artysty i wizjonera-teologa, co jest, niestety, w naszych czasach zjawiskiem dość rzadkim. Poszukiwanie nowych form jest nie tylko dopuszczalne, ale wręcz konieczne, jednak powinny one wyrażać niezmienną treść chrześcijańskiego Objawienia. Umiejętności artystyczne nie wystarczą, aby malarz przez swoje dzieła mógł przemawiać w imieniu Kościoła i w jego imieniu nauczać. Jedynie przez zakorzenienie w Tradycji oraz życiu liturgicznym i sakramentalnym (w którym działa Duch Święty) można tworzyć dzieła autentyczne i natchnione<sup>15</sup>.

Ikony od wieków powstawały nie tylko na podstawie Pisma Świętego i Tradycji, stając się wizualnym przekazem Słowa Bożego. Mogą one być także wyrazem spekulacji teologicznych oraz wizji duchowych objawionych świętym. Antropomorficzne przedstawienia Boga Ojca, które w ciągu wieków pojawiały się także w prawosławiu, nie zostały jednak tam uznane za kanoniczne. Za jedyną dopuszczalną ikonę niewidzialnego Boga uważa się do dziś ikonę Chrystusa, ponieważ będąc Synem, jest zarazem wiernym obrazem Ojca i pozostaje nim po Wcieleniu aż do końca czasów. Dzięki temu jest doskonałym pośrednikiem, pozwalającym ujrzeć niewidzialnego Boga, którego nie można opisać ani bezpośrednio wizualnie przedstawić. Ikona nie tylko poświadcza obecność Chrystusa, ale prowadzi do mistycznego spotkania z Nim, a przez Niego z Ojcem, w Duchu Świętym. Malarskie przedstawienia mogą więc pośredniczyć w relacji między Trójjedynym Bogiem a człowiekiem, dlatego uważane są za niezwykle pomocne w życiu duchowym chrześcijan<sup>16</sup>. Ważną rolę odgrywają zarówno w cerkiewnej liturgii, jak też w życiu codziennym prawosławnych wiernych.

## PODSUMOWANIE

W świetle powyższych rozważań nowatorską próbę przedstawienia Boga Ojca Lii Gladiolo należy uznać za nietrafioną nie tylko z punktu widzenia sztuki prawosławnej. Wizerunek ten, choć odwołuje się do wizji św. Eugenii, jednak nie przekazuje jej najistotniejszych duchowych treści. Z notatek, jakie sporządziła święta, wynika, że w otrzymanym przez nią objawieniu chodziło przede wszystkim o skorygowanie fałszywego obrazu Boga jako gniewnego i sprawiedliwego Sędziego. Chodziło o ukazanie Go jako przyjaznego i bliskiego ludziom Ojca – pełnego miłości, dobroci i zyczliwości. Wyrażające tę wizję malarskie przedstawienie Boga

<sup>15</sup> Szerzej zob. S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok–Warszawa 1992, s. 158-159; P. Evdokimov, *Sztuka ikony, teologia piękna*, Warszawa 1999, s. 129; I. Jazykowa, *Oto czynię wszystko nowe. Ikona w XX wieku*, Warszawa 2011, s. 119-162.

<sup>16</sup> Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, s. 169, 198; *Encyklika Patriarchy Konstantynopolańskiego Dymitrowa I z okazji 1200. rocznicy Soboru Nicejskiego II*, nr 16, 17, 19; tłum. ks. A. Żurek, „Vox Patrum” 10 (1990), z 19, s. 576-577.

Ojca już na pierwszy rzut oka powinno wzbudzać ufność oraz inspirować modlitwę. Nowatorska ikona wprowadza jednak pewien dystans, co jest spowodowane trudnością z rozpoznaniem Boga w siedzącej na tronie młodzieńczej sylwetce. Poza tym w chrześcijańskiej ikonografii ujęcie frontalne, hieratyczna i statyczna postawa oznaczają: wszechmoc, potęgę i panowanie, a nie dobroć, życzliwość i czułość.

W przesłaniu skierowanym przez s. Eugenię chodziło o ukazanie Boga jako Ojca całej ludzkości. Objawiony obraz miał stanowić centrum rodzinnej modlitwy, dlatego chęć włączenia go dzisiaj do kultu w katolickich świątyniach wydaje się sporym nieporozumieniem. Takie zjawisko może wskazywać z jednej strony na konieczność dowartościowania i zaakcentowania kultu Boga Ojca w Kościele katolickim, z drugiej zaś – na brak odpowiedniego wizerunku Chrystusa, włączonego w liturgiczne misterium. W sztuce chrześcijańskiej (aż do średniowiecza) nie było przecież potrzeby tworzenia wizualnych przedstawień pierwszej Osoby Trójcy Świętej, ponieważ wizerunek Chrystusa umieszczany w absydzie świątyń uważany był za obraz Boga niewidzialnego. Wprawdzie zastosowana forma i technika stylizuje przedstawienie Lii Gladiolo na ikonę prawosławną, jednak sposób wyrażenia treści czyni ten obraz obcym i niezrozumiałym także dla chrześcijan wschodnich. Ikona swoją kompozycją nawiązuje w pewien sposób do średniowiecznego wizerunku *Odwiecznego Dniami*, ale Bóg nie występuje w tym przedstawieniu w postaci młodzieńca. W nowatorskiej ikonie Boga Ojca pojawiają się też nieznanne w tradycyjnym malarstwie bizantyjskim atrybuty – korona (mitra) i berło – będące znakiem ziemskiej władzy i panowania. W piśmie ks. Aleksandra Caillota, biskupa Grenoble, potwierdzającego prawdziwość objawienia św. Eugenii, jako główny argument został podany związek przekazanych treści z chrześcijańską nauką. Dane jej objawienie „z jednej strony mieści się w Tradycji Kościoła, nie wnosi nowości, które mogłyby wzbudzać podejrzenia”<sup>17</sup>. Niewątpliwie opis przekazanej przez nią wizji Boga Ojca posiada teologiczny fundament, ma potwierdzenie w prorockich pismach, a także plastyczny odpowiednik w sztuce chrześcijańskiej. Obraz ten nadal żywo przemawia do wierzących, czego wyrazem są średniowieczne i nowożytnie wizerunki otaczane kultem. Młodzieńcze przedstawienie Boga Ojca w różowych szatach budzi zaś co najmniej zdziwienie, a traktując tę ikonę jako przejaw współczesnej twórczości, warto przypomnieć naukę Soboru Watykańskiego II (KL 122-124). Jasno z niej wynika, że dzieła sztuki sakralnej powinny być zrozumiałe nie tylko dla tych, którzy ją tworzą, ale dla ogółu wierzących. Ich celem jest bowiem głoszenie nauki Kościoła, pomaganie w poznaniu tajemnic wiary oraz we wnikanii w ich duchowy wymiar. Mając więc na uwadze tę ważną rolę, warto zwracać częściej uwagę zarówno na dawne, sprawdzone wzorce godne upowszechniania, jak też na nowatorskie obrazy, wymagające krytycznej postawy. Warto też sobie uświadomić, że dawniej, jeśli nawet jakieś nieprawidłowe wyobrażenia powstawały, dotyczyły zwykle niewielkiej liczby egzemplarzy,

<sup>17</sup> *Bóg Ojciec mówi*, s. 11.

a ich zasięg był ograniczony. Dziś, upowszechniane przez druk czy Internet, mają znacznie większą siłę oddziaływania. Mogą przyczynić się po powstawianiu błędów w wierze i wywierać niewłaściwy wpływ na życie duchowe wierzących<sup>18</sup>.

#### CONTEMPORARY ICON OF GOD THE FATHER. INVENTIVENESS OR HERESY?

##### Summary

Interest in icons that can be seen in the Western World during some last decades caused that new compositions come into existence. One of them is the icon of God the Father presenting a youthful carefreeness figure sitting on the throne.

Lia Glandiolo – the author – justifies her inventive depiction pointing to the revelations of Mother Eugenia Rasavio.

Due to the fact that the content of the revelations has been printed and widespread, the icon gains more and more popularity. Its innovative form leans however to reflection: may it stay within the range of the Christian iconographic tradition?

In the article, the author – referring to Sister Eugenia's revelations – tries to present the critical analysis of this icon in the light of Eastern and Western Christian art.

**Słowa kluczowe:** ikonografia Boga Ojca, ikonografia Trójcy Świętej, kanon ikonograficzny, sztuka chrześcijańska, ikona współczesna

**Keywords:** iconography of God the Father, iconography of Holy Trinity, iconographic canon, Christian art, contemporary icon

---

<sup>18</sup> W prawosławiu znane są ikony niekanoniczne, które nie mieszczą się w kanonie przekazu prawd wiary. Można też mówić o nieortoikonicznych, mieszczących się w tym przekazie, lecz różniących się z poprawną teologią ikony, np. w odniesieniu do specyficznego sposobu przedstawiania lub techniki. Tego typu ikony powstawały pod wpływem sztuki zachodniej w krajach prawosławnych od XVI wieku, a zjawisko to nasiliło się w kolejnych stuleciach. W naszych czasach powraca się jednak do najstarszych wzorów i na ich bazie odradza się sztuka ikonopisania. Szerzej zob. J. Różycka-Klejnowska, ks. D. Klejnowski-Różycki, *Studium ikony*, Ząbrze 2011, s. 149-155.

Ks. Tomasz Nawracała\*  
WT UAM, Poznań

## W IMIĘ JEZUSA CZY TRÓJCY ŚWIĘTEJ? KILKA UWAG O FORMUŁACH CHRZCIELNYCH

Bycie chrześcijaninem rozpoczyna się od chwili przyjęcia chrztu świętego. W nim po raz pierwszy wyznaje człowiek wiarę w Boga Tójjedynego, aby móc otrzymać przebaczenie grzechów i łaskę uświęcającą. Kościół apostołski stosował dwie formuły chrzcielne: chrystologiczną i trynitarną. Dyskusja nad pierwotnością tych formuł jest wciąż otwarta. Niniejszy artykuł pragnie zwrócić uwagę na konsekwencje jednoznacznego opowiadania się za pierwszeństwem formuły chrystologicznej i traktowania formuły trynitarnej jako wtórnej. Wydaje się, że ostrożność w ocenie historycznego pierwszeństwa musi być tu szczególnie ze względu na ciągłość zachowania w Kościele z ustanowienia Chrystusa jednej ekonomii sakramentalnej. Obie formuły prawdopodobnie funkcjonowały równocześnie w pierwszych gminach chrześcijańskich, a ustalenie i utrwalenie formuły trynitarnej wynikało z rozwoju świadomości Kościoła.

Podstawowa definicja Kościoła określa go jako znak i narzędzie wewnętrzne-  
go zjednoczenia z Bogiem i między ludźmi. Taką definicją posługuje się Sobór  
Watykański II w konstytucji *Lumen gentium*<sup>1</sup>, dodając jednocześnie, że ma ona  
charakter sakramentalny. Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, to znaczy  
jest rzeczywistością zbawienia, choć nieukazaną bezpośrednio. Pełnia zbawienia  
wciąż jest zakryta tym, co należy do świata, w którym Kościół istnieje. Jednak jest  
już obecna. Tym bardziej jeśli weźmie się pod uwagę – tak jak czyni to sobór, a po  
nim cała tradycja katolicka, źródło Kościoła. Jest nim Bóg Trójjedyny, Bóg Ojciec,  
który „na skutek najzupełniej wolnego i niezgłębionego zamysłu swej mądrości  
i dobroci, stworzył cały świat, a ludzi postanowił wynieść do udziału w życiu  
Bożym. [...] Wierzących zaś w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele

\* Ks. Tomasz Nawracała (ur. 1974 r.) – doktor teologii, Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu, adiunkt; email: ks.tomn@gmail.com.

<sup>1</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* 1, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2008 [dalej: LG].

świętym, który [...] został objawiony przez wylanie Ducha<sup>22</sup>. Źródłem Kościoła jest Trójca Święta. Wzajemne i całkowite oddanie się Ojca i Syna, i Ducha Świętego dla siebie tworzy wspólnotę miłości, w której wszystko – z wyjątkiem własności osobowej każdej z osób – jest wspólne. Odwieczna wspólnota Osób boskich ujawniła się *ad extra* w dziele stworzenia i zbawienia. Miłość łącząca osoby w Trójcy Świętej została wyrażona poza Bogiem wobec stworzeń, które powołane zostały do istnienia z miłości i dla miłości. W analogiczny sposób miłość staje u początku nowego stworzenia, czyli zbawienia: byty stworzone, które raz miłość Boga odrzuciły i zaprzepaściły, ponownie ją odzyskują w dziele Syna Bożego. On, jako jedyny z Trójcy, stał się człowiekiem, aby człowieka w widzialny sposób uczynić sprawiedliwym przed Bogiem, tzn. przenieść go ze stanu grzechu do świętości.

Zbawienie stało się widoczne w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa i pozostawione Kościołowi jako depozyt do przekazywania wszystkim narodom. Jezus daje swoim uczniom nakaz: idźcie, głoscie Ewangelię i działajcie w moim imieniu (por. Mt 28,19-20). W ten sposób On sam, swoją mocą, potwierdza prawdziwość dokonanego dzieła i autentyczność misji powierzonej apostołom.

Wyjątkowe miejsce wśród tych potwierdzających znaków zajmują sakramenty, które swoją moc czerpią od Chrystusa. On powierza je Kościołowi, prasakramentowi, aby mógł dosięgać ludzi czasowo i przestrzennie oddalonych od Jerozolimy sprzed dwóch tysięcy lat. Gwarancja takiego możliwego powiązania każdego człowieka ze Zbawicielem wynika z wiernego czynienia tego, co On dał i co sam nakazał.

Niniejszy artykuł pragnie wskazać na trudności, jakie rodzą się, kiedy owa ciągłość zostaje podważona lub ukazana tylko jednoznacznie. Dobrym przykładem jest tu kwestia chrztu, którego formuła chrystologiczna lub trynitarna znana jest z kart Nowego Testamentu.

## PIERWSZEŃSTWO HISTORYCZNE

Chrzest święty jest sakramentem, którego udzielano albo w imię Jezusa, albo w imię całej Trójcy Świętej. Zdaniem J. Hadalskiego<sup>3</sup> ich wzajemną relację można streścić w następujący sposób: 1) formuła chrystologiczna jest formułą pierwotną stosowaną przy udzielaniu sakramentu inicjacji chrześcijańskiej, potwierdzoną przez Dzieje Apostolskie i *Didache* oraz – pośrednio – przez List św. Jakuba; 2) formuła trynitarna jest późniejsza czasowo. Jej znaczenie zawarte jest *implicit*e w formule chrystologicznej i niczego do niej nie dodaje, dlatego może być traktowana jako komentarz; 3) formuła trynitarna powstała przez rozwinięcie for-

---

<sup>2</sup> LG 2.

<sup>3</sup> Przedstawione tezy pochodzą z: J. Hadalski, *Osobowórczy charakter chrztu. Studium teologiczno-liturgiczne*, Kraków 2006, s. 122-127.

muły chrystologicznej i ma potwierdzenie wyłącznie w Ewangelii św. Mateusza; 4) w Ewangelii jest ona dodatkiem redakcyjnym, którego źródłem jest liturgia pierwotnego Kościoła; 5) upowszechnienie formuły ewangelicznej i rozwój liturgii Kościoła potwierdzają *Didache* oraz św. Justyn.

Przedstawione elementy podkreślają, że używana dziś formuła trynitarna chrztu św. nie jest najstarszą formą tego sakramentu. Wyprzedza ją formuła stosowana powszechnie przez Kościół w czasach apostoelskich, której istotą jest wszczęcie w Chrystusa. Temu wszczęciu człowieka w Zbawiciela odpowiada zbawcze pragnienie Boga. On chce zbawić wszystkich ludzi i czyni to przez swojego Jednorodzonego Syna, dlatego każdy, kto wchodzi w relację z Synem, otrzymuje udział w samej rzeczywistości zbawienia. Poza Chrystusem nie ma zbawienia. Takie jest zasadnicze przesłanie Nowego Testamentu i dlatego oczywisty wydaje się fakt, że chrzest w imię Jezusa daje udział w zbawieniu. Apostołowie właśnie ten udział podkreślali w swojej działalności misyjnej, kiedy szli głosić nadejście Królestwa Bożego. Tu jednak rodzi się poważna wątpliwość. Jeśli bowiem sam Chrystus jest znakiem rzeczywistości zbawienia i samą rzeczywistością zbawienia, to dziwne, że nie zostawia swoim uczniom – posłanym do świata, aby Jego misję kontynuowali – ściśle określonego narzędzia, przez które mógłby On sam to zbawienie proponować innym ludziom. Chrystus dał nakaz misyjny, ale nie przekazał, w jaki sposób ludziom faktycznie udzielić daru usprawiedliwienia przed Bogiem. Chrzest w imię Jezusa, jako sakrament odrodzenia dla niewierzących, byłby narzędziem ustanowionym przez apostołów na podstawie ich refleksji nad doświadczeniem wiary<sup>4</sup>. Skąd płynęłaby jednak jego skuteczność?

## TEOLOGICZNA CAŁOŚĆ

Uznanie pierwszeństwa formuły chrystologicznej stawia pytanie o cel działania Jezusa. Ziemską działalność była adresowana przede wszystkim do żydów, którym Jezus głosi zbawienie. Oni są tymi, z których i dla których przychodzi Mesjasz. Zatem Jezus nie tyle skupia się na sobie, ile na tym, przez którego został posłany. On nieustannie objawia Ojca i to jest Jego główna misja<sup>5</sup>. Ukazanie Boga jako Ojca wszystkim, którzy są następcami samego Abrahama i dzielą jego wiarę.

---

<sup>4</sup> Przed taką interpretacją przestrzega dekrét *Lamentabili* Świętego Oficjum z 1907 roku, który uznaje za błędne zdanie: „Sakramenty stąd wzięły początek, że Apostołowie lub ich następcy zinterpretowali jakąś myśl albo zamiar Chrystusa pod wpływem i zachętą okoliczności i wydarzeń” (nr 40). Cytat za: *Breviarium fidei*, Poznań 2007.

<sup>5</sup> Tezę bardzo radykalnie ujmuje J. Dupuis, pisząc: „Bóg, którego Jezus nazywa «Ojcem», jest w centrum Jego orędzia, Jego życia i Jego osoby: Jezus nie mówił początkowo o sobie samym, lecz przyszedł głosić Boga i przyjście Jego Królestwa oraz służyć Mu. Bóg jest w centrum, nie On, wysłannik!” (*Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999, s. 61). Na temat stopniowego ujawniania siebie jako Boga przez Jezusa zob. s. 67-68.

Jednocześnie to właśnie objawienie jest czymś, co Jezusa wyróżnia od podobnych nawet obrazów zawartych w Starym Testamencie. Jezus ukazuje Ojca jako kogoś bliskiego i znanego, jako kogoś, z kim dzieli wyjątkową relacją już trwającą i ukazującą się w czasie. Jezus jest wobec Ojca jako Syn i to Syn z natury. Odniesienie do Ojca jest dla niego fundamentalne, podczas gdy dla ludzi relacja ta jest tylko przybraniem, które nastanie, dokona się i będzie. Warunkiem tej nowej rzeczywistości jest wiara. Ten, kto wierzy, staje się kimś bliskim Jezusowi i w Nim nawiązuje także relację z Ojcem. Stąd też wiara okazuje się także kryterium samego działania: kto wierzy w Syna, może doświadczyć Boga, poznać Go i umiłować. Ten, komu wiary brak, zostaje pozbawiony mocy Boga, to znaczy samego Ducha Bożego. Jezus działa, objawiając tajemnicę Trójcy Świętej. I formuła trynitarna chrztu byłaby świadectwem takiego właśnie objawienia<sup>6</sup>.

Do takiego działania należy dodać także samo wydarzenie Paschy w życiu Jezusa rozumiane jako odejście do domu Ojca. Ewangelisci, szczególnie św. Łukasz, nieustannie podkreślają, że Jezus jest w drodze: idzie do Jerozolimy, aby spełnić to, do czego został posłany (por. Łk 13,33). Jerozolima stanie się dla Jezusa miejscem przejścia, które choć dramatyczne, będzie także pełne nadziei. Syn Człowieczy będzie odrzucony przez lud, ale trzeciego dnia zmartwychwstanie. To zestawienie obok siebie śmierci i zmartwychwstania nie było zrozumiałe dla uczniów, zanim same wydarzenia nie nastąpiły. *Post factum* będą jednak kluczowe. Jezus wydaje się Ojcu, który odpowiada przywróceniem Syna do życia. Oba wydarzenia są wydarzeniami nierozdzielными, choć różnymi i dotyczącymi całej Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Syn wydaje się Ojcu, a Ojciec to wydanie przyjmuje, odwracając porządek natury i ze śmierci prowadząc do życia oraz przedłużając ten nowy porządek w darze Ducha Świętego: „A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8,11).

Trzecim istotnym elementem dla całości przekazu Nowego Testamentu jest wreszcie sama wiara. Ona jest przecież trynitarna. Chrześcijanin jest człowiekiem, który wierzy w Boga Ojca, Boga Syna i Boga Ducha Świętego. Bóg jest jeden w trzech osobach. I jako taki, jeden i trójosobowy, działa w historii człowieka, czyniąc z niej historię zbawienia. Stąd też tajemnica Trójcy Świętej jest istotą chrześcijaństwa i wskazuje bezpośrednio na tajemnicę Boga. On nie tylko jest

---

<sup>6</sup> Słusznie stwierdza W. Kasper o tej formule, że „streszcza ona podstawową strukturę synoptycznej tradycji, owszem, całego Nowego Testamentu. Streszczenie to ukazuje jednoznacznie, że trynitarne wyznanie wiary nie przedstawia tylko teoretycznej refleksji i spekulacji. Wyraża w sposób streszczający całość zbawczego wydarzenia, które jest nam udostępniane w chrzcie. *Stąd chrzest, to znaczy proces, przez który dokonuje się bycie chrześcijaninem, jest «Sitz im Leben» dla trynitarnego wyznania wiary.* Trynitarne wyznanie wiary wyraża tym samym rzeczywistość, z której Kościół i każdy poszczególny wierzący żyje i dla której żyć powinien” (*Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 305).



duchem dominującym nad wszelkim stworzeniem, ale przede wszystkim jest wspólnotą Osób odwiecznie się kochających. Cała zatem ludzka historia jest objawianiem się Boga w jego najbardziej intymnej istocie osobowej. I jeśli chrzest czyni człowieka uczestnikiem takiego życia, to czyni go zdolnym do wchodzenia w relację z Ojcem, Synem i Duchem Świętym zarówno w ich boskiej wspólnocie, jak i indywidualnie. Przyjąć chrzest to rozpocząć życie wiarą w Boga-Trójcę Świętą. Liturgia chrztu świętego jest tu potwierdzeniem: udziela się chrztu po wyznaniu wiary w całe misterium Boga. Osoba i działalność Jezusa muszą być odczytywane w kontekście trynitarnym. Tylko w ten sposób można wyrazić ich właściwe znaczenie. „Uprzedzały one – wyjaśnia *Katechizm* – moc Jego Misterium Paschalnego. Zapowiadały i przygotowywały to, czego miał On udzielić Kościołowi po wypełnieniu się wszystkiego. Misteria życia Chrystusa są podstawą tego, czego Chrystus udziela teraz przez szafarzy swojego Kościoła w sakramentach, ponieważ «to, co było widzialne w naszym Zbawicielu, przeszło do Jego misteriów». Sakramenty będące «mocami, które wychodzą» z zawsze żywego i ożywiającego Ciała Chrystusa, oraz działaniami Ducha Świętego urzeczywistnianymi w Jego Ciele, którym jest Kościół, są «arcydziełami Bożymi» w nowym i wiecznym Przymierzu”<sup>7</sup>. Sakramenty są więc znakami samego Chrystusa w akcie zbawczym. Jako takie powierzone zostały Kościołowi, aby ten akt ponawiać wobec człowieka. W ten sposób tworzy się ciągłość między wydarzeniem historycznym męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa a ludźmi, którzy ten akt przyjmują w liturgii. Sama liturgia jest dziełem całego Kościoła, a nie pojedynczego człowieka. Wszyscy wierzący stają w akcie kultycznym, aby oddać chwałę Bogu. I ten, komu ta chwała jest oddawana, jest w tej liturgii *explicite* wyrażony: to jest Trójca Święta. Oczywiście jest fakt, iż takiego znaczenia liturgii Kościół nie posiadał w pełni rozwiniętego w czasach apostoelskich. Jednocześnie jednak pomijanie w ogóle struktury liturgicznej wydaje się błędne. W pismach Nowego Testamentu, szczególnie u św. Pawła, jest ona zawarta co najmniej jako charakterystyczna dla samej modlitwy. W Liście do Rzymian apostoł pisze: „Proszę więc was, bracia, przez Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez miłość Ducha, abyście udzielili mi wsparcia modłami waszymi za mnie do Boga” (15,30), a w 2 Liście do Koryntian: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi!” (13,13). Te dwa fragmenty wskazują bardzo wyraźnie, że Paweł zna już ukształtowaną i rozpowszechnioną tradycję modlitwy, w której następowało przywołanie osób Trójcy Świętej. Ten fakt nie mógł dokonać się dopiero w czasach redakcji Ewangelii św. Mateusza<sup>8</sup>; musiał być zdecydowanie wcześniejszy. Stąd nawet jeśli Paweł pisze o chrzcie w imię

---

<sup>7</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994 [dalej: KKK], nr 1115-116.

<sup>8</sup> Argument wynikający z chronologii powstawania ksiąg Nowego Testamentu. Jeśli wersja grecka Mateusza powstaje w latach 80.-90., to jej autor włącza w tekst formułę trynitarną jako nakaz samego Chrystusa. Por. J. Hadalski, *Osobotwórczy charakter chrztu*, s. 125-126.

Jezusa, to potwierdza konieczność zwracania się do Boga jako Trójcy Świętej. Trynitarna formuła chrztu może być również w taki sposób ukształtowana: jako znana z liturgii i życia ascetycznego Kościoła<sup>9</sup>.

## POSTULATY

Wydaje się, że dążenie do sprecyzowania danych zawartych na kartach Pisma Świętego nie zawsze jest kwestią łatwą. Danymi, jakimi dysponuje Kościół przy tego typu poszukiwaniach, są mocno ograniczone. Brak źródeł jest tu wyjątkowo istotny i nie pozwala zredukować odpowiedzi na stawiane pytania wyłącznie do logiczności wywodu lub dedukcji wniosków na podstawie przesłanek mniejszych. Przy braku źródeł można najwyżej stawiać hipotezę o większej lub mniejszej dozie prawdopodobieństwa. W omawianej kwestii widać, że nie można zredukować teologii do spisanej tradycji wiary, tak jak nie można sądzić, iż bez tej tradycji teologia się obędzie. Powściągliwość jest tu bardzo konieczna dla utrzymania wiarygodności samego Kościoła. Każda zmiana w nim musi być pojmowana jako powrót do tego, co było pierwotne<sup>10</sup>.

Czasy posoborowe przyniosły szeroko rozumianą reformę Kościoła. W powszechnym rozumieniu tego słowa chodzi o odrzucenie tego, co stare, przeżyte, nieaktualne, na rzecz czegoś innego. To nowe jest uważane za lepsze, bardziej znośne i korzystniejsze. Historia pokazuje, że ocena reform jest zawsze trudna i niekoniecznie tylko pozytywna. Ponieważ Kościół jest społecznością ludzi, akceptuje takie pojęcie reformy, ale nie odnosi go do siebie. Pierwszym bowiem znaczeniem słowa „reforma” jest powrót do tego, co jest pierwsze i najistotniejsze. Reforma Kościoła ma więc inne znaczenie niż reforma społeczna. Mówiąc o reformach, Kościół stara się powracać do źródeł swojego istnienia, tzn. Chry-

---

<sup>9</sup> Samo słowo *ekklesia* używane przez autorów Nowego Testamentu odpowiada hebrajskiemu słowu *qahal* – zgromadzeniu kultycznemu przed Jahwe. Zatem sam Kościół, jako wspólnota ochrzczonych, jest liturgiem wobec Boga Trójjedynego. Na temat wyrażenia zob. P. Ternant, *Kościół. Terminologia*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 383-384.

<sup>10</sup> Reforma liturgiczna po Soborze Watykańskim II nie podjęła powrotu do formuły chrystologicznej. Jej pierwszeństwo historyczne nie jest bowiem jednoznaczne. Dużo wycucia ma B. Testa, twierdząc, że Nowy Testament podaje obie formy chrztu. „Chrzest jednoczy człowieka z Chrystusem – Zbawicielem. Uznaje się przeto, że Jego dzieło wynika z miłości Ojca, a dopełnia się wylaniem Ducha. Poza tym imię Jezusa lub Trójcy Świętej wskazuje na autorytet i przyczynę chrztu: z Niech chrzest wynika i ze względu na Nie jest udzielany. Nie da się jednak wykluczyć takiej ewentualności, zgodnie z którą stwierdzenia te wskazywałyby również na to, że ochrzczony staje się własnością, bądź też zostaje poświęcony Jezusowi, względnie całej Trójcy Świętej” (*Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 127-128). Nieco dalej Testa uznaje, że opowiedzenie się za formułą trynitarną było wydarzeniem historycznym, spowodowanym koniecznością doprecyzowania nauczania Kościoła przeciwko herezjom i błędom.

stusa i Ewangelii. To w świetle tych dwóch kryteriów Kościół może dialogować ze światem i wypełniać misję głoszenia dobrej nowiny dla zbawienia ludzkości. Już Dzieje Apostolskie w swych sumarycznych formułach, np. 2,42, wskazują na takie rozumienie reformy: nieustanne trwanie w nauczaniu apostolskim. Co gwarantuje, że tak pojęta reforma Kościoła ma szansę na przetrwanie? Trzy rzeczy: wiara, nadzieja i miłość każdego chrześcijanina. W życiu ucznia Chrystusa nie chodzi tylko o unikanie pewnych grzechów, błędów, rozłamów czy herezji. Chodzi o unikanie wszelkiego myślenia jednoznacznego, schematycznego, jedynie słusznego. Kościół jest bogaty i różnorodny, nawet gdy ta różnorodność prowadzi do napięć i konfliktów. Trzeba patrzeć wciąż na Chrystusa i na nowo podejmować trud pójścia za Nim nie według własnego myślenia i sposobu na życie, ale według Ewangelii, której słowa są życiem wiecznym.

W przypadku formuły chrzcielnej zamiast jednoznacznego orzekania o pierwszeństwie lepiej uznać współistnienie obok siebie różnych tradycji. Udzielanie chrztu w imię Jezusa i udzielanie chrztu w imię Trójcy Świętej były dwoma formułami, które Kościół stosował, aby ludziom dać możliwość udziału w zbawieniu<sup>11</sup>. Z czasem formuła chryzologiczna przestała być stosowana. Ta zmiana w ekonomii sakramentalnej Kościoła była podyktowana wzrostem świadomości tego, czym jest chrzest i do kogo się odnosi. Związek z Chrystusem oznacza związek z Ojcem i Duchem Świętym, którzy razem działają w dziele stworzenia i zbawienia. Warto tu także przypomnieć stwierdzenie Trydentu: „Sobór oświadcza ponadto, że Kościół zawsze posiadał władzę, aby przy udzielaniu sakramentów, z zachowaniem ich istoty, wprowadzać lub zmieniać to, co uznał za właściwe, stosownie do zróżnicowania rzeczy, czasów i miejsc, dla pożytku przyjmujących bądź dla uczczenia sakramentów”<sup>12</sup>.

Zmiana w dziedzinie sakramentalnej nie może spowodować utraty sakramentu. Gdyby formuła chrztu w imię Pana była najstarsza i z czasem zastąpiona formułą chrztu w imię Trójcy Świętej, to jak można jeszcze wykazać nieprzerwaną ciągłość między pragnieniem Jezusa a działaniem Kościoła? Ten ostatni straciłby całą swoją wiarygodność, dokonując istotnej zmiany w znaku zbawienia. Czy chrzest byłby jeszcze znakiem łaski? Jeśli jednak obie formuły używane były równocześnie, to chrzest zachowuje całą swoją misteryjność. Udzielony człowiekowi jest sakramentem inicjacji w wierze, czyli początkiem relacji do Boga Trójjedynego. Chrzest oczyszcza ze wszystkich grzechów, ale także czyni neofitę nowym stworzeniem, przybranym synem Bożym, członkiem Chrystusa, świętynią Ducha Świętego.

---

<sup>11</sup> Taki też jest wniosek ks. Hadalskiego: „Cokolwiek by nie powiedzieć, obydwie formy [...] wyrażają wiarę i praktykę Kościoła apostolskiego. Obydwie też są nie tylko sakramentalnymi formułami liturgicznymi, ale także, a może przede wszystkim, wyrażają istotny związek przyjmującego chrzest z Bogiem” (J. Hadalski, *Osobotwórczy charakter chrztu*, s. 127).

<sup>12</sup> Sobór Trydencki, sesja XXI: *Nauka o komunii pod dwiema postaciami i o komunii dla dzieci*, rozdz. 2, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. IV, Kraków 2004, s. 609.

„Trójca Święta daje ochrzczoneму łaskę uświęcającą, łaskę usprawiedliwienia, która uzdalnia go do wiary w Boga, do pokładania w Nim nadziei i miłowania Go [...]; daje mu zdolność życia i działania pod natchnieniem Ducha Świętego [...]; pozwala mu wzrastać w dobru [...]”<sup>13</sup>.

## IN THE NAME OF JESUS, OR THE HOLY TRINITY? SOME REMARKS ON THE BAPTISMAL FORMULAS

### Summary

Being a Christian begins from the moment of baptism. In baptism a human being professes the faith in the Holy Trinity to be able to receive forgiveness and sanctifying grace. Apostolic Church used two baptismal formulas: Christological and Trinitarian. The discussion on these formulas precedence has still been open. This article aims at drawing attention to consequences of unambiguous advocating the priority of the Christological formula and treating the Trinitarian formula as secondary. It seems that caution in the evaluation of historical precedence must be special here due to the continuity of maintaining one sacramental economy in Church. Both formulas were probably present in first Christian communities, and establishing the Trinitarian formula resulted from the Church awareness increase.

**Słowa kluczowe:** chrzest, Kościół, Trójca Święta, formuła, Jezus

**Keywords:** Church, Holy Trinity, Jesus, baptism, formula

---

<sup>13</sup> KKK nr 1266; por. także KKK nr 1279.

Sabina Bartoszek\*  
WT KUL, Lublin

## DZIAŁANIE BOGA TRÓJJEDYNEGO POZA BEZPOŚREDNIM (SAKRAMENTALNYM) WŁĄCZENIEM W RZECZYWISTOŚĆ KOŚCIOŁA

Temat niniejszej pracy podejmuje problematykę relacji pomiędzy trwaniem pełnym i definitywnym objawienia się Boga w Kościele katolickim a powszechnym objawieniem się Boga poza instytucjonalnymi ramami religii katolickiej. Istnieje jedno Objawienie się Boga i jedna Jego wola zbawcza, obejmująca każdego człowieka. Jak zatem należy pojmować pluralizm religijny? Niniejsza praca skupia się wokół tajemnicy Boga, który się objawia, i człowieka, który w swojej wolności udziela odpowiedzi. W tym kontekście przedstawiona jest nauka Soboru Watykańskiego II, owa triada wartości: Prawda, Dobro, Świętość<sup>1</sup>, zawarta w świecie, wskazująca na istnienie Boga.

Każdy człowiek został stworzony przez Boga, aby w rzeczywistości ziemskiej, a później w eschatonie radować się komunią z Bogiem. Owa relacyjność z Bogiem nie jest jeszcze w pełni zrealizowana, czasy mesjańskie i wszelka doskonałość są atrybutami eschatonu, a nie ziemi. „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy – S.B.] twarzą w twarz” – 1 Kor 13,12. Biorąc pod uwagę powszechną wolę zbawczą Boga oraz niewspółmierność poznania Boga w rzeczywistości skończonej (ziemskiej) oraz nieskończonej (eschatologicznej), należy zastanowić się nad działaniem Boga poza sakramentalnym włączeniem w rzeczywistość Kościoła. Poprzez Kościół bowiem realizuje się zbawienie. Tematyka niniejszej pracy będzie rozpatrywana w trzech paragrafach. Pierwszy z nich zostanie poświęcony zagadnieniu posłannictwa Kościoła wobec niechrześcijan. Kościół będzie tam analizowany jako wspólnota ludzi poszukujących i pielgrzymujących. W drugim paragrafie będzie podjęta problematyka działania Ducha Świętego, Jego obecności. Ostatni paragraf skupiać się będzie wokół tematyki powszechnej woli zbawczej Boga.

\* Sabina Bartoszek (ur. 1987) – doktorantka Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL; e-mail: bartoszeksabinka@wp.pl.

<sup>1</sup> Prawda, Dobro, Świętość są wartościami przez które Bóg Trójjedyny przejawia swoją obecność, dlatego w niniejszej pracy owe wartości są pisane z wielkich liter.

## POŚLANNICTWO KOŚCIOŁA WOBEC NIECHRZEŚCIJAN

Bóg, objawiając się ludzkości, najpełniej objawił się poprzez historycznie wcielonego Syna. Jest to prawda obiektywna i podstawowa. Z tej racji wyłania się fakt absolutnego charakteru Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, jak również rzeczywistości Kościoła, założonego przez Mesjasza, który „[...] trwa w Kościele katolickim, rządzonym przez Następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim w komunii [...]”<sup>2</sup>. Współcześnie, przyjmując różnorodność dróg duchowych, którymi człowiek podąża: od przeróżnych systemów filozoficznych, stylów życia, po systemy religijne, w jakich człowiek poszukuje własnego spełnienia; akceptuje się „paradygmat uznający nie tyle możliwość indywidualnego zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła, ile raczej pozytywne znaczenie religii (jej doktryny, kultu, bogactwa różnego rodzaju aktów religijnych itd.) w wolnym kroczeniu człowieka do Boga, przy zachowaniu pozycji Jezusa Chrystusa jako najwyższego Objawiciela Boga i jedynego Zbawcy całej ludzkości, a także roli Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia, a tym samym wyjątkowej roli chrześcijaństwa [...]”<sup>3</sup>.

Prawda ta jest przechowywana w naczyniach glinianych (por. 2 Kor 4,7), dlatego, że wyjaśnianie owych prawd w ramach pluralizmu religijnego i w dobie kryzysu wartości jest zadaniem trudnym. Niejednokrotnie zaś stanowi miernik autentycznego przepowiadania chrześcijańskiego w kontekście współczesnych trudności.

Von Balthasar wskazuje, że tragizm ludzkiej egzystencji posiada znamiona sakramentu, w którym znajduje się boska światłość i boska ciemność<sup>4</sup>. W Bogu obie te rzeczywistości mają swoje miejsce i uzasadnienie w wydarzeniach Wielkiego Piątku i poranku wielkanocnym. Szwajcarski teolog podaje przykład Antygony, która zgodnie z prawem boskim dokonuje pochówku swojego brata, przez co przeciwstawia się prawom miasta. Zostaje pogrzebana żywcem, a żaden z bogów nie staje w jej obronie<sup>5</sup>. Kolejnym przykładem zawikłań egzystencjalnych jest postawa Pascala. Kiedy zabroniono mu przyjmowania Eucharystii, wtedy zaczął w swoim domu opiekować się chorym nędzarzem, aby w ten sposób przyjmować Ciało Chrystusa<sup>6</sup>.

Ma rację żydowski biblista Pinchas Lapide, który stwierdza: „Koniec końców my wszyscy, wierzący i wątpiący, płyniemy na jednej łodzi, która zwie się

<sup>2</sup> KK nr 8.

<sup>3</sup> I.S. Ledwoń, *Biblijne podstawy teologii religii*, w: *Stary Testament a religie*, red. tenże, Lublin 2009, s. 14.

<sup>4</sup> Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 152.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 150.

<sup>6</sup> Por. przypisy zawarty w: T. Halik, *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, Kraków 2010, s. 23.

Ziemia, i narażeni jesteśmy na te same wichry i niebezpieczeństwa<sup>7</sup>. Z drugiej jednak strony, uznając, za K. Rahnerem, nadnaturalną wiarę w Objawienie<sup>8</sup>, można stwierdzić, że każdy człowiek w jakiś sposób posiada zdolność ustosunkowania się wobec tego, co jest niewyobrażalne, niepojęte, a odnoszące się w człowieku do tego, co w nim jest najbardziej wewnętrzne. Gdzie duch i materia wzajemnie się przenikają bez jakiegokolwiek nadwyrężenia któregoś z elementów.

W chrześcijaństwie tę syntezę ukazuje Chrystus. „Dokonujące się tutaj spotkanie i wzajemne przenikanie (*adiaretōs*, nierozłącznie – powie Chalcedon) stanowi bez wątpienia apogeum relacji skończonego do Nieskończonego, a tym samym historii zbawienia i dziejów świata. Jediną możliwą jej realizacją jest podwójny ruch: skończonego ku Nieskończonemu i Nieskończonego ku skończonemu, w którym się urzeczywistnia zarazem uduchowanie i ucieleśnienie<sup>9</sup>. Chrześcijanie są w tę Drogę bezpośrednio, w mocy sakramentu chrztu, wprzęgnięci. Natomiast niechrześcijanie są objęci mocą zbawczą Chrystusa poprzez Kościół.

Należy bowiem dokonać rozróżnienia pomiędzy posłannictwem Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia a posłannictwem Kościoła *stricte* w wymiarze sakramentalnym. Nie uprawnia to jednak chrześcijan do wyłączności, do tego, aby stać się dysponentem Bożego Objawienia i zbawienia. Fakt najpełniejszego Objawienia się Boga poprzez Syna należy postrzegać w wymiarze chrześcijańskiej służby, aby tę prawdę przepowiadać i jednocześnie pozyskać „[...] umiejętność czytania własnej historii także z perspektywy innych, co może oznaczać bolesne naruszenie filarów własnej samoświadomości, zakwestionowanie własnej tożsamości<sup>10</sup>. Fakt Objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie wskazuje Boga Emmanuela, choć w niczym to nie umniejsza Jego transcendencji (tajemnicy). Dlatego każdy, „kto szuka prawdy, szuka Boga, choćby o tym nie wiedział” (Edyta Stein).

Cała ludzkość jest w jakiś sposób wszczepiona w Mistyczne Ciało Chrystusa. Nie istnieje żadna rzeczywistość stworzona, która nie byłaby stworzona przez Boga. Posłannictwo Chrystusa obejmuje zatem całą ludzkość. Mimo że w rzeczywistość Kościoła są bezpośrednio włączone osoby ochrzczone, to nie oznacza, że również one nie są osobami poszukującymi i pielgrzymującymi. Posłannictwo Kościoła zatem to także otwartość na Prawdę, Dobro i Świętość poza chrześci-

<sup>7</sup> Słowa są użyte jako motto w: T. Halik, *Przenikanie światów. Z życia pięciu wielkich religii*, Katowice 2012, s. 5.

<sup>8</sup> K. Rahner stwierdził: „Przede wszystkim zakładamy powszechną i rzeczywiście działającą w świecie nadnaturalną Bożą wolę zbawienia. Tym samym przyjmujemy możliwość wszędzie, a więc również we wszystkich wymiarach historii ludzkości, obecnej nadnaturalnej wiary w objawienie” (K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 256).

<sup>9</sup> H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2/I: *Człowiek w Bogu*, Kraków 2003, s. 190 [dalej: TD 2/I].

<sup>10</sup> T. Halik, *Co zespala Europę? Wykład berliński*, w: tenże, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawia. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, Kraków 2006, s. 134.

jaństwem – różnorodność *vestigium Dei*. One umożliwiają spostrzeżenie owych wartości w inny sposób, a zarazem stają się przyczyną urozmaicenia wielkiej mozaiki Boga, w którą każdy człowiek jest włączony.

## DUCH ŚWIĘTY WPROWADZA KAŻDEGO CZŁOWIEKA W MISTERIUM PASCHALNE JEZUSA CHRYSYUSA

Posłannictwo Ducha Świętego łączy się ściśle z misterium paschalnym Chrystusa. Z niego wywodzi się, aczkolwiek nie można wnioskować, że dopiero po wydarzeniach paschalnych zaczyna się misja Ducha Świętego. Należy bowiem pamiętać, że Bóg jest Jeden w Trójcy Osób, a więc jeżeli Bóg udziela się światu, to zawsze czyni to jako Jeden w Troistości Osób. A to oznacza, że nie można ściśle oddzielać misji Ojca, misji Syna i misji Ducha, traktując je autonomicznie, jak proponował Joachim z Fiore. Trynitologia wskazuje, że w Troistości Osób Boskich występują posłania trynitarne i na tej zasadzie Bóg Ojciec nie jest Synem, Syn nie jest Ojcem, a Duch Święty ani nie jest Ojcem, ani nie jest Synem. Istnieje pomiędzy Osobami tożsamość co do substancji, istoty lub natury Bożej<sup>11</sup>, a różnica zasadza się na relacjach pochodzenia i wywodzących się z tego posłaniach trynitarnych<sup>12</sup>.

Przesłanie nauki o Trójcy Świętej i wywodzącej się z niej dogłębnej chrystologii umożliwia nie tylko przyjęcie tragizmu osobowej egzystencji bez jego bagatelizowania, ale doprowadzenie go aż do kresu, to znaczy do krzyża; a równocześnie włączenie tego tragizmu w sferę bóstwa, bez zanurzania go jednak, wzorem mitów, w fatalizmie przeznaczeń historycznych<sup>13</sup>. Dlatego można również stwierdzić, że „[...] misterium człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był Typem tego, który miał przyjść, to znaczy Chrystusa Pana”<sup>14</sup>. Natomiast świadectwo ewangeliczne jasno wskazuje, iż apostołowie do końca życia ziemskiego Jezusa nie byli w pełni świadomi posłannictwa Chrystusa (jego znaczenia), a zwłaszcza Jego Ofiary Krzyża i zmartwychwstania. Dopiero chrystofanie i zesłanie Ducha Świętego otwierają przed apostołami nową perspektywę wiary („oświecił ich umysły, aby rozumieli Pisma” – Łk 24,45). W rezultacie zaczynają postrzegać Jezusa jako obiecanego Mesjasza, który umożliwia człowiekowi relację z Bogiem. Jezus jest Drogą prowadzącą do Ojca, Duch Święty zaś jest Inicjatorem włączenia człowieka w tę Drogę.

Duch Święty wprowadza człowieka w misterium paschalne Chrystusa. Poprzez misterium paschalne, raz na zawsze, został zapoczątkowany nowy sposób udzielania się Boga stworzeniu. Chrystus, wypełniając powszechną wolę zbawczą Boga,

---

<sup>11</sup> Por. KKK nr 253.

<sup>12</sup> Por. KKK nr 254 i 258.

<sup>13</sup> Por. TD 2/I, s. 45.

<sup>14</sup> KDK nr 22.



dokonał Odkupienia wszystkich ludzi. To Odkupienie jest prawdą obiektywną, jednak zależne jest od ludzkiej woli przyjęcia go. Duch Święty jest zatem tym, który nieustannie rozgrywa dramat pomiędzy Bogiem a człowiekiem, nakierowując człowieka do dóbr duchowych i moralnych jak również do wszelkich wartości społeczno-kulturowych. Owe wartości i dobra nie istnieją same z siebie, subsystemnie, lecz swoje źródło posiadają w Bogu. Prawda, Dobro i Świętość są sposobami Objawiania się Boga w świecie.

Można zatem stwierdzić, że „imienny”, osobowy Bóg po raz kolejny nachyla się ku człowiekowi, objawiając się jako Prawda, Dobro i Świętość. Chrystus bowiem jest definitywnym i pełnym Objawieniem się Boga stworzeniu. Są ludzie, którzy, jak podaje Sobór Watykański II, szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń, którzy bez własnej winy nie znają Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, lecz szczerym sercem szukają Go i starają się pod wpływem łaski wypełniać Jego wolę. A są również ci, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, ale usiłują pod wpływem łaski Bożej wieść uczciwe życie<sup>15</sup>; właśnie ku nim Bóg nachyla się, objawiając się jako Prawda, Dobro i Świętość.

To nachylenie się Boga ku wyznawcom religii pozachrześcijańskich ma charakter wtórny wobec samoobjawienia się Boga w Jezusie i różni się od teofanii starotestamentalnych, poprzez które objawiał się Bóg. Już św. Augustyn wyróżniał w języku „znak” (*signum*) i znaczenie (*significatio, sensus*) i wskazywał, że „znaku używamy zawsze w odniesieniu do konkretnej rzeczywistości, same zaś znaki nie są tym, do czego się odnoszą, ale funkcjonują jako coś służące do oznaczania”<sup>16</sup>. Ta sama zbieżność zachodzi w przypadku teofanii. Manifestują one obecność Bożą, jednak nie są tym, które w sposób pełny określają Istotę Jahwe. Bóg poprzez znaki przemawia do istoty ludzkiej, nawiązując z nią relację. Bóg bowiem posługuje się światem stworzonym, aby objawić się człowiekowi.

Jest to pewna kenoza Stwórcy. Ten, który przewyższa materię, posługuje się nią. A to wszystko dlatego, aby uczynić człowieka partnerem dialogu, aby zaistniał przedziwny synergizm Bóg i człowiek. Teofanie starotestamentalne objawiały Boga i w jakiś sposób przygotowywały na przyjście Mesjasza. Przemawiając bezpośrednio przez Syna, Bóg ukazał się najpełniej i definitywnie. Syn przedstawiał Ojca oraz zapowiadał przyjście innego Pocieszyciela, który przyjdzie po Swoim odejściu. Ten Pocieszyciel, Paraklet, nie działa od siebie, jako ktoś odmienny od Ojca i Syna. Tenże Duch jest Tchnieniem Ojca i Syna, został ukonstytuowany jako jedno tchnienie miłości ich Obydwu. I jest na równi Bogiem z Ojcem i Synem, bez początku i bez końca.

Działanie Ducha Świętego po wydarzeniach paschalnych i Pięćdziesiątnicy ma określony charakter. On działa w mocy Chrystusowego odejścia, żeby kontynu-

---

<sup>15</sup> Por. LG nr 16.

<sup>16</sup> Myśl Augustyna zaczerpnięta jest z: G. Barth, *Hermeneutika osoby*, Lublin 2013, s. 13.

ować dzieło zbawcze Jezusa. Nie znaczy to, że dzieło odkupieńcze Mesjasza było jakieś niepełne czy niedokończone. Syn Boży raz na zawsze nas odkupił i jest to dzieło zupełne i nieodwracalne. Jednak potrzeba, aby człowiek mógł w pełni na nie odpowiedzieć. Trzeba więc wewnętrznej pomocy Ducha Świętego, który – jak stwierdza konstytucja o Objawieniu Bożym – „porusza serca i do Boga je zwraca, otwiera oczy umysłu oraz obdarza «wszystkich słodyczą pochodzącą z uznawania prawdy i wierzenia jej». [...] Aby zaś coraz głębsze stawało się zrozumienie Objawienia”<sup>17</sup>. Działanie Boże wypływa wprost z woli Ojca, mocą Chrystusowego Odkupienia i poprzez Ducha Świętego jest objawiane i udzielane. Troistość Osób Boskich skupia się w jednym działaniu na rzecz człowieka, ku jego zbawieniu.

Inicjatywa zbawcza Trójjedynego Boga daje możliwość wypełniania nowego prawa miłości<sup>18</sup>. Profesor Nicholas Lash wskazuje, że Bóg objawia się poprzez ludzkie działanie. Na potwierdzenie swojej tezy profesor odwołuje się do pewnego opowiadania: „«Azariaszu» – rzekłem. – Powiedziałeś mi raz, że gdy dotrzemy do Ekbatana, będę mógł dowiedzieć się, kogo lub co czcisz. Czy możesz mi to teraz powiedzieć? [...] A co powiesz o odwadze, prawdzie, litości i prawym postępowaniu? «Ale to nie są bogowie» zaprotestowałem. [...] Tobiaszu, na litość boską, jak myślisz, jak wygląda Bóg, gdy objawia się w uczynkach ludzi?”<sup>19</sup>. Zatem w mocy Chrystusowego Odkupienia „zbląkaney wolności zostaje – zewnątrz (przez ukazanie jej «drogi, prawdy, życia») i wewnątrz (przez przejście ciężaru jej błędu) – przywrócony obszar jej wolności, na którym może wybierać, ale wybór ten dokonuje się w obliczu *latens Deitas, quae sub his figuris vere latitas* [...]”<sup>20</sup>.

## ZBAWIENIE JEST KIEROWANE DO KAŻDEGO CZŁOWIEKA

Wiara i zbawienie w języku biblijnym oznacza prawdę, prawdziwość, trwałość. To także określenie kogoś, kto jest sprawdzony, mocny, stały i twardy<sup>21</sup>. Człowiek według K. Rahnera jest tajemniczym procesem i w świecie, w którym się znajduje „[...] dokonuje głębokiej refleksji nad samym sobą jako jednością i całością, akceptuje siebie w wolności i w ten sposób przekracza samego siebie i sięga do owej niepokojącej rzeczywistości, która milczy, która wygląda jak nicość, od której teraz powraca do samego siebie i swojego świata odróżniając się od jednego i drugiego i akceptując jedno i drugie”<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> KO nr 5.

<sup>18</sup> Por. KDK nr 22.

<sup>19</sup> S. Vickers, *Anioł panny Garnet*, tłum. A. Unterschuetz, Poznań 2003, s. 280-201, cyt. za: N. Lash, *Pytanie o Boga. Świętość, mowa i milczenie*, Poznań 2009, s. 10.

<sup>20</sup> TD 2/1, s. 263.

<sup>21</sup> Zob. Z. Niemirski, *Wiara i zbawienie w Starym Testamencie*, w: *Stary Testament a religie*, s. 81-94.

<sup>22</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 45.

Sposób pojmowania siebie jako tajemnicy i chęć przekraczania samego siebie aż do granic niepokojącej rzeczywistości, która milczy i która wygląda jak nicłość, nie jest zadaniem łatwym. Być może nie każdy potrafi przeprawić się przez ten etap pomyślnie, jak również nie każdy nawet dotrze do owych granic, ponieważ ściśle skonsolidowane jest to z możliwością transcendencji. Własną transcendencję można ograniczyć do rzeczywistości materialnej i w jej obrębie realizować się. Według M. Eliadego prawdziwie areligijny człowiek to ten, kto „postrzega się jedynie jako podmiot i przedmiot historii, wzbrania się przed tym, co transcendentne”<sup>23</sup>. Jednakże owo wzbranianie się przed transcendencją niekoniecznie stanowi probierz desakralizacji. Może to być sposób wyrażenia jałowych dążeń do obalenia nieskończonej transcendencji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. W tej postawie przejawia się zdetronizowanie przekonania o Bogu jako *Deus ex machina*.

Można zatem zastanowić się, „czyż w samej istocie «religii» nie kryje się paradoksalne dążenie do unaocznienia tego, co niewyobrażalne, i wyrażenia tego, co niepojęte?”<sup>24</sup>. Von Balthasar wskazuje, że człowiek i świat został stworzony w Słowie, które będzie zawsze współistniało razem z człowiekiem i światem. Może ono zostać zagłuszone, niewyartykułowane w pełni, ale nigdy przez człowieka nie zostanie całkowicie unicestwione<sup>25</sup>, ponieważ mocą tego Słowa jest podtrzymywany człowiek i świat w swym istnieniu. Mocą paschalnego orędzia, rozumianego w całości posłannictwa Chrystusa, istota ludzka może rozwijać się na wzór Słowa, które było wypowiedziane po zakończeniu dzieła stworzenia: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” – Rdz 1,31. Jednak wskutek grzechu obecnego w świecie to odwzorowanie wydarza się w mocy paschalnego orędzia, które zawiera w sobie krzyż i cierpienie.

Każde dobro, w jakie człowiek wierzy i je respektuje, niezależnie od wyznawanej religii, jest zatem pewnym zobowiązaniem, gotowością do obrony wobec każdego, kto domaga się uzasadnienia tej nadziei, która w nim jest (por. 1 P 3,15). Zwłaszcza chwile cierpienia, które go dotyka jak „zbawienna chłosta” (por. Iz 53,5), stają się terenem uzasadnienia nadziei. Von Balthasar wskaże: „[...] Bóg daje się poznać na nowy, głębszy sposób i daje udział w swym byciu, to także w tym objawieniu Jego wolność staje się jeszcze bardziej oczywista i uniemożliwia wszelką przemianę otrzymanego daru w rzeczywistość zagarniętą na własność, jak też wszelką redukcję ufnej wiary i otrzymanego przez nią poznania do jakiejś wiedzy autonomicznej”<sup>26</sup>. Toteż nieodzownym warunkiem ku temu jest cierpienie, ponieważ dopiero w jego obliczu możemy poznać własną słabość i wobec tego wypracować podstawę własnej

<sup>23</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1999, s. 168, cyt. za: T. Halik, *Przenikanie światów*, s. 12.

<sup>24</sup> T. Halik, *Przenikanie światów*, s. 20.

<sup>25</sup> Por. TD 2/I, s. 67.

<sup>26</sup> TD 2/I, s. 110.

egzystencji oraz stosunek do innych ludzi. Cierpienie jest pryzmatem postrzegania i interpretacji.

Nie każda niedyspozycyjność może być postrzegana jako „zbawienna chłosta”. Niedyspozycyjność jest jedynie możliwością spostrzeżenia w cierpieniu zewu Transcendencji – niemy okrzyk wcale nie musi być słyszalny. Jednak wszędzie tam, gdzie przyjęto ową możliwość jako zew Transcendencji, tam wydarza się Bóg. Za K. Rahnerem można stwierdzić: „[...] każdy człowiek, który uczciwie przyjmuje i urzeczywistnia swoje człowieczeństwo jako dar i zadanie, uczestniczy w tajemnicy Wcielenia – przez swoje człowieczeństwo, a nie dopiero wtedy gdy przyjmuje w rozumny sposób wiarę czy też wprost wyznaje wiarę w Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela”<sup>27</sup>.

Niechrześcijanie nie są w sposób sakramentalny wszczępieni w winną latorośl, jaką jest Jezus Chrystus. Nie oznacza to jednak wyłączenia ich spod orbity Bożego planu zbawienia. Jeżeli zbawienie rozumiemy jako komunię z Bogiem, której przedsmak możemy już tu, na ziemi, przeczuwać (doświadczać), to wydarza się w pełnej wolności obu partnerów: Boga i człowieka. Toteż Bóg, w jakiś sposób Jemu wiadomy, respektuje to, że dany człowiek nie wyznaje wiary w Boga Trój-jedynego. „Niech każdy postępuje tak, jak mu Pan wyznaczył, zgodnie z tym, do czego Bóg go powołał” – 1 Kor 7,17. Słów św. Pawła nie należy rozumieć jako wyraz nieuporządkowanej samowolności, lecz jako wyrażenie wolności, która prowokuje i inicjuje relacyjność względem Boga. Dopiero w perspektywie obu wolności: Boga i człowieka, może wydarzyć się dialog pomiędzy nimi. Wszelkie zaś „dobro, jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały zstępują z góry, od Ojca światła, u którego nie ma przemiany ani cienia zmienności” – Jk 1,17. Dlatego każda proklamacja Prawdy, Dobra i Świętości jest przejawem Boga<sup>28</sup>, a nadto synergizmu Boga i człowieka, ponieważ nie są one jedynie transcendentiami, lecz „wypróbowanymi w tyglu” wartościami<sup>29</sup>.

Prawda jest polifoniczna, ale aby się o tym przekonać, należy samemu doświadczyć *sacrum* we własnej religii bądź stylu życia charakteryzującym się oddzieleniem *sacrum* od *profanum*. Tylko ten, kto jest mocno zakorzeniony we własnej religii czy stylu życia rozróżniającego *sacrum* od *profanum*, może właściwie odczytywać ziarna prawdy zamieszczone poza własnym obrębem religijności. Tomáš Halík powie: „[...] ponieważ ktoś, kto posiada własne doświadczenie reli-

<sup>27</sup> Myśl przywołana jest w: T. Halík, *Sobór Watykański II – koniec katolicyzmu czy niedokończona rewolucja? Wykład warszawski*, w: tenże, *Wzywany czy niewzywany*, s. 192.

<sup>28</sup> Por. DRN nr 2.

<sup>29</sup> Nie można bowiem odmówić niechrześcijanom symptomów „nocy ciemnej”, czyli chwil, kiedy, wskutek dobra, które czynią, zostają zbiczowani krytyką ludzką, są oczerniani fałszywymi pomówieniami itp. Chwil, kiedy oni sami zaczynają wątpić w prawdziwość dobra, bo oddźwięk społeczny jest zupełnie inny. To, w jaki sposób niechrześcijanie przeżywają owe momenty i w dalszym ciągu są gotowi czynić dobro, jest przejawem ich relacyjności do Boga, który podtrzymuje ich w dobru.

gijne, może z zasady lepiej zrozumieć tych, którzy mają inne czy inaczej wyrażone doświadczenia; może zrozumieć religijność tych drugich lepiej niż ktoś, kto jest «religijnie amuzykalny»<sup>30</sup>. Chodzi o autentyczny stosunek do *sacrum*, które człowiek odczytuje, pieczołowicie strzeże i respektuje.

Jednak są również ludzie, którzy wyjałowili się z jakiegokolwiek poczucia sakralności, z owego otwarcia na Transcendencję. Według von Balthasara wydarzenie Wielkiej Soboty, zstąpienie do piekieł, nie jest niczym innym, jak towarzyszeniem grzesznikowi w jego zamknięciu się na Transcendencję. Jezus „[...] przez to zakłóca absolutną samotność, do której dąży grzesznik: grzesznik, który chce być z dala od Boga «odgrodzony», w swojej samotności znów odnajduje Boga, ale Boga w absolutnej bezsile miłości, który nieprzewidzianie solidaryzuje się w nie – czasie z tym, który siebie skazuje na potępienie»<sup>31</sup>. Bóg zatem nie rezygnuje z człowieka, towarzyszy mu nawet w rzeczywistości oddalenia od Boga.

