

# TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 8 (2014) nr 2

półrocznik  
Towarzystwa Teologów Dogmatyków

**RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”:**

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

**KOLEGIUM REDAKCYJNE „TEOLOGII W POLSCE”:**

Redaktor naczelny: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL  
jlekan@kul.lublin.pl  
Sekretarz Redakcji: ks. dr Sławomir Kunka  
ks.slawek@wp.pl  
Redaktor prowadzący: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL

**RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”:**

ks. Marek Jagodziński, ks. Mirosław Kowalczyk, ks. Krzysztof Krzemiński,  
ks. Jarosław Lipniak, ks. Antoni Nadbrzeźny, ks. Jacek Neumann, Jana Mo-  
ricová (Ružomberok), ks. Mieczysław Ozorowski, ks. Andrzej Proniewski,  
ks. Waław Siwak, ks. Włodzimierz Wołyniec

## SPIS TREŚCI

### TWP 8,2 (2014)

#### ARTYKUŁY

Ks. Wiesław Dąbrowski, <i>La generazione del Figlio secondo san Tommaso d'Aquino nel suo commento del Sal 2,7.</i> . . . . .	5
Ks. Krzysztof Gózdź, <i>Kościół świętych – Kościół grzeszników według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI</i> . . . . .	31
Ks. Jerzy Szymik, <i>Tam otwiera się niebo. Maryjny wymiar teologii i sztuki chrześcijańskiego życia według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI</i> . . . . .	43
Ks. Jarosław Moskałyk, <i>Sakrament a celebracja</i> . . . . .	59
Ks. Janusz Lekan, <i>Kerygma i mistagogia w zbawczym spotkaniu współczesnego człowieka z Bogiem</i> . . . . .	71
Ks. Kazimierz Pek, <i>Mariologia Józefa Kudasiewicza dla Kościoła w Polsce</i> . . . . .	87
Ks. Edward Sienkiewicz, <i>Spoleczeństwo chrześcijańskie. Refleksje na kanwie adhortacji apostolskiej „Evangelii gaudium” papieża Franciszka</i> . . . . .	95
Ks. Henryk Szmulewicz, <i>Chrzest św. inspiracją do podjęcia walki duchowej w życiu katolików świeckich</i> . . . . .	109
Katarzyna Janus, <i>Duch Święty w tekstach polskiego średniowiecza o poczęciu Matki Bożej</i> . . . . .	127
Sławomir Zatwardnicki, <i>Przebóstwienie w perspektywie chrystologicznej. Śladami Josepha Ratzingera – Benedykta XVI</i> . . . . .	141
Tomasz Czura, <i>Trynitarny wymiar piękna w świetle teologii symbolicznej Brunona Fortego</i> . . . . .	165
O. Łukasz Samiec, <i>Ubodzy jako locus theologicus. Teologiczne znaczenie latynoamerykańskiej „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”</i> . . . . .	177
Marcin Walczak, <i>Teologia sekularyzacji i teologia postsekularyzacyjna. Propozycje Harveya Coxa</i> . . . . .	191

## DOKUMENTACJA

- Ks. Stanisław Kozakiewicz, *Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu w Kościele katolickim* . . . . . 207
- Krzysztof Staniek, *Charakterystyka polskich sanktuariów maryjnych z koronowanymi obrazami i figurami Matki Bożej w Polsce w drugiej połowie XX wieku w aspekcie geograficznym* . . . . . 215

## RECENZJE

- Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity: Transformations, Visions, Tensions*, red. S. Hellemans, J. Wissink, Zürich–Berlin 2012, ss. 280, Tilburg Theological Studies, t. 5 (ks. Wojciech Maciążek) . . . . 223

Ks. Wiesław Dąbrowski\*  
L'Aquila (Italia)

## LA GENERAZIONE DEL FIGLIO SECONDO SAN TOMMASO D'AQUINO NEL SUO COMMENTO DEL SAL 2,7

Siamo abituati che il pensiero teologico di san Tommaso d'Aquino viene presentato secondo la sua più famosa e più matura opera, cioè *La Summa Theologiae*, il che fa sì che non conosciamo il suo pensiero, altrettanto maturo, valido e interessante, contenuto nelle sue altre opere, soprattutto quelle esegetiche. L'Aquinate infatti, essendo *magister in Sacra Pagina*, non ha mai insegnato la sua *Summa di Teologia*, ma tutta la sua attività accademica era dedicata e concentrata sulla spiegazione-esegesi della Sacra Scrittura. Perciò questo studio ha per scopo presentare la dottrina della generazione del Figlio dal Padre, che troviamo nel suo commento al Sal 2,7 e nei commenti dei testi paralleli di Eb 1,5 e 5,5; con riferimenti al commento del Vangelo di Giovanni.

### INTRODUZIONE

Nella Prima parte della *Summa Theologiae*<sup>(1)</sup>, parlando della generazione del Figlio, san Tommaso si richiama al Sal 2,7<sup>2</sup>.

Questa sua *Summa* però, benché la più diffusa e più studiata tra le opere dell'Aquinate, “non rappresenta l'insegnamento universitario di san Tommaso”<sup>3</sup>. Egli infatti “non ha mai insegnato la *Summa*, ma la prima ora delle lezioni, chiamata *ora Prima*, quando la mente è ancora fresca, dedicava al commento dei

\* Ks. Wiesław Dąbrowski – dr hab. teologii dogmatycznej, *professore stabile ordinario* teologii dogmatycznej w Wyższym Instytucie Nauk Religijnych w L'Aquila (ISSR-AQ), połączonym z Papieskim Uniwersytetem Laterańskim w Rzymie; e-mail: wieslaw1@virgilio.it.

<sup>1</sup> Per quanto riguarda la questione che il vero titolo della *Summa* non è *Summa Theologica*, bensì *Summa Theologiae*, vedi A. Walz, *De genuino titulo 'Summae theologiae'*, in 'Angelicum' 18 (1941), pp. 142-151.

<sup>2</sup> Vedi *Summa Theologiae* (più avanti come *S.Th.*), I, q. 27, a. 2 (*Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit; resp. – sì*), sed contra.

<sup>3</sup> M.-D. Chenu, *Introduzione*, in Tommaso D'Aquino, *La conoscenza di Dio*, Messaggero, Padova 1982, p. 5.

testi ispirati”<sup>4</sup>. Per questo la teologia dell’Aquinata appare come “un’emanazione vitale e spiegazione della Sacra Pagina”<sup>5</sup>.

Nel Medioevo, infatti, il titolo ufficiale di professore di teologia era il *magister in Sacra Pagina* (alla fine del sec. XIII questo titolo fu cambiato in *doctor in Sacra Theologia*), ed il compito del *magister* era precisamente l’esposizione, cioè l’esegesi, della Sacra Scrittura<sup>6</sup>. Ed è per questo che “la teologia medievale ha padroneggiato i limiti, raggiungendo posizioni equilibrate e costruttive, perché nelle scuole medievali la Bibbia era intensamente letta e commentata e perché si viveva un concreto clima di fede”<sup>7</sup>.

San Tommaso, in veste di *magister in Sacra Pagina*, ha commentato i Salmi (1-54) a Napoli nel 1272-1273<sup>8</sup>.

È ovvio che “il Medio Evo in realtà non era in grado di praticare la critica storica con gli strumenti necessari, perché a questo tempo si studia il valore delle parole”<sup>9</sup>, tuttavia, come vedremo, all’Aquinata non fu estranea non solo la storia dell’esegesi biblica, ma anche il metodo della critica letteraria e comparativa del testo sacro, i generi letterari e i sensi biblici.

Come osserva B. Mondin, “l’esegesi biblica di s. Tommaso è estremamente precisa, analitica, rigorosa, ed arriva a vivisezionare il testo in maniera apparentemente impietosa, come se si trattasse di un’opera *more geometrico demonstrata* e, tuttavia, allo stesso tempo è un’esegesi contemplativa che sente e fa sentire il

<sup>4</sup> Y.M.J. Congar, *Zarys dziejów teologii*, in Aa.Vv., *Tajemnica Boga*, Poznań–Warszawa–Lublin 1965, p. 190; vedi anche E.J. Gratsch, *Manuale introduttivo alla Summa Teologica di Tommaso d’Aquino*, Piemme, Casale Monferrato 1988, p. 24; I. Taurisano, *La vita e l’epoca di san Tommaso d’Aquino*, Studio Domenicano, Bologna 1991, p. 130; cfr. J.-P. Torrell, *Tommaso d’Aquino. L’uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 169s.

<sup>5</sup> M.D. Chenu, *San Tommaso d’Aquino e la teologia*, Gribaudi, Torino 1989, p. 26; vedi anche J. Duajat, in Aa.Vv., *Aktualność św. Tomasza*, Pax, Warszawa 1975, p. 12.

<sup>6</sup> Vedi per es. J.A. Weisheipl, *Tommaso d’Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 50-136; O.H. Pesch, *Tommaso d’Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1994, pp. 73s; J.-P. Torrell, *Tommaso d’Aquino...*, op. cit., pp. 73-78.

<sup>7</sup> L. Serenthà, *Teologia dogmatica*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, vol. 1, pp. 262-278, qui p. 269; vedi anche J. Verger, *L’esegesi dell’università*, in Aa.Vv., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Paideia, Brescia 1989.

<sup>8</sup> Vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d’Aquino...*, op. cit., pp. 306-309, 375; O.H. Pesch, *Tommaso d’Aquino...*, op. cit., p. 87; J.-P. Torrell, *Tommaso d’Aquino...*, op. cit., pp. 290-293, 380. Il patrimonio esegetico biblico di san Tommaso contiene ben dieci opere: dell’Antico Testamento egli commentò i *Salmi*, il libro di *Giobbe*, i profeti *Isaia* e *Geremia*, le *Lamentazioni* e il *Cantico dei Cantici*; del Nuovo Testamento: i quattro Vangeli (*Catena aurea*), il vangelo di *Matteo*, il vangelo di *Giovanni* e le lettere di *Paolo*; vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d’Aquino...*, op. cit., pp. 374-381; J.-P. Torrell, *Tommaso d’Aquino...*, op. cit., pp. 376-380; O.H. Pesch, *Tommaso d’Aquino...*, op. cit., pp. 85-87; vedi anche B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d’Aquino*, Studio Domenicano, Bologna 1991, voce: *Bibbia*, pp. 95-96; voce: *Esegesi (biblica)*, pp. 222-226.

<sup>9</sup> H. Cazelles, J.P. Bouhot, *Pentateuco*, Paideia, Brescia 1968, p. 91.

fascino della parola di Dio. Oltre il senso teologico, anche il senso morale e anagogico sono continuamente sottolineati così da fornire preziosi indirizzi alla vita spirituale del credente<sup>10</sup>. E lo vedremo con molta facilità.

Nel Proemio, cioè nel Prologo – che, come osserva J.-P. Torrell, “è tra i più istruttivi per capire il metodo e l'intenzione dell'autore che si appresta a commentare un tale tesoro della preghiera ecclesiale”<sup>11</sup> – l'Aquinate, con una straordinaria conoscenza del problema, fa sapere che ci sono “tre traduzioni (*tres translationes*)” dei salmi in latino a tutti note:

“Una, da principio della Chiesa terrena nel tempo degli apostoli, e questa era stata manipolata (*vitiata*) dagli scrivani (*scriptores*) nei tempi di Girolamo. Perciò, sulla richiesta del papa Damaso, Girolamo corresse il Salterio, e questo viene letto in Italia. Ma, perché questa traduzione discordava dal /testo/ greco, Girolamo ritradusse /il Salterio/ dal greco in latino sulla richiesta di Paola, e il papa Damaso fece che questo /Salterio/ si cantasse in Francia, ed /esso/ concorda, parola per parola, con il /testo/ greco. Poi un certo Sofronio, dopo una disputa con dei Giudei, i quali dicevano che alcune cose non si avevano così come le aveva introdotte dalla seconda traduzione del Salterio, pregò Girolamo di tradurre il Salterio dall'ebraico in latino. Girolamo accondiscese alla richiesta: questa traduzione concorda in tutto con il /testo/ ebraico, ma non viene cantata in nessuna Chiesa; tuttavia è avuta da molti”<sup>12</sup>.

La versione corretta da san Girolamo, che risale al 383, fu divulgata con il nome di *Salterio romano*; la versione tradotta dall'ebraico in latino, che risale al 392, fu conosciuta con il nome di *Salterio gallicano*. San Tommaso però, come osserva J.A. Weisheipl, “non specificò quale delle tre versioni avrebbe usato come testo di base per le sue lezioni, ma, da un confronto fra il salterio romano e il gallicano (PL 29, 123-420) si deduce chiaramente che si trattava del salterio gallicano, mentre il salterio romano veniva presentato come l'*alia littera*. Per la loro liturgia i domenicani assunsero quella seguita nelle basiliche romane del XIII secolo; la distribuzione dei salmi era identica, ma il testo adottato dai domenicani era quello del salterio gallicano. [...] Il testo della Vulgata corrisponde al salterio gallicano, e non c'è da meravigliarsi che Tommaso abbia commentato nelle sue lezioni a Napoli nel 1272-73 il salterio gallicano”<sup>13</sup>.

Per intendere meglio il pensiero esegetico-teologico esposto nel *Super Psalmos*, dobbiamo aver sempre presente che, secondo il nostro teologo-esegeta:

“Materia di questo libro è Cristo e le sue membra”<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> B. Mondin, *La cristologia di san Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Urbaniana University Press, Vatican City 1997, p. 67.

<sup>11</sup> J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., p. 291.

<sup>12</sup> *Super Psalm.*, Proemio [tutte le traduzioni di quest'opera di san Tommaso sono mie – W.D.].

<sup>13</sup> J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 308-309.

<sup>14</sup> *Super Psalm.*, Proemio.

Dunque, la materia del Libro dei Salmi ha il carattere cristologico ed ecclesiologico.

Come afferma J.A. Weisheipl, “i moderni esegeti probabilmente non sarebbero d’accordo” con il principio dell’Angelico, secondo cui materia dei Salmi è Cristo e la sua Chiesa, “ma si tratta di un modo molto salutare di considerare i salmi nella liturgia cristiana. Tommaso non nega che essi posseggono un senso letterale [...], ma preferisce concentrarsi su quello che in genere chiama *il senso spirituale*, in cui persone, fatti e cose stanno a indicare Cristo o la sua Chiesa [...]. Il senso spirituale è per lui più importante di quello letterale sia per il culto sia nella vita personale dei cristiani”<sup>15</sup>.

Nei tempi odierni, ad es. Angelo Lancellotti, parlando della lettura cristiana dei Salmi, dice: “Se Cristo, nella mente della Chiesa primitiva, riempie di sé tutto l’Antico Testamento, ciò è vero in modo particolare nei Salmi”<sup>16</sup>; e più avanti dà “alcune norme pratiche che sono indispensabili per una retta e fruttuosa utilizzazione della preghiera dei Salmi. In primo luogo va recuperato e compreso con tutta cura il senso letterale, il quale non potrà mai essere offuscato o sostituito con altri sensi più o meno spiritualizzanti, anche se apparentemente più comprensibili e più vicini alla nostra mentalità. In secondo luogo la mente deve stare attenta a quello che gli esegeti chiamano il *sensus plenior*, che è pure senso letterale, ma frutto di una maturazione posteriore. Così pure lo spirito, illuminato dalla fede, deve saper scorgere il *senso tipico*, cioè il senso posto da Dio negli eventi e nelle cose e rivelato solo nel Nuovo Testamento”<sup>17</sup>.

Qui vale la pena di ricordare che Papa Benedetto XVI, nell’esortazione apostolica *Verbum Domini* del 30.09.2010, per quanto riguarda l’interpretazione della Sacra Scrittura, dopo aver indicato nel n. 34 “i grandi principi dell’interpretazione propri dell’esegesi cattolica espressi dal Concilio Vaticano II, particolarmente nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum*”, nel n. 35 segnala “il grave rischio” del dualismo e dell’ermeneutica secolarizzata con “la mancanza di un’ermeneutica della fede nei confronti della Scrittura”, il che “non può che produrre danno alla vita della Chiesa”, nel n. 36 indica il ruolo della fede e della ragione nell’approccio alla Scrittura, sottolineando che il lavoro interpretativo della Sacra Scrittura “presuppone, in definitiva, un’armonia tra la fede e la ragione”, per poi, nel n. 37, esortare “al recupero di un’adeguata ermeneutica della Scrittura”, ricordando che oltre il *senso letterale* – qui il Papa si richiama a san Tommaso, *S.Th.*, I, q. 1, a. 10, ad 1 – c’è anche quello *spirituale*, e che “al tempo patristico e medievale ogni esegesi, anche quella letterale, veniva fatta sulla base della fede e non vi era necessariamente distinzione tra *senso letterale* e *senso spirituale*”, per

<sup>15</sup> J.A. Weisheipl, *Tommaso d’Aquino...*, op. cit., p. 310.

<sup>16</sup> A. Lancellotti (versione – introduzione – note di), *Salmi (1-41)*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 18\*, Paoline, Roma 1977, p. 69.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 71.



poi, nel n. 38, esortare non solo a “cogliere il passaggio tra lettera e spirito”, che non è “un passaggio automatico e spontaneo”, ma anche a “un trascendimento della lettera”, che san Paolo ha espresso “in modo radicale nella frase: *la lettera uccide, lo Spirito invece dà vita* (2 Cor 3,6)”; affinché però questo “passaggio dalla lettera allo spirito” dia frutti soprattutto nella nostra vita “chiamandola a continua conversione”, il Papa, nel n. 39, invita a cogliere “l’unità di tutta la Scrittura, poiché unica è la Parola di Dio” e c’è “l’unica Parola di Dio rivolta a noi”, perciò – ricorda Benedetto XVII con la Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, n. 12 – l’unità interna di tutta la Bibbia è “criterio decisivo per una corretta ermeneutica della fede”.

Ad un’eventuale obiezione che il commento *Super Psalmos* di san Tommaso è una cosa vecchia e non interessa più nessuno, rispondiamo con le parole di Pietro Cardoletti, il quale dice che non bisogna dimenticare che “nel mondo culturale il vecchio, solo vecchio, totalmente e radicalmente vecchio, non può esistere, perché ogni lettura del vecchio è nuova, e il più accanito approfondimento del vecchio si trasforma sempre in una ultima novità, l’ultima interpretazione. Il vecchio è completamente vecchio quando non è più letto, quando è assenza dal nostro mondo”<sup>18</sup>.

E adesso, dopo questa lunga, ma necessaria introduzione, passiamo al nostro tema, cioè al Sal 2,7.

## L’INTERPRETAZIONE DI SAL 2,7

Nel Sal 2,7 leggiamo: *Egli mi ha detto: “Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato”* – *Dominus dixit ad me: filius meus es tu, ego hodie genui te*<sup>(19)</sup>.

---

<sup>18</sup> P. Cardoletti, *Presentazione*, in B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di s. Tommaso*, Dehoniane, Bologna 1984, p. 10; cfr. G.L. Brena, *Interpretazione antropologica di san Tommaso*, in Aa.Vv., *Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 7: *L’uomo*, Ed. Domenicane Italiane, Napoli 1978, pp. 83-100, qui p. 89: “Rivolgere le nostre domande a un pensatore del passato è gettare un ponte [...], e superiamo la precomprensione del passato verso una esplicitazione accurata del nostro orizzonte culturale, nelle somiglianze e differenze dal contesto antico. Così viene circostanziato e motivato, mediante la distanza storica, il nuovo senso e valore attuale che assume per noi il pensiero degli antichi”; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, p. 23: “Proprio ciò che perennemente rimane giovane, rimane anche perennemente attuale”.

<sup>19</sup> In tali citazioni il testo italiano proviene da *La Bibbia di Gerusalemme*, Dehoniane, Bologna 2009 (più avanti come BG; questa molto spesso si richiama a *La Bible de Jérusalem*, Paris 1998, più avanti come BJ); le citazioni bibliche nei testi di san Tommaso saranno tradotte quasi sempre dai testi biblici latini da lui riportati, il che permetterà di far vedere meglio come l’Aquate intendeva quei testi e come essi funzionano nei suoi commenti. In alcuni casi i testi saranno confrontati anche con quelli della bibbia polacca, *Biblia Tysiąclecia (La Bibbia del Millennio)*, Pallottinum, Poznań 2003 (più avanti come BT), ma – il che sottolineo fortemente – sempre come *curiosum*.

Secondo la BG, qui “prende la parola il Messia. Consacrandolo re su Israele (v. 6), Dio lo ha dichiarato «suo figlio», secondo una formula familiare all’antico oriente, ma che, ripresa già dalla promessa messianica di 2 Sam 7, riceverà un senso più profondo: il v. 7 sarà applicato da Eb 1,5, poi dalla tradizione e dalla liturgia, alla generazione eterna del Verbo”<sup>20</sup>.

A. Lancellotti, che traduce: *Mio figlio sei tu, io in questo giorno ti ho generato*, così interpreta: “*Mio figlio*: si tratta, naturalmente, di una filiazione simbolica, sulla linea di quella adottiva. A David, per mezzo del profeta Natan, Dio aveva solennemente proclamato in riferimento a suo figlio Salomone (e agli altri discendenti): «Io sarò per lui un padre ed egli sarà per me un figlio» (2 Sam 7,14). – *in questo giorno ti ho generato*: si allude certamente al giorno dell’introduzione la quale, in un linguaggio altamente poetico, è equiparata a una «divina generazione», linguaggio che risente senza dubbio dell’ambiente antico-orientale in cui la regalità era vista avvolta nei bagliori della divinità. Nel NT questa divina proclamazione è riferita direttamente al Cristo intronizzato, dopo la risurrezione, alla «destra di Dio» (Eb 1,3.5; cfr. Rm 1,4)”<sup>21</sup>.

Secondo san Tommaso, visto che le parole del v. 8: *Chiedimi e ti darò in eredità le genti*, non sempre si sono compiute riguardo a Davide, perciò bisogna intenderle di Cristo, al quale compete il dominio sulle genti, perché è il Re dell’universo; perciò il v. 7 parla dell’eterna generazione di Cristo<sup>22</sup>.

Le parole del Sal 2,7 parlano dunque, secondo l’Aquinata, dell’eterna generazione di Cristo; e il nostro teologo-esegeta ne esamina tre aspetti: “Primo modus generationis. Secundo proprietas filiationis. Tertio aeternitas filii generati”.

Il primo aspetto concerne il modo della generazione che è indicato nelle parole:

“**Il Signore disse**: perché, cioè, /Cristo/ procede *per modum intellectus*. Qualunque generazione avviene per il suo modo. Il modo della divina natura non è carnale, ma intellettuale, anzi è l’*ipsum intelligere*. In secondo luogo, la generazione è la processione secondo l’origine che notiamo nella realtà intelligibile, la quale /generazione/ è secondo la concezione del verbo procedente dall’intelletto; e questo è dire il verbo nel

<sup>20</sup> BG, ed. cit., p. 1206.

<sup>21</sup> A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., pp. 93-94; similmente BT, ed. cit., p. 575.

<sup>22</sup> *Super Psalm.*, ps. 2, n. 5: Deinde cum dicit, *Dominus*, ex eadem historia ostenditur, quomodo se habet ad gentes: et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod Christo convenit habere potestatem super gentes. Secundo ponit usum potestatis, *reges eos*. Circa primum duo facit. Primo ostendit quo jure potestas sibi competit super gentes. Secundo ponit acceptionem ipsius potestatis, ibi, *dabo tibi gentes*. Dicit ergo, *Dominus dixit ad me*. Hoc non usquequaque completur de David; et ideo intelligitur de Christo cui competit dominium super gentes duplici jure: scilicet hereditario, et meritorio. Primo ergo ponit jus. Secundo meritum, ibi, *postula* et cetera. Est autem Christus rex universorum, sicut dicitur Hebr. 1: et hoc competit ei, quia filius: Gal. 4: *si filius, et heres per Deum*: et ideo agit de aeterna generatione Christi.

cuore; e perciò dice: **il Signore disse**, quasi, dicendo mi ha generato. Perciò il Figlio è il Verbo che il Padre disse, cioè produsse generando (*gignendo produxit*)<sup>23</sup>.

Qui dobbiamo fare alcune precisazioni. Il verbo: *gignere*, significa: *generare, partorire, creare, produrre*<sup>24</sup>, e certamente san Tommaso non pensa qui del *creare*; mentre *produrre* non significa ciò che oggi intendiamo con questo verbo, cioè un semplice produrre, ma soprattutto: *far uscire, trascinare, generare*<sup>25</sup>; possiamo dunque tradurre:

“**Il Signore disse**, cioè, dicendo mi ha generato-partorito. Perciò il Figlio è il Verbo che il Padre disse, cioè fece uscire generando”<sup>26</sup>.

L'Aquinate dunque fa capire che l'*intelligere* – perché riguarda la natura divina – è atto essenziale comune alle Tre persone divine, mentre il *dire* è atto nozionale e proprio del Padre<sup>27</sup>.

Il secondo aspetto riguarda la proprietà della filiazione divina di Cristo; e questa proprietà è indicata dalle parole:

“**Mio figlio**, non adottivo come gli altri, dei quali è detto in Gv 1,12: *Diede loro potestà di diventare figli di Dio*, ecc.<sup>(28)</sup>; ma per proprietà della natura. Perciò: **tu**

---

<sup>23</sup> *Super Psalm.*, ps. 2, n. 5. Sull'*ipsum intelligere*, vedi B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum...*, op. cit. pp. 202-208 (dove, purtroppo, non è menzionato il testo succitato).

<sup>24</sup> Vedi L. Castiglioni, S. Mariotti, *Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Milano 2001, p. 537.

<sup>25</sup> Vedi *ibid.*, p. 1015.

<sup>26</sup> *Super Psalm.*, ps. 2, n. 5.

<sup>27</sup> Cfr. B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum...*, op. cit., p. 208.

<sup>28</sup> *Super Ioann.*, c. 1, lect. 6, nn. 149-150: La venuta del Figlio di Dio è un fatto veramente grande, poiché per mezzo di essa gli uomini diventano figli di Dio. Gal 4,4s: *Dio mandò suo Figlio, nato da donna... affinché ricevessimo l'adozione a figli*. Ed è giusto che noi, diventando figli di Dio e assomigliando al Figlio, siamo rinnovati appunto per mezzo del Figlio. Prendiamo dunque la frase: **Ha dato loro il potere di diventare figli di Dio**. Per bene intenderla ricordiamo che gli uomini diventano figli di Dio mediante una somiglianza con Dio; perciò secondo i tre modi in cui essi possono assomigliare a Dio, sono anche figli di Dio. Primo, per l'infusione della grazia: chiunque possiede la grazia santificante diviene figlio di Dio. Rm 8,15: *Giacché non avete ricevuto uno spirito da schiavi, per ricadere nel timore, ma avete ricevuto lo spirito di figli adottivi*. Gal 4,6: *E perché siete figli, mandò Dio lo Spirito del Figlio suo*. Secondo, possiamo renderci simili a Dio con la perfezione delle opere; poiché colui che fa opere di giustizia è figlio. Mt 5,44: *Amate i vostri nemici... affinché siate figli del Padre vostro*. Terzo, siamo resi simili a Dio con il conseguimento della gloria: quella dell'anima mediante la luce della gloria. 1 Gv 3,2: *Quando egli si manifesterà saremo simili a lui*. E quella del corpo, quando *trasfigurerà il nostro corpo di miseria*, Fil 5,21. Ne parla san Paolo in Rm 8,23: *Noi aspettiamo l'adozione, cioè la redenzione del nostro corpo*. In questo studio viene seguita la traduzione italiana: Tommaso D'Aquino, *Commento al Vangelo di san Giovanni*, a cura di T.S. Centi OP, voll. 1-3, Città Nuova, Roma 1990-1992; per una migliore chiarezza dell'esposizione di san Tommaso, ho sostituito il «testo» con il grassetto il **testo** del Vangelo di Giovanni, e con il corsivo il *testo* delle altre citazioni bibliche.

**sei il mio Figlio** naturale, singolare, consostanziale. Mt 17,5: *Questi è il mio Figlio diletto*<sup>29</sup>.

Notiamo che con poche parole il nostro teologo-esegeta confuta sia l'eresia adozionista riguardante la filiazione divina di Cristo, sia l'eresia di Ario riguardante la natura divina del Verbo-Figlio di Dio.

Il terzo aspetto, cioè l'eternità del Figlio (contro gli Ariani, benché non nominati) è indicata nelle parole:

**“Io oggi ti ho generato**, cioè eternamente: infatti, questa generazione non è nuova, ma eterna; e perciò dice: **oggi ti ho generato**: perché l'oggi significa il presente (*praesentiam signat*), e ciò che è eterno è sempre. Dice anche: **ti ho generato**, e non “genero”, per designare la perfezione della generazione: perché la generazione avviene senza cambiamento (*sine motu*), allo stesso tempo avviene venir generato ed essere generato (*simul est generari et generatum esse*). Dice anche: **oggi**, per designare la presenza e la chiarezza che spettano al Cristo il quale abita una luce inaccessibile, 1 Tm 6,16; e che Egli è veramente Colui nel quale non c'è niente del passato o del futuro o dell'oscuro, ma il chiaro<sup>30</sup>.

Solo questo nel commento dell'Angelico? Sì, solo questo, ed è veramente poco, ma questo poco esige dal lettore una scienza teologica ampia, non poca.

Ricordiamo che il commento sui Salmi risale agli anni 1272-1273 a Napoli. Come osserva J.-P. Torrell, alcuni studiosi di san Tommaso “affermano che questi testi non corrispondono del tutto alla maturità di questo periodo”<sup>31</sup>.

Ora, secondo molti studiosi, durante l'insegnamento a Napoli, l'Aquinate tene simultaneamente anche un corso sul *Corpus Paulinum* (secondo alcuni studiosi, invece, a Parigi durante il suo secondo insegnamento negli anni 1269-1272)<sup>32</sup>, a giorni alterni, oppure un corso il mattino e l'altro la sera. Si potrebbe dunque promuovere l'ipotesi che il nostro teologo-esegeta è stato un po' “sbrigativo” con i Salmi, perché il suo studente avrebbe imparato di più e completato, o avrebbe già acquisito, una necessaria scienza teologica durante le sue lezioni sulle Lettere di Paolo. Infatti, la sua *Super Epistolas S. Pauli Lectura* è non solo molto ampia ed esauriente, ma soprattutto cristologica e cristocentrica<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> *Super Psalm.*, ps. 2, n. 5.

<sup>30</sup> *Super Psalm.*, ps. 2, n. 5.

<sup>31</sup> J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., p. 290.

<sup>32</sup> Vedi per es. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 250-254, 309, 380-381; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 282-290, 379-380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 85, 87s.

<sup>33</sup> Vedi *In Rom.*, Prologo, nn. 5-11; cfr. J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., p. 289. In questo studio è usata l'edizione S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (a cura di p. R. Cai OP, editio VIII revisa), 2 voll., Marietti, Torino-Roma 1953. Esiste l'edizione bilingue: San Tommaso D'Aquino, *Commento al CORPUS PAULINUM*, traduzione e introduzione

Nel *Super Psalmos* troviamo ancora due testi, molto brevi, riguardanti la generazione del Figlio, e li compariamo con quelli della *Super Epistolas*.

Il primo testo proviene dall'interpretazione delle parole del Sal 19/18/7: *Sorge da un estremo del cielo – A summo caelo egressio eius*. Secondo san Tommaso, qui si tratta dell'ascensione di Cristo. Il discorso teologico dell'Aquinate è molto logico e denso di dottrina:

“A qualsiasi cosa è naturale tendere al suo luogo a sé connaturale. Il sommo luogo naturale è dovuto a colui che ha la somma natura. Il Cristo è nato dal Padre, avendo la somma natura. Ef 4,10: *Colui che discese è lo stesso che anche ascese*. E perciò il Salmista dice: **Dal sommo cielo la sua uscita**, cioè per mezzo dell'eterna generazione. E dice: **dal sommo**, non dall'etereo o empireo o altro, ma dall'essere della Trinità (*ab esse Trinitatis*), perché è consostanziale al Padre, uguale nell'essenza (*idem in essentia*)”<sup>34</sup>.

La tematica cristologico-trinitaria in questo testo è così ampia che sarebbe difficile indicare solo uno, due o tre testi paralleli della *Super Epistolas*, perché veramente sono molto numerosi<sup>35</sup>.

Qui ci soffermiamo brevemente sull'*ab esse Trinitatis*. Certamente si tratta dell'unità dell'essenza divina e della pericorese intratrinitaria, che san Tommaso basa sulla tearchia del Padre<sup>36</sup>.

Infatti, nel commento dell'Aquinate al *Corpus Paulinum*, il punto di partenza della teologia trinitaria non è l'unità dell'essenza divina, ma il Padre:

“Il Padre è la fonte della divinità”<sup>37</sup>.

Qui l'Angelico parla chiaramente della *tearchia del Padre*. Infatti, l'espressione latina da lui qui usata: *fons divinitatis*, è la traduzione della parola greca: *hierarchia*, che significa non tanto *santa signoria*, quanto *santa fonte*<sup>38</sup>.

Perciò, in un altro passo, san Tommaso dice fortemente:

“L'altezza della divinità viene appropriata al Padre, il quale è il principio fontale della divinità”<sup>39</sup>.

---

di B. Mondin, voll. 1-6, Ed. Studio Domenicano, Bologna 2005-2008; tuttavia tutte le traduzioni delle citazioni di quest'opera sono mie – W.D.

<sup>34</sup> *Super Psalm.*, ps. 18, n. 4.

<sup>35</sup> Vedi W. Dąbrowski, *Trójca Święta w świetle komentarza św. Tomasza z Akwinu do CORPUS PAULINUM*, Warszawa 2010, pp. 253-287.

<sup>36</sup> Vedi W. Dąbrowski, *La tearchia del Padre secondo i commenti di san Tommaso d'Aquino al Corpus Paulinum*, in 'Angelicum' 86 (2009), pp. 755-794.

<sup>37</sup> *In 2 Tim.*, c. 4, lect. 1, n. 130: Pater enim est fons divinitatis.

<sup>38</sup> Tale significato della parola *hierarchia* ha indicato J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół na przelomie tysiącleci. Z Kardynałem rozmawia P. Seewald*, Kraków 1997, pp. 165s.

<sup>39</sup> *In Eph.*, c. 4, lect. 2, n. 203: Sed primum (altitudo divinitatis) appropriatur Patri, qui est fontale principium divinitatis.

Qui bisogna sottolineare che questi due succitati testi provengono dalle lezioni di Tommaso sul *Corpus Paulinum* tenuti per la prima volta in Italia fra il 1259-1265<sup>40</sup>, di cui appunti sono stati presi dal suo segretario Reginaldo di Piperno<sup>41</sup>; essi dunque rispecchiano il pensiero primordiale dell'Aquinate che segue la teologia greca<sup>42</sup>. Più tardi, per rimanere nell'ambito della teologia occidentale latina, l'Angelico lega il mistero della tearchia del Padre al mistero del principio-*principium*, infatti con questa parola è stata tradotta la parola greca *arché*<sup>43</sup>. Perciò già nel corretto personalmente commento alla *Lettera ai Romani*<sup>44</sup>, dice brevemente:

“Il Padre è il principio di tutta la divinità”<sup>45</sup>.

Ora, il Padre è anche “garante” dell'unità di Dio. Ciò si vede molto chiaramente nell'interpretazione di 1 Cor 8,4.6: *Non c'è alcun dio, se non uno solo... per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui – nullus est Deus nisi unus... Nobis autem unus Deus pater, ex quo omnia, et nos in illo: et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia, et*

<sup>40</sup> Vedi per es. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 250-254, 309, 380-381; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 282-290, 379-380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 85, 87s.

<sup>41</sup> Vedi per es. J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., riguardo a quest'opera, p. 380: “La *reportatio* fatta da Reginaldo da Piperno, che si estende da 1 Cor 11 fino alla lettera agli Ebrei, potrebbe essere il frutto dell'insegnamento degli anni 1265-1268 a Roma”; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., p. 87, dice che “il fedele Reginaldo da Piperno”, dal 1259 in poi, fu incaricato a trascrivere le lezioni di Tommaso.

<sup>42</sup> Il Padre è detto *arché* e *peghé* (*origo* e *fons*) non solo in Origene, *In Ioh.*, II, 20 (SC 120, 220); S. Gregorio Nazianzeno, *Or.*, 2, 38 (SC 247, 140); Dionigi Areopagita, *De Divinis Nominibus*, 2 (Corpus Dionys. I, 132); S. Giovanni Damasceno, *De Fide Orth.*, 8 (Kotter II, 19); vedi G. Greshake, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, p. 64, nota nr 44; ma anche in S. Agostino, *De Trinitate*, lib. 4, c. 20, 29 (PL 42, 908: *principium, fons et origo totius divinitatis*), vedi G.L. Müller, *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, p. 541; J. Bolewski SJ, *Początek w Ojcu. Hierarchiczna jedność i communio*, in Aa.Vv. *Wokół tajemnicy Boga Ojca. Materiały Seminarium Wykładowców Dogmatyki – Radom 20-22.09.1999*, Opole 1999, pp. 87-114; anche in Magistero della Chiesa: VI Sinodo di Toledo (638), DH 490: *Credimus... Patrem... fontem et originem totius divinitatis*; XI Sinodo di Toledo (675), DH 525: *Fons ergo ipse (Pater) et origo est totius divinitatis*.

<sup>43</sup> Vedi *S.Th.*, I, q. 33, a. 1 (*Utrum competat Patri esse principium; resp. – si*); *In I Sent.*, d. 12, a. 2, ad 1; d. 29, a. 1; *In III Sent.*, d. 11, a. 1, ad 5; *Contra Error. Graec.*, c. 1; *De Potentia*, q. 10, a. 1, ad 8, 9 e 10. Nella *S.Th.*, I, q. 33, a. 1, ad 3, san Tommaso spiega: *Hoc nomen principium... non tamen significat prioritatem, sed originem*.

<sup>44</sup> Vedi per es. J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., riguardo a quest'opera: p. 379: “La parte dove la sua mano è molto direttamente percettibile comprende i primi otto capitoli dei Romani; il resto del commento dei Romani non è stato corretto”.

<sup>45</sup> *In Rom.*, c. 11, lect. 5, n. 949: *Potentia... appropriatur Patri, qui est principium totius divinitatis*.

*nos per ipsum*. L'esposizione di questo testo non è di Tommaso, ma è la *postilla* di Nicola di Gorran<sup>46</sup>:

“E sappiamo anche che **non c'è che un Dio solo**. – Dt 6,4: *Ascolta, Israele, il Signore Dio tuo è unico Dio*. Poi l'Apostolo dimostra... in che modo avviene l'unità della divinità, dove dice: **Per noi c'è un solo Dio**, ecc. Qui parla prima dell'unità nel Padre; poi nel Figlio, dove dice: **E un solo Signore**, ecc. In prima /parte del versetto/ parla di quattro cose [*tria tangit*; ma in realtà tratta di quattro cose – nota W.D.], cioè dell'essenza, perché **un solo Dio**; della persona, perché **il Padre**; della potenza: **dal quale tutto**; della clemenza, perché **e noi in lui**; similmente parla di queste cose nel Figlio. [...] **Per noi però c'è soltanto un solo Dio** essenzialmente, cioè **il Padre, dal quale tutto** /proviene/ secondo la natura e per l'autorità paterna, Rm 11,36: **Dal quale tutto e noi in lui** per grazia. At 17,28: *In lui viviamo, ci muoviamo e siamo*. **E un solo**, con il Padre, Dio, **il Signore Gesù Cristo**. Gv 10,30: *Io e il Padre siamo una cosa sola*. **Per mezzo del quale tutto** è stato fatto secondo la natura, Gv 1,3: *Tutto è stato fatto per mezzo di lui*. **E noi per mezzo di lui** siamo in Dio per grazia. Rm 1,5: *Per mezzo del quale abbiamo ottenuto la grazia*, ecc. Dunque, unico e altissimo è il Creatore Onnipotente di tutte le cose<sup>47</sup>.”

Adesso vediamo alcuni testi, già di Tommaso, nei quali si parla della *pericore-si*, cioè della reciproca compenetrazione ed inabitazione delle Tre Persone divine, anche se non viene usato il termine latino *circumincessio* o *circuminsessio*<sup>48</sup>.

Nell'interpretazione di Gal 4,4, l'Aquinate dice che il Figlio, nonostante l'incarnazione, è eternamente nel seno del Padre:

“Lo **mandò**, dico, non separato da sé [cioè dal Padre – W.D.], poiché è stato mandato per mezzo dell'assunzione della natura umana, e ciononostante era nel seno del Padre, Gv 1,18: *L'Unigenito che è nel seno del Padre eternamente*<sup>49</sup>.”

Anche nel commento di 2 Cor 5,19: *Era Dio infatti che riconciliava a sé il mondo in Cristo*, basandosi sul testo latino: *Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi*, l'Angelico parla della pericore-si, indicando l'unità della natura divina:

<sup>46</sup> J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., p. 287: “Il commento di Tommaso su 1 Cor 7,10 fino alla fine del cap. 10 è andato perduto; esso è stato rimpiazzato molto presto, nei manoscritti e nelle edizioni a stampa, da un testo ispirato a Pietro di Tarantaise (in una redazione attribuita a Nicola di Gorran)”; con la nota n. 30; vedi anche J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 252-253.

<sup>47</sup> *In 1 Cor.*, c. 8, lect. 1, nn. 429-430.

<sup>48</sup> Vedi *S.Th.*, I, q. 42, a. 5 (*Utrum Filius sit in Patre, et e converso*; resp. – sì, dove nel *sed contra* l'argomento biblico principale è Gv 14,10; vedi anche *In 1 Sent.*, d. 19, q. 3, a. 2; *C.G.*, IV, c. 9; *Super Ioann.*, c. 10, lect. 5, n. 1450; c. 14, lect. 3, n. 1891.

<sup>49</sup> *In Gal.*, c. 4, lect. 2, n. 202; lect. 3, n. 213: **Misit**, inquam, eum non a se separatum, quia missus est per hoc quod assumpsit humanam naturam, et tamen erat in sinu Patris, Io. I, 18: *Unigenitus, qui est in sinu Patris aeternaliter*. Gv 3,16: questo *etc.* è qui molto importante: *da dare il suo Figlio unigenito* (BG).

“E di ciò dicono le parole: **Poiché Dio era nel Cristo**, per l’unità dell’essenza, Gv 14,10.11: *Io sono nel Padre e il Padre è in me*<sup>50</sup>.

Ma è nell’interpretazione di Ef 2,18: *Per mezzo di lui (Cristo) infatti possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito*, che la pericoresi intratrinitaria compare nella sua pienezza:

“Le parole: **al Padre**, bisogna intenderle che si riferiscono anche a tutta la Trinità, perché, grazie all’unità dell’essenza, nel Padre è il Figlio e lo Spirito Santo, e nello Spirito Santo è il Padre e il Figlio”<sup>51</sup>.

Ciò avviene per il fatto che:

“La sostanza non si moltiplica mai. Non è infatti un’altra sostanza del Padre ed un’altra del Figlio. Né si divide secondo i diversi individui. Poiché, dunque, unica e medesima numericamente è la natura nel Padre e nel Figlio di Dio, perciò /in Ebr 1,3/ non è detto: *della natura* [...], ma *della sostanza* indivisibile. Gv 10,30: *Io e il Padre siamo una cosa sola*. Gv 14,10: *Io sono nel Padre e il Padre è in me*”<sup>52</sup>.

Nella *Somma di Teologia*, san Tommaso supera l’essenzialismo e afferma:

“Essentia divina non solum idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. [...] Essentia est tres Personae, [...] Deus est tres Personae”<sup>53</sup>.

Passiamo adesso al secondo testo del *Super Psalmos*, che tratta della generazione del Figlio; questo testo proviene dall’interpretazione di Sal 29/28/6: /*Fa balzare come un vitello il Libano/ e il monte Sirion come un giovane bufalo – /comminuet eos tamquam vitulum Libani/ et dilectus quemadmodum filius Unicornium*<sup>(54)</sup>. Il nostro teologo-esegeta interpreta queste parole in due modi: primo, che si riferiscono al Cristo, Figlio diletto di Mt 3,17; secondo, al Cristo, figlio *Unicornium*, cioè figlio dei Giudei, a motivo del mistero dell’incarnazione;

---

<sup>50</sup> *In 2 Cor.*, c. 5, lect. 5, n. 198: Et hoc est quod dicit **quoniam quidem Deus erat in Christo**, per unitatem essentiae, Io. XIV, 10. 11: *Ego in Patre, et Pater in me est*.

<sup>51</sup> *In Eph.*, c. 2, lect. 5, n. 121: Per hoc etiam quod dicit **ad Patern**, intelligendum est quod etiam pertinet ad totam Trinitatem, quia propter essentiae unitatem in Patre est Filius et Spiritus Sanctus, et in Spiritu Sancto est Pater et Filius.

<sup>52</sup> *In Hebr.*, c. 1, lect. 2, n. 29.

<sup>53</sup> *S.Th.*, I, q. 39, a. 6 (*Utrum personae possint praedicari de nominibus essentialibus*; resp. – sì; vedi anche *In I Sent.*, d. 4, q. 2, a. 2, ad 4 e 5).

<sup>54</sup> BG nella nota: “*il monte Sirion*: nome dato all’Ermon dagli abitanti di Sidone (Dt 3,9)”; BT nella nota: “I monti tremano alla voce del tuono simboleggiante la potenza del Signore”; A. Lancillotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 226: “*Sirion*: i LXX hanno interpretato come participio passivo, da cui la Vlg: *dilectus*”.



i Giudei, infatti, vengono chiamati *Unicornes*, in quanto si gloriano del culto dell'unico Dio<sup>55</sup>. Oppure ancora di Cristo:

“Unicornis dicitur, quia secundum generationem aeternam est sine matre, et secundum temporalem generationem fuit filius sine patre”<sup>56</sup>.

Una spiegazione, molto più ampia, la troviamo nel commento di Eb 7,3, riguardante Melchisedek: *senza padre, senza madre*, dove san Tommaso sottolinea la paternità divina di Dio Padre nei confronti del Cristo e la maternità verginale di Maria Santissima:

“In quanto dunque è detto: **senza padre**, significa la nascita di Cristo dalla Vergine, che è avvenuta senza padre. Mt 1,20: *Quel che è nato in lei viene dallo Spirito Santo*. Ciò invece che è proprio di Dio, non dev'essere attribuito alla creatura. Solo a Dio Padre spetta di essere Padre di Cristo. Dunque, nella nascita di quello (Melchisedek), il quale prefigurava questo (Cristo), non doveva esserci menzione sul padre carnale. Ancora, in quanto alla generazione eterna, è detto: **senza madre**. E ciò non dev'essere inteso che questa generazione sia materiale, così come la madre dà la materia al generato, ma è spirituale, come lo splendore dal sole. Eb 1,3: *Egli è splendore*, ecc. Ancora, quando c'è la generazione da padre e madre, non tutto è dal padre, ma la materia viene fornita dalla madre. Per escludere dunque l'imperfezione in Cristo e per designare che tutto ciò che /Cristo/ ha è dal Padre, non c'è nessuna menzione sulla madre. Di qui il versetto: “È Dio senza madre, è carne senza padre”. Sal 110/109,3: *Dal seno prima dell'aurora io ti ho generato*, cioè io solo”<sup>57</sup>.

Ed ancora un testo molto importante – il commento di Ef 1,3 – in cui l'Aquinate non solo esclude assolutamente qualsiasi sessualità in Dio, ma costituisce

<sup>55</sup> Vedi *Super Psalm.*, ps. 28, n. 6. È molto strano che san Tommaso non abbia qui citato il famoso testo di Rm 9,4s, perché nel suo commento sviluppa ampiamente la dottrina suesposta, vedi *In Rom.*, c. 9, lect. 1, nn. 743-747.

<sup>56</sup> *Super Psalm.*, ps. 28, n. 6.

<sup>57</sup> *In Hebr.*, c. 7, lect. 1, n. 333; vedi anche *S.Th.*, III, q. 32, a. 3 (*Utrum Spiritus Sanctus debeat dici pater Christi secundum humanitatem*; resp. – no); *In III Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2, qcc. 1 i 2; *In IV Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, qc. 3; *In Matth.*, c. 1; *Summa contra Gentiles* (più avanti come *C.G.*), IV, c. 47; *Comp. Theol.*, I, c. 223. La materia è fornita (*administratur*) dalla madre, mentre il padre dà il principio attivo nella generazione: vedi Aristotele, *De Generat. Animal.*, I, 2 (716 a 5); 20 (729 a 9); II, 4 (738 b 20); IV, 1 (765 b 10) [nota – W.D.]. “Di qui il versetto: *Est sine matre Deus, est sine patre caro*”: cfr. VI Sinodo di Toledo (638): DH 491: *Natus itaque a Deo sine matre, natus a virgine sine patre solus*, „*Verbum caro factum est et habitavit in nobis*” /*Io 1,14*/ [nota – W.D.]. Mt 1,20: Vlg: *Quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est*; BG *Il bambino che è generato in lei viene dallo Spirito Santo*; BT: *Dallo Spirito Santo è ciò che è concepito in lei*. – Eb 1,3: BG: *Egli è irradiazione della sua gloria*; BG: *splendore*. – Sal 110/109,3: Vlg: *Ex utero ante luciferum genui te*; BG e BT: *Dal seno dell'aurora come rugiada io ti ho generato*. Sulla maternità verginale di Maria, vedi W. Dąbrowski, *Il pensiero mariologico di san Tommaso d'Aquino nei suoi commenti alle lettere di san Paolo Apostolo*, in ‘*Angelicum*’ 79 (2002), pp. 51-86, qui pp. 66-72.

teologicamente la Persona del Padre e quella del Figlio sulla base della proprietà della generazione:

“L’Apostolo dunque dice: **Benedetto**, ossia è lodato da me, da voi e dagli altri, cioè con cuore e bocca ed opere, **Dio e Padre**, cioè Colui che è Dio per essenza della divinità, e Padre a motivo della proprietà della generazione<sup>58</sup>). Respinge però la copolazione, non a motivo della supposizione, perché il supposito è lo stesso, ma a motivo della significazione essenzialmente e relazionalmente (*essentialiter et relative*). Il Padre, dico, **del Signore nostro Gesù Cristo**, cioè del Figlio<sup>59</sup>), il quale è nostro Signore secondo la divinità, Gesù Cristo secondo l’umanità<sup>60</sup>”.

Adesso, visto che Sal 2,7 è citato in Eb 1,5 e 5,5, vale la pena di vedere la dottrina che l’Angelico espone nelle sue interpretazioni di questi testi.

## L’INTERPRETAZIONE DI EB 1,5

In Eb 1,5 leggiamo: *Infatti, a quale degli angeli Dio ha mai detto: “Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato”?* – *Cui enim dixit aliquando angelorum: “Filius meus es tu, ego hodie genui te”?*

Commentando questo testo, S. Zedda osserva: “*Figlio mio sei tu*: incominciando da questa citazione, l’autore usa spesso l’AT: la sua teologia e in particolare la cristologia sono elaborate con testi dell’AT. Questo, per l’autore della lettera, annunciava Cristo. Egli è in ciò nella linea della predicazione cristiana primitiva che leggeva l’AT nella luce di Cristo e interpretava i fatti e tutto il mistero della persona di Gesù alla luce dell’AT. Il Salmo 2 in particolare era stato applicato a Gesù nella comunità di Gerusalemme (cfr. At 4,25-27) e da S. Paolo nel discorso ad Antiochia di Pisidia (cfr. At 13,33). Il salmo nel suo senso letterale parla del re davidico che nel giorno della sua intronizzazione incomincia ad essere considerato da Dio come suo figlio, a cui viene conferita la dignità regale. Successive riletture hanno fatto scoprire sempre più il senso pieno del salmo: esso si verifica pienamente nel Messia. La lettera agli Ebrei intende parlare della filiazione divina in senso stretto, della natura divina posseduta da Gesù fin dall’oggi dell’Incarnazione e manifestata nell’oggi dell’esaltazione in gloria. La regalità è suggerita indirettamente dall’uso stesso di un salmo regale<sup>61</sup>”.

---

<sup>58</sup> *In 1 Cor.*, c. 4, lect. 3, n. 221: Pater est qui generat; cfr. Pietro Lombardo, *Sententiae*, lib. 1, d. 27, c. 1 (QR I, 171): *quia generat, est Pater* [nota – W.D.].

<sup>59</sup> *In Philipp.*, c. 2, lect. 2, n. 54: Filius enim est qui generatur.

<sup>60</sup> *In Eph.*, c. 1, lect. 1, n. 6.

<sup>61</sup> S. Zedda, *Lettera agli Ebrei*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, p. 601.

Secondo san Tommaso, che era convinto che l'intero *Corpus Paulinum* fosse scritto da san Paolo<sup>62</sup>, la Lettera agli Ebrei è stata scritta "contro l'errore di coloro che, convertiti dal giudaismo alla fede di Cristo, volevano osservare la Legge con il Vangelo, come se la grazia di Cristo non fosse sufficiente alla salvezza. Perciò ed è divisa in due parti. In primo luogo, infatti, in molti modi l'Apostolo raccomanda l'eccellenza di Cristo, affinché per questo si preferisca il Nuovo Testamento al Vecchio; in secondo luogo, /cominciando/ dal c. 11, tratta delle cose per mezzo delle quali i membri vengono congiunti al Capo, ossia della fede"<sup>63</sup>.

L'eccellenza del Nuovo Testamento nei confronti del Vecchio – dice l'Aquinate – è dimostrata per mezzo dell'eccellenza di Cristo sui tre solenni personaggi che incontriamo nel Vecchio Testamento, cioè gli angeli, per mezzo dei quali è stata data la Legge (cfr. Gal 3,19), Mosè legislatore e profeta (cfr. Gv 1,17; Dt 34,10), e i sacerdoti (cfr. Eb 9,6)<sup>64</sup>.

Il testo di Eb 1,5, dunque, san Tommaso lo vede alla luce dell'eccellenza-superiorità di Cristo sugli angeli, e lo esamina in quattro aspetti, cioè "quanto all'origine, perché *Figlio* (v. 5), quanto alla dominazione, perché *erede* (v. 2), quanto all'operazione, perché *Egli fece anche i secoli* (v. 2), e quanto all'onore, perché *siede alla destra della maestà* (v. 3)"<sup>65</sup>.

Qui ci interessa innanzitutto il primo aspetto, cioè l'origine di Cristo, che l'Aquinate esamina "quanto alla filiazione"<sup>66</sup>, e lo fa in due punti: secondo la divinità e secondo l'umanità<sup>67</sup>. Noi vedremo qui soltanto il primo punto<sup>68</sup>.

Il nostro teologo-esegeta sa molto bene che in Eb 1,5:

"l'Apostolo introduce l'autorità del Sal 2,7: *Il Signore disse a me*, ecc. Perciò: **Infatti, a quale degli angeli**, ecc., come se dicesse: A nessuno degli angeli sono state dette queste parole, ma soltanto a Cristo"<sup>69</sup>.

---

<sup>62</sup> *In Rom.*, Prologo, n. 11: "L'Apostolo scrisse quattordici lettere: nove di esse istruiscono la Chiesa dei Gentili; quattro i prelati ed i principi della Chiesa, cioè i reggenti; una il popolo di Israele, cioè quella che è /indirizzata/ agli Ebrei"; vedi anche *In Hebr.*, Prologo, n. 4; la difesa dell'autenticità paolina della Lettera agli Ebrei, vedi *In Hebr.*, Prologo, n. 5, dove si vede con molta chiarezza ed evidenza che all'Aquinate non fu estranea non solo la storia dell'esegesi biblica, ma anche il metodo della critica letteraria e comparativa del testo sacro; sull'autore della Lettera agli Ebrei vedi per es. S. Zedda, *Lettera agli Ebrei. Introduzione*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, op. cit., pp. 590-595, dove sono indicati, con i riferimenti patrologici, tutti i nomi accennati da san Tommaso nell'*In Hebr.*, Prologo, n. 5.

<sup>63</sup> *In Hebr.*, c. 1, lect. 1, n. 6.

<sup>64</sup> Vedi *In Hebr.*, c. 1, lect. 1, n. 6.

<sup>65</sup> *In Hebr.*, c. 1, lect. 3, n. 45.

<sup>66</sup> *In Hebr.*, c. 1, lect. 3, n. 45.

<sup>67</sup> *In Hebr.*, c. 1, lect. 3, n. 48 (divisione del testo di Eb 1,5).

<sup>68</sup> Per il secondo punto, vedi *In Hebr.*, c. 1, lect. 3, nn. 50-52.

<sup>69</sup> *In Hebr.*, c. 1, lect. 3, n. 49.

Dopo aver brevemente accennato a tre aspetti che vuole esaminare, cioè il modo dell'origine, indicato nel verbo: *disse*; la singolarità della filiazione: *Figlio mio sei tu*; ed il suo autore (*auctoritas eius*): *Io oggi*; san Tommaso passa alla loro esposizione più dettagliata.

Per quanto riguarda il modo dell'origine:

“Questo modo non è carnale, ma spirituale ed intellettuale. Dio, infatti, è spirito, Gv 4,24<sup>(70)</sup>; e perciò non genera carnalmente, ma spiritualmente ed intellettualmente. L'intelletto, poi, dicendo genera la parola (*verbum*), la quale è il suo concetto, e perciò l'Apostolo dice significativamente che *il Signore disse a me*, cioè il Padre disse al Figlio. Il dire dunque dell'intelletto del Padre non è nient'altro che il concepire nel cuore la parola. Sal 45/44/,2: *Il mio cuore emise una parola buona*. Gb 33,14: *Dice una sola volta, e per la seconda volta non ripete lo stesso*. Sir 24,3/5/: *Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo*”<sup>71</sup>.

Nel commento del succitato Sal 45/44/,2, l'Aquinate, dopo aver presentato l'esposizione letterale del testo<sup>72</sup>, passa alla sua esposizione cristologica. Qui l'Angelico è molto sincero: Agostino e Girolamo non approvano questa esposizione che troviamo nel c. 2 de *I Nomi Divini* di Dionigi Areopagita<sup>73</sup>. Le parole: *Il mio cuore emise*, ecc. – dice il nostro teologo-esegeta – sono le parole con le quali Dio Padre raccomanda Cristo secondo la divinità, ed indicano “*emanationem eius a Patre*” in quattro aspetti:

“Primo, la sua naturale processione, quando dice: **emise**, il che è qualche emanazione dalla pienezza; perciò la processione del Figlio dal Padre è la divina emissione (*eructatio*), perché procede dalla pienezza della natura divina, Gv 3,35: *Il Padre ama il Figlio*, ecc [*e gli ha dato in mano ogni cosa* – W.D. con BG<sup>74</sup>]. Secondo, pone il modo

<sup>70</sup> *Super Ioann.*, c. 4, lect. 2, n. 615: Con l'espressione: **Dio è spirito**, si afferma l'incorporeità di Dio; Lc 24,39: *Lo spirito non ha carne né ossa*.

<sup>71</sup> *In Hebr.*, c. 1, lect. 3, n. 49. Sal 45/44/2: Vlg: *Eructavit cor meum verbum bonum*; BG: *Liete parole mi sgorgano dal cuore*; BT: *Dal mio cuore zampilla una bella parola*. – Gb 33,14: Vlg: *Semel loquitur, et secundo idipsum non repetit*; BG: *Dio può parlare in un modo o in un altro, ma non vi si presta attenzione*; BT: *Dio, infatti, parla una volta e una seconda volta, ma ecc. come in BG*.

<sup>72</sup> Vedi *Super Psalm.*, ps. 44, n. 1.

<sup>73</sup> Vedi *Super Psalm.*, ps. 44, n. 1.

<sup>74</sup> *Super Ioann.*, c. 3, lect. 6, n. 545: Se infatti /queste parole/ si riferiscono a Cristo per la sua natura divina, allora l'espressione: **il Padre ama**, non può indicare causalità rispetto al seguito, ma semplice indizio, o segno. Infatti non possiamo dire che il Padre dà al Figlio ogni cosa perché lo ama. E questo per due ragioni. Primo, perché amare è un atto della volontà; invece dare la natura divina al Figlio significa generarlo. Perciò, se il Padre desse al Figlio la natura divina per volontà, la volontà del Padre sarebbe il principio della generazione del Figlio, e così ne seguirebbe che il Padre avrebbe generato il Figlio ad arbitrio della sua volontà e non per natura: avremmo cioè l'eresia di Ario. Secondo, perché l'amore del Padre per il Figlio non è che lo Spirito Santo. Perciò, se l'amore del Padre per il Figlio fosse in tal senso la ragione per cui il Padre ha messo tutto nelle mani del Figlio, ne seguirebbe che lo Spirito Santo funge da

dell'emanazione, perché non corporalmente, né da qualche altra natura emanò, ma per modo spirituale. **Il mio cuore**, cioè non dal nulla, né da un'altra essenza, ma dal mio cuore, Sal 110/109/3: *Dal seno, prima dell'aurora, ti ho generato*. Terzo, viene posta la proprietà del Procedente, perché **il Verbo**. Gv 1,1: *In principio era il Verbo*. Viene posta anche la perfezione del Procedente, perché **buono**, quasi avente la piena bontà della divinità, Lc 18,19: *Nessuno è buono, ecc [se non Dio solo – W.D. con BG]*<sup>75</sup>.

Vale la pena di notare che qui san Tommaso utilizza il termine *emanazione*, caratteristico del neoplatonismo<sup>76</sup>, ma lo fa con grande libertà e assoluta padronanza, evitando ogni dannoso compromesso con principi inaccettabili, per sottolineare la naturale processione divina del Figlio dal Padre, con molto chiari accenti antiariani.

Torniamo al commento di Eb 1,5.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, cioè la singolarità della filiazione, l'Aquinata dice:

“Questa generazione è singolare, perché dice: **Tu sei il mio Figlio**, come se dicesse: Anche se molti altri vengono chiamati figli<sup>(77)</sup>, tuttavia essere Figlio naturale

---

principio nella generazione del Figlio; il che è inammissibile. Perciò si deve affermare che il termine **ama** implica nel caso solo l'idea di indizio, o di segno rivelatore; nel senso che il Padre **ha posto tutto nelle sue mani**, ossia tutto ciò che l'amore perfetto col quale **il Padre ama il Figlio** è il segno che il Padre **ha posto tutto nelle sue mani**, ossia tutto ciò che rientra nel suo dominio. Mt 11,27: *Ogni cosa mi è stata data dal Padre mio*; Gv 13,3: *Sapendo che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani*.

<sup>75</sup> *Super Psalm.*, ps. 44, n. 1. Sal 110/109/3: Vlg: *Ex utero ante Luciferum genui te*; BG: *Dal seno dell'aurora, come rugiada, io ti ho generato*; con la nota in cui ci sono varie versioni: TM, LXX e BJ; BT ha il testo come in BG, con una nota simile, ma conclude: “Si tratta certamente dell'inesprimibile generazione del Re-Messia, rappresentata figurativamente; cfr. Sal 2,7”.

<sup>76</sup> Vedi per es. B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, op. cit., voce: *Emanazione*, pp. 211-212; voce: *Neoplatonismo*, pp. 412-413.

<sup>77</sup> *In Hebr.*, c. 1, lect. 1, n. 17-18 (Eb 1,1-2): Così, dunque, risulta la proprietà di Cristo [come Signore dei profeti – nota W.D.], perché è il Figlio naturale. Gv 14,10: *Il Padre è in me e io nel Padre*. Ma forse ciò è /detto/ in qualche modo di quei figli, dei quali è detto in Sal 82/81/6: *Io ho detto: Siete dèi, e tutti figli dell'Altissimo?* In nessun modo, perché quelli vengono chiamati figli con tutte le cose (*cum universitate*), Egli è costituito erede e Signore di tutte le cose. Forse è /detto/ in qualche modo di quei figli, dei quali è detto in Gv 1,12: *Diede loro potestà di diventare figli di Dio?* No, appunto perché di quelli è detto che sono diventati figli, Egli invece è il Figlio, per mezzo del quale /Dio/ fece anche i secoli. Forse è /detto/ in qualche modo di quei figli che si gloriano *nella speranza della gloria dei figli di Dio?*, Rm 5,2. No, appunto perché quelli sono figli per la speranza della gloria di Dio, Egli invece è splendore della gloria [Eb 1,3 – nota W.D.]. Gli altri vengono chiamati figli, perché sono diventati all'immagine di questo Figlio. Rm 8,29: *Quelli che ha da sempre conosciuto, li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo*; Egli invece è immagine stessa [Col 1,15 – nota W.D.] e figura della sua sostanza [Eb 1,3 – nota W.D.]. Gli altri vengono chiamati figli, perché contengono in sé la parola di Dio, secondo ciò che in Fil 2,15: *Per essere irreprensibili e puri, figli di Dio immacolati in mezzo a una generazione malvagia e perversa. In mezzo a loro voi risplendetate come astri nel mondo,*

è proprio di Lui; gli altri, invece, vengono chiamati figli di Dio, perché sono partecipi della parola di Dio. In Gv 10,35 vengono chiamati dèi coloro ai quali è stata rivolta la parola di Dio<sup>(78)</sup>; ma Cristo è il Verbo stesso. Mt 17,5: *Questi è il mio Figlio diletto*<sup>79</sup>.

Il terzo aspetto riguarda il fatto che la generazione del Figlio non è temporale, ma eterna, perché è detto:

“**Oggi ti ho generato.** Il tempo però differisce dall’eternità, perché il tempo varia come il cambiamento (*motus*), di cui misura sta nella variazione e nella successione. E perciò viene nominato per successione del passato e del futuro. L’eternità invece è la misura della realtà immobile, e perciò non vi è la variazione per successione, ma sempre v’è il presente; e perciò viene indicata con l’avverbio del tempo presente, cioè **oggi**, cioè nell’eternità. Vero, perché ciò che diventa, perché ancora non c’è, per conseguenza è incompleto; ciò invece che è diventato (*factum est*) è completo e così anche perfetto. Perciò non dice: “ti genero”, ma: **ho generato**, perché /il Figlio-Verbo/ è perfetto. Ma perché non si pensi che le generazione del Figlio (*eius*) è tutta nel passato e, per conseguenza, nella defezione, aggiunge: **oggi**. E congiunge al presente il passato, cioè **oggi** e **ho generato**, affinché tu sappia che questa generazione è sempre ed è perfetta, e così nell’**oggi** è designata la permanenza, mentre nell’**ho generato** la perfezione. Perché sia il senso: Perfetto sei, Figlio, e tuttavia la tua generazione è eterna, e sempre da me vieni generato: come il lume nell’aria è perfetto, e tuttavia sempre procede dal sole. Mi 5,2: *La sua uscita fin dal principio, dai giorni dell’eternità*. Sal 110/109/3: *Dal seno, prima dell’aurora, ti ho generato*<sup>80</sup>.”

---

*tenendo salda la parola di vita.* Questo Figlio invece sostiene tutte le cose con la parola della sua forza [Eb 1,3 – nota W.D.]. In *Hebr.*, c. 1, lect. 3, n. 47 (Eb 1,4): Ma forse dirai che anche gli altri vengono chiamati figli di Dio. Gb 1,6 e 2,1: *Accadde, un giorno, che i figli di Dio andarono a presentarsi davanti al Signore*, ecc. Bisogna dire che se vengono chiamati figli di Dio, ciò non è essenzialmente e per natura, ma per qualche partecipazione. Cristo (*ipse*) invece è essenzialmente Figlio di Dio, e perciò ha il nome più differente degli altri; [...] perché differiscono quanto al modo. Sal 89/88/7: *Chi è simile a Dio tra i figli di Dio?* Come se dicesse: Nessuno per natura. [...] Perciò Cristo, che sia Figlio, lo ha dall’origine e per natura; gli angeli invece dal dono della grazia. Sal 89/88/7: Vlg: *Quis est similis Deo in filiis Dei?*; BG: *Chi è simile al Signore tra i figli degli dèi?*; con la nota: “figli degli dèi e santi (v. 8) designano qui gli angeli (cfr. Gen 6,1+)”; BT: *Chi tra i figli di Dio sarà simile al Signore?*; con la nota che rimanda alla nota a Sal 82/81/1 (*Dio... giudica in mezzo agli dèi*), dove leggiamo che si tratta di “esseri celesti”.

<sup>78</sup> *Super Ioann.*, c. 10, lect. 6, n. 1460: Li ha chiamati dèi, in quanto partecipi della Divinità per la comunicazione loro fatta della parola di Dio. Poiché per la parola di Dio l’uomo ottiene una certa partecipazione della virtù e della purezza di Dio. [...] È evidente che per la partecipazione della parola o Verbo di Dio, uno diventa dio per partecipazione; ma nessuna cosa può diventare tale per partecipazione, se non partecipando quella data qualità da ciò che è tale per essenza. [...] Dunque niente può diventare divino per partecipazione, se non per una partecipazione da parte di chi è Dio per essenza. Perciò il Verbo di Dio, ossia il Figlio, per la cui partecipazione alcuni diventano dèi, è Dio per essenza.

<sup>79</sup> In *Hebr.*, c. 1, lect. 3, n. 49.

<sup>80</sup> In *Hebr.*, c. 1, lect. 3, n. 49. Mi 5,2: Vlg: *Egressus eius a principio a diebus aeternitatis*; BG: *Le sue origini sono dall’antichità, dai giorni più remoti.* – Sal 110/109/3: Vlg: *Ex utero ante Luciferum genui te*; BG e BT: *Dal seno dell’aurora, come rugiada, io ti ho generato.*

Di questa generazione l'Angelico ha già parlato nell'interpretazione di Eb 1,2: */Dio/ ha parlato a noi per mezzo del Figlio – locutus est nobis in Filio*, richiamandosi appunto a Sal 2,7:

“Dio, dunque, parlando [...] ha concepito, la cui concezione fu una sola e fin dall'eternità – Gb 33,14: *Dio parla una sola volta* – e questa fu l'eterna generazione del Figlio, di cui Sal 2,7: *Il Signore ha detto a me: Tu sei il mio Figlio, io oggi ti ho generato*”<sup>81</sup>.

E questo Figlio – spiega altrove san Tommaso – “è il Verbo di Dio nel cuore del Padre. Sal 45/44/,2: *Il mio cuore emise il verbo buono*”<sup>82</sup>. Infatti, come in un altro passo dice l'Aquinate, richiamandosi a sant'Ilario: “Il Figlio procede dal Padre come il Verbo dal cuore”<sup>83</sup>.

Il modo della generazione, san Tommaso lo spiega nell'esposizione di Col 1,15: *Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione – Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae*, dove troviamo il concetto dell'*ipsum intelligere*, che abbiamo già visto nell'esposizione del Sal 2,7:

“Bisogna sapere che in ciascuna cosa la generazione avviene secondo il modo del suo essere e della sua natura. Infatti, un altro modo della generazione è negli uomini, e un altro nelle piante, e così di altri. La natura di Dio, invece, è l'*ipsum esse intelligere*, e così bisogna che la sua generazione o concezione intellettuale sia generazione o concezione della sua natura. In noi invece la concezione intelligibile non è concezione della nostra natura, perché in noi un'altra cosa è l'intellezione e /un'altra/ la nostra natura. E perciò, perché questa immagine è Verbo e concezione dell'intelletto, bisogna dire che è germe della natura (*germen naturae*) e così per necessità generato (*genitus*), perché riceve la natura dall'altro”<sup>84</sup>

Questo Figlio, dunque, generato dal seno del Padre, “per eterna generazione è il Primogenito, secondo ciò che in Gv 1,18: *Il Primogenito che è nel seno del Padre*”<sup>85</sup>. “Il così generato Verbo del Padre è il Primogenito del Padre”<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> *In Hebr.*, c. 1, lect. 1, n. 15. Gb 33,14: Vlg: *Semel loquitur Deus*; BG: *Dio può parlare in un modo o in un altro*; BT: *Dio, infatti, parla una volta e una seconda volta*.

<sup>82</sup> *In 1 Tim.*, c. 3, lect. 3, n. 130. Sal 45/44/, 2: Vlg: *Eructavit cor meum verbum bonum*; BG: *Liete parole mi sgorgano dal cuore*; BT: *Dal mio cuore sgorga bella parola*.

<sup>83</sup> *In Rom.*, c. 1, lect. 2, n. 33: Dicit enim Hilarius: “Hic verus et proprius est Filius, [...] procedit enim a Patre sicut Verbum ex corde”. S. Ilario, *De Trinitate*, lib. 3, 11 (PL 10, 82) [corr. – W.D.; Ed. Marietti 1953, vol. 1, p. 8, ha: “S. Hilarius, *De Trinitate*, lib. II”]; cfr. *S.Th.*, III, q. 23, a. 4, ob. 1 – nota W.D.].

<sup>84</sup> *In Col.*, c. 1, lect. 4, n. 34; vedi anche *S.Th.*, I, q. 27, a. 2 (*Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit*, resp. – sì, dove nel *sed contra* c'è Sal 2,7); *C.G.*, IV, cc. 10, 11 e 14; *De Ration. Fidei*, c. 3; *De Potentia*, q. 2, a. 1; *Comp. Theol.*, I, cc. 40 e 43. Sull'*ipsum esse intelligere*, vedi B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum...*, op. cit., pp. 202-208 (dove, purtroppo, non è menzionato il testo succitato).

<sup>85</sup> *In Rom.*, c. 8, lect. 6, n. 706.

<sup>86</sup> *In Col.*, c. 1, lect. 4, n. 35.

Non si può dunque parlare del *divenire* – del *fieri* – in Dio<sup>87</sup>, ma dell’eterno permanere, dell’eterno presente, dell’eterno *adesso-oggi*, che non è affatto passivo, ma divinamente attivo. Il Figlio nasce eternamente e sempre, perfettamente e completamente dal Padre così che il Padre dà e il Figlio riceve dal Padre tutta, completa e perfetta, la natura divina<sup>88</sup>, e grazie a ciò il Figlio stesso così generato ha tutta e medesima la natura del Padre, anzi ha perfettamente la forma del Padre<sup>89</sup>, e perciò è il germe della natura divina<sup>90</sup>.

Ora, se prendiamo in considerazione che il Padre è il principio della generazione<sup>91</sup>, allora il succitato testo di Mi 5,2 assume un altro, molto più forte significato: il Figlio-Verbo esce eternamente dal Padre-Principio; e sembra che san Tommaso abbia proprio in mente questo significato.

Se prendiamo in considerazione anche il fatto che Dio è luce<sup>92</sup> – il che significa che l’essenza divina, che è atto puro, è la luce stessa<sup>93</sup> – e che il Padre è il principio fontale della divinità<sup>94</sup>, cioè il principio di tutta la divinità<sup>95</sup>, allora è chiaro che:

“Dio Padre è la fonte di tutto il lume. 1 Gv 1,5: *Dio è luce e in lui non ci sono tenebre*, ecc. Da questo lume fontale poi deriva l’Immagine di questo lume, cioè il Figlio Verbo di Dio. Eb 1,3: *Egli è splendore*, ecc [*della gloria e figura della sua sostanza* – W.D. con Vlg]”<sup>96</sup>.

<sup>87</sup> *In Rom.*, c. 1, lect. 2, n. 37: Cum Deus sit immutabilis, secundum illud Mal. III, 6: *Ego Deus et non mutor*, non potest in aliquid aliud converti.

<sup>88</sup> *In Eph.*, c. 3, lect. 4, n. 169 (Ef 3,15: *Ex quo omnis paternitas in caelis, et in terra nominatur*; BG e BT: *dal quale ha origine ogni discendenza in cielo e sulla terra*): Paternitas quae est in ipsis creaturas, est quasi nominalis seu vocalis, sed illa paternitas divina, qua Pater dat totam naturam Filio, absque omni imperfectione, est vera paternitas.

<sup>89</sup> *In Philipp.*, c. 2, lect. 2, n. 54: Filius enim est qui generatur, et finis generationis est forma. Et ideo, ut ostendatur perfectus Dei filius, dicit **in forma**, quasi habens perfecte formam Patris [...] et sic Verbum Dei in forma Dei dicitur, quia habet totam naturam Patris.

<sup>90</sup> Vedi *In Col.*, c. 1, lect. 4, n. 34.

<sup>91</sup> *In 1 Tim.*, c. 4, lect. 2, n. 154: Principium autem generationis est pater.

<sup>92</sup> *In Philipp.*, c. 2, lect. 4, n. 82 (Fil 2,15: *nella quale dovete splendere come astri nel mondo – inter quos lucetis sicut luminaria in mundo*): Lucens non quantum ad essentia, quia sic tantum Deus lux est; c. 3, lect. 2, n. 127: Deus autem lux est.

<sup>93</sup> *In 1 Tim.*, c. 6, lect. 3, n. 268: Divina essentia, quae est actus purus, est ipsa lux.

<sup>94</sup> *In Eph.*, c. 4, lect. 2, n. 203: Sed primum (altitudo divinitatis) appropriatur Patri, qui est fontale principium divinitatis. *In 2 Tim.*, c. 4, lect. 1, n. 130: Pater enim est fons divinitatis.

<sup>95</sup> *In Rom.*, c. 11, lect. 5, n. 949: [...] Patri, qui est principium totius divinitatis.

<sup>96</sup> *In 2 Cor.*, c. 4, lect. 2, n. 125. Eb 1,3: Vlg: *Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius*; BG: *Questo Figlio, che è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza*; con la nota: “Queste due metafore desunte dalla teologia alessandrina della sapienza e del Logos (Sap 7, 25-26) esprimono l’identità di natura tra il Padre e il Figlio e nello stesso tempo la distinzione delle persone. Il Figlio è l’*irradiazione* o il riflesso della gloria luminosa (cf. Es 24,16+) del Padre, *Lumen de Lumine*. Ed è l’*impronta* (cf. Col 1,15+) della sua sostanza, come l’impronta esatta lasciata ad un sigillo (cf. Gv 14,9)”.



Non ci si può non avere l'impressione che questo testo dell'Aquinate sia proprio un commento alle parole del Credo: *Luce da Luce*.

Adesso passiamo a Eb 5,5.

## L'INTERPRETAZIONE DI EB 5,5

Il testo di Eb 5,5: *Nello stesso modo Cristo non attribuì a se stesso la gloria di sommo sacerdote, ma colui che gli disse: "Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato", gliela conferì – Sic et Christus non semetipsum clarificavit, ut pontifex fieret, sed qui locutus est ad eum: "Filius meus es tu, ego hodie genui te"*, fa parte del brano di Eb 5,1-10, in cui è affrontato "il tema di Gesù sacerdote misericordioso"<sup>97</sup>; perciò S. Zedda, BG e BT non commentano le parole del Sal 2,7 ivi citate.

Anche san Tommaso è breve:

"/Il Cristo/ invece è glorificato (*clarificatus*) dal giudizio divino, perché, cioè il Signore, **ha detto a lui**, in Sal 2,7: *Tu sei il mio Figlio*, ecc. E ciò è stato esposto sopra. Anche Mt 3,17: *Questi è il Figlio mio diletto, nel quale mi sono compiaciuto*, ecc. Quando dunque Lo ha manifestato come generato fin dall'eternità, ha manifestato la gloria di Lui. Eb 1,3: *Egli è splendore della gloria, ecc*"<sup>98</sup>.

Della generazione eterna del Figlio, l'Aquinate parla anche nell'interpretazione di Fil 2,9: *Per questo Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome – Propter hoc Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen*. Il nome – dice l'Angelico, introducendo nel tema – viene dato per significare qualche cosa, e tanto più alto è il nome, quanto più alta è la cosa significata da questo nome; e perciò il nome di divinità è il più alto (vedi Sal 8,2). Questo nome, dunque, perché il Cristo si chiamasse e fosse Dio, Gliel'ha dato il Padre come al vero Dio<sup>99</sup>.

In seguito, respingendo l'eresia adozionista di Fotino, il quale diceva che Cristo non è vero Dio, ma che gli è stata data qualche eminenza della creatura e la similitudine della divinità, l'Angelico insegna:

"In Cristo ci sono due nature ed un solo supposito. Questa Persona infatti è Dio e uomo; e perciò questo /testo/ può essere esposto duplicemente. Un modo: che questo nome Gli ha donato il Padre, in quanto /Cristo/ è il Figlio di Dio, e ciò fin dall'eternità

---

<sup>97</sup> S. Zedda, *Lettera agli Ebrei*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, op. cit., p. 621.

<sup>98</sup> *In Hebr.*, c. 5, lect. 1, n. 252. Mt 3,17: corr. – W.D.; Ed, Marietti 1953, vol. 2, p. 391, ha: "Math. IX, 17".

<sup>99</sup> *In Philipp.*, c. 2, lect. 3, n. 69: *Nomen autem imponitur ad significandam rem aliquam, et tanto nomen est altius, quanto res significata per illud est altior, et ideo nomen divinitatis est altius. Ps. VIII, 2: Domine Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum, etc. Ergo hoc nomen, ut Deus diceretur et esset, dedit isti, scilicet Christo, Pater, tamquam vero Deo.*

per mezzo della generazione eterna; questa donazione non è nient'altro che l'eterna generazione di Lui. Gv 5,26: *Come il Padre ha la vita in se stesso, così ha dato anche al Figlio di avere la vita in se stesso*, ecc. L'altro modo: del Cristo Uomo, e così il Padre ha dato questo nome a Lui, perché fosse Dio, non per natura, perché altra è la natura di Dio ed altra dell'uomo, ma perché fosse Dio per grazia, non dell'adozione, ma dell'unione, per cui simultaneamente fosse Dio e Uomo. Rm 1,4: *È stato predestinato Figlio di Dio nella potenza*, Colui cioè che a Lui è stato fatto dal seme di David secondo la carne. E questa è l'esposizione di Agostino secondo l'intenzione dell'Apostolo. Similmente abbiamo in At 2,36: *Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele, ecc [che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso* – W.D. con BG]. La prima /esposizione/ invece è di Ambrogio<sup>100</sup>.

Si tratta, ovviamente, del nome divino di *Signore*. Questo nome compete sia al Padre sia al Figlio (sia allo Spirito Santo<sup>101</sup>), però, come spiega san Tommaso nell'esposizione di Eb 1,2: */per mezzo del Figlio, che Dio/ ha stabilito erede di tutte le cose – quem constituit haeredem universorum*, questo nome compete al Cristo Figlio di Dio a motivo del Padre. In Cristo, infatti – insegna l'Aquinate – ci sono due nature, cioè divina ed umana. Secondo la natura divina però, come non è stato costituito Figlio, perché è Figlio naturale fin dall'eternità, così non è stato costituito Erede, ma fin dall'eternità è Erede naturale. Ed è secondo la natura divina che a Cristo compete d'essere Erede genito e Signore. E ciò perché Egli è *potenza di Dio e sapienza di Dio* (1 Cor 1,24), per mezzo del quale il Padre fa tutte le cose. E perciò, se il Padre è chiamato Signore di tutte le cose a motivo della creazione, similmente ed il Figlio, per mezzo del quale tutte le cose sono state prodotte ad esistere, è Signore (cfr. Pr 8,30). Anche perché il Figlio è la sapienza del Padre con cui il Padre governa tutto (cfr. Sap 8,1). Se dunque il Padre è chiamato Signore a motivo del governo (cfr. Sap 14,3), anche al Figlio compete il dominio. Allo stesso modo il Padre è Signore, in quanto tutto è ordinato a Lui come causa prima e fine di tutte le cose; similmente ed il Figlio – che è la sapienza di Dio, che precede tutto – è Signore (vedi Sir 1,3; Pr 16,4). Anche secondo la natura umana, compete a Cristo d'essere costituito Erede e Signore di tutte le cose. E ciò sia a motivo dell'unione ipostatica in cui questo Uomo è stato assunto nella Persona del Figlio di Dio (cfr. At 5,31; Ef 1,21), sia a motivo della potestà, poiché tutto Gli obbedisce e serve (vedi Mt 28,18), sia a motivo

<sup>100</sup> *In Philipp.*, c. 2, lect. 3, n. 70; vedi anche *S.Th.*, III, q. 23, a. 3 (*Utrum Christus, secundum quod homo, sit filius Dei adoptivus*; resp. – no) (Ed. Marietti 1953, vol. 2, p. 103, indica *S.Th.*, III, q. 20, a. 3 – che non esiste); *In III Sent.*, d. 18, a. 4, qc. 3; *De Veritate*, q. 29, a. 6. Che a Lui è stato fatto dal seme di Davide secondo la carne: Qui factus est ei, ecc.: vedi Rm 1,3 Vlg; BG e BT non hanno: *a Lui*. S. Agostino, *De Praedest. Sanct.*, c. 15 (PL 44, 982) [nota – W.D.]. S. Ambrogio, *De Incarnatione*, c. 8 (PL 16, 875) [nota – W.D.].

<sup>101</sup> *In 1 Cor.*, c. 12, lect. 1, n. 723: *Et quod dicit Spiritus, potest referri ad personam Spiritus Sancti; quod dicit Dominus, ad personam Filii; quod dicit Deus, ad personam Patris. Vel haec tria possunt attribui Spiritui Sancto, qui est Dominus Deus.*

della soggezione (vedi Fil 2,10). Le parole: *tutte le cose*, si riferiscono sia a tutto l'universo della natura su cui ha preso il dominio (cfr. Sal 8,7); sia ad ogni genere degli uomini: Giudei e tutti gli altri (vedi Sal 2,8; Est 4,17c)<sup>102</sup>.

Il nome di *Signore* compare nel famoso, ma sopra non citato testo di Fil 2,11: *E ogni lingua proclami: "Gesù Cristo è Signore, a gloria di Dio Padre" – Et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei patris*<sup>(103)</sup>. Qui però l'Angelico non si occupa del nome di *Signore*, ma della gloria di Cristo uguale alla gloria del Padre<sup>104</sup>, perché, come abbiamo già visto, del nome di *Signore* si era già occupato nell'interpretazione di Fil 2,9.

<sup>102</sup> *In Hebr.*, c. 1, lect. 2, n. 21: **Quem constituit haeredem universorum.** [...] Sciendum est autem, quod in Christo sunt duae naturae, divina scilicet et humana; sed secundum divinam naturam, sicut non est constitutus filius cum sit filius naturalis ab aeterno; ita nec est constitutus haeres, sed ab aeterno est haeres naturalis. [...] Et quidem secundum divinam naturam competit Christo, quod sit haeres genitus, et Dominus. Et primo quidem, quia ipse est *Dei virtus, et Dei sapientia*, I Cor. I, 24, per quem Pater omnia facit. Et ideo si Pater dicitur Dominus omnium, ratione creationis, similiter et Filius, per quem omnia producuntur in esse, Dominus est. Prov. VIII, 30: *Cum eo eram cuncta componens.* – Secundo quia Filius est Patris sapientia, qua omnia gubernat. Sap. VIII, 1 dicitur de sapientia: *Attingit a fine usque ad finem*, etc. Si ergo Pater dicitur Dominus ratione gubernationis – Sap. XIV, 3: *Tu autem, Pater, gubernas omnia*, etc., – et Filio competit dominium. Item Pater est Dominus, in quantum ad ipsum omnia ordinantur, sicut ad primam causam, et finem omnium; similiter et Filius, qui est Dei sapientia, praecedens omnia, Dominus est. Eccli. I, 3: *Sapientiam Dei praecedentem omnia, quis investigabit?* Prov. XVI, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Secundum humanam vero naturam competit etiam Christo, quod sit constitutus haeres et Dominus universorum. Primo quidem ratione unionis, ex hoc scilicet ipso, quod assumptus est homo ille in persona Filii Dei. Act. V, 31: *Hunc Deus Dominum salvatorem constituit.* Eph. I, 21: *Constituit eum super omnem principatum, et potestatem*, etc. – Secundo ratione potestatis, quia omnia ei obediunt, et serviunt. Matth. ult. /XXVIII, 18/: *Data est mihi omnis potestas in caelo*, etc. – Tertio ratione subiectionis. Phil. II, 10: *In nomine Iesu omne genua flectantur*, etc. Sed dicit **universorum**, quod refertur ad totius naturae universitatem, in qua accepit dominium, secundum illud Ps. VIII, 8: *Omnia subiecisti sub pedibus eius.* Item refertur ad omne genus hominum, ut sit sensus: Universorum, id est, tam Iudaeorum, quam etiam omnium aliorum hominum, secundum illud Ps. II, 8: *Postula a me, et dabo tibi Gentes haereditatem tuam*, etc. Et de hoc dicitur Esth. XIII, 11: *Dominus omnium tu es.* BG – Sap 14,3: *Ma la tua provvidenza, o Padre, la pilota*; con la nota: "il termine *provvidenza (pronoia)*, che compare qui per la prima volta nella LXX, è attinto dalla filosofia e dalla letteratura greca. L'idea però è biblica (Gb 10,12; Sal 145,8s.15s; 147,9; ecc.)". – Pr 16,4: *Il Signore ha fatto ogni cosa per il suo fine.* – Sal 8,8: Sal 8,7. – Est 13,11: Est 4,17c.

<sup>103</sup> BG nella nota a Fil 2,11: "*a gloria di Dio Padre*: è la professione di fede essenziale per il cristianesimo (Rm 10,9; 1 Cor 12,3; Col 2,6)". Nell'edizione BG del 1991 la nota è più lunga, e continua: "Utilizzando Is 45,23 che si applica a Jahve (cfr. Rm 14,11), Paolo mostra bene il carattere divino che attribuisce al titolo di *Signore* (cfr. anche Gv 20,28 e At 2,36+). – *a gloria di Dio Padre*: volg. ha compreso: *che il Signore Gesù Cristo è nella gloria di Dio Padre*. Dio ha esaltato Gesù; ma anche la sua gloria si trova accresciuta per l'obbedienza del Figlio (2,8)"; BT nella nota: "*e ogni lingua proclami* – Is 45,23; *Signore* – cioè Dio; *a gloria di Dio Padre*, al quale questa proclamazione non toglie nulla".

<sup>104</sup> Vedi *In Philipp.*, c. 2, lect. 3, n. 73.

## CONCLUSIONE

Come abbiamo visto, san Tommaso spiega teologicamente che la Prima e la Seconda persona della Santissima Trinità, cioè il Padre e il Figlio, sono tra loro in rapporto di una vera e propria paternità e filiazione. Una vera e propria filiazione ha il suo fondamento nella generazione naturale. L'eterna generazione naturale del Figlio dal Padre è direttamente attestata dal Sal 2,7 e da Eb 1,5 e 5,5.

Questa eterna generazione del Figlio dal Padre, l'Aquinate la spiega come puramente spirituale ed intellettuale, ovvero come atto dell'intelletto del Padre, perciò il Figlio è il Verbo generato per mezzo di un atto intellettuale del Padre. Così vengono costituite anche le persone: il Padre è colui che genera, e il Figlio è colui che è generato. Questa generazione-concezione del Figlio-Verbo è l'eterno parlare del Padre, così il Verbo è concepito nel cuore del Padre che pronunciando se stesso ha generato il Figlio uguale a sé in tutto e per tutto. Grazie a ciò l'Angelico prova, in base all'eterna generazione, anche la consostanzialità del Figlio con il Padre.

Notiamo anche che la dottrina di san Tommaso sull'eterna generazione del Figlio dal Padre non si basa, come nelle sue opere sistematiche, sulla speculazione filosofica, ma sulla giusta interpretazione teologica dei testi della Sacra Scrittura. Come abbiamo visto, nei suoi commenti *Super Psalmos*, *Super Epistolas* e *Super Ioannem*, l'Angelico usa un metodo dell'analisi ed interpretazione dei testi biblici molto efficace, cioè il metodo della lettura e spiegazione della Sacra Scrittura con ed alla luce della stessa Sacra Scrittura. Questo metodo medievale dell'interpretazione dei testi biblici con i testi paralleli arricchisce e completa sia il testo stesso, sia la dottrina che viene esposta, e fa sì che la formulazione della dottrina di san Tommaso riguardante l'eterna generazione del Figlio dal Padre, esposta in queste sue opere esegetiche, è una formulazione molto intelligente che costituisce un raro esempio di equilibrata sintesi tra la Bibbia, di cui l'Aquinate si dimostra un ottimo conoscitore, la tradizione patristica e la speculazione o, meglio dire, riflessione teologica; ma allo stesso tempo è anche una formulazione molto "moderna" ed attuale sia nel linguaggio che nei concetti: un linguaggio biblico, ricco di citazioni ben scelte, esprime i concetti di questa dottrina e, il che è molto importante, permette di rimanere nell'ambito della fede della Chiesa cattolica.

### ZRODZENIE SYNA WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU W JEGO KOMENTARZU DO PS 2,7

#### Streszczenie

Św. Tomasz z Akwinu wyjaśnia teologicznie, że Pierwsza i Druga Osoba Trójcy Świętej, tj. Ojciec i Syn, są wobec siebie w prawdziwej i właściwej relacji ojcostwa i synostwa. Prawdziwe i własne synostwo Syna ma swoją podstawę w naturalnym zrodze-

niu przez Ojca. Odwieczne zrodzenie Syna przez Ojca jest stwierdzone w Ps 2,7 i paralelnych tekstach Hbr 1,5 i 5,5. To odwieczne zrodzenie Syna przez Ojca Akwinata przedstawia jako czysto duchowe i intelektualne, czyli jako akt intelektu Ojca; dlatego Syn jest Słowem zrodzonym przez akt intelektualny Ojca. W ten sposób są ukonstytuowane teologicznie także Osoby, z zachowaniem teologii Ojca: Ojciec jest tym, który zrodza, a Syn jest tym, który jest zrodzony. To zrodzenie Syna, czyli poczęcie Słowa, jest odwiecznym mówieniem Ojca, tak że Słowo jest poczęte w sercu Ojca, który wypowiadając siebie samego, zrodził Syna równego sobie we wszystkim. Dzięki temu Doktor Anielski wykazuje, właśnie na podstawie odwiecznego zrodzenia, że Syn jest współistotny Ojcu.

