

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 8 (2014) nr 1

półrocznik

Towarzystwa Teologów Dogmatyków

RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”:

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

KOLEGIUM REDAKCYJNE „TEOLOGII W POLSCE”:

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

RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”:

ks. Wiesław Dąbrowski (S. Eusanio Forc, Italia), ks. Bogdan Ferdek,
o. Dariusz Gardocki SJ, ks. Marek Jagodziński, ks. Jacek Kempa, ks. Ma-
rian Kowalczyk SAC, ks. Mirosław Kowalczyk, o. Jarosław Kupczak, Jana
Moricová (Ružomberok), ks. Jarosław Moskałyk, ks. Mieczysław Ozorowski,
Katarzyna Parzych-Blakiewicz, ks. Edward Sienkiewicz, ks. Leon Siwecki,
ks. Henryk Szmulewicz, ks. Włodzimierz Wołyniec

SPIS TREŚCI

TWP 8,1 (2014)

ARTYKUŁY

- Ks. Janusz Królikowski, *Doświadczenie świętych w dziejach Kościoła i nowa ewangelizacja* 5
- Ks. Piotr Roszak, *Soteriologia zasługi i przyjaźni. Św. Tomasz z Akwinu wobec „Cur Deus homo” św. Anzelma* 19
- Andreas Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts* .. 37
- Ks. Grzegorz Barth, *Fenomenologia i metafizyka wiary chrześcijańskiej* .. 53
- Ks. Sławomir Kunka, *Krzyż Chrystusa krzyżem Syna. Personalistyczny przyczynek do trynitarnej koncepcji ekonomii zbawienia (I)* 69
- Ks. Tomasz Nawracała, *„Nie nawrócili się, ażebym ich uzdrowił” (J 12.40). Teologiczne aspekty modlitwy o uzdrowienie międzypokoleniowe* 79
- Sławomir Zatwardnicki, *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)* 99
- Monika Owsianka, *Wymagająca Miłość. Wybrane aspekty teologii Bożego Ojcostwa w przesłaniu Jana Pawła II do młodzieży* 119
- Dariusz Koper, *Wcielenie w świetle teologów scholastycznych. Próba współczesnej releksji* 133
- Ks. Wojciech Maciążek, *Wykroczyć poza teraźniejszość. Creatio continua w teologii stworzenia Jürgena Moltmanna* 153
- Magdalena Święś, *Śmierć jako dobro i jako zło* 167
- Grzegorz Wiończyk, *„Logos”, „pathos”, „ethos”. Akt poznania teologicznego w perspektywie antropologicznej* 179

DOKUMENTACJA

- Bp Jacek Jezierski, *Trudności w kościelnej akceptacji myśli Kopernika* ... 195

RECENZJE

- Ks. Sylwester Jaśkiewicz, *Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego w posoborowej eklezjologii włoskiej*
(ks. Marek Jagodziński) 207
- Keith D. Stanglin, Thomas H. McCall, *Jacob Arminius. Theologian of Grace* (Damian Dorocki) 211
- Harvey Cox, *The Future of Faith* (Marcin Walczak) 217

SPRAWOZDANIA

- Sprawozdanie z posiedzenia Rady Naukowej Instytutu Ekumenicznego
im. J.A. Möhlera w Paderborn 2-4 kwietnia 2014
(ks. Jacek Froniewski) 221

Ks. Janusz Królikowski*
WT UPJP II, Kraków

DOŚWIADCZENIE ŚWIĘTYCH W DZIEJACH KOŚCIOŁA I NOWA EWANGELIZACJA

Doświadczenie Kościoła wyraźnie pokazuje, że kluczową rolę w jego dziejach, a zwłaszcza w dziejach ewangelizacji, odgrywali święci. Jest więc uzasadnione, by w kontekście *nowej ewangelizacji* zapytać się, na czym polegała specyfika tego dzieła w poszczególnych epokach i jaki wkład wnosili do niego najwybitniejsi święci. Prowadzona analiza doświadczeń historycznych w kluczu teologicznym pozwoliła wskazać, że w kolejnych epokach uformowały się pewne wyróżniające się modele świętości, stające się odpowiedzią na aktualne wyzwania eklesjalne i kulturowe. Można wyróżnić zwłaszcza modele: świętego-proroka, świętego-kaznodziei i świętego-patrona. Model świętości do zaproponowania w kontekście nowej ewangelizacji zdaje się oscylować w kierunku syntezy wskazanych tutaj modeli.