Katechizm Kościoła Katolickiego wskazuje: „Jezus nie zstąpił do piekieł, by wyzwolić potępionych, ani żeby zniszczyć piekło potępionych [...]»<sup>32</sup>. Dlatego obecność Jezusa w piekle przy grzeszniku wcale nie musi oznaczać wyzwolenia, w sensie przeniesienia w rzeczywistość niebiańską. Obecność Jezusa może być wyzwalająca w znaczeniu, że Jezus trwa przy grzeszniku jako Ten, który wyzbył się równości z Bogiem i przyjął postać sługi (por. Flp 2,6-7). Chrystus zatem wyzwala grzesznika od samotności. Sprawiedliwi oczekujący Odkupiciela zostali wyzwoleni spod praw Szeolu. Natomiast nie wiadomo dokładnie, w jaki sposób przedstawia się sytuacja potępionych w związku z obecnością Jezusa w piekle. Jest to tajemnica wiary, która ujawni się w pełni przy końcu czasów.

\* \* \*

Analiza udzielania się Boga poza bezpośrednią (sakramentalną) rzeczywistość Kościoła jest zadaniem dla teologów. Z jednej strony, owe udzielanie się Boga, jest depozytem wiary, „gdyż wiem, komu zawierzyłem” (2 Tm 1,12). A z drugiej – to cały wymiar *praxis* Kościoła, stanowiący wiarygodny miernik autentycznego odniesienia do depozytu wiary. Kościół jest kontynuacją tajemnicy Chrystusa. Owa zaś tajemnica nie koncentruje się wokół tego „[...] co jeszcze nie zostało poznane, tajemnicą jest sposób, w jaki wydarzenie Boga staje się dostępne naszemu poznaniu, pozostając zawsze tajemnicą»<sup>33</sup>. Dlatego potrzeba wielkiej czujności, aby zgłębiać *mysterium Dei* w ramach własnej religii oraz nie dyskredytować Prawdy, Dobra i Świętości, owych śladów obecności Boga, znajdujących się poza własną religijnością.

<sup>30</sup> T. Halik, *Przenikanie światów*, s. 12.

<sup>31</sup> H.U von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 225.

<sup>32</sup> KKK nr 633.

<sup>33</sup> G. Reale, A. Scola, *Dialog o wartości człowieka*, cyt. za: G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, s. 227.

ACTION OF GOD IN THREE PERSONS POSE DIRECT (SACRAMENTAL) WITH INCLUDING THE CHURCH INTO REALITY

**Summary**

The subject of this work is taking issues of the relation between full and definitive lasting of manifesting itself of God at the Roman Catholic Church and with universal revelation oneself of God apart from institutional frames of the Catholic religion. One revelation exists oneself of God and one his will salutary, embracing every man. So, properly to comprehend the religious pluralism? This work is concentrating around the secret of God which is showing himself and the man which in his freedom is answering. In this context a learning of the II vatican council is presented, that triad of the value: Truth, Good, Holiness, included in world, appointing God to the being.

**Słowa kluczowe:** Trójca Święta, Kościół, sakramenty

**Keywords:** God in three Persons, Church, sacraments

Paweł Beyga\*  
PWT, Wrocław

## WYBRANE IMPLIKACJE DOGMATYCZNE MODLITWY KU WSCHODOWI U JOSEPHA RATZINGERA

Od starożytności chrześcijańskiej aż do lat sześćdziesiątych XX wieku kierunkiem modlitwy liturgicznej wierzących w Chrystusa był wschód. Potwierdzają ten zwyczaj nie tylko badania historyczne, ale także nieprzerwana praktyka modlitewna Kościoła. Za takim kierunkiem modlitwy przemawiają argumenty liturgiczne oraz dogmatyczne, które ukazują historię orientacji liturgii, a także głęboki sens tej praktyki.

W roku wielkiego jubileuszu dwóch tysięcy lat od narodzenia Chrystusa, a co za tym idzie, na progu trzeciego milenium chrześcijaństwa, Joseph Ratzinger napisał jedną ze swoich najgłośniejszych książek – *Duch liturgii*. Ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary w przedmowie do tej pozycji stwierdził, że nieprzypadkowo wybrał ten tytuł. Odwołał się do dzieła Romano Guardiniego o podobnym tytule – *O duchu liturgii*. Tym samym Joseph Ratzinger wyraził nadzieję, że jego książka stanie się impulsem do odrodzenia „ruchu liturgicznego”, którego przebieg i owoce miał okazję obserwować jako dziecko, następnie młody kapłan, a wreszcie profesor teologii<sup>1</sup>.

Publikacja *Duch liturgii* wzbudziła wiele kontrowersji. Jednak, jak zauważa sam Joseph Ratzinger, zainteresowanie recenzentów oraz czytelników tej pozycji skupiło się jedynie nad rozważaniami o konkretnym kierunku modlitwy liturgicznej, czyli *ad orientem*<sup>2</sup>. Autor zastanawiał się nawet przy okazji wznawiania tej książki nad usunięciem całego rozdziału poświęconego temu zagadnieniu, aby nie odwracać uwagi czytających od pozostałych, nie mniej ważnych zagadnień<sup>3</sup>.

Motyw jednego skierowania kapłana oraz wiernych w czasie liturgii przewijał się jednak wielokrotnie w dziełach Josepha Ratzingera na długo przed ukazaniem

\* Paweł Beyga (ur. 1990) – doktorant w II Katedrze Teologii Dogmatycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; e-mail: pbeyga@wp.pl.

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 10-11.

<sup>2</sup> Modlitwa ku wschodowi, czyli *ad orientem*, bywa także nazywana w teologii liturgii modlitwą *ad Deum*. W tym artykule te dwa terminy będą stosowane zamiennie.

<sup>3</sup> J. Ratzinger, *Odpowiedź na list otwarty Oliviera Bauera*, w: tenże, *Opera omnia*, t. XI: *Teologia liturgii*, Lublin 2012, s. 630.

się tej książki. Ten temat został przez kardynała podjęty także w podręczniku do eschatologii *Śmierć i życie wieczne* oraz znalazł się w opublikowanym zbiorze rozważań teologicznych *Sakrament i misterium*<sup>4</sup>. Można śmiało powiedzieć, że prymat Boga w liturgii, czego zewnętrznym wyrazem jest modlitwa *ad orientem*, to jeden z ulubionych tematów papieża emeryta w refleksji nad liturgią Kościoła i jej teologią. W pismach Josepha Ratzingera przebija przekonanie, że ortodoksja to nie tylko prawidłowe rozumienie prawd wiary, ale przede wszystkim prawidłowy sposób oddawania czci Bogu jako odpowiedź człowieka na Jego wezwanie<sup>5</sup>. W tym odpowiednim kulcie konieczne jest dla Ratzingera zrewidowanie także modlitewnej postawy i opowiedzenie się za konkretnymi rozwiązaniami w jej kontekście.

Wreszcie pontyfikat Benedykta XVI – papieża teologa – był wyraźnie naznaczony rysem liturgicznym. Decyzje papieskie dotyczące kształtu celebracji liturgicznych sprawowanych pod przewodnictwem Biskupa Rzymu, a nade wszystko wspólne zwrócenie się celebransów oraz wiernych w kierunku krzyża ołtarzowego, można zrozumieć, jedynie odwołując się do teologicznej refleksji Josepha Ratzingera o modlitwie Kościoła jako wspólnym pielgrzymowaniu ku Panu.

Celem tego artykułu będzie ukazanie wieloaspektowego spojrzenia na kierunek modlitwy liturgicznej oraz implikacje dogmatyczne, które wynikają z tego zagadnienia. Zdecydowałem się ograniczyć jedynie do analizy spojrzenia Josepha Ratzingera na modlitwę *ad orientem*, ponieważ refleksje i badania tego jednego z najwybitniejszych teologów XX wieku są niezwykle oryginalne i aktualne. W kręgu jego zainteresowań szczególne miejsce zajmowała liturgia, ale zawsze była ona odczytywana w kluczu *Credo* Kościoła. Także kwestia modlitwy *ad orientem* posiada w tym świetle nowatorskie objaśnienie oraz interpretację.

Chociaż we wcześniejszej współczesnej katolickiej literaturze teologicznej można odnaleźć prace takich autorów, jak Josef Andreas Jungmann, Klaus Gamber czy Louis Bouyer<sup>6</sup>, którzy podejmowali temat jednego zwrócenia kapłana i wiernych w czasie liturgii, to istnieje jednak wyraźna różnica pomiędzy tymi teologami a ujęciem tego tematu przez Josepha Ratzingera. Przywołani autorzy tworzyli w czasie, gdy rzymska liturgia trwała praktycznie bez większych zmian jeszcze po unifikacji trydenckiej<sup>7</sup>, a zwrot *ad orientem* był normą w celebracji liturgii mszalnej w całym Kościele łacińskim. Joseph Ratzinger natomiast swoją

<sup>4</sup> Chociaż ta pozycja ukazała się dopiero po wyborze J. Ratzingera na papieża, to zebrano w niej teksty pochodzące z lat, gdy był prefektem Kongregacji Nauki Wiary. Zob. J. Ratzinger, *Sakrament i misterium*, Kraków 2011.

<sup>5</sup> J. Ratzinger, *Przedmowa do wprowadzającego tomu moich pism*, w: tenże, *Opera omnia*, t. XI, s. 2.

<sup>6</sup> Zob. także: L. Bouyer, *Architektura i liturgia*, Kraków 2008; K. Gamber, *Zwróćmy się ku Panu*, Poznań 1998; J.A. Jungmann, *Liturgia pierwotnego Kościoła*, Kraków 2013.

<sup>7</sup> Chociaż *Missale Romanum*, promulgowane przez Piusa V w 1570 roku, ulegało nieznacznym korektom za czasów pontyfikatów m.in. Piusa X, Benedykta XV oraz Jana XXIII, to korekty lub dodatki były nieznaczące i nie zaburzały znanego od Soboru Trydenckiego *Ordo Missae*.



teologię modlitwy *ad Deum* musiał wypracować i bronić jej w trudnym okresie zmian liturgicznych po II Soborze Watykańskim, kiedy to przyjmując reformę liturgiczną, Kościół<sup>8</sup> prawie całkowicie porzucił starożytny sposób celebrowania w kierunku wschodnim<sup>9</sup>.

## INKARNACYJNY WYMIAR MODLITWY *AD ORIENTEM*

Wezwaniem „Zwróćmy się ku Panu!” często kończył swoje homilie Augustyn. To również charakterystyczny rys myśli liturgicznej Josepha Ratzingera, która wyrażała się w przekonaniu o konieczności konkretnego kierunku modlitwy, orientacji liturgii. Pan, który przychodzi w świętych obrzędach, jak podkreśla Ratzinger, jest Bogiem konkretnym, osobowym, objawiającym się, odsłaniającym swoje oblicze przed człowiekiem. Paradoksalnie dzięki misterium inkarnacji Boga odkupiona ludzkość zdała sobie sprawę z Jego wszechobecności. Ostateczną racją, która przemawia za tym, jest misterium wcielenia Syna Bożego oraz wynikający z tego faktu chrystocentryzm teologii, a w szczególności liturgii Kościoła.

Ratzinger w argumentacji udowadnia, że ogólna dostępność Boga dla człowieka w każdym miejscu i czasie nie stoi w opozycji wobec konkretnego zwrócenia kapłana oraz wiernych w czasie modlitwy. Świadomość wszechobecności Pana jest dla Ratzingera wynikiem Objawienia Jezusa Chrystusa. Odwieczny Bóg przyjął ludzkie ciało, stał się uchwytny dla zmysłów człowieka<sup>10</sup>, a zatem czas i przestrzeń stały się miejscem bytowania Boga-Człowieka. Z tej racji publiczna modlitwa Kościoła, czyli liturgia, powinna zachować konkretne ukierunkowanie, a tym samym wyrażać prawdę wiary sformułowaną na „soborze trzystu osiemnastu ojców” w 325 roku o dwóch naturach Chrystusa<sup>11</sup>. Według Ratzingera orientacja *ad Deum* w czasie świętych obrzędów wyraża prawdę o Jezusie, który jest współistotny Ojcu co do bóstwa, a jednocześnie współistotny człowiekowi poprzez ludzką naturę.

Autor *Ducha liturgii* w kontekście modlitwy ku wschodowi wysuwa także argument antropologiczny. Modlitwa zawsze angażuje całego człowieka: ciało i duszę, a zatem to, co rozgrywa się we wnętrzu serca, powinno mieć swoje konkretne spełnienie oraz wyraz w tym, co cielesne. Ratzinger mówi, że postawa zewnętrzna ma nie tylko wymiar czysto praktyczny, pozwalający ukazać w bezpośrednim odbiorze adresata modlitwy, którym zawsze jest Pan Bóg, ale także posiada swoje teologiczne podstawy. Celebracja *ad orientem* nadaje liturgii wymiar chrystolo-

---

<sup>8</sup> Reforma liturgii po II Soborze Watykańskim obejmowała jedynie ryt rzymski. W zakres projektu odnowy liturgii nie weszły liturgie Kościołów *sui iuris*, czyli liturgie orientalne.

<sup>9</sup> Mszał promulgowany przez papieża Pawła VI wcale nie zakłada konieczności celebracji przedem do ludu. Rubryki Zwyczajnej Formy Rytu Rzymskiego wskazują na celebrację przy dawnych ołtarzach.

<sup>10</sup> J. Ratzinger, *Problem kierunku celebracji*, w: tenże, *Opera omnia*, t. XI, s. 438.

<sup>11</sup> R. Minnerath, *Sobory*, Warszawa 2004, s. 17.

giczny. Ratzinger wyprowadza tę istotną cechę modlitwy z tajemnicy wcielenia Syna Bożego. Modlitwa wtedy jest prawdziwym kultem Trójjedynego Boga, gdy ma charakter inkarnacyjny, a więc odwołujący się w swojej zewnętrznej formie nie tylko do boskości Chrystusa – Bóg jest wszędzie, ale także do człowieczeństwa Syna Bożego – konkretny czas i przestrzeń jako miejsce bytowania wcielonego Logosu<sup>12</sup>.

Podobną myśl sformułował Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii – *Sacrosanctum Concilium*. Vaticanum II, mówiąc o naturze liturgii, odwołuje się do obrazu Chrystusa, który oddaje najdoskonalszy kult Ojcu, a Kościół przez święte czynności dołącza się do tej czci, partycypuje w liturgii niebieskiej (nr 10). Chrystus jako najdoskonalszy Człowiek jest Pośrednikiem Nowego Przymierza i jedynym Kapłanem (zob. Hbr 7,28), a Kościół pielgrzymujący posiada swój aktywny udział w kapłaństwie Syna Bożego poprzez łaskę, którą jest sprawowanie liturgii i której ona sama udziela. To uczestnictwo wyraża się także w zewnętrznych czynnościach i gestach liturgii ziemskiej, a szczególnie w celebracji Eucharystii. Ratzinger w tym kontekście wspomina o modlitwie ku wschodowi jako jednym z wyrazów chrystologicznego wymiaru świętych obrzędów.

## NAPIĘCIE ESCHATOLOGICZNE

Joseph Ratzinger broni modlitewnego zwrócenia w stronę wschodu, odwołując się do liturgicznych zwyczajów starożytnego, poapostolskiego Kościoła<sup>13</sup>, który w dużej mierze był spadkobiercą liturgii świątynnej i synagogałnej<sup>14</sup>. W swojej argumentacji wychodzi od praktyki starotestamentalnej. Pobożni żydzi w czasie modlitwy zwracali się w stronę świątyni jerozolimskiej, gdzie przebywał w *Sancta Sanctorum* Bóg Jahwe. Tym samym naród wybrany „włączał swoją modlitwę w całą historię zbawienia, toczącą się między Bogiem a Izraelem, znajdującą swe uobecnienie w świątyni. Modląc się do Boga, który w niej chce być wielbiony, poddawał swą modlitwę prawu wiary Izraela, włączał ją w porządek ustanowiony przez samego Boga”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 70.

<sup>13</sup> O starożytności modlitwy ku wschodowi wspomina także Boris Uspieński, przywołując świadectwa patrystyczne. Zob. B. Uspieński, *Krzyż i koło. Z historii symboliki chrześcijańskiej*, Gdańsk 2010, s. 105-111.

<sup>14</sup> Ratzinger jednak nie jest zwolennikiem hipotezy mówiącej jedynie o nadaniu charakteru chrześcijańskiej liturgii synagogałnej. Celebrycje pierwotnego Kościoła, a szczególnie Eucharystii, nie są schryścianizowaną formą modlitwy w synagodze. Liturgia Kościoła poapostolskiego jest całkowitą nowością, która wykorzystwała wiele elementów obrzędowości żydowskiej. Nowość ta, według Ratzingera, to także nowość natury teologicznej. Nowy kult jest zorientowany ku nowej świątyni, którą jest Chrystus. Kult synagogi zaś był naznaczony piętnem niewystarczalności i ciągłego oczekiwania. Zob. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 70.

<sup>15</sup> J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, s. 21.

Przebija tutaj zasada sformułowana około V wieku przez Prospera z Akwitanii *Lex orandi, lex credendi, lex vivendi*. Izraelici w swoim kulcie nie pozostawiali doświadczenia wiary w Jahwe poza świątynią, ale przez modlitewny zwrot wchodzili w samo centrum spotkania swojego narodu z Panem. To, czym żyli, znajdowało swoje odbicie w modlitwie, a jednocześnie życie stawało się szczególną przestrzenią działania Boga. Jest to niezwykle bliskie katolickiemu rozumieniu liturgii, która oprócz funkcji uświęcającej posiada walor pedagogiczny, pouczający o prawdach wiary.

Chrześcijanie, którzy w dużej mierze wywodzili się z Izraela, również zachowali ukierunkowanie modlitewne. Punktem odniesienia nie była już świątynia w Jeruzalem, ale Osoba Jezusa Chrystusa, stanowiąca upersonifikowany nowy kult i nową przestrzeń modlitewnego *sacrum*, którego egzemplifikacją była starotestamentalna *sekina*<sup>16</sup>. Chrześcijaństwo zatem całkowicie nie porzuciło zwyczaju konkretnego ukierunkowania liturgicznego, ale nadało mu nowy chrystologiczny i eschatologiczny sens. Wierzący jednak nie zadowolili się abstrakcyjną formułą chrystocentryczną kultu Nowego Przymierza, ale za znak Zbawiciela obrali wschód<sup>17</sup>.

Ratzinger podaje dwa powody wyboru właśnie tego kierunku geograficznego. Po pierwsze, w słońcu widziano symbol Wcielonego Logosu przechodzącego ze śmierci do życia<sup>18</sup>. Oczywiście panowania światła nad ciemnością, blasku słonecznego nad mrokami nocy, była dla wierzących w Chrystusa obrazem Jego zmartwychwstania oraz panowania nad całym stworzeniem<sup>19</sup>. Ratzinger nie zatrzymuje się jedynie na obrazie Jezusa Władcy – *Rex mundi*, siedzącego na obłokach niebieskich<sup>20</sup>, ale udowadnia, że teologia modlitwy *ad orientem* pozwala wydobyć jeszcze jeden aspekt. „Słońce jest też zarazem znakiem Chrystusa Powracającego, Chrystusa, który definitywnie wychodzi z ukrycia i wprowadza w świat Królestwo Boże. Połączenie tej dwoistej symboliki w jednym obrazie wschodzącego słońca daje pewne wyobrażenie o ścisłym związku pomiędzy wiarą w zmartwychwstanie a nadzieją Paruzji: Pan przyszedł już jako zmartwychwstały, przychodzi wciąż w Eucharystii i przez to właśnie pozostaje Przychodzącym, nadzieją świata”<sup>21</sup>. Słońce łączy Ratzinger z ciągłym ruchem, z dynamiką, a tym samym wyprowadza wniosek, że Pan działający w liturgii, Chrystus paruzyjny to Ten, który przychodzi do swojego Kościoła i realnie w nim działa.

Doskonale koresponduje to z liturgicznym śpiewem *Benedictus*, który od starożytności chrześcijańskiej odnosił się w liturgii do momentu przyjmowania Ciała

---

<sup>16</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 64.

<sup>17</sup> B. Uspiński, *Krzyż i koło. Z historii symboliki chrześcijańskiej*, Gdańsk 2010, s. 106.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 104.

<sup>19</sup> Tamże, s. 22.

<sup>20</sup> Por. Mt 24,30.

<sup>21</sup> J. Ratzinger, *Śmierć i życie liturgii*, s. 22.

Pańskiego<sup>22</sup>. Dla Ratzingera śpiew *Benedictus* posiada silny związek z wyczekiwaniem Pana w świętych obrzędach oraz z zewnętrznym przejawem wewnętrznej gotowości do wyjścia Mu na spotkanie – „Jego przyście w Eucharystii, będące antycypacją Jego godziny, czyni obietnicę teraźniejszością i wprowadza przyszłość w nasze dzisiaj”<sup>23</sup>. Liturgiczny zwrot ku wschodowi, ku słońcu, które jest figurą paruzyjnego Zbawiciela, to dla Ratzingera egzemplifikacja napięcia eschatologicznego obecnego w Kościele od pierwszych wieków. Z jednej strony Jezus Chrystus to uosobiony kult, który odznacza się całkowitą nowością wobec praktyk liturgicznych Starego Zakonu w zakresie formy oraz skuteczności<sup>24</sup>. Ta nowość determinuje chrystologiczną orientację modlitewną, także w zewnętrznym jej wyrazie. Z drugiej strony Chrystus, jako wschodzące Słońce, jest błogosławiony w imię Pańskie, dynamiczny, przychodzący, a wierzący w liturgicznym zwrocie ku wschodowi w sposób symboliczny wychodzą Mu naprzeciw. Eschatologia dostrzegalna w modlitwie Kościoła, według Ratzingera, nie pyta, „gdzie” i „kiedy”, ale pyta o Osobę, o Logos, i uzyskuje wyczerpującą odpowiedź w osobie Jezusa z Nazaretu, który w świętych obrzędach antycypuje swoje przyście w chwale<sup>25</sup> oraz nadaje sens liturgii<sup>26</sup>. U Ratzingera dostrzegalny jest starożytny sposób postrzegania eschatologii – *adventus* chrześcijan, czyli oczekiwanie na przyście Pana w czasie świętych obrzędów liturgicznych jest jednocześnie *epifaneia* i *parusia*, czyli silną świadomością, że na końcu czasów ma przybyć Chrystus<sup>27</sup>.

## TEOLOGIA REZUREKCYJNA

Kierunek wschodni był interpretowany przez chrześcijan pierwotnego Kościoła nie tylko jako znak wschodzącego słońca oraz przychodzącego na końcu czasów Syna Bożego. Ratzinger wskazuje również na wschód jako starożytny symbol zmartwychwstania Chrystusa, a co za tym idzie, na dogmatyczne prawdy trynitarnie, tj. wspólne działanie wszystkich Osób Boskich<sup>28</sup>. W kontekście kierunku *ad orien-*

<sup>22</sup> Śpiew *Benedictus* nie był do wczesnego średniowiecza połączony z *Sanctus*, jak to ma miejsce obecnie. Wykonywany był po konsekracji i przygotowywał zgromadzony na liturgii Kościół do przyjęcia Komunii sakramentalnej. Zob. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 2005, s. 225.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Por. J 4,23.

<sup>25</sup> J. Ratzinger, *Śmierć i życie liturgii*, s. 23.

<sup>26</sup> *Logos* oznacza nie tylko słowo, ale także sens. Zrozumiałe zatem, dlaczego przez wieki Kościół zachodni w jedynej modlitwie eucharystycznej – kanonie Mszy – w modlitwie *Quam oblationem* prosił Boga o uczynienie oblaty rozumną – *rationabilem*. Jeśli *Logos* jest jednym z imion chrystologicznych, to w tym momencie liturgii kapłan prosił Boga, chociaż nie wprost, o cud konsekracji, nadania składanej hostii i kielichowi z winem nowego, zbawczego znaczenia.

<sup>27</sup> B. Nadolski, *Liturgika. Liturgia i czas*, t. 2, Poznań 1991, s. 109.

<sup>28</sup> J. Ratzinger, *Problem kierunku celebracji*, w: tenże, *Opera omnia*, t. XI, s. 435.

tem papież emeryt mówi wręcz o „rozsadzającym dynamizmie trynitarnym”, który decyduje o doniosłości liturgii i wiąże go z tajemnicą zmartwychwstania Jezusa<sup>29</sup>.

Charakterystycznym dla Ratzingera terminem, którym definiuje fakt rezurekcji Chrystusa, jest „mutacja”<sup>30</sup>, czyli przejście w nową formę egzystencji. Zatem wydarzenie pustego grobu nie było jedynie powstaniem z martwych, jak w przypadku Łazarza lub córki Jaira, ale otwierało nowe perspektywy i możliwości bycia człowiekiem w przyszłości<sup>31</sup>. Dla Kościoła czasów apostołskich i poapostołskich wydarzenie zmartwychwstania było tak samo rzeczywiste, jak śmierć Jezusa na krzyżu. Ten wstrząs musiał znaleźć zatem konkretne odzwierciedlenie w liturgii i jej formie. Symbolem objawiającego się po zmartwychwstaniu uwielbionego Pana był zatem wschód.

Chociaż w religii Izraela obecne było przekonanie o zmartwychwstaniu umarłych na końcu czasów (zob. Ps 30,4; Oz 13,14; Ez 37,1-14) to, jak zauważa Ratzinger, dla samych uczniów fakt przychodzenia Pana z Bożych szerokości po zmartwychwstaniu, aby się im ukazać, było trudne do zaakceptowania<sup>32</sup>. Jednak pierwsi chrześcijanie doskonale zrozumieli paradoks Boga, który w czasie sprawowania liturgii nadal przychodzi do nich, tak jak do apostołów wielokrotnie po powstaniu z martwych, i otwiera dla nich nowe perspektywy. Zatem musiano znaleźć odpowiedni sposób, w którym klarownie zostałyby to przekonanie ukazane.

Tak rozumiany fakt obecności żywego Chrystusa w Kościele już w czasach poapostołskich był najbardziej uchwytny i dostrzegalny w celebracji liturgii eucharystycznej. Z całą pewnością na ołtarzu nic nie umieszczano w pierwszych wiekach. Bardzo szybko jednak, jak zauważa Ratzinger, połączono symbolikę wschodu i zmartwychwstania z krzyżem<sup>33</sup>. Chrześcijanie odwoływali się tym samym do słów zaczerpniętych z Księgi Zachariasza: „Będą patrzeć na Tego, którego przebili” (Za 12,10). Liturgia zatem jest przestrzenią oglądania Chrystusa w kontekście całej ekonomii zbawienia<sup>34</sup>. Dla Ratzingera owo oglądanie ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana jest miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Zwrot ku ukrzyżowanemu Jezusowi jest jednocześnie wyznaniem wiary w Jego powstanie z martwych<sup>35</sup>.

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 437.

<sup>30</sup> J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, Kielce 2011, s. 260.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże, s. 261.

<sup>33</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 65.

<sup>34</sup> Kanon Mszy w modlitwie *Unde et memores* odwołuje się w kontekście celebracji liturgii eucharystycznej nie tylko do męki Chrystusa, ale także do Jego zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Te słowa są jakby prywatną aklamacją kapłana po konsekracji i przywołaniem najważniejszych zbawczych wydarzeń w duchu dziękczynienia. Słowa liturgii zatem podpowiadają, że Chrystus obecny w konsekrowanych postaciach to nie *Christus passus*, ale już uwielbiony Pan.

<sup>35</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 65.

Orientacja liturgii dla Ratzingera posiada wyraźny rys rezurekcyjny, który zawsze jednak pozostaje w silnym związku z wydarzeniem krzyża<sup>36</sup>. Chrześcijańskie wyobrażenia Pana na krzyżu nie były od początku ukazaniem Jego Męki, ale uwielbieniem. Chrystus na krzyżu był Królem, który zwyciężył zło i śmierć. Od tego momentu, jak podkreśla Ratzinger, wspólne zwracanie się ku krzyżowi umieszczonemu na wschodniej ścianie świątyni było wyznaniem wiary, że triumfalny pochód zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa – nowej Świątyni sięga we wspólnotę wierzących<sup>37</sup>.

Ta korelacja pomiędzy pamiątką męki Chrystusa w Eucharystii a mocną świadomością wierzących w zmartwychwstanie Syna Bożego, aktualizujące się w Komunii sakramentalnej, znalazła swój konkretny wyraz w praktyce liturgicznej Kościoła w umieszczaniu krucyfiksu w centrum ołtarza. Chociaż nie zawsze w ciągu wieków było możliwe fizyczne zwrócenie kapłana i wiernych *ad orientem*, ku geograficznemu wschodowi, to jednak zwrot ku krzyżowi ołtarzowemu traktowano jako duchową orientację. Tę praktykę Benedykt XVI na nowo wprowadził do mszy papieskich<sup>38</sup>.

## PODSUMOWANIE

Kierunek celebracji, chociaż jest w pierwszej kolejności problemem natury celebratywnej, w refleksji Josepha Ratzingera jest rozpatrywany od strony dogmatycznej, a nie w sposób ściśle liturgiczny. Autor *Ducha liturgii* spogląda na liturgię jako na *locus theologicus*, gdzie wiara Kościoła nie tylko się umacnia i wyraża, ale także bierze swój początek. Dawna teologia przed II Soborem Watykańskim liturgię postrzegała jako siostrę dogmatyki. Joseph Ratzinger w swoim teologicznym dorobku pozostał wierny temu staremu powiązaniu celebracji z wiarą konkretną, przeżywaną w pełnej świadomości, w Kogo i dlaczego w taki sposób Kościół wierzy. Ponownie wybrzmiewa tutaj starożytna zasada przypisywana Prosperowi z Akwitanii – *Lex orandi, lex credendi, lex vivendi* – prawo modlitwy prawem wiary i życia chrześcijańskiego. Dla Ratzingera jest jasne, że także zewnętrzne obrzędy liturgiczne Mistycznego Ciała Chrystusa muszą posiadać walor konfesyjny. Celebracja liturgiczna w kontekście omawianego zagadnienia, zwłaszcza modlitwa ku wschodowi, musi wyrażać określoną treść wiary.

<sup>36</sup> Zob. B. Uspienski, *Krzyż i koło*, s. 102-105.

<sup>37</sup> J. Ratzinger, *Śmierć i życie*, s. 22.

<sup>38</sup> Podczas Eucharystii w Bazylice św. Piotra na Watykanie tylko papież jako celebrans jest zwrócony ku wschodowi, ponieważ świątynia z przyczyn topograficznych jest zwrócona ku zachodowi. Z tego powodu rolę duchowego wschodu pełnił krzyż ołtarzowy. Podobne rozwiązanie proponuje J. Ratzinger w kościołach, w których niemożliwe jest faktyczne zwrócenie całego zgromadzenia ku wschodowi. Zob. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 77.

Z całą pewnością autor *Ducha liturgii* nie należy do tych, którzy postulują całkowitą niezmiennosc liturgii, bez względu na mentalność i duchową kondycję współczesnego człowieka. Jednocześnie jednak udowadnia, że nie należy rezygnować ze sprawdzonej przez wieki modlitwy *ad orientem*. Jednym z elementów przywracania całemu Kościołowi modlitwy *ad Deum* jest zezwolenie udzielone przez Benedykta XVI w 2007 roku na powszechne celebrowanie liturgii zgodnie z księgami liturgicznymi, promulgowanymi przez Jana XXIII w 1962 roku, czyli w *usus antiquor*, zwanej Nadzwyczajną Formą Rytu Rzymskiego<sup>39</sup>. Dawna liturgia nie znała innego kierunku sprawowania Najświętszej Ofiary niż ku wschodowi<sup>40</sup>.

Joseph Ratzinger jednak nie wdawał się w rozwiązywanie szczegółowych problemów liturgicznych, ponieważ uważał, że nic dla liturgii nie jest tak szkodliwe, jak ciągłe zmiany. Zaproponował zatem za Erikiem Petersonem w kontekście przywracania właściwego kierunku modlitwie liturgicznej kompromisowe rozwiązanie dla celebracji według ksiąg promulgowanych przez Pawła VI. Krzyż należy postawić na środku ołtarza i ma być on punktem, na którym skupia się uwaga celebransa oraz wiernych<sup>41</sup>. Jest to jednak jedynie krok ku nowemu spojrzeniu na liturgię jako na kult samego Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym. Sam Benedykt XVI w miejscach, gdzie tylko możliwa była celebracja *ad orientem*, celebrował Mszę Świętą przy „starym” ołtarzu, zwrócony twarzą do krzyża ołtarzowego<sup>42</sup>. W miejscach, gdzie takie ustawienie było niemożliwe, papież przejął rozwiązanie E. Petersona i celebrował Eucharystię twarzą do wiernych, ale z krzyżem znajdującym się na środku ołtarza<sup>43</sup>.

Dla Josepha Ratzingera określony kierunek sprawowania liturgii to zewnętrzny wyraz wiary w katolickie *Credo*. Z jednej strony wschód jako symbol Zbawiciela jest transparentnym przypomnieniem o najważniejszej chrystologicznej prawdzie, że Bóg stał się Człowiekiem i wkroczył w ludzką historię. Celebracja *ad orientem* według emerytowanego Biskupa Rzymu to także deklaracja chrześcijańskiej nadziei, która w świętych obrzędach nie tylko antycypuje liturgię nieba, ale także daje

<sup>39</sup> Benedictus XVI, *Litterae Apostolicae „Summorum Pontificum” Motu Proprio datae de usu extraordinario antiquae formae Ritus Romani*, AAS 99 (2007), s. 777-781.

<sup>40</sup> Zdarzało się, że świątynie nie były orientowane, a wtedy rolę geograficznego wschodu przejmował krzyż ołtarzowy. Symbolika i teologiczna wymowa były zachowywane. Czasami zdarzały się celebracje przy ołtarzach ludowych, gdzie kapłan był zwrócony twarzą do wiernych. Nie chodziło jednak o podważenie kierunku *ad orientem*, ale było to wymuszone poprzez architekturę świątyni lub układ prezbiterium. Takie rozwiązania można zaobserwować w dawnych kościołach klasztornych.

<sup>41</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 77.

<sup>42</sup> Ten kierunek celebracji Benedykt XVI wybierał często w kaplicy Sykstyńskiej w święto Chrztu Pańskiego.

<sup>43</sup> To ustawienie stało się standardem nie tylko w czasie liturgii papieskiej na terenie Rzymu, ale także w czasie pielgrzymek papieskich od 5 listopada 2007 roku, czyli od chwili powołania na urząd Mistrza Ceremonii Papieskich ks. Guido Mariniego. Zob. <http://www.nowyruchliturgiczny.pl/2008/11/ks-guido-marini-suga-liturgii.html> (dostęp: 8.11.2014).

modlącemu się w doczesności Kościołowi już w niej udział. Wreszcie modlitwa na wschód wyraża konstytutywną prawdę chrześcijańskiej wiary, że Syn Boży z miłości do człowieka ofiarował za grzechy świata samego siebie i zwyciężył śmierć<sup>44</sup>.

Refleksję papieża emeryta o wspólnym zwróceniu na modlitwie liturgicznej kapłana i wiernych można zamknąć zatem w trzech cnotach teologicznych: wiary, nadziei i miłości. Pawłowe doczesne widzenie w zwierciadle to obraz odnoszący się także do miłości Boga do człowieka, która swoje spełnienie najwyraźniej uwiadcza w liturgii<sup>45</sup>. Dla Ratzingera wiara w Syna Bożego, nadzieja na spotkanie z Panem i miłość Boga do człowieka realizują się w sakramentach, a szczególnie we Mszy Świętej, gdzie Pan powraca ze wschodu i obdarza łaską swój lud<sup>46</sup>. Ratzinger z teologiczną precyzją ukazuje w swoich pismach na temat liturgii Kościoła, że sposób modlitwy nigdy nie pozostaje bez oddźwięku na poziom i jakość wiary. Przypomnienie o wartości, jaką niesie ze sobą modlitwa *ad orientem*, może stać się przyczynkiem do odrodzenia ruchu liturgicznego, którego przyszły papież Benedykt XVI był świadkiem i uczestnikiem. Jednocześnie teologiczna refleksja na temat orientacji liturgii oraz konkretne papieskie decyzje ukazują konsekwencję i spójność pism oraz działania Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Wreszcie powrót do tradycyjnego ustawienia kapłana w czasie Mszy Świętej ukazuje prymat Boga i cele kultu Kościoła, czyli uwielbienie, dziękczynienie i przebłaganie, prowadzące Lud Boży do odwrócenia się od grzechu oraz zwrócenia ku przychodzącemu Chrystusowi<sup>47</sup>.

#### SELECTED DOGMATIC IMPLICATIONS OF THE PRAYER TOWARD EAST BY JOSEPH RATZINGER

##### Summary

Joseph Ratzinger opted for the prayer towards east. Arguments given by him were not in fact liturgical but have been presenting implications between a definite liturgical celebration and the dogmatic truths.

The article analyzes Joseph Ratzinger's selected grounds in the topic, showing this theologian's innovatory way of thinking, his merging Church's *lex orandi* and *lex credendi*. The matter of prayer toward east is still, though 50 years after the II Vatican Council, current and located in contemporary theological reflection. This particular and versatile direction in prayer during the liturgy can contribute to the discovery of Church's prayer treasury and become an element of a grave ecumenical dialog.

**Słowa kluczowe:** liturgia, modlitwa ku wschodowi, dogmatyka, Ratzinger

**Keywords:** liturgy, prayer towards east, dogmatics, Ratzinger

<sup>44</sup> Zob. J 3,16.

<sup>45</sup> Por. 1 Kor 13,12-13.

<sup>46</sup> Por. Mt 27,24.

<sup>47</sup> C. Bartnik, *Sakramenty święte*, cz. 1: *Sakramenty w ogólności, Eucharystia*, Lublin 1961, s. 363.



Ks. Stanisław Fiuk\*  
WT KUL, Lublin

## MISTERIUM KOŚCIOŁA A ZBAWIENIE CZŁOWIEKA

Niniejsze badanie tajemnicy Kościoła jest jednocześnie dociekaniem istoty tajemnicy zbawienia człowieka. Powołanie przez Chrystusa Kościoła jest początkiem nowego etapu historii zbawienia. Jednocześnie to misterium wyraża się w codziennym życiu chrześcijanina poprzez jego współpracę z Duchem Świętym. W misterium Kościoła dokonuje się wspólnota Boga z człowiekiem. W ten sposób tajemnica zbawienia przenika istotę człowieka oraz poprzez życie sakramentalne elementy boskie przenikają to, co ludzkie. Owo przenikanie się elementów boskich i ludzkich jest tajemnicą, a jednocześnie oczywistością zbawiającą i przenikającą życie chrześcijańskie. Widzimy więc, że Kościół w całej swej pełni jawi się dwuwymiarowo, jest boski i ludzki. W płaszczyźnie tej dwuwymiarowości „wydarza się” zbawienie.

Kościół Chrystusowy jest tajemnicą wiary, której nie sposób wydedukować, przedstawiając wyłącznie rozumowe dowody. Jednak jest możliwe uzasadnienie nadziei, która w nas jest (por. 1 P 3,15). Problematyka niniejszego opracowania będzie rozpatrywana dwufazowo. Pierwsza część poświęcona została tematyce Kościoła: terminologii oraz zbieżności i różnicy pomiędzy kultem w Starym Testamencie i Nowym Testamencie. Toteż pierwszy punkt będzie poświęcony określeniu pojęcia „Kościół”. Posiada ono swój źródłosłów w relacjach społecznych, a w ciągu wieków otrzymało również znaczenie religijne. Korzystając z nomenklatury, drugi punkt wykaże przejście pomiędzy starotestamentowym rytym ofiarniczym a uczestnictwem w Ofierze Chrystusa i oddawaniu Bogu czci „w duchu i prawdzie” (J 4,23). Poprzez udział w wymiarze sakramentalnym Kościoła możemy związać się z posłannictwem Chrystusa, Jego Wcieleniem i Paschą.

Rozważana tematyka będzie przyczynkiem myśli przewodniej drugiej części pracy, w której pierwszy punkt zogniskowano wokół starotestamentalnej problematyki uniwersalnego Objawienia się Boga w celu zbawienia wszystkich ludzi. Drugi zaś – wykaże tę ideę na podstawie nauczania Magisterium Kościoła, miste-

\* Ks. mgr lic. Stanisław Fiuk – doktorant w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; e-mail: sfiuk@hotmail.com.

rium paschalne Chrystusa obejmuje bowiem każdego człowieka i mimo że miało miejsce w historii Jezusa, jego to *chronos* i *kairos* występują jednocześnie, jednak nie ulegają wymieszanu. Dzieło Jezusa Chrystusa obejmuje ludzkość przed narodzeniem Chrystusa, jak i współczesnego człowieka oraz wszystkich potomnych aż do końca czasu (*chronos*). Różnica w przyjmowaniu orędzia Chrystusa i Jego zbawienia wiąże się z zakresem przynależności do Kościoła.

## PRÓBA OKREŚLENIA POJĘCIA „KOŚCIÓŁ”

Rzeczywistość Kościoła jest przede wszystkim misterium zbawienia, a przez to jest też przedmiotem wiary. Jest tajemnicą bezpośrednio pochodzącą od Wcielenia, a więc i od Misterium Trójcy Świętej, ale właśnie jako kontynuacja tajemnicy Jezusa Chrystusa – jest Jego Mistycznym Ciałem, Ludem Bożym i Wspólnotą Boga z człowiekiem. Trudno jest jednak podać wyczerpujące określenie Kościoła. Może dlatego z tego zrezygnował zarówno Sobór Watykański II, jak i KKK. Można jednak ukazać trzy zasadnicze znaczenia, ściśle ze sobą związane, które nakreślą płaszczyznę rozumienia Kościoła: Kościół oznacza zgromadzenie liturgiczne (1 Kor 11,18), wspólnotę lokalną (1 Kor 1,2), powszechną wspólnotę wierzących (1 Kor 15,9). Kościół jest więc przede wszystkim ludem, który Bóg gromadzi<sup>1</sup>.

Jak przypomina Katechizm Kościoła Katolickiego „słowo «Kościół» (*ekklesia*, z greckiego *ek-kalein* – «wołać poza») oznacza «zwołanie»». Określa ono zgromadzenie ludu, na ogół o charakterze religijnym. Jest to pojęcie często używane w Starym Testamencie w języku greckim w odniesieniu do zgromadzenia ludu wybranego przed Bogiem, przede wszystkim zgromadzenia pod górą Synaj, gdzie Izrael otrzymał Prawo i został ustanowiony przez Boga Jego świętym ludem” (KKK 751). Uczniowie Chrystusa również określali się Kościołem, uznając się za spadkobierców zgromadzenia ludu wybranego. Ostatecznie przyjmujemy, że pojęcie „Kościół” oznacza lud zgromadzony przez Boga, a obejmujący wszystkie ludy i narody. „Istnieje on we wspólnotach lokalnych i urzeczywistnia się jako zgromadzenie liturgiczne, przede wszystkim eucharystyczne. Kościół żyje Słowem i Ciałem Chrystusa, sam stając się w ten sposób Jego Ciałem” (KKK 752). Chrystus jest Głową Kościoła i Jego Oblubieńcem.

## PRZEJŚCIE Z RELACJI SPOŁECZNYCH DO RELIGIJNYCH

Źródłosłów słowa „Kościół: (łac. *ecclesia*, grec. *Ekklesia*) nie ma jedynie charakteru ściśle sakralnego. Słowo to w greckim tłumaczeniu, *ekklesia*, zawierało

<sup>1</sup> C.S. Bartnik, *Kościół*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin 2002, s. 660; tenże, *O Kościele*, w: tenże, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 7-267; tenże, *Kościół*, EK, t. 9, k. 993-1001.

w sobie rys polityczny. Oznaczało zgromadzenie ludu (*demos*) jako siły politycznej. Natomiast w Septuagincie rzeczownik ten przyjmuje znaczenie religijne, określa zgromadzenie w celu kultycznym. Jednakowy desygnat ma hebrajskie słowo *gahal*, cechujące zgromadzenie spod Herebu albo z Ziemi Obiecanej lub zgromadzenie liturgiczne Izraela z epoki królów lub z czasów po niewoli. Natomiast słowo *gahal* odpowiada nazwa *synagoge*, a „Kościół” i *synagoge* to terminy prawie synonimiczne. Tę bliskoźnaczość rozczłonkują dopiero dzieje. Sformułowanie *synagoge* będzie odnosić się do środowiska żydowskiego, a drugie, *ekklesia* – do chrześcijańskiego.

Określenie *ekklesia* wywodzi się od czasownika *ekkaleo*, co oznacza – wołam, zwołuję. W stosunku do ludu izraelskiego to określenie uwypukla prawdę, że lud izraelski jest ludem Bożym, zwołanym z inicjatywy Boga. Wskutek tego wyróżnia się motyw powołania i *mięra qodeš* „świętego zwołania”<sup>2</sup>.

Jezus, ustanawiając nowy lud Boży w łączności ze starotestamentowym Przymierzem Boga ze swoim ludem, ustanawia nowy lud, oddający cześć Bogu w „Duchu i prawdzie” (J 4,23). Jest to lud zwołany przez Mesjasza, który oddaje kult Bogu Ojcu przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Ten nowy lud można próbować opisać jako *ekklesia*, *synagoge* lub *gahal*, zaznaczając jednak, z jednej strony – kontynuację Objawienia ST, a z drugiej – nowość, jaką zapoczątkowuje Jezus Chrystus. Wcielenie Mesjasza bowiem i ustanowienie przez Niego Kościoła oraz ożywiający działanie Ducha Świętego w Kościele daje początek nowemu etapowi w historii zbawienia. Deklaracja *Dominus Iesus* stwierdza wyraźnie: „[...] słowa, czyny i całe historyczne wydarzenie Jezusa, chociaż są ograniczone jako rzeczywistość ludzka, mają jednak jako podmiot Osobę Bożą wcielonego Słowa, «prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka», a zatem zawierają w sobie ostateczne i pełne objawienie zbawczych dróg Boga, aczkolwiek głębia tajemnicy Bożej sama w sobie pozostaje transcendentna i niewyczerpana”<sup>3</sup>.

Różnica pomiędzy Synagogą starotestamentową a Kościołem nowotestamentowym polega na *kairos* Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Synagoga starotestamentowa jest ludem zwołanym przez Boga Jahwe, „świętym zwołaniem”, w którym On uobecnia się m.in. poprzez swoje Słowo, *Torah*. Jednak Bóg, w swojej nieskończonej miłości do człowieka, zamierzył przemówić także poprzez Słowo Wcielonie – Jezusa Chrystusa. I na zawsze związać człowieka z Bogiem poprzez Ducha Świętego: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze” (J 14,16). Bóg jest odwieczny, Jeden w Trzech Osobach, więc jeżeli w ST bardziej uwypukla się monoteizm, to dlatego, że nie nadszedł jeszcze *kairos* Chrystusa oraz czas działania Ducha Świętego, polegające na wdrażaniu każdego człowieka w misterium dzieła Jezusa Chrystusa.

<sup>2</sup> Por. *Kościół*, w: X.L. Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 383-384.

<sup>3</sup> *Deklaracja Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Rzym 2000, nr 6.

## PRZEJŚCIE OD WIELU OFIAR DO JEDYNEJ OFIARY CHRYSYDUSA

Bóg, który sam w sobie jest wspólnotą Osób (Ojca, Syna i Ducha Świętego), stwarzając człowieka, również i jego pragnie powołać do wspólnoty. Jednak, zważając na różnicę ontologiczną pomiędzy Nim a człowiekiem, Bóg wychodzi naprzeciw tej różnicy, sam inicjując „spotkanie”. Udziela się ludziom „przed wszystkim, jako coś zewnętrznego w stosunku do osób, miejsc lub przedmiotów, które właśnie czyni «świętymi»”<sup>4</sup>. Widać to wyraźnie w ST, gdzie wszelka interwencja Boża niemal automatycznie wytrąca daną rzecz czy miejsce spod rzeczywistości *profanum*, wprowadzając je w *sacrum* (por. Wj 3,4-5; Rdz 28,16-18).

„Jeśli Bóg wypowiada jedno Słowo (Logos), które jest Bogiem – drugą osobą Trójcy, to nie tylko wskazuje kierunek naszych poszukiwań ludzkiego słowa o Nim, lecz pokazuje równocześnie, co znaczy istnieć między boskim i ludzkim”<sup>5</sup>. Istnienie pomiędzy boskim i ludzkim, wzajemne wespółnerkanie się dwóch rzeczywistości gwarantuje również Kościół czy Synagoga starotestamentalna. Dobrze ilustruje to w przypadku Synagogi ryt ofiarniczy. Zasada się on na podstawowej prawdzie o świętości Boga i wielkiej potrzebie oczyszczenia (ekspiacji). Jednak jej skuteczność zależna jest od woli Jahwe: „Ja, właśnie Ja przekreślam twe przestępstwa i nie wspominam twych grzechów” (Iz 43,25). Wespółnerkanie się „dwóch światów”, boskiego i ludzkiego, w ST bazuje na korelacji człowieka i Boga. Jednak nie należy jej rozumieć jako wiernopoddańczość. Ścisłe przestrzeganie Prawa, w które obfituje ST, ma wprowadzić naród izraelski we wspólnotę z wolą Bożą. W narodzie „o twardym karku” ma dokonać się *metanoia* (przemiana), ma stać się on uczestnikiem świętości Boga: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19,2). „Jeżeli określa [się – S.F.] tak drobiazgowo sposób składania ofiar (Kpł 1-7) i warunki czystości rytualnej (Kpł 12-15), jeżeli domaga się, żeby Jego święte imię nie było bezczeszczone (Kpł 22,32), to dlatego, że godnie sprawowana liturgia ukazuje Jego chwałę [...] i uwydatnia doskonale Jego majestat”<sup>6</sup>. Bóg transcendentny pragnie wypełnić przepaść różnicy ontologicznej pomiędzy Nim a ludem, dlatego wiąże się z nim, zawierając pakt (przymierze), które tworzy oś relacji pomiędzy obiema stronami i pełni rolę przygotowawczą na przyjście Jezusa Chrystusa<sup>7</sup>.

Wcielenie Chrystusa odwzorowuje z jednej strony kontynuację przymierza w ST, a z drugiej – otwiera przymierze, na zupełną nowość, która niustannie jest obecna wśród chrześcijan. Zasadniczym trzonem Kościoła jest ujawnianie się Boga i uobecnianie się Go poprzez ludzką rzeczywistość – słowo i czyn. Bóg

<sup>4</sup> Święty, w: X.L. Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, s. 972.

<sup>5</sup> G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, Lublin 2013, s. 74.

<sup>6</sup> Święty, w: X.L. Dufour, *Słownik*, s. 973.

<sup>7</sup> Zob. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, Lublin 1979; tenże, *Nowe w przymierzu Chrystusowym. Przyczynek do eklezjologii „Listu do Hebrajczyków”*, w: tenże (red.), *Kościół w świetle Biblii*, Lublin 1984, s. 151-162.

zaś najbardziej „pozwała się uzewnętrznić” podczas sprawowania Eucharystii, misterium wiary i centrum Tajemnicy Kościoła. Reflektując nad tajemnicą Eucharystii, Benedykt XVI stwierdzi: „Skoro Ofiara eucharystyczna karmi i pomnaża w nas to, co już jest dane w Chrzcie, dzięki czemu wszyscy jesteśmy powołani do świętości, to teraz powinno to wypływać i ujawniać się właśnie w tych sytuacjach i stanach życia, w których każdy chrześcijanin się znajduje. Dzień po dniu, przeżywając swoje życie jako powołanie, chrześcijanin oddaje się na służbę miłą Bogu. Począwszy od zgromadzenia liturgicznego, sakrament Eucharystii angażuje nas w codzienną rzeczywistość, aby wszystko czynić na chwałę Bożą”<sup>8</sup>.

Tajemnica Kościoła zawiera się zatem w całym spektrum wydarzenia zbawczego Boga względem ludzkości, która nierozzerwalnie wyraża się w codziennym życiu chrześcijanina. Tak więc z woli Ojca zbawcze posłannictwo Chrystusa, w które wdraża każdego chrześcijanina Duch Święty, nie zamyka się w obrębie „sakramentalnej przestrzeni Kościoła”, lecz uczestnictwo w sakramentach jest zaczynem w dalszej misji apostoelskiej Kościoła. Na tym więc zasadza się Tajemnica Kościoła: przemieniania czysto antropologicznych stosunków w wymiar Bożej dobroci, przyjmowania codziennej rzeczywistości i doszukiwania się w niej zamysłu Stwórczego. Bóg bowiem stworzył świat jako dobry (Rdz 1,31). Życie chrześcijańskie opromienione jest tą właśnie ideą stwórczą. Dlatego w każdym momencie chrześcijanin może doszukiwać się Boga „Jestem, Który Jestem” (Wj 3,14). Jest to ogromne bogactwo, a zarazem zadanie obrony wobec każdego, kto domaga się uzasadnienia nadziei, która w nas jest (por. 1 P 3,15).

Działanie Bożego Ducha dokonuje się w historii i „przez zdarzenia historyczne” i „przy udziale konkretnych osób Bóg przemawia do człowieka. Historia staje się w ten sposób niejako mową Boga do człowieka w aspekcie indywidualnym i zbiorowym. Historia i Słowo są ze sobą twórczo zespolone, tworząc diadę komunikacyjną i wyjaśniając podstawowy proces teofanijny. W procesie tym głównym podmiotem jest sam Bóg. [...] Wybiera On i powołuje osoby, które stają się pośrednikami i sługami Słowa [...]. Prorok całkowicie utożsamia się ze Słowem Bożym, stając się niejako jego «mieszkaniami», czego potwierdzeniem jest często spotykana formuła prorocka: «Tak mówi Pan»<sup>9</sup>. W ten sam proces powołany jest każdy chrześcijanin. Na tym zasadza się misterium Kościoła. Dlatego można stwierdzić za Paulem Evdokimovem: „wiemy, gdzie Kościół jest, ale nie wiemy, gdzie go nie ma, gdzie są jego rzeczywiste granice”<sup>10</sup>. Bowiem rzeczywistymi granicami Kościoła katolickiego jest chrześcijanin, który za sprawą współdziałania

<sup>8</sup> Benedykt XVI, *Adhortacja apostoelska Sacramentum Caritas. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, Rzym 2007, nr 79.

<sup>9</sup> M.S. Wróbel, *Uniwersalizm zbawczej ekonomii: Słowo, Mądrość, Duch*, w: *Stary Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2009, s. 130-131.

<sup>10</sup> Myśl przywołana jest w: T. Halik, *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, Kraków 2010, s. 154.

z Bogiem może stać się „mieszkaniem Słowa Bożego”. Bóg natomiast pragnie, by wszyscy byli zbawieni, bez wyjątku.

## OBJAWIENIE SIĘ BOGA CZŁOWIEKOWI

Dla właściwego zrozumienia tematu Bożego Objawienia należy dostrzec je jako rzeczywistość wpisaną w osobowy dialog Boga i człowieka<sup>11</sup>. Nie jest bowiem jedynie zbiorem prawd, poleceń przykaszanych przez Stwórcę i Odkupiciela, lecz obejmuje cały zakres historycznego budowania więzi między Objawiającym a przyjmującym Objawienie.

### BIBLIJNE ROZUMIENIE OBJAWIENIA SIĘ BOGA CZŁOWIEKOWI

Bóg stworzył człowieka do wspólnoty z Nim, w której dokonuje się zbawienie, czyli spełnienie zamysłu stwórczego Boga i realizacja przeznaczenia człowieka. Bóg, powołując człowieka do istnienia, powołał go do wspólnoty z Nim. To również przedkłada się w relacji z innymi ludźmi. Związek ten dobrze ilustruje Biblia, ukazując konsekwencje grzechu pierworodnego. Adam ukrywa się przed Bogiem oraz zrzuca winę za popełniony grzech na Ewę (por. Rdz 3,8-12). Zamyśl stwórczy Boga polega na powołaniu człowieka do komunii z Nim i do wspólnoty z innymi ludźmi. Zatem już tutaj, na etapie inicjatywy stwórczej Boga, można dopatrywać się misterium Kościoła. Rozpatrywana eklezjalność jest ujmowana jako lud powołany z inicjatywy Boga. Jej zaś celem jest komunია z Bogiem, czyli zbawienie. Ujawnia się zatem powszechna wola zbawcza Stwórcy, obejmująca każdego człowieka.

Biblijnie prawda ta jest ukazana poprzez obraz Boga jako uniwersalnego Stwórcy świata i człowieka, a jednocześnie odkupiciela i zbawiciela. Ponieważ jednak relację człowieka do Boga zdominował grzech początku, to człowiek został jakby wypchnięty z Bożej orbity zbawczej. Wtedy też człowiek przyjmuje fałszywy obraz Boga, jakoby zazdrosnego o swoje prerogatywy (por. Rdz 3,2-5)<sup>12</sup>. Bóg jednak nadal kieruje swoją inicjatywę zbawczą do człowieka, zapraszając go do dialogu z Nim, oferując mu zbawienie. Zawiera więc przymierze: z Noem (Rdz 9), Abrahamem (Rdz 15 i 17), z ludem izraelskim na Synaju (Wj 19), z Dawidem (2 Sm 7) oraz przymierze nazwane kapłańskim (Lb 18,19).

W ST występują równoległe dwa wątki samoobjawienia się Boga człowiekowi. Z jednej strony jest naród żydowski obdarzony przywilejem wybrania, posiadania przymierza i obietnic Bożych. Z drugiej – narody pogańskie, nieznające jeszcze

---

<sup>11</sup> Zob. J. Ratzinger, *Moje życie*, tłum. W. Wiśniewski, wyd. 3, Częstochowa 2005, s. 80.

<sup>12</sup> Zob. A. Anderwald, *Początki człowieka a grzech pierworodny. Od konfliktu do integracji*, w: *Kontrowersje wokół człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 287-297.

Boga Jahwe. Motyw ingerencji Jahwe w kwestie ludów pogańskich staje się coraz silniejszy. On swoją mocą wyprowadza Filistynów z Kaftor, Aramejczyków z Kir, podobnie jak Izraelitów z Egiptu (por. Am 9,7). Narody pogańskie też są poddane wyrokowi Boga Izraela (Am 1,3-2,3)<sup>13</sup>. Mimo że wiodącym wątkiem w ST jest motyw Przymierza, to jednak optyka narodów pogańskich bazuje na tym głównym motywie. Nawet wspomniane wyrocznie kierowane do narodów pogańskich są częścią składową głównej wyroczeni skierowanej przeciwko Izraelowi (Am 1,3-2,16). Wyraźny uniwersalizm zbawczy, czyli powołanie każdego człowieka do komunii z Bogiem, jest ukazany w NT, zwłaszcza w pismach św. Pawła<sup>14</sup>.

Kwestię samoobjawienia się Boga poganom można ująć także w ten sposób, że naród wybrany staje się niejako centrum Objawienia, „medium, poprzez które Bóg pragnie dotrzeć ze zbawczym orędziem do wszystkich narodów. Wybór jednego narodu nie ogranicza działania Bożego, lecz objawia Jego uniwersalny zamysł i chęć zbawienia każdego człowieka<sup>15</sup>. „Na kartach Pisma Świętego uniwersalizm jawi się jako rzeczywistość komplementarna do idei wybrania”<sup>16</sup>. Jak zatem należy rozumieć centralizację narodu izraelskiego w ST w zestawieniu z powszechną wolą zbawczą Boga i jak w tym kontekście pojmować eklezjalność, w znaczeniu ścisłego przyporządkowania wyznawców danej religii do miejsca kultu? Odpowiedź jest oczywista: w ST jest nim Synagoga, a w NT – Kościół.

W ST istnieje więc perspektywa zbawienia pogan<sup>17</sup>. Zbawienie nie jest tylko i wyłącznie domeną Izraela. Grzech zburzył podstawową jedność między Bogiem a stworzeniem, jednak jest ono także możliwe dla niewierzących w Niego. Więcej nawet, niewierzący w Niego, a więc poganie, są nieodłączną częścią rzeczywistości, jaką Bóg zamierzył względem każdego człowieka, czyli zbawienia. Sam termin „wiera” na to wskazuje. W języku hebrajskim „wiera” oznacza prawdę, prawdziwość, trwałość. To także określa kogoś, kto jest sprawdzony, mocny, stały, twardy<sup>18</sup>.

Rozpatrując zatem fakt istnienia pogan w ST, można stwierdzić, że oni również „wierzą”, w znaczeniu, że pokładają nadzieję w ich bóstwie, któremu oddają kult. W kontraście z kultem Boga Jahwe jest to oczywiście kult bałwochwalczy. W Księ-

<sup>13</sup> We wskazanym fragmencie biblijnym jest ukazany wątek sześciu wyroczeni skierowanych do różnych narodów. Treścią każdej wyroczeni jest piętnowanie występków naruszenia podstawowych praw ludzkich w czasie trwania wojny. Widać więc wyraźnie, że każdy człowiek jest zobligowany do przestrzegania podstawowych praw ludzkich.

<sup>14</sup> Por. *Narody*, w: X.L. Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, s. 518-521; zob. H. Langhammer, *Nauka św. Pawła o Kościele*, w: J. Szlaga (red.), *Kościół w świetle Biblii*, Lublin 1984, s. 83-119.

<sup>15</sup> Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, wyd. 3, Lublin 2005, s. 89.

<sup>16</sup> M.S. Wróbel, *Uniwersalizm zbawczej ekonomii*, s. 126.

<sup>17</sup> Zob. A. Tronina, *Jahwe królem narodów. Perspektywa zbawienia pogan w Starym Testamencie*, w: *Stary Testament a religie*, s. 151-162.