#### THE GENERATION OF THE SON – THE COMMENTARY OF SAINT THOMAS AQUINAS ON THE PS 2,7

##### Summary

In the presentation of the subject – preceded by an Introduction, where the Aquinas is presented as Bible's Commentator – the author examines the saint Thomas' interpretations of the text Ps 2,7 regarding the theme of this research, confronted with the contemporary exegesis, and presents also two parallel commentaries of the text Hebr 1,5 and 5,5. The exposition is theological, doctrinal and biblical: the generation of the Son is spiritual, intellectual, natural and eternal. All this permits to the author to conclude that the doctrine on the generation of the Son presented by Saint Thomas in Commentary on the Ps 2,7 and parallels is very clear, rich and remains valid and topical and permits to remain in the faith and doctrine of the catholic Church.

Parole chiave: Padre, Figlio, Verbo, generazione, concezione, intelletto, paternità, filiazione.

Słowa kluczowe: Ojciec, Syn, Słowo, zrodzenie, poczęcie, intelekt, ojcostwo, synostwo.

Keywords: Father, Son, Word, generation, conception, intellect, paternity, filiation.



Ks. Krzysztof Gózdź\*  
WT KUL, Lublin

## KOŚCIÓŁ ŚWIĘTYCH – KOŚCIÓŁ GRZESZNIKÓW WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA – BENEDYKTA XVI

Trzeba wyraźnie rozróżnić Kościół święty, czyli wolę Bożą i orędzie Boga, i Kościół grzeszników jako słabość człowieka. Kościół święty stara się orędzie Boga przekazać światu.

W eklezjologii, czyli nauce o Kościele, operuje się sformułowaniami paradoksalnymi, mianowicie, że jest on Kościołem świętym (*Ecclesia sancta*) i Kościołem świętych (*Ecclesia sanctorum*), a jednocześnie także Kościołem grzeszników (*Ecclesia peccatorum*), a nawet niekiedy Kościołem grzesznym (*Ecclesia peccatrix*). Przy tym występuje niekiedy pogląd, że „Kościół świętych” oznacza dążenie do świętości sakramentalnej i moralnej jedynie hierarchii, zakonników, osób konsekrowanych i uczestniczących w instytucjonalnym życiu Kościoła, a nie odnosi się do świeckich wiernych, co sugeruje, jakoby oni nie stanowili Kościoła świętych, jak to było w czasach apostołskich, a nawet jakoby to oni stanowili jakąś warstwę, gdzie szerzy się i może się szerzyć grzech. W rezultacie faktycznie bywa bardzo często, że świętości wymaga się jedynie od tych pierwszych, i cała krytyka zwraca się przeciwko nim, jak robili to już na wielką skalę wicklefci, husyci i reformatorzy.

Jak ten paradoks rozwiązać? Aby to uczynić, trzeba najpierw uściślić rozumienie (1) Kościoła jako całości, (2) skonfrontować sensy świętości i grzeszności, a wreszcie (3) próbować określić, na czym polega tzw. wina Kościoła i oczyszczenie z niej. Przewodnikiem po tych zawiłych ścieżkach będzie myśl jednego z największych teologów współczesnych, a mianowicie Josepha Ratzingera, obecnie papieża seniora Benedykta XVI<sup>1</sup>.

\* Ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (ur. 1955) – kierownik Katedry Historii Dogmatów i Teologii Historycznej, członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN; konsultor Komisji Nauki Wiary przy KEP, członek Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów, członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej; e-mail: kgozdz@kul.pl.

<sup>1</sup> Całkiem świadomie zostaje obrana taka właśnie droga, gdyż wydaje się ona współczesną wizją całości tego szerokiego problemu teologicznego, obejmującą wszystkie płaszczyzny świętości i grzeszności. Problem ten dotyczył już Kościoła pierwotnego, a szczególnie Kościoła Afrykańskiego pierwszych wieków. J. Ratzinger dał temu wyraz w swojej rozprawie doktorskiej.

## ROZUMIENIE KOŚCIOŁA

Kościół nie może być utożsamiany z samą hierarchią, z władzami kościelnymi na wzór władz państwowych, ani też z administracją kościelną, która musi istnieć w czasie ziemskim, w historii. W eklezjologii Ratzingera można odnaleźć kilka określeń Kościoła, które są ze sobą wewnątrznie powiązane. Przyjrzyjmy się im:

1) Najszerszym określeniem jest następujące ujęcie: „Kościół jest ludem Bożym przez Ciało Chrystusa”<sup>2</sup>. Konkretniej jeszcze wyraża to formuła św. Pawła, dla którego Wcielony Syn jest Ciałem Chrystusa, czyli „komunią” Boga z ludźmi: „Kościół jako Kościół i jak dalece jest Kościołem, jest «Ciałem Chrystusa», czyli właśnie uczestnictwem ludzi w komunii między człowiekiem i Bogiem, która jest Wcieleniem Słowa”<sup>3</sup>. Ten właśnie fakt Inkarnacji sprawia, że Kościół jako Ciało Chrystusa jest tworzony przez Niego, a nie przez ludzi. To Chrystus czyni nas członkami swego Ciała<sup>4</sup>. Dlatego Kościół nie należy do nas, lecz do Pana<sup>5</sup>. My możemy być jedynie włączeni do Jego Kościoła.

2) Kolejne określenie Kościoła opiera się na wyznaniu wiary chrześcijańskiej, która ujmuje Kościół jako *communio sanctorum* w podwójnym sensie. Najpierw jest to wspólne uczestniczenie w sakramentach świętych (*communio sacramentorum*); jest to Boża rzeczywistość jako absolutność łaski Bożej. A następnie jest to wspólnota wiernych, którzy uczestniczą w słowie i rzeczywistości Chrystusa (*communio fidelium, communio sanctorum hominum*), co oznacza, że ci ludzie przez wiarę i chrzest są członkami Kościoła Boga<sup>6</sup>.

---

Zob. *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, red. K. Góźdz, M. Górecka, t. I, tł. W. Szymona OP, Lublin 2014, s. 39-392. Tematyka ta poruszana jest także w pracach wielu patrologów, np.: W.H.C. Frend, *Saints and sinners in the early Church. Differing and conflicting Traditions in the first six centuries*, Wilmington, Delaware 1985; W. Myszor, *Męczennicy Kościoła donatystów*, VoxP 20 (2000), t. 38-39, s. 449-456; B. Częsz, *Duch Święty w Kościele a grzechy jego członków. Próba wyjaśnienia u przedniejskich Ojców Kościoła* (t. I: *Teologia patrystyczna*), Poznań 2004, s. 19-27; S. Longosz, *Donatyści a nie katolicy są grzesznikami*, VoxP 27 (2007), t. 50-51, s. 551-555; W. Myszor, *Kościół grzeszników i świętych*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2009, t. 42, s. 38-48; J. Kracik, *Święty Kościół grzesznych ludzi*, wyd. 2 poprawione, Kraków 2011; W. Prus OP, *Spór o Ecclesia sancta w Afryce na podstawie łacińskich przekładów patrystycznych III i IV wieku* (rozprawa doktorska napisana po kierunku ks. prof. B. Częsza na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu w 2014 r.).

<sup>2</sup> Jest to maksyma całego tomu VIII *Opera omnia* (red. K. Góźdz, M. Górecka), wyrażona na okładce, ale też obecna w korpusie dzieła; por. t. VIII/1 i VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów*, tł. W. Szymona OP, Lublin 2013 [dalej: *Kościół – znak wśród narodów*, 1 lub 2], s. 192, 950.

<sup>3</sup> *Kościół – znak wśród narodów*, 1, s. 296.

<sup>4</sup> *Kościół – znak wśród narodów*, 2, s. 1258

<sup>5</sup> Tamże, s. 1218.

<sup>6</sup> *Kościół – znak wśród narodów*, 1, s. 448.



3) Tę rzeczywistość Kościoła można opisać jeszcze inaczej: „Kościół jest komunią – i nie tylko wzajemną komunią ludzi między sobą, lecz przez śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa – komunią z Chrystusem, Synem Wcielonym i tym samym komunią z wiekuistą trójjedyną miłością Boga”<sup>7</sup>. Wiodące jest tu rozumienie Kościoła jako Eucharystii<sup>8</sup>. Eucharystia nie jest wyłącznie moją komunią z samym tylko Jezusem, a więc jakby moją „prywatną” sprawą, lecz moja komuniam z Jezusem jest z konieczności komunią ze wszystkimi członkami Jego Ciała.

4) Wreszcie Kościół w swej najgłębszej istocie jest „przewycięzeniem granicy oddzielającej «ja» od «ty», zjednoczeniem się ludzi ze sobą przez przekraczanie siebie samego i zbliżanie się do własnego źródła, do wiecznej miłości. Kościół jest procesem włączania ludzkości w sposób życia trynitarnego Boga”<sup>9</sup>.

5) Ostatecznie można też widzieć Kościół w perspektywie jego misji: „Kościół nie jest celem samym w sobie, lecz ma służyć obecności Boga w świecie”<sup>10</sup>. Kościół jest trwałą obecnością Chrystusa i Boga<sup>11</sup>. Taki Kościół jako Kościół pochodzi zawsze „z góry”<sup>12</sup>.

6) W końcu Chrystus i Kościół stanowią jedną całość<sup>13</sup>. Dlatego Ratzinger przywołuje piękny obraz patrystyczny, ukazujący Kościół w symbolice księżyca, który jest jednocześnie ciemnością i jasnością. Księżyc „sam z siebie jest ciemnością, ale rozdaje jasność, otrzymaną od kogoś drugiego, którego światło przechodzi przez niego dalej. I w tym właśnie obrazie przedstawia on Kościół, który świeci, nawet kiedy sam jest ciemny. Jest jasny nie ze względu na swe własne światło, lecz otrzymuje je od Chrystusa, prawdziwego Heliosa”<sup>14</sup>.

W rezultacie Kościół jest wyraźnie określony przez pojęcie *koinonia*, *communio*, wspólnota. Komuniam ta jest tworem samego Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym. W żaden sposób nie jest tworzona „oddolnie” przez ludzi na kształt społeczności ludzkiej. Mówiąc dobitniej słowami samego Benedykta XVI: „Kościół sam siebie nie stwarza i nie żyje sam z siebie, lecz dzięki stwórczemu słowu, pochodzącemu z ust Bożych”<sup>15</sup>. Kościół żyje więc na mocy Wydarzenia Chrystusa i w Nim przez Ducha dalej trwa w Najświętszym Sakramencie Kościoła, który także jednoczy ludzi między sobą. Człowiek może należeć do tej komuniam z Chrystusem wyłącznie przez akt wiary i sakrament chrztu, który włącza wierzącego w Paschę Chrystusa i jego Zmartwychwstanie. Tak możemy powiedzieć

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 294.

<sup>8</sup> Tamże, s. 477.

<sup>9</sup> Tamże, s. 469n.

<sup>10</sup> Tamże, s. 551.

<sup>11</sup> *Kościół – znak wśród narodów*, 2, s. 760.

<sup>12</sup> Tamże, s. 863.

<sup>13</sup> Tamże, s. 1157.

<sup>14</sup> Tamże, s. 1091.

<sup>15</sup> Benedykt XVI, *Świat potrzebuje wspólnego świadectwa chrześcijan*, „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 2007, nr 3, s. 17.

za Benedyktem XVI, że „Kościół to Chrystus i my, to Chrystus z nami”<sup>16</sup>. Bycie z Chrystusem i w Chrystusie jest usynowieniem i jednocześnie bramą do życia Boga jako Trójjedynego Miłości.

## ŚWIĘTOŚĆ I GRZESZNOŚĆ KOŚCIOŁA

Sam Kościół – powiedział Benedykt XVI – „jest święty i złożony z grzeszników, panuje w nim napięcie między «już» i «jeszcze nie»”<sup>17</sup>. Należy w nim też odróżnić świętość od grzeszności. Podstawą zrozumienia tej rzeczywistości jest to, że świętość – w odróżnieniu od grzeszności – nie opiera się tylko na moralności, jak to było u ludu Starego Przymierza, które było związane warunkiem ludzkiej moralności, lecz także na łasce, którą jest Wcielenie Boga. Łaska ta została dana pomimo niemoralności człowieka. Wcielenie jest bowiem łaską, czyli decyzją Boga, która ma na celu ocalenie, odkupienie człowieka. Stąd Kościół, który ma swój korzeń w Jezusie Chrystusie, wcielonym Synu Bożym, jest rzeczywistością definitywną, absolutną, niczym nie uwarunkowaną i opiera się na absolutności Boga, i właśnie dlatego – dzięki tej łasce – jest święty<sup>18</sup>. Kościół jest reprezentantem tej łaski, a więc reprezentantem definitywnej i zbawczej woli Boga. Więcej, Kościół jest obecnością tej łaski Bożej w świecie. Dlatego jest absolutny, niusuwalny i święty<sup>19</sup>.

Bardzo prosto wyraża świętość Kościoła papież Franciszek. Według niego Kościół jest święty na sposób trynitarny: „Kościół jest święty, ponieważ pocho-

<sup>16</sup> Benedykt XVI, *Kościół to Chrystus i my, to Chrystus z nami*, „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 2009, nr 7-8, s. 19: „Św. Augustyn chętnie określał tajemnicę Kościoła jako Christus totus – Chrystus cały, całe i kompletne Ciało Chrystusa, Głowa i członki. Taka jest rzeczywistość Kościoła: Kościół to Chrystus i my, Chrystus z nami. On jest z nami tak jak winny krzew jest ze swoimi latoroślami (por. J 15,1-8). Kościół jest w Chrystusie wspólnotą nowego życia, dynamiczną rzeczywistością łaski, która od Niego płynie. Poprzez Kościół Chrystus oczyszcza nasze serca, oświeca nasze umysły, łączy nas z Ojcem i, w jednym Duchu, skłania do praktykowania na co dzień chrześcijańskiej miłości”.

<sup>17</sup> Benedykt XVI, *Homilia na zakończenie Tygodnia Modlitw o jedność chrześcijan* (25.01.2007), „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 2007, nr 3, s. 17.

<sup>18</sup> *Kościół – znak wśród narodów*, 1, s. 445.

<sup>19</sup> Widać, że Ratzinger jednoznacznie chrystologicznie podchodzi do rozumienia świętości Kościoła, w odróżnieniu od pneumatologicznego pojmowania świętości Kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Por. B. Częsz, *Duch Święty w Kościele a grzechy jego członków*, Poznań 2004, s. 19-27. Z artykułu poznańskiego teologa jednoznacznie wynika, że Ojcowie Kościoła szli za tezą św. Ireneusza: „Tam gdzie jest Kościół, tam jest Duch Boży. Gdzie jest zaś Duch Boży, tam jest Kościół i wszelka łaska”. Ogólniej teza ta wybrzmiewała w ten sposób, że Kościół jest święty nie świętością swoich członków, lecz obecnością w nim Ducha Świętego. Por. J. Jasianek, „Święty Kościół grzesznych ludzi”. *Sprawozdanie z sympozjum Zakładu Teologii Patrystycznej WT UAM (Kalisz, 21 marca 2013)*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2003, t. 15, s. 266.

dzi od Boga, który jest święty, jest mu wierny i nie zostawia go w mocy śmierci i zła (por. Mt 16,18). I jest święty, ponieważ Jezus Chrystus, Święty Boga (por. Mk 1,24), jest z nim nierozdzielnie zjednoczony (por. Mt 28,20); jest święty, ponieważ kieruje nim Duch Święty, który oczyszcza, przemienia, odnawia. Nie jest święty ze względu na nasze zasługi, ale dlatego że Bóg czyni go świętym, jest owocem Ducha Świętego i Jego darów. To nie my czynimy go świętym. To Bóg, Duch Święty w swojej miłości uświęca Kościół<sup>20</sup>.

Mówiąc o świętości Kościoła, należy rozróżnić świętość sakramentalną, a więc świętość łaski, sakramentów, samej Eucharystii, i świętość w znaczeniu moralnym, która jest wynikiem współdziałania moralnego człowieka z łaską. Wtedy będzie to Kościół świętych, błogosławionych i kanonizowanych<sup>21</sup>, którzy przecież kiedyś żyli na ziemi, ale nie można o nich powiedzieć, że byli ciężkimi grzesznikami. Stąd Kościół jest święty też dlatego, że gromadzi ludzi dążących do świętości, nie tylko sakramentalnej, ale i do świętości moralnej<sup>22</sup>. Dobrym przykładem mogą być tzw. anonimowi chrześcijanie (K. Rahner), którzy należą do Kościoła świętego dlatego, że dążą do doskonałości moralnej, choć nie przyjmują sakramentów.

Jednak pomimo tej bezwarunkowej łaski Bożej Kościół jest też wspólnotą wiernych i właśnie ta widzialna rzeczywistość Kościoła – ludzie go tworzący – są w różnym stopniu grzesznikami, ale dążącymi do świętości życia. W konsekwencji Kościół święty staje się jednocześnie Kościołem grzeszników, a to z tego powodu, że każdego człowieka objął grzech pierworodny<sup>23</sup>. I jako taki Kościół grzeszników podlega krytyce i nawet potrzebuje krytyki. Ale krytyka ta nie jest krytyką samego Kościoła, lecz ludzi w Kościele. „Kościół jako Kościół, w samym rdzeniu swej

<sup>20</sup> „Kościół święty złożony z grzeszników” – przemówienie podczas audiencji generalnej w dniu 2 października 2013 roku; [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/audiencje/ag\\_02102013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/audiencje/ag_02102013.html).

<sup>21</sup> A Jan Paweł II doda „także świętych ukrytych, anonimowych”: „Święci — mówił Jan Paweł II – którzy w każdej epoce historii ukazywali światu blask światłości Bożej, są widzialnymi świadkami tajemniczej świętości Kościoła. [...] To oni ukazują, czym jest Kościół w swej najgłębszej istocie, a jednocześnie chronią go przed miernością, kształtują od środka, pobudzają do tego, by był oblubienicą Chrystusa bez skazy i zmarszczki (por. Ef 5, 27)” (Przemówienie do młodych z Lukki, 23.09.1989 r.; por. Kard. Jose Saraiva Martins CMF, *Święci i świętość według Jana Pawła II*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THO/25jp/martins\\_swietosc.html#](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THO/25jp/martins_swietosc.html#)).

<sup>22</sup> Każdy chrześcijanin jest powołany do świętości, por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 39-42. Świętość ta polega na tym, aby człowiek otworzył się na działanie Boga i pozwolił Mu działać. Świętość jest to zatem spotkanie naszej słabości z potęgą Bożej łaski.

<sup>23</sup> Nie znalazłem u Ratzingera wyraźnego rozwiązania stopni grzeszności, czy to grzeszności w znaczeniu grzechów lekkich, czy ciężkich. W każdym razie „grzesznym” nie jest każdy w ten sam sposób, co np. Hitler czy Stalin (por. t. VIII/2, s. 1150). Zatem Kościół grzeszników nie oznacza, że każdy człowiek jest ciężko grzeszny, jakkolwiek nikt nie jest doskonały, to jednak ogół osób dąży do doskonałości moralnej i prowadzi święte życie. Peccator oznacza więc człowieka skłonnego do grzechu. To jest także skutek grzechu pierworodnego, konkupiscencja.

kościelności, jest [...] poza zasięgiem krytyki. Natomiast istnieje i powinna istnieć krytyka ludzi w Kościele (także jego drugorzędnych instytucji, instytucji prawa kościelnego)<sup>24</sup>. Trzeba wyraźnie rozróżnić Kościół święty, czyli wolę Bożą i orędzie Boga, i Kościół grzeszników jako słabość człowieka. Kościół święty stara się orędzie Boga przekazać światu. Grzech jest zatem we wnętrzu ludzkiego wymiaru Kościoła, w człowieku. Aby Kościół mogła przeniknąć łaska Boża, to człowiek sam musi się otworzyć na tę łaskę i wyznać, że „grzechy, które swymi korzeniami sięgają przeszłości, kształtują moją terażniejszość. Pan potrafi jednak działać przez Kościół i czynić dobro. Łódź Kościoła jest nadal zawsze Jego łodzią, do Niego należy także pole z chwastami i nawet jeśli w sieci są złe ryby, jest to Jego sieć. Wyznanie grzechów stanowi akt szczerości, przez który możemy ludziom dać do zrozumienia, że Pan jest silniejszy niż nasze grzechy”<sup>25</sup>.

Odróżnienie Kościoła świętego od Kościoła grzesznego należy też widzieć w określeniu istoty Kościoła jako sakramentu zbawienia. Vaticanum II wyraźnie mówi, że „Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego”<sup>26</sup>. Oznacza to, że Kościół jest jedynie znakiem świętości Pana. „Światłość nie pochodzi od Kościoła i nie jego jest chwałą. I właśnie to jest jego radością, której nikt nie może mu odebrać – bycie «znakiem i narzędziem» Tego, który jest *«lumen gentium»*, światłością narodów”<sup>27</sup>. Zmartwychwstały Pan jest jednocześnie gwarantem swego Kościoła. Ustanowił On bowiem przez swego Ducha Ożywiciela „swoje Ciało, którym jest Kościół jako powszechny sakrament zbawienia”<sup>28</sup>. Właściwym członkiem Kościoła jest więc ten, kto nie tylko przynależy do Kościoła w kategorii instytucjonalnej, prawnej, widzialnej, ale przede wszystkim w kategorii duchowej, pneumatologicznej, niewidzialnej. Instytucja (czyli budowla, struktura, ramy prawne) ma sens tylko wtedy, gdy jest sferą ducha (tj. sferą słowa Bożego, sakramentu, łaski Bożej). Nie sama instytucja, lecz sfera ducha prowadzi człowieka do Boga. Ale obydwa te porządki – zewnętrzny (a więc instytucja) i wewnętrzny (duch) – muszą się jednak wzajemnie przenikać. Pytanie jest jednak, jak to się dzieje?

Najlepszą odpowiedź na kwestię przenikania się dwóch porządków w Kościele dał św. Augustyn poprzez ideę *communio sanctorum*. W starożytnym Kościele idea ta obejmuje dwa aspekty: *communio santa* (komunia świętych znaków, które ma Kościół i dzięki którym Kościół tworzy *communio ecclesiarum*) i *communio sanctorum* (komunia świętych osób, uświęconych przez Chrystusa i tworzących

<sup>24</sup> *Kościół – znak wśród narodów*, 1, s. 446; por. K. Góźdz, *Kościół jako znak chrześcijańskiej odnowy*, w: *Dlaczego jeszcze jestem w Kościele?*, red. tenże, S. Kunka, Lublin 2013, s. 109-122.

<sup>25</sup> *Kościół – znak wśród narodów*, 1, s. 462.

<sup>26</sup> Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 1.

<sup>27</sup> Benedykt XVI, *Homilia podczas uroczystości Objawienia Pańskiego* (6.01.2009 r.), „L’Osservatore Romano” [wyd. pol.] 2009, nr 3, s. 19-20.

<sup>28</sup> Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 48.

z Nim jedno Ciało). Następne pytanie: Kto jest szafarzem tych świętych znaków? Odpowiedź Augustyna jest jasna: Chrystus *totus*, czyli Chrystus i święci z Nim zjednoczeni<sup>29</sup>. Zatem sakramenty są udzielane w dwóch porządkach jednocześnie: widzialnym i niewidzialnym. Faktycznie udziela je osoba upoważniona przez Kościół instytucjonalny, ale głębiej patrząc – sakramentu udzielają „święci zjednoczeni z Chrystusem”. To widzialne działanie jest niesione przez działanie duchowe wspólnoty świętych. „W zewnętrznej posłudze Kościoła urzędowego przychodzi do mnie wewnętrzna posługa świętego Kościoła”<sup>30</sup>.

Na kanwie tego przykładu Ratzinger może postawić zasadne pytanie: Gdzie jest „więcej” Kościoła i gdzie tkwi istota Kościoła: w strukturze widzialnej czy duchowej? Odpowiedź jest oczywista, że „więcej” Kościoła zawiera się w uczestnictwie w Chrystusie. A więc istota Kościoła tkwi w jego świętości, w przynależności do Chrystusa. I właśnie ta przynależność do Pana sprawia, że Kościół uczestniczy w tym byciu Chrystusa dla innych, w Jego proegzystencji.

Chrystus jest posłany do wszystkich, bo każdy jest po grzechu pierworodnym. Wszyscy więc jesteśmy grzesznikami. Bóg jednak kocha człowieka nie dlatego, że jest on grzesznikiem, lecz kocha go pomimo jego grzechów. Przyszedł więc, aby nas odkupić z tych grzechów. W tym sensie przyszedł Chrystus do chorych, do grzeszników, a nie do zdrowych, do sprawiedliwych (por. Mk 2,17). Z tej perspektywy Kościół świętych jest jednocześnie Kościołem grzeszników, których szuka, aby ich doprowadzić do Boga. To jest misja Kościoła. Dlatego „Kościół musi być Kościołem grzeszników”<sup>31</sup>.

Podobny problem mieli ojcowie Kościoła, którzy po grzesznym Izraelu oczekiwali Kościoła świętego jako nowej Oblubienicy Chrystusa „bez zmarszczki i skazy”. Ale i ta nowa Oblubienica, czyli nowy lud Boży okazał się tak samo pełen zmarszczek i skaz. By jednak nie mieć jednolitego obrazu Kościoła jako samych grzeszników, trzeba odczytać biblijne słowa o Oblubienicy: „Tę pełną prawdę, paradoksalne połączenie winy i łaski, J. Ratzinger – Benedykt XVI wyraża za ojcami Kościoła słowami Oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami: «*Nigra sum sed formosa* (Pnp 1,5 – jestem poplamiona grzechami, lecz piękna – piękna dzięki

<sup>29</sup> *Kościół – znak wśród narodów*, 1, s. 313. „Św. Augustyn chętnie określał tajemnicę Kościoła jako Christus totus – Chrystus cały, całe i kompletne Ciało Chrystusa, Głowa i członki. Taka jest rzeczywistość Kościoła: Kościół to Chrystus i my, Chrystus z nami. On jest z nami tak jak winny krzew jest ze swoimi latoroślami (por. J 15,1-8). Kościół jest w Chrystusie wspólnotą nowego życia, dynamiczną rzeczywistością łaski, która od Niego płynie. Poprzez Kościół Chrystus oczyszcza nasze serca, oświeca nasze umysły, łączy nas z Ojcem i, w jednym Duchu, skłania do praktykowania na co dzień chrześcijańskiej miłości. Głosimy tę radosną rzeczywistość jako jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół” (Benedykt XVI, Betania za Jordaniem, Przemówienie podczas uroczystości poświęcenia kamieni węgielnych pod budowę dwóch kościołów katolickich, 10.05.2009 r., „L’Osservatore Romano” [wyd. pol.], 2009, nr 7-8, s. 19).

<sup>30</sup> *Kościół – znak wśród narodów*, 1, s. 314.

<sup>31</sup> Tamże.

Twojej łasce i Twojemu działaniu»<sup>32</sup>. Jest to przejaw Bożej miłości, która w Chrystusie zasiadła do stołu z grzesznikami (por. Mk 2,15). W tym właśnie wyraża się świętość, która nie boi się grzeszności, lecz ją wyzwala w sensie odkupienia.

Kościół nie jest więc wspólnotą tylko doskonałych, lecz także społecznością grzeszników<sup>33</sup>, którzy nie tylko potrzebują przebaczenia, ale i szukają go. Dlatego też należy rozpatrzeć kwestię winy Kościoła, a konkretnie winy przeszłości, które obciążają teraźniejszość, aby tym samym mieć pełniejsze spojrzenie na całość tematu.

## WINA KOŚCIOŁA I OCZYSZCZANIE PAMIĘCI

Gdy Jan Paweł II 12 marca 2000 roku odprawił w bazylice św. Piotra liturgię pokutną z Kościołem i za Kościół, wypowiadając *mea culpa* w imieniu Kościoła, wówczas pojawiły się przeciwstawne głosy: Z jednej strony – „Kościół przyznał się do winy”, a z drugiej – powstaje problem, „czy sam Kościół może być winny”? Komu zatem należy przypisać winę przeszłości, która obciąża teraźniejszość? Aby zastanowić się dogłębnie nad tym problemem, Ratzinger przedstawia trzy różne postawy myślenia i działania w Kościele<sup>34</sup>.

Pierwsza postawa określona jest przez *confiteor*, od którego rozpoczyna się każda liturgia eucharystyczna. Wówczas wszyscy, od papieża po najprostszego człowieka, mówią, że zgrzeszyli, i ciąży na nich wina. Istotne przy liturgicznym wyznaniu grzechów (spowiedzi powszechnej) jest to, że każdy wierny wyznaje swoje, a nie cudze czy anonimowe grzechy, oraz to, że w tych wszystkich członkach Kościoła cały żywy Kościół mówi „zgrzeszyłem”<sup>35</sup>. Przez to wspólne wyznanie grzechów wyraża się obraz Kościoła jako święty i grzeszny zarazem. Albo, jak wyraził to Sobór Watykański II: „Kościół święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, nieustannie podejmuje pokutę i odnowę”<sup>36</sup>. W dziejach Kościoła

<sup>32</sup> J. Szymik, *Kościół jako uniwersalny znak zbawienia*, w: *Dlaczego jeszcze jestem w Kościele?*, red. K. Góźdz, S. Kunka, s. 58. Także Ratzinger wspomina o wizji Hildegardy z Bingen: „Kościół o wielkiej piękności, ale jego szaty są potwornie zabrudzone i podarte” (J. Ratzinger, *Opera omnia*, red. K. Góźdz, M. Górecka, t. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, tł. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 598).

<sup>33</sup> W tle wybrzmiewa jakby formuła Lutera „simul iustus et peccator”. Oczywiście powstała ona w innym kontekście. Por. O.H. Pesch, *LThK*<sup>3</sup> t. 9, k. 612-615; T. Jaklewicz, *EK* t. 18, k. 215-216.

<sup>34</sup> Zwięźle sformułował ten problem kardynał J. Ratzinger podczas konferencji prasowej 7 marca 2000 roku, omawiając program Dnia Pojednania i dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Pamięć i pojednanie”, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/inne/pamiec\\_pojednanie2.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/inne/pamiec_pojednanie2.html).

<sup>35</sup> *Kościół – znak wśród narodów*, 1, s. 456.

<sup>36</sup> Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 8.

były tendencje, które chciały tzw. Kościoła czystego, w odróżnieniu od Kościoła grzeszników. Przykładem może być Kościół donatystów w Afryce Północnej<sup>37</sup>.

Druuga postawa Kościoła widoczna jest w psalmach pokutnych Starego Testamentu, w których Izraelici, będąc w niewoli, wyznają grzechy ojców, które były buntem przeciwko Bogu. W historii tych grzechów Izrael nie tyle potępiał ojców, ile chciał rozpoznać swoje własne grzechy i prosić o przebaczenie. Widać tu wielkie podobieństwo do wspomnianej liturgii pokutnej Jana Pawła II, gdy przedstawiono Bogu w modlitwie historię grzechów ojców<sup>38</sup>.

Wreszcie trzecia postawa Kościoła wyraża się w profetycznych napomnieniach Apokalipsy do siedmiu Kościołów (Ap 1-3), które dotyczą także wszystkich Kościołów lokalnych wszech czasów. W historii Kościoła nawiązywano do tych napomnień w różny sposób. Najczęściej była to krytyka hierarchii za ich grzechy, wypowiedziana choćby przez Alberta Wielkiego, Bonawenturę, czy nawet literacko przez Dantego. Od czasów nowożytnych zaczęła narastać jednak krytyka ideologiczna Kościoła. Ma ona swoje korzenie w protestantyzmie, który rozpoczął tworzenie historii Kościoła przez tego rodzaju krytykę: „Kościół katolicki jest nie tylko splamiony grzechami, co zawsze wiedział i mówił, lecz jest całkowicie zdeformowany i zepsuty i nie jest już Kościołem Chrystusa, lecz przeciwnie, stał się narzędziem Antychrysta. A więc – jako gruntownie zepsuty – nie jest już Kościołem, lecz Antykościółem”<sup>39</sup>. Wtedy Kościół katolicki musiał się przeciwstawić tym oszczerstwom i wykazać, że pomimo niezaprzeczalnych grzechów nadal jest Kościołem Chrystusa i Kościołem świętym. Apologetyka ta dowodzi, że świętość w Kościele nie zanikła.

Jeszcze większy atak na Kościół wzmógł się od epoki oświecenia, a szczególnie od czasu Nietzschego, który posunął się do takiego stwierdzenia, że Kościół był już „nie tylko zaprzeczeniem woli Chrystusa, lecz największym złem ludzkości w ogóle, całkowitą alienacją człowieka, z której należało go w końcu wyzwolić, ażeby na powrót stał się samym sobą. Ten sam motyw, tylko w odmiennym zastosowaniu, widzimy w marksizmie”<sup>40</sup>. Ratzinger, dobrze rozpoznając tę sytuację, uważa, że mimo tych negatywnych faktów, często bardzo wyolbrzymionych, „Kościół mimo wszystko jest i pozostanie narzędziem zbawienia i dobra, nie zaś niszczenia człowieka”<sup>41</sup>. Dlatego Kościół może wznawać winy, gdyż przyjmuje on

<sup>37</sup> Por. J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, t. I: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Freiburg i. Br. 2011, s. 105-194; por. też sprawę Lutra: J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków 2006, s. 87.

<sup>38</sup> *Kościół – znak wśród narodów*, 1, s. 457.

<sup>39</sup> Tamże, s. 458.

<sup>40</sup> Tamże, 1, s. 458n.

<sup>41</sup> Tamże, 1, s. 459: „Widzieliśmy dzieło wielkich zniszczeń dokonanych przez ateizmy, które przyczyniły się do powstania nowego stopnia antyhumanizmu, niszczenia człowieka. Okropności, które wynalazły i wprowadzały w życie systemy ateistyczne, usuwają w cień wszystko

dar Bożego przebaczenia i pojednania. Kościoła zatem nie zniszczą żadne grzechy, co Chrystus zaznaczył w słowach: „i bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16,18).

Stąd wynika też propozycja Ratzingera, w jaki sposób podejść do winy Kościoła i do oczyszczenia pamięci. Ukazuje to, opierając się na myśli św. Augustyna, w trzech kryteriach<sup>42</sup>.

– Pierwsze kryterium mówi, że wyznawanie grzechów ojców nie oznacza, iż dzisiejszy Kościół jest trybunałem ich osądzania, lecz wyznanie to stanowi rozpoznanie naszych własnych grzechów i chęć oczyszczenia z nich.

– Drugie kryterium określa wyznawanie grzechów jako augustyńskie „czynienie prawdy”. Chodzi tu nie tylko o dyscyplinę, ale i o pokorę prawdy, a więc nienegowanie zła (grzechów) popełnionego w Kościele, ale też nieprzypisywanie sobie grzechów, których się nie popełniło.

– Trzecie kryterium uważa, że za *confessio peccati* podąża *confessio laudis*. Oznacza to, żeby w Kościele nie widzieć tylko popełnionego w przeszłości zła, lecz aby też dostrzec wielkie dobro, jakiego dokonał i dalej czyni Kościół. Bóg, pomimo naszych grzechów i ułomności, zawsze oczyszcza i odnawia Kościół. Oto cały paradoks grzechu i łaski. Wyraża go poetycko, ale zarazem bardzo głęboko wspomniane już zdanie „Nigra sum sed formosa” (PnP 1,5) – „Jestem splamiona grzechami, lecz piękna”. Tak, splamiona grzechami ludzi, ale piękna Bogiem, Jego łaską, czyli świętą. I dalej Kościół jest narzędziem zbawienia, gdyż Bóg jest silniejszy niż nasze grzechy, a przede wszystkim dlatego, że Bóg odpuszcza nam grzechy.

## ZAKOŃCZENIE

Paradoks grzechu i łaski pokazuje, że Kościół jako dar i twór Boga jest nie tylko dla świętych, ale i dla grzesznych, którzy pomimo grzeszności są jego członkami. Sam Piotr, na którym Chrystus jako opoka zbudował swój Kościół (Mt 16,18), trzykrotnie się zapał swojego Mistrza (Mt 26,69-75). Ale Piotr wyznał swój grzech, otworzył się na łaskę Boga. Dlatego akt pokuty każe powiedzieć, że grzech jest w Kościele, w każdym chrześcijaństwie, ale żeby łaska Boża mogła nas przeniknąć, musimy się otworzyć na tę łaskę i wyznać swój grzech, a nie iść drogą Judasza (Mt 27,5)<sup>43</sup>.

Otwarcie się na łaskę Bożą jest aktem oczyszczenia pamięci i służy on uwiarygodnieniu Kościoła w świecie. A nade wszystko jest on uświadomieniem, że istnieje Boży dar przebaczenia, który jest silniejszy niż wszystkie grzechy, a także, że istnieje

---

dotychczasowe; możemy się tylko wzdygać na ich wspomnienie. „Nie” wobec Kościoła, „nie” wobec Boga i wobec Chrystusa nie ocali człowieka; przeciwnie, widzimy, jak straszliwe możliwości wyzwalają w człowieku”.

<sup>42</sup> Tamże, 1, s. 460.

<sup>43</sup> Por. studium na temat Judasza: Cz.S. Bartnik, *Judasz Iskariota – historia i teologia*, w: tenże, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 270-281.



w człowieku zdolność odnowy i pojednania. W przebaczeniu i odnowie streszcza się istota Ewangelii. Kościół, pomimo swych grzechów, jest nadal związany z ukrzyżowanym Panem i jaśnieje blaskiem Zmartwychwstałego. W Nim jest źródłowa świętość, która nie zna zmierności, lecz rozlewa się na świętych, tworząc istotę świętego Kościoła. Z całą pewnością możemy uchwycić się tej *communio sanctorum*, która wskazuje, że Kościół „nie jest po prostu cały i zupełnie zabrudzony”<sup>44</sup>.

Dlatego Joseph Ratzinger może spuentować całość problematyki w jakże trafnym i pięknym stwierdzeniu: „Kościół, święty i grzeszny Kościół, jest świadectwem i rzeczywistością zawsze niepokonalnej łaski Boga, Jego coraz większej łaskowości, którą nas kocha z całą tą naszą niegodziwością. Właśnie w swej słabości Kościół jest i pozostanie Ewangelią Boga, dobrą nowiną o zbawieniu, które przerasta całe nasze rozumienie i oczekiwanie”<sup>45</sup>. Tę niepokonalną łaskę Boga wyraził rzeczywiście najpełniej św. Jan Paweł II w kulcie Bożego Miłosierdzia, mówiąc: „Jedyna nadzieja jest w miłosierdziu!”<sup>46</sup>.

## THE CHURCH OF SAINTS AND THE CHURCH OF SINNERS

### Summary

Any analysis of the problem of “the Church of saints and the Church of sinners” must start from defining the Church as such. First and foremost, the Church cannot be conceptually reduced to hierarchical structures, nor should be put on equal with the ecclesiastic institution. Instead, it must be seen as the personal communion of people with Jesus Christ. This view is originally expressed in Joseph Ratzinger’s claim that “The Church is the people of God as the Body of Christ.” This claim means that the Church does not create herself, that she is not a human creation, but she comes from God and it comprises the human co-element in the realization of the Divine Plan. In this sense, the Church is holy, yet, at the same time, she gathers sinners. This holiness relies on the unconditional grace of God’s Incarnation. Indeed, the Holy Church realizes the will of God and she is His envoy to the universe, while the Church of sinners is a Church made of people, trying to transmit God’s message to the world, despite the limits and sins of her members.

Słowa kluczowe: Kościół święty, Kościół grzeszników, wina, oczyszczenie, Joseph Ratzinger.

Keywords: Holy Church (Church of saints), Church of sinners, guilt, redemption, Joseph Ratzinger.

---

<sup>44</sup> J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 598.

<sup>45</sup> *Kościół – znak wśród narodów*, 1, s. 421.

<sup>46</sup> Wezwanie to stanowi główne przesłanie Jana Pawła II z jego pielgrzymki do Ojczyzny (16-19 sierpnia 2002), por. [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/homilie/8pl\\_lagiewniki\\_17082002.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/8pl_lagiewniki_17082002.html). Przesłanie o Bożym Miłosierdziu jest zarazem jednym z kluczowych orędzi pontyfikatu Jana Pawła II. Z Łagiewnik ma wyjść iskra, która objawi ludzkości Boże miłosierdzie – jedyną nadzieję. Dnia 30 marca 2014 r. prawdę tę przypomniał w Łagiewnikach kard. S. Dziwisz w homilii podczas Mszy św., por. <http://dzielo.pl/pl/strona/249/homilia-ks-kard-stanislaw-dziwisz-lagiewniki-30-03-2014-r-kanonizacyjna-iskra-milosierdzia>.



Ks. Jerzy Szymik\*  
WT UŚ, Katowice

TAM OTWIERA SIĘ NIEBO.  
MARYJNY WYMIAR TEOLOGII I SZTUKI  
CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA  
WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA – BENEDYKTA XVI

Jest więc dokładnie odwrotnie, niż chcieliby „postępowi” reformatorzy teologii, tkwiący korzeniami w latach 60. ubiegłego wieku i uzależnieni mentalnie od ducha tamtego czasu: „tam gdzie, jest Maryja”, tam jest pełna prawda o Bogu, Chrystusie i człowieku, „tam jest pierwotny obraz całkowitego poświęcenia się i naśladowania Chrystusa”, tam też „jest zielonoświątkowe tchnienie Ducha Świętego, tam jest początek i prawdziwa odnowa” – przypomniał Benedykt XVI.

„Kobieta w średnim wieku o powiekach ciężkich od częstego płaczu, a zarazem o zamyślonym spojrzeniu skierowanym w dal, jak gdyby rozważając w sercu to, co się wydarzyło. Na jej łonie spoczywa bezwładne ciało Syna; obejmuje je delikatnie i z miłością jak cenny dar...”<sup>1</sup>

*Eine Frau mittleren Alters mit schweren Augenlidern vom vielen Weinen...* Tak zaczyna się opis wizerunku Matki Bożej Bolesnej z sanktuarium Etzelsbach w powiecie Eichsfeld w niemieckiej Turynii; przejmujący do dna duszy fragment jednej z najświetniejszych maryjnych homilii Benedykta XVI. Jest to krótkie, 8–10-minutowe rozważanie, w którym spotykają się wielka mariologia, najlepsza, najwrażliwsza strona europejskiego humanizmu, wybitna retoryka oraz geniusz czasu i miejsca.

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

<sup>1</sup> *In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen & Predigten während seines Besuchs in Deutschland*, Leipzig 2011 [dalej: IGiUZ], s. 81; polska wersja: [www.nowy.ekai.pl/media/szuflada/KAZA-NIE.htm](http://www.nowy.ekai.pl/media/szuflada/KAZA-NIE.htm), tł. kg [dostęp: 23.09.2011]. Jeśli nie zaznaczono inaczej, podane w przypisach publikacje są autorstwa J. Ratzingera – Benedykta XVI.

Był wczesnojesienny wieczór 23 września 2011 roku, nieszpory, w czytaniu wybrzmiały słowa św. Pawła: „Wiemy [...], że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra” (Rz 8,26a). Papież mówił:

„Osobliwością cudownego wizerunku z Etzelsbach jest pozycja Ukrzyżowanego. Większość wyobrażeń Piet ukazuje martwego Jezusa leżącego z głową zwróconą w lewą stronę, dzięki czemu osoba spoglądająca na rzeźbę może widzieć ranę w Jego boku. Tymczasem tutaj, w Etzelsbach, rana w boku jest ukryta, gdyż ciało jest obrócone w drugą stronę. Wydaje mi się, że w takim przedstawieniu kryje się głębokie znaczenie [...]: w cudownym wizerunku z Etzelsbach serca Jezusa i Jego Matki zwrócone są ku sobie nawzajem, zbliżają się do siebie. Wzajemnie wymieniają swą miłość. Wiemy, że serce jest także narządem najsubtelniejszej wrażliwości wobec innej osoby, jak również organem głębokiego współczucia. W sercu Maryi jest miejsce na miłość, którą jej Boski Syn chce obdarzyć świat”<sup>2</sup>.

Maryjność jako serdeczność... Wymowę wizerunku Bolesnej z Etzelsbach, zarazem przesłanie Matki skierowane do każdego z Jej współczesnych dzieci, wyraził następująco:

„[...] zrozum, że Bóg, będący źródłem wszelkiego dobra i nie pragnący niczego innego, jak tylko twego prawdziwego szczęścia, ma prawo wymagać od ciebie życia, które poddasz bez zastrzeżeń i z radością Jego woli i dołożysz starań, aby także inni czynili to samo. «Tam, gdzie jest Bóg, jest przyszłość». Istotnie: tam, gdzie pozwalamy, aby miłość Boża oddziaływała całkowicie na nasze życie, tam otwiera się niebo. Tam jest możliwe kształtowanie teraźniejszości tak, aby coraz bardziej odpowiadała ona Dobrej Nowinie naszego Pana Jezusa Chrystusa. Tam małe rzeczy życia codziennego nabierają znaczenia i tam wielkie problemy znajdują swe rozwiązanie. Będąc tego świadomi módlmy się do Maryi”<sup>3</sup>.

„Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5b).

## OKNO NADZIEI I PRZYCZYNA NASZEJ RADOŚCI

I taka właśnie – jak wtedy w Etzelsbach – jest istota maryjnego wymiaru sztuki chrześcijańskiego życia w teologii Josepha Ratzingera i w nauczaniu Benedykta XVI: Jej po-Bożność jest serdeczna (jest drogą serca, a nie chłodnego i zdystansowanego racjonalizmu) i chrystocentryczna (ześrodkowana na Jezusie, naśladowująca

---

<sup>2</sup> IGiUZ, s. 82. Przypomnijmy w tym miejscu, że Benedykt XVI rósł i wychowywał się w bliskim sąsiedztwie bawarskiego Altötting, maryjnego sanktuarium, które nieraz ciepło wspominał i odwiedził podczas pielgrzymki w 2005 roku. Por. też wspomnienia brata Georga, *Mój brat Papież*, spisał M. Hesemann, tł. K. Markiewicz, Kraków 2012, s. 89-92.

<sup>3</sup> IGiUZ, s. 84-85.

Go). Prosta i skromna. Wielka, największa – rzecz jasna, w prawdziwie chrześcijański, „maryjny” właśnie sposób:

„Maryja jest wielka dlatego właśnie, że zabiega nie o własną wielkość, lecz Boga. Jest niewiastą nadziei. Ona jest kobietą wiary. Jej myśli pozostają w syntonii z myślami Bożymi, jej wola idzie w parze z wolą Boga”<sup>4</sup>.

Do jakiego stopnia Maryja i mariologia są dla J. Ratzingera – Benedykta XVI ważne i wręcz decydujące dla chrześcijańskiej teologii, duchowości i egzystencji, pokazują jego niezwykle słowa wypowiedziane w Fatimie w maju 2010 roku. Kiedy w 1917 roku „otwarło się niebo nad Portugalią” – mówił papież – było to „jak okno nadziei”, które Bóg otwiera, „gdy człowiek zamyka przed Nim drzwi”<sup>5</sup>. Tak „Sprawę Maryi dzisiaj” widzi i rozumie: Ona i Jej XIX- oraz XX-wieczne objawienia są otwartym przez Boga oknem łaski, Jego miłosierną reakcją w sytuacji, gdy drzwi świata zostały przed Nim zaryglowane, zatrzaśnięte przez ateistyczny racjonalizm i krwawą dyktaturę<sup>6</sup>. Istnieje bowiem coś takiego jak historia wiary i jej rozwój („Kardynał Newman dobrze to ukazał”)<sup>7</sup>. W naszej epoce wiąże się to między innymi „z coraz mocniejszym wkraczaniem w świat Matki Bożej jako drogowskazu”<sup>8</sup>. Ona – od wieków czczona jako „Przewodniczka chrześcijan” (*Unsere Liebe Frau vom Weg*), na Wschodzie jako *Hodegetria*, „Przewodniczka w drodze”<sup>9</sup> – jest światłem od Boga, w blasku którego widać drogę poprzez nasze czasy, poprzez mrok bezbożności. Trójca Przenajświętsza nam Ją daje, by nas prowadziła z troską i pokorą Matki, „która się ukazuje małym dzieciom i mówi im to, co istotne: wiara, nadzieja, miłość, pokuta”; byśmy tym samym odzyskali wzrok „umożliwiający dojrzenie Boga w tym świecie z jego wszystkimi ograniczeniami i całym jego zamknięciem” na Boga<sup>10</sup>.

Benedykt XVI przypomina w kontekście owej „świętej relacji” Trójcy (Przenajświętszej) i Matki (Najświętszej, *Panagia*) tytuł, którym obdarzył Maryję św. Tomasz z Akwinu: *Tridinium totius Trinitatis* – „miejsce, gdzie Trójca znajduje swój spoczynek”, gdzie „trzy Boskie Osoby mieszkają i zaznają [...] radości z życia w Jej duszy pełnej łaski”<sup>11</sup>. Ona jest zresztą w teologii J. Ratzingera –

<sup>4</sup> Włoski wydawca książki *Perché credo? – Dlaczego wierzę?*, z podtytułem *Przesłanie pontyfikatu 2005-2013*, zredagowanej już po abdykacji papieża, wybrał ten tekst jako najlepszą, jego zdaniem, syntezę mariologii Benedykta XVI. *Dlaczego wierzę? Przesłanie pontyfikatu 2005-2013*, tł. A.M. Stefańska, Kraków 2013 [dalej: DW], s. 68.

<sup>5</sup> *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* [rozm. P. Seewald], tł. P. Napiwodzki, Kraków 2011 [dalej: ŚŚ], s. 170.

<sup>6</sup> Tamże, s. 171; DW, s. 45.

<sup>7</sup> ŚŚ, s. 171.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> IGiUZ, s. 104; polska wersja: [www.nowy.ekai.pl/media/szuflada/Przemwienie\\_na\\_spotkaniu\\_z\\_przedstawicielami\\_...](http://www.nowy.ekai.pl/media/szuflada/Przemwienie_na_spotkaniu_z_przedstawicielami_...) [dostęp: 24.09.2011].

<sup>10</sup> ŚŚ, s. 171.

<sup>11</sup> *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, tł. „L’Osservatore Romano”, Poznań 2012, s. 99.

Benedykta XVI nie tylko radością Boga, ale i Przyczyną naszej radości, *Causa nostrae laetitiae*<sup>12</sup> jako Ta, z której narodził się Nowy Początek<sup>13</sup> ludzkiej radości, jako nosicielka i realizatorka duchowości, która jest „radością pełną”, jako Matka nasza, której duch raduje się w Bogu, jej Zbawcy (Łk 1,47) i która to właśnie – dokładnie to: radość Boga – nam daje.

Taka właśnie wielka, zapierająca dech w piersiach, wizja Maryi i maryjności, jest charakterystyczna dla całej mariologii J. Ratzingera – Benedykta XVI, obecnej zarówno w jego refleksji ściśle teologicznej, systematycznej, jak i w jego papieskim nauczaniu. Jest to wizja, rzekłbym, na wskroś panoramiczna, nawiązująca do wielkiego biblijnego łuku sięgającego od Niewiasty z Księgi Rodzaju (3,15) do Obleczonej w słońce z kart Apokalipsy (12,1), swoją szerokością, głębią i pasją porównywalna we współczesnej teologii chyba tylko z mariologią Jana Pawła II. Jest to maryjność w żadnym detalu nieoderwana od ziemi, a zarazem metahistoryczna (i w tym znaczeniu również „apokaliptyczna”) i metafizyczna. Czerpiąca pełnymi garściami z tradycji, a jednocześnie niebywale nowoczesna, pokazująca, jak w pobożności maryjnej i refleksji mariologicznej skupiają się wszystkie najbardziej palące problemy naszego *hic et nunc*.

Właśnie Ją, miłość do Niej, prawdę o Niej; trwanie przy Niej, pod Jej płaszczem, jesteśmy jako chrześcijanie katolicy winni naszemu współczesnemu światu, uczy Benedykt XVI. „Miłość do Matki Bożej jest wielką siłą katolicyzmu”. To olbrzymi dar i fundamentalne zadanie katolicyzmu – „tę radosną miłość do Bogurodzicy, do Maryi, pielęgnować i nią żyć”, wołał podczas jednego ze spotkań z włoskim duchowieństwem<sup>14</sup>. I zarażać nią świat, leczyć nią rany... Wracamy do genialnej formuły fatimskiej z maja 2010 roku: okno nadziei, które otwiera sam Bóg, gdy człowiek zamyka przed Nim drzwi<sup>15</sup>.

## PEDAGOGIA W GŁOSZENIU EWANGELII

W połowie lat 80. XX wieku, w rozmowie z Vittorio Messori, kardynał Ratzinger wyznaje, że jego dawna – z czasów teologicznej młodości („przed soborem”) – rezerwa wobec takich formuł, jak „o Maryi nigdy za wiele” (*de Maria numquam satis*) czy Maryja jako „nieprzyjaciółka wszelkiej herezji” („pogromczyni wszelkich herezji”) – formuła obecna w mariologii od czasu sporów o tytuł *Theotokos*, poprzedzających dogmat soboru efeskiego z 431 roku) należy już do przeszłości,

<sup>12</sup> „Niech nam towarzyszy Błogosławiona Dziewica Maryja, *Causa nostrae laetitiae*, i niech nas wspiera w trudzie wyzwolenia serc naszych z niewoli grzechu, by coraz bardziej stawały się «żywym tabernakulum Boga»” (Benedykt XVI, Orędzie na Wielki Post 2009 [11.12.2008]).

<sup>13</sup> *Jeżus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tł. W. Szymona, Kraków 2012 [dalej: JN III], s. 17-18, 23.

<sup>14</sup> 24.07.2007 roku. Było to spotkanie z duchowieństwem diecezji Belluno-Feltre i Treviso. *Maria voll der Gnade. Meditationen zum Rosenkranz*, red. F. Johna, Freiburg im Br. 2008, s. 12.

<sup>15</sup> ŚŚ, s. 170-171.

bo straciła rację bytu<sup>16</sup>. Z powodów, o których była mowa wyżej, głęboko teologicznych i duszpasterskich, *par excellence* katolickich: strzec prawdę o Bogu i głosić ją znaczy służyć każdej i każdemu radością zbawienia. Maryja zaś jest tej prawdy najczystszy i najskuteczniejszy obrońcą. Dlatego należy jej przywrócić należne miejsce w teologii i duchowości – żeby przywrócić należne miejsce pełnej prawdzie o Bogu, Chrystusie, Kościele i człowieku; Ona – Matka Boga, Kościoła i każdego człowieka – jest „pedagogią w głoszeniu Ewangelii współczesnym”<sup>17</sup>.

W *Raporcie o stanie wiary* znajdujemy cztery stronic (opatrzone tytułami „Ratunkiem: Maryja” oraz „Sześć punktów do zapamiętania”), na których kardynał Ratzinger buduje swoistą mariologiczną syntezę, a dokładniej próbuje w skrócie ukazać „rolę Dziewicy w utrzymaniu równowagi i pełni wiary katolickiej”<sup>18</sup>. Oto skrót tamtego skrótu:

1. Cztery dogmaty maryjne (o Dziewictwie, o Bożym Macierzyństwie, o Niepokalanym Poczęciu i o Wniebowzięciu) chronią autentyczną wiarę w Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka: dwie natury w jednej osobie. Strzegą właściwego ukierunkowania eschatologicznego i chronią „tak dzisiaj zagrożoną” wiarę w Boga Stworzyciela, który wnika w materię w sposób wolny („frei in die Materii hineinwirken kann”<sup>19</sup>).

2. „Mariologia Kościoła utrwała nierozzerwalny związek między Biblią i Tradycją. Cztery dogmaty maryjne mają zakorzenienie w Biblii. Tkwią w niej jak ziarno, które wzrasta i daje owoc” – w życiu Tradycji.

3. Ona, hebrajska dziewczyna, matka Mesjasza, „łączy w jedno, żywotnie i niepodzielnie, starożytny i nowożytny Lud Boży, Izrael i chrześcijaństwo, Synagogę i Kościół. [...] W Niej dokonuje się synteza Pisma świętego” – zjednoczenie obu Testamentów.

4. Prawdziwa pobożność maryjna „gwarantuje” (sichert<sup>20</sup>) wierze harmonijne współistnienie w niej racji rozumu i racji serca. Maryja chroni Kościół przed niedoszacowaniem któregoś z tych wymiarów bądź przed któregoś przerysowaniem (dominacja uczuć nad racjonalnością lub odwrotnie: pycha i ciasnota rozumu niezdolnego do symbiozy z czymkolwiek poza sobą), Kościół, w którym człowiek jest (ma być) zawsze jednością obu tych wymiarów.

5. Maryja – jak uczy Sobór Watykański II – jest jednocześnie „figurą”, „obrazem” i „wzorem” Kościoła. Chroni go (a właściwie „ją”, pamiętając, że „Kościół”

<sup>16</sup> *Raport o stanie wiary* [rozm. V. Messori], tł. Z. Orszyn, Kraków–Warszawa–Struga 1986 [dalej: RoSW], s. 89; *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* [rozm. P. Seewald], tł. G. Sowinski, Kraków 2001 [dalej: BiŚ], s. 327.

<sup>17</sup> RoSW, s. 89.

<sup>18</sup> RoSW, s. 90.

<sup>19</sup> *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München–Zürich–Wien 1985 [dalej: ZLdG], s. 108.

<sup>20</sup> Tamże, s. 109.

jest w nowotestamentalnej grece, łacinie i wielu językach nowożytnych rodzaju żeńskiego) przed maskulinizacją (!) i jakąkolwiek instrumentalizacją (przekształceniem w partię, stowarzyszenie, grupę nacisku czy wyłącznie doczesnego interesu; w abstrakcję – ta nie potrzebuje Matki).

6. Maryja rozjaśnia zadania wyznaczone przez Stwórcę każdej kobiecie, broni jej równości i godności wobec mężczyzny. Jej Dziewictwo i Macierzyństwo nadają tajemnicy kobiety najwyższe znaczenie. Jest Ona kwintesencją biblijnej kobiecości; „wcieleniem odwagi i posłuszeństwa, kontemplacji i czynu”<sup>21</sup>.

Najkrócej, streszczając jeszcze i to streszczenie: Maryja chroni pełnię wiary, integralność Biblii, istotę Kościoła, prawdziwe dobro człowieka jako mężczyzny i kobiety. Dlatego o Niej nigdy zbyt wiele; także dlatego Jej tak zdecydowanie nie po drodze z jakąkolwiek nieprawdą (kłamstwem o Bogu i człowieku, herezją, sekciarstwem itp.): aż w nieprzyjaźń i zmiżdżenie głowy ducha kłamstwa (por. Rdz 3,15). W pogrom...

Ale jeszcze kilka dopowiedzi do tej mariologicznej syntezy sprzed trzydziestu lat (z 1984 roku) będzie tu teologicznie i pastoralnie pożytecznych, a i koniecznych, by uniknąć nieporozumień i poszerzyć perspektywę rozważań.

## KECHARITOMENE

Z czasem bowiem widać, w jaki sposób i wokół jakich pojęć treści mariologiczne w teologii i przepowiadaniu J. Ratzingera – Benedykta XVI podlegają systematyzacji. Otóż są one porządkowane – prawdopodobnie intuicyjnie, „wewnętrznie”, niemniej konsekwentnie i zgodnie z *sensus Ecclesiae et theologiae christianae* – wokół dwóch par pojęć; pojęć różnych, ale nie przeciwstawnych, niejako dopełniających się i wielorako głęboko powiązanych teologicznie, ontologicznie i hermeneutycznie.

Pierwsza z tych par to łaska – wiara.

Fenomen Maryi ma swoje źródło w niepojętej dla nas i nieopisywalnej tajemnicy Boga i Jego działania – podkreśla Benedykt XVI w swoim porywającym, być może najwspanialszym w czasie całego pontyfikatu, mariologicznym fresku: homilii podczas uroczystości Zwiastowania Pańskiego, 25 marca 2006 roku<sup>22</sup>. Biblia jednakowoż usiłuje wyrazić i czyni to za pomocą słowa, które jest czymś na kształt imienia nadanego przez Boga młodej dziewczynie z Nazaretu: *kecha-*

<sup>21</sup> Wszystkie cytaty i tezy w punktach 1-6: RoSW, s. 90-92. Por. *Radość wiary*, red. G. Vigni, red. wyd. pol. M. Romanowski, Częstochowa 2012 [dalej: RW], s. 123-148; A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tł. D. Chabrajka, Kraków 2006, s. 267-268.

<sup>22</sup> RW, s. 124; *Święci w roku liturgicznym*, tł. M. Wilk, Kraków 2011 [dalej: ŚwRL], s. 66-67. Por. Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, 8.12.2006; *Myśli o Matce Bożej. Komentarz do Litanii Loretańskiej*, tł. M. Wilk, Kraków 2009 [dalej: MoMB], s. 86-87.



*ritomene – gratia plena*, „pełna łaski”, czyli „umiłowana” przez Boga<sup>23</sup>. „Orygenes zauważa, że nigdy podobne określenie nie zostało użyte w stosunku do istoty ludzkiej i że nie znajduje ono odpowiednika w całym Piśmie Świętym (por. *In Lucam* 6, 7)”<sup>24</sup>. Łaska nie zatrzymuje się jednak „na Maryi” – ona nie jest tamą dla strumienia miłości Boga, ale akweduktem (według wymownego obrazu św. Bernarda z Clairvaux, pochodzącego z jego *Kazania na Narodzenie NMP*<sup>25</sup>). Podstawowe znaczenie ma tu Jej pokora i płynąca zeń wolność (od siebie samej), które sprawiają, że nie zatrzymuje Ona dla siebie żadnego z darów.

Maryja jest absolutną antytezą bez-Bożności, szatańskiej *hybris* i jej skutków; fascynująca samego Boga pokora – wejrzał na Jej uniżenie i znalazła u Niego łaskę (Łk 1,48.30)<sup>26</sup> – jest Jej „znakiem szczególnym”, niejako znakiem centralnym w biblijnym „znaku Niewiasty”<sup>27</sup>. I źródłem zawierzenia Bogu, całej Jej przepięknej wiary. Pierwszeństwo Bożej łaski i wybrania w żaden sposób nie tłumi ani nie umniejsza zaangażowania Maryi w dziele zbawienia: przyjmuje Ona Boga i Jego plan z aktywnością całkowicie wolnego posłuszeństwa<sup>28</sup>. To jedna z najcenniejszych lekcji w Jej szkole: łaska i wolność są do siebie nie odwrotnie, lecz wprost proporcjonalne; łaska nie jest przeszkodą dla wolności, lecz jej przyczyną i warunkiem, a ich zjednoczenie – wspólnym celem obu.

Stąd te zdania w *Sacramentum caritatis*:

„[Maryja] jawi się jako osoba, której wolność jest całkowicie poddana woli Bożej. Jej Niepokalane Poczęcie odsłania się właśnie w Jej bezwarunkowym posłuszeństwie słowu Bożemu. Posłuszna wiara jest postawą, jaką w swoim życiu przyjmuje w każdej chwili wobec Bożego działania. Zasluchana Dziewica żyje w pełnej harmonii z wolą Bożą; zachowuje Ona w swoim sercu słowa, które pochodzą od Boga, i składając je razem jak w mozaice, uczy, jak je dogłębnie pojmować (por. Łk 2,19.51); Maryja jest tą wielką Wierzącą [...]”<sup>29</sup>.

Jest tym samym Matką Wierzących<sup>30</sup>; Błogosławioną, która uwierzyła (por. Łk 1,45).

<sup>23</sup> RW, s. 124.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> *Sermo in Nativitate B.V. Mariae*: PL, 183, 437-448 (cyt. za: RW, s. 123-124).

<sup>26</sup> MoMB, s. 87.

<sup>27</sup> *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tł. J. Królikowski, Poznań 2002 [dalej: WCS], s. 79, 82-83, 132-133.

<sup>28</sup> RW, s. 125.

<sup>29</sup> Adhortacja *Sacramentum caritatis* (22.02.2007), nr 33. Por. Bedykt XVI, Homilia (8.12.2005): AAS 98 (2006), s. 15-16; „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 2006, nr 2 (280), s. 42-44.

<sup>30</sup> *Maria voll der Gnade. Meditationen zum Rosenkranz*, red. F. Johna, Freiburg im Br. 2008, s. 88.

## MIESZKANIE BOGA W ŚWIECIE

Druga ze wspomnianych wyżej par to chrystologia–eklezjologia w ich wzajemnej relacji wobec mariologii<sup>31</sup>. Jak rzecz należałoby widzieć i rozumieć?

Jedną z niebezpiecznych tendencji teologii Zachodu ostatnich dekad widzi J. Ratzinger – Benedykt XVI w programowym dystansowaniu się od mariologii (od jej przedsoborowej „przesady” – mawiano, a i sam rzecz słyszałem wielokrotnie, studiując teologię w latach 70. i 80. XX wieku). Miałaby ona rzekomo zagrażać chrystocentryzmowi i samej chrystologii (pośrednio także pneumatologii, poprawnej eklezjologii itd.). Dlatego dla dobra doktryny chrześcijańskiej należy – zgodnie z tym poglądem – minimalizować mariologię w przestrzeni teologicznej (nazywając rzecz ostro, choć po imieniu: „protestantyzować ją”), a w sferze pobożności chrześcijańskiej (właściwie katolickiej, bo rzecz dotyczy głównie katolicyzmu) stale „oczyszczać” maryjność z nalotu ludowej tradycji.

Do tej tezy i takiego myślenia J. Ratzinger – Benedykt XVI podchodzi bardzo krytycznie. W szczegółach może być nieraz słuszna teologiczna podejrzliwość wobec bombastycznej mariologii i quasi-pogańskiej dewocji (z boginią w miejscu Boga), ale jej główna linia jest dalece – teologicznie, diagnostycznie, historycznie i ewangelizacyjnie – błędna.

Trzeba bowiem pamiętać, że w czasie chrystologicznych sporów, newralgicznych dla doktryny i formuł *Credo*, mariologia oddała teologii najcenniejsze i emblematyczne usługi. Ratzinger przypomina:

„Wizja Maryi pozwoliła wówczas uratować, z jednej strony, całe człowieczeństwo Jezusa, ale też, z drugiej strony, w walce o godność Maryi, Jego boskość. W sporze o Maryję wyklarowała się poniekąd również chrystologia, ta tajemnica jedności Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie”<sup>32</sup>.

I jeszcze głębiej: jeśli w tym i w każdym innym kontekście widzimy w Niej Poczyszycielkę chrześcijan, Przyczynę naszej radości, ostoję, to tę i taką, przez którą stają się nam dostępne zbawcze pociechy Chrystusa. Ona nie odbiera Mu – w teologicznej istocie, nie mówimy o błędach kościelnej *praxis*, które się zdarzają – ani „berła, ani wyznawców”; przeciwnie: „to przez Nią możemy pojmywać wielką tajemnicę Chrystusa”, a Bóg – również przez Nią, dla wielu – staje się bliski<sup>33</sup>.

Jest więc dokładnie odwrotnie niż chcieliby „postępowi” reformatorzy teologii, tkwiący korzeniami w latach 60. ubiegłego wieku i uzależnieni mentalnie od ducha tamtego czasu: „tam, gdzie jest Maryja”, tam jest pełna prawda o Bogu, Chrystusie

<sup>31</sup> „[...] mariologia nigdy nie może być wyłącznie mariologiczna; tkwi ona w całej rzeczywistości Chrystusa i Kościoła, jest najbardziej konkretnym przejawem ich powiązań”. *Maryja w tajemnicy Kościoła* [współautor: H.U. von Balthasar], tł. W. Szymona, Kraków 2007 [dalej: MwTK], s. 25.

<sup>32</sup> BiŚ, s. 327.

<sup>33</sup> Tamże.

i człowieku, „tam jest pierwotny [nie zniekształcony – J.Sz.] obraz całkowitego poświęcenia się i naśladowania Chrystusa”, tam też „jest zielonoświątkowe tchnienie Ducha Świętego, tam jest początek i prawdziwa odnowa” – przypomniał Benedykt XVI u cystersów w austriackim Heiligenkreutz 9 września 2007 roku<sup>34</sup>. Zresztą więc tego, co Maryjne, z tym, co Chrystusowe, idzie jeszcze dalej, jest jeszcze poważniejszej rangi: mariologia ze swej istoty broni chrystologii – nie istnieje bowiem chrystologia bez następstw mariologicznych (chyba że nestoriańska...); „trwanie zmysłu mariologicznego jest rzeczywiście sprawdzianem, czy jest w pełni zachowana treść chrystologiczna”<sup>35</sup>. I najjaśniej, najprościej, 2 lipca 2000 roku, w München-Pasing w kościele pw. Maryi Obrończyni (!): „Ten, kto mówi, że Maryja zakrywa Chrystusa, oddala od Niego, myli się. Ona we wszystkich wiekach rodzi Chrystusa. Dzięki jej matczynej dobroci uczymy się Go poznawać i kochać”<sup>36</sup>. Paradygmatyczne jest tu wydarzenie z Kany Galilejskiej (J 2,1-11). Tak jak tam, tak zawsze i teraz, powierza „całą sytuację” decyzji rękoma Jezusa; to Jej stała prochrystologiczna postawa (*Grundhaltung*)<sup>37</sup>, w ten sposób – w samym środku życiowej komplikacji, ale i w sercu wesela – prowadzi ona ludzi każdego miejsca i czasu do Jezusa Chrystusa<sup>38</sup>.

Czyli tym samym do Kościoła, poza którym nie ma przecież Chrystusowego zbawienia (dogmat ten zachowuje swą teologiczną i hermeneutyczną moc i bezcenną wartość, jeśli go właściwie rozumieć i interpretować). Bo też relacja Maryja–Kościół i mariologia–eklezjologia jest pierwszorzędną konsekwencją relacji Maryja–Chrystus i mariologia–chrystologia. Ba, Ratzinger w swojej refleksji idzie dalej: „ponowne odkrycie tranzytywności Maryi, która uosabia Kościół, i Kościoła, który uniwersalizuje Maryję, należy do najważniejszych odkryć dwudziestowiecznej teologii”<sup>39</sup>. Nawiasem: spory udział w tym dorobku zdaje się mieć i polska teologia, której najwybitniejszy mariolog ostatnich dekad, ojciec Stanisław Celestyn Napiórkowski (i wielu jego uczniów) rozwijał dokładnie taki model i kierunek refleksji tzw. mariologii eklezjotypicznej.

Maryja, najpiękniejszy owoc po-Bożności Ludu Przymierza, „wzniosła Córa Syjonu” (KK 55)<sup>40</sup>, w której złączyły się w jeden nurt wszystkie strumienie (motywy i przeczucia, obietnice i nadzieje, cierpienia i modlitwy) Starego Testamentu, jest bowiem już w Testamencie Nowym ową „świętą ziemią Kościoła”, jak ją

<sup>34</sup> *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, red. M. Saj, Kraków 2009, s. 168.

<sup>35</sup> WCS, s. 27.

<sup>36</sup> *Głosiciele Słowa i służcy Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń (Opera omnia, t. XII)*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tł. M. Górecka, M. Rodkiewicz (współpraca J. Kobienia, D. Petruk), Lublin 2012 [dalej: GSiSWR], s. 743.

<sup>37</sup> *Maria voll der Gnade*, s. 63; MoMB, s. 68-70.

<sup>38</sup> GSiSWR, s. 742.

<sup>39</sup> BiŚ, s. 326-327.

<sup>40</sup> Taki tytuł nosi jedna z najważniejszych pozycji mariologicznych J. Ratzingera – Benedykta XVI: *Die Tochter Zion*, polska wersja: *Wzniosła Córa Syjonu*.

cudownie nazywają Ojcowie<sup>41</sup>. „Tajemnica Maryi polega na tym właśnie, że Słowo Boga nie pozostało samo, lecz przyjęło do swego wnętrza coś innego – ziemię. W «ziemi» Matki stało się człowiekiem i mogło wrócić do Boga nowe, zespolone już z ziemią całej ludzkości”<sup>42</sup> – mówił Ratzinger na otwarciu zebrania Konferencji Episkopatu Niemiec w Stapelfeld 6 marca 1979 roku.

Z Niej wyrasta i Nią jest tajemnica Kościoła. Przenikanie (tranzytywność) obu tajemnic (Maryi i Kościoła) pokazuje, że święta *Ecclesia* jest czymś znacznie więcej niż ludem, strukturą, dziełem i działaniem, że w Kościele żyje tajemnica macierzyństwa<sup>43</sup>. To w Niej znajduje Kościół swoje wszystko – „czymże innym miałyby być *Ecclesia*, jeśli nie mieszkaniem Boga w świecie?” To zadanie Kościoła i eklezjologii „na zawsze”: wpatrywać się w Maryję i w ten sposób odkrywać i rozumieć, czym Kościół jest i czym być powinien<sup>44</sup>.

W ten sposób ujawnia się „maryjna, wewnętrzna strona Kościoła”<sup>45</sup> (bo istnieje też Piotrowa, równie konieczna). Nie jest tym samym, co „strona kobieca”, ale blisko, bo „już w samej kobiecie ziemskiej [...] promieniuje w kierunku męczyzny, za pośrednictwem tajemniczej i nieprzeniknionej komunikacji, coś z blasku zbawienia i szczęścia, cierpienia i wstawiennictwa Matki Bożej”<sup>46</sup>. Dla jasności i *à propos* związku maryjne–kobiece: nie każda kobieta jest Maryją (to bardziej niż jasne), ale Maryja jest kobietą i jej świętość oraz nieporównywalna z żadną inną rola Maryi w historii zbawienia mają formę i geniusz kobiece. Tak że Maryjność–kobiecość „porusza się” w przestrzeni tajemnic wiary ze szczególną, właściwą tylko sobie inteligencją i wrażliwością<sup>47</sup>, absolutnie konieczną dla integralności Kościoła i dróg zbawienia. Genialnie wyraził płynącą z tego faktu syntezę i swoistą soteriologiczną równowagę święty Augustyn: „Nie traćcie nadziei, mężczyźni: Chrystus zechciał być mężczyzną. Nie traćcie nadziei, kobiety: Chrystus zechciał narodzić się z kobiety. Obydwie płci przyczyniają się do zbawienia”<sup>48</sup>. Jest równość w darach łaski, w miłości, w godności. Nie ma prostej symetrii.

<sup>41</sup> MwTK, s. 10; *Chrystus i Jego Kościół*, tł. W. Szymona, Kraków 2005<sup>2</sup> [dalej: CiJK], s. 178-179.

<sup>42</sup> MwTK, s. 10.

<sup>43</sup> Tamże, s. 21-22; T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tł. A. Gomola, Kraków 2010, s. 147.

<sup>44</sup> MwTK, s. 57.

<sup>45</sup> GSISWR, s. 309.

<sup>46</sup> WCS, s. 8.

<sup>47</sup> *Mistrzynie duchowe*, tł. „L'Osservatore Romano”, Poznań 2012, s. 10. Por. GSISWR, s. 190 (na temat relacji mariologii i feminizmu).

<sup>48</sup> Cyt. za: WCS, s. 144.

## KWESTIA SERCA

I tu, w obszarze tej właśnie problematyki, pojawia się najciekawszy i najbardziej bodaj oryginalny rys mariologii J. Ratzingera – Benedykta XVI. A mianowicie przemyślenie i wyeksponowanie więzi, jaka łączy maryjność z „kwestią serca”, śmiej twierdzić, że stawianie w istotnych dla duchowości (współczesnej zwłaszcza) obszarach wręcz znaku równości między „maryjnością” a „serdecznością”. Uwaga: robi to z ogromnym zaangażowaniem intelektualnym i pisarskim myśliciel, teolog i pasterz, który jest na mapie ideowej współczesnego świata wielkim (być może największym) „obrońcą prawdy o ludzkim rozumie i jego zdolności do poznania prawdy”<sup>49</sup>, a przez przeciwników, przypomnijmy, bywał obrzucany takimi inwektywami, jak „pancerny kardynał” i „rottweiler Pana Boga”. I właśnie on ujmuje maryjność jako serdeczność. Tym samym Niepokalane Serce Maryi staje się centrum mariologii J. Ratzingera – Benedykta XVI.

Serce jest dla J. Ratzingera – Benedykta XVI „wewnętrznym obszarem pojmowania, w którym spotykają się ze sobą zmysły i duch, rozum i uczucie, widzenie zewnętrzne i wewnętrzne” – tak definiuje to pojęcie, i to właśnie wtedy, kiedy występuje ono w wybitnie mariologicznym kontekście (Maryja chowała wiernie / zachowywała / rozważała wszystkie te sprawy / wspomnienia w swoim sercu, Łk 2,19.51)<sup>50</sup>. Powtarza za Ojcami, że jest ono „dynamizującym organem ciała”, *tó hegemonikón*<sup>51</sup>, „zakotwiczeniem ducha w rzeczywistości ciała”<sup>52</sup>. I jako takie, jest serce centrum życia osobowego człowieka, ośrodkiem, w którym dochodzi do najwyższej syntezy i integralności tego, co rozumne, i tego, co uczuciowe, myślenia i odczuwania.

Tym, co człowiek jest winien swojemu sercu – epicentrum swojego istnienia, istocie swojego życia i przeżywania – jest nieustanna troska o jego, jak to określa J. Ratzinger – Benedykt XVI, „poszerzenie i pogłębienie”. Jeśli serce człowieka nie jest wielkie i dobre, wtedy nic nie będzie wielkie i dobre – przypomina w kluczowym dla całej chrystologicznej trylogii miejscu *Jezusa z Nazaretu*<sup>53</sup>. A wielkie i dobre będzie ono wtedy tylko, kiedy będzie wystarczająco „poszerzone”<sup>54</sup>, by móc „widzieć” Boga i jego sprawy, i to widzieć w centrum życiowego widnokręgu. Serce ciasne – siłą rzeczy – zawęży „widzenie”, zamyka je na Boga, ludzi

<sup>49</sup> M. Jurek, *Na krawędzi nicości*, „Gość Niedzielny” 91 (2014), nr 32, s. 74.

<sup>50</sup> MwTK, s. 61.

<sup>51</sup> CiJK, s. 103-104.

<sup>52</sup> *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, tł. A. Warkotsch, Wrocław 1986 [dalej: SP], s. 173.

<sup>53</sup> JN I, s. 41-42.

<sup>54</sup> *Kościół – ekumenizm – polityka*, red. i tł. L. Balter i in., Poznań–Warszawa 1990, s. 70; SP, s. 88.

i świat<sup>55</sup>. Bez łaski Bożej nie jest możliwe poszerzenie serca<sup>56</sup>... i dlatego rola tej, którą Gabriel nazwał *Kecharitomene* i która, godna tego imienia, współpracowała z łaską własnym sercem („w swoim sercu” – ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς, Łk2,19.51), jest w kwestii serdeczności wiary chrześcijańskiej nie do zastąpienia.

J. Ratzinger – Benedykta XVI nazwie tę zależność jednoznacznie: „chrześcijaństwo jest religią serca”<sup>57</sup>, a „mariologia zrodziła chrześcijańską serdeczność”<sup>58</sup>. W pełniejszym kontekście rozmowy z Peterem Seewaldem z 2000 roku brzmi to następująco:

„Postać Maryi w szczególny sposób porusza ludzkie serca. Zarówno serca kobiet, które czują się rozumiane i bliskie Maryi, jak i serca mężczyzn, którzy nie zatracili niezbędnej wrażliwości wobec macierzyństwa i dziewictwa. Mariologia zrodziła chrześcijańską serdeczność. Właśnie tutaj chrześcijaństwo jawi się jako religia ufności, otuchy. A te pierwotne, proste modlitwy, które ułożyła ludowa pobożność i które nigdy nie straciły na świeżości, podtrzymują chrześcijan w ich wierze, ponieważ dzięki Matce czują się oni tak blisko Boga, że religia nie jest już ciężarem, lecz otuchą i pomocą w życiu”<sup>59</sup>.

W formie bardziej konceptualnej, systematycznej, dałoby się to powiedzieć tak: dla maryjności charakterystyczna jest synteza dwóch wymiarów, istotnych dla chrześcijaństwa, mianowicie personalistycznego i inkarnacyjnego. Pierwszy „ściąga” stale akcent ze struktur i instytucji (skądinąd kościelnych!) na osobę i osoby; drugi nie pozwala wiary chrześcijańskiej „odcieleścić”, „przespirytualizować”. Puenta jest następująca: „ze względu na oba te wymiary pierwiastek maryjny implikuje domenę serca, sferę afektywną, i w ten sposób osadza wiarę na najgłębszych podstawach człowieczeństwa”<sup>60</sup>.

Do tematu – jednego z mu najdroższych w całym jego piśmiennictwie i nauczaniu – wraca często, nieraz wznosząc się na wyżyny literackiego i teologicznego

<sup>55</sup> Trzeba przyznać rację Tracey Rowland, kiedy błyskotliwie zauważa, że „troska Ratzingera o sprawę serca ma swą analogię w zainteresowaniu Wojtyły tym, «co się dzieje w człowieku». [...] Wojtyłę, podobnie jak Ratzingera [...], interesował dramatyzm relacji między Bogiem a każdą osobą” (Rowland, s. 50). W każdym razie troska o to, by – według sformułowania św. Bernarda – wśród mnogości i ciężaru zajęć własne „serce nie stawało się coraz bardziej twarde”, była serdecznie bliska obu papieżom. Por. ŚŚ, s. 83-84.

<sup>56</sup> *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 247.

<sup>57</sup> BiŚ, s. 288.

<sup>58</sup> Tamże, s. 275.

<sup>59</sup> Tamże. Kontrapunkt – z tej samej rozmowy z Seewaldem jest taki: „[...] uczucia zawsze muszą być kontrolowane i oczyszczane – przyznajemy to zadanie profesorom. Nie mogą się wyrażać w czysty sentymentalizm, który nie stąpa po ziemi i nie potrafi poznać wielkości Boga. Ale od czasów oświecenia obserwujemy – współcześnie mamy do czynienia z nowym oświeceniem – tak ogromne dążenie do racjonalizacji i purytanizacji, że serce występuje przeciw tym trendom i trzyma się mariologii” (tamże).

<sup>60</sup> MwTK, s. 28-29.

kunsztu, płomiennie, nie bojąc się czułości... Zdania, które – przeczuwam – przetrwają wieki.

„Aby móc zrealizować swe Przymierze, Bóg szukał młodego serca i znalazł je u Maryi, «młodej kobiety»”<sup>61</sup> – mówił do włoskiej młodzieży na błoniach Montorso, koło Loreto, 2 września 2007 roku. Cześć dla Niej, „dla tej Kobiety, w której łonie przyjął On ludzką naturę i odczuwał bicie Jej serca; dla tej Kobiety, która z delikatnością i szacunkiem towarzyszyła Mu przez całe Jego życie, aż do momentu śmierci na krzyżu”<sup>62</sup> – modlił się przed kolumną maryjną na wiedeńskim placu Am Hof 7 września 2007 roku. „Żyje [...] z sercem nieustannie zwróconym ku Bogu”<sup>63</sup> – mówił w Castel Gandolfo podczas rozważania przed modlitwą *Anioł Pański* 15 sierpnia 2006 roku. Ona „ukazuje nam, czym jest miłość i gdzie ma swoje źródło”, a także „w jaki sposób taka miłość jest możliwa”<sup>64</sup> – pisał w encyklice *Deus caritas est* 25 grudnia 2005 roku. „Mamy Matkę w niebie. [...] Niebo stoi nam otworem, Niebo ma serce”<sup>65</sup> – mówił w homilii w Castel Gandolfo 15 sierpnia 2005 roku.

W adhortacji *Sacramentum caritatis* Benedykt XVI zaapelował do wszystkich wiernych o staranie, by mieć te same uczucia, co Maryja”<sup>66</sup>. Z kontekstu wyraźnie wynika, że wysiłek upodobnienia serca do Tej, która jest *Tota pulchra*, uważa za remedium na wiele bolączek Kościoła i współczesności. W każdym razie wychowanie całego Kościoła (duszpasterzy i wiernych, każdej i każdego, siebie – przede wszystkim) do maryjnej pobożności, która może naszemu światu wrócić serce utracone bądź ponownie rozgrzać serce wyziębione, jest jednym z najważniejszych pastoralnych apeli J. Ratzingera – Benedykta XVI. Najkrócej przedstawił go Joseph Ratzinger w programowym dla tej kwestii artykule pt. *Miejsce mariologii i pobożności maryjnej w całości wiary i teologii*:

„Pobożność maryjną zawsze będzie charakteryzowało napięcie istniejące między teologiczną racjonalnością a uczuciowością wiary. Wiąże się to z samą jej istotą; chodzi w niej o to właśnie, żeby jeden i drugi wymiar dochodził do głosu: uczucie nie powinno zapominać o trzeźwych normach *ratio*, ale w tej trzeźwości rozumnej wiary nie należy też tłumić głosu serca, które często widzi dalej niż sam rozum. Nie bez powodu Ojcowie w Mt 5,8 upatrywali centrum swej teorii teologicznego poznania: «Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą» – organem zdolnym widzieć Boga jest oczyszczone serce. Pobożności maryjnej mogłaby przypaść w udziale rola budzenia serca i jego oczyszczania przez wiarę. Niestety dzisiejszego człowieka jest coraz wyraźniejsze opowiadanie się za samym *bios* i za racjonalnością, toteż pobożność ta

<sup>61</sup> MoMB, s. 42.

<sup>62</sup> Tamże, s. 26.

<sup>63</sup> ŚwRL, s. 170.

<sup>64</sup> DCE, nr 42.

<sup>65</sup> Maria, s. 106.

<sup>66</sup> SC, nr 96.

mogłaby przeciwdziałać takiej «dekompozycji» człowieczeństwa i przez współdziałanie serca dopomagać w odnajdywaniu jedności w pośrodku<sup>67</sup>.

Ale jak realizować to zadanie, jak wychowywać do maryjnej serdeczności, która byłaby jednocześnie powrotem do zrównoważonej i pełnej „kompozycji” człowieczeństwa?

Diagnoza i recepta Benedykta XVI jest tu absolutnie jednoznaczna: po-Bożna i pro-ludzka serdeczność Maryi, to, że może być i jest przyczyną naszej radości, bierze się stąd, iż słucha Ona Słowa Bożego i żyje Nim uważnie i intensywnie, akceptując i wiernie, tak, że staje się mieszkaniem Słowa. Maryja staje się owym Domem złotym z loretańskiej litanii, w którym zamieszkuje Bóg – on bowiem nie mieszka w kamieniu i drzewie; mieszka w „tak” powiedzianym ciałem i duszą Jego Słowu, a tym samym Jego woli<sup>68</sup>. Oto źródło najgłębszej Tajemnicy Maryi.

W przemówieniu na zakończenie głoszonych przez kardynała Cé rekolekcji watykańskich dla papieża i Kurii Rzymskiej (5-11.09.2006 r.) Benedykt XVI nawiązał do pewnego typu obrazów i ikon Zwiastowania, na których Maryja klęczy na wewnętrznej stronie zwoju trzymanego w ręku przez Archanioła Gabriela. Maryja jest tu wewnątrz biblijnego zwoju (istnieje tam cała, bez reszty) – powiedział wtedy papież – czyli „żyje Słowem Bożym i wszystkim tym, czego ono wymaga”<sup>69</sup> („Maria lebt im Wort Gottes, lebt mit ihrem ganzen Dasein im Innern des Wortes”<sup>70</sup>). I dalej:

„Ona żyje ogarnięta Słowem. Jest prawie przepelniona Słowem. Wszystkie Jej myśli, jej wola, jej działanie – wszystko to jest przepelnione i uformowane Słowem. Maryja, sama zamieszkuje w Słowie, może stać się nowym «Mieszkaniem» Słowa w tym świecie”<sup>71</sup>.

Oczywiście: dzieje się to z całkowitą wolnością, za cenę bolesności, w przeczystej (niepokalanej, pozbawionej domieszki egocentryzmu) miłości. Ewangelie pokazują nam Maryję jako kobietę wewnętrznie mocującą się ze słowem (zob. Łk 2,19.51), usiłującą „zrozumieć”, kobietę odważną i roztrofną, „prowadzącą bogate życie wewnętrzne: kontroluje swe serce i rozum oraz próbuje poznać kontekst i całość orędzia Bożego”<sup>72</sup>.

Ale istotą maryjnej sprawy jest to właśnie: posłuszne „tak” wobec Słowa Boga. Charakterystyczny dla Niej rodzaj po-Bożnego słuchania Słowa, który prowadzi do posłuszeństwa Bogu. Ojcowie wyrażali to wszystko w mocnej metaforze: „Maryja poczęła za pośrednictwem ucha (*Maria habe durch ihr Ohr empfangen*<sup>73</sup>), czyli

---

<sup>67</sup> MwTK, s. 30.

<sup>68</sup> MwTK, s. 76, 82; MoMB, s. 23, 39, 40, 51, 84.

<sup>69</sup> MoSB, s. 48.

<sup>70</sup> Maria, s. 53.

<sup>71</sup> MoSB, s. 48.

<sup>72</sup> JN III, s. 50.

<sup>73</sup> Tamże, s. 54.



przez słuchanie. Przez Jej posłuszeństwo Słowo weszło w nią i w Niej stało się płodne<sup>74</sup>.

W mistrzowskiej puencie adhortacji *Verbum Domini* postawę tę Benedykt XVI proponuje i poszerza na wszystkich wierzących, przedstawiając ją jako zadanie współczesnego Kościoła:

„*Mater Verbi et Mater laetitiae*

[...] głęboki związek między słowem Bożym i radością widoczny jest właśnie w Matce Bożej. Przypomnijmy słowa św. Elżbiety: «Błogosławiona [jest], która uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Jej od Pana» (por. Łk 1,45). Maryja jest błogosławiona, ponieważ ma wiarę, uwierzyła, i w tej wierze przyjęła do swego łona Słowo Boże, by dać Je światu. Ta radość, zrodzona ze Słowa, może teraz ogarnąć wszystkich, którzy w wierze pozwalają się przemienić przez słowo Boże. Ewangelia św. Łukasza ukazuje nam w dwóch fragmentach tę tajemnicę słuchania i radości. Jezus mówi: «Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je» (8,21). Słyszacwołanie pewnej kobiety z tłumu, wychwalającej łono, które Go nosiło, oraz piersi, które ssał, Jezus wyjawia sekret prawdziwej radości: «błogosławieni są raczej ci, którzy słuchają słowa Bożego i [go] przestrzegają» (por. Łk 11,28). Jezus ukazuje prawdziwą wielkość Maryi, otwierając także przed każdym z nas drogę do tego błogosławieństwa, które rodzi się ze słowa Bożego przyjętego i zastosowanego w praktyce.

Dlatego przypominam wszystkim chrześcijanom, że naszą osobistą i wspólnotową więź z Bogiem pogłębia znajomość słowa Bożego<sup>75</sup>.

I to też jest główną treścią mariologicznego wymiaru teologii J. Ratzingera – Benedykta XVI: mieć udział w zbawczej radości tego błogosławieństwa – w owocu życia wewnątrz biblijnego zwoju.

\* \* \*

Aby to się stało, Benedykt XVI przypomina za *Redemptoris Mater* Jana Pawła II słowa Czwartej Ewangelii w prawie dosłownym przekładzie: „I od tej godziny uczeń wziął Ją sobie do własnego wnętrza” (J 19,27). I obaj wielcy papieże apelują: chodzi o nawiązanie z Nią bardzo osobistej relacji, o dopuszczenie Maryi do samego wnętrza życia umysłowego i duchowego, powierzenie się Jej niewieściej i macierzyńskiej egzystencji, wzajemne zaufanie sobie<sup>76</sup>.

Bo, jak radził w jednej ze swoich homilii św. Bernard z Clairvaux:

„W niebezpieczeństwach, w niedostatkach, w niepewnościach [...] myśl o Maryi, przyzywaj Maryję. Niech Ona nigdy nie schodzi z twoich ust, niech nie opuszcza nigdy Twojego serca, a żeby Jej modlitwa była ci pomocna, nigdy nie zapominaj przykładu Jej życia. Postępując z Nią, nie zbłądzisz; modląc się do Niej, unikniesz rozpacz,

---

<sup>74</sup> JvN III, s. 46.

<sup>75</sup> VD, nr 124.

<sup>76</sup> MwTK, s. 49.

myśląc o Niej, nie zbroczysz z drogi. Gdy Ona cię wspierać będzie, nie upadniesz; gdy opiekować się tobą będzie, nie złękniesz się; gdy przewodniczyć tobie będzie, nie doznasz znużenia; gdy łaskawa dla ciebie będzie, dojdiesz do celu<sup>77</sup>.

A w modlitwie znanej jako *Memorare* dodawał rzecz w naszym kruchym i niedoskonałym świecie niesłychaną:

„Pomnij, o Najświętsza Panno Maryjo, że nigdy nie słyszano (*non esse auditum a saeculo*), abyś opuściła tego, kto się do Ciebie ucieka<sup>78</sup>”.

Zaiste, bowiem jest Ona oknem Boga.

THERE HEAVEN OPENS.

MARIAN DIMENSION OF THEOLOGY AND THE ART OF CHRISTIAN LIFE  
ACCORDING TO J. RATZINGER – BENEDICT XVI

### Summary

J. Ratzinger – Benedict XVI convinces about an essential role Mariology plays for Christian theology, spirituality and existence. In reply to academic tendencies to marginalize Mariology, among others, because of the shape it takes in folk piety, he shows analogy between Maria-Christ-Church relationship and Mariology-Christology-Ecclesiology relationship. Starting from specific biblical, redemptive events, in which Maria participated through Grace and in which she committed herself voluntarily, he proves that Mariology protects the height of faith, Bible integrity, essence of the Church, true good of men, as a man and a woman, over the centuries – since the times of first doctrinal disputes until the most contemporary civilisation and theological dilemmas. Catholic faith and piety owe the balance between rationality and feelings to Maria and Her heart constitutes the very centre of Ratzinger's Mariology. Hence learning Maria's feelings – Her pure cordiality – is a Christian way, on which blessing from the Sermon on the Mount and its promise: looking at God, come true.

Słowa kluczowe: mariologia, chrystologia, eklezjologia, wiara i rozum, serdeczność, chrystocentryzm, pobożność, dogmaty maryjne.

Keywords: Mariology, Christology, Ecclesiology, faith and mind, cordiality, Christocentrism, piety, Marian dogmas.