WYZWANIE

Papież Jan Paweł II skłonił nas do namysłu nad nową ewangelizacją, a papież Benedykt XVI, niewątpliwie w odniesieniu do nauczania swego poprzednika i do podjętych na dużą skalę poszukiwań teologicznych, poszedł jeszcze dalej, i uczynił z nowej ewangelizacji nową instytucję kościelną, powołując do istnienia Papieską Radę ds. Nowej Ewangelizacji oraz zwołując zgromadzenie Synodu Biskupów, które ma zająć się tą ważną kwestią. Nie oznacza to, że w kwestii nowej ewangelizacji, zarówno od strony teologicznej, jak i pastoralno-instytucjonalnej, wszystko jest już jasne i wiemy, jak adekwatnie przełożyć ideę teologiczną na skuteczną praktykę eklesjalną. W każdym razie kwestia posiada doniosłe znaczenie eklesjalne, a to oznacza, że należy uczynić ją przedmiotem dalszego pogłębienia teologicznego i spojrzeć na nią z nowych punktów widzenia. Może właśnie sytuacja pewnej nieokreśloności, w jakiej znajduje się kwestia nowej ewangelizacji, sprzyja dalszej refleksji nad nią, ponieważ pozostaje ona otwarta

* Ks. Janusz Królikowski (ur. 1962) – dr hab., prof. UPJP II, wykładowca teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie; e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl.

na wielość tematów i sposobów ich ujęcia. Można powiedzieć zatem, że kwestia ta jawi się jako szczególnie atrakcyjna dla poszukującego teologa. Jej atrakcyjność ujawnia się tym bardziej, gdy zdamy sobie sprawę, że nowa ewangelizacja dość powszechnie jest widziana jako możliwość i szansa dla Kościoła w dzisiejszym świecie.

W związku z poszukiwaniem specyfiki nowej ewangelizacji, a także starając się wskazać na jej możliwości, proponuję w tym miejscu refleksję nad dziejami ewangelizacji na Zachodzie. To spojrzenie jest bardzo inspirujące dlatego, że w tych dziejach bardzo wyraźnie widzimy, iż „nowa” ewangelizacja jest zjawiskiem stałym. W każdej epoce ewangelizacja odznaczała się pewną nowością, a jej kształt zależał od uwarunkowań kulturowych oraz od konkretnych ludzi, którzy odczytując te uwarunkowania, starali się znaleźć możliwość i sposób wpisania w nie jedynej Ewangelii Jezusa Chrystusa. W sposób szczególny tego dzieła dokonywali emblematyczni święci, którzy mimo upływu czasu wciąż żyją w pamięci Kościoła i w pamięci kulturowej Zachodu. Nasze poszukiwanie będzie więc zmierzało do wydobycia przesłania, które ma swoje zakorzenienie w czymś, co można by określić jako *magisterium historiae* albo *magisterium sanctorum*.

Podjmując zagadnienie nowej ewangelizacji w takim kluczu, opieramy się na zasadniczym przekonaniu, które potwierdzają liczne eklezjalne doświadczenia historyczne, a z którym zgadzają się nawet myśliciele niezwiązani wprost z Kościołem, że ludźmi, którzy zaważyli na dziejach Europy i jej tożsamości, są *święci*. Dzisiaj, zresztą, patrząc na skomplikowaną teraźniejszość i szukając otwartych perspektyw na przyszłość, bardzo często podkreśla się, że Europa potrzebuje świętych, a Jan Paweł II, odpowiadając na to szczególne zapotrzebowanie, nie ustawał w dziele ogłaszania nowych świętych i błogosławionych. Papież Benedykt XVI kontynuował to ważne dzieło eklezjalne. Brakiem jednak tego mówienia o potrzebie świętych jest jego ogólnikowość, która wyraża się w tym, że pojmuje się świętość trochę biernie albo mechanicystycznie, zapominając, że świętość chrześcijańska wyraża się w działaniu, nastawionym na wzbudzenie jak najszerszego oddziaływania eklezjalnego i kulturowego. Stare zasady teologiczne bardzo przejrzysto potwierdzają ten fakt: (1) *Deus non dat gratiam homini nisi utatur illa*¹ – to znaczy łaska jest dawana przez Boga po to, aby jej używać, oraz (2) każda łaska jest *fraterna* – to znaczy braterska i społeczna, czyli ma objąć innych swym oddziaływaniem². Wprawdzie każda świętość jest wartością samą w sobie, nawet jeśli jest najbardziej ukryta i dyskretna, ale świętość chrześcijańska w swoim szczytowym wyrazie jest nastawiona na oddziaływanie, na dokonywanie przemiany świata i do takiej przemiany zmierza, biorąc ją inten-