<sup>18</sup> Zob. Z. Niemirski, *Wiara i zbawienie w Starym Testamencie*, w: *Stary Testament a religie*, s. 81-94.

dze Jonasza została przedstawiona pewna „akrobacja kultu”. Najpierw każdy modli się do swojego bóstwa (por. Jon 1,5), potem zaś następuje powszechne zanoszenie prośb do Boga Jahwe i powszechne dziękczynienie (por. Jon 1,14-16). Tematyka włączenia pogan w powszechną inicjatywę zbawczą Boga uwypukli się mocniej po niewoli babilońskiej. Asymilacja pogan łączy się ściśle ze zbawieniem rozumianym jako wybawienie z ucisku (por. Jon 1,14-16; Dn 3,95-96; Dn 5,28). Inną formę asymilacji pogan przedstawia Czwarta Pieśń o Słudze Jahwe. Dopiero po śmierci sługi ludzie uświadamiają sobie swoją winę i wielkość jego ofiary, a zarazem dopatrują się w tym uzdrowienia, pomocy. W nich następuje przemiana: „Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie. Wszyscyśmy pobłądzili jak owce, każdy z nas się obrócił ku własnej drodze, a Pan zwałił na Niego winy nas wszystkich” (Iz 53,5-6). Jednak zawsze pozostanie tajemnicą, dlaczego, na wskutek tych samych doświadczeń, jedni pozostają oporni, drudzy przechodzą przemianę, nawracają się.

#### OBJAWIENIE SIĘ BOGA W ŚWIETLE NAUCZANIA KOŚCIOŁA

Doktryna katolicka wypracowała pozytywną wykładnię na temat stosunku religii chrześcijańskiej wobec niechrześcijan<sup>19</sup>. Dlatego współcześnie przyjmuje się „paradygmat uznający nie tyle możliwość indywidualnego zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła, ile raczej pozytywne znaczenie religii, a więc jej doktryny, kultu, bogactwa różnego rodzaju aktów religijnych w wolnym kroczeniu człowieka do Boga, przy zachowaniu pozycji Jezusa Chrystusa jako najwyższego Objawiciela Boga i jedyne Zbawcy całej ludzkości, a także roli Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia, a tym samym wyjątkowej roli chrześcijaństwa”<sup>20</sup>.

Karl Rahner, reflektując nad powszechną wolą zbawczą Boga, zauważa, że w ludzkości istnieje nadnaturalna wiara w objawienie<sup>21</sup>. Znaczy to, że zbawienie jest realne i możliwe dla każdego człowieka, niezależnie od wyznawanej religii. Jedno założenie implikuje drugie, gdyż celem objawienia się Boga jest zbawienie człowieka, i to zbawienie każdego człowieka, a nie jedynie wybranych jednostek. Objawienie i konsekwentnie – zbawienie nie zasada się na bazie struktury przyczynowo-skutkowej, tak jakby Bóg wskutek uprzedniego stworzenia człowieka był zobligowany do Objawienia się. W Bogu jest to jeden akt. On stwarza, Objawia się i zarazem udziela się (pragnie zbawienia). I na tym polega akt stwórczy. Człowiek,

<sup>19</sup> Zob. I.S. Ledwoń, *Biblijne podstawy teologii religii*, w: *Stary Testament a religie*, s. 7-20.

<sup>20</sup> Tamże, s. 14.

<sup>21</sup> K. Rahner stwierdził: „Przed wszystkim zakładamy powszechną i rzeczywiście działającą w świecie nadnaturalną Bożą wolę zbawienia. Tym samym przyjmujemy możliwość wszędzie, a więc również we wszystkich wymiarach historii ludzkości, obecnej nadnaturalnej wiary w objawienie” (*Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 256).



i to każdy z osobna, został powołany do dialogu z Nim, do relacji osobowej. Owa relacja zasadza się na relacji do innych ludzi, jest to sprzężenie zwrotne, jedno warunkuje się w drugim. Jednak należy rozważyć pojęcie zbawienia, aby zrozumieć powszechną, wynikającą ze stworzenia człowieka, wolę zbawczą Boga.

Współcześnie teodycea oparta na poszukiwaniu argumentów za istnieniem Boga niekoniecznie może być zrozumiała. Obecnie bowiem wiele jest nęcących „komponentów”, oferujących spełnienie bytu człowieka. Same zaś argumenty na istnienie Boga niekoniecznie mogą być przekonujące. Nie oznacza to jednak, że pojęcie religii ulegnie zapomnieniu. Pojęcie to wskazuje, że ono zawsze będzie obecne w dziejach ludzkości. „Jestem przekonany, że «religia» stanowi kulturalną i antropologiczną stałą w wymiarze życia jednostki i społeczeństwa – zmieniają się jej treści, radykalnie zmienia się [...] także jej forma, zmienia się sposób, w jaki ludzie interpretują pojęcie «religii», mimo to jednak ludzkości stale towarzyszy «coś», co nie pozwala nam tego wieloznacznego wyrazu usunąć z naszego słownika lub określać nim tylko te zjawiska, które należą do przeszłości”<sup>22</sup>. Rozumienie pojęcia religii ewoluowało. W starożytnym Rzymie było ono rozumiane jako siła integrująca społeczeństwo. Politeizm, jako religia państwowa, oddziaływał na zespół zachowań społecznych (wspólne igrzyska, obchodzenie świąt). Dlatego wszelkie odstępstwo traktowano jako zbrodnię zasługującą na śmierć<sup>23</sup>. Jednocześnie na tle starożytnego politeizmu jawi się religia monoteistyczna – judaizm, która charakteryzuje się zupełną nowością. W kontraście z politeizmem judaizm uwypukla nową optykę świata i człowieka. „System aksjologiczny religii Izraela opiera się [...] na pytaniu nie o świat – jaki jest i co należy robić, aby go zachować od zniszczenia (religie kosmiczne) – ale o drogę, położoną w tym świecie i wiodącą do Boga”<sup>24</sup>. W ciągu dziejów religia chrześcijańska zdobyła status religii państwowej oraz – za przyczyną charyzmatycznych osób, późniejszych założycieli zgromadzeń zakonnych – proponowała drogę osobistej relacji z Bogiem.

Aby zatem współczesnemu człowiekowi obwieszczać orędzie zbawienia, nie można proponować chrześcijaństwa jedynie jako systemu praw i obowiązków oraz doktryny jako systemu związanych i logicznie ułożonych prawd wiary. Człowiek jest tajemnicą, z którą sam próbuje się skonfrontować. Historia pokazuje, że różne były tego efekty. Czasami może o niej zapomnieć, „zajmując się szczegółami swojego świata i swojej egzystencji. [...] Utknąłby w świecie i w sobie, ale już nie realizowałby tego tajemniczego procesu, którym jest i w którym niejako całość «systemu», jaki tworzy on sam razem ze swoim światem, dokonuje głębokiej refleksji nad samym sobą jako jednością i całością, akceptuje siebie w wolności i w ten sposób

<sup>22</sup> T. Halik, *Czy dzisiejsza Europa jest niechrześcijańska i niereligijna? Wykład oksfordzki*, w: tenże, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, Kraków 2006, s. 22.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 22-23.

<sup>24</sup> T. Stanek, *Asymilacja kulturowych i religijnych wartości ludów ościennych przez Izrael*, w: *Stary Testament a religie*, s. 64-65.

przekracza samego siebie i sięga do owej niepokojącej rzeczywistości, która milczy, która wygląda jak nicłość, od której teraz powraca do samego siebie i swojego świata, odróżniając się od jednego i drugiego i akceptując jedno i drugie<sup>25</sup>.

Tajemnica zbawienia stanowi istotę człowieka<sup>26</sup>. Sposób zaznajomienia się z nią świadczy o możliwości jego własnej transcendencji, do której jest zaproszony, jak również jest w nią zaangażowany w tym sensie, że nie może wobec niej pozostać obojętny. Albo dokona afirmacji, albo sprzeciwi się jej. Może też dokonywać aprobaty jedynie w ściśle określonych fragmentach egzystencji. Wtedy doznaje się „połowicznej transcendencji”, takiej, która nie oddziałuje na całościowy styl życia – trwania wobec tajemnicy własnego jestestwa i stale poszukuje odpowiedzi na naglące pytania. Można wyrazić to jeszcze i w ten sposób: „Tajemnicą nie jest to [...], co jeszcze nie zostało poznane, tajemnicą jest sposób, w jaki wydarzenie Boga staje się dostępne naszemu poznaniu, pozostając zawsze tajemnicą. Tak rozumiana tajemnica żyjącego Boga wzbudza w nas pragnienie, by zgłębiać ją coraz bardziej<sup>27</sup>”.

Typowym zaś przykładem lekceważenia w sobie tajemnicy są reżimy – nazizm i komunizm. Systemy oparte na przemoc, kreują tyranizm jako jedyny i właściwy sposób egzystowania. Jednocześnie afirmacja własnej tajemnicy nie musi oznaczać przyjęcia określonej formy z proponowanych współcześnie form religijności, konkretnej doktryny. Są to osoby, które „idą za głosem swego serca, rozumu i sumienia, chociaż («bez swojej winy») nie uznają Chrystusa i Kościoła<sup>28</sup>”. Sobór Watykański II podjął się zadania ponownej interpretacji stanowiska Kościoła wobec współczesnego człowieka. Dowodem tego jest Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* czy wykładnia o zasięgu przynależności do Kościoła zawarta w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*<sup>29</sup>. Prawda nie stanowi kolejnej opcji wśród pluralizmu religijnego. Ona istnieje pomimo pluralizmu i pluralizm jej nie znosi. Ona może ujawniać się na dwa sposoby, jako obecność i nieobecność. Znaczy to, że człowiek, który jej poszukuje, zawsze jest w drodze, czyli poszukuje odpowiedzi i zarazem stawia kolejne pytania. Oznacza to, że „zawsze znajdujemy się pośrodku (dialektyka pytań i odpowiedzi), dlatego iż ogarnięci jesteśmy przez *logos*, którego nie posiadamy, ale w którym uczestniczymy, chwytając jakąś jego część (dia-logując)<sup>30</sup>”.

<sup>25</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 45.

<sup>26</sup> W podobny sposób wypowiada się K. Wojtyła. W swoim studium nad osobą wskazuje, że istnieje w niej „czynnik nieredukowalności”. Według niego jest to „wszystko, co w człowieku niewidzialne, co całkowicie wewnętrzne, a przez co każdy człowiek jest jakby naocznym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby” (cyt. za: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 440-441). Toteż jedynie w obliczu tajemnicy człowiek może właściwie siebie ocenić i poznawać.

<sup>27</sup> G. Reale, A. Scola, *Dialog o wartości człowieka*, cyt. za: G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, s. 227.

<sup>28</sup> T. Halik, *Przestrzeń dla tych, co nie chodzą z nami. Wykład w Saarbrücken*, w: tenże, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, s. 65.

<sup>29</sup> Zob. KK nr 14-16.

<sup>30</sup> G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, s. 73.

Bóg, który manifestuje się człowiekowi, odpowiada najbardziej skrytej i osobistej strukturze człowieka, jego tajemnicy, na to, co jest nieredukowalne w człowieku. Właśnie na tym styku manifestacji Boga i odpowiedzi człowieka jawi się tajemnica Kościoła, który uznaje ogół doświadczeń i przemyśleń w wierzeniach niechrześcijańskich jako skarbnicę ludzkiej mądrości i religijności. Ludzie ci bowiem, poszukując prawdy na mocy własnego rozumu i sumienia, wypracowali i zastosowali prawdę, która im się przedstawiła i dalej im się przedstawia, by wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu<sup>31</sup>.

\* \* \*

Kościół w całej swej pełni jawi się dwuwymiarowo, jest boski i ludzki. W płaszczyźnie tej dwuwymiarowości „wydarza się” zbawienie. Nie jest ono bowiem nagrodą za uczciwe życie, lecz jest przestrzenią dialogu pomiędzy Stwórcą a stworzeniem (człowiekiem). W strukturze Kościoła zasadniczym trzonem owego dialogu jest przestrzeń sakramentalna. Sam jednak sposób, w jaki ów dialog pomiędzy poszczególnymi osobami a Bogiem się dokonuje, jest dla nas tajemnicą. Możemy jedynie obserwować zewnętrzny zew owego synergizmu, ponieważ nie da się ukryć światła pod korcem (por. Mt 5,15). Natomiast otwarcie się człowieka na objawiającego się Boga i poszukiwanie Prawdy, Dobra i Świętości jest poszukiwaniem Jego samego w Jego skrytości i nie-skrytości zarazem.

## MYSTERY OF CHURCH AND SALVATION OF MAN

### Summary

The subject of this study is not only reflection upon the mystery of the Church, but also inquiring on the mystery of man's salvation. The foundation of the Church by Jesus Christ is the beginning of a new phase in the history of salvation. At the same time this mystery is expressed in the daily life of a Christian through his or her cooperation with the Holy Spirit. In this sacred mystery of the Church a communion of God with a man is formed. In this way, the mystery of salvation becomes the essence of man and through the sacramental life, divine elements permeate with human elements. This penetration of the divine and human elements is a mystery and at the same time the evidence that is saving and penetrating Christian life. Thus we see that the Church in all its fullness appears two – dimensional, the divine and the human. In those dimensions, both divine and human salvation “occurs”.

**Słowa kluczowe:** Jezus Chrystus, Kościół, Objawienie, ofiara, zbawienie

**Keywords:** Christ, Church, Divine revelation, Sacrifice, Salvation

---

<sup>31</sup> Por. *Deklaracja Dominus Iesus*, nr 7.



Ks. Wojciech Maciążek\*  
WT KUL, Lublin

## GRZECH PIERWORODNY JAKO NEGACJA WDZIĘCZNOŚCI. PRÓBA ODCZYTANIA KONFESYJNIE ZRÓŻNICOWANYCH INTERPRETACJI

Wśród różnych ujęć grzechu pierworodnego można odnaleźć i takie, których osią jest radykalna negacja powołania do wdzięczności za dobro, którym człowiek został obdarzony w akcie stworzenia. W tym kluczu charakter nowej egzystencji człowieka może być ujęty jako nieeucharystyczny lub antydokso-logiczny. Niniejszy tekst podejmuje próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie, jaka treść kryje się pod tymi określeniami.

Kościelnie zdefiniowana nauka<sup>1</sup> o grzechu pierworodnym doczekała się szerokiego spektrum interpretacji. Interpretacjom tym można nadać różnorodną klasyfikację. Są próby kompleksowej teologicznej systematyzacji doktryny grzechu pierworodnego<sup>2</sup>, są podejścia nią inspirowane, ale funkcjonujące w przestrzeni pozateologicznej<sup>3</sup>, są w końcu i takie, które nie roszcząc sobie cech wyczerpującego ujęcia, próbują dostarczyć tej tematyce nowych impulsów interpretacyjnych. Do ostatniej grupy tych typologii zaliczyć można propozycje autorstwa Alexandra Schmemanna oraz Briana Brocka.

Alexander Schmemann (1921-1983) był prawosławnym teologiem, pełniącym przez wiele lat funkcję profesora i dziekana St. Vladimir's Orthodox Seminary (Crestwood, New York) jako przedstawiciel Rosyjskiego Kościoła Prawosław-

\* Ks. Wojciech Maciążek – kapłan diecezji gliwickiej, doktorant Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL; e-mail: wojciechmaciazek@gmail.com.

<sup>1</sup> Najważniejszą wypowiedzią Magisterium Kościoła na ten temat jest Dekret o grzechu pierworodnym Soboru Trydenckiego z 1546 roku. Por. *Dekret o grzechu pierworodnym*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV/1: (1511-1870), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 235-241.

<sup>2</sup> Por. P. Fonk, *Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Söhnen werden die Zähne stumpf (Ez 18,2). Moraltheologische Überlegungen zur Auseinandersetzung mit dem Phänomen Erbsünde*, w: *Erbsünde – was ist das?*, red. S. Wiedenhofer, Regensburg 1999, s. 82-83.

<sup>3</sup> Por. H.M. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983, s. 227-243.

nego uczestniczył także w Soborze Watykańskim II w charakterze obserwatora<sup>4</sup>. Z kolei Brian Bock (ur. 1970) jest anglikańskim wykładowcą teologii moralnej i praktycznej na Uniwersytecie w Aberdeen (Szkocja), autorem m.in. *Christian Ethics in a Technological Age* (Grand Rapids 2010) czy *Theology, Disability and the New Genetics: Why Science Needs the Church* (London 2007, współautorstwo z J. Swintonem)<sup>5</sup>.

Wzmiankowane próby interpretacji wydają się wobec siebie bardzo odmienne – i to na wielu poziomach: czasowo dzieli je prawie półwiecze, konfesyjnie pochodzą z heterogenicznych środowisk, cechuje je niejednakowy stosunek do aplikacji w teologiczny dyskurs osiągnięć z dziedziny nauk ścisłych. Co jednak zdecydowało o zestawieniu ze sobą tak pozornie odległych idei? Owym łącznikiem jest użycie tego samego narzędzia w finalnym opisie grzechu pierworodnego: zarówno Schmemmann, jak i Brock w punkcie dojścia postrzegają grzech pierworodny wraz z jego skutkami w kategorii negacji wdzięczności wobec Stwórcy. Prawosławny teolog będzie mówił o nieeucharystycznym charakterze świata i ludzkiej egzystencji naznaczonych przez upadek pierwszych rodziców (*noneucharistic world, noneucharistic life*), anglikański zaś – o „antydoxologii” (*Anti-Doxologie*).

Niniejszy artykuł ma na celu prześledzić sposób wnioskowania obydwu autorów, doprowadzający ich do użycia wspólnego klucza interpretacyjnego w odniesieniu do grzechu pierworodnego, aby sprecyzować, jaką treść oddają terminy „nieeucharystycznego świata” i „antydoxologii” oraz uchwycić relację, w jakiej do siebie pozostają.

## NEGACJA EUCHARYSTYCZNEGO CHARAKTERU STWORZONEGO ŚWIATA WEDŁUG ALEXANDRA SCHMEMANNA

Prawosławny teolog swoje rozważania rozpoczyna od pozytywnego spojrzenia na Feuerbachowską tezę o tym, że „człowiek jest tym, co je”<sup>6</sup>. Schmemmann sugeruje, że w swej podstawowej warstwie wypowiedź ta znajduje potwierdzenie

---

<sup>4</sup> Por. W.C. Mills, *Church, world, and kingdom: the Eucharistic foundation of Alexander Schmemmann's pastoral theology*, Chicago 2012, s. VII; J.-H. Tück, *Gedanken und Danken. Einleitende Bemerkungen*, w: A. Schmemmann, *Eucharistie: Sakrament des Gottesreichs*, Freiburg 2005, s. 7-10.

<sup>5</sup> Informacja na podstawie noty o autorach zawartej w: *Erbsünde: neue Zugänge zu einem zwielichtigen Begriff*, red. E. Harasta, Neukirchen-Vluyn 2012, s. 221.

<sup>6</sup> U Schmemanna odwołanie do niemieckiego filozofa zawiera następujące sformułowanie: „Man is what he eats” (A. Schmemmann, *Sacraments and orthodoxy*, New York 1965, s. 10). Feuerbach wyraża tę myśl następująco: „Das Sein ist eins mit dem Essen, sein heißt essen; was ist, ißt und wird gegessen” (L. Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, w: *Gesammelte Werke. Kleinere Schriften III (1846-1850)*, red. W. Schuffenhauer, Berlin 1982, s. 358).

w tekstach biblijnych. Pozornie drugorzędny temat pokarmu jest już obecny na kartach Księgi Rodzaju, kiedy cały stworzony świat jest przedstawiony ludziom w kluczu konieczności spożywania<sup>7</sup>: „I rzekł Bóg: «Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem»” (Rdz 1,29). Ten sam obraz może być potraktowany jako synonim uczyty (*banquet*), którą Stwórca przygotowuje dla człowieka. Ta kategoria z kolei jest na wskroś biblijna, obecna w nawoływaniu proroków (Iz 25,6), nauczaniu Chrystusa (Mt 22,1-14; Łk 14,15-24), wyrażająca jednocześnie eschatologiczną perspektywę spełnienia, szczęścia i osiągnięcia zbawienia (Ap 19,9).

Biblijny obraz ludzi opisywany przez Schmemanna pozawala określić człowieka jako „istotę łaknącą” (*a hungry being*). Dla przetrwania i zachowania życia człowiek musi jeść, spożywać, ale w odróżnieniu od materialistycznej interpretacji nie wystarcza mu sam pokarm dla ciała. Pokarmem niezbędnym człowiekowi dla ciągłości jego istnienia jest dopiero ten, który otrzymuje od Boga jako możliwość wejścia we wspólnotę z Nim samym<sup>8</sup>. Głód człowieka obejmuje więcej niż tylko fizyczną sferę – to najgłębiej obecne w nim pragnienie relacji ze Stwórcą. Świat zaś nie może być postrzegany jako dodatek służący zaspokojeniu materialistycznych zachcianek człowieka, ale ma służyć pogłębianiu jego komunii z Bogiem. Z tej perspektywy człowiek dostrzega ogrom obdarowania. Wdzięczność konstytuuje jego życie do tego stopnia, że może być określony przede wszystkim jako *homo adorans*<sup>9</sup>. Istnienie człowieka to nieustanna dialektyka zachwyty nad otrzymanymi darami oraz ofiarowanie ich Bogu w duchu wdzięczności – a to przecież kapłańskie zadanie, które przemienia jego życie<sup>10</sup>. To jest owa na wskroś eucharystyczna perspektywa, jaką kreśli prawosławny teolog. Świat ma eucharystyczną strukturę, która wzywa człowieka do wyrażania wdzięczności wobec Stwórcy. Tym samym człowiek zgodnie ze swoim powołaniem ma pełnić funkcję celebransa kosmicznego sakramentu<sup>11</sup>.

Na tym tle Schmemann interpretuje biblijną opowieść o upadku pierwszych rodziców. W centrum wydarzeń – jak pisze autor – ponownie pojawia się pokarm, owoc z drzewa, które było objęte zakazem spożywania. Ono jedno nie było zaofero-

<sup>7</sup> Por. A. Schmemann, *Sacraments and orthodoxy*, s. 10: „In the biblical story of creation man is presented, first of all, as a hungry being, and the whole world as his food”.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 14: „In the Bible the food that man eats, the world of which he must partake in order to live, is given to him by God, and it is given as *communion with God*”.

<sup>9</sup> Por. A. Schmemann, *Eucharistie: Sakrament des Gottesreichs*, Freiburg 2005, s. 230: „Danksgiving ist Erfahrung des Paradieses”.

<sup>10</sup> Por. tenże, *Sacraments and orthodoxy*, s. 16: „[A man] stands in the center of the world and unifies it in his act of blessing God, of both receiving the world from God and offering it to God – and by filling the world with this eucharist, he transforms his life, the one that he receives from the world, into life in God, into communion”.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 16: „The world was created as the »matter«, the material of one all-embracing eucharist, and man was created as the priest of this cosmic sacrament”.

wane człowiekowi. Sięgnięcie po ten owoc jest zaprzeczeniem pragnienia komunii z Bogiem, do której człowiek został powołany. Tym samym pierwsi ludzie udowadniają, że miłość może być skierowana również ku sobie: to miłość własna, egoistyczna. Owszem, w relacji przed upadkiem też jest mowa o miłości do świata (wszak był darem od Boga), ale nie przysłał on Stwórcy. Upadek pierwszych rodziców jest niezgodą na życie eucharystyczne, na istnienie wyrażające się we wdzięczności. Grzech pierworodny, rozumiany przez Schmemanna jako całość lekceważenia i braku szacunku wyrażanego wobec Boga, suponuje nieeucharystyczny charakter jego konsekwencji<sup>12</sup>. To więcej niż nieposłuszeństwo, to zaprzestanie odczuwania głodu i tęsknoty za samym Bogiem, a w konsekwencji porzucenie także spoglądania na świat jako na sakrament komunii ze Stwórcą. Przez grzech świat został odarty ze swojego najgłębszego sakramentalnego powołania: miał być przemieniony w rzeczywistość wypełnioną sensem, kierującą się ku Bogu. Grzech taką możliwość przekreśla, radykalnie negując eucharystyczny wymiar egzystencji człowieka i świata: „Jedynym prawdziwym upadkiem człowieka jest jego nieeucharystyczne życie w nieeucharystycznym świecie”<sup>13</sup>.

W eucharystycznym kluczu upadek rodziców przynosi wielowymiarowe konsekwencje. Początkowa zależność świata od człowieka miała być stopniowo przekształcana w komunię ze Stwórcą, obejmującą całość istnienia. Człowiek jako istota eucharystyczna, zdolna do dziękczynienia, miał spełniać funkcję liturga: ofiarując Bogu w darze (otrzymany wszakże), świat przyjmował dar życia. Jednak w świecie naznaczonym skutkami grzechu sytuacja się zmienia. W miejsce miłosnej dynamiki dawania i przyjmowania pojawia się zamknięty krąg egoizmu. Odwróceniu ulega pierwotna zależność: teraz człowiek zdaje się poddany światu, staje się jego niewolnikiem. Z tej przytłumionej perspektywy człowiek jest niezdolny do ponownego życia w optyce daru. Egzystencja człowieka traci swój eucharystyczny wymiar, gdy ten wyzbywa się kapłańskiej zdolności, do której był powołany – do nadawania życiu najgłębszego wymiaru przez komunię z Bogiem<sup>14</sup>. Konsekwencje obejmują także sam świat stworzony, który pograża się w ciemności, ponieważ pozbawiony jest działania ze strony człowieka, który miał go przedstawiać Bogu i prowadzić w stronę przebóstwiającej przemiany<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 17: „The accumulation of this disregard for God is the original sin that blights the world”.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 19-20: „The only real fall of man is his noneucharistic life in a noneucharistic world”.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 18-19: „Man lost the eucharistic life, he lost the life of life itself, the power to transform it into Life. He cased to be the priest of the world and became its slave”.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 19: „And Adam, when he left the Garden where life was to have been eucharistic – an offering of the world in thanksgiving to God – Adam led the whole world, as it were, into darkness”.



Niewdzięczność staje się synonimem złamanej eucharystycznej optyki, jaką przyjmuje człowiek wobec otaczającej go rzeczywistości<sup>16</sup>.

## GRZECH PIERWORODNY JAKO ANTYDOKSOLOGIA W MYŚLI BRIANA BROCKA

Tło rozważań Brocka ma charakter interdyscyplinarny: przenikają się wzajemnie antropologia teologiczna, teologia biblijna, etyka oraz biologia ewolucyjna. Jednocześnie w jego rozumowaniu jest obecne metodologiczne zastrzeżenie unikania prostej ekstrapolacji wyników poznania naukowego w porządek teologiczny i odwrotnie<sup>17</sup>. W punkcie wyjścia autor analizuje fenomen życia od jego biologicznej strony. Za Darwinem spostrzega, że w strukturę stworzenia (a więc i człowieka) jest wpisana pewnego rodzaju dynamika, którą można określić jako przemijalność, a ściślej rzecz ujmując, zastępowalność. Istnienie kolejnych osobników danego gatunku zakłada jednocześnie wymieranie przedstawicieli poprzedniego pokolenia: „On [K. Darwin – W.M.] zwraca uwagę na to, że ludzie podobnie jak wiele innych organizmów żyją, odżywiają się, rozmnażają, wzrastają, starzeją się i umierają. «Żyć» oznacza być w tymże ruchu, «umierać» zaś to zakończyć tego rodzaju fizyczny ruch [...]. Systemy ekologiczne rozwijają się i nabierają złożoności, ponieważ «starsze» wersje umierają, żeby wzejść w «nowszych»<sup>18</sup>. Po nakreśleniu biologicznej perspektywy Brock przechodzi do teologicznej – człowiek jako element ekosystemu odróżnia się od innych stworzeń przez dodatkowo skierowane do niego słowo Stwórcy. Stwórcza mowa Boga miała bowiem gradualny charakter. Pierwsze słowo zostało skierowane do całego stworzenia, pozwoliło mu

---

<sup>16</sup> Por. A. Schmemmann, *Eucharistie: Sakrament des Gottesreichs*, s. 246: „Vor allem und in erster Linie spricht die Kirche über die Sünde durch ihr *Danksagen* schuldig. Dadurch erkennt sie die »Lebenskraft« des Bösen, den Ursprung der Sünde als *Undankbarkeit*, als ein Herausfallen des Menschen aus dem »Loben, Rühmen, Preisen aus der Danksagung und Anbetung«, aus dem er lebt – denn der Mensch, und in ihm die ganze Schöpfung, kennt Gott und hat Gemeinschaft mit ihm”.

<sup>17</sup> Por. B. Brock, *Was ist ursprünglich an der Ursünde? Anti-Doxologie und der Leib der Sünde*, w: *Erbsünde: neue Zugänge zu einem zwielichtigen Begriff*, red. E. Harasta, Neukirchen-Vluyn 2012, s. 95-96. Ten źródłowy dla niniejszego opracowania tekst B. Brocka został opublikowany jedynie w wersji niemieckojęzycznej, stąd cytaty i terminologia przywoływana jest w tym języku.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 99: „Er [K. Darwin – W.M.] richtet die Aufmerksamkeit darauf, dass die Menschen gleich vielen anderen Lebewesen leben, sich ernähren und sich fortpflanzen, wachsen, altern und sterben. Zu leben heißt in dieser Art von Bewegung zu sein, und zu sterben heißt diese Art der körperlichen Bewegung zu beenden [...]. Ökologische Systeme entwickeln sich und werden komplexer, weil »ältere« Versionen sterben, um in »neueren« Versionen aufzugehen”. K. Schmitz-Moormann wyraża się w tej kwestii jeszcze dobitniej: „Sterben ist die Bedingung der Evolution gewesen” (K. Schmitz-Moormann, *Materie – Leben – Geist: Evolution als Schöpfung Gottes*, s. 150).

zaistnieć. Drugi raz wypowiada się Bóg już tylko wobec człowieka: wyprowadza go z przestrzeni funkcjonowania jedynie w oparciu o instynkt, wprowadzając jednocześnie w stan moralnej i religijnej niewinności (*Zustand moralischer und religiöser Unschuld*)<sup>19</sup>. To działanie nadaje relacji Stwórcy do ludzi inny charakter aniżeli Boga do reszty stworzenia: tylko człowiek ma przywilej odpowiedzi na to słowo – pozytywnej lub negatywnej. Człowiek jawi się więc jako ten, który przeżywa wielopoziomą radość: z racji na przyjęte słowo, z całego stworzonego świata i w końcu ze swojej więzi ze Stwórcą. Taką postawę określa Brock jako „ucieleśnioną radość” (*leibhaftes Lob*)<sup>20</sup>.

Oryginalność interpretacji Brocka daje się zauważyć wówczas, kiedy wspomniane wnioski stanowią tło dla analizy biblijnego upadku pierwszych rodziców. Ich grzech domaga się podwójnego spojrzenia. Z jednej strony, stworzenie, które sprzeciwia się Bogu, nie może przetrwać wskutek pasożytniczej obecności grzechu. Grzech prowadzi do zagłady, do nieistnienia. Jednocześnie oznacza to, że grzech nie ma w sobie bytowych podstaw; ontologicznie ujmując, „grzech jest czymś nieistniejącym”<sup>21</sup>. Z drugiej zaś strony, w myśl sygnalizowanego wcześniej biologicznego ujęcia, jeśli ruch wyrażany przez przemijalność wiąże się z koniecznością działania prowadzącego do śmierci i może kierować ku zniszczeniu dotychczasowych form życia, w podobny sposób można rozumieć egzystencję grzechu: miałby on niszczyielskie i bardzo realne działanie. W tym ujęciu byłoby to tożsame z przyznaniem grzechowi pewnego rodzaju istotowej osobowości – choć destrukcyjnej, ale bytowo stwierdzalnej. Grzech można by wówczas tłumaczyć jako *Gegenbewegung* – ruch przeciwstawny, ruch w odwrotnym kierunku, ruch dążący do unicestwienia<sup>22</sup>.

Próbie rozwiązania tej ontologicznej aporii podejmuje Brock. Stawia on tezę, że najlepszym terminem wyrażającym specyfikę grzechu, przy uwzględnieniu jego złowrogiego ukierunkowania (*Gegenbewegung*), jest „antydoxologia” (*Anti-Doxologie*). Już sama struktura tego określenia wyraża dwa poziomy potrzebne do zrozumienia istoty grzechu w tym kluczu. Z jednej strony, pojęcie to podkreśla jego dynamikę i aktywne działanie przeciwko woli Stwórcy. Jednocześnie takie działanie jest w ogóle możliwe, ponieważ fundamentalną cechą wszelkiego stworzenia jest jego odniesienie do Stwórcy<sup>23</sup>. Antydoxologiczny charakter grzechu,

<sup>19</sup> Por. B. Brock, *Was ist ursprünglich an der Ursünde*, s. 111.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 105-107.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 104: „Also die Sünde [ist] nicht existent [...]. Wie der menschliche Leib und die ganze Schöpfung ist die Sünde vergänglich, doch ist ihre Wirklichkeit noch prekärer als die Akzidenzien des Geschöpfseins”.

<sup>22</sup> Por. tamże: „Sünde kann hier nicht Nichts sein, sondern muss eine Art Gegenbewegung sein, eine Bewegung, die sich selbst aufzuheben versucht”.

<sup>23</sup> Por. tamże: „Meine These ist, dass der beste Name für eine solche Bewegung Anti-Doxologie ist, das sich bewegt und aktiv handelt, während er zugleich festhält, dass das grundlegende und entscheidende Charakteristikum aller Kreaturen ihre Beziehung zu ihrem Schöpfer ist”.

połączony z jego dynamiką, wyrażaną przez ruch przeciwny Bogu, tłumaczy Brock w następujący sposób: to przeżyta i wypowiedziana odmowa przyjęcia oferowanej przez Boga troski, zawartej w stwórczej mowie Boga<sup>24</sup>. To niezgoda na owo wyjątkowe, drugie słowo skierowane tylko do człowieka; to sprzeciw tak wyraźny, że sięga aż do pierwszego stwórczego słowa, które umożliwiło człowiekowi zaistnienie. Ów sprzeciw nie pozbawia człowieka wcześniej otrzymanego potencjału realizowania wolności, nie wprowadza ponownie w sferę „pozamoralną” (*außermoralische Existenz*), ale izoluje go od drugiego słowa, które pozwoliło mu zaistnieć na poziomie człowieczeństwa. Grzech jest spersonifikowaną antydoksologią<sup>25</sup>. Brock nie unika również próby interpretacji postaci szatana w przyjętym przez siebie kluczu. To ten, który przez swoje działanie może być nazwany nauczycielem antydoksologicznej doktryny<sup>26</sup>, przyswojonej i zaaplikowanej przez człowieka, który do tej pory funkcjonował w przestrzeni wdzięczności. Uwielbienie, oddawanie chwały zmienia swój charakter: z pryzmatu daru i czci w stronę rywalizacji, egoizmu i zazdrości.

Autor wymienia wiele powodów, dla których jego postulat antydoksologicznego spojrzenia na grzech pierwotny wydaje się korzystniejszy od postrzegania upadku pierwszych rodziców jedynie w kategorii nieposłuszeństwa<sup>27</sup>. Nowe ujęcie bowiem lepiej oddaje dalsze konsekwencje pierwotnego wyboru: podobnie jak dobro jest skierowane na budowanie wspólnoty, istnieje po rajskim upadku również możliwość trwania solidarności w nieprawości, tworzenia wspólnoty w złu. Co więcej, wyraźniej zaznaczona jest potrzeba holistycznego traktowania człowieka wobec Boga – zarówno kiedy staje w postawie adoracji, jak i gdy przez poszczególne grzechy odwraca się od Stwórcy. W końcu, antydoksologiczny charakter grzechu unaocznia rolę sfery przeżywania i uczuć w człowieku: zarówno grzech, jak i oddawana Bogu chwała mają swoje źródło w pragnieniu miłości i tęsknotach człowieka, choć obierają inny sposób ich zaspokojenia.

## WNIOSKI KOŃCOWE

Zaproponowana przez Schmemmanna przed półwieczem próba interpretacji grzechu „prarodzców”<sup>28</sup> jest elementem szerszego teologicznego

---

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 108-109.

<sup>25</sup> Por. B. Brock, *Singing the Ethos of God: On the Place of Christian Ethics in Scripture*, Grand Rapids 2007, s. 174.

<sup>26</sup> Por. tenże, *Was ist ursprünglich an der Ursünde*, s. 120: „»Anti-Anbeter«, der [...] die Anti-Doxologie lehrt”.

<sup>27</sup> Tamże, s. 119-120.

<sup>28</sup> Por. Maximos (Aghiorgoussis), *Wiara Kościoła*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 39-40; A. Vletsis, *Erschaffen und schon gefallen? Thesen zur Sündenlehre in der Tradition der orthodoxen Theologie*,

projektu<sup>29</sup>. Prawosławny teolog chce przywrócić wielowymiarowe znaczenie pojęciom „Eucharystia” i „sakrament”. Nie wystarczy ich kanoniczno-teologiczny opis określający szczegóły konieczne dla ich ważności. Zbyt często też w historii sakramentalność była przeciwstawiana temu, co naturalne, konstytuując – nieprawdziwą w ocenie Schmemanna – opozycję sfery *sacrum* wobec *profanum* czy nawet religii wobec życia. Kiedy ów teolog mówi o eucharystycznej naturze człowieka i świata, rozumie przez to jego fundamentalne odniesienie do Boga jako źródła życia i istnienia. Eucharystyczne powołanie stworzenia miało realizować się poprzez stopniowe wchodzenie w coraz głębszą komuniję ze Stwórcą (*theosis*). Upadek pierwszych rodziców zaburzył ten kierunek, ale go nie uniemożliwił. Tajemniczy głód Boga (*the mysterious hunger*) jest obecny w człowieku. Może być rozpoznany, bo światu pogrążonemu w ciemności przynosi światło Boży Syn, Jezus Chrystus. Może być zaspokojony, bo w Chrystusie jest człowiekowi przywrócona szansa na życie w pełni (*life in all its totality*). Niewątpliwą zasługą ujęcia Schmemanna dla pogłębienia nauki o grzechu pierwotnym jest jego antropologiczna głębia, będąca jednocześnie powodem aktualności jego interpretacji<sup>30</sup>. Wola pełni życia jest jednym z najgłębiej obecnych pragnień w człowieku, a jedną z konsekwencji grzechu pierwszych rodziców jest zanik tego pragnienia. Grzech sprzeciwia się pierwotnej naturze, jej tęsknocie za jednością – wszak to jedność jawi się jako klucz potrzebny do odczytania świata: od początku świat oraz człowiek miały wspólną, eucharystyczną naturę, bo jeden także był ich cel – komunija z Bogiem. Powrót do eucharystyczności zakłada powrót do tego, kto jedynie jest w stanie zaspokoić głód w człowieku: do Boga dającego siebie aż do końca. Eucharystyczny kontekst (w rozumieniu Schmemanna) nadaje nauce o grzechu pierwotnym nie liturgiczną, ale eschatologiczną perspektywę. Przypomina on o ostatecznym powołaniu człowieka oraz całego stworzonego świata: o powołaniu do komunii z Bogiem, którego realizacja jest utrudniona przez konsekwencje grzechu. Ta eucharystyczna perspektywa cechuje całość teologicznej działalności Schmemanna, który podkreśla, że to w zgromadzeniu eucharystycznym najpełniej wyrażają się i realizują najważniejsze przestrzenie życia i praktyki Kościoła<sup>31</sup>.

w: *Die Aktualität der Sünde: ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive*, red. R. Leonhardt, Frankfurt am Main 2010, s. 35. Prawosławna teologia w kontekście biblijnego buntu ludzi nie mówi wprost o dziedzicznym grzechu czy winie, lecz o grzechu „prarodziców” (*propatorikon amartima*), skutkiem którego egzystencja człowieka w jego oddzieleniu od Boga jest bliska śmierci.

<sup>29</sup> Por. A. Schmemann, *Sacraments and orthodoxy*, s. 22-24.

<sup>30</sup> Sprzeciw wobec zredukowanej egzystencji człowieka i obecnego w nim pragnienia pełni życia podejmuje również najnowsza publikacja J. Moltmanna: *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens: auch ein Beitrag zur gegenwärtigen Atheismusdebatte*, Gütersloh 2014.

<sup>31</sup> Por. W.C. Mills, *Church, world, and kingdom*, s. VII: „Schmemann’s most important contribution to theology is his emphasis on the Eucharist in the life and practice of the Church [...]. [F]or Schmemann, the Scriptures, doctrine, faith, teachings, practices, and prayers of the Church are expressed and fully realized in the Eucharistic gathering”.

Brian Brock w swoich rozważaniach przyjmuje inną perspektywę, aniżeli ta obecna w myśli Schmemmanna. Intencjonalnie próbuje on połączyć porządek teologiczny z proponowanym przez nauki ścisłe, przy czym biologiczno-ewolucyjna perspektywa dominująca w punkcie wyjścia stopniowo kieruje się w stronę myśli teologicznej: „Życie w zgodności ze stwórczym słowem Boga jest tu uwolnione z biologicznego odniesienia i otrzymuje teologiczne określenie jako proces odpowiadania z wdzięcznością i uznaniem”<sup>32</sup>. Jednocześnie trudno niedwuznacznie określić, jakiego rodzaju interpretacja wydarzeń pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju jest przez niego proponowana: z jednej strony wydaje się optować za ujęciem z elementami historycznego rozumienia, gdy określa opowieść o upadku mianem stylizowanego opowiadania o faktycznie mającym miejsce wydarzeniu<sup>33</sup>; z drugiej zaś, przynajmniej fragmentarycznie, odżegnuje się od tej perspektywy – jak wówczas, kiedy analizuje biblijny obraz węża obecnego w przestrzeni raju, podkreślając ujęcie koncepcyjne<sup>34</sup>. Brockowa interpretacja szatana w kategorii „antyczciciela” może przypominać Ratzingerową propozycję mówienia o „nie-osobie”<sup>35</sup>. Charakter negacji ma jednak nieco inny kierunek. U Ratzingera jest to próba podkreślenia jego destrukcyjnej mocy oraz uchwycenia sposobu działania opartego na niszczeniu oraz anonimowości. Brock zaś przez swoją propozycję już na wstępie podkreśla, że szatan ontologicznie jest podległy Bogu (termin „czciciela” zakłada hierarchiczność), choć wyraża radykalną niezgodę na ten stan rzeczy. Co więcej, szatan w swoje działania skutecznie wprowadza człowieka, konstytuując pierwszą komunię w złu (postulowana wcześniej przez Brocka korzyść za tym rodzajem interpretacji zdaje się w tym miejscu znajdować potwierdzenie). Tu negacja ma bardziej teologiczne aniżeli ontologiczne zabarwienie.

<sup>32</sup> Por. B. Brock, *Was ist ursprünglich an der Ursünde*, s. 107: „Das Leben in Übereinstimmung mit dem schöpferischen Wort wird hier aus einem primär biologischen Bezug herausgelöst und bekommt eine theologische Bestimmung als dankbares Antworten”.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 111: „Die Erzählung der Genesis vom Ergehen des Gebotes und der Lossagung davon (dem »Sündenfall«) ist daher ein stilisierter Bericht über ein tatsächliches historisches Ereignis zu verstehen”.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 117: „Während Denker wie Augustin einer Erklärung für den historischen Ursprung der Schlange suchen, um das vorliegende biblische Zeugnis zu verstehen, habe ich das konzeptionelle Problem betont”. Warto wspomnieć, że tego rodzaju trudności – z uzasadnieniem charakteru winy czy historyczności faktu grzechu pierwotnego – prowadziły niegdyś teologię protestancką do porzucenia albo zahamowania refleksji na temat tej prawdy wiary. Por. A. Nossol, *Grzech pierwotny w teologii protestanckiej*, „Collectanea Theologica” 42,3 (1972), s. 9.

<sup>35</sup> Por. J. Ratzinger, *Abschied vom Teufel?*, w: tenże, *Dogma und Verkündigung*, München 1973, s. 233-234: „Wenn man fragt, ob der Teufel Person sein, so müßte man richtigerweise wohl antworten, er sei die Un-Person, die Zersetzung, der Zerfall des Personseins und darum ist es ihm eigentümlich, daß er ohne Gesicht auftritt, daß die Unkenntlichkeit seine eigentliche Stärke ist. In jedem Falle bleibt, daß dieses Zwischen eine reale Macht, besser: eine Sammlung von Mächten und nicht bloß eine Summierung von menschlichen Ichs ist”.

Wart podkreślenia jest fakt, że interpretacje grzechu pierworodnego jako eucharystycznej negacji (w rozumieniu Schmemanna) i rzeczywistości antydoksologicznej (propozycja Brocka) są treściowo do siebie zbliżone. W obu przypadkach podstawą jest fundamentalne odniesienie człowieka do Stwórcy, a pośrednio i do stworzonej rzeczywistości, która powinna go kierować w stronę wdzięczności. Wydaje się, że Brock nieco rozwija perspektywę nakreśloną przez Schmemanna przed półwieczem: uzupełnia ją nie tylko o pewne intuicje z dziedziny nauk ścisłych, ale i w teologicznym dyskursie sam mówi o anty-Eucharystii jako paraleli do antydoksologii<sup>36</sup>. Charakter anty-Eucharystii wybrzmiewa w demonicznym wezwaniu „bierzcie i jedzcie”, jakie zostało wypowiedziane przy drzewie poznania: odwraca ono fundamentalną prawdę o bliskości człowieka i stworzenia wobec Stwórcy. Celebrowana wówczas antyliturgia wyłącza Boga z pierwotnej wspólnoty, zubożając relację między ludźmi a światem. Tym samym Bóg staje się jedynie obserwatorem stojącym na uboczu, podczas gdy antyliturgia jest kontynuowana w dziejach. Punktem wyjścia w dalszym ciągu jest dzieło stworzenia, ale nie wyzwala ono w człowieku postawy wdzięczności i chwały, lecz staje się środkiem, przez który człowiek chce wyrzucić wpływ na Boga i otrzymać od Niego oczekiwaną odpowiedź – jak w przypadku Kaina, który swoją ofiarą chciał wymusić na Stwórcy okazanie przychylności. Na tym tle uwidacznia się jeszcze wyraźniej charakter Paschy sprawowanej przez Chrystusa z uczniami: przywraca ona człowiekowi optykę dziękczynienia i pragnienie oddawania Bogu chwały oraz porządkuje relację do stworzenia. Co więcej, w swojej nowości jest dla ludzkości możliwością wejścia w naruszoną przez grzech komunię ze Stwórcą, przypieczetowaną misterium śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego.

Przywołane interpretacje grzechu pierworodnego, mimo konfesyjnie zróżnicowanego pochodzenia, przypominają o jedności historii zbawienia jako hermeneutycznej zasadzie teologii. Dobro stworzenia, pierwszy akt misterium nieprawości w ogrodzie Eden i eucharystyczny charakter misji Chrystusa, muszą być odczytywane we wspólnym kluczu. Takie podejście umożliwia szersze spojrzenie – i to na wielu płaszczyznach: antropologicznej, dogmatycznej czy nawet liturgicznej. Jest ono wysoce wskazane, a nawet niezbędne, żeby nie ulec – obecnej także w teologii – pokusie fragmentaryzowania rzeczywistości. Zestawione ze sobą – nie zaś sztucznie zespolone – propozycje Schmemanna i Brocka wydają się realizacją słusznie zauważonej konieczności syntezy<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Por. B. Brock, *Was ist ursprünglich an der Ursünde*, s. 116-117.

<sup>37</sup> Por. R.M. Rynkowski, *Teologia – po co to komu? Część 3: Puzzle dogmatyczne*, „Znak” 1 (2015), s. 62-63.

ORIGINAL SIN AS NEGATION OF GRATITUDE. AN INSIGHT INTO DENOMINATIONALLY DIVERSIFIED CONCEPTS

**Summary**

The given study attempts to describe two interpretations of original sin that can be understood as negation of gratitude. The first one was suggested by an orthodox theologian Alexander Schmemmann and emphasises the “noneucharistic” character of the world after original sin. The second term “antidoxology” is present in the writings of Brian Brock who is an Anglican theologian. Despite the fact that these two terms have denominationally diversified background, they try to express a common idea: Adam and Eva were called to show gratitude for the received reality but they rejected the fundamental vocation of their existence.

**Słowa kluczowe:** grzech pierworodny, nieeucharystyczny świat, antydoksologia, Brian Brock, Alexander Schmemmann

**Keywords:** original sin, noneucharistic world, antidoxology, Brian Brock, Alexander Schmemmann





Sławomir Zatwardnicki\*  
PWT, Wrocław

## NIEPOKALANY WYJĄTEK OD REGUŁY. POWOŁANIE CHRZEŚCIJAN W ŚWIETLE MARYJNEGO DOGMATU

W wyjątkowej relacji Boga i Matki Pana kryje się model obowiązujący wszystkich chrześcijan (nie tylko katolików), który należy odkryć. Na Niepokalane Poczęcie można patrzeć jak na wyjątek, z którego daje się odczytać reguła współpracy człowieka z Bogiem w realizacji Jego odwiecznego planu zbawienia.

### WSTĘP: NIEPOKALANA – MATKA I SIOSTRA POKALANYCH

Uprzednie odkupienie Niepokalanej każe zapytać najpierw o stosunek łaski Bożej do wolnej woli człowieka, co z kolei pociąga za sobą problematyczną kwestię relacji pomiędzy odwiecznym Bożym planem zbawienia każdego człowieka (predestynacja) a jego realizacją w czasie, dokonującą się przecież nie wbrew woli człowieka (wolność), a nawet nie bez współpracy z jego strony (współdziałanie). Od tej reguły Niepokalane Poczęcie wydaje się stanowić wyjątek – czy obdarzenie specjalnym przywilejem, i to bez pytania o zgodę, pociąga za sobą coś w rodzaju „zaprogramowania” na świętość? W rozważaniach pojawić się musi również zagadnienie stosunku wieczności do czasu, zwłaszcza że czas często pojmowany jest nie „po chrześcijańsku”, w oderwaniu od związku z wiecznością. Na treści zawierające się w dogmacie Niepokalanego Poczęcia warto również spojrzeć z perspektywy ekumenicznej, zwłaszcza że w *praeredemptio* chętnie się widzi – czy zasadnie? – wyraz zasady *sola gratia*. Usprawiedliwione wydaje się odczytanie dogmatu Niepokalanego Poczęcia przez pryzmat Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu<sup>1</sup>, jednak przede wszystkim katolicko-luterański doku-

\* Sławomir Zatwardnicki (ur. 1975) – absolwent teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, obecnie doktorant na tej uczelni, laureat nagrody „Pro Redemptione” (2014), publicysta, autor wielu artykułów oraz siedmiu książek, ostatnio opublikowana została *Okularnica na wydaniu. O katolickiej nauce społecznej na poważnie, bo z humorem* (Kraków 2015); żonaty, ma czwórkę dzieci; e-mail: zatwardnicki@gmail.com.

<sup>1</sup> Takie podejście proponuje ks. Jarosław Lipniak, por. *Pierwsza wśród usprawiedliwionych. Reinterpretacja dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny w świetle „Wspólnej*

ment należy oświetlić dogmatem (nauką objawioną przez Boga!). W artykule wyjdę od proponowanego przez Kościół na uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny dziękczynnego hymnu z Listu do Efezjan, w którym jest mowa o tajemniczym odwiecznym planie zbawienia, realizującym się w czasie. Ten Boży zamysł, jak można się spodziewać ze względu na wyjątkowość powołania Maryi i Jej rolę w urzeczywistnieniu planu, musi objawić się w sposób maksymalny właśnie w życiu Niepokalanej.

Autorowi przez cały czas będzie przyświecać założenie, że rozważanie treści dogmatu ma znaczenie dla wszystkich wierzących, a nie dotyczy jedynie Niepokalanej Poczętej. „Teologiczne orzeczenia o Maryi są właściwie interpretowane, gdy odkrywają symbolicznie jakąś prawdę o każdym wierzącym i wspólnocie wierzących”<sup>2</sup>. Matka Boża, cytując soborową konstytucję, „w Kościele świętym zajmuje miejsca najwyższe po Chrystusie i nam najbliższe”<sup>3</sup>. Jest Maryja zarówno naszą siostrą, podobną nam (ciągłość powołania Jej i naszego), jak i Matką (nieciągłość), różną od nas i rodzącą nas, skoro dzięki Jej współpracy możemy być „nowym stworzeniem”. Jeśli dzięki „darowi szczególnej łaski znacznie przewyższa wszystkie inne stworzenia, niebieskie i ziemskie” (LG 53), to po to, aby tym darem służyć im wszystkim. Obdarzona szczególnym powołaniem i związanymi z jego wypełnieniem przywilejami, jest wyjątkiem, ale w pewnym sensie jest to wyjątek od reguły obowiązującej wszystkich wierzących. W Jej szczególnym powołaniu, którego jednym z wyrazów jest przywilej Niepokalanego Poczęcia, da się odczytać prawdę o powołaniu każdego chrześcijanina. W Niepokalanej jak w soczewce uwypukla się powołanie wszystkich „pokalańców”, którzy jakkolwiek mniej wzniosłe, to jednak według analogicznego paradygmatu zostali odkupieni. W wyjątkowej relacji Boga i Matki Pana, doskonałej ikonie wiary<sup>4</sup>, kryje się model obowiązujący wszystkich chrześcijan, który należy odkrywać<sup>5</sup>.

---

*deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*”, Wrocław 2012, Rozprawy Naukowe 90, red. serii W. Irek; zob. również: tenże, *Niepokalane poczęcie Matki Pana w świetle Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: *Tota pulchra es Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej (Licheń, 17-20 maja 2004 r.)*, red. nauk. J. Kumala, Licheń 2004 [dalej: TPM], s. 458.

<sup>2</sup> J. Majewski, *Symboliczna reinterpretacja dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi*, TPM, s. 253.

<sup>3</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* [dalej: LG], nr 54. Korzystam z wydania: Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104-166.

<sup>4</sup> Por. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, nr 58.

<sup>5</sup> Przy pisaniu niniejszego artykułu korzystałem z wcześniejszej publikacji (S. Zatwardnicki, *Pomoc przeciw nieprzyjaciołom Twoim, czyli jak chwalić Maryję i bronić Jej godności*, Kraków 2014), a także z referatu wygłoszonego 8.12.2014 r. w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku w ramach akademii z okazji uroczystości Niepokalanego Poczęcia NMP (w wersji papierowej ukazuje się w „Roczniku Teologii Katolickiej”).

## ODWIECZNY ZAMYŚL BOGA W LIŚCIE DO EFEZJAN

Według autora Listu do Efezjan Bóg i Ojciec Pana Jezusa Chrystusa napełnił wierzących „wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie” (1,3)<sup>6</sup> albo, inaczej: udzielił wierzącym „z wyżyn niebieskich wszelkiego błogosławieństwa duchowego w Chrystusie”<sup>7</sup>, czy też „nas błogosławił wszelkim duchowym błogosławieństwem niebios w Chrystusie”<sup>8</sup>. Kiedy autor pisze, że od wieków postanowione przez Boga udzielenie błogosławieństwa w czasie dokonuje się „w Chrystusie”, ma być może na myśli eklezjalne Ciało Chrystusa (por. PSLE, s. 35). W owych „wyżynach niebieskich” należy zapewne dostrzegać „niebo” – „miejsce” przebywania Ojca oraz uwielbionego Chrystusa po Jego prawicy (por. Ef 1,20), czyli sferę bytowania nadprzyrodzonego, w której znajduje się źródło pochodzenia wszelkiej łaski duchowej (nadprzyrodzonej), dosięgającej człowieka żyjącego na ziemi. Tą łaską „napełnił” (właściwie: „ubłogosławił”) „nas”, czyli chrześcijan, Ojciec, a błogosławieństwa tego dostąpiliśmy (na co wskazuje w. 13) w chrzcie<sup>9</sup>. „Wyżyny niebieskie”, czyli niewidzialna rzeczywistość transcendująca widzialny świat, okazuje się więc jednak go przenikać, dzięki czemu człowiek w swoich „głębinach” może doświadczyć błogosławieństwa wnikającego aż do samych korzeni egzystencji<sup>10</sup>. Wynika z tego, że ochrzczeni „wierzący już teraz uczestniczą w zbawieniu na wyżynach niebieskich”, a zatem w terażniejszości przeżywają w jakiś sposób swoją wieczność, skoro „Bóg wskrzesił wierzących razem z Chrystusem i posadził ich «na wyżynach niebieskich – w Chrystusie Jezusie»”<sup>11</sup> (por. Ef 2,6). Jak czytamy w innym liście: „umarliście

<sup>6</sup> Tam, gdzie nie zaznaczono inaczej, wszystkie biblijne cytaty za: *Biblia Tysiąclecia: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tyńceckich, wyd. 5, Poznań 2003.

<sup>7</sup> Za: *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2005 [dalej: PSNT].

<sup>8</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. List do Efezjan*, tłum. i kom. H. Langkammer, Lublin 2001 [dalej: PSLE], s. 32-33.

<sup>9</sup> Por. *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian, do Kolosan, do Filemona, do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, red. E. Dąbrowski, t. 8), oprac. A. Jankowski, Poznań 1962 [dalej: LWP], s. 363-364; PSLE, s. 35; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983 [dalej: SSP], s. 119; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. C.S. Keener, red. nauk. wyd. pol. K. Bardski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 417, Prymasowska Seria Biblijna.

<sup>10</sup> Por. J. Bolewski, *Cala ludzkość Niepokalanej...*, w: *Misterium Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Materiały sesji naukowej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny (16 XII 2004)*, red. W. Wołyniec, Wrocław 2004 [dalej: MNP], s. 56-57, *Rozprawy Naukowe*, 56.

<sup>11</sup> M.Y. MacDonald, *List do Efezjan*, tłum. T. Mieszkowski, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. H. Bednarek [i in.], Warszawa 2001, s. 1521.

bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3,3), po którego prawicy zasiada uwielbiony Chrystus, z kolei gdy On się ukaże, wtedy i wyznawcy Chrystusa razem z Nim ukażą się w chwale (por. Kol 3,1.4).

Bóg wybrał nas jeszcze „przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani” (Ef 1,4); wolno zatem powiedzieć, że autor listu „stwierdza jakąś naszą preegzystencję w odwiecznych planach Bożych: członki i Głowa są w nich nierozdzielne” (LWP, s. 365). Wybór Boży jest odwieczny, nastąpił „przed założeniem świata”, czy też, jak powiada w innym miejscu autor natchniony, „przed wiecznymi czasami” (2 Tm 1,9), a więc dokonał się z łaski Bożej, niepoprzedzonej jakkolwiek zasługą człowieka. A ponieważ wybór ten (jednorazowy „dekret”, na co wskazuje gramatyka) nastąpił nie tyle „w Synu Bożym”, ile „w Chrystusie”, można w tym stwierdzeniu czytać również ponadczasowy charakter Wcielenia, z którym nasze wybranie jest powiązane; jeszcze przed stworzeniem świata Bóg przewidział Wcielonego (por. 1 P 1,20) jako pierworodnego wobec każdego stworzenia (por. Kol 1,15-20). U autora listu pojęcie „Syn” wiąże się ściśle i nieodłącznie z konkretnym Jezusem Chrystusem (por. LWP, s. 363, 365). „Wybrana jest w pewnym sensie cała ludzkość, którą Chrystus w momencie swego wcielenia przyjął niejako na siebie” (SSP, s. 129).

„Z miłości” (lub „w miłości”) i „według postanowienia swej woli” Bóg „przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów poprzez Jezusa Chrystusa” (w. 5)<sup>12</sup>. Ks. Kazimierz Romaniuk uważa, że nie może tu chodzić „o przeznaczenie bezpośrednie do chwały wiecznej, lecz raczej o przeznaczenie do otrzymania łask skutecznych” (SSP, s. 132). Świętość i nieskalaność z wersetu poprzedniego właśnie tu, w synostwie Bożym, znajduje swoją rację. Egzegeza wersetu piątego wskazuje na miniony fakt postanowienia Bożego, który dokonał się „w miłości” Ojca ku ludziom i „przez Jezusa Chrystusa”, czyli w jedynym i koniecznym pośrednictwie. Celem przeznaczenia ludzi jest upodobnienie ich przez Ojca do Syna. Bóg określił z góry (na przyszłość) afiliację ludzi z łaski, a owo „przybranie synów” w czasie rozpocznie się w chrzcie świętym, aby pełnię uzyskać wraz ze zmartwychwstaniem ciała. Postanowienie Boga obejmuje zbawienie oraz wszystkie środki prowadzące do jego osiągnięcia (por.: LWP, s. 366-367; SSP, s. 127, 131). Termin „według

<sup>12</sup> Tłumacząc dosłownie, słowo po słowie, otrzymamy według ks. Remigiusza Popowskiego: „przeznaczywszy nas ku usynowieniu przez Jezusa Pomazańca względem Niego, według – upodobania – woli Jego” (cyt. za: *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 1994 [dalej: GPNT], Prymasowska Seria Biblijna). Por. również: *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. Nowego Testamentu i kom. D.H. Stern, red. nauk. W. Chrostowski, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2004 [dalej: KZNT], Prymasowska Seria Biblijna: „Z góry postanowił, że przez Jezusę Mesjasza będziemy Jego synami – tak jak Mu się spodobało i jak zamierzył”. Możliwy jest jednak inny podział na wersety, tak że jeszcze w wersecie 4. znajdzie się „miłość”, którą większość tłumaczy widzi w kolejnym wersecie; otrzymujemy wtedy: „W nim bowiem wybrał nas przed stworzeniem świata, abyśmy byli święci i nienaganni przed Nim w miłości” (PSLE, s. 34).

postanowienia swej woli” (zwłaszcza gdy czytać go w łączności z określeniem „z miłości”) zawiera „w sobie coś jakby ze skłonności naturalnej, oddawanej po łacinie przez *beneplacitum* – nasze «upodobanie»” (LWP, s. 368). Nie jesteśmy jako ludzie synami z natury, jak Syn Boży, ale przecież nasze wybranie dokonuje się nie na przekór natury Bożej, lecz zgodnie z nią; powołanie człowieka jest przedmiotem upodobania Bożego. „Temat upodobania Bożego przez związek z ideą «postanowienia od wieków» wyraża jakby całą «prehistorię» naszego zbawienia” (SSP, s. 125). *Beneplacitum* wiąże się z miłością, tyle że jeśli ta ostatnia jest już czynem, to upodobanie stoi u podstawy okazania tej miłości (por. PSLE, s. 37).