---

<sup>77</sup> MDOiPŚ, s. 44.

<sup>78</sup> *Liturgia godzin*, t. 3, Poznań 1987, s. 1707.

Ks. Jarosław Moskałyk\*  
WT UAM, Poznań

## SAKRAMENT A CELEBRACJA

Najważniejszym miejscem i źródłem działania sakramentu jest Kościół, który ze swej natury jest przeznaczony do tworzenia prawdziwej przestrzeni zbawczej. W nim Bóg w sposób szczególny ujawnia i udziela siebie przez Chrystusa i Ducha Świętego człowiekowi. Dzięki temu następuje tajemnicze zjednoczenie istoty ludzkiej i boskiej bez naruszenia ich suwerenności. To zespolenie wprowadza w świat ludzki, widzialny i całą doczesność nowy porządek, który stanowić będzie o ich relacyjności zbawczej.

Między Kościołem a sakramentami zachodzi trwała i wzajemna współzależność, gdzie rzeczywistość niewidzialna przyjmuje postać widzialną w darach sakramentalnych. Te bowiem stają się udziałem człowieka wedle jego pragnienia i gotowości do czerpania dla swego pożytku duchowego. Jednak w Kościele odbywa się zawsze przenikanie dwóch płaszczyzn – sakramentalnej i praktycznej, czyli tej związanej z celebracją. Obie one różnią się od siebie i tym samym wywołują napięcie odnośnie do oddziaływania darów nadprzyrodzonych. Jest to problem niedzisiejszy, niemniej również aktualnie budzący wiele pytań i wątpliwości. Stąd próba dokładniejszej analizy sakramentalnego urzeczywistnienia, opierająca się na celebracji.

### LITURGICZNE POJĘCIE AKCJI

Za pośrednictwem wydarzeń sakramentalnych odbywa się nowe spotkanie z Bogiem i wspólnotą wiernych. Jednakże każde otwarcie sakramentalne musi być związane z akcją, która zakłada czystość intencji ludzkiej i dyspozycję działania szafarza. Ponieważ w tym procesie nie chodzi o przyjęcie i udzielenie czegoś materialnego, lecz duchowego i misteryjnego. Ta wartość jest najważniejsza z punktu widzenia życia Kościoła oraz rozwoju wspólnoty. Ona też pełni nadrzedną rolę w stosunku do całościowej zasady kultu liturgicznego, a szczególnie

\* Ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk – Zakład Teologii Fundamentalnej i Ekumenizmu WT UAM w Poznaniu; e-mail: moskałyk@amu.edu.pl.

wobec Eucharystii. Dlatego w pierwotnej świadomości eklezjalnej tak mocno zadomowiło się pojęcie misterium, które było zawsze traktowane z jednakową czcią w Kościele wschodnim<sup>1</sup>. W nim zawiera się niezrównana moc przenikania świata nadprzyrodzonego do świata ludzkiego, a jednocześnie pewien symbol dramatu związany z niemożnością odczytania treści całego przesłania.

Greckie słowo „misterium”, w przeciwieństwie do łacińskiego „sacramentum”, wskazuje bardziej na rzeczywistość tajemniczą oraz niesie w sobie charakter nieogarnionej wielkości. Ono pozostaje w cieniu pewnych czynności rytualnych, choć wiąże się zdecydowanie z posługiwaniem, podczas gdy sacramentum ma wyraźnie sens widzialnego znaku, który oznacza określoną formę działania rytualnego. Dlatego sacramentum jest częściej przypisywany wymiar rzeczowy i przedmiotowy, co wiąże się także z konkretnym aktem formalnym. W związku z tym ma miejsce jeszcze jedno subtelne rozróżnienie między obydwoima terminami. Mianowicie w odniesieniu do misterium przysługuje kategoria sprawowania lub celebrowania, a sacramentum łączy się z czynnością udzielania i oddawania należnej czci<sup>2</sup>. Tak więc, podczas celebracji misterium ma miejsce obiektywne wspomnienie, które wymaga zawsze aktualizacji w oparciu o święte czynności.

Jednak wskazując na różnice interpretacyjne powyższych pojęć, trzeba zauważyć, iż odmienne ujęcia od strony teologicznej wcale nie świadczą o ich całkowicie innej roli względem społeczności wierzących w Kościele. Samo misterium nie posiada wyłącznie znaczenia wewnętrznego i duchowego, lecz także zewnętrzne i widzialne. Jako wartość ukryta i niedostępna może zostać przybliżone i poznane przez człowieka dopiero dzięki widzialnemu znakowi sakramentalnemu. Albowiem uobecnienie pierwiastka duchowego w formie materialnej dokonało się już we Wcieleniu, które zapoczątkowało ostatecznie odrodzenie materii. Dalej sama natura Kościoła posiada charakter Bosko-ludzki po to, by móc kontynuować misterium obecności Chrystusa w historii. Również elementy materialne, znaki i gesty, według wschodniej zasady kultycznej, są obecne w każdym misterium i pełnią wobec niego rolę służebną. Istotnie odnoszą się i bazują na ludzkim doświadczeniu rzeczywistości<sup>3</sup>. Aby móc je w pełni zaakceptować, jak podkreślał L. Ganczikow, człowiek powinien najpierw połączyć wszystkie swoje zdolności duchowe, doświadczenie zmysłowe, racjonalne myślenie, percepcję estetyczną, zmysł moralny i kontemplację religijną<sup>4</sup>.

Najważniejsze jest uznanie, iż znaki widzialne, spełniane w formie sakramentów, a zarazem objawiające głębię misteryjną, nie reprezentują samych siebie, lecz każdorazowo zaświadcniają o obecności w nich Ducha Świętego. Na to zwraca-

<sup>1</sup> Por. A. Schmemmann, *Problem of Orthodoxy in America. The Liturgical Problem*, VTQ 8 (1964), nr 4, s. 164-185.

<sup>2</sup> Por. L. Bouyer, *Erneuerte Liturgie. Geistlicher Kommentar zur Liturgiekonstitution*, Salzburg 1964, s. 25-27.

<sup>3</sup> Por. *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 291.

<sup>4</sup> *Enciclopedia filosofica*, t. II, Venezia-Roma 1956, col. 1719n.

ca szczególną uwagę wschodnia intuicja celebracji liturgicznej, według której nie można poznać obecności misterium w znakach zewnętrznych bez odwołania do Ducha Świętego. Podobnie jak nie można zrozumieć sposobu przemiany osobowej lub rzeczowej bez pokornego uznania działania mocy nadprzyrodzonej. „Można jedynie stwierdzić, iż – tak jak w naturze – chleb do jedzenia, wino oraz woda do picia, są przemieniane w ciało i krew tego, który je spożywa i pije, jednak nie stają się innym ciałem od poprzedniego; zatem chleb oraz wino i woda na ołtarzu są w sposób nadprzyrodzony przemienione przez epiklezę i obecność Ducha Świętego w Ciało i Krew Chrystusa, nie są czymś różnym, ale jednym i tym samym”<sup>5</sup>. Dlatego wszystkie wydarzenia sakramentalne Kościoła stanowią jednocześnie misteryjne uobecnienie, celebrowane wspólnie z wiarą i nadzieją.

## MOC ODDZIAŁYWANIA

Działanie świętych misterii skierowane jest do człowieka w celu jego przemiany. Jednakże dopiero celebracja misterii odkrywa ich prawdziwe znaczenie i sens zbawczy. Przez udział w wydarzeniach sakramentalnych osoba otrzymuje możliwość odnalezienia głębi swojej ludzkiej egzystencji. Niemniej pozostaje zawsze jeden warunek do spełnienia, czyli uznania i uitożsamienia z celebrowaną rzeczywistością jako z misterium Boskim. Tutaj nie wystarczy jedynie akceptacja czynności liturgicznych realizowanych w imieniu Kościoła, czy choćby ufność wobec duchowej dyspozycji kapłanów, lecz potrzebna jest dobra wola przyjmujących, którzy mają odwagę widzieć w nich misterium zbawienia. Każda celebracja stanowi akt bezpośredniego wyjścia Boga naprzeciw istocie ludzkiej i szczególnego zbliżenia wobec niej. Dzięki czemu wyzwala po drugiej stronie pragnienie uczestnictwa i zaangażowania.

Widać zatem, że prawdziwe przeznaczenie celebracji czynności liturgicznych polega na objawieniu niezmiernych miłości Boga wobec Kościoła oraz odpowiedzi jego społeczności. W tym przypadku czynnik ludzki odgrywa istotną rolę, gdyż od niego zależy współdziałanie w procesie zbawczym. Bóg domaga się aktywności ludzkiej, aby móc spełnić swój plan wobec jej przyszłości<sup>6</sup>. Stąd należy wyraźnie zaznaczyć, iż święte misteria nie są w żadnym razie przypadkowymi czy magicznymi czynnościami. Tak samo nie są praktykowane z jakichś pobudek zwyczajowych lub materialnych. Choć niejednokrotnie takowe zarzuty się pojawiają, które mają na względzie przede wszystkim pozbawienie ich wartości sakralnej i sakramentalnej. Jest to również próba negacji ich pochodzenia Boskiego i oddziaływania duchowego.

---

<sup>5</sup> *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, s. 291.

<sup>6</sup> Por. W. Stinissen, *Życie w głębokiej relacji do Boga*, przekł. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2003, s. 28-31.

Jednakże nie należy zapominać, iż święte misteria mają w istocie charakter osobowy i wspólnotowy. Odnoszą się one zawsze do konkretnego człowieka i znajdują w nim swoje upodmiotowienie. Następnie obejmują nie tylko jego świadomość, ale także przeżycie wewnętrzne i całościową sferę doświadczenia osobowego. Dzięki temu człowiek żyjący w czasie i przestrzeni jeszcze bardziej odnajduje swoją tożsamość oraz jedność cielesno-duchową. Przez co potwierdza się ważna zasada, że człowiek bez świętych misteriów zostałby ogołocony ze świętości, bo tylko one dają mu nieustanne poczucie więzi ze sferą świętą i nieskończoną, z kolei misteria liturgiczne bez człowieka stałyby się niezrozumiałe i bezprzedmiotowe. Niezwykle znaczącą refleksję w tym kontekście wyraził P. Evdokimov, twierdząc, iż „liturgia ziemską jest ikoną liturgii niebiańskiej, a ludzie są ikonami anielskiego służenia, adoracji i modlitwy [...]. W tej wspaniałej całości wierny zapatrzony w Boskie misterium widzi swych przodków, apostołów, męczenników i świętych obecnymi i razem z nimi uczestniczy w niebiańskim eonie. Pełniąc wspólną służbę z aniołami, śpiewa on Ducha Piękności”<sup>7</sup>.

Włączając się aktywnie w przeżywanie świętych misteriów, osoba odradza w sobie pragnienie prawdziwego miłowania rzeczy nie pochodzących z tego świata. Wtedy też jest jej łatwiej odnaleźć prawdziwą istotę rzeczy, polegającą na przenikaniu Ducha Bożego w przestrzeń materialną. Najważniejsze poczuć swoją niezależność względem materii, a wraz z nią pokonać zabójczy instykt samotności. Dopiero na gruncie wspólnotowego udziału w misteriach można poznać znaczenie swoich więzi i bliskości z całą wspólnotą. Ocenic dokładniej rzeczywisty stosunek między jednostką a społecznością i zaakceptować sens wzajemnego zobowiązania. Podczas spotkania przy celebracji czynności liturgicznych skuteczniej dochodzi się do zasadniczego rozróżnienia między modlitwą indywidualną a wspólnotową. Ta jednostkowa i osobista jest najczęściej motywowana potrzebą chwili bądź refleksją nad samym sobą i swoim odniesieniem do Boga. Natomiast powszechna i wspólna wynika z nastawienia na poszukiwanie pełni i nieograniczoności. Gdzie nie ma miejsca na partykularyzm lub rodzaj sentymentalnego skupienia na własnych dążeniach, lecz odbywa się kształtowanie katolickiej świadomości wszystkich. W wyniku tego odsuwane są wszelkie niezdrowe emocje, jednostronne uczucia i subiektywne natchnienia. Wtedy już przeważa prawdziwa forma treściowa, która zostaje dopełniona doświadczeniem pokoleniowym i doskonałością pochodzącą z łaski wewnętrznej<sup>8</sup>.

W ten sposób czynności liturgiczne, choć spełniają funkcję pośrednią, to są w stanie wpływać na ludzkie zaangażowanie indywidualne i nadawać mu wymiar wspólnotowy. Ten wymiar, który wskazuje na właściwe źródło sakramentalnej celebracji i jej spełnienie w tajemniczym zjednoczeniu z Chrystusem i Duchem

<sup>7</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, przekł. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 288.

<sup>8</sup> Por. C. Berger, *Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological Comparison of Staniłoae and Zizioulas*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 51 (2000), s. 23-70.

Świątym. Jakkolwiek poznanie tej prawdy wiąże się zawsze z bezpośrednim i osobowym doświadczeniem, to osiąga ono zróżnicowany poziom wtajemniczenia, ale nigdy nie może być sprowadzone do kategorii pojęciowej. Podobnie jak cała głębia misterii świętych sprawowanych w Kościele.

## PRZEMIANA PORZĄDKU CZASOWEGO

Dla wiary chrześcijańskiej szczególne znaczenie posiada prawdziwy związek z wydarzeniem Wcielenia. Ono wyznacza i kształtuje rytm całego roku liturgicznego, miesięcznego, tygodniowego i dziennego w znaczeniu celebracji sakramentalnej i w ogóle kultycznej. Wcielenie otwiera i uzdalnia ludzi wierzących na przyjęcie tajemnicy narodzenia naszego Zbawiciela, Jego śmierci, zmartwychwstania i wstąpienia do niebios. Choć wspomniane fakty posiadały charakter jednorazowy, to otrzymały swoje przedłużanie i kontynuację, a dzięki właściwym rytom i ceremoniom są także na nowo przeżywane. „Jezus Chrystus jest ten sam wczoraj, dzisiaj i na wieki” (Hbr 13,8). Stąd nie zważając na przepływający strumień czasu, oddawanie czci Bogu powraca nasze myśli, uczucia i ducha do tej jednej jedynej przeszłości zbawczej i łączy nas z tymi wszystkimi, którzy tak samo jak my dzisiaj starali się ovladnąć misterium obecności Chrystusa przez świętą celebrację. Jednocześnie daje nadzieję na zjednoczenie z przyszłymi pokoleniami ludzi równie gorliwie i szlachetnie podtrzymującymi ciągłą celebrację świętych wydarzeń.

Mocą sakramentalną jesteśmy zdolni przekraczać podziały czasu i z jednakową siłą odczuwać przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Kościół, dając sakramenty jako misterium, wezwał nas do jedności ze swoim Stwórcą, ale też uzmysłowił nam ich nieprzemijalność. Dlatego włączając się w cykl liturgiczny, w którego centrum stoi Eucharystia, utożsamiamy się z misterium Chrystusa tak głęboko, że czas, w którym żyjemy i działamy, przemienia się w czas naszego zbawienia. Spośród wszystkich naturalnych zjawisk żadne nie jest tak ważne i zarazem przełomowe dla człowieka, jak te normowane przez święte celebacje. Za ich pośrednictwem czas niejako ustaje, a pojawia się błysk niegasnącego światła, które odsłania tajemnicę przyszłego wieku.

Główną czynnością Kościoła jest gromadzenie swoich wiernych na celebracji Boskiej Liturgii. Jest to misterium, które urzeczywistnia się na sakralnej scenie i swoją dynamiką przejmując do głębi wszystkich obecnych. Cała dialogiczna akcja kierowana przez kapłana, któremu asystuje diakon oraz chór wiernych, nadaje kategoriom czasowym zupełnie nowe znaczenie. Teraz bowiem czas fizycznie odczuwany i mierzony przestaje pełnić swoją funkcję i zmienia się w niczym nieograniczony czas święty. Podczas liturgii wierni zostają postawieni w punkcie, gdzie dochodzi do zetknięcia teraźniejszości z wiecznością, i stają się żywymi

uczestnikami ich zjednoczenia<sup>9</sup>. Symbolicznym wyrazem tego połączenia jawi się ruchoma bariera wnętrza wschodniej świątyni, którą tworzą drzwi ikonostasu, ujawniając przy tym różne stopnie dostępu do spraw niebieskich. Natomiast diakon, pełniący rolę posłańca, stojąc między sanktuarium a nawą, prowadzi dialog z uczestnikami oraz odtwarza namiastkę przyszłego dialogu z Panem.

W obliczu nowego doświadczenia czasu z okazji celebracji eucharystycznej w życiu chrześcijanina wiele się zmienia. A przede wszystkim zjawia się u niego szczerze pragnienie ponownego udziału w tych samych czynnościach świętych, aby oderwać się od swoistej monotonii przeżyć codziennych oraz pozostać w atmosferze oddziaływania innego czasu pozaziemskiego. Jest mu to potrzebne na podobieństwo snu celem regeneracji własnego organizmu. I jak sen staje się konieczny i niezbędny dla normalnego funkcjonowania człowieka, tak samo udział we wspomnieniu eucharystycznym powoduje odnowienie i ożywienie relacji z poza tymczasowością. Dlatego, zgodnie ze wschodnią ideą liturgiczną, wspomnienie mistycznej Wieczery każdorazowo zaprasza do uczestnictwa w jedynej treści wiecznie pozostającej. Z kolei zbliżając się do stołu Pana, wierny powtarza modlitwę: „Przyjmij mnie dziś, Synu Boży, jako uczestnika Twej mistycznej Wieczery”<sup>10</sup>.

Zatem samo zaangażowanie w kult eucharystyczny nigdy nie zatrzymuje spojrzenia osoby wyłącznie na memoriale liturgicznym, lecz rozbudza wrażliwość wokół całościowej celebracji świętych wydarzeń z przeszłości. Jednak teraz one nie są już wydarzeniami minionymi, ale obecnymi wspomnieniami obrazów liturgicznych. Dzięki którym, jak twierdził Grzegorz z Nyssy, następuje zmiana „porządku czasu” na podstawie regularnej i cyklicznej zasady obchodzenia wielkich uroczystości świątecznych<sup>11</sup>. Ta sytuacja sprawia, że każde liturgiczne czytanie Ewangelii kieruje myśli wiernych ku konkretnemu obrazowi świętemu „onego czasu”, a dziejącego się aktualnie. I tak przykładowo podczas obchodów święta Bożego Narodzenia jesteśmy żywo obecni przy narodzeniu Chrystusa. Z kolei zmartwychwstały Chrystus pojawia się nam paschalną nocą i czyni z tych, którzy go wspominają, naocznych świadków wydarzeń tego Wielkiego Czasu<sup>12</sup>.

W ten sposób możemy mówić z optymizmem, że za pośrednictwem naszej doczesnej celebracji łączymy w jedno wszystkie wydarzenia historyczne i z całym ludem ofiarujemy się zawsze w sakramencie. Jednak czynimy te święte obrzędy, by „otwierać czas”, ten, w którym jesteśmy, na bezczasową wieczność. To zaś z chrześcijańskiego punktu widzenia upoważnia, aby zakładać pokonanie bariery różnic czasowych oraz położenie kresu tzw. ślepemu lub martwemu

---

<sup>9</sup> Por. J. Czerski, *Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie liturgiczno-biblijne do liturgii Kościoła Wschodniego*, Opole 1998, s. 24-46.

<sup>10</sup> *Boska Liturgia z komentarzem i częściami zmiennymi*, Warszawa 2004, s. 71.

<sup>11</sup> Por. PG. XLIV, 1312 B.

<sup>12</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 266.



czasowi powtarzania się wszystkiego w ludzkiej doczesności. Aktualnie wszystkie wydarzenia sakramentalne celebrowane w czasie nabierają nowego wymiaru oraz przenikają społeczność wierzących całością historii.

## UCZESTNICTWO W PASCHALNYM UNIWERSALIZMIE ZBAWIENIA

Cała ludzkość podlega jednocześnie bezpośredniemu oddziaływaniu tzw. czasu użytecznego i czasu świętego. Dzięki temu realizuje się prawdziwy dostęp do światła zmartwychwstania Chrystusa, które „oświeca każdego człowieka” (J 1,9) oraz dokonuje się nieustanne przejście z płaszczyzny stworzonej i ludzkiej do porządku nadprzyrodzonego na sposób niewidzialny. Dynamizm tego przejścia przyjmuje charakter ściśle sakramentalny i jest celebrowany w wymiarze powszechnym<sup>13</sup>. Oznacza to, że przede wszystkim każdy człowiek staje się uczestnikiem paschalnej tajemnicy Chrystusa i otrzymuje udział w jej owocach. Ta sytuacja, rzecz jasna, wymusza pytanie o niewierzących oraz ich relacyjną skuteczność wobec paschalnego uniwersalizmu zbawienia. Jakkolwiek jest tu trudno o jednoznaczną odpowiedź, to niewątpliwie są podstawy, aby mówić przynajmniej o podświadomym zaangażowaniu człowieka w odkrywanie prawdy religijnej, które prowadzi ostatecznie do zbliżenia ku Bogu.

W związku z tym nawet ludzie o niechętnym bądź negatywnym stosunku wobec uznania wymiaru nadprzyrodzonego niejako mimowolnie uzyskują zdolność rozpoznania wartości absolutnej i świętej, która się kryje za objawionym zbawieniem paschalnym. Niekiedy jednostki reprezentujący światopogląd daleki od chrześcijańskiego oraz skupiający się wyłącznie na sferze czysto ludzkich wartości doczesnych są w stanie zmienić własny punkt widzenia świata i samodzielnie uczynić krok w stronę nadprzyrodzonego zbawienia. Choć ta perspektywa pozostaje jakby na marginesie i nierzadko jest niezauważalna nawet przez samych wierzących. A to dlatego, że oni wolą raczej utwierdzać swoje samozadowolenie z otrzymania osobistej łaski wiary. Tymczasem chrześcijanin nigdy nie powinien zapominać o otwartości serca wszystkich ludzi dobrej woli, którzy zaznają przenikania niewidzialnej łaski, oraz nie tracić ich z pola widzenia w odniesieniu do daru zbawienia.

Udział w paschalnej tajemnicy zbawienia dokonuje się zawsze w sposób nieograniczony i różnoraki. Niemniej przywilej uczestnictwa w wymiarze sakramentalnego kultu Kościoła zachowuje swoją wyjątkowość i niepowtarzalność. Ponieważ on otwiera całkiem inną możliwość zjednoczenia i spełnienia się aktu dobrej woli człowieka, a także służebnego oddania na drodze swego i świata zbawienia. Świadome włączenie w celebrację wydarzeń świętych stanowi manife-

---

<sup>13</sup> Por. R. Schulz, *Niech twoje święto trwa bez końca*, Warszawa 1982, s. 112-114.

stację zbawczej obecności i mocy zmartwychwstałego Chrystusa. Zatem zachodzi tu zasadnicze określenie postawy, czego nie należy lekceważyć, jeśli chodzi o wyrażenie intencji osób wierzących. Tego zazwyczaj nie ma po stronie niewierzących, a z pewnością u nich nie ma dobrowolnego poświęcenia idei celebracji świętych czynności. A kto oddaje swoje życie na służbę wartości duchowych i świętych, w sposób szczególny uobecnianych w Kościele, ten z jeszcze większą mocą służy dziełu zbawienia.

Św. Ireneusz do tego stopnia docenił znaczenie celebracji sakramentalnej i jej wpływ na przemianę egzystencji ludzkiej, że odstąpienie od niej uznał za pozbawienie samego siebie życiodajnej „rosy Boskiej”. A w konsekwencji stania się ofiarą bezowocnego, jałowego i koszmarnego zmagania z przeciwnościami losu<sup>14</sup>. Przesłanie Ireneusza dotyka w znacznej mierze istoty relacyjności ludzkiej wobec kultu sakramentalnego i jest zarazem przestrogą przed jej zaniechaniem. W celebracji sakramentalnej następuje zetknięcie ofiary człowieka z ofiarą i miłością Chrystusa, dzięki czemu cała egzystencja osoby nabiera wymiaru zbawczego. Odtąd on sam i jego działanie przyjmuje postawę celebracji liturgicznej oraz zamienia się w ofiarne poświęcenie i służbę wartościom. Wtedy też wszelkie dobro dokonujące się w życiu człowieka i wobec świata jeszcze dobitniej wskazuje na obecność niewidzialnego znamienia Ducha Bożego<sup>15</sup>.

Wspomniany tu Ireneusz podkreślał, że Duch Święty został rozlany w ostatnich czasach na cały rodzaj ludzki<sup>16</sup>. Co może oznaczać, że On jest i przebywa wśród całego stworzenia Bożego, a zarazem napełnia go prawdą pochodzącą ze świata nadprzyrodzonego. A najważniejsze – Jego szczególnym przenikaniem jest objęta cała społeczność ludzka oraz nikt nie jest pozbawiony łaski zbawczej. Duch Święty ponadto wspiera wysiłek każdego ku poznaniu paschalnego uniwersalizmu zbawienia. Jego rola jest zawsze inspirująca zarówno w odniesieniu do jednostkowego wyzwolenia doczesnego i zjednoczenia wspólnotowego, jak i przyjęcia odpowiedzialności za przyszłe zbawienie. W końcu to On ciągle odsłania i prowadzi zbawcze dzieło Boże w dziejach ludzkich i świata, jednocześnie nadając mu dynamikę uniwersalną.

## SAKRAMENTALNA CELEBRACJA A CODZIENNOŚĆ SAKRAMENTALNA

Doświadczenie sakramentalnej celebracji niewątpliwie przekłada się na ludzką codzienność i ją znacząco dopełnia. W życiu chrześcijanina dni powszednie,

<sup>14</sup> Adv. haer. IV 17,3. SCh 211,336.

<sup>15</sup> Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, tł. M. Tarnowska, Kraków 1998, s. 27-29.

<sup>16</sup> Adv. haer. III 11, 9. SCh 211,170.172.

a w nich praca i działalność codzienna, są zwrócone ku momentowi szczytowemu i zamykającemu wszelki wysiłek fizyczny, który ma miejsce w dniu świątecznym. W tym dniu dokonuje się swoiste podsumowanie, a wraz z nim przedłożenie rachunku z zaangażowania fizycznego i rozwoju duchowego osoby. Refleksja chrześcijańska od początku starała się doszukiwać bezpośredniego związku między życiem i działaniem osoby oraz jej wiarą i celebracją liturgiczną. Traktując ten związek jako naturalną zależność ze względu na możliwość dwuistego wymiaru samorealizacji człowieka. Ponieważ człowiek ze swej istoty jest determinowany własnym stosunkiem do rzeczy doczesnych, a zarazem posiada zdolność wychodzenia naprzeciw wewnętrznym motywom samodoskonalenia duchowego, stąd charakteryzuje się bytowaniem równoczesnym.

Aktywne odniesienie do celebrowanych wydarzeń sakramentalnych wpływa na postawę moralną i nadaje nowy sens życiu człowieka. W szczególności Eucharystia posiada moc oddziaływania i przenikania tajemnicy całego życia osoby. Ona powoduje, że czas między niedzielną celebracją a powszedniością pozostałych dni tygodnia, wypełnionych różnymi zajęciami, staje się jednym i nierozrwalnym okresem. Przez co spotkanie sakramentalne nie stanowi wyłącznie jednorazowej przygody czy odskoczni w sferze doczesnej egzystencji. Przeciwnie ono odciska swoje znamię na zwykłej powszedniości dni tygodnia oraz włącza ją w jedną sakramentalną całość. Uczestnictwo w świętych czynnościach nie odrywa ani w żaden sposób nie wyobcowuje osoby od rzeczywistości doczesnej, lecz czyni wierzącego jeszcze bardziej odpowiedzialnym za jej teraźniejszy i przyszły los.

Rzeczą właściwą jest, jak głosi wschodnia myśl sakramentalna, uznawać w związku z celebracją świętych sakramentów również sakramentalny charakter wszelkiego dobra w człowieku i w świecie. Tak naprawdę to dobro rodzi się i umacnia, pozostając w ścisłej relacji ze zjawiskami sakralnymi, a szczególnie świętymi czynnościami kościelnymi. Paweł Florenski zauważył, iż człowiek czynu posługuje się zawsze instrumentami, za pomocą których realizuje i czyni zrozumiałą swoją twórczą aktywność, swego ducha<sup>17</sup>. W ten sposób myśliciel rosyjski stara się udowodnić, że ludzkie czynienie dobra wiąże się z pewną dyspozycją, czyli uposażeniem lub instrumentem, w którą osoba zostaje zaopatrzona przez uświęcenie wewnętrzne. Liturgia jako celebracja daru łaski i zbawienia nie odnosi się i nie dotyczy tylko jednej przestrzeni i jednego zgromadzenia, lecz swym zasięgiem duchowym jest nieograniczona. Dlatego wpływa na postawę i stosunek wobec dobra nie tylko uczestników jej celebracji, ale także innych ludzi z tego świata i łączy wszystkich we wspólnym sprawowaniu liturgii wszechświata. W tym chyba tkwi sens, jak podkreślał K. Rahner, określania liturgii Kościoła prefiguracją liturgii świata i wskazywania na ich współzależność i podobieństwo<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> *Filosofia kulta*, w: *Bogostłowskije Trudy*, Moskwa 1977, s. 101-103.

<sup>18</sup> Por. *Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehs*, Schriften X 413-414.

Uczestnictwo sakramentalne jako spotkanie z Bogiem dokonuje się także w codzienności życia oraz w aktywnej służbie sobie i innym. Niektórzy chrześcijańscy mistycy w przeszłości podkreślali, że święte czynności sprawowane w Kościele muszą mieć swój cel i spełnienie w świecie materialnym. W przeciwnym razie byłyby narażone na zapomnienie jako prawdziwe znaki święte. Jednak zwracano przy tym uwagę, że nie wszyscy są w stanie w jednakowej mierze korzystać z łaski celebracji sakramentalnej, co ogranicza ich prawa do uczestnictwa w spotkaniu z Bogiem, które również dzieje się na sposób sakramentalny. Celebacja sakramentalna dopełnia się w sakramentalnym sposobie życia oraz miłości do ludzi i świata<sup>19</sup>. Inaczej mówiąc, ma ona swoje przedłużenie i rozciąga się na całą egzystencję ludzką. Jeśli chrześcijanin świadomie wyrzeka się lub odmawia uczestnictwa w świętych wydarzeniach Kościoła, wówczas przestaje też czerpać z płynącej stąd łaski, a w konsekwencji traci wrażliwość życia sakramentalnego.

W celebracji liturgii i innych sakramentów najgłębiej ujawnia się wszystko to, co jest stale obecne w codziennym życiu, to jest intencja spotkania i pragnienie poznania czegoś nowego w związku z zaufaniem drugiej stronie. W tym przypadku zaufaniem Bogu i Jego łasce obecności w akcie sprawowanych w świecie i dla świata czynności świętych. Kto potrafi zrozumieć i przejąć się swoją służbą liturgiczną, ten będzie również w każdym dniu swej codzienności korzystać z jej owoców. Czego dowodem staje się konsekwentne dążenie do przewycięzania własnego egoizmu, dokonywanie dobra i oddanie prawdzie, w trosce o przyszłe zbawienie. Ten ponadto będzie nabierać coraz większej odwagi do bezinteresownego poświęcenia innym w celu budowania prawdziwych więzi międzyludzkich<sup>20</sup>. Dlatego już samo pozytywne nastawienie człowieka wobec pokonywania własnych ograniczeń i poświęcenie na rzecz innych, które dzieje się z inspiracji liturgicznej, należy uznać jako przedłużenie celebracji sakramentalnej.

Dzięki łasce celebracji urzeczywistnia się nadprzyrodzone powołanie człowieka, które on przyjmuje i realizuje jako zadatek nowego życia. Aktywne uczestnictwo w czynnościach świętych bardziej zwraca osobę ku światu nadprzyrodzonemu i jego mocy. Odtąd staje się ona przeniknięta blaskiem światła, którego jasnością pragnie być zawsze oświecana. Poddając się oddziaływaniu sfery nadprzyrodzonej w miejscu świętym i w atmosferze świętych znaków sakramentalnych, nie przestajemy ją głosić i manifestować także poza miejscem sakralnym. Co jedynie potwierdza ludzką integralność postrzegania i bytowania w świecie. Ostatecznie pozwala lepiej sobie uświadomić, że między wydarzeniem sakramentalnym a celebacją nie zachodzi przeciwieństwo, lecz zetknięcie dwóch wymiarów, które się wzajemnie potrzebują i dopełniają. Natomiast praw-

---

<sup>19</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Eucharystia uniwersalna*, CT 56 (1986), nr 2, s. 5-17.

<sup>20</sup> Por. K. Parzych, *Dialog jako wymiana darów w perspektywie dialogi międzyreligijnego według myśli Jana Pawła II*, Poznań 2006, s. 187-197, „Filozofia Dialogu” t. 4, red. J. Baniak.

dziwym ich beneficjentem może być wyłącznie człowiek, który stanowi szczególnie ośrodek zjednoczenia i zespolenia sakramentu i celebacji.

\* \* \*

Sakramenty Kościoła nie tylko uobecniają ofiarę Chrystusa i łaskę Ducha Świętego, ale są także wezwaniem dla człowieka, aby przyjął aktywną postawę względem aktu ich celebacji. Ponieważ za pośrednictwem całego wydarzenia sakramentalno-celebracyjnego ofiara Chrystusa aktualizuje się wciąż na nowo. Wspólnota wiernych, dostępując uczestnictwa w zbawczym misterium, otrzymuje przywilej czerpania z darów nadprzyrodzonych. A wraz z nim impuls ku przemianie swej działalności doczesnej w rzeczywistą wartość, służącą dobru jednostki i społeczności powszechnej. W sakramentach i celebacji ujawnia się zawsze jedna celowość, pozbawiona jakiegokolwiek wewnętrznego sprzeciwu i wykluczenia, która polega na zbliżeniu człowieka do Boga. Poza tym więź zachodząca między dwoma zjawiskami pozwala pokonać obojętność wobec autentycznych wartości duchowych.

#### THE SACRAMENT AND CELEBRATION

##### Summary

The sacraments of the Church are not only making manifest the victim of the Christ and the favour of the Holy Spirit, but are also calling for the man so that he assumes the positive attitude with regard to the act of their celebration. Since via the entire sacramental-ceremonious event the victim of the Christ is being updated still anew. Community faithful obtaining the participation in the salutary mystery play, receives the privilege of drawing from supernatural gifts. And along with him impulse towards the transformation of one's earthly activity into the actual value serving the good of the individual and the universal community. In sacraments and the celebration one purpose always becomes apparent, deprived any of the internal opposition and ruling out which consists in bringing the man closer to God. Apart from that carry occurring between two phenomena let overcome the indifference to true spiritual values.

Słowa kluczowe: sakrament, celebacja, misterium, wspólnota wiernych, przemiana.

Keywords: sacrament, celebration, mystery, community faithful, transformation.



Ks. Janusz Lekan\*  
WT KUL, Lublin

## KERYGMA I MISTAGOGIA W ZBAWCZYM SPOTKANIU WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA Z BOGIEM

Człowiek jest drogą Kościoła. Jakich więc sposobów powinien szukać dzisiaj Kościół, aby dotrzeć do człowieka, by ten nie bał się spotkać Chrystusa, poznać prawdę o Nim i przyjąć Go do swojego życia? To jedna z głównych idei adhortacji *Evangelii gaudium* papieża Franciszka. Papież wskazuje na dwie podstawowe, nierozzerwalnie związane zagadnienia: kerygmat i mistagogię. Dynamizm kerygmy winien kształtować celebrację misterii wiary, aby dokonywał się proces zmiany życia w kierunku chrystoformizacji, czyli kształtowania postaw na wzór Jezusa Chrystusa.

Soteriologia jest refleksją nad tajemnicą naszego zbawienia w Chrystusie. Dlatego stara się brać pod uwagę kwestię aktualizacji orędzia zbawienia, czyli sposobu dotarcia do współczesnego człowieka, tak aby odważył się wejść w zbawczy dialog z Bogiem, który pragnie dać życie wieczne wszystkim ludziom (por. 1 Tm 2,4). Troska o to jest jedną z cech charakterystycznych pontyfikatu obecnego papieża Franciszka. Wyrazem tego jest adhortacja *Evangelii gaudium*. Refleksja poniższa zmierza ku wydobyciu dogmatycznych aspektów myśli papieża w tej kwestii, zawartych przede wszystkim we wspomnianej adhortacji. Niezbędnym punktem wstępnym będzie krótkie wyjaśnienie występujących tu dwóch podstawowych pojęć: kerygmy i mistagogii.

### WYJAŚNIENIE POJĘĆ

**Kerygma** to pierwotne przepowiadanie apostoelskie, skoncentrowane na głoszeniu śmierci i zmartwychwstania Jezusa, ukazujące, iż jest On Mesjaszem (Chrystusem), Panem, Zbawicielem, przez swoje zmartwychwstanie<sup>1</sup>. W ogólnym

\* Ks. dr hab. Janusz Lekan – prof. KUL, dyrektor Instytutu Teologii Dogmatycznej; jlekan@kul.lublin.pl.

<sup>1</sup> Por. G. Castro, *Kerigma*, w: F. Fernandez Ramos, *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Burgos–Monte Carmelo 2001, s. 715-716.

znaczeniu pojęcie to wskazuje na pierwotną katechezę (*didaché*), która obejmowała głoszenie życia, słów i czynów Jezusa, zawsze jednak wychodząc od zmartwychwstania i domagając się odpowiedzi wiary. W Nowym Testamencie kerygma zawiera zazwyczaj schemat życia, śmierci i wywyższenia Chrystusa. Najlepszym tego przykładem są mowy Apostoła Piotra w Dziejach Apostolskich. Kerygma apostołskie nie jest tylko nową nauką czy wizją Boga albo nowym kultem: jest czymś całkowicie innym w swojej treści. Chrystus staje się obecny, Słowo Boże jest wypowiedziane i działa. Kerygma apostołskie to coś więcej niż tylko zwykłe głoszenie dobrej nowiny. Św. Paweł udaje się do Koryntu, aby zanieść dobrą nowinę o zbawieniu. Lecz to, co było specyficzne dla tego orędzia i odróżniało go od nauki filozofów, nie dotyczyło dokładnie treści *logos* w kerygmie, lecz tego, co było z *pneuma* i *dynamis*. To właśnie to, co posiada siłę i moc Ducha, jest tym, co odróżnia kerygmę od innych aktów słowa, mających miejsce i koniecznych w działaniu duszpasterskim i ewangelizacyjnym, takich jak: wyznanie wiary, didaskalia chrześcijańskie, katecheza czy charyzmatyczne prorokowanie, hymn liturgiczny. Tak więc, kerygma jest oficjalną i autorytatywną proklamacją wielkiego chrześcijańskiego wydarzenia: Jezusa Chrystusa obecnego i działającego w historii ludzkiej, która dzięki temu zmierza do ostatecznego spełnienia. W najprostszej formie przedstawił go św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian: Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, został pogrzebany, zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem i ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu (por. 1 Kor 15,3b-5).

Papież Franciszek w *Evangelii gaudium* tak charakteryzuje kerygmę:

„Odkryliśmy, że także w katechezie rolę fundamentalną odgrywa pierwsze przepowiadanie lub «kerygma», która powinna zajmować centralne miejsce w działalności ewangelizacyjnej i w każdej próbie odnowy Kościoła. Kerygma jest trynitarna. Jest ogniem Ducha udzielającego się pod postacią języków i sprawiającego, że wierzymy w Jezusa Chrystusa, który przez swą śmierć i zmartwychwstanie objawia nam i komunikuje nieskończone miłosierdzie Ojca. W ustach katechety nieustannie rozbrzmiewa pierwsze orędzie: «Jezus Chrystus cię kocha, dał swoje życie, aby cię zbawić, a teraz jest żywy u twego boku codziennie, aby cię oświecić, umocnić i wyzwolić»<sup>2</sup>.

Pojęciem logicznie i istotowo związanym z kerygmą jest **mistagogia**.

„Słowa mistagogia w przedchrześcijańskich źródłach używano na oznaczenie wprowadzenia w misterium, np. w kultach eleuzyjskich. Samo słowo nie występuje w Starym i Nowym Testamencie. Na przełomie IV/V wieku zastosowano je w chrześcijaństwie do sakramentów inicjacji. Oznaczało wówczas wprowadzenie katechumena w misterium i określało przede wszystkim pogłębione, katechetyczne wtajemniczenie nowo ochrzczonego dorosłego; szerzej: wprowadzenie do doświadczenia niepojętej tajemnicy Boga [...]. W Kościele łacińskim termin ten znalazł stałe zastosowanie dopiero w doku-

<sup>2</sup> Franciszek, *Adhortacja „Evangelii gaudium”* 164 [dalej: EG].



mentach posoborowych, gdzie czas pomiędzy włączeniem do wspólnoty a zakończeniem całego rytu (wzorcowo pomiędzy Wielkanocą a Zesłaniem Ducha Świętego) zaczęto nazywać *Tempus mystagogiae*<sup>3</sup>.

To odnowione zainteresowanie mistagogią wynika z reformy życia Kościoła, zwłaszcza w wymiarze liturgicznym. Ma to prowadzić do ożywienia życia wiary, co ma ścisły związek ze zwrotem ku mistycznej istocie chrześcijaństwa.

Liturgia rozumiana mistagogicznie pozwala głębiej wchodzić w relację ze zbawiającym Bogiem. Człowiek doświadcza obecności Zmartwychwstałego Pana, co wzywa i umożliwia chrystoformizację chrześcijanina: kształtowanie postaw na wzór Jezusa Chrystusa. Ta przemieniająca bliskość Zmartwychwstałego staje się źródłem prawdziwej radości. Jednocześnie tak rozumiana liturgia lepiej pozwala doświadczyć uczestnictwa w *mysterium tremendum*, co budzi jakże potrzebne poczucie bojaźni Bożej. W ten sposób, dzięki liturgii rozumianej mistagogicznie, dzięki uczestnictwu w misterium łączącym niebo z ziemią, chrześcijanin lepiej przygotowuje się do stanięcia „twarzą w twarz” z Bogiem (1 Kor 13,12). Tak więc „mistagogia jest działaniem łaski Bożej darmo danej i przemieniającej, za pomocą której Ojciec przez Chrystusa w Duchu Świętym troszczy się o umiłowane dzieci w swoim Kościele, prowadząc je do pełni Bożego życia [...]. Rzeczywistość mistagogii, jak i jej terminologia, dotyczą całego życia Kościoła jako wspólnoty wiernych: narodzin, wzrostu, doskonałości, trudów życia, celebracji misterii, życia w świecie, przepowiadania, kontemplacji, aż do ostatecznego i przemieniającego spotkania z Bogiem. Celem mistagogii jest pełniejsze i bardziej owocne poznanie tajemnicy zbawienia przez nowe, pogłębione wy tłumaczenie, a przede wszystkim przez doświadczenie przyjmowanych sakramentów”<sup>4</sup>.

Chrześcijaństwo ma charakter misteryjny, co oznacza, że w swojej najgłębszej istocie jest wydarzeniem chrysto-zbawczym, którego ostateczne źródło znajduje się w wewnętrznym życiu Boga Trójjedynego<sup>5</sup>. To życie objawia się nam w osobie i dziele Jezusa Chrystusa, przez którego wszystko zostało stworzone. Ponieważ stworzenie oddaliło się przez grzech od Boga, swojego pierwotnego przeznaczenia, stąd tajemnica Chrystusa jest zarazem tajemnicą zbawienia i objawia się jako realizacja zbawienia w *magnalia Dei*, których centrum i szczytem jest Pascha Chrystusa. To misterium niesie ze sobą wymóg należytej odpowiedzi człowieka, która polega na *rationabile obsequium fidei*. Poprzez wiarę i sakramenty (misteria) aktualizuje się tajemnica Kościoła, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, swej

---

<sup>3</sup> W. Zyzak, *Mistagogia*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kra-ków 2002, s. 527-528.

<sup>4</sup> Tamże, s. 530.

<sup>5</sup> K. Salický, *Misteryjny charakter chrześcijaństwa*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 798.

Głowy. Z nim „nowe stworzenie”, które narodziło się w wydarzeniu Paschy, rozwija się i dąży ku swemu wypełnieniu w odwiecznej chwale Boga Trójjedynego<sup>6</sup>.

## ZAŁOŻENIA OGÓLNE

W jakim kontekście dokonuje się refleksja nad kwestią kerygmy i mistagogii papieża Franciszka w *Evangelii gaudium*? Trzeba o to pytać, mając świadomość, iż adhortacja to niejako dokument programowy papieża<sup>7</sup>. Odpowiedź na to pytanie wskazuje na ważne, z punktu widzenia teologicznego, rzeczywistości, stanowiące pewne ramy naszej refleksji nad współczesnymi drogami człowieka do Boga. Pierwsza, ogólna perspektywa tej adhortacji ukazuje dużą zmianę mentalności w eklezjalnym rozumieniu misji zbawienia człowieka. Zmiana ta ma prowadzić do porzucenia stylu «zwyczajnego administrowania» i przejścia we wszystkich regionach ziemi w «permanentny stan misji»<sup>8</sup>. Papież wyraźnie wskazuje, że dotyczy to wszystkich struktur Kościoła, od parafii, poprzez diecezje, aż po papieństwo<sup>8</sup>. Wskażmy na kilka innych ważnych, naszym zdaniem, elementów, tworzących ramy tej refleksji.

**Prymat łaski.** Wizja papieża jest zgodna z treścią i logiką Bożego planu zbawienia. Tym, który wychodzi z inicjatywą, jest Pan Bóg. Papież podkreśla pierwszeństwo łaski. Kiedy mówi o procesie wzrastania w wierze, wskazuje, że jest on poprzedzony darem synowskiego przybrania, jakie Ojciec daje bezinteresownie: jest to element inicjatywy daru Jego łaski. W tym kluczu trzeba najpierw zauważyć, że Bóg jedynie z łaski pociąga nas ku sobie, by nas ze sobą zjednoczyć; daje nam Ducha dziecięctwa, który uzdalnia nas do dania odpowiedzi na Jego miłość; Bożym darem jest też Kościół, posłany przez Jezusa Chrystusa, jako sakrament zbawienia<sup>9</sup>. Bez tego nie jest możliwe nasze uświęcanie, przemienianie się w Chrystusie. Jest to proces głęboko pneumatologiczny, którego skutkiem jest stopniowo wzrastające życie według Ducha<sup>10</sup>. Dotyczy to również moralnego działania człowieka. Jeśli człowiek kieruje się miłosierdziem, to zawsze jest ono zewnętrznym znakiem wewnętrznej łaski Ducha Świętego, gdyż – papież odwołuje się tu do św. Tomasza – „czynnikiem zajmującym w prawie nowym pierwsze miejsce jest łaska Ducha Świętego, która przejawia się w wierze działającej przez miłość”<sup>11</sup>.

Jeszcze bardziej uwidacznia się prymat łaski, kiedy chcemy zrozumieć spoczywający na każdym chrześcijaninie obowiązek głoszenia Ewangelii. Ewangelizacja

<sup>6</sup> Tamże, s. 798-799.

<sup>7</sup> Papież pisze wprost: „Niemniej podkreślam, że to, co mam zamiar wyrazić, ma znaczenie programowe i poważne konsekwencje” (EG 25).

<sup>8</sup> Por. tamże.

<sup>9</sup> Por. EG 112.

<sup>10</sup> Por. EG 162.

<sup>11</sup> EG 37. Cytowany jest tu św. Tomasz, *STh* I-II, q. 108, a.1.

jest zadaniem Kościoła, ale tym ewangelizującym podmiotem nie jest instytucja, lecz lud zwołany przez Boga i będący w drodze ku Niemu. Bardzo trafnie wyraża to cytowana przez Franciszka myśl papieża Benedykta XVI: „pierwsze słowo, prawdziwa inicjatywa, prawdziwe działanie pochodzi od Boga, i tylko wtedy, gdy włączamy się w tę Bożą inicjatywę, tylko gdy usilnie prosimy o tę Bożą inicjatywę, my również możemy stać się – z Nim i w Nim – ewangelizatorami”<sup>12</sup>.

**Eklezjologia.** W adhortacji otrzymujemy bardziej charyzmatyczną niż instytucjonalną wizję Kościoła. Charyzmatyczne spojrzenie na Kościół domaga się zmiany naszej mentalności, by uniknąć zawężonej wizji Kościoła, jako dostępnego tylko dla wybranych i wtajemniczonych. Wynika to z dwóch rzeczy: zbawienie ma charakter powszechny i z Bożego ustanowienia dokonuje się we wspólnocie. Każdy jest wezwany do tej wspólnoty, gdyż jest to wezwanie miłości, a ona zawsze wypływa z wolności. Papież pragnie, aby taka wizja Kościoła i powołania do bycia w nim dotarła zwłaszcza do tych, którzy „czują się daleko od Boga i od Kościoła, którzy się lękają i są obojętni”<sup>13</sup>. W jaki sposób Kościół ma się stać znakiem przekonującym dla tych ludzi? Papież nie ma wątpliwości: Kościół ma być miejscem miłosierdzia dla wszystkich<sup>14</sup>.

Drogą do osiągnięcia tego celu jest eklezjologia Vaticanum II, ukazująca Kościół jako wspólnotę zbawienia w dopełniających się wzajemnie obrazach biblijnych<sup>15</sup>. Jej realizacja oznacza widzenie Kościoła posiadającego oblicze wielu stanowiących go narodów, które zamieszkują ziemię. Zgodnie z założeniem teologii łaski działanie Boga nie niweczy natury człowieka, lecz na niej buduje. Papież odwołuje się tu do pojęcia kultury, które „jest cennym narzędziem do zrozumienia różnych form życia chrześcijańskiego, występujących w Ludzie Bożym”. Stąd „łaska zakłada kulturę, a Boży dar wciela się w kulturę przyjmujących go”<sup>16</sup>. Franciszek widzi w tym procesie niezbędne działanie Ducha Świętego, bez którego niemożliwa jest inkulturacja Ewangelii i Kościoła. „W zwyczajach chrześcijańskich ewangelizowanego ludu Duch Święty ozdabia Kościół, ukazując mu nowe aspekty Objawienia i obdarzając go nowym obliczem”, przez co Kościół staje się „*sponsa ornata monilibus suis* – «oblubienicą strojną w swe klejnoty» (por. Iz 61,10)”<sup>17</sup>. Otrzymujemy w tym obrazie bardzo ciekawe pneumatologiczne określenie Kościoła.

<sup>12</sup> Benedykt XVI, *Rozważanie podczas I Kongregacji Generalnej XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (8.10.2012)*, AAS 104 (2012) 897.

<sup>13</sup> EG 113.

<sup>14</sup> Papież Franciszek podkreśla, że doświadczenie bezinteresownego miłosierdzia w Kościele ma prowadzić człowieka do życia zgodnego z Ewangelią: „Kościół powinien być miejscem bezinteresownego miłosierdzia, w którym wszyscy mogą się czuć przyjęci, kochani, w którym mogą doświadczyć przebaczenia i być zachęcani do życia zgodnego z Ewangelią” (EG 114).

<sup>15</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* 6 [dalej: KK].

<sup>16</sup> EG 115.

<sup>17</sup> EG 116.

Taka wizja nie stanowi absolutnie zagrożenia dla jedności Kościoła, gdyż to Duch Święty jest gwarantem i dawcą jedności, a Kościół wyraża swoją autentyczną katolickość i ukazuje „piękno tego wielokształtnego oblicza”<sup>18</sup>. W ten sposób ewangelizacja pomaga zrozumieć, że jedność Kościoła nie jest jakąś jednolitością, lecz wielopostaciową harmonią, która przyciąga. Jednocześnie papież ostrzega nas, uciekając się do argumentu teologicznego, by ewangelizując, nie narzucać jednej obowiązującej formy kulturowej, gdyż „jest bezsprzeczne, że jedna kultura nie wyczerpuje tajemnicy odkupienia Chrystusa”<sup>19</sup>.

## KOŚCIÓŁ GŁOSZĄCY CHRYSTUSA

**Powszechny podmiot głoszenia.** Kościół nieustannie przypomina, iż wraz z przynależnością do wspólnoty Kościoła każdy podejmuje obowiązek aktywnego udziału w jego zbawczej misji<sup>20</sup>. Jeśli wszyscy jesteśmy wezwani do głoszenia Ewangelii, to będzie się rodzić podstawowe, niekiedy pełne obaw pytanie: jak mamy głosić? Jakie treści są najważniejsze w przekazie? W odpowiedzi papież wskazuje na rolę *sensus fidei*<sup>21</sup> jako daru, jaki ogół wiernych otrzymuje z Bożej

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”* 40.

<sup>19</sup> EG 118. Jest to również argument o naturze eklezjologicznej, gdyż – jak pisał w swojej pierwszej encyklice Jan Paweł II, kieruje nasz wzrok „ku Tajemnicy Odkupienia, w której sprawa człowieka wypisana jest ze szczególną mocą prawdy i miłości”. Skoro zaś Chrystus „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem, Kościół, wnikając w głębię tej tajemnicy, w jej pełną i wszechstronną wymowę, przeżywa zarazem najgłębiej swoją własną istotę i własne posłannictwo” (Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* 18 [dalej: RH]).

<sup>20</sup> Sobór przypomina o tym choćby w konstytucji *Lumen gentium*: „Wiedzą mianowicie pasterze, iż nie po to ustanowieni zostali przez Chrystusa, aby całe zbawcze posłannictwo Kościoła w stosunku do świata wziąć na siebie samych, lecz ze ich zaszczytnym zadaniem jest tak sprawować opiekę pasterską nad wiernymi i tak uznawać ich posługi oraz charyzmaty, żeby wszyscy oni pracowali zgodnie, każdy na swój sposób, dla wspólnego dzieła” (KK 31). Również Jan Paweł II od początku swojego pontyfikatu zwracał na to uwagę. Pisał np. „Kościół spełnia tę swoją służbę, uczestnicząc w troistej posłudze (*in triplici munere*) samego swojego Mistrza i Odkupiciela. Tę właśnie naukę, opartą na biblijnym fundamencie, Sobór Watykański II pełniej odsłonił ze szczególnym pożytkiem dla życia Kościoła. Kiedy bowiem stajemy się świadomi tego uczestnictwa w troistym posłannictwie Chrystusa, w troistej Jego posłudze – prorockiej, kapłańskiej i królewskiej – uświadomiamy sobie równocześnie lepiej, czemu ma służyć cały Kościół jako wielka społeczność i wspólnota Ludu Bożego na ziemi, a także jaki udział w tym posłannictwie i służbie ma mieć każdy z nas” (RH 18).

<sup>21</sup> To kolejny argument na to, iż w adhortacji papież mocniej uwypukla rolę całego Kościoła w dziele ewangelizacji, że podkreśla jego wymiar charyzmatyczny. „Można wręcz powiedzieć, że tak jak współistnieją w Kościele urząd i charyzmat, tak też Kościół dysponuje podwójną ochroną depozytu Objawienia: Magisterium i zmysłem wiary. O ile nauczanie Magisterium ma charakter ściśle urzędowy, o tyle zmysł wiary jest rzeczywistością, którą trudno ująć w sztywne ramy urzędowego tekstu. Da się zatem zauważyć jego charyzmatyczne pochodzenie [...]. Jednym z przejawów działania Ducha Prawdy jest rzeczywistość, którą nazywamy *sensus fidei*

miłości, a który pomaga rozeznawać to, co rzeczywiście pochodzi od Boga. Znowu uwidacznia się tu rola Ducha Świętego, który nie tylko pobudza do ewangelizowania, ale równocześnie czyni wierzącego nieomylnym *in credendo* oraz prowadzi w prawdzie i pociąga do zbawienia<sup>22</sup>.

Ciesząc się obecnością Ducha Świętego, każdy członek ludu Bożego, niezależnie od swojej funkcji w Kościele i stopnia zaawansowania w wierze, musi uświadomić sobie na nowo, że jest wezwany do żywego udziału w ewangelizacji. Nikt go w tym nie zastąpi. Papież podkreśla, że dzielenie się Bożą miłością, której się doświadczyło, stanowi element naszej chrześcijańskiej tożsamości, którą tworzy bycie jednocześnie uczniem i ewangelizatorem<sup>23</sup>. Ta dwuczłonowa tożsamość dotyczy wszystkich ochrzczonych, także kapłanów i biskupów, którzy nie mogą uważać się za jedynych ewangelizatorów, lecz nieustannie wzrastać w swoim osobistym byciu uczniem Pana. Papież podaje przykłady z Ewangelii i Dziejów Apostolskich, pytając: „A my na co czekamy?”. Jakby nie chciał słuchać częstych tłumaczeń, zwalniających z tego obowiązku: że dzisiejszy świat taki trudny, zamknięty; że my słabi, ograniczeni. Kieruje wezwanie do kreatywności każdego człowieka Kościoła i zachęca go do formacji. Stając wobec konkretnej sytuacji, każdy ma się pytać: Jak w danych warunkach dotrzeć do człowieka z Ewangelią?

Jedną z kreatywnych ścieżek ewangelizacji jest pobożność ludowa. Po Soborze Watykańskim II dokonana się odnowa znaczenia pobożności ludowej, czego świadectwem jest adhortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandi* i opinia Benedykta XVI, uznającego ją za „cenny skarb Kościoła katolickiego”<sup>24</sup>. Na relację pobożności ludowej z liturgią zwracał uwagę dokument Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z roku 2002<sup>25</sup>. Papież Franciszek, mówiąc o roli konkretnego

---

– zmysłem wiary ludu Bożego. [...] Starszą siostrą zmysłu wiary jest zasada *lex orandi – lex credendi* (prawo modlitwy jest prawem wiary). Oznacza ona, że treść modlitwy jest jednocześnie treścią wiary i na odwrót. Wprawdzie zasada ta odnosi się głównie do liturgii, jednak nie tak bardzo jak liturgia nie jest dziełem całego Kościoła, zatem bez przeszkód można szukać początków zmysłu wiary właśnie w tej sięgającej V wieku zasadzie” (K. Mierzejewski, *Zmysł wiary ludu Bożego*, [http://www.wieczernik.oaza.pl/artukul/zmysl-wiary-ludu-bozego\\_id1019](http://www.wieczernik.oaza.pl/artukul/zmysl-wiary-ludu-bozego_id1019)).

<sup>22</sup> Por. EG 119; por. także KK 12.

<sup>23</sup> Por. EG 120.

<sup>24</sup> Benedykt XVI, *Przem. podczas sesji inauguracyjnej V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów (13.05.2007)*, AAS 99 (2007) 446.

<sup>25</sup> Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* (2002). W zatwierdzonym przez Jana Pawła II Dyrektorium jest mowa o harmonijnej zgodności między liturgią a pobożnością ludową. Dokument przypomina także zasady, które powinny być podstawą tej zgodności. Podaje on także odpowiednie wskazania w celu ich zastosowania w każdym z Kościołów lokalnych zgodnie z ich tradycjami miejscowymi. Część pierwsza dokumentu zawiera wnioski wynikające z historii, nauczania katolickiego i teologii, dla poszanowania i odnowy pobożności ludowej. Część druga zawiera wskazania odnoszące się do konkretnych praktyk pobożności, ujęte w rozdziałach: Rok liturgiczny i pobożność ludowa; Cześć oddawana Matce Bożej; Kult świętych i błogosławionych; Modlitwy wstawiennicze za zmarłych; Sanktuaria i pielgrzymki.

wyrazu wiary danej części Ludu Bożego, uwypukla obecność Ducha Świętego jako głównego Twórcy tego nieustannego procesu<sup>26</sup>. Jedną ze szczególnych form ewangelizowania, na którą zwraca uwagę papież, są pielgrzymki do sanktuariów i inne akty pobożności. Pobożność ludowa nie jest „pobawiona treści, lecz je odkrywa i wyraża bardziej za pośrednictwem symboli niż rozumu praktycznego, a w akcie wiary podkreśla bardziej *credere in Deum* niż *credere Deum*”. Akty te „są przejawem życia teologalnego, ożywianego działaniem Ducha Świętego, który został «rozlany w naszych sercach» (por. Rz 5,5)”<sup>27</sup>. Stąd wymóg otwartości i docenienia roli pobożności ludowej, której przejawy „mogą nas wiele nauczyć, a dla tego, kto potrafi je odczytywać, są *miejszem, w którym można znaleźć Boga*, na które powinniśmy zwracać uwagę, szczególnie w chwili, gdy myślimy o nowej ewangelizacji”<sup>28</sup>.

**Personalistyczny charakter ewangelizacji.** Jeśli ewangelizacja jest dzieleniem się osobistym doświadczeniem spotkania Boga i doznania Jego miłości, to winna być dziełem nieformalnego spotkania się z drugim człowiekiem, niekoniecznie przygotowanego, co do treści i miejsca. Pierwszym krokiem jest nawiązanie życiowego dialogu, wymiany doświadczeń o tym, co aktualnie zajmuje człowieka. Dopiero potem możliwy jest drugi krok: wyrażenie fundamentalnej kerygmy, „o osobistej miłości Boga, który stał się człowiekiem, wydał samego siebie za nas, i jako żyjący ofiaruje swoje zbawienie i swoją przyjaźń”<sup>29</sup>.

**Prymat Chrystusa.** W ten personalistyczny charakter kerygmy wpisuje się również, a może przede wszystkim, pierwszeństwo osobistej relacji ewangelizującego z Chrystusem. Ewangelizacja posiada wiele różnorodnych dróg. Na każdej jednak absolutną koniecznością jest pierwszeństwo Chrystusa. Oznacza to, iż zawsze to Jezus jest Panem i nic, w żadnej sytuacji ewangelizacyjnej misji Kościoła i każdego chrześcijanina nie może przesłonić Jego pierwszeństwa. Nawiązując do posynodalnej adhortacji Jana Pawła II *Ecclesia in Asia*, papież Franciszek nie tylko podkreśla, iż w każdej działalności ewangelizacyjnej musi być prymat głoszenia Jezusa Chrystusa, ale określa też sposób, w jaki się to powinno dokonywać. Ewangelizacja ma być „radosnym, cierpliwym i stopniowym przepowiadaniem zbawczej śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa”<sup>30</sup>. Mimo przeróżnych kryzysów, jakie generuje i jakim podlega współczesny człowiek, zawsze będzie w nim obecne – choć nie zawsze nazwane – pragnienie nieskończoności. Stąd też każdy człowiek ma w swoim życiu prawo nie do czegoś (wartości przemijających), ale do tego, by spotkał Jezusa Chrystusa.

<sup>26</sup> Por. EG 122.

<sup>27</sup> EG 125.

<sup>28</sup> EG 126.

<sup>29</sup> EG 128. Papież dodaje, że jeśli roztropne rozważenie okoliczności na to pozwala, warto zakończyć to krótką wspólną modlitwą.

<sup>30</sup> EG 110.

To zaś zakłada właściwe spojrzenie na człowieka, właściwą z teologicznego punktu widzenia antropologię. Człowiek jest powołany do wzrastania. W pełni teologiczne spojrzenie na człowieka pozwala dostrzec, że jego dojrzewanie nie jest mierzone jedynie ilością lat, osiągnięć ekonomicznych czy naukowych. Papież przypomina, że jedynym „chrystusowym” kryterium jest stopień odpowiedzi człowieka na Bożą miłość. Tę odpowiedź mierzy się czymś, co jest ponad wszystkimi cnotami, a mianowicie nowym przykazaniem, „które jest pierwszym, największym, które najlepiej nas określa jako uczniów: «To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem» (J 15,12)”<sup>31</sup>.

**Posłuszeństwo Duchowi.** Osobowa relacja z Chrystusem i osobami ewangelizowanymi znajduje swoje przedłużenie w posłuszeństwie Duchowi Świętemu w posługiwaniu się Jego darami. Wskazując na służebny charakter każdego charyzmatu (charyzmaty w służbie ewangelizującej komunii), papież wymienia kolejny aspekt pneumatologicznego wymiaru ewangelizacji. Ojciec Święty przypomina, iż autentyczność charyzmatu mierzy się jego zdolnością służbie dziełu Kościoła i jego jedności. Tylko Duch Święty może wzbudzać różnorodne dary w Kościele, zapewniając jednocześnie ich jedność. Stąd wezwanie papieża, aby nie przeszkadzać działaniu Ducha, zwłaszcza przez dążenie do różnorodności na fundamencie własnych ludzkich inicjatyw, które najczęściej prowadzą do podziału przez zamykanie się w ciasnych ludzkich schematach<sup>32</sup>. Tym samym, po raz kolejny, papież Franciszek zwraca uwagę na bezwzględne pierwszeństwo łaski i konieczność jej posłuszeństwa ze strony chrześcijanina.

Inną ważną drogą ewangelizacji jest ludzka myśl i ludzie tworzący kręgi intelektualne, zważywszy na wpływ tych kręgów społecznych na świat. „Jeśli pewne dziedziny nauki i kategorie myślenia są przyjęte do głoszenia orędzia, to stają się one narzędziami ewangelizacji; to woda przemieniona w wino. To jest to, co raz przyjęte, nie tylko zostaje odkupione, ale staje się narzędziem Ducha, by oświecić i odnowić świat”<sup>33</sup>. Szczególnie zadanie staje przed teologami. Głos papieża jest zdecydowany: nie wolno zadowolić się teologią uprawianą abstrakcyjnie, jedynie przy biurku! Papież pisze: „Kieruję apel do teologów, aby pełnili tę posługę jako część zbawczej misji Kościoła. Konieczne jest jednak, aby leżał im na sercu ewangelizacyjny cel Kościoła”<sup>34</sup>. W tym duchu ważny wkład w ewangelizację stanowią uniwersytety, z ich interdyscyplinarną oraz zintegrowaną wizją ewangelizacji, oraz szkoły katolickie, łączące zadanie wychowawcze z jasnym głoszeniem Ewangelii, co stanowi bardzo ważny wkład w ewangelizację kultury<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> EG 161.

<sup>32</sup> Por. EG 131.

<sup>33</sup> EG 132.

<sup>34</sup> EG 133.

<sup>35</sup> Por. EG 134.

Tytułem podsumowania trzeba podkreślić, że bezwzględne pierwszeństwo głoszenia kerygmy nie wynika jedynie z przesłanek metodologicznych. O wiele bardziej jest nim argument chrystologiczny. Personalistyczny charakter orędzia chrześcijańskiego wypływa z faktu, iż wiara jest przede wszystkim osobowym spotkaniem. Ten osobowy dialog to wejście w relację z żywym Chrystusem, który mocą swego Ducha realizuje w nas dzieło naszego pojednania z Ojcem i wprowadzenia w żywotną, osobową relację z Bogiem. Jest osobistym doświadczeniem Bożej miłości. I ta Boża miłość jest właśnie treścią kerygmy.

## KOŚCIÓŁ PROWADZĄCY DO CHRYSYTA. OD KERYGMY DO MISTAGOGII

Wskazując na mistagogiczny wymiar ewangelizacji, papież Franciszek poświęca drugi rozdział III części adhortacji *Evangelii gaudium* liturgicznemu przepowiadaniu Słowa, czyli homilii. Stwierdza wprost, że znaczenie tego tematu obejmuje nie tylko treść i formę liturgicznego przepowiadania, ale również bierze się z wielkiej wagi, jaką przywiązują do niego wierni. Jeśli stanowi ono kryterium oceny bliskości spotkania pasterza ze swoich ludem, to „wiele jest uwag krytycznych w odniesieniu do tej ważnej posługi i nie możemy ich nie słyszeć”<sup>36</sup>. Tym bardziej że niezbędność głoszenia Słowa pochodzi z Bożego ustanowienia, czego świadectwo daje choćby św. Paweł (por. Rz 10,14-17).

Od strony dogmatycznej ważny jest, podkreślony przez papieża, eucharystyczny kontekst głoszenia homilii. Liturgiczne głoszenie Słowa jest więcej niż medytacją czy katechezą, jest przede wszystkim dialogiem Boga ze swoim ludem. Dialog ten, poprzedzający sakramentalną komuniją, „ogłasza wspaniałe prawdy o zbawieniu i wciąż na nowo przypomina o zobowiązaniach, jakie wynikają z Przymierza”<sup>37</sup>. Z racji na swą wagę, na centralność Bożego przesłania należy czynić wszystko, aby homilia nie stała się widowiskiem. Jakie cechy winna więc posiadać, by nie tracić swojej tożsamości, by wzbudzić zapał i nadać sens celebracji? Najpierw papież zwraca uwagę na jej długość: homilia ma być krótka. „Jeśli homilia zbyt długo się przedłuża, niszczy dwie charakterystyczne cechy celebracji liturgicznej: harmonię między jej częściami oraz jej rytm”. Przepowiadanie ma ukierunkowywać wszystkich „ku komunii z Chrystusem w Eucharystii przemieniającej życie. Wymaga to, aby słowo kaznodziei nie zajmowało nadmiernego czasu, aby Pan

---

<sup>36</sup> EG 135. Tym bardziej że „homilia może być rzeczywiście intensywnym i szczęśliwym doświadczeniem Ducha, pokrzepiającym spotkaniem ze Słowem, stałym źródłem odnowy i wzrastania” (tamże).

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *List apostolski „Dies Domini”* 41; por. EG 137.



błyszczal bardziej niż szafarz<sup>38</sup>. Po raz kolejny dochodzi do głosu pierwszeństwo Chrystusa, prymat łaski.

Prymat łaski zwraca też naszą uwagę na rolę Ducha Świętego w tym liturgicznym przepowiadaniu. To bowiem dzięki Jego obecności może dokonywać się ewangelizowanie serc słuchaczy. W tym kontekście homilia jawi się jako dialog Kościoła-Matki ze swoimi dziećmi, w którym ważne są dwie postawy. Postawa dziecka, które „ufa, że wszystko, o czym jest pouczane, służy jego dobru, ponieważ wie, że jest kochane”, oraz postawa matki, która „przyjmuje to wszystko, co Bóg zasiał w jej dziecku, wsłuchuje się w jego troski i uczy się od niego”. Harmonia i owocność obu postaw w homilii jest możliwa dlatego, że to „Duch, który inspirował Ewangelie i działa w Ludzie Bożym, wskazuje również, jak powinno się wsłuchiwać w wiarę ludu i jak powinno się głosić słowo w każdej Eucharystii”<sup>39</sup>.

Treściowo homilia powinna być przekazem integralnej syntezy ewangelicznego orędzia. Papież nie dokonuje oceny homilii jedynie po efekcie końcowym, ale wskazuje również na znaczenie najważniejszych, konkretnych elementów jej przygotowania. „Przygotowanie przepowiadania słowa jest zadaniem tak ważnym, że należy poświęcić mu dłuższy czas studium, modlitwy, refleksji i kreatywności duszpasterskiej”<sup>40</sup>. Sprawą podstawową jest zaufanie Duchowi Świętemu i ofiarowanie się Mu jako aktywne i kreatywne narzędzie dla Jego dzieła. W innym przypadku, jak mocno podkreśla papież, „kaznodzieja, który się nie przygotowuje, nie jest «duchowy», jest nieuczciwy i nieodpowiedzialny wobec otrzymanych darów”<sup>41</sup>. Pierwszy krok, zdaniem papieża, to uznanie, że podstawą przepowiadania jest tekst biblijny, stąd trzeba mu poświęcić całą uwagę. Kolejny krok to pokora, czyli świadomość, iż Słowo Boże zawsze przekracza możliwości poznawcze człowieka, stąd przygotowanie kazania winno być nacechowane wielkoduszną i cierpliwą miłością. Bo „bezinteresownie i bez pośpiechu poświęcamy czas tylko rzeczom lub osobom, które kochamy. A tutaj chodzi o ukochanie Boga, który chciał *przemówić*”<sup>42</sup>. Ostatecznie przygotowanie winno zmierzać do odkrycia głównego przesłania tekstu biblijnego, tego, co tworzy jego strukturę i nadaje mu jedność. Zdaniem papieża „centralnym przesłaniem jest to, co autor na pierwszym miejscu chciał przekazać, co oznacza nie tylko poznanie idei, ale także efektu, jaki autor chciał wywołać”<sup>43</sup>. To główne przesłanie odnajdziemy tylko wtedy, gdy będziemy

---

<sup>38</sup> EG 138.

<sup>39</sup> EG 139. Za tym idą konkretne wskazówki papieża: „Temu kręgowi macierzyńsko-kościelnemu, w którym zachodzi dialog Pana ze swoim ludem, należy sprzyjać i pogłębiać go przez serdeczną bliskość kaznodziei, ciepło tonu jego głosu, spokojny styl jego zdań, radość jego gestów” (EG 140).

<sup>40</sup> EG 145.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> EG 146.

<sup>43</sup> EG 147. Papież Franciszek obrazuje swoją myśl bardzo konkretnie: „Jeśli tekst został napisany, by pocieszyć, nie powinniśmy się nim posługiwać w celu poprawiania błędów; jeśli został

odczytywać dany tekst w kontekście nauczania całej Biblii, przekazanego przez Kościół. Bo – co mocno podkreśla papież – „jest to ważna zasada interpretacji biblijnej, biorącej pod uwagę fakt, że Duch Święty nie natchnął tylko jednej części, ale całą Biblię”<sup>44</sup>.

**Personalizacja Słowa** oznacza dla głoszącego postawę wsłuchania się zarówno w głos Boga, jak i w głos słuchaczy. Trudno być wiarygodnym przekazicielem Słowa, jeśli samemu nie stanie się jego pierwszym słuchaczem. Franciszek przytacza tu myśl Jana Pawła II: pasterz „z sercem uległym i rozmodlonym musi zbliżyć się do Słowa, aby ono przeniknęło do głębi jego myśli i uczucia i zrodziło w nim nową mentalność”<sup>45</sup>. Tak więc Słowo ma zmieniać najpierw jego życie, gdyż ludzie zawsze najchętniej słuchają świadków. Kaznodzieja powinien być pierwszym adresatem kerygmy, świadomym, że to właśnie jego Bóg zbawił w Chrystusie; winien być przekonany, że ostatnie słowo zawsze należy do miłującego Boga. Dlatego papież w mocnych słowach przestrzega głoszącego, że „jeśli nie poświęca czasu, by modlić się Słowem, wtedy stanie się fałszywym prorokiem, oszustem lub pustym szarlatanem”<sup>46</sup>. Nie poprzestaje jednak tylko na napomnieniu, lecz jednocześnie pokazuje właściwą konkretną drogę: *lectio divina*<sup>47</sup>. Drugą zaś przestrzenią postawy otwartości jest wsłuchanie się w troski i potrzeby słuchającego go ludu. Ta kontemplacja ludzkiej sytuacji ma pomóc w odpowiednim oświetleniu życia człowieka światłem Bożego Słowa<sup>48</sup>. Dobry głosiciel Słowa powinien również zwrócić uwagę na odpowiedni dobór i właściwe wykorzystanie narzędzi pedagogicznych<sup>49</sup>.

---

napisany, by zachęcić, nie powinniśmy się nim posługiwać, by pouczać; jeśli został napisany, by uczyć czegoś o Bogu, nie powinniśmy się nim posługiwać, by wyjaśnić różne idee teologiczne; jeśli został napisany, by motywować do pochwały lub zadania misyjnego, nie posługujemy się nim, by przekazać najnowsze wiadomości” (tamże).

<sup>44</sup> Por. EG 148.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja „Pastores dabo vobis”* 115; por. EG 149.

<sup>46</sup> EG 151.

<sup>47</sup> Por. EG 152. Franciszek wskazuje na konkretne pytania, jakie można sobie wtedy stawiać: „«Panie, co mnie mówi ten tekst? Co chcesz zmienić w moim życiu przez to przesłanie? Co mnie denerwuje w tym tekście? Dlaczego mnie to nie interesuje?» albo «Co mi się podoba, co mnie inspiruje w tym Słowie? Co mnie pociąga? Dlaczego mnie pociąga?»” (tamże). Kapłan musi być też świadom, że jak każdemu dziełu łaski, tak i przy osobistej lekturze Pisma Świętego szatan będzie próbował go od tego odwieść różnymi pokusami.

<sup>48</sup> „Chodzi o powiązanie przesłania tekstu biblijnego z ludzką sytuacją, z tym, czym ludzie żyją, z doświadczeniem potrzebującym światła Słowa” (EG 154). Jednocześnie papież zwraca uwagę, że jest to cel głęboko religijny i duszpasterski, stąd nawiązywanie do konkretnych życiowych wydarzeń nie może być przeglądem aktualności w celu zaspokojenia ciekawości (od tego są media) ani odpowiedzią na pytania, których nikt sobie nie stawia. Por. EG 155.

<sup>49</sup> Papież ma tu na myśli sposób odpowiedniej prezentacji Słowa: czyli nie tylko *co*, ale i *jak* głosić. Franciszek wskazuje tu na kilka wybranych praktycznych narzędzi. Pierwszym jest odpowiednie przemawianie obrazami, bo – precyzuje papież – „Dobra homilia, jak powiadał mi stary mistrz, powinna zawierać «jedną myśl, jedno uczucie i jeden obraz»” (EG 157). Dalej

## KERYGMA W MISTAGOGII: KU CHRYSOFORMIZACJI

Czwarty rozdział adhortacji *Evangelii gaudium* papież poświęca ukazaniu prawdy o tym, iż ewangelizacja w służbie kerygmy ma prowadzić do konkretnego celu: stałego przemieniania się w Chrystusie, by stopniowo „żyć według Ducha” (Rz 8,5). Jednak dar Chrystusa (kerygma) stanowi jedynie początek, który zakłada trud powiązania ze Zbawicielem całego życia wiary (mistagogia). Dynamizm kerygmy winien kształtować celebrację misterii wiary, aby dokonywał się proces chrysoformizacji, czyli kształtowania postaw na wzór Jezusa Chrystusa. Rozwój ten nie jest jedynie formacją o charakterze intelektualnym, gdyż jego celem jest doprowadzenie człowieka do życia nowym przykazaniem miłości, które jest koroną wszystkich cnót<sup>50</sup>. Będzie to możliwe tylko wtedy, gdy człowiek uzna bezwzględne pierwszeństwo łaski w swoim życiu chrześcijańskim: najpierw jest się obdarowanym, dopiero potem można odpowiedzieć na dar<sup>51</sup>.

**Temu rozwojowi służą wychowanie i katecheza.** Główną rolę w każdej odnowie chrześcijanina czy całego Kościoła odgrywa kerygma, pierwsze przepowiadanie. Pierwszeństwo nie ma tu charakteru czasowego, lecz treściowy, „ponieważ jest głównym orędziem, tym, do którego trzeba stale powracać i słuchać na różne sposoby, i które trzeba stale głosić podczas katechezy w tej czy innej formie, na wszystkich jej etapach”<sup>52</sup>. W konsekwencji głosicielowi winna towarzyszyć świadomość, że sam musi być nieustannie ewangelizowany<sup>53</sup>. Oznacza to, że i kapłan, i cały Kościół nie może zapomnieć o aktualności kerygmy na każdym etapie chrześcijańskiego wzrastania. Ta aktualność ma charakter solidnego fundamentu: „Nie ma nic bardziej solidnego, bardziej głębokiego, bardziej pewnego, bardziej treściwego i bardziej mądrego od przepowiadania początkowego”<sup>54</sup>. Stąd cała chrześcijańska formacja jest niczym innym, jak pogłębianiem i ukonkretnianiem kerygmy. Jest bowiem odpowiedzią na drzemiące w ludzkim sercu pragnienie nieskończoności. Dlatego, zdaniem papieża, z centralnego charakteru kerygmy wynikają konkretne cechy, jakimi powinno odznaczać się przepowiadanie:

„aby wyrażało ono zbawczą miłość Boga, uprzednią wobec wszelkich naszych zobowiązań moralnych i religijnych; żeby nie narzucało ono prawdy i odwoływało się do wolności; żeby miało pewne cechy radości, bodźca, żywotności i harmonijnej pełni nie sprowadzającej przepowiadania do kilku doktryn, czasem bardziej filozoficznych niż ewangelicznych”<sup>55</sup>.

---

wskazuje na prostotę języka (por. EG 158) oraz na pozytywny jego charakter (samo narzekanie bowiem zniechęca (por. EG 159).

<sup>50</sup> Por. EG 161.

<sup>51</sup> Por. EG 162.

<sup>52</sup> EG 164.

<sup>53</sup> Por. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, 26.

<sup>54</sup> EG 165.

<sup>55</sup> Tamże.

Również osoba ewangelizatora winna odznaczać się właściwymi przymiotami, ułatwiającymi głoszenie kerygmy<sup>56</sup>.

**Inicjacja mistagogiczna.** Dopiero gdy jasna i utrwalona została zasada pierwszeństwa kerygmy, można odwołać się do drugiego elementu, mianowicie inicjacji mistagogicznej. Zdaniem papieża oznacza ona „zasadniczo dwie rzeczy: niezbędną progresywność doświadczenia formacyjnego, w którym uczestniczy cała wspólnota, oraz dowartościowanie liturgicznych znaków inicjacji chrześcijańskiej”<sup>57</sup>. Papież ubolewa, że wiele podręczników i programów nie uwzględniło jeszcze konieczności odnowy mistagogicznej, i przypomina, że katecheza, będąc głosem Słowa, „potrzebuje zawsze odpowiedniego środowiska i atrakcyjnej motywacji, posługiwania się wymownymi symbolami, włączenia w szeroki proces rozwoju oraz integracji wszystkich wymiarów osoby we wspólnotowym procesie słuchania i odpowiedzi”<sup>58</sup>. Szczególnie owocne może okazać się, zdaniem Franciszka, zwrócenie uwagi na „drogę piękną” (*via pulchritudinis*)<sup>59</sup>. Może to pomóc w odkryciu, iż wierzyć w Chrystusa i kroczyć za Nim jest rzeczą „piękną, zdolną napełnić życie nowym blaskiem i głęboką radością, nawet pośród trudnych doświadczeń. W tej perspektywie wszystkie formy autentycznego piękna mogą być uznane za drogę prowadzącą do spotkania z Panem Jezusem”<sup>60</sup>. Pomaga to wzmocnić moralne przesłanie katechezy, zachęcające do wzrastania w wierności ewangelicznemu stylowi życia. Łatwiej będzie można to przyjąć i zrozumieć, gdy głoszący będzie wskazywał najpierw pożądane dobro, propozycję życia, dojrzałości, realizacji, owocności. Dopiero w tym świetle będzie zrozumiałe piętnowanie zła, które może zaciemnić prawdę Ewangelii<sup>61</sup>.

**Głoszenie osobistym towarzyszeniem.** Nic tak nie uwiarygodnia głosu dobrej nowiny Ewangelii, jak osobiste towarzyszenie głoszącego tym, którzy go słuchają. Jak zauważa Franciszek, w świecie cywilizacji anonimowości „Kościoł potrzebuje serdecznego spojrzenia, by kontemplować, wzruszyć się i zatrzymać

<sup>56</sup> Tymi predyspozycjami, pomagającymi lepiej przyjąć orędzie, są: „bliskość, otwarcie na dialog, cierpliwość, serdeczna gościnność, która nie potępia” (tamże).

<sup>57</sup> EG 166.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> *Via pulchritudinis* jako droga teologicznego poznania, pomagająca lepiej zrozumieć zbawczą relację Bóg–człowiek, zajmuje coraz więcej miejsca we współczesnej refleksji teologicznej. Na przykład odnośnie do *via pulchritudinis* w mariologii zob.: S. De Fiores, *Mariologia w wymiarze estetycznym*, „Salvatoris Mater” 2009, nr 2, s. 161-192; T. Siudy, *Droga piękna w mariologii*, w: „Cała piękna jesteś, Maryjo”. *Mariologia na drodze piękna. Materiały z sympozjum mariologicznego i spotkania kustoszy sanktuariów polskich, Skarżysko Kamienna, 11-12 września 2009 r.*, red. G.M. Bartosik, J. Karbownik, Częstochowa 2009, s. 36-44; J. Lekan, *Maryja ikoną Chrystusa – „Nowego Człowieka”*. *Via pulchritudinis w mariologii*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014), z. 2, s. 79-98.

<sup>60</sup> EG 167. Papież od razu uspokaja, że nie chodzi tu o szerzenie relatywizmu estetycznego, lecz o przywrócenie szacunku dla piękna, gdyż – jak twierdzi św. Augustyn – „kochamy tylko to, co jest piękne” (*De musica*, VI, XIII, 38: PL 32,1183-1184).

<sup>61</sup> Por. EG 168.

przed drugim człowiekiem za każdym razem, kiedy jest to konieczne<sup>62</sup>. Stawia to przed Kościołem wyzwanie takiego formowania pasterzy i wszystkich ewangelizatorów, aby w tej „sztuce towarzyszenia” „wszyscy nauczyli się zawsze zdejmować sandały wobec świętej ziemi drugiego (por. Wj 3,5)”<sup>63</sup>. Nikt nie może sobą przesłaniać innym Chrystusa. Jednocześnie to towarzyszenie duchowe, z tej racji, że prowadzi do Boga, jest szkołą prawdziwej wolności. Papież uwypukla tu głęboką prawdę antropologiczną: odejście od Boga nie czyni człowieka bardziej wolnym, a wręcz przeciwnie, bardziej go zniewala, gdyż wówczas ludzie „pozostają sierotami bez ratunku, bez domu, do którego można by zawsze wrócić. Przystają być pielgrzymami i zamieniają się w błądzących, zawsze krążących wokół siebie, nigdzie nie dochodząc”<sup>64</sup>. By w tym procesie być uległymi prowadzeniu Ducha Świętego, trzeba „uczyć się sztuki słuchania, która jest czymś więcej niż tylko słyszeniem. W komunikacji z drugim człowiekiem pierwszą sprawą jest zdolność serca, umożliwiająca bliskość, bez której nie ma prawdziwego spotkania duchowego”<sup>65</sup>. Postawa ta nie tyle prowadzi do poznania do końca tajemnicy życia łaski, ile pomaga przeciwdziałać popadaniu w fatalizm czy małoduszność, gdy człowiek odkrywa własne słabości. Sprzyja też wzrostowi wiary w moc łaski Bożej, pełnemu przyjęciu orędzia Ewangelii, gdyż autentyczne towarzyszenie duchowe zawsze jest częścią misji ewangelizacyjnej<sup>66</sup>. Wszystko zaś powinno być oparte na ciągłym słuchaniu żywego Słowa. Albowiem „Słowo Boże, słuchane i celebrowane, zwłaszcza w Eucharystii, karmi i umacnia wewnętrznie chrześcijan oraz czyni ich zdolnymi do prawdziwego świadectwa ewangelicznego w życiu codziennym”<sup>67</sup>. Stąd postulat papieża, by studium Pisma Świętego było dostępne dla wszystkich wierzących<sup>68</sup>.

## WNIOSKI

Pytając papieża Franciszka o drogi czy sposoby spotkania Pana Boga odpowiednie dla współczesnego człowieka, otrzymujemy refleksję wielowątkową, obejmującą wszystkie najistotniejsze aspekty. Jeśli szukamy sposobów właściwej inicjacji mistagogicznej, musimy stale strzec pierwszeństwa (jakościowego) kerygmy.

---

<sup>62</sup> EG 169. To wezwanie jest bardzo konkretne i sprzyjające wzrastaniu w wierze: „Musimy nadać naszej drodze zdrowy rytm bliskości, wraz ze spojrzeniem okazującym szacunek i pełnym współczuciem, które jednak jednocześnie będzie leczyło, wyzwalało i zachęcało do dojrzewania w życiu chrześcijańskim” (tamże).

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> EG 170.

<sup>65</sup> EG 171.

<sup>66</sup> Por. EG 172-173.

<sup>67</sup> EG 174.

<sup>68</sup> Por. EG 175.

Wynika ono nie tylko z jej zawartości treściowej, ale również z zawartego w niej dynamizmu uobecniania Królestwa Bożego pośród nas. Kerygma jest trynitarna, a przez to jednocześnie głęboko personalna i personalistyczna. Ja spotykam Pana Boga; ja pomagam innym Go spotkać.

Niewątpliwie mamy tu do czynienia z poważną, zdrową teologią. A jednocześnie jest to przekaz bardzo praktyczny, o zastosowaniu pastoralnym. Na dodatek przeniknięty stylem „żywiółowo-latynoskim”. Jest to teologia o charakterze pozytywnym. Dzisiejsze drogi człowieka do Boga to zachowanie zawsze ważnych i obowiązujących prymatów: łaski Bożej, prymatu Chrystusa, posłuszeństwa Duchowi Świętemu – indywidualnego i wspólnotowego (a nie narzucanie Mu własnych schematów); jedność Kościoła w wielości osób i charyzmatów; pneumatologiczny wymiar Kościoła.

Ważnym przesłaniem płynącym z adhoratacji *Evangelii gaudium* papieża Franciszka jest ukazanie powszechnej odpowiedzialności za głoszenie dobrej nowiny o zbawieniu. Jest to jakby opcja za mocniejszym uwypukleniem charyzmatycznej rzeczywistości tajemnicy Kościoła. Nie na darmo I rozdział III części nosi tytuł: „Cały lud Boży głosi Ewangelię”. Nie negując dogmatycznego fundamentu Kościoła, papież zaprasza do zgłębienia jego wymiaru historycznego i pozainstytucjonalnego. Nie jest to ludzka arbitralna decyzja, lecz wynikająca z boskiego pochodzenia tego właśnie historycznego Kościoła, „mającego swą ostateczną podstawę w wolnej i bezinteresownej inicjatywie Boga”<sup>69</sup>.

## KERYGMA AND MYSTAGOGY IN THE SALVIFIC ENCOUNTER OF MODERN MAN WITH GOD

### Summary

Man is the way of the Church. So what ways should the Church seek today in order to reach man who will not be afraid to encounter Christ, to attain the truth about Him and to accept Him into his life? It is one of main ideas of Pope Francis' exhortation *Evangelii Gaudium*. The Pope points to two fundamental and inextricably linked issues: kerygma and mystagogy. The dynamism of kerygma ought to shape the celebration of the mysteries of faith and thus the process of the transformation of life will lead to a formation in Christ-likeness, which means shaping the attitudes in imitation of Christ.

Słowa kluczowe: kerygma, mistagogia, chrystoformizacja, Kościół, ewangelizacja, zbawienie, Jezus Chrystus.

Keywords: kerygma, mystagogy, formation in Christlikeness, the Church, evangelization, salvation, Jesus Christ.

---

<sup>69</sup> EG 111.

Ks. Kazimierz Pek\*  
WT KUL, Lublin

## MARIOLOGIA JÓZEFA KUDASIEWICZA DLA KOŚCIOŁA W POLSCE

Biblijne badania ks. Józefa Kudasiewicza (1926-2012), profesora z KUL, przyczyniły się do wyjaśnienia lub wypromowania ważnych zagadnień mariologicznych. Jego uwrażliwienie teologiczne uwarunkowane było pobożnością maryjną w Polsce i nauczaniem Vaticanum II. Przekonywająco uzasadnił potrzebę uprawiania mariologii eklezjotypicznej. Maryja jest proroczo zapowiedziana w Starym Przymierzu jako Córa Syjonu. Nowe Przymierze ukazuje ją jako Ikonę Kościoła. Dla lepszego poznania godności i funkcji Matki Pana służy dewiza: „przez Jezusa do Maryi”. Był do niej przekonany Jan Paweł II. Kudasiewicz podał jej uzasadnienie biblijne. W swym dorobku mariologicznym zostawił medytacyjny komentarz do wszystkich tekstów biblijnych o Marii. Refleksje prowadził w kontekście życia Kościoła w Polsce. Doszedł w ten sposób do sformułowania wielu postulatów (często niepopularnych) właściwego kształtowania pobożności maryjnej.

W 2007 roku prof. S.C. Napiórkowski OFMConv zwrócił się do ponad 300 teologów w Polsce z zapytaniem: „Teologu polski, co sądzisz o swojej twórczości?”. Chodziło o samoocenę swego dorobku, czyli wskazanie najważniejszych tez i publikacji. Na inicjatywę emerytowanego profesora KUL odpowiedziało 122 naukowców. Wśród nich znalazł się ks. prof. J. Kudasiewicz. W autoreferacie wskazał na następujący obszar badań: „ewangelie synoptyczne w aspekcie historycznym, literackim i teologicznym, teologia biblijna Nowego Testamentu ze szczególnym uwzględnieniem mariologii”<sup>1</sup>. Po tym wstępie, zaznaczył, że spośród jego 15 książek i ponad 200 artykułów tylko 3 książki zasługują na szczególną uwagę. Wśród nich wymienił książkę pt. *Matka Odkupiciela*, która miała dwa wydania w latach 1991 i 1996<sup>2</sup>. J. Kudasiewicz potwierdził i rozwinął to stanowisko

\* Ks. dr hab. Kazimierz Pek – prof. KUL, kierownik Katedry Pneumatologii, Eklezjologii i Mariologii WT KUL.

<sup>1</sup> S.C. Napiórkowski, *Teologu polski, co sądzisz o swojej twórczości*, Niepokalanów 2007, s. 165.

<sup>2</sup> Tamże, s. 165, 167-168.

w wywiadzie, który się ukazał w 2002 roku<sup>3</sup>. Publikacja zawiera również wybór jego prac mariologicznych, których liczba tylko nieznacznie wzrosła do 2013 roku, kiedy zorganizowano sesję poświęconą jego twórczości<sup>4</sup>. Biblista z KUL życzy sobie, aby zwrócono uwagę na jego mariologię. Lektura jego prac pozwala potwierdzić, że życzenie to jest w pełni uzasadnione.

## UWARUNKOWANIA MARIOLOGII JÓZEFA KUDASIEWICZA

Nie tylko mariologia, ale cała teologia lubelskiego biblisty była ukierunkowana na życie. Miał on zatem świadomość, że na kształt jego twórczości wpływała już pobożność ludowa. Wychowywał się w rodzinie katolickiej. Parafię swoją nazywał maryjną, gdyż w kościele znajdował się obraz Matki Bożej z wotami. Pielgrzymował też do sanktuarium maryjnego w Piotrkowicach Chmielnickich. Zauważył jednak po latach, że duszpasterze promowali nabożeństwa maryjne, a szczególnie stawiano na modlitwę różańcową, która była postrzegana „prawie jak sakrament Maryi”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> J. Kudasiewicz, *Biblijna droga pobożności maryjnej*, Kielce 2002.