¹ Tomasz z Akwinu, *In Psalmos Davidis expositio*, 38, 1.

² Por. R. Spiazzi, *Natura e Grazia. Fondamenti dell'antropologia cristiana secondo San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991.

sywnie pod uwagę. Świętość jest więc działaniem nastawionym na wywarcie wpływu, i taka świętość wywołuje szczególnie trwałe skutki w dziejach. Taka świętość doprowadziła po kilku wiekach oddziaływania do wyłonienia się Europy, do której w znacznym stopniu można zastosować miano *chrześcijańskiej*, albo, nieco łagodniej, można też mówić o jej chrześcijańskim zakorzenieniu, którego znaczenie podkreślił papież Jan Paweł II w sformułowanej propozycji powrotu do chrześcijańskich korzeni Europy³.

ŚWIĘTOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

Gdziekolwiek i w jakiegokolwiek formie się pojawia, świętym jest ten, kto jest w stanie osiągnąć pełnię swojej osobowości, przyjmując łaskę Jezusa Chrystusa i odpowiadając na nią, idąc Jego śladami. To jest doskonałość chrześcijańska. Nie jest ważne, czy w świętym pozostają jakieś ograniczenia charakterologiczne, cierpienia fizyczne i lęki psychologiczne, słabości i braki moralne – świętość nie jest statyczną kondycją jakiegoś hipotetycznego, uprzednio spreparowanego supermena; jest to raczej zwyczajna kondycja każdego człowieka doprowadzona do pełni. Jest pełnym objawieniem się osoby, która przyjęła orędzie chrystologiczne i przeżyła je eklezjalnie. Jak nie ma zatem dwóch takich samych osób, tak również nie ma dwóch takich samych świętych. Dlatego święty jest osobą w dziejach – jest człowiekiem historycznym; nie jest to jedynie kondycja ducha – jak w przypadku bóstw pogańskich – lub tylko pewna funkcja człowieka, przekształcona w jakiś stały i utrwalony atrybut. Święty jest osobą historyczną, która czynnie, w ciele i w duchu, uczestniczy w dziejach, zanurzona w ich uwarunkowania, oraz pokazuje wartość i ograniczenia tych dziejów, a zarazem w ich ramach jest w stanie pokazać specyfikę i wielkość postępowania, które nie tylko jest ludzkie, lecz także chrześcijańskie.

Dlatego świętość w Nowym Testamencie jest pojmowana jako zadanie każdego ochrzczonego. Św. Jan mówi bardzo jasno: „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim. Przez to miłość osiąga w nas kres doskonałości, iż będziemy mieli pełną ufność w dzień sądu, ponieważ tak, jak On jest w niebie, i my jesteśmy na tym świecie. W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości. My miłujemy Boga, ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował. Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego” (1 J 4,16-21).

³ Por. J. Królikowski, *Budzenie Kościoła. O misji Papieża Jana Pawła II po dwudziestu latach pontyfikatu*, Kraków 2000, s. 97-118.

Jest oczywiste, że świętość chrześcijańska polega na miłości, a konkretnie na obecności Boga-Miłości w człowieku. Imieniem, które konkretyzuje obecność Boga-Miłości w człowieku, jest łaska. Świętym jest więc ten, kto stawia się w kondycji przyjęcia łaski, czyli życia Bożego. „O gdybyś znała dar Boży” – mówi Jezus do Samarytanki (J 4,10), a tym darem jest „woda żywa”, dzięki której człowiek nie będzie więcej pragnął (por. J 4,14). Innymi słowy, jest to uczestniczenie człowieka w życiu Bożym – dar dla każdego człowieka, którym jest sam Bóg⁴. Świętość chrześcijańska opiera się na przyjętym osobiście, w pełnej wolności, życiu Bożym, na samym żywym Bogu, obecnym w człowieku; bardziej jest więc dziełem Ducha Świętego – który jest miłością – niż dziełem człowieka. Innymi słowy, jest to odpowiedź na *exitus a Deo*, dzięki któremu Bóg w Synu przyjmuje człowieczeństwo, polegająca na *reditus in Deum*, dzięki któremu człowiek upodabnia się do Boga. Świętym jest ten, kto jest zdolny do okazania miłości wszystkim, także nieprzyjaciołom, ponieważ przyjął w sobie Boga-Miłość i Nim żyje.