Wszystko to wypełni się ku chwale majestatu ojcowskiej łaski, którą nas obdarzył (a właściwie: którą nas przemienił<sup>13</sup>) w swoim Synu, nazwanym nie przypadkiem „Umiłowanym” (por. w. 6). To swego rodzaju „imię własne” Chrystusa, które pod natchnieniem Ducha Świętego znalazło się akurat w tym miejscu, skłania do pogłębienia rozumienia naszego bycia „synami w Synu”<sup>14</sup> – jedynie w Chrystusie jesteśmy umiłowani przez Boga, co oznacza, że przyczyny stworzenia i zbawienia człowieka należy doszukiwać się we wzajemnej miłości Ojca i Syna; w miłości Ojca, która chce się dawać Drugiemu, oraz w miłości Syna, który ową miłość przyjmuje od Pierwszego i odpowiada na nią również pełnią miłości. Ten odwiecznie powzięty plan Ojca miłującego nie tylko Syna, ale i „synów w Synu”, musi urzeczywistnić się w czasie, a jednym z przejawów tego – ze względu na grzech człowieka – jest odkupienie w Chrystusie, o którym jest mowa w siódmym wersecie. Bogactwo Jego łaski, którą szczodrze na nas wylał (w sensie: uczynił, że obfitujemy w nią), ujawnia się również w darach (charyzmatycznych?) „wszelkiej mądrości i zrozumienia” (w. 8), które umożliwiają wniknięcie w Boże misterium (por. LWP, s. 368-370). Celem naszej afiliacji jest chwała Boża (por. również w. 14), „w której dane nam jest partycypować, a w której ma udział Jezus Chrystus” (PSLE, s. 38).

Bóg „oznajmił tajemnicę swej woli” (w. 9), odsłonił swój plan podjęty odwiecznie w Chrystusie i realizowany w czasie w Nim, bez czego „dzieło Odkupienia pozostałoby dla ludzi nieznane, a tym samym przez nich nie wykorzystane” (LWP, s. 371). Swoją wolę oznajmił Ojciec „według swego postanowienia”, co wskazuje na wolność Boga przy podejmowaniu postanowienia, które jednak zostało podjęte „w Nim”, czyli w Chrystusie, dla „dokonania pełni czasów” (w. 10)<sup>15</sup>. Do tej pełni (inaczej: kresu czy celu) czasów zmierzała cała historia, która w wydarzeniu

<sup>13</sup> Por. M. Rosik, *Niepokalana – pełna łaski. Przyczynek do interpretacji terminu „Kecharitome-ne” (Łk 1,28)*, MNP, s. 11.

<sup>14</sup> Por. *The Paulin Epistles*, red. J. Muddiman, J. Barton, Oxford 2010, s. 173-174. Autorzy zwracają uwagę na to, że Boża miłość obejmuje wierzących w synostwie Umiłowanego; w Starym Testamencie „Umiłowanym” Boga był Izrael, przez niego błogosławieństwo przyszło również do pogan.

<sup>15</sup> Por. trochę inne tłumaczenie w PSLE, s. 38: „dla uskutecznienia pełni czasów, aby wszystko zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie, i to, co na niebie, i to, co na ziemi”.

Chrystusa znajduje swoje spełnienie: dzięki Niemu i skutkom dokonanego przez Niego Odkupienia będzie można (w. 10) „zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (por. LWP, s. 371-373). W sformułowaniu „pełnia czasów” (zamiast l. poj. – „pełnia czasu”) można słyszeć emfazę autora, który „jakby chciał przypomnieć, ileż to czasu minęło, żeby w Jezusie Chrystusie została zrealizowana terminowa ekonomia naszego zbawienia” (PSLE, s. 40).

Według apostoła dostąpili udziału w Chrystusie judeochrześcijanie („my”), którzy zostali „z góry przeznaczeni zamiarem Tego, który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli” (w. 11), oraz nawróceni z pogaństwa („wy” z w. 13), którzy usłyszawszy słowo prawdy – Dobrą Nowinę zbawienia, uwierzyli i zostali naznaczeni pieczęcią Ducha Świętego. Zarówno Izraelici, którzy „już przedtem nadzieję złożyliśmy w Chrystusie” (w. 12), zanim Chrystus przyszedł, jak i wierzący pogańskiego pochodzenia dostępują udziału „w Nim” przez chrzest (jednorazowy akt) poprzedzony wyznaniem wiary („uwierzyliście” z w. 13). „Z góry przeznaczeni” – określenia tego nie należy oczywiście rozumieć jako sprawy przypadku (los)<sup>16</sup>, lecz należy czytać w tym wynik wyprzedzającego w czasie przeznaczenia ze strony Boga podejmującego wolny (i darmowy) zamiysł (por. LWP, s. 374-376).

Ochrzczeni zostali naznaczeni pieczęcią obiecanego Ducha Świętego<sup>17</sup>, który jest zadatkem (poręką czy, jak w Rz 8,23, pierwocinami) ich dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie, czy może lepiej: który jest poręką dziedziczenia polegającego na wejściu w posiadanie pełni owoców odkupienia już dokonanego w Chrystusie<sup>18</sup>, które uczyni chrześcijan własnością Boga (por. w. 13-14) albo które tym, którzy już są Jego własnością przez wiarę i chrzest, pozwoli przejąć przygotowane im w wieczności dziedzictwo: „On jest zadatkem dziedzictwa naszego dla odkupienia tych, którzy stali się własnością Boga, ku uwielbieniu Jego chwały” (PSLE, s. 42-43). Do tej eschatologicznej pełni doprowadzi wierzących Duch Święty, którego obecność stanowi już zapoczątkowane uczestnictwo w życiu wiecznym (stąd słowo „zadek”, będący częścią „sumy”, która go dopełni, a nie „zastaw”, który może się istotnie różnić od pożyczonej rzeczy), z którego płyną pierwociny doświadczenia życia w przyszłym świecie. Gwarantem ostatecznego spełnienia „obietnic jest sam Duch jako «Obietnica»” (PSLE, s. 43). Należy podkreślić,

<sup>16</sup> Por. GPNT: „w którym i zostaliśmy wybrani losem, przeznaczeni według wcześniejszego ustalenia (Tego) – wszystko Działającego według postanowienia – woli Jego”; KZNT: „[...] my, których z góry wyłoniono zgodnie z zamiarem Tego, który sprawia wszystko według postanowienia swojej woli”.

<sup>17</sup> Albo: Ducha – Obietnicy; por. PSLE, s. 41-42: „W Nim również wy, którzy usłyszeliście słowo prawdy, ewangelię zbawienia waszego, w którym także przyjęliście wiarę, zostaliście naznaczeni pieczęcią Ducha Świętego – Obietnicy”.

<sup>18</sup> Por. GPNT: „który jest poręką – dziedziczenia naszego, ku odkupieniu – pozyskania dla siebie [...]”; KZNT: „który zabezpiecza wasze dziedzictwo do chwili, aż wejdziemy w jego posiadanie [...]”; PSNT: „Duchem, który jest Poręczycielem naszego dziedzictwa, odkupienia tych, których On nabył [...]”.

że podmiotem „nabywającym” jest oczywiście Bóg, bo odwieczny plan realizuje się „ku chwale Jego majestatu” (w. 14), jednak właśnie w tej chwale Boga znajduje się szczęście partycypującego w niej człowieka (podobnie w. 6)<sup>19</sup>.

## ODSŁONIĘCIE MISTERIUM W NIEPOKALANEJ

W omówionej eulogii zwraca uwagę przede wszystkim prapierwotność łaski Bożej, zgodnie z wolą Boga wyświadczonej ludziom, którzy zostają wybrani i przeznaczeni odwiecznie ze względu na Chrystusa – a więc Syna Bożego, który stanie się człowiekiem dopiero w którymś momencie dziejów ludzkich. Zbawienny wpływ Chrystusa obejmuje całą historię i wszystkich ludzi (por. Rz 3,25n), choć odkupienie realizujące zamysł Boży powzięty „przed wiecznymi czasami” dokonuje się w czasie. Ten odwieczny Boży plan, pisał Jan Paweł II, jest „uniwersalny, odnosi się do wszystkich ludzi stworzonych «na obraz i podobieństwo Boże» (por. Rdz 1,26)”, a jak wszyscy ludzie zostali „objęci «u początku» Boskim dziełem stworzenia”, tak „odwiecznie są też ogarnięci Boskim planem zbawienia, który ma się do końca objawić w «pełni czasu», wraz z przyjściem Chrystusa”<sup>20</sup>. Według judaistycznych przekonań odwieczna Boża wola determinuje cały świat, a „Wszzechwiedzący Bóg sprawuje kontrolę nad wszystkim, ponieważ w wieczności wyznaczył nieodwołalny bieg zdarzeń”<sup>21</sup>. Zamysł Boga jest tajemnicą (*mystērion*), która odsłania się w historii „przez Boże działanie zgodnie ze zbawczą wolą Bożą”<sup>22</sup>. Właśnie o oznajmieniu tego ukrytego wcześniej Bożego zamysłu pisał autor Listu do Efezjan (por. 1,9) – odwieczna tajemnica „zostaje objawiona w trakcie realizacji Bożego planu zbawienia” (PSNT, s. 435).

Wspomniana prapierwotność w przypadku Maryi objawia się w tym, że *Inefabilis Deus*, stwierdza Pius IX, „od początku i przed wiekami wybrał matkę dla swego Jednorodzonego Syna i przeznaczył Ją, aby w błogosławionej pełni czasów

<sup>19</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002 [dalej: KKK], nr 294; LWP, s. 378-379. Por. również: *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 418: „Woskowa pieczęć służyła jako znak własności lub poświadczenia zawartości zapieczętowanej przesyłki. Ponieważ powszechnie wierzone, że Duch Święty zstąpi na ludzi w czasach ostatecznych, Paweł mówi tutaj o Nim jako o «depozycie» lub «zadatku dziedzictwa», używając terminu stosowanego w starożytnych dokumentach handlowych, który dosłownie oznacza «zadatek». Ci, którzy zakosztowali Ducha, zaczęli doświadczać życia w przyszłym świecie, które Bóg obiecał swojemu ludowi”.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* [dalej: RM], nr 7.

<sup>21</sup> P.J. Kobelski, *List do Efezjan*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, red. nauk. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski [i in.], Warszawa 2004, s. 1392, Prymasowska Seria Biblijna.

<sup>22</sup> M. Ernst, *Tajemnica*, tłum. T. Siemieniec, w: *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. nacz. nauk. wyd. pol. H. Witczyk, Kielce 2011, s. 743.

stał się w Niej ciałem [...]”<sup>23</sup>. W odwiecznym planie ogarniającym wszystkich ludzi Bogarodzica (albo: Bogurodzica, jeśli przyjąć, że Maryja „wradza” Jezusa w Boga) zajmuje szczególne miejsce właśnie jako Matka Tego, z którym Ojciec związał nasze zbawienie (por. RM 7). Aby jednak mogła stać się Matką Boga, konieczne było Niepokalane Poczęcie, bo bez niego, zwracał uwagę Hans Urs von Balthasar, nie zostałoby wypowiedziane absolutne „tak” Maryi: „gdyby ono było w jakiś sposób skażone tą pierwotną winą, wtedy nie byłoby możliwe to pełne otwarcie się na Boga i oddanie się Jemu do dyspozycji”<sup>24</sup>. „Wszelkie błogosławieństwo” (Ef 1,3) osiągnęło miarę wyjątkową w przypadku Maryi, o czym świadczą według Jana Pawła II wyrażenia „łaski pełna” i „błogosławiona między niewiastami” (Łk 1,28.42) (por. RM 8). Potwierdza to egzegeza: okazuje się, że czasownik *charitoo* (przemieniać kogoś przez łaskę, przy czym przemiana ta dokonuje zmiany w przedmiocie działania) znajduje się w Nowym Testamencie jedynie w dwóch miejscach, właśnie w Ef 1,6 i Łk 1,28. Znamienne, że w Ewangelii Łukasza Maryja nazywana jest *kecharitomene*, co wskazuje na czynność jednorazową i już dokonaną w przeszłości (uprzedniość łaski – idea *praeredemptio*), jaką było udzielenie łaski, powodujące istotową zmianę w przyszłej Matce Pana; chodzi o fakt już dokonany, którego skutki wciąż trwają, tak że można mówić o stanie Maryi, która jest nadal napelniona łaską, ponieważ w przeszłości została nią przemieniona<sup>25</sup>. Bogactwo łaski odkupienia przez krew Chrystusa (por. Ef 1,7) objawiło się w życiu Niepokalanej w sposób wznioślejszy, bo została uchroniona od skalania i ubogacona „wszelką świętością”, odpowiednio do odwiecznego wybrania (por. KKK 492). Według autora Listu do Efezjan łaska Boża ma właśnie służyć „uświęceniu i uzyskaniu stanu «niepokalania»”; każdy człowiek „wierzący wezwany jest do tego, by stał się świętym i niepokalany” (por. Ef 1,3), a „ponieważ Maryja jest «pełna łaski», więc jej świętość i nieskalanie są optymalne”<sup>26</sup> już, a nie dopiero w przyszłości.

Właśnie w życiu Tej, która „mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana jako nietknięta od wszelkiej zmyzy grzechu

<sup>23</sup> *Bulla papieża Piusa IX „Ineffabilis Deus”, 8 grudnia 1854 r.*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, opr. I. Bokwa [i in.], Poznań 2007, nr 524.

<sup>24</sup> J. Ratzinger (Benedykt XVI), H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 92-93. Nie zgadzają się z tym ewangelicy, według których „z nauki o wcieleniu wcale nie wynika, że Maryja od początku była wolna od grzechu. Nie było to konieczne, by na anielskie zwiastowanie mogła tylko jako bezgrzeszna wypowiedzieć swoje «fiat», wręcz przeciwnie, należy trzymać się tego, że nawet jako Matka Zbawiciela była naznaczona grzechem pierwotnym” (W. Nast, *Niepokalane poczęcie Maryi w świetle maryjnego dokumentu Grupy z Dombes*, TPM, s. 451).

<sup>25</sup> Por. M. Rosik, *Niepokalana – pełna łaski*, MNP, s. 10, 12; S. Haręzga, *Nowotestamentowe podstawy dogmatu niepokalanego poczęcia Maryi*, TPM, s. 30-31.

<sup>26</sup> M. Rosik, *Niepokalana – pełna łaski*, MNP, s. 11.



pierworodnego”<sup>27</sup>, trzeba szukać szczególnego ujawnienia tajemnicy, a światłem przywileju Niepokalanego Poczęcia należy rozświetlać powołanie „pokalańców”, które domaga się pełniejszego odkrycia. „Wielkie rzeczy bowiem – pisał Jean Guitton – opromieniają podobne im rzeczy małe”<sup>28</sup>. W osobie i życiu Niepokalanej mamy do czynienia z najpełniejszym odsłonięciem Bożego misterium, czegoś „przedtem ukrytego, a obecnie odsłoniętego” (KZNT, s. 793), co dotyczy wszystkich wierzących.

## TREŚCI KRYJĄCE SIĘ W DOGMACIE NIEPOKALANEGO POCZĘCIA

### RELACJA WOLI BOŻEJ I LUDZKIEJ WOLNOŚCI

Jak mają się do siebie odwieczny Boży plan do wolności ludzkiej? Czy realizacja w czasie uprzedniej woli Boga nie oznacza predestynacji? Bóg jest przecież sprawcą i chcenia, i działania człowieka (por. Flp 2,13) zgodnie z Bożą wolą odsłoniętą w Liście do Efezjan, który „odegrał ważną rolę w kontrowersyjnej doktrynie Kalwina o predestynacji i w debatach na jej temat”<sup>29</sup>. A jednak całościowo odczytana Biblia<sup>30</sup> ujawnia paradoks, którego zresztą sam św. Paweł nie próbuje łagodzić: wszystko zależy od Boga i wszystko od człowieka, co z kolei można za żydowskim rabinem Rabbim Akiwą ująć w *bon mot* następujący: „wszystko zostało przewidziane i wolna wola została dana” (KZNT, s. 571). W przeciwstawianiu sobie woli Bożej i woli ludzkiej należy słyszeć ten sam podszept diabelski, któremu uległ Adam, gdy opowiadał się przeciw Bogu; „wszyscy nosimy w sobie kroplę trucizny tego sposobu myślenia” – stwierdził papież senior – i właśnie „tę kroplę trucizny nazywamy grzechem pierworodnym”<sup>31</sup>. „Po Adamowemu” boimy się, że Bóg odbierze nam ludzką wolność, jakby Boża wola determinowała ludzi, a nie właśnie umożliwiała ich wolność.

Drugi Adam ukazuje, że paradoksalnie dopiero w zjednoczeniu z wolą Bożą wola ludzka staje się w pełni wolna („boska”); znajduje swoje urzeczywistnienie w odpowiedzi „tak” danej Bogu, bo tak została stworzona – jako nastawiona

<sup>27</sup> *Bulla papieża Piusa IX „Ineffabilis Deus”, 8 grudnia 1854 r., w: Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, oprac. I. Bokwa [i in.], nr 527.

<sup>28</sup> J. Guitton, *Maryja*, tłum. T. Dmochowska, Warszawa 1956, s. 193.

<sup>29</sup> M.Y. MacDonald, *List do Efezjan*, s. 1519.

<sup>30</sup> Chodzi o tzw. egzegezę kanoniczną – por. S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014, s. 124-134. „Egzegeza kanoniczna” to jedna z tzw. wielkich zasad interpretacji Pisma Świętego, których uwzględnienia wymaga „hermeneutyka wiary” (por. tamże, s. 123-174).

<sup>31</sup> Benedykt XVI, *Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny „Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła”* (8.12.2005), „L’Osservatore Romano” 2006, nr 2, s. 44.

na wolę Bożą<sup>32</sup>. III Sobór w Konstantynopolu wykorzystał formułę Chalcedonu i zastosował ją do dwóch woli w Chrystusie, które tworzą rzeczywistą jedność „bez zmieszania i bez rozdzielania”. Zbawienie ludzi „chciane przez Boską Osobę za pośrednictwem ludzkiej woli”<sup>33</sup> zrealizowało się w egzystencji Jezusa na drodze posłusznego poddania się woli ludzkiej – woli Syna (= woli Ojca = woli Boga po prostu)<sup>34</sup>. Przy czym, co koniecznie należy podkreślić, okazuje się, że „osoba Syna Przedwiecznego może aż do samych korzeni przenikać ludzką rzeczywistość Chrystusa, nie niszcząc jej ani w niczym nie zmieniając”<sup>35</sup>. Wola Boska nie mogłaby się wypełnić, gdyby wola natury ludzkiej Chrystusa nie została jej poddana. Trzeba więc rozróżniać odwieczną Bożą wolę i ludzką wolę realizującą się w czasie, ale nie należy ich ani mieszać, ani rozdzielać; obie zachowują swoją autonomię, przy czym wola ludzka znajduje swoją realizację, gdy tworzy z wolą Bożą jedno, przez poddanie się jej. Różnica między nami a Chrystusem polega między innymi na tym, że nasze „tak” wypowiedziane Bogu dokonuje się jedynie dzięki uprzedniemu Jezusowemu „tak”. Na tym właśnie polega dramat naszego odkupienia, że Jezus „ciągnie” naszą wolę ku górze i przemienia poddamowe „nie” w posłuszeństwo<sup>36</sup>. W życiu Jezusa widać owo spotkanie odwiecznego planu Boga z konkretnym działaniem człowieka Jezusa w czasie, bez którego plan ten nie mógłby się ziścić: Syn przyszedł „dla tej godziny” (por. J 12,27), a „wszystko czego dokonał Syn, stało się z upodobania woli Ojca”, należy więc mówić o „jedności Ojca i Syna w planach zbawienia człowieka” (SSP, s. 135).

Dopiero urzeczywistnienie odwiecznego Bożego planu w Chrystusie sprawia, że łaska Boża dosięga woli człowieka i ją zbawia. „Odtąd prawdziwa wolność

<sup>32</sup> Por. Benedykt XVI, *Audienca generalna: „Tak» powiedziane Bogu szczytem wolności”* (1.02.2012), „L'Osservatore Romano” 2012, nr 4, s. 45. W swojej książce *Jezus z Nazaretu* papież podkreślał, że w Chrystusie istnieją dwie wole, ale ponieważ istnieje tylko jedna Osoba, w takim razie jedna wola osobowa obejmuje wolę natury ludzkiej; jest to „możliwe bez zniszczenia istotnego elementu ludzkiego, ponieważ na mocy samego stworzenia wola ludzka jest ukierunkowana na wolę Bożą; przez przyłgnięcie do woli Bożej nie ulega zniszczeniu, lecz osiąga własną doskonałość” (J. Ratzinger [Benedykt XVI], *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 174).

<sup>33</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia chrystologii* (1979), II, C. Korzystam z wydania: *Wybrane zagadnienia chrystologii* (1979), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 111-132.

<sup>34</sup> Benedykt XVI, „Tak” *powiedziane Bogu szczytem wolności*, s. 45: „w Nim naturalna wola jest w pełni włączona w nastawienie, które jej daje Osoba Boska. Jezus przeżywa swoje życie zgodnie z tym, co jest istotą Jego Osoby: jest Synem Bożym. Jego ludzka wola zawiera się w «Ja» Syna, zawierającym się całkowicie Ojcu”. Por. również: J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 117; tenże, *Patrzeć na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008, s. 35.

<sup>35</sup> Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 131.

<sup>36</sup> Por. Benedykt XVI, *Audienca generalna w Wielką Środę: „Tajemnica Wielkiego Tygodnia umacnia wiarę”* (20.04.2011), „L'Osservatore Romano” 2011, nr 6, s. 31.

możliwa jest dzięki Chrystusowi i Jego łasce do tego stopnia, że wolność staje się synonimem zbawienia. Zbawienie to integralne wyzwolenie obejmujące także wolność człowieka<sup>37</sup>. Również Maryjne *fiat* jest możliwe tylko dzięki temu, że Chrystus zbawił wolę człowieka, i z tej perspektywy trzeba by patrzeć na treści kryjące się w dogmacie Niepokalanego Poczęcia. Predestynacja nie tylko nie determinuje, ale właśnie umożliwia wolną wolę człowieka, dzięki czemu ten „pozwała” Bogu na realizację Jego odwiecznego planu. W Niepokalanym Poczęciu kardynał Ratzinger chciał słyszeć Dobrą Nowinę o tym, że łaska Boga działa na tyle skutecznie, że wzbudza wolną odpowiedź człowieka, a zatem łaska i wolność (łaska i bycie sobą) warunkują się wzajemnie i zakładają, nie należy ich przeciwstawiać<sup>38</sup>. Na relację Bożego planu (Bożej woli) i ludzkiej wolności należałoby zatem patrzeć tak: Bóg czyni to, co tylko On może uczynić, a człowiek to, co do niego należy, przy czym nigdy bez łaski Bożej. Wolna wola człowieka nie przekreśla odwiecznego planu Boga, a Boski zamysł nie determinuje woli ludzkiej. Właśnie na tym polega Odkupienie, że dzięki uprzedniemu wyzwoleniu zniewolonej woli człowieka ten zostaje wezwany i uzdolniony do wolnego współdziałania z Bogiem w odkupieniu<sup>39</sup>.

#### REALIZACJA ODWIECZNEGO PLANU W CZASIE

Ks. prof. Mirosław Kowalczyk podkreślił, że historyczne pośrednictwo Maryi w wejściu Boga w ludzkie dzieje ma „swoje odniesienie do pośrednictwa pozahistorycznego, czyli zbawczego, gdyż tam osiąga swój sens i cel”. Konsekwencje Bogorodzielstwa (→ Maryjnego „prapośrednictwa”) realizującego się, co prawda, w doczesności „przenoszą się poza świat stworzony i historyczny”, gdyż bez *fiat* Nowej Ewy panowałby stary porządek, skażony nieposłuszeństwem pierwszej Ewy, a dopiero zgoda Matki Bożej „odwraca ten porządek w przestrzeni historycznej, co ma jednocześnie znaczenie dla duchowej przestrzeni pozahistorycznej, czyli zbawczej”<sup>40</sup>. W tym wyjątku należy szukać reguły obowiązującej duchowych synów Matki, od której zgody zależało Jej i nasze odkupienie. W historii zbawienia kluczowe role odgrywają dwie Postaci – w pełnym triumfie Syna nad wężem uczestniczyć będzie też Niewiasta, ale również i potomstwo Nowej Ewy, koniecznej pomocy dla Nowego Adama (por. Rdz 2,18), ma swój udział w odkupieniu, zgodnie z obietnicą Protoewangelii (por. Rdz 3,15).

<sup>37</sup> B. Ferdek, *Niepokalane poczęcie a wolność wyboru Maryi*, TPM, s. 299.

<sup>38</sup> J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Wzniosła Córa Syjonu*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2002, s. 47.

<sup>39</sup> Por. J.M. Lipniak, *Pierwsza wśród usprawiedliwionych*, s. 218: „Dzięki łasce przywracana jest tracona wolność, jednak nie zastępuje ona wolnej woli. Sprawia jedynie, że wolna wola na nowo jest w stanie rzeczywiście korzystać z wolności. Człowiek realizuje możliwości swojej wolności poprzez łaskę. Łaska wyzwala więc wolność”.

<sup>40</sup> M. Kowalczyk, *Postlowie. Maryja Matka historii odnowionej w Chrystusie*, w: C. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2012, s. 320, Biblioteka Katedry Teologii Historycznej, 1.

Niepokalanie Poczęta spożywa owoce z Drzewa odkupienia, które zależą od tego, co sama uczyni w przyszłości, gdy wyrazi swoje *fiat*, które z kolei nie byłoby możliwe bez Chrystusowego *fiat*. Uprzednie odkupienie jawi się następstwem tego, co dokona się w życiu Maryi później, ale dzięki wcześniej wyświadczonej Jej łasce odkupienia; owa łaska, próbuje (raczej nieudanie) tłumaczyć ten paradoks Jean Guitton, „zawsze obecna w Bożej wszechwiedzy, górująca nad wszystkimi czasami, a zatem zdolna do retroaktywnego działania, sprawiła, że Maryja była zawsze pełna łaski, a tym samym dopuściła ją do współudziału w przyszłej Męce, której pierwszym owocem była Jej niewinność”<sup>41</sup>. Przywilej Niepokalanego Poczęcia wiąże się oczywiście z wybraniem na Matkę Boga<sup>42</sup>, tak więc Boża Rodzicielka poczyną się jako odkupiona ze względu na zgodę, dzięki której pocznie się Jezus Chrystus<sup>43</sup>. „Jako Matka Boga – próbował oddać wzajemny związek między Niepokalanym Poczęciem a Bogorodzicielstwem Karl Rahner – jest więc Maryja w najdoskonalszy sposób Odkupioną i odwrotnie jako w najdoskonalszy sposób Odkupiona jest ona Matką Boga”<sup>44</sup>. Maryja „otrzymuje życie od Tego, któremu w porządku ziemskiego rodzenia sama dała życie jako Matka”, dlatego – przypominał Jan Paweł II – „liturgia nie waha się nazywać Ją «Rodzicielką swego Stworzyciela»” (RM 10)<sup>45</sup>.

Należy konsekwentnie przyjąć, że od każdego wierzącego w pewnym stopniu zależy zbawienie innych, a przede wszystkim że każdy ma udział w swoim zbawieniu. Wolno powiedzieć, że jak Matka mamy również udział w przewidzianym w wieczności odkupieniu, „zanim” ono dokonało się w historii naszego życia. Bóg przewiduje nasze czasowe *fiat* i je uwzględnia w odwiecznym planie. To z kolei zakłada, że musieliśmy zostać uprzednio odkupieni, analogicznie (podobieństwo, bo Siostra, i niepodobieństwo, bo Matka) do Niepokalanej, której odkupienie stanowi wzór dla odkupienia „pokalańców”. Od momentu zaistnienia, a nie dopiero po chrzcie św., jesteśmy ogarnięci łaską odkupienia!<sup>46</sup>. W jakimś sensie każdy

<sup>41</sup> J. Guitton, *Maryja*, s. 165.

<sup>42</sup> Łaska Niepokalanego Poczęcia nie wyczerpuje się oczywiście w samej wolności od grzechu pierworodnego, ale wiąże się z uczestnictwem w życiu Chrystusa. Ojcowie soborowi mówią o ścisłym i nierozzerwalnym węźle, jakim Matka jest zjednoczona z Synem, a dar ten i największa godność wynikają właśnie z faktu, że jest Rodzicielką Syna, a zatem umiłowaną Córka Ojca i przybytkiem Ducha Świętego (por. LG 53).

<sup>43</sup> Pismo Święte potwierdza funkcjonalny charakter przywileju Niepokalanego Poczęcia: archanioł Gabriel najpierw pozdrawia Maryję imieniem „łaski pełna”, aby za chwilę powierzyć Jej misję poczęcia i porodzenia Syna (por. Łk 1,28.31) – por. M. Chmielewski, *Dogmat niepokalanej poczęcia: inspiracje dla chrześcijańskiej duchowości*, TPM, s. 346.

<sup>44</sup> K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 2, wyb. i tłum. G. Bubel, Kraków 2007, s. 217.

<sup>45</sup> Por. B. Ferdek, *Niepokalane poczęcie a wolność wyboru Maryi*, TPM, s. 303-304: „można powiedzieć, że w porządku natury Maryja jest Matką Chrystusa, natomiast w porządku łaski to Chrystus jest jakby Matką swej Matki”.

<sup>46</sup> Por. M. Chmielewski, *Dogmat niepokalanego poczęcia*, TPM, s. 351: „[...] choć Maryja stanowi wyjątek, to jednak w Niej odsłania się pierwotny zamysł Stwórcy, aby każdy człowiek miał pełny udział w życiu Bożym. Człowiek bowiem już w samym swoim zaistnieniu ogarnięty

z nas jest z łaski Bożej „rodzicielem swojego Stworzyciela”, a także „swojego Zbawiciela”, którą to prawdę dobrze „wyczuwają” mistycy; warto zacytować w tym miejscu śląskiego poetę i mistyka z XVII wieku, Angelusa Silesiusa, który w jednym ze swoich dystychów, zatytułowanym *Bóg musi zrodzić się w tobie*, pisał: „Choćby tysiąc razy się zrodził w betlejemskim żłobie./ Biada ci, jeśli Chrystus nie zrodził się w tobie”<sup>47</sup>. Przez chrzest św. wchodzą „pokalańcy” na drogę ku niepokalanemu albo inaczej, ku zrealizowaniu się odwiecznego planu Boga: „święty i niepokalany początek na chrzcie objawia to, co kryło się w naszym odwiecznym początku od Niego samego pochodzącym – niepokalani «w obliczu Boga» [...]. Początek ukryty w Nim – święty i niepokalany – ma stopniowo przeniknąć nasze całe życie”<sup>48</sup>. Oczywiście, dodajmy gwoli ścisłości, stan Niepokalanie Poczętej przewyższa stan osoby po chrzcie świętym<sup>49</sup>.

#### WSPÓLDZIAŁANIE CZŁOWIEKA Z BOGIEM W ZBAWIENIU

Niepokalane Poczęcie mówi nie tylko o tym, że łaska nie sprzeciwia się ludzkiej wolności, wskazuje również na uczestnictwo człowieka w dziele odkupienia. Wyjątkowym przejawem współpracy Boga i człowieka w dziele zbawienia jest powołanie Niepokalanej do stania się Matką Boga; wzniosłej odkupiona wzniosłej uczestniczy w dziele odkupienia, które bez Jej udziału nie mogłoby się zrealizować. Nie można zgodzić się na bezduszne porównanie użyte przez Marcina Lutera, według którego Maryja była jedynie warsztatem, w którym Bóg pracował<sup>50</sup>. Jeśli stała się Matką Chrystusa, to nie w sposób bierny, przeciwnie: wolnym aktem „przyjęła sercem i ciałem Słowo Boże” (LG 53). Jan Paweł II w wybranej „przez Pana, który postanowił dokonać w Niej tajemnicy Wcielenia” widział przypomnienie „o pierwszeństwie Bożej inicjatywy”, jednak „zarazem Maryja, która wyraziła przyzwolenie na Boże Słowo Wcielone w jej łonie, jawi się jako wzór przyjęcia łaski przez człowieka”<sup>51</sup>. Oczywiście współpracując w ten sposób z odwiecznym Bożym planem, korzystała, jak wyżej powiedziano, z owoców odkupienia dokonanego przez Tego, który przyszedł właśnie „dla tej godziny” zbawienia,

---

jest Chrystusowym odkupieniem, dlatego są w nim załączki życia duchowego – życia w Duchu Uświęcicielu. Wobec tego chrzest jawi się nie tyle jako absolutny początek życia duchowego, jak uczy klasyczna teologia duchowości, ale jako potwierdzająca to życie sakramentalna pieczęć, która iskrę Bożego życia w człowieku zabezpiecza przez włączenie jej w nurt życia eklezjalnego”.

<sup>47</sup> Angelus Silesius (Anioł Ślązak), *Anielski wędrowiec. (Wybór)*, tłum. K.A. Jeżewski; K.A. Jeżewski, *Okruchy z wysokości (Dystychy na modłę Anioła Ślązaka)*, Wrocław 2007, s. 9.

<sup>48</sup> J. Bolewski, *Cała ludzkość Niepokalanej...*, MNP, s. 57.

<sup>49</sup> Por. C. Bartnik, *Matka Boża*, s. 133.

<sup>50</sup> Por. M. Luter, *Komentarz do „Magnificat” (1521)*, w: *Teksty o Matce Bożej. Chrześcijaństwo ewangelickie* (Beatam Me Dicent..., 10), tłum. E. Adamiak [i in.], red. serii S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 2000, s. 135.

<sup>51</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja Vita consecrata*, nr 28, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl).

dzięki czemu z kolei „w tej Jej godzinie życia, dla której istniała, zostało zawarte ostateczne i wieczne przymierze między Bogiem a ludzkością”<sup>52</sup>. W tym wyjątku widać regułę obowiązującą wszystkich. Choć brzmi to paradoksalnie, to jednak już jesteśmy zbawieni z łaski, po to, by współpracować w łasce zbawienia i móc być zbawionymi. Bóg chce współpracy człowieka, która nie byłaby możliwa bez wybawienia grzesznika od takiej niezdolności. W życiu Niepokalanie Poczętej daje się zaobserwować prawidłowość: nie co innego jak właśnie doskonałe odkupienie sprawia doskonałe pragnienie wypełniania Bożej woli i jednoczenia się z Osobami Boskimi. Analogicznie, w życiu Kościoła tęsknota za Bogiem ma swoje źródło również w łasce odkupienia<sup>53</sup>. Można powiedzieć kolejnym paradoksem, że wołanie „Przyjdź, Panie Jezu!” pojawia się u tych, do których On już przyszedł. W wymiarze mistycznym jest analogia między Bogorodzicielstwem Niepokalanej a tym, że wierzący odkupieni przez Chrystusa „rodzą” Go dla siebie i innych.

W tej perspektywie łaski takicznej, że aż umożliwiającej ludzką współpracę, można odczytać Trydent, który mówi zarówno o usprawiedliwieniu dzięki sprzedającej łasce Bożej, jak i o usposobieniu się do własnego nawrócenia nie tylko przez zgodę na łaskę, ale i przez współpracę z nią (przyjęcie łaski). „Jeśliby ktoś twierdził, że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez samą wiarę w tym znaczeniu, iż nie potrzeba niczego innego do współdziałania w uzyskaniu łaski usprawiedliwienia oraz że bynajmniej nie jest to konieczne, by aktem własnej woli przygotował się do niej i przysposobił, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych” (kanon 9)<sup>54</sup>. Współpraca człowieka z Bogiem nie polega na biernym poddaniu się łasce (*mere passive*): „Jeśliby ktoś twierdził, że kiedy Bóg porusza i zachęca wolną wolę człowieka, to ona w niczym nie współdziała [...], nie działa niczego w ogóle i zachowuje się tylko biernie jako coś bezdusznego, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych” (DU, kanon 4)<sup>55</sup>. Jeśli tak się sprawy mają z usprawiedliwieniem, tym bardziej należy docenić współpracę usprawiedliwio-

<sup>52</sup> K. Rahner, *Pisma wybrane*, s. 216.

<sup>53</sup> Por. W. Wołyniec, *Blask misterium Niepokalanego Poczęcia w życiu Maryi i Kościoła*, MNP, s. 96-97.

<sup>54</sup> „Dekret o usprawiedliwieniu”, 13 stycznia 1547 r. *Kanony o usprawiedliwieniu*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, opr. I. Bokwa [i in.], nr 349 [dalej: DU, kanon nr].

<sup>55</sup> Por. „Dekret o usprawiedliwieniu”, 13 stycznia 1547 r., w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, opr. I. Bokwa [i in.], nr 319: „[Sobór] ponadto oświadcza, że początek usprawiedliwienia u dorosłych należy przyznać sprzedającej łasce Bożej za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, to jest powołaniu, jakiego Bóg udziela bez żadnych uprzednich zasług. Dzieje się to w ten sposób, że ci, którzy przez grzechy odwrócili się wcześniej od Boga, dzięki jego pobudzającej i wspomagającej łasce usposabiają się do własnego nawrócenia, zgadzając się w sposób wolny na przyjęcie tejsze łaski i z nią współpracując. Gdy Bóg dotknie serce człowieka oświeceniem Ducha Świętego, człowiek nie zachowuje się zupełnie biernie, bo przyjmuje natchnienie, które mógłby przecież odrzucić, ani sam bez łaski nie może własną wolą skierować się ku sprawiedliwości. Dlatego kiedy w Piśmie Świętym czytamy: «Nawróćcie się do Mnie, a Ja nawrócę się do was» (Zach 1,3), jest to przypomnienie

nego z Bogiem, o czym mówi inny kanon: „Jeśli ktoś twierdził, że dobre czyny usprawiedliwione człowieka w tym znaczeniu są darami Boga, iż nie są także dobrymi zasługami usprawiedliwionego [...], niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych” (DU, kanon 32). Ani przez chwilę Bóg nie pracuje „w warsztacie” sam, lecz zawsze z człowiekiem; „dana mi łaska Jego nie okazała się daremna”, pisał św. Paweł o tym, wspominając swoją pracę i dodając od razu: „nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną” (1 Kor 15,10); słowa te rzucają światło na wyjątkową współpracę Niepokalanie Poczętej i „Pełnej łaski” z Bogiem<sup>56</sup>.

Dogmat Niepokalanego Poczęcia ukazuje łaskę odkupienia, która nie jest czymś narzuconym „z zewnątrz” (a co za tym idzie, „na siłę”), owszem w swojej skuteczności dar zbawczej łaski wzbudza w człowieku („od wewnątrz”) zdolność do wolnego współdziałania z Bogiem. Najdoskonalej odkupiona zostaje dopuszczona do tego udziału w sposób najpełniejszy, a uprzednie odkupienie podpowiada nam, że nie wolno udziałów Boga i człowieka w procesie zbawczym widzieć jak swego rodzaju „przeciągania liny” (im więcej Boga, tym mniej człowieka): Bóg zbawia Maryję bez uprzednich zasług (Niepokalane Poczęcie), a jednak nie zbawiłby Jej bez przyszłej zasługi (Boże Macierzyństwo)! Łaska i współpraca człowieka nie leżą na jednej „płaszczyźnie”, by trzeba było na nie patrzeć z perspektywy „albo-albo”, nie wolno również widzieć owej współpracy człowieka jako coś „dodającej” do łaski Bożej, jakby działanie Boga i człowieka „sumowały się”. Bez łaski nie byłoby współpracy, jednak bez współpracy łaska pozostałaby jedynie niezrealizowanym zamysłem Boga. Z tej perspektywy widać, że nie do przyjęcia jest zasada *sola gratia* (tylko/jedynie łaska – dzięki niej jesteśmy usprawiedliwieni) – lepiej byłoby mówić za bohaterem jednej z powieści Georges Bernanos, że „wszystko jest łaską”; ale nie tylko/jedynie łaską.

Można by też mówić za Janem Pawłem II o kluczowej dla chrześcijańskiej wizji życia zasadzie „pierwszeństwa łaski”<sup>57</sup>. W tym sensie łaska jest darem, ale i wezwaniem do współpracy, a choć „o owej współpracy Maryi z łaską wprost nie opowiada Niepokalane Poczęcie, którego istota sprowadza się do sławienia uprzedniości łaski w stosunku do możliwości jakiegokolwiek zasługi”, to jednak „pośrednio wskazuje na nią, albowiem Bóg obdarowując oczekuje dobrowolnej odpowiedzi w podobnym stylu”<sup>58</sup>, czego wyrazem w życiu Maryi owo „amen” ze Zwiastowania, które rozciąga się na całe Jej życie. Dogmat Niepokalanego Poczęcia pozwala zobaczyć w Odkupieniu nie tylko wyzwolenie z grzechu, ale również

---

o naszej wolnej woli, a gdy odpowiadamy: «Nawróć nas, Panie, ku sobie, a nawrócimy się» (Lm 5,21), to wyznajemy, że łaska Boża nas uprzedza”.

<sup>56</sup> Por. J.M. Lipniak, *Pierwsza wśród usprawiedliwionych*, s. 200.

<sup>57</sup> Por. Jan Paweł II, List apostołski *Novo millennio ineunte*, nr 38.

<sup>58</sup> H. Wejman, *Znaczenie proklamacji dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP dla życia duchowego człowieka*, MNP, s. 37. Gwoli ścisłości, artykuł koncentruje się na wartości dogmatu dla ludzkiej duchowości, a nie dla dogmatyki.

udzielenie łaski zachowania od grzechu<sup>59</sup>. Jak w Niepokalanym Poczęcie Maryi, tak w sakramentach inicjacji sprawowanych w Kościele, słusznie podkreśla o. Marian Pisarzak, trzeba widzieć dar niezbędnej ontycznej świętości, na którym dopiero wolno budować życie chrześcijańskie (w imię zasady: *ágere séquitur esse*)<sup>60</sup>.

#### WSZYSTKO JEST ŁASKĄ – ZAMIAST *SOLA GRATIA*

A zatem wszystko jest łaską – w tym sensie, że łaską jesteśmy zbawieni, a dzięki zbawieniu woli mamy współpracować z Bogiem, oczywiście nigdy bez łaski; działanie człowieka nie dodaje niczego łasce Bożej i jej nie warunkuje ani też działania człowieka i Boga nie dodają się, raczej Bóg swoją łaską przez cały czas „obejmuje” człowieka, a przez to uzdalnia go do współpracy z Nim, choć przecież łaska wciąż zachowuje niezależność od współdziałania człowieka. Usprawiedliwieni jesteśmy darmo, na miłosierdzie Boże nie możemy zasłużyć, możemy je otrzymać jedynie jako dar, w odniesieniu do swojego zbawienia jesteśmy zdani na łaskę Boga, a współdziałając z Bogiem, opieramy się na łasce Bożej, a nie własnych siłach, tak że odnośnie do swojego usprawiedliwienia nie możemy się chlubić przed Bogiem swoimi zasługami<sup>61</sup>. Przecistawianie Bożej łaski z jednej strony, a uczynków człowieka z drugiej – nie ma sensu, bowiem łaska i uczynki należą do innego porządku, nie wolno ich rozdzielać, lecz mają się jednoczyć, na zasadzie analogii do natur Boskiej i ludzkiej w Chrystusie; w tej perspektywie należy czytać z kolei katolickie *cooperatio* (współpraca, współdziałanie), które dokonuje się „bez mieszania” z łaską (mieszanie oznaczałoby „osłabienie” działania Bożego), ale i „bez rozdzielania”<sup>62</sup>. Jeśli w zbawieniu człowieka Bóg posłużył się właśnie człowieczeństwem, bo w ten tylko sposób ludzka wola mogła zostać

<sup>59</sup> Por. Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*, Kraków–Ząbki 1999, s. 71.

<sup>60</sup> Por. M. Pisarzak, *Niepokalane poczęcie Maryi w liturgii rzymskiej. Studium w aspekcie teologicznym i duchowym*, TPM, s. 123.

<sup>61</sup> Por. *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, nr 17, 19-20, 24, 27. Korzystam z wydania: Światowa Federacja Luterska, Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (1997). Projekt ostateczny*, tłum. K. Karski [dalej: WDN], w: *Zbawienie w roku jubileuszowym. Nauka na temat usprawiedliwienia w dialogu katolicko-luterskim. Dokumenty i opracowania*, red. Z.J. Kijas, Kraków–Marki 2000 [dalej: ZRJ], s. 139-156, Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 11.

<sup>62</sup> Co prawda, *Wspólna Deklaracja* w kontekście luterskiego usprawiedliwienia tylko przez wiarę mówi o tym, że odnowa sposobu życia, bez której nie ma wiary, nie jest rozdzielona, lecz odróżniona od usprawiedliwienia (nr 26), ale wydaje się to mało przekonujące. W każdym razie w tych słowach zaznacza się trudność myślenia „ortodoksyjnego”, które łatwo „zbacza” albo w stronę monofizytyzmu zbawczego (gdy mieszana jest łaska i uczynki), albo właśnie, jak u protestantów, w kierunku rozdzielającego nestorianizmu – działanie Boga i człowieka zostają rozdzielone, tak że znika z pola widzenia ich jedność w dziele odkupienia – który w konsekwencji prowadzi do monofizycznych tendencji (zasada *sola gratia*). Tę samą chalcedońską analogię dałoby się zastosować do rozumienia wiary jako rzeczywistości Bosko-ludzkiej (wiara łaską, ale i aktem ze strony człowieka). Protestanci widzą tylko jeden wymiar wiary, Boski –



zbawiona, i jeśli tylko w ten sposób zbawienie nie miało być narzucone wbrew woli człowieka, to wtórnie zbawienie dokonuje się również przez człowieczeństwo nasze, a nie tylko Jezusa; Bóg zbawia więc za pośrednictwem ludzkiej woli – swojej i zbawianych ludzi, czego najwymowniejszym *exemplum*: fiat Maryi możliwe dzięki uprzedniemu odkupieniu.

Podpisana w święto Reformacji, 31 października 1999 roku, przez przedstawicieli Kościoła katolickiego i Światowej Federacji Luteranckiej *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* według jednego z zaangażowanych w jej powstanie komentatorów wyraża wspólne, ale „wyznaniowo zróżnicowane”, spojrzenie na kluczową dla reformacji doktrynę o usprawiedliwieniu; nie można mówić o „tożsamości ujęć teologicznych obu stron”<sup>63</sup>. Wspólna Deklaracja, jak podano w *Słowie wstępnym*, mimo że zarówno katolicy, jak i luteranie mogą reprezentować „wspólne rozumienie naszego usprawiedliwienia przez Bożą łaskę w wierze Chrystusa”, nie zawiera oczywiście „wszystkiego, co w każdym Kościele naucza się na temat usprawiedliwienia”, a uzyskany konsens „ukazuje, że istniejące nadal różne podejścia nie są już powodem do formułowania potępień doktrynalnych” (WDNU 5). Ujednolicenie stanowisk „obejmuje konsens w sprawach podstawowych, z którym dają się pogodzić różnice w szczegółowych wypowiedziach” (WDNU 14). Mają te różnice dotyczyć „języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów w rozumieniu usprawiedliwienia” (WDNU 40). Toteż można powiedzieć, że luteranckie i rzymskokatolickie rozwinięcia usprawiedliwiającej wiary, mimo cechujących je różnic, nie są sobie przeciwstawne i nie naruszają konsensu w podstawowych prawdach. Nie negując znaczenia dokumentu, który kładzie nacisk na to, co wspólne, wolno jednak zapytać, czy rzeczywiście różnice te są tak niewielkie<sup>64</sup>. Na pewno nie wolno się zgodzić z opinią Karola Karskiego, według którego między Lutrem a Trydentem istnieją niewielkie różnice, wynikające „z różnego akcentowania drogi zbawczej: czy usprawiedliwienie osiągamy

mimo że wiara jest „moja”, to jest ona jedynie Bożym dziełem – por. R. Porada, *Przewodnie idee wspólnego rozumienia usprawiedliwienia*, ZRJ, s. 81.

<sup>63</sup> *Zdani na Boże miłosierdzie. Z abp. Alfonsem Nossolem, członkiem Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan, rozmawia Jarosław Dudala*, ZRJ, s. 100, 103.

<sup>64</sup> Dlatego *Odpowiedź Kościoła katolickiego na „Wspólną Deklarację”* zawiera zdanie: „Kościół katolicki uważa, że nie można jeszcze mówić o daleko sięgającym konsensie, który usuwałby wszelkie różnice między katolikami i luteranami w rozumieniu usprawiedliwienia. *Wspólna deklaracja* sama nawiązuje do niektórych z tych różnic. W rzeczywistości poglądy w niektórych punktach są jeszcze odmienne” (cyt. za: *Odpowiedź Kościoła Katolickiego na „Wspólną Deklarację” pomiędzy Kościołem katolickim i Światową Federacją Luterancką odnośnie do nauki o usprawiedliwieniu* [dalej: KKWD], ZRJ, s. 169-170; por. tamże, s. 174: „Wysoki stopień osiągniętego porozumienia nie upoważnia jeszcze do twierdzenia, że wszystkie różnice, jakie dzielą katolików i luteran w nauce o usprawiedliwieniu, polegają tylko na odmiennym rozłożeniu akcentów lub sposobie wyrażania się. Niektóre różnice dotyczą aspektów o charakterze merytorycznym, przez to nie wszystkie”. Oczywiście inna jest ranga dokumentu, a inna uściśleń, na co zwracał uwagę kard. Ratzinger – por. „*Uściślenia*” w sprawie „*Deklaracji*” *Stolicy Apostolskiej*, ZRJ, s. 177.

z łaski przez wiarę, czy też jesteśmy w stanie własnymi siłami w jakimś małym stopniu się do niego przyczynić<sup>65</sup>. Nerw rozbieżności, jak widać choćby po tej wypowiedzi, znajduje się wciąż w tym samym punkcie, w zasadzie *sola gratia*, która wydaje się wynikać i prowadzić do rozdzielania tego, co z Bożej łaski ma pozostać zjednoczone<sup>66</sup>.

*Sola gratia* bazuje prawdopodobnie na pomieszaniu porządku czasu i wieczności – protestanci dla zachowania pierwszeństwa łaski niepotrzebnie widzą działanie Boże „z wnętrza czasu”, i dlatego chcą koniecznie widzieć człowieka jako niezdolnego do jakiegokolwiek współpracy, skazanego jedynie na Boga; z perspektywy wieczności nie ma takiego czasu, w którym można by patrzeć na człowieka jako na pozbawionego łaski, a zatem nieodkupionego, tak radykalnie zepsutego, że jego wolność miałaby być unicestwiona (por. KKK 406). „Nie Adam i jego grzech pierworodny ma pierwszeństwo, tylko Chrystus jako «Pierworodny wobec każdego stworzenia» (Kol 1,15), zarówno w dziejach ludzkości, jak i życiu każdego człowieka<sup>67</sup>. Tak zwana „Protoewangelia” (por. Rdz 3,15), obietnica dana „zaraz po” upadku (można powiedzieć: równocześnie z nim), wskazuje, że w historii ludzkiej nie ma takiej chwili, gdy człowiek pozostawałby poza łaską Bożą (por. J 1,9); można na poczęcie człowieka patrzeć jak na „niedoskonałe niepokalane poczęcie”, które umożliwi w przyszłości, aby człowiek stanął w końcu nieskalany przed Jego obliczem (por. Ef 1,4). Niepokalane Poczęcie rzeczywiście potwierdza uprzedniość Bożej łaski i brak możliwości zasłużenia na nią, a jednocześnie nie oddziela tej łaski od współpracy, owszem, właśnie ją umożliwia. Sformułowanie *Wspólnej Deklaracji*: „wszystko, co w człowieku poprzedza wolny dar wiary i po nim następuje, nie jest podstawą usprawiedliwienia i nie przyczynia się do niego” (WDNU 25) jest słuszne, ale wcale dla jego obowiązywalności nie trzeba owego „poprzedzania” widzieć czasowo. Jest możliwe, że niczym/nikim niezeterminowany, odwiecznie uwzględnił współpracę człowieka i do niej uzdolnił (przypadek Niepokalane Poczęte). Z tego, że w życiu pokalanych przyjęcie daru usprawiedliwienia następuje w którymś momencie życia, też nie wynika, że wolno rozdzielać życie przed tym kluczowym momentem od łaski Bożej uzdalniającej do współpracy.

<sup>65</sup> Poróżniły nas emocje. Z prof. Karolem Karskim, prorektorem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, rozmawia Ewa Józwiak, ZRJ, s. 109.

<sup>66</sup> Również anglikanie (choć nie wszyscy) widzą w dogmacie Niepokalane Poczęcie zaprzeczenie zasadzie *sola gratia* – por. W. Życiński, *Dogmat o niepokalanym poczęciu Maryi w anglikańskiej świadomości wiary*, TPM, s. 432. Zdaniem Johna Macquarrie’a, anglikańskiego profesora teologii, zasada *sola gratia* nie powinna być „przywoływana w sposób, który redukowałby istotę ludzką do poziomu marionetki”, i dlatego trzeba by pójść wąską ścieżką, unikając z jednej strony pelagianizmu, ale z drugiej znajdując „miejsce na koncepcję synergizmu czy współpracy” (cyt. za: W. Życiński, *Mariologia Kościoła anglikańskiego*, w: *Teksty o Matce Bożej. Chrześcijaństwo*, s. 112).

<sup>67</sup> J. Bolewski, *Cała ludzkość Niepokalanej...*, MNP, s. 60.

„Symbolicznie reinterpretowana doktryna o niepokalanym poczęciu Maryi – zauważa Józef Majewski – wyraża fundamentalną prawdę o ludzkiej egzystencji: od pierwszej chwili życia znajdujemy się w obszarze udzielającego się zbawczo Chrystusa, którego moc miłości jest większa od mocy «grzechu» pierwotnego [...]. Nie ma jednej chwili w życiu człowieka, aby Chrystus pozostawił go samotnego «na pastwę» mocy zła. Zbawiciel pochyla się miłosiernie nad każdym człowiekiem i nad wszystkimi ludźmi w każdym momencie ich istnienia”<sup>68</sup>.

Według luterkańskiego przekonania „człowiek może tylko przyjmować (*mere passive*) usprawiedliwienie”, przez co neguje się „wszelką możliwość własnego wkładu człowieka do usprawiedliwienia”, choć „nie jego pełne osobiste zaangażowanie w wiarę” (WDNU 21). Katolicy akcentują odpowiedzialność człowieka za jego działanie, ale dobre uczynki w ich mniemaniu nie sprawiają, że usprawiedliwienie przestaje być niezasłużonym darem łaski (por. WDNU 38); dla katolików współpraca z łaską Bożą „nie jest tylko zdolnością do odrzucenia zbawczej łaski Boga; jest to również nowa zdolność do przyjęcia woli Bożej”<sup>69</sup>. *Uściślenia* przypominają, że według katolików człowiek nie tylko może odrzucić łaskę, ale również dzięki Bożemu miłosierdziu (dar), czyniącemu z niego nowe stworzenie (por. 2 Kor 5,17), otrzymuje człowiek nową zdolność do przyjęcia woli Bożej (zdolność tę nazywamy współdziałaniem, *cooperatio*) (por. KKWD, s. 172). Słusznie doprecyzowano również, jak należy rozumieć stwierdzenie Wspólnej Deklaracji mówiące o tym, że „dar łaski w usprawiedliwieniu pozostaje niezależny od ludzkiego współdziałania” (WDNU 24) – „dary łaski Bożej nie są zależne od uczynków człowieka, lecz nie w znaczeniu, że usprawiedliwienie może nastąpić bez współdziałania człowieka” (KKWD, s. 173). Więcej nawet, zamiast wybierać między łaską a uczynkami, należy widzieć i jedno, i drugie: „Kościół katolicki reprezentuje też pogląd, że dobre uczynki usprawiedliwionego są zawsze owocem łaski. Lecz jednocześnie i bez zakwestionowania w najmniejszym stopniu totalnej inicjatywy Bożej, są one owocem usprawiedliwionego i wewnętrznie przemienionego człowieka. Można więc powiedzieć, że życie wieczne jest jednocześnie

<sup>68</sup> J. Majewski, *Symboliczna reinterpretacja dogmatu*, TPM, s. 255. Analogicznie należy widzieć Kościół jako „nieskalany jak Maryja, od chwili swojego poczęcia, od niepokalanego poczęcia. Jest napełniony łaską od swojego prapoczątku. Jego uwikłanie w grzech nie jest w stanie dotknąć i zniweczyć tego początku z «czystej» łaski Boga” (tamże, s. 257). Według *Katechizmu Kościoła* jest „nieskalany, choć złożony z grzeszników” (KKK 867). Czy nie tu kryje się dobry punkt wyjścia do dyskusji nad problematyczną kwestią, jaką jest protestanckie *simul iustus et peccator*?

<sup>69</sup> J.M. Lipniak, *Pierwsza wśród usprawiedliwionych*, s. 168; por. również: tenże, *Pneumatyczny wymiar usprawiedliwienia Maryi w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia*, MNP, s. 119-120; S.C. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie*, ZRJ, s. 54: „Kościół katolicki przyjmuje zarówno naukę o całkowitej darmości usprawiedliwienia, jak i naukę, że życie wieczne jest jednocześnie zarazem łaską, jak i zapłatą, której Bóg udziela za dobre uczynki i zasługi. Nie można więc zasadnie twierdzić, że odmienności katolickiej i luterkańskiej nauki o usprawiedliwieniu to sprawy jedynie odmiennego rozkładania akcentów czy różnego sposobu wyrażania się stron”.

zarazem łaską, jak i zapłatą, której Bóg udziela za dobre uczynki i zasługi” (tamże, s. 173). Właśnie powołanie Niepokalanej do tego, aby stała się Matką Boga – jest tej prawdy największym z możliwych wyrazów.

#### ZJEDNOCZENIE WIECZNOŚCI Z DOCZESNOŚCIĄ

Z „wnętrza” czasu ludzkiego wydaje się nie do przyjęcia, że można być odkupionym „wstecz”, zanim Chrystus dokonał odkupienia. A jednak nawrócenie pociąga za sobą również przemianę myślenia o czasie. Bóg chrześcijański jawi się Panem i Zbawicielem również czasu, a sam czas nie może być postrzegany jako przeciwieństwo wieczności; owszem jest on rzeczywistością w pewnym sensie „przyjętą” przez wiecznego Boga wkraczającego przecież w wydarzeniu Wcieleńia w historię nieodłącznie od człowieczeństwa. Dzięki Chrystusowi – łączącemu wieczność z terażniejszością – możemy spotykać Tego, który jest wieczny, a zarazem jest zawsze we współczesności; „w Nim, który wraz z nami jest w czasie – uważa Ratzinger – dotykamy jednak zarazem Tego, który jest wieczny, gdyż wraz z nami jest On w czasie, a z Bogiem w wieczności”<sup>70</sup>. Jeśli wieczne Słowo włącza czas w „przestrzeń” wieczności, Bóg nie tyle żyje poza czasem, ile raczej ponad czasem, do którego ma dostęp wiecznie i w każdej chwili; jak pisał komentator chrystologii Ratzingera, „wieczność Boga nie jest po prostu beczasowością, negacją czasu, ale jest władzą nad czasem, która urzeczywistnia się jako bycie «z» czasem i bycie «w» czasie”<sup>71</sup>. Jak utrzymuje *Katechizm*: „Dla Boga wszystkie chwile czasu są terażniejsze w ich aktualności. Ustalił On więc swój odwieczny zamysł «przeznaczenia», włączając w niego wolną odpowiedź każdego człowieka na Jego łaskę” (KKK 600). Właśnie dlatego w którymś momencie życia przyjmujemy już zrealizowane odkupienie, do czego zostaliśmy wybrani odwiecznie, a więc zanim odkupienie w historii się dokonało.

Można mówić za o. Piotrem Liszką o „punktach osobliwych” życia ludzkiego, w których wyraźnie daje o sobie znać to spotkanie wieczności z czasem; właśnie początek życia Maryi jest owym „punktem osobliwym”, i „w tym kontekście Maryja jest zwornikiem Tajemnicy i źródłem personalistycznej interpretacji wchodzenia Boga Troistego w historię”<sup>72</sup>. To ważne stwierdzenie, które należałoby czytać również tak: Bóg działa w świecie ludzkim nie inaczej jak przez człowieka; w takim razie spotkanie wieczności z czasem, które dokonuje się w Chrystusie, wtórnie zakłada również spotkanie osoby ludzkiej z Trójjedynym Bogiem. Ale znów: to spotkanie jest możliwe dzięki inicjatywie Boga, a więc dzięki łasce,

<sup>70</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2012, s. 334.

<sup>71</sup> F.K. Chodkowski, „Ty jesteś Chrystus Syn Boga żywego”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007, s. 113.