<sup>4</sup> *Matka naszego zawierzenia*, WDr 8 (1980), nr 8, s. 45-56; *Biblijne korzenie mariologii*, AK 80 (1988), nr 475, s. 361-380; *Testament Jezusa (J 19,25-27). Nowe trendy interpretacyjne*, RTK 37 (1990), z. 1, s. 49-61; *Kult Ojca w Duchu i prawdzie a szczególnie cześć Maryi*, w: *Nauczycielka i Matka*, red. S. Napiórkowski, Lublin 1992, s. 250-284; *Biblijne podstawy mariologii eklezjotypicznej*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. Gajek, K. Pek, Warszawa 1993, s. 39-76; *Maryja a Kościół*, RT 40 (1993), z. 6, s. 31-34; *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996; *Biblijne spojrzenie na Matkę Jezusa w ujęciu Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. S.C. Napiórkowski, B. Kochaniewicz, Kraków 1996, s. 21-31; *Dziewica słuchająca i rozważająca*, „Pastores” 8 (2000), nr 3, s. 111-119; *Dziewica modląca się*, „Pastores” 9 (2000), nr 4, s. 109-116; „*I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie*” (J 19,27b), w: *Pan moim światłem. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 205-213; „*Mąż Jej Józef, który był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał narazić Jej na zniesławienie*” (Mt 1,19), w: *Wszystko czynię dla Ewangelii. Księga pamiątkowa ku czci O. Prof. Hugoliona Langkammera*, red. ks. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 221-228; *Biblijna droga pobożności maryjnej* (wywiad), „*Salvatoris Mater*” 3 (2001), nr 2, s. 239-280; *Dziewica prosząca*, „Pastores” 10 (2000), nr 1, s. 108-120; *Jasnogórskie śluby Narodu dziś*, „Gość Niedzielny” 2001, nr 17, s. 11; *Dziewica trwająca na modlitwie*, „Pastores” 13 (2001), nr 4, s. 116-126; *Teologia i duchowość dziewictwa Maryi w świetle Pisma Świętego*, w: *In Christo Redemptore. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Jerzego Misiurka*, red. J.M. Popławski, Lublin 2001, s. 151-162; *Dziewica rodząca*, „Pastores” 14 (2002), nr 1, s. 117-126; *Dziewica ofiarująca*, „Pastores” 15 (2002), nr 2, s. 110-119; *Nowe tajemnice różańca świętego: teologia, kontemplacja, życie*, Ząbki 2002; *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne*, Licheń, 26-27 października 2001 roku, red. S.C. Napiórkowski, K. Pek, Częstochowa–Licheń 2002, s. 31-51; *Oto Matka Twoja: biblijny katechizm maryjny*, Kielce 2007; *Różaniec Dziewicy Maryi: rozważanie tajemnic z Janem Pawłem II*, Kielce 2010.

<sup>5</sup> J. Kudasiewicz, *Biblijna droga pobożności maryjnej*, s. 248.



O zachęcie do naśladowania Maryi prawie nie wspominało. Mając to na uwadze, J. Kudasiewicz ocenia, że „była to pobożność typowo ludowa, emocjonalna”<sup>6</sup>. Tak odbierał również czas pobytu w szeregach sodalicy mariańskiej, do której należał w okresie gimnazjum oraz liceum. Lata PRL wyraźnie przyczyniły się do tego, że wówczas pobożność maryjna nabrała kształtów bogoojczyźnianych.

Na inne kierunki formacji tej pobożności J. Kudasiewicz natrafił w seminarium duchownym w Kielcach. Należał do koła czcicieli Maryi. O ile scholastyczna mariologia nie wzbudziła w nim zainteresowania, o tyle zafascynował się biblijnymi wprowadzeniami do modlitwy różańcowej. Jednak mając na uwadze swój artykuł w piśmie kleryckim, uznał po latach, że to w dalszym ciągu była maryjność z wczesnej młodości.

Pewien zwrot nastąpił, gdy wyjechał do Rzymu na studia. Zabrał tam znaleziony przypadkowo traktat maryjny św. Ludwika Grignion de Montforta. Po tej lekturze uznał, że „prawdziwe nabożeństwo do Maryi stawia duże wymagania, to nie jest zwykła dewocja”<sup>7</sup>. Prawdopodobnie od tego czasu zaczął oceniać wszelkie formy pobożności maryjnej w kontekście całego życia chrześcijańskiego. Prowadziło go to do wniosku, że łatwo jest zorganizować wystawny kult, bez troski o prawosć życia i sprawiedliwość, bez stałej formacji chrześcijańskiej.

Studia biblijne i nauczanie Vaticanum II przyczyniły się do bardziej krytycznej lektury Montforta. Zdaje się, że Biblia wówczas zajęła jednoznacznie miejsce traktatu, którego tezy w niektórych miejscach należało skorygować. J. Kudasiewicz nie opublikował komentarza do pism francuskiego niewolnika maryjnego. Postanowił nade wszystko stosować Pismo Święte w kształtowaniu pobożności chrześcijańskiej, także maryjnej. Krótko mówiąc, zaczął współmyśleć z nauczaniem soborowym i nauczaniem papieży Pawła VI i Jana Pawła II. Utwierdziło go w takim nastawieniu spotkanie w KUL z prof. S.C. Napiórkowskim OFMConv. Aż do czasu przejścia tych profesorów na emeryturę oba nazwiska figurowały na najważniejszych sympozjach mariologicznych w Polsce.

## WKŁAD JÓZEFA KUDASIEWICZA W ODNOWĘ POLSKIEJ MARIOLOGII

Prof. Kudasiewicz do najważniejszych swych prac mariologicznych zaliczył medytacje biblijne o Maryi. Jednak lektura wszystkich jego publikacji prowadzi do wniosku, że nie można pominąć opracowań mniejszych, zwłaszcza dwóch artykułów. Zabrał ważny głos w sprawie mariologii eklezjotypicznej i w sprawie dewizy *per Iesum ad Mariam*.

---

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże, s. 250.

## UZASADNIENIE MARIOLOGII EKLEZJOTYPICZNEJ

W dniach 18-21 października 1989 roku organizowałem w Lublinie sympozjum poświęcone mariologii eklezjotypicznej. Jego celem była weryfikacja metodologiczno-teologiczna takiego nauczania o Matce Pana<sup>8</sup>. Próba została podjęta przez polskich teologów. Nawiązano do kongresu mariologicznego w 1958 roku, na którym odkrywano, że w mariologii pojawiły się dwie koncepcje: chrystotypiczna i eklezjotypiczna. Nie trzeba być wybitnym znawcą mariologii w Polsce, aby odkryć, że była ona w XX wieku ukierunkowana chrystotypicznie. W czasie wspomnianego sympozjum postulowano, by to ukierunkowanie uzupełnić ujęciem eklezjotypicznym. Ten głos poparł i uzasadnił J. Kudasiewicz<sup>9</sup>. Zauważył, że kwestia jest ważna, gdyż Ewangelie wprost i wyraźnie nie mówią o związkach Maryi z Kościołem. Jedyne dostępne na ten temat tekst to Dz 1,13-14.

Jednak według niego ogromnego znaczenia nabierają wyrażenia, które *implicitie* ukazują prawdę o godności i misji Maryi. Postawił zatem tezę, że mariologia eklezjotypiczna jest przede wszystkim mariologią Córy Syjonu<sup>10</sup>. Odniesienie tytułu Córa Syjonu do Maryi pozwala w niej dostrzec uosobienie Kościoła – nowego Ludu Bożego. Terminem tym posługuje się Vaticanum II<sup>11</sup>. Był on bliski także Janowi Pawłowi II<sup>12</sup>. W zrozumieniu znaczenia tego tytułu należy odwołać się do So 3,4 i Za 2,14. W tych tekstach Córa Syjonu stanowi personifikację Izraela. Zastosowanie tego ujęcia widać u Łukasza, zwłaszcza w wyrażeniu *chaire*, które wzywa do radości mesjańskiej. Płynie ona z poczęcia, narodzin i życia Jezusa. Zdaniem biblisty Maryja jako indywidualna osoba reprezentuje i streszcza w sobie lud Boży Starego Testamentu. Według Jana „zamiast Jerozolimy – Matki wszystkich ludzi występuje teraz Maryja – Matka wszystkich wierzących w Chrystusa, których przedstawia umiłowany uczeń stojący pod krzyżem”<sup>13</sup>. Mając to na uwadze, można stwierdzić, że Maryja reprezentuje również Kościół – Matkę. Zdaniem J. Kudasiewicza to ujęcie wzbogaca rozumienie roli Maryi w Kościele. Nie tylko potwierdza, że jest ona obecna pośród Kościoła, jak wzór i orędowniczka, ale prawdziwa personifikacja Kościoła. Jednak jego zdaniem, nie tylko jest ważny dla mariologii tytuł Córa Syjonu. Matka Jezusa jest uosobieniem ludu Przymierza. Bowiemy „*fiat* zwiastowania jest momentem poczęcia Jezusa i Kościoła, którego On jest Głową”<sup>14</sup>. Podobne znaczenie eklezjotypiczne posiada J 2,1-12; 2,5. Prowadzi

<sup>8</sup> K. Pek, *Intorno alla mariologia ecclesiotipica*, EphM 40 (1990), I-II, s. 129-133.

<sup>9</sup> J. Kudasiewicz, *Biblijne podstawy mariologii eklezjotypicznej*, w: *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. Gajek, K. Pek, Warszawa 1993, s. 39-76.

<sup>10</sup> Tamże, s. 43nn.

<sup>11</sup> KK 55.

<sup>12</sup> RM, 3, 8, 24, 41.

<sup>13</sup> J. Kudasiewicz, *Biblijne podstawy mariologii eklezjotypicznej*, s. 50.

<sup>14</sup> Tamże, s. 55.

to biblistę do wyrażenia przekonania, że rację miał M. Thurian, gdy nazwał Maryję ikoną Kościoła. To ujęcie bardzo uzupełnia znany w Polsce tytuł Matka Kościoła<sup>15</sup>.

W podsumowaniu referatu J. Kudasiewicz wyraźnie zaznaczył, że mariologia ekklezjotyczna posiada głębokie podstawy biblijne. Ponadto uwzględnia ona jedność obu Testamentów. Od strony egzystencjalnej ukazuje biskość Maryi i macierzyński rys Kościoła.

Dziś w polskiej literaturze przedmiotu można znaleźć wiele prac rozwijających mariologię ekklezjotyczną. Referat sprzed 25 lat był jednak pionierski.

#### PROMOCJA DEWIZY *PER IESUM AD MARIAM*

Nowe tysiąclecie przyniosło interesującą inspirację dla mariologii. Impuls dał Jan Paweł II w roku 2000, na zakończenie kongresu mariologicznego w Rzymie podczas Roku Jubileuszowego. 24 września na zakończenie papieskiej sesji Jan Paweł II podczas homilii przypomniał znaną dewizę *per Mariam ad Iesum*. Ale dodał, także: *per Iesum ad Mariam*. Rok później, bo w dniach 26-27 października, zostało zorganizowane w Licheniu sympozjum poświęcone tej sprawie. Organizatorem było Polskie Towarzystwo Mariologiczne i sanktuarium. Uczestnicy mieli świadomość, że papież wyeksponował dewizę niezwykle brzemionną w skutkach teologicznych i pastoralnych. Ponadto było już wiadome, że w Europie jedynie wydanie polskie i francuskie „L’osservatore Romano” zauważyło spontaniczne dopowiedzenie Jana Pawła II<sup>16</sup>. Badacze jego myśli nie byli zdziwieni, gdyż kilkakrotnie posłużył się tym określeniem już jako Karol Wojtyła, począwszy od lat 60. minionego stulecia. Po sympozjum powstała zespołowa monografia. Wydatnie przyczynił się do jej powstania J. Kudasiewicz<sup>17</sup>. Warto jednak w tym miejscu zauważyć, że lubelski biblista już nie pierwszy raz zmagał się z tym tematem. Zainspirowany komentarzem S.C. Napiórkowskiego do encykliki *Redemptoris Mater* w pierwszym wydaniu swej książki wprowadził paragraf zatytułowany: *Przez Jezusa do Maryi*<sup>18</sup>. Uzasadnienie dla tej dewizy znalazł w perykopie o mędrcach ze Wschodu (Mt 2,1-12).

Na użytek liceńskiej sesji J. Kudasiewicz sformułował dwie tezy:

„1. Jezus umierając na krzyżu objawił nowy rodzaj macierzyństwa Maryi: Maryja nie tylko jest matką Jezusa, ale z Jego woli jest matką umiłowanego ucznia i tych, których On reprezentował. Maryja została przez Jezusa objawiona jako matka uczniów. *Przez*

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 72.

<sup>16</sup> K. Kowalik, *Per Mariam od Iesum, per Iesum ad Mariam*, „Salvatoris Mater” 2 (2001), s. 23.

<sup>17</sup> J. Kudasiewicz, *Przez Jezusa do Maryi w Biblii*, w: *Przez Jezusa do Maryi. Materiały Z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne*, Licheń, 26-27 października 2001 roku, red. S.C. Napiórkowski, K. Pek, Częstochowa–Licheń 2002, s. 31-51.

<sup>18</sup> J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 109.

*Jezusa...* ma tu nie tylko zwykły sens poznawczy, ale również głęboką wymowę teologiczną (J 19,25-27). Wreszcie Jezus dał Janowi Maryję za matkę. Przez Jezusa Maryja została dana Janowi i tym, których on przedstawia. «Objawiona» i «dana» przez Jezusa. Tekst ten stanowi podstawę teologiczną formuły *Przez Jezusa do Maryi*. 2. W Nowym Testamencie spotykamy ludzi, którzy «szukając» Chrystusa znajdują również Jego Matkę (Mt 2,1-11); «oczekując» na Mesjasza-Zbawiciela spotykają również Jego Matkę (Łk 2,25-35); wreszcie «słuchając» słów Jezusa i «patrzając» na Jego czyny dochodzą do uwielbienia Jego Matki (Łk 11,27-28)<sup>19</sup>.

Trzeba przyznać, że najbardziej oryginalna jest interpretacja J 19,25-27. Nie tylko widać w niej ilustrację dewizy *przez Jezusa do Maryi*. Ta perykopa bywała czytana na użytek niewolnictwa maryjnego lub zawierzenia Maryi z pominięciem bezpośredniego kontekstu. J. Kudasiewicz, nieskrępowany upowszechnionymi komentarzami, wydobywa na światło dzienne czasownik *lambanein* (polskie tłumaczenie „przyjąć”) i jego znaczenie teologiczne. To określenie łączy się z terminem obecnym w prologu Janowym i nie oznacza przyjmowania niewolniczego lub sentymentalnego, ale w wierze. Nie jest wykluczone, że przemyślenia J. Kudasiewicza wyraźnie są pionierskie także dla teologii przyjmowania Matki Jezusa. Ważne było odkrycie prawdy w testamencie z Krzyża, że kontemplując tajemnicę Jezusa, spotykamy Jego Matkę. Zdaniem profesora budowanie maryjności na takim komentarzu będzie chronić przed mariocentryzmem i pozwoli na nowo odkryć w misterium Krzyża Jezusa Bożego Ducha. Zdecydowanie wyraża przekonanie, że przyjmowanie dewizy *przez Jezusa do Maryi* w odczytaniu tekstu Janowego „będzie prowadzić do Ducha Świętego, a nie zastępować Go. Dar Ducha bowiem jest nowym darem umierającego Jezusa (J 19,30.37). Nie utożsamia się z Jego Matką”<sup>20</sup>.

## MEDYTACJE O MARYI W KONTEKŚCIE ŻYCIA KOŚCIOŁA

Książka *Matka Odkupiciela* posiada w podtytule informację, że jest to zbiór biblijnych medytacji. Pozostaje jednak stwierdzić, że występujące analizy literackie, egzegetyczne i teologiczne nie pozwalają zaliczyć opracowania do łatwych medytacji. Wydaje się, że to raczej medytacyjne uprawianie teologii, a w tym wypadku mariologii. Jest ona biblijna, także poetycka, ale pozbawiona ekliwizacji i psychologizowania. Najważniejsze jest jednak inne założenie, które przyjął J. Kudasiewicz. Postanowił nie tylko przedstawić najnowsze badania mariologii biblijnej, ale także ukazać je w kontekście życia Kościoła. W wywiadzie powiedział: „moim wielkim pragnieniem było, żeby przyszły czytelnik mojej książki dowiedział się nie tylko o poziomie mariologii, ale również o życiu mojego

<sup>19</sup> Tenże, *Przez Jezusa do Maryi w Biblii*, s. 33.

<sup>20</sup> Tamże, s. 42.

Kościola, o poziomie duchowości maryjnej, o recepcji soboru<sup>21</sup>. Powstała książka, która ukazuje Matkę Pana w kontekście historiozbawczym i w relacjach z Ojcem (cz. 1), z Synem (cz. 2) i z Duchem Świętym (cz. 3). Relacje biblijne autor czytał zgodnie z założeniem w kontekście Kościoła w Polsce. Odkrywał, że polska pobożność maryjna w wielu miejscach odstaje od Objawienia, bo skłania się ku objawieniom prywatnym, nie liczy się z nauczaniem Kościoła. Ujawnił jednak po latach, że krytyczny głos spowodował reakcję pewnych osób, które przekazały opracowanie do Kongregacji Nauki Wiary. Okazało się jednak, że w Kongregacji głos krytyczny spotkał oskarżycieli, a pozytywnie przyjęto diagnozę i postulaty lubelskiego biblisty<sup>22</sup>.

Na uwagę zasługuje także przekład tej książki na język rosyjski<sup>23</sup>. Książka w ten sposób nie tylko służy właściwemu kształtowaniu pobożności maryjnej we wschodnich rejonach Europy. Wyraźnie pozytywnie została zauważona przez encyklopedyczne środowiska prawosławne w Moskwie<sup>24</sup>.

#### JÓZEF KUDASIEWICZ'S MARIOLOGY FOR THE CATHOLIC CHURCH IN POLAND

##### Summary

Józef Kudasiewicz's (1926-2012) biblical studies constitute an important contribution to explaining or promoting vital Mariological issues, his theological sensitivity being shaped by Polish Marian devotion and by the teaching of the Second Vatican Council. Kudasiewicz convincingly argued for the need of pursuing ecclesiotypical Mariology. The Virgin Mary is prophesied in the Old Testament as the Daughter of Zion, while the New Testament shows her as an Icon of the Church. A better understanding of the dignity and function of Jesus' Mother is obtained with the acceptance of the motto: "through Jesus to Mary", very much embraced by John Paul II and biblically justified by Kudasiewicz. The latter scholar's Mariological publications include a meditative commentary to all biblical references to Mary, grounded in the context of the Church in Poland. In this way, Kudasiewicz arrives at several (frequently unpopular) propositions as to proper Marian devotion.

Słowa kluczowe: Józef Kudasiewicz, polska mariologia, mariologia eklezjotypiczna, dewiza *przez Jezusa do Maryi*.

Keywords: Józef Kudasiewicz, Polish Mariology, ecclesiotypical Mariology, motto: *through Jesus to Mary*.

---

<sup>21</sup> J. Kudasiewicz, *Biblijna droga pobożności maryjnej*, s. 253.

<sup>22</sup> S.C. Napiórkowski, *Teologu polski, co sądzisz o swojej twórczości*, s. 167-168.

<sup>23</sup> И. Кудасевич, *Матерь Искупителя: библейские размышления*, Москва 2000.

<sup>24</sup> В.Н. Васечко, *Богородица. Католическое учение о Божией Матери*, *Православная энциклопедия*, т. 5, Москва 2000, с. 499-501.



Ks. Edward Sienkiewicz\*  
WT US, Koszalin

SPOŁECZEŃSTWO CHRZEŚCIJAŃSKIE.  
REFLEKSJE NA KANWIE ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ  
*EVANGELII GAUDIUM* PAPIEŻA FRANCISZKA

Społeczeństwo chrześcijańskie, któremu papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* poświęca wiele miejsca, jest strukturą interesującą dwie odrębne dyscypliny: teologię i socjologię. Naukowe badanie jej może zatem natrafiać na przeszkody natury metodologicznej. Wyjątkową wprost możliwością pokonania ich jest wcielenie Słowa i ogłoszone przez Jezusa panowanie Boga. Wcielenie bowiem najlepiej odsłania rzeczywistość osoby, w której – przez wolne działanie podmiotu – możliwe jest rozwiązanie napięcia między jednostkowością (indywidualnością) a społecznością. Owocem tego jest wspólnota, która w perspektywie królestwa Bożego, będącego owocem misterium paschalnego Jezusa, stanowi podstawę braku zgody na wykluczanie kogokolwiek z tej rzeczywistości, jaką jest chrześcijańskie społeczeństwo. Ale też braku zgody na grzech we właściwych tej strukturze relacjach. Dowartościowane przez misterium paschalne Jezusa, w którym grzech został pokonany, chrześcijańskie społeczeństwo staje się coraz bardziej wspólnotą, czyli rzeczywistością, pozwalającą najpełniej realizować się każdej osobie, aż po eschatologiczne dopełnienie.

Papież Franciszek w swojej adhortacji apostolskiej, poświęconej głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie – *Evangelii gaudium*, dokładnie w IV rozdziale, pisze na temat społecznego wymiaru ewangelizacji. Niemniej jednak biskup Rzymu kwestiom społecznym poświęca także II rozdział dokumentu, zatytułowany: „W kryzysie zaangażowania wspólnotowego”. Papież, dostrzegając wiele piętrzących się problemów społecznych i starając się wskazać najlepsze – w jego rozumieniu – drogi do ich rozwiązywania, mówi o społecznych konsekwencjach

\* Ks. dr hab. Edward Sienkiewicz (ur. 13.10.1962 r.) – kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym oraz w Instytucie Teologicznym w Koszalinie. Autor wielu monografii i artykułów naukowych; e-mail: esienkiewicz@op.pl.

głoszenia przez Kościół Dobrej Nowiny. Przy czym konsekwencje owe rozumie jako wyraźnie wpływające na rozwiązania społeczne, aż po kształtowanie na podstawie wartości chrześcijańskich, a więc pochodzących z Objawienia, społecznych relacji między osobami. Przy czym świadomie wspominamy o problemach, które muszą się pojawić przy tak sformułowanym temacie tego artykułu. Bagatelizowanie ich, a tym bardziej jakakolwiek próba ominięcia, skazuje naszą refleksję na niepowodzenie, a przynajmniej na nierzetelność. Stąd – jak to zresztą czyni papież Franciszek – spróbujemy podjąć to wyzwanie.

O jakich zatem problemach mowa – przewidywanych i pojawiających się w ramach określenia: „społeczeństwo chrześcijańskie”? To po pierwsze dość wyraźne złożenie dwóch odrębnych wymiarów, właściwych różnym dyscyplinom naukowym. Nie muszą one być od razu i tylko ukazane jako konfrontacja. Ale też – jak się wydaje – nie powinno się nad tym przechodzić bez choćby słowa wyjaśnienia. Złożenie to bowiem zakłada odniesienie do bardzo konkretnej rzeczywistości, co nie pozwala rozumieć go jako wysoce teoretycznego problemu, a tym bardziej abstrakcyjnego. Takie właśnie nastawienie, przy wskazaniu na bardzo konkretne rozwiązania w związku z imperatywem głoszenia Ewangelii w każdym czasie i w każdym miejscu, charakteryzuje dokument papieża Franciszka.

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowych rozważań, trzeba sobie uprzytomnić bogatą tradycję, powstałą na drodze rozwiązywania problemów społecznych i zadań, jakie w związku z tym pojawiają się przed zobowiązanymi do świadectwa chrześcijanami. Poza tym warto już na początku rozstrzygnąć, jak rozumiemy „społeczeństwo chrześcijańskie”. Czy chodzi tu tylko o społeczne relacje między chrześcijanami, co prowadzi z konieczności do powstania określonych instytucji oraz urzędów? Czy też przenikanie wartości chrześcijańskich do relacji społecznych jako takich, stanowiących bardzo szeroką perspektywę tego rodzaju odniesień, co musi się jawić również jako pewne zadanie, wynikające z misyjnego nakazu Jezusa Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię” (Mk 16,15-18)? W zależności od tego rozstrzygnięcia zajmiemy się w dalszej części rozwiązywaniem kwestii metodologicznych, związanych z podjętym przez nas tematem.

## „WSPÓŁCZESNE WYZWANIA” – KONTEKST ROZWAŻAŃ NA TEMAT SPOŁECZEŃSTWA W PERSPEKTYWIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ WIARY

Spróbujemy w tej kwestii podążać za rozwiązaniem, jakie znajdujemy w *Ewangelii gaudium*, dokumencie podejmującym wiele kwestii związanych z problematyką społeczeństwa chrześcijańskiego. Otóż biskup Rzymu zdaje się traktować społeczeństwo w kontekście chrześcijańskiego głoszenia Ewangelii, jako zastane, przynajmniej w związku z wieloma wprost narzucającymi się problemami. Można je określić jako właściwe każdej strukturze społecznej, która radząc sobie z nimi,



oczywiście opierając się na określonym systemie wartości oraz sprawdzonych sposobach postępowania, wznosi się na wyższy poziom, co oznacza większe bezpieczeństwo stanowiących je osób i coraz bardziej harmonijne działanie w zdobywaniu przez nie oraz ochronie konkretnych dóbr. I odwrotnie, brak powodzenia w rozwiązywaniu tych problemów niesie ze sobą brak poczucia bezpieczeństwa, uregulowania stanu posiadania, własności, aż po przejawy chaosu w sporze jednych z drugimi, który to spór może się przerodzić w otwarte konflikty. Jakie to są problemy i jak należałoby sobie z nimi poradzić? Wyliczając je i postrzegając zarazem jako szczególne wyzwanie wobec chrześcijańskiego świadectwa, odwołamy się do opisu oraz analizy przeprowadzonej przez papieża Franciszka w jego adhortacji.

Okazuje się, że biskup Rzymu sam określa wspomniane problemy jako „współczesne wyzwania”, które uznaje za występujące we wszystkich współczesnych społeczeństwach, niezależnie od ich stopnia rozwoju, historycznych i kulturowych, a nawet geograficznych uwarunkowań<sup>1</sup>. Dostrzegając niekwestionowane osiągnięcia i sukcesy, jeśli chodzi o ochronę zdrowia, bezpieczeństwo, edukację i komunikację, papież Franciszek zwraca uwagę na ciągle wielką liczbę ludzi zmagających się z ogromnym, często niepokonalnym wręcz lękiem egzystencjalnym; wielu ludzi – podkreśla w swoim dokumencie – żyje z dnia na dzień, doświadczając braku stabilizacji, pewności jutra, co jest spowodowane rozwarstwieniem społecznym, nierównościami i przemocą<sup>2</sup>. W swojej adhortacji z naciskiem artykułuje zdecydowane „nie” – jak to określa – „dla ekonomii wykluczenia”, choć w dość wnikliwej analizie najważniejszych zagrożeń życia społecznego nie zatrzymuje się na ekonomii, ponieważ nie tylko w niej dostrzega źródło wykluczenia<sup>3</sup>. Niemniej „kult pieniądza” – jak zauważa biskup Rzymu – określany przez niego jako „nowoczesne bałwochwalstwo”, rodzi, także w wysoko rozwiniętych społeczeństwach, rażącą nierówność. Wypacza to zupełnie relację oraz zależność środka od celu, co z kolei jest konsekwencją daleko idących przewartościowań w hierarchii wartości. Pieniądz, zamiast być środkiem w rozwiązywaniu problemów dotyczących zdrowia i życia ludzkiego, staje się czynnikiem nie tylko uzależniającym jedno i drugie, ale wręcz podporządkowującym żądzy zysku nielicznych całej rzesze ubogich<sup>4</sup>.

W takiej optyce, stawiającej na szczycie tylko to, co policzalne, człowiek jest często traktowany jak towar, który można wykorzystać. Aspekt ekonomiczny przysłania wszystkie inne wartości, w tym ludzkie życie i zdrowie. Kiedy chodzi o biedniejszego, bez skrupułów traktuje się je jako mniej ważne niż wymierny dochód ludzi bogatych<sup>5</sup>. Instytucjonalna ochrona bogatych prowadzi do sytuacji właściwej mniej rozwiniętym społeczeństwom, ale zagrażającej także tym, które

<sup>1</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2007*, 5, „Insegnamenti” III 2 (2007), 796.

<sup>2</sup> Franciszek, *Eangelii gaudium*, Rzym 2013, 52.

<sup>3</sup> Tamże, 53-54.

<sup>4</sup> Tamże, 55-57.

<sup>5</sup> Tamże, 59-60.

osiągnęły już pewien poziom stabilizacji. Rosnąca liczba biednych i wykluczonych w pewnym momencie nie ma już nic do stracenia, co może prowadzić do poważnych konfliktów. Może warto przemyśleć ten problem także w kwestii zagrożenia pokoju; zagrożenia terrorystycznego<sup>6</sup>, w którym granica dość regularnie przebiega między zagrożonymi bogatymi i biednymi agresorami. Oczywiście nie bagatelizując w tym względzie również innych przyczyn, takich jak kulturowe i religijne, także polityczne<sup>7</sup>.

Poza zagrożeniami dotyczącymi wymiaru ekonomicznego papież Franciszek pisze o „niektórych wyzwaniach kulturowych”, a więc zagrożeniach, jakie niesie ze sobą niekontrolowany i bezkrytycznie przyjmowany proces globalizacji. O związanym z tym niszczeniu regionalnych kultur oraz systemów wartości. Poza tym o wciąż stymulowanej, także przez wiele instytucji – jakby to było ich podstawowym zadaniem – sekularyzacji, co naturalnie wyzwała w niektórych obszarach wręcz radykalny opór i aktywność nowych ruchów religijnych, a wśród nich o charakterze fundamentalistycznym<sup>8</sup>. O zjawisku tym i związanych z nim zagrożeniach swego czasu pisał kardynał J. Ratzinger. Otóż sekularyzacja i wręcz ateizacja rozwiniętych społeczeństw Zachodu niszczy podstawową płaszczyznę spotkania i dialogu ze społeczeństwami biednego Wschodu, którą powinna być religia<sup>9</sup>. Jej brak nie pozostawia tym ostatnim większego wyboru i dostarcza ważnego argumentu w postaci zagrożenia religii jako takiej, prowadząc przy tym do otwartych konfliktów<sup>10</sup>. Papież Franciszek nie pomija w swojej adhortacji również problemów związanych z pogłębiającym się kryzysem rodziny, podważaniem jej tradycyjnego modelu, a także z postmodernistycznym indywidualizmem i relatywizmem.

<sup>6</sup> Ph. Hitti, *The Arabs. A Short History*, Chicago 1949, s. 110; N. Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, London 1998, s. 7; J. Huziński, *Dżihad we wczesnoosmańskiej ideologii ekspansji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego – Prace Historyczne” 102 (1992), s. 17.

<sup>7</sup> R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, Kraków 2004, s. 266-267; S. Janowski, *Dlaczego w Sudanie wymordowano ok. 3 mln. chrześcijan? Przemilczane ludobójstwo*, „Źródło” 48 (2001), s. 25; H. Waldenfels, *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*, tłum. E. Perczak, Warszawa 1986, s. 51; K. Kościelniak, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2002, s. 125-127; B. Lewis, *Europa a islam*, tłum. A. Szostkiewicz, w: *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Warszawa 1990, s. 286-287.

<sup>8</sup> Franciszek, *Evangelii gaudium*, 61-67.

<sup>9</sup> J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, tłum. L. Balter, „Communio” (kolekcja: Kościół – Ekumenizm – Polityka), 5 (1990), s. 260; tenże, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 20.

<sup>10</sup> Paweł VI, *Populorum progressio*, Rzym 1967, 47; Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987, 42.

## KWESTIE METODOLOGICZNE

Obecność kwestii społecznych w dokumentach Magisterium nie jest niczym nowym i na pewno wszyscy zdążyliśmy się do tego przyzwyczaić. Historię tego zagadnienia możemy w tym miejscu pominąć, aczkolwiek jest ona nie tylko ciekawa, ale również bardzo pouczająca. Trzeba jednak pamiętać, że niesie także ze sobą pewne problemy, wspomniane na początku naszej refleksji. Chodzi o kompetencje, jakie w tym przypadku rości sobie Urząd Nauczycielski Kościoła. Nie przez wszystkich roszczenie to jest akceptowane, a nawet tolerowane<sup>11</sup>.

Dość istotne w tym kontekście wydaje się przypomnienie przez papieża Franciszka oczywiście z punktu widzenia teologicznego prawdy, że „ewangelizować to czynić obecnym w świecie królestwo Boże”<sup>12</sup>. Stwierdzenie jednak takie niesie ze sobą pytanie o związek, jaki zachodzi między królestwem Bożym a strukturami społecznymi. W nieco innym ujęciu – między teologią a socjologią<sup>13</sup>. Nie chodzi zatem o relacje społeczne między chrześcijanami tylko, to znaczy osobami, za pomocą tych relacji, powołującymi – służące wskazanym przez nie celom – trwałe instytucje. Taki wymiar nosi z konieczności na sobie rzeczywistość Kościoła. Z konieczności pominiemy w tym miejscu szczegółowe kwestie eklezjologiczne, ponieważ zbyt mocno poszerzyłyby one naszą refleksję<sup>14</sup>. Mammy więc na myśli społeczeństwo jako takie, z właściwymi sobie rozwiązaniami, które w tym samym stopniu dotyczą chrześcijan i innych osób, w tym niewierzących, co akurat nie tylko nie musi być chrześcijanom obojętne, ale wprost nie powinno<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> F. Fürstenberg, *Struktura Kościoła i społeczeństwa*, tłum. F. Adamski, w: *Socjologia religii*, wybór i oprac. F. Adamski, Kraków 1983, s. 119-120; J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, w: Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2005, s. 227-231.

<sup>12</sup> Franciszek, *Evangelii gaudium*, 176.

<sup>13</sup> N. Mette, *Zu den soziologischen und theologischen Bedingungen heutiger Glaubensvermittlung*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 2 (2008), s. 115-122.

<sup>14</sup> P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, tłum. W. Szymona, w: *Podręcznik do teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 334; M. Kehl, *Ekklesiologie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd 3, Hrsg. W. Kasper, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1995, s. 569-570; J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, s. 328-340; A.A. Napiórkowski, *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, s. 135-142; tenże, *Bosko-ludzka wspólnota, Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 153-169; W. Hładowski, *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarygodnością objawienia*, Warszawa 1980, s. 184nn; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 45-48, E. Staniek, *Kościół – wspólnota czy społeczność? Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków*, „Vox Patrum” 6 (1986), 10, s. 203-218; S. Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, w: *Handbuch der Dogmatik*, Bd 2, Hrsg. Th. Schneider, Düsseldorf 1995, s. 72-74; Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 23-25; H. Bourgeois, B. Sesbüé, P. Tihon, *Znaki zbawienia*, tłum. P. Rak, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesbüé, Kraków 2001, s. 312-344; tenże, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, tłum. P. Rak, Kraków 2003, s. 21-32.

<sup>15</sup> J. Szacki, *Porządek społeczny*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 918.

Trudno jednak pominąć spór kompetencyjny, który musimy jakoś rozwiązać. Samo stwierdzenie, że znane systemy religijne noszą na sobie konkretne rozwiązania społeczne, nie załatwia wszystkiego. Zatrzymajmy się zatem nad biblijnym i teologicznym rozumieniem królestwa Bożego. Już sama świadomość kontekstu, w którym Jezus wypowiada słowa *he basileja tou Theu*, musi przekonywać, że głoszenie Ewangelii ma konsekwencje społeczne. Co więcej, wypowiedane są one przez Jezusa w wyraźnej perspektywie społecznej i z zamiarem takiego oddźwięku, jeśli nie wprost prowokacji. Obłaskawianie tego niczemu nie służy i tylko wypacza obraz zarysowany w Nowym Testamencie. Z tego obrazu bowiem nie można usuwać sceny Jezusa z pretorium Piłata<sup>16</sup>. Chcąc bronić tezy o prowokacji Jezusa, należy przywołać chociażby kontekst Zelotów, rozumiejących królestwo Boże w sensie politycznym, a więc i społecznym. Przy czym wyraźnie posługiwali się oni interpretacją religijną<sup>17</sup>.

Problem okazuje się tak samo stary, jak i nowy. Choć według wielu zajmujących się refleksją wiary niepozostawiającą poza swoim zainteresowaniem także wymiaru społecznego, jeśli chodzi o tę nowość – jak twierdzą – nieco przebrzmiały. Mamy tu na myśli tzw. teologię wyzwolenia<sup>18</sup>. Chociażby w niektórych jej nurtach, trudnych do zaakceptowania przez Magisterium, między innymi z powodu dokonywanej niegdyś na tym gruncie analizy marksistowskiej kwestii społecznych<sup>19</sup>. Doświadczenie to uczy nas jednoznacznie, że interpretacja Objawienia przez wcześniej dokonane rozstrzygnięcia socjologiczne, nie mówiąc już o ideologicznych, prowadzi na manowce i jest bardzo niebezpieczna. I nie chodzi tu bynajmniej o spór kompetencyjny. Kierunek musi być nieco inny. Najpierw trzeba dokonać teologicznej refleksji na temat królestwa Bożego, a później wskazać na jej konsekwencje społeczne. Przemawia za tym rzetelność i podstawowa zasada metodologiczna. Podobnie jak żadnej struktury społecznej, będącej przedmiotem badania nauk spo-

<sup>16</sup> F. Millar, *The World of the Golden Ass*, „Journal of Roman Studies” 71 (1981), s. 63-75; M. Goodman, *Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, tłum. O. Zienkiewicz, Magnum, Warszawa 2007, s. 64.

<sup>17</sup> P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, s. 249-250.

<sup>18</sup> F. Stefano, *The Absolute Value of Human Action non in the Theology of Juan Luis Segundo*, New York 1992, s. XXI; J.A. Merkle SNDdeN, *Z serca Kościoła. Katolicka tradycja społeczna*, tłum. A. Bielecka, Warszawa 2009, s. 179.

<sup>19</sup> J.A. Kłoczowski, *Spór o teologię wyzwolenia*, „W Drodze” 5-6 (1986), s. 17-18. Za właściwych twórców teologii wyzwolenia uważani są Gustavo Gutierrez i Hugo Assmanna. Do grona uznanych teologów wyzwolenia zalicza się również takich teologów, jak: Leonardo Boff, Jose M. Bonino, Segundo Galilea, Ronaldo Munoz, Juan Carlos Scanone, Juan L. Segundo, Raul Vidales. M. Nowaczyk, *Teologia wyzwolenia*, „Euhemer” 3 (1985), s. 83-84; A. Siemianowski, *Chrześcijanin: zbawienie i polityka*, „W Drodze” 9 (1985), s. 5; *The Church and Culture since Vatican II*, red. J. Gremillion, University of Notre Dame Press, Paris 1985; Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, Rzym 1984, 16; M. O’Keefe, *What Are They Saying About Social Sin*, New York 1990; Th.L. Schubeck, *Liberation Ethics: Sources, Models and Norms*, Minneapolis 1993, s. 66-68; St. Pope, *Proper and Improper Partiality and the Preferential Option for the Poor*, „Theological Studies” 54 (1993), s. 242-271.

łecznych, nie należy rozwiązywać przede wszystkim jako problemu teologicznego. Przy czym pierwszeństwo nie stanowi tu problemu czasowego, ale logiczny. Nie powinna być zatem przedmiotem sporu między teologią a socjologią na przykład jakakolwiek forma uprzywilejowania którejs z tych nauk<sup>20</sup>.

Co wobec tego wynika z prowokacji Jezusa, która znalazła swoje echo w teologii wyzwolenia i nieco wcześniej w teologii politycznej, których dyskredytowanie z zasady równałoby się z poważną ignorancją?<sup>21</sup> Nie mamy tu miejsca na szczegółowe analizowanie warstwy biblijnej – Nowego Testamentu. Wynika z niej jednak, że ogłaszając bliskie królestwo Boże (panowanie Boga), Jezus nie zamyka tego panowania w jakichkolwiek uwarunkowaniach społecznych, wskazując na wyraźny eschatologiczny wymiar tej rzeczywistości. Niemniej przy tym założeniu nie pozwala całkowicie odrywać panowania Boga od doczesnego wymiaru ludzkiego życia i właściwych temuż rozwiązań<sup>22</sup>. Roszczenie Jezusa idzie bardzo daleko i nie mamy prawa go osłabiać ze względu na tak zwaną poprawność metodologiczną czy jakąkolwiek inną. Nie jest to zatem w Jego rozumieniu jedna z wielu propozycji do wyboru, ale propozycja jedynie słuszna i jedynie prawdziwa, w obronie której oddaje swoje życie<sup>23</sup>. Zaproponowane przez Jezusa rozwiązanie oparte jest na konkretnym systemie wartości i ich niewzruszonej hierarchii, co możemy ująć w stwierdzeniu: im więcej będzie królestwa Bożego w nas, tym lepsze będą – bardziej sprawiedliwe struktury społeczne. Ale czy w ten sposób definitywnie rozwiązujemy spór teologii z socjologią? Na pewno w sposób zadowolający i godzący wszystkich nim zainteresowanych, nie. Abyśmy jednak sami choć trochę byli zadowoleni, a przede wszystkim mieli poczucie rzetelnie wykonanego zadania, musimy zdobyć się jeszcze na jeden wysiłek. Powinniśmy poszukać jakiejś wspólnej płaszczyzny w jego rozwiązywaniu.

<sup>20</sup> T. Ślipko, *Kara śmierci. Za czy przeciw*, Kraków 2010, s. 19; G. Bühler-Thierry, *Imperium Karola Wielkiego*, tłum. B. Spieralska, Warszawa 2001, s. 111-117; V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 2005, s. 24-25; J. Ratzinger, *Bóg na marginesie – rozmowa Marco Politiego*. „Tygodnik Powszechny” 49 (2004), s. 8.

<sup>21</sup> J.B. Metz, *Faith in History and Society*, New York 1980, s. 53; tenże, *Teologia polityczna*, tłum. A. Mosurek, Kraków 2000, s. 41-42; J.A. Merkle SNDdeN, *Z serca Kościoła. Katolicka tradycja społeczna*, s. 158-159; Ch. Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, New York 1991.

<sup>22</sup> J.D. Crossan, *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1997, s. 264-268; L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 1999, s. 282; G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, traktat V, tłum. W. Szymona, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1998, s. 189; T. Söding, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament*, Freiburg–Basel–Wien 2007, s. 54-58.

<sup>23</sup> Cz.S. Bartnik, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, s. 363-421; L. Goppelt, *Teologia del Nuovo Testamento. L'opera di Gesù nel suo significato teologico a cura di Jürgen Roloff*, v. 1, Brescia 1982, s. 299; T. Söding, *Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit. Zur johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 93 (1996), s. 35-58.

## SOCJOLOGIA Z TEOLOGIĄ SPOTYKA SIĘ W ANTROPOLOGII

Refleksja wiary na temat Jezusa Chrystusa, który ogłasza bliskie panowanie Boga i wskazuje na siebie jako jedyne kryterium potwierdzenia tego obwieszczenia, czyli chrystologia, zakłada antropologię<sup>24</sup>. Co więcej, przez podstawę zjednoczenia w Chrystusie Boskiej i ludzkiej natury, którą to podstawą jest Osoba Słowa, jako podstawowy wymiar w antropologii, ukazuje personalizm<sup>25</sup>. W podobny sposób trzeba spojrzeć na socjologię, która bez problemu człowieka i bez problemu osoby jest po prostu wartością do człowieka dodaną. Jako taka jest również, w związku z takim jej rozumieniem, rozwiązywana. Można wymienić dwa takie klasyczne sposoby rozwiązywania, w których rzeczywistość osoby jest pomijana. Czyli liberalizm ze zwróceniem szczególnej uwagi na nurt nominalistyczny i kolektywizm. Ostatnio w wyniku dewaluacji i zmierzchu zinstytucjonalizowanej formuły tej wizji częściej w literaturze występuje termin: socjologizm. O ile w pierwszym przypadku mamy do czynienia z traktowaniem społeczeństwa jako pewnego środka do osiągnięcia osobistych, indywidualnych i nierzadko egoistycznych korzyści, o tyle w drugim środkiem staje się jednostka, poszczególny człowiek<sup>26</sup>. W tym drugim przypadku społeczeństwo traktuje się jako swoisty wymiar kreacji, decydujący o wszystkim, kim i czym człowiek jest, co posiada, ile może, jakie są jego ograniczenia i uwarunkowania<sup>27</sup>. Obie drogi, rozumiane i realizowane radykalnie, zamykając się na inne propozycje, prowadzą do głębokich kryzysów zarówno samego człowieka, jak i społeczeństwa, wielu właściwych temuż i niezbędnych instytucji.

To dość oczywiste, że – wierzy w Boga, jest religijny lub nie, podobnie jak nawiązuje relacje z innymi, drugimi, co prowadzi do powstania wielu związków i zależności, tudzież trwałych struktur, instytucji – człowiek. Jego miejsce w roz-

<sup>24</sup> K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003, s. 15-26; Cz.S. Bartnik, *Spotkanie personalistyczne*, w: *Ku mądrości teologii*, red. K. Góźdz, E. Sienkiewicz, Szczecin 2008, s. 385-391; W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 15-16; Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 157; M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 6.

<sup>25</sup> L. Negri, *Kościół miejscem wolności chrześcijańskiej*, tłum. F. Mickiewicz, w: *Naród, wolność – liberalizm*, „Communio” – kolekcja 9, Poznań 1994, s. 408.

<sup>26</sup> J. Kochanowicz, *Teologia rynku*, „Res Publica Nowa” 10 (2000), s. 19; B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Mysł polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 7; Z. Pawlak, *Współczesny liberalizm i jego filozoficzne fundamenty*, „Ateneum Kapłańskie” 33 (1999), s. 244; K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 314.

<sup>27</sup> Cz.S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2000, s. 342-348; W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1983, s. 49; F. Engels, *Anty-Dühring*, tłum., P. Hoffman, Warszawa 1949, s. 112; R. Garaudy, *Gramatyka wolności*, Warszawa 1951, s. 151-157; D. Lavoie, *National Economic Planning: What is Left?*, Cambridge 1985, s. 76; L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988, s. 325-326; P.L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*, tłum. Z. Siembierowicz, Warszawa 1995, s. 37.

wiązywaniu problemów, którymi się tutaj zajmujemy, nie może być kwestionowane, nawet jeśli prawdą jest to, że bez społeczeństwa człowiek jest tematycznie trudny do ujęcia, do wyodrębnienia. W związku z tym podstawą solidarności społecznej nie powinny być socjologiczne kryteria, ale antropologiczne – personalne. I to z bardzo prostego powodu: Socjologiczne kryteria nie mają charakteru trwałego i jednoznacznego, co papież Franciszek dostrzega i o czym wspomina<sup>28</sup>. Chcąc jednak wskazać w takim sensie na człowieka i w nim samym poszukiwać zrozumienia oraz uzasadnienia dokonywanych rozstrzygnięć, także społecznych, musimy sobie odpowiedzieć na pytanie: Kim jest człowiek w relacji do każdego drugiego człowieka i co jest podstawą jego godności? W odpowiedzi na tak postawione pytanie kryteria tylko socjologiczne nie wystarczą. Co nie oznacza tym samym, że są one całkowicie zbędne.

I choć człowiekiem, pozostającym wciąż wielką tajemnicą mimo powstałych i rozwijanych dyscyplin naukowych, zajmuje się wiele dziedzin współczesnej wiedzy *ho athropos*, to nie to samo co *prosopon*<sup>29</sup>. Świadomi tego byli i zmagali się z tym problemem już starożytni myśliciele. Co zatem, oprócz terminologicznej „ciekawostki”, wnosi termin „osoba” do sporu o człowieka czy też coraz lepszego odkrywania go, zrozumienia? Przy czym w tym miejscu owa tradycja starożytnych nie może być pominięta, ponieważ ma ogromne znaczenie<sup>30</sup>. Otóż w przeciwieństwie do pogańskiej (helleńskiej) tradycji, rozumiejącej termin *prosopon* jako zewnętrzną, coś nałożonego na indywidualny, konkretny byt i w sobie nieco zamknięty, tajemniczy, tradycja chrześcijańska – przez wcielenie Słowa – dostrzega w tym samym terminie drogowskaz do poszukiwania oraz możliwości opisywania, przy dość częstych próbach także definiowania (choćby M. Boecjusz<sup>31</sup>) jego wewnętrznej struktury bytowej, świadczącej o jego nieporównywalnym – przez jedyne w swoim rodzaju złożeniu – istnieniu z całą otaczającą go naturą<sup>32</sup>. Co wcale nie znaczy, że przez tę naturę człowiek nie może być lepiej poznany i rozumiany. I nie tylko na podstawie polaryzującej rzeczywistość zasady przeciwności<sup>33</sup>. Dopiero uświadomienie sobie tej wewnętrznej struktury bytowej i jej poznawanie, do czego potrzebne są określone narzędzia, z których współczesne dyscypliny, roszczone sobie prawo do wyrokowania o człowieku, dawno zrezygnowały,

<sup>28</sup> Franciszek, *Evangelii gaudium*, 184.

<sup>29</sup> J. Silva, *Kto jest osobą?*, tłum. L. Balter, w: *Osoba we wspólności. Kościół Chrystusowy, „Communio”* – kolekcja 16, Poznań 2004, s. 51-53.

<sup>30</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1994, s. 35; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 27, 30.

<sup>31</sup> A.M. Boecjusz, *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana Diakona Kościoła Rzymskiego*, w: tenże, *O pociechach filozofii ksiąg pięciornoraz traktaty teologiczne*, tłum. T. Jachimowski, Poznań 1926, s. 227-229.

<sup>32</sup> B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 33.

<sup>33</sup> K. Kaucha, *Człowiek*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki, K. Kaucha, red. I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 294; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998, 1; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 67.

prowadzi nas do uchwycenia bardzo charakterystycznego rozwiązania, na jakie zdobywa się byt ludzki, doświadczający – z jednej strony – swojej odrębności, niepowtarzalności i z drugiej swoich relacji, związków, a nawet zależności od drugich. Innymi słowy, odrębnych od niego bytów, które – jak sądzi na podstawie swojego własnego doświadczenia – posiadają doświadczenie do niego podobne. Niekoniecznie trzeba to widzieć w lękliwej postaci J.-P. Sartre’a: „inni to piekło”<sup>34</sup>.

Jakie zatem jest to podstawowe doświadczenie, które może posłużyć i powinno jako podstawa spotkania teologii z socjologią w człowieku? Nawiasem mówiąc, doświadczenie nadające rozwiązaniom społecznym głęboki sens, którego nie posiadają one same z siebie. Z tego też tytułu bardzo wiele zawdzięczają właśnie teologii – chrystologii, bez której personalizm pozbawiony byłby wyjątkowo dowartościowującego go horyzontu, o czym pisał w encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II<sup>35</sup>. Osobowa więc struktura człowieka, na którą składa się jego *suppositum* – rozumiane jako trwała i niewzruszona podstawa zakorzenienia jego podmiotowości oraz jego przeżycie, podkreślające ową podmiotowość i historię każdego ludzkiego bytu<sup>36</sup>, umożliwia dokonywanie rozwiązywania, i to na każdym etapie, w każdym momencie, interesującego nas tu sporu. Chodzi tu o spór społecznych odniesień człowieka z jego indywidualnym, niepowtarzalnym i posiadającym charakter trwały, jednostkowym istnieniem. Chodzi o rozwiązanie, które możliwe jest tylko w osobie – przy założeniu jej wewnętrznej, bogatej i niepowtarzalnej struktury<sup>37</sup>. Rozwiązanie – dalej – ubogacające i rozwijające osobę, które to ubogacenie nie jest w pełni możliwe ani na poziomie tylko społecznych struktur, ani w szczelnej od nich izolacji, na poziomie jedynie jednostkowego doświadczenia.

## KRÓLESTWO BOŻE A WSPÓLNOTA

Wróćmy jeszcze do panowania Boga w kontekście wydarzenia każdej osoby ludzkiej. Oprócz wspomnianej powyżej cechy eschatycznego wychylenia królestwa Bożego i zarazem doczesnego zakorzenienia, ma ono jeszcze jeden bardzo charakterystyczny aspekt. Jezus nie wyklucza z tej rzeczywistości nikogo – niezależnie

<sup>34</sup> J.-P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei*, tłum. H. Puszek, Warszawa 1996, s. 32.

<sup>35</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 13.

<sup>36</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, tłum. Leonard od Męki Pańskiej OCD, Kraków 1990, s. 23; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 29; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 113.

<sup>37</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 314; M.A. Krąpiec, „Cywilizacja miłości” spełnieniem osoby, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lublin 1987, s. 228; E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960, s. 233; W. Granat, *Osoba ludzka – próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 87-88, 90; A.M. Krąpiec, *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 187-188; E.L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, Warszawa 1986, s. 40-41; Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 202.



od przynależności do jakiegokolwiek innej struktury czy też – jak to zwykliśmy określać – naturalnych uwarunkowań<sup>38</sup>. W rozumieniu Jezusa królestwo Boże ma oczywiście przeciwnika i sposób życia, który jest z nim nie do pogodzenia, ten jednak w Jezusie Chrystusie został pokonany<sup>39</sup>.

Zastrzegaliśmy się wprawdzie powyżej przed podjęciem zagadnień właściwych eklezjologii, ale mogą się one okazać bardzo pomocne, ponieważ w międzyczasie zarysował się nam kolejny spór: między królestwem Bożym – rzeczywistością, w której nie ma miejsca dla jakiegokolwiek wykluczenia, i grzechem. Jezus bowiem głosił królestwo Boże i pojawił się Kościół. Innymi słowy, sytuacja, a raczej stan braku zgody na jakiegokolwiek wykluczenie, z woli Jezusa przybiera bardzo konkretną postać, wręcz instytucjonalną. Przy poszanowaniu wszystkich istotnych elementów, wyróżniających Kościół spośród wszystkich innych instytucji. Ten stan braku możliwości wykluczenia, co Jezus chciał pokazać choćby przez swoje posiłki i kontakty z grzesznikami, domaga się precyzyjnego określenia, a więc właściwego terminu<sup>40</sup>. Ponownie zatem bardzo ważne okazują się kwestie etymologiczne. W tej perspektywie znamienity jest – znany już Peryklesowi w V wieku przed Chrystusem – termin *ekklesia* jako powszechne zwołanie w celu rozstrzygania różnych sporów w oparciu o niewzruszone i wszystkich obowiązujące zasady. Okazało się, że nie tylko w Atenach, ale również w helleńskich i żydowskich środowiskach, w których żyli współcześni Jezusowi i Jego uczniom, rozwiązywanie konkretnych sporów – dotyczących na przykład konieczności obrzezania przed chrztem czy też nie, prowadzi do pojawienia się w ramach *ekklesia* pewnego, charakterystycznego sposobu działania, postępowania i odnoszenia się do siebie<sup>41</sup>.

Na określenie tego zaczęto stosować, pochodzący z tradycji nowotestamentowej termin *koinonia* – *communicatio* (Wulgata). I właśnie ten termin zdaje się roztaczać

<sup>38</sup> J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie*, s. 183.

<sup>39</sup> G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, s. 189; L. Goppelt, *Teologia del Nuovo Testamento. L'opera di Gesù nel suo significato teologico a cura di Jürgen Roloff*, v. 1, s. 196-199; J. Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Herder–Freiburg–Basel–Wien 1993, s. 87-165; P. Neuner, *Eklezjologia*, s. 252.

<sup>40</sup> J. Finkenzeller, *Eschatologia*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, tłum. W. Szymona, red. W. Beinert, Kraków 2000, s. 39.

<sup>41</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, 3, 3, 2, w: K. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 168; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994, s. 321-322; K. Löning, *Der Stephanuskreis und seine Mission*, w: *Die Anfänge des Christentums*, Hrsg. J. Becker, Stuttgart 1987, s. 80-101; Cz.S. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, s. 278-279; M.J. Cook, *The Mission to the Jews in Acts*, w: *Luke-Acts and the Jewish People*, red. J.B. Tyson, Minneapolis 1988, s. 102-123; A. Dauer, *Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochia*, Weinheim 1996; Y. Congar, *Église et papauté. Regards historiques*, Paris 1994, s. 422; J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1980, s. 7, 43; C. Colpe, *Die älteste judenchristliche Gemeinde*, w: *Die Anfänge des Christentums*, wyd. J. Becker, Stuttgart 1987, s. 68; J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 2005, s. 103-105; H. Gese, *Die Herkunft des Herrenmahls*, w: tenże, *Zur biblischen Theologie*, München 1977, s. 107-127; M.S. Wróbel, *Dzień odpoczynku Boga*, s. 17-18.

przed teologiczną refleksją bardzo szerokie perspektywy. Oznacza on zarówno Eucharystię, jak i społeczność. Równie dobrze może odnosić się do wspólnoty i do założonego przez Jezusa Kościoła<sup>42</sup>. Problem jednak wyraźnie się komplikuje, kiedy otworzymy pierwszy lepszy słownik wyrazów obcych, ponieważ pojęcia te w naszym języku oznaczają zupełnie różne rzeczywistości. W tym przypadku zostały one połączone w jednym słowie<sup>43</sup>, co tylko świadczy o ich jedności.

J. Ratzinger w swojej książce pt. *Tajemnica Jezusa Chrystusa* wskazuje na żydowskie korzenie greckiego terminu *koinonia*, któremu odpowiada hebrajskie słowo *chaburah*, oznaczające „spółkę”, „spółdzielnię”. Termin ten pojawia się już w pierwszym wieku przed Chrystusem, kiedy to określa nim siebie grupa faryzeuszów. Funkcjonuje on do drugiego wieku po Chrystusie jako określenie rabinów. Wreszcie oznaczał grupę przynajmniej dziesięciu osób zbierających się na spożywanie Paschy. Dotyczy to również Paschy Jezusa, a więc także Ostatniej Wieczerzy. Słowo to rodzi bardzo wiele skojarzeń, pozwala nawet doszukiwać się pewnych związków, zamierzonych i realizowanych oraz wyjaśnianych przez Jezusa czynności, Jego postępowania wobec uczniów i wszystkich tych, którzy uwierzą ich słowu – dzięki ich słowom, świadectwu, będą wyznawać Zmartwychwstałego.

Teologiczny aspekt jest w tym momencie trudny do przecenienia. Umożliwia on bowiem ujęcie w jednej podstawie oraz połączenie rzeczywistości znajdujących się na przeciwległych biegunach, których rozchodzenie się rozumiane było dotychczas jako potwierdzenie niewzruszonej, naturalnej prawidłowości. Co jest tą podstawą i o jakie ekstremalne rzeczywistości chodzi? Podstawą jest Jezus Chrystus, w którym możliwe jest – dotąd nawet nie do pomyślenia – zjednoczenie człowieka z Bogiem. Poza tym *chaburah – koinonia*, oznaczająca coś zwartego i od wszystkiego na zewnątrz odizolowanego – w tym samym Jezusie Chrystusie – przyjmuje charakter uniwersalistyczny; skierowany do wszystkich bez zgody na wykluczanie kogokolwiek. Tyle tylko, że nawet przy tym uniwersalistycznym przesunięciu, wspólnota nie utożsamia się i nie pokrywa ze strukturami społecznymi. Te – jak to określiliśmy – dotyczą wszystkich: wierzących i niewierzących; religijnych i niedostrzegających takiego problemu. Tymczasem zaistnienie dotąd niemożliwego w kwestii zjednoczenia i zarazem poszerzenia – objęcia nim wszystkich, którym wspólne jest człowieczeństwo i osobowy charakter bytowania, koniecznie domaga się tej podstawy i tego wydarzenia, jakim jest Jezus Chrystus<sup>44</sup>. Dobrze to rozumieli pierwsi chrześcijanie, którzy – jak podkreślają Dzieje Apostolskie – nie ograniczali doświadczenia wspólnoty tylko do celebracji eucharystycznej; do łamania chleba. Ale temu doświadczeniu chcieli podporządkować całe swoje życie, przenosząc je na wszystkie jego wymiary, na swój stan posiadania: „Ci wszyscy,

<sup>42</sup> E. Sienkiewicz, *Wspólnota Kościoła*, Szczecin 2013.

<sup>43</sup> J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, s. 74-76.

<sup>44</sup> J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie*, s. 386; Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, Rzym 2003, 35-36.

co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby” (Dz 2,44-45). Tak jak Bóg obdarował człowieka sobą w Jezusie Chrystusie, tak też obdarowani, przez sam fakt korzystania z tego Daru i zjednoczenia z Bogiem, konsekwentnie jednoczą się z sobą. Przy czym brak takiej relacji między jednoczącymi się z Bogiem uniemożliwia prawdziwą wspólnotę (J 17,20-21). Trudno jednak wyobrazić sobie takie zjednoczenie i na tej podstawie tworzoną wspólnotę, bez wzajemnego obdarowania się, gotowości do dawania i otrzymywania; dzielenia się z drugimi stosownie do możliwości. Wspólnota taka jest nie do pomyślenia, kiedy jedni prowadzą życie w nadmiarze, a inni cierpią niedostatek. Obdarowywanie się we wspólnocie musi przenikać wszystkie wymiary duchowego i materialnego życia człowieka. W ten sposób także struktury społeczne stają się przestrzenią zawiązywania się oraz rozwoju chrześcijańskiej *communio*<sup>45</sup>. „Przyjdź, Panie Jezu” (Ap 22,20), aby całe życie ludzkie stało się eucharystyczne – jak powie Jan Paweł II – i świat przez przemianę egzystencji ubogich, zaradanie ich koniecznym potrzebom przybliżał się do spełnienia obietnic eschatologicznych<sup>46</sup>, kiedy to „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Kierunek ku temu ostatecznemu wypełnieniu, rozumianemu także jako ostateczne zrealizowanie człowieka w jego dążeniach i pragnieniach, wyznacza wydarzenie Wieczernika. Dzięki niemu wspólnota jest zjednoczona w Jezusie Chrystusie, ponieważ w Nim Bóg przestaje być stroną, gdyż i w człowieku jest sobą<sup>47</sup>.

Społeczeństwo, instytucje potrzebne są po to, aby mogły w nich istnieć i się realizować różne wspólnoty. Układ krążenia składa się z tętnic i żył. Podobnie świat relacji jednych osób do drugich porządkowany jest przez rzeczywistość społecznych struktur i wymiar wspólnoty. I jak nie sposób sobie wyobrazić układu krążenia; pełnionej przez ten układ funkcji, zarówno bez tętnic, jak i żył, tak trudno sobie wyobrazić człowieka bez relacji właściwych wspólnocie, jak i mniej trwałej społeczności. Natomiast społeczeństwo chrześcijańskie to struktura przybierająca coraz wyraźniej cechy i zasady wspólnoty. Stąd jest o tyle bardziej chrześcijańskie, o ile bardziej stające się wspólnotą. W związku z tym, im więcej będzie w społeczeństwie odniesień właściwych wspólnocie, co oznacza także jak najmniej okazji do wykluczenia, tym lepsze będzie społeczeństwo.

<sup>45</sup> J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, s. 80.

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, 20.

<sup>47</sup> L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 1999, s. 297.

CHRISTIAN SOCIETY. REFLECTIONS ON THE BASE OF THE APOSTOLIC EXHORTATION *EVANGELII GAUDIUM* OF POPE FRANCIS

Summary

Christian society is an interesting structure both for sociology as well as for theology. Pope Francis in *Evangelii gaudium* shows this society as not excluding anyone. Two major problems imposed with this assumption (one – methodological and second – resulting from human sin) helps to resolve the reality of the Incarnation of the Word and the kingdom of God announced through Jesus. The Kingdom of God remains the most important criterion of the community, to which can belong all men, because thanks to the mystery of Jesus's Passover even sin is no longer an obstacle to the full realization of each person, open to the eschatological dimension.

Słowa kluczowe: Eucharystia, Kościół, społeczeństwo chrześcijańskie, królestwo Boże, wspólnota, ubodzy, misterium paschalne, socjologia, teologia, antropologia, personalizm

Keywords: Eucharist, Church, Christian society, Kingdom of God, community, poor people, mystery of Passover, sociology, theology, anthropology, personalism

Ks. Henryk Szmulewicz\*  
UPJPII, Kraków

## CHRZEST ŚW. INSPIRACJĄ DO PODJĘCIA WALKI DUCHOWEJ W ŻYCIU KATOLIKÓW ŚWIECKICH

Sakrament chrztu nie zaprzecza, lecz przeciwnie, potwierdza prawdę o wolności człowieka wobec zbawczych planów Boga. Dzięki otrzymywanej w tym sakramencie łasce odrodzenia człowiek jest wezwany do dobrowolnej odpowiedzi na Boże dary. Odpowiedź ta znacząca jest w codziennym życiu jedyną w swoim rodzaju walką, którą przyjęliśmy określać jako walkę duchową. W ramach teologicznej analizy źródła, skutków i owoców sakramentu chrztu niniejsze studium akcentuje wymiar motywacyjny tego sakramentu. Stara się uzasadnić, dlaczego od chwili chrztu, przyjmując kolejne sakramenty, człowiek ma prowadzić głębokie życie duchowe, a tym samym prowadzić wytrwałą i zwycięską walkę duchową. Poza tym znajdziemy w tekście artykułu odniesienia do wspólnotowego wymiaru wspomnianej walki. W duszpasterskiej posłudze Kościoła sakrament chrztu powinien być bowiem ukazywany zarówno jako inspiracja do podejmowania walki duchowej przez wszystkich wierzących w Chrystusa, jak i źródło teologicznego ogólnego uzasadnienia stałej formacji chrześcijańskiej w perspektywie zadań, przed jakimi staje dzisiaj Kościół jako wspólnota, idąca do współczesnego świata z radosnym orędzim o paschalnym zwycięstwie Chrystusa.

Walka duchowa jako postawa moralna zakorzeniona w teologii sakramentu chrztu św. może i powinna dokonywać się w codziennym postępowaniu katolików świeckich. Katolicy świeccy słusznie szukają motywacji; ważne jest, aby nie zapomnieli, iż jednym z „obszarów motywacyjnych” jest teologia sakramentu chrztu. Czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*: „Dramatyczna sytuacja świata, który «cały [...] leży w mocy Złego» (1 J 5,19), sprawia, że życie człowieka jest walką: W ciągu bowiem całej historii ludzkiej toczy się ciężka walka przeciw mocom ciemności; walka ta zaczęta ongiś u początku świata trwać będzie

\* Ks. Henryk Szmulewicz – kapłan diecezji tarnowskiej, doktor habilitowany teologii w zakresie teologii dogmatycznej, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Ekumenizmu na Wydziale Teologicznym, Sekcja w Tarnowie UPJPII w Krakowie; e-mail: skowal@poczta.fm.

do ostatniego dnia, według słowa Pana. Wplątany w nią człowiek wciąż musi się trudzić, aby trwać w dobrym, i nie będzie mu dane bez wielkiej pracy oraz pomocy łaski Bożej osiągnąć jedności w samym sobie”<sup>1</sup>.

Jest rzeczą charakterystyczną, że *Katechizm Kościoła Katolickiego* łączy kwestię uzasadnienia i motywacji przy podejmowaniu walki duchowej z darem łaski, otrzymywanej przez człowieka w sakramencie chrztu: „Chrzest, dając życie łaski Chrystusa, gładzi grzech pierworodny i na nowo kieruje człowieka do Boga, ale konsekwencje tego grzechu dla osłabionej i skłonnej do zła natury pozostają w człowieku i wzywają go do walki duchowej”<sup>2</sup>.

Bo rzeczywiście, aby wszyscy ochrzczeni, w tym katolicy świeccy, włączyli się z całym przekonaniem w walkę duchową we wspólnocie Kościoła, powinni poczuwać się do obowiązku stałej współpracy z łaską otrzymaną na chrzcie świętym. Chrzest można więc i należy postrzegać jako źródło łaski, a tym samym źródło uzasadniającej motywacji dla katolików świeckich, którzy pragną włączyć się w pokonanie szatana i grzechu w swoim życiu i w życiu innych ludzi. Kierując się bowiem właściwą motywacją, w tym przypadku motywacją wynikającą z teologicznej analizy sakramentu chrztu, będą mogli skutecznie podejmować walkę duchową w codziennym życiu.

Opowiedzenie się „za” dobrem, a jednocześnie zdecydowana postawa skierowana „przeciw” złu i grzechowi we współczesnym świecie ukazuje się ochrzczonej jako zadanie bardzo trudne i wymagające. Dlatego tak ważne we współczesnym świecie jest, aby podejście do problemu walki duchowej było spójne; aby motywacja pojęcia „walki” wiązała się z osobistą odpowiedzialnością przed Bogiem.

U początków odpowiedzialności za podjęcie walki duchowej znajduje się Boży dar – dar wolności. Jest to dar udzielony człowiekowi dla jego zbawienia. Odpowiedzialność jest ściśle związana z wolnością rozumianą w kategorii daru. Wszystkie łaski udzielane człowiekowi przez Boga zakładają fakt ludzkiej wolności. Także, a może szczególnie, łaska pierwszego sakramentu – chrztu; jest ona udziałem człowiekowi jako istocie rozumnej i wolnej, czyli dysponowanej do przyjęcia odpowiedzialności za otrzymane dary.

Oczywiście sakrament chrztu jest darem początkowym nie tylko w kwestii podjęcia przez katolika świeckiego walki duchowej. Jest darem początkowym w perspektywie wszystkich obszarów życia chrześcijańskiego. Dlatego nasze rozważania dotyczące walki duchowej będą przeniknięte odniesieniami do różnych aspektów więzi, jaka ma miejsce pomiędzy sakramentem chrztu a całokształtem życia chrześcijańskiego. Inaczej mówiąc, nie można i nie wolno oddzielać kwestii zobowiązania do walki duchowej od pozostałych moralnych zobowiązań, jakie wiążą się z przyjęciem sakramentu chrztu.

---

<sup>1</sup> KKK 409.

<sup>2</sup> KKK 405.

W pierwszej części naszej refleksji (1) podkreślimy, że katolikom świeckim powinno zależeć, aby zbawcza prawda o realnej możliwości zwycięstwa w walce duchowej dotarła do wszystkich ludzi; aby urzeczywistniła się powszechna znajomość tej prawdy. Katolicy świeccy uczestniczą w przybliżaniu innym Bożego objawienia. Mają być świadkami Jezusowej Ewangelii, zgodnie ze słowami św. Pawła: „Wszystko, co z Boga zrodzone, zwycięża świat; tym właśnie zwycięstwem, które zwyciężyło świat, jest nasza wiara. A kto zwycięża świat, jeśli nie ten, kto wierzy, że Jezus jest Synem Bożym?” (1 J 5,4-5).

Katolicy świeccy są więc zobowiązani do włączenia się w walkę duchową w nadziei ostatecznego zwycięstwa. Są tym samym zmotywowani, aby innym głosić to, czego sami doświadczają jako ochrzczeni, a mianowicie włączenia w Jezusowe zwycięstwo nad grzechem. Odwołując się do przyjętego sakramentu chrztu, mogą i powinni być we współczesnym świecie świadkami, że każda pokusa ze strony szatana i każdy grzech – nawet najcięższy – mogą być pokonane.

W dalszej części (2) zwrócimy uwagę, że w refleksji teologicznej na temat chrztu świętego jako źródła motywacji w walce duchowej w życiu katolików świeckich należy podkreślać prawdę o Bożym miłosierdziu. Jeśli bowiem przegrywają swoją walkę duchową, to łatwo mogą zapomnieć o Bożym miłosierdziu, przeżywając poważny kryzys moralny w swoim życiu. Prawda o Bożym miłosierdziu przenika całą teologię chrztu. Dlatego katolicy świeccy w tym sakramencie mogą i powinni odnaleźć motywację koniecznego nawrócenia z popełnionego grzechu na mocy daru Bożego miłosierdzia.

Na zakończenie (3) zaakcentujemy, że chrzest włącza człowieka do wspólnoty Kościoła. Mocą łaski chrztu katolicy świeccy mają być na co dzień ludźmi zwycięskiej wiary, która jest siłą w walce duchowej, zgodnie z zasadami Ewangelii. Nieodzowna jest jednak dla nich pomoc Ducha Świętego. Cały Kościół jako powszechny sakrament zbawienia urzeczywistnia swą zwycięską misję, kierowany Duchem Świętym. Poddani Duchowi Świętemu, katolicy świeccy są włączeni w Jezusowe zwycięstwo przez łaskę chrztu świętego w kontekście ich osobistej walki duchowej. Dlatego umocnieni łaską chrztu i prowadzeni przez Ducha Świętego, powinni być zawsze gotowi do prowadzenia walki duchowej, wiedząc, że w ten sposób okazują posłuszeństwo nauczaniu Kościoła.

## CHRZEST GŁADZI GRZECHY – OSTATECZNE ZWYCIĘSTWO W WALCE DUCHOWEJ BĘDZIE PO STRONIE DOBRA

Nie można walczyć ze złem bez przekonania, że zwycięstwo jest naprawdę możliwe. Katolicy świeccy mogą i powinni czerpać nadzieję na ostateczną porażkę grzechu z faktu, iż sakrament chrztu uobecnienia Jezusowe zwycięstwo nad grzechem. Niestety, jest wielu katolików świeckich, którzy wobec „plagi grzechu” nie wierzą, aby to się kiedykolwiek skończyło; aby grzech zniknął z historii ludzkiej.

Dlatego tak ważne jest pogłębienie wiary w prawdę o Jezusowym odkupieniu, które było wysłużeniem człowiekowi mocy, aby mógł pokonać w swoim życiu każdy grzech. Pełnia zaś tego zwycięstwa zostanie objawiona w czasie powtórnego przyjścia Jezusa (paruzja). Do tego czasu trwa walka między dobrem a złem.

Ostateczny wynik tej walki został już przesądzony na korzyść dobra. Znakiem tego zwycięstwa jest sakrament chrztu. On jest także źródłem zobowiązania do dawania w każdej – nawet niesprzyjającej – okoliczności świadectwa o zwycięstwie Jezusa nad grzechem.

Jako pierwsi przyjęli tę Dobrą – „dobrą”, bo zwycięską – Nowinę ci, którzy szczerze oczekiwali Mesjasza: pobożni Żydzi, prozelici, ubodzy, niewolnicy, imigranci itp. W kolejnych latach i dziesięcioleciach orędzie o zwycięstwie Jezusa nad grzechem było gorliwie przekazywane, chociaż nie przez wszystkich przyjmowane. Od początku też przyjęcie chrztu było znakiem wiary w to zwycięstwo.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że zaszczipianie chrześcijańskiej wiary w wielu ówczesnych społecznościach przebiegało z wielkimi trudnościami. Można powiedzieć, że im bardziej dane społeczeństwo było zniewolone grzechem, tym trudniej było mu przyjąć prawdę, że rzeczywiście można je pokonać. Na przykład na początku lat pięćdziesiątych naszej ery Klaudiusz wypędził Żydów z Rzymu. W stolicy została nieliczna grupa chrześcijan. Podczas prześladowań za czasów Nerona (lata sześćdziesiąte po Chrystusie) w Rzymie istniała niewielka grupa chrześcijan. Dopiero sto lat później, za czasów papieża Korneliusza, wspólnota chrześcijańska w Rzymie mogła liczyć nawet trzydzieści tysięcy osób (2-5 proc. populacji). W tym samym czasie wspólnoty chrześcijańskie powstawały w Galii. Niestety, wielu jej członków poniosło śmierć męczeńską<sup>3</sup>.

Pomimo trudności, niebezpieczeństw, przeszkód i prześladowań głoszenie Ewangelii wszystkim narodom było świadectwem właściwego zrozumienia przez ochrzczonych prawdy o Jezusowym zwycięstwie nad grzechem. Z tej motywacji udzielany nawracającym się na chrześcijaństwo sakrament chrztu stanowił znak powszechności Bożego miłosierdzia wobec faktu powszechności grzechu pierworodnego.

Czasy Nowego Testamentu to zatem Radosna Nowina: Boże miłosierdzie, wpisane w zwycięstwo Jezusa nad grzechem, jest darem dla wszystkich. Jezusowe odkupienie to bowiem zwycięstwo obfite i powszechne<sup>4</sup>. Uobecnia się ono w sakramencie chrztu, co znalazło się w samym centrum radosnego orędzia, głoszonego od początku chrześcijaństwa wszystkim narodom.

Już chrzest, który Jezus otrzymał z rąk Jana Chrzciciela, był objawieniem prawdy o Mesjaszu jako Zwycięzcy. Syn Boży przychodzi na ziemię, aby poko-

---

<sup>3</sup> Por. F. Gómez, *Historia misji od początku po czasy współczesne*, w: *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, red. S. Karotempler, Warszawa 1997, s. 180-181.

<sup>4</sup> Por. A.F. Dziuba, *Ojcostwo Boga w duchowości biblijnej*, w: „*Abba, Ojczel!*”, red. A.J. Nowak, Lublin 2000, s. 215.



nać grzech. Jezus to Boży Pomazaniec, Namaszczony Duchem Świętym. Przez zanurzenie w wodach Jordanu niejako przyjął na siebie grzechy całej ludzkości. Ukazując się światu, rozpoczyna swoją publiczną działalność. W łączności z wydarzeniem chrztu w Jordanie Jezus przygotowuje się do zwycięstwa nad grzechem na pustyni, na którą – jak zaznaczają ewangelisci – „wyprowadził Go Duch” (por. Mt 4,1; Mk 1,12). Tam dokonuje się zapowiedź zwycięstwa nad grzechem; a znakiem jest trzykrotne pokonanie – w walce duchowej – szatańskich pokus.

Święty Jan Chrzciciel raduje się objawieniem się Jezusa, gdyż wiedział, że wraz z Nim przyszło na świat upragnione zwycięstwo nad grzechem. Jezus, Boski Oblubieniec, został nad Jordanem niejako wprowadzony przez Jana w urzeczywistnianie tego zwycięstwa, które przed wiekami zapowiadali prorocy. Dlatego Jan ukazał Jezusa także jako Oblubieńca absolutnie wolnego od jakiegokolwiek grzechu; jako umiłowanego przez Ojca. Siebie zaś Jan Chrzciciel określił w kategoriach przyjaźni wobec Boskiego Oblubieńca, dla którego chciał się umniejszać po to, aby On mógł wzrastać, aby On mógł zwyciężać. I w tym upatrywał swoją najwyższą radość (por. J 3,30).

Pod koniec swego ziemskiego życia Jezus zapowiedział, że On – Oblubieniec – zostanie zabrany. Będzie to jednocześnie znak Jego zwycięstwa nad grzechem na drodze ofiary krzyża, którą wypełni zgodnie z nauczaniem proroków Starego Testamentu, a ostatecznie – zgodnie z wolą Ojca. Po ustanowieniu Kościoła, uobecnienie Jezusowego zwycięstwa dokonuje się w sakramentach. Początkiem jest pokonanie grzechu i szatana w sakramencie chrztu – bramie i fundamencie zwycięskiej wspólnoty Kościoła<sup>5</sup>.

Na ten zwycięski charakter chrztu w mocy Ducha Świętego Kościół zwrócił uwagę szczególnie na Soborze Watykańskim II. Ducha Świętego nazywa się zasadą jedności, gdyż On mieszka w sercach oczyszczonych z grzechu i pojednanych z Bogiem. Poznanie Trzeciej Osoby Bożej prowadzi do wewnętrznego zjednoczenia wszystkich chrześcijan. Stanowi On najwyższe źródło tej jedności tam, gdzie grzech zostaje pokonany<sup>6</sup>.

Moc Ducha Świętego objawiła się w życiu ziemskim Jezusa, który pokonał grzech, sam będąc bez grzechu. Wobec ataku ze strony grzesznych ludzi, Jezus cierpliwie znosił złorzeczenia i upokorzenia. Rezygnował z odwetu za uczynioną Mu krzywdę. Był pełen miłosierdzia dla człowieka, zdecydowanie potępiając grzech. Krzyż stał się narzędziem dla usprawiedliwienia grzeszników. Owocem śmierci i zmartwychwstania stała się sprawiedliwość człowieka odkupionego. Jezus to Lekarz ludzkich dusz<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Por. W. Słomka, *Ku dojrzałości laikatu w Kościele i w świecie. Studium według adhortacji Jana Pawła II „Christifideles laici”*, w: *Dojrzałość chrześcijańska*, red. A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1994, s. 125.

<sup>6</sup> Por. S. Gręś, *Jedność w Duchu Świętym*, „Homo Dei” 1996, nr 1, s. 46.

<sup>7</sup> Por. H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 170-172.

Wszystkie skutki, jakie przyniósł ze sobą grzech popełniony przez pierwszych ludzi, mógł naprawić jedynie sam Stwórca. Poprzez swojego Syna, odwiecznego Logosu, dokonał zbawczego dzieła. Wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie – a także wszystkie pozostałe wydarzenia z życia Jezusa, Wcielonego Syna Bożego – przywróciły jedność człowieka z Bogiem<sup>8</sup>. Idąc za św. Pawłem, można powiedzieć, że jak zaistniał powszechny zakres grzechu, tak objawiła się w swym powszechnym zakresie odwieczna miłość miłosierna Boga. Człowiek przez grzech pierworodny i jego następstwa jest skłonny do nienawiści, egoizmu, pożądliwości, zazdrości itd. Ale miłosierny Bóg daje zwycięskie lekarstwo – chrzest, mający uzdrawiającą moc<sup>9</sup>.

Tylko na fundamencie pokonania grzechu człowiek czystego serca może całkowicie żyć dla Boga i traktować swoje życie jako służbę Bogu. Owszem, po otrzymaniu łaski chrztu człowiek jest świadom swej grzeszności. Z całego serca chce jednak odrzucić od siebie wszelkie zło. Czuje swą słabość i dlatego prosi Chrystusa o pomoc. Chrystus przychodzi, aby go strzec i bronić. Jezus wie, że człowiek jest osłabiony w swych duchowych władzach rozumu i wolności. Koniecznie potrzebuje pomocy łaski. I tę pomoc zawsze może otrzymać<sup>10</sup>.

Zwycięski charakter łaski sakramentu chrztu potwierdza, że przez dar miłosierdzia Bożego każdy nawracający się grzesznik może uratować swą duszę od wiecznego potępienia i osiągnąć wieczną szczęśliwość<sup>11</sup>. Bóg objawia swą miłość i litość. Nie jest to litość fałszywa, która przymyka oczy na zło (por. Mt 23,27)<sup>12</sup>. Miłosierdzie Boże jest szansą dla grzeszników, jest darem możliwości nawrócenia<sup>13</sup>. W taki sposób nauczali prorocy Starego Testamentu<sup>14</sup>. Tak określona droga jest także w samym centrum Nowego Testamentu, Tradycji i nauczania Kościoła<sup>15</sup>. Sakrament chrztu jest znakiem Bożego miłosierdzia<sup>16</sup>. Pomimo grzechu nie została zniweczona możliwość zbawienia ludzi<sup>17</sup>.

Ta prawda o Bożym zwycięstwie nad grzechem znalazła swój wyraz w tekstach obrzędu chrztu. Wskazują one na fakt powszechności miłosierdzia Bożego wobec

<sup>8</sup> Por. J. Tofiluk, *Kościół prawosławny*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1997, s. 106.

<sup>9</sup> Por. A. Drago, *Dary Ducha Świętego*, Kraków 1998, s. 78-82.

<sup>10</sup> Por. J. Homerski, *Nawrócenie i pojednanie w nauczaniu proroków Starego Testamentu*, w: *U źródeł Mądrości*, red. S. Hareźga, Rzeszów 1997, s. 175.

<sup>11</sup> Por. R. Ukleja, *Miłosierdzie Boże z pokolenia na pokolenie (Łk 1,50)*, Wrocław 1997, s. 242.

<sup>12</sup> Por. H. Dziadosz, *Miłosierdzie Boże na nowo odkrywane*, Kraków 1999, s. 64.

<sup>13</sup> Por. K. Lachmanová, *Przewodnik po miłosierdziu*, Kraków 2002, s. 13.

<sup>14</sup> Por. S. Tułodziecki, *Miłosierdzie Boże u proroków*, „Powołanie Człowieka” 1972, nr 2, s. 243.

<sup>15</sup> Por. B. Richard, *Przebaczenie nieskończone w swych zasobach*, „Communio” 1990, t. 1, s. 87.

<sup>16</sup> Por. J. Królikowski, *Kapłan w kościele dzisiaj*, w: J. Królikowski, K. Kupiec, *Święte posłanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005, s. 124.

<sup>17</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987, s. 276.

faktu powszechności grzechu pierworodnego<sup>18</sup>. Modlitwy wchodzące w skład obrzędów chrztu wychwalają powszechną dobroć i miłosierdzie Boże, które objawiło się w mądrości stworzenia świata i rządzenia nim, w opiece nad Izraelem, któremu Bóg dał Ziemię Obiecaną, uwalniając naród wybrany od wrogów. Kościół wychwala Boże miłosierdzie, objawiające się nade wszystko w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa, gdyż „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (por. J 3,16).

Zwycięski wymiar chrztu nie mógłby być właściwie ukazany, gdyby zabrakło odniesienia do faktu, iż wcielenie było najwyższym darem Bożym dla ludzkości<sup>19</sup>. Cud zjednoczenia natury Boskiej z naturą ludzką w jednej osobie Syna Bożego potwierdził, że człowiek jest w Bożych planach ukierunkowany na ostateczne zwycięstwo nad wszelkim grzechem; jest powołany do szczęśliwego, czyli bezgrzesznego życia wiecznego. Śmierć Wcielonego Syna Bożego otworzyła człowiekowi drogę do takiego życia, gdyż była wysłużeniem człowiekowi mocy dla życia w wolności od niewoli grzechu i jego skutków. Dlatego tak decydujące, czyli historiozbawcze znaczenie posiada sakrament chrztu.

Człowiek odzyskuje utracone Boże życie – stan łaski uświęcającej. Podobnie jak w sakramencie chrztu, miłosierdzie Boże udzielane w darze przebaczenia grzechu w sakramencie pokuty i pojednania ma charakter darmowy. Jest to jednocześnie dar zobowiązujący. Nie zawsze jednak człowiek to rozumie i tym zobowiązaniem się kieruje. Z Ewangelii św. Łukasza (por. Łk 6,37) znamy kontrast: wielkie jest miłosierdzie pana wobec swojego sługi, który niestety, nie okazuje litości i przebaczenia wobec współsługi<sup>20</sup>.

A przecież chrześcijanin, uczestnicząc przez łaskę chrztu w Bożym życiu, otrzymuje obfitość Bożych darów. Każdy uczeń Jezusa może i powinien dzielić się nimi, naśladując Boskiego Mistrza w czynach miłosierdzia, zwłaszcza w zwalczaniu grzechu pod każdą postacią.

Świadectwo życia katolików świeckich, jednoznacznie występujących przeciwko grzechowi, stanowi właśnie wyraz ich jednoznacznego włączenia się w Jezusowe zwycięstwo nad wszelkim ludzkim grzechem<sup>21</sup>. Katolicy świeccy mogą więc czerpać z teologii chrztu motywację do dawania świadectwa wobec świata, że przez tajemnicę paschalną Jezusowej śmierci i zmartwychwstania ostateczne zwycięstwo będzie należało nie do zła, lecz do dobra. Jednocześnie świadomość

---

<sup>18</sup> Por. S. Burzawa, *Miłosierdzie Boże w roku liturgicznym*, „Powołanie Człowieka” 1972, nr 2, s. 191.

<sup>19</sup> Por. L. Stopnicki, *Miłosierdzie Boże w świetle Pisma Świętego i nasza na nie odpowiedź*, „Powołanie Człowieka” 1972, nr 2, s. 26.

<sup>20</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Miłosierdzie w Ewangeliach*, w: Jan Paweł II, „*Dives in misericordia*”. *Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 71.

<sup>21</sup> Por. J.W. Gogola, *Ubóstwo konsekrowane jako świadectwo miłosierdzia*, „Życie Konsekrwane” 2004, nr 1, s. 69.

słabości w walce duchowej jest tym, co tym bardziej powinno kierować w stronę miłosierdzia Bożego<sup>22</sup>.

Katolik świecki, który uczestniczy w Jezusowym zwycięstwie nad grzechem, chce dobrowolnie poświęcać się ratowaniu tych, którzy trwają w grzechu. W tym akcie miłości bliźniego upodobania się do postawy Chrystusa. Rolą zaś Kościoła, w którego wspólnocie udzielany jest sakrament chrztu, jest budzenie świadomości i „zapotrzebowania” na taką duchowość pomocy, poświęcenia i wynagrodzenia wśród katolików świeckich. Głęboko ufając w ostateczne pokonanie wszelkiego grzechu w historii ludzkości, mogą swoją postawą uratować od rozpaczki wielu ludzi, którzy utracili nadzieję zwycięstwa w walce duchowej.

## CHRZEST JEST DAREM BOŻEGO PRZEBACZENIA – TRZEBA SIĘ NAWRÓCIĆ PO KAŻDEJ PRZEGRANEJ W WALCE DUCHOWEJ

„To, co się stało, jest nie do naprawienia. Nie można pokonać grzechu. Nie ma nadziei, że Bóg przebaczy” – tego rodzaju myśli zapewne głęboko przenikają wiele ludzkich serc, w których stopniowo zaczyna królować załamanie, lęk i rozpacz. A przecież możliwość nawrócenia jest zawsze możliwa. Dlatego takim osobom, które z powodu grzechu – jako przegranej „bitwie” w walce duchowej – tracą nadzieję na Boże miłosierdzie, potrzebna jest pomoc. Powinni jej udzielać katolicy świeccy. Źródłem zaś ich motywacji może być przekonanie płynące z teologicznej analizy sakramentu chrztu, że Bóg jest nieskończenie miłosierny.

Sakrament chrztu, tak jak pozostałe sakramenty, został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa. Wszystkie sakramenty są darem Bożego miłosierdzia. W kontekście chrztu Boże miłosierdzie wyraża się w tym, iż pogrążony w grzechu człowiek zostaje od niego uwolniony. Chrztost jest znakiem realizacji planów Bożego miłosierdzia wobec całego rodzaju ludzkiego. Bóg w swej dobroci pragnie dać każdemu człowiekowi wolność od wszelkiego grzechu. Przez chrztost człowiek zostaje niejako wcielony w odkupieńcze dzieło Chrystusa, w Jego ukrzyżowanie i zmartwychwstanie.

Warto w tym miejscu przywołać myśl z teologii prawosławnej, według której szczególnie w czasie sprawowania Najświętszej Ofiary, w czasie Eucharystii, każdy chrześcijanin staje się uczestnikiem mistycznie pojmowanego zjednoczenia ze Zbawicielem<sup>23</sup>. Tajemnica wcielenia i zmartwychwstania, która dokonała się w Chrystusie, jest tym punktem szczytowym, z którego należy spoglądać na całość zbawczych wydarzeń. Ochrzczony zostaje włączony w historię zbawienia przez

---

<sup>22</sup> Por. F.F. Carvajal, *Rozmowy z Bogiem. Medytacje na każdy dzień*, t. 3: *Okres zwykły, tygodnie I-XII*, Ząbki 1998, s. 174.

<sup>23</sup> Por. K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994, s. 32.

włączenie w misterium paschalne Jezusa. Staje się tym samym członkiem Kościoła – Ludu Bożego nowego przymierza – na fundamencie daru Bożego miłosierdzia.

Chrzest jako owoc Bożego miłosierdzia zawsze sprawowany jest w imię Trójcy Świętej – Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Poprzez działanie łaski chrztu człowiekowi zostaje udzielone przez Boga nowe życie. Dzięki miłosierdziu Boga życie człowieka zmierza do pełni miłości w Bogu Trójjedynym. On przysposabia duszę do miłości, która jest Bożym darem, łaską<sup>24</sup>.

Miłosierdzie Boga już w Starym Testamencie było ukazywane jako źródło wyzwolenia od zła, aby człowiek mógł brać udział w realizacji Bożych planów. Integralną częścią tych planów było wyzwolenie całego narodu z każdej postaci niewoli<sup>25</sup>. Autorzy biblijni wychwalają niezgłębione plany miłosierdzia Bożego. Łaska Boga jak niebo góruje nad ziemią. Boże przebaczenie odsuwa ludzkie występki tak daleko, jak odległy jest wschód od zachodu (por. Ps 103,11-12)<sup>26</sup>.

Prawdę o miłosierdziu Bożym często opisywano w Starym Testamencie przez analogię do macierzyńskiego uczucia. Boże miłosierdzie wobec pokutujących grzeszników przyrównywane było do macierzyńskiej czułości. Oczywiście, Boże miłosierdzie wykracza znacznie ponad ludzką czułość, przewyższając ją istotą i intensywnością. Nawet gdyby matka zapomniała o swym niemowlęciu, Bóg nie zapomni o swym ludzie (por. Iz 49,15). Bóg wzruszony pokutą człowieka nieustannie zachęca go i prowadzi na drogę nawrócenia<sup>27</sup>.

„Macierzyńskie” miłosierdzie Boga stało się „widzialne” w osobie Jezusa Chrystusa. Boga nikt nigdy nie widział (por. J 1,18), ale patrząc na Chrystusa, słuchając Jego słów i rozważając sens Jego czynów, możemy dostrzec objawienie się miłosiernego Ojca<sup>28</sup>. Sama zaś działalność apostołska Jezusa, będąc najlepszym przykładem świadczenia miłosierdzia Bożego w świecie, nie tylko pokazuje właściwy kierunek na drodze do Boga Ojca w mocy Ducha Świętego, ale też wymaga od człowieka, aby poprzez dzieła miłości miłosiernej włączył się w urzeczywistnianie wśród ludzi miłosierdzia Bożego. Współpraca ze zbawczymi zamierzeniami Bożego miłosierdzia, realizowana najpierw przez apostołów, znajduje się zatem w samym centrum wszelkich dobrych dzieł, do których zobowiązani są we wspólnocie Kościoła między innymi katolicy świeccy<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup> Por. S. Olejnik, *Wiara, nadzieja i miłość w kształtowaniu życia chrześcijańskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 85 (1975), s. 65.