<sup>72</sup> P. Liszka, *Niepokalane Poczęcie Maryi jako stworzenie „nowego człowieka” na obraz i podobieństwo Boga Trójjedynego*, MNP, s. 72.

czego wyrazem jest Niepokalane Poczęcie, w którym należy widzieć początek działania Trójcy w życiu Maryi. Spotkanie Boga i człowieka, a zatem również więź między wiecznością a doczesnością, prowadzi do wniosku, że nie istnieje historia „sama w sobie”, bez związku z atemporalną wiecznością; historia staje się historią zbawienia, bo działanie Boże w człowieku, a więc i w czasie, sprawia, że historia odtąd „zawiera w sobie wymiar pozatemporalny, eschatologiczny. Nowa wartość nie znajduje się gdzieś obok historii, lecz ją przenika. Historia ludzkości nie jest całkowicie doczesna, lecz związana ściśle z wiecznością”<sup>73</sup>. W takim razie już czas okazuje się łaską daną człowiekowi przez Boga, aby ten mógł przyswoić sobie owo nieskalanie podarowane człowiekowi odwiecznie, które na razie zakryte, odsłoni się w pełni w chwale nieba.

Dzięki temu nie tylko niebo dosięga ziemi, ale również ziemianie znajdują się już w niebie: „umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3,3)<sup>74</sup>. Według autora *Wzniosłej Córy Syjonu* słowa te wskazują na istnienie czegoś „w rodzaju «wniebowzięcia» ochrzczonych, o którym wyraźnie mówi List do Efezjan: «Bóg wzbudził was z martwych, dozwolił zasiadać na niebiosach w Chrystusie Jezusie» (2,6)”; dzięki łasce chrztu chrześcijanin „jest, i tak dalece, jak nim jest, włączony już teraz we wniebowstąpienie i żyje w Nim, w uwielbionym Panu, swoim ukrytym (prawdziwym) życiem”<sup>75</sup>. Zakładając, że wiara „doskonałej chrześcijanki” była nieograniczona (por. Łk 1,45), można przyjąć, że w osobie Maryi tego rodzaju życie w uwielbionym Panu osiągnęło stopień najwyższy<sup>76</sup> (por. WCS, s. 52), „mianowicie zamieszkała («ma siedzibę») z Bogiem «w niebie» (Bóg jest niebem!)”<sup>77</sup>. Niepokalanemu Poczęciu odpowiada więc Wniebowzięcie – i w tym, i w tamtym Jej powołanie jest wyjątkowe, ale znów: przez to oświetla regułę obowiązującą „pokalańców”.

Przy okazji, to misteryjne splatanie się wieczności z czasem pozwala zrozumieć również związek pomiędzy Opatrznością Bożą a „chaotycznym porządkiem” świata, który bez zdarzeń losowych nie umożliwiałby ludzkiej wolności; jak to określił Michael Nowak, „otwarty, przyjazny wolności porządek świata wymaga szalonych przypadkowości, jednych ironicznych, innych tragicznych”<sup>78</sup>. Ostatecznie pozwala wnikać również w tajemnicę Odkupienia, umożliwia pojęcie tego,

<sup>73</sup> Tamże, s. 85; to samo w godnej polecenia pozycji: P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną (Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną)*, Warszawa 1992, s. 121-122.

<sup>74</sup> Tamże, s. 98: „W pewnym sensie wieczność zamieszkuje już w człowieku żyjącym na ziemi. Podobnie też po śmierci jakoś człowiek niesie ze sobą całą swą historię doczesną”.

<sup>75</sup> J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Wzniosła Córa Syjonu*, s. 52.

<sup>76</sup> Por. tamże, s. 52.

<sup>77</sup> J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2005, s. 281.

<sup>78</sup> M. Novak, *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, tłum. M. Pasicka, Kraków 2010, s. 141.

że Jezusowa śmierć nie jest „wypadkiem przy pracy”, splotem nieszczęśliwych zbiegów okoliczności, ale że został On wydany „z woli, postanowienia i przewidzenia Boga” (Dz 2,23), choć nie oznaczało to, że ci, którzy Go wydali (por. Dz 3,13), odgrywali biernie role wyznaczone im przez Boskiego autora scenariusza (por. KKK 599). Raz jeszcze jednoczą się: odwieczny Boży plan i ludzka wolność (czasem ironicznie, tu jednak tragicznie wykorzystana) uwzględniona w nim.

#### WPLYW DOCZESNOŚCI NA ODWIECZNY PLAN?

Czy ze spotkania Boga z człowiekiem, a wieczności z doczesnością wynika prócz wpływu Boga na człowieka oraz wieczności na doczesność również odwrotna zależność: jakiś „wpływ” na (niezmiennego przecież) Boga oraz oddziaływanie doczesności na odwieczny plan Boga (swego rodzaju predestynację), który z tego powodu musi przyjąć taki a nie inny „kształt” swojej realizacji? Otóż Niepokalane Poczęcie pozwala dostrzec swego rodzaju „sprzężenie zwrotne” w relacji Boga z człowiekiem, odwiecznego planu z jego realizacją w czasie, woli Bożej z wolą człowieka, wieczności z doczesnością. Nie chodzi tu oczywiście o wprowadzanie zmienności w niezmiennym Bogu, ale o Jego „odwieczne” uwzględnienie tego, co wydarzy się w czasie, które nie sięgając niezmiennej „istoty” Boga oraz jego zamysłu podjętego względem człowieka, nie może jednak nie oznaczać niewzięcia pod uwagę przez Boga ludzkiej odpowiedzi na Jego wybór. W tym sensie sławne pytanie *Cur Deus homo*, które zajmuje umysły wierzących, o tyle staje się niezasadne, o ile w motywach inkarnacji widzi się jakiś „plan B” podjęty przez Boga, gdy „plan A” zawiodł. Był i jest tylko jeden plan, który już „z góry” brał pod uwagę ludzką stronę przymierza, nawet jeśli w historii realizacja tego planu sprawia wrażenie, jakby Bóg musiał „zmienić” swój pierwotny plan. Tylko takie rozumienie odwiecznej Bożej woli chroni Boga przed zmiennością, która musi się pojawić tam, gdzie mowa o awaryjnym rozwiązaniu.

W reinterpretacji dogmatu o Niepokalanym Poczęciu należy uwzględnić zarówno pierwszeństwo Bożej łaski, jak i odpowiedź na nią człowieka. Nie należy się spieszyć, jak to czynią niektórzy teologowie, z widzeniem w katolickiej nauce o Niepokalanym Poczęciu jedynie najbardziej wyraźnego wyrazu zasady *sola gratia*. Żadna zasługa nie poprzedza Maryjnego przywileju – ale to dopiero pierwsza „strona medalu”, oddającego sprawiedliwość Bogu; druga strona tegoż medalu Jemu przyznanego należy także do Niepokalanej! Ani przez wyświadczoną łaskę nie została ona przecież „zaprogramowana na świętość”, ani nie jest przypadkiem, że to właśnie Jej została udzielona ta łaska, która nie mogła się „zmarnować”, skoro od jej wykorzystania zależało odwiecznie przewidziane zbawienie ludzi. Bóg wiedział, kogo powołał na Matkę swojego Syna, i musiał mieć „pewność”, że łaska Niepokalanego Poczęcia zostanie przez Maryję „donoszona” do Zwiastowania, dzięki czemu będzie Ona mogła począć Zbawiciela. Nie wolno zatem Niepokalanego Poczęcia widzieć „jako mechanicznej, odgórnej predestynacji do

świętości i do macierzyństwa Bożego”, owszem, w odwiecznym wyborze Boga trzeba by uwzględnić odwieczne przewidzenie „Jej woli osobowej, Jej świata osobowego, a więc wolnego. Maryja nie była rzeczą ani narzędziem. Zostało przewidziane również Jej *fiat*, cała Jej osoba, Jej odpowiedź życiem, osobistą świętością i niepowtarzalnym pragnieniem Boga na ziemi”<sup>79</sup>. Wyjątkowe powołanie znalazło wyjątkową dyspozycję w Dziewicy, i choć Jej odpowiedź należy widzieć z perspektywy „wszystko jest łaską”, to jednak nie „samą łaską”. Jak upadek prarodzciców ma skutki aż po najdalszą przyszłość, tak wpływ Drugiego Adama oraz Drugiej Ewy sięga „przeszłości” (wieczności).

Dla potwierdzenia tezy o wpływie ludzkiej odpowiedzi i historii na odwieczny plan powzięty przez Boga, warto zdać sobie sprawę z następującego paradoksu: z jednej strony gdyby nie odwieczna Boża wola, w której już jesteśmy odkupieni, nie przyszedłby Odkupiciel; z drugiej strony odwrotnie, jeśli Bóg nie stał się człowiekiem („dla naszego zbawienia” – *Credo*) i nie dokonał naszego odkupienia w czasie, nie byłby możliwy odwieczny zamysł zbawienia człowieka. Paradoks tego spotkania Boga i człowieka, wieczności i czasu, uwidacznia się wtórnie w życiu Matki Bożej, a jego echo dosięga również wszystkich wierzących, co daje się wyczytać w Liście do Efezjan: „W Nim dostąpiliśmy udziału my również, z góry przeznaczeni zamiarem Tego, który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli, po to, byśmy istnieli ku chwale Jego majestatu – my, którzy już przedtem nadzieję złożyliśmy w Chrystusie” (1,11-12). Dostępują udziału, do którego Bóg ich przeznaczył, ci, którzy już złożyli nadzieję w Chrystusie, co można by czytać: ponieważ mieli złożyć nadzieję, zostali przeznaczeni. Być może użyta w eulogii formuła „w Nim” (= „w Chrystusie”, por. Ef 1,4), określa z jednej strony wybranie, które się dokonało przez zejście Chrystusa do ludzkości, z drugiej zaś zakłada już w pewnym sensie pozytywną odpowiedź ze strony tych, którzy zostali wybrani przez Boga” (SSP, s. 129). Już w fakcie stworzenia na obraz i podobieństwo Boże można dopatrywać się przyszłej współpracy człowieka z Bogiem także w odkupieniu.

Bóg zarówno Niepokalaną, jak i „pokalańców” poznał, zanim zaczęliśmy istnieć, i dopiero potem przeznaczył; a tych, których przeznaczył – powołał, powołanych zaś – usprawiedliwił i obdarzył chwałą (por. Rz 8,29-30). *Praescientia* jest logicznie wcześniejsza od przeznaczenia (por. SSP, s. 132). W pewnym sensie, patrząc „z wnętrza czasu”, możemy powiedzieć, że mamy wpływ na wieczność; od naszej współpracy z Bogiem w czasie zależy odwiecznie powzięty względem nas plan Boga – w którym On uwzględnił naszą odpowiedź na Jego łaskę. Z kolei, „zamysł Boży współlistnieje wraz z życiem Boga. Nie stosują się do niego prawa czasu. Nie ma w nim «wcześniej» i «później»”<sup>80</sup>. Wejrzenie w te Bosko-ludzkie tajemnice syntezy między wiecznością a doczesnością rzuca również światło na

<sup>79</sup> C. Bartnik, *Matka Boża*, s. 134.

<sup>80</sup> P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie*, s. 116.

rozumienie, że od życia na ziemi zależy wieczność człowieka – nie tyle chodzi tu o niebiańską nagrodę otrzymaną „potem”, ile o ostateczne konsekwencje tego, że żyjąc „tu”, na ziemi, a jednocześnie w Chrystusie „tam”, w Bogu, razem z Nim budujemy sobie przez terażniejszość – przyszłość (czy raczej wieczność, która „odsłoni” się w przyszłości, jeśli patrzeć z perspektywy historii ziemskiej). Słowa autora natchnionego: „jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień” (2 P 3,8), można by więc sparafrazować następująco: „czas u Pana jest jak wieczność, a wieczność jak czas”.

Stwórca, jak stwierdza o. Louis Bouyer, przewidział i przeznaczył Odkupiciela ze względu na wolność, jaką dał człowiekowi, innymi słowy: ze względu na uprzednią gotowość wzięcia na siebie konsekwencji winy człowieka, z miłości do niego, aby człowiek mógł być wolny a jednocześnie zbawialny, Syn musiał zostać przeznaczony do Krzyża<sup>81</sup>. Jeśli Bóg odwiecznie przewidział zarówno nasze *fiat*, jak i nasz upadek, to znaczy, że nie było takiego „momentu” w wieczności (w Bogu), kiedy Ten wahałby się, co w sytuacji odejścia człowieka od Boga zrobić. To Dobra Nowina, że nie tylko jesteśmy chciani przez Boga, ale że jesteśmy chciani i miłowani nawet jako grzeszni. „Grzech pierwszego człowieka w niczym nie zmienił ciągle tego samego, miłością podyktowanego nastawienia Stwórcy do stworzeń. Miłość Boga względem ludzi jest absolutnie niezależna od takiej czy innej postawy tych ostatnich” (SSP 121). Bóg nie zastanawiał się, co zrobić po fakcie upadku, ale przed nim, przewidując, że on nastąpi. A zatem nasz grzech nie był przeszkodą w stworzeniu nas, Bóg wolał mieć nas grzesznych i potrzebujących zbawienia, niż żeby nas nie było wcale z powodu „przewidzianego” odsunięcia się od Stwórcy. Konsekwentnie, Jego miłość „od początku” zakładała krzyż i że już nasze stworzenie dokonywało się „w cieniu krzyża”, a więc można w akcie stwórczym widzieć zapowiedź czy nawet pierwszą „odsłone” zbawienia. Powiedzmy za św. Maksymem Wyznawcą, bo nic mniej paradoksalnego nie da się tu chyba powiedzieć: „samo stworzenie ma swój przedwieczny początek w Baranku zabitym przed stworzeniem świata”<sup>82</sup>. To prawda o wielkiej wadze również w duszpasterstwie; jedna z podstawowych prawd kerygmatycznych – o miłości Boga do człowieka – znajduje swój pełny wyraz właśnie w takim rozumieniu miłości, która jest gotowa aż na krzyż i z tą gotowością daruje się człowiekowi.

## ZAKOŃCZENIE: NIEPOKALANA MATKA JEDNOŚCI POKALANYCH BRACI

Stefan Kisielewski zauważał, że „przez pryzmat postaci nietypowej można zobaczyć życie bardziej ostro – tak jak regułę poznać można przez wyjątek,

<sup>81</sup> Por. L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 2000, s. 656-657.

<sup>82</sup> Cyt. za: tamże, s. 657.



a nie przez zamykanie oczu na wyjątki”. Ceniony felietonista z faktu, iż wyjątek potwierdza regułę, wyciągał wniosek, że „badając wyjątek – tym samym *à rebours* poznaję regułę: widzę regułę przez wyjątek”<sup>83</sup>. W przypadku Niepokalanej mamy do czynienia nie tyle z wyjątkiem powstałym przez zaprzeczenie reguły, ile przez jej szczególne uwznioślenie. W tym sensie w powołaniu Niepokalanej, jak w soczewce, uwyrażnia się powołanie „pokalańców”. Jest Maryja „w pewnym sensie modelem odkupienia człowieka dokonanego przez Chrystusa”<sup>84</sup>, przy czym model ten odsłania przed wierzącymi również algorytm współpracy człowieka z Bogiem w odkupieniu. W ten sposób Matka Boga i ludzi, która wstawia się za jednością chrześcijan (por. LG 69), może przyczynić się sprawie ekumenizmu również przez to, że dogmaty maryjne zawierają w sobie treści dotyczące wszystkich chrześcijan.

Niepokalane Poczęcie odizolowane od innych prawd wiary „stało się przyczyną sporów wewnątrz rodziny chrześcijańskiej, a rozpatrywane w pełnej siatce odniesień zaczyna odkrywać zadziwiające bogactwo dogmatycznej treści”<sup>85</sup>. Dobrze odczytana treść dogmatu pozwala zarówno na dialog z Zachodem (o czym było wcześniej), rzuca bowiem światło na rozumienie usprawiedliwienia, jak i ze Wschodem, który uważa, że „wyłączenie Maryi spod wspólnego losu ludzkości pomniejsza Jej rolę, kiedy to dobrowolnie w wyniku swej pokory i czystości powiedziała w imieniu stworzenia *fiat*. Rzymski dogmat, według prawosławnych, przedstawia Dziewicę jako z góry przeznaczone «narzędzie łaski»”<sup>86</sup>. Chrześcijanie prawosławni w fakcie bezgrzeszności Maryi widzą nie mechaniczne uwolnienie od grzeszności, ale wielkość Matki Bożej i owoc Jej współpracy z Bogiem<sup>87</sup>. Na podstawie tego, co wyżej powiedziano, jest jasne, że w Niepokalnym Poczęciu nie chodzi o „mechaniczną” predestynację do bezgrzeszności, ale właśnie o uzdolnienie Maryi do współpracy z Bogiem owocujące świętością życia. Niepokalane Poczęcie nie może oznaczać „jakiegoś zaprogramowania Maryi”, ponieważ „łaska nie zastąpiła wolnej woli”, owszem „sprawiła ona tylko, że wolna wola Maryi była w stanie rzeczywiście korzystać z wolności”<sup>88</sup>. Ks. Jerzy Szymik wyciąga lekcję z tej Maryjnej Szkoły: „łaska i wolność są do siebie nie odwrotnie, lecz wprost proporcjonalne”<sup>89</sup>.

<sup>83</sup> S. Kisielewski, *Felietony*, t. 1: *Rzeczy male*, Warszawa 2013, s. 197, 319.

<sup>84</sup> M. Chmielewski, *Dogmat niepokalanego poczęcia*, TPM, s. 352.

<sup>85</sup> P. Liszka, *Niepokalane Poczęcie Maryi*, MNP, s. 71.

<sup>86</sup> J.M. Lipniak, *Pneumatyczny wymiar*, MNP, s. 127.

<sup>87</sup> Por. C. Bartnik, *Matka Boża*, s. 130. Liturgia wschodnia widzi Maryję jako wolną od grzechu od początku Jej ziemskiej egzystencji, ale nie oznacza to wyjęcia Maryi spod panowania grzechu pierworodnego; z kolei w teologii wschodniej pojawia się też przekonanie, że Maryja została w czasie Zwiastowania nie tylko oczyszczona od grzechu, lecz równie uwolniona od możliwości grzeszenia (por. J. Lipniak, *Pierwsza wśród usprawiedliwionych*, s. 186, przyp. 42).

<sup>88</sup> B. Ferdek, *Niepokalane poczęcie a wolność wyboru Maryi*, TPM, s. 305.

<sup>89</sup> J. Szymik, *Tam otwiera się niebo. Maryjny wymiar teologii i sztuki chrześcijańskiego życia według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 2014, nr 2, s. 49.

W analogii do chalcedońskiego „prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek” należy zachować zarówno prawdziwość Bożej łaski, jak i prawdziwość ludzkiej na nią odpowiedzi, w przeciwnym razie pojawić się muszą nieortodoksyjne ujęcia: rozdzielenie jednego od drugiego („nestorianizm”) albo zmieszanie („monofizytyzm”), gdy widzi się w Maryi jedynie „przedmiot” zaprogramowany na bezgrzeszność. Można by pytać, czy katolicy mimo wszystko nie popadają w ten drugi błąd, skoro przyjmują łaskę Niepokalanego Poczęcia niezależną od współpracy Maryi. W przewzięczeniu tego można odwołać się do odwiecznego Bożego planu, w którym Bóg uwzględnił wielkość Maryi i Jej wkład we współpracę z łaską i dlatego mógł obdarzyć Ją specjalnym przywilejem, bez którego z kolei nie byłoby możliwe zrealizowanie misji, jaką miała spełnić. Należy podkreślić, że „dar Niepokalanego Poczęcia został udzielony w służbie misji Maryi”<sup>90</sup>, ze względu na „pokalańców”. Zresztą w Kościele wszyscy służą sobie nawzajem, a każde wybranie staje w służbie pozostałych członków Ciała Chrystusa (stąd wtórnie dogmaty maryjne służą całemu Kościołowi).

Nie wolno mówić o wyłączeniu Maryi ze wspólnego losu; łaska darowana Maryi obejmowała Jej osobę, a nie naturę, a Niepokalana „przeżywa więc swoje życie nie w raju, ale w świecie po upadku. Nie jest osobą grzeszną, ale dotykają ją konsekwencje grzechu Adama”<sup>91</sup>. Raczej w szczególnym przywileju Niepokalanego Poczęcia należy widzieć niezbędną podstawę do wypełnienia przez Nią wyjątkowego powołania. Odkupiona w sposób wznioślejszy jest Maryja osobą, w której zjednoczenie woli ludzkiej i Boskiej dokonało się w sposób najdoskonalszy, na wzór i na fundamencie spotkania woli ludzkiej i Boskiej w Osobie Wcielonego Słowa. W świętości Maryi nie wolno widzieć jedynie wyjątkowego daru, jak o tym pisał Paweł VI, lecz także owoc „ustawicznej i wspaniałomyślnej uległości Jej wolnej woli wewnętrznej natchnieniom Ducha Świętego”, i właśnie przez „doskonałą harmonię i zgodność między łaską Bożą a działaniem Jej ludzkiej natury Maryja oddała najwyższy hołd Przenajświętszej Trójcy”<sup>92</sup>.

Maryja w sposób doskonały przyjmuje Bożą predestynację właśnie na drodze ludzkiej wolności, można nawet powiedzieć, że na „drodze krzyżowej” posłuszeństwa, bo w praktyce dostosowywanie swojej woli do woli Bożej nawet w przypadku Niepokalanej odbywało się „w bólach”, nieodłącznie związanych z obcowaniem człowieka z Bogiem<sup>93</sup>. Dobrze oddaje relację pomiędzy Niepokalaniem Poczęciem a wyjątkowo trudnym powołaniem Matki Pana żydowskie powiedzenie zawarte w Talmudzie: „Święty Błogosławiony przygotowuje najpierw bandaże, a potem

<sup>90</sup> H. Wejman, *Znaczenie proklamacji dogmatu*, MNP, s. 39.

<sup>91</sup> B. Ferdek, *Niepokalane Poczęcie jako misterium Pięćdziesiąticy*, MNP, s. 111.

<sup>92</sup> Paweł VI, *Adhortacja Signum Magnum*, www.opoka.org.pl.

<sup>93</sup> Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 165: „Boska misja Jezusa rozsadza wszelkie ludzkie miary i dla człowieka staje się ciągle mroczną tajemnicą”.

rani”<sup>94</sup>. Mimo że Matce Bożej „najpełniej została objawiona tajemnica” Boskiego synostwa Jezusa, to jednak i Ona „z tajemnicą tą obcowała tylko przez wiarę” (RM 17). Łaska Boża umożliwia tę wiarę, ale jej nie znosi<sup>95</sup>, owszem, od tego, komu wiele dano, wiele wymagać się będzie (por. Łk 12,48), a przykład Niepokalanej stanowi kulminację wypełnienia owych słów Jezusa. Ta, która ma uczestniczyć w zwycięstwie nad szatanem, musi przejść podobną walkę, co Chrystus: „Jeśli Jezus Chrystus jest kuszony przez szatana, to również Jego Matka”<sup>96</sup>. W pielgrzymce wiary Maryi daje o sobie znać „swoisty trud serca, jaki związany jest z «ciemną nocą wiary» – używając słów św. Jana od Krzyża – jakby z «zasłoną», poprzez którą wypada przybliżyć się do Niewidzialnego i obcować z tajemnicą” (RM 17). Ta, która utrzymała zjednoczenie z Synem aż do Krzyża (por. LG 58), właśnie tam „wchodzi w stan najgłębszej kenozy i pogrąża się w absolutnej ciemności”, co staje się Jej „pełnym udziałem w ogołoceniu się Jezusa (Flp 2,5-8)”<sup>97</sup>.

#### THE IMMACULATE EXCEPTION TO THE RULE.VOCATION OF CHRISTIANS IN THE LIGHT OF THE MARIAN DOGMA

##### Summary

It is worthwhile to meditate the contents hidden in this Marian dogma, for the Mother of God’s unique vocation gives light to all the people’s vocation. The Immaculate Conception reveals the following truths: relation between the eternal will of God (predestination) and the will of man (freedom); relation between the divine grace and human cooperation; connection between temporality and eternity. The article also underlines an ecumenical aspect of the dogma’s contents. The author engages in polemics against the widespread (even among Catholics) opinion, according to which the Immaculate Conception should be an expression of the *sola gratia* principle.

**Słowa kluczowe:** Bóg, człowiek, Chrystus, Wcielenie, Maryja, Matka Boża, Niepokalane Poczęcie, wola, czas, wieczność, historia, predestynacja, wolność, łaska, współpraca, odkupienie, powołanie, ekumenizm, protestantyzm, prawosławie, *sola gratia*

**Keywords:** God, man, Christ, Incarnation, Mary, Mother of God, the Immaculate Conception, will, time, eternity, history, predestination, freedom, grace, cooperation, redemption, vocation, ecumenism, Protestantism, Orthodox Christianity, *sola gratia*

<sup>94</sup> Cyt. za: R.E. Rogowski, „Matka mojego Pana” (Łk 1,43), czyli po co Niepokalane Poczęcie?, MNP, s. 67. Ten sam cytat w: tenże, *Chrystologiczny sens niepokalanego poczęcia*, TPM, s. 184.

<sup>95</sup> Por. L. Scheffczyk, *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, tłum. J. Tumielewicz, Kraków 2004, s. 52-53.

<sup>96</sup> W. Wołyniec, *Blask misterium Niepokalanego Poczęcia*, MNP, s. 102.

<sup>97</sup> J. Ratzinger (Benedykt XVI), H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, s. 43.



---

## DOKUMENTACJA

---

Ks. Dominik Kubicki\*

### TEOLOGIA KATOLICKA WOBEC PIĘĆSETNEJ ROCZNICY REFORMACJI

Zbliżające się 500-lecie Reformacji czyni nagłym pytaniem o stan dialogu ekumenicznego Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Rzeczywistość początku XXI stulecia przynosi inne dylematy epistemologiczne niż epoka humanizmu, epoka żywego fermentu społecznego (wykształconej konceptualnie) schyłku medievalnego Christianitas. Dlatego w duchowej sytuacji teraźniejszości, nacechowanej odkryciami naukowymi i wnikliwym przebadaniem źródeł luteranckiej reformy Kościoła i pisarskiego opus Lutra, bezwzględnie konieczne staje się postawienie i rozstrzygnięcie kilku zasadniczych kwestii. Dobrze byłoby np. odpowiedzieć na pytanie, na ile, opierając się na obecnym stanie wiedzy naukowej o medievalnej Christianitas, uniwersytecie i metodzie scholastycznej, wpływie orientalnej kultury hellenistycznej na wykształcenie się ideowych zrębów nowożytności oraz na podstawie nowych odkryć w sprawie koncepcji teologii Akwinaty i metody historyczno-krytycznej, Kościoły dialogu ekumenicznego są w stanie zweryfikować fundacyjne stanowisko teologiczne Marcina Lutra i dokonać realnego postępu teologicznego? Na ile również są w stanie postąpić w ekumenicznym dialogu w sprawie imperatywu osadzania wiary teologa w wierze Kościoła Chrystusa, pozostającego Kościołem Ducha Świętego?

Żadna dyscyplina naukowa nie reaguje sama z siebie i zarazem nie jest w stanie wychwycić zbliżających się rocznic dziejowych. Zauważamy i wychytujemy je sami. Potrzebujemy punktów oparcia, osadzenia w historii, stąd zauważamy zbliżające się rocznice dziejowych wydarzeń. Życie społeczne bowiem, we wszystkich jego wymiarach – na przekór temu, co polityczny establishment z ideologicznych powodów próbuje wmówić globalnym społeczeństwom – jest faktycznie w jakimś zakresie kreowane także przez ciąg rocznic, z których niektóre są rocznicami wydarzeń zasługujących na miano dziejowych zwrotów. „Świętowanie”, celebrowanie

---

\* Ks. Dominik Kubicki – prof. UAM dr hab., Wydział Historyczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, kierownik Zakładu Kultury Nowożytnej; e-mail: dkubicki@amu.edu.pl.

rocznic, czy lepiej uwewnętrzniona imperatywna potrzeba czynienia odniesień rocznicowych, uświadamia z kolei, że kulturowe dziedzictwo narodu czy dziedzictwo wiary chrześcijańskiej – w jej wytworach kultury duchowej i materialnej – trwa w interaktywnej lekturze tradycji narodowej bądź tradycji chrześcijańskiej wiary i dziejącej się współczesności. Rocznice stanowią ponadto, a może przede wszystkim, ważny rodzaj spojrzenia w głąb przeszłości – rodzaj dydaktycznego odniesienia przez przyrównanie do siebie dwóch różnych sytuacji duchowych z różnych epok. Z tejże też racji zbliżająca się pięćsetna rocznica Reformacji nie powinna się ograniczać do bezrefleksyjnego, radosnego „świętowania”. Winna skłaniać do powiązanej z okazją badawczej i krytycznej refleksji. W takim bowiem spojrzeniu w głębię przeszłości możliwe jest uchwycenie perspektywy przebytej drogi w lustrze kończącej się epoki czy drogi przemierzonej (pokoleniami chrześcijańskich: protestanckich i katolickich społeczeństw) pomiędzy tymi „historycznymi” filarami dziejów, stanowiącymi i wyznaczającymi ramy rzeczony rocznicy, jej cezurę czasową.

Za jeden z takich wielkich przełomów w dziejach cywilizacji łacińskiego Zachodu uważa się humanizm i Reformację, związane nierozzerwalnie ze sobą – oczywiście, w określonym sensie – w pofrankijskich księstwach-państwach i w świecie germańskich *oikoumene*<sup>1</sup>. Postrzegane są niemal wyłącznie w pozytywnym świetle jako źródło i podwalina europejskiej nowożytności. Nie zamierzamy tego kwestionować, ale ponieważ miniony czas pozwala na wychwycenie *glorii* życia – człowieczej *glorii* życia i zarazem *glorii* życia wydarzania się społecznego, przełamującej intelektualno-ideologiczne *opisy* (rzeczywistości) czy apriorycznie konstruowane antropologie, w których jakoby powinniśmy się dobrze „czuć”, funkcjonując w społecznościach, dlatego jako uprawiający naukę, a naukę teologiczną w szczególności, zamierzaliśmy poniższą refleksją wykazać konieczność podjęcia rzeczowej refleksji badawczej nad nie tyle szesnastowiecznym humanizmem, ile przede wszystkim nad Reformacją. Nie chodziłoby tu wszakże o badawczą refleksję nad samym wydarzeniem fundującym Reformację czy nad wydarzeniem Reformacji. Bezsprzecznie istotny i niewątpliwie badawczo płodny powinien okazać się krytyczny namysł badawczy nad zwrotem, jaki w nowożytności europejskiej wyznaczyło teologiczno-doktrynalne opus Marcina Lutra. W wydarzeniu Reformacji stanowiło zwrot, który w obliczu nadchodzących obchodów jej 500-lecia ukazuje bardzo dobrze rozpoznawalne tegoż konsekwencje w *glorii* życia nie tylko europejskich społeczeństw naznaczonych znamieniem *cuius regio, eius religio*, ale i tych ówczesnie nim nienaznaczonych.

<sup>1</sup> Pozwolimy sobie na użycie terminu: *oikoumene* (gr. „zamieszkujący”), wykształconego w starożytności greckiej, poprzez który krytyczny namysł starożytnych Hellenów kazał im rozróżnić i wyróżnić człowieka jako podmiot i wspólnotę tych podmiotów, jakie człowiek tworzy, od wszystkiego „pozostałego” w *physis* (gr. „przyroda”, „natura”).

Powyższe racje wymagają podjęcia wzmoczonego wysiłku badawczego, refleksji nad perspektywami, które ukazuje ta „półmilenijna” rocznica, co oczywiście wcale nie wyklucza późniejszych badań w rzeczonyj kwestii. Nakreślona tu schematycznie, a w konkluzjach bardziej pogłębiona refleksja nad Reformacją, podjęta przed obchodami jej 500-lecia, pozwoli na zajęcie takiej intelektualnej postawy w czasie tych obchodów, która zapobiegnie niepotrzebnemu grzęźnięciu w bezpłodnych okolicznościowych dyskursach ideologicznych.

### ŻYCIOWY PRAGMATYZM WPŁYWU SUBIEKTYWISTYCZNIE ZORIENTOWANEJ POBOŻNOŚCI, POZBAWIAJĄCEJ SIĘ INTELIGIBILNEGO *LOGOSU*

Na wstępie rozważań sięgnijmy po naocznościowy przykład. Uczestnika liturgii katolickiej w Niemczech uderza nieustanna pogoń za czymś nowym, niespotykanym, oryginalnym. Niekiedy odnosi się wrażenie, że nie istnieją liturgiczne zasady sprawowania Eucharystii (*Gottesdienst*), a daleko posunięta dowolność w traktowaniu *Ordo missae*. Raz będzie śpiew *Alleluja* przed czytaniem Ewangelii, a drugim razem – nie; innym razem będzie to jedynie milczenie bądź któraś zwrotka pieśni ze śpiewnika „Gotteslob”. Odnosi się więc wrażenie, że nieodzownym elementem tej liturgii musi być niepowtarzalne *novum*. A skoro *nowość* musi się wydarzać – i to niekiedy na sposób imperatywny, skoro zachodzi konieczność dostarczania wspólnocie parafialnej poczucia, a nawet wrażenia nieustannych zmian, jakiejś nieustawicznej zmienności, a ponieważ rzecz nie może dotyczyć samej ostoji liturgii (sakramentu) Eucharystii – jej liturgicznej formy, istoty, struktury itd. – więc „nowość” ta dokonuje się wyłącznie w akcydentalności; stanowi nieprzerwane „przewartościowywanie” drobnych w sumie zewnętrzności, zmian akcentów liturgicznej poświaty, niekiedy – najpewniej wynikających z niedouczenia. W sumie jednak w całym tym żywiolowym ruchu samonapędzających się nowych adaptacji rzeczona „nowość” okazuje się tylko i wyłącznie pozornością, a w innym sensie – aż pozornością.

Kiedy z kolei wzrok kierujemy na osobę celebransa liturgii, zauważamy, że każdy w sprawowanej przez siebie eucharystii kieruje się swoim indywidualizmem. Dlatego też nie dziwi, że wraz z osobą nowego proboszcza przybywają do parafii nowe zwyczaje – przede wszystkim jego liturgiczne „przyzwyczajenia”, nabyte, uprzednio najczęściej podpatrzone ulubione schematy sprawowania liturgii, osobne i własne „widzenie” i „rozumienie” Eucharystii – eucharystii bardziej jako „służby” Bożej (*Gottesdienst*<sup>2</sup>) niż uczestnictwa w uświęcającej (mnie, Kościół,

<sup>2</sup> Czyli w dosłownym sensie wyrażenia Najświętszego Sakramentu w duchu niemieckim: „pełnienie obowiązku” Bożego, wypełnienie „powinności” („służby”) przynależnej Bogu. W związku z tą kwestią zastanawia, niestety, niezrozumiała dla postrzegających polską kultu-

wierzących i wszystkich ludzi dobrej woli) *Ofierze* Chrystusa. Odnosi się też nieodparte wrażenie, że wspólnoty parafialne nadzwyczaj sprawnie dostosowują się do zaszczerpianych proboszczowskich „zwyczajów”. Można podziwiać tę ich plastyczność. Zresztą nie wydaje się, aby miały jakieś inne wyjście. Taka niemal aksjomatyczna akceptacja wszechwiedzy i wszechwoli proboszcza może jedynie dziwić, bo przecież dzieje się to w głęboko demokratycznych społeczeństwach, których członkowie posiadają „wyrobione” poczucie demokracji, demokratyczności. Retoryczne pozostaje więc pytanie, dlaczego w kwestii liturgii pozostają tak bierne i nieśmiałe.

Po przedstawieniu tych paru spostrzeżeń, które dość pobieżnie wychwyciliśmy z katolickiej praktyki sprawowania Eucharystii w Niemczech – praktyki osadzającej się na nowożytnym podłożu Reformacji – konieczne okazuje się zauważenie, że niestety, polski katolicyzm nieświadomie przejął niemało z zachowań niemieckiej pobożności i praktyki sakramentalnej. Coraz trudniej przychodzi kapłanowi w koncelebrze eucharystycznej w parafiach zachodniej Polski z racji wzrastającego, a niekiedy już wybijającego, niczym nieuzasadnionego indywidualizmu młodego najczęściej pokolenia kapłanów. Czy indywidualizm ten wynika wyłącznie z braku liturgicznego ducha? Czy dowolność w traktowaniu liturgii wynika jedynie z niedouczenia liturgicznego młodego pokolenia księży, z braku dogłębnej i rzetelnej wiedzy teologiczno-liturgicznej? Niestety, taki stanu rzeczy ma swoją przyczynę. Kwestię należałoby zatem całkiem osobno badawczo rozważyć. Najpewniej też nie można jej rozstrzygnąć stwierdzeniem, że wynikają z nowoczesnych (modernych) poglądów seminaryjnych wykładowców, gdyż także one mają swoją przyczynę i konsekwentnie należałoby postawić kolejne pytanie o źródło tychże poglądów.

Jednak najbardziej uderza modernistyczne nastawienie niemal wszystkich aktywnych wiernych, choć czasem odnosi się wrażenie, że jednak nie radzą sobie z paradygmatem ustawicznej nowości. Ich osądy są schematyczne. Wygląda na to, że powtarzają to, co usłyszą w mediach o dążności sekularyzacyjnej – dążności, oczywiście, już dawno zakwestionowanej jako konstrukcja ideowa „rozumienia” tego, co staje się udziałem pokoleń. Można domniemywać, że postawa szukania wiecznego *novum* w Eucharystii sprawowanej przez niemieckich proboszczów stanowi bezrefleksyjne przełożenie czy ukonkretnienie, a nawet swoiste „wcielenie” tegoż modernizującego klimatu. Nie sposób nie dostrzec negatywnych opinii o pontyfikacie papieży: św. Jana Pawła II i Benedykta XVI, którzy jakoby pozostają przykładem wyraźnego zapóźnienia Kościoła wobec współczesności

---

rowość wiary postawa nieuczestniczenia w (niedzielnej) Eucharystii z powodu niebycia w *obowiązkowej służby* (*Dienst, Gottesdienst*), niepełnienia wyznaczonej posługi. W tymże zagadnieniu należałoby z kolei poddać pod rozważenie najbardziej istotną kwestię: na ile powyższe wynika z germańskości, ducha etniczności teutońskiej – pierwotnej etniczności, która przemogła kulturowość chrześcijańską i nie dała się „ujarzmzić” ani kulturowo, ani kulturowością doktryny chrześcijańskiej. Bezwzględnie konieczną do rozważenia pozostaje zatem kwestia germanizacji chrześcijaństwa łacińskiego.



globalnych społeczeństw i tego, jakie nadzieje wiążą z pontyfikatem papieża Franciszka. Oczekiwanie, że jakoby Kościół katolicki musi dogonić mknący do przodu świat, że jakoby Kościół i katolicy pozostają mentalnie zacofani i prowincjonalni, bardzo przypomina poglądy dziewiętnastowiecznych rosyjskich rewolucjonistów: Hercena, Bakunina, Karamzina i licznych innych<sup>3</sup>. Wizje rewolucyjnych zmian okazują się bez żadnego uzasadnienia: dlaczego odrzucić obecny stan, odziedziczoną terazniejszość. Pod tym samym pręgierzem chłostę odbierają Polacy, polskie społeczeństwo i Kościół w Polsce – i to od siedemdziesięciu lat, okreśłani nie w odniesieniu do tego, kim są – kim jesteśmy, lecz kim mają się stać – kim mamy się stać<sup>4</sup>. Ale najistotniejsze w tym dziele „ponownych” narodzin, po to, aby żyć życiem innych, okazuje się bezrefleksyjne przyjęcie poglądu, że osiągnięcie tego przyszłego celu nie może się udać bez zrzucenia balastu przeszłości. Tak więc myśl o radykalnym rozpoczęciu od nowa nie okazuje się natrętnie pojawiającą się intelektualną fantasmagorią ani abstrakcją (*resp.* konstrukcją) retoryczną, lecz raczej odzwierciedla istotę doświadczenia polskiej *oikoumene*, poddawanej ciągłym przekształceniom, gwałtownym reorientacjom cywilizacyjnym, restrukturyzacji, transformacjom, normalizacjom.

Czyżby zatem pod tym samym pręgierzem stały także współczesne globalne społeczeństwa zachodnioeuropejskie – wiecznego odradzania się i przekształcania, *podążania* śladem wyznaczanym techniczno-technologicznym postępowaniem, etapami nowości instrumentarium techniczno-technologicznego? Czyżby w tych społeczeństwach Kościół poddawany był takiej samej *chłości*, jak polska *oikoumene*? Czyżby łaciński Kościół musiał doganiać świat, który mknie do przodu, przepraszając za swoje – jakoby – niedorastanie do standardów moderności czasu terazniejszego?

Oczywiście, zbędne pozostaje rozstrzygnięcie pozornej kwestii, czy Kościół katolicki jest dławiony w swoich żywotnych źródłach tymże samym *biczem*, co Polacy jako niezłomni i mężni męczeństwem dziedzice polskiej *oikoumene* Rzeczypospolitej, czy też na odwrót. Bezspornie jest to ta sama nowożytna metoda destrukcji, różniąca się wyłącznie nowoczesnością wersji modelu.

Zauważmy jeszcze jedno identyczne znamię. Zazwyczaj nastawianie nowych epok i ich ideologicznych paradygmatów czasu nie powtarza się. Czy nie dostrzegamy analogii pomiędzy dawnymi kwestiami quasi-teologicznymi, czyli okolo-reformacyjnej epoki Marcina Lutra, i obecnymi żądaniem nowoczesniejszego świata? Znowu chodzi o udzielanie świeckim komunii pod dwiema postaciami i zniesienie celibatu duchowieństwa<sup>5</sup>, a to przecież stanowiło hasło reformy Lutra.

<sup>3</sup> Zob. np.: J. Kucharzewski, *Od białego do czerwonego caratu*, Londyn 1973.

<sup>4</sup> Zob., m.in.: C.S. Bartnik, *Najnowsze dzieje Kościoła w Polsce w refleksji teologicznej*, Lublin 1991.

<sup>5</sup> Godne najgłębszej uwagi pozostaje niewielkie teologiczne dzieło kard. Stanisława Hozjusza (1504-1579), autora szeroko ówczesnie upowszechnionej *Confessio Catholicae Fidei Christianae* (Moguncja 1558); zob. S. Hozjusz, *Rozmowa o tym: godzi li się laikom kielicha, księżej żon*

Współczesny imperatyw dodaje do oczekiwań żądanie kapłaństwa kobiet oraz „unowocześnienia” moralności.

Nie sposób nie zauważyć, że olbrzymia większość Kościołów, które wyrosły z teologicznych postulatów reformatora: *sola scriptura*, *sola fides* i *sola gratia*, a które przystały na zasadę: *cuius regio, eius religio*, zdają się współcześnie raczej nie mieć żadnych skrupułów z odrzuceniem balastu „tradycji” w podążaniu za wieczną nowością zmieniających się (*resp.* transformujących) społeczeństw. Ale odrzucenie balastu nie ratuje, gdyż liczba faktycznych wiernych pomimo wszystko maleje. Nowe pokolenia postmodernistycznego Zachodu wydają się podążać za *bożkiem* postępu, który wyznaczyła im władza, władający (*resp.* rządzący) – co wydaje się zrozumiałe w kraju, w którym kiedyś ustalono naczelną i nadrzędną zasadę: *cuius regio, eius religio*, której to zasadzie bezwyjątkowo się przecież przyporządkowano.

Obserwator tych procesów żyjący w kraju, który nie przyjął Reformacji, odnosi nieodparte wrażenie, że oto ogląda stan dalekiej mutacji sytuacji tak zwanego *augsburskiego pokoju religijnego*<sup>6</sup> i przyjętej wtedy zasady: *cuius regio, eius religio* – oczywiście, raczej w sposobie sprawowania władzy i wyznaczanych „kryteriów” „pobożności”: w deifikowaniu moderności, nowoczesności, i zarazem w deifikowaniu *postępu* jako postępu dla niego samego.

## OBIEKTYWIZM LITURGII A SUBIEKTYWNE I SENTYMENTALNE RELIGIJNOŚCI. REALIZM WCIELEŃ SŁOWA OBJAWIAJĄCEGO SIĘ W DZIEJACH

Zajmijmy się jeszcze przez chwilę kwestią postępu, „postępowych” proboszczów. Otóż okazuje się, że nawet rady parafialne – wspaniały zwrot w stronę starożytności chrześcijańskiej, wyrażający zdobycz współczesności: demokrację – nie są w stanie wyhamować zbyt nowatorskich idei bądź pastoralnych „pomysłów” „postępowych” proboszczów, które niestety, niekiedy okazują się niedostosowane do potrzeb konkretnej wspólnoty wiernych Kościoła parafialnego. A przecież zgodnie z logiką realizmu wcielenia Słowa objawiającego się (dusz)pasterz parafialnej wspólnoty wiary – i zarazem każdy diecezjalny (eklezjalny) pasterz powinien poddawać się inspiracji tchnienia i życia wiary swej wspólnoty. Czyż, *patrząc*, co „wyrasta” i jaki zaczyna mieć kształt, nie powinien obejmować duszpasterską troską i odważnie pielęgnować właśnie to jedyne i niepowtarzalne doświadczenie wiary chrześcijan tworzących wspólnotę parafialną – a zarazem wspólnotę wiary Kościoła lokalnego? Czyż nie taka wydawałaby się rola pasterza wierzącej wspól-

*dopuszczyć, a w kościołach służbę Bożą językiem przyrodzonym sprawować...*, w: tenże, *Dziela wybrane*, Olsztyn 2003.

<sup>6</sup> Uchwalony w 1555 roku przez sejm Rzeszy Niemieckiej.

noty eklezjalnej – pozwolić się zainspirować życiem wiary wspólnoty, nieustannie odczuć tchnienie jej żywej wiary w prostych postawach moralnych osób – może niewykształconych, ale głęboko wierzących w prostej postawie modlitewnej pamięci i wdzięczności Trójjedynemu? Czyż nie powinien oczyszczać i pielęgnować to, co wzrasta, żywić wspólnotę najbardziej autentycznym w swej kontemplatywnej żywej wierze odczytywaniem Słowa (biblijnego, wyrażeń spisanych w Biblii) i zarazem pełniejszym rozczytywaniem sensu objawiającego się *Słowa* w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w *Wydarzeniu* Jezus-Chrystus? A nadto, czy nie powinno to być ze strony (dusz)pasterza kontemplatywne odczytywanie i wspomaganie wzrostu niepowtarzalnych postaw wiary i zaangażowania chrześcijan w życiu publicznym: dodawanie odwagi w męstwie bycia i niezłomności w spełnianiu się w postawie wiary każdego człowieka wspólnoty parafialnej, diecezjalnej – w tym niepowtarzalnym wzrastaniu wiary wspólnoty przez życiowe zaangażowanie w *glorii* życia każdego wierzącego, każdego oczekującego nadejścia Zmartwychwstałego Pana w Chwale?

Poczynimy tutaj konieczne spostrzeżenie. Bezwyjątkowo obiektywizm liturgii rzymskiej (*Ordo romanum*) obnaża wiotkość (*resp.* niestałość, zmienność) i zarazem zwodniczość wszelkiej subiektywistycznej i „sentymentalistycznej” religijności i pobożności. Postawy takie bez wątpienia wypływają z ducha czasów nowożytnych, z intelektualnej konstrukcji *homo cartesianus* – filozofii umysłu ludzkiego, idei, języka bądź przeżycia. Obiektywizm zaś czy bardziej jeszcze, metafizyczność liturgii *Ordo romanum*, kształtowanej wiarą nieprzerwanego ciągu pokoleń dwudziestu stuleci chrześcijaństwa, odbija najpełniej ludzką potrzebę wierzącego, która pozostaje niezmienna wobec tego samego człowieczego losu, doświadczenia życiowego, tego samego ciągle stawania się w *jestestwie*, jakie jest udziałem każdego. Metafizyczny aspekt liturgii, ukształtowanej wiarą Kościoła – darem Ducha Świętego i łaską Chrystusową – zachowuje nieusuwalną odpowiedniość, wrażliwość czy bliskość na nieusuwalne znamię bytu niepowtarzalnych człowieczych podmiotów, stawania się postawy wiary każdego ludzkiego dojrzwania w wierze. Nie chodzi bowiem o wyznaczanie nowych ścieżek, ale o niezmiennie wkraczanie na tę samą drogę podążania na spotkanie z Chrystusem – Przychodzącym w Chwale.

W niemal zupełnie nieznannej społecznościom Zachodu polskiej literaturze „syberyjskiej”, a zwłaszcza literaturze „kresowej”, wyjątkowej w dziejach wszystkich ludów Europy – literaturze opisującej straszliwe przejścia z lat 1917-1920, kiedy społeczeństwo polskie, kulturowo osadzone na Kresach, stoczyło walkę z nawałnicą ze Wschodu – odnajdujemy liczne opisy wieczyście obecnego, dobrotliwego Ojca-Boga<sup>7</sup>. Zofia Kossak-Szczucka (1890-1968) w *Pożodze* niezwykle sugestywnie opisuje niezmiennność Kościoła, niezmiennność liturgii:

<sup>7</sup> Por. Z. Kossak-Szczucka, *Pożoga*, Kraków 1923, s. 392.

„Gdy wszyscy nurzali się w szarym błocie, starając się niczym nie odróżnić od plugawego tła bolszewickiego, służba Panu Panów oddawała mu jednakowo cześć; a gdy bolszewizm nie dopuszczał wyższości niczyjej – nie wahała się stwierdzić, że Bóg jest Najwyższy. W dni poświęcone Jego wielkiemu Imieniu lub Najświętszej Matki Jego [...] z jednaką wspaniałością i jednakim majestatem święcono Jego wielkość i Jego królewskość. Jednakowo tłum ludzi, całym głosem, całym sercem, głosił swą miłość ku Niemu i swą wiarę w Niego. A On, jednaki przez wieki i burze, w drżącym słońcu złotej monstrancji ukryty, niewidzialny lecz przytomny, ponad błękitnym obłokiem dymu z kadzideł pachnący, wznosił rękę nad lud swój. I ta moc, ta niewzruszoność, takim blaskiem otaczały Jego dom, że nie śmiano nań się targnąć. Zamknięto dawne cerkwie, wypędzono popów – stokroć więcej niż cerkwi nienawidząc kościoła, nie zamknięto go jednak, nie wzbroniono nabożeństwa”<sup>8</sup>.

Lektura tego fragmentu *Pożogi* pozwala lepiej niż uczone przykłady rozumieć nieprzewycięzalną potrzebę świętego Obrzędu – Eucharystii, Sakramentu Kościoła, który niezmiennie umacnia człowieka Łaską Chrystusową, poddanego zmiennościom losów i burzom dziejów, i zarazem duchowo umacnia całe wspólnoty doświadczane cierpieniem i tragedią wydarzeń. W takim kontekście dostrzegamy całą zbędność – wręcz niepotrzebność – wprowadzania przeróżnych urozmaiceń do liturgii – zbędność wikłania się w subiektywizm czy sentymentalizm religijności czy poszukiwania odpowiedniego wyrazu dla indywidualowej<sup>9</sup> pobożności.

Niewątpliwie w przededniu półmilenijnej rocznicy Reformacji jako *czynu*, który wzmocniony czy rozmnożony duchem nowożytnego czasu rozerwał eklezjalną jedność (*Unum*)<sup>10</sup> – jedność Kościoła Chrystusa – powinniśmy zbadać liczne kwestie. Należałoby więc odpowiedzieć na pytanie: czy autonomizujące się nowożytne władztwa-państwa potrzebowały moralnego uwiarygodnienia poprzez posiadanie Kościołów – tak jak bizantyjskie Imperium Romanum z epoki Konstantyna Wielkiego<sup>11</sup> (ok. 282-337), kiedy ustanowiony został Kościół Cesarzowski, celem podtrzymania rozpadającej się struktury państwa imperialnego<sup>12</sup>, czy też faktycznie

<sup>8</sup> Tamże, s. 391-392.

<sup>9</sup> Rozróżniamy ją od indywidualnej, osobistej.

<sup>10</sup> Tak zwykliśmy określać – przynajmniej z perspektywy katolickiej. Ale, wprost przeciwnie zapatrywaniu z perspektywy teologiczno-doktrynalnej: *sola scriptura*, *sola fides* i *sola gratia*, należałoby badawczo rozważyć, czy w pełni zasadny jest pogląd, że reformacja czasów Lutra zdołała rozerwać eklezjalną jedność – doktrynalnie, sakramentalnie i teologicznie.

<sup>11</sup> Flavius Valerius Constantinus, cesarz rzymski od 306 r.

<sup>12</sup> „Imperium oparte na systemie niewolnictwa było już w IV w. bankrutem, który się chciał ratować za wszelką cenę i dlatego głównie pogodził się z chrześcijaństwem. Dawne religie nie wystarczały masom ludności, nie potrafiły utrzymać spistości państwa, próbowano zatem ratować państwo przez przymierze z chrześcijaństwem, naprzód w formie tolerancji, potem zaś przez forsowne popieranie go. To właśnie przymierze wielu historyków nazywa «zwycięstwem chrześcijaństwa», nie bacząc na pewien paradoks swego rozumowania, bo przecież zaraz po owym «zwycięstwie» muszą stwierdzić upadek cesarstwa, jak gdyby te dwa zjawiska pozosta-

nieodwołalnie należałoby przeprowadzić eklezjalną reformę, nie bacząc nawet na jej (reformy dla samej reformy) katastrofalne skutki dla jedności Kościoła łacińskiego, rzymskiego? Ale czy to nie „mieszanie” się władztw i władców w sprawy kościelne wywołało potrzebę reformy – rozpoczętej już w pomediewalności, czyli u schyłku mediewalnej Christianitas?

Niewątpliwie powyższe pytania wraz z udzielonymi odpowiedziami na nie pущone zostały w naukowy obieg. Ale sformułowane odpowiedzi nie są wystarczające dla obecnego stanu chrześcijaństwa i wiedzy, z jaką badawczo spoglądamy w dziejową przeszłość. Dlatego bezwzględnie należy pytania takie raz jeszcze postawić – i to w kontekście tego, co powiedziano powyższej.

## NADCHODZĄCE OBCHODY 500-LECIA REFORMACJI JAKO WYZWANIE DO RZETELNEJ BADAWCZEJ REFLEKSJI W DIALOGU EKUMENICZNYM NAD KOŚCIOŁEM – NAD WIARĄ KOŚCIOŁA I WIARĄ WIERNYCH

Postawmy teraz najbardziej istotne pytanie: czy w obliczu obchodów 500-lecia Reformacji i wyglądającej na nieprzewycięzalną niemożność uczynienia kolejnego kroku w doktrynalnym zbliżeniu Kościołów nie powinniśmy zdać sobie sprawy z tego, że przyczyną braku postępu w ekumenicznym dialogu może być właśnie istotnie różna teologiczna koncepcja i zarazem konstrukcja intelektualna dotyczących rzeczywistości wiary i Kościoła Chrystusowego?

Niedawno opublikowano zbiór dokumentów stanowiących teologiczny fundament Reformacji, nie uwzględniając w zbiorze tym *Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o Usprawiedliwieniu*, wypracowanej przez Stolicę Apostolską i Kościoły luterzańskie w 1999 roku. Tytuł zbioru bowiem wyraźnie wskazuje, że chodzi wyłącznie o zbiór wykazujący charakter doktrynalnego fundamentu protestantyzmu. Bycie rozgoryczonym postawą niemieckich luteranów<sup>13</sup>, zdających się lekceważyć ekumeniczne osiągnięcia dialogu katolicko-luterńskiego, wydaje się sprawą mniejszej wagi, chociaż zastanawia, jaki sens ma współczesne publikowanie doktrynalnego opus luterńskiej reformy Kościoła. Jeżeli bowiem wynikło wyłącznie z zamysłu przedstawienia materiału źródłowego bądź referencyjnego dla teologicznej (protestanckiej) refleksji, czyli *Zbioru dokumentów doktrynalnych*, to mielibyśmy do czynienia z sytuacją identyczną, która wykształciła luterzańskie

---

wały w ścisłym związku przyczynowym, a przecież chrześcijaństwo IV w. nie było wrogiem ustroju rzymskiego ani pod względem politycznym, ani też ekonomicznym i społecznym. I oto dochodzimy do istoty zagadnienia, cesarstwo nie upadło, choć – jak się twierdzi – stało się chrześcijańskie, lecz upadło dlatego, że jego ustrój już się przeżył, a jego chrześcijańskość była tylko pozorna” (M Żywczyński, *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976, s. 75).

<sup>13</sup> Okazyjnie wyrażone przez kard. Waltera Kaspera.

stanowisko w sprawie wyłączności źródła biblijnego (Biblii) do formułowania refleksji teologicznej. Nawet gdyby zasadne okazywały się epistemologiczne bądź metodologiczne koncepcje Marcina Lutra, nie sposób jednak przemilczeć oczywistej prawdy, że w międzyczasie sporo wydarzyło się w nauce jako takiej, a w sposób szczególnie w nauce teologicznej. Rzeczą najbardziej pożądaną byłoby więc badawcze, naukowe i zarazem teologiczne spojrzenie na koncepcje bądź koncepcję, w której została wypracowana luterańska (w uproszczeniu) doktryna. Chodziłoby tu o samą zasadę teologicznego myślenia Reformatora, czyli pryncypia teologiczne: *sola fides, sola gratia, sola scriptura*.

W takiej perspektywie milczenie o *Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o Usprawiedliwieniu* zdaje się nie zapowiadać nadziei na postęp dialogu ekumenicznego. Opublikowanie zbioru dokumentów stanowiących teologiczny fundament Reformacji pozwala nam dostrzec wyraźną analogię wykształcenia się teologicznej postawy Lutra wobec reformy Kościoła, przejawiającej się w powrocie do starożytności chrześcijańskiej i ufundowaniu „nowego biegu” czy „nowych zaczątków” eklezjalnych – Kościoła protestanckiego, a mentalnym – kulturowym i intelektualnym zwrotem, jakiego (na sposób fundacyjny) dokonała rozpoczynająca się wtedy europejska nowożytność. Pominąwszy cywilizacyjno-kulturowe dokonania średniowiecza, uznane za niebyłe, zwróciła się do starożytności jako do *czystego*, niezainfekowanego kulturową deformacją średniowiecza źródła, mającego jakoby inspirować kształtowanie cywilizacyjnie nowego świata – nowożytności. I tak jak fundującym, a przynajmniej zwieńczającym kulturę grecką i kulturę *Imperium Romanum*, momentem cywilizacyjnym nie okazuje się nowożytność, ale medievalna *Christianitas*, tak również momentem fundującym Kościół nie są nowożytne reformacje, ale *Wydarzenie* Jezus-Chrystus z chrześcijańskiej starożytności.

Zatem badawczo ważnym problemem jest kwestia intelektualnej koncepcji, za której pomocą teologicznie wypracowane i doktrynalnie zredagowane zostały rzeczony dokumenty protestanckiego fundamentu. Czy po dziewiętnastowiecznym „odkryciu” historyczno-krytycznej metody przebadano nią Luterańską metodę teologiczną i koncepcję doktrynalną w kontekście (epoki) humanizmu i Renesansu – podobnie jak to uczyniono w odniesieniu do medievalnego *Christianitas* i jej uniwersytetu? Poddano bowiem badawczej i krytycznej refleksji etapy wykształcania się teologii jako wiary *in statu scientiae* (Tomasza z Akwinu) w kontekście renesansu XIII stulecia i nowo wykształconej struktury uniwersytetu jako miejsca poszukiwania prawdy. Ukazały one w nowym świetle teologiczne przedsięwzięcie Akwinaty. Nadto odnowa nauk humanistycznych, która dokonała się pod koniec XIX stulecia, w tym nauk historycznych i filozoficzno-teologicznych, jak i ogólnie wzmożony rozwój nauki (zarówno dyscyplin szczegółowych, jak i teoretycznych w sensie Arystotelesa), sprawiły, że jesteśmy w stanie zdiagnozować to, co się wydarzyło na początku nowożytności, i dogłębniej wychwycić istotę ówczesnego

nowożytnego „protestantyzmu”<sup>14</sup> – w aspekcie jego wielowymiarowego protestu przeciw średniowieczu i negacji niemal wszystkiego, co było istotne w średniowiecznej myśli. Jednocześnie dzięki filozoficzno-teologicznej odnowie, która dokonała się około połowy XX stulecia, zdaliśmy sobie dość wyraźnie sprawę z przelomu, jakim było czy mogłoby być intelektualne przedsięwzięcie Akwinaty, gdyby w tym dość jednolitym nurcie zachodnioeuropejskiej myśli filozoficznej zostało wtedy w pełni ówczasie wykorzystane. Dopiero współcześnie zrozumieliśmy, że tworząc (*resp.* wykształcając) podstawy realistycznej metafizyki na bazie pojęcia bytu, nawiązał do Arystotelesa. Powodowało ono, że przedmiotem metafizyki (w koncepcji Akwinaty) jest byt jako rzeczywiście i konkretnie istniejący. Zauważyliśmy także dopiero współcześnie, że ani uczniowie i słuchacze Tomasza z Akwinu nie zrozumieli, co stanowi najbardziej istotne *novum* jego filozofii, ani nawet on sam nie zdawał sobie sprawy, jaki ogrom perspektyw otwiera koncepcja, która stała się jego udziałem, kiedy włączył istnienie w badania metafizyczne, traktując je jako ostateczny akt istoty (*actus essentiae*) i ujmując Boga jako istnienie samoistne (*ipsum esse subsistens*)<sup>15</sup>.

Wreszcie dopiero współcześnie zrozumieliśmy zarówno przyczynę, jak również istotę ideologicznego potraktowania teologicznego dzieła Akwinaty jako doktryny jednoczącej późnośredniowieczną *Christianitas* m.in. przed zagrożeniami z zewnątrz (*imperium osmańskie*). Ówczasie bowiem zapomniano, że jako konkretny fakt historyczny twórczość Tomasza z Akwinu wyrosła ze scholastyki i pozostała pomimo wszystko dziełem XIII stulecia. Gdyby więc współcześnie Kościoły protestanckie próbowały postąpić ze zbiorem dokumentów, stanowiących teologiczny fundament Reformacji, podobnie jak późnośredniowieczna *Christianitas* z teologicznym opus Akwinaty, czyli „uwiecznić” (*resp.* „umetafizyczyć”) opus Lutera i reformy luteranckiej Kościoła, naraziłyby się na los, jaki spotkał katolicyzm na drogach nowożytności. W realiach współczesnych osiągnięć nauki i w postmodernistycznym klimacie oznaczałoby to niewątpliwie zapóźnienie. Należy zdać sobie z tego sprawę tym bardziej, że obecny stan badań pozwolił ustalić, że niewłaściwe nowożytne sprzęgnięcie metafizyki tomistycznej z arystotelizmem ujemnie odbiło się nie tylko na samej metafizyce, ale i na scalonej z nią teologii aż po współczesność. Zmieniła to dopiero katolicka odnowa teologiczna z pierwszej połowy XX stulecia.

<sup>14</sup> Zob. P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)* [*Histoire religieuse et système de civilisation. La Crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250-1550)*], tłum. J. Grosfeld, Warszawa 1989.

<sup>15</sup> Por. S. Swieżawski, *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, w: tenże, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 198-199.

## CZY ROZERWANIA JEDNOŚCI KOŚCIOŁA W MEDIEWALNEJ CHRISTIANITAS NIE POTRZEBOWAŁY BARDZIEJ AUTONOMIZUJĄCE SIĘ WŁADZTWA-PAŃSTWA NOWOŻYTNE NIŻ SAM KOŚCIÓŁ RZYMSKI?

Zastanówmy się zatem, jaki wpływ na wykształcenie się luteriańskiej koncepcji – powiedzielibyśmy: triadycznej – *sola fides*, *sola gratia* i *sola scriptura*<sup>16</sup> – miało mylne przekonanie o błędnym punkcie wyjścia scholastycznej refleksji teologicznej, a jakie spowodował klimat zaszczipianej w Europie po upadku Bizancjum (1453) zorientalizowanej greckiej kultury, czyli kultury greckiej w jej hellenistycznej wersji orientalnej – mylnie utożsamianej (czy utożsamionej) z kulturą grecką z klasycznego (reprezentowanego przez Platona i Arystotelesa) okresu jej wybitności i niepowtarzalności? Nie była to przecież kultura ukształtowana mądrością rozumu, bezinteresownym „ogłędem rzeczywistości”, kontemplatywnym dosięganiem ostatecznych przyczyn świata osób i rzeczy oraz rozpoznawaniem jego ostatecznej celowości. Rozpoznaliśmy współcześnie, że była to orientalizująca myśl na podłożu kultury hellenistycznej, że był to tzw. hermetyzm, stanowiący faktycznie egipską mieszkankę elementów platońskich, stoickich, judaistycznych i perskich. I wiemy, że ów hermetyzm przez luminarzy Renesansu (Marsilio Ficino, Giordano Bruno) uznany, czy rozpoznany, został za pradawną mądrość, mądrość w ich rozumieniu starszą nawet niż chrześcijaństwo. Ale czy wyciągnięto wszystkie konsekwencje z tego badawczego ustalenia?

Przewyciężywszy współcześnie neoscholastyczne koncepcje refleksji teologicznej za pomocą swoistego renesansu – czyli we właściwym sensie terminu *re-nasci* (łac. „ponownych narodzin”) – i odkrycia wybitności i niewątpliwej ponadczasowości koncepcji Akwinaty: teologii jako wiary *in statu scientiae*, nie możemy jednak jej nie przyjąć, stawiając kwestię wiary. Musimy zapytać, o jaką postawę wiary czy o jaką (po prostu) wiarę chodzi w rzeczonyj koncepcji. Zwłaszcza że pomiędzy Tomaszową koncepcją wiary, wykształconą równoległe do koncepcji teologii (*Itinerarium mentis ad Deum*) św. Bonawentury a naszą współczesnością stoi, powstała w konkretnej epoce – do której rocznicy 500-lecia przygotowują się wspólnoty Kościoła protestanckiego – koncepcja *sola fides* Marcina Lutra. Zatem należałoby konstruktywnie twórczo postawić pytanie o rodzaj wiary – wiary jako rodzaju „poznania”, jako mistycznego wzniesienia ponad ludzką kondycję (*resp.* kondycję człowieczego podmiotu), czy też wiary jako dokonującej się komunii

<sup>16</sup> Nieodparte Luteriańskie: *sola fides*, *sola gratia* i *sola scriptura* przywołuje skojarzenie, i zarazem porównanie, z kategoriami transcendentálnymi: prawdą, dobrem i pięknem, a także z ich filozoficznym ustrukturowieniem w starożytności Hellenów, zanim Arystoteles dokonał odcierwania prawdy od całego kontekstu wiedzy normatywnej. Dla Sokratesa i Platona bowiem prawda była dobrem, a dobro prawdą, piękno zaś łączyło obie kategorie. Czy zatem zachodzi podobne rozerwanie między *sola scriptura* i *sola fides* wraz z *sola gratia*?



(*communio*) – komunii wykształcającej się i formułującej na człowieczym poziomie psychologicznym, ale zarazem urzeczywistniającej się przez koncepcje pojęć, wyrażone w treści człowieczych słów.

Za Tomaszem z Akwinu rozumiemy doskonale, że kiedy w akcie wiary Partnerem człowieka w komunii jest Objawiający się – Ponadpodmiotowy i Ponadprzedmiotowy – zachodzi psychologiczna konieczność radykalnego wewnętrznego podniesienia ludzkiego uczestnika tej komunii do poziomu tegoż Partnera, którego życie jest całkowitą tajemnicą<sup>17</sup>. Wiara staje się wówczas wzniesieniem człowieczego rozumu do tajemnicy tego Nadbytu, który udziela siebie jako zrozumienie Jego postępowania wobec rzeczywistości stworzonej – wobec człowieczych podmiotów i wobec każdego człowieka z tej wspólnoty pokoleń człowieczych podmiotów<sup>18</sup>. Zarazem doskonale rozumiemy, że tylko pasywne przyjęcie koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* w niemal osiem stuleci od jej konceptualnego skonstruowania nie stanowi twórczego przedsięwzięcia – na miarę wybitności przedsięwzięcia Akwinaty. W realiach współczesnych sporów poznawczych (epistemologicznych) i całego bagażu relatywizmu, tkwiącego w postmoderności, należy bowiem jednoznacznie rozpoznać obostrzone miejsce myśli teologicznej – *locus* wykształcania się refleksji teologicznej i teologii jako wiary *in statu scientiae*.

## WIARA TEOLOGA OSADZONA W WIERZE KOŚCIOŁA

Katolicka odnowa teologiczna z pierwszej połowy XX stulecia ani nie narusza, ani nie kwestionuje Akwinaty koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae*. Ale czy w świecie, który już nie stanowi medievalnej Christianitas, i w strukturze uniwersytetu, który już nie jest uniwersytetem z naczelną pozycją wydziału teologicznego i teologią jako królową nauk<sup>19</sup>, nie należałoby bardziej jednoznacznie dokonać rozpoznania charakterystyki teologicznego *locus*? Wydaje się bowiem konieczne rozpoznanie i uwydatnienie, że wiara teologa nie tyle zawiera się, ile się osadza (*resp.* sytuuje) w wierze Kościoła Chrystusa, który tożsamościowo jest przecież Kościołem Ducha Świętego. I nie chodzi tu o czysto lokacyjny zabieg.

Wiemy, że stosując naukowe kategorie Arystotelesa do konstruowania koncepcji teologii jako dyscypliny naukowej – czyli teologii jako wiary *in statu scientiae* – Tomasz z Akwinu uczynił teologię nauką analogiczną do dyscyplin naukowych wywodzących się z filozofii i stanowiących całe filozoficzne *scientiarum*. Podnosząc kwestię usytuowania wiary teologa w wierze Kościoła, nie zmieniamy per-

<sup>17</sup> Por. M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 38-39.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 40.

<sup>19</sup> Zresztą w przestrzeni współczesnego uniwersytetu rola nauk humanistycznych jest pomniejszana czy nawet wręcz degradowana, a teologii w sposób szczególnie wobec paradygmatu nieustannej nowoczesności (moderności).

spektywy, którą Akwinata wyznaczył teologii jako nauce. Tak, refleksja teologiczna rozpatrywana w analogii do nauk nieteologicznych – pozostaje nadal nauką, i to nauką uniwersytecką, tak jak ją rozumiał uniwersytet mediewalnej *Christianitas*, ale jej imperatywne osadzenie jest odtąd jednoznacznie rozpoznane. Teologia jako wiara *in statu scientiae* wiarę teologa w wierze Kościoła. Rzecz wydaje się sama przez się zrozumiała, gdyż teolog jest przecież również podmiotem wspólnoty wiary Kościoła Chrystusowego. Nie jest on ani kimś, kto teologiczną refleksję przynosi z zewnątrz wspólnoty wiary Kościoła Ducha Świętego, ani kimś, kto jest pozbawiony więzi z nim.

W swoiście rozumianym imperatywie wiary teologa tożsamej z wiarą Kościoła i na niej osadzonej nie chodzi o postawę żywej, osobowej, kontemplatywnej wiary danego teologa. W tej postawie wiary podmiotu uprawiającego naukę teologiczną – postawie ożywianej wiarą Kościoła i osadzającej się w wierze Kościoła – chodzi przede wszystkim o uwzględnienie wierzącej świadomości „anamnezy”. Zauważmy bowiem, że właśnie w wierzącej świadomości „anamnezy” działanie Ducha Świętego staje się źródłem, w którym odnajdujemy *wszystko*, co Zmartwychwstały Pan przekazał apostołom.

Zatem wspomnienie pamiątki Pana i sprawowanie Eucharystii (*Unde et memores...*), tworzącej Kościół – Kościół będący miłością Trójjedynego i w tejże miłości sprawiający wzrost w Łasce Chrystusowej wszystkich tych, którzy stają się świętymi, jak Bóg jest Święty – stanowi perspektywę, w której osadza się refleksja teologiczna – wiary *in statu scientiae*. Ale uzyskujemy nie tylko powyższy wymiar „czynienia” refleksji teologicznej, rozpoznajemy bowiem wspomnienie (*Unde et memores...*), również wezwanie do przejścia od egzystencji nieobdarzonej pamięcią o wielkich znakach Pana, będącej jedynie nieokreśloną nieobecnością w sobie samej, do innej modalności egzystencji, do pełnej obecności w obliczu Pana i do przyszłości niekoniecznie wcześniejszej od siebie samej. Tenże zatem wymiar wchodzi w przestrzeń kształtowanej refleksji teologicznej, a raczej ta właśnie przestrzeń (w uproszczeniu) każe pełniej wybrzmiewać refleksji teologicznej.

Wiara teologa nie jest zatem jedynie postawą bliżej nieokreślonej postawy wiary – wiary „nieświadomej”, „nieuświadomionej”, biernej, schematycznej zewnętrżnością, pustej w czynie itd. Wprost przeciwnie, jest postawą wierzącego oczekiwania Zmartwychwstałego, Przychodzącego w Chwale. Nie chodzi w niej bowiem ani o retrospekcję w dzieje chrześcijaństwa, ani też o wejrzenie w metafizykę absolutu Boskiego Przedmiotu – nawet gdyby ona miała stanowić (konceptyjną) „metareczywistość”.

W takim osadzeniu wiary teologa w wierze Kościoła zauważamy, że w pamięci o Panu teologia, jako wiara *in statu scientiae*, przybiera w postawie teologa podejmującego kontemplatywną refleksję kierunek całkiem odmienny od wszystkich dyscyplin nauki, jakie starożytni Hellenowie zawarli w konstrukcji filozofii i jej całym *scienciarum* – czyli w filozofii i we wszystkich tych dyscyplinach nauki, którym ona dała początek. Zauważmy raz jeszcze, że o ile badacze różnych

dyscyplin nauki cierpliwie badają przeszłość i stany przeszłe *physis* obecnego w terażniejszości (np. w naukach przyrodniczych) wraz z ludzkim *oikoumene*, o tyle w naukowym projekcie teologii, jako wiary, „osadzonej” w pamięci o Panu, uprawiający ją w osobistej postawie żywej wiary kierują swą refleksję ku przyszłości; więcej nawet – kierują ją ku wieczności i zarazem kierują ją na wieczność. W sumie więc, o ile wszystkie dyscypliny nauki obejmują badawczym zainteresowaniem dziejową przeszłość lub przeszłość *physis* w jej terażniejszości, o tyle teologia, jako wiara *in statu scientiae* – będąca nauką w sposób analogiczny do nauk przyrodniczych i humanistycznych – badawczo spogląda i „zapatruje” się w odwrotnym kierunku: nakierowana jest na przyszłość, przyszłość człowieczych dziejów – wprost sięga aż wieczności.

## ANALOGICZNOŚĆ TEOLOGII AKWINATY W STOSUNKU DO DYSCYPLIN NAUKI W SENSIE ARYSTOTELESA

Rozpoznajemy, iż rzeczywistość pamięci o Panu, będąc rzeczywistością oczekiwania Go, niepowtarzalnie naznacza – w opozycji do wszystkich innych badaczy i uczonych – postawę wiary *in statu scientiae* teologa. Lokuje się on bowiem w miejscu nieosiągalnym dla badaczy wszystkich innych dyscyplin nauki – w sytuacji wiary jako w miejscu jakby symetrycznego odwrócenia perspektyw. Tak bowiem, jak Kościół winien znać już teraz Pana, aby mógł Go rozpoznać jako Tego, którego nadejścia w Chwale oczekuje, tak refleksja teologiczna nie może nie uwzględniać w spojrzeniu wiary i formułowaniu teologicznych treści tego charakteru i znamienia – wynikającego z owego odwrotnego ukierunkowania w stosunku do pozostałych dyscyplin nauki. Nadto w rozpoznaniu teologii jako wiary *in statu scientiae*, żywotnie i egzystencjalnie rodzącej się w postawie wiary teologa, tkwiącego i osadzającego się z kolei w wierze Kościoła, i wiary osadzającej się w wierze Kościoła Chrystusowego – a przede wszystkim w wierzącej pamięci o Panu – odkrywamy „przyczynę” analogiczności teologii w stosunku do wszystkich innych dyscyplin nauki.

„Osadzanie” się teologii, jako wiary *in statu scientiae*, w pamięci o Panu nie tylko powstrzymuje naukę teologiczną i wypracowaną przez nią treść od koncentrowania się na następstwie wydarzeń w historii zbawienia, co w naturalny sposób przekłada się zawsze na redukowanie Kościoła-institucji do przedmiotu czystej i prostej retrospekcji w przeszłość, sprawiając, że konsekwentnie zatracą ona teologiczność (*resp.* charakter teologiczny), a przede wszystkim i właściwie – chrystologiczność (*resp.* znamię chrystologiczne). Osadzanie się refleksji teologa w pamięci o Panu – i to teologii pozostającej wiarą *in statu scientiae* – sprawia bowiem także, i to przede wszystkim, umiejscowienie jego poszukującej zrozumienia wiary w nowym porządku i w nowym rodzaju stosunków między porządkiem czasu a porządkiem wieczności.

Zauważmy bowiem, że *Godzina* Jezusa jest godziną wieczną. Wydarzenie zatem nie zawiera się wyłącznie w czasie i nie podlega wyłącznie następstwom czasowej ciągłości. Jest *godziną* wieczną z tej racji, że w niej wykonało się wszystko i dopełniło wszystko<sup>20</sup> – *godziną* wieczną w oddaniu Ducha, w powierzeniu się Ojcu. Zbieżność zachodząca między historyczną śmiercią Jezusa na Golgocie, pośród dwóch łotrów, a ofiarą przedwiecznego Syna sprzeciwia się jakiegokolwiek postaci dysocjacji. I chociaż rozpoznajemy granice osiągalnego poznania porządku przedmiotowości Trójjedynego, chociaż akceptujemy niedoskonałość dostępnych wyobrażeń o Trójjedynym i znamy granice człowieczego systemu rozumowania, uniemożliwiające osiągnięcie (*resp.* zdobyć) całkowicie pełnej znajomości Słowa objawiającego się i Słowa objawionego czy znajomość Boga adekwatną do *Rzeczywistości* i do całości Jego misterium oraz tajemnicy, to jednak „oświecony” Łaską (Chrystusową) rozum w postawie wiary wobec Objawienia Boga, danego w *Wydarzeniu* Jezus-Chrystus i zarazem w Jezusie Chrystusie, dzięki darowi Jego Ducha zostaje w kontemplatywnym dążeniu postawiony w perspektywie wieczności – „badawczo” postrzega perspektywę odmiennego kierunku niż wszystkie inne możliwe dyscypliny nauki.

Teologia, jako wiara *in statu scientiae*, nabiera więc w tym *locus theologicus* – czyli Kościoła Ducha Świętego i pamięci o Panu – właściwego zwrotu – właściwego dla teologii jako teologii, aby w pełni mogła pozostawać inteligibilnością żywej, egzystencjalnej wiary i to wiary w szczególnym stanie człowieczej ograniczoności, a pomimo wszystko: rozumowej, inteligibilnej, ograniczoności *in statu scientiae*. W takiej perspektywie Kościoła – Ciała mistycznego Chrystusa – wiara teologa, oświecona światłem Ducha Świętego i dzięki Jego pośrednictwu, w pewnym zakresie „uczestniczy” w zamyśle czy nawet myślach Objawiającego się i Objawiającego Siebie – Ponadpodmiotowego i Ponadprzedmiotowego. Wieczność, która bezsprzecznie nie jest ani przyszła, ani przeszła, okazuje się wyraźniej wiecznością teraźniejszą w *Godzinie* Jezusa, dostępną teologicznej refleksji w kontemplacji wtedy przedmiotu wiary (teologii jako wiary *in statu scientiae*), w zbieżności królestwa Bożego, będącego wśród nas, i zainicjowanego już życia wiecznego w oczekiwaniu dóbr przyszłych i ich zadatków otrzymywanych w Duchu.

Nie są to jednak wszystkie konsekwencje dogłębnego rozumienia projektu i koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae*. Jak zauważaliśmy, radykalnie odmienia to uprawianą teologię w rozpoznanym wyraźnie *locus theologicus* w wierze Kościoła. W niej dzięki działaniu Ducha Świętego nieustannie aktualizuje się i uobecnia w Kościele pamięć o Panu – w niej Duch Święty przypomina wspólnotom wiary *mistycznego Ciała* Chrystusa wszystko to, co Zmartwychwstały Pan powiedział, a także to, co stało się w dziejach chrześcijaństwa i nadal pozostaje przedmiotem teologicznej refleksji. Mamy więc nadzieję, że wyraźniej ukazane *locus theologicus* dla teologii, jako wiary *in statu scientiae*, stanowić będzie inspi-

<sup>20</sup> Zob. J 19,30.

rację do dalszych badawczych rozważań i pogłębionych studiów nad koncepcją teologii katolickiej. Chodzi o to, aby jej instrumentarium koncepcyjne podążało za teologicznym rozpoznaniem, że Kościół w swojej wiernej pamięci o Panu w sprawowanej Eucharystii – które przecież jest źródłem kontemplacji i apostołstwa ewangelicznego w Kościele jako będącym z istoty swej miłością Trójjedynego – nie został ustanowiony w perspektywie przeszłości, ale w perspektywie wieczności. W tajemnicy Ducha bowiem może nastąpić w życiu wiary autentyczne zapoczątkowanie życia wiecznego – może zostać zainicjowane kontemplatywne uczestnictwo w życiu Bożym, proporcjonalne do głębi i pełni wewnętrznego życia mistycznego danej osoby – wierzącego podmiotu.

## ROCZNICA 500-LECIA JAKO UNIKALNA OKAZJA DO STWIERDZENIA, CZY POGŁĘBIŁ SIĘ ROZDZIAŁ, CZY NASTĄPIŁA ODNOWA TEOLOGII PROTESTANCKIEJ I CZY PŁODNY JEST DIALOG EKUMENICZNY

Pozwolimy sobie złożyć w jedno wszystkie nakreślone powyżej wątki rozważań.

Przywołane na wstępie migawki sakramentalnej praktyki Kościoła katolickiego w Niemczech i po części w Polsce wraz z ukazaniem dominujących tendencji w duchowości eklezjalnych wspólnot wiary<sup>21</sup> powinny uświadamiać istotną, ważną, a niedocenioną rolę teologii dogmatycznej oraz systematycznej w procesie pełniejszego rozczytywania sensu *Słowa*, objawiającego się w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w *Wydarzeniu* Jezus-Chrystus, a jednocześnie rozpoznawania znaków nastawiania Królestwa i weryfikującej krytycznej refleksji, pozwalającej na upewnienie się co do perspektywy płodniejszego *przyoblekania* się w Chrystusa, Zmartwychwstałego Pana – podążania Kościoła, jako mnogich wierzących wspólnot, naprzeciw Przychodzącemu w Chwale, co dokonuje się w każdym wierzącym podmiocie, spełniającym się w łasce wiary poprzez życiowe (*resp.* egzystencjalne) spełnianie się w *jestestwie*. Ponowozytne „zamknięcie” się teologii w strukturach uniwersytetu czy ograniczenie jej wpływu do naukowej struktury uniwersytetu sprawia dojmujące wrażenie oddzielenia jej od życia wiary eklezjalnych wspólnot Kościoła Chrystusa i bliżej nieokreślonej zbędności teologii jako *intellectus fidei* bądź, bardziej, wiary *in statu scientiae*. Ale „przejmowanie” przez eklezjalnych hierarchów (biskupów, duszpasterzy), w funkcji pastoralnej *pewności* (wiedzy) bądź *samowystarczalności* teologicznej, nie jest zbliżeniem się ku dojrzałości (w sensie Kościoła jako pełni rozmaitych

<sup>21</sup> Oczywiście, zrozumiałe jest to, że pastoralną sytuację Kościołów w sytuacji duchowej obecnego postmodernizmu należałoby poddać bardziej systematycznemu badaniu przez teologię pastoralną czy teologiczne nauki socjologiczne.

darów Chrystusowych<sup>22</sup>) – nawet jeśli próbuje się przywołać sytuację Kościoła starożytności chrześcijańskiej, w której wiele spośród najważniejszych dzieł teologii patrystycznej było niczym innym, jak kazaniem głoszonymi w łączności z Kościołem obecnym, czyli się wydarzającym (*resp.* dziejącym), i z tym, który był, czyli wydarzył się, urzeczywistnił<sup>23</sup>. We wzroście Kościoła ku jego pełni Chrystusowej (w sensie żywej wiary licznych pokoleń) i zarazem jego uczestniczenia w interakcji cywilizacyjno-kulturowego rozwoju społeczności zachodniego męcznika cywilizacyjnego konieczne, niestety, okazały się i okazują autonomię funkcji w ramach tego samego mistycznego organizmu. A rozpoznanie imperatywu osadzania się teologii w wierze Kościoła – teologii jako wiary *in statu scientiae*, a więc koncepcji, której możliwości nie doceniono w średniowieczu i zarazem koncepcji, której nie zdołał zakwestionować Lutrowy postulat: *sola fides, sola gratia i sola scriptura* – pozwala w pełni odnaleźć naturalną sytuację Kościoła starożytności chrześcijańskiej, w której „teologia” była głoszona we wspólnocie gminy chrześcijańskiej (w sensie dosłownym) podczas sprawowanej liturgii: eucharystii – czyli sytuację, w której „teolog” nie tyle „uczył”, ile wprowadzał w obszar zbawczej, mistycznej przestrzeni – przestrzeni Trójjedynego.

To, co podnieśliśmy powyżej, nie powinno stać się tylko przyczynkiem, wkładem w akcydentalny postęp dialogu ekumenicznego w czasie, kiedy globalny świat społeczeństw konsumpcyjnych i społeczności innych cywilizacyjnych męczników, a zwłaszcza „wrzących” społeczności islamskich i arabskich, pozostaje w stanie rewolucyjnego konfliktu, podtrzymywanego przez mondialne imperia i mocarstwa dążące do ekonomicznej władzy – oczywiście w imię postępu. W imię bożka modernizmu<sup>24</sup> świat mocarstw zachodnich jest przecież gotów zintegrować się kosztem poświęcenia chrześcijaństwa, czego naocznym dowodem jest postawa politycznych establishmentów Zachodu – europejskiego i zaatlantyckiego – niereagowania na prześladowania chrześcijan poza męcznikiem cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Czy zatem nie trzeba ukonkretnienia dialogu ekumenicznego i przeciwstawienia się kruszeniu reszty dynamizmu Kościołów chrześcijańskich przez socjo-psychologiczne instrumentarium obecnego *władcy* świata Zachodu – bożka „wiecznej” *moderności* (*resp.* nowoczesności) – i jego służyć: społeczeństwa konsumpcji i jego elity politycznej władzy?

Dostrzegamy zatem, że niedoceniana teologia jako wiara *in statu scientiae* posiada wiele możliwych odpowiedzi na moralne dylematy globalnego świata. Być może jej renesans w wyartykułowaniu i uwydatnieniu, że osadza się na wierze Kościoła Ducha Świętego, Kościoła Chrystusa, przyczyni się do tego, że udzieli tych odpowiedzi. Jak zauważamy bowiem, kwestie ludzkiej egzystencji

<sup>22</sup> Por. Ef 4,1-16.

<sup>23</sup> Por. D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004, s. 36.

<sup>24</sup> Bądź „bożek” *perpetuum mobile* „moderności”.

pozostają nierozstrzygnięte, a naukowo-filozoficzny postmodernizm, wytwarzając mutacje błędnych konstrukcji intelektualnych, nie jest w stanie udzielić rzetelnej odpowiedzi.

Najbardziej pilna staje się jednak kwestia postępu w dialogu ekumenicznym. Na ile teologia katolicka, a na ile teologia protestancka – i na ile obie razem – są w stanie w perspektywie tej teologii, rozpoznającej się we wierze Kościoła Chrystusowego, dokonać postępu w ekumenicznym dialogu – dialogu teologicznym? Zauważamy bowiem, że współczesne Kościoły protestanckie, które niegdyś osadziły się w systematach państwowych na zasadzie *cuius regio, eius religio*, pozwoliły ograniczyć oddziaływanie swych wspólnot wiary do kwestii miłosierdzia, a obecność – do działalności charytatywnej. Czy nie należałoby badawczo rozpoznać również tego, na ile jest to nieodwracalną konsekwencją Lutrowej *sola fides*? Bez trudu rozpoznajemy bowiem, że każde skoncentrowanie się Kościoła wyłącznie na charytatywności tępi (*resp.* stępia) Jego ukierunkowanie na *Wieczność*.

Chcielibyśmy zakończyć te rozważania niezwykle optymistycznym stwierdzeniem zbieżności pomiędzy teologią, jako wiarą *in statu scientiae* osadzającą się w wierze Kościoła, a przedsięwzięciem greckiej starożytności – bezinteresownym poznaniem rzeczy niejawnych z natury (*physis* rzeczywistości świata osób i człowieka). Otóż w koncepcji Akwinaty osadzanie się teologii w wierze Kościoła okazuje się takim samym bezinteresownym poznaniem, lecz jej przedmiotem jest absolutna bezinteresowność niestworzonej i stwórczej miłości Trójjedynego.

## CATHOLIC THEOLOGY AND THE 500TH ANNIVERSARY OF THE REFORMATION

### Summary

In the context of the upcoming celebration of the 500th anniversary of the Reformation and modern epistemological dilemmas of the present postmodernity, the author shall submit the question of the reality of ecumenical dialogue. How far, basing on the state of scientific knowledge concerning medieval Christendom, the University and the scholastic method, the influence of oriental Hellenistic culture on the education of the ideological foundations of modernity and based on new discoveries on Aquinas concept of theology and historical-critical method, the Churches of the ecumenical dialogue are able to verify the foundation of Martin Luther's theological position and make real progress in theology? Are they able to make progress in ecumenical dialogue in the imperative of diagnosis of the theologian faith in the faith of the Church of Christ and the Church of the Holy Spirit?

**Słowa kluczowe:** wiara, M. Luter, Reformacja, *sola fides*, dialog ekumeniczny

**Keywords:** faith, M. Luther, Reformation, *sola fides*, the ecumenical dialogue





Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv\*

## DUSZA KOŚCIOŁA<sup>1</sup>

Tekst napisany na seminarium Sługi Bożego Ks. Doc. Wincentego Granata nieco ponad pół wieku temu. Prezentuje ówczesny, przedsoborowy stan dyskusji nad duszą Kościoła. Czyni to na podstawie rozprawy doktorskiej z rzymskiego *Angelicum*: Marcial Versiani, *De Spiritu Sancto Anima Corporis iuxta doctrinam Litterarum Encyclicarum „Mystici Corporis”*, Curitibae (Brasilia) 1957. Nauczanie encykliki *Mystici Corporis Christi* Autor prezentuje w kontekście ówczesnej teologii, dlatego jego rozprawa – mimo upływu półwiecza – zachowuje wartość dla zainteresowanych tematem. Również podejmujący temat duszy Kościoła w nauczaniu Soboru czy w okresie posoborowym z pożytkiem i wdzięcznością sięgną po Versianiego, który znakomicie ułatwi odpowiedź na pytania: „A co Sobór wniósł? Czego uczono o duszy Kocioła przed Vaticanum II? Co nowego wnoszą teologowie po Vaticanum II?”.

Ojciec Niebieski powierzył Chrystusowi Panu wielkie zadanie: ubogacić ludzi Bożym życiem łaski, rozkwitającym w życie niebieskie, oraz uczynić ich uczestnikami uszczęśliwiającego życia w wiecznej chwale według najgłębszych swych planów. Chrystus nie chciał sam doprowadzać do końca powierzonego Mu dzieła, lecz przekazał je do ukończenia Duchowi Świętemu.

Duch Święty działał w szczególny sposób już przy stworzeniu świata: „ornavit caelos”<sup>2</sup>, „replevit orbem terrarum”<sup>3</sup>; otrzymał też specjalną misję udoskonalenia świata<sup>4</sup>.

---

\* Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv – dogmatyk, emerytowany profesor KUL, zamieszkały obecnie w Niepokalanowie. Ostatnio (2014) został doktorem *honoris causa* Uniwersytetu Opolskiego.

<sup>1</sup> Tekst *Dusza Kościoła* został przygotowany jako praca seminaryjna przed półwieczem (1963) w II Katedrze Teologii Dogmatycznej, prowadzonej przez ks. doc. Wincentego Granata. Autor m.in. funkcjami wyraża wdzięczność wobec Sługi Bożego za jego wykłady i seminaria, a także za cenną i skuteczną zachętę do pisania, mimo że nie był jego promotorem.

<sup>2</sup> Job 26,13.

<sup>3</sup> Mdr 1,7.

<sup>4</sup> Leon XIII, Encyklika *Divinum illud*, 9.05.1897, w: *Kundschriften erlassen von unseren Heiligsten Vater Leo XIII*, Freiburg im Breisgau.

## DUCH ŚWIĘTY – DUSZĄ MISTYCZNEGO CIAŁA CHRYSTUSA

Encyklika<sup>5</sup>, powołując się na słowa papieża Leona XIII, nazywa Ducha Świętego „duszą Kościoła”<sup>6</sup>.

Ducha Świętego nazywamy „duszą Kościoła” w znaczeniu przenośnym, podobnie jak w znaczeniu przenośnym mówimy o Kościele jako o Mistycznym Ciele Chrystusa. Versiani<sup>7</sup> dochodzi do wniosku, że ma tu miejsce analogia proporcjonalności niewłaściwej – *analogia proportionalitatis impropriae* – zwana również „analogią metaforyczną”. Opiera się ona na pewnym podobieństwie, które zachodzi między analogatami. Na podstawie analogii metaforycznej mówimy np., że uśmiecha się człowiek i uśmiecha się łąka<sup>8</sup>.

Racje, z powodu których Trzecią Osobę Boską nazywamy „duszą Mistycznego Ciała Chrystusa”, są następujące:

- 1) Dusza jest duchem. Wprawdzie wszystkie Trzy Osoby Boskie są duchem, lecz tylko Trzecia Osoba Boska jest Tchnieniem Ojca i Syna i Ją zwykliśmy nazywać Duchem, jak i Pierwszą – Ojcem, a Drugą – Synem.
- 2) Dusza daje ciału życie. Duch Święty ożywia Ciało Mistyczne darami nadprzyrodzonymi.
- 3) Dusza cała przebywa w całym ciele i cała w poszczególnych jego częściach. Duch Święty przebywa w całym Ciele Mistycznym i w poszczególnych jego członkach.
- 4) Dusza nie przebywa w członkach odciętych od ciała. Duch Święty opuszcza członki odpadłe od Mistycznej Głowy.

<sup>5</sup> Jeżeli w tekście występuje powołanie się na „encyklikę”, bez bliższego określenia, chodzi zawsze o encyklikę *Mystici Corporis Christi*, 1943 [dalej: E].

<sup>6</sup> E 220.

<sup>7</sup> M. Versiani, *De Spiritu Sancto Anima Corporis iuxta doctrinam litterarum encyclicarum „Mystici Corporis”*, Curitibae 1957, s. 34.

<sup>8</sup> Za Arystotelesem i św. Tomaszem z Akwinu zwykło się dzielić analogie na analogię przydziału (*analogia attributionis*) i analogię proporcjonalności czy proporcji (*analogia proportionis*), którą z kolei dzieli się na właściwą (*an. proportionis propriae*) i niewłaściwą, czyli metaforyczną (*an. prop. impropriae seu metaphoricarum*). O. Krąpiec tak wyjaśnia pojęcie analogii proporcji właściwej: „Metafora, czyli przenośnia, istnieje na skutek przeniesienia jakiejś nazwy, oznaczającej zdeterminowaną treść, z jednej rzeczy na drugą, ze względu na jakieś podobieństwo do przedmiotu, któremu ta nazwa przysługuje jako jego zwyczajny znak. Używamy więc jednej nazwy na oznaczenie wielu (przynajmniej dwu) rzeczy, z których jednej nazwa ta przysługuje dzięki jej wewnętrznej treści, podczas gdy innym rzeczom przysługuje dzięki pewnemu podobieństwu, jakie uchwyciliśmy w naszym poznaniu. I tak np. nazwa «uśmiech» na mocy swej wewnętrznej treści realizuje się tylko w człowieku, w znaczeniu zaś przenośnym mówi się o uśmiechu słońca, kwiatów, łąki itp. W tej analogii istnieje relacja przynajmniej dwu proporcji (stosunków) /to do tego ma się tak, jak to do tego/, z tym zastrzeżeniem, że jeden człon relacji wyraża istotną, wewnętrzną treść, którą przydzielamy drugiemu członowi relacji nie dowolnie, ale na skutek podobieństwa do członu pierwszego” (*Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 27).

- 5) Dusza jednoczy wszystkie członki ciała w jedną całość. Duch Święty podobną rolę spełnia w Mistycznym Ciele Chrystusa<sup>9</sup>.
- 6) Dusza uszlachetnia ciało człowieka. Duch Święty uświęca członki Mistycznego Ciała Chrystusa.

Można wskazywać jeszcze na inne racje, które uzasadniają nazywanie Ducha Świętego „duszą Mistycznego Ciała Chrystusa”. Versiani na pytanie, dlaczego właśnie Trzecia Osoba Boska jest duszą Mistycznego Ciała Chrystusa, odpowiada: „albowiem jest Duchem, jest Życiem, jest Miłością, jest Darem”<sup>10</sup>.

## DUCH ŚWIĘTY – DUCHEM CHRYSYSTUSA

Encyklika nazywa Ducha Świętego „Duchem Chrystusa”<sup>11</sup> lub „Duchem Odkupiciela naszego”<sup>12</sup>. Jeśli bowiem Duch Święty zamieszkuje w członkach Mistycznego Ciała, to w nieskończenie pełniejszej mierze w świętej Głowie tego Ciała – w Chrystusie, najpierw w Głowie, potem dopiero w członkach, a w członkach tylko przez Głowę. Nigdy nie przebywa w członkach, ażeby ich przez swoją obecność nie zjednoczyć z Chrystusem i nie upodobnić do Niego<sup>13</sup>.

Św. Paweł niejednokrotnie przyznaje Duchowi Świętemu te same czynności, które spełnia Chrystus Pan:

- usprawiedliwienie w Chrystusie: „A jeżeli szukając usprawiedliwienia w Chrystusie i sami okazaliście się grzesznymi, to czyżby Chrystus pomagał do grzechu?”<sup>14</sup>;
- usprawiedliwienie w Duchu Świętym: „A niektórzy z was tym byli, aleście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i w Duchu Boga naszego”<sup>15</sup>;
- uświęcenie w Chrystusie: „Paweł... do uświęconych w Chrystusie Jezusie...”<sup>16</sup>;
- uświęcenie w Duchu Świętym: „Czynność świętą przez głoszenie Ewangelii Bożej sprawuję, aby ofiara pogan była przyjęta i poświęcona przez Ducha Świętego”<sup>17</sup>;

---

<sup>9</sup> Por. M. Versiani, *De Spiritu Sancto*, s. 34.

<sup>10</sup> Tamże: „nam est Spiritus, est Vita, est Amor, est Donum”.

<sup>11</sup> E 218, 235, 236, 238, 244, 247.

<sup>12</sup> E 223.

<sup>13</sup> M. Versiani, *De Spiritu Sancto*, s. 34-35.

<sup>14</sup> Gal 2,17.

<sup>15</sup> 1 Kor 6,11.

<sup>16</sup> 1 Kor 1,1-2.

<sup>17</sup> Rz 15,16.

- naznaczenie w Chrystusie: „W nim też i wy, gdy usłyszeliście słowo prawdy (Ewangelię zbawienia waszego), uwierzywszy weń, naznaczeni byliście pieczęcią obiecanego Ducha Świętego...”<sup>18</sup>;
- naznaczenie w Duchu Świętym: „A nie zasmucajcie Ducha Świętego Bożego, którym naznaczeni jesteście na dzień odkupienia”<sup>19</sup>;
- obrzezanie w Chrystusie: „Bo w nim cała pełność bóstwa zamieszkuje cielesnie. I jesteście napełnieni w nim, bo on jest głową wszystkich księstw i zwierzchności. W nim też zostaliście obrzezani, nie tym obrzezaniem wykonywanym ręką przez odjęcie (części) ciała, ale obrzezaniem Chrystusowym”<sup>20</sup>;
- obrzezanie w Duchu: „Nie ten bowiem jest żydem, który jest nim na zewnątrz... Ale ten jest żydem, który jest nim w skrytości, i ten jest obrzezanym w sercu i w duchu, a nie według litery”<sup>21</sup>;
- trwanie w Panu: „Przecież, bracia moi najdrożsi i ukochani, wesele moje i korona moja, w ten sposób trwajcie w Panu, najmilszy”<sup>22</sup>;
- trwanie w Duchu: „Tylko sprawujcie się w sposób godny Ewangelii Chrystusowej, aby, gdy przybędę i ujrzę was, czy też z oddalenia słyszał o was, że trwacie jednomyślni w jednym duchu współpracując z wiarą Ewangelii”<sup>23</sup>;
- uczestnictwo w Synu: „wierny Bóg, przez którego jesteście wezwani do wspólnoty syna jego Jezusa Chrystusa Pana naszego”<sup>24</sup>;
- uczestnictwo w Duchu Świętym; „Łaska<sup>1</sup> Pana naszego Jezusa Chrystusa i miłość Boża, i uczestnictwo Ducha Świętego niech będzie z wami wszystkimi. Amen”<sup>25</sup>.

Podobnie mówi św. Paweł o wierze, sprawiedliwości, miłości i radości, wiążąc te cnoty z Chrystusem i Duchem Świętym<sup>26</sup>.

W wielu miejscach podkreśla apostoł ścisłą więź między Synem i Duchem Świętym. Nazywa też Ducha Świętego „Duchem Chrystusa”, np.: „Wy jednak nie w ciele jesteście, ale w duchu, jeśli tylko Duch Boży przebywa w was. A jeśli kto Ducha Chrystusowego nie ma, ten do niego nie należy”<sup>27</sup>. „A jeżeli duch tego, który wzbudził z martwych Jezusa, przebywa w was, ten, który z martwych wzbudził – Jezusa, ożywi i wasze śmiertelne ciała duchem swym w was przebywającym”<sup>28</sup>.

<sup>18</sup> Ef 1,13.

<sup>19</sup> Ef 4,30.

<sup>20</sup> Kol 2,9-11.

<sup>21</sup> Rz 2,28-29. Tekst grecki lepiej wyraża tę myśl.

<sup>22</sup> Flp 4,1.

<sup>23</sup> Flp 1,27.

<sup>24</sup> 1 Kor 1,9.

<sup>25</sup> 2 Kor 13,13.

<sup>26</sup> Wybór tekstów św. Pawła za: J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris 1910, s. 328, za: M. Versiani, *De Spiritu Sancto*, s. 35, nota 37.

<sup>27</sup> Rz 8,9.

<sup>28</sup> Rz 8,11.

Jest „Jedno ciało i jeden Duch”<sup>29</sup>. Duch rozprowadza łaskę po całym ciele: „Są różne dary łaski, lecz tenże Duch”<sup>30</sup>. Czyni to harmonijnie według swojej woli: „udzielając każdemu z osobna, jako chce”<sup>31</sup>.

Bóg posyła Ducha Syna swojego w serca wiernych. Przebywa tenże Duch w Ciele Chrystusa i tak niewypowiedzianie ściśle jednoczy się z Nim, że niekiedy Apostoł zamiennie używa imienia „Chrystus” i „Duch: „A jeśli kto ducha Chrystusowego nie ma, ten do niego nie należy”<sup>32</sup>. „A Pan jest Duchem”<sup>33</sup>. „A my wszyscy z odkrytą twarzą patrzemy, niby w zwierciadle, na chwałę Pańską i przemieniamy się w tenże obraz, z jasności w jasność jakby od Ducha Pańskiego”<sup>34</sup>.

Duch Święty ożywiający Mistyczne Ciało Chrystusa jest w szczególności sposobem Duchem Chrystusa, także jako człowieka. Płyne to stąd, że Duch Święty w sposób zupełnie wyjątkowy zamieszkuje w najświętszym człowieczeństwie Chrystusa, tak że z Chrystusa, jako ze źródła, sływa na innych<sup>35</sup>.

Pan Jezus dlatego nazywa się „Chrystusem”, że został namaszczonej (*unctus*) Duchem Świętym: „A Jezus pełen Ducha Świętego wrócił znaną Jordana...”<sup>36</sup>. „Duch Pański nade mną, dlatego mnie namaścił, abym głosił ewangelię ubogim”<sup>37</sup>.

Św. Paweł Apostoł nazywa Chrystusa duchową skałą, z której wszyscy pili Ducha Świętego: „I wszyscy pożywali tenże pokarm duchowy; i wszyscy pili tenże napój duchowy, a pili z opoki duchowej, która im towarzyszyła, a opoką był Chrystus”<sup>38</sup>.

Napojem duchowym jest Duch Święty: „Albowiem jak jedno jest ciało, a członków ma wiele i wszystkie członki ciała, chociaż jest ich wiele, przecież jednym są ciałem, tak i Chrystus. Gdyż w jednym Duchu wszyscy ochrzczeni byliśmy w jedno ciało, czy to żydzi, czy poganie, wolni czy niewolnicy: i wszyscy jednym duchem byliśmy napojeni”<sup>39</sup>.

Od Wcielenia do Krzyża Duch Święty towarzyszy Chrystusowi Panu, biorąc udział w Jego zbawczym dziele<sup>40</sup>. Ojciec Święty Leon XIII pisze, że dzieła Wcielenia, z którego bije blask Bożych tajemnic doskonałości, chociaż dokonała cała Trójca Przenajświętsza, to jednak przypisuje się je Duchowi Świętemu jako

<sup>29</sup> Ef 4,4.

<sup>30</sup> 1 Kor 12,4.

<sup>31</sup> 1 Kor 12,11.

<sup>32</sup> Rz 8,9.

<sup>33</sup> 2 Kor 3,17.

<sup>34</sup> 2 Kor 3,18.

<sup>35</sup> Por. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia. Introductio generalis*, Romae 1946, s. 81.

<sup>36</sup> Łk 4,1.

<sup>37</sup> Łk 4,18.

<sup>38</sup> 1 Kor 10,3-4.

<sup>39</sup> 1 Kor 12,12-13.

<sup>40</sup> Por. Leon XIII, Encyklika *Divinum illud*, 19.05.1897, w: *Kundschreiben*, s.79nn.

Jego własne dzieło (*tamquam proprium*)<sup>41</sup>: „pierwej niżli się zesłi, okazało się, że poczęła z Ducha Świętego”<sup>42</sup>; „co się z niej poczęło, z Ducha Świętego jest”<sup>43</sup>.

„Słusznie – mówi Ojciec Święty – tajemnicę Słowa Wcielonego przypisuje się Duchowi Świętemu, gdyż jest to największe dzieło miłości Ojca i Syna”<sup>44</sup>.

Wyniesienie natury ludzkiej do osobowego zjednoczenia z Osobą Słowa, które dokonało się we Wcieleniu, jest łaską całkowicie niezasłużoną przez stworzenie, jest całkowicie i zupełnie łaską. Łaskę zaś zwykliśmy wiązać z Duchem Świętym<sup>45</sup>. Duch Święty uświęcił i ubogacił swoimi darami duszę Chrystusa<sup>46</sup>.

Również krwawą Ofiarę Krzyża złożył Chrystus Ojcu Niebieskiemu przez Ducha Świętego: „który przez Ducha Świętego samego siebie bez skazy ofiarował Bogu...”<sup>47</sup>. Encyklika zaś zwraca uwagę, że Chrystus krwią swoją wysłużył nam Ducha Świętego na krzyżu<sup>48</sup>.

## DZIAŁANIE DUCHA ŚWIĘTEGO W KOŚCIELE, MISTYCZNYM CIELE CHRYSTUSA

Działanie Ducha Świętego przejawia podwójny charakter: raz rzuca się w oczy, jest potężne i zdumiewające w skutkach zewnętrznych, innym razem – ciche i tajemnicze – choć równie potężne, wymyka się spod obserwacji. O pierwszym, wspaniałym wylaniu się Ducha Świętego na Kościół mówi Ojciec św. Leon XIII: „W tymże dniu [Zesłania Ducha Świętego – S.C.N.] Duch Święty począł ubogacać swymi darami mistyczne Ciało Chrystusa, owym dziwnym wylaniem, które kiedyś widział Joel, prorok”<sup>49</sup>.

Kościół pierwotny był ciągłym świadkiem wspaniale uzewnętrzniającego się działania Ducha Świętego: mówienie językami, cuda apostołów, prorokowanie, nadzwyczajne rozszerzanie się Dobrej Nowiny.

Później działanie Ducha Świętego nie rzucało się tak mocno w oczy, nie narzucało się z taką siłą. Niemniej od czasu do czasu wybucha potężnym płomieniem, np. w życiu świętych. Papież Pius XI zwraca wagę na postać św. Jana Vianneya. Aczkolwiek wątłej konstrukcji, nie uczony i niezdolny („*exilis figura corporis, indoctus, incultus*”), działanie Ducha Świętego dziwnie w nim rozbłysło, czyniąc

<sup>41</sup> Tamże, s. 89.

<sup>42</sup> Mt 1,18.

<sup>43</sup> Mt 1,20.

<sup>44</sup> Leon XIII, Encyklika *Divinum illud*, s. 89.

<sup>45</sup> Tamże. Łaska – według Leona XIII – jest „*munus veluti proprium Spiritus Sancti*” – zadanie niejako właściwe Duchowi Świętemu.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Hbr 8,14.

<sup>48</sup> „*hunc proprio effuso cruore Christus nobis in cruce promeruit*” (E 219).

<sup>49</sup> Joel 2,28-29.

go niesłuchanie doświadczonym rybakiem ludzi<sup>50</sup>. Zwykle jednak działanie Ducha Świętego jest niedostrzegalne, wewnętrzne i tajemnicze: „Jak wiele i w jaki sposób Duch Święty działa w poszczególnych duszach, jest to godne podziwu, chociaż dla umysłu przedstawia to niejaką trudność do zrozumienia, dlatego że wymyka się ono spod naszej obserwacji”<sup>51</sup>.

W rozważaniach nad Duchem Świętym, żyjącym i działającym w Kościele jako mistycznym Ciele Chrystusa, podkreśla się, iż Duch Święty w nim zamieszkuje, stanowi więź, która Kościół od wewnątrz jednoczy i zespala, jest źródłem Bożego życia i prawdy.

## ZAMIESZKANIE DUCHA ŚWIĘTEGO W KOŚCIELE, MISTYCZNYM CIELE CHRYSIUSA

Bóg przebywa (jest obecny) we wszystkich rzeczach przez swoją moc – *per potentiam* – o ile wszystko poddane jest Jego władzy, przez swą obecność – *per praesentiam*, o ile wszystko odkryte jest przed Jego oczyma, przez istotę – *per essentiam*, jako przyczyna istnienia wszystkiego<sup>52</sup>.

„Bóg przez łaskę zamieszkuje w duszy sprawiedliwej jak w świątyni, w sposób całkowicie wewnętrzny i szczególny” – pisze Ojciec Święty Leon XIII. To zaś połączenie, które nazywamy zamieszkaniem, tylko pod względem warunków, czyli stanu, różni się od owego (zamieszkania) połączenia, którym Bóg uszczęśliwia niebian. I chociaż prawdą jest, że cała Trójca Przenajświętsza dokonuje zamieszkania („ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus”, J 14,23), a to jednak wiążemy w szczególny sposób z Duchem Świętym<sup>53</sup>.

Ślady potęgi i mądrości Bożej pozostają nawet w grzeszniku, lecz miłość, która jest jakby cechą właściwą Duchowi Świętemu, znaleźć można jedynie w duszy sprawiedliwego. „Dlatego Apostoł, kiedy sprawiedliwych nazywa świątynią Boga, nie mówi wyraźnie o Ojcu czy Synu, lecz o Duchu Świętym: «Annescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in invobis est, quem habetis a Deo?»” – „Czyż nie wiecie, że członki wasze są świątynie Ducha Świętego, który w was przebywa, którego macie od Boga?” (1 Kor 6,19)<sup>54</sup>.

Nie należy dnia Zielonych Świąt uważać za początek zamieszkania Ducha Świętego w duszach sprawiedliwych. Duch Święty napępiał swoją obecnością dusze proroków, Zachariasza, Jana Chrzciciela, Symeona i Anny. W dniu Zielonych

<sup>50</sup> Pius XI, Homilia *Praeclara nobis*, 31.05.1925 (w czasie kanonizacji bł. Jana Vienneya i bł. Jana Eudesa), AAS 17 (1925), s. 224n.

<sup>51</sup> Leon XIII, Encyklika *Divinum illud*, s. 97.

<sup>52</sup> S. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, 8, 3 c.

<sup>53</sup> Leon XIII, Encyklika *Divinum illud*; por. także Leon XIII, *Litterae apostolicae Provi da Matris*, 5.05.1896: „Spiritus Sanctus Ecclesiam perpetua praesentia confirmans [...]”, Rundschreiben.

<sup>54</sup> Leon XIII, Encyklika *Divinum illud*.

Świąt zaś obficiej zstąpił na wiernych, pomnażając swoje dary. Nie można mówić, że w tym wielkim dniu rozpoczęło się zamieszkanie Ducha Świętego w Kościele w duszach świętych<sup>55</sup>.

Versiani czyni uwagę, iż zamieszkanie Ducha Świętego w Głowie i członkach, stanowi rację, dlaczego Duch Święty jest duszą Kościoła<sup>56</sup>.

#### WIĘŹ JEDNOŚCI – *VINCULUM UNIONIS*

Działanie Ducha Świętego w Mistycznym Ciele Chrystusa, którym jest Kościół, przejawia się również w tym, że jednoczy je swoją obecnością, Św. Tomasz pisze: „[Duch Święty] jeden i numerycznie ten sam, cały Kościół napenia i jednoczy”<sup>57</sup>.

A w komentarzu do Ewangelii św. Jana podkreśla, iż jeden i ten sam Duch Święty jest w Chrystusie i napenia wszystkich świętych, chociaż dary nadprzyrodzone inne są w Chrystusie, a inne w nas – oraz, że jedność Ducha powoduje jedność w Kościele<sup>58</sup>.

Za podstawę jedności w Mistycznym Ciele Chrystusa nie można uważać łaski, chociaż byśmy nazwali ją „łaską Głowy” – *gratia Capitis*, a to dlatego, że inna może być łaska w Głowie, inna w członkach, np. w Głowie Mistycznego Ciała Chrystusa nie ma wiary i pokuty. Za więź jedności – *vinculum unionis* – należy uważać Ducha Świętego, który jest Duchem Chrystusa. Mieszka w Głowie w całej pełni i mieszka w członkach według miary daru Chrystusowego<sup>59</sup>.

Versiani dostrzega tu piękną analogię do życia Trójcy Przenajświętszej. Syn pochodzi od Ojca, Ojciec rodzi Syna. Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna. Duch Święty w Trójcy Przenajświętszej zamyka krąg Bożego życia w pochodzeniach. Łączy dwie Osoby Boskie wspólnym od nich pochodzeniem. Ten sam Duch jednoczy członki Mistycznego Ciała Chrystusa tajemniczymi, lecz silnymi więzami<sup>60</sup>.

#### ŹRÓDŁO ŻYCIA – *SPIRITUS VITAE*

<sup>55</sup> Tamże. „Certum quidem est, in ipsis etiam hominibus iustis, qui ante Christum fuerunt, inesse per gratiam Spiritum Sanctum, quemadmodum de prophetis, de Zacharia, de Joanne Baptista, de Simeone et Anna scriptum accepimus; quippe in Pentecoste non ita se Spiritus Sanctus tribuit, ut tunc primum esse sanctorum inhabitator inciperet, sed ut copiosius inundaret, cum-lans sua dona, non inchoans, nec ideo novus opere, quia ditior largitate” (S. Leo Magnus, *Hom. 3 de Pent.*).

<sup>56</sup> „[...] Spiritum Sanctum esse animam Ecclesiae ratione inhabitationis – in membris [...] in membris sicut in capite” (M. Versiani, *De Spiritu Sancto*, s. 85).

<sup>57</sup> „qui [Spiritus Sanctus] unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit” (*De Veritate*, 2 9,4).

<sup>58</sup> „quia licet dona habitualia alia sint in nobis quamin Christo, tamen Spiritus Sanctus qui est in Christo unus et idem replet omnes sanctos [...]. Nam unitas Spiritus facit in Ecclesia unitatem” (*In Joannen*, c. 1, lect. 9).

<sup>59</sup> M. Versiani, *De Spiritu Sancto*, s. 99.

<sup>60</sup> Tamże, s. 100.



Przebywanie Ducha Świętego w Mistycznym Ciele Chrystusa płodne jest w święte owoce łaski, świętości i nadprzyrodzonych darów. To przebywanie sprawia, że w organizmie Kościoła jest i bujnie rozkwita życie Boże.

„Zamieszkanie Ducha Świętego w pobożnych duszach – pisze Leon XIII – sprowadza na wiele sposobów bogactwo niebiańskich darów [...], dlatego mówi św. Augustyn, że przez otrzymanie Ducha Świętego członki Chrystusowe zyskują liczne potrzebne im dary (*De Trinitate* 1.15, c. 39)”<sup>61</sup>.

Duch Święty jako dusza Mistycznego Ciała Chrystusa stanowi najwyższą, powszechną, choć niewidzialną zasadę życia, czyli żywotne źródło życia tegoż Ciała. We wszystkich przejawach nadprzyrodzonego życia Kościoła obecny jest Duch Święty. We wszystkich – w tych najmniejszych i najprostszych i w tych największych, które wznoszą się na szczyty, dotykając niemal granic wizji uszczęśliwiającej. Dlatego św. Paweł powiada, iż nawet imienia Jezus nie zdołamy wymówić w ten sposób, aby nam pomogło do zbawienia, jak tylko w Duchu Świętym<sup>62</sup>. Wszelki ruch stworzenia do swego celu nadprzyrodzonego płynie od Ducha Świętego, który jest źródłem wszelkiego życia Bożego w Mistycznym Ciele<sup>63</sup>.

„Duch Święty – pisze Versiani – nazwany jest w encyklice duszą nie tylko dlatego, iż daje łaskę uświęcającą, lecz że stanowi początek jakiegokolwiek działania rzeczywiście zbawiennego, tzn. takiego, które wnosi chociażby najmniejszą zasługę na życie wieczne”<sup>64</sup>.

„Początek jakiegokolwiek działania rzeczywiście zbawiennego” – to sformułowanie – zdaje się – najlepiej wyraża sens zdania, iż Duch Święty jest „źródłem życia w Mistycznym Ciele Chrystusa”. Wszystko, co w Kościele zbawiennego, nadprzyrodzonego, Bożego..., nie od ludzi bierze początek, lecz płynie z Bożego źródła – od Ducha Świętego. Rozprowadzenia tego życia, które w łonie Trójcy Przenajświętszej bierze początek, dokonuje Trzecia Osoba Boska w sposób zupełnie wolny „udzielając każdemu z osobna jako chce”<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Leon XIII, Encyklika *Divinum illud*.

<sup>62</sup> 1 Kor 12,3.

<sup>63</sup> „Agitur de principio, non quovis, sed supremo – seu fonte, consequenter universali, et invisibili seu inadspectabili, ubi S. Thomas diceret «ultimum complementum»” (I p., q. I, a. 9 ad 2). Agitur de principio supremo vitali. Intime praesens esse et operari debet in quovis manifestatione hujus excellentis vitae quae est vita Corporis Mystici. Et id, a promissis et remotissimis manifestationibus ad ea usque quae quasi ad limina visionis beatificae ducunt. Rememorandum quod S. Paulus dixit ne quidem nomen Jesus salutariter nos invocare posse nisi in Spiritu Sancto (1 Cor. XII, 3). Totus ergo motus creaturae in finem suum ultimum supernaturalem (Cf. IV C.G., c. XX-XXII). M. Versiani, *De Spiritu Sancto*, s. 98n.

<sup>64</sup> „Praeterea Spiritus dicitur in Encyclicis anima non tantum in quantum dat gratiam habitualement sed in quantum principium cuius vis actionis realiter salutaris, id est actio, quae habeat aliquod – etiam minimum et infimum meritum in ordine ad vitam aeternam” (tamże, s. 104).

<sup>65</sup> 1 Kor 12,11.

„Sposób rozprowadzania darów nadprzyrodzonych podobny jest w pewien sposób do wpływu duszy w ciele fizycznym. Uzależniony jest od miejsca, które członki zajmują w Ciele, oraz od stopnia ich duchowego zdrowia. Duch Święty działa w każdym członku, bowiem jest w nich źródłem wszelkiej czynności zbawiennej – osobiście oraz przez posługę członków wyższych”<sup>66</sup>.

Różne dary różnym daje członkom w niejednakowej mierze. W niektóre dusze wlewa przebogatą obfitość darów niebieskich; łączy w nich najwyższą świętość życia z cudownymi wprost owocami prac apostołskich. Innym udziela się mniej hojnie<sup>67</sup>.

On prosi za nami wzdychaniem niewymownym<sup>68</sup>.

On łaską i darami swymi przyozdabia nas przede wszystkim w sakramentach: „On jest odpuszczeniem wszystkich grzechów”<sup>69</sup>.

„...odpuszczenie zaś grzechów dokonuje się przez Ducha Świętego<sup>70</sup>.

On niedostrzeżenie i cicho działa w duszy przez napomnienia i natchnienia, na co zwrócił uwagę papież Leon XIII:

„Pośród darów [Ducha Świętego – S.C.N.] są tajemne owe natchnienia i napomnienia, które Duch Święty wzbudza częstokroć w umysłach i duszach. Gdyby je usunąć, nie byłoby ani początku dobrego życia, ani postępu, ani osiągnięcia zbawienia wiecznego”. Pismo Święte na swoich stronach przyrównuje je niekiedy do lekkiego szeptu nadchodzącego wietrzyku, ponieważ niezmiernie trudno uchwycić tego rodzaju głosy i poruszenia dokonujące się w duszy. Doktor Anielski trafnie porównuje je do poruszeń serca, które całą swoją moc skrywa w organizmie żywym: „Serce posiada pewien ukryty wpływ i dlatego do serca przyrównujemy Ducha Świętego, który niewidocznie ożywia i jednoczy kościół (*S.Th.*, 3, g. 8, a. 1, ad 3)”<sup>71</sup>.

Duchowi Świętemu zawdzięczamy światło, gorliwość w służbie Bożej, moc duchową<sup>72</sup>.

<sup>66</sup> „Dispensatio haec procedit secundum rationem quae assimilatur influxui animae in corpus physicum. Dispensatio quae membris fit procedit [...] secundum locum quem illa in Corpore occupat et secundum cuiusque eorum sanitatis spiritualis gradus. Spiritus agit in unum quodque membrum – nam in illis est cuius vis salutaris actus principium – per seipsum et per ministerium superiorum” (M. Versiani, *De Spiritu Sancto*, s. 104n).

<sup>67</sup> „[...] alia in aliis operetur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult (1 Cor., XI 1,11) – nec similia omnibus dona, nec simili demensa modo, suppetunt ac constant; in quorundam vero animis tanta numerum caelestium insidet ubertas tantaque efficacitatis, ut iidem cum maxima vitae sanctimonia mirabiles prorsus apostolatus fructus coniungant” (Pius XII, Hom. *Praeclara nobis*).

<sup>68</sup> Rz 8,26.

<sup>69</sup> „quia ipse est remissio omnium peccatorum” (in *Miss. Rom.*, Fer. III post Pent. Postcommunio).

<sup>70</sup> „remissio autem peccatorum fit per Spiritum Sanctum, tamquam per donum Dei” (*S.Th.*, III, 3, 8 ad 3).

<sup>71</sup> Leon XIII, Encyklika *Divinum illud*, s. 103.