<sup>25</sup> Por. A. Sobieraj, *Teologiczne podstawy soteriologiczno-eschatologicznej nadziei Izraela*, „Studia Paradyskie” 10 (2000), s. 207.

<sup>26</sup> Por. W. Pikor, *Biblijne pytania o Boże Miłosierdzie*, Pelplin 2004, s. 144.

<sup>27</sup> Por. J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej. Studium teologicznomoralne*, Pelplin 2004, s. 208.

<sup>28</sup> Por. L. Lorenzetti, *Moralność. Odpowiedzi na najbardziej prowokacyjne pytania*, Częstochowa 2001, s. 91.

<sup>29</sup> Por. Cz. Parzyszek, *Apostolstwo świeckich jako odpowiedź Miłosiernemu Bogu w pismach św. Wincentego Pallottiego*, „Powołanie Człowieka” 1975, nr 4, s. 328.

Ich szczególną misją jest coraz głębsze poznawanie Boga i głoszenie poznanej o Nim prawdy. W tym znaczeniu celem ich walki duchowej jest ostatecznie jak najlepsza służba planom Bożego miłosierdzia. Chrzest, będący darem Bożego miłosierdzia, motywuje katolików świeckich do zwycięskiego uczestnictwa w tej walce. Świadomi wielkości Bożego miłosierdzia są powołani, aby także szerzyć prawdę o konieczności pokonania grzechu, o konieczności nawrócenia szczególnie tych, którzy pod wpływem przegranej w walce duchowej w Boże miłosierdzie zwątpili.

Jezus pragnął, aby Jego uczniowie objawiali wszystkim prawdę o Bożej miłości miłosiernej, którą może poznać ten, kto uwolniony od grzechu, otworzy się na Bożą prawdę. Jezus zwrócił się w modlitwie do Ojca podczas ostatniej wieczerzy: „Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowalesz Mnie przed założeniem świata. Ojcze sprawiedliwy! Świat Ciebie nie poznał, lecz Ja Ciebie poznałem i oni poznali, żeś Ty Mnie posłał. Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowalesz, w nich była i Ja w nich” (J 17,24-26).

Syn Boży objawił miłość Boga do człowieka. Wpatrując się w działanie Jezusa, można bez trudu dopatrzeć się motywu miłosierdzia<sup>30</sup>. Jego znakiem jest całe dzieło odkupienia<sup>31</sup>. Uobecnianie w sakramencie chrztu jest udzielane człowiekowi dla jego zbawienia<sup>32</sup>. Chrzest jest owocem Jezusowego odkupienia<sup>33</sup>. Jest znakiem Bożej wierności względem zawartego z człowiekiem przymierza<sup>34</sup>. Sakrament ten potwierdza, że miłosierdzie jest przejawem i realizacją Jezusowego zwycięstwa nad grzechem<sup>35</sup>.

Człowiek, który przez chrzest zostaje włączony w Mistyczne Ciało Chrystusa, jest wezwany do realizacji apostolskiego powołania właściwego naturze Kościoła. Jest to misja ewangelizacyjna, którą przenika prawda o Bożym miłosierdziu. Katolicy świeccy powinni więc brać aktywny udział w ewangelizacji jako apostołstwie miłosierdzia. O szacownym obowiązku i prawie każdego z nich do tak rozumianego apostołstwa decyduje fakt, że chrzest otworzył na moc Bożego miłosierdzia. Katolicy świeccy mają być apostołami miłosierdzia; w codziennym życiu mają konkretyzować dzieła miłosierdzia według możliwości, jakie posiadają, i na płaszczyznach właściwych ich życiowemu powołaniu.

<sup>30</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Miłość i miłosierdzie*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 244-245.

<sup>31</sup> Por. E. Treter, *Bóg objawiony w miłosierdziu. Beatyfikacja s. Faustyny Kowalskiej*, Warszawa 1993, s. 24.

<sup>32</sup> Por. W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Kraków 2004, s. 149.

<sup>33</sup> Por. A. Bławat, *Kontemplacja miłosierdzia Bożego w misterium paschale*, „Communio” 1981, t. 1-2, s. 101.

<sup>34</sup> Por. R. Lipiński, *Łaska Boża a predestynacja w pracach Jana Kalwina oraz we współczesnej nauce Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce*, w: *Nauka, Kościół, ekumenizm. Studia ofiarowane księdzu Bogdanowi Trandzie*, red. K. Karski, Warszawa 1994, s. 91.

<sup>35</sup> Por. W. Granat, *Miłosierdzie Boże eschatologiczne*, „Communio” 1981, t. 1-2, s. 125.

Czy jest to jednak rzeczywiście możliwe, aby byli świadkami Bożego miłosierdzia także wobec osób, które zwątpiły w to miłosierdzie z powodu porażki (lub wielu porażek) w walce duchowej? Odpowiedź: tak, gdyż Jezus Chrystus, najdoskonalszy Lekarz duszy i ciała, pragnął, aby w Jego Kościele trwało dzieło uzdrawiania. Ma to miejsce w sakramencie chrztu, ale także w sakramencie pokuty i pojednania<sup>36</sup>.

W życiu katolików świeckich nie może więc brakować modlitwy o dar Bożego miłosierdzia dla tych, którzy „nie radzą sobie” w walce duchowej. Współczesny świat, który tak często odrzuca prawdę o konieczności nawrócenia, a wybiera inne drogi, potrzebuje czytelnego świadectwa katolików świeckich. Oni naprawdę mogą pomóc wątpiącym i zrozpaczonym odnaleźć drogę do Boga i sprawić, aby mogli poradzić sobie ze złem i odnowić oblicze swojego życia.

Konkretnym przejawem wspomnianej pomocy jest dotarcie do tych osób właśnie z informacją o konieczności wejścia na drogę prowadzącą do sakramentu pokuty i pojednania. Sakrament pokuty i pojednania łączy się przecież ściśle z sakramentem chrztu. Świadczy o tym między innymi teologia liturgii chrztu pierwszych wieków chrześcijaństwa. Odrodzenie, skutek kąpeli chrzcielnej, traktowano jako znak chrzcielnego odpuszczenia grzechów. Podkreślano, że chrzest wprowadza człowieka do eschatologicznego królestwa. Św. Ireneusz z Lyonu postrzegał chrzest właśnie w kategorii odrodzenia. Píše o dwóch wydarzeniach, a mianowicie narodzeniu Jezusa Chrystusa z Dziewicy i o Jezusowym zmartwychwstaniu. Te wydarzenia ukazują realną możliwość duchowego odrodzenia. Źródłem dokonującego się odrodzenia jest Boże miłosierdzie<sup>37</sup>.

Od początku więc chrześcijaństwa uczniowie Chrystusa byli przekonani, że plan doprowadzenia wszystkiego do Chrystusa – „aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28) – nie jest jakimś sloganem, ale możliwym do urzeczywistnienia celem. Dlatego wszyscy uczniowie Chrystusa obdarzeni darem chrztu świętego są zobowiązani – każdy według realnych możliwości – do pomagania innym, aby wszystkich doprowadzić do pełni w Chrystusie. Pomoc ta ma się dokonywać w duchu przykazania miłości bliźniego. Jezus pragnie, aby wszyscy ochrzczeni miłowali wszystkich – także zagubionych i zniewolonych grzechem – miłością bezinteresowną, opartą na prawdzie. Duch Święty daje katolikom świeckim taką zdolność do miłowania wszystkich ludzi<sup>38</sup>.

W mocy Ducha Świętego już apostołowie dokonywali wielu znaków i cudów. Dla apostołów i dla pierwszych ochrzczonych Duch Święty Pocieszyciel był Kimś

---

<sup>36</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Istota chrześcijaństwa*, Lublin 2004, s. 292.

<sup>37</sup> Por. J. Grzeszczak, *Sakramentalne skutki inicjacji chrześcijańskiej w ujęciu teologii II wieku*, w: *Ad sapientiam cordis. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Ludwikowi Gładyszewskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Podeszwa, W. Szczerbiński, Gniezno 2002, s. 104-107.

<sup>38</sup> Por. S. Fausti, *Rozważaj i głos Ewangelię. Wspólnota czyta Ewangelię wg św. Jana*, t. 2, Kraków 2005, s. 70.

znacznie większym niż tylko Dawcą charyzmatów, wspomagających w ewangelizacyjnej działalności. Stał się przede wszystkim Źródłem i Architektem ich życia wewnętrznego, stałym punktem odniesienia dla uzasadnienia, że miłość bliźniego jest ściśle związana z prawdą o otwartości człowieka na Boże miłosierdzie.

Każdy katolik świecki winien trwać w głębokim przekonaniu, że nie ma takiej sytuacji w ludzkim życiu, w której człowiek pragnący się nawrócić nie mógłby liczyć na Boże miłosierdzie. W stosunku do ochrzczonych, którzy pragną się nawrócić, wymogiem jest sakrament pokuty i pojednania. To łaska sakramentu chrztu pozwala na zachowanie świadomości co do imperatywu moralnego o potrzebie świadczenia o konieczności i możliwości nawrócenia. Nie można bowiem być chrześcijaninem tylko przez sam fakt przyjęcia sakramentu chrztu, a potem nie wypełniać treści wiary całego swojego życia<sup>39</sup>. Katolik świecki, który to rozumie, będzie nieustannie szukał sposobów, aby doprowadzić tych, którzy przegrywają w swojej walce duchowej, do nawrócenia.

W przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (por. Łk 10,30-37) Jezus podkreśla, że sama wiedza nie wystarcza. Taką wiedzę zapewne posiadali kapłan i lewita. Nie zastosowali jej jednak w praktyce<sup>40</sup>. Ważne jest zatem, aby każdy katolik świecki pamiętał o podejmowaniu czynów miłosierdzia wobec wszystkich. W ten sposób będzie we właściwy sposób brał udział w realizacji planów Bożego miłosierdzia wobec świata, a przez to owocnie współpracował z otrzymanymi w sakramencie chrztu darami.

## CHRZEST WŁĄCZA DO KOŚCIOŁA – PODEJMOWANIE WALKI DUCHOWEJ ZNAKIEM POSŁUSZEŃSTWA KOŚCIOŁOWI

Duch Święty jest stwórczą mocą, obecnością Boga w stworzeniu od *creatio originalis* aż po *creatio nova*<sup>41</sup>. Ochrzczony staje się duchową świątynią Bożą. Na mocy Jezusowego odkupienia i posłanego Kościołowi Ducha Świętego rozwija się w człowieku życie Boże. Każdy ochrzczony staje się świątynią Bożą (*mikronaos*) i świątynią Bożą staje się też cały Kościół (*makronaos*)<sup>42</sup>. Są to owoce działania Ducha Świętego, który „przedłuża” zbawcze działanie Chrystusa w Kościele i jest Poręczycielem Jego nauki. W tej perspektywie katolicy świeccy, na mocy chrztu świętego, zostają włączeni w zbawczą misję Kościoła kierowaną przez Ducha Świętego.

<sup>39</sup> Por. M. Quoist, *Chrystus zawsze żyje*, Paris 1974, s. 52.

<sup>40</sup> Por. L. Mateja, *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i św. Cypriana*, Kraków 2003, s. 99.

<sup>41</sup> Por. B. Ferdek, *Związek protologii z eschatologią*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1998, nr 1, s. 40.

<sup>42</sup> Por. K. Kupiec, *Jedność chrześcijan darem Ducha Świętego*, „Currenda” 1998, nr 1, s. 76.



Polecenie zmartwychwstałego Chrystusa ma charakter ponadczasowy: „Nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19)<sup>43</sup>. Historyczny Jezus, ukrzyżowany i zmartwychwstały, żyje i działa w sposób sakramentalny jako Chrystus uwielbiony<sup>44</sup>. Z przebóstwionego i uwielbionego człowieczeństwa Jezusa, według ewangelicznych zapisów, wypływa – jak ze źródła żywej wody – Duch Święty i rozlewa się na cały świat (por. J 7,19; Rz 5,5). Sam Jezus o swojej ofercie krzyża mówił jak o chrzcie, ponieważ w symbolu kielicha, który miał wypić, zawierało się symbolicznie Jego zanurzenie w cierpieniu. Mówił także o swym chrzcie, korzystając z symboliki ognia, który rzucony zostanie na ziemię. Jest to symbol Ducha Świętego, który poprzez obecność w Jezusie cały świat ochrzci ogniem.

Posłuszeństwo Kościołowi ze strony katolików świeckich w sprawach wiary i obyczajów – a taką sprawą jest bez wątpienia walka duchowa – jest ostatecznie posłuszeństwem Chrystusowi: „Ogół wiernych... nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów”<sup>45</sup>.

Duch Święty przypomina uczniom wszystkich czasów, czego Jezus nauczał (por. J 14,26). Posłannictwo Ducha Świętego jest owocem odkupieńczego dzieła Jezusa. Został posłany, aby w sercach wiernych nieustannie odżywały rzeczy przeszłe, aby nie uległy zapomnieniu. Duch Święty został posłany w celu przypomnienia przeszłości, ale także po to, aby zbawcze wydarzenia z życia Jezusa uobecniać w Kościele i sprawiać, aby człowiek w pełni poddał się Jezusowej miłości. Kościół przypomina katolikom świeckim, aby zmiierzali do zwycięstwa dobra w ich życiu; aby – inaczej mówiąc – ulegli „urokowi osoby Chrystusa, będącej ludzkim objawieniem Boskiej miłości”<sup>46</sup>.

Trzeba więc, aby katolicy świeccy umieli dostrzec, że dla osiągnięcia wspomnianego zwycięstwa niezbędna jest pomoc Ducha Świętego. Katolicy świeccy są wezwani, aby poddać się mocy Ducha Świętego, która płynie z Jezusowego krzyża i niesie światu dary Jego odkupienia. Odważnie, chociaż nie bez trudności, powinni starać się trwać w posłuszeństwie Kościołowi, aby wiarygodnie przekazywać światu orędzie Ewangelii. Przykładem i wzorem zwycięskiej walki duchowej, a tym samym owocnego głoszenia Ewangelii w mocy Ducha Świętego, powinien być dla nich św. Jan Chrzciciel.

Dając świadectwo o Boskim posłannictwie Chrystusa, św. Jan nad Jordanu oznajmiał tłumom, iż tylko Jezus jest Tym, na którym spoczął Duch, zstępujący z nieba w postaci przypominającej gołębicę (por. J 1,32). Owo „namaszczenie”

---

<sup>43</sup> Por. K. Müller, *Misjologia: wprowadzenie*, w: *Kościół misyjny*, s. 31-32.

<sup>44</sup> Por. W. Kowalik, *Obecność Chrystusa w sakramentach Kościoła według nauki Soboru Watykańskiego II*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 27 (1999), s. 139.

<sup>45</sup> KKK 92.

<sup>46</sup> A. Cencini, *Będziesz miłował Pana, Boga swego. Psychologia spotkania z Bogiem*, Kraków 1995, s. 144.

stanowi jednoznaczny znak, iż to Jezus jest Bożym Pomazańcem, obdarzonym mocą udzielania chrztu Duchem Świętym, który Go napelnia. Zgodnie z Bożym zamysłem, św. Jan Chrzciciel przyjął na siebie zadanie przygotowania narodu wybranego na przyjęcie nadchodzącego Mesjasza, stając się w ten sposób Izajaszowym „głosem wołającego na pustyni” (por. Iz 40,3) – nieomylnym znakiem spełnienia się Bożej obietnicy zbawienia ludzkości.

Jan Chrzciciel – największy z proroków (por. Mt 11,11) – nie tylko ogłosił obecność Chrystusa na ziemi, ale wskazał także na istotę Jego mesjańskiej działalności. Jezus Chrystus, odchodząc do Ojca, zapewnił swoich uczniów, że nie pozostawi ich samych; obiecał być z nimi aż do skończenia świata. Swą obietnicę zrealizował między innymi w darze Ducha Świętego. Zesłał swego Ducha na uczniów przebywających z Maryją w Wieczerniku, a teraz nieustannie zsyła Go na Kościół. Dzięki działaniu Ducha Świętego Jezus może być nieustannie obecny w Kościele w swoim słowie i sakramentach. Jego zaś słowo daje miłość i życie – prowadzi do zwycięstwa w walce duchowej.

Analiza tekstów Dziejów Apostolskich odnoszących się do wydarzenia Pięćdziesiątnicy pozwala na stwierdzenie, że głoszone przez Kościół zasady wiary i moralności od początku mają charakter powszechny. Nie miały to być zasady tylko Kościoła jerozolimskiego. Jako pierwotna wspólnota apostołów i uczniów Chrystusa Kościół zrodził się w Jerozolimie, ale od początku jego nauka miała cechę powszechności. Świadczy o tym między innymi dar języków, dzięki któremu apostołowie mogli mówić, tak jak im pozwalał Duch.

W wyniku świadectwa apostołów powstają wspólnoty lokalne. Ci, którzy odpowiedzieli na łaskę i przyjęli chrzest, nie traktowali tego faktu jako wykluczającego innych. Akcentowali natomiast nieodzowność posłuszeństwa Kościołowi: „W imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem. On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,20-21). Dojście do Boga, do komunii miłości z Bogiem na wieki, jest możliwe dla wszystkich ludzi. Przyczyną tej możliwości jest powszechny charakter odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa.

Pozostaje kwestią tajemnicy Bożej opatrzości, w jaki sposób tę możliwość zbawienia mogą wykorzystać ci, którzy żyją bez przyjęcia sakramentu chrztu. Wobec różnorodności religijnej i wyznaniowej nie może być zaskoczeniem fakt, że w ciągu wieków, także i obecnie, problem zbawienia tych, którzy umierają bez sakramentu chrztu, jest podejmowany w refleksji teologicznej. Współczesna refleksja łączy ten problem między innymi z kwestią wzajemnych powiązań dwóch dziedzin teologicznych: chrystologii i eklezjologii. Wśród szczegółowych tematów pojawiają się następujące: Kościół jako miejsce przepowiadania Jezusa Chrystusa; krzyż Chrystusa i Jego łaska; niewiara w Jezusa Chrystusa wobec prawdy o obecności Chrystusa w Kościele; przyjście Chrystusa na świat z orędziem sprawiedliwości i miłosierdzia; śmierć Chrystusa w kontekście udziału ochrzczonych

w posłannictwie zbawczym Chrystusa; wiara w Chrystusa we wspólnocie Jego wyznawców; zasługa Chrystusa w centrum odkupienia przez Niego dokonanego; zmartwychwstanie Chrystusa i Jego wniebowstąpienie; a także zagadnienie związku całego wszechświata z misterium Chrystusa. We wszystkich tych i podobnych zagadnieniach zwraca się dziś uwagę na rolę katolików świeckich. Ich włączenie się w realizację misji Kościoła jest traktowane jako włączenie we wszystkie radości i smutki tej realizacji<sup>47</sup>.

Problem zbawienia tych, którzy odchodzą z tego świata bez sakramentu chrztu, jest w samym centrum troski Kościoła o zbawienie wszystkich ludzi. Z pomocą przychodzą kierunki rozwiązań, które są wypracowywane przez teologów. Wielu z nich tworzy szerokie syntezy teologiczne, które pozwalają na prowadzenie później bardziej szczegółowych badań. Warto w tym miejscu wspomnieć, że jednym z teologów, który podejmował temat ostatecznego wypełnienia się dziejów świata w Chrystusie przez moc Ducha Świętego, był P. Teilhard de Chardin. Wychodził z założenia, że przebóstwienie ludzkiej natury Jezusa zapoczątkowało nowe stworzenie oraz przemianę ludzi i całego kosmosu. Przez odkupieńczy czyn Chrystusa Bóg na nowo „wszystko” skierował ku sobie. Św. Paweł wyraża przekonanie, że cały kosmos będzie uczestniczył w wolności oraz chwale dzieci Bożych<sup>48</sup>.

Te i podobne syntezy teologiczne wskazują, że przez zasługi Jezusa nie tylko cały świat, ale nade wszystko każdy ochrzczony ma możliwość poddania się Duchowi Świętemu dla ostatecznej pełni wszystkiego w Chrystusie. Ta możliwość jest dostępna dla wszystkich ludzi, czyli także tych, którzy odchodzą z tego świata bez sakramentu chrztu. Kościół raduje się z faktu powszechnej woli zbawczej i z radością śpiewa w czasie liturgii hymn dziękczynienia i uwielbienia za otwarcie wszystkim drogi do tego celu, do zbawienia, gdy nienawiść zostanie ostatecznie zastąpiona przebaczeniem i miłością.

Zbawienie jest celem Bożego działania, u którego fundamentów jest Boża miłość. Celem Bożego planu jest pełnia miłości osiągnięta przez każdego człowieka. W tym właśnie celu Duch Święty nieustannie dynamizuje działania apostołskie Kościoła. Gdy więc katolicy świeccy podejmują walkę duchową, okazują

---

<sup>47</sup> Por. E. Weron, *Specyficzna duchowość ludzi świeckich*, w: *Asceza, odczłowieczenie czy ucłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 173-186; J. Mikołajec, *Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce. Studium pastoralne*, Opole 2000; J. Mikołajec, *Uwarunkowania posługi katechetycznej teologów świeckich*, w: *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. Stala, Kraków 2002, s. 55-74; B. Rusin, *Zaangażowanie misyjne świeckich w Polsce – stan obecny i perspektywy*, w: *Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana. II Krajowy Kongres Misyjny. Częstochowa, 16-18 października 1992 r.*, red. H. Frączek, Warszawa 1994, s. 128-146; J. Siedlarz, *Zapraszać świeckich do gorliwego uczestnictwa w życiu Kościoła*, w: *W Trzecie Tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 107-126.

<sup>48</sup> Por. J. Grześkowiak, *Teologiczne przesłanki odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1980), s. 20-22.

posłuszeństwo Kościołowi prowadzonemu przez Ducha Świętego, a tym samym przyczyniają się do przybliżenia wszystkich ludzi do prawdy objawionej.

Powodowany miłością do ludzi Ojciec posłał swego Syna, aby każdy człowiek miał życie wieczne (por. J 3,16). Anioł Gabriel przynosi Maryi i Józefowi wieść o wcieleniu Syna Bożego<sup>49</sup>. Anioł jest świadom, że przyjście Mesjasza nie będzie traktowane przez wszystkich ludzi jednakowo. Nie wszyscy dostrzegą i uznają w tym wydarzeniu znak Bożej miłości – zawsze wiernej. Bo rzeczywiście, już za ziemskiego życia Jezusa wielu odrzuciło Go. Pomimo tego odrzucenia aniołowie z radością „ewangelizowali”, głosząc Dobrą Nowinę wcielenia i zmartwychwstania Chrystusa. Św. Grzegorz Wielki dostrzegł w tym działaniu aniołów dowód Bożej wierności, a zarazem wzór wierności dla Kościoła w jego zbawczej misji<sup>50</sup>.

Aniołowie byli głosicielami prawdy, że Bogu, który okazuje człowiekowi we wcieleniu i dziele odkupienia swoje niezmiernie miłosierdzie, należy okazać pełne posłuszeństwo. Katolicy świeccy służą ewangelizacji, gdy kierują się – m.in. w kwestii walki duchowej – nauczaniem Kościoła. Są do tego uzdolnieni przez Ducha Świętego. Z powodu współczesnego zamętu moralnego wielu katolików świeckich niejako naraża się temu światu, wiedząc, że nie można służyć Bogu i Mamonie (por. Mt 6,24). Z pomocą Ducha Świętego są jednak w stanie zachować prymat zasad Ewangelii: „Starajcie się naprzód o królestwo [Boga] i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6,33).

Dlatego dla realizacji każdego ewangelizacyjnego zadania we wspólnocie Kościoła, również obowiązku walki duchowej, łaska sakramentu chrztu jest podstawowa, jak zapewnia św. Paweł: „Jeśli ktoś jest w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, przeminęło, a nastąpiło nowe” (2 Kor 5,17-18)<sup>51</sup>.

Duch Święty sprawia, że Kościół jest dynamiczny i ciągle się rozwija. Duch Święty daje katolikom świeckim siłę do tego, aby mogli pokonywać słabości i pokonali zło w walce duchowej; aby nie lękali się świata i jego niekiedy wręcz pogardy dla posłuszeństwa Kościołowi. Katolicy świeccy zawsze z pełną nadzieją powinni być otwarci na działanie Ducha Świętego, który kieruje całą misją Kościoła. Zwycięskie działanie Boga w świecie dokonuje się bowiem w Duchu Świętym<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Por. T. Dajczer, *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 1992, s. 100.

<sup>50</sup> Por. św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelię*, Warszawa 1969, s. 169.

<sup>51</sup> Por. Ch. Schönborn, *Iśc za Jezusem każdego dnia. Zachęty do pogłębienia wiary*, Kielce 2005, s. 118.

<sup>52</sup> Por. B. Susboüé, *Chrystologia i soteriologia. Efez i Chalcedon (IV-V wiek)*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Susboüé, t. 1: *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, Kraków 1999, s. 306.

## REFLEKSJA KOŃCOWA

Poczucie obowiązku i moralnej powinności walki duchowej niekiedy staje się dla katolików świeckich ciężarem po ludzku nie do uniesienia. Dlatego powinni wracać do korzeni – do daru chrztu świętego. Ten powrót jest w stanie odnowić w ich sercu pokorną świadomość, że żaden człowiek nie jest panem swojego życia. Człowiek sam dla siebie nie jest ani stwórcą, ani odkupicielem. Jest stworzeniem Bożym, odkupionym przez Wcielonego Syna Bożego. Powołany do życia wiecznego jest wezwany do współpracy z łaską odkupienia, co oznacza, że ponosi osobistą odpowiedzialność za swoje czyny przed Bogiem. Walka duchowa to dla katolika świeckiego obowiązek, zobowiązanie. A u samych początków tej odpowiedzialności jest właśnie dar sakramentu chrztu. Jeśli więc Jezus – we wspólnocie Kościoła – powołuje katolików świeckich do tego zadania, to nieustannie im też pomaga.

Dlatego ważne jest, aby w ramach pracy duszpasterskiej przekazywać katolikom świeckim nie tylko wiedzę (nauczyć określonych umiejętności w walce duchowej), ale także umacniać ich nadprzyrodzoną motywację. Warto w tym względzie sięgać do licznych interwencji Magisterium Kościoła w ciągu wieków, a także w czasach współczesnych, oraz do publikacji teologicznych, aby katolicy świeccy traktowali walkę duchową nie jako jakąś wypadkową danej kultury i tendencji psychologicznych, lecz przeciwnie, jako moralne zobowiązanie o ponadczasowym uzasadnieniu.

Mamy bowiem dziś do czynienia z negacją w ogóle nadprzyrodzonego charakteru życia moralnego. Urząd Nauczycielski Kościoła wypowiadał się – i wciąż się wypowiada – na temat tak zwanego modernizmu i jego wielorakich odcieni. Czyni to w poczuciu odpowiedzialności za czystość wiary katolickiej, czyli także o zachowanie właściwego związku między sakramentem chrztu a późniejszą postawą moralną ochrzczonego. Na pojawiające się ataki na sakramenty, w tym sakrament chrztu, odpowiedział już na początku ubiegłego wieku Pius X, wydając w 1907 roku encyklikę *Pascendi*, w której potępił jako niewłaściwe nowe tendencje biblijno-krytyczne, historyczne i filozoficzne<sup>53</sup>.

Niestety, od tamtej pory wciąż wiele nurtów i kierunków teologiczno-antropologicznych i filozoficznych podważa nie tylko sens sakramentu chrztu, ale w ogóle „religijnej argumentacji” w życiu moralnym człowieka. A przecież od odpowiedzi na pytanie, czy Bóg istnieje, zależy odpowiedź na inne pytania: Kim jest człowiek? Jaka jest jego godność? Jaką wartość ma dobro? Czy warto i można skutecznie walczyć ze złem i grzechem? Czy zwycięstwo na złem i grzechem jest w ogóle możliwe?

To zastanawiające, że ci, którzy chcą „wyzwolić” człowieka od „religijnych motywacji” i przekonać go, że walka duchowa jest antropologicznym anachronizmem, czynią to, jak deklarują, w imię motywacji humanistycznych: dla praw-

---

<sup>53</sup> Por. M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, t. 1: *Objawienie – inicjatywa Boża oczekująca odpowiedzi człowieka: wiary*, Gdańsk Oliwa 1989, s. 181.

dziwego dobra człowieka. Trudno podważać samą intencję takich deklaracji. Nie jest trudno natomiast zauważyć, że owo wyzwolenie miałooby się dokonać za cenę „poddania się”, czyli rezygnacji z walki duchowej. Dlatego naszej refleksji o zakorzenieniu obowiązku walki duchowej w sakramencie chrztu towarzyszyło przekonanie, że katolicy świeccy, podejmując tę walkę, powinni być dla współczesnego świata wiarygodnymi świadkami ponadczasowej aktualności zasad Jezusowej Ewangelii. Zasady te bowiem w żaden sposób nie są wymierzone przeciwko człowiekowi i jego prawdziwemu dobru.

#### BAPTISM AS AN INSPIRATION TO UNDERTAKE SPIRITUAL STRUGGLE IN THE LIFE OF SECULAR CATHOLICS

##### Summary

The sacrament of Baptism does not contradict the truth about the freedom of man towards God's redemptive plans, but just the opposite, it confirms it. Owing to the grace of revival received in this sacrament, man is summoned to a voluntary response to the gifts of God. In everyday life, this response is marked by one-of-a-kind struggle which we usually define as spiritual struggle. Within the framework of the theological analysis of the source, effects and fruits of the sacrament of Baptism, this study emphasizes the motivational dimension of this sacrament. It tries to justify why from the moment of Baptism, when taking subsequent sacraments, man is supposed to live a deep spiritual life, and thus lead persistent and victorious spiritual struggle. Moreover, in the text of the article we can find references to the community dimension of the aforementioned struggle. In the pastoral service of the Church, the sacrament of Baptism should be shown both as an inspiration to undertake spiritual struggle by all those who believe in Christ, and as a theological source of the general justification of the permanent Christian formation in the perspective of the tasks the Church is facing today as a community, coming to the contemporary world with the joyful address about the paschal victory of Christ.

Słowa kluczowe: chrzest, walka duchowa, odkupienie, miłość, miłosierdzie, ewangelizacja, moralność, inspiracja, motywacja, grzech, przebaczenie.

Keywords: Baptism, spiritual struggle, redemption, love, mercy, evangelization, morality, inspiration, motivation, sin, forgiveness.

Katarzyna Janus\*  
Akademia im. Jana Długosza, Częstochowa

## DUCH ŚWIĘTY W TEKSTACH POLSKIEGO ŚREDNIOWIECZA O POCZĘCIU MATKI BOŻEJ

Tajemnica poczęcia Matki Bożej zajmuje szczególne miejsce zarówno w średniowiecznych teologicznych traktatach, jak i utworach literackich, stanowiących świadectwo wiary. W tekstach dają się zauważyć echa żywego w średniowieczu makulistyczno-immakulistycznego dyskursu. Związane z polską kulturą religijną, proza i poezja tego czasu obfitują w refleksje dotyczące obecności trzeciej Osoby Trójcy w tajemnicy poczęcia Matki Bożej. Kwestie teologiczne nie wpływają jednak na sposób ekspresji utworów podejmujących tematykę poczęcia, wpisujących się w swoisty fenomen, jakim jest polska średniowieczna pobożność maryjna. Duch Święty odgrywa w tych tekstach podwójną rolę: jest obecny w wydarzeniu zbawczym i jest niezbędny w usposobieniu ludzi do przyjęcia prawdy.

### WSTĘP

Aleksander Brückner w III tomie *Literatury religijnej w Polsce średniowiecznej* zamieszcza fragmenty *Żółtarza Panny Maryjej*, który miał w opisywanej epoce przewyższać popularnością *Psalterz Dawida*. Przemawiało za tym przeświadczenie, że ten ostatni został stworzony przez grzesznego człowieka, a *Żółtarz Panny Maryjej* pochodzi wprost od Boga, „a na ten świat przeniesion przez Gabryela archaniola świętego, świętej Trójcy jest przyjemniejszy, a człowiekowi ku zbawieniu jego jest pożyteczniejszy i ku dosyć uczynieniu za swe grzechy dostateczniejszy”<sup>1</sup>. Nawet największy grzesznik, modląc się słowami maryjnego psalterza, dzięki wstawiennictwu Najświętszej Panny, uzyska odpuszczenie win, co też sama Matka Boża w *Żółtarzu* obiecuje. Przytoczony fragment jest reprezentatywny

\* Katarzyna Janus – absolwentka filologii klasycznej KUL, neolatynistka. Zatrudniona w Instytucie Filologii Polskiej Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Zajmuje się religijnym piśmiennictwem polsko-lacińskim i polskim epok dawnych. Tłumaczy lacińskie hymny liturgiczne; e-mail: katarzynajanusx@wp.pl.

<sup>1</sup> A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. III, Warszawa 1904, s. 159.

dla kultu Maryi w średniowiecznej Polsce. Jednak z uwagi na temat niniejszego studium, znakomity przykład stanowi inny *passus* cytowanego psalterza: „Na początku było nic, Anna niepłodna, a Duch Święty unosił się nad nią”<sup>2</sup>. Taka trawestacja słów I rozdz. Księgi Rodzaju jest świadectwem interpretacji Biblii w duchu pobożności maryjnej, ale też wskazuje na szczególny moment w ekonomii zbawienia. Łączy starotestamentowego Ducha – Ruah – siłę, energię, moc stwórczą, z tajemnicą poczęcia, którego skutkiem będzie tajemnica wcielenia. Równie zaskakujące powiązanie momentu stworzenia świata z poczęciem Matki Bożej znajdujemy w mowie Bernardyna z Bustis. Sens metaforyczny „unoszenia się Ducha nad wodami” wyjaśnia franciszkanin Jego – Ducha – troską o Maryję, by nie utopiła się w „wodach grzechu”<sup>3</sup>. Jakkolwiek postawienie hipotezy, iż te dwa teksty, wiążące poczęcie Maryi z początkiem świata i Duchem Świętym z I rozdz. Księgi Rodzaju, mogły na siebie oddziaływać, opatrzone jest pewnym ryzykiem, to można przyjąć, że łączenie „obydwu początków” stanowi ważny kierunek refleksji średniowiecznych mariologów.

Znaczenie Ducha Świętego z Księgi Rodzaju, gdzie podkreślona jest Jego rola jako porządkującego bezład, podkreślana w wykonywanej powszechnie w średniowiecznym kościele sekwencji: „Bez Twojego tchnienia / Cóż jest wśród stworzenia, / Jeno cierń i nędze”, tłumaczy teologiczną myśl z fragmentu psalterza i mowy Bernardyna z Bustis.

Związany z krakowskim środowiskiem naukowym profesor teologii Jan Hieronim z Pragi w pierwszej połowie XV wieku napisał w kazaniu na dzień poczęcia Matki Bożej: „Tak się w dniu dzisiejszym stał początek zbawienia naszego, albowiem w nim poczęta została Maryja, która nam zrodziła zbawienie Jezusa Chrystusa”<sup>4</sup>. Tę zapowiedź zmiany w ludzkiej historii potwierdzają słowa psalmisty: „Emittes spiritum tuum, et creabuntur; et renovabis faciem terrae” (Ps 123,30), można je bowiem odnieść także do chwili poczęcia *Genetricis Genitoris* – jak często zwykło się określać Matkę Bożą w średniowiecznych hymnach i prozach, a którą Sep Szarzyński opisał w drugiej połowie XVI wieku *in vulgari* jako „przedziwną Matkę Stworzyciela swego”. W niniejszym studium podjęta zostanie próba wskazania fragmentów tekstów liturgicznych oraz łacińskich i polskich pieśni średniowiecznych, w których maryjna pobożność związana jest z nauką trynitarną, w szczególności tych ustępów, w których dominantą jest relacja Maryja a Duch Święty w kontekście tajemnicy poczęcia Matki Bożej<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Bernardyn de Bustis, *Mariale, pars I, sermo 2*, w: *Teksty o Matce Bożej. Franciszkanie średniowieczni*, przeł. S. Kafel OFMCap, Niepokalanów 1992, s. 164.

<sup>4</sup> Za: J. Fijałek, *Nasza nauka krakowska o Niepokalanym Poczęciu NP. Maryi w wiekach średnich*, „Przegląd Polski” 1900, t. IV, s. 432.

<sup>5</sup> W szkicu korzystam z tekstów źródłowych opublikowanych przez bpa Juliusza Wojtkowskiego w następujących studiach: *Wiara w Niepokalane Poczęcie Najświętszej Marii Panny w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych. Studium historyczno-dogmatyczne*, Lublin



## ŚWIADECTWA SPORU MAKULISTÓW Z IMMAKULISTAMI W PISMACH TEOLOGICZNYCH

Najpewniej pojawienie się zapisu o uświęceniu Matki Bożej łaską Ducha Świętego już w chwili poczęcia spowodowane było znajomością traktatu *De conceptione sanctae Mariae*, wówczas przypisywanego św. Anzelmowi z Canterbury, a napisanego przez biografa Anzelma – Eadmera. Ten w retorycznym, żywym wywodzie przywołuje postaci Jeremiasza (Jr 1,5) i św. Jana (Łuk 1,15-17)<sup>6</sup>, uświęconych, jeszcze zanim się urodzili, i wskazuje wyższość nad nimi Maryi w hierarchii Bożych planów. Nazywa Ją „singulare propitiatorium totius saeculi i dulcissimum reclinatorium Filii Dei Omnipotentis” (szczególny tron łaski całego doczesnego świata, najśladzszy przybytek Syna Boga Wszechmogącego). Wreszcie w bezpośredniej, patetycznej formie zwraca się do Matki Bożej słowami:

„Bóg [...] zechciał, abyś Ty stała się jego matką, a ponieważ zechciał, sprawił, że jesteś. Można powiedzieć, że uczynił Ciebie ów Pan ziem, Stwórca i Rządca wszystkich rzeczy, powiem nie tylko poznawalnych, ale i tego wszystkiego, co dotyczy poznania ponadmysłowego, Pan i Sprawca, Ciebie Panią i Władczynią uczynił i jesteś; i aby tak było, w łonie matki Twojej od momentu poczęcia, za sprawą Ducha Świętego została stworzona. Tak jest, dobra pani, i cieszymy się, że tak jest”<sup>7</sup>.

W polskiej średniowiecznej pobożności maryjnej związanej z uznaniem Niepokalanego Poczęcia przez środowisko krakowskie zauważa się wpływ nauki Dunsza Szkota, który rozstrzygnął żywy wówczas dyskurs, prowadzony z tomistami na rzecz immakulizmu<sup>8</sup>. W dziele *De conceptione Beatae Mariae Virginis*<sup>9</sup> filozof w dowodzeniu nie zaznacza w sposób bezpośredni udziału trzeciej Osoby Trójcy, działającej w chwili poczęcia. Ten motyw znajdujemy u Eadmera. Także styl wywodu tego ostatniego, dzięki zastosowaniu przezeń środków retorycznych, jak również bogatej metaforyki, z pewnością był bardziej atrakcyjny niż ściśle teologiczne dowodzenie Jana Dunsza Szkota. Zważywszy na charakter średniowiecznych tekstów dotyczących Niepokalanego Poczęcia, stanowiących częściej pobożne

---

1958; J. Wojtkowski, *Duch Święty w polskiej średniowiecznej pobożności maryjnej*, „Ateneum Kapłańskie” 80 (384), co sygnalizuję w przypisach. Pozostałe źródła stanowią efekt własnych poszukiwań.

<sup>6</sup> Por. S. Rumiński, *Eadmer*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. L. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, s. 630; T. Perry, *Mary for Evangelicals: Toward an Understanding of the Mother of Our Lord*, Inter Varsity Press 2006, s. 188.

<sup>7</sup> *Patrologia Latina*, t. 159, s. 305sq (przekład własny).

<sup>8</sup> J. Fijałek, *Nasza nauka krakowska*, s. 424.

<sup>9</sup> *Lectura III Sententiarum*, 123: „Christus fuit perfectissimus mediator, igitur habuit quantum ad aliquam personam summum gradum mediationis; sed non fuisset perfectissimus mediator et reparator nisi Matrem praeservasset a peccato originali (ut probatur); igitur cum ipse fuerit perfectissimus mediator quantum ad personam Matris suae, sequitur quod praeservavit eam a peccato originali”.

wezwania niż teologiczne minitraktaty, jak ma to miejsce w pismach dotyczących np. Ducha Świętego, można założyć, że twórcy antyfon czy sekwencji znali treść dzieła o niepokalanym poczęciu biografa św. Anzelma. Napisane w późniejszym okresie przez Leonarda de Nogarolis na zamówienie Sykstusa IV i zatwierdzone w 1476 roku oficjum ku czci Niepokalanej Dziewicy Maryi zawiera fragmenty o roli Ducha Świętego w ustrzeżeniu Maryi od grzechu pierworodnego. Wiadomo, iż było ono powszechnie wykonywane i zapoczątkowało szczególny kult Niepokalanej także w średniowiecznej Polsce<sup>10</sup>. Cytat z lekcji oktawalnych wart jest przytoczenia:

„Owa komnata, owa dusza, ów brzuch, który przeszył miecz Chrystusa. Miecz czystości, miecz niewinności, miecz Ducha Świętego wychodzący z ust Boga i Baranka, rozprzestrzenił się niezmiernie, ponieważ chronił z daleka (powołaną) przeznaczoną”<sup>11</sup>.

Ostatnie słowa opisu sugerują, iż ochrona Ducha Świętego stanowiła jakby klosz izolujący Marię od cielesności, będącej źródłem grzechu już w chwili poczęcia. Ów brzuch, łono, jakkolwiek odnosi się do Marii jako *Pneumatofory*, może jednak także wyobrażać chronioną przez Ducha przestrzeń ciała św. Anny. Przemawia za taką interpretacją przeznaczenie modlitwy, stanowiącej część oficjum o Niepokalanym Poczęciu.

Wobec toczących się dysput pomiędzy średniowiecznymi zwolennikami makulizmu i immakulizmu, jak również na skutek głosów przeciwników obchodzenia święta Niepokalanego Poczęcia Maryi, jako faktu związanego z grzechem pierworodnym, powstają lekcje o incipicie *Notandum si aliquis...*, gdzie anonimowy autor zabiera głos w sprawie odmowy obchodzenia święta Niepokalanego Poczęcia Maryi, umotywowanej tym, że nie ma tego zwyczaju w odniesieniu do innych świętych. Najpewniej tekst *Notandum si aliquis...* był reakcją na list św. Bernarda skierowany do kanoników Lyonu, w którym ten zarzuca zwolennikom kultu niesubordynację w stosunku do Stolicy Apostolskiej i brak ustaleń prawnych<sup>12</sup>. W treści listu teologiczne dowodzenie przeciwko świętowaniu dnia poczęcia oparte jest na tych samych fragmentach Pisma Świętego, które dostarczały argumentów immakulistom. Według Bernarda teza o poczęciu bez skazy miałyby potwierdzać

<sup>10</sup> B. Nadolski, *Liturgika*, t. II: *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s.130 sq.

<sup>11</sup> „Hec illa cella, illa anima, ille venter, quem pertransivit Christi gladius. Gladius puritatis, gladius innocentiae, gladius Spiritus Sancti, procedens ex ore Dei et Agni profunde penetravit, quia a longe previsam preservavit” (tekst łaciński za: J. Wojtkowski, *Duch Święty w polskiej średniowiecznej pobożności maryjnej*, „Ateneum Kapłańskie” 384 (1973), 80, s. 111 [przekład własny]).

<sup>12</sup> *Epistola CLXXIV Ad Canonicos Lugdunenses de conceptione S. Mariae*, w: *Opera omnia Sancti Bernardi abbatis Claræ-Vallensis* [...], vol. I, 1, Parisii 1839, 38: „Conceptionis festum novum esse, Nullo niti legitimo fundamento: caeterum non fuisse instituendum in consulta sede apostolica, cui sententiam suam subjicit”.

obecność Ducha Świętego w samym akcie cielesnym małżonków, w którym nie brakuje wszak pożądania, zatem musi być mowa o grzechu. Ironicznie kończy wywód św. Bernard: „Chyba że ktoś powie, że Maria (*eam*) z Ducha Świętego a nie z mężczyzny, została poczęta. Ale o tym, jak dotąd, nie słyszano”<sup>13</sup>. W reakcji na deprecjonowanie przez Bernarda chwili poczęcia Matki Bożej nieznanym autor *Notandum...* zwraca uwagę na doniosły moment połączenia w łonie Matki Najświętszej duszy z ciałem, co powinni docenić także ci, którzy sprzeciwiają się kultowi Niepokalanego Poczęcia Matki Bożej. Píše o dwóch poczęciach – cielesnym i duchowym. Jeśli się komu nie podoba czcić poczęcia cielesnego, niech czci ów dzień, w którym została w sposób duchowy stworzona Maryi dusza (*spiritualem eius creationem*). Niech także wstydzą się ci, którzy mają czelność porównywać znaczenie poczęcia Matki, z której cielesną postać wziął Bóg, z poczęciem innych świętych<sup>14</sup>. Kult poczęcia Maryi jest przyzwolony przez Ducha Świętego: „*Illi tamen a Spiritu Sancto concessum est, quae maior et excellentior cunctis est*” (Stało się to za przyzwoleniem Ducha Świętego, ponieważ jest potężniejsza i wspanialsza od wszystkich [przekł. K.J.]). Zauważamy tutaj zasygnalizowanie roli Ducha Świętego jako tego, który oświeca światłem Bożej mądrości i umożliwia przez to przyjęcie niedających się racjonalnie wyjaśnić prawd wiary.

W dyskurs na temat świętości Poczęcia Maryi wpisuje się popularna w średniowieczu legenda przypisywana świętemu Hieronimowi. Według przekazu Joachim, upokorzony przez kapłana jako przeklęty przez Boga, czego dowodem jest brak potomstwa, otrzymuje wiadomość od anioła Gabriela, że modlitwy małżonków zostały wysłuchane. Wyjawiał on Joachimowi istotną prawdę: Bóg jest mścicielem grzechu, nie natury. Bezpłodność może zostać w cudowny sposób odwrócona, by było wiadomo, że potomstwo, które się pojawi, będzie darem Bożym, nie owocem pożądliwości („*non libidinis esse, quo nascitur, sed divini fore muneris*”). Córka – Maria: „*erit ab infancia Domino consecrata et adhuc ex utero matris Suae Spiritu Sacro plena*”<sup>15</sup>. Te dwa argumenty z legendy św. Hieronima – braku pożądliwości i uświęcenia w łonie przez Ducha Świętego – nadały kierunek rozważaniom immakulistów. Nie bez znaczenia dla późniejszych refleksji jest analogia z chwilą zwiastowania Najświętszej Marii Panny – udział anioła Gabriela w przekazaniu wiadomości. W omawianym kontekście ważny jest jednak także sam fakt uznania uświęcenia Maryi jeszcze w łonie matki *Spiritu operante* przez wielkich myślicieli średniowiecznych – przeciwników niepokalanego poczęcia.

<sup>13</sup> „*Quomodo namque aut sanctitas absque Spiritu sanctificante aut Sancto Spiritui societas cum peccato fuit? Aut certe peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit? Nisi forte quis dicat de Spiritu Sancto eam et non de viro conceptam fuisse: sed id hactenus inauditum*” (tamże, 392).

<sup>14</sup> Łaciński tekst oficjum zob. J. Wojtkowski, *Wiara w Niepokalane Poczęcie Najświętszej Marii Panny w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych. Studium historyczno-dogmatyczne*, Lublin 1958, s. 239.

<sup>15</sup> Tamże, s. 237.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że rozważaniom *de sanctificatione in utero* nadał kierunek św. Tomasz z Akwinu: W kwestii XXVII trzeciej części *Summy* odnosi się do kazania św. Augustyna *O Wniebowzięciu Matki Bożej*, które jest racjonalną konsekwencją uświęcenia w łonie matki. „Rationalibiter enim credimus, quod illa quae genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis, pre omnibus alijs privilegia accepit gratiae, iuxta illud: Ave gratia plena” (Luc 1, 28). Centralny etap pomiędzy uświęceniem w łonie matki a wniebowzięciem wypełnia przeznaczenie do macierzyństwa, zapowiedziane w Ps XVI, 5: „Sanctificavit tabernaculum suum Sanctissimus”<sup>16</sup>.

## CONCEPTIO W PRZEKAZACH LITERACKICH

Przywołane ustępy dzieł Ojców Kościoła, teologów mają odzwierciedlenie w tekstach maryjnych o szerszym zasięgu: homiliach, oficjach, sekwencjach, poezji polskiego średniowiecza. Mikołaj z Błonia – jeden z cenionych kaznodziejów XV wieku – w następujący sposób pisze o etapach życia Matki Bożej, związanych z uświęceniem przez Ducha Świętego:

„W chwili swojego poczęcia, kiedy jej dusza weszła w ciało, stała się jakby księżycem w nowiu, oświecona dzięki darowi uświęcającej łaski, która ją oczyściła od zmyy pierworodnej. [...], piękniejsza była z powodu kolejnego zadania – poczęcia Syna Bożego, niczym księżyc w pełni poprzez dar łaski płodności, ale najpiękniejsza była w momencie wyjścia, jakby złączona ze słońcem poprzez dar łaski wywyższającej”<sup>17</sup>.

Kaznodzieja wskazuje trzy wydarzenia w historii zbawienia, które są związane z anielskim pozdrowieniem, zaktualizowanym stałym od chwili Zwiastowania ewangelicznym określeniem *gratia plena*, wskazującym na działania Ducha Świętego w odniesieniu do Bożych planów związanych z dziewczyną z Nazaretu: Poczęciem Maryi, Wcieleniem Jezusa Chrystusa i Wniebowzięciem Matki Bożej. Owa gradacja przywołuje na myśl fragment cytowanej już w niniejszym szkicu kwestii XXVII św. Tomasza, który mówi o trzech stopniach doskonałości: dyspozycji do przyjęcia misji macierzyństwa: „operatio dispositiva czyli perfectio sanctificationis; perfectio ex praesentia Filii dei; perfectio finis in Gloria”<sup>18</sup>. Przystępując do analizy

<sup>16</sup> *Summa Theologica*, Pars III, q. 27, art. 1.

<sup>17</sup> „In ingressu suae conceptionis, quando anima eius ingressa est corpus, tunc enim erat quasi nova luna per donum gratiae sanctificantis illustrata, quae ipsam emundavit a macula originali. [...] pulchrior in processu, in conceptione Filii Dei, sive in plenilunio, per donum gratiae fecundantis, sed pulcherrima in egressu velut soli coniuncta per donum gloriae elevantis et beatificantis” (za: J. Fijałek, *Nasza nauka krakowska*, s. 443).

<sup>18</sup> *Summa Theologica*, Pars III, q. 27, art. 3: „In Beata Virgine fuit triplex gratiae operatio. Prima quidem dispositiva, per quem, per quem reddebatur idonea ad hoc, ut esset mater Christi. Et haec fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiae in Beata Virgine fuit ex

fragmentów tekstów, należy uczynić zastrzeżenie, że w średniowiecznej Polsce funkcjonowały teksty, w których znalazła odzwierciedlenie myśl makulistyczna albo też nie ma w nich wyraźnej manifestacji immakulistycznej. Są też utwory, w których łączą się obydwie tezy, co jest zjawiskiem charakterystycznym, spotykanym do końca XV wieku<sup>19</sup>. Jednak bezsprzeczna pozostaje rola Ducha Świętego w uświęceniu Matki Bożej jako *Tabernaculum Altissimi*.

Napisany w 1372 roku przez Chwalisława z Nysy<sup>20</sup>, wikariusza kolegiaty kieleckiej, antyfonarz zawiera oficjum o Poczęciu Matki Bożej. Czytamy w nim: „Żywicielka Kościół śpiewa hymn uwielbienia Maryi, czcząc jej początki, które dają światu radość”. Jest to dość wczesny zapis dotyczący poczęcia, wyprzedzający o stulecie wprowadzenie przez Sykstusa IV i zapisanie w 1477 roku w mszale Kurii Rzymskiej święta Poczęcia Najświętszej Marii Panny. Tę samą antyfonę znajdujemy także w późniejszych dokumentach liturgicznych, funkcjonujących na terenie Polski w wieku XIV i XV<sup>21</sup>. Szczególnie istotne jest tutaj użycie określenia *Sacrata Spiritu Sancto*, co wskazuje na moment świętości czy też uświęcenia, namaszczenia Duchem Świętym, działającym od samego początku istnienia Maryi, choć nie można jednoznacznie stwierdzić, czy autor był zwolennikiem tezy o niepokalanym poczęciu. Wyraźne zabarwienie myślą immakulistyczną ma sekwencja, którą znaleźć można w *Graduale Cieszyńskim* z pierwszej połowy XVI wieku. W pieśni zaczynającej się słowami: *O Quam Felix es Maria*<sup>22</sup> nieznan autor

praesentia filii Dei , in eius utero incarnate. Tertia autem perfectio est finis, quam habet in Gloria. Quod autem secunda perfectio sit potior quam prima, et tertia quam secunda, patet. [...] In prima sua sanctificatione adepti est gratiam inclinantem eam ad bonum, in secunda, id est in conceptione Filii Dei, confirmata est in gratia confirmante eam in bono. In sui vero glorificatione consumata est eius gratia, perficiens eam in finitione omnis boni”.

<sup>19</sup> Zob. np. tekst antyfony nieszpornej do *Magnificat*: „Mea exultans anima iam Dominum magnificat, qui sublata culpa prima, conceptam me sanctificat” (Antyfona nieszporna do *Magnificat*, za: J. Wojtkowski, *Wiara*, s. 120).

<sup>20</sup> Manuskrypt, Kielce, Biblioteka Kapituły Katedralnej, Ms. 1 (150v): „Alma promat ecclesiae Mariae nunc praeconia sua colens primordia quae mundo praestant gaudia. [...] Virgo sacrata Spiritu Sancto in conceptus ritu, assis nobis in obitu nos salvans ab interitu” (za: <http://cantus-database.org/source/420397/pl-kik-1> [dostęp: 20.01.2014], przekł. własny).

<sup>21</sup> Zob. J. Wojtkowski, *Wiara*, s. 120 sq.

<sup>22</sup> W *Graduale Cieszyńskim* (*Officia de Beata Maria Virgine – Graduale Tessinense*, a. ca. 1526, Książnica Cieszyńska, SZDD128) proza znajduje się na s. 213. Tekst sekwencji opublikował także Henryk Kowalewicz (*Cantica medii aevi Polono-Latina*, Warszawa 1964, s. 77). Julian Wojtkowski podaje także inne źródła świadczące o popularności utworu w średniowiecznej Polsce. Tekst znajduje się również w zbiorze *Analecta Hymnica Maedii Aevi* (vol. 34). Dla podjętego tematu istotne są następujące strofy: 5b „Nam de tua carne munda / Nostra vita fluxit unda / Eve purgans falacium. 6a. Quando deus factus homo / Est in tui ventris domo / Virtute sacri flaminis. 6b. Hinc dum matrem tee legit, / carnem tuam non subegit / Horreri turpidinis. 7a. Ut de tua carne pura / Carnis ferret nova iura / Ex gutta puri sanguinis, 7b. Cur purus non posset esse, Si pollutum sumpsit esse / Ex massa fedi seminis?, 8a. Sed sic esset depuratus, / prius fedus, post mundatus / Actu sacri spiraminis. 8b. Cum pars sit cum massa tota / Idem ens, quamvis semota / Causa sui originis”.

dowodzi bezgrzeszności Maryi poprzez wprowadzenie porównania do pierwszego człowieka, który był wolny od grzechu od samego początku istnienia. Skoro zatem jego życie miało *clarum principium*, tym bardziej na taki początek zasłużyła kobieta; na początek bez tej winy, której kres ustanowiła sama poprzez narodzenie Jezusa, mającego moc odpuszczenia grzechów – *unda Eve purgans flagitium*. Za sprawą Ducha Świętego – *actu spiraminis sacri* – dokonano się oczyszczenie kropli krwi skażonej nasieniem, która łącząc się z ciałem, oczyściła je całe. Wszak Bóg może wszystko dzięki swojemu bóstwu. Do symboliki Ducha Świętego zdaje się nawiązywać też określenie *Lux celi*, niebieskie światło otaczające Maryję, by uchronić ją przed grzechem pierworodnym – *vicium prothoplasti*.

W mszale krakowskim z 1532 roku znajdujemy<sup>23</sup> *expressis verbis* wyrażone przekonanie o Niepokalanym Poczęciu Maryi, natomiast opisany tam udział Ducha Świętego odnosi się raczej do momentu wcielenia i wniebowzięcia. W sekwencji wykonywanej w święto Poczęcia został zaznaczony teologiczny sens zachowania Maryi od zmyty pierworodnej jako kobiety predestynowanej do szczególnego macierzyństwa i uhonorowanej wniebowzięciem. Określenie: *feta Sancto Spiritu* oznacza bowiem płodność, urodzajność za sprawą Ducha Świętego. Peryfrazą Marii jako przyjemnego, wypełnionego boskim blaskiem schronienia i przedstawienie jej według wizji z Apokalipsy św. Jana jako obleczonej w słońce, ozdobionej dwunastoma gwiazdami w następnej strofie, nawiązuje do aktu wniebowzięcia i czytań mszalnych przeznaczonych na ten dzień. *Divinus fulgor* jest peryfrazą Ducha Świętego. Wersy: „Illibata David nata, / Utero sacrificata / Quando erat generata / Delictis subiacuit” są zaskakujące w kontekście całego utworu. Słowa: „Bez uszczerbku urodzona, w łonie matki uświęcona, kiedy była płodzona, podlegała występkom” są echem idei makulistycznej i przekonania o uświęceniu w rozumieniu oczyszczenia od grzechu pierworodnego w myśl cytowanych już fragmentów rozważań św. Tomasza z Akwinu. Reprezentatywnym przykładem wpływu myśli św. Tomasza, dobitnie wyjaśniającym znaczenie uświęcenia przez Ducha Świętego, które „nie jest niczym innym, jak tylko oczyszczeniem z grzechu pierworodnego”<sup>24</sup>, jest fragment *Rozmyślań przemyskich*:

<sup>23</sup> Tekst za: H. Kowalewicz, *Cantica medii*, s. 105 sq. „Nova nunc oritur Stella / Jakob ex stripe Puella, criminis absque procella / feta sancto spiritu Maria. Immaculata concepta / Originali exempta. / Summum honorem adeptu / sed non humano ritu maria. Vere sidus et amenum / Divino fulgore plenum, / A tenebris alienum Fecis originalis / Sole mulier amicta, Stellis duodecim picta / A angelis benedicta nescia venialis Maria. Illibata David nata, / Utero sacrificata / Quando erat generata / Delictis subiacuit. Maria. Custos ventris virginei, / Sublevamen nostrae spei, Misereri veils rei, Nam tibi hoc congruit. Maria”.

<sup>24</sup> *Summa Theologica*, pars III, q. 27, art. 2: „Sanctificatio igitur Beate Virginis [...] non est nisi mundatio a peccato originali. Sanctitatis enim est perfecta mundicia, ut dicit Dionisius XII capitulo De divinis nominibus, culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cuius subiectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animae rationalis beata Virgo sanctificata non fuit”.

„Tedy Bóg wlał duszę świętą w to ciało i oblał ją swą świętą miłością, i przyłączył k temu ciału świętemu duszę, i darował dary rozmaitymi a tako okraślił ją wszemi cnotami przyrodzonymi i okraślił cielesną nadobnością [...]. Kiedyż to ciało święte było wyobrażono, Duch Święty zstąpił i oświecił ją w żywocie jej matki a tako oczyścił od pirworodnego i nieczystego grzechu [...], tako iż Duch Święty w niej odpoczywał i napenił ją siedmiorym miłosierdzim [Ducha Świętego – K.J.] [...]. Takoż ten wielebny płód niżli się porodził, już był obłany cielesnym darem [i przez] Ducha Świętego wziął pom[m]nożenie”<sup>25</sup>.

Sposób dowodzenia w powyższym fragmencie, gdzie zaznaczone są kolejne chwile, etapy życia Matki Bożej od poczęcia, gdzie w pełen prostoty, ale też patosu sposób autor opisuje chwilę połączenia duszy i ciała, wskazując jakby gotowość stworzonej istoty na działanie Ducha Świętego, miał z pewnością moc przekonywania. Anonimowy autor uruchamiał w ten sposób wyobraźnię, wskazywał realne miejsce owego uświęcenia, odwoływał się do tego, co już znane, jak „siedmiore” miłosierdzie Ducha Świętego z hymnu *Veni Creator Spiritus*. Ów dość rozbudowany opis poczęcia jest zapowiedzią udziału Maryi w akcie Wcielenia Jezusa jako głównego zadania w ekonomii zbawienia. Z pewnością makulistyczne przesłanie tekstu nie odejmowało wielkości i godności Maryi, z taką pieczołowitością i troską przygotowywanej do Bożego macierzyństwa. Styl owego „czcienia” jest reprezentatywny dla autorów apokryfów. Poprzez wzbudzenie zainteresowania sposobem narracji autorzy przekazywali barwne epizody w celu perswazyjnym, aby uczynić przystępnymi, zdolnymi do przyjęcia trudne prawdy wiary<sup>26</sup>, jak te związane z działaniem Ducha Świętego czy odnoszące się Trójcy Świętej.

Ona to – *Sancta Trinitas* – zadziałała w poczętej Maryi, by ta została oczyszczona, o czym czytamy w modlitwach Nawojki. Autor(ka) modlitewnika przydzielił(a) każdej z osób Trójcy Świętej inną relację z Maryją. Była córą Ojca oraz córką, oblubienicą i matką Syna. Duchowi Świętemu przypadło w udziale zadanie oczyszczenia, uświęcenia i przygotowania Błogosławionej Dziewicy na anielskie zwiastowanie: „Jaż Święta Trójca w żywocie matczynym oczyściła i oświeciła i dary Ducha Świętego obdarowała i mocą swego bóstwa błogosławiła”<sup>27</sup>. Można powiedzieć, że działania Trzeciej osoby Trójcy są dwustopniowe. Najpierw mają udział w oczyszczeniu z grzechu pierworodnego, następnie w obdarowaniu łaską, darami, dzięki którym będzie przygotowana do Bożego macierzyństwa. Zazna-

<sup>25</sup> Fragmenty tekstu według edycji: *Rozmyślanie przemyskie*, transliteracja, transkrypcja, podstawa łacińska, niemiecki przekład, t. 1, wyd. W. Twardzik i F. Keller, Weiher–Freiburg i. Br. 1998. „Czcienie [o tem, to jest] o poczęciu Maryje dziewice i o właniu dusze w jej święte ciało. Czcienie o tem, iż dziewica Maryja w żywocie swej matki była poświęcona i oczyszczona przez Ducha Świętego od przyrodzonego grzechu”.

<sup>26</sup> T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 597nn.

<sup>27</sup> Cytat według edycji: *Książeczka do nabożeństwa, na której się modliła św. Jadwiga...*, wyd. J. Motty, Poznań 1823, s. 49-50; zob. też: J. Wojtkowski, *Początki kultu Matki Boskiej w Polsce w świetle najstarszych rękopisów*, „Studia Warmińskie” 1966, t. 3, s. 241.

czone przez autora cytowanego apokryfu przemieszkiwanie, odpoczywanie Ducha Świętego w Maryi od chwili poczęcia skutkujące „siedmiorym miłosierdziem”, jest też częstym motywem łacińskiej i polskiej poezji związanej z „wypożyczeniem” Marii do macierzyństwa Bożego. „Ave, spiritus Sancti nobile sacrarium [...] Tu Trinitatis es triclinium” – czytamy w sekwencji<sup>28</sup>. „Tyś Swateho Ducha schrana, Tyś od początku pożełnana, Tyś świętość niebieskich zborów” – wtórują słowa piętnastowiecznego przekładu czeskiej pieśni, z zaginionego kancjonału Przeworszczyka<sup>29</sup>. *Sacrarium*, *Triclinium* i *schrana* – wszystkie trzy rzeczowniki mają określone konotacje przestrzenne: kaplica, świątynia; sofa dla trzech osób; przybytek, pomieszczenie. W wyrażonej po łacinie paronomastycznej peryfrazie miejsca „wypoczywania” Trójcy Świętej zauważamy literacki kunszt podporządkowany semantyce i, co ważne, sposób obrazowania oddziałuje na wyobraźnię.

Ciało Matki Bożej od początku zostało poświęcone i przygotowane na tajemnicę zwiastowania. Aktualizacja tego poświęcenia dokonuje się w konkretnym historycznym czasie, ale zapowiedzi pojawiają się w Starym Testamencie. Święty Bonawentura pisze o uformowanym z ziemi ciele Maryi i o działaniu Ducha Świętego jako najsubtelniejszego artysty, który to ciało aktem poświęcenia zmienia w urzekająco piękny, przestronny przybytek:

„Uświęcił swój przybytek Najwyższy. Znaczy to, że Duch Święty, oczyszczając całkowicie ową Dziewicę z wszelkiego grzechu, uczynił Ją piękniejszą od światła materialnego słońca. [...] Stała się Ona przybytkiem przestronnym ogromem życzliwości. Zgodnie z Izajaszem: [...] Rozszerz przestrzeń twego namiotu, rozciągnij płótna twego mieszkania (Iz 54,2)”<sup>30</sup>.

Metaforykę wykorzystującą przestrzenne konotacje w omawianym kontekście znajdujemy w pieśni Ładysława z Gielniowa *Anna, niewiasta nieplodna* oraz bliźniaczej pieśni anonimowego autora *Anna święta i nabożna*:

Duchem Świętym oświecona,  
A przez grzechu narodzona,  
O Maryja lutościwa,  
Bądź grzesznikom miłościwa.

Ezechijel, prorok Boży,  
Duchem Świętym oświecony,  
Widział zamkniętą uliczkę  
Znamionując Bożą Matkę.

<sup>28</sup> Sekwencja o incipicie: „Ave Maria, virgo sanctissima”, w: *Cantica*, s. 111 (2a).

<sup>29</sup> Tekst za: *Średniowieczna pieśń religijna polska*, opr. M. Korolko, wyd. 2 zmienione, Wrocław 1980, s. 165, BN.

<sup>30</sup> Św. Bonawentura, *Sermones de tempore* (sermo 26), w: *Opera omnia*, t. IX, s. 124-125, za: *Teksty o Matce Bożej. Franciszkanie średniowieczni*, opr. M.S. Wszolek OFMConv, tł. i wstęp C.S. Napiórkowski OFMConv, Niepokalanów 1992, s. 54.



Farao krol widzenie miał,  
Gdy sietm' kłosow cudnych widział;  
Sietm' darow Świętego Ducha  
Miała w sobie Boża Matka<sup>31</sup>.

Pierwsza z przywołanych strof nawiązuje do uświęcenia Marii przez Ducha Świętego w łonie matki i narodzenia przyszłej Bożej matki<sup>32</sup>. Zamknięta uliczka – to symbol dziewictwa Marii *ante partum, in partu et post partum*<sup>33</sup>. Nawiązuje do pierwszego rozdziału Księgi Ezechiela. Ten sposób egzegezy był rozpowszechniony<sup>34</sup>. Występuje także w pieśniach *Ave Maris stella* oraz *Ave pulcherrima Regina*<sup>35</sup>. Od IV wieku ów topos zamkniętej uliczki, bramy, przez którą przejść ma światło zbawienia, znajdujemy w tekstach Ojców Kościoła<sup>36</sup>. Pieśń Gielniowczyka w porównaniu z utworem *Anna święta i nabożna* uwydatnia w warstwie słownej rolę Ducha Świętego. Przez Niego natchniony prorok zapowiedział czystość Matki Bożej. Alegoryczny sens widzenia Faraona z Księgi Wyjścia został wyjaśniony w myśl maryjnej pobożności: siedem kłosów – to siedem darów Ducha Świętego<sup>37</sup>. Konsekwencją takiej interpretacji jest zaznaczenie w kolejnych strofach kultu

---

<sup>31</sup> Tekst za: *Średniowieczna*, s. 168n, w. 13-24.

<sup>32</sup> Porównanie pieśni Gielniowczyka (strofy D, E, F) z bliźniaczą pieśnią *Anna święta i nabożna* pozwala wysnuć wniosek o żywym sporze pomiędzy przeciwnikami a zwolennikami imakulistycznej idei poczęcia Maryi („Falszywie, niedobrze mówią / Którzy cudną pannę mażą / Pirwym grzechem niezmazaną, / Bo przez Boga zachowaną”).

<sup>33</sup> W ten sposób wyjaśnia symbolikę „zamkniętej uliczki” Pseudo-Albert (Alberti Magni, *Opera omnia*, t. 37, Parisii 1898, s. 416); por. R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne*, Kraków 2002, s. 101.

<sup>34</sup> Ez 44, 1-3: „Et convertit me ad viam portae sanctuarii exterioris, quae respiciebat ad orientem: et erat clausa. Et dixit Dominus ad me: Porta haec clausa erit: non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam: eritque clausa principi. Princeps ipse sedebit in ea, ut comedat panem coram Domino: per viam portae vestibuli ingredietur, et per viam ejus egredietur” (cyt. według edycji: *Novum Testamentum Vulgatae editionis juxta textum Clementis VIII. Romanum ex Typogr. Apost. Vatic. A 1592 accurate expressum*, Lipsiae 1840). Nawiązuje do tego ustępu Biblii także hymn maryjny, którego przekład polski znajdujemy w Modlitewniku Gasztołda. Tu jednak na plan pierwszy wysuwa się godność Marii jako Matki Jezusa i tajemnica wcielenia, z uwagi na trawestację słów proroka: „Fit porta Christi per via / Stała uliczka otworzona / referta plena gratia, / Duchem Świętym napelniona / Transitque rex et permanent/Przez którą sam król przechodził / Clausa ut fuit per saecula. / Panieństwu nic nie zaszkodził” (przekład ostatniego wersu stanowi właściwie interpretację oryginału). Tematem pieśni Gielniowczyka jest poczęcie i narodzenie Maryi.

<sup>35</sup> Por. T. Wierzbowski, *Pieśń o świętej Annie z końca wieku XV*, „Prace Filologiczne” 5 (1985), s. 102.

<sup>36</sup> Zob. R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne*, s. 101.

<sup>37</sup> „A kiedy znów zasnął, miał drugi sen. Przyśniło mu się siedem kłosów wyrastających z jednej łodygi, zdrowych i pięknych” (Rdz 41,5, wg edycji: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallottinum 1984).

Matki Bożej jako pośredniczki łask<sup>38</sup>. W warstwie leksykalnej zarówno tekstu łacińskiego, jak i polskiego przekładu zauważyć możemy aluzje, a nawet cytacje hymnu Rabana Maura *Veni Creator Spiritus*.

Połączeniem kultu oddawanego Niepokalanej Dziewicy i Duchowi Świętemu znajdujemy w Godzinkach Waclawa – modlitewniku spisany w latach 1476-1482 przez Waclawa z Brodni, profesora krakowskiej *Almae Matris*, zwanego Ubogim<sup>39</sup>. *Godzinki o niepokalanym poczęciu* są najpewniej parafrazą włączonych do brewiarza w 1476 roku modlitw Leonarda de Nogarolis<sup>40</sup>. W tercji po recytowanej kilkakrotnie modlitwie „Zdrowaś Maryja” śpiewano polski przekład hymnu do Ducha Świętego, z maryjną doksologią: „Nynie swianti nam duchu jednej ginosci z oczczem y sinem raczy richlo wlaacz se w naszym rozszszirzoni serczu. Usta yanzik dusza s smisl mocz sdziokowanym, abi spiwali nychay se zapali ognym, miloszcz nychay zarze goranie blizne. Chwala Tobie Panie, ktorí se narodził z mariey dziewicze z oczczem i duchem swiatim na wieki wiekow”<sup>41</sup>.

Po modlitwach mających na celu poparcie fragmentami Starego Testamentu tezy o niepokalanym poczęciu Maryi, znajduje się sekście antyfony, w której Maryja pojawia się w biblijnym kontekście związanym z Duchem Świętym z księgi Rodzaju: „Oną nawisszy stworzył, który nad wodą oną ufundował Alleluja”. *Capitulum* wypełnia modlitwa z toposem zamkniętej uliczki. „Uliczka ta zamknyona bądze grzechowi, a nye bandze othworzona, a bocziem pan bog wszedł przez oną y bandze zamknyona od poczantku swego stworzenya”<sup>42</sup>. Hipoteza, że w aluzji biblijnej chodzi właśnie o owo „unoszenie się nad wodami”, jak to ma miejsce w odniesieniu do Ruah, wydaje się prawdopodobna z uwagi na początek modlitwy, gdzie mowa o stworzeniu Maryi. Wraz ze słowami zawartymi w *capitulum* modlitwa wskazuje na odwieczność Bożych planów w stosunku do Maryi, co nabiera szczególnego znaczenia w kontekście nauki o Niepokalanym Poczęciu. Niezwykle bogata symbolika wody, także związana z frazeologią, odnosi się przede wszystkim do Ducha Świętego i strumienia łask. W pismach średniowiecznych myślicieli owo nawiązujące do Starego Testamentu wyniesienie nad wody jest alegorycznie interpretowane jako wniebowzięcie Matki Bożej, zobrazowane historią potopu i podniesieniem arki (Rdz 7,17):

„Wezbrane wody podniosły arkę. Wezbranie wód oznacza pomnożenie łask – czytamy w kazaniu Mateusza z Aquasparta. Woda bowiem w Piśmie świętym symbolizuje łaskę, jak świadczą o tym słowa samego Zbawiciela: Kto wierzy we mnie, temu strumienie

<sup>38</sup> Por. J. Wojtkowski, *Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV wieku*, „Studia Warmińskie” 1966, t. 3, s. 249.

<sup>39</sup> Fragmenty tekstu za: *Modlitwy Waclawa. Zabytek języka polskiego z wieku XV...*, wyd. L. Malinowski, Kraków 1875.

<sup>40</sup> T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 638; J. Wojtkowski, *Początki*, „Studia Warmińskie” 1964, t. 1, s. 226-234.

<sup>41</sup> *Modlitwy Waclawa*, s. 54.

<sup>42</sup> Tamże.

wody żywej popłyną z jego wnętrza. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego (J 7,38-39). Jako pełną takich wód, anioł pozdrowił Maryję słowami „Bądź pozdrowiona, łaski pełna”<sup>43</sup>.

W egzegezie słów z Modlitewnika Wacława: „nad wodą oną ufundował” przydać się może wykładnia współczesnego autorowi godzinek – Bernardyna de Bustis:

„«Jeszcze nie było głębin, czyli grzechów, a ja już poczęta byłam» (Prz 8,24). Oczywiście miało to miejsce w planie Boga, który przed wiekami postanowił być, że Ona powinna zostać poczęta na najwyższej górze łaski, zachowującej ją od grzechu pierworodnego”<sup>44</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowane teksty pozwalają docenić wagę Ducha Świętego w średnio-wiecznej Maryjnej pobożności, jak również rolę Matki Bożej w pneumatologii wieków średnich. Obecność tekstów liturgicznych o wyraźnym zabarwieniu imma-kulistycznym obok takich, w których zaciera się sam moment uświęcenia Maryi, a pozostaje przekonanie o roli trzeciej osoby Trójcy Świętej w przygotowaniu Maryi do godności Matki Bożej, dowodzi właściwego podejścia do tajemnicy Wcielenia. Poczęcie Matki Bożej stanowi historyczną cezurę, kolejne wydarzenia wiążą się już bezsprzecznie z działaniem Ducha Świętego – uświęcaniem owego *Sacrarium*. Oficja, pieśni, modlitwy o tajemnicy poczęcia Matki Bożej, stano-wią bowiem tylko swoiste „prolegomena”, podporządkowane tajemnicy Wcielenia Chrystusa, macierzyństwu, skutkującemu Wniebowzięciem. We wszystkich wykonywanych przez Maryję zadaniach w dziele Odkupienia immanentnie jest obecny Duch Święty. Jak bardzo trzecia Osoba Trójcy była potrzebna, by owe maryjne tajemnice, w których aktualizacji uczestniczyła, były zrozumiane przez średniowiecznych Polaków, dowodzą słowa modlitwy przed kazaniem z pierwszej połowy XVI wieku:

„Ale niszli co usłyszemy, ucieczmy się do Panny Maryjej po dar Ducha Świętego, któ-rego daru Ducha Świętego nikt nie jest godniejszy uprosić jedno błogosławiona panna Maryja, do której się uciekajmy, pozdrawiając ją onym archanielskim pozdrowieniem, którą pozdrowił archanioł Gabriel rzekaczy tako: Ave Maria gracia [...]”<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Mathaeus ab Aquasparta, *Sermones de Beata Maria Virgine*, w: *Teksty o Matce Bożej. Francisz-kanie średniowieczni*, s. 86, przeł. M.S. Wszolek OFMconv.

<sup>44</sup> Tamże, s.164.

<sup>45</sup> Wezwanie do modlitwy przed kazaniem, rękopiśmienna glosa marginalna z pierwszej po-łowy XVI wieku, odnaleziona przez Juliana Wojtkowskiego, w: *Glosy i drobne teksty polskiego 1550 roku z inkunabulów Kalisza, Kazimierza Biskupiego, Kola, Sieradza i Warty*, zebrał i wydał J. Wojtkowski. objaśnienia językowe: W. Kuraszkiewicz, Poznań 1965, s. 84sq. W niniejszym studium zastosowano transkrypcję.

THE HOLY SPIRIT IN THE TEXTS ABOUT THE CONCEPTION OF BLESSED VIRGIN MARY OF MEDIEVAL POLAND

Summary

The paper presents some of medieval works in which the Holy Spirit's motif connected with the *conception of the Blessed Virgin Mary* is emphasized. They are prayer books, liturgical sequences, sermons, liturgical documents, poetry written in Latin and in Polish. The doctrine of the Immaculate Conception was a matter of dispute in the Middle Ages. In the first part of this article an attempt is made to show the fragments of the works of the Church Fathers, divided in two factions, *maculists* and *immaculists*. The paper presents fragments relating to the mystery of the conception of the Blessed Virgin Mary from treatises of St Bernard and St Thomas Aquinas, who did not see any theological justification for the idea of immaculate conception and Eadmer of Canterbury secretary to St Anselm, presenting an argument from congruity that Mary was free from original sin. In the second part the literary works are analyzed. In the article special attention is paid to the explanation of theological contexts of presented works and to the showing of literary skill, biblical erudition and religious consciousness of medieval authors.

Słowa kluczowe: poczęcie Matki Bożej, średniowiecze, Duch Święty, literatura staropolska.

Keywords: Conception of the Blessed Virgin, Middle Ages, Holy Spirit, Old-Polish Literature.

Sławomir Zatwardnicki\*  
PWT, Wrocław

PRZEBÓSTWIENIE W PERSPEKTYWIE  
CHRYSTOLOGICZNEJ.  
ŚLADAMI JOSEPHA RATZINGERA – BENEDYKTA XVI

Benedykt XVI pisał o uniwersalnej tęsknocie człowieka do bycia „jak Bóg”. Prarodzice wybrali samoubóstwienie zamiast przebóstwienia z łaski Bożej. Benedykt XVI ukazywał misterium przebóstwienia w perspektywie chrystologicznej. Dokonuje się ono na wzór zjednoczenia dwóch natur w jednej Osobie Syna Bożego (sobór w Chalcedonie). Lekarstwem na fałszywe rozumienie, czym jest *theosis*, jest ukazanie drogi do celu: chodzi o posłuszeństwo, które wiedzie przez „bramę Krzyża”. Sposób zjednoczenia dwóch woli (ludzkiej i Boskiej) w Chrystusie jest warunkiem i modelem komunii woli człowieka i Boga (Sobór Konstantynopoliński III).

## WSTĘP

Współcześni ulegają tej samej pokusie samoubóstwienia, której nie odparli Adam i Ewa. W związku z tym rodzi się pytanie: czy samo pragnienie bycia „jak Bóg” jest już niewłaściwe, czy też sposób jego realizacji? A jeśli można mówić o przebóstwieniu człowieka, to jak należy je rozumieć? I która droga wiedzie w takim razie do celu? Nie można kwestii przebóstwienia odkładać „na bok”, oznaczałoby to bowiem zarówno niewierność względem Bożego powołania skierowanego do człowieka, jak i pozostawienie dzisiejszych ludzi bez odpowiedzi na to pragnienie, które nie może pozostać niezaspokojone. Jeśli Dobra Nowina o przebóstwieniu nie będzie głoszona, z pewnością pojawią się kolejne próby samoubóstwienia.

W poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania warto odwołać się do Ojców Kościoła, którzy wiąźali fakt przebóstwienia człowieka z misterium wcielenia Boga; właśnie związkowi pomiędzy humanizacją Boga a przebóstwieniem człowieka

\* Sławomir Zatwardnicki (ur. 1975) – absolwent teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, obecnie doktorant na tej uczelni, laureat nagrody „Pro Redemptione” (2014 r.), publicysta, autor wielu artykułów oraz sześciu książek; ostatnio wydał: *Pomoc przeciw nieprzyjaciółom Twoim, czyli jak chwalić Maryję i bronić Jej godności* (Kraków 2014). Żonaty, ma czwórkę dzieci; e-mail: zatwardnicki@gmail.com.

poświęcę pierwszą część artykułu. Następnie podejmę refleksję nad dramatem, który wydarzył się w raju i powtarza się aż do dzisiaj; druga część ukaze więc, na czym polega różnica między dwiema drogami: przebóstwienia i samoubóstwienia. W tym miejscu warto będzie sięgnąć do doświadczenia mistycznego, bo jeśli przebóstwienie ma się w pełni objawić, to wolno oczekiwać tego zwłaszcza w życiu świętych. W ostatniej części niniejszego tekstu ukazę drogę, która wiedzie ku przebóstwieniu; jak się okaże, przebóstwienie będzie niejako „kontrprocesem” względem tego, co dokonało się w życiu prarodziców. Chrystus, jako Nowy Adam, objawi i umożliwi człowiekowi realizację przebóstwienia.

Oczywiście wszystkim poniższym refleksjom przyświeca zasadnicze przekonanie, że tylko w Chrystusie odsłania się tajemnica człowieka – w związku z tym antropologia wiąże się nieodłącznie z chrystologią. Papież senior w swojej książce *Jezus z Nazaretu* wyraził zdanie, że „Sobór powszechny w Chalcedonie pozostaje dla Kościoła wszystkich czasów wiążącym drogowskazem na drodze prowadzącej w głąb tajemnicy Jezusa Chrystusa”<sup>1</sup>. Również na przebóstwienie należy patrzeć z perspektywy chrystologicznej, w czym pomocna okazać się może „formuła Chalcedonu”, dotycząca nie tylko tajemnicy Boga, który stał się człowiekiem, ale również człowieka, który staje się Bogiem.

## ZWIĄZEK POMIĘDZY WCIENIENIEM A PRZEBÓSTWIENIEM HUMANIZACJA BOGA – PRZEBÓSTWIENIE CZŁOWIEKA

Ojcowie Kościoła przyjęli zasadę, że Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się bogiem, to znaczy by dzięki łasce stał się tym, kim Bóg jest w swej naturze<sup>2</sup>. W związku z tym można mówić o pewnej symetryczności pomiędzy „uczłowieczeniem” Boga (tajemnica Wcielenia) a „przebóstwieniem” (*theosis, theiosis, deificatio, divinizatio*) człowieka. „Słowo stało się ciałem, by uczynić nas «uczestnikami Boskiej natury» (2P 1,4)” – tak o tym związku między Wcieleniem a przebóstwieniem piszą autorzy *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, odwołując się przy tym między innymi do sentencji św. Atanazego: „Istotnie, Syn Boży stał się człowiekiem, aby uczynić nas Bogiem”<sup>3</sup>. Kardynał Ratzinger właśnie

<sup>1</sup> J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tł. W. Szymona, Kielce 2011 [dalej: JzN], s. 173.

<sup>2</sup> Por. H. Paprocki, *Przebóstwienie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, s. 608.

<sup>3</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 460 [dalej cyt. KKK]. Nie wchodzę tu w dyskusję, na ile formuła „Bóg stał się człowiekiem, by człowiek stał się bogiem”, która zaistniała w Tradycji, odzwierciedla treść, którą rzeczywiście chciał wyrazić św. Atanazy, a tym bardziej, czy należy ją wiązać ze św. Ireneuszem, do którego miał odwoływać się Atanazy (z czym polemizuje ks. Jan Słomka – por. tenże, *Ireneusz i przebóstwienie człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2009, t. 42, z. 1, s. 97-104). Prof. M. Wojciechowski przetłumaczył

w „bezprecedensowym” wydarzeniu Wcielenia widział punkt zwrotny w całych dziejach świata i ludzkości, bowiem gdy Bóg stał się człowiekiem, nastąpiło swego rodzaju utożsamienie świata z Bogiem, i cała przeszłość oraz przyszłość otrzymały sens polegający na włączeniu świata w zjednoczenie z Bogiem, innymi słowy: na włączeniu wielkiego kosmicznego ruchu w przebóstwienie<sup>4</sup>. Już jako papież w przemówieniu dotyczącym św. Maksyma Wyznawcy (ok. 580-662) wyjaśniał, że jak Chrystus zjednoczył w sobie istotę ludzką, tak w człowieku-stworzeniu, będącym w komunii z Chrystusem, Stwórca może zjednoczyć kosmos<sup>5</sup>. Grecy teolog właśnie w „syntezie Chrystusa”, która umożliwiła zjednoczenie „bez zmieszania” tego, co wydawało się niemożliwe do zjednoczenia, widział swego rodzaju „formułę światową”, tłumaczącą strukturę całej rzeczywistości, będącej „syntezą”, a nie „mieszanicą”. Chrystus jednoczy naturę niestworzoną ze stworzoną, która przez otrzymanie łaski może stanowić z tamtą jedno, dzięki czemu jest możliwe, by cały świat zamieszkał w Bogu i stał się tym wszystkim, czym jest Bóg, z wyjątkiem tożsamości natury<sup>6</sup>.

W niniejszym artykule chciałbym skupić się na przebóstwieniu człowieka. Na tę tajemnicę można czy trzeba spojrzeć z punktu widzenia misterium Chrystusa. W ogóle w poszukiwaniu odpowiedzi na wszelkie pytania o człowieka, jak słusznie zauważa dominikanin Michał Paluch, „chrześcijanin powinien odruchowo zwracać się do prawd wiary opisujących tajemnicę Chrystusa”, ponieważ Zmartwychwstały Jezus jest Słowem Boga odsłaniającym „sens i cel istnienia świata; jest kluczem hermeneutycznym, pozwalającym zrozumieć historię zbawienia”<sup>7</sup>. Zgodnie ze słowami Ojców Soboru Watykańskiego II „misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego”, ponieważ „On sam bowiem, Syn Boży, poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem”<sup>8</sup>; stał się podobny nam we wszystkim z wyjątkiem grzechu (por.

---

sentencję Atanazego następująco: „[Słowo] się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni” (Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, 54, 3, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 73, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 61). Mimo wszystko wydaje mi się, że sformułowanie, które zafunkcjonowało w Tradycji, lepiej wyraża sens Boskiej ekonomii. W każdym razie nie należy się obawiać tej symetryczności: „uczłowieczenie” Boga – „przebóstwienie” człowieka, jeśli rozpatruje się ją z chrystologicznego punktu widzenia.

<sup>4</sup> Por. J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 52-53.

<sup>5</sup> Por. Benedykt XVI, *Audiencej generalna: „Św. Maksym Wyznawca”* (25.06.2008), „L’Osservatore Romano” 2008, nr 9, s. 52 [dalej: SMW].

<sup>6</sup> Por.: H. Urs von Balthasar (wybór tekstów: W. Löser), *W pełni wiary*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 545 i 547; A. Warkotsch, *Wprowadzenie*, w: Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga Miłości. Księga Oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, tł. A. Warkotsch, Poznań [b.r.w.], s. 67.

<sup>7</sup> M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 397, Biblioteka „Więzi”, 195.

<sup>8</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 22 [dalej: GS]. W artykule korzystam z tłumaczenia dokumentu zawartego w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*,

Hbr 4,15), a jednak nie przestał być Bogiem. To, co ludzkie, nierozzerwalne spłotło się („bez mieszania i bez rozdzielania”<sup>9</sup>), z tym, co Boskie. Wcielenie jednak, jeśli nie ma być przeciwne istocie Boga i człowieka (albo inaczej: jeśli w ogóle mogło się wydarzyć), musi kulminować (co oznacza mimo wyjątkowości wydarzenia – jakąś jego odpowiedniość względem istoty Boga oraz możliwości związanych z naturą ludzką, otwartą na łaskę) zarówno wolne i miłosne odniesienie Boga do człowieka, jak i konieczne (choć również miłosne i nie przeczące wolności ludzkiej – jak się okazuje w Chrystusie, jest to możliwe) odniesienie człowieka do Boga, wpisane w jego naturę już na mocy stworzenia. Człowiek musiał zostać stworzony jako otwarty na przebóstwienie<sup>10</sup>, jeśli Chrystus mógł stać się rzeczywiście jednym z nas, ludzi; człowiek „namalowany” przez Stwórcę „na obraz Boży” (Rdz 1,27), jako stworzony w Chrystusie (por. Kol 1,15-17) – według niektórych Ojców Kościoła na wzór Wcielonego Słowa<sup>11</sup> – jest obrazem Obrazu Boga-Człowieka, którym jest Pierworodny wobec każdego stworzenia<sup>12</sup>. Grzegorz Palamas (1296-1359), święty Kościoła prawosławnego i teolog, który nawiązywał do Ojców Kościoła, a zwłaszcza do Maksyma Wyznawcy, twierdził, że właśnie silne pokrewieństwo między naturą człowieka a Bogiem umożliwiło zjednoczenie dwóch natur w Osobie Syna Bożego<sup>13</sup>. W takim razie wolno też powiedzieć, że już

Poznań 2002, s. 526-606. Trochę inne sformułowanie w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 8: „Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl) [dostęp: 15.07.2014].

- <sup>9</sup> Por. *Wyznanie wiary Soboru Chalcedońskiego, 451 r.*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr.: S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, nr 89: „[...] jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego należy wyznawać w dwóch naturach, bez mieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”. Por. również inne tłumaczenie: *Sobór Chalcedoński (451). Definicja wiary*, nr 11, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325-787)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, *Źródła Myśli Teologicznej*, 24. W tekście jest mowa, że Chrystusa „należy wyznawać w dwóch naturach: bez mieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania”.
- <sup>10</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I: *Traktaty I-VI*, Lublin 2012 [dalej: DK], s. 520.
- <sup>11</sup> Por. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas, Palamas*, tł. B. Widła, Warszawa 2006 [dalej: OOK], s. 270, Bogosłowije, 5.
- <sup>12</sup> Ojcowie Kościoła akcentowali różnicę między „obrazem” a „podobieństwem” (por. Rdz 1,26-27). Obraz jest czymś danym, a podobieństwo zadaniem, zależnym od woli człowieka, który zostaje wezwany do przebóstwienia, czyli do upodobnienia się do Obrazu Chrystusa. Kiedy Wschód mówi o przebóstwieniu, chodzi mu „o zrealizowanie podobieństwa Bożego, o stanie się »konsubstancjalnym« z Bogiem; rzeczywistość łaski przedstawia dokończenie ontologii człowieka, pogłębiając i wypełniając jego wrodzone i konstytutywne podobieństwo z Bogiem, udziela mu Bożego sposobu istnienia. Chodzi o wywyższenie ontologii ludzkiej, o iluminację przekształcającą byt samej natury ludzkiej” (Y.M.-J. Congar, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, tł. L.B. i S.G., „Znak” 1968, nr 7-8, s. 859).
- <sup>13</sup> Por. G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tł. I. Czaczkowska, Lublin 1997 [dalej: PCP], s. 57, Światło Przemienienia, 3. Inny święty teolog prawosławny, żyjący w XIV w., Mikołaj Kabasilas, twierdził,



samo „stworzenie człowieka jest antycypacją inkarnacji Boga. Kształt człowieka jest więc ściśle powiązany z wizerunkiem Boga-Człowieka”<sup>14</sup>. Z kolei sam fakt inkarnacji Syna Bożego jest już antycypacją przebóstwienia człowieka. Innymi słowy, Bóg „odwiecznie zamierzył wezwać człowieka do uczestnictwa w «Bożej naturze» (por. 2 P 1,4)”<sup>15</sup>.

Istnieje „współzależność pomiędzy humanizacją Boga a przebóstwieniem człowieka”<sup>16</sup>. W tajemnicy Bożego Narodzenia dokonuje się „przedziwna wymiana” (czy też – bo i takiego wyrażenia używał Ratzinger – „alchemia bytu”<sup>17</sup>) w dwóch aktach między tym, co Boskie, a tym, co ludzkie: pierwszym aktem *admirabile commercium* – komentował kazanie św. Leona (ok. 400–461) papież Benedykt XVI – jest „samo człowieczeństwo Chrystusa. Słowo przyjęło nasze człowieczeństwo i, w zamian, ludzka natura została wyniesiona do godności Bożej. Drugim aktem wymiany jest nasze rzeczywiste i głębokie uczestnictwo w Bożej naturze Słowa”<sup>18</sup>. Nie należy więc w refleksji nad zbawieniem człowieka zatrzymywać się nad aktem pierwszym, ale widzieć go w powiązaniu z całością Boskiej sztuki, skoro tego człowieczeństwa Syn Boży nigdy nie porzucił. To, co wydawało się nieprawdopodobne, okazuje się jednak możliwe: człowiek może żyć w Bogu, o czym świadczy i co zapowiada Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie Pierworodnego – wszak Chrystus, jak to zauważył Ignacy Antiocheński, „«został ustanowiony Bogiem» jako człowiek”, oczywiście nie dlatego, że nie był Bogiem wcześniej, „ale w tym sensie, że «staje się» tym, czym już «był», lecz w swym ciebie, poprzez zmartwychwstanie, jak w Rz 1,4”<sup>19</sup>. Tajemnicę uczłowieczenia Boga należy więc

---

że nie Pierwszy Adam jest powodem przyjścia Adama Drugiego, owszem właśnie człowiek został stworzony przez i dla Chrystusa, by umożliwić Jego Wcielenie (por. OOK, s. 38-56).