<sup>72</sup> Jeden z najpiękniejszych tekstów o działaniu Ducha Świętego w Kościele: „[Spiritus Sanctus...] Ecclesiam perpetua praesentia confirmans; ex quo, vivo sanctitatis fonte, regeneratae animae

On wraz z łaską uświęcającą wprowadza do duszy siedem swoich darów: mądrości, rozumu, rady, męstwa, umiejętności, pobożności i bojaźni Bożej<sup>73</sup>, które usposabiają duszę do chętnego posłuszeństwa Jego woli. On przyozdabia duszę swymi owocami, których św. Paweł wylicza dwanaście: „A owocem Ducha jest miłość, wesele, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wspaniałomyślność, łaskawość, wierność, skromność, wstrzemięźliwość, czystość”<sup>74</sup>.

„Nie sposób słowem wyrazić, jakie jest to dzieło Bożej łaski w ludzkich duszach”<sup>75</sup>. Nie inaczej działa Duch Święty w Mistycznym Ciele Chrystusa.

### ŹRÓDŁO PRAWDY – *SPIRITUS VERITATIS*

Twórca Kościoła, Głowa Mistycznego Ciała, Chrystus Pan, złożył w swym Kościele skarby łaski i Boski dar prawdy. Przekazał Kościołowi swoją naukę, której Kościół jest stróżem i nauczycielem. „Z Bożego ustanowienia Kościół ma obowiązek jak najtroskliwiej strzec całego i nienaruszonego depozytu Boskiej wiary i czuwać ustawicznie nad zbawieniem dusz, jak również z najwyższą troską usuwać wszystko, co sprzeciwia się wierze lub w jakikolwiek sposób może narazić zbawienie dusz na niebezpieczeństwo. Przeto Kościół na mocy władzy otrzymanej od swego Twórcy ma nie tylko prawo, lecz również obowiązek nie tolerować żadnego błędu, ale ma je wskazywać i potępiać, jeśli tego wymaga całość wiary i zbawienie dusz”<sup>76</sup>.

W wypełnianiu tego niezwykle odpowiedzialnego i nadzwyczaj trudnego zadania wspiera Kościół Duch Święty, udzielając mu daru nieomyślności.

Kościół jest nieomylny w osobie następcy św. Piotra na jego stolicy w wypadkach, gdy papież uroczyście określa naukę wiary i obyczajów *ex cathedra*<sup>77</sup>, następnie Kościół jest nieomylny w potwierdzonej przez papieża nauce soborów odbywających się w łączności z papieżem<sup>78</sup> oraz w tym, co zwykle nauczanie rozproszonego po całym świecie Kościoła podaje jako objawione przez Boga<sup>79</sup>.

---

in divinam adoptionem filiorum, mire ad aeterna augentur et perficiuntur. Siquidem ex multiformi Spiritus gratia divinum in eas lumen et ardor, sanatio et robur, levamen et requies, omnis que prosequendae bonitati sanimus, sancteque factor umfecundi tasperenni munnere derivantur. Idem denique Spiritus virtute sua in Ecclesia sic agit, ut mystici huius corporis quemadmodum caput est Christus, ita ipsemet corapta possit similitudine appellari: nam cor habet quamdam influentiam occultam; et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit (*S.Th.*, III, 8,1 ad 3)” (Leon XIII, List apost. *Provida Matris*, 5.05.1895).

<sup>73</sup> Iz 11,1.

<sup>74</sup> Ga 5,22.

<sup>75</sup> Leon XIII, Encyklika *Divinum illud*.

<sup>76</sup> Pius XII, List *Gravissima inter*, 11.12.1962.

<sup>77</sup> Według określenia Soboru Watykańskiego I.

<sup>78</sup> Denz. 164, 173, 212, 226nn, 250.

<sup>79</sup> Pius XII, List *Tuas Libenter* ad archip. Monaco Frisingensem, 21.12.1863, Denz. 1683.

Ojcowie II Soboru w Nicei (787), skierowanego przeciwko obrazoburcom, wyjaśnili, dlaczego idą wiernie drogą wytyczaną przez naukę „świętych Ojców” i tradycję Kościoła: „albowiem wiemy, iż owa [tradycja – S.C.N.] jest z Ducha Świętego, który bez wątpienia mieszka w Kościele”<sup>80</sup>.

Podobnie mówi Sobór Trydencki: „Przeto sam święty Synod przez Ducha Świętego pouczony”<sup>81</sup>, wyrażając tymi słowami prawdę, iż Trzecia Osoba Trójcy Przenajświętszej sprawuje w Mistycznym Ciele Chrystusa szczególną misję stróża prawdy: „A ja – modlił się Chrystus Pan – prosić będę Ojca i innego Pocieszyciela da wam, aby pozostał z wami na zawsze, Ducha Prawdy”<sup>82</sup>.

Pięknie tę myśl wyraził Ojciec Święty Pius XI w homilii podczas kanonizacji błogosławionych Jana Vianneya i Jana Eudesa: „Od teje chwili [zesłania Ducha Świętego – S.C.N.], kiedy wieczne życie i moc poczęły krążyć w niepokalanych żyłach niepokalanej Oblubienicy Chrystusa dzięki wciąż obecnej pomocy Ducha Świętego nie tylko uniknęła ona jakiegokolwiek błędu, lecz owszem, rozsiała i rozkrzewiła pośród rozrzuconych po ziemi narodów ziarna świętej nauki i miłości, narodziła się bowiem po to, by nieść zbawienie wszystkim ludom”<sup>83</sup>.

## DUSZA NIESTWORZONA – DUSZA STWORZONA MISTYCZNEGO CIAŁA CHRYSTUSA

Od św. Roberta Bellarmina (1542-1621) coraz częściej mówi się o duszy Kościoła jako o czymś stworzonym. Także obecnie niektórzy teologowie, aby lepiej wyjaśnić tradycję i być w zgodzie z jej wyrażeniami, mówią o dwu duszach w Kościele: o duszy niestworzonej – Duchu Świętym, oraz o duszy stworzonej, którą nie wszyscy jednakowo pojmują.

Nawet encyklika *Mystici Corporis Christi*, która zupełnie wyraźnie Ducha Świętego nazywa „duszą Mistycznego Ciała Chrystusa”, nie przeszkadza niektórym teologom uczyć o stworzonej duszy Kościoła. Na przykład Emillio Sauras OP zwraca uwagę, iż formuła „Spiritus Sanctus est anima”, którą przynosi encyklika, zresztą nie pierwsza, nie wyklucza formuły „gratia est anima” i świadomie zatrzymuje również tę drugą formułę, uważając ją nawet za właściwszą. „Bóg – pisze Sauras – ożywia na drodze przyczynowości sprawczej, a nie na drodze przyczynowości formalnej. Dusza zaś ożywia jako przyczyna formalna”<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> Denz. 302.

<sup>81</sup> Denz. 930.

<sup>82</sup> J 14,16n.

<sup>83</sup> *Praeclara Nobisi*, s. 223.

<sup>84</sup> „Ya dijimos que Dios vivifica por via de causalidad eficiente y no por via de causalidad formal. El anima, en cambio, vivifiªa como causa formal” (E. Sauras, *El Cuerpo Mistico de Christo*, Madrid 1925, s. 821).

Tezy o stworzonej duszy Kościoła broni gorąco Charles Journet. Stawia znak równości między miłością a łaską, która jest duszą stworzoną Kościoła. Powołuje się przy tym na św. Tomasza<sup>85</sup>. Versiani, streszczając wywody Journeta, pisze, że przyjmuje on dwie dusze, nie niezależne od siebie, nie stojące na jednej płaszczyźnie, lecz jedną podporządkowaną drugiej<sup>86</sup>.

Journet podaje liczne teksty wielu autorów przyjmujących stworzoną duszę Kościoła. Są to zdania z dzieł Bellarmina, Bossueta, Billuarta, Perrona, de Groota, Billota, Schultesa, z Katechizmu Piusa X, z Katechizmu Gaspariego i z książki Tyszkiewicza. Różnie w tych tekstach przyjmuje się duszę stworzoną Mistycznego Ciała: jako wiarę, miłość, łaskę uświęcającą, wieczną asystencję Ducha Świętego lub razem wiarę, nadzieję i miłość albo wraz ze wszystkimi darami nadprzyrodzonymi<sup>87</sup>.

Versiani, który nie przyjmuje stworzonej duszy w Mistycznym Ciele Chrystusa, cytuje znowu innych teologów, którzy albo Ducha Świętego uważają za duszę Kościoła, albo wprost odrzucają pojęcie duszy stworzonej Kościoła. Są to następujący autorzy: Beumer, Goyevaerts, Feckes, Liege, Tromp, Vauthier, Mura<sup>88</sup>.

Jedni i drudzy mają swoje racje, którym trudno odmówić słuszności. Jednak wydaje się, że encyklika przemawia raczej na korzyść tych, którzy przyjmują jedną, niestworzoną duszę w Mistycznym Ciele Chrystusa, którą to duszą jest Duch Święty.

## THE SOUL OF THE CHURCH

### Summary

The author takes a closer look concerning the soul of the Church based on the dissertation of: Marcial Versiani, *De Spiritu Sancto Anima Corporis iuxta doctrinam Litterarum Encyclicarum "Mystici Corporis"*, prepared by the Angelicum in Rome, and published in Brasil (Curitiba 1957). – According to Versiani's synthesis, the Holy Spirit is the Soul of the Mystical Body of Christ (here the author gives reasons why) and the Soul of Christ. Taking on different forms of activity in the Church which is the Mystical Body of Christ: the Holy Spirit lives in and is its Bond of Union (*Vinculum Unionis*), Source of Life (*Spiritus Vitae*) and Source of Truth (*Spiritus Veritatis*). – Other than the Holy Spirit as – the uncreated soul of the Church – some theologians hold that there is a second, created soul of the Church (Bellarmin, Bossuet, Billuart, Perron, de Groot, Billot, Schultes, Tyszkiewicz, Sauras), though some understand it to be faith, hope, love, sanctifying grace,

<sup>85</sup> „[...] et l'on devra définir l'âme créée de l'Eglise en disant qu'elle est la grâce christique et Christo conformante, parvenue, sous la loi nouvelle, à sa pleine éclosion. Saint Thomas dit que la vie de l'âme formellement, c'est la charité. Cela vaut de toute l'Eglise [...]” (Ch. Jauret, *L'Eglise du Verbe Incarnée*, t. II, s. 647).

<sup>86</sup> M. Versiani, *De Spiritu Sancto*, s. 93.

<sup>87</sup> Ch. Jauret, *L'Eglise*, t. II, s. 566-569.

<sup>88</sup> M. Versiani, *De Spiritu Sancto*, s. 93.

and the never ending assistance of the Holy Spirit while others see it as faith, hope, love together with all the supernatural gifts.

**Słowa kluczowe:** dusza Kościoła, Granat Wincenty, eklezjologia, *Mystici Corporis Christi*, pneumatologia, Versiani Marcial

**Keywords:** Soul of the Church, Granat Wincenty, *Mystici Corporis Christi*, Versiani Marcial

---

## RECENZJE

---

Ks. Wincenty Granat, *Łaski pełna, Pan z Tobą. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, oprac. i przygotowała do druku Halina Irena Szumił, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2014, ss. 209.

W 2013 roku to samo sandomierskie wydawnictwo podarowało nam trzy pozycje poświęcone ks. Wincentemu Granatowi: 1) ks. Zdzisław Janiec, ks. Tomasz Lisiecki, Halina Irena Szumił, *Na szlakach wiary ze sługą Bożym ks. Wincentym Granatem. Czytanki majowe*; 2) *Sprawiedliwy z wiary żyć będzie. Ks. Wincenty Granat – świadek wiary. Materiały z sesji poświęconej Słudze Bożemu w 33. rocznicę śmierci. Sandomierz, 11 grudnia 2012 roku*, red. ks. Zdzisław Janiec; 3) Halina Irena Szumił, *Człowiek wiary. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*. Nieco wcześniej (2001) opublikowano w Sandomierzu książkę *Eucharystia Misterium Bożej obecności. Wybór i opracowanie H.I. Szumił*, trzy lata później *Wybór myśli ks. Wincentego Granata Życ prawdą w miłości*, a rok później w Wydawnictwie KUL książkę *Działalność naukowa ks. prof. Wincentego Granata*, z opracowaniem jego działalności dydaktycznej i naukowo-wydawniczej oraz z jego bibliografią podmiotową i przedmiotową wraz z bibliografią prac dyplomowych o teologicznej myśli ks. W. Granata. Jeszcze wcześniej (1993) Halina I. Szumił w Wydawnictwie św. Krzyża w Opolu wydała własną rozprawę *Deo et Ecclesiae. Życie i działalność ks. Wincentego Granata*.

Szumił nie przestaje działać na rzecz współzałożyciela swojego zgromadzenia. Ostatnią książkę, *Łaski pełna, Pan z Tobą*, poświęciła mariologii ks. Granata. W *Słowie wstępnym* uporządkowała chronologicznie zamieszczone tu teksty, co ma duże znaczenie wobec niezwyklego czasu życia ich Autora: przed Soborem, w czasie Soboru, po Soborze. Sprzed Soboru otrzymaliśmy jeden tekst: *Bogurodzica – Współodkupicielka*, publikowany w „Homo Dei” 26 (1957), s. 811-822. „Artykuł ogranicza się do wyjaśnienia współodkupicielstwa Maryi, zostawiając na uboczu bardziej zawile kontrowersje” (s. 12). Zgodnie z tym założeniem ks. Granat starannie omawia współodkupienie w świetle Pisma św. i Tradycji, istotę współodkupienia i opinie teologiczne na jego temat. Referuje stanowiska „za” i „przeciw”. Sam nie opowiada się wyraźnie ani po jednej, ani po drugiej stronie. Zwolennikom wskazuje trudność: „Trudność chyba dotychczas nieprzewyciężoną w pełni stanowi twierdzenie o powszechnej zbawczej roli Chrystusa: jeśli Maryja znajduje się wśród odkupionych, to jak może odkupywać innych i siebie”. Trudność jest większa niż przy dogmacie Niepokalanego Poczęcia [...]. Tworzy się niełatwy do przewyciężenia dylemat: albo należy uznać dwa odkupienia, jedno w stosunku do Maryi (dokonane również przez Chrystusa), albo przyjmując, że przez to same zbawcze dzieło na krzyżu Maryja odkupuje (siebie i innych), a równocześnie jest odkupywana. Źródła Objawienia nie dają żadnej podstawy do tego, by stwierdzić dwa rodzaje zbawczego dzieła [...]” (s. 20n). Od siebie ks. Granat proponuje przyjmą

rozdzielenie w kapłaństwie: 1) jedyne, główne kapłaństwo Chrystusa; 2) cząstkowe i zależne kapłaństwo Maryi; 3) kapłaństwo hierarchiczne i konsekuracyjne oraz 4) duchowe kapłaństwo wiernych.

Tekst *Najświętsza Maryja Panna i Kościół Ciało Mistyczne Chrystusa* (s. 23-38) pochodzi z *Dogmatyki katolickiej*, t. IV, a więc jest przedsoberowy (1960) i porusza głównie ten sam temat współodkupienia; Autor powtarza znaczną część poprzedniego artykułu z „Homo Dei”.

Tekst pt. *Boskie Macierzyństwo* (s. 39-72) ks. Granat zamieścił w zbiorowym podręczniku mariologii pod redakcją o. Bernarda Przybylskiego *Gratia plena* (Poznań 1965). W końcowej jego części znajdujemy charakterystyczny wyróżnik teologii Autora: ukazywanie życiowych wartości przedkładanej doktryny. Tytuł tej końcówki: *Religijno-moralna wartość nauki o dziewiczym macierzyństwie Najświętszej Maryi Panny*.

Następne teksty powstawały już po Vaticanum II. Pierwszy z nich, *Maryja, Dziewica Bogarodzicielka w zbawczych Misteriach Chrystusa*, to znaczna część posoborowej mariologii z podręcznika *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie* (t. I, 1972). W nauce Soboru ks. Granat znajduje umocnienie swojego stanowiska odnośnie do roli Maryi w dziele Odkupienia. Zwraca uwagę, że Vaticanum II unika wyrażenia „Współodkupicielka” (s. 112).

Między tekstami typu akademickiego Szumił zamieściła także tekst – napisany „dla szerszych kręgów” – o Różańcu z „Przewodnika Katolickiego” (1973) i „Gościa Niedzielnego” (1998). Ks. Granat napisał tam coś, co mocno powie światu Jan Paweł II w roku 2002 (nie ustalono, czy po lekturze ks. Granata i pod jego wpływem). Napisał on mocne słowo o potrzebie rozważania w Różańcu: „Różaniec nie jest tylko recytowaniem «Ojcze nasz» i «Zdrowaś Maryjo»». Do jego istoty należy rozważanie przy każdym dziesiątku wydarzeń w życia Chrystusa i Maryi, a w nim i przez nie – tajemniczych losów naszego własnego życia”. Niejako echo tych słów słyszymy w liście apostołskim *Rosarium Virginis Mariae* (*O Różańcu świętym*): „Różaniec modlitwą kontemplacyjną. 12. Różaniec, właśnie wychodząc z doświadczenia Maryi, jest modlitwą wyraźnie kontemplacyjną. Pozbawiony tego wymiaru, okazałby się wycyuty ze swej natury, jak podkreślał Paweł VI: «Jeśli brak kontemplacji, różaniec upodabnia się do ciała bez duszy i zachodzi niebezpieczeństwo, że odmawianie stanie się bezmyślnym powtarzaniem formuł oraz że będzie w sprzeczności z upomnieniem Chrystusa, który powiedział: «Na modlitwie nie bądźcie gadatliwi jak poganie»”. Księżę Rektorze, jak to zrozumieć, że dzisiaj nawet w sanktuarium maryjnym, odmawiając Różaniec *coram Sanctissimo* zapowiada się Tajemnicę i natychmiast odmawia..., bez rozważania nawet bardzo krótkiego... A przy tym deklaruje się „bycie za” naszym kochanym św. Janem Pawłem II i wierność jego nauczaniu. Dzieje się tak nawet w pierwszą sobotę miesiąca. Księżę Rektorze! Potrzebujemy Twego nauczania o Różańcu.

Kolejny tekst, *Błogosławiona Maryja, Dziewica Boża Rodzicielka w Misterium Kościoła*, pochodzi z posoborowego podręcznika *Ku człowiekowi i Bogu*



w *Chrystusie* (1974). Autor zestawia naukę ósmego rozdziału KK, zwraca uwagę, że Sobór unika nazwy „Współodkupicielka” i „bardzo mocno podkreśla jedyne pośrednictwo Chrystusa” (s. 123), wprowadzając do swojej mariologii ideę Maryi typu Kościoła i Matki Kościoła. Wykład teologii „Matki Kościoła” kończy się wskazaniem wartości religijno-moralnych (s. 126).

Wykład pt. *Kult Matki Bożej* pochodzi z tomu pierwszego podręcznikowej syntezy *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie* (1974). Ks. Granat przypomina, że „kult w pełnym znaczeniu oddajemy tylko Bogu” (s. 129), uznaje trafność nazwy *cultus hyperduliae* (s. 134), chociaż Sobór nie sięgnął po ten termin i dość szeroko omawia (Granat, nie Sobór) polskie formy czci Maryi.

W obszernym artykule z 1976 roku *Chrystus i Bogarodzica w nauczaniu i kulcie kościelnym* ks. Granat najpierw pyta, *Kim jest Chrystus*, następnie *Kim jest Maryja*, a z odpowiedzi na te pytania wyprowadza wnioski na temat: *Chrystocentryzm a maryjność w katolicyzmie*. Trudno w teologii polskiej wskazać tekst równie dobry, mądry, wyważony i zharmonizowany z najwartościowszym nauczaniem Kościoła. Do maryjności Kościoła ks. Granat zalicza m.in. naśladowanie cnót Maryi (s. 175). Prawdopodobnie nie miniemy się z prawdą, stwierdzając, że ten motyw eklezjotypiczności raczej słabo występuje w mariologii naszego Mistrza. Również w tym artykule znajdujemy idee partycypacji w teologii zbawczego pośrednictwa: Chrystus jest „jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, a istoty rozumne i wolne, jakimi są ludzie, uczestniczą w tym pośrednictwie [...]”. Wśród tych uczestniczących Maryja ma pierwszą i wyjątkową pozycję” (s. 176). Tę myśl rozwinął ks. Granat także w 1980 roku na łamach „Gościa Niedzielnego”, w artykule „Pośredniczka zbawienia”.

W Aneksie I Szumił dołączyła swoje opracowanie *Najświętsza Maryja Panna a Trójca Święta w teologicznej myśli ks. Wincentego Granata*. Jej zdaniem „interpretacja relacji Maryi do Trójcy Świętej w ujęciu naszego Profesora zajmuje znaczącą i trwałą pozycję w myśli teologicznej” (s. 188). W Aneksie II ks. Anton Adam CM (Teologiczny Instytut, Badin, Słowacja) rozwinął temat *Maryja w Tajemnicy Wcielenia w nauczaniu ks. Wincentego Granata*. Ks. Anton Adam, aktualnie profesor teologii na uczelniach Słowacji, doktorat z teologii dogmatycznej uzyskał na KUL (rozprawa *Ku personalistycznemu rozumieniu łaski. Studium z charytologii ks. Wincentego Granata*, Lublin 1996, XXX + 256 ss.; obrona 20.06.96). Dzięki niemu ks. Granat naucza na Słowacji. W Aneksie III otrzymaliśmy wykaz prac dyplomowych z mariologii napisanych pod kierunkiem ks. Granata (trzy licencjackie i dwie doktorskie: ks. Zygmunt Lewicki, *Dogmat wniebowzięcia Bogarodzicy w liturgii prawosławnej Cerkwi rosyjskiej i nauce jej teologów* [1954] i ks. Feliks Zapłata SVD, *Udział Matki Najświętszej w obiektywnym dziele chrześcijańskiego odkupienia* [1954]). Katedra Mariologii pod kierunkiem o. prof. A.L. Krupy powstała w 1958 roku. Szumił zna dwie prace magisterskie o mariologii ks. Granata, napisane pod kierunkiem ks. Józefa Krasieńskiego: 1) ks. Stanisław Chmielewski, *Recepcja mariologii Soboru Watykańskiego II na przykładzie [teologii]* ks. Win-

centego Granata; 2) ks. Tomasz Lis, *Mariologia w ujęciu księdza Wincentego Granata*, 3) praca napisana pod kierunkiem ks. Macieja Korczyńskiego przez Urszulę Bartosia pt. *Rola Maryi w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa w pismach Wincentego Granata* (wszystkie obronione na KUL).

Był otwarty na Sobór i jego ekumenizm, a także na młodych i na współpracę z nimi. Przygotowując posoborową syntezę swojej teologii w dwutomowym *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, zwrócił się do mnie, abym do jego podręcznikowej mariologii opracował temat *Matka Boża w świetle teologii protestanckiej*, a do ks. Wacława Hryniewicza – o analogiczne opracowanie w świetle teologii prawosławnej, co też uczyniliśmy, a on zaakceptował i włączył do swojego podręcznika.

Przyzwycailiśmy się mariologię KUL tamtego i nieco późniejszego czasu kojarzyć z o. prof. Krupą. Szumił poszerza i koryguje takie widzenie. O mariologii ks. Granata mamy dwa doktoraty, podczas gdy o mariologii o. Krupy, jak dotąd, nie napisano żadnego.

O. prof. Krupa nie opublikował podręcznika mariologii, ks. Granat także, ale w swoim posoborowym podręczniku dogmatyki *Ku człowiekowi...* zamieścił również mariologię, co znacząco (i bardzo pozytywnie) kształtowało mariologiczną świadomość w kraju nad Wisłą.

*Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv*  
*Instytut Maryjno-Kolbiański „Kolbianum” w Niepokalanowie,*  
*Centrum Studiów Mariologicznych UKSW*

---

Luciano Nicasro, *Misterium hominis. Fenomenologia trascendentale del desiderio umano* (Fenomenologia transcendentálna ludzkiego pragnienia), Baglieri Editrice, Vittoria 2014, ss. 171.

Luciano Nicasro należy do międzynarodowego ruchu personalistów. Związany jest od lat ze społecznością kwartalnika „Prospettiva Persona”, wokół którego utworzyła się sieć centrów badań nad osobą we Włoszech i w kilku krajach świata. Jest profesorem filozofii i socjologii w Raguzie oraz w Palermo na Sycylii. W swej dziedzinie jest niezwykle płodnym i oryginalnym twórcą. Najnowsza jego książka jest szesnastą z kolei. Książka *Misterium hominis* (łac. Tajemnica człowieka) na pewno zainteresuje nie tylko filozofów i socjologów, ale i teologów. Jest to książka napisana przez kogoś, kto jest wprawnym obserwatorem procesów społeczno-kulturowych, jak i dogłębnym znawcą duchowego doświadczenia człowieka. Metoda opisu fenomenologicznego ułatwia czytelnikowi zrozumienie poszczególnych wydarzeń zachodzących w obszarze tak zwanej kultury i cywilizacji zachodniej oraz pragnień zakorzenionych w głębi ludzkiego jestestwa. One przybierają różne

formy i wielorakie określenia, ale zawsze transcendują ku Bogu. Negowanie tych pragnień, ukrytych w ludzkim sercu, do przekraczania granicy ludzkiej natury i jej ograniczeń prowadzi człowieka do dehumanizacji, a cywilizację do dekadencji. Autor cytuje wielu autorów niezwiązanych z myślą chrześcijańską, na dowód, że jego opinie są odzwierciedleniem rzeczywistości. Nicastro zauważa, iż pragnienia ludzkie zostały zagłuszone przez kulturę konsumizmu. Niezliczone centra medialne wmawiają człowiekowi, że zakres ludzkich pragnień został zdefiniowany, zrealizowany w postaci produktów i umieszczony w hipermarketach. Jednak ludzka osoba, realizująca się w świecie ducha, nadal nie jest zaspokojona, gdyż – chociaż jedna grupa statystyk pokazuje wzrost liczby osób deklarujących się jako niewierzący – inne natomiast mówią o wzroście zainteresowania duchowością i wszystkim, co się ludziom z tą sferą kojarzy. Kategorii pragnienia (lub marzenia) nie używa Luciano Nicastro ani w znaczeniu zwykłej czynności onigirycznej, ani w sensie ucieczki myślniej z rzeczywistości w kierunku świata idealnego. Chce tym terminem ująć dynamiczne zanurzenie człowieka w rzeczywistość na poziomie racji socjologicznych, filozoficznych i politycznych. Chodzi o to, że społeczeństwo współczesne jest pozbawione projektów utopijnych, ale przeżywa stan desperacji. Sycylijski myśliciel należy do uczniów szkoły myślenia typu mounierowskiego, dlatego ocenia kondycję współczesnego społeczeństwa według hermeneutyki francuskiego personalisty. Uważa mianowicie, że po upadku ideologii zło społeczne rozwija się na trzech poziomach: egzystencjalnym, relacyjnym i na poziomie pracy. Z tego względu trudno dziś zaproponować jakieś antidotum na tak rozległy i wielopoziomowy problem społeczny. Nicastro jednak sądzi, że zamiast reagować na konkretne formy kryzysu człowieka, należy wypracować nową ideę dobra wspólnego, która – nie wchodząc jednak na poziom utopii ideologii nowożytnych – będzie uświadamiać ludziom to, co tkwi w ich naturze, a co się przejawia w najbardziej podstawowych formach pragnienia człowieczego.

Ta propozycja, aby wydobyć zagubioną ludzką podmiotowość z gąszczy wielokulturowości i nihilizmu, poprzez odwoływanie się do natury ludzkiej wydaje się naśladować encyklikę Jana Pawła II *Wiara i rozum* w założeniu, że dla fenomenów trzeba szukać fundamentu. Zatem fenomenologia powinna w sposób oczywisty poszukiwać ontologii. Profesor z Sycylii powołuje się na psychoanalityka J. Lacana, który twierdzi, iż pragnienie i poszukiwanie szczęścia polega na indywidualnym przeżywaniu przyjemności w konsumowaniu dobra upragnionego. Z tego względu człowiek współczesny, jako *homo oeconomicus*, napędzony przez reklamę i chęć naśladowania innych, przerodził się w *homo consumans*, w stopniu kompulsywnym. Nawet ten fenomen pokazuje, że w człowieku ukryte jest głębokie pragnienie szczęścia, które współczesny człowiek realizuje według powszechnie przyjętego modelu szczęścia. Z tego względu miejsca osiągnięcia szczęścia nie są dziś „naturalne”, ale sztuczne, przez co wprowadzają w zakłęty krąg, z którego człowiek nie potrafi wyjść, mimo iż nie osiąga wymarzonego szczęścia.

Nicastro w swojej książce dokonuje szczegółowych analiz nurtów i procesów społecznych, wykazując, że człowiek nie jest li tylko ciałem i nie tylko zwierzęciem, któremu wystarczy zaspokojenie instynktów. Sfera ducha nie tylko nie może być przemilczana, ale sama się do głosu w kontekście wszystkich kryzysów i chorób społeczeństwa przesyconego materializmem i konsumizmem. O szerokości spektrum zawartego w książce świadczą tytuły sześciu jej rozdziałów: Wyzwania post-humanizmu (1); Dno duszy (2); Tajemnicza twarz człowieka (3); Rzeczywistość jako re-konstrukcja (4); Dualizm w historii filozofii (5); Ku redukcji antropologicznej (6). Na podstawie tak obszernej prezentacji koncepcji antropologicznych i konfrontacji z wynikami badań empirycznych Nicastro w sposób subtelny, ale wyrazisty, stwierdza, że dalsze negowanie ducha w człowieku i w ludzkiej egzystencji byłoby absurdalne, gdyż wszystkie skutki przemian cywilizacyjnych, kulturowych i antropologicznych wskazują na ducha – czy to w sensie pierwiastka duchowego tworzącego byt człowieka, czy w sensie wartości, które realizują fundamentalne pragnienie szczęścia – jako nie tylko kierunek ludzkich marzeń i dążeń, ale też jako obszar ludzkiej samorealizacji. Książkę warto polecić każdemu, kto angażuje się w świecie i potrzebuje dobrych analiz krytycznych opartych na rzetelnym materiale źródłowym. Chociaż można się nie zgadzać z autorem co do jego projektów na przyszłość, to jego diagnozy i prognozy, które zawarł już w poprzednich książkach, dziś się, niestety, sprawdzają. Może rzeczywiście będzie trudno przekonać większość konsumentów teoretycznie, że droga do szczęścia nie prowadzi przez *shopping*, ale może jednak, tak jak zdrowe żywienie, modna stanie się asceza i dbałość o wartości ducha, wśród których główne miejsce zajmuje mądrość i roztropność.

Ks. Krzysztof Guzowski  
KUL

---

Ks. Sylwester Jaśkiewicz, *Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego w posoborowej eklezjologii włoskiej*, Radom 2013, ss. 463.

Recenzowana książka, jaką przedstawił ks. dr Sylwester Jaśkiewicz, to rozprawa habilitacyjna. Studium stawia sobie za cel ukazanie prawdy o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego w określonej przestrzeni badawczej, jaką jest posoborowa eklezjologia włoska. Zadanie to wyraża pewną, dostrzeżoną przez Severino Dianicha jako obecną w „powietrzu”, potrzebę syntezy, a więc pragnienie, aby w epoce naznaczonej skrajną fragmentaryzacją kultury i niebывałym pośpiechem dać wyczerpującą i systematyczną odpowiedź na pytania rodzące się w sercu człowieka.

Posoborowa eklezjologia włoska, odzwierciedlając po części całe dziedzictwo myśli i kultury włoskiej, jest także w pierwszej kolejności w pewnym sensie poli-

foniczna (T. Citrini). Poszukiwanie więc i budowanie wspólnego *modus vivendi* odnosi się także do eschatologicznego charakteru Kościoła, gdyż chodzi tu zarówno o samą prawdę ukazaną przez Vaticanum II w jej źródłowych i doktrynalnych podstawach, jak i o tajemnicę, która z prawdą tą jest nierozdzielnie związana. Autor przede wszystkim analizuje wkład włoskich teologów, takich jak m.in.: Natale Bussi, Giuseppe Canobbio, Umberto Casale, Erio Castellucci, Giuseppe Colombo, Severino Dianich, Bruno Forte, Brunero Gherardini, Ettore Malnati, Battista Mondin, Luigi Sartori, Angelo Scola, Marcello Semeraro, Sergio Tommaso Stancati, Donato Valentini.

Podejmowana tematyka znalazła swoje właściwe miejsce w całościowych opracowaniach posoborowej eklezjologii jako odrębny, zazwyczaj wieńczący rozdział, nawet jeśli było to dopiero w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, poczynając od Battisty Mondina oraz innych autorów (G. Cereti, U. Casale, A. Garuti, M. Semeraro). W licznych całościowych opracowaniach eklezjologii temat ten występuje jako ważny element prawdy o Kościele, wpisując się w takie zagadnienia wiodące, jak: *Ecclesia viatorum* (B. Forte); Lud święty w drodze do Królestwa (E. Castellucci). W całościowym ujęciu eklezjologii włoskiej temat eschatologicznego charakteru Kościoła pielgrzymującego występuje zwłaszcza w licznych komentarzach VII rozdz. konstytucji *Lumen gentium* (M.O. Bonaldo, B. Gherardini, G. Militello, G. Pozzo, T. Stancati, G. Tangorra). Wnioskom płynącym z prawdy o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego dla duchowości chrześcijańskiej poświęca swoją publikację dominikanin Fabio Giardini. Liczne artykuły różnych autorów (M. De Rosa, B. Gherardini, G. Tangorra, D. Vitali) starają się ukazać wieloaspektowość eschatologicznej rzeczywistości Kościoła, np.: w kontekście eschatologii, dialogu międzyreligijnego, mariologii (G. Biffi, M. Bordoni, N. Ciola, G. Frosini, G. Canobbio, S. de Fiores, C. Carvello).

Powyższe, przykładowe wskazanie panoramy teologów, którzy wnieśli znaczący wkład do posoborowej eklezjologii włoskiej w odniesieniu do eschatologicznego charakteru Kościoła pielgrzymującego oraz brak całościowego studium w tym zakresie, uzasadniało podjęcie przez ks. Jaśkiewicza tego ważnego przedsięwzięcia naukowego i rokowało pomyślne skutki kwerendy.

## STRUKTURA ROZPRAWY

Omawiana rozprawa habilitacyjna w wymiarze struktury składa się ze wstępu, trzech części, stanowiących zwarty tryptyk (s. 10). Zakończenia, streszczeń w językach włoskim i angielskim, wykazu skrótów i bibliografii.

Całość rozprawy zamyka się w trzech blokach tematycznych: eschatologiczna świadomość, rzeczywistość oraz misja Kościoła. Część pierwsza, zatytułowana *Eschatologiczna świadomość Kościoła* (s. 15-137), stanowi prezentację eschatologicznej świadomości Kościoła, czyli fundamentów wskazujących na ten jego

wymiar. Tym samym autor w pierwszym rozdziale ukazuje źródła, wyrażające się w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła. Znajduje to swój wyraz w nadziei eschatologicznej Izraela; w eschatologicznej nowości Kościoła; w Duchu Świętym, który jest „znakiem czasów eschatologicznych”; w eschatologicznym oczekiwaniu pierwotnego Kościoła oraz w eschatologicznym dynamizmie Kościoła w pierwszych wiekach. W drugim rozdziale autor prezentuje nauczanie Vaticanum II oraz posoborowego Magisterium, ukazując schematy planowanej Konstytucji o świętych; rozdział VII Konstytucji *Lumen gentium*; pozostałe rozdziały tego dokumentu oraz inne dokumenty soborowe. W ramach posoborowego Magisterium przedstawia nauczanie papieskie oraz inne dokumenty Kościoła. W trzecim rozdziale została przedstawiona posoborowa recepcja w eklezjologii włoskiej, poprzez ukazanie form recepcji (komentarze do VII rozdz., całościowe syntezy, szczegółowe opracowania); w kontekście wybranych kategorii eklezjologicznych (Mistyczne Ciało Chrystusa, lud Boży, *communio* i sakrament), a także recepcja wobec nowych wyzwań religijno-społecznych (teologia polityczna, teologia wyzwolenia, pytanie o przyszłość i o sens).

Część druga – drugi etap prezentowanego studium – zatytułowana *Eschatologiczna rzeczywistość Kościoła* (s. 139-273), jest próbą syntetycznego ujęcia rzeczywistości Kościoła pielgrzymującego, wynikającej z jego eschatologicznego charakteru (*indoles eschatologica*). W tej części ks. Jaśkiewicz wyraża w trzech ważnych rozdziałach następujące zagadnienia: eschatologiczne dążenie Kościoła; eschatologiczne rysy Kościoła oraz eschatologiczne wypełnienie Kościoła. W rozdziale pierwszym autor rozpoczął swoje refleksje, przedstawiając trynitarnie źródło: poprzez uwypuklenie zamysłu Ojca, misterium paschalnego Chrystusa oraz eschatologicznego daru Ducha Świętego. Ponadto w paragrafie *Kościół w znaku eschatonu* omawia relację Kościoła do królestwa Bożego, zbawienia w Chrystusie i odniesienia do *eschatonu*. Dynamizm eschatologiczny Kościoła ks. Jaśkiewicz dostrzega w napięciu wynikającym z ukierunkowania na przyszłość, w dialektyce między „już” i „jeszcze nie” oraz uwypukla jakościowy, etyczny, apostołski i lokalny wymiar tego dynamizmu. Rozdział drugi wskazuje na eschatologiczne rysy Kościoła, które konkretyzują się na jego obliczu ziemskim i widzialnym, wspólnotowym, duchowym i nadprzyrodzonym oraz jaśniejącym świętością obliczu Kościoła. W rozdziale trzecim autor stara się przybliżyć kwestię eschatologicznego wypełnienia Kościoła, opierając się na obrazach i figurach biblijnych (Nowe Jeruzalem, przyjęcie i wesele); Maryję, jako eschatologiczną ikonę Kościoła (Maryja Wniebowzięta jako obraz i początek oraz znak nadziei i pocieszenia Kościoła pielgrzymującego). W dalszej części tego rozdziału ujmuje paruzję jako wypełnienie Kościoła w Chrystusie, w wymiarze kosmicznym, oraz omawia kwestię Królestwa Bożego w chwale.

Część trzecia, zatytułowana *Eschatologiczna misja Kościoła* (s. 275-344), ukazuje eschatologiczną misję Kościoła i stanowi w znacznym stopniu praktyczne, pastoralne dopełnienie poprzednich rozważań, na podstawie życia i działalności

pastoralnej Kościoła we Włoszech. Ks. Jaśkiewicz dąży tutaj do odpowiedzi: na ile i w jakim stopniu prawda o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego nie jest tylko teorią, ale rzeczywistością przenikającą i dynamizującą życie Kościoła we Włoszech. Trzy rozdziały, składające się na tę ostatnią część, nawiązują do potrójnego urzędu Chrystusa (*triplex munus*): prorockiego, kapłańskiego oraz królewskiego. Wedle tak pomyślanego schematu autor analizuje w rozdziale pierwszym posługę słowa, odnosząc się, w perspektywie eschatologicznego wymiaru Kościoła, do kwestii ewangelizacji i katechezy (wyodrębnia tutaj wskazania katechetyczne i katechizmy) oraz przepowiadania (podjęte tutaj tematy to: metafora pielgrzymowania, powołanie do życia wiecznego oraz postawa przyjaźni). W rozdziale drugim, w którym autor omawia obszar życia liturgicznego Kościoła, zostaje podkreślony temat zgromadzenia liturgicznego, które antycypuje eschatologiczne zgromadzenie; dalej ukazany jest rok liturgiczny w profilu relacji między *hodie* liturgicznym a *to eschaton*; następnie został uwypuklony eschatologiczny wymiar celebracji liturgicznych. Końcowy paragraf analizuje formuły liturgiczne. Trzeci rozdział, *Diakonia eschatologiczna*, ujmuje w kluczu eschatologicznym etos Kościoła pielgrzymującego, dary eschatologicznego charakteru, miłość bliźniego oraz budowanie kultury miłości.

Finalną część książki stanowi zakończenie (s. 345-360), które jest przedstawieniem konkretnych wniosków, dezyderatów wynikających z przeprowadzonych naukowych badań.

## TREŚCIOWA WARTOŚĆ PRACY

Książka ks. S. Jaśkiewicza stanowi dojrzałą rozprawę naukową, spełniającą wszystkie kryteria stawiane dla takich przedsięwzięć. Bez cienia wątpliwości można stwierdzić, że autor zaprezentował solidne studium, które dowodzi, że w całościowym ujęciu posoborowa włoska myśl eklezjologiczna nad dowartościowaną przez Vaticanum II prawdą o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego wnosi ważny wkład i stanowi kluczową rolę w odnowionej eklezjologii katolickiej. Jest jednak świadom, że recepcja nauczania soborowego w tym względzie jest w swej istocie procesem powolnym i stopniowym i dlatego nie pretenduje do uznania jej za niezwykle *novum*. Jest to proces ciągle otwarty i dlatego monografia stanowi punkt wyjścia do dalszych głębszych poszukiwań. Jest to jednak pierwsze studium, które w środowisku teologów polskich tak integralnie, wieloaspektowo, ukazuje dorobek włoskiej eklezjologii w tej tematyce.

Ks. Jaśkiewicz udowodnił, że istnieje konieczność harmonijnej wizji pomiędzy Kościołem pielgrzymującym a Królestwem Bożym, aby Kościół mógł realizować swoją misję w świecie, będąc w stanie mu służyć i go przemieniać. Ukierunkowanie Kościoła na eschatologiczne Królestwo Boże nie alienuje go ani nie wyobcowuje z naturalnego rytmu świata i historii. Przesłanie studium implikuje wyraźnie

ścisły związek eklezjologii z eschatologią, jak również z innymi traktatami, jak chrystologia, soteriologia, trynitologia, pneumatologia czy mariologia. Ten ścisły związek stoi u podstaw soborowej wizji Kościoła. Chrystologiczny, pneumatologiczny oraz antropologiczny wymiar eschatologii chrześcijańskiej znajduje swoje dopełnienie w wymiarze eklezjologicznym. Naukowe badania doprowadziły autora do ważnego wniosku, iż eklezjologia winna odzyskać całe bogactwo *eschatonu* poprzez trzy istotne płaszczyzny: budowanie Kościoła (eklezjologii) o wyraźnym prymacie miłości i służby (*ecclesia de charitate*); pogłębienie wymiaru misyjnego i ekumenicznego eklezjologii; pełnienie funkcji krytyczno-profetycznej wobec historii. Na podstawie przeprowadzonej naukowej kwerendy słusznie konstatuje ks. S. Jaśkiewicz, że eklezjologia posoborowa widzi Kościół jako rzeczywistość obecną w świecie, a jednocześnie otwartą na przyszłość. Celnie uważa, że bez eschatologii Kościół byłby niespełniony, a jego oczekiwanie puste. Kościół ma swą świadomość eschatologiczną, która nie tylko towarzyszy jego pielgrzymowaniu, ale także przenika tę wędrówkę i na zasadzie antycypacji nakreśla ramy przyszłej rzeczywistości. Kościół żyje w znaku *eschatonu*: jako tajemnica ostatecznej pełni to w pierwszej kolejności Bóg Trójjedyny, którego miłość urzeczywistnia się w Jezusie Chrystusie. Autor posunie się do stwierdzenia, że niemalże jest niemożliwe mówienie o Kościele bez podkreślenia jego eschatologicznej rzeczywistości. Kościół jest przeniknięty napięciem eschatologicznym.

Cenne przesłanie studium wyraża się w tym, że eschatologiczna rzeczywistość Kościoła w całym swym bogactwie nie stanowi ani całej rzeczywistości eschatologicznej, ani rzeczywistości eschatologicznej w możliwości. Innymi słowy, Kościół już uczestniczy w ostatecznej rzeczywistości i nie przestaje dążyć do jej pełni. *Nunc temporis ecclesiae* pozostaje w ścisłym odniesieniu wobec *nunc aeternitatis*, ponieważ w Kościele i poprzez niego to, co wieczne, ciągle przenika i urzeczywistnia się w *nunc temporis* historii zbawienia. Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego wskazuje, że eschatologia nie rozpoczyna się „po tamtej stronie”, za „progiem” śmierci: Kościół stanowi rzeczywistość aktualnej jej antycypacji. Autor studium słusznie podkreśla, że pomiędzy terażniejszością (*già*) zbawienia w Jezusie Chrystusie i jego ostateczną przyszłością (*non ancora*) istnieje dialektyka, która stanowi istotny wymiar prawdziwego dynamizmu eschatologicznego Kościoła, który urzeczywistnia się w perspektywie jakościowej, etycznej, apostołskiej oraz lokalnej.

Autor jasno zauważa, że Kościół „międzyczasu” jest już na ziemi antycypacją, preludium eschatologicznej rzeczywistości w oczekiwaniu na pełnię. Kościół w drodze do owej pełni jest tajemnicą komunii, która obejmuje zarówno pielgrzymujących jeszcze na ziemi, jak również tych, którzy to ziemskie pielgrzymowanie zakończyli. Owa *communio sanctorum* wskazuje na trzy znaczenia: komuniję w Duchu Świętym (*communio Sancti Spiritus*), komuniję w świętych darach (*communio sacramentorum*) oraz w znaczeniu osobowym komuniję między świętymi (*communio sanctorum*). Na podstawie tych ważnych wniosków z dysertacji pły-



nie konieczność pogłębienia istoty czci świętych oraz ich wstawiennictwa. Na oryginalność studium wskazuje podkreślenie wymiaru życiowego i pastoralnego prawdy o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego. To przejście z teorii w praktykę; aplikacja wymiaru teoretycznego do *praxis* życia Kościoła. Powyższy kierunek to pokłosie wnikliwych badań autora, który zauważa, że znamienym rysem posoborowej eklezjologii włoskiej jest jej wymiar praktyczny, wynikający ze skoncentrowania się na historycznym działaniu Kościoła. Autor studium wyjaśnia, że pastoralne aplikacje nie stanowią ani wykładu teologicznego „serii B” ani „pięknego kazania” (C. Delpero, F. Lambruschini), lecz są życiowym „tętnem”, które wyznacza rytm życia i posługi rzeczywistości eschatologicznej Kościoła. Słusznie więc zostało wskazane, że pastoralne zaangażowanie Kościoła, jego misja duszpasterska, odzwierciedlająca charakter eschatologiczny Kościoła, wyraża się w perspektywie potrójnego urzędu Chrystusa, odnosząc się do posługi słowa, liturgii (*locus eschatologicus*) oraz diakonii eschatologicznej. W kontekście tych konstatacji ks. Jaśkiewicz ważne stają się dezyderaty, iż pogłębienie rozumienia kategorii Ludu Bożego w świetle eschatologicznego charakteru Kościoła może otworzyć nowe perspektywy dialogu z judaizmem. Ponadto istnieje potrzeba analizy omawianej kwestii w posłudze słowa, ewangelizacji, katechezie. Dla kształtowania nowego profilu chrześcijańskiej egzystencji konieczne jest stosowanie właściwego języka, komunikatywnej treści, której nowość wyraża się w pełni eschatologicznej, a także ukazywanie bogactwa eschatologicznej cnoty nadziei, eschatologicznych darów radości i pokoju. Kościół, wdrażając w życie objawione prawdy wiary, musi głosić, celebrować oraz świadczyć o swoim eschatologicznym charakterze. Ilekroć bowiem, gdy Kościół „zarzuca” czy nawet zapomina o tym swoim wymiarze, tylekroć staje się zarazem niezdolny do zrealizowania swojego zasadniczego powołania wobec świata i człowieka.

## SUGESTIE

Na podstawie gruntownej analizy przeprowadzonych przez autora badań bez wątpienia można wyciągnąć wnioski, które w znakomitej większości przemawiają za przewagą pozytywnych wartości studium. Wskazane poniżej sugestie nie mogą przesłonić tego, że ks. Jaśkiewicz przedłożył dojrzałą, *stricte* naukową dysertację. Szkoda, że w części pierwszej nie znalazł się „paragraf” poświęcony włoskiej eklezjologii czasu przedsoborowego. Wprawdzie autor podaje garstkę danych na początku rozdziału II (przyt. 2, s. 51), jednak jest to moim zdaniem zbyt lapidarne ujęcie zagadnienia. Współczesna eklezjologia włoska sięga korzeniami, czerpie idee, inspiracje oraz punkty odniesienia z refleksji przedsoborowej. Jeśli już, to lepiej gdyby ten przypis znalazł się na początku rozdz. III. Tło przedsoborowe, swoisty *background*, pozwoliłoby czytelnikowi lepiej „wczytać się” w posoborową włoską myśl eschatologicznego wymiaru Kościoła.

Autor bardzo dobrze sobie radzi z ukazaniem powiązań i wpływu tendencji teologii światowej na włoską. Niemniej jednak niektóre miejsca mogłyby być bardziej „zaopatrzone” w te koncepcje. Myślę tutaj np. o części II, rozdz. 2, par. 2.3. *Cnoty teologalne*. Przy analizie eschatologicznej nadziei (s. 213-216) brakuje krótkiego tła idei Jürgena Moltmanna, który uważany jest przecież przez wielu za najbardziej genialnego wykładawcę teologii nadziei chrześcijańskiej, tym bardziej że w przypisie wspomniany jest neomarksista E. Bloch (s. 215, przyp. 208). Autor oczywiście nie zaniedbuje idei Moltmanna, przywołując go wiele razy w punktach, np. *Sakrament* (s. 118); *Teologia polityczna – «rezerwa eschatologiczna»* (s. 121). W części II, rozdz. 2, par. 3.2. *Maryja – eschatologiczna ikona Kościoła* Autor przywołuje myśli m.in. Brunona Fortego (s. 245). Czy nie należałoby tutaj doprecyzować, iż Forte widzi Maryję jako ikonę Kościoła także w kondycji Dziewicy i Matki, a Maryja w wymiarze eschatologicznym jest ikoną Kościoła w Jej kondycji Oblubienicy? Refleksja teologiczna Fortego zmierza bowiem do wypuklenia powyższych trzech tytułów czy aspektów postaci Maryi wedle potrójnego modelu: teologiczno-trynitarnego, eklezjologicznego i antropologicznego. Nas interesuje tutaj model eklezjologiczny.

Treść długiego przypisu nr 131 (s. 48-50) mogłaby stać się po lekkiej modyfikacji tekstem wieńczącym ten paragraf (cz. I, rozdz. I, 1.5). Szkoda, że nie został sporządzony indeks osób, który przy tego typu monografiach jest szczególnie użyteczny. Treściowa objętość części III (69 s.) mogłaby być bardziej proporcjonalna w stosunku do pozostałych części (I – 122 s.; II – 134 s.).

### *FINIS CORONAT OPUS*

Autor na samym wstępie postawił pytania: „Czy do *quaestiones disputatae* w posoborowej teologii – obok takich zagadnień, jak: relacja pomiędzy Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi, sakramentalność episkopatu, kolegialność urzędu św. Piotra, eklezjologia *communio*, miejsce i rola świeckich w Kościele – należy również charakter eschatologiczny Kościoła pielgrzymującego?” (s. 5). Rzetelne badania naukowe nad dorobkiem posoborowej eklezjologii włoskiej przeprowadzone przez ks. Jaśkiewicza potwierdzają znaczący dorobek włoskiej eklezjologii w tym względzie, a jednocześnie przemawiają za naukowym, oryginalnym, nowatorskim charakterem rozprawy. Zgrupowanie oraz analiza tak obszernej literatury źródłowej, literatury o różnych metodach badawczych, wyrażającej różne spojrzenia, tendencje, koncepcje, niejednokrotnie tylko cząstkowe, nigdy nie jest sprawą łatwą i tym samym wymaga odważnego i rzetelnego wniknięcia w określony dorobek teologiczny. Przesłanie włoskiej myśli eklezjologicznej kryje się w koncepcjach poszczególnych autorów. Ks. S. Jaśkiewicz poradził sobie tutaj bardzo dobrze.

Zasadniczo struktura pracy nie budzi zastrzeżeń, jest przejrzysta, podporządkowana problemowi głównemu, ujętemu w tytule studium. Postawienie kwestii, jej podzielenie na konkretne, właściwe, bardziej szczegółowe zagadnienia, zastosowanie metody genetyczno-historycznej oraz analizy porównawczej, jasne wytyczenie granic literatury źródłowej – bardzo obfitej – to bez wątpienia atrybuty rozprawy na poziomie dojrzałej monografii naukowej. Wszystkie etapy badawcze zostały logicznie połączone, co nadało studium wewnętrzną spójność.

Przy lekturze pracy widoczne jest czytanie i umiejętność konsekwentnie prowadzonego dyskursu teologicznego. Autora charakteryzuje umiejętność tworzenia właściwej syntezy. Łatwo dostrzegamy w rozprawie jego naukową dojrzałość, kompetencje, naukową rozważę oraz rzetelność badawczą. Rozprawa habilitacyjna świadczy o dużej samodzielności badawczej i erudycji jej autora. Ponadto cechuje go przenikliwość i precyzja wyводу oraz dyscyplina argumentacji.

Książka stanowiła – obok pozostałego dorobku badawczego, wkładu dydaktyczno-organizacyjnego oraz wykładu – podstawę do uzyskania stopnia doktora habilitowanego na Wydziale Teologii UKSW w dniu 2 czerwca 2014 roku. Ks. Sylwester Jaśkiewicz jest doktorem habilitowanym w zakresie teologii dogmatycznej, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki eklezjologicznej oraz eschatologicznej, zwłaszcza w obszarze włoskiej eklezjologii posoborowej.

*Ks. Leon Siwecki*  
KUL

---

Jürgen Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens: auch ein Beitrag zur gegenwärtigen Atheismusdebatte*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2014, ss. 232.

Najnowsza publikacja Jürgena Moltmanna pt. *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens: auch ein Beitrag zur gegenwärtigen Atheismusdebatte* została wydana pół wieku po publikacji słynnej *Theologie der Hoffnung* (München 1965; Teologia nadziei), stanowiącej teologiczny znak rozpoznawczy niemieckiego autora. Recenzowana książka jest pozbawiona jednak jubileuszowej otoczki, będąc kolejną pozycją w ogromnym dorobku naukowym emerytowanego profesora teologii systematycznej wydziału teologii protestanckiej uniwersytetu w Tybindze. Tym razem Moltmann proponuje bardziej wejście w medytację aniżeli śledzenie ściśle naukowego wyводу. Jest to zaproszenie do medytacji nad życiem i znaczeniem jego pełni. Nie ma jednak obaw, że zaproponowany schemat rozważań jest teologicznie niewystarczająco ugruntowany. Wręcz przeciwnie, autor łączy nowe idee z tymi, które pojawiły się w jego wcześniejszej akademickiej działalności.

Cel publikacji ma charakter egzystencjalny. Moltmann chce przypomnieć i obudzić w czytelniku siłę płynącą z ewangelicznego orędzia o Chrystusie jako „Zmartwychwstaniu i Życiu”, które inspirowało pierwszych chrześcijan, umożliwiało wierzącym dokonywanie zmian i przełomów. Reformowany teolog wyraża przekonanie o aktualności tego postulatu oraz wewnętrznej niezgody człowieka na powierzchowną egzystencję: „Ich glaube, dass diese Kraft sich auch in der modernen Welt entfallen kann und die Lebensfülle bereithält, nach der sich viele Leute heute sehen” (s. 9).

Tęsknota za życiem w pełni ma swoje uzasadnienie. Ludzka egzystencja staje się zredukowana wskutek pozbawienia odniesienia jej do Boga. Jednocześnie stan zubożenia nie potrafi stłumić w człowieku pragnienia za czymś dokładnie przeciwnym: za życiem zrealizowanym, pozwalającym zaznać autentycznej radości. Są przecież ludzie, którzy przez miłość, nadzieję i wiarę doświadczają pełni, wyczekiwanej z utęsknieniem przez innych.

Na całość Moltmannowskiej publikacji składa się przedmowa (s. 9-11), dwie objętościowo nieproporcjonalne części, zatytułowane *Der lebendige Gott* (trzy rozdziały poprzedzone wprowadzeniem, s. 13-76) oraz *Die Fülle des Lebens* (osiem rozdziałów, s. 77-208), zbiór przypisów (s. 209-223), indeks osobowy (s. 224-228) i biblijny (s. 229-232). Szkieletując zawartość książki, należy zaznaczyć, że treścią pierwszej części jest przybliżenie biblijnego obrazu żyjącego i ożywiającego Boga (*der lebendige Gott*) oraz wyzwolenie Boga Izraela i Jezusa Chrystusa z więzienia metafizycznych definicji (por. s. 10). W konsekwencji w części drugiej zostanie omówione zagadnienie rozwinięcia ludzkiego życia w Boskim życiu.

Pierwszą część otwiera wstęp (*Einleitung. Das reduzierte Leben der modernen Welt*, s. 15-33), który stanowi wyjaśnienie podtytułu publikacji: *Ein Beitrag zur gegenwärtigen Atheismusdebatte*. Wkład do współczesnej debaty o ateizmie można zaobserwować wówczas, kiedy Moltmann z perspektywy precyzuje rozumienie terminu sekularyzacji (*Säkularisierung*) oraz podkreśla różny charakter procesów z nią związanych, w zależności od kontekstu geograficzno-historycznego (*laizistische/säkularisierte/freikirchliche Moderne*). Wprawdzie sekularyzacja funkcjonowała w przeszłości jako proces ściśle jurydyczny i oznaczała upaństwowienie dóbr kościelnych, dziś to samo pojęcie opisuje coraz częściej zeświecczenie sfery religijnej. Dokonany w tej perspektywie skrótowy szkic współczesności jest następnie uzupełniony przez autora o poglądy filozoficzne G. Lessinga i L. Feuerbacha. Redukcjonizm życia zaznacza się zwłaszcza w przypadku aplikowania idei ostatniego z wymienionych myślicieli: odrzucenie nadprzyrodzoności nie skutkuje żadnym dowartościowaniem życia doczesnego, a jest wręcz zubożeniem naszego świata przez utratę odniesienia do wieczności. Redukcjonizm w postrzeganiu świata i człowieka daje się zauważyć na różnych poziomach: w ekonomii („der Mensch ist, was er produziert und was er konsumiert”, s. 28), w socjologii (przez zastosowanie tez darwinizmu społecznego), w świecie współczesnej techniki

(„*transhuman Produkte*”, s. 28-29) czy w końcu w naturalistycznej interpretacji wyników badań nad mózgiem ludzkim.

W pierwszym rozdziale (*Der lebendige Gott*, s. 34-43) niemiecki teolog opisuje relację między dynamicznym a jednocześnie wiecznym charakterem Bożego życia. Biologiczne ujęcie fenomenu istnienia jest niewystarczające dla kompleksowego opisu bogactwa i głębi życia na ziemi – w konsekwencji pojawia się dla tego zagadnienia potrzeba filozoficznej perspektywy. Na przykładzie Platona wyjaśnia Moltmann, że to ruch – a dokładniej *Selbstbewegung* – jest zasadą życia. Przywołując poglądy Arystotelesa, przekonuje, że pojęcia życia i wieczności nie stanowią przeciwieństw i nie muszą być definiowane przez wzajemną negację.

W drugim rozdziale (*Die Eigenschaften Gottes*, s. 44-64) Moltmann pyta o rozumienie zakorzenionych w teologicznej tradycji przymiotów Boga: co oznacza dokładnie, że Bóg jest nieporuszony, niecierpieliwy, wszechmocny, wszechobecny i wszystkimiedzący? Na podstawie tekstów biblijnych proponuje dynamiczne ujęcie obrazu Stwórcy. Przykładowo, nieporuszalność Boga nie musi oznaczać Jego absolutnej statyczności („*der lebendige Gott ist [...] frei, sich selbst zu bewegen und zu verändern*“, s. 45). Podobnie, według Moltmanna, wyobrażenie Bożej niecierpieliwości wymaga dogłębnego przemyślenia z perspektywy wzajemnych odniesień i relacji. Bóg, który otwiera się na doświadczenie „innego”, sam wchodzi w ryzyko miłości. Stąd potrzeba założenia o jego zdolności do cierpienia – jest ono w sposób konieczny związane z gotowością miłości. Teolog z Tybingi przedstawia również niebezpieczne konsekwencje mówienia o Bożej wszechmocy bez odwołania się do kwestii wolności. Należy mieć na uwadze zarówno wszechmoc Boga, jak i Jego decyzję samoograniczenia się i kenozy, widocznej od stworzenia, a osiągającej swój punkt kulminacyjny w Chrystusowym wywyższeniu na krzyżu. W końcu, niemiecki teolog proponuje swoje rozumienie Bożej wszechwiedzy przez pryzmat dialogicznej Opatrzności.

W ostatnim rozdziale pierwszej części (*Der lebendige Gott in der Geschichte Christi*, s. 65-76) Moltmann próbuje sprecyzować rozumienie jedności jako jednego z Bożych przymiotów. Jako rzeczywistość otwarta powinna być ujmowana w sposób aktywny. Jedność Boga wynika z wewnętrznych i wzajemnych odniesień między Bogiem Synem, Bogiem Ojcem i Bogiem Duchem. Tym samym jedność ma także soteryjne znaczenie: bez niej powstaje niebezpieczeństwo zatury zbawienia.

Druga część recenzowanej publikacji, dwukrotnie większa niż pierwsza, rozwija temat ludzkiego życia w Bożym życiu. W pierwszym rozdziale (*Dieses ewige Leben*, s. 79-90) ma miejsce próba przedstawienia złożoności ludzkiej egzystencji. Człowiek dążący do pełni rozwoju napotyka różnorodne trudności, a ostatecznie musi stanąć wobec konieczności umierania. Pełnia istnienia jest jednak możliwa do osiągnięcia mimo perspektywy odchodzenia – to przez komuniję z Bogiem człowiek jest w stanie wyzwolić się z redukcjonizmu śmierci. Tym sposobem odkrywa się znaczenie Weielenia Chrystusa: przyjęcie ludzkiej egzystencji i przeniknięcie jej mocą Bożego życia nadaje jej ostatecznie jakość nieśmiertelności

(s. 79). Wieczność oznacza coś więcej niż tylko „życie pozbawione końca” (*ein end-loses Leben*), jest ono bogactwem możliwości i Bożą afirmacją ludzkiego istnienia, także tego w doczesności. Człowiek nie powinien być zatem traktowany jedynie w kategoriach „gościa na tej ziemi” – taka perspektywa bowiem może prowadzić do uchylania się od odpowiedzialności za stworzony świat.