<sup>14</sup> L. Utrata, *Theosis człowieka*, www.opoka.org.pl [dostęp: 28.06.2014].

<sup>15</sup> Jan Paweł II, *Redemptoris Mater* (O błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła), www.opoka.org.pl [dostęp: 4.07.2014].

<sup>16</sup> B. Sesboüe, J. Wolinski, *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, tł. P. Rak, red. nauk. wyd. pol. T. Dziudek, Kraków 1999, s. 303, *Historia Dogmatów*, t. I, red. B. Sesboüe.

<sup>17</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary. J. Kard. Ratzingerowi na 75. urodziny – uczniowie*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, tł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 73.

<sup>18</sup> Benedykt XVI, *Audycja generalna: „Przedziwna wymiana”* (4.01.2012), „L’Osservatore Romano” 2012, nr 3 [dalej: PW], s. 28; por. *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego. Opracowany przez zespół wiernych prawosławnych*, tł. A. Kuryś [i in.], Kraków 2001, s. 175: „Pierwszy krok był krokiem Boga, który stał się uczestnikiem naszego człowieczeństwa, stał się człowiekiem. Drugi krok to krok człowieka, który staje się uczestnikiem tego, co Boskie, dzięki darowi Bożemu, udzielanemu przez Chrystusa wierzącym w Niego: Jezus Chrystus obdarowuje człowieka Bogiem i w ten sposób człowiek staje się bogiem”. Por. również GS 22: „Ponieważ w Nim natura ludzka została przyjęta, a nie odrzucona, tym samym także w nas została wyniesiona do wysokiej godności”.

<sup>19</sup> B. Sesboüe, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 123. W związku z tym warto zauważyć, że św. Tomasz z Akwinu przyjmował sentencję „Bóg stał się człowiekiem” (bo Odwieczny z czasem zaczął być człowiekiem), jednak krytykował wyrażenie „człowiek stał się Bogiem” (ponieważ On zawsze był Bogiem), a zamiast tego preferował formułę: „stało się, że człowiek

łączyć z powstaniem z martwych oraz ze wstąpieniem do nieba, w których to misteriach człowieczeństwo zostaje uwielbione i doprowadzone do chwały Ojca<sup>20</sup>. „Formuła Chalcedonu” stosuje się również do uwielbionego Chrystusa, w którym należy rozróżniać, ale nie rozdzielać, człowieczeństwo i Bóstwo, a zatem konsekwentnie należy również człowieczeństwu przypisać to, co do tej pory należało do Bóstwa Słowa<sup>21</sup>. Z kolei to, co należy do Syna Człowieczego, należy również do Jego braci, „dlatego wierzymy – pisał Maksym Wyznawca – że kiedyś będziemy tam, gdzie teraz jest Chrystus w ludzkim ciele jako głowa całego ciała, nasz poprzednik u Ojca (Hbr 6,20). «Bóg bowiem powstaje w zgromadzeniu bogów» (Ps 8,1) (tj. zbawionych), rozdając tam dobra szczęśliwości, gdzie nie dzieli go żaden dystans od wybranych”<sup>22</sup>.

#### PRZEBÓSTWIENIE CZŁOWIEKA – HUMANIZACJA CZŁOWIEKA

Proces przebóstwienia nie jest dziełem człowieka (byłoby to samoubóstwienie), ale właśnie przede wszystkim Boga, bo przebóstwienie dokonuje się przez łaskę. Z drugiej strony przebóstwienie z łaski o tyle należy do natury człowieka (paradoks), że dla tego celu został on stworzony. (Warto zresztą relację stworzenie–zbawienie widzieć w kluczu chalcedońskim, „bez mieszania i bez rozdzielania”; stworzenie już jest łaską nieodłączną od zbawienia, z kolei nie ma zbawienia bez daru stworzenia). Z kolei Bóg nie byłby Bogiem, a człowiek człowiekiem – gdyby przebóstwienie przez łaskę nie łączyło się ze współpracą z łaską, co zakłada dwie wole w tym procesie – Boską i ludzką, analogicznie jak w Bogu, który stał się człowiekiem – i w tym sensie należy mówić o procesie bogoczłowieczym. W opozycji do gnozy należy stwierdzić w zgodzie z Ojcami Kościoła, że człowiek nie

---

jest Bogiem” (por. Święty Tomasz z Akwinu, *Sprostowanie błędów greckich*, tł. J. Salij, cz. I, nr 21, w: tenże, *Dzieła wybrane*, Kęty 1999, s. 284-285). Ciekawych refleksji na bazie „adopcyjnych” tekstów Nowego Testamentu dokonuje Piotr Sikora – według niego mówią one o Jezusie-człowieku, a zatem należy uznać, że „słowa o dokonaniu przez Zmartwychwstanie wywyższeniu Jezusa na prawicę Boga, o ustanowieniu lub uczynieniu go Panem czy Synem Bożym znaczą właśnie to, co znaczą, czyli mówią o rzeczywistej przemianie – przebóstwieniu samego Jezusa, a nie tylko o ujawnieniu ludziom Jego niezmiennej, boskiej istoty” (P. Sikora, *Przebóstwienie człowieka, Chalcedon i chrystologia dwustopniowa*, „Polonia Sacra” 2003, nr 12, s. 338).

<sup>20</sup> Por. L. Jędrzejewski, *Integralna wizja tajemnicy odkupienia*, w: *Tajemnica odkupienia*, red. L. Balter, Poznań 1997, s. 119, Kolekcja Communio, 11.

<sup>21</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia chrystologii* (1979), V, B. Korzystam z wydania: *Wybrane zagadnienia chrystologii* (1979), tł. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 111-132.

<sup>22</sup> Maksym Wyznawca, *Księga Oświeconych*, II, 25, w: tenże, *Antologia życia wewnętrznego*, s. 344.

jest nieświadomym tego bogiem<sup>23</sup>, z drugiej jednak strony, gdy człowiek realizuje swoje człowieczeństwo w sposób zgodny z odwiecznym planem Boga, staje się Bogiem<sup>24</sup>. Najlepiej wyraża to paradoks: człowiek jest człowiekiem, a nie Bogiem, ale człowiekiem jest, jeśli staje się Bogiem<sup>25</sup>; albo jeszcze inaczej: przebóstwienie oznacza również humanizację człowieka – umożliwia bycie (bardziej czy w ogóle?) człowiekiem<sup>26</sup>. Właśnie „chrystologiczna weryfikacja” tego stwierdzenia pozwala zobaczyć, że nie jest to jedynie gra słów, ale próba uchwycenia paradoksalnej istoty człowieczeństwa<sup>27</sup>. Karl Rahner słusznie zauważał, iż z faktu, że Bóg stał się człowiekiem, wynika powiązanie teologii z antropologią<sup>28</sup>. Ze sformułowań Soboru w Chalcedonie można wyczytać fakt, że misteria Boga i człowieka odkrywają się jedynie we wzajemnym powiązaniu; Bóg objawia w Jezusie zarówno siebie, jak i nas samych: „życie, śmierć, zmartwychwstanie Jezusa są współrzednymi, w których się sytuują i trochę niejasno wyjaśniają: tajemnica Boga i zagadka człowieka. Nie możemy już wiedzieć, kim jest Bóg, bez odniesienia się do całościowego przeznaczenia Tego, który stał się «konsubstancjalny» z nami; i nie możemy wiedzieć, kim jesteśmy, bez odniesienia do Tego, który jest współistotny

<sup>23</sup> I dlatego zbawienie według gnostyków polegające na wyzwoleniu ducha z materii można widzieć jako „ponowne przebóstwienie”, stanie się na powrót bogiem (ale o własnych siłach – więc chodzi o samoubóstwienie) – dokonujące się za cenę porzucenia człowieczeństwa. W każdym razie gnostycy zacierają granicę pomiędzy człowiekiem a Bogiem.

<sup>24</sup> Dlatego nie wolno za cel odkupienia stawiać humanizacji człowieka, ale jego przebóstwienie – por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981), I, D, 1. Korzystam z wydania: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981), tł. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii*, s. 133-150.

<sup>25</sup> Por. P. Sikora, art. cyt., s. 337: „natura ludzka może przyjąć przebóstwienie i pozostać sobą, ponieważ właśnie dla przebóstwienia została stworzona. Objawia się tu po raz kolejny paradoksalność chrześcijańskiej antropologii: człowiek jest ze swej natury stworzeniem nieskończenie mniejszym od Boga, a więc różnym od Niego; a z drugiej strony, również ze swej natury osiąga pełnię swojego człowieczeństwa dopiero stając się Bogiem”. Por. również GS 22: „[...] ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno, mianowicie Boskie [...]”.

<sup>26</sup> Por. Jan Paweł II, *Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz roku 2000 „Incarnationis mysterium”*, nr 2: „Kościół, głosząc Jezusa z Nazaretu, prawdziwego Boga i doskonałego Człowieka, otwiera przed każdą ludzką istotą perspektywę «przebóstwienia», a tym samym bycia bardziej człowiekiem”, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl) [dostęp: 15.07.2014]. Por. również: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, I, D, 2,2: „Prawdziwa humanizacja człowieka osiąga szczyt w jego darmowym przebóstwieniu. [...] Dlatego w Jezusie Chrystusie, równocześnie Bogu i człowieku, człowiek osiąga własną pełnię eschatologiczną”. Dla chrześcijańskiego Wschodu przebóstwienie – jak zauważał ceniony teolog – „nie stanowi daru dorzuczonego jakiejś naturze całkowicie określonej bez niego; przebóstwienie jest wręcz materiałem natury, kiedy jest ona doskonała, to znaczy kiedy realizuje swoją prawdę” (Y.M.-J. Congar, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, s. 843).

<sup>27</sup> Por. Ch. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tł. W. Szymona, Poznań 2001 [dalej: PZS], s. 40.

<sup>28</sup> Por. K. Gózdź, *Antropologia w relacji do teologii*, „Teologia w Polsce” 4 (2010), nr 1, s. 83-95.

z Bogiem”<sup>29</sup>. Chrystologia św. Maksyma Wyznawcy – a więc chrystologia ortodoksyjna, zgodna z definicjami dogmatycznymi soborów (zwłaszcza Chalcedonu i III Konstantynopola), ukazująca Chrystusa jako rzeczywistego człowieka, który musiał mieć ludzką wolę, gdyż inaczej nie mógłby przeżywać dramatu człowieka polegającego na trudności dostosowania woli ludzkiej do prawdy bytu, czyli do woli Bożej – jest zarazem antropologią. Syn Boży, który stał się człowiekiem, objawia dynamikę istoty ludzkiej, realizującej się jedynie przez *exodus* z samego siebie ku Bogu: „człowiek znajduje swą jedność, integrację siebie samego, swoją pełnię nie w sobie samym, lecz przewyciężając siebie, wychodząc z siebie. Podobnie w Chrystusie, człowiek, wychodząc z samego siebie, odnajduje siebie w Bogu, w Synu Bożym” (SMW, s. 51). Zjednoczony z Bogiem-Człowiekiem staje się człowiekiem-Bogiem.

Nie jest przypadkiem, że o przebóstwieniu bodaj najradykałniej (czytaj: najpełniej) wypowiedział się właśnie wielki Ojciec Kościoła wschodniego, odważny obrońca doktryny chrystologicznej (tytuł „Wyznawcy” przyznano Maksymowi ze względu na świadectwo wiary, aż po cierpienie, w Chrystusa – Boga i człowieka pełnego, a więc – to trzeba raz jeszcze podkreślić ze względu na wagę w temacie przebóstwienia – posiadającego ludzką wolę). Według Maksyma człowiek może stać się tym wszystkim, czym jest Bóg, ponieważ do uczestnictwa w Bogu został stworzony, przy czym przebóstwienie nie oznacza unicestwienia ludzkiej natury (i Chrystus wszak pozostaje człowiekiem na wieczność), lecz właśnie jej najdoskonalszą realizację. Bóstwo nigdy nie może utożsamić się istotowo z człowieczeństwem, przez zjednoczenie z Bóstwem to, co stworzone – nie może stać się z Nim współistotne. Nie przekreśla to jednak autentycznego stania się „jak Bóg”, bycia Bogiem – z łaski, przez zjednoczenie z Bogiem, którego modelem jest unia hipostatyczna. Treść tak rozumianego przebóstwienia w nawiązaniu do Maksyma oraz innych Ojców Kościoła kardynał Christoph Schönborn opisał następująco:

„Człowiek przebóstwiony przez łaskę otrzymuje dla siebie wszystko, co posiada Bóg – poza tożsamością istoty. Wszystko! – można by się dopatrywać tutaj retorycznej przesady. Jednak cała zachodnia<sup>30</sup> i wschodnia Tradycja to właśnie ma na myśli, kiedy

<sup>29</sup> O.G. de Cardedal, *Sobór Chalcedoński a istotne kwestie chrystologii dzisiejszej*, tł. L. Balter, w: *Tajemnica odkupienia*, s. 105.

<sup>30</sup> Jednak – niestety – należałoby złagodzić to stwierdzenie, bowiem w historii doktryny można wyróżnić różne rozumienia przebóstwienia. Na przykład św. Augustyn twierdził, że przebóstwiony człowiek staje się równy nie Bogu, lecz aniołom – por. A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003 [dalej: PCW], s. 109-110, 207, 220, 222, 224, 233, Źródła i Monografie – Towarzystwo Naukowe KUL, 249. Znana jest również nauka teologa z Tagasty – pisze ks. prof. Augustyn Eckmann – „że część zastępów anielskich, powodowana pychą, opuściła Boga i na skutek tego została ukarana przez Boga i że Bóg postanowił uzupełnić wspólnotę aniołów przez inne swoje stworzenie” (tamże, s. 206). Bóg Augustyna zechciał zbawić nie wszystkich ludzi, ale tylko wybranych. „Tak więc – zauważa Andrzej Siemianowski – kiedy Atanazy powiada, iż «Bóg stał się człowiekiem, aby czło-

mówi o łasce przebóstwienia: kto zostanie zaszczycony łaską przebóstwiającą, ten otrzymuje nie «jakąś część» lub «coś» z Boga, ale otrzymuje Go rzeczywiście całego. Tak Ojcowie rozumieją uczestnictwo w życiu Bożym, jako celu naszego istnienia» (PZS, s. 43).

#### SOTERIOLOGICZNE WYZWOLENIE – PRZEBÓSTWIENIE CZŁOWIEKA

U Ojców Kościoła na pierwszym planie debat chrystologicznych znalazła się argumentacja soteriologiczna – „dla nas i dla naszego zbawienia” (*Credo*) Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem. Zbawienie bowiem oznaczało dla nich jedność między Bogiem i człowiekiem, złączenie w Chrystusie z samym Bogiem, a więc przebóstwienie człowieka – możliwe dzięki temu, że w Chrystusie natury ludzka i Boska nierozzerwalnie i doskonale się złączyły, a zatem ludzie przez swoją naturę mogą otrzymać udział w Jego boskości<sup>31</sup>. Ojcowie Kościoła widzą zbawienie człowieka nie tylko w uwolnieniu od zepsucia i zła, ale również w obdarzeniu go niezniszczalnością, nieśmiertelnością, niecierpielnością, niezmiennością, szczęściem wolności (Teodor z Mopsuestii) – właściwymi jedynie Bogu<sup>32</sup>; chcą powiedzieć, że jedynie przebóstwienie jest adekwatną odpowiedzią na „problem” natury ludzkiej, która bez tego pozostaje niespełniona, sprzeczna, a więc – paradoksalnie – przez to, że „nie-boska”, jest także „nie-ludzka”. Joseph Ratzinger właśnie ludzkie pragnienie wolności uczynił punktem wyjścia refleksji o przebóstwieniu – tylko ono umożliwia osiągnięcie prawdziwego wyzwolenia:

„Aby człowiek stał się wolny, musi być «jak Bóg». Pragnienie bycia «jak Bóg» stanowi wewnętrzną motywację wszelkich ludzkich programów wyzwolenia. Ponieważ pragnienie wolności zakorzenione jest w istocie człowieka, dlatego od samego początku stara się on «być jak Bóg». Rzeczywiście – wszystko inne jest mniej ważne od człowieka. Świadczą o tym nasze czasy z ich pełnym pasją dążeniem do anarchicznej, totalnej wolności w obliczu dla wszelkich niedostatków, nawet największych wolności obywatelskich i wszelkiego libertynizmu. Dlatego antropologia wyzwolenia, jeśli ma osiągnąć swój cel, nie może uniknąć pytania: jak to możliwe – być jak Bóg, stać się Bogiem?»<sup>33</sup>.

---

wiek stał się Bogiem», to Augustyn *de facto* utrzymuje, iż Bóg stał się człowiekiem po to, aby wybrani przez niego ludzie zastąpili upadłych aniołów” (A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych Wschodu i Zachodu w Średniowieczu*, Poznań 1998, Studia i Materiały – Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu, 22 [dalej cyt. TP], s. 84).

<sup>31</sup> Por. D.B. Hart, *Chrześcijańska rewolucja a złudzenia ateizmu*, tł. A. Gomola, Kraków 2011, s. 257-258. Według prawosławia Nowe Przymierze polega właśnie na tym, że człowiek otrzymuje Boga od Boga, który stał się człowiekiem – por. *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 175: „To właśnie jest Nowym Przymierzem, to znaczy zjednoczeniem Boga i człowieka. Bóg, który stał się człowiekiem, daje Boga człowiekowi, który w Niego wierzy”.

<sup>32</sup> Por. J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. I: *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, tł. M. Höffner, Kraków 2008, s. 242-244.

<sup>33</sup> J. Ratzinger, *Patrzeć na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tł. J. Merecki, Kraków 2008 [dalej: PP], s. 30-31. Również ks. Czesław Bartnik widzi pragnienie pełnej wolności wpisane w osobę ludzką, które może być zaspokojone jedynie w istnieniu przebóstwionym

Antropologia musi uwzględnić fakt, że wyzwolenie człowieka bez możliwości jego utożsamienia z Bogiem jest oszustwem i zdradą człowieczego pragnienia skierowanego ku nieskończoności (por. PP, s. 32). Jeśli ta wolnościowa perspektywa stanowi, jak się wydaje, „znak czasu”, oddający dramat współczesnych, to w takim razie można w niej widzieć również dobry „punkt wyjścia” dla duszpasterstwa oraz „istotny moment” dla refleksji teologicznej. W takim razie należy dążyć do ukazania przeobstwienia właśnie jako wyniku współistnienia dwóch woli, Boskiej i ludzkiej w Chrystusie, oraz wynikającej ze zbawienia ludzkiej woli w Chrystusie możliwości posłuszeństwa woli człowieka względem Boga, jako swego rodzaju „odwrócenia” upadku pierwszych rodziców<sup>34</sup>.

## RAJSKI DRAMAT: STAĆ SIĘ BOGIEM, ALE W JAKI SPOSÓB?

### BYĆ BOGIEM Z ŁASKI, NIE Z NATURY

Joseph Ratzinger pisał o tym, że człowiek „od samego początku” stara się „być jak Bóg” (por. PP, s. 30), oraz o „wiecznej rozmowie” z rajskim wężem<sup>35</sup>, nawiązując w ten sposób do ponadczasowości tego, co znajduje się w początkowych rozdziałach Księgi Rodzaju. W tym, że autor natchniony nie informuje o czasie zdarzenia, wolno za ks. Czesławem Bartnikiem widzieć głęboką rację: „przekaz Boży ma oddać misterium człowieka w aspekcie archetypicznym” (DK, s. 335). Benedykt XVI w katechezie poświęconej Maksymowi Wyznawcy wyraził przekonanie, że Adamem, który szczyt swojej wolności widział w powiedzeniu „nie” Bogu, jest każdy człowiek<sup>36</sup>, z kolei w Bożonarodzeniowej katechezie papież mówił o uniwersalnym marzeniu ludzkości – byciu jak Bóg – którego początek tkwi już w raju (por. PW, s. 28). Papież senior widział w rajskiej opowieści historię wszystkich epok i wszystkich ludzi, gdyż „wszyscy nosimy w sobie kroplę trucizny tego sposobu myślenia, przedstawionego w obrazach Księgi Rodzaju. Tę kroplę trucizny nazywamy grzechem pierworodnym”. Cały dramat ludzkości zawarty jest „w nieśmiertelnych obrazach opowiadających o pierwotnym upadku

---

(por. DK, s. 388). Dostrzega również ludzkie dążenia „do absolutnie najwyższej doskonałości prozopocicznej, łącznie ze stanem bezśmiertelności” (tamże, s. 520).

<sup>34</sup> W punkcie „Związek pomiędzy Wcieleniem a przeobstwieniem” korzystałem również z: S. Zatwardnicki, *Być jak Bóg, stać się Bogiem*, „Biblioteka Kaznodziejska” 2012, nr 6, s. 20-27.

<sup>35</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 73.

<sup>36</sup> Por. SMW, s. 52: „Św. Maksym mówi nam, a my wiemy, że to jest prawda: Adam (Adamem jesteśmy my sami) myślał, że «nie» stanowi szczyt wolności. Tylko ten, kto może powiedzieć «nie», byłby rzeczywiście wolny; człowiek, by naprawdę urzeczywistnić swoją wolność, musi powiedzieć Bogu «nie»”.

i o wygnaniu człowieka z ziemskiego raju<sup>37</sup>. Właśnie po upadku Adama i Ewy zostaje ludziom dana obietnica zbawienia (tzw. Protoewangelia – por. Rdz 3,15), która również każe widzieć opowiadanie o raju jako posiadające znaczenie dla ludzi wszystkich epok. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* z opisu znajdującego się na pierwszych stronach Biblii wyciąga się wnioski dotyczące relacji człowieka ze Stwórcą (por. KKK 396-401). Pamiętając o całości historii zbawienia, o której mówi Pismo Święte oraz Tradycja, wolno w takim razie interpretacji zawsze aktualnych scen rajszych dokonać w perspektywie przebóstwienia.

Pan Bóg daje człowiekowi „wszelkie drzewa”, z których może on spożywać według upodobania, jedynie z „drzewa poznania dobra i zła” nie wolno mu jeść, bo wtedy człowiek umrze, a zatem utraci dostęp do „drzewa życia”. Znajomość dobra i zła to przywilej boski, a spożycie owocu z tego drzewa udzieliłoby ludziom „władztwa nad życiem i autonomii, które nie są odpowiednie dla stworzenia ulepionego z prochu ziemi. Gdyby do tego doszło, człowiek przestałby być istotą skończoną i jedynie ludzką”<sup>38</sup>. Nie oznacza to jednak, że człowiek nie ma dostępu do tego drzewa, owszem, poznaje on „dobre i złe” w relacji ze Stwórcą, przyjmując Jego wolę i w ten sposób stając się istotą nieskończoną i wcale nie jedynie ludzką. Nie wydaje mi się, żeby drzewo poznania dobra i zła oraz drzewo życia miały „pełnić niemal identyczną rolę (por. 2,17 i 3,22)” i być „odmianami tego samego drzewa”, choć można by się zgodzić z wnioskami interpretatora Księgi Rodzaju, że łącznie drzewa te symbolizują „prawdę, że posłuszeństwo wobec nakazów Boga oznacza życie [...]. Po okazaniu przez pierwszą parę ludzką nieposłuszeństwa drzewo życia staje się dla ludzi niedostępne”<sup>39</sup>. Tyle że to, co zostało nazwane „posłuszeństwem wobec nakazów Boga”, należałoby rozumieć szerzej: jako poddanie się Bożej woli. Innymi słowy: dlatego zabronione jest sięganie po owoce drzewa dobra i zła, że można je otrzymać jedynie od Boga, a razem z przyjęciem tego daru człowiek otrzymuje również dar życia.

Bóg daje człowiekowi wszystko – z wyjątkiem tego, czego dać nie może, a co należy do natury Boga; to nie może stać się udziałem człowieka „z natury” (bo jego natura nie jest Boska), ale jedynie „z łaski”, jeśli tylko nie będzie on próbował zawładnąć tym, co do niego nie należy, ale jako syn przyjmie wszystko od Ojca, który go miłuje. Drzewo życia znajdujące się „w środku tego ogrodu” oznacza to, co z natury należy tylko do istoty Boga (więc, zgodnie z tym, co napi-

<sup>37</sup> Benedykt XVI, *Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny „Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła”* (8.12.2005), „L'Osservatore Romano” 2006, nr 2 [dalej: HNP], s. 44.

<sup>38</sup> R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 17, Prymasowska Seria Biblijna.

<sup>39</sup> L. Boadt, *Księga Rodzaju*, tł. S. Zalewski, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tł. H. Bednarek [i in.], Warszawa 2001, s. 298.

sano wyżej: nieśmiertelność, niezniszczalność, niezmienność, niecierpliwość, szczęście wolności). Warunkiem uzyskania dostępu do „bycia jak Bóg” – jest nie sięganie samemu po przebóstwienie, bo człowiek ani nie wie, kim jest Bóg, ani tym bardziej nie zna drogi do tego, by stać się Bogiem. Człowiek przyjmuje od Boga istnienie i zależy od Jego miłości – to jest prawdą o człowieku, i na tym powinien on budować swoje życie, a w takim razie nie odpowiada tej prawdzie próba zdobycia wiedzy i spodziewana po niej władza kierowania swoim życiem (por. HNP, s. 44). Jedynie otrzymanie „dobra i zła” od Boga, czyli poddanie się woli Bożej – daje dostęp do tego, by stać się jak Bóg. Innymi słowy, można być jak Bóg jedynie w posłuszeństwie Bogu – tylko Bóg może „powiedzieć” człowiekowi, jak być Bogiem; Bogiem można stać się jedynie z Bogiem i dzięki Niemu – a więc z łaski, a nie z natury.

#### DWIE DROGI: PRZEBÓSTWIENIE ALBO SAMOUBÓSTWIENIE

Dramat opisany w Rdz 3,1-7 w powiązaniu z Rdz 2,8-9.15-17 „jest podstawową lekcją na temat natury ludzkiego grzechu”<sup>40</sup>, ale też jest czymś znacznie więcej – pośrednio mówi również o naturze człowieka, w którą zostało wpisane nieskończone pragnienie. Opis stworzenia i upadku dowodzi, że w Bożych planach nie było nigdy jedynie naturalnego życia człowieka, że ten został od początku skierowany do życia w stanie łaski, bez której pozostaje niespełniony (dlatego po upadku znajduje się nie w stanie samej natury, ale w stanie natury upadłej – por. DK, s. 337). „Wąż kusił doświadczeniem tego, czego ludzie zawsze pragną: niezależności i wolności”<sup>41</sup>, ale kusić mógł, jedynie odwołując się do rzeczywistego pragnienia Boskości, które zostało złożone w sercu człowieka, w przeciwnym razie pokusa nie miałaby „punktu zaczepienia”<sup>42</sup>. Szatan – wąż przebiegły – wyolbrzymia, rozciągając zakaz na wszystkie drzewa, jakby chciał zasugerować, że jeśli człowiek nie jest Bogiem z istoty, to jest nikim; w rzeczywistości jednak człowiek jest kimś właśnie w miłości Boga, a nie poza nią. Ewa niby przeczy, ale przecież ulega pokusie – o zakazie mówi tak, jakby dla niej nowina, że nie zna drogi ku przebóstwieniu, równała się zanegowaniu przebóstwienia; jakby to, że nie jest Bogiem z natury, przekreślało, że może być Bogiem z łaski. Niewiasta się myli – Bóg nie zabronił dotykać owoców drzewa dobra i zła – jednak tylko jako owoce Jego miłości nie powodują śmierci. Ojciec kłamstwa odwołał się do

<sup>40</sup> Tamże, s. 299.

<sup>41</sup> W.C. Kaiser, P.H. Davids, F.F. Bruce, M.T. Brauch, *Trudne fragmenty Biblii*, tł. L. Bigaj, T. Fortuna, G. Grygiel, red. wyd. pol. W. Chrostowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 2011, s. 11, Prymasowska Seria Biblijna.

<sup>42</sup> Jak wyjaśnia prof. Uniwersytetu w Salonikach, przebóstwienie jest religijnym ideałem prawosławia, ponieważ „to ono właśnie od początku stanowi najskrytsze pragnienie życia człowieka. Adam próbował osiągnąć je przekraczając nakaz Boga, nie spełnił pokładanych w nim oczekiwań i zamiast przebóstwienia spotkało go zepsucie i śmierć” (por. PCP, s. 19).



falszywego obrazu Boga; w gruncie rzeczy takiego Boga, którym zapragnęli być prarodzice – nie ma!

Scena rajska odnosi się do wszystkich ludzi i oddaje zarówno ludzkie pragnienie przebóstwienia, jak i konieczność dokonania wyboru drogi ku niemu prowadzącej. Drogą pierwszą jest samoubóstwienie (czy samoprzebóstwienie<sup>43</sup>), autosoteria, stawianie się na równi z Bogiem, próba sięgnięcia po przebóstwienie o własnych siłach i bez Boga, niezależność od Boga, autonomia wobec Jego miłości, ostatecznie – bycie synem diabła; ta droga prowadzi oczywiście ku degradacji człowieka. „Wszelkie próby stania się obrazem Boga poprzez czynienie się samowystarczalnym, przez chęć osiągnięcia niczym nieograniczonej autonomii istot całkowicie wyemancypowanych, z powodu swej wewnętrznej sprzeczności i zawartej w nich absolutnej nieprawdy, kończą się fiaskiem”<sup>44</sup>. Człowiek przeznaczony do pełnego przebóstwienia w chwale, jak powiada *Katechizm*, odwołując się do Maksyma Wyznawcy, „zwiedziony przez diabła, chciał «być jak Bóg», ale «bez Boga i ponad Bogiem, a nie według Boga»” (KKK 398). Za św. Augustynem, tak cenionym przez Benedykta XVI, można by powiedzieć, że próba Adama i Ewy stania się bogami (por. Rdz 3,5) była grabieżą, wywyższaniem się oraz nieprawym przywłaszczeniem (uzurpacją) tego, co należy do Boga (por. PCW, s. 109).

Druga droga to przebóstwienie, zbawienie z łaski, bycie Bogiem z Bogiem i dzięki Niemu, według Niego i niejako „pod Nim”, zależność od Boga, bycie owocem miłości, a nie realizacja siebie przez sięgnięcie po wiedzę, postawa przyjmującego dziecka, bycie synem Boga – jest to jedyna autentyczna, odpowiadająca prawdzie o Bogu i człowieku droga do deifikacji i humanizacji. Swoją przyjaźń z Bogiem człowiek musi przeżywać „jako dobrowolne poddanie się Bogu” (wszak przyjaźń wymaga prawdy o sobie i Drugim), a drzewo poznania dobra i zła „przywołuje symbolicznie nieprzekraczalną granicę, którą człowiek jako stworzenie powinien w sposób wolny uznać i z ufnością szanować. Zależy on od Stwórcy; podlega prawom stworzenia i normom moralnym, które regulują korzystanie z wolności” (KKK 396). Tęsknoty za tym, by stać się jak Bóg, nie wolno lekceważyć czy zakłamywać, ale podobnie nie wolno fałszować drogi prowadzącej do celu. „Źródłem problemów i alienacji nie jest to, że człowiek pragnie przebóstwienia,

<sup>43</sup> Por. P. Deseille, *Grzech, zbawienie, przebóstwienie. Ujęcie prawosławne*, tł. L. Balter, w: *Tajemnica odkupienia*, s. 422 [dalej cyt. GZP]: „Opowiadanie *Księgi Rodzaju* poucza nas o tym, jak człowiek już na samym początku źle wykorzystał swoją wolność. Zamiast otrzymać przebóstwienie jako łaskawy dar swego Stwórcy i dostosować swoje posłuszeństwo do przykazania Bożego, zechciał to wszystko sam sobie przywłaszczyć [...]. Każdy grzech osobisty, popełniony w ciągu dziejów ludzkości, odtwarza grzech popełniony przez pierwszego prarodzica: zamiast szukać w Bogu rozwoju swego dążenia ku dobru, zakodowanego w głębi serca własnego, człowiek ukierunkowuje je na swe własne, czysto egoistyczne zaspokojenie, na *samo-przebóstwienie*”.

<sup>44</sup> F.K. Chodkowski, „*Ty jesteś Chrystus Syn Boga żywego*”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007 [dalej: TJC], s. 220.

ale to, jak usiłuje je osiągnąć<sup>45</sup>. Ostatecznie człowiek może stać się Bogiem jedynie przez to, że staje się Jego dzieckiem, przebóstwienie rozumiane po chrześcijańsku to usynowienie (por. 1 J 3,1-3), co podkreślał bawarski teolog:

„Człowiek pragnie stać się Bogiem – i powinien tego pragnąć. Jeśli wszakże – jak w wiecznej rozmowie z rajskim wężem – próbuje osiągnąć to w ten sposób, że się uniezależnia od Boga i Jego dzieła stworzenia, nastawia na siebie samego, że, jednym słowem, staje się w pełni dorosły, w pełni wyemancypowany i całkowicie odrzuca od siebie dziecięctwo jako sposób egzystencji, to kończy w nicości, przeciwstawił się bowiem swojej prawdzie, którą jest zdanie się na Boga. Tylko jeśli zachowa on istotę dziecięctwa, egzystencję jako syna, której przykład dał swoim życiem Jezus, wstąpi wraz z Synem w boskość<sup>46</sup>.”

### ŚWIĘCI OBJAWIAJĄ CHARAKTER PRZEBÓSTWIENIA

Jeśli „szczególny charakter godności ludzkiej polega na powołaniu człowieka do łączności z Bogiem” (GS 19), nic dziwnego, że właśnie w to powołanie uderza diabeł jako „ojciec kłamstwa”, który wypacza prawdę – jak jednak dotrzeć do prawdy niewypaczonej? Jak uprawiać teologię, skoro „słowo pokusy i szaleństwa wszechmocny pierwszego Adama [...] usunęło oczywistość stworzenia i skaziło na zawsze – ale nie w sposób niemożliwy do pokonania – język ludzkiej teo-logii”<sup>47</sup>

Jeśli nieodzownym warunkiem „przedziwnej wymiany” jest podwójna współistotność Syna z Ojcem oraz ludźmi, to należy podkreślić, że właśnie współistotność z ludźmi bierze się ze współistotności Syna z Matką, na co zwracał uwagę papież Leon Wielki<sup>48</sup>. Wcielenie w perspektywie Chalcedonu oznaczać musi Bosko-ludzką współpracę, dokonującą się we współdziałaniu woli Boskiej i Maryjnej, co podkreślali Palamas i Kabasilas<sup>49</sup>. *Mater Verbi Dei* przez swoje „niech mi się stanie” niejako „wrodziła” ludzką naturę Chrystusa w życie osobowe Trójcy Świętej<sup>50</sup>, w ten sposób stając się „Matką przebóstwienia”, swojego i naszego. Trzeba założyć, że jedynie Maryjna droga wiedzie ku przebóstwieniu – jak Ewina ku potępieniu. Potrzeba świętości, aby z jednej strony nie zaprzeczyć tęsknocie za przebóstwieniem, a z drugiej nie uciec się do samoubóstwienia, lecz właśnie w Bogu szukać sposobu na jego realizację. Wydaje się logiczne – wszak

<sup>45</sup> M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, s. 410.

<sup>46</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 73.

<sup>47</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy*, tł. K. Stopa, Kraków 2014, nr 29.

<sup>48</sup> Por. T. Dola, *Zbawczy sens Wcielenia w świetle formuły „admirabile commercium”*, tł. L. Balter, w: *Tajemnica odkupienia*, s. 150.

<sup>49</sup> Por. OOK, s. 45.292. Według Kabasilasa „jedynie współpracy Boga i Maryi zawdzięczamy realizację prawdy ogłoszonej w dogmacie chalcedońskim: Chrystus jest doskonałym Bogiem dzięki Ojcu i doskonałym Człowiekiem dzięki Dziewicy i Duchowi Świętemu” (tamże, s. 45).

<sup>50</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2012, s. 158, Biblioteka Katedry Teologii historycznej, 1.

Bóg jest Święty! – zwrócenie się właśnie w stronę świętych i mistyków Kościoła w poszukiwaniu zrozumienia tajemnicy przebóstwienia. „Jedynie w świętych – stwierdza prawosławny teolog – którzy doszli, na ile to możliwe na tej ziemi, do szczytu góry świętej, objawia się w pełni to przebóstwienie, jakie Bóg zastrzegł tym, którzy Go miłują” (GZP, s. 427).

Warto zauważyć za Jaroslavem Pelikanem, że „definicja zbawienia jako przebóstwienia przeszła pewną zmianę, ponieważ przebóstwienie zidentyfikowano z celem czekającym prawdziwego mistyka na końcu jego drogi, złożonej z trzech stopni: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia”<sup>51</sup>. Wydaje mi się, że „pewna zmiana”, o której pisze historyk doktryny chrześcijańskiej, jest po prostu konsekwencją przejścia od teorii do praktyki: od teologicznego namysłu nad tajemnicami zbawienia (w tym Wcielenia!) do odpowiedzi na egzystencjalne pytanie: jak przebóstwienie może zrealizować się w życiu wierzącego? To przejście świadczy resztą o istniejącym powiązaniu między doktryną wiary a życiem wierzących; w chrystologii kryje się również antropologia, a eschatologia w pełni zrealizowana w życiu przyszłym, musi być na sposób mistyczny doświadczana już w tym życiu. Dlatego teologię, jako mądrość nabytą będącą dziełem rozumu oświeconego przez wiarę, należy formalnie rozróżnić<sup>52</sup>, ale nie rozdzielić (quasi-formuła Chalcedonu) od mądrości mistycznej lub „wiedzy świętych”, która jest darem Ducha Świętego wypływającym ze zjednoczenia z Bogiem, i stanowi o poznaniu wyrażanym niepojęciowo<sup>53</sup>.

Przebóstwienie we wschodniej tradycji monastycznej uzyskało dzięki Maksymowi Wyznawcy interpretację właśnie chrystologiczną – ponieważ był on „przede wszystkim konsekwentnym chalcedończykiem, toteż podchodził do problemu z zasadniczym przekonaniem, że każda natura chrześcijanina jako taka zachowuje właściwe sobie cechy i formę aktywności. «Przebóstwienie» nie tłumi człowieczeństwa, lecz czyni je bardziej autentycznie ludzkim”<sup>54</sup>. Człowiek ani nie rozplywa się w Bogu, ani nie staje się Bogiem w rozumieniu panteistycznej tożsamości substancji ludzkiej i boskiej<sup>55</sup>. W zgodzie z paradygmatem chalcedońskim można

<sup>51</sup> J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska*, s. 358.

<sup>52</sup> Por. J. Salij, *Mądrościowy wymiar teologii*, w: *O naturze teologii*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013, s. 55, *Studia theologiae fundamentalis*, 5: „Żadnej z tych dwóch form nadprzyrodzonej mądrości nie da się zredukować do drugiej”.

<sup>53</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tł. K. Stopa, Kraków 2012, nr 91-92. Warto docenić stopniowo uchylające się drzwi do teologii o egzystencjalnym charakterze, inspirowanej doświadczeniem wiary i zainteresowanej chrystologią mistyków – por. G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 409-410, Biblioteka „Więzi”, 181.

<sup>54</sup> Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tł. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 58.

<sup>55</sup> „Herold łaski” (tak liturgia bizantyńska nazywa Palamasa) w związku z tym formułuje do dziś dyskutowane rozróżnienie na istotę Boga i Boskie niestworzone energie, w których przebóstwiony człowiek uczestniczy, nie mając jednak dostępu do istoty Boga – por. PSP, s. 62.

powiedzieć, że najwyższe zjednoczenie z Bogiem – przebóstwienie – nie niweluje różnicy między Stwórcą a stworzeniem, choć nie można ich również widzieć odąd oddzielnie (byłby to rodzaj „nestorianizmu”). Należy pamiętać, że „człowiek w swojej istocie jest stworzeniem i stworzeniem pozostanie na wieki, nigdy więc nie będzie możliwe wchłonięcie ludzkiego »ja« przez »Ja« Boskie, nawet w najwyższych stanach łaski”<sup>56</sup> (byłby to „eschatologiczny monofizytyzm”).

„Rozważanie tych prawd – utrzymuje Kongregacja Nauki Wiary – prowadzi do zdumiewającego odkrycia, że w chrześcijaństwie ponad wszelką miarę, bez unicestwienia w morzu Absolutu osobowego «ja», z zachowaniem statusu stworzenia, spełniają się wszystkie pragnienia zawarte w modlitwie innych religii [...]. W tym sensie Ojcowie Kościoła mają pełną rację, mówiąc o przebóstwieniu człowieka, który wcielony w Chrystusa Syna Bożego przez naturę, przez Jego łaskę staje się uczestnikiem natury Boskiej, «synem w Synu»”<sup>57</sup> (OF 15).

Potwierdzają to doświadczenia mistyków, którzy przez Ducha Świętego zostali doprowadzeni do mistycznego zjednoczenia z Bogiem. W tym stanie, jak zauważa o. Réginald Garrigou-Lagrange, dominikanin dokonujący w swojej pracy syntezy teologii dogmatycznej z mistyczną, „mimo nieskończonej odległości, dzielącej byt stworzenia od Bytu Stwórcy [...] dusza jest przebóstwiona przez otrzymanie doskonałego uczestnictwa w naturze Bożej. W tym znaczeniu św. Paweł mógł napisać: „Kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6,17)”<sup>58</sup>. Tak o doświadczeniu mistycznego przebóstwienia w odwołaniu do 2 P 1,2-4 pisał św. Jan od Krzyża:

„Gdy bowiem Bóg udzieli jej łaski zjednoczenia w Trójcy Przenajświętszej, tym samym dusza staje się przebóstwiona i samym Bogiem przez uczestnictwo. [...] Dusze posiadają więc przez uczestnictwo te same dobra, jakie Syn Boży ma przez naturę. Są więc prawdziwie Bogami przez uczestnictwo, równymi Bogu i Jego współtowarzyszami”<sup>59</sup>.

---

Rozróżnienie to sprawia trudności zwłaszcza tomistom, jednak można szukać porozumienia między tomizmem a palamizmem – por. TP. Według autora palamizm nie jest tak odległy od tomizmu, jak zwykle się sądzi, a w wielu sprawach bliżej tomizmowi do palamizmu niż augu-  
stynizmowi (por. tamże, s. 14-15).

<sup>56</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „Orationis formas”*, nr 1; korzystam z wydania: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 407-424.

<sup>57</sup> Tamże, nr 15.

<sup>58</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tł. T. Landy, Niepokalanów 2001, s. 840-841.

<sup>59</sup> Por. św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, strofa 39, 6. Korzystam z wydania: tenże, *Dziela*, tł. B. Smyrak, Kraków 1998, s. 715-803.

## PRZEBÓSTWIENIE DZIĘKI ZJEDNOCZENIU DWÓCH WOLI CHRYSZTUSA

### KOMUNIA WOLI „BEZ ZMIESZANIA I BEZ ROZDZIELANIA”

Jeśli Bóg sam w sobie pozostaje „niepojęty i niezgłębiony, to tym bardziej niepojęty i niezgłębiony jest w rzeczywistości Wcielenia Słowa”<sup>60</sup>, z kolei jeśli zjednoczenie natur w jednej Osobie jest tajemnicą, to jedność osoby ludzkiej z Osobą wcielonego Boga można uznać za „tajemnicę do potęgi”. Według św. Augustyna, jeśli niewypowiedziane wydarzenie Wcielenia zostało oznajmione ludziom w sposób dla nich zrozumiały, to z kolei fakt przebóstwienia człowieka należałoby pojmować boskim milczeniem (por. PCW, s. 118). Mimo że „wielkość i głębia działania Bożego nie mieszczą się zgoła w granicach ludzkiego języka – kazał św. Leon Wielki – skłaniają ci one do mówienia, lecz są nie do wysłowienia”, to jednak zasada wiary podpowiada to, czego mowa sama z siebie nie byłaby zdolna wyjaśnić, i „właśnie dlatego nigdy nie braknie treści do sławienia, że nigdy nie wystarczy bogactwa wymowy”<sup>61</sup>. Poza tym nabożne milczenie, słuszne w obliczu Bosko-ludzkiego misterium, ze względu na samego zainteresowanego – który bez refleksji nad tym, w jaki sposób dokonuje się *theosis*, nie będzie wiedział, jak odpowiedzieć na Boże powołanie – trzeba będzie przerwać, by to, co niewypowiedziane, mogło jednak stać się „ciałem” dla naszego zbawienia. W chrystologicznych dogmatach ukrywa się również antropologia, a w soborowej ontologii zawarta jest duchowa treść, którą należy pojąć, aby przyjąć jako treść życia. W związku z tym chalcedoński model przebóstwienia człowieka należy uzupełnić o jeszcze jedną refleksję, ponieważ Ojcowie Soboru w 451 roku, uznając prawdziwe człowieczeństwo i prawdziwe bóstwo w Chrystusie, nie wyjaśnili, w jaki sposób stanowią one jedność. Jak słusznie zauważył Ratzinger, jeśli człowiek ma być zbawiony, czyli przebóstwiony, natury Boska i ludzka w Chrystusie nie mogą istnieć na zasadzie jakiegoś „paralelizmu” (co przez długi czas uważano za konieczne, by bronić wolności Chrystusa), ale muszą tworzyć rzeczywistą jedność<sup>62</sup>. Dla człowieka wierzącego zagadnienie to nie jest teoretyczne, ale jak najbardziej egzystencjalne: „Chodzi tu o nas samych, o odpowiedź na pytanie: W jaki sposób możemy żyć my, ochrzczeni, do których muszą się odnosić słowa Pawła: «Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus» (Ga 2,20)”<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, nr 51.

<sup>61</sup> Św. Leon Wielki, *Mowa 29*, nr 1; korzystam z wydania: św. Leon Wielki, *Mowy*, tł. K. Tomczak, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, Pisma Ojców Kościoła, 24 [dalej: LWM, nr mowy, nr punktu].

<sup>62</sup> Por. PP, s. 34-35. Benedykt XVI w formule Chalcedonu widzi antycypację, której znaczenia nie pojęto do głębi w 451 roku – por. JzN 172.

<sup>63</sup> J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 71-72. Por. komentarz Palamasa do Pawłowego wyznania: „Tak więc i w świętym Pawle żyje i przemawia Chrystus, chociaż to Paweł żyje i mówi [...]” (PCP, s. 117).

Bawarski teolog wskazywał, że odpowiedzi na to pytanie dostarczył dopiero III Sobór Konstantynopoliński, który zajął się zagadnieniem zależności woli ludzkiej i woli Boskiej w Chrystusie. Odrzuciwszy poglądy zarówno tych, którzy nie chcieli uznać ludzkiej woli Chrystusa (co oznaczałoby, że ludzka wola nie została zbawiona przez Niego – a właśnie wola najbardziej ucierpiała po upadku Adama i potrzebowała zbawienia!<sup>64</sup>), jak i tych, którzy całkowicie rozdzielali dwie wole w Chrystusie (co prowadziłoby do schizofrenii Chrystusa), Ojcowie Soboru rozumieli jedność ontologiczną „na planie egzystencjalnym jako komunie”, zatem zjednoczenie woli widzieli „w taki sposób, w jaki mogą się ze sobą zjednoczyć dwie odmienne wole: w jednym tak wobec wspólnej wartości”, dzięki czemu „te dwie wole stają się w rzeczywistości jedną wolą, a mimo to pozostają oddzielne”<sup>65</sup>. Ludzka wola Chrystusa nie zostaje wchłonięta przez wolę Bożą, a jednak razem stanowią jedność („bez zmieszania i bez rozdzielania”, formuła Chalcedonu zostaje zastosowana w Konstantynopolu w stosunku do „dwóch woli” i „dwóch działań”<sup>66</sup>) na drodze wolności. Powstała w ten sposób jedność jest doskonalsza niż jedność naturalna i można w niej widzieć analogię do komunii Trójcy Świętej:

„[...] ludzka wola idzie za wolą Bożą, a zatem nie na sposób naturalny, ale na drodze wolności staje się z nią jedną wolą: metafizyczna dwoistość ludzkiej i Boskiej woli nie zostaje zniesiona, ale w przestrzeni osobowej, w przestrzeni wolności, dokonuje się ich zjednoczenie, tak że stają się jedną wolą nie w sposób naturalny, lecz osobowy. Ta wolna jedność – jedność powołana do istnienia przez miłość – jest wyższa i bardziej wewnętrzna niż jedność czysto naturalna. Odpowiada najwyższej jedności, jaka istnieje – jedności trynitarniej” (PP, s. 35).

## RAJ OGRÓJCA – WYZWOLENIE I *THEOSIS* CZŁOWIEKA

Za Maksymem Wyznawcą Benedykt XVI uważa, że w słowach modlitwy w Getsemani (por. np. Mk 14,36: „lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty!”) odsłania się „na naszych oczach” jak nigdzie indziej wgląd w wewnętrzne życie Jezusa, w dramatyczny proces jednoczenia się woli ludzkiej i Boskiej Chrystusa, w którym urzeczywistnia się dramat odkupienia człowieka. Jeśli „nasze zbawienie było chciane przez Boską Osobę za pośrednictwem ludzkiej woli”<sup>67</sup>, to z kolei realizacja tego zbawienia oznaczała uzgodnienie woli ludzkiej z Boską. W modlitwie

<sup>64</sup> Właśnie do tego odwoływał się Maksym, zdecydowany przeciwnik monoteletyzmu – por. PZS, s. 44. Również Palamas podkreślał rolę woli człowieka, która miała istotne znaczenie przed upadkiem, a zatem musi takowe posiadać i w misji odnowienia. Warto też dodać, że Ojcowie Kościoła właśnie wolną wolę uznawali za kluczowy składnik „obrazu Bożego” w człowieku (por. PCP, s. 27).

<sup>65</sup> J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 117.

<sup>66</sup> Por. *Sobór Konstantynopoliński (680-681). Wykład wiary*, nr 14, 16 i 19, w: *Dokumenty soborów powszechnych*.

<sup>67</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia chrystologii*, II, C.

Jezusa ujawnia się konflikt między wolą ludzką (nie umierać) a boską (wydać się na śmierć), ludzka skłonność do tego, by powiedzieć „nie”, i w tym widzieć szczyt wolności, istnieje również w ludzkiej naturze Chrystusa, ale zostaje przezwyciężona dzięki temu, że poddaje się woli Syna, tożsamej przecież z wolą Ojca; „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”<sup>68</sup>. Pierwszy Adam, „Rajski”, chciał być jak Bóg w pełni wolny, a realizację tej wolności widział w wyrażeniu „nie” wobec Boga, w konsekwencji jednak przez zamknięcie się w sobie ani nie stał się boski, ani wolny. Drugi Adam, „Oliwny”, wypowiada swoje „tak” w odniesieniu do woli Bożej, co prowadzi do przebóstwienia; w Ogrójcu można za św. Ambrożym widzieć raj – Chrystus przyprowadza ludzką egzystencję tam, skąd została wyrzucona – tym razem prowadzący do Królestwa Bożego (por. PCW, s. 160-161). Okazuje się, że „jedynie przez wielkie otwarcie, wyrażone w «tak», w zjednoczeniu swojej woli z wolą Bożą, człowiek otwiera się całkowicie, staje się «Boży»” (SMW, s. 52). Dzięki temu, że wola Jezusa podporządkowana jest woli Syna, przez to, że „Ja oddaje się Ty, staje się wolnością, gdyż przyjmuje «formę Boga»”, albo – innymi słowy – „Logos uniża się tak bardzo, że przyjmuje ludzką wolę i wraz z Ja tego człowieka mówi do Ojca [...]. Przekazując temu człowiekowi swoje Ja, swoją tożsamość, wyzwala człowieka, zbawia go, czyni go Bogiem”<sup>69</sup>.

Walka z monoteletyzmem jest walką o pełne człowieczeństwo Chrystusa, ale tym samym jest również batalią toczoną o każdego człowieka. „Właśnie w zagadnieniu dwóch sposobów chcenia i działania w Chrystusie – stwierdza kardynał Schönborn – staje się bardziej widoczne, że osoba Syna Przedwiecznego może aż do samych korzeni przenikać ludzką rzeczywistość Chrystusa, nie niszcząc jej ani w niczym nie zmieniając”<sup>70</sup>. Dopiero w jedności Boskiej Osoby Syna swoje pełne urzeczywistnienie znalazła ludzka wola, co można wytłumaczyć za Maksymem Wyznawcą tym, że ludzka wola została stworzona przez Boga jako nastawiona na wolę Bożą i dlatego właśnie w „tak” powiedzianym Bogu, w upodobnieniu się do woli Bożej, znajduje ona swoje urzeczywistnienie i wolność, staje się „boska”<sup>71</sup>. W Jezusie istnieje wola natury ludzkiej, ale tylko jedna wola osobowa obejmująca wolę natury, co jest „możliwe bez zniszczenia istotnego elementu ludzkiego, ponieważ na mocy samego stworzenia wola ludzka jest ukierunkowana na wolę

<sup>68</sup> Benedykt XVI, *Audiencja generalna: „«Tak» powiedziane Bogu szczytem wolności”* (1.02.2012), „L'Osservatore Romano” 2012, nr 4, s. 45.

<sup>69</sup> PP, s. 37. Por. *Sobór Konstantynopoliński (680-681)*, nr 15, w którym Ojcowie soboru odwołują się do wypowiedzi Jezusa, zapisanej w J 8,36, interpretując ją jako wypowiedzianą przez Boga-Słowo, który nazywa wolę wynikającą z ludzkiej natury swoją wolą, podobnie jak ciało uznaje za swoje.

<sup>70</sup> Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tł. W. Szymona, Poznań 2001, s. 131.

<sup>71</sup> Benedykt XVI, *Audiencja generalna: „«Tak» powiedziane Bogu szczytem wolności”*, s. 45.

Bożą; przez przyłgnięcie do woli Bożej nie ulega zniszczeniu, lecz osiąga własną doskonałość” (JzN, 174). Maksym widział naturalny stan człowieka nie w posiadaniu autonomicznego życia, ale właśnie w komunii z Bogiem; według niego naturalna wola oznacza współpracę z Bogiem, a wolność wyboru, więc i buntu przeciw Bogu, umiejscawiał nie w naturze, ale w osobie (hipostazie) ludzkiej<sup>72</sup>.

Adam założył, że przyjęcie Bożej woli musi oznaczać niewolę człowieka, Boża wola oznaczała dla niego zewnętrzny przymus, a nie wymóg prawdy, wynikający z jego natury, i dlatego straszliwie się pomylił, przeciwstawiając własną autonomię heteronomii. W Bogu widział rywala, którego trzeba usunąć, żeby móc być prawdziwie wolnym; w miłości Boga widział nie dar, ale źródło swojego uzależnienia, od którego trzeba się uwolnić, by być w pełni sobą (por. HNP, s. 44). „Dramat naszego odkupienia polega na tym, że Jezus ciągnie ku górze naszą wolę, nasz sprzeciw wobec woli Bożej, a także nasz sprzeciw wobec śmierci oraz grzechu, i łączy go z wolą Ojca: «nie moja wola, lecz Twoja». W tej przemianie «nie» w «tak», w tym włączeniu woli stworzenia w wolę Ojca przemienia On ludzkość i nas zbawia”<sup>73</sup>. Konstantynopol III ukazuje więc przebóstwienie (a zarazem prawdziwe wyzwolenie), możliwe dzięki uczestnictwu człowieka w wolności Syna, dokonujące się przez włączenie ludzkiej woli w wolę Bożą, które nie redukuje człowieczeństwa (por. PP, s. 38).

#### MIŁOSNY WYMIAR ZJEDNOCZENIA Z BOGIEM

Przebóstwienie realizuje się rzeczywiście w „kontrprocesie” względem pokusy rajskiej. Okazuje się, że człowiek staje się Bogiem jedynie wtedy, gdy chce tracić swoje życie, a nie je zachować, gdy wzorem Mistrza niesie krzyż (por. Mt 16,25 i par.); dopiero wychodząc z siebie ku Bogu – staje się autentycznie „jak Bóg”, a zatem również staje się prawdziwym człowiekiem. Na wzór Chrystusa „egzystencja chrześcijańska jest «exodusem dla», wyrzeczeniem się samego siebie, jakie dokonało się w człowieku, który całkowicie jest «wyjściem», miłością przewyciężającą siebie – w Jezusie Chrystusie, Bożym Synu” (TJC, s. 218). Jest to kenoza na wzór tej, której dokonał Bóg, wcielając się najpierw z miłości do człowieka, a potem oddając za niego życie. Okazuje się, że tak upragniona przez prarodzciców autonomia „nie istnieje dzięki jej zatrzymaniu, lecz z racji daru”, a prawdziwą wolność odzyskuje się „nie przez przywłaszczenie jej sobie, lecz

<sup>72</sup> Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 24. Według chrześcijańskiego Wschodu człowiek nie jest istotą autonomiczną, a jego natura jest sobą o tyle, o ile istnieje w Bogu, dlatego to łaska nadaje człowiekowi zgodny z jego naturą rozwój (por. tamże, s. 128). Przekonaniu temu pozostał wierny również palamizm – por. TP, s. 42: „Człowiek nie przebóstwiony nie jest w pełni ludzki, nie posiada jeszcze natury całkowicie odpowiadającej jego powołaniu i godności. Przebóstwienie stanowi więc integralny składnik ludzkiej istoty, inaczey natury”.

<sup>73</sup> Benedykt XVI, *Audycja generalna w Wielką Środę: „Tajemnica Wielkiego Tygodnia umacnia wiarę”* (20.04.2011), „L'Osservatore Romano” 2011, nr 6, s. 31.



przez wydanie siebie i przez służbę<sup>74</sup>. Boga, o którym marzył Adam – nie ma nic więc dziwnego, że również obraz człowieka, jaki Adam miał – był fałszywy; jest „to projekcja złudzeń człowieka, zamykająca go w diabelskim kręgu, pomiędzy urojoną wszechmocą Boga i znienawidzoną własną bezsilnością, od której w swych marzeniach chciały się wyzwolić” (PZS, s. 50).

Jak widać, marzenie ludzi, by być jak Bóg, którego wyraz znajdujemy już w opowiadaniu o raju, urzeczywistnia się zupełnie inaczej, niż oczekiwiał tego człowiek – bo na drodze „przedziewnej wymiany”, a więc miłosego daru i odpowiedzi na niego. Bóg z miłości do człowieka wcielił się dla niego aż do oddania za niego życia, dlatego ucieleśnianie tej miłości zdaniem Maksyma jest drogą ku przebóstwieniu (por. PZS, s. 50). Wymaga to synergii ludzkiej woli i woli Bożej, której ontologiczną podstawą jest relacja dwóch woli w Chrystusie (można więc w przebóstwieniu widzieć proces bogo-człowieczy<sup>75</sup>). „W unii hipostatycznej natura boska i ludzka stworzyły doskonałą jedność, bez zlania i zmieszania, stając się jednocześnie wzorem dla rozwoju duchowego człowieka. Odtąd miarą jego doskonałości będzie uczestniczenie w życiu Boga bez jednoczesnego zatracenia swojej ludzkiej natury<sup>76</sup>. Przebóstwienie dokonuje się „nie dzięki wielkości człowieka, który nie może stać się Bogiem, ale dzięki pokorze Boga, który unia się i wchodzi w nas w swojej pokorze, i wynosi nas do prawdziwej wielkości swojego bytu” (PW, s. 28; por. LWM, 26,2). Ostatecznie chodzi o to, aby być „synem w Synu”, bo tylko w ten sposób – będąc w Chrystusie, pozwalając Jemu być w nas – zostajemy włączeni w Jego posłuszeństwo, a razem z Nim zostajemy, by użyć określenia ks. Bartnika, „wosobieni” w Trójcę (por. DK, s. 389-410).

Chrystus, chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał (por. Hbr 5,8); w Ewangelii Marka Jezus zwraca się do Ojca „Abba” jedynie w Getsemani (por. 14,36)<sup>77</sup>. Również nasze synostwo ujawnia się w unieźnieniu, co pozwala odrzucić wszystkie grzeszne wyobrażenia na temat przebóstwienia, a także samego Boga. W podwójnej kenozie (Wcielenie-Ukrzyżowanie) można widzieć środek przeciw pysze oraz wezwanie do uznania przez człowieka swojego człowieczeństwa – ostatecznie to przez nie, a nie pomimo niego, może on zostać przebóstwiony. Lekarstwem na pychę pierwszego człowieka jest, według papieża

<sup>74</sup> O.G. de Cardedal, *Sobór Chalcedoński a istotne kwestie chrystologii dzisiejszej*, s. 108.

<sup>75</sup> Por. P. Deseille, *Grzech, zbawienie, przebóstwienie*, s. 427: „Aby stać się prawdziwie naszym, przebóstwienie, do którego zostaliśmy powołani, winno być owocem stałej synergii (współpracy) naszej wolnej woli z łaską Bożą”.

<sup>76</sup> Z. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 411, Biblioteka „Więzi”, 216.

<sup>77</sup> Co przy okazji każe odrzucić opinię tych, którzy w modlitwie na Górze Oliwnej chcą słyszeć zwrócenie się Człowieka Jezusa do Boga trynitarnego – por. JzN 176: „Zupełnie niedorzeczna jest zatem opinia niektórych teologów, twierdzących, że na Górze Oliwnej Człowiek Jezus zwracał się do Boga trynitarnego. Nie, właśnie tutaj mówi Syn, który przyjął całą ludzką wolę i przemienił ją w wolę Syna”.

Leona, pokora Chrystusa: „Adam, powolny diabłu aż do złamania wierności Bogu, w swojej osobie wszystkim wysłużył śmierć”, a posłuszny aż do Krzyża Jezus „w swojej osobie wszystkim przyniósł życie”; pierwszy „sobie właściwą godność utracił”, a drugi „przyjął na siebie nędzę naszej natury, a do nieba wprowadził” (LWM, 25,5). Jeśli komunია z Bogiem znajduje swoją podstawę we Wcieleniu, to staje się dostępna dla człowieka dzięki wydarzeniom Paschy; Chrystus udziela się wierzącym i prowadzi ich do jedności z Bogiem żywym w Eucharystii<sup>78</sup>, a człowiek zostaje wezwany i uzdolniony do wspólnoty woli swojej z wolą Boga (zjednoczenie to dokonuje się „bez zmieszania i bez rozdzielania”).

Do przeobstwienia prowadzi wąska droga posłuszeństwa Krzyża<sup>79</sup> – do tego stwierdzenia kierują zarówno rozważania chrystologiczne, jak i doświadczenia mistyków. Dla przykładu można odwołać się do Doktora Karmelu, który właśnie w śmierci krzyżowej w zmysłach i duchu (czyli w zewnętrznej i duchowej „części” człowieka) widzi bramę do zjednoczenia z Bogiem<sup>80</sup>. Również o zjednoczeniu woli ludzkiej z Boską, które nawet w przyszłym życiu nie przekreśli autonomii człowieka, mówi zarówno teologia, jak i mistyka. Warto zacytować o. Garrigou-Lagrange’a, który teologię życia duchowego widział jako zastosowanie dogmatów w życiu chrześcijańskim: „Wola ludzka istnieje jeszcze niewątpliwie, ponieważ będzie istniała nawet w miłości uszczęśliwiającej; nie jest ona fizycznie wchłonięta przez Boga, jakby powiedzieli panteiści”<sup>81</sup>, choć z drugiej strony Bóg udziela ludzkiej duszy zdolności kochania Boga Jego mocą, co dobrze wyraził św. Jan od Krzyża w *Pieśni duchowej*:

„W chwale wiecznej nie zaniknie wola duszy, lecz będzie tak ściśle i z taką siłą złączona z kochającą ją wolą Bożą, że dusza z taką mocą i tak doskonale, jak jest kochana, będzie miłowała Boga. Wówczas dwie wole połączą się w jednej woli i w jednej tylko miłości Boga. Dusza więc miłuje Boga mocą i wolą samego Boga, będąc z Nim zjednoczona tą samą potęgą miłości, jaką Bóg ją kocha”<sup>82</sup>.

Właśnie ta relacja miłości między człowiekiem a Bogiem stanowi zarówno cel przeobstwienia, jak i drogę do niego. Z tej perspektywy może najlepiej widać pokusę, której ulegli Adam i Ewa, gdy chcieli być jak Bóg, którego nie ma – bo Bóg jest miłością. Można by więc atanazjańską sentencję sparafrazować następująco: Bóg stał się człowiekiem z miłości, by człowiek stał się Bogiem z miłości. Maksym Wyznawca właśnie w miłości widział siłę zdolną dokonać syntezy „bez zmieszania i bez rozdzielania”: według niego „przeobstwienie człowieka dokonuje się przez umiłowanie Boga”, a „wcielenie Boga dokonuje się przez umiłowanie

<sup>78</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tł. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 41; TJC, s. 218.

<sup>79</sup> Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, s. 141.

<sup>80</sup> Por. św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, ks. druga, 7,11, w: tenże, *Dziela*, s. 139-401.

<sup>81</sup> R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, s. 852.

<sup>82</sup> Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, strofa 38,3.

człowieka<sup>83</sup>. Przy czym, dodajmy za św. Tomaszem z Akwinu, postawa miłości człowieka do Boga jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym do zjednoczenia z Bogiem – nie byłoby *theosis*, gdyby nie zjednoczenie ontologiczne natur Boskiej i ludzkiej w Osobie Drugiego (por. TP, s. 86). I znów, eschatologiczne zjednoczenie człowieka z Bogiem również należy widzieć w perspektywie „formuły Chalcedonu”, jako że nie będzie już można rozdzielić Boga i człowieka, choć pozostanie rozróżnienie między Stwórcą a stworzeniem<sup>84</sup>. Stanie się wtedy „ciałem” w życiu konkretnego człowieka to, co stało się możliwe dzięki Wcieleniu, gdy Bóg stał się człowiekiem, otwierając każdemu drogę do stania się Bogiem. Na zasadzie swego rodzaju „perychorezy eschatologicznej”<sup>85</sup> człowiek będzie wiecznie istnieć w Bogu, a Bóg w człowieku, co stało się udziałem Wniebowziętej<sup>86</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Zainteresowanie człowiekiem można uznać za „znak czasu”, który należy rozpoznać i na który należy odpowiedzieć wizją człowieka stworzonego na wzór Chrystusa i powołanego do uczestnictwa w naturze Bożej. Benedykt XVI w dążeniu współczesnych do nieograniczonej autonomii widział wyraz uniwersalnej tęsknoty do bycia „jak Bóg”, a w związku z tym wskazywał na konieczność ukazywania właściwej drogi do tego, by stać się Bogiem: nie samoubóstwienie, ale przebóstwienie z łaski Bożej jest odpowiedzią na rajska pokusę. W nawiązaniu do Maksyma Wyznawcy Ojciec Święty ukazywał misterium przebóstwienia w perspektywie chrystologicznej, jako dokonujące się na wzór zjednoczenia dwóch natur w jednej Osobie Syna Bożego. Akurat chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” pozwala patrzeć na zjednoczenie człowieka z Bogiem bez lęku o to, że granica pomiędzy Stwórcą a stworzeniem zostanie zatarta. Nie chodzi o to, by wyzbywać się pragnienia, ale by właściwie je zaspokoić, bowiem „człowieka niszczy nie wielkość jego tęsknoty, lecz jej wynaturzenie” (PZS, s. 54). Skutecznym lekarstwem na fałszywe rozumienie, czym jest *theosis*, wydaje się ukazanie drogi do tego celu: jest nią posłuszeństwo, które często wiedzie przez „bramę Krzyża”. Papiież Leon Wielki napominał słuchaczy: „nie odbiegajmy w pokorze od Niego,

<sup>83</sup> Cyt. za: H. Urs von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 548.

<sup>84</sup> Por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 360.

<sup>85</sup> Por. R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 113, *Myśl Teologiczna*, 56.

<sup>86</sup> Por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tł. J. Królikowski, Poznań 2002, s. 138. Por. również: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Bóg Trójca, jedność ludzi*, nr 59: „W trynitarniej tajemnicy Boga jest pewne «miejsce» i pewne «trwanie» dla życia wiecznego istoty stworzonej [...]. Maryja zapoczątkowała – w sposób jedyny i niepowtarzalny – otwartą formę Ciała Chrystusa, którym jest Kościół. Przez swoje Wniebowzięcie żyje Ona – duszą i ciałem – w chwale Najświętszej Trójcy”.

jeśli w chwale Mu chcemy być podobni” (LWM, 23,5). W związku z tym Chalcedon wymagał uzupełnienia o chrystologiczne formuły Soboru Konstantynopolińskiego III, ukazujące „sposób” zjednoczenia dwóch woli (ludzkiej i Boskiej) w Chrystusie jako warunku i modelu komunii woli między człowiekiem a Bogiem.

DIVINIZATION IN THE CHRISTOLOGICAL PERSPECTIVE. FOLLOWING  
JOSEPH RATZINGER (BENEDICT XVI)

Summary

Benedict XVI wrote about a man’s universal longing to be “like God”. The first parents chose self-divinization instead of divinization by God’s grace. Pope Emeritus showed the mystery of divinization in the Christological perspective. It takes place similarly to the way two natures are united in one Person of the Son of God (the Council of Chalcedon). Showing way to the goal is a remedy for false understanding of what *theosis* is: it is obedience that leads through “the gate of Cross”. The way two wills (human and divine) are united in one in Christ is a condition and model of communion of God’s will and a man’s one (the Third Council of Constantinople).

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, Joseph Ratzinger, Chrystus, Bóg, człowiek, przebóstwienie, Sobór w Chalcedonie, III Sobór w Konstantynopolu, sobór, zjednoczenie, mistyka, teologia, chrystologia, antropologia, natura, wola.

Key words: Benedict XVI, Joseph Ratzinger, Christ, God, man, divinization, the Council of Chalcedon, the Third Council of Constantinople, Council, union, mysticism, theology, Christology, anthropology, nature, will.

Tomasz Czura\*

## TRYNITARNY WYMIAR PIĘKNA W ŚWIETLE TEOLOGII SYMBOLICZNEJ BRUNONA FORTEGO

Potocznie przyjęło się traktować piękno jako wartość artystyczną, wydaną wyłącznie na żywioł sztuki. Podczas gdy jest ono drogą do jedności tak powszechnej, że obejmuje wszystko, ma charakter absolutnie powszechny. Nie ma bowiem aspektu życia, który nie byłby objęty zbawczym działaniem piękna. Nawet grzech naruszający harmonię i wprowadzający rozłam tam, gdzie panowała dotychczas jedność, nie może ostatecznie pokonać porządku, który zachwyca swym blaskiem. Piękno jest drogą do jedności absolutnej, ale nie totalizującej, czyli takiej, która uznaje i chroni poszczególne części tej całości. Jest ono słowem Słowa, trynitarnym blaskiem człowieczeństwa Logosu. Jeśli bowiem fundamentem człowieczeństwa w Bogu jest Słowo, to Jego pierwszym słowem skierowanym do ludzi jest trynitarnie piękno. Bóg w tym słowie daje człowiekowi najdoskonalszy paradygmat jedności.

Początkiem piękna jest Ojciec, który stwarza świat z nicości, a następnie nadaje swemu dziełu harmonijny rozwój. Grzech człowieka naruszył tę harmonię, co nie pozostało bez odpowiedzi kochającego Boga, który zapragnął przez posłanie swego Syna i Ducha Świętego odbudować jedność i integralność świata, pogrążonego w grzechu. Doświadczenie piękna jako mocy miłości jednoczącej wszystko stało się możliwe najpierw w Kościele, ożywianym przez Ducha Ojca. Po czym Kościół przez swoją misję, dynamizm głoszenia Słowa oraz udzielanie łaski przez sakramenty otrzymany dar jedności przekazał i nadal przekazuje światu. Stąd piękno rozrasta się i z każdym dniem obejmuje swym zasięgiem nowe przestrzenie i wszelkie czasy. Przez działanie Ducha Świętego zrealizowany zostaje plan Ojca, polegający na pojednaniu wszelkich sprzeczności. Duch zatem nadzoruje dzieło polegające na tym, iż w Chrystusie wszechświat, zgodnie z wolą Ojca, staje się

\* Tomasz Czura (ur. 1980 r.) – doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, obecnie zajmuje się teologią symboliczną Brunona Fortego w aspekcie symbolu Boga Ojca; e-mail: tomek.cz1@vp.pl.

Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu badawczego oraz zadań z nim związanych, służących rozwojowi młodych naukowców oraz uczestników studiów doktoranckich.

ikoną Trójcy. Niewidzialny Bóg przegląda się w swoim dziele, a przez to staje się widzialny, ale również i obecny w przestrzeni, będącej dotąd pozbawioną harmonii piękna.

Zbawcze dzieło Trójcy staje się darem dla człowieka i objawia się mu w symbolu piękna. Pismo Święte jest tego świadectwem i chociaż systematyczna nauka na temat Trójcy Świętej w nim nie występuje, to do jego istoty należy przesłanie o Ojcu, Synu i Duchu Świętym<sup>1</sup>. Pierwsze sobory powszechne odwoływały się przecież do Biblii jako do swego źródła, co zaowocowało ułożeniem przez nie symboli wiary, mających znaczenie trynitarnie<sup>2</sup>. W artykule tym ukazane będą te elementy trynitarne, które zostały rozwinięte przez Brunona Fortego, co przyniosło oryginalne ujęcie estetyki teologicznej. Należy podkreślić, iż mają one głównie charakter chrystologiczny. Znamca myśli Fortego, ksiądz Krzysztof Guzowski, zwraca uwagę na to, że włoski teolog „woli mówić o «symbolice trynitarniej», bo wtedy nie musi rozstrzygać, w jaki sposób Osoby, które się nie wcieliły, otrzymują swoją stronę «doświadczalną»”. W ten sposób nie wiadomo, zdaniem Guzowskiego, czy „należy mówić o trzech symbolach: Ojca, Syna, Ducha (Technienia), czy tylko o jednym symbolu, czyli Syna, poprzez którego poznajemy prawdę Boga”<sup>3</sup>. Wydaje się jednak, iż rozwinięcie estetyki chrystologicznej Fortego może rozwiązać wątpliwości, ukazując obecność poszczególnych Osób Trójcy w symbolu piękna. W symbolu tym bowiem Osoby, które się nie wcieliły, uobecniają się realnie, chociaż w sposób zapośredniczony przez człowieczeństwo Syna Bożego. Dlatego celem niniejszego artykułu będzie próba rozwinięcia estetyki chrystologicznej tak, aby ukazać odrębność poszczególnych Osób Boskich oraz niepodzielność istoty Bożej. Aby osiągnąć ten cel, należy dokonać ekstrapolacji treści chrystologicznej w kierunku ukazania piękna, które jest charakterystyczne dla Ducha Świętego i Ojca. Syn bowiem ukazuje Ojca i czyni to we współpracy z Duchem Świętym, który świadczy o odrębności Osób Boskich i ich jedności, co pozwala ukazać paradoksalne piękno Boga. Dzięki temu możliwe stanie się mówienie o trzech symbolach: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Pozwoli to również ukazać odrębność misji Ducha Świętego, czego – zdaniem Guzowskiego – włoski teolog nie rozstrzyga jednoznacznie<sup>4</sup>. Oczywiście ograniczona forma tych rozważań pozwoli jedynie zasygnalizować omawiany problem.

<sup>1</sup> Por. E. Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej*, w: *Dogmatyka*, t. 4, pod red. E. Adamiak, A. Czai, J. Majewskiego, Warszawa 2007, s. 40.

<sup>2</sup> *Sobór Konstantynopoliński I, 381 r.*, w: *Breviarium fidei*, pod red. I. Bokwy, Poznań 2007, nr 36.

<sup>3</sup> K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004, s. 410.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 411.

## PIĘKNO SYNA

Jak to zostało powiedziane, początkiem piękna trynitarnego jest Ojciec. Jednak prawda ta ujawnia się w posłaniu Syna. Posyła On swojego Syna na świat i wyznacza Mu misję pojednania, zjednoczenia ludzkości, a przez nią całego wszechświata w harmonijną jedność. Chrystus może podołać swej misji, ponieważ jest odwiecznym Synem Bożym, Bogiem równym Ojcu. Św. Paweł pisze o Chrystusie: „W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2,9). Słowa te potwierdzają to, że w Jezusie z Nazaretu Bóg objawił swoją istotę, a w odniesieniu do Niej ukazał stworzenie i całą prawdę o nim, co sugerują inne teksty św. Pawła, w których Chrystus jest Tym, w którym i przez którego Bóg dokonał dzieła stworzenia (por. Kol 1,16-17; Ef 1,4). Jest więc w Chrystusie zawarta cała Pełnia bytu oraz cała prawda o nim, w odniesieniu zarówno do Boga, do człowieka, jak i do całego wszechświata. Prawdę tę potwierdza również autor Listu do Hebrajczyków: „Ten Syn, który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach” (Hbr 1,1-6). Słowa te sugerują, że Chrystus jest Pełnią objawienia, ale również pośredniczy w dziele stworzenia, ponieważ podtrzymuje wszystko dzięki swej mocy. Jednak należy zwrócić uwagę na to, że objawienie to nie jest bezpośrednim wglądem w Boga, ale odbywa się niejako w „lustrzanym odbiciu”, gdyż Syn Boży po wcieleniu jest odbiciem i odbłaskiem istoty i chwały Boga.

Powyższe analizy pokazują, że Biblia zawiera naukę o Chrystusie, który uosabia w sobie to, co starożytni filozofowie nazywali pięknem, czyli odbija w sobie wszystko, całość bytu i jego harmonię<sup>5</sup>. To w Nim Trójca pojawia się we fragmencie, to znaczy w Jego człowieczeństwie odmalowuje się i uobecnia Bóg. Pojawia się Ona jednak w swojej chwale, czyli nie w bezpośredni sposób, ale w sposób zapośredniczony przez stworzone człowieczeństwo Syna Bożego, które odbija i uobecnia istotę Boga i Jego hipostazy.

Tajemnica wcielenia naznacza i kształtuje estetykę związaną z Synem Bożym. Stąd można rozróżnić ontologiczne znaczenie piękna oraz jego znaczenie funkcjonalne. To pierwsze znaczenie należy wiązać z tym, kim jest Jezus Chrystus, a zwłaszcza kim On jest jako Kyrios, Pan wszechświata. Drugi aspekt piękna dotyczy misji Kyriosa, rozumianej jako dążenie do zjednoczenia Boga i świata. W efekcie tego powstać ma najdoskonalsza harmonia, której zwieńczenie przewidziane jest w nieokreślonej do końca przyszłości, co nadaje pięknemu znaczenia eschatologicznego. Oczywiście nie można izolować od siebie tych dwóch aspektów piękna. Kyrios może podołać swej misji pojednania wszelkich sprzeczności tylko dlatego, że jest Synem Bożym, drugą osobą Trójcy, a przez tajemnicę wcie-

<sup>5</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1968, s. 415.

lenia staje się w pełni człowiekiem. Jego człowieczeństwo „z konieczności staje się wyrazem całej trójjedynnej istoty Boga”<sup>6</sup>. Na mocy więc unii hipostatycznej, zdaniem Fortego, nieusuwalna przepaść między Bogiem a człowiekiem została pokonana, chociaż nieusunięta, i stało się możliwe nie tylko pojednanie wszelkich sprzeczności, ale nadto widoczna stała się doskonała harmonia, pełnia ukazała się we fragmencie<sup>7</sup> i pozwoliła się ujrzeć.

Refleksję na temat Boskości Jezusa Chrystusa podjęła wspólnota Kościoła, a do poważnych kontrowersji na ten temat doszło w początkach czwartego wieku. Ostatecznie Sobór w Nicei uznał, że Chrystus jest współistotnym Ojcu, równym mu w Bóstwie<sup>8</sup>. Jak podkreśla Forte, ma to również swoje konsekwencje dla refleksji estetycznej, ponieważ orzeczenie soborowe potwierdziło, iż Pełnia, Bóstwo uobecniło się i objawiło w Jezusie Chrystusie, a więc jego człowieczeństwo stało się miejscem odmalowania się ikony Trójcy, co znajduje wyraz w misji Kościoła<sup>9</sup>. Niewidzialność Boga stała się widzialna w przestrzeni eklezjalnej, to znaczy w tej, która jest przedłużeniem działania Chrystusa, a w której Duch Święty kontynuuje Jego dzieło<sup>10</sup>. Dzięki temu można przyjąć, że Kościół jest ikoną Trójcy.

Jak wskazuje włoski teolog, prawda ta została podjęta przez św. Augustyna, który ukazuje Chrystusa jako Tego, który łączy w sobie przeciwieństwa i przez swego Ducha wprowadza jedność, która w Nim nabiera doskonałego blasku<sup>11</sup>. Innymi słowy, piękno wyłania się, rozbłyskuje z wnętrza osoby Chrystusa i jednocześnie jest ono drogą do jedności między Bogiem a człowiekiem, a przez niego z całym kosmosem. Włoski teolog zwraca uwagę na to, że w dzisiejszych czasach piękno obecne w liturgii prowadzi ludzkość rozdartą przez podziały do jedności<sup>12</sup>.

Omawiany problem jedności ukazuje jeszcze inny wymiar piękna Syna Bożego, związany z miłością ukrzyżowaną. Krzyż, na którym dokonuje się tajemnica pojednania, ujawnia miłość, będącą siłą piękna jednoczącego świat. Piękno jako moc miłości, zdolnej przebaczyć każdy grzech, objawia się na drzewie krzyża w postaci cierpiącego Boga-człowieka. Według Fortego zapowiedź tej jednoczącej mocy piękna miłości znajduje się już w postaci pięknego (dobrego) Pasterza, który oddaje swoje życie za grzechy świata (por. J 10,11)<sup>13</sup>. Chociaż krzyż wydaje się miejscem, gdzie zostały złamane wszelkie kanony piękna, to zdaniem włoskiego teologa przez swój wymiar soteriologiczny w objawieniu *sub contrario* ujawnia

<sup>6</sup> H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 400.

<sup>7</sup> B. Forte, *Theology of beauty: way to unity?*, w: *L'eterno Emmanuele*, Milano 2010, s. 204.

<sup>8</sup> *Sobór nicejski 325 r.*, w: *Breviarium fidei*, nr 30.

<sup>9</sup> B. Forte, *Trinità come storia*, Milano 2002, s. 193.

<sup>10</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 737.

<sup>11</sup> B. Forte, *Theology of beauty: way to unity?*, s. 216.

<sup>12</sup> Tamże, s. 218.

<sup>13</sup> Tamże, s. 216.



jedność Trójcy<sup>14</sup> i jest wezwaniem do ostatecznej jedności Boga i świata. Piękno jako moc jednoczącej miłości objawia się w postaci Ukrzyżowanego, który zapowiadał: „Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12,32). Jego zapowiedź w sposób ukryty spełniła się w mroku krzyża.

Można zatem powiedzieć, że Syn jest odbiciem Ojca, najdoskonalszym obrazem Jego Pełni. Niemniej przez to, że pełni funkcję objawieniową, jest On Pełnią rozbłyskującą, która objawia się człowiekowi i udziela po to, aby poprowadzić go w głąb tajemnicy Boga. Pełnia rozbłyskująca, Chrystus, objawia się, by poprowadzić ludzkość w łono Pełni zanikającej, Ojca, Boga ukrytego (o czym będzie szerzej mowa). Dzieło to dokonuje się przy współpracy Ducha Świętego, który kontynuuje misję posłanego Syna, jednak naznaczając ją swoim specyficznym śladem. Dlatego omówione zostanie teraz piękno trzeciej Osoby Trójcy.

## PIĘKNO DUCHA ŚWIĘTEGO

Z omawianym zagadnieniem związane jest piękno Ducha Świętego. W tym znaczeniu można mówić o nauce Nowego Testamentu, która ukazuje różnicę osobową między Ojcem i Synem, ale i jedność między nimi. Duch Święty bowiem ujawnia różnicę między pozostałymi osobami Trójcy, ale jednocześnie jest sprawcą jeszcze większej jedności<sup>15</sup>. Wydarzenia paschalne najlepiej pokazują tę osobową różnicę, zwłaszcza krzyż, na którym umiera Chrystus. Chwila Jego zgonu ujawnia zaznaczającą się różnicę między Ojcem a Synem aż po „rozdzielenie”. Słowa Jezusa wypowiedziane na krzyżu potwierdzają to: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mk 15,34). Forte podkreśla, iż podczas swej śmierci Chrystus zstępuje w otchłań pozbawioną Boga po to, by cierpienie grzesznej ludzkości uczynić swym własnym i następnie przez swoje zmartwychwstanie zjednoczyć się z Ojcem, a z Nim ludzkość<sup>16</sup>. W misji Ducha Świętego to osobowe rozróżnienie wewnątrztrynitarnie oraz jedność Boga zostają przedłużone w historii zbawienia i sprawiają otwarcie się Boga na człowieka a człowieka na Boga. Bóg zstępuje na ziemię, by człowiek mógł wstąpić do nieba. Wiele tekstów Nowego Testamentu potwierdza tę prawdę. Ewangelie synoptyczne ukazują chrzest Jezusa, w którym objawia się Trójca w swoim rozróżnieniu osobowym, ale i w jeszcze większej jedności (por. Mt 3,16-17). Również Przemienienie Jezusa na górze Tabor ukazuje Trójcę w jej jedności, ale i odrębności osobowej (por. Łk 9,28-36). Pierwsza wspólnota chrześcijan, doświadczając zbawienia pochodzącego od Boga, zachwycała się pięknem

---

<sup>14</sup> Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, s. 215.

<sup>15</sup> B. Forte, *Trinità come storia*, s. 110.

<sup>16</sup> Tenze, *Solitudine dell' uomo, solitudine di Dio*, Brescia 2003, s. 31-32.

różnicy osobowej, która jednak nie niszczy jedności, ale paradoksalnie ją tworzy, ponieważ struktura spotkania opiera się na odrębności w jedności<sup>17</sup>.

Duch Święty zatem kontynuuje misję Chrystusa, której celem jest utworzenie nowej ludzkości i zjednoczenie wszechświata z Bogiem<sup>18</sup>. Czyni to jednak w charakterystyczny dla siebie sposób. Po swoim wniebowstąpieniu Chrystus zesłał swego Ducha jako najwyższy dar i owoc swojego paschalnego dzieła<sup>19</sup>. W poszukiwaniu specyficznej cechy Ducha Świętego, wyznaczającej wyjątkowość piękna Jego osoby, należy zwrócić uwagę na to, iż Duch jest więzią miłości Ojca i Syna. W wewnętrznym życiu Trójcy jest On osobową miłością Ojca i Syna oraz ekstazą Boga, Jego wyjściem ku drugiemu. Stąd Duch Święty jako osoba może być postrzegany jako piękno różnicy i jedności. Jako Ten, który ukazuje różnicę osobową i jednocześnie sprawia jedność w Bogu, a po ekstatycznym wyjściu Trójcy w przestrzeń stworzonego świata nie tylko umożliwia to wyjście, ale nadto jest sprawcą jedności Boga i stworzenia. O ile bowiem w Synu dokonuje się powszechne pojednanie Boga i człowieka oraz ludzi między sobą i wszechświata jako całości, to Duch Święty jest sprawcą tej jedności. Jest On osobową jednością zarówno w Bogu, jak i w Kościele. W ekonomii zbawczej Duch Święty objawia swoją Boskość, ale ukrywa swoją osobowość<sup>20</sup>. Duch Święty w tajemniczy sposób utożsamia się z poszczególnymi osobami wspólnoty Kościoła, by w ich imieniu zwracać się do Ojca<sup>21</sup>. Kenozą Ducha Świętego polega właśnie na tym, iż ukrywa On swoją osobę, niejako się jej wyrzeka po to, by zrealizował się rozwój osobowy członków Kościoła. Uniżenie to odnosi się do początkowej kenozą Ojca i paschalnego dzieła Syna, ale jest charakterystyczna tylko dla Ducha Świętego. Realizuje On swoje uniżenie w posłudze kształtowania wielu synów na podobieństwo jedyne Syna Bożego, oddanego Ojcu.

Włoski teolog uważa, że Duch Święty buduje jedność, nie usuwając jednocześnie różnicy osobowej w Bogu. Stąd można o Nim powiedzieć, iż jest On paradygmatem spotkania, gdyż w horyzoncie jednego sensu dopuszcza istnienie odrębności znaczeń<sup>22</sup>. Tam bowiem, gdzie mamy do czynienia z myślą totalizującą, zostaje usunięta różnica, a myślenie przyjmuje znamiona ideologii. Z kolei tam, gdzie zanika jedność, myśl popada w alienację. Dlatego by została zbudowana doskonała harmonia, potrzeba, zdaniem Fortego, równowagi między całością a fragmentem tej całości, ponieważ w przeciwnym razie całość pochłania fragment bądź fragment odrywa się od całości i tworzy rozłam<sup>23</sup>. Duch Święty, który

<sup>17</sup> B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Roma 1981, s. 225.

<sup>18</sup> Por. J. Galot, *La beata passio*, Milano 1969, s. 321.

<sup>19</sup> Por. tenże, *Gesù Liberatore*, Firenze 1978, s. 437.

<sup>20</sup> Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 150.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 153.

<sup>22</sup> Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, s. 233.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 33.

w Trójcy ujawnia odrębność osobową, jak i sprawia jedność, również w przestrzeni eklezjalnej działa podobnie. Jego działanie polega na budowaniu doskonałej harmonii między Bogiem a światem, przy jednoczesnym rozdzieleniu obu porządków.

Z tym działaniem Ducha Świętego jest związane coś, co można by nazwać cudem piękna. Polega on na tym, że Pełnia, objawiająca się we fragmencie, mieści się w nim i nie rozsadza go. Z drugiej strony również fragment, w którym objawia się Pełnia, ma w niej udział, ale nie rozplywa się w niej. To działanie Ducha Świętego, trzymające razem Pełnię i fragment we wzajemnej relacji przynależności i komunii, ujawnia się w tajemnicy kontemplacji. W Ewangelii dotyczącej dzieciństwa Jezusa, a w sposób szczególny w scenie Przemienienia na górze Tabor, a wreszcie na Golgocie, ujawnia się ten niezwykle cud piękna. Wszyscy ci, którzy kontemplują Dzieciątka Jezus, uczniowie na górze Tabor, jak i Setnik pod krzyżem, doświadczają tej cudownej jedności Wszystkiego i fragmentu, bez redukcji i totalizującej przemocy. Warto zauważyć, iż kontemplacja Pełni we fragmencie prowadzi ostatecznie do jej zanikania. Milczenie i mrok krzyża powodują, że Słowo i Światło zanikają w głębi tajemnicy. Syn oddaje swe życie Ojcu przez Ducha<sup>24</sup>, co znajduje swój wyraz w zamilknięciu Absolutu. Tajemnica zanikającej Pełni świadczy o dynamizmie piękna, o relacji między Pełnią a fragmentem, o dialektyce między unізieniem a wywyższeniem Syna Bożego, tworzonej przez Ducha Świętego ku chwale Ojca i zbawieniu człowieka.

## PIĘKNO OJCA

Jak to zostało powiedziane, objawienie chrześcijańskie uobecnia odwieczny plan Ojca. Całe życie Chrystusa, Jego słowa i czyny ujawniają tajemnicę miłości Ojca, który posyła swego Syna i Ducha Świętego na świat po to, by go zbawić. Duch Święty oraz Ojciec obecni są w Chrystusie realnie w tajemnicy perychorezy. Kluczowym momentem objawienia jest Pascha. W śmierci Chrystusa Ojciec objawia się jako Milczenie (por. Mk 15,34) oraz mrok, tajemnica Boga ukrytego. Ciemność zalegająca na Golgocie odnosi się do innej ciemności, tej z początku stworzenia (por. Rdz. 1,2). Symbolika związana z dziełem odkupienia nawiązuje w tym miejscu do symboliki stwórczej. Mroki krzyża, ukazujące kenozę Syna, wskazują na kenozę Ojca, który by stworzyć świat, wycofuje się, wyrzeka się bycia wszystkim<sup>25</sup>.

Poza tym symbolika obu wydarzeń ma znaczenie eschatologiczne. Opis śmierci Jezusa ukazuje siły przyrody, które wstrząśnięte, wydają z głębin ziemi ciała zmarłych, powstające na sąd. W przypadku stwórczego dzieła Ojca mamy do czynienia z uporządkowywaniem, harmonizacją sił wszechświata. Zestawienie obu tych

---

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 214-215.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 332.

scen pokazuje, iż odkupiony w Chrystusie świat, odnowiony przez Jego mękę, domaga się zharmonizowania, odniesienia do ostatecznego celu, Ojca, który ma moc, by kształtować swoje dzieło według swojego odwiecznego planu zbawienia. W ten sposób stworzenie zostaje zorientowane na spełnienie w Ojcu, na wejście w przygotowane „miejsce” w odwiecznym łonie Ojca.

Nie jest to jednak jedyny moment, w którym Ojciec objawia się jako Milczenie w Piśmie Świętym. Forte zwraca uwagę na to, że zwłaszcza Psalm 119,2, w którym dzieła Boże głoszą w niemy sposób wielkość swojego Stwórcy, ukazują Ojca jako ukrytego Boga. Milcząca harmonia wszechświata daje pewne wyobrażenie o absolutnym Milczeniu Ojca. Również w Księdze Królewskiej Bóg pojawia się w kategoriach nie-Słowa, Milczenia (1 Krl 19,11-13). Eliasz doświadcza Boga na górze Horeb jako łagodnego powiewu wiatru. To doświadczenie mistyczne jest muśnięciem Nieobecnego, tajemnicą Ojca, niedostępną człowiekowi, a dającą się wyrazić tylko w kategoriach Milczenia<sup>26</sup>. Bruno Forte wskazuje na to, że Ojciec jako Milczenie daje się doświadczyć w Biblii na różne sposoby: Milczenie Ojca w dziele stworzenia; „dynamiczne” Milczenie Boga w wydarzeniach wyjścia z Egiptu, Milczenie Boga, którego doświadcza Hiob, będące rodzajem próby; wreszcie jest ono opatrnościowym milczącym towarzyszeniem Ojca, który przebywa ze swoim ludem, jak to ma miejsce w przypadku historii o Józefie sprzedanym do Egiptu<sup>27</sup>.

Piękno Ojca jest zatem kenotyczne. Etapy życia i uniżenia się Syna Bożego ukazują kenozę Ojca aż po doświadczenie całkowitego zamilknięcia<sup>28</sup>. Śmierć Chrystusa objawia szczytowy moment kenozy Ojca, ponieważ ujawnia Milczenie początku i odsłania istotę aktu stworzenia, samoograniczenie się Boga<sup>29</sup>. W ten sposób objawienie chrystologiczne pozwala zinterpretować całą historię zbawienia w kategoriach trynitarnych. Forte zwraca uwagę, że Pascha jako wydarzenie objawienia się Trójcy stwarza możliwość odnalezienia trynitarnego sensu całej ludzkiej historii od stworzenia świata aż po ostateczne spełnienie w Bogu<sup>30</sup>. Te dwa punkty graniczne, stworzenie i eschatyczne spełnienie wszechświata w Bogu, są zainicjowane i przeprowadzane przez Ojca, który w tym celu posyła na świat Syna i Ducha Świętego. Przyjrzenie się tej misji Boga na świecie daje wyobrażenie nie tylko o zbawczym planie Boga, ale pozwala zadać pytanie o to, kim jest Bóg. Soteriologiczne odczytanie historii prowadzi do nieuniknionych pytań o tożsamość Boga, od Jego działania przechodzi się do pytań o sposób Jego bycia. Włoski teolog zwraca uwagę na to, iż Kościół, próbując odpowiedzieć na powyższe pytania,

<sup>26</sup> B. Forte, *Teologia della storia*, Milano 1991, s. 87.

<sup>27</sup> Tamże, s. 88.

<sup>28</sup> Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, s. 215.

<sup>29</sup> B. Forte, *Solitudine dell'uomo, solitudine di Dio*, s. 28.

<sup>30</sup> Tenze, *Trinità come storia*, s. 31.

odwoływał się do tego, że Bóg jest miłością, historią odwiecznej miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego<sup>31</sup>.

W kluczu tego stopniowego odczytywania objawienia Bożego Ojciec, widziany jako Stwórca świata, został uznany za tego, który w życiu Trójcy rodzi odwiecznie Syna<sup>32</sup>. Od refleksji nad ekonomią zbawczą wspólnota Kościoła przeszła do refleksji na temat wewnętrznego życia Trójcy. Pełna miłości relacja Ojca do świata została odczytana w horyzoncie odwiecznej miłości, jaką Ojciec darzy Syna. Zbawcze dzieło Chrystusa odkryło przed wiernymi aspekt miłości wewnątrztrynitarniej. Miłość Ojca do ludzi zmanifestowała odwieczną miłość Ojca do Syna w Duchu Świętym. Dlatego Kościół uznał, że zbawcza miłość Ojca objawiona w dziele Chrystusa ma swoje korzenie w wewnętrznym życiu Trójcy i że na kanwie tego wewnętrznego aspektu życia Trójcy możliwe staje się dzieło stworzenia<sup>33</sup>.

Kościół od początku odczytał tę prawdę. Już pierwsze wyznania wiary ukazują Ojca jako Stwórcę nieba i ziemi<sup>34</sup>. XI Sobór w Toledo widzi w osobie Ojca absolutny początek bez początku życia Bożego. Jako niezrodzony Ojciec rodzi odwiecznie Syna i tchnie Ducha Świętego, który widziany jest w perspektywie wzajemnej osobowej więzi Ojca i Syna<sup>35</sup>. Dlatego można powiedzieć, że Ojciec jest absolutnym początkiem Pełni, inicjuje odwieczną historię miłości jako Ten, który odwiecznie obdarowuje i wyposaża pozostałe dwie Osoby Trójcy boskością. Pewien ślad tej prawdy znaleźć można w słowach Jezusa, gdy mówi o tym, że wszystko, co otrzymał, pochodzi od Ojca (por. Łk 10,22). O Duchu Świętym zaś powiada, że pośle Go od Ojca (por. J 15,26).

Wewnętrzne życie Trójcy, objawione w człowieczeństwie Chrystusa, przyjęło postać prawdy zbawczej. Postać i osoba Boga Ojca jest pieczęcią tej tajemnicy, gdyż Ojciec, w przeciwieństwie do Syna i Ducha Świętego, jest obecny w przestrzeni eklezjalnej przez swoją „nieobecność”, dlatego można Go doświadczyć, jedynie nasłuchując Milczenia<sup>36</sup>.

Kościół odkrywa, że Ten, który jest początkiem Pełni w życiu Trójcy, jest Nim, ponieważ wyrzeka się być Pełnią samotną, bez relacyjnych odniesień. Poprzez swoją relację do Syna i Ducha Ojciec odwiecznie tworzy życie wspólnotowe. W ekonomii zbawczej, w człowieczeństwie Chrystusa, prawda o kenozie wewnątrztrynitarniej Ojca ukazuje się jako Pełnia zanikająca, Chwała wyrzekająca się siebie samej

---

<sup>31</sup> Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, s. 230.

<sup>32</sup> *Sobór nicejski, 325 r.*, w: *Breviarium fidei*, nr 30.

<sup>33</sup> Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, s. 331.

<sup>34</sup> Por. M. Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu*, w: *Dogmatyka*, t. 6, pod. red. E. Adamiak, A. Czai, J. Majewskiego, s. 17-18.

<sup>35</sup> B. Forte, *Teologia della storia*, s. 153.

<sup>36</sup> Tamże, s. 94.

dla innych<sup>37</sup>. Piękno Ojca zatem jest paradoksalne tak, jak paradoksalna jest miłość. Wyrzekając się samego siebie, Ojciec daje ludzkości udział w Bóstwie Trójcy.

## KENOTYCZNE PIĘKNO TRÓJCY

Po przeanalizowaniu piękna poszczególnych Osób Trójcy dochodzimy do zagadnienia istoty Bożej. Działanie poszczególnych Osób odkrywa bowiem tajemnicę Bożej jedności, która, aby być jednością dla innych, musi być kenotyczna. Jedność w Bogu nie może być zamkniętą w sobie doskonałością, ale jako jedność miłości jest zawsze otwarta na drugiego. Jak wskazuje Forte, istotowa miłość w Bogu jest jednocześnie „autoalienacją” Boga, ciągłym przekraczaniem siebie w stronę drugiego<sup>38</sup>. Według włoskiego teologa Pascha objawia miłość działającą w wolności. Jest to miłość, która kocha (Ojciec), pozwala się kochać (Syn) oraz jednoczy w wolności (Duch Święty)<sup>39</sup>. Pascha więc ujawnia charakter tej jedności istoty Boga, która jest dynamiczna i otwarta na pogrążony w ciemności świat. Stąd bierze się paradoksalne określenie Fortego, że monoteizm chrześcijański jest monoteizmem trynitarnym!<sup>40</sup>

Takie rozumienie istoty Bożej, które pojawiło się wraz z nowożytnym sposobem filozofowania (Kasper)<sup>41</sup>, ma ogromne znaczenie dla estetyki teologicznej, ponieważ włącza ludzkie pragnienie jedności w dynamizm relacji trynitarnych. W tym ujęciu jedność Boska nie jest pojmowana statycznie, ale jako odwieczna historia miłości, udzielająca się ludzkości<sup>42</sup>. Stąd ludzkość może uobecniać i odbijać odwieczny blask trynitarnego życia Boga.

## PODSUMOWANIE

Czym zatem jest piękno w wymiarze trynitarnym? W jaki sposób interpretuje je włoski arcybiskup Brunon Forte? Kończąc te rozważania, należy podkreślić, iż udało się zrealizować ich główny cel – na fundamencie estetyki chrystologicznej zostały ukazane (w zarysie zaledwie) elementy estetyki trynitarniej. Jednak rozważania te mogą przyczynić się do dalszych badań nad tym zagadnieniem. Piękno Syna bowiem pozostaje zawsze w relacji z pięknem Ducha Świętego i tajemniczym, ukrytym pięknem Ojca. Cały wszechświat nie tylko odgradza ludzkość od

<sup>37</sup> Por. T. Czura, *Elementy patrylogiczne w teologii Jeana Galota i Brunona Fortego. Zarys patrylogii estetycznej*, „Teologia w Polsce” 7 (2013), nr 2, s. 133-135.

<sup>38</sup> B. Forte, *Trinità come storia*, s. 98.

<sup>39</sup> Tamże, s. 139.

<sup>40</sup> Tamże, s. 141.

<sup>41</sup> W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 197.

<sup>42</sup> B. Forte, *Trinità come storia*, s. 142.

Boga, ale staje się niejako medium, pośredniczy w projekcji piękna, obecności Trójjedynego Boga. To doświadczenie obecności nie jest złudzeniem, ponieważ kontemplując piękno Syna, tym samym stajemy wobec Trójcy. Swoista dialektyka piękna, jako dialektyka rozbłyśnięcia i zanikania Pełni, jedności i odrębności, pozwala nadać każdej z Osób Boskich jej charakterystyczne cechy, niesprowadzalne ani do tego, co nazywamy istotą Boską, ani do cech poszczególnych Osób. W tej estetycznej wizji Syn widziany jest w perspektywie Pełni rozblyskującej, Ojciec – Pełni zanikającej, a Duch widziany jest jako blask odrębności i jedności Ojca i Syna.

Ponadto odwołując się do estetyki Brunona Fortego i jej rozwinięcia w niniejszym artykule, należy podkreślić soteriologiczne znaczenie piękna. Wcielenie Syna Bożego umożliwia samo-oddanie się Boga w symbolu piękna. Duch Święty z kolei, czerpiąc z paschalnego dzieła Syna, ustanawia jedność całej rodziny ludzkiej. Tak zjednoczona ludzkość zostaje przemieniona, a przez nią i cały wszechświat, dzięki czemu może wrócić do swego Stwórcy. Całe zbawcze dzieło bowiem odbywa się zgodnie z planem Ojca. Od Niego wszystko pochodzi i do Niego powraca przez Chrystusa w Duchu. Dlatego można powiedzieć, że piękno jest drogą do jedności Boga i człowieka, jest projekcją Nieskończonego w tym, co skończone, „ciałem” Trójcy na obliczu wszechświata. Na mocy wcielenia Chrystusa piękno umożliwia wizualizację pozostałych Osób Boskich, które się nie wcieliły. One to poprzez głoszenie Słowa Bożego, przez Symbole Wiary i liturgię stają się obecne i dają udział ludzkości w swoim dynamizmie miłości. Dzięki pięknu człowiek nie tylko „widzi” oczami wiary Trójcę, ale może w Niej uczestniczyć poprzez Słowo Boże, gesty liturgiczne, sakramenty, symbole i znaki. Poprzez swoje postawy liturgiczne i etyczne wierni świadczą o pięknie Boga. Jest to piękno trynitarne, Ojca, Syna i Ducha Świętego.

## THE TRINITARIAN DIMENSION OF BEAUTY IN THE LIGHT OF THE SYMBOLIC THEOLOGY OF BRUNON FORTE

### Summary

The subject of these considerations will be the problem of beauty in its Trinitarian perspective and in the context of the symbolic theology of Brunon Forte, which provides the appropriate tools to explore this issue.

This article presents the beauty of the Father, who is the beginning without the beginning of the other divine persons, who eternally come from Him. The Father eternally begotten the Son and on the foundation of His relationship with Him, He creates the universe.

In this way, by giving up being everything, God the Father becomes the beginning of harmony whose light reveals everlasting beauty.

In turn, by the act of the Incarnation, the Son of God enables intra-Trinitarian harmony to reveal in the space of creation, which is wounded by sin. In Christ, it becomes possible

to complete the unification of sinful humanity with the merciful God. He is therefore the only way to unity, reflecting the unity of the Trinity.

Holy Spirit also builds the unity of both the Trinity and ecclesial space. For he is the bond of love between the Father and the Son; Their communion open to others. Thanks to that, he may serve a similar function in the community of the Church as he serves in the Trinity - uniting people.

All this allows one to consider beauty as a beautifully mysterious attribute of God, manifested in the light of unity, which dominates in the Trinitarian relations. By the act of the Incarnation, this unity is shared by humanity.

Słowa kluczowe: Trójca, Piękno, Kościół, teologia.

Keywords: Trinity, Beauty, Church, theology.



O. Łukasz Samiec OFMConv\*  
WT KUL, Lublin

UBODZY JAKO *LOCUS THEOLOGICUS*.  
TEOLOGICZNE ZNACZENIE LATYNOAMERYKAŃSKIEJ  
„PREFERENCYJNEJ OPCJI NA RZECZ UBOGICH”

Na przestrzeni wielowiekowej tradycji judeochrześcijaństwa temat wartości ubóstwa powraca wielokrotnie. Także i podczas pierwszych sesji Soboru Watykańskiego II ojcowie starali się zmierzyć z tym wyzwaniem. Recepcja soboru, a w szczególności zagadnienia „Kościoła ubogich”, w Ameryce Łacińskiej znalazła dość szybko swoje miejsce, bo już na II Generalnej Konferencji Episkopatu Latinoamerykańskiego w Medellín (1968), a następnie podczas trzeciej konferencji w Puebla (1979) biskupi ogłaszają konieczność „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”, nadając temu zagadnieniu znaczenie eklezjologiczne. Nowy jest język i sposób traktowania ubogich. W latynoamerykańskiej myśli teologicznej ubogi nie jest traktowany jako akcydentalny fenomen socjologiczny, ale jako *locus theologicus*, który wyznacza źródło i metodologię refleksji o Bogu, człowieku i świecie.

## WSTĘP

Zwołanie Soboru Watykańskiego II 25 stycznia 1959 roku, czyli wkrótce po wyborze na Stolicę Piotrową Jana XXIII, z pewnością można potraktować jako epokowe wydarzenie. Równie ważna jest wiadomość radiowa przekazana przez wyżej wspomnianego inicjatora soboru, który na miesiąc przed rozpoczęciem obrad powiedział: „Kościół prezentuje się, jaki jest i jaki chce być, jako Kościół wszystkich, a w szczególności, jako Kościół ubogich”<sup>1</sup>. Pomimo że już przed soborem istniały tendencje w tym kierunku<sup>2</sup>, to na pewno nowość tego zdarzenia polega na tym, że są to słowa wypowiedziane przez papieża.

\* O. Łukasz Samiec OFMConv – franciszkanin, doktorant Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL; e-mail: lsamiec@gmail.com.

<sup>1</sup> AAS 54 (1962) 678; *Discorsi-Messaggi-Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. IV, s. 524.

<sup>2</sup> Np. „księży robotników” we Francji z cichym, ale znaczącym wsparciem kardynała Suharda, albo ruch Georgesa Merciera jako misjonarzy Afryki, albo inicjatywa Don Helder Camara w Brazylii.

Następnie po rozpoczęciu walnego zgromadzenia, już na pierwszej sesji kardynał Giacomo Gerlier mówił o maksymalnie możliwej konieczności dostosowania się Kościoła do cierpienia wielu ludzi i jeżeli sobór tego nie zrobi – według niego – to wszystko, co zostanie postanowione, na nic się nie przyda. Dwa miesiące później stwierdził, że pomimo uczciwego poszukiwania soborowi dalej czegoś brakuje<sup>3</sup>. W dalszych sesjach temat ten nie został podjęty, choć widać „ziarenka” tego zagadnienia w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*<sup>4</sup> czy w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*<sup>5</sup>.

Recepcja soboru, a w szczególności zagadnienia Kościoła ubogich, w Ameryce Łacińskiej znalazła dość szybko swoje miejsce, bo już na II Generalnej Konferencji Episkopatu Latinoamerykańskiego w 1968 w Medellin<sup>6</sup>. Jednakże poruszane treści skupiały się głównie wokół problemu ubóstwa jako zjawiska społecznego i konieczności transformacji struktur ekonomiczno-politycznych<sup>7</sup>. Następnie III Generalna Konferencja Episkopatu Latinoamerykańskiego w 1979 roku w Puebla<sup>8</sup> wznawia temat, a ogłaszając „preferencyjną opcję na rzecz ubogich”<sup>9</sup>, nadaje temu zagadnieniu znaczenie ekklezjologiczne.

Jak zatem należałoby zinterpretować słowa dokumentu z Puebla, w którym jasno jest sformułowana „konieczność nawrócenia całego Kościoła na preferencyjną opcję na rzecz ubogich”<sup>10</sup> W czym tkwi nowość tej myśli?

Przede wszystkim słowa te należy odczytywać w duchu posłuszeństwa Kościołowi, a nie protestu, co już jest zasadniczą różnicą w porównaniu z wcześniejszymi inicjatywami. Wspomniana „opcja” jest wyrażonym pragnieniem Kościoła w Ameryce Łacińskiej (magisterium lokalnego, wiernych zaangażowanych w życie Kościoła i teologów) i recepcją Soboru Watykańskiego II, a jako taka zasługuje na szczególną uwagę, gdyż jawi się nam jako próba budowania *communio* i teologicznej *praxis*.

<sup>3</sup> Cyt. za J. Sobrino, „*La Iglesia de los pobres*” *venturas y desventuras. Del papa Juan XXIII a Monseñor Romero*, „*Concilium. Revista internacional de Teología*” 349 (2013), s. 116.

<sup>4</sup> Zob. KK 8, 55 i in.

<sup>5</sup> Zob. GS 1, 4, 11.

<sup>6</sup> Dalej cytowana jako „Medellin”.

<sup>7</sup> Zob. DH 4480-4496; J. Sobrino, „*La Iglesia de los pobres*” *no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el concilio*, „*Concilium. Revista internacional de Teología*” 346 (2012), s. 398.

<sup>8</sup> Dalej cytowana jako „Puebla”.

<sup>9</sup> Zob. DH 4632-4634

<sup>10</sup> Puebla 1134.

## TEOLOGIA LATYNOAMERYKAŃSKA JAKO FORMA TEOLOGII KONTEKSTUALNEJ

Współczesna teologia latynoamerykańska<sup>11</sup> w swoim różnorodnym bogactwie<sup>12</sup> jest owocem licznych refleksji wynikających z dojrzałości teologicznej tego kontynentu. Niestety, niektóre stanowiska tradycyjne nie traktują refleksji latynoamerykańskiej jako godnej uwagi wartości teologicznej, gdyż za mało poruszają kwestii odpowiadających depozytowi wiary. W odpowiedzi na ten zarzut teologowie związani z kontynentem latynoamerykańskim<sup>13</sup> podkreślają, że dokonując przejścia z klasycznej teologii europejskiej do latynoamerykańskiej, próbują odpowiedzieć z perspektywy wiary i Słowa Bożego na wyzwania dzisiejszego świata<sup>14</sup>. Kolumbijski teolog Ignacio Madera jest przekonany, że: „W ostatnich latach teologia latynoamerykańska dokonała znaczącego zwrotu ku zajęciu się aspektami o szczególnym znaczeniu dla aktualnej rzeczywistości: płci, Indian, ludzi pochodzenia afrykańskiego – wszystkie te tematy zostały przez niektórych określone jako „pilne”<sup>15</sup>. Warto pamiętać, że refleksje, które wypływają z teologii kontekstualnych, a teologię latynoamerykańską należy zaliczyć do takowych, przedstawiają perspektywę antropologiczną rozpoznającą konkretne podmioty i ich otoczenie, tzn. pozwalają zobaczyć kobietę i mężczyznę ukorzenionych w czasie i przestrzeni, a tym samym dostrzegają kultury przeniknięte doświadczeniem wiary.

Myśliciele latynoamerykańscy podkreślają, że fakt kontekstualności jest właściwością przekazu ewangelicznego, który chce ogarnąć i dotrzeć do całego człowieka. Dlatego musi dostosować się do różnych kontekstów, w których żyje człowiek (podmiot refleksji)<sup>16</sup>. Teologia kontekstualna tworzy swoją metodę i kategorie, opierając się na analizie rzeczywistości i następnie jej konfrontację ze Słowem Bożym. Zatem nie opiera się na traktatach, a jej konstrukcje charakteryzują się przywołanymi kategoriami. Konkretnie ujmując, ów rodzaj refleksji można uważać

<sup>11</sup> Od Soboru Watykańskiego II do dzisiaj.

<sup>12</sup> Należałoby mówić raczej o teologiach latynoamerykańskich, gdyż posiada wiele odcieni: feministyczna, afroamerykańska, amerindia, holistyczna, ancestralna (indiańska), inkulturacyjna czy ekoteologia. Medellín wszystkie owe teologie denominował jako teologie (liczba mnoga) wyzwolenia i uznał je za dziedzictwo Kościoła w Ameryce Łacińskiej i typowe dla kontynentu. Dlatego CELAM w swoich dokumentach stosuje zamiennie nazewnictwo: teologia wyzwolenia i teologia latynoamerykańska jako suma wszystkich refleksji mających ten sam mianownik – krytyczna refleksja na temat Kościoła w Ameryce Łacińskiej. Por. Consejo Episcopal Latinoamericano [Rada Episkopatu Latynoamerykańskiego], *El método teológico en America Latina. Colección: documentos CELAM 136*, Bogotá 1994, s. 15-18.

<sup>13</sup> Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Ivone Gebara, Jon Sobrino, F. Martínez i wielu in.

<sup>14</sup> Zob. F. Martínez, *Teología latinoamericana y teología europea. El debate en torno a la liberación*, Madryt 1989.

<sup>15</sup> *Ante la densidad del futuro*, <http://www.conver.org.ve/admin/documentospdf/38.pdf> [dostęp: 15.08.2014], s. 17.

<sup>16</sup> Por. L. Araújo, *Teología y nuevos paradigmas*, São Paulo 1999, s. 152.

za myśl integralną, która próbuje oświecić rzeczywistość życia i wiary nie w sposób abstrakcyjny (spekulacyjny), ale osadzony w czasie i historii. Jednakże, jak każda teologia, w centrum stawia wiarę, ale jej doświadczenie opiera się na sytuacjach konkretnych osób: kobiet, mężczyzn, starców, Indian, Afroamerykanów i innych.

María de Socorro Vivas – teolożka wykładająca dogmatykę na Papieskim Uniwersytecie Javeriana w Bogocie – dodaje: „Teologia tworzy własny język, przez który szuka trwałego, krytycznego i systematycznego zrozumienia wiary, którą żyje, celebrytuje i ogłasza wspólnota”<sup>17</sup>. Kontynuując swoją myśl o wysiłku refleksji (logos) o Bogu (theos) i o życiu, które jest darem od Boga, podkreśla, że dokonuje się ona od dołu, czyli zaczynając od bogactwa doświadczenia wierzącego. Zatem bardziej niż nauką intelektualną teologia jest słownictwem afektu, miłości, doświadczenia wiary, i zarazem owocem jej samej. Rozwój teologiczny powoduje nieustanny dynamizm, ale i stabilność życia wiarą, zapoczątkowaną Słowem Bożym, obecnym w historii, wczoraj i dziś<sup>18</sup>.

Dla wielu współczesnych teologów doświadczenie<sup>19</sup> jest źródłem ważnego dostępu do poznania Boga, aspektem teologii, która nadaje vitalność swojej refleksji<sup>20</sup>. Dlatego można powiedzieć, że cała twórczość teologiczna i wiara poszczególnych osób lub nawet wspólnot, jako doświadczenie Boga, odczytywane są głęboko w życiu. Ta właśnie rzeczywistość zaprasza do tworzenia, w coraz nowszy sposób, transcendentálnych relacji pomiędzy ludzkością i Bogiem.

## ZAŁOŻENIA EPISTEMOLOGICZNE

Podejście teologiczne to perspektywa, punkt spojrzenia globalnego – optyka, która orientuje pracę teologa. Teologia latynoamerykańska jest usytuowana w kontekście społecznym i historycznym jako odpowiedź na sytuacje zależności strukturalnej i ucisku, obecnych na kontynencie. Źródeł można by się dopatrywać już w czasach, kiedy prowadzona była *conquista*, podczas której mieszkańcy Nowego Świata, od samego początku, zostali podporządkowani władzy Hiszpanów i Portugalczyków. Przybywający ze Starego Kontynentu nakładali „nowe prawa” ucisku i wyzysku nie jako osoby prywatne, ale jako wysłannicy króla, a nawet i „Boga”.

---

<sup>17</sup> *La experiencia como validación epistemológica del conocimiento en general y en particular en sujetos específicos*, „Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu” 151 (2009), s. 181.

<sup>18</sup> Tamże, s. 184-186.

<sup>19</sup> Jednakże nie w znaczeniu empiryczno-pozytywistycznym, ale nade wszystko perceptywno-życiowym, jak choćby radykalne wcielenie w rzeczywistość.

<sup>20</sup> Zob. np.: G. Doig, *La pobreza, un reto para América Latina*, „Communio. Revista Católica Internacional. Argentina” 1 (1982), s. 40-49; O. Velez, *El Método Teológico*, Bogotá 2008; W. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, Kraków 1999.

Dlatego, jak to afirmuje Medellín, teologia latynoamerykańska<sup>21</sup> rodzi się jako „stłumiony krzyk wychodzący od milionów ludzi, proszących swoich pasterzy o wyzwolenie, które nie przychodzi znikąd” (rozdz. XIV, *Pobreza de Iglesia*, 2).

Mówiąc o „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”, na główny plan wysuwają się pytania, które w konsekwencji wyznaczają kierunek refleksji: Kim jest ubogi i o jaki poziom ubóstwa chodzi? Kto dokonuje „opcji...” i dlaczego? Jaki jest jej cel?

#### DEFINICJA UBOGICH

Chodzi o „ubogich” w znaczeniu realnym, a nie metaforycznym<sup>22</sup>, o tych, którzy cierpią fundamentalne braki środków do godnego życia, zdrowia czy nauki<sup>23</sup>. Ubodzy to Łazarze dzisiejszego świata i mają oni różne twarze, ale we wszystkich można rozpoznać „oblicze cierpiącego Chrystusa”<sup>24</sup>: a) dzieci – „będące owocem [...] biedy i rozkładu moralnego rodziny”<sup>25</sup>; b) młodzież – niemogąca odnaleźć swojego miejsca w społeczeństwie; c) Indianie i potomkowie Afroamerykanów – żyjący w nieludzkich warunkach, uważani za najbiedniejszych ze wszystkich biednych; d) rolnicy – pozbawieni ziemi; e) pracownicy – wykorzystywani, bez uczciwego wynagrodzenia i możliwości jakiegokolwiek zmiany przyszłości; f) starsi ludzie – wyrzuceni na margines społeczeństwa jako ludzie nieproduktywni<sup>26</sup>; g) kobiety: matki – samotnie wychowujące dzieci, prostytutki – z wyboru albo z konieczności, opuszczone – przez swoich mężów<sup>27</sup>.

Struktura społeczeństwa w Ameryce Łacińskiej, pomimo ciągłych zmian globalizacyjnych, stale przypomina piramidę. Ubodzy znajdują się na samym dole tej piramidy, którzy cierpią i dźwigają cały ciężar wykorzystanych społecznie, a następnie odrzuconych<sup>28</sup>. Głównie zatem chodzi o biednych, którym ich nędza została narzucona i nie jest ona ich własnym wyborem, podyktowanym racjami filozoficznymi albo religijnymi. Ubodzy – w teologicznej refleksji latynoamerykańskiej – to ofiary instytucjonalnej niesprawiedliwości.

---

<sup>21</sup> Jak już było wspomniane, należy ją traktować jako zbiór wszystkich teologii latynoskich.

<sup>22</sup> C. Boff, *Opción por los pobres*, Madryt 1986, s. 17.

<sup>23</sup> G. Gutiérrez, *Pobres y opción fundamental*, w: *Mysterium liberationis*, t. 1, red. I. Ellacuría, J. Sobrino, Madryt 1990, s. 304.

<sup>24</sup> Puebla 31.

<sup>25</sup> Tamże 32

<sup>26</sup> Tamże, 33-39.

<sup>27</sup> I. Gebara, *Opción por la mujer pobre*, „Concilium. Revista internacional de Teología” 212 (1987), s. 466-467.

<sup>28</sup> L. Proaño, *Los pobres en América Latina hoy*, „Concilium. Revista internacional de Teología” 150 (1979), s. 508.

## KOŚCIÓŁ JAKO PODMIOT „OPCJI...”

Pytając się o to, kto dokonuje „opcji...”, trzeba zaznaczyć, że można rozpatrywać ją na wielu poziomach, które jednakże wzajemnie się ze sobą przenikają i pozostają w ciągłej korelacji. Głównym podmiotem „opcji...” jest Kościół, w swoich różnych wymiarach realizując projekt bycia Kościołem dla Ludu, Kościołem z Ludem i Kościołem Ludu<sup>29</sup>:

– Kościół instytucjonalny – pasterze, dokonując „opcji...”, podejmują się zadania ciągłego nawrócenia<sup>30</sup> i odkrycia na nowo swojej misji w historii<sup>31</sup>. Wyraża się to w wieloraki sposób przez: przyjęcie ubogiego stylu życia, kontakt z popularną warstwą społeczeństwa w pracy lub w miejscu zamieszkania, inkulturacja duszpasterstwa do świata ubogich<sup>32</sup>.

– Chrześcijanie zaangażowani w duszpasterstwo Kościoła<sup>33</sup> – wszyscy chrześcijanie, a zwłaszcza młodzi ludzie, którzy współpracują z pasterzami w całej działalności Kościoła, zarówno *ad intra* przez swoją własną formację, jak i *ad extra* w różnych inicjatywach ewangelizacyjnych lub społecznych<sup>34</sup>.

– Bogaci – jako ci, którzy wspierają biednych w ich zmaganiach się o sprawiedliwość<sup>35</sup>.

– Biedni – którzy ewidentnie są głównymi podmiotami „opcji...”, kiedy solidaryzują się pomiędzy sobą i otwierają na najbiedniejszych spośród siebie, ale także przyjmując niebiednych, którzy chcą stać się towarzyszami ich drogi<sup>36</sup>.

## „TEOLOGIA ZINTEGROWANA I INTEGRUJĄCA” JAKO CEL „OPCJI...”

Teologowie latynoamerykańscy swoją działalność literacką traktują jako refleksję integrującą pasterzy i laikat, uwrażliwiająca cały Kościół na potrzebę

<sup>29</sup> Por. G. Rodríguez, *El episcopado latinoamericano: ministerio de comunión y participación desde los pobres*, „Theologica Xaveriana” 118 (1996), s. 165-168.

<sup>30</sup> Polegającego na przerwaniu paktu, zawartego na przestrzeni wielu wydarzeń historycznych, z potężnymi i skierowaniu się ku sektorom ubogich.

<sup>31</sup> C. Boff, *Opción por los pobres*, Madryt 1986, s. 156.

<sup>32</sup> Por. J. Sobrino, „La Iglesia de los pobres” no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el concilio, „Concilium. Revista internacional de Teología” 346 (2012), s. 396-400; N. Vélez, *Puebla: la opción por los pobres*, „Theologica Xaveriana” 51 (1979), s. 175-177.

<sup>33</sup> C. Boff, *Opción por los pobres*, Madryt 1986, s. 157.

<sup>34</sup> Por. Puebla 1171-1173.

<sup>35</sup> C. Boff odwołuje się do Dz 4,34-35 gdzie nikt nie cierpiał niedostatku, bo bogaci, chcąc tworzyć jedną wspólnotę, dzielili się swoimi dobrami. Por. *Opción por los pobres*, Madryt 1986, s. 157. Choć w innym miejscu (s. 256-257) autor krytykuje taką postawę, nazywając ją paternalizmem, a podkreśla konieczność motywacji bogatych, jako chęć współdzielenia życia według sprawiedliwości danej przez Boga.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 157.

wyzwolenia<sup>37</sup>. Dlatego jednogłośnie cel „opcji...” jest określany jako „integralne wyzwolenie”, które stanowi zarazem *praxis* Kościoła. W literaturze posiada ono podwójny zakres semantyczny. Po pierwsze, ma znaczenie ekonomiczno-polityczne, które dokonuje się poprzez interpretację historii i ludzkiej działalności, aby odczytać właściwy projekt Boga<sup>38</sup>. W drugim natomiast zakresie znajduje się rozszerzona wartość biblijnego znaczenia wyzwolenia, które od samego początku posiada charakter religijny i prowadzi do rzeczywistości socjo-politycznej<sup>39</sup>. Obydwa rozumienia łączą dogłębnie wyrażony koncept teologiczny z sytuacją społeczną, nie redukując wiary chrześcijańskiej, ale ukonkretniając ją w rzeczywistości. Proces integracji teologicznej dokonuje się także i wtedy, kiedy coraz więcej laików uczestniczy w kursach teologicznych i konferencjach, pogłębiając w ten sposób własną wiarę.

„Preferencyjna opcja na rzecz ubogich” realizuje się przez efektywne/autentyczne zobowiązanie się Kościoła do wyzwolenia, wynikającego z przyjęcia ubóstwa wymaganego przez Ewangelię (Mt 5,1-12). Być ewangelicznie ubogim znaczy zawrzeć osobę, kim jest i co posiada, na służbę Bogu i braciom, co z kolei prowadzi do niezależniania bezpieczeństwa i znaczenia życia od bogactw, lecz od sprawiedliwości dla wszystkich. To być solidarnym z ubogimi i identyfikować się z nimi, tak jak to zrobił Chrystus<sup>40</sup>. W obecnej sytuacji wydaje się niemożliwe być ewangelicznie ubogim bez bycia solidarnym z ubogimi i uciskanymi.

W teologii latynoamerykańskiej zatem można znaleźć nowy sposób „tworzenia” teologicznej *praxis*. Nie miałościwej, ale naznaczonej w swoich celach: doświadczeniem eklezjalnym, regionalnym stylem myślenia wiarą, odkrywania Boga w biednym – wykorzystanym i szukającym swojego wyzwolenia.

Na *praxis* składa się cały zespół czynników akcji i refleksji, które szukają transformacji społeczeństwa lub wpływu na kształtowanie przyszłości<sup>41</sup>. Cel „opcji...” zawiera się także w tworzeniu myśli teologicznej, która przemienia społeczeństwo i inspiruje do życia wiarą. Każdy chrześcijanin jest w pewnym sensie teologiem, zawsze kiedy myśli na temat wiary, kulturowanej kolektywnie w kontekście Kościoła.

<sup>37</sup> Por. C. Boff, *Epistemología y método de la teología de liberación*, w: *Mysterium liberationis*, t. 1, s. 94-95.

<sup>38</sup> Por. H. Assman, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca 1973, s. 24.

<sup>39</sup> Por. J. Segundo, *Libertad y liberación*, w: *Mysterium liberationis*, t. 1, s. 377; L. Boff, *Teología da libertação e do cativoiro*, Petrópolis 1983, s. 34.

<sup>40</sup> J. Sobrino, *Opción por los pobres y seguimiento de Jesús*, w: *La opción por los pobres*, red. J. Vigil, Santander 1991, s. 38.

<sup>41</sup> C. Boff, *Teología e prática: teologia do político e suas mediações*, Petrópolis 1978, s. 44.

## „PREFERENCJA” JAKO *EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS*

Już Medellín<sup>42</sup> mówi, że należy dokonać „efektywnej preferencji sektorów najuboższych i najbardziej potrzebujących i odrzuconych z jakiegokolwiek powodu”<sup>43</sup>. Jednakże sam termin „preferencja” daleki jest od rozumienia ekskluzywistycznego, jedynie akcentuje tych, którzy powinni być pierwsi – nie jedyni – ogarnięci solidarnością całego Kościoła<sup>44</sup>. Tak jak to mówił wielokrotnie w swoich homiliach biskup Romero: „zaczynając od ubogich, Kościół będzie dla wszystkich”<sup>45</sup>.

### PREFERENCJA JAKO MIŁOŚĆ EWANGELICZNA

W Jezusie Chrystusie Bóg-Miłość wchodzi w historię w sposób bardzo specyficzny i konkretny. Syn posłany przez Ojca staje się ubogi i solidarny z najbardziej odrzuconymi w tamtych czasach<sup>46</sup>. Jezus „ukazał wielkość tego zobowiązania stając się człowiekiem, przeciw utożsamiał się z ludźmi, stając się jednym z nich, solidarnym z ludźmi, przyjmując tą samą sytuację, w której się znajdują: w jego narodzeniu, w jego życiu, ale przede wszystkim w jego męce i śmierci wyraża się ubóstwo w sposób maksymalny”<sup>47</sup>. Chrystus w swojej misji głosi Ewangelię ubogim, proklamuje wyzwolenie więźniów i ogłasza rok łaski Pana (Łk 4,18-27). W ten sposób staje się Miłością-Boga-Wcielonego, który „broni ubogich i kocha ich”<sup>48</sup>, bo są Jego „umiłowanymi”<sup>49</sup>.

Problem preferencji nie istnieje w rozumieniu miłości chrześcijańskiej (do ubogiego) jako samej w sobie, ale raczej w konkretnych formach tej miłości na każdy dzień. Chyba żaden chrześcijanin nie może zanegować potrzeby *caritas*, tak samo dla teologów latynoamerykańskich wydaje się to jasne, choćby na podstawie Ewangelii (Łk 10,29-37; Łk 16,19-31; Mt 25,31-46).

<sup>42</sup> Czyli na 11 lat przed konferencją w Puebla, która ostatecznie zatwierdza „preferencyjną opcję na rzecz ubogich”.

<sup>43</sup> Medellín, *Pobreza* 90.

<sup>44</sup> G. Gutiérrez, *Pobres y opción fundamental*, w: *Mysterium liberationis*, t. 1, s. 308.

<sup>45</sup> Cytowany fragment występuje w wielu publikacjach, niestety, nie udało się ustalić źródła wypowiedzi. Choć jest ona zgodna z całością wypowiedzi i homilii opublikowanych na portalu internetowym: <http://http://www.servicioskoinonia.org/romero/> [dostęp: 22.08.2014].

<sup>46</sup> Puebla 165.

<sup>47</sup> Tamże, 1141.

<sup>48</sup> Tamże, 1142.

<sup>49</sup> Tamże, 1143; J. Vigil dodaje, że jednak nie można traktować wyżej wspomnianego umiłowania jako „kaprysu” Boga, ale jako priorytet miłości nad wszystkimi: *La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres*, „Theologica Xaveriana” 149 (2004), s. 153.



Jednakże kwestia zaczyna się komplikować w momencie pytania o to, na czym powinna polegać „miłość makrostrukturalna”<sup>50</sup>. Clodovis Boff stwierdza, że „preferencyjna opcja na rzecz ubogich” w relacji do zasadniczej treści (miłość potrzebującego) należy do stałego rdzenia wiary, choć nie jest tradycją wiary jako głównym przekazem<sup>51</sup>, bo to zwyczajnie byłoby dogmatycznym anachronizmem. Preferencja to wyrażenie i realizacja Ewangelii w *agape*.

## PREFERENCJA JAKO SPRAWIEDLIWOŚĆ

Teologowie latynoamerykańscy podkreślają, że Bóg Biblii to Bóg, który wyprowadził Izraela z Egiptu. Ten Bóg stworzył niebo i ziemię, ten Bóg nadał światu porządek i doskonałość (harmonię). Wszystkie przykazania, które instruują, w jaki sposób postępować sprawiedliwie, są wprowadzone jako bezpośredni i personalny nakaz tego Boga, który „wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Pwt 5,6). Bóg z Exodusu wsłuchuje się w wołanie uciskanych, aby ich wyzwolić i wprowadzić do Ziemi Obiecanej. Sprawiedliwość zawiera się w opowiedzeniu się Boga po stronie uciskanych i wyzwoleniu ich<sup>52</sup>. Bo Bóg z Księgi Wyjścia to ten, który jako jedyny może nadać prawo (*sedaqá*) i sprawiedliwość (*mispát*), żaden człowiek (*faraon*) nie może postawić się na Jego miejscu<sup>53</sup>. Izrael, wołając do Boga w swoim ucisku, tym samym wyznaje, że to Bóg jest stwórcą nieba i ziemi, i to w Nim powinien pokładać nadzieję każdy, kto został pozbawiony domu i ziemi<sup>54</sup>.

Według José Vigila prawdziwą, choć nie jedyną, naturą „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich” jest opcja, którą dokonał Bóg na rzecz sprawiedliwości, tak że można by ją nazwać jako „opcja na rzecz doznających niesprawiedliwości”<sup>55</sup>.

Na pierwszy plan wysuwa się zatem koncept sprawiedliwości przychodzącej poprzez drogę wiary w Boga. Choć również słuszna wydaje się myśl całkowicie odwrotna, że wierzy się w Boga, który mieści się w naszej wizji sprawiedliwości. Podstawą „opcji...” zatem staje się wybór życia sprawiedliwego. Sprawiedliwość ta jest zarazem utopią dla świata. Obraz Boga to konsekwencja opcji życia sprawiedliwego i wypływającej utopii dla świata<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> Chodzi dokładnie o formę konkretyzacji historycznej (czasoprzestrzennej) owego „ducha miłości”.

<sup>51</sup> Por. *Opción por los pobres*, Madryt 1986, s. 138-139.

<sup>52</sup> J. Pixley, *Opción por los pobres*, Madryt 1986, s. 37-39.

<sup>53</sup> J. Goldingay, *Old Testament Theology*, t. 3: *Israel's life*, Madison 2009, s. 588.

<sup>54</sup> Por. Puebla 187.

<sup>55</sup> Por. *La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres*, „Theologica Xaveriana” 149 (2004), s. 157-158.

<sup>56</sup> J. Segundo, *La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio*, „RELAlt. Revista Electrónica Latinoamericana de Teología”, <http://servicioskoinonia.org/relat/118.htm> [dostęp: 22.08.2014].

Bóg jest sprawiedliwy i sprawiedliwość jest Boża. Preferencja jest zatem z jednej strony aktem wiary w Boga, a z drugiej wyborem sprawiedliwości<sup>57</sup>. Boga i „preferencyjną opcję na rzecz ubogich” nie można rozłączyć, bo „opcja...” ma swoje korzenie w Bogu samym – w Jego sprawiedliwości.

## UBOGI JAKO „SAKRAMENT” BOGA

Nie ma podziału ani dystansu pomiędzy Chrystusem i ubogim. W ubogim odnaleźć można Pana. Istnieje bezpośrednia relacja: to, co czyni się ubogiemu, czyni się Chrystusowi<sup>58</sup>. Pomiędzy Chrystusem i ubogim istnieje łączność i to nie tylko moralna, ale mistyczna, dlatego właśnie rzeczywista<sup>59</sup>. W tym właśnie znaczeniu ubogi staje się sakramentem Jezusa, choć wcale to nie znaczy, że pomiędzy Chrystusem i ubogim istnieje tożsamość ontologiczna (ubogi = Chrystus), ale przede wszystkim chodzi tu o konkretną identyfikację (Chrystus w ubogim).

Tożsamość ta nie jest ani jurydyczna, ani moralna – jest teologiczna. W misterium chrześcijańskim głębokie zjednoczenie pomiędzy Bogiem a ubogim dokonuje się na podstawie istnienia pewnego rodzaju podobieństwa. Dlatego wydaje się, że nie przypadkiem Jezus w swoim nauczaniu stosuje kategorie rodzinne – „braci moich najmniejszych”<sup>60</sup> (Mt 25,40). Istniejące „pokrewieństwo”<sup>61</sup> pomiędzy Bogiem-Chrystusem i ubogim wprowadza w misterium Wcielenia Logosu Przedwiecznego w ubóstwie<sup>62</sup>. Dlatego ubogi może szczyć się, że to właśnie z jego środowiska wywodzi się Syn Przedwieczny Ojca<sup>63</sup>, bo Bóg Biblii nigdy się nie identyfikuje z władcą albo cesarzem, albo z bogatym właścicielem.

„W ubogim Bóg znajduje się dokładnie w jego ubóstwie. Przedstawia się w nim [ubogim – Ł.S.] jako Bóg-ubogi, i nie jako Bóg bogaty w rzeczy”<sup>64</sup>. Według teologów latynoamerykańskich człowiek mający kontakt z ubogim jest zaproszony przez Boga do miłości, służby, solidarności i sprawiedliwości, i w ten sposób ubogi staje się dla niego gorzkim „sakramentem”, który przyjmuje. Ten „sakrament” okazuje się także konieczny do zbawienia, jako że ukazuje wolę Boga<sup>65</sup>. Droga

<sup>57</sup> Por. 1 Kor 6,1-11.

<sup>58</sup> Por. C. Boff, *Opción por los pobres*, Madryt 1986, s. 131-132.

<sup>59</sup> J. Torres, *La opción por los pobres parece eclipsarse*, „Theologica Xaveriana” 161 (2007), s. 118.

<sup>60</sup> Puebla 3.

<sup>61</sup> Nie w sensie dosłownym, ale analogicznym.

<sup>62</sup> Por. Puebla 182-184.

<sup>63</sup> Por. L. Proaño, *Los pobres en América Latina hoy*, „Concilium. Revista internacional de Teología” 150 (1979), s. 514-515.

<sup>64</sup> C. Boff, *Opción por los pobres*, Madryt 1986, s. 132.

<sup>65</sup> F. Francou, *Opción por los pobres y universalidad de la salvación*, „Communio. Revista Católica Internacional. Argentina” 1 (1982), s. 26.

wyznaczona przez Boga dla każdego (bez wyjątku) prowadzi przez człowieka – człowieka potrzebującego – jakakolwiek byłaby jego potrzeba, chleba czy słowa<sup>66</sup>.

## CHRYSTOLOGICZNY FUNDAMENT

Wydawać by się mogło, że punktem centralnym „opcji...” jest człowiek (ubogi). Jednakże jest to konsekwencja wiary w Jezusa Chrystusa. Zatem „opcja...” w swojej podstawie nie ma założeń antropologicznych<sup>67</sup>, ale przede wszystkim charakter teologiczny, a dokładniej chrystologiczny.

Chrześcijanin, dokonując „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”, tak naprawdę wybiera (optuje) Chrystusa i Jego Ojca. Chrystus w życiu chrześcijanina zajmuje centralne miejsce jako Pan świata i historii<sup>68</sup>. Wszystko pozostałe, nawet kwestia ubogich, jest konsekwencją wiary.

To właśnie odróżnia „opcję...” od jakiegokolwiek ruchu społecznego. Dla chrześcijanina „preferencyjna opcja na rzecz ubogich” wypływa z wcześniejszej decyzji: wyboru Chrystusa jako Pana historii. Dlatego „opcję...” nie można traktować jako coś absolutnego, a jeśli posiada ona w sobie charakter czy znamiona absolutu (np. oddanie własnego życia za wyzwolenie ubogich), jest to konsekwencja (a nie główna przyczyna) tego jedynego wyboru – wiary w Jezusa Chrystusa<sup>69</sup>.

Nie ma żadnej opozycji pomiędzy opcjami: ubogich czy Chrystusa. Co więcej, nie chodzi tu nawet o dwie opcje, ale być może należałoby bardziej mówić o dwóch aspektach, o dwóch momentach jednej i tej samej opcji – wiary w Jezusa Chrystusa.

Wiara w Chrystusa prowadzi do ubogich. Z kolei postawa odpowiedzialności za nich wprowadza w misterium Chrystusa. Jezus pomaga odkryć ubogich i ich wielkość. Ubodzy zaś pozwalają odkryć Jezusa<sup>70</sup> i Jego królestwo. Pomiedzy jednym a drugim biegunem, jak to wspominał Paweł VI w *Evangelii nuntiandi*<sup>29</sup>, potrzeba „wzajemnego odniesienia”.

## „KOŚCIÓŁ UBOGICH” JAKO *COMMUNIO*

Clodovis Boff w swoim klasycznym dziele pisze, że „opcja na rzecz ubogich nie pretenduje być całościową misją Kościoła [...], ale bardziej jest dla Kościoła priorytetem partykularnym<sup>71</sup>”, a zwłaszcza Kościoła w Trzecim Świecie. Choć jednak istnieje ryzyko, że ów priorytet przekształci się w opcję ekskluzywizmu,

---

<sup>66</sup> J. Lois, *Opción por los pobres. Síntesis doctrinal*, w: *La opción por los pobres*, red. J. Vigil, Santander 1991, s. 13.

<sup>67</sup> Ani tym bardziej humanistycznych, etycznych czy politycznych.

<sup>68</sup> Por. G. Gutiérrez, *Pobres y opción fundamental*, w: *Mysterium liberationis*, t. 1, s. 305.

<sup>69</sup> Por. Puebla 742-757.

<sup>70</sup> Tamże, 476 i 1145.

<sup>71</sup> *Opción por los pobres*, Madryt 1986, s. 146.

transformując chrześcijaństwo i redukując go do zwyczajnego ruchu wyzwolenia społecznego, a wtedy „opcja...”, tracąc swoje korzenie ewangeliczne i horyzont wiary, straciłaby swoją radykalność i siłę, a w konsekwencji tożsamość<sup>72</sup>. Dlatego „opcja...”, pomimo iż powstaje w konkretnych warunkach społecznych i historycznych, nie może się stać jedyną i ekskluzywistyczną wizją wspólnoty Kościoła<sup>73</sup>.

Ubogi, choćby był najbiedniejszy, zawsze jest i zawsze będzie osobą ludzką. Nie można zredukować go do jego nędzy (krytyka asystencjalizmu i paternalizmu Kościoła). Na ubogiego nie należy patrzeć jedynie z perspektywy interesu społecznego, ale przede wszystkim z perspektywy jego ludzkiej godności i wiary. W konsekwencji „opcja...” jest wyborem osoby jako dziecka Bożego<sup>74</sup> – i to jest sens troski o sprawiedliwość – z tej perspektywy „opcja...” ma charakter mocno inkluzywny, gdyż godność dziecka Bożego dotyczy każdego, bez wyjątku.

„Kościół ubogich” to Kościół, w którym pierwsze miejsce zajmują ubodzy, ale jest w nim również miejsce dla bogatych, o ile się nawrócą i zsolidaryzują z tymi „najmniejszymi”<sup>75</sup>. Nie jest prawdą, że „Kościół ubogich” przyjmuje postawę antagonistyczną w stosunku do bogatych. Jest przeciwko: przywilejom, nielegalnym interesom i żądaniom nieewangelicznym bogatych – ale nie przeciwko osobom.

Ubodzy przez swoją wrodzoną otwartość posiadają potencjał „katolickości”, w przeciwieństwie do bogatych, którzy głównie pozostają skupieni na swoich dobrach i możliwościach. W ten oto sposób tylko Kościół ubogi i ubogich może być naprawdę Kościołem katolickim<sup>76</sup>. Kościół bogaty i prowadzony przez majątnych to Kościół zamknięty (ekskluzywistyczny) i dlatego niekatolicki. Ubodzy jawią się zatem jako grupa uniwersalna, jako część całości, jako że to przez nich wszyscy są powołani do sprawiedliwości Bożej. Przez nich wszyscy mają jedną wspólną wiarę ewangeliczną jako wartość podstawową. Warto zatem za Jonem Sobrino powtórzyć, że „najsilniejsza więź jedności eklezjalnej to nie typ więzi społecznej, ale więź wiary: wiary w Jezusa Chrystusa”<sup>77</sup>. Tylko więź wiary może utrzymać grupy politycznie przeciwstawne w zjednoczeniu. „W konsekwencji, o ile bardziej ubodzy będą intymnie związani z Jezusem Chrystusem, łatwiej będzie, wokół nich, tworzyć jedność wiary”<sup>78</sup>. Być ubogim to sposób życia, myślenia, kochania, modlitwy, wiary i czekania na lepsze jutro<sup>79</sup>.

<sup>72</sup> Por. M. Leroy, „Communio. Revista Católica Internacional. Argentina” 1 (1982), s. 22.

<sup>73</sup> DH 4761

<sup>74</sup> Por. G. Rodríguez, *El episcopado latinoamericano: ministerio de comunión y participación desde los pobres*, „Theologica Xaveriana” 118 (1996), s. 173-175.

<sup>75</sup> C. Boff, *Opción por los pobres*, Madryt 1986, s. 158.

<sup>76</sup> F. Francou, *Opción por los pobres y universalidad de la salvación*, „Communio. Revista Católica Internacional. Argentina” 1 (1982), s. 30.

<sup>77</sup> *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología*, Santander 1984, s. 116.

<sup>78</sup> C. Boff, *Opción por los pobres*, Madryt 1986, s. 159.

<sup>79</sup> G. Gutiérrez, *Pobres y opción fundamental*, w: *Mysterium liberationis*, t. 1, s. 305.

## ZAKOŃCZENIE

Na przestrzeni wielowiekowej tradycji judeochrześcijaństwa temat wartości ubóstwa powraca co jakiś czas niczym bumerang. Jednakże pomimo wielu inicjatyw różnorodnych ruchów oddolnych, które często były motywowane dobrymi intencjami, finalnie nie zdołały osiągnąć zamierzonego celu, a w konsekwencji zaistnieć w Kościele w sposób pozytywny.

W czym zatem tkwi oryginalność posoborowej teologii latynoamerykańskiej, a w szczególności „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”?

Jako teologia kontekstualna jest próbą zmierzenia się z rzeczywistym problemem – ubóstwa, wyzysku, cierpienia, niepewności jutra czy niesprawiedliwości społecznej – z perspektywy wiary. Nie jest to zatem klasyczna teologia traktatowa, więc nie może być traktowana jako alternatywa systemowa, ale na pewno posiada wielką wartość jako teologia komplementarna, w której wielką wartość oprócz Objawienia posiada doświadczenie. Gdzie Objawienie i doświadczenie stają się dla siebie (ciągle dookreślającym się) wzajemnym kryterium hermeneutycznym.

Wobec trudności i sytuacji teologia latynoamerykańska przyjmuje zadanie nie tylko eschatologicznej pociechy na przyszłość, ale nadania sensu temporalności i transformacji świata. Jest to teologia, która zobowiązuje się do bycia w społeczeństwie, czyniąc z samej siebie dyskurs publiczny, uświadamiając w ten sposób konieczność interioryzacji Objawienia i zapraszając do autoformacji teologicznej każdego człowieka.

Warto podkreślić, że więcej się akcentuje osobę, a mniej fenomen. Bardziej się mówi o ubogim niż o samym ubóstwie, i o ile się wspomina o tym ostatnim, to zawsze w relacji do cierpiącego, próbując nadać temu doświadczeniu znaczenie ewangeliczne i duchowe.

Przez wiele wieków Cyprianowa zasada *extra Ecclesiam nulla salus* przypominała podstawową funkcję Kościoła jako służba zbawieniu – rozumienie inkluzywne – z czasem jednak zaczęła być interpretowana, wbrew pierwotnym założeniom, jako podział ludzi na: zbawionych i nie – rozumienie ekskluzywistyczne. Analogiczny problem pojawia się w kwestii preferencyjności latynoamerykańskiej „opcji na rzecz ubogich”. Obie myśli w rzeczywistości wyrażają tę samą rzeczywistość, choć może za pomocą innego języka. Te dwie koncepcje wyrażają inkluzywne znaczenie Kościoła i jego funkcję soteriologiczną – wynikającą z woli Jego Założyciela.

Teologia latynoska w swojej literaturze „maluje” obraz Boga jako tego, który się identyfikuje ze swoim stworzeniem, i jest mu wierny. Jest to Bóg – Pan życia, i dlatego „integralnego wyzwolenia”.

„Preferencyjna opcja na rzecz ubogich” jak i cała latynoamerykańska myśl teologiczna charakteryzuje się wybitnie mocnym zabarwieniem chrystocentrycznym. Z jednej strony jest to jej walor, gdyż na pierwszy plan wysuwa się konieczność autentycznej wiary w Jezusa Chrystusa jako jedyne Pośrednika, ale z drugiej

strony jest to również jej słabość: mało rozwinięta myśl trynitologiczna i prawie nieobecna pneumatologia. Gdzie sama podejmowana tematyka wymagałaby, *per se*, odniesienia się: teologii historii (historii zbawienia zwłaszcza) do Trójcy immanentnej i ekonomicznej, czy Kościoła do obecności i działania Ducha Świętego.

Ponadto, jak zostało ukazane wyżej, ważna jest główna motywacja. Nie chodzi bowiem o poróżnienie i podzielenie Kościoła na wierny i nie, na lepszy i gorszy, na bardziej doskonały i mniej, ale o próbę znalezienia podstawowej tożsamości samego Kościoła: 1) wspólnotowe doświadczenie wiary, 2) różnorodność i komplementarność wspólnotowej wiary, 3) aktywne znaczenie obecności biednych w Kościele.

\* \* \*

Uwzględniając całe dziedzictwo kościelne, można powiedzieć, że tematyka obecna w „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich” to nic nowego. Jednakże nowy jest język i sposób traktowania ubogich. Dlatego śmiało można stwierdzić, że w latynoamerykańskiej myśli teologicznej ubogi nie jest traktowany jako akcydentalny fenomen, ale jako *locus theologicus*, który wyznacza źródło i metodologię refleksji o Bogu, człowieku i świecie.

#### THE POOR AS A *LOCUS THEOLOGICUS*. LATIN AMERICAN THEOLOGICAL SIGNIFICANCE “THE PREFERENTIAL OPTION FOR THE POOR”

##### Summary

The old tradition of Judeo-Christianity on the value of poverty returns repeatedly over the centuries. Again, during the first session of the Second Vatican Council fathers were trying to tackle this challenge.

In Latin America the reception of the Council, in particular the issue of “Church of the poor” found its place fairly quickly. The Bishops giving the ecclesiological significance to this issue at the Second General Conference of the Bishops of Latin America in Medellin (1968) followed by the third conference in Puebla (1979) announced the need for a “preferential option for the poor”.

The language and the treatment of the poor has a new approach. In Latin American theological thought on poverty is not trampled as a sociological, accidental phenomenon but as a *locus theologicus* which defines the source and methodology of reflection on God, man and the world.

Słowa kluczowe: latynoamerykańska teologia, teologia wyzwolenia, CELAM „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”, „Kościół ubogich”, teologia kontekstualna.

Keywords: Latin American theology, liberation theology, CELAM, “the preferential option for the poor”, the “Church of the poor”, contextual theology.

Marcin Walczak\*  
WT KUL, Lublin

## TEOLOGIA SEKULARYZACJI I TEOLOGIA POSTSEKULARYZACYJNA. PROPOZYCJE HARVEYA COXA

Sekularyzacja stanowi dziś ogromne wyzwanie dla chrześcijaństwa oraz dla teologii. Proces zeświecczenia kultury prowokuje do pytania o miejsce i rolę wiary w życiu człowieka. Harvey Cox jest jednym z teologów, którzy swoją refleksję umieszczają w kontekście sekularyzacji. Teologia i sekularyzacja okazują się przedziwnie powiązane: pierwsza domaga się uwzględnienia drugiej, a druga staje się zrozumiała jedynie w świetle pierwszej. Intuicje Coxa pomagają dostrzec, że współczesny kontekst niejako zmusza teologię do realnego związku z egzystencją człowieka. Dogmatyka w świecie postsekularyzacyjnym musi na nowo odzyskać swój ścisły związek z doświadczeniem chrześcijańskim.

Jednym z kluczowych elementów współczesnego kontekstu teologii i samego chrześcijaństwa jest proces zwany sekularyzacją. Według Harveya Coxa polega on na zeświecczeniu kultury lub, mówiąc precyzyjniej, na uniezależnianiu się coraz większych przestrzeni życia i działania człowieka spod wpływów religijnych<sup>1</sup>. Namysł nad samym fenomenem sekularyzacji obejmuje dziedziny filozofii, politologii, etyki, socjologii, psychologii. Z czasem również teologowie zaczęli przyglądać się temu zjawisku, upatrując w nim istotnego *locum theologicum*. Najważniejszymi z nich byli protestanci: Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich, Rudolf Bultmann, a z katolickich teologów na sekularyzację zwrócili uwagę choćby Edward Schillebeeckx czy Johann Baptist Metz. Teologia sekularyzacji to dziedzina prowadząca w świetle Objawienia refleksję nad fenomenem odchodzenia ludzi i kultury współczesnej od religii. Sama sekularyzacja wydaje się na tyle istotnym i nieuchronnym wyzwaniem dla Kościoła, że nie sposób uznać ją jedynie za pewien przypadłościowy element, który można ewentualnie uwzględnić w dzisiejszej teologii. Sekularyzacja ma bowiem tak kolosalne znaczenie dla współczesnej myśli

\* Marcin Walczak (ur. 1990) – doktorant w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; e-mail: marwal8@wp.pl.

<sup>1</sup> Por. H. Cox, *The Secular City*, New York 1965, s. 17; por. M. Marczewski, J. Mariański, *Sekularyzacja*, EK 17, Lublin 2012, kol. 1374-1376.

teologicznej, że można wręcz mówić o potrzebie teologii postsekularyzacyjnej, czyli takiej teologii, która konstruuje się już nie w zderzeniu z heretyckimi nurtami, jak to było w epoce Ojców Kościoła, lecz w zderzeniu z absolutnie świecką kulturą współczesną. Teologiem, który z jednej strony był jednym z pierwszych przedstawicieli teologicznego namysłu nad samą sekularyzacją, a z drugiej podejmował próbę tworzenia teologii z uwzględnieniem przemian sekularyzacyjnych w świecie, jest amerykański baptysta Harvey Cox<sup>2</sup>. Przez swój wkład w refleksję teologiczną na temat sekularyzacji zasługuje na szczególną uwagę. Dziwi zatem, że w polskiej teologii Cox pozostaje raczej niezauważany. Jego zasadnicze intuicje zostaną przedstawione w niniejszym artykule. Zostanie też pokrótce ukazana droga, jaką przeszła refleksja nad sekularyzacją, zanim doszło do rozwoju tak zwanej teologii sekularyzacji. Pomoże to zrozumieć samą myśl Coxa i umieścić ją w nurcie szerokiego namysłu nad zeświecczeniem kultury. Omawiany teolog podejmuje bowiem wprost wiele idei zapoczątkowanych przez takich myślicieli, jak: Nietzsche, Weber, Bonhoeffer, Gogarten czy Tillich<sup>3</sup>.

## ZARYS DZIEJÓW REFLEKSJI NAD SEKULARYZACJĄ

Można uznać, że swego rodzaju prekursorem, czy wręcz postacią profetyczną dla namysłu nad sekularyzacją, był Fryderyk Nietzsche<sup>4</sup>. W jego *Wiedzy rado-snej* odnaleźć można znane sformułowanie, które stało się znamienne dla całej

<sup>2</sup> H. Cox urodził się w 1929 roku w Malvern w stanie Pensylwania. Oprócz sekularyzacji tematami jego badań były choćby teologia wyzwolenia, dialog międzyreligijny i ruch zielonoświątkowy. Do przejścia na emeryturę w 2009 roku wykładał w Harvard Divinity School. Por. biogram naukowy na stronie uczelni: <http://www.hds.harvard.edu/people/faculty/harvey-g-cox-jr> [dostęp: 26.03.2014].

<sup>3</sup> Trzeba zaznaczyć, iż kanon kluczowych nazwisk i etapów refleksji nad sekularyzacją jest dyskusyjny. W niniejszym artykule zostały wymienione szczególnie te postaci, których myśl pomaga umiejscowić i zrozumieć propozycje H. Coxa. Andrzej Napiórkowski w swoim artykule wskazuje na zasadniczą rolę innych myślicieli, niż jest to zaproponowane tutaj. Jako prekursorów myśli sekularyzacyjnej przedstawia np. Davida Hume'a, G.W. Hegla i L. Feuerbacha. Z kolei w dziedzinie teologicznej już refleksji nad sekularyzacją zwraca uwagę na znaczenie myśli K. Bartha. Por. A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania dla wiary*, „Teologia Praktyczna” 14 (2013), s. 17-39. Natomiast W. Kulbat akcentuje głównie rolę samych teologów sekularyzacji, szczególnie wskazując na Bultmanna i Metz. Prezentuje także interesujące poglądy amerykańskiego filozofa religii Louisa Dupré. Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji w perspektywie teologicznej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 19 (2010), s. 117-144. *Nota bene*, zarówno Napiórkowski, jak i Kulbat jedynie zdawkowo wspominają o Coksie.

<sup>4</sup> Wpływ Nietzschego na teologię sekularyzacji pozostaje niekwestionowany. Szczególnie wyraźny jest wpływ tego filozofa na myśl D. Bonhoeffera, który z kolei niejako patronuje całemu nurtowi teologii sekularyzacji. Sam Cox odwołuje się wprost do postulatów Bonhoeffera, uważając się za jego spadkobiercę. Por. H. Cox, *The Secular City*, s. 241.



kultury nadchodzącego XX stulecia. Nietzsche pisze: „Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili!”<sup>5</sup>. Pisząc o umierającym Bogu, Nietzsche stał się zwiastunem zmian, które już niebawem miały na dobre zagościć w cywilizacji europejskiej. Sam myśliciel nie mógł jeszcze zobaczyć tych zmian, stąd dalej każe swojemu szaleńcowi mówić: „przyszedłem za wcześnie [...], nie jestem jeszcze na czasie. To olbrzymie zdarzenie jest jeszcze w drodze”<sup>6</sup>. Niezwykle odważna teza XIX-wiecznego filozofa stała się ważnym fundamentem dla teologii sekularyzacji, a także dla pokrewnego nurtu, który określa się mianem właśnie teologii śmierci Boga<sup>7</sup>, w nawiązaniu do Nietzschego<sup>8</sup>. Ponadto niezwykle istotne dla refleksji nad sekularyzacją okazują się intuicje wielkich ojców socjologii. Już August Comte, który ukuł sam termin „socjologia”, *de facto* zapowiedział nadejście epoki poreligijnej w swoim słynnym podziale dziejów. Po epoce teologicznej, czy też mitycznej, miała nastąpić metafizyczna, a po niej wreszcie naukowa, w której ludzkie postrzeganie świata ma być wolne od wpływów wszelakiej religii czy metafizyki<sup>9</sup>. Również idee dwóch wielkich pionierów socjologii – M. Webera i E. Durkheima – są cenne dla refleksji nad sekularyzacją. Zdaniem Durkheima religia jako taka zawsze towarzyszy społeczeństwu, które poprzez nią integruje się i realizuje swoje cele rozwojowe. Obecnie dominującą formą religii – twierdzi Durkheim – jest indywidualizm, stawiający w centrum dobro pojedynczego człowieka, a odpowiednikami niegdysiejszej teologii są nauki ścisłe, gdyż to od nich oczekuje się dziś wyjaśniania rzeczywistości<sup>10</sup>. Takie diagnozy Durkheima można uznać w zasadzie za opisy fenomenu sekularyzacji<sup>11</sup>. Z kolei Max Weber

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, Kraków 1911, s. 168. Wbrew obiegowym opiniom jest jasne, iż Nietzsche nie mówi o nieistnieniu Boga jako takiego, gdyż w ogóle nie zajmuje się zagadnieniami klasycznej metafizyki. Filozof ma raczej na myśli swoisty koniec wpływu idei Boga na życie ludzi i społeczeństw.

<sup>6</sup> Tamże, s. 169.

<sup>7</sup> Zob. Z. Zdybicka, *Problem tak zwanej śmierci Boga*, w: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, s. 133-151.

<sup>8</sup> Sam Nietzsche był oczywiście wielkim krytykiem wiary chrześcijańskiej, por. tenże, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, Kraków 2004. Jednocześnie nie można nie dostrzec u niego pewnej dozy przychylności co do możliwości jakiegokolwiek transcendencji. Znane jest powiedzonko o chęci uwierzenia w takiego Boga, „który by tańczyć potrafił”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 35.

<sup>9</sup> Por. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, Warszawa 1973, s. 4.

<sup>10</sup> Por. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 2010, s. 358-376; zob. tenże, *Próba określenia zjawisk religijnych*, Warszawa 1903.

<sup>11</sup> Choć Durkheim mówi o religii jako o czymś niezbywalnym dla społeczeństwa, w rzeczywistości trudno uznać jego diagnozę współczesnej mu sytuacji za opis jakiegokolwiek religii w klasycznym rozumieniu tego pojęcia. Dla Durkheima zresztą przez religię społeczeństwo ostatecznie zawsze czci samo siebie. Podobnie jest już u Comte’a, który występując przeciwko religii, ostatecznie sam tworzy własną instytucję religijną, propagującą kult Wielkiej Istoty, czyli ludzkości. Zob. A. Comte, *Rozprawa*, s. 536.

uważał, że religijne i magiczne tłumaczenie świata odchodzi całkiem w niepamięć dzięki procesowi racjonalizacji. Sekularyzacja to zatem, zdaniem Webera, proces sukcesywnego odczarowywania rzeczywistości<sup>12</sup>. Gdyby zatem spojrzeć na sekularyzację okiem wielkich mistrzów socjologii, można by powiedzieć, że jest ona procesem dojrzewania ludzkości.

W XX wieku wielu badaczy podjęło namysł nad sekularyzacją, na dobre już mającą miejsce. Religioznawcy zaczęli stawiać pytanie, co to za etap w historii religii, w którym po raz pierwszy w dziejach ludzkości wierzenia religijne zdają się w jakimś sensie znikać. Mircea Eliade pisał, że pozorne zanikanie *sacrum* jest w rzeczywistości jego kamuflażem. Oto bowiem *sacrum* utożsamia się z *profanum*, staje się z nim złączone i pod nim ukryte<sup>13</sup>. Człowiek wciąż pozostaje więc *homo religiosus*, choć obecna jego religijność dotyczy spraw uważanych za świeckie<sup>14</sup>. Z kolei znaczenie cywilizacyjne sekularyzacji podkreśla znany politolog Samuel Huntington w książce poświęconej politycznym perspektywom współczesności<sup>15</sup>. Warto wspomnieć tu także socjologa Petera Bergera, który swego czasu zapowiadał całkowity upadek religii w obrębie cywilizacji euroatlantyckiej<sup>16</sup>. Co więcej, uważał, że to samo chrześcijaństwo w jakimś sensie doprowadza do sekularyzacji. W swojej książce pisze: „Moglibyśmy powiedzieć, że na tym polega głęboka historyczna ironia relacji między religią i sekularyzacją, ironia, którą można by wyrazić w sposób obrazowy mówiąc, że – z historycznego punktu widzenia – chrześcijaństwo stało się swoim własnym grabarzem”<sup>17</sup>. Po pewnym czasie jednak socjolog skorygował nieco swoje poglądy, dostrzegając, że w obliczu dynamicznych przemian świata religia nie tyle znika, ile raczej zmienia tylko swoje formy<sup>18</sup>. Ogólnie należy zauważyć, że sekularyzacja była przedmiotem badań i refleksji na wielu płaszczyznach, zanim stała się na dobre tematem teologicznym i źródłem nowego stylu myślenia teologicznego.

<sup>12</sup> Koncepcja przedstawiona choćby w: M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Poznań 2004.

<sup>13</sup> Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 3.

<sup>14</sup> Często powtarzana jest na przykład teza o religijnym charakterze systemów politycznych, zwłaszcza totalitarnych. Swój naukowy wyraz znalazła ona zwłaszcza w klasycznej pracy E. Voegelina *Die politischen Religionen* (Paderborn 1993).

<sup>15</sup> Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2008.

<sup>16</sup> Por. P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 2005.

<sup>17</sup> Tamże, s. 175. Na paradoks chrześcijaństwa jako czynnika sekularyzującego wskazywał już wcześniej Max Weber. Wiara chrześcijańska w ciągu wieków sprzyjała racjonalizacji świata, wskazywała też na konieczną samodzielność i odpowiedzialność człowieka. Na chrześcijańskie korzenie sekularyzacji wskazuje również H. Cox, co zostanie przedstawione w dalszej części artykułu.

<sup>18</sup> Berger zbliżył się z czasem do chrześcijaństwa – napisał nawet książkę stanowiącą komentarz do wyznania wiary: P. Berger, *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, Warszawa 2007.

Swoistym prekursorem teologii sekularyzacji i teologii śmierci Boga był Dietrich Bonhoeffer, protestancki duchowny i teolog. Najważniejsze intuicje Bonhoeffera zawierają się, co znamienne, nie w rozprawach teologicznych, lecz w listach do przyjaciół. Listy te teolog pisał z więzienia, w którym przebywał w latach 1943-1945, by ostatecznie zostać zabitym przez nazistów<sup>19</sup>. Bonhoeffer podaje krytyce powszechne rozumienie Boga i chrześcijaństwa, skłaniając się ku mówieniu o chrześcijaństwie bezreligijnym. „W jaki sposób Chrystus może być Panem także bezreligijnych?” – pyta Bonhoeffer. I dalej: „Jeśli religia jest tylko szatą chrześcijaństwa – a i ta szata w różnych czasach różnie wygląda – to czym jest bezreligijne chrześcijaństwo?”<sup>20</sup>. Religijna koncepcja Boga to – zdaniem Bonhoeffera – najczęściej *deus ex machina*, Bóg, o którym mówi się dla „pozornego rozwiązania nierozwiązywalnych problemów” i wtedy, „gdy moc ludzka zawodzi”<sup>21</sup>. Taka jednak idea Boga jest, po pierwsze, niegodna, po drugie zaś, skazana na klęskę, bo człowiek coraz lepiej radzi sobie w świecie bez „hipotezy boga”. Bonhoeffer mówi o pewnej dojrzałości świata, który teraz – jeśli ma stanąć naprawdę wobec Boga – musi stanąć przed nim jako dorosły<sup>22</sup>. Chrześcijaństwo współczesne musi zatem być bezreligijne – w tym sensie, że nie może dłużej funkcjonować jako realizacja tych potrzeb religijnych, których współcześni ludzie już nie mają.

Drugim ważnym protestanckim myślicielem, który wpłynął na nurt teologii sekularyzacji, jest Paul Tillich. W swych naukowych rozprawach występuje on mocno przeciwko koncepcji Boga jako jednego z wielu bytów, który miałby się od innych różnić jedynie pewną szczególną doskonałością. Tillich dostrzega też, że przy okazji sekularyzacji staje się jasne, iż nie istnieje jakaś specjalnie święta sfera, gdyż w świetle Objawienia wszystko jest jednocześnie święte i świeckie. Bóg zaś nie jest jakimś bytem unoszącym się nad innymi bytami, bo wtedy sam byłby częścią rzeczywistości. Jest natomiast głębią, istnieniem i sensem wszystkich rzeczy – tym, co niuwarunkowane<sup>23</sup>. W tym kontekście Tillich pisze słowa, które mogą brzmieć szokująco: „Bóg nie istnieje (nie egzystuje). Jest On samo-

<sup>19</sup> Zob. biografię teologa: E. Metaxas, *Bonhoeffer. Prawy człowiek i chrześcijanin przeciwko Trzeciej Rzeszy*, Kraków 2012.

<sup>20</sup> D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 240.

<sup>21</sup> Tamże, s. 241.

<sup>22</sup> W liście z 8 czerwca 1944 roku D. Bonhoeffer pisze: „Uważam atak chrześcijańskiej apologetyki na dojrzałość świata po pierwsze za bezsensowny, po drugie za nieprzyzwoity i po trzecie za niechrześcijański. Bezsensowny – ponieważ wydaje mi się podobny próbie cofnięcia kogoś, kto jest już dorosłym człowiekiem, z powrotem w okres dojrzewania, czyli uzależnienia go od rzeczy, od których faktycznie nie jest już zależny, wepchnięcia w problemy, które naprawdę nie są już jego problemami. Atak ten jest też nieprzyzwoity, ponieważ próbuje się tutaj wykorzystać słabość człowieka do obcych mu, niepotwierdzonych swobodnie celów. Jest niechrześcijański, ponieważ miesza Chrystusa z pewnym stadium ludzkiej religijności, tj. z pewnym ludzkim prawem” (tamże, s. 252-253).

<sup>23</sup> Por. P. Tillich, *Pytanie o niuwarunkowane*, Kraków 1994.

bytem poza esencją i egzystencją. Dowodzić przeto, że Bóg istnieje, znaczy to negować Go<sup>24</sup>. Wiare natomiast Tillich rozumie nie tyle jako jakiś akt rozumowy, jak często bywało w redukcyjnych ujęciach teologicznych, ile jako całościowo egzystencjalny akt bezwarunkowego zatroskania<sup>25</sup>. Dzięki Tillichowi teologowie sekularyzacji odkryli, że klęska religii i idei Boga może okazać się wręcz upadkiem pewnej formy bałwochwalstwa i momentem, w którym odkryć można obecność prawdziwego, niewysłowionego Boga.

Wyzwanie rzucone przez takich myślicieli, jak Bonhoeffer, Tillich, a także Fridrich Gogarten<sup>26</sup>, zostało podjęte przez wielu teologów sekularyzacji. Godną odnotowania jest tu pozycja *Honest to God* Johna A.T. Robinsona z 1963 roku. Anglikański biskup przekonywał w niej, iż skończyła się definitywnie pewna epoka, w której narracja o Bogu opierała się na pewnym szkielecie założeń metafizycznych. W miejsce takiej idei Boga ponad światem Robinson proponuje rozumienie Tillichowskie – Bóg jako podstawa, głębia i źródło wszelkiego bycia. Koncepcja Boga będącego istotą ponadświatową, o której można zastanawiać się, czy istnieje, czy nie, nie może ostać się we współczesnej kulturze<sup>27</sup>. Idąc za Bonhoefferem, Robinson odrzuca także koncepcję odrębnej sfery *sacrum*, która miałyby należeć do wiary<sup>28</sup>. Książka Robinsona uchodzi za jedną z pierwszych pozycji wprost należących do nurtu teologii sekularyzacji, choć nie porusza jeszcze *explicite* samego fenomenu, a raczej w jego obliczu próbuje formułować nowe postulaty teologiczne. Teologiem, który jako jeden z pierwszych napisał pracę bezpośrednio analizującą zjawisko sekularyzacji w perspektywie orędzia chrześcijańskiego, jest wreszcie Harvey Cox. Jego pozycja *The Secular City*, wydana w 1965 roku, prezentuje głęboki teologiczny namysł nad rzeczywistością tych zmian w kulturze współczesnej, które doprowadzają do głębokiego kryzysu religii i dotychczasowych form mówienia i myślenia o Bogu<sup>29</sup>. Oprócz tej książki, będącej pierwszą opublikowaną przez Coxa, teolog na kolejnych etapach swojej twórczości wciąż uwzględniał jako kluczowy kontekst epoki sekularyzacji. W wydanej w 2009 roku pozycji *The Future of Faith* koryguje nieco swoje poglądy, prezentując postulaty teologiczne, które są możliwe do przyjęcia dla ludzi współczesnych w epoce postsekularyzacyjnej<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, Kęty 2004, s. 191.

<sup>25</sup> Koncepcja przedstawiona szczególnie w: P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1984.

<sup>26</sup> Ten protestancki teolog jako jeden z pierwszych upatrywał źródeł sekularyzacji w samym Objawieniu biblijnym. Por. F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott Und Welt*, Stuttgart 1956.

<sup>27</sup> Por. J.A.T. Robinson, *Honest to God*, Philadelphia 1963, s. 17. Zdaniem Robinsona taka idea Boga musi odejść w zapomnienie, podobnie jak wcześniej odrzucona została idea Boga mieszkającego ponad światem w sensie dosłownym – w jakimś ponadziemskim niebie.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 84-104.

<sup>29</sup> H. Cox, *The Secular City*, New York 1965.

<sup>30</sup> Por. H. Cox, *The Future of Faith*, New York 2009.

## COXA TEOLOGIA SEKULARYZACJI

Harvey Cox problem sekularyzacji stawia w centrum swojego teologicznego namysłu. Samą sekularyzację rozumie jako „wyzwolenie człowieka spod religijnego i metafizycznego nadzoru, przeniesienie jego uwagi z innego świata na ten obecny”<sup>31</sup>. Tenże proces jest zdaniem autora *The Secular City* nieuchronnym skutkiem zwyczajnego rozwoju społecznego. Cox wyróżnia trzy etapy historii społeczeństwa, z których pierwszym jest plemię (*tribe*), następnym miasteczko (*town*), a ostatnim wreszcie miasto (*city*)<sup>32</sup>. Ludzie żyjący w plemienu są całkowicie zamknięci na obcych, plemię bowiem cechuje się wyraźnym podkreśleniem swojej odrębności. Bóg plemienny jest więc bogiem partykularnym, związanym tylko z tym oto plemieniem i konkurującym z bogiem drugiego plemienia. Ponadto plemię jest społecznością o niskim stopniu rozwoju, toteż odwołując się do swego boga, tłumaczy wszystko to, czego nie potrafi wyjaśnić w sposób naturalny<sup>33</sup>. W plemienu bardzo mało zależy od człowieka, a bardzo wiele od boga. Kolejnym stadium jest miasteczko, w którym społeczność zaczyna organizować sobie życie według świeckich, naturalnych zasad. Społeczeństwo żyjące w formie miasteczka stopniowo otwiera się na innych, obcych. Bóg miasteczka jest już Bogiem uniwersalnym, jednym Bogiem wszystkich ludzi. Wciąż jednak służy on jako hipoteza do wyjaśniania trudnych zagadnień przyrodniczych czy politycznych. Oczywiście dzieje się to w mniejszym zakresie, niż to było w plemienu. Wciąż jednak życie społeczne ma charakter zasadniczo religijny<sup>34</sup>. Ostatnim etapem rozwoju społeczeństw, zdaniem Coxa trwającym obecnie, jest miasto, które zgodnie z tytułem książki jest całkowicie świeckie. Społeczność żyjąca w mieście potrafi zorganizować sobie życie polityczne, gospodarcze i kulturalne bez odwołania się do sił nadprzyrodzonych. Potrafi także ujarzmić siły natury i dzięki racjonalizacji związanej z naukami ścisłymi nie rozumie już tych sił jako efektów działania bogów czy Boga<sup>35</sup>. Krótko mówiąc, im bardziej społeczeństwo się rozwija, tym mniej jest religijne. Mieszkaniec miasta może być wierzącym, lecz należy to do jego osobistej życiowej postawy i decyzji. Nie ma zaś już wiary rozumianej jako sposób tłumaczenia świata. Dlatego miasto jest miejscem ostatecznej sekularyzacji – w mieście nie trzeba już mówić o Bogu.

Nie tylko jednak socjologiczne prawidła stanowią klucz do wyjaśnienia procesów sekularyzacyjnych. Cox upatruje wręcz także przyczyn procesu zeświecczenia kultury w samym Objawieniu. Zdaniem teologa-baptysty to właśnie wiara chrześcijańska wcielana w świat sprawia, że świat ten się sekularyzuje. Cały ten

<sup>31</sup> H. Cox, *The Secular City*, s. 17 (tłum. własne).

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 7-13.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 8.

<sup>34</sup> Cox nawiązuje tu do greckiej tradycji *polis*. Por. tamże, s. 9.

<sup>35</sup> Innym określeniem tego stadium miasta (*city*) jest *technopolis*. Por. tamże, s. 6.

paradoks łatwiej zrozumieć, przyglądając się wymienionym przez Harveya Coxa biblijnym czynnikom sekularyzacji<sup>36</sup>.

Pierwszym z tych czynników jest teologia stworzenia<sup>37</sup>. Według Biblii świat został stworzony dobrowolnie przez Boga, toteż nie stanowi jakiegś Jego części i sam w sobie nie ma nic boskiego. Świat jest Bożym dziełem, lecz nie jest bóstwem ani nie jest wypełniony jakimiś bóstwami, jak widział to pierwotny politeizm. W polemice z magicznymi, politeistycznymi i panteizującymi wierzeniami ludów ościennych Izrael proponuje teologię stworzenia, która *de facto* implikuje świeckość świata. Wszelka sakralizacja natury jest tym, od czego Objawienie stanowczo się odcina. Mało tego, Objawienie pokazuje, że cała rzeczywistość materialna nie tylko nie ma panować nad człowiekiem, ale to on ma panować nad nią. Tak więc wówczas, gdy zaleźniony człowiek padał na kolana przed potęgą natury i ubóstwiał ją, Izraelita twierdził, że natura jest darem od Boga, który to dar człowiek ma przyjąć i nad którym ma panować. Świeckie postrzeganie świata przyrody, które przyczyniło się w dużej mierze do rozwoju nauk ścisłych w kręgu kultury chrześcijańskiej<sup>38</sup>, ma swe potężne źródło w judeochrześcijańskiej teologii stworzenia.

Kolejnym źródłem sekularyzacji zawartym w Objawieniu biblijnym jest teologia wyjścia (Exodusu)<sup>39</sup>. Tym razem sferą sekularyzowaną jest nie przyroda, lecz polityka. Władza polityczna przez całe wieki w różnych kulturach uchodziła za pochodzącą z namaszczenia bogów lub Boga. W ten sposób tłumaczono, dlaczego jakaś osoba lub grupa osób ma sprawować władzę nad innymi. Uważano, że władzy – z powodu jej sakralnego charakteru – nie wolno się przeciwstawiać. Taka sakralizacja władzy jest szczególnie widoczna w antycznym Egipcie, gdzie faraon wprost uważany był za bezwarunkowego bożego reprezentanta. W zderzeniu z tą egipską koncepcją pojawiają się roszczenia ludu wybranego, który pod władzą Mojżesza sprzeciwia się władzy faraona. Władca ten nie jest reprezentantem Boga, lecz przeciwnie – Bóg sam drwi z niego i przeciwstawia się jego roszczeniom (zob. Wj 5-10). W świetle Objawienia człowiek nie jest poddany w sposób absolutny władzy politycznej. Władca jak każdy człowiek może się mylić i należy mu się czasem przeciwstawiać. Ucieczka Izraelitów z Egiptu oznacza *de facto* bunt przeciwko reżimowi uciskającemu człowieka. Trzeba dodać, że jak podkreśla Cox, w samej Biblii, a potem także w historii Kościoła pojawiały się tendencje

<sup>36</sup> Na początku poświęconego tym wpływom rozdziału Cox pisze: „Thus the ‘disenchantment of nature’ begins with the Creation; the ‘desacralization of politics’ with the Exodus; and the ‘deconsecration of values’ with the Sinai Covenant, especially with its prohibition of idols” (tamże, s. 17).

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 21-24.

<sup>38</sup> Por. J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin 2000, s. 12-13.

<sup>39</sup> Por. H. Cox, *The Secular City*, s. 25-30.

do ponownego sakralizowania władzy politycznej<sup>40</sup>. Nie zmienia to według Coxa faktu, że teologia wyjścia pozostaje istotnym źródłem sekularyzacji. Pokazuje ona, iż ustroj polityczny należy do sfery ludzkich działań i nie wolno sankcjonować żadnych doraźnych rozwiązań przez bezprawne odwoływanie się do rzekomej instancji boskiej, mającej daną władzę legitymizować.

Ostatnie biblijne źródło sekularyzacji to zdaniem Coxa teologia przymierza synajskiego<sup>41</sup>. Tutaj z kolei desakralizowaną sferą życia są ludzkie wartości. Cox zauważa, że w dzisiejszych czasach wszelkie wizje, poglądy i przekonania są uważane za relatywnie ważne w zależności od kontekstu. Każdy bowiem człowiek jest wielorako uwarunkowany historycznie, społecznie i kulturowo, a więc jego system wartości nie może nosić na sobie znamienia bezwzględności i niezmienności. Krótko mówiąc, nie może być uważany za sakralny, lecz jedynie za ludzki. Cox utrzymuje, iż u źródeł tego przekonania może stać Objawienie, a konkretnie prawo Synaju, które prezentuje całkowity zakaz przedstawiania Boga i uznawania czegokolwiek utworzonego przez człowieka za coś boskiego<sup>42</sup>. Teolog dopatruje się w tym starotestamentalnym ikonoklazmie potwierdzenia faktu, że Bóg jest niewyrażalny, a więc wszystko, co ludzie wyrażają, nie jest Bogiem. Żadne systemy wartości, żadne przekonania nie mogą być uznane za sakralne. Wszelkie ludzkie wartości są świeckie, bo są względne i zmienne. Tylko sam Bóg, który jest niewyrażalny, jest także bezwarunkowo święty i niezmienny.

Harvey Cox proponuje zatem, by spojrzeć na sekularyzację przychylnie. Jest ona procesem koniecznym, a więc nie ma sensu występowanie przeciwko niej. Nie da się jej zatrzymać, wynika bowiem z samego rozwoju życia społecznego. Ponadto sekularyzacja, jak twierdzi Cox, nie jest sama w sobie antychrześcijańska. Powoduje ona pewien kryzys chrześcijaństwa, ale stanowi dla niego raczej wyzwanie niż zagrożenie. Cox wskazuje także na to, iż sekularyzacja ma sama w sobie korzenie chrześcijańskie, to znaczy objawieniowe. Chrześcijaństwo nie jest przeciwne sekularyzacji, gdyż samo prowadzi do zeświecczenia świata. Zdaniem Coxa, podobnie jak wcześniej Bonhoeffera, sekularyzacja oznacza pewną dojrzałość ludzkości, która teraz musi szukać nowego stylu przeżywania swojego odniesienia do Boga.

Na wczesnym etapie swojej twórczości Cox prezentuje niezwykle odważne postulaty i wnioski w odniesieniu do relacji chrześcijaństwa do sekularyzacji. Autor *The Secular City* jest właściwie piewą współczesnej cywilizacji wielkomiejskiej, uważając, że w zasadzie jest ona nieświadomie chrześcijańska. Cox nie tylko nie dołącza się do grupy myślicieli upatrujących we współczesnej kulturze

<sup>40</sup> Cox odwołuje się do okresu monarchii w Izraelu. Ponadto przywołuje sytuację polityczną średniowiecza, gdy władcy ponownie zaczęli być uważani za pomazańców boskich. Por. tamże, s. 26.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 30-36.

<sup>42</sup> Niczego tu nie zmienia późniejszy chrześcijański fenomen oddawania czci ikonom, jeśli rozumie się go ortodoksyjnie. Por. KKK 1159.

głównie zagrożenia dla wiary, ale wręcz przedstawia XX-wieczne społeczeństwo jako odzwierciedlające w dużej mierze przesłanie Ewangelii. I tak na przykład postępującą w życiu społecznym anonimowość Cox pochwala i uważa za wielką szansę<sup>43</sup>. Anonimowość paradoksalnie umożliwia generację prawdziwej wspólnoty, która nie powstaje już niejako „z natury”, jak dawne wspólnoty sąsiedzkie, lecz powstaje na bazie prawdziwych więzi i wspólnych doświadczeń<sup>44</sup>. Inną chwaloną przez Coxa cechą współczesnego, zsekularyzowanego społeczeństwa jest mobilność<sup>45</sup>. Coraz mniej jest ludzi zadomowionych, a coraz więcej gotowych zostawić wszystko i wyruszyć tam, gdzie otwierają się nowe perspektywy. Cox twierdzi, że współczesna mobilność dokładnie odpowiada biblijnej koncepcji człowieczeństwa. W Piśmie Świętym człowiek jest ukazany jako niemający stałego miejsca, lecz wyruszający w nieznaną, pielgrzymujący. Mało tego, również sam Bóg jest ukazany jako mobilny, szczególnie w Pięcioksięgu, gdzie objawia się w różnych miejscach, prowadzi lud przez pustynię w słupie obłoku, a wreszcie Jego obecność wyraża przenoszona Arka Przymierza<sup>46</sup>. To wszystko zatem, co budzi lęk sceptyków, dla Coxa jest oznaką czegoś niesamowitego – świat zsekularyzowany jest gotowy jak nigdy dotąd do przyjęcia Chrystusa.

W końcowej części *The Secular City* teolog podejmuje ryzyko prognozy przyszłości samej teologii, czyli mówienia o Bogu. Jego zdaniem musi się ona totalnie zmienić, jeśli chce być inteligibilna dla współczesnego człowieka. Wobec tego należałoby dowartościować pojęcia związane z polityką czy socjologią<sup>47</sup>. Wreszcie najbardziej kontrowersyjną tezą młodego Coxa jest przekonanie o tym, że być może trzeba zrezygnować ze słowa „Bóg”<sup>48</sup>. Według Coxa „Bóg” ma konotacje metafizyczne i religijne, które są tak mocno ugruntowane, że nie da się ich oddzielić od samego terminu. Jeśli zatem stają się one obce współczesnemu mieszkańcowi świeckiego miasta, obce będzie też dla niego słowo „Bóg”. Ta odważna teza nie znalazła kontynuacji u samego Coxa, choć rozwinęła się skądinąd w tak zwanej teologii śmierci Boga<sup>49</sup>. Sam Harvey Cox z biegiem swojego życia i rozwoju

<sup>43</sup> Por. H. Cox, *The Secular City*, s. 40.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 46-49.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 49-58.

<sup>46</sup> Warto także odnotować, że szczególnie Księga Ezechiela wskazuje wyraźnie na mobilność chwały JHWH. W ten sposób ukazuje fakt, iż Bóg nie jest związany na stałe z żadnym konkretnym miejscem, nawet Świątynią Jerozolimską. Por. Ez 1; 10.

<sup>47</sup> Por. H. Cox, *The Secular City*, s. 243.

<sup>48</sup> Cox pisze: „We cannot simply conjure up a new name. Nor can we arbitrarily discard the old one. God does reveal His name in history, through the clash of historical forces and the faithful efforts of a people to discern His presence and respond to His call. A new name will come when God is ready” (tamże, s. 265).

<sup>49</sup> Por. H. Cox, *On not leaving it to the snake*, New York 1967, s. 3-13. Cox analizuje tam fenomen teologii śmierci Boga. Zob. także pochodzącą z tego samego okresu klasyczną pozycję jednego z propagatorów tak zwanego „chrześcijańskiego ateizmu”: T. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966.



naukowego nieco skorygował swojego poglądy. Wciąż podkreślając realność i niebywałą wagę procesu sekularyzacji, dostrzegł, iż są takie rejony świata, gdzie wiara odradza się z niebywałą siłą. Sekularyzacja nie stała się więc końcem chrześcijaństwa tradycyjnie rozumianego, lecz raczej czynnikiem wprowadzającym w nim pewne zmiany. Pod jej wpływem zmniejszyła się, zdaniem Coxa, rola aspektów instytucjonalnych i dogmatycznych w chrześcijaństwie, a zwiększyła się rola osobistego doświadczenia religijnego i wiary rozumianej jako droga życia. Cox z biegiem lat szczególną uwagę poświęcał tym zjawiskom, które korygowały jego poglądy w tymże kierunku – latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia<sup>50</sup> i ruchowi pentakostalnemu<sup>51</sup>. Ostatecznie w książce *The Future of Faith* spotkać się można z tezami pokazującymi, że wiara nie staje się wcale mniej widoczna w społeczeństwie będącym pod wpływem sekularyzacji. Jej rozumienie natomiast podlega pewnej zmianie. Cox pokazuje, że sekularyzacja wymaga nowego rozumienia wiary, a więc poniekąd nowej teologii.