Kolejny rozdział (*Leben im weiten Raum der Freude Gottes*, s. 91-105) otwiera pytanie o zdolność przeżywania radości w świecie naznaczonym cierpieniem i bolesnymi doświadczeniami. Nie jest to tylko problem teoretyczny, ale zakorzeniony w religijnym gruncie. Chrześcijaństwo jest religią radości, nie powstało wskutek projekcji ludzi doświadczających ucisku i rozpacz. Na poparcie tej tezy przywołuje Moltmann starotestamentalne obrazy radości – tak Boga, jak i odkupionych – zawarte przede wszystkim w Księdze Psalmów. Także w nowotestamentalnych przypowieściach odczytać można Bożą radość z odnalezienia zagubionego człowieka. Tym samym radość może stać się przestrzenią wspólnego życia dla Boga i ludzi.

W trzecim rozdziale (*In Solidarität gelebte Freiheit*, s. 106-119) pojawia się zagadnienie stosunku wolności Boga do wolności człowieka. Nie powinny być one przedstawiane we wzajemnej opozycji, kluczem bowiem do zrozumienia jest ich łączność („*Gott und Freiheit*” w miejsce „*Gott oder Freiheit*”, s. 106). Bóg jest wyzwolicielem – nie zabiera człowiekowi wolności, lecz ją przywraca. Moltmann dodaje jeszcze nowotestamentalny argument – zmartwychwstanie Chrystusa jest momentem wyzwolenia ze śmierci i panowania zła. Ludzka wolność w Bogu może być zaś przeżywana i opisywana na wiele sposobów, wśród których dla teologa z Tybingi za najważniejszy uchodzi ten mocno podkreślający rolę wspólnoty (*die kommunikative Freiheit*).

Pozostając w kontekście wolności, Moltmann w rozdziale czwartym (*In offener Freundschaft erlebte Freiheit*, s. 120-130) podejmuje tematykę przyjaźni. Najpierw przedstawia fenomenologiczny opis przyjaźni, aby następnie porównać dwie grupy biblijnych obrazów Chrystusa – jako proroka, kapłana i króla oraz przyjaciela grzeszników i celników. Ważne kontekstualne światło rzuca tu refleksja filozoficzna. Dla Arystotelesa podobieństwo między przyjaciółmi uchodzi za warunek konieczny więzi i z tej racji nie może ona zaistnieć między Bogiem a człowiekiem. W chrześcijaństwie kwestia ta wygląda inaczej: ponieważ wiara urzeczywistnia nowe możliwości, przez wiarę człowiek staje się dzieckiem Bożym i w modlitwie jest w stanie rozmawiać z Bogiem jak z przyjacielem. Moltmann twierdzi, że w przyjaźni między stworzeniem a Stwórcą decydujące znaczenie ma naśladowanie Chrystusa i wiara w Niego.

W piątym rozdziale (*Das geliebte-liebende Leben*, s. 131-157) przywołana jest miłość jako podstawowa zasada i siła chrześcijańskiego życia. W tej tematyce zostają zestawione dwie tradycje: buddyjska i chrześcijańska. Podczas gdy w tej pierwszej zbawienie jest możliwe tylko przez wygaszenie pasji i pragnienia życia, takie wyrzeczenie nie jest w chrześcijaństwie konieczne. Jest odwrotnie, powiada

Moltmann: pełnia życia jest wówczas osiągnana, gdy w miejsce egoizmu pojawia się miłość; zamiast wyzbyć się pragnień, należy w centrum postawić pragnienie życia.

W kolejnym z rozdziałów autor zajmuje się tematem duchowości oraz różnymi rodzajami pobożności (*Eine Spiritualität der Sinne* „*Du erweckst mir alle Sinne...*”, s. 158-176). Jednym z modeli jest ten wypracowany przez św. Augustyna, według Moltmanna jednak niepozabawiony wad. Zbawienie duszy miało być osiągnięte na drodze izolacji, ucieczki od świata i wyłączenia zmysłów. Wskutek takiego ujęcia samo pojęcie zbawienia zostało znacząco ograniczone. Dlatego też Moltmann proponuje „duchowość zmysłów”, która otwiera na otaczający świat. Przeciwna jej „pobożność zamkniętych oczu” stawia bowiem ograniczenia dla działania Ducha Świętego, który przecież przenika całego człowieka i cały świat. Stąd wynika konieczność przejścia od schematu „Bóg i dusza” do kategorii „Bóg i ciało” oraz „Bóg i zmysły”. W konsekwencji ulega poszerzeniu rozumienie zbawienia, które obejmuje całego człowieka z jego odniesieniami do kosmosu, innych ludzi i siebie samego.

Przedostatni rozdział (*Hoffen und Denken*, s. 177-191) stanowi okazję do przypomnienia wiodącej tematyki w twórczości teologa z Tybingi, jaką jest znaczenie nadziei dla chrześcijanina. Wychodząc od filozoficznych inspiracji zaczerpniętych od E. Blocha, Moltmann ukazuje różnicę między marksistowskim i chrześcijańskim pojmowaniem nadziei. Autor powraca też do wątków epistemologicznych, przyjmując potrzebę różnych rodzajów wiedzy (*das Herrschaftswissen, das Teilnahmenwissen, das Veränderungswissen*).

W ostatnim rozdziale (*Das Leben – Ein Fest ohne Ende*, s. 192-208) podjęta zostaje próba podsumowania kwestii pełni życia w liturgicznym kontekście. Ratupek dla człowieka, który swojego życia doświadcza jako zredukowanej egzystencji, leży w cudzie zmartwychwstania Chrystusa. Ono może stać się świętem wolności, które w człowieku obudzi potrzebę wyzwolenia i życia w pełni.

Z racji na ogólnoludzką problematykę publikacja Moltmanna jest adresowana do szerokiej grupy odbiorców: stanowi je zarówno grono teologów, jak i tych, którzy w teologicznym myśleniu stawiają pierwsze kroki. Ta intencja tłumaczy przyjęty styl: jasny, obrazowy i powściągliwy w stosowaniu fachowej terminologii. Z jednej strony autor od początku nie zamierzał stworzyć dzieła o charakterze specjalistycznego opracowania czy naukowego artykułu, z drugiej zaś odżegnywał się od przedłożenia prostego zbioru rad i podpowiedzi. Wydaje się, że na leksykalno-formalnym poziomie cel został osiągnięty.

Merytorycznie dzieło nie można zarzucić powierzchowności, ujęcia zagadnień są najczęściej precyzyjne, często zawierają wprowadzenie w omawianą tematykę, co pomaga łatwiej zrozumieć dalszy tok myśli autora. Wartość pozycji objawia się nie tyle w samym postawieniu egzystencjalnego pytania o pełnię życia, ile w oryginalnym tle, w jakim poszczególne składowe tematyki zostały umiejscowione – jak chociażby zestawienie chrześcijańskiego pragnienia pełni życia z dalekowschodnimi nurtami, nawołującymi do jego wygaszenia, czy afirmacja roli zmy-

słów w życiu duchowym bez popadania w powierzchowną zmysłowość. Należy też przyznać, że w recenzowanej publikacji odnaleźć można liczne impulsy dla duchowości, zakorzenione zarówno w uczciwej egzegezie, jak i oparte na trafnej diagnozie współczesności (np. powracające dziś zagrożenie pelagianizmu, s. 200).

Teolog z Tybingi nie stroni od poszukiwań nowych modeli interpretacyjnych dla tradycyjnych zagadnień teologii oraz implementuje te już w historii wypracowane w tematykę spoza obszaru ich pierwotnego formowania. I tak, za H. Meierem, dogmat trynitarny ujmuje w formule *Drei Personen – diese eine Geschichte* (s. 71), a chalcedońskie orzeczenie o sposobie współistnienia natur w Chrystusie aplikuje do wyjaśnienia zamieszkiwania Ducha Świętego w człowieku: „Mit göttlicher Geisteinwohnung wird Gott nicht vermenschlicht und der Mensch nicht vergottet. Göttliche und menschliche Natur bleiben wie das Konzil von Chalcedon 450 sagte: »unvermischt und ungetrennt«, aber wie man positiv hinzufügen muss: perichoretisch ineinander durchdrungen” (s. 81). Choć propozycje te mogą stanowić impuls do dalszej dyskusji, jawi się niekiedy potrzeba ich ściślejszego ujęcia w celu uniknięcia ryzyka mylnego rozumienia (np. przy stosowaniu chrystopologicznej nomenklatury w pneumatologiczno-antropologicznym kontekście).

Od strony redakcyjnej książka prezentuje się poprawnie, choć nie ustrzeżono się przeoczenia. Podtytuł w formie dopowiedzenia do głównego tematu jest dwukrotnie wprowadzony za pomocą różnych formuł: podtytuł okładki (*Auch ein Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit*) jest nietożsamy z tym umieszczonym na stronie tytułowej (*Auch ein Beitrag zur gegenwärtigen Atheismusdebatte*). Wprawdzie wyrażenia te oddają ten sam sens, bibliograficznie brak jest jednak klarowności. Może kolejne wydanie lub ewentualne tłumaczenie na język polski doprowadzi do ujednoczenia w tej kwestii.

Z pewnością najnowsza pozycja Moltmanna nie stanowi próby esencjalnego zebrania całej naukowej działalności autora. Czytelnik w zamian dostaje interesujący przyczynek do dyskusji o człowieku w relacji do Boga; przyczynek, którego osią jest przekonanie o niemożliwości osiągnięcia pełni życia bez Stwórcy. Życie najgłębiej spełnione jest możliwe tylko z Bogiem, dzięki Niemu i w Nim; takie życie przynosi Chrystus. Treść odnajdywana w Moltmannowskiej publikacji próbuje obudzić nadzieję na taką egzystencję. Z całą pewnością sama lektura nie wystarcza, żeby doświadczyć życia w pełni – książka może jednak stać się ważną wskazówką w wyborze lub przypomnieniu właściwego kierunku.

Ks. Wojciech Maciążek  
KUL



Ks. Krzysztof Guzowski, *Duch Święty a Eucharystia. Strumienie nowego życia*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2014, ss. 141.

W ostatnich trzech dekadach dokonał się imponujący rozkwit refleksji w zakresie teologii Eucharystii. Wystarczy wspomnieć dokumenty dwóch papieży: *Ecclesia de Eucharistia* Jana Pawła II (2003) i *Sacramentum caritatis* Benedykta XVI (2007), w których pierwszy przypomniał i wyjaśnił eklezjotwórczą wartość Eucharystii, drugi, rozważając paschalno-trynitarny wymiar sakramentu zbawienia, zwrócił uwagę na duchowy i mistyczny wymiar wydarzenia sakramentalnego. Wśród opracowań teologów warto wyróżnić przynajmniej te najbardziej oryginalne: François-Xavier Durrwell w swoim dziele *Eucharystia – sakrament paschalny* (1987) pokazuje, że pascha Nowego Testamentu dokonuje się w osobie Słowa wcielonego, stąd znamię paschalno-personalne sakramentu Eucharystii. Z kolei Bruno Forte wyprowadza z definicji sakramentów, jako znaków obecności Wieczności w czasie, koncepcję etosu sakramentalnego, podkreślając, iż życie sakramentalne nie oznacza oddzielenia życia ludzi wierzących od historii, lecz przyjęcie wezwania, z którym Bóg wchodzi w historię (*L'eternità nel tempo*, 1993). Giorgio Mazzanti natomiast proponuje, aby sakrament Eucharystii interpretować jako symbol realny i aktualny zbawczego działania Bożego w Kościele i świecie (*I sacramenti – simbolo e teologia*, 1997). Czesław Bartnik natomiast sakramenty interpretuje w duchu personalizmu chrześcijańskiego, ukazując, iż chociaż Chrystus nie wykonuje obrzędu sakramentalnego, to jednak On jest szafarzem sakramentów i najbardziej pierwotnym sakramentem. W sakramencie Eucharystii jest obecny i działa Chrystus Bóg-Człowiek, który w mocy Ducha Świętego wychodzi na spotkanie z osobami ludzkimi (*Dogmatyka katolicka*, t. 2, 2003).

Na tle przedstawionych koncepcji książka ks. Krzysztofa Guzowskiego z KUL-u *Duch Święty a Eucharystia* jawi się jako *novum*. Należy dodać, że chociaż książka została zaadresowana do członków ruchu charyzmatycznego, to nie tylko oni odniosą największą korzyść, gdyż do tej pory nie było na polskim rynku wydawniczym podobnej publikacji. Punktem wyjścia do pneumatologicznego ujęcia tajemnicy Eucharystii jest dla Guzowskiego współczesna chrystologia pneumatologiczna oraz starożytna koncepcja przebóstwienia. Dla ks. Guzowskiego najistotniejsze jest takie prowadzenie refleksji o Eucharystii, aby stało się oczywiste, że tzw. ekonomia sakramentalna jest zawsze ekonomią trynitarną. Na s. 17 publikacji autor wyjawia starożytne źródło swoich inspiracji: „Św. Ireneusz z Lyonu [...] mówił o Chrystusie i Duchu Świętym jako o «dwóch rękach» Boga Ojca. Chodziło mu o to, że «Obie Ręce», choć odrębne i różne, manifestują ten sam zamiar miłowania i objęcia stworzeń. Dlatego widzimy, że Duch Święty jest przy stwarzaniu świata, Abrahama obdarza łaską wiary, namaszcza Mojżesza i wszystkich proroków, prowadzi Izraela przez namaszczonego przez Niego i poddanych Mu sędziów, proroków i królów, poucza i prowadzi autorów ksiąg świętych, dokonuje cudów i znaków przez proroków, jest wszędzie tam, gdzie rodzi się życie i miłość. Duch Święty namaszcza

Maryję, aby stała się matką dawcy Życia. Za Jego przyczyną Jezus przyjmuje ludzkie ciało, otrzymuje moc głoszenia słowa, które uwalnia i uzdrawia. W mocy Ducha Świętego Chrystus wypędza złe duchy, uzdrawia i dokonuje cudów. W mocy i obecności Ducha Świętego dokonuje się ofiara Krzyża i Chrystus jest zjednoczony z Ojcem. W Jego mocy dokonuje się zmartwychwstanie i w Nim również dzieje się wszystko po zmartwychwstaniu [...]”. To połączenie ekonomii sakramentalnej z trynitarną pozwala czytelnikowi równolegle pamiętać o działaniu Ducha Świętego w życiu Jezusa i o takim działaniu w sakramencie Eucharystii. Przypomina się tutaj żywotna zasada ukuta przez Karla Rahnera, nazywana „aksjomatem Rahnera”, wedle której „Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną i odwrotnie”. Rahner zwrócił uwagę na nierozdzielność Osób Trójcy w całej ekonomii zbawienia, co dla ks. Guzowskiego jest zasadniczym kluczem do trynitarno-zbawczego ujęcia misterium Eucharystii. Liturgia, jako wyraz kultu, jest również przez lubelskiego teologa widziana w perspektywie zbawczego dialogu, który rozpoczął się w samej Trójcy Świętej (s. 25). W tym miejscu Guzowski czerpie z niektórych wątków koncepcji przebóstwienia (*theosis*), obecnej u greckich Ojców Kościoła i pisarzy starożytnych, którzy Eucharystię widzieli jako najważniejszy sakrament przebóstwienia świata stworzonego (s. 27).

Dla pełniejszego zrozumienia koncepcji Eucharystii, jako szczególnego dzieła Ducha Świętego, warto zwrócić uwagę na podtytuł książki: „Strumienie nowego życia”. Podtytuł kieruje naszą uwagę na nurt chrystologii pneumatologicznej w pismach św. Jana. U św. Jana woda jest złączona nierozzerwalnie z Duchem Świętym (J 3,5; 4,1). Jest ona napojem duchowym, który wypłynął na krzyżu z duchowej skały, którą był Chrystus (por. 1 Kor 10,4). W momencie przebicia boku przez żołnierza św. Jan dostrzega spełnienie się zapowiedzi Pisma, które mówi: „strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 7,38b). Nie jest to zwykła aluzja na temat znaczenia wody, jak konstatuje w jednym ze swoich dzieł R. Cantalamessa, gdyż Jezus wyraźnie „mówił o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego” (J 7,39). Ks. Guzowski przez takie połączenie aspektu paschalnego z pneumatologicznym zachęca czytelnika nie tylko do rozważania prawd objawionych, ale i do kontemplowania tajemnicy nowego życia, którego Chrystus udzielił z wysokości Krzyża, a obecnie przez Ducha Świętego przekazuje każdemu wierzącemu i całemu Kościołowi.

O mistycznej wizji tajemnicy Eucharystii w książce ks. K. Guzowskiego pisze we Wprowadzeniu do niej arcybiskup Wacław Depo, zaznaczając, że postawa kontemplatywna i adoracyjna jest typowa dla czcicieli Eucharystii (s. 8), a mistyka eucharystyczna jest typowa dla katolików. Jednakże dla Guzowskiego kontemplowanie tajemnicy Bożego życia nie prowadzi do bezczynności, gdyż w Eucharystii otrzymujemy charyzmat Miłości, który przemienia nasze postępowanie w stosunku do Boga i do bliźnich (s. 33). W ten sposób Guzowski zwraca uwagę na istotę kultu chrześcijańskiego, który nie może być ograniczony do rytu, ale powinien wyrażać się w czynnej miłości, której wzór zostawił nam Zbawiciel.

Książka *Duch Święty a Eucharystia* co do metody przekracza ramy teologii dogmatycznej, teologii duchowości, a nawet teologii moralnej, a to z tego powodu, że Guzowski znajduje klucz do zrozumienia tajemnicy Eucharystii w wewnętrznej i duchowej relacji osobowej Jezusa Chrystusa z Duchem Świętym i z Ojcem. Dlatego dyskurs teologiczny często sięga po kategorie personalizmu teologicznego i duchowości, a nawet doświadczenia mistyków chrześcijańskich. Niech za przykład posłużą następujące słowa: „Nowy kult w Duchu i Prawdzie oznacza kult w Duchu Świętym i Chrystusie: nie chodzi o spełnianie reguł prawa, by podobać się Bogu, lecz o miłość do Boga i ludzi, której nas uczy Duch Święty, jednocząc akt czci naszego serca z konającym z miłości Sercem Jezusa. To Duch Święty sprawia, że w momencie wypowiedzania słów Jezusa, powtarzanych przez kapłana, w sercu człowieka powstaje jedność z sercem Jezusa wiszącego na Krzyżu. Niemożliwe jest przekroczenie tego dystansu czasowego bez pomocy Ducha Świętego” (s. 12). Całość rozważań kończy się modlitwą do Ducha Świętego, która jest kwintesencją wizji teologicznej misterium Eucharystii.

Książka autorstwa ks. Krzysztofa Guzowskiego pt. *Duch Święty a Eucharystia. Strumień nowego życia* zaskakuje nowością i rozległością wizji, przy niezbyt okazałej wielkości tomu (171 ss.). Książkę lubelskiego teologa trudno porównać z jakąkolwiek podobną tematycznie publikacją współczesną, ale można z pewnością stwierdzić jej pokrewieństwo z teologią doksologiczną Ojców Kościoła oraz dziełami lubelskich personalistów, którzy wytworzyli bogatą, rodzimą tradycję na KUL-u.

Agata Płatek

---

*La lógica de la fe: Manual de Teología Dogmática*, ed. Angel Cordovilla Pérez, Universidad Pontificia Comillas, Madryt 2013, ss. 797 (Biblioteca Comillas. Teología 6).

Dzieło to jest owocem wspólnej pracy profesorów Instytutu Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej Papieskiego Uniwersytetu Comillas w Madrycie pod kierunkiem prof. Ángela Cordovilla Péreza. Upiękniono 10 lat od czasu opublikowania napisanego pod kierunkiem prof. Gabino Uríbariego dzieła zatytułowanego *Fundamentos de Teología Sistemática* (Madryt 2003), które zebrało referaty wewnętrznych seminariów wydziału w celu podkreślenia wspólnego nastawienia, ukierunkowania i sposobu wyrażania traktatów dogmatycznych. Nieobecność różnych dyscyplin teologicznych zostanie uzupełniona w tym nowym podręczniku. Jego celem było nie tylko pogłębienie poznania teologicznego, ale opierając się na nim, wykazanie w pewnej formie wspólnej wewnętrzne powiązania łączące traktaty dogmatyczne, wewnętrzną logikę wiary (s. 9). Ta metoda zawiera się

w poszukiwaniu pierwotnej oczywistości wiary, jej istoty, jako podstawowej formy argumentacji, mając jako podstawę wysiłek pojedynczych badań i unikając formalizowania teologicznego języka (s. 11). Nie używa się przypisów, a cytaty włącza się do tekstu. Użytą bibliografię wykazuje się na końcu każdego rozdziału. Jeżeli chodzi o strukturę, książka zawiera 8 traktatów, podzielonych na 4 sekcje, które zostały na swój sposób wyrażone poprzez 48 tez przedstawionych w formie rozpraw. Podręcznik do teologii dogmatycznej, opierając się na strukturze trynitarnego wyznania wiary, ma trzy części: część o stworzeniu, w której znajdują się traktaty o Trójcy i antropologia (stworzenie, antropologia, teologia łaski); część o odkupieniu, w której zawarte są traktaty chrystologii, soteriologii oraz mariologii; i o uświęceniu – zawierającej traktaty o eklezjologii, sakramentologii, eschatologii i chrześcijańskiej egzystencji. Tę strukturę poprzedza refleksja dotycząca aktu wiary (teologia fundamentalna), a zakończona jest epilogiem.

Pierwszy rozdział, który został zatytułowany *Wierzę*, poświęcono teologii fundamentalnej. Odpowiedzialny za tę część był Pedro Rodríguez Panizo, doktor teologii Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, który wykłada także teologię fundamentalną, epistemologię teologiczną i fenomenologię mistyki porównawczej na Papieskim Uniwersytecie Comillas. Będąc przekonany, że trzeba gruntownie łączyć teologię fundamentalną i dogmatykę, przyznaje się raczej prawdzie chrześcijaństwa w jego dwóch wektorach: „na zewnątrz”, jako odpowiedź Objawienia na pytania zawarte w sytuacji człowieka, używając metody współzależności; i „do środka”, robiąc historyczny przegląd różnych ujęć epistemologii teologicznej aż do aktualnej prezentacji panoramy teologii fundamentalnej i jej szkół. Dla *monstratio religiosa* autor rozwija teorię Maurice Blondela dotyczącą pierwotnego przejawu u człowieka, jego otwierania się na transcendencję, a ponadto aby pogłębić temat dzięki fenomenologii teologicznej pojęcie religii jako miejsca konkretyzacji wspomnianego zagadnienia. Potem Rodríguez Panizo zastanawia się nad pojęciem estetycznym, fenomenologicznym i teologicznym Objawienia i nowości, jaką wnosi chrześcijaństwo. Warto także wyróżnić strony poświęcone Konstytucji dogmatycznej *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II, ponadto piękny komentarz rozdziału 4 poświęcony biblijnemu pojęciu wiary poprzez ukazanie niektórych historycznych figur historii zbawienia. Traktat kończy się tematem Tradycji i jej relacji z Pismem Świętym i Magisterium Kościoła.

Drugi dział, zatytułowany *Stworzenie. Wierzę w Boga Ojca*, zajmuje się kontemplacją tajemnicy Ojca i obejmuje klasyczne traktaty dotyczące Trójcy Świętej i antropologii (protologia, antropologia, łaska). Rozpoczyna się od rozdziału *Tajemnica Boga*. Jego autor, Ángel Cordovilla Pérez, doktor Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie i wykładowca na Papieskim Uniwersytecie Comillas, gdzie aktualnie prowadzi wykłady z misterium Boga, wprowadzenia do teologii, soteriologii, pneumatologii, a także teologii Karla Rahnera. Przedstawiając logikę wiary, na której skupia się ten podręcznik, umieszczenie tego traktatu na początku teologii dogmatycznej jest spójne: „chodzi o jasne wyjaśnienie ontycznego funda-

mentu działania Boga w historii, a poprzez to charakteru teo-logicznego całej teologii” (s. 91). Wychodząc od perspektywy historyczno-zbawczej, można zauważyć, jak się rozwija ukazywanie zagadnień przez to dzieło, które w ten sposób szanuje fundamentalny aksjomat teologii trynitarniej sformułowany przez Rahnera: „Trójca Św. w działaniu jest Trójcą Św. immanentną i odwrotnie” (s. 94). *Grundaxiom* jest zrozumiałą bez konieczności wyczerpania przez Boga swojego bytu w manifestacji historycznej, a nawet bez potrzeby *stania się* w historii i poprzez historię (s. 95). U fundamentu tego założenia będzie się mówić o Bogu *pro nobis* i Bogu *in se*, o Jego immanencji i transcendencji, o Jego niewzruszoności i tolerancji. Są to zagadnienia, które tworzą dwubiegunowość traktatu. Teologia Ojca, źródło jedności Boga, zawsze w relacji z Synem i Duchem Świętym, będzie fundamentem trynitologii. Autor wychodzi od Pisma Świętego, odnosząc się na początku do osoby Jezusa, jego przekazu i misji; na drugim miejscu stawiając misterium paschalne, aby w końcu od tej wizji chrystocentrycznej skierować wzrok ku objawieniu Boga w Starym Testamencie. Na początku daje się zauważyć relację pomiędzy Jezusem i Ojcem, wyrażającą się w przesłaniu Królestwa i zawołaniu *Abba*. W kontynuacji nawiązuje się do chrystologicznego tytułu Syna Bożego, aby przejść do relacji między Jezusem a Duchem Świętym. To relacja mająca dwie perspektywy: Duch Święty znajduje się *nad* Jezusem i *w* Jezusie. Część poświęcona misterium paschalnemu ukaże nam Boga z Jego klasycznym atrybutem niewzruszoności, ale równocześnie, jako współczującego z człowiekiem, za którego Chrystus całkowicie się wydaje. Zmartwychwstanie ukazuje się jako trynitarnie wydarzenie Objawienia. Po przedstawieniu argumentów kontynuacji, braku kontynuacji i postępu, które są obecne w Nowy i Starym Testamencie, Cordovilla przechodzi do przedstawienia misterium określonego dogmatycznie przez Sobór w Nicei i I Sobór w Konstantynopolu. Dla uczciwości trzeba podkreślić aktualne zagadnienia w teologii i propozycje dla przyszłych opracowań, które będą miały cele ekumeniczne, a na które autor wskazuje, szczególnie w tej części. Ostatnia teza rozwinie w sposób systematyczny pojęcie misji, pochodzenia, relacji, osoby i perychorezy. Pojęcie osoby ukazuje się w obrębie filozofii dialogu i personalizmu (s. 163). W podsumowaniu autor konkluduje, że Bóg jest komunią życia w miłości. Będzie to kluczem do zrozumienia innych traktatów dogmatycznych.

*Antropologia teologiczna* to tytuł 2. rozdziału tej sekcji. Została zredagowana przez Pedra Fernández Castela, wykładowcę tej materii na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Comillas. Opracowanie dotyczące myśli teologicznej luterńskiego teologa Paula Tillicha, której poświęcono liczne publikacje, ukaże nam antropologię teologiczną z jego widoczną influencją, charakteryzującą się pewną wizją kosmiczną człowieka, rozwiniętą w perspektywie eschatologicznej i w kluczu kerygmatycznym, w której nie czyni się podziału na fundamentalną antropologię teologiczną i na specjalną. Struktura tego rozdziału jest prosta i harmonijna. Bierze klasyczny schemat: stworzenie – grzech – łaska, wychodząc od perspektywy kosmicznej i personalistycznej antropologii i dzieląc to na siedem tez. Pierwsza,

jako wprowadzenie, definiuje przedmiot studium traktatu: kondycję ludzką wobec Boga rzeczywistego i konkretnego człowieka jako bytu żywego, inteligentnego, wolnego i płciowego, umieszczonego w zmiennym świecie i odniesionego do Boga w swoim początku, istocie i celu (s. 187). Inne części rozwijają sześć wymiarów antropologii teologicznej: kosmiczną, personalistyczną, chaotyczną, dramatyczną, przemieniającą i odnawiającą. Dwa pierwsze wymiary tworzą dyptyk poświęcony protologii. Pojęcie stworzenia jako rzeczywistości świata zapoczątkowanego, podtrzymywanego i kierowanego przez Boga; doktryna *creatio ex nihilo*; stworzenie w Chrystusie; stwarzanie ciągłe; jej konsumowanie będą tematami traktatów w wymiarze kosmicznym. Wymiar personalistyczny zajmie się ukształtowaniem wewnętrznym bytu ludzkiego z ujednoczonego punktu widzenia w wielości wymiarów, jego kondycji cielesnej i duchowej, i jego miejsca w zmieniającym się świecie. Unika się dualizmu przeciwstawiania sobie ciała i duszy, zachowując wierność temu, co esencjalne w tradycji. Wizja unitarna człowieka opiera się na analizie biblijnych pojęć odnoszących się do niego, na ukierunkowaniu, które daje 14. punkt Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* i na myśli Ratzingera. Dwie kolejne tezy są poświęcone istnieniu zła fizycznego (wymiar chaotyczny) i zła moralnego (wymiar dramatyczny). Wychodząc od fenomenologii form zła (s. 218), autor przedstawia doktrynę św. Augustyna, wskazując, że niedoskonałość świata uwarunkowana faktem, że jest stworzony, stanowi powód możliwości jego rozkładu, a poprzez to zła fizycznego. Przeciwnie natomiast – zło moralne wyłania się z wolności człowieka, stworzonego z możliwością osiągnięcia albo odrzucenia pełni bytu. Poszukuje się powodów tego wewnętrznego rozdwojenia człowieka (między tym, kim jest, i tym, kim mógłby być), objawiającego się poprzez pierwotny objaw, ponadto przez głoszenie zbawienia w Chrystusie jako miłosną odpowiedź Boga człowiekowi, a poprzez niego całemu światu. W ten sposób przechodzimy do ostatniego dyptyku poświęconego łasce: transfiguracja świata i odnowienie człowieka. Kroczy się tu drogą przyjętą w sposób większościowy przez aktualnych teologów z zamiarem odnowienia klasycznego traktatu: unika się używania tradycyjnych pojęć traktatu i daje się pierwszeństwo samoudzieleniu się Boga, darmości. W kontynuacji logicznej obejmuje się kosmiczny wymiar łaski jako obecności miłości Boga, która utrzymuje i przekształca uniwersum. Trzeba podkreślić fundamentalną rolę, jaką daje się Duchowi Świętemu, będącemu żywicielem wszystkiego i działającemu poprzez personalną miłość ludzką ku stworzeniu. Ostatnia teza poświęcona łasce, w sensie ścisłym, zajmuje się tematami nawrócenia i usprawiedliwienia, zależności między łaską, naturą i wolnością (z krótkim ukazaniem historii zagadnienia) oraz chrztem i usynowieniem. Włącza się tematy zamieszkania Ducha Świętego i wcielenia w Chrystusa poprzez chrzest.

Trzecia sekcja – *Odkupienie. Wierzę w Jego Syna Jezusa Chrystusa* – składa się tylko z jednego rozdziału, zatytułowanego *Chrystologia – soteriologia – mariologia*. Jej redaktorem jest Gabino Uríbarri Bilbao, profesor teologii dogmatycznej, dziekan Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Comillas, mianowany

obecnie członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Zagadnienia, którym poświęcony jest ten rozdział, podzielone są na dwie różniące się objętościowo części: chrystologia i soteriologia z włączoną w nią mariologią. Posłużono się następującą metodologią: łączenie osi ontologicznej bytu Chrystusa z osią historyczną, w zestawieniu z genezą chrystologii (s. 279). Punktem wyjściowym analizy jest interpretacja teologiczna historycznego faktu Paschy Chrystusa. Poprzez ukazywanie scen wyrzucenia kupców ze świątyni, Ostatniej Wieczerzy i skazania autor dochodzi do wniosku, że śmierć była ostatnim zbawczym aktem, który Pan uczynił świadomie w celu ustanowienia Królestwa Bożego. Zmartwychwstanie jest kluczowym faktorem dla zrozumienia dzieła i osoby Jezusa. Relacje o pustym grobie i o objawieniach, hymny chrystologiczne Nowego Testamentu, a szczególnie tekst 1 Kor 15,3-8, będą źródłami używanymi do wskazywania charakteru wznoszącego się teologii w jej stadium genetycznym. Po zaprezentowaniu przepowiedania kerygmatu, jako elementu strukturalnego dla chrystologii, autor skupia się na głoszeniu Królestwa Bożego jako kluczu w rozumieniu postaci Jezusa. W ten sposób wyłania się żądanie jego mesjańskości i synostwa Bożego, oparte na mocnym świadectwie. Może to skierować na właściwe tory studium chrystologicznych tytułów, takich jak: Mesjasz, Syn Boży i Pan. Następnie rozwija się historia dogmatu chrystologicznego, połączonego ściśle z trynitarnym poprzez przedstawienie sześciu pierwszych soborów ekumenicznych. Ich wkład będzie cenny do zrozumienia wewnętrznej logiki dogmatyki i do połączenia różnych traktatów. Ze względu na swoją aktualność zostały dodane trzy tematy: osobliwość człowieczeństwa Jezusa Chrystusa (wydobyta z konkluzji jego książki *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Madryt 2008), Jego samoświadomość i Jego wolność. Soteriologia – zagadnienie, które zostało dogłębnie przedstawione w tym chrystologicznym traktacie – teraz ukazuje się w sposób specyficzny, ale krótki. Wychodząc od perspektywy socjalnej, religijnej i kosmicznej, ukazuje się tematy zbawczej ofiary i mediacji, aby dać odpowiedź w bardzo aktualnej debacie na temat pluralizmu religijnego. Konkluzją traktatu jest ogólna analiza dogmatów mariologicznych opierających się na doktrynie Soboru Watykańskiego II.

*Uświęcenie. Wierzę w Ducha Świętego* stanowi najbardziej rozległą część książki, zajmującą prawie jej połowę. Wychodząc od osoby Ducha Świętego, rozważa się klasyczne traktaty eklezjologii (rozdział 5), sakramentologii (rozdział 6), eschatologii (rozdział 7) i cnót teologicznych (rozdział 8).

Santiago Madrigal Terrazas otwiera tę sekcję traktatem *Kościół i jego misterium*. Od 1995 roku autor jest wykładowcą na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Comillas, gdzie aktualnie wykłada eklezjologię i teologię ekumeniczną. Jest ekspertem doktryny Soboru Watykańskiego II i jego eklezjologii, czego dowodem są jego liczne publikacje odnoszące się do tych zagadnień. Rozdział rozwija się poprzez trzy etapy. Na początku refleksji teologicznej zostały poddane konsekwencje obecności zagadnień dotyczących Kościoła w Symbolu wiary. Stanowiąc

to będzie fundament służący do wypracowania eklezjologii trynitarniej, w której tajemnicę Boga Trójosobowego ukazuje się jako źródło tajemnicy Kościoła i jego misji, czyli kontynuacji misji Syna i Ducha Świętego. Punkt wyjścia tej eklezjologii będzie pneumatologiczny, ale w relacji z tajemnicą Chrystusa, ukazując w ten sposób połączenie jednoczące te dwa traktaty. Po tych rozważaniach przechodzi się do biblijnego studium fundamentów Kościoła (geneza, natura i struktura). Domyślna eklezjologia, która wyłania się w korelacji, z jednej strony, z głoszeniem przez Jezusa Królestwa Bożego, wyborem Dwunastu, Ostatnią Wieczerzą, a jednocześnie Kościół, ponadto doświadczenie paschalne i wydarzenie Pięćdziesiątnicy wskazują nam genezę chrystologiczną (Kościół założony) i pneumatologiczną (Kościół ustanowiony). Mając na uwadze naturę, autor wprowadza nas w podstawowe pojęcia Bożego Kościoła, Ciała Chrystusa, Ludu Bożego i wskazuje na relację z Izraelem oraz ciągłość historii zbawienia. Struktura Kościoła została zdefiniowana w jego okresie apostołskim jako zasada i fundament, dzięki czemu Madrigal analizuje strukturę pierwszych wspólnot chrześcijańskich i konkluduje, przedstawiając doktrynę *Lumen gentium* w konfrontacji z teologią protestantską. Trzecia część traktatu ukazuje esencjalne aspekty Kościoła, takie jak: koinonia, diakonia, leitourgia i martyria. Wychodząc od spojrzenia *ad intra* obecnego w *Lumen gentium*, istota Kościoła wyraża się w pojęciu Ludu Bożego, który żyje w komunii w swoich wektorach wertykalnych (z Trójcą Świętą) i horyzontalnych (między wiernymi). Na bazie tej eklezjologii komunii wypracowuje się zagadnienia Kościoła lokalnego i kolegium biskupiego. Diakonia, jako esencjalny aspekt Kościoła, wyraża się dzięki spojrzeniu *ad extra* znajdującemu się w *Gaudium et spes*. Kościół, powszechny sakrament zbawienia, wypełnia swoją misję na podobieństwo Pana w Jego funkcji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. Postęp w teologii misji będzie miał reperkusje w teologii laikatu i w sposobie rozumienia klasycznego aksjomatu *extra ecclesiam nulla salus*. W świetle *Sacrosanctum concilium* i dekretu *Presbyterorum ordinis* Madrigal przedstawia wymiar liturgiczny. Analizuje strukturę charyzmatyczną i służebną, relację między kapłaństwem służebnym i powszechnym, prezbiteratem i laikatem w życiu i misji Kościoła, ponadto funkcję magisterium jako eklezjologicznej służby dla prawdy cieszącego się asystencją Ducha Świętego i wykonywanego przez wszystkich chrześcijan, ale w sposób oficjalny i hierarchiczny przez pasterzy Kościoła.

Rozdział 6 – *Sakramenty Kościoła* – został zredagowany przez Carlosa Martíneza Oliverasa, profesora mającego od roku 2007 wykłady o sakramentach i syntezie teologicznej na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Comillas.

Opierając się na strukturze klasycznej traktatu o sakramentach, autor rozdziela jego materię na zdecydowanie różniące się od siebie dwie części: ogólną doktrynę o sakramentach (refleksja historyczno-teologiczna i zagadnienia usystematyzowane) i odrębne studium o każdej z nich. Ukazanie historyczne jest płynne, koncentrujące się na znaczących osiągnięciach teologicznych z podkreśleniem wkładu Soboru Watykańskiego II. W sposób usystematyzowany autor zajmuje



się zagadnieniami dotyczącymi siedmiu sakramentów, ich przyczynowości i charakteru. Nauki św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu i wkład współczesnej teologii sakramentalnej (m.in. Karla Rahnera) wyznaczają dynamikę tego rozdziału, mającego silny charakter eklezjologiczny i ekumeniczny.

Wiernie kontynuując to, co zostało wcześniej przedstawione, Nurya Martínez-Gayol Fernández wprowadza nas w studium eschatologii (rozdział 7) i w traktat o cnocie (rozdział 8). Nurya Martínez-Gayol Fernández rozpoczęła wykłady na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Comillas w 2002 roku, zajmując się dyscyplinami poświęconymi cnocie i eschatologii. Zasady kreacjonizmu i chrystologii będą stanowiły strukturę traktatu o *eschaton*. Trzymając się sformułowań trynitarnych *Credo* i uwzględniając założenia hermeneutyki Karla Rahnera (s. 634), autorka ukazuje przed nami eschatologię aktualną i dynamiczną, wewnątrznie połączoną z resztą traktatów, przede wszystkim z protologią i chrystologią. „Dopełnienie” będzie kluczowym pojęciem służącym analizie wychodzącej od naszego „teraz” do tego, co będzie w swojej pełni. Z punktu widzenia optymistycznego pojawią się takie tematy, jak: paruzja, sąd, zmartwychwstanie ciała, nieśmiertelność duszy, nowe stworzenie, życie wieczne i śmierć wieczna.

Cnoty teologiczne stanowią ostatni traktat-rozdział tej książki. Mając za cel wskazanie, jak może i musi być przeżywane przez wierzącego to, co służyło refleksji aż do teraz, autor rozwinię w kluczu personalistycznym cnoty wiary, nadziei i miłości, redefiniując je jako *dynamizm teologiczny cnót*, umożliwiającą wzrost życia w łasce, której źródłem jest samoudzielenie się poprzez dialog Boga Trój-jedynego z człowiekiem, który mu odpowiada, dając miejsce procesowi transformacji. Proces ten w zgodzie z naturą ludzką podnosi człowieka aż ku osiągnięciu obrazu Chrystusa. Jedność trójosobowości daje się zauważyć w fundamentach biblijnych, antropologicznych, chrystologicznych, trynitarnych, pneumatologicznych, eklezjalno-sakramentalnych i eschatologicznych.

Punkt finalny tego dzieła należy do prof. Pedra Rodrígueza Paniza, który napisał epilog zatytułowany *Amen*. Stanowi on refleksję nad podjętym dziełem i wyraz najlepszych pragnień dla czytelników. Ponadto można powiedzieć, że deklaruje zamiar i chęć przedstawienia publiczności tego podręcznika teologii dogmatycznej.

Tytuł dzieła – *Logika wiary* – odpowiada jego zawartości. Zamierzenie wskazania wewnętrznej relacji między traktatami dogmatycznymi zostało osiągnięte poprzez połączenie ich ze sobą w taki sposób, że tworzą całość, charakteryzującą się wspólnym stylem i językiem, mającą na celu wydobyć na światło dzienne wewnętrzny *logos* wiary. W przypadku podtytułu – *Podręcznik teologii dogmatycznej* – to się zmienia. Każdy podręcznik charakteryzuje się swoim celem dydaktycznym. Brak przypisów i odnośników sprawia, że śledzenie lub pogłębianie przedstawionych tematów przez czytelników staje się trudne. Wypadałoby oczekiwać rozdziału poświęconego traktatowi o Duchu Świętym, chociaż z pewnością charakter i zawartość pneumatologiczna dzieła jest ewidentna, zwłaszcza w czwartej sekcji. Zdumienie wywołuje też brak traktatu o mariologii, materii bar-

dzo krótko przedstawionej na końcu rozdziału 4. Usprawiedliwienie nieobecności tej dyscypliny teologicznej z pewnością będzie takie, jakie znajduje się w dziele *Fundamenty teologii systematycznej*: w Comillas przedstawia się ją razem z chrystopologią i soteriologią, bez uszczerbku dla traktatu o mariologii. Rozdział 3, który zawiera traktat o protologii, także pozostaje niedokończony, gdyż nie obejmuje ani angelologii, ani demonologii. Inną sprawą jest rozległość symetryczna traktatów, pozostawiając ich objętość w zależności od wagi treściowej wiary chrześcijańskiej. Być może z tych powodów wyraz „wprowadzenie” w odniesieniu do zawartości i celu dzieła lepiej zastąpiłby termin „podręcznik”. Mimo to *Logika wiary* jest wyróżniającym się przykładem hiszpańskiej linii teologicznej, naznaczonej myślą Karla Rahnera. Generalnie należy stwierdzić, że uniknięto tu klasycznego słownictwa teologicznego (można tu podać jako przykład rozdziały 3 i 8), a ponadto takie cechy tego opracowania, jak: połączenie teologii fundamentalnej z dogmatyczną, jego charakter antropologiczno-transcendentny, kenotyczny i egzystencjalny, zamiar ukazania argumentów wiary przy użyciu metody korelacji, pojęcie misterium, kontekst dialogu ekumenicznego z jednej strony, a z drugiej częste odnoszenie się do dokumentów Soboru Watykańskiego II oraz obfite używanie hiszpańskiej bibliografii czynią z tej książki aktualne zobrazowanie wagi systemu Karla Rahnera. Na koniec trzeba powiedzieć, że główną zasługą tej publikacji, zasługą zespołu Instytutu Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej Papieskiego Uniwersytetu Comillas, jest manifest założeń, deklaracja postawy i kierunku studiów teologicznych oferowanych czytelnikom.

*Ks. Enrique López Imbernón*

---

Kard. Walter Kasper, *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, Poznań 2014, ss. 270.

Polskie wydanie książki *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens* ukazało się rok po opublikowaniu jej przez wydawnictwo Herder z Fryburga Bryzgowijskiego, a jej wydania podjęło się Wydawnictwo Świętego Wojciecha z Poznania. Autorem przekładu na język polski jest Ryszard Zajączkowski. Publikacja składa się z przedmowy i dziewięciu rozdziałów oraz podrozdziałów. Format i strona edytorska tej pozycji zachęcają do zgłębiania jej treści.

Dlaczego warto zatrzymać się nad omawianą lekturą? Pierwszym argumentem jest niewątpliwie osoba autora. Kardynał Walter Kasper jest jedną z najbardziej rozpoznawalnych postaci Kościoła katolickiego. Wieloletni profesor dogmatyki w Münster i w Tybindze, biskup diecezji Rottenberg–Stuttgart w latach 1989–1999, od roku 2001 kardynał, do 2010 roku przewodniczący Papieskiej Rady

ds. Popierania Jedności Chrześcijan i Komisji ds. Religijnych Kontaktów z Judaizmem. Członek m.in. Kongregacji Nauki Wiary oraz Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego. Niemiecki purpurat jest człowiekiem uznawanym i wysoko cenionym zarówno w Watykanie, jak i na świecie jako teolog, autor licznych dzieł naukowych, tłumaczonych również w Polsce. Najważniejsze z nich, to *Jezus Chrystus* oraz trzykrotnie już wznawiany *Leksykon teologii i Kościoła*. W roku 2006 opublikował w angielskiej i włoskiej wersji językowej *Podręcznik ekumenizmu duchowego*. Kard. Kasper otrzymał ponad 20 doktoratów *honoris causa* (w USA, Kanadzie, Belgii, Hiszpanii, Rumunii i w Niemczech, a w 2007 roku w Polsce, na Uniwersytecie Opolskim). Jedną z największych jego zasług jest podpisanie przez katolików i luteran wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu.

Drugim argumentem skłaniającym do przeczytania jego książki, a nade wszystko do zatrzymania się i podjęcia głębszej refleksji stanowi szeroko rozważana przez autora tematyka miłosierdzia. Warto nadmienić, że środowisko teologów w Polsce również dostrzegło i podjęło jakiś czas temu dyskusję wokół tego zagadnienia. Cennym spostrzeżeniem i zachętą jest także fakt pewnego polskiego fenomenu kultu Bożego miłosierdzia na gruncie Kościoła w Polsce. Ponadto trzeba zauważyć, iż treść książki tak poważnego teologa aktualnie wpisuje się w kontekst ogłoszonego przez papieża Franciszka Nadzwyczajnego Roku Świętego, którego centralnym tematem jest Boże miłosierdzie. Ojciec święty dokonał tego w bazylice watykańskiej na mocy bulli *Misericordiae vultus*.

Tęm dla niniejszej książki były osobiste notatki autora oraz rozważania i badania, które doprowadziły go do podjęcia zasadniczych problemów z zakresu dogmatyki. Autor zauważył, że pojęcie miłosierdzia jako jeden z przymiotów Boga, tak mocno osadzony w Biblii, jest traktowany nieco po macoszemu w teologii systematycznej. Autor podjął w niniejszej publikacji próbę powiązania refleksji teologicznej z duchowymi, pastoralnymi oraz społecznymi rozważaniami na temat kultury miłosierdzia (s. 9). Istotnym zadaniem, które kreśli, jest przezwyciężenie rozłamu między teologią akademicką i duszpasterską. Niemiecki dogmatyk w swych rozważaniach wychodzi od kontekstu egzystencjalnego. Szkuje stan obecnego ducha z charakterystycznym dla niego nachyleniem.

Pierwszym krokiem jest dostrzeżenie *znaków czasu* minionego XX wieku i młodego XXI stulecia (rozd. I, s. 11-30). Stwierdza, że jest to pełna bólu droga, w którą wpisały się wojny, systemy totalitarne, ludobójstwa, bezlitosny terroryzm, jawna niesprawiedliwość, krwawe prześladowanie chrześcijan, miliony uchodźców, niszczycielskie katastrofy naturalne. Wydarzenia te rodzą pytanie o wszechmogącego, a jednocześnie sprawiedliwego i miłosiernego Boga. Całe to cierpienie staje się najbardziej ważkim argumentem współczesnego ateizmu, któremu wtóruje niemożność pogodzenia tradycyjnego chrześcijańskiego światopoglądu z dzisiejszym światopoglądem naukowym, naturalistycznym, wyznaczanym choćby przez teorię ewolucji, oraz aktualne wyniki badań nad mózgiem (s. 12-13). Autor zaznacza, że tego typu argumenty doprowadziły wielu do stwierdzenia, iż Bóg nie istnieje albo

ludzie sami zaczęli tak żyć, jakby Bóg nie istniał. Kwestię tę rozświetla, korzystając ze spuścizny myśli filozoficznej różnych epok i postaci. Jasne staje się tu pytanie o sens, o człowieka i jego godność. To z kolei każe człowiekowi pytać o Boga ponieważ bez Niego nie istnieje żadna instancja, do której można by apelować, i tym samym nie ma żadnej nadziei na ostateczny sens i ostateczną sprawiedliwość (s. 14). Refleksja ma raczej zmierzać do tego, aby w obecnym czasie powracającego ateizmu, trwającej sekularyzacji i wydarzających się okropności nie tyle pytać, czy Bóg istnieje, ile stawiać pytanie o łaskawego Boga, o Boga, który jest *bogaty w miłosierdzie* (Ef 2,4), który nas pociesza, daje wszystkiemu nowy początek, odwagę, siłę, nadzieję oraz może wszystko uczynić nowym. Pytanie o takiego Boga po wydarzeniach XX i początku XXI stulecia stanowi palącą kwestię, która została podjęta przez trzech poprzednich papieży.

Papież Jan XXIII, *Papa buono*, jako pierwszy podjął to wyzwanie. Jego głębokie przemyślenia wybrzmiały na *Vaticanum II*. Nowy ton i styl pastoralny, a ponadto ukazanie związku między miłosierdziem a prawdą przyczyniły się do tego, że temat miłosierdzia stał się zasadniczym zagadnieniem dla całej duszpasterskiej praktyki Kościoła posoborowego. Poglębił to i kontynuował oraz uczynił przewodnim tematem swojego pontyfikatu Jan Paweł II. W swoim nauczaniu o miłosierdziu ukazywał niewystarczalność sprawiedliwości, zatroszczył się o przypomnienie światu orędzia, że miłosierdzie jest największym i najwyższym z przymiotów Boga. Temat miłosierdzia znalazł także przedłużenie w rozważaniach i nauczaniu Benedykta XVI. W perspektywie nowych wyzwań papież punktem wyjścia w swoim nauczaniu uczynił nie sprawiedliwość, lecz miłość, co dało podwaliny, aby w szerszym kontekście spojrzeć na tę rzeczywistość i dokonać teologicznego pogłębienia. Kasper poprzez analizę wskazuje, że linia nauczania papieskiego poszła w kierunku postawienia na nowo miłosierdzia w centrum nauki i praktyki Kościoła.

W dalszej części tego rozdziału niemiecki dogmatyk zauważa, iż temat miłosierdzia, zawsze aktualny, a dla Biblii centralny, na płaszczyźnie teologii dogmatycznej wciąż jest traktowany marginalnie. Podkreślenie więc znaczenia miłosierdzia Bożego stanowi w obecnym czasie ogromne wyzwanie dla teologii. Chodzi o wydobywanie miłosierdzia z cienia, w który wpełchnęła je tradycyjna teologia. Jednak miłosierdzie, jak zauważa kardynał, nie jest problemem wyłącznie teologicznym. W konfrontacji z nowoczesną ideologią stanowi ono również problem społeczny.

Dla wielu słowa takie jak *miłosierdzie* i *współczucie* brzmią jedynie sentymentalnie. Na szczęście nie brakuje przeciwnych odczuć. Autor zauważa, że to, co wydawało się już przestarzałe i sentymentalne, zaczęło wracać pod nową nazwą i w nowej formie. Niemiecki kardynał wydobywa takie wyrażenia, jak *empathia* oraz nowoczesne zamerykanizowane słowo *compassion*, czyniąc je punktem wyjścia dla teologii. Rysuje się tu potrzeba przesłania, mówiąca o Bogu i Jego miłosierdziu, a dopiero na drugim miejscu o wynikającym z niego przykazaniu. Cała ta treść stanowi szkic problemu dla dalszych rozważań. Próbę przybliżenia

podejmuje w rozdziale II (s. 31-51). Praca niemieckiego teologa skupiła się wokół próby wydobycia pierwotnego i głębokiego sensu słowa „miłosierdzie”. Szukając nowych perspektyw, autor szeroko skorzystał z ujęć filozoficznych. Zawarta tam analiza pokazuje, że filozofia może zaprowadzić nas na próg teologii i pomóc teologii w wykazaniu, że jej przesłanie jest zgodne z rozumem.

Dalszym kierunkiem rozważań staje się płaszczyzna filozoficzno-religijna i na tej płaszczyźnie w różnych religiach miłosierdzie jako zjawisko uniwersalne, dotyczy całej ludzkości. Kasper, przyglądając się największym religiom, ukazuje nie tylko istniejące różnice, ale znajduje punkty styeczne i mosty porozumienia. Przykładem dla kontekstu rozważań czyni tzw. Złotą Regułę jako wspólny punkt odniesienia. Autor pokazuje w ten sposób pewną drogę otwarcia się na dialog międzyreligijny i kulturowy oraz podkreśla wspólną troskę na rzecz porozumienia i pokoju na świecie.

Ponad ogólnoreligijnymi i filozoficznymi punktami zaczepienia kard. Kasper, analizując treść przesłania Starego Testamentu, jego język, całe dzieje zbawienia, rzeczywistość ludzkiego grzechu, a nade wszystko objawione imię Boga i Jego miłosierdzie, ukazuje, że Boże działanie nie pasuje do żadnego ludzkiego schematu. Miłosierdzie jest objawieniem Jego transcendencji. Bóg niejako się wycofuje, aby zrobić miejsce dla swojego miłosierdzia i dla życia. Idea ta zostaje radykalizowana na kartach Nowego Testamentu. Miłosierdzie jako wylanie Bożej miłości jest tym samym summą Ewangelii (rozd. III, s. 52-71; IV, s. 73-95). Autor w kolejnej części dzieła (rozd. V, s. 97-145, oraz VI, s. 147-171) wychodzi z założenia, że miłość, która objawia się w miłosierdziu, może i musi stać się podstawą kultury naszego życia, Kościoła oraz społeczeństwa. Podejmuje tę myśl na sposób prakseologiczny, dając jednocześnie pierwszeństwo solidnym rozważaniom systematycznym. Uwytknęła w nich prawdę o miłosierdziu jako szczególnym i fundamentalnym przymiocie Boga, podkreśla walor ekumeniczny, przedstawia relację między miłosierdziem a sprawiedliwością. Argumentuje i osadza prawdę o miłosierdziu Bożym jako odzwierciedleniu trynitarniej istoty Boga. Ukazuje miłosierdzie Boże jako źródło i cel Bożych dróg, wskazuje uniwersalną wolę zbawczą Boga, nie pomijając przy tym kwestii *apokatastazy*, czy nauki o czyśćcu. Niemiecki teolog odwołuje się do kultu Serca Jezusowego jako szczególnego wyrazu wiary w miłość i miłosierdzie Boże. Dostrzega także prawdę, że Bóg jest współcierpiący w swoim miłosierdziu, a w ostatnim punkcie tego rozdziału ukazuje napięcie między nadzieją na miłosierdzie a niezawinionym cierpieniem, podkreślając mocno, że nadzieja na zbawienie nie jest pustą tęsknotą, ale stanowi siłę aktywną i aktywizującą.

Doświadczenie Bożego miłosierdzia zachęca i zobowiązuje do *praxis*, abyśmy stali się świadkami miłosierdzia i opowiadali się za miłosierdziem na tym świecie. Ta konkretyzacja miłosierdzia Bożego ma dokonywać się na podstawie przesłania Kazania na Górze, przykazania miłości, w przebaczeniu i miłości nieprzyjaciół, przez praktykę uczynków miłosierdzia względem duszy i ciała, w trosce o ubogich. Ale także w unikaniu form pseudomiłosierdzia. Osobista więź z Jezusem oznacza

uczestnictwo w Jego proegzystencji. Naśladowanie zatem obejmuje wspólnotę życia i misji. Miłosierdzie staje się cechą charakterystyczną chrześcijańskiego życia. Tak więc radykalnie realizowana w życiu miłość bliźniego wskazuje i prowadzi na grunt eklezjalny.

Płaszczyzną rozważań kolejnego rozdziału jest Kościół jako sakrament miłości i miłosierdzia (rozdz. VII, s. 173-197). Urzeczywistnia się to przez przepowiadanie, sprawowanie sakramentów, szerzenie kultury miłosierdzia w wymiarze pomocy materialnej, a zarazem w miłosiernym obcowaniu jednych z drugimi. Autor omawia także temat miłosierdzia w perspektywie prawa kanonicznego. Osobno podejmuje i rozważa wymiar społeczny oraz polityczny (rozdz. VIII, s. 199-224). W ten sposób zostaje podkreślone zadanie Kościoła jako całej wspólnoty, aby przesłanie o miłosierdziu zostało zaangażowane w życie świata. W rozdziale tym autor sygnalizuje istniejące trudności i wyzwania: m.in. ekonomizację życia społecznego, technicyzację, niebezpieczne ideologie, kryzys gospodarczy i finansowy, zmiany demograficzne, globalizację, ekstremalnie niesprawiedliwy podział dóbr, zagrożony pokój czy prześladowania. Słusznym kierunkiem jest rozwój nauki społecznej Kościoła. Jednak zasadniczą twórczą siłą w tych procesach zawsze stanowić będzie miłość i miłosierdzie, wciąż inspirujące i motywujące do odnajdywania i urzeczywistniania konkretnych rozwiązań w duchu nauczania ostatnich papieży, aby budować *kulturę miłości*. Kościół i wspólnoty kościelne, jak zaznacza niemiecki duchowny, mogą przyczyniać się do wzrostu humanizacji społeczeństwa i systemu społecznego.

Tematem zamykającym książkę jest refleksja o Maryi, Matce miłosierdzia (rozdz. IX, s. 225-237). Kościół z biegiem lat w Maryi nauczył się widzieć świadka oraz wyjątkowy owoc Bożego miłosierdzia. Matka Pana wciąż może być pierwowzorem nowej kultury miłosierdzia i promieniującym wzorem przewodnim dla każdego chrześcijanina, całego Kościoła i społeczeństwa. Ona jest także Orędowniczką, która zawsze wstawia się za Kościołem i chrześcijanami.

Książka kard. Waltera Kaspera *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia* jest dziełem niewątpliwie wyjątkowym i „robi duże wrażenie, bardzo duże”. Wyraził się tak o niej papież Franciszek. Potwierdza to jej treść, układ, ujęcie tematu oraz kontekst, w jaki się wpisuje. Troską autora było połączenie refleksji teologicznej i duchowej z wielorakimi zagadnieniami pastoralnymi i społecznymi, dotyczącymi rozważań skoncentrowanych wokół tematu Bożego miłosierdzia i ukazania tego największego przymiotu Boga jako sumy biblijnego objawienia, fundamentu Ewangelii i klucza do chrześcijańskiego życia. „Bez tego klucza nie sposób po chrześcijańsku żyć” – stwierdził kard. Kasper.

Każdy z rozdziałów stanowi wnikliwą analizę, opartą na solidnym fundamencie biblijnym, patrystycznym, filozoficznym i teologicznym, z mocno położonym akcentem na problemy społeczno-kulturowe. Zawarte analizy są wzbogacone rozbudowaną literaturą, co umożliwi szersze spojrzenie i prowokuje do refleksji. Autor często odnosi się do nauczania soborów, papieży oraz powołuje się

na doświadczenie i wypowiedzi wielu świętych Kościoła. W świetle podjętego tematu korzysta z eklezjalnego doświadczenia nabytego podczas pracy w ważnych agendach Watykanu. Owocem tego jest wyczuwalny duch eklezjalny przesłania, cechujący uniwersalność oraz otwartość na dialog z wyznawcami innych religii. Uznanie budzi głębia myślenia i odkrywczość wniosków.

Język, którym napisana jest książka, to język ścisły, erudycyjny, precyzyjny, a zarazem dostępny i zrozumiały dla czytelnika. Jednak trzeba zauważyć, że ta pozycja książkowa i poziom rozważań domaga się od czytelnika przynajmniej podstawowej wiedzy z zakresu teologii. Atutem książki jest dobra szata graficzna. Szkoda tylko, że przypisy zostały umieszczone na końcu pozycji, co utrudnia szybkie odniesienie się do źródła.

Istotnym walorem omawianej publikacji jest sposób płynnego przechodzenia do kolejnych rozdziałów książki. Treść każdego kończącego się rozdziału stanowi punkt wyjściowy, a zarazem przestrzeń do pogłębienia myśli i szerszego spojrzenia na rzeczywistość miłosierdzia w kolejnych jej odsłonach.

Warto zauważyć, że podjęty temat, treść i sposób argumentacji w konsekwencji prowadzą i wzywają do próby ponownego samookreślenia się Kościoła i chrześcijańskiego życia w wymiarze misji i zadań we współczesnym świecie. Lektura tej książki powoduje wyzwolenie nowych impulsów, inspiracji, poczucie odpowiedzialności i chęć życia jako ludzie Kościoła w kluczu miłosierdzia Bożego. Podsumowując, trzeba stwierdzić, że publikacja ta wnosi swoistą świeżość w myśl teologiczną, ale i do praktycznego życia chrześcijańskiego.

*Ks. Paweł Jasina SChr*