## JAKA TEOLOGIA PO SEKULARYZACJI

Sekularyzacja sama domaga się refleksji teologicznej, ale także stanowi postulat dla całej teologii jako takiej. Ogromne zmiany, jakie dokonały się w kulturze pod wpływem sekularyzacji, nie mogą pozostać bez oddźwięku w refleksji nad orędziem chrześcijańskim. Sekularyzacja zatem obliuguje do podjęcia wyzwania teologii postsekularyzacyjnej, czyli umieszczonej w kontekście współczesnego, w dużej mierze areligijnego świata. Harvey Cox jest jednym z tych teologów, którzy takie wyzwanie podjęli. Cała teologia Coxa ma wyraźne tło sekularyzacji. Szczególnie godna uwagi jest w tym względzie książka *The Future of Faith*, w której teolog prezentuje wizję możliwości przeżywania i rozumienia wiary chrześcijańskiej w obecnej epoce.

Cox, reflektując nad miejscem i rolą wiary w życiu człowieka i społeczeństwa, proponuje trzyetapową periodyzację dziejów Kościoła. Kluczem do tego podziału jest rozumienie samej wiary, jakie dominowało w danej epoce<sup>52</sup>. Pierwszy okres Cox określa mianem epoki wiary (*Age of Faith*)<sup>53</sup>. Jest to czas pierwszych wieków chrześcijaństwa, od czasów apostoelskich aż do tak zwanego przełomu konstantyń-

<sup>50</sup> Zob. np. H. Cox, *Religion In the Secular City*, New York 1984, s. 107-117. Ponadto Cox poświęcił odrębną książkę jednemu z klasyków teologii wyzwolenia: H. Cox, *The Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of World Christianity*, New York 1988.

<sup>51</sup> H. Cox, *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Cambridge–Massachusetts 1995.

<sup>52</sup> Rozumienie pojęcia wiary jest rzeczywiście niezwykle istotnym parametrem dla całej teologii i można ubolewać, że traktat *De fide* coraz rzadziej znajduje należne mu miejsce w *ratio studiorum* na wydziałach teologicznych.

<sup>53</sup> Por. H. Cox, *The Future of Faith*, s. 5.

skiego. W tym czasie wiara była, zdaniem Coxa, rozumiana przede wszystkim jako pewna egzystencjalna postawa, styl życia, przepojony ufnością do Boga i miłością bliźniego. Być wierzącym oznaczało naśladować Jezusa w Jego postawie i działaniu. „Wiara oznaczała nadzieję i przekonanie o nadejściu nowej ery wolności, uzdrowienia i współczucia, które Jezus objawił. Być chrześcijaninem oznaczało żyć w Duchu Jezusa, podzielać Jego nadzieję i podążać za Nim w dziele, które rozpoczęła”<sup>54</sup>. Epoka wiary ma więc swoją genezę w życiu apostołów, a wreszcie samego Jezusa. Toteż niezwykle istotne jest, zdaniem Coxa, wskazanie na Chrystusa jako wierzącego. Wiara chrześcijańska oznaczała w pierwszych wiekach podjęcie drogi wiary samego Jezusa<sup>55</sup>. Czynniki instytucjonalne i dogmatyczne nie zostały jeszcze wówczas w pełni wykształcone, a mimo to Kościół trwał w jedności mocą Ducha Świętego. Epoka wiary ma więc także pewien rys przedinstytucjonalny.

Kolejną epoką dziejów chrześcijaństwa jest epoka wierzeń (*Age of Belief*)<sup>56</sup>. Zdaniem Coxa rozpoczęła się ona wraz z rządami Konstantyna Wielkiego, a kończy się dopiero współcześnie. Ta epoka jest niezwykle krytycznie oceniana przez teologa. Miała wówczas nastąpić dewaluacja pojęcia wiary, kierująca jego znaczenie od egzystencji i postawy do światopoglądu i przekonania. Wiarę zaczęto rozumieć właśnie jako wierzenia, czyli jako przyjmowanie tez na temat rzeczywistości transcendentnej. Bycie wierzącym zaczęło oznaczać już nie tyle reprezentowanie radykalnej postawy ucznia Chrystusa, ile raczej akceptację dogmatów i podporządkowanie się hierarchii kościelnej. Najbardziej dominującym rozumieniem wiary w tej epoce pozostawała jej interpretacja intelektualistyczna. Wierzy się nie tyle Bogu, ile raczej wierzy się w twierdzenia o Nim. Takie rozumienie wiary znalazło swój wyraz jeszcze w nauczaniu Soboru Watykańskiego I. Świadczy to o długotrwałym żywocie tego stylu myślenia w teologii chrześcijańskiej<sup>57</sup>. Epoka wierzeń oznacza zatem – według Coxa – pewne poważne wypaczenie sensu orędzia chrześcijańskiego<sup>58</sup>.

Trzeci, mający się właśnie rozpoczynać, okres dziejów chrześcijaństwa to według Coxa epoka Ducha (*Age of the Spirit*)<sup>59</sup>. Epoka ta ma być paralelna do pierwszej. Wiara znów zaczyna być rozumiana jako osobista droga życia, a nie jako zbiór poglądów na sprawy religijne. W epoce Ducha struktury instytucjonalne Kościoła tracą na znaczeniu, a tym, co najważniejsze w wierze, jest zdaniem

<sup>54</sup> Tamże (tłum. własne).

<sup>55</sup> Temat wiary Jezusa coraz częściej jest dyskutowany w teologii. O wierze Jezusa jako drodze zob. G. Strzelczyk, *Droga wiary Jezusa*, „Pastores” 11, 4 (2010), s. 17-24.

<sup>56</sup> Por. H. Cox, *The Future of Faith*, s. 73-84.

<sup>57</sup> Por. DS 3008.

<sup>58</sup> Oczywiście podział na epoki jest umowny i nie można z niego wyprowadzać wniosków dotyczących konkretnych osób. Sam Cox przyznaje, że w czasie epoki wierzeń żyło wielu ludzi, którzy reprezentowali prawdziwą wiarę. Por. *The Future of Faith*, s. 8.

<sup>59</sup> Tamże, s. 11.

samych wierzących osobiste doświadczenie<sup>60</sup>. Stąd niebawem rozwój wspólnot charyzmatycznych, które akcentują ten właśnie doświadczeniowy aspekt wiary<sup>61</sup>. Ponadto wiara staje się coraz mocniej związana z konkretnym życiem, jego warunkami i problemami. Tu z kolei trzeba wspomnieć o latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, która akcentuje potrzebę działania w świecie i przemieniania go<sup>62</sup>. W epoce Ducha wiara wzywa zatem do aktywności i działania. Ponadto jest przeżywana kontekstualnie, a nie w oderwaniu od egzystencji. Wiara jest całościową postawą, aktem pójścia za Jezusem. W tym sensie obecne czasy, zdaniem Coxa, przypominają czasy apostołskie. Zanik znaczenia tradycyjnych form religijnych pod wpływem sekularyzacji nie stanowi zagrożenia dla samej wiary, lecz daje możliwość jej oczyszczenia i pogłębienia. Ostatecznie wiara jako taka nie poddaje się sekularyzacji, lecz wciąż jest potężną siłą, kształtującą życie ludzi i społeczeństw. Cox pisze na końcu swojej książki: „wszystkie znaki wskazują, że jesteśmy gotowi wkroczyć w nową epokę Ducha i że przyszłość będzie przyszłością wiary”<sup>63</sup>.

Proponowany przez Coxa podział dziejów Kościoła pokazuje, iż sekularyzacja może odegrać wręcz pozytywną rolę dla samej wiary. Może bowiem oczyścić ją z tego wszystkiego, co było jedynie uwarunkowanymi kulturowo i historycznie dodatkami<sup>64</sup>. Te zaś dodatki niejednokrotnie wręcz zaciemniały raczej, niż rozjaśniały istotę samej wiary. Próbować utrzymywać dawne formy praktykowania wiary mogłoby przypominać walkę z wiatrakami. Zamiast tego lepiej zastanowić się, na ile świat współczesny jest gotowy przyjmować Boga i jak mu o Nim opowiedzieć, czyli jak uprawiać teologię.

Pierwszą rzeczą, która się nasuwa, jest kontekstualność refleksji i narracji teologicznej. Odrywanie teologii od konkretnego kontekstu czasu i miejsca, w którym żyje teolog i w którym żyją jego odbiorcy, wydaje się drogą donikąd. W świecie postsekularyzacyjnym teologia musi także być postsekularyzacyjna, czyli traktująca poważnie i uwzględniająca zmiany, jakie dokonały się w kulturze w ciągu ostatniego wieku. Teologia tak ustawiona wobec współczesności może odkryć

<sup>60</sup> Rzecz jasna, mówiąc o epoce Ducha, Cox nawiązuje do znanych poglądów Joachima z Fiore. W przeciwieństwie do tego średniowiecznego teologa zaznacza jednak, że epoka Ducha nie musi być wcale ostatnią z epok dziejów Kościoła. Ponadto Coxa periodyzacja ma charakter jedynie umowny, a Joachima ściśle historyzoficzny. Por. tamże, s. 8-9; G. D'Onofrio, *Historia teologii II – Epoka średniowieczna*, Kraków 2005, s. 272-275.

<sup>61</sup> Por. H. Cox, *The Future of Faith*, s. 199-211, gdzie autor omawia fenomen ruchu pentakostalnego.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 187-197, rozdział poświęcony teologii wyzwolenia. Ponadto Cox zwraca uwagę na rozwój wspólnot skoncentrowanych na działaniu społecznym i charytatywnym. Podaje przykład katolickiej Wspólnoty Sant'Egidio. Zob. tamże, s. 171-173.

<sup>63</sup> Tamże, s. 224 (tłum. własne).

<sup>64</sup> W swojej książce o wierze S.C. Napiórkowski pisze: „Przecież chrześcijaństwo to przede wszystkim wiara w Boga, w Chrystusa Zbawiciela, to nadzieja życia w Chrystusie i miłość Chrystusa. Praktyki zewnętrzne można w znacznej mierze zredukować, zakazać ich lub je usunąć, a wiara może pozostać” (S. Napiórkowski, *O wierze. Nie tylko na Rok Wiary*, Lublin 2012, s. 136-137).

ze zdumieniem, że w niektórych aspektach czasy współczesne są jakby idealnie przysposobione do przyjęcia Chrystusa. Harvey Cox dostrzegał na przykład, iż szczególnie wyraźną cechą człowieka współczesnego jest pragmatyzm<sup>65</sup>. Zamiast krytyki tego pragmatycznego nastawienia współczesności i narzekania na to, że ludzie są skoncentrowani na działaniu, a nie na refleksji metafizycznej, można dostrzec trzeźwym okiem, iż to właśnie praktyka życia, a nie rozważania metafizyczne, była od początku najważniejsza w życiu chrześcijańskim. Chrześcijaństwo określano już w Dziejach Apostolskich jako drogę<sup>66</sup>, a więc wskazywano na wiarę jako sposób życia, czyli coś właśnie pragmatycznego. Inne cechy współczesnego człowieka, jak na przykład wskazana już wyżej anonimowość, czy mobilność, stają się szansą odpowiednio do stworzenia prawdziwych, głębokich więzi międzyludzkich i zrozumienia, że człowiek jest na ziemi jedynie pielgrzymem, którego prawdziwy dom jest gdzie indziej. Sekularyzacja powoduje także, poprzez rozwój nauki i techniki, że Bóg jako hipoteza mająca wyjaśniać trudne aspekty rzeczywistości staje się niepotrzebny<sup>67</sup>. Zamiast tego Bóg staje przed człowiekiem już nie jako potrzebna hipoteza, lecz – zgodnie z Objawieniem – jako Miłość i wezwanie do miłości. Sekularyzacja przypomina także, że żadne ludzkie pojęcia – zawsze wszak uwarunkowane kulturowo i historycznie – nie mogą ostatecznie uchwycić boskiej rzeczywistości. Tym samym staje się wezwaniem do przyznania należnego prymatu drodze apofatycznej w teologii chrześcijańskiej<sup>68</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Myśl Harveya Coxa prowokuje do głębokiej refleksji nad miejscem i rolą teologii we współczesnym zeświecczonym świecie. Wydaje się, że następuje przedziwna zależność: z jednej strony teologia naświetla i głęboko interpretuje zjawisko sekularyzacji, z drugiej strony sama sekularyzacja staje się przyczynkiem do refleksji na temat znaczenia teologii. Jest pewne, że sekularyzacja jest tak silnie wpisana w kontekst współczesny, iż teologowi nie wolno tego zjawiska

<sup>65</sup> Por. H. Cox, *The Secular City*, s. 62-70.

<sup>66</sup> Por. Dz 9,2; C.S.C. Williams, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, London 1964, s. 122.

<sup>67</sup> Krytykę koncepcji „Boga od zapychania dziur” podejmuje często M. Heller, zob. np. *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków 2008.

<sup>68</sup> A. Napiórkowski pisze: „A może też sekularyzm i sekularyzacja są przyczynkiem dla *theologia negativa*, którą to II Sobór Watykański całkiem pominął, a która mówi o skrytości Boga? W tej perspektywie ateizm może się jawić jako ukryty teizm” (tenże, *Współczesny sekularyzm*, s. 38). Warto też odnotować fenomen popularnych książek T. Halika, który w swojej refleksji uwzględnia i poważnie traktuje zjawisko sekularyzacji, a jednocześnie – nieprzypadkowo – w głębokiej warstwie swojej myśli reprezentuje teologię negatywną. Zob. np. T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, Kraków 2009.

lekceważyć<sup>69</sup>. Uwzględnienie tego procesu może być teologicznie bardzo pożyteczne. Byłoby błędem potraktowanie go jedynie jako zagrożenia. Sekularyzacja przede wszystkim prowokuje do tego, by teologię związać mocno z egzystencją człowieka. Jeśli teologia ma rozświetlać życie konkretnych ludzi, musi być z tym życiem naprawdę związana<sup>70</sup>. Postulat związku dogmatyki z egzystencją chrześcijańską i w ogóle ludzką jest zresztą powszechnie powtarzany. Sekularyzacja jednak sprawia, że staje się on palącą koniecznością. Zdaje się, że teologia nie może już bazować na schematach religijnego myślenia, gdyż coraz mniej ludzi takie myślenie reprezentuje. Współczesny, zsekularyzowany człowiek ceni natomiast nie teorie, koncepcje i spekulacje na temat Boga, lecz to, co realnie jest związane z jego życiem. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że w obliczu sekularyzacji przed teologią stają dwie możliwości: albo na powrót, jak to było w jej początkach, zwiąże się z życiem i doświadczeniem osób, albo, zgodnie z często powtarzanym powiedzeniem, stanie się zbiorem odpowiedzi na pytania, których nikt nie zadaje.

#### SECULARIZATION AND POST-SECULARIZATION THEOLOGY. HARVEY COX'S PROPOSITIONS

##### Summary

Secularization appears to be one of the vital elements in modern theology. Its sense for understanding faith and Christian life is tremendous, thus it demands deep reflection. Changes that have occurred in culture during the last century have made it essential to consider a parameter of secularization as a part of modern theology. Harvey Cox's view includes both deep reflection upon secularization and post-secularization theology. He analyzes the phenomenon of secularization from a theological perspective, placing his theology in a context of secularized world. The basic postulate for post-secularization theology is a relation between the theological reflection and life and experience of different people and Christian communities.

Słowa kluczowe: Harvey Cox, sekularyzacja, teologia sekularyzacji, teologia kontekstualna, teologia śmierci Boga.

Key words: Harvey Cox, secularization, theology of secularization, contextual theology, death of God theology.

---

<sup>69</sup> Twierdzenie, że sekularyzacja należy do kontekstu państw Europy Zachodniej, lecz nie Polski, byłoby „grą na zwłokę”. Nawet jeśli jeszcze nie należy, można się spodziewać, że wkrótce będzie należeć.

<sup>70</sup> Warto przywołać ponownie myśl Paula Tillicha, który w swojej *Teologii systematycznej* zastosował metodę korelacji, wiążąc egzystencjalne pytania z teologicznymi odpowiedziami. Zarys metody w: P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. I, Kęty 2004, s. 61-66.



---

## DOKUMENTACJA

---

Ks. Stanisław Kozakiewicz\*  
WT UW-M, Olsztyn

### STANISŁAWA HOZJUSZA NAUKA O ZBAWIENIU W KOŚCIELE KATOLICKIM

Rozwój wybranych aspektów eklezjologicznych i soteriologicznych myśli Hozjusza w relacji do osiągnięć teologii współczesnej, Olsztyn 2013, SQL, ss. 306.

Soteriologia – i jej historia – pasjonuje mnie od wielu lat, ponieważ mówi o istocie wiary religijnej – zbawieniu i dotyczy nie tylko teologii katolickiej, ale też innych wyznań chrześcijańskich. Właściwie trzeba się odnieść aż do czasów pogańskich, gdyż zasada *salus animarum suprema lex* przypisywana jest Markowi Tulliuszowi Cynceronowi (106–43 r. p.n.e.). Zbawienie jako spełnienie ludzkiego życia nie tylko w wymiarze doczesnym, ale przede wszystkim wiecznym, jest sensem każdej religii. Problem zbawienia jest więc punktem wyjścia dla problemu Boga.

Studiując ten problem, doszedłem do wniosku, że teologowie różne treści teologiczne podkładają pod to jedno pojęcie. W języku religijnym „zbawienie” stało się niejako wytrychem, ale mówi się też o zbawieniu świeckim, tak więc soteriologia ściśle wiąże się z antropologią. Często uważa się, że człowiek nosi w sobie jakieś pragnienia, że są w nim jakieś dążenia czy oczekiwania. W pewien sposób te zjawiska antropologiczne wiążą się z definicją samego człowieka. Próbuje się określić człowieka jako istotę, która ze swej natury jest zwrócona ku czemuś lub komuś (drugiemu człowiekowi, ludziom, ale też ku Bogu). Jeśli zbawienie to wartość, która w jakimś sensie umożliwia mu całkowite spełnienie, można pokusić się o jego definicję. „Zbawienie – jak definiuje je jeden ze współczesnych teologów – polega na kierowaniu swoim życiem tak, by osiągnąć spełnienie samego siebie i wszystkich rzeczy w celach, które nas określają” (A. Gesché, *Przeznaczenie*, Poznań 2006, s. 31).

Tak sformułowane zbawienie nie ma w sobie faktu grzechu, zła, więc jest czymś całkowicie pozytywnym, czymś czystym z natury, nieskazitelnym i nastawionym

---

\* Ks. dr hab. Stanisław Kozakiewicz – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. 5 czerwca 2014 roku Rada Wydziału nadała mu tytuł doktora habilitowanego nauk teologicznych (specjalizacja: teologia dogmatyczna). Tekst ten jest prezentacją jego własnej dysertacji; e-mail: stakoz@uwm.edu.pl.

„ku” czemuś lub „komuś”, co mnie jako człowieka przekracza. Kiedy zjawia się grzech, następuje tym samym w jakimś stopniu przewartościowanie zbawienia. Pojawia się potrzeba uwolnienia, wyzwolenia „od”, dlatego w pytaniu o zbawienie zawiera się pragnienie uwolnienia się od „czegoś” lub „kogoś”. Można więc wyróżnić w zbawieniu aspekt pozytywny i negatywny. Zbawienie najczęściej kojarzy się z wyzwoleniem, które jest mu najbliższe i zawiera własną treść ontyczną. Patrząc na wyzwolenie od strony fenomenologicznej, można zauważyć, że dzisiaj zwłaszcza ludzie młodzi noszą w sobie pragnienie wyzwolenia się od samych siebie. Następuje jakaś absolutyzacja wolności.

Zbawienie nie może stać się pragnieniem wyzwolenia „z samego siebie, jakbyśmy wlekli za sobą naturę, która sama w sobie jest zła i podejrzana (gnostycka koncepcja zbawienia). Nie muszę zostać uwolniony od siebie, lecz od tego, co nie pozwala mi być sobą. Idea zbawienia, jak najdalsza od tego, by opierać się na pogardzie czy nieufności wobec człowieka, zasadza się na szczytnej idei człowieka [...]” (A. Gesché, *Przeznaczenie*, Poznań 2006, s. 32-33).

Chrześcijańska wizja zarówno człowieka, jak i zbawienia jest bardzo zbliżona do naturalnego rozumienia człowieka przez samego siebie. Człowiek nosi w sobie pragnienie zbawienia. Chrześcijaństwo ukazuje mu Boga, który właśnie dla jego zbawienia stał się Człowiekiem; Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus.

Dzisiaj coraz odważniej moderatorzy polityczni i ideologowie laicy odrzucają Boga i nadprzyrodzoność, a radykalnie głoszą zbawienie antychrześcijańskie, ograniczając spełnienie się człowieka tylko w doczesności. Problem ten w encyklice *Redemptoris missio* (nr 17), poruszał papież Jan Paweł II: „Istnieją bowiem koncepcje zbawienia i misji, które nazwać można «antropocentrycznymi» w zawężonym znaczeniu tego słowa, gdyż skupiają się na ziemskich potrzebach człowieka. W tej perspektywie Królestwo zmierza ku temu, by stać się rzeczywistością całkowicie ludzką i zeświecczoną, w której tym, co się liczy, są programy i walki o wyzwolenie społeczno-ekonomiczne, polityczne, a również kulturalne, ale z horyzontem zamkniętym na to, co transcendentne”.

Odrzucenie transcendentnego zbawienia niszczy w człowieku pragnienie pełni życia, a tęsknota za trwaniem, za wiecznym życiem należy przeciwieństwo do istoty człowieczeństwa. Dlatego warto korzystać z dorobku minionych epok, by pokazać, że człowiek zawsze dążył do wiecznej szczęśliwości. Mądrość Kościoła przejawia się więc w tym, że stara się przypominać i jednocześnie zgłębiać Chrystusowe orędzie o zbawieniu.

Takim przypomnianiem i zgłębianiem nauki o zbawieniu jest soteriologia Stanisława kard. Hozjusza. Jako teolog i pasterz Kościoła musiał w trudnych czasach, w jakich żył, pogodzić czystość wiary z popularnym jej rozumieniem. Oczywiście jest rzeczą, że jako biskup i mąż stanu przede wszystkim odznaczał się wielką teologiczną erudycją w przepowiadaniu orędzia Chrystusowego o zbawieniu.

Teologowie najczęściej posługują się trzema pojęciami: odkupieniem, usprawiedliwieniem i zbawieniem, za pomocą których przedstawiają biblijną soteriologię.



Wielu teologów w minionych wiekach traktowało te pojęcia synonimicznie. Także i dziś nie wszyscy dostrzegają ich specyficzne treści soteriologiczne. Inni z kolei te treści rozróżniają i uważają, że zbawienie dokonuje się właśnie poprzez nie i że to jest pełnią życia w Chrystusie. Podobnie rozumiał je również Stanisław Hozjusz, ponieważ uprawiając teologię polemiczną, odwoływał się przede wszystkim do soteriologii biblijnej, zwłaszcza do św. Pawła Apostoła, który wyraźnie nauczał: „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość właśnie przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami. Tym bardziej więc będziemy przez Niego zachowani od karzącego gniewu, gdy teraz przez krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni. Jeżeli bowiem, będąc już pojednanymi, dostąpimy zbawienia przez Jego życie” (Rz 5,8-10).

Najczęściej uważa się Stanisława Hozjusza za człowieka kontrowersyjnego. Znany polski hozjanista, nieżyjący już, prof. Mirosław Korolko wydał pracę pt. *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* z 1562 roku, w anonimowym przekładzie na język polski. W napisanej przez niego „Zachęcie do lektury” można przeczytać: „Chcemy jednocześnie zaprezentować idee polskiego myśliciela *Złotego wieku* naszej kultury, piszącego z wielu powodów [...] wyłącznie – podobnie jak Frycz Modrzewski – po łacinie; uczestniczącego w europejskich debatach o dziedzictwie myśli chrześcijańskiej w XVI w. Chcemy wreszcie „odkurzyć” postać wybitnego intelektualisty polskiego z dziejowego zapomnienia, na jakie skazano go w ostatnim pięćdziesięcioleciu, gdy na kartach podręczników historii przedstawiano Hozjusza jako nieprzejednanego, wręcz fanatycznego szermierza kontreformacji, ocenianego niezwykle surowo za brak tolerancji wobec reformacji, traktowanej jako niekwestionowane źródło postępu nowożytnej kultury polskiej” (M. Korolko, *Zachęta do lektury*, Kraków 1999, s. VII-VIII).

Jeśli w XXI wieku są teologowie, którzy interesują się nauczaniem Hozjusza, to znaczy, że jego osoba i dzieła, które pozostawił, mogą być inspiracją do rozwoju myśli teologicznej i humanistycznej. Świadczą o tym opublikowane ostatnio książki: Eweliny Weber *Źródła patrystyczne teologii Stanisława Hozjusza* (Olsztyn 2004) czy ks. Roberta Samsela *Teoria reformacji Stanisława Hozjusza na podstawie jego Cenzury*, opublikowana w Krakowie w 2011 roku. Autorzy tych książek to młodzi doktorzy teologii.

Nauka o zbawieniu w Kościele, głoszona przez Hozjusza w szesnastowiecznej chrześcijańskiej Europie, obecnie jest przyczynkiem do zgłębienia samej historii i soteriologii, a jeszcze bardziej do rekonstrukcji jej rozwoju. Chociaż Stanisław Hozjusz, wierny pasterz XVI-wiecznego Kościoła, gorliwie nauczał prawd wiary chrześcijańskiej, jednak miał świadomość rozłamu Kościoła Chrystusowego i bardzo nad tym bolał. Przecież Kościół od samego początku głosi prawdę o zbawieniu wszystkich ludzi przez Pana Jezusa. To Chrystusowe dzieło zbawienia, głoszone i realizowane za pośrednictwem Jego Kościoła, jest dla człowieka i całej ludzkości egzystencjalną propozycją pełni życia. Dlatego poznanie, choćby w zarysie, nauki o zbawieniu w Kościele, głoszonej przez Hozjusza w XVI wieku, pozwala

również z tej historycznej perspektywy spojrzeć na sam Kościół jako przestrzeń Chrystusowego zbawienia.

W swojej pasterskiej posłudze Hozjusz starał się nauczać o zbawieniu w Kościele, pamiętając o kategorii jakościowej, ponieważ Bogu zawsze chodzi przede wszystkim o jakość ludzkiego życia. Był on teologiem-polemistą, bo takie były czasy, w których żył i nauczał ten świątobliwy biskup warmiński. Dlatego aby zrozumieć i w miarę syntetycznie ukazać kwestię zbawienia w Kościele, należy najpierw osadzić ją w nauczaniu Hozjusza w kontekście historyczno-teologicznym (rozdział I). Następnie trzeba przedstawić źródła zbawcze, które dla teologa z Warmii były najważniejsze, to znaczy zapewniały otrzymanie tego zbawienia w Kościele (rozdział II). Nade wszystko należy ukazać Kościół i jego tajemnicę jako miejsce zbawienia. Sam Kościół przecież nie zbawia, ponieważ zbawienie jest dziełem i darem Zbawiciela Jezusa Chrystusa. On to właśnie w Kościele i przez Kościół zbawia ludzkość, dając różne narzędzia, które służą przekazywaniu Chrystusowego zbawienia. Stąd współczesna eklezjologia, poczynając od Soboru Watykańskiego II, sam Kościół nazywa narzędziem i niejako sakramentem zbawienia. Przekaz zbawienia w soteriologii Hozjusza dokonuje się w różny sposób i temu problemowi jest poświęcony III rozdział niniejszej rozprawy. Zbawienie nie jest czymś determinującym człowieka, ale wymaga osobowego zaangażowania, które przejawia się w różnych aktach i ludzkich procesach, co stanowi treść rozdziału IV.

Opracowanie powyższego tematu może być zrealizowane tylko przez zastosowanie metody historyczno-dogmatycznej, więc aby osiągnąć postawiony cel, trzeba przeanalizować wiele kwestii dogmatycznych. Poznanie i przedstawienie problemów soteriologicznych, poruszanych w nauczaniu Stanisława Hozjusza, pozwoli również na sformułowanie właściwych wniosków.

Niniejsze opracowanie nie jest tylko prezentacją wycinka XVI-wiecznej historii teologii w zakresie soteriologii i eklezjologii katolickiej, ale także próbą ukazania rozwoju tych dyscyplin w perspektywie minionych prawie pięciu wieków. W rozprawie został bowiem zaprezentowany nie tylko wspaniały dorobek jednego z bardziej znamienitych polskich teologów, lecz również doktryna Kościoła, a także myśl teologów doby współczesnej w zakresie stanowiącym przedmiot merytoryczny. Nieograniczenie się jedynie do historycznej rekonstrukcji nauki o zbawieniu w ujęciu Hozjusza ma swoje uzasadnienie choćby i w tym fakcie, iż wiele elementów jego soteriologii i eklezjologii znajduje wciąż swoją kontynuację w dzisiejszej katolickiej myśli teologicznej.

Za czasów Hozjusza nie było jeszcze pełnej nauki o Kościele jako oddzielnej dyscypliny teologicznej. Również i dzisiaj po Soborze Watykańskim II eklezjologia wciąż poszukuje bardziej właściwych rozwiązań. Nauka o Kościele nieustannie ma przed sobą ogromne pole badawcze.

Na poglądy eklezjologiczne biskupa warmińskiego wywarli wpływ nauka św. Pawła Apostoła o Kościele jako Mistycznym Ciele oraz nauka Ojców Kościo-

ła, nieustannie przez niego cytowana i omawiana w teologii polemicznej, a także eklezjologia średniowieczna i rodząca się w jego czasach eklezjologia protestancka.

Zbawienie, zdaniem Hozjusza, można osiągnąć tylko w Kościele katolickim, który był wówczas utożsamiany z Kościołem rzymskim. Dlatego tyle troski przejawiał kardynał warmiński o zbawienie wszystkich, którzy odeszli od Kościoła, aby do niego powrócili. Był więc zwolennikiem rekatolizacji. Dzięki współczesnej teologii rozumie się odpowiedzialność za rozbicie jedności eklezjalnej dwojako: w znaczeniu przeszłym i teraźniejszym. Ta perspektywa czasowa pozwala lepiej zrozumieć i właściwie ocenić samego Hozjusza, ale też dostrzec elementy eklezjalne w Kościołach niekatolickich.

Hozjusz, podobnie jak i dzisiejsza teologia, naucza, że Kościół jest instytucjonalny i niewidzialny. Od Soboru Watykańskiego II szczególnie podkreśla się i rozwija problem tajemnicy Kościoła i jego otwartość na świat zewnętrzny. W obecnej teologii Kościół często jest określany jako wspólnota pielgrzymów.

Ponieważ poza Kościołem nie ma zbawienia, Hozjusz przekonywał innowierców, aby do niego wrócili. Był zwolennikiem ekumenizmu przekonywania. Współcześnie teologowie katoliccy także podkreślają, że bez Kościoła nie ma zbawienia, ponieważ w nim są wszystkie środki zbawcze, co podkreślał Sobór Watykański II.

Pisma warmińskiego teologa zawierają wiele gorzkich refleksji wynikających z faktu rozbicia jedności Kościoła i ze świadomości pomniejszania wiary chrześcijańskiej.

Język polemiczny był wówczas na czasie, ale przecież i w obecnej dobie, choć zdawałoby się, że panuje duch ekumeniczny, można spotkać ludzi, którym brakuje postawy dialogu. Ostre sformułowania niekoniecznie są podyktowane nieżyczliwością czy wrogością. W przypadku Hozjusza wyływały z ducha epoki, kiedy język polemiczny obowiązywał po jednej i po drugiej stronie. Zapewne biskup warmiński żarliwie bronił wiary chrześcijańskiej, która może być przyjęta tylko w Kościele. Wiara w Jezusa Chrystusa jest warunkiem zbawienia, dlatego Hozjusz wskazuje właściwą drogę do jej poznania i realizowania, a tą drogą jest Kościół.

Wiara w Jezusa Chrystusa jako jedynego Zbawiciela jest możliwa wtedy, kiedy człowiek wierzy również w Kościół, ponieważ tylko w Kościele aktualizuje się misterium zbawcze Jezusa Chrystusa. Hozjusz w swoim nauczaniu podkreśla, że nie wystarczy tylko wierzyć, że Kościół jest, ale trzeba uwierzyć w to wszystko, co stanowi źródło zbawcze, czyli obecne w Kościele Pismo Święte i sakramenty.

W różnych swoich dziełach teologicznych czy też polemicznych Hozjusz często zauważał, że reformatorów i ich zwolenników zgubiła pycha, ponieważ nad Boga wyżej stawiali swoje intelektualne dywagacje. Zarzucał im, że nie słuchali tego, co mówi do nich Duch Boży, ale ufali tylko swoim umiejętnościom. I dlatego często świątły kardynał do swoich adwersarzy kierował naukę „o skromności rozumienia”, ponieważ skażony grzechem rozum ludzki nie może poznać prawd wiary objawionej. Zawsze wyraźnie podkreślał i w tym upatrywał również sprawę jedności Kościoła, żeby nie wynosić swoich subiektywnych zdolności poznawczych nad

autorytet samego Kościoła. Trzeba przede wszystkim trzymać się eklezjalnego kryterium poznawania prawdy Bożej. Ta zasada Sługi Bożego z Warmii jest i dzisiaj aktualna. Nie byłoby w Polsce i w innych krajach tragicznych apostazji wśród znanych teologów, gdyby więcej cenili autorytet poznawczy Kościoła, a nie swój własny, ograniczony i subiektywny umysł.

Nie można też Hozjusza posądzać o jakąś nadgorliwość pasterską, jeśli chodzi o ratowanie Kościoła warmińskiego, którego był biskupem. Uleganie wpływom reformacji jego diecezjan było widoczne i nie dotyczyło tylko pojedynczych osób.

Hozjusza nie można również posądzać o jakąś nadmierną spolegliwość wobec Rzymu. Był on nie tylko samodzielnym i twórczym teologiem, ale także gorliwym i odpowiedzialnym pasterzem, próbującym z miłością przekonywać błędzących czy też wątpiących. Nie używał argumentów przemocy wobec nich, ale był stanowczy i wyraźnie nauczał wiary Kościoła, choćby w podstawowej kwestii zbawczej, jaką jest wiara i dobre uczynki. Jako ojciec Soboru Trydenckiego i legat papieski z przekonaniem głosił, że nie dobre uczynki zbawiają człowieka, ale bez dobrych uczynków nie ma też zbawienia.

Z perspektywy kilku wieków, patrząc na sposób argumentacji, jakim posługiwał się Hozjusz, a także jego doktrynalni adwersarze, można nabrać przekonania o potrzebie uczenia się kultury dialogu i otwarcia na inaczej wierzących, czego zabrakło ludziom tamtej epoki. Okoliczności rozbitcia Kościoła w XVI wieku sprawiły, że eklezjologia następnych stuleci pozostała wyraźnie instytucjonalna. Wczuwając się w dramat eklezjalnego podziału, jaki rozpoczął się od reformacji, należy przejawiać więcej troski związanej z pogłębieniem świadomości soteriologicznej współczesnego człowieka i z większym zaangażowaniem podejmować trud ekumenicznego dialogu.

Chociaż reformacja jest najczęściej uważana przez badaczy za zło, to jednak w pewnym stopniu przyczyniła się do rozwoju eklezjologii, soteriologii i sakramentologii katolickiej, jak też była przyczynkiem do bardziej precyzyjnego określenia elementów eklezjalnych, które musi mieć dany Kościół konfesyjny, aby mógł być środowiskiem zbawienia.

Hozjusz tego jeszcze nie widział, ponieważ stał na początku długiej drogi wypracowywania pełniejszego obrazu Kościoła i szukania jedności podzielonych chrześcijan. Ta idea, zapoczątkowana przez Hozjusza i reformatorów, znalazła swoje zwieńczenie w nauce Soboru Watykańskiego II i posoborowej, gdzie mówi się wyraźnie, że jakąś formę eklezjalności mają również Kościoły niekatolickie. Wypracowanie takiego kryterium poszerzyło rozumienie i możliwości zbawcze Kościoła Chrystusowego, stąd dziwi zarzut współczesnych teologów z ekumenicznym zaangażowaniem, że Hozjusz nie odznaczał się ekumeniczną wrażliwością. Priorytetem jego nauczania była przecież troska o jedność Kościoła. Nawoływał odłączonych do jedności eklezjalnej i czynił to z wielką kulturą duchową i intelektualną, nigdy nie atakował osób, ale polemizował z tezami błędnymi z jego punktu widzenia. W jego czasach głoszono tezę, że poza Kościołem nie ma zba-

wienia, dlatego ci, którzy od niego odeszli, powinni do niego powrócić. Dzisiaj też naucza się, że nie ma zbawienia poza Kościołem, ponieważ w nim są wszystkie środki zbawcze.

Spory soteriologiczno-eklezjalne, jakie panowały w XVI wieku w krajach Europy Zachodniej, wywołały wiele skutków negatywnych, np. spowodowały odrzucenie przez reformację eklezjologii instytucjonalnej. To z kolei było przyczyną podkreślenia i eksponowania widzialnej strony Kościoła. Pokutuje to po dzień dzisiejszy. Nawet wielu ludzi Kościoła i dzisiaj wciąż pojmuje go jako instytucję i utożsamia z hierarchią kościelną i duchowieństwem, tak jakby nie było Soboru Watykańskiego II i posoborowego nauczania wielkich papieży: Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI czy Franciszka. Znaczna część wiernych świeckich, zwłaszcza tych ze znikomą świadomością eklezjalną, podobnie traktuje Kościół.

Reformacja również utraciła związek z urzędem Piotrowym, który z woli Chrystusa jest znakiem widzialnej jedności eklezjalnej. Z kolei postawienie tylko na Pismo Święte, gdzie się znajduje Słowo Boże, sprawiło utratę obiektywnej interpretacji Pisma Świętego i jego właściwego rozumienia. Subiektywizacja w rozumieniu i przyjmowaniu Słowa Bożego przyczyniła się do zatracenia właściwego ducha objawionej Prawdy Bożej, służącej zbawieniu człowieka i całego stworzonego świata. Spory szesnastowieczne doprowadziły do relatywizacji prawdy zbawczej, która obecnie nabiera większego znaczenia. Zjawisko relatywizmu poznawczego sprawiło, że prawdy objawione zaczęto wówczas traktować – i traktuje się obecnie – jako względne. Nauka o zbawieniu w Kościele, raczej utożsamianym przez Hozjusza z instytucją, jest po części pozbawiona sakramentologii soterijnej i rozumienia samego Kościoła jako sakramentu. Znakami, „po których Kościół może być rozpoznany, jest szczere głoszenie Ewangelii i poprawne oraz zgodne z ustanowieniem Chrystusa udzielanie Sakramentów” (S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 327). Takiej nauce o Kościele, gdzie jest głoszona Ewangelia Chrystusowa i są udzielane sakramenty dla zbawienia człowieka, kardynał warmiński był wierny i przekazał ją następnym pokoleniom. Przez swoją może czasami nadgorliwość uważał ludzi niemoralnych oraz zwolenników reformacji za martwych członków Kościoła: „[...] także obłudnicy są w zewnętrznym zgromadzeniu i społeczności prawdziwego Kościoła, chociaż są niezbożnego ducha. Że zaś oni stanowią ten sam Kościół Katolicki, którego «Bramy piekielne nie przemogą» (Mt 16,18), tego Piotr [a Soto – S.K.] nigdy nie powiedział, lecz powiedział tylko, że należą do owego zewnętrznego zgromadzenia i społeczności i wmieszani są do prawdziwego Kościoła, któremu dana została ta obietnica, że są jego martwymi, a nie żywymi członkami. A jeżeli ktoś taki zostałby wybrany na służbę Kościoła czy biskupa, posługa jego będzie skuteczna” (S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 337). Choć odmawia takim ludziom przynależności do prawdziwego Kościoła, ale nie odmawia przynależności jako takiej. Hozjusz zachowuje też piękną zasadę katolickiej doktryny, że skuteczność sakramentalna jest zawsze po

stronie Boga i nie zależy od osobistej świętości człowieka, bo tylko Bóg może ze zła wprowadzić dobro.

Nauka kardynała z Warmii o zbawieniu w Kościele jest nie tylko przyczynkiem do poznawania historii soteriologii i jej analizy, ale dobrą okazją do rekonstrukcji rozwoju katolickiej teologii w zakresie jej eklezjologii, sakramentologii i soteriologii. Z perspektywy litery i ducha Soboru Watykańskiego II jest odpowiedzialną inspiracją do systematycznego, zdecydowanego odchodzenia od eklezjologii instytucjonalnej, tak mocno zakorzenionej i wciąż obecnej w Kościele.

Warto także zwrócić uwagę i na sposób prowadzenia polemik przez Hozjusza. Jego wysoka osobista kultura, doskonale wyrobienie intelektualne, biegła znajomość języków obcych, wszechstronne odczytanie, zdolności dyplomatyczne, rozległe doświadczenie nabyte przez liczne podróże i duszpasterskie kontakty z ludźmi mogą być dla nas wzorem prowadzenia (ekumenicznego) dialogu. Trzeba pamiętać, że za czasów Hozjusza był prowadzony dialog przekonywania tych, którzy odeszli od Kościoła, aby do niego wrócili i żalowali za grzechy rozdarcia Ciała Chrystusa. Taka jedność przekonywania była możliwa w jego czasach, ponieważ nie było takich podziałów, jakie istnieją obecnie.

Należy też pamiętać, że w czasach Stanisława Hozjusza nie było żadnych prób prowadzenia dialogu ekumenicznego z protestantami, ponieważ ci byli mocno podzieleni wewnątrz swoich wyznań. Nikt jeszcze nie myślał ani o Światowej Radzie Kościołów (Amsterdam, 1948 r.), ani o Konkordii Leuenberskiej (Szwajcaria, 1973 r.). Ruchy zjednoczeniowe, jeśli chodzi o protestantów, zaczęły się dopiero w stopniu odpowiedzialnym i konsekwentnym w XX wieku. O dążeniu do zjednoczenia w świecie protestanckim świadczy wiele organizacji i struktur. Wypada też jeszcze raz wymienić bardzo ważny dokument ekumeniczny o nazwie „Konkordia Leuenberska”, przyjęty 16 marca 1973 roku w Leuenbergu przez większość europejskich Kościołów luteranckich i reformowanych, a także Kościoły ewangelicko-unijne, waldensów i braci czeskich. Podpisanie dokumentu umożliwiło powstanie 1 października 1974 roku wspólnoty Kościołów ewangelickich, zwanej Leuenberską Wspólnotą Kościołów, która w 2003 roku zmieniła nazwę na „Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie”.

Żyjąc i nawet zgłębiając w Kościołach konfesyjnych chrześcijańską prawdę, należy nieustannie poszukiwać dróg chrześcijańskiej jedności, o którą przecież modlił się sam Jezus Chrystus, zanosząc modlitwę do Ojca Niebieskiego za nas i za tych, którzy przyjdą po nas (por. J 17). „Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich. Każdemu zaś z nas została dana łaska według miary daru Chrystusowego” (Ef 4,1-7). Aby być wiernym nauce Ewangelii głoszonej z mocą przez Apostoła Narodów, nie można myśleć i działać tylko konfesyjnie, ale dążyć do jedności, ponieważ jeden jest Zbawiciel wszystkich i jedno jest zbawienie w Chrystusie.

Krzysztof Staniek\*  
WT KUL, Lublin

## CHARAKTERYSTYKA POLSKICH SANKTUARIÓW MARYJNYCH Z KORONOWANYMI OBRAZAMI I FIGURAMI MATKI BOŻEJ W POLSCE W DRUGIEJ POŁOWIE XX WIEKU W ASPEKCIE GEOGRAFICZNYM\*

Artykuł charakteryzuje sanktuaria maryjne w Polsce z koronowanymi obrazami i figurami Matki Bożej w drugiej połowie XX wieku. Treść punktu pierwszego jest geograficzną panoramą sanktuariów maryjnych, rozmieszczonych w poszczególnych regionach kraju. Wskazuje na ich zagęszczenie w Małopolsce i Wielkopolsce. Przesłanie poszczególnych sanktuariów maryjnych, o którym decyduje treść wizerunków maryjnych, tytuł obrazu, tradycja i historia sanktuarium, przybliża punkt drugi artykułu. W ostatniej części został poddany analizie czas koronacji. Zwraca uwagę duża ilość koronacji w czasie obchodów tysiąclecia chrztu Polski i w podczas pielgrzymek do Polski Jana Pawła II.

Koronacje cudownych obrazów i figur Matki Bożej są niczym duchowy wieniec, oplatający polską ziemię, rozciągnięty poprzez liczne rozsiane po niej sanktuaria<sup>1</sup>. Pierwsza w Polsce koronacja odbyła się na Jasnej Górze w roku 1717 i od tamtej pory do końca XX wieku na ziemiach polskich przeprowadzono 202 koronacje. Uwaga zostanie poświęcona koronacjom papieskim, tzn. takim, na których przeprowadzenie uzyskano zezwalający dekret papieża<sup>2</sup>.

---

\* Dr Krzysztof Staniek (ur. 1973 r. w Sandomierzu) – studia teologiczne ukończył w 2003 roku w KUL, w Katedrze Mariologii; interesuje się sanktuariami maryjnymi w Polsce; mieszka w Sandomierzu; katecheta, przewodnik turystyczny po Sandomierzu i województwie świętokrzyskim; e-mail: ks.staniek@sandomierz.opoka.org.pl.

<sup>1</sup> Por. K. Wojtyła, *Kazanie wygłoszone w uroczystość koronacji obrazu Matki Bożej w Myślenicach*, dnia 24 VIII 1969 r., Archiwum Archidiecezjalne w Krakowie.

<sup>2</sup> Historycznie rzecz ujmując, koronacje takie zatwierdzała Kapituła Świętego Piotra w Rzymie. Obecnie „koronacje w imieniu i powagą Papieża” dokonuje specjalny legat, a upoważnienia do tego aktu, poprzedzonego specjalną procedurą, udziela się dekretem watykańskiej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów oraz pismem apostolskim w formie *breve* (zob. Kongregacja Kultu Bożego, *Normy dotyczące koronacji wizerunków Najświętszej Maryi Panny*, nr 4-5, „Notificationes” 124 [1986], 79).

Jeśli chodzi o przedział czasowy, treść artykułu obejmuje drugą połowę XX wieku, co sprowadza się do koronacji po II wojnie światowej, gdyż pierwsza koronacja po zakończeniu wojny odbyła się w 1958 roku (Piotrkowice, diec. kielecka).

W tym okresie w Polsce odbyło się 141 koronacji papieskich<sup>3</sup>. W dotychczasowych publikacjach nie znajdujemy całościowego spojrzenia na ten fenomen polskich sanktuariów maryjnych<sup>4</sup>. Celem artykułu jest próba usystematyzowania sanktuariów maryjnych w Polsce według klucza geograficznego.

W punkcie pierwszym zamieszczona zostanie statystyczna panorama polskich sanktuariów maryjnych; w drugim – przedmiotem uwagi stanie się przesłanie sanktuariów z ukoronowanymi obrazami i figurami Matki Bożej; w trzecim – czas koronacji.

## PANORAMA SANKTUARIÓW MARYJNYCH (UJĘCIE STATYSTYCZNE)

Spoglądając na mapę sanktuariów z koronowanymi obrazami (figurami) Matki Bożej w Polsce, obserwator bez trudu zauważy nieproporcjonalność w położeniu sanktuariów maryjnych<sup>5</sup>. Biorąc pod uwagę poszczególne regiony kraju, najwięcej sanktuariów z koronowanymi wizerunkami znajduje się w Małopolsce, Wielkopolsce i w dalszej kolejności na Śląsku, Mazowszu i Podlasiu. Od pozostałych ziem Polski w tym względzie odbiegają Pomorze Zachodnie i Ziemia Lubuska, co podyktowane jest względami historycznymi, gdyż ziemie te przez długi okres należały do zaboru pruskiego, z powszechnie obowiązującym wyznaniem protestanckim.

Wyjątek stanowią tu: Warmia ze swoimi głównymi sanktuariami w Świętej Lipce i Gietrzwałdzie oraz Kaszuby z Kościerzyną, które stały się ogniskiem polskości i wiary katolickiej na tych ziemiach w mrocznym okresie zaborów<sup>6</sup>.

Wśród polskich diecezji po II wojnie światowej najwięcej koronacji odbyło się w archidiecezji krakowskiej, bo aż 15, a w samym Krakowie 5<sup>7</sup>, na drugim

<sup>3</sup> K. Staniek, *Teologia kazań wygłoszonych w czasie koronacji obrazów i figur Matki Bożej w Polsce w II połowie XX wieku*, Lublin 2003 [mps] BKUL, s. 1.

<sup>4</sup> Tenże, *Fenomen sanktuariów maryjnych z koronowanymi obrazami i figurami Matki Bożej w Polsce w II połowie XX wieku*, „Salvatoris Mater” 5 (2003), nr 1, s. 233-251.

<sup>5</sup> K. Staniek, *Teologia kazań*, [mapa] s. 357.

<sup>6</sup> S. Wszyński, „Znak Wielki nad Świętą Warmią...” (podczas koronacji obrazu Pani Ziemi Warmińskiej, Gietrzwałd, 10 IX 1967 r.), w: S. Wszyński, *Kazania i przemówienia* [dalej: SWKiP], VII-XII 1967 r., mps, [Instytut Prymasa Wyszyńskiego w Warszawie; dalej: IPWW], t. 27, s. 130-137; tenże, „Święta Lipka – szaniec wiary” (podczas koronacji obrazu Matki Bożej, Święta Lipka, 11 VIII 1968 r.), SWKiP VI-IX 1968 r., mps, [IPWW], t. 29, s. 229-238.

<sup>7</sup> Podczas koronacji siódmego w Krakowie obrazu Matki Bożej abp Stanisław Nowak powiedział: „Szczęśliwe miasto Kraków, które posiada tak wielką liczbę grobów świętych i błogosławionych, a od dziś już siódmy koronowany, cudowny obraz Martki Bożej” (S. Nowak, *Kazanie*



miejscu w tej statystyce znajduje się archidiecezja poznańska, z 8 koronacjami (3 w Poznaniu), następnie po 7 koronacji w diecezjach: kieleckiej, gnieźnieńskiej i kaliskiej, 6 w tarnowskiej i wrocławskiej (2 we Wrocławiu), po 5 w diecezjach: przemyskiej, radomskiej, płockiej, pelplińskiej i wrocławskiej; do diecezji, w których nie odbyła się żadna koronacja, należą: łódzka, elbląska i warszawsko-praska.

Można też wskazać na fenomen niektórych polskich miast, posiadających dużą liczbę sanktuariów z koronowanymi wizerunkami. Kraków ma łącznie 9 takich sanktuariów. Jeśli chodzi o Kraków, na pewno jest to związane z tym, że najpierw, począwszy od XVIII wieku, głównie koronowano obrazy w sanktuariach zakonnych, a właśnie w Krakowie w większości z tych sanktuariów kustoszami są zakony<sup>8</sup>. W dalszej kolejności jest Wrocław – 5, Warszawa – 4, Poznań i Gdańsk – po 3, Wadowice – 2. Należy przy tym zaznaczyć, że niektóre koronowane wizerunki Matki Bożej w tych miastach pochodzą z Kresów Wschodnich i zostały przywiezione do Polski wraz z repatriacją ludności z tych ziem. I tak na przykład wszystkie koronowane wizerunki Gdańska pochodzą z Kresów: z Bołszowic, Lwowa i Stanisławowa. Kraków, i tak posiadający dużą ilość koronowanych wizerunków, wzbogacił się o jeden z Sokala (dzisiejsza Ukraina), znajdujący się w kościele Bernardynów. Wrocław na 5 koronowanych wizerunków, 3 pochodzi z Kresów Wschodnich (Lwów, Podkamień, Mariampol).

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na to, że 8 kościołów katedralnych w Polsce szczyci się koronowanymi wizerunkami. Są to katedry w: Opolu, Lublinie, Łomży, Kielcach, Elku, Białymstoku, Wrocławiu i w Łowiczu.

## PRZESŁANIE SANKTUARIÓW MARYJNYCH

Przesłanie, jakie niosą poszczególne sanktuaria maryjne, wynika, po pierwsze, z treści, jaką przedstawia koronowany wizerunek i tytuł Maryi z nim związany, np.: Matka Boża Bolesna, Nieustającej Pomocy, Różańcowa, Anielska, Pocieszenia, Łaskawa, Miłosierdzia, Częstochowska, Fatimska; po drugie, przesłanie niosą same sanktuaria maryjne, nagromadzone ich bogactwo duchowe, przekazywana tradycja i zapisana w nich historia.

Trudno byłoby w tym miejscu poddać analizie przesłanie, jakie niosą wszystkie 141 sanktuariów maryjnych, ukoronowanych w drugiej połowie XX wieku. Uwaga zostanie zwrócona na sanktuaria niosące najbardziej charakterystyczne przesłanie w poszczególnych regionach Polski.

---

*arcybiskupa Stanisława Nowaka na Rynku Podgórskim [Kraków 26 VI 1994 r.] wygłoszone w czasie koronacji obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy, „Notificationes” 132 (1994), s. 179-184.*

<sup>8</sup> A. Witkowska, *Koronacja obrazów, Encyklopedia katolicka* [dalej: EK], t. 9, kol. 885

W polskim krajobrazie sanktuariów maryjnych można wskazać sanktuaria, z których płynie przesłanie szacunku dla życia, jedności, pojednania, skierowane do rodzin. Do takich sanktuariów należy sanktuarium Matki Bożej Świętorodzinnej w Studziannie (diec. radomska). Obraz w tym sanktuarium przedstawia rodzinę nazaretańską, zebraną przy stole podczas posiłku<sup>9</sup>, podkreśla się w nim wartość rodziny, jej zadania w ojczyźnie i w Kościele.

W Kościerzynie (diec. pelplińska) w sanktuarium Matki Bożej Królowej Rodzin wymowne i przemawiające do serc pielgrzymów są wota z obrączek małżeństw rozbitych, które dzięki Maryi, u Jej stóp w Kościerzynie, znalazły z powrotem drogę do wspólnoty ze sobą<sup>10</sup>. Tytuł Królowej Rodzin nosi Matka Boża w sanktuarium w Lubasz (adiec. poznańska), w Wambierzycach (adiec. wrocławska) i we Wrocławiu (kościół św. Karola Boromeusza), a w Leśniowie (adiec. częstochowska) i Makowie Podhalańskim (adiec. krakowska) Patronki Rodzin.

Wśród sanktuariów mamy te, które upodobały sobie poszczególne grupy społeczne: cyganie, żołnierze, robotnicy. W Rywałdzie Królewskim (diec. toruńska) odbiera cześć Maryja jako Matka Cyganów, a to za sprawą wydarzenia, jakie miało miejsce w sanktuarium w Rywałdzie na początku lat trzydziestych XX wieku, kiedy to zostało przywrócone do życia zrozpaczonej matce – Cygance zmarłe dziecko<sup>11</sup>. Cyganie upodobałi sobie także sanktuarium w Limanowej (diec. tarnowska), dokąd co roku zmierza we wrześniu pielgrzymka Romów. Patronka Żołnierzy Września ma swój tron w Woli Gułowskiej (diec. siedlecka), do niej pielgrzymują żołnierze września, którzy tu rozegrali ostatnią bitwę kampanii wrześniowej 5 października 1939 roku, znaną jako bitwa pod Kockiem<sup>12</sup>. Tytuł Opiekunki Górników i Hutników otrzymała Matka Boża z sanktuarium w Płokach (adiec. krakowska), które znajduje się u progu Zagłębia Dąbrowskiego. W tym miejscu nie można nie wspomnieć o sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, patrona robotników, z koronowanym już obrazem Świętej Rodziny w 1796 roku, co jest uznawane za pierwszy w świecie przypadek koronacji św. Józefa, ponieważ aktu koronacji nie dostępowały wizerunki świętych. Podczas koronacji obrazu Świętej Rodziny w Studziannie (1968 r.) św. Józefowi nałożono złoty kołpak, natomiast w Tarnobrzegu (1904 r.) koronami ozdobiono jedynie wizerunki Matki Bożej i Dzieciątka, pozostawiając wizerunek św. Józefa bez zmian<sup>13</sup>.

Inną grupę stanowią sanktuaria, którym szczególnie bliska jest idea pojednania między narodami czy między wyznaniem. Taką rolę pełni sanktuarium w Wambie-

<sup>9</sup> Grażyna SM od Wszechpośrednictwa MB, Gizela SM od Niepokalanego Serca Maryi, R. Szymczak, *Z dawna Polski Tyś Królową. Przewodnik po sanktuariach maryjnych*, Szymanów 1999, [skrót: PrzSM], s. 315.

<sup>10</sup> K. Staniek, *Teologia kazań*, s. 330-331.

<sup>11</sup> S. Wyszyński, *Potrzeba nam nowych ludzkich dłoni!* (podczas koronacji figury Matki Bożej, Rywałd, 3 IX 1972 r.), SWKiP IX-XII, mps, IPWW, t. 41, s. 5-13.

<sup>12</sup> PrzSM, s. 425-427.

<sup>13</sup> EK, t. 9, kol. 885.

rzycach (adiec. wrocławska), od dawna pielgrzymują tam Polacy, Czesi i Niemcy; sanktuarium w Pasierbcu (diec. tarnowska) bliska jest idea jedności europejskiej, bowiem mieszkaniec sąsiedniej wioski, Jan Matras, wcielony do wojska austriackiego, brał udział w bitwie pod miastem Rostatt nad Renem w 1793 roku i został cudownie ocalony. Wymiar europejski został nadany uroczystej koronacji w tym sanktuarium w 1993 roku, w której uczestniczyli przedstawiciele episkopatów Europy<sup>14</sup>. Polska była wtedy na drodze wejścia do Unii Europejskiej. Sanktuaria: Matki Bożej Miłosierdzia (Ostrobramskiej) w Białymstoku i w Wójcicach (diec. opolska), z obrazem przywiezionym przez wysiedleńców z Łopatyna (dzisiejsza Ukraina), mają związek z Kresami Wschodnimi. W Wójcicach Maryja otrzymała tytuł Matki Pocieszenia i Wygnańców. Repatrianci ze Wschodu, zmuszeni do opuszczenia swoich rodzinnych miejscowości, zabierali ze sobą to, co mieli najcenniejsze, a tym były też łaskami słynące obrazy, przed którymi się modlili.

Przesłanie modlitwy różańcowej kieruje Maryja do nas z sanktuariów w: Żegocinie (diec. kaliska) jako Żegocińska Matka Różańcowa, Poznaniu jako Matka Boża Różańcowa (kościół Jezuitów), Wysokim Kole (diec. radomska) jako Królowa Różańca Świętego, w Janowie Lubelskim (diec. sandomierska) jako Łaskawa Różańcowa Matka Boża Janowska, katedrze kieleckiej jako Matka Boża Łaskawa Kielecka – Matka Boża Różańcowa, Myszkowie – Mrzygłodzie (adiec. częstochowska) jako Matka Boża Mrzygłodzka Królowa Różańca Świętego.

W przypadku polskich sanktuariów maryjnych mamy do czynienia z tzw. translokacją kultu. Są to miejsca związane z kultem Matki Bożej, która odbiera cześć w swoim innym głównym sanktuarium. Świadczy to o tym, że przesłanie, które niosą sanktuaria, z których dokonano translokacji kultu, nie zacieśnia się tylko do określonego regionu, kraju, ale ma wymiar powszechny. Matka Boża Częstochowska odbiera także cześć w Kościele Mariackim w Krakowie; Matka Boża Nieustającej Pomocy, której macierzyste sanktuarium znajduje się w Rzymie, przy via Merulana, u ojców redemptorystów, odbiera cześć pod takim tytułem w: Poznaniu (kolegiata), Toruniu, Krakowie Podgórzu, Niedźwiadach (diec. kaliska, w kaplicy sióstr karmelitanek bosych), Jaworznie (diec. sosnowiecka) i w Wadowicach, w rodzinnej parafii papieża; Matka Boża Ostrobramska we wspomnianej już katedrze białostockiej; Matka Boża Saletyńska w Dębowcu (diec. rzeszowska), w polskim La Salette. W 1987 roku miała miejsce pierwsza w Polsce koronacja figury Matki Bożej Fatimskiej z kościoła Niepokalanego Poczęcia NMP w Szczecinie, a następne – 21 listopada 1987 roku w Rzymie, na Placu św. Piotra, ukoronowana została figura Matki Bożej Fatimskiej z sanktuarium w Zakopanem na Krzeptówkach. Z translokacją kultu Matki Bożej Fatimskiej mamy do czynienia także w sanktuariach: w Ełku, Wadowicach (kościół św. Piotra), w Krakowie – Nowej Hucie (kościół Arka Pana), w Trzebini (adiec. krakowska).

<sup>14</sup> PrzSM, s. 538-540.

Matka Boża jest patronką ziemi, na której obrała sobie tron i którą ze wzajemnością umiłował wierny jej lud, i uczynił ją swoją Panią, Królową, Opiekunką, nadając jej swoje lokalne tytuły. I tak mamy w Nowym Sączu – Panią Ziemi Sądeckiej, w Ludźmierzu – Królową Podhala, w Leśnej Podlaskiej – Opiekunkę Podlasia, w Hodyszewie – Królową Podlasia, w Górcie Klasztornej – Panią Góreczką, w Markowicach – Markowicką Panią Kujaw, w Krasnobrodzie – Poczyszczelkę Zamojszczyzny, w Rychwałdzie – Panią Ziemi Żywieckiej, w Bardzie Śląskim – Dolnośląską Strażniczkę Wiary, w Sianowie – Królową Kaszub, w Gietrzwałdzie – Panią Ziemi Warmińskiej, w Myślenicach – Myślenicką Panią, w Czerwińsku – Królową Mazowsza, w Szamotułach – Szamotulską Panią, w Wieluniu – Panią Ziemi Wieluńskiej, w Warszawie, w kościele ojców Jezuitów na Starym Mieście – Matkę Bożą Łaskawą Patronkę Stolicy, w Lewiczynie – Panią Ziemi Grójcekiej, w Głogowcu – Patronkę Ziemi Kutnowskiej, w Oborach – Patronkę Ziemi Dobrzyńskiej, w Błotnicy – Patronkę Ziemi Radomskiej, w Sierpcu – Księżę Ziemi Sierpeckiej, w Szczyrzycu – Patronkę Ziemi Szczyrzyckiej, w Ostrowąsie – Panią Kujaw, w Gnieźnie – Panią Gnieźnieńską, w Krzeszowie – Królową Sudetów, w Wieliczce – Księżną Panią Wieliczki.

Bardzo mocno związane z historią narodu polskiego i głoszące przesłanie umiłowania ojczyzny są sanktuaria w Gietrzwałdzie i Świętej Lipce (adiec. warmińska), do której pielgrzymowali Polacy w okresie zaborów. Sanktuaria te przyczyniły się do zachowania polskości i wiary katolickiej na tych terenach. W Gietrzwałdzie Matka Boża w tym okresie objawiła się i przemawiała w języku polskim i jest to jedyne w Polsce sanktuarium z zatwierdzonymi przez Kościół objawieniami Matki Bożej. Charakterystyczne są wizerunki Matki Bożej z orłem na piersiach w Licheniu (diec. włocławska) i Rokitnie (diec. zielonogórsko-gorzowska).

## CZAS KORONACJI

Najwięcej koronacji przypada na okres przygotowań do Roku Milenijnego i w Roku Milenium oraz w dwóch następnych latach. W latach Wielkiej Nowenny (1958-1965) odbyło się 12 koronacji, w Roku Milenijnym – 8, w po jubileuszowym roku 1967 – 5 koronacji, a 9 w roku 1968<sup>15</sup>. Znaczny wzrost liczby koronacji po 1966 roku związany był z maryjnym programem obchodów Milenium oraz z maryjną katechezą narodu, zainicjowaną przez kardynała Stefana Wyszyńskiego podczas Wielkiej Nowenny, przygotowującej do tysiąclecia chrztu

<sup>15</sup> Por. L. Balter, *Koronacje wizerunków Matki Bożej w Polsce 1962-1987*, w: *Przewodniczka: kult Matki Bożej w Polsce od „Lumen gentium” do „Redemptoris Mater” 1964-1987: akta VI Ogólnopolskiego Kongresu Mariologicznego i Maryjnego, Częstochowa–Jasna Góra, 20 IX 1990, Częstochowa–Jasna Góra 1994*, s. 115-126; K. Staniek, *Fenomen sanktuariów*, s. 233-251.

Polski<sup>16</sup>. Koronacjom tym w większości przypadków, tj. 41 razy, przewodniczył i homilię wygłosił prymas Polski Stefan Wyszyński. W każdej diecezji Polski prymas Wyszyński przewodniczył lokalnym obchodom tysiąclecia chrztu Polski, a diecezjalne obchody milenijne w diecezji kieleckiej i tarnowskiej obchodzono w dniu koronacji figur Matki Bożej w Wiślicy (diec. kielecka) i w Limanowej (diec. tarnowska)<sup>17</sup>. Koronacje obrazów i figur Matki Bożej były jednym z nurtów programu duszpasterskiego Prymasa Tysiąclecia. Były one okazją do zmanifestowania swojej wiary w okresie zniewolenia komunistycznego.

Po śmierci prymasa Wyszyńskiego kontynuował ten program jego następca, prymas Glemp, który ukoronował 22 obrazy. Koronatorami byli także inni kardynałowie: Franciszek Macharski, Henryk Gulbinowicz, Antonio M. Javierre, arcybiskupi i biskupi. Koronacji Matki Bożej Mrzygłodzkiej przewodniczył kard. Adam Maida z Detroit, legat papieski na Międzynarodowy Kongres Mariologiczno-Maryjny, który odbywał się w Częstochowie w 1996 r., a kulminacyjnym punktem tego kongresu była uroczysta koronacja obrazu Matki Bożej w Myszkowie-Mrzygłodzie (adiec. częstochowska).

Pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny stały się okazją do ukoronowania przez papieża wielu obrazów i figur Matki Bożej. Jan Paweł II jako papież ukoronował w Polsce 26 obrazów bądź figur Matki Bożej. Akt koronacji miał wówczas miejsce pod koniec wielkiej celegy i sama koronacja w całej liturgii papieskiej nie zajmowała dużo miejsca.

W czasie I Pielgrzymki do Ojczyzny w 1979 roku ukoronowany został obraz Matki Bożej z sanktuarium w Makowie Podhalańskim (adiec. krakowska) 10 czerwca w Krakowie.

W czasie II Pielgrzymki do Ojczyzny w 1983 roku ukoronowano 5 obrazów Matki Bożej z sanktuariów w: Brdowie (diec. włocławska); Stoczku Klasztornym (adiec. warmińska); Zielenicach (diec. kielecka), 19 czerwca w Częstochowie; na Górze Iglicznej (adiec. wrocławska), 21 czerwca we Wrocławiu; Opolu – katedra, 21 czerwca na Górze Świętej Anny.

W czasie III Pielgrzymki do Ojczyzny w 1987 roku ukoronowany został obraz i figura Matki Bożej z sanktuariów w: Szczecinie – kościół Niepokalanego Serca NMP – Pani Fatimskiej, 11 czerwca w Szczecinie; Trąbkach Wielkich (adiec. gdańska), 12 czerwca w Gdańsku.

W czasie IV Pielgrzymki do Ojczyzny w 1991 roku ukoronowano 6 obrazów bądź figur Matki Bożej z sanktuariów w: Łukawcu (diec. zamojsko-lubaczowska) – 3 czerwca w Lubaczowie; Łomży – katedra 9 czerwca w Łomży; Kielcach – katedra, 9 czerwca w Kielcach; Ełku – katedra, 6 czerwca w Olsztynie; Niedźwiadach (diec. kaliska), 7 czerwca we Wrocławiu; Wadowicach – kościół św. Piotra Apostoła (adiec. krakowska), 14 sierpnia w Wadowicach.

<sup>16</sup> EK, t. 9, kol. 885.

<sup>17</sup> K. Staniek, *Fenomen sanktuariów*, s. 235.

W czasie VI Pielgrzymki do Ojczyzny w 1997 roku ukoronowano 8 obrazów bądź figur Matki Bożej z sanktuariów w: Wrocławiu – katedra, 30 maja we Wrocławiu; Krzeszowie, diec. Legnicka, 2 czerwca w Legnicy; Gnieźnie i Skulsku (adiec. gnieźnieńska), 3 czerwca w Gnieźnie; Londynie, 8 czerwca w Krakowie; Haczowie, Jaśliskach i Wielkich Oczach (adiec. przemyska), 10 czerwca w Krośnie.

W czasie VII Pielgrzymki do Ojczyzny w 1999 roku ukoronowano 4 obrazy Matki Bożej z sanktuariów w: Wejherowie (adiec. gdańska), 5 czerwca w Sopocie; Warszawie – kościół Najświętszego Zbawiciela, 13 czerwca w Warszawie; Jaworznie (diec. sosnowiecka), 14 czerwca w Sosnowcu Zagórz; Wadowicach – bazylika Ofiarowania NMP (adiec. krakowska), 16 czerwca w Wadowicach.

#### CHARACTERISTIC OF POLISH SANCTUARIES TO THE VIRGIN MARY WITH FIGURINES AND PICTURES OF THE VIRGIN MARY CROWNED IN POLAND IN THE II HALF OF THE XX CENTURY IN GEOGRAPHICAL ASPECT

##### Summary

The article characterizes sanctuaries devoted to the cult of the Virgin Mary in Poland with pictures and figures of the Virgin Mary crowned in the II half of the XX century. In the first part the location of the sanctuaries is presented. It's worth noticing that there are lots of sanctuaries especially in the Little Poland and in Wielkopolska. The second part presents the tradition and history of sanctuaries.

The third part takes into account the time of the coronation. It's noticeable that a lot of coronation ceremonies took place during celebrations of the 1000 anniversary of the Christianization of Poland and during Pope's visits to Poland.

Słowa kluczowe: sanktuarium maryjne, koronacja obrazu, tytuły Maryi, translokacja kultu, Milenium chrztu Polski, pielgrzymki Jana Pawła II, Stefan Wyszyński, Jan Paweł II, Józef Glemp.

Keywords: sanctuary to the Virgin Mary, the pictures of the Virgin Mary crowned, titles of Mary, cult's translocation, Millennial celebrations of Poland's Baptism, Pope's John Paul II visits to Poland, Stephen Wyszyński, John Paul II, Joseph Glemp.

---

## RECENZJE

---

*Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity: Transformations, Visions, Tensions*, red. S. Hellemans, J. Wissink, Zürich–Berlin 2012, ss. 280, Tilburg Theological Studies, t. 5.

Niewiele jest tematów, o których można pisać z ponadprzeciętną lekkością czy swobodną beztrąską. Do tej grupy z pewnością nie należy problematyka ekklezjologiczna – skoro bowiem Kościół jest rzeczywistością teandryczną, już ze swej natury wymaga złożonych wyjaśnień. Dodatkową trudnością jest procesualny charakter jego ludzkiego komponentu: Kościół jest ciągle w dynamice, bo człowiek się zmienia – wraz z jego postrzeganiem rzeczywistości, hierarchizowanymi wartościami, a w konsekwencji – także dokonywanymi wyborami. Stąd uczciwa i szczerza odpowiedź na pytanie o Kościół, zawsze domaga się akompaniamentu pytań o człowieka, o epokę i przestrzeń jego funkcjonowania.

Recenzowana pozycja jest taką próbą zmierzenia się z pytaniami o Kościół, jego teraźniejszość i przyszłość, która w dużym stopniu bierze pod uwagę socjologiczne uwarunkowania. *Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity. Transformations, Visions, Tensions* jest zbiorem jedenastu angielskojęzycznych artykułów, oddanych czytelnikowi staraniem niemieckiego wydawnictwa LIT Verlag, w piątym woluminie serii „Tilburg Theological Studies”. Zasadniczy trzon publikacji przygotowali filozofowie, socjologowie i teologowie związani z holenderskim Uniwersytetem w Tilburgu, przy wsparciu ze strony dwóch wykładowców Heythrop College, będącego częścią Uniwersytetu w Londynie. Badacze ci, mało znani (o ile w ogóle) w polskim środowisku teologicznym, przy uwzględnieniu historii i doświadczenia własnych narodowych wspólnot, kreślą ewolucję, którą przeszedł i przechodzi Kościół katolicki w Europie Zachodniej. Sugerują oni także możliwe kierunki i perspektywy jego rozwoju wraz z konsekwencjami dla społeczności świeckiej i kościelnej.

Celem publikacji jest opis Kościoła w zachodniej części Europy, który ciągle się zmienia (*Church-in-the-making*) przez nową pozycję w społeczeństwie oraz nowy sposób funkcjonowania w przestrzeni wewnątrzkościelnej. Na przełomową datę procesu kościelnej reorientacji jest wybrany rok 1960, ponieważ wydarzenia dwóch następujących po nim dekad okazały się symptomami zakończenia pewnej ery funkcjonowania Kościoła w epoce nowoczesności, a jednocześnie wejścia w jej kolejną, zaawansowaną fazę (*advanced/late/liquid modernity*), określaną mianem późnej lub płynnej nowoczesności. Co ważne, autorzy poszczególnych dysertacji chcą dokonać opisu kościelnej rzeczywistości w sposób kompleksowy, wykraczając poza fragmentaryczne ujęcia i unikając przyjęcia ideologicznych czy stereotypowych poglądów. Przyjęte metody pracy nad tematem pozostają w metodologicznej zbieżności z perspektywą badawczą, charakterystyczną dla poszczególnych dziedzin.

Oprócz kilkustronicowego wstępu (s. 7-16), prezentującego skrótowo całość publikacji, struktura omawianej pozycji obejmuje dwie – w przybliżeniu – proporcjonalne objętościowo części. Pierwsza z nich, zatytułowana *Projecting the New Church* (s. 19-176), składa się z sześciu artykułów. W ogólnym zarysie przybliżają one krzyżowanie się dróg społeczeństwa oraz Kościoła katolickiego w ostatnim półwieczu, a także kościelny sposób formowania odpowiedzi na zachodzące zmiany. Nakreślona perspektywa widzenia Kościoła zawiera przede wszystkim socjologiczne i pastoralne akcenty, w mniejszym zaś stopniu – filozoficzne i teologiczne.

Pierwszą z części otwiera praca holenderskiego socjologa religii Stafa Hellemansa pt. *Tracking the New Shape of the Catholic Church in the West* (s. 19-50). Tekst jest próbą nakreślenia możliwych scenariuszy rozwoju Kościoła w Europie Zachodniej, zarówno opierając się na analizie historycznych struktur, form i sposobów funkcjonowania Kościoła, jak i tych obserwowanych dzisiaj. Artykuł składa się z trzech modułów: (I) teoretycznych założeń, w świetle których Kościół ukazany jest jako dynamiczna część zmieniającego się społeczeństwa; (II) przedstawienia podstawowych rysów Kościoła katolickiego w dobie późnej nowoczesności (jak ukierunkowanie na możliwość wyboru czy osłabienie mocy wynikającej z autorytetu); (III) w opinii autora najtrudniejszy, zawierający analizę uwarunkowań i możliwości, jakie ma Kościół katolicki, by pozostać większością wspólnotą wierzących w zachodniej części kontynentu (tu holenderski socjolog rozważa trzy potencjalne wizje przyszłości Kościoła: wąskiego z wygórowanymi wymaganiami, niewielkiej liberalnej wspólnoty oraz największego z Kościołów mniejszościowych). W podsumowaniu niepewną przyszłość zachodniego Kościoła katolickiego autor widzi w pierwszej ze wskazanych możliwości – w wizji niewielkiej wspólnoty (*a small, sect-like church*, s. 46).

Kolejny tekst jest próbą spojrzenia na relację Kościół katolicki a późnowoczesne społeczeństwo. Jezuicki teolog i filozof Anthony Carroll w artykule zatytułowanym *A Catholic Program For Advanced Modernity* (s. 51-77) prezentuje szkicowo możliwe spektrum działań, jakie katolicki świat mógłby podjąć. Autor nazywa go programem katolickiej nowoczesności (*a program of Catholic Modernity*, s. 51). W tym celu przybliża samo pojęcie katolickiej nowoczesności, zaproponowane po raz pierwszy w 1996 roku przez kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora. Angielski wykładowca przybliża historię nowoczesności, w której akcentuje znaczącą rolę chrześcijaństwa (i to zarówno protestantyzmu, jak i katolicyzmu) w tworzeniu się poglądów modernistycznych. W końcowych fragmentach jezuicki naukowiec zachęca obie strony do podjęcia dialogu – z nadzieją, że wzajemnie mogą się od siebie wiele nauczyć. Ponowoczesne społeczeństwo ze strony programu katolickiej nowoczesności mogłoby zaczerpnąć odwagę w prowadzeniu debaty bez uprzedzeń wobec partnera dyskursu, docenić znaczenie duchowego wsparcia dla fundamentalnych kwestii, jak cierpienie i umieranie („the spritual problems of human beings [...] can only be met by spritual means”, s. 64), czy też zastanowić się nad judeochrześcijańskim spojrzeniem na człowieka i świat, pomocnym



w przewyciężaniu kryzysu ekologicznego oraz niesprawiedliwości społecznych. Także odwrotna interakcja byłaby pożyteczna, gdyby – w opinii autora – Kościół rozważył implementację w swoją rzeczywistość niektórych sposobów funkcjonowania współczesnego społeczeństwa. Jako przykładowe obszary wylicza kwestie sprawowania władzy, przejrzystości rozwiązywania drażliwych problemów, większego zaangażowania kobiet w swoje działania, zreinterpretowania podejścia do seksualności czy odwagi w użyciu nowych środków komunikacji ze światem.

Jednym z wielu wymiarów, w jakich ponowoczesne społeczeństwo zachodu stawia wyzwanie wobec Kościoła katolickiego, jest sfera intelektualna. Stąd w trzecim artykule Peter Jonkers, holenderski filozof, próbuje wskazać – opierając się na argumentacji Josepha Ratzingera – Benedykta XVI – intelektualny wkład, jaki myśl chrześcijańska może zaproponować światu (*A Purifying Force for Reason: Pope Benedict on the Role of Christianity in Advanced Modernity*, s. 79-102). Autor analizuje myśl Benedykta XVI w kwestii znaczenia rozumu i prawdy (zwłaszcza powstałą po 2004 roku) oraz zestawia ją z poglądami współczesnych myślicieli: Jürgena Habermasa oraz Johna Rawlsa. Niemiecki teolog wskazuje na zbieżność myśli chrześcijańskiej i oświeceniowej co do istotnej roli rozumu, jednocześnie wskazując ich ostateczną niekomplementarność, która objawia się chociażby w różnicy poglądów co do radykalnego pluralizmu czy naukowego redukcjonizmu. Kościelna propozycja dla ponowoczesnego społeczeństwa może polegać na oczyszczeniu niektórych intuicji przez zaproponowanie wizji racjonalności poszerzonej o chrześcijańską mądrość.

Zmiany dotyczące Kościół nie dotyczą jedynie dynamiki między nim samym a światem, ale zachodzą również wewnątrz katolickiej wspólnoty. Przykładem takiego procesu jest kościelna ewolucja pojmowania religijnej wolności, mająca miejsce w dwóch poprzednich wiekach. Jej analizy podejmuje się kanonista Ton Meijers (*Reform with Continuity: Religious Freedom and Canon Law*, s. 103-120). Kreśląc historyczną panoramę recepcji prawa do wolności religijnej – od XIX-wiecznego papieskiego sceptycyzmu po XX-wieczną soborową afirmację – autor zastanawia się nad mechanizmem, który mógłby usprawiedliwić takie przejście. Widzi je w hermeneutyce „reformy i ciągłości” (*reform with continuity*, s. 113). Podobny proces dotyczył transformacji poglądów w kwestii małżeństw mieszanych. Te zjawiska stanowią przykład owocnego odczytania przez Kościół zmian we współczesnym społeczeństwie w świetle jego Tradycji i wierności posłannictwu zleconemu przez Boga.

Wśród licznych socjologicznych ujęć i intuicji podejmowanych wcześniej niebagatelne wydaje się pytanie o rolę eklezjologii dla funkcjonowania Kościoła w obecnym świecie. Kwestię tę podnosi holenderski dogmatyk Henk Witte w tekście pt. „*Ecclesia, quid dicis de teipsa?*”: *Can Ecclesiology Be of Any Help to the Church to Deal with Advanced Modernity?* (s. 121-145). Autor wyraża ciągłą zasadność metodycznej refleksji o Kościele, a uzasadnia swój punkt widzenia dwójako: historycznie („by reminding us of the motives, lessons and pitfalls of

the models of the past”, s. 123) oraz pastoralnie („by reflecting on the nature and the mission of the Church in relations to the new contextually given questions and assignments”, tamże). Niderlandzki systematyk przypomina najpierw zakorzenione w przeszłości modele Kościoła jako *societas perfecta* oraz *Mysticum Corpus Christi*, by następnie przyrzeć się bliżej posoborowym jego ujęciom jako Ludu Bożego, *sacramentum mundi* oraz *communio*. Na tej podstawie formułuje sugestie dotyczące przyszłości Kościoła w odniesieniu do jego poczynań, które skoncentrowane w pastoralnie silnych centrach, mają duchowo oddziaływać na otoczenie.

Ostatni z artykułów tej części jest próbą wzbogacenia eklezjologicznych rozważań o wybrane doświadczenia konkretnej wspólnoty wiernych. W tym celu angielski socjolog i pastoralista James Sweeney CP kreśli drogę, którą Kościół katolicki w Wielkiej Brytanii przebył w ciągu ostatniego półwiecza (*Catholicism in Britain: A Church in Search its Way*, s. 147-176). Emerytowany wykładowca periodyzuje wzmiankowany okres, a jako punkty przełomowe wskazuje przybliżone daty przełomu pontyfikatów kolejnych papieży. Po krótkim przedstawieniu religijnie niełatwego kontekstu historycznego Wysp Brytyjskich, analizuje „pierwszy okres posoborowy” (1965-1980), „drugi okres posoborowy” (1980-2000) oraz czasy najnowsze (od 2000 roku, nazwane *beyond the Council*, s. 147). Autor skupia się na takich zagadnieniach, jak edukacja i teologia, ruchy religijne i zgromadzenia zakonne, relacje ekumeniczne, zaangażowanie Kościoła w sprawy państwa i społeczeństwa. Zauważa on jednocześnie, że Kościół odpowiada nie tyle na wyzwania nowoczesności, ile raczej postmodernizmu, co tym samym oznacza dla niego koniec ery posoborowej, a zarazem wejście na nowe, nieznanne terytorium.

Druga część recenzowanej publikacji pogłębia tematykę Kościoła, ciągle budującego swoją tożsamość w ponowoczesnym świecie, sugerując konkretne sposoby posługiwania (*Ministering the New Church*, s. 177-275). W tej sekcji treść pięciu artykułów koncentruje się na konkretnych obszarach działalności kościelnej, którymi są: troska duszpasterska, rozwój Kościoła, życie liturgiczne, praca z młodzieżą oraz zaangażowanie misyjne.

Pierwszy z artykułów, autorstwa Stafana Gärtnera (*Individual Pastoral Care in Late Modernity: An Essential Matter for the Church*, s. 179-194), podkreśla konieczność wyraźniejszej orientacji Kościoła w stronę jednostki. Obecnie społeczeństwo nie może być traktowane jako homogeniczny odbiorca adresowanej do niego działalności, ale musi uwzględniać indywidualny rys osoby, który jest początkiem namysłu w wyborze kościelnego posługiwania („the individual, each with his or her unique biography, becomes the starting point for ministry”, s. 186). Holenderski pastrolista przypomina jednak, że skupienie się na konkretnym człowieku musi iść w parze z duchem całej Ewangelii – zestawienie tych dwóch punktów jest zaś priorytetowym zadaniem Kościoła.

Szerokiego opisu i analizy różnorodnych form oddziaływania Kościoła w świecie płynnej nowoczesności dokonuje socjolog i teolog Kees De Groot (*How the Roman Catholic Church Maneuvers through Liquid Modernity*, s. 195-216). Funkcjono-

wanie Kościoła widzi on w kategoriach hybrydy. Takie ujęcie podyktowane jest bardzo niejednorodnym odbiorcą, do którego kierowane jest kościelne przesłanie – są to bowiem zarówno świadomi członkowie wspólnoty, jak i okazjonalni klienci, pragnący zaspokoić w Kościele potrzebę danej chwili (*the clients of the organization*, s. 199). Stąd wynika konieczność zindywidualizowania przekazu wiary. Mimo takiej diagnozy, według autora Kościół dobiera sposoby działania także w duchu minionej epoki, która może być określona mianem „twardej” czy „sztywnej” (*solid modernity*). Jednocześnie stoi on na stanowisku, że Kościół nie może optować za środkami adekwatnymi tylko dla jednego okresu czasu (*liquid* czy *solid*), ale z wielką uwagą powinien czuwać nad wszystkimi formami, w jakich Bóg może przyjść do świata (por. reinterpretacja eklezjologicznego aksjomatu w kierunku *extra mundum nulla salus*, s. 202).

Obrzędowo-kultyczny wymiar Kościoła podejmuje liturgista Willem-Marie Speelman (*Liturgy of Real Presence: From Books to Communication*, s. 217-240). Porusza on trudności, jakie napotyka człowiek w przestrzeni celebracji wiary. Historycznie rzecz ujmując, ważką część praktyki wiary została przez wieki zapisana w liturgicznych księgach, które dziś mają służyć jak najaktywniejszemu ożywieniu wiernych w jej przestrzeni. I choć z jednej strony istnieje potrzeba i tendencja dostosowania form liturgicznych do konkretnych grup czy odbiorców (wyraźnie widać to na przykładzie analizowanej tu holenderskiej rzeczywistości), to jednak napotykanym jest brak otwartości mimo przychylnych kroków Kościoła. Z liturgicznego posłannictwa Kościół nie może zrezygnować, bowiem rzeczywista obecność Boga jest tym, co może dać on nowoczesnemu światu – i to w nadziei, że odpowiada to potrzebom człowieka („real presence is what the Church has to offer, also in the sense that it responds to the needs of the people”, s. 236).

Próbie odpowiedzi na pytania o religijność ludzi młodych funkcjonujących w czasie późnej nowoczesności oraz o sposoby dotarcia do nich z kościelnym przesłaniem podejmuje holenderska socjolożka Monique Van Dijk-Groeneboer (*Reaching out beyond the Fortissimo's? Youth, Church and religion*, s. 241-256). W wyniku analizy przeprowadzonej przez siebie ankiety wśród holenderskiej młodzieży dokonuje typologii tej grupy, opierając się na dwóch kryteriach, którymi są stopień związania z religijnymi instytucjami oraz miejsce religii w procesie tworzenia tożsamości. Owa typologia zawiera cztery grupy: zaangażowanych (*fortissimo's*), religijnych okazjonalnie (*legato's*), poszukujących duchowości (*spirituoso's*) oraz niezainteresowanych wiarą (*tranquillio's*). Przypatrując się inicjatywom holenderskiego Kościoła adresowanym do badanego środowiska wiekowego, autorka zauważa, że zasadniczo kierowane są one do najbardziej aktywnych (*fortissimo's*), którzy stanowią 10-15 proc. młodych ludzi. Wartym rozważania krokiem byłoby takie kształtowanie duszpasterskich poczynań, by mogły one trafić także do pozostałych grup, będących w mniejszym (bądź praktycznie żadnym) związku z Kościołem katolickim.

Ostatni z artykułów recenzowanej publikacji (*Mission and Modernity: Reflections on the Mission of the Church in Advanced Modern Society*, s. 257-274) napisał Jozef Wissink, emerytowany profesor teologii pastoralnej. Tekst dotyczy działalności misyjno-ewangelizacyjnej Kościoła na przykładzie holenderskiego środowiska wiary. Autor najpierw przybliży historyczne rozumienie pojęcia misji oraz jego współczesne znaczenie, pokrywające się – w określonych warunkach – z pojęciem ewangelizacji. Badając rzeczywistość holenderskiego społeczeństwa, nazywa niektóre podmioty działań ewangelizacyjno-misyjnych, a także dokonuje szerokiej analizy sposobów, jakie Kościół może przyjmować w odniesieniu do tych działań. W zależności od akcentów stawianych na odbiorcę przekazu wiary (do wewnątrz/na zewnątrz) oraz formy interakcji z podmiotem, któremu kerygmat jest głoszony (nauczanie/aktywne słuchanie), wyróżnia model: fortecy (*fortress*), militarno-kształtnej formacji (*salvation army*), anteny (*antenna*) oraz schronienia (*refuge*). Nie wybierając żadnego z tych modeli jako uprzywilejowanego, stwierdza jednak, że w praktyce potrzeba wielu kroków, by zalety każdego z nich mogły skutecznie zafunkcjonować.

Całość publikacji wieńczy lista autorów z ich krótkimi biogramami naukowymi (s. 275-277). Warto wspomnieć, że po każdym z artykułów odnaleźć można spis pozycji wykorzystanych dla przedstawienia tematu, wraz z ich kompletnym opisem bibliograficznym.

Wyrazistą korzyścią z lektury recenzowanej publikacji jest oryginalność tematu. Nowość ujęcia nie wynika przede wszystkim z jej przedmiotowego charakteru – nie brakuje bowiem na rynku wydawniczym różnorodnych prób charakterystyk i ocen działania Kościoła. Owa oryginalność może zaistnieć głównie ze względu na odbiorcę: polski czytelnik, funkcjonujący sam w innych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych aniżeli te obowiązujące w Europie Zachodniej, ma możliwość zapoznania się z nowym kontekstem eklezjologicznym. Jest to o tyle cenne, że zaznajamiając się z opiniami badaczy na co dzień żyjącymi w tym środowisku, sam może dokonać oczyszczenia panoramy tamtejszego Kościoła z zasłyszanych opinii czy stereotypów (np. poprzez zapoznanie się z konkretnymi przykładami pastoralnych działań podejmowanych w Holandii czy na Wyspach Brytyjskich). W tekstach odnaleźć można również, choć nieliczne, impulsy teologiczne, stanowiące inspirację dla dalszych działań (np. kierunki praktycznego rozwoju eklezjologii – „ecclesiological reasoning should recognize the characteristics of the *Church-as-it-is* and the *world-as-it-is*, and then distinguish the spirits on the basis of Bible and Tradition”, s. 213). Wśród zalet wydawniczej strony warto wspomnieć również nieprzesadnie skomplikowany język oraz – okazjonalnie wprawdzie – graficzne ujęcia niektórych tez, umieszczone między ciągłym tekstem, które ułatwiają zrozumienie toku myśli autora.

Omawiana pozycja nie jest jednak pozbawiona mankamentów. W warstwie merytorycznej (choć bardzo sporadycznie) przywoływane są niepokojące uogólnienia, które mogą zniekształcać obraz Kościoła i obraz jego działań wychyłnych

w stronę rozumiejącego otwarcia na zachodnie społeczeństwo, np. dotyczące katolickiego ujęcia teologii ciała i seksualności („Despite attempts by Pope John Paul II to develop a theology of the body, it is still the culture of the Catholic Church to equate holiness with abstinence from sexuality. This tradition goes back to the early centuries of the Christian era and has cast a long shadow over the history of Christian reflection on the body”, s. 71). Co więcej, zachowując świadomość mocno socjologicznego charakteru całości pracy, pozostaje w czytelniku pewien biblijno-teologiczny niedosyt w ujęciu rzeczywistości Kościoła. Co prawda, nikogo zamiarem nie jest i nie może być sztuczne przesylenie treści teologicznym akcentem, ale ze względu na bosko-ludzką naturę Kościoła analiza nawet ściśle pastoralnych wymiarów jego działalności mogłaby pokusić się nieco bardziej o uwzględnienie przesłanek płynących z Objawienia. W końcu wizualne formatowanie pojedynczych części artykułów domagałoby się większego stopnia parcelacji – duże partie tekstu w ciągłym układzie utrudniają śledzenie argumentacji.

*Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity* jest książką, która może bardzo konkretnie pomóc polskiemu czytelnikowi nie tylko w zaznajomieniu się z najnowszą historią Kościoła niektórych państw Europy Zachodniej, lecz także w porównaniu tamtejszego środowiska wiary z krajowymi realiami. Stanowi dobre poszerzenie dla chcących pogłębić znajomość zwłaszcza holenderskiej eklezjologii o socjologiczny punkt widzenia. To tym cenniejsze, bo obecność tej ostatniej w rodzimej teologii od niedawna jest wyraźniejsza, chociażby przez pracę ks. dr. hab. A. Nadbrzeżnego pt. *Sakrament zbawienia. Zbawcze posłannictwo Kościoła w posoborowej teologii holenderskiej* (Lublin 2013). Przede wszystkim jednak omawiany zbiór artykułów zachęca do wypracowania własnego stanowiska na podstawie faktów i poglądów przywoływanych przez ludzi funkcjonujących w tamtejszym środowisku wiary i społeczeństwa. Publikacja wyznacza też pewne możliwe kierunki dalszych poszukiwań, kładąc nacisk na konieczność ciągłej teologicznej ewaluacji kultury i świata (bo w nim funkcjonuje Kościół) oraz wskazuje niezwykle ciekawe połączenie teologicznych obszarów badawczych, inspirując współpracę pastoralistów z dogmatykami. Ta przestrzeń warta jest dalszej eksploracji, ponieważ rzetelny opis eklezjalnej rzeczywistości inspiruje do uprawiania również rzetelnej eklezjologii.

Ks. Wojciech Maciążek  
(KUL)