Przynajmniej począwszy od IV wieku, to znaczy od czasu cesarza Konstantyna, a potem Teodozjusza wiara chrześcijańska, wraz z dobrze już określoną wizją świętości widzianą jako jej wypełnienie⁵, nabrała znaczącej roli społecznej i politycznej (od chwili, gdy władza cesarska uznała się za chrześcijańską i zaczęła pełnić funkcję przewodnika narodu), język kultury i społeczeństwa zrobił miejsce dla pojęć chrześcijańskich, a tym samym także samo życie historyczne uwzględniło wartości, które wyraża i kształtuje wiara chrześcijańska. Innymi słowy, Kościół rzymski na Zachodzie i Kościoły wschodnie zaczęły współtworzyć kontekst społeczny, który można nazwać chrześcijańskością. Pojawił się model działania, w którym w różnym stopniu zaczęło uczestniczyć całe społeczeństwo, począwszy od samej władzy. Wystarczy wspomnieć sobory powszechne, które w pierwszym tysiącleciu były zwoływane i kierowane przez władzę cesarską, a których znaczenie wykraczało zawsze poza ramy czysto kościelne⁶. Cesarz Konstantyn wprowadził zasadę, że trzecie przykazanie Boże powinno konkretyzować się w obowiązku uczestniczenia w niedzielę we mszy świętej. Cesarz Teodozjusz zobowiązał obywateli rzymskich do wyznawania wiary chrześcijańskiej (także pod naciskiem prześladowań), a więc nadał chrześcijaństwu oficjalny charakter. Ta kondycja chrześcijańskości charakteryzowała się w najwyższym stopniu obecnością świętych, która wyrażała się – najogólniej biorąc – jako

⁴ Por. J. Królikowski, *Świętość i święci w Kościele*, w: A. Witkowska, *Mocarze ducha. Polscy święci i błogosławieni 999-2007*, Tarnów 2008, s. 15-35.

⁵ Por. E. Zocca, *Dai «santi» al «santo». Un percorso storico-linguistico intorno all'idea di santità (Africa romana secc. II-V)*, Roma 2003.

⁶ G.K. Chesterton napisał bardzo słusznie: „Nikt nie napisze nigdy historii Europy, która miałaby sens, dopóki nie odda sprawiedliwości soborom Kościoła” (L.D. Davis, *Storia e cronaca de i sette concili che definirono la dottrina cristiana*, Casale Monferrato 1998, s. 5).

doświadczenie mistyczne albo jako świadectwo formowania dziejów w duchu chrześcijańskim⁷.

W naszych czasach chrześcijaństwo w znacznym stopniu straciło swoją wyrazistość – nie można już mówić o zwyczajnej i jednoznacznej obecności przekonań chrześcijańskich w strukturach społecznych i kulturowych Europy i świata. To sprawia, że również trudniejsze staje się zrozumienie zgody, jaka w średniowieczu, ale także w późniejszych epokach, wytworzyła się wokół świętych oraz określonych typów świętości jako wzorców uczestniczenia w dziejach. Jest, owszem, prawdą, że wielkie tłumy ciągną do Medjugorie, zachowując tradycyjną wierność wobec Rzymu, Ziemi Świętej, Fatimy, Lourdes czy Jasnej Góry, nie zapominając o San Giovanni Rotondo i św. ojcu Pio. Te zjawiska zachodzą w społeczeństwie, które nie jest już – przynajmniej w Europie – czysto chrześcijańskie. Europa, przynajmniej dla nas, Europejczyków, jawi się jako miejsce, w którym urzeczywistnia się pochrześcijańska cywilizacja technologiczna. Jest w niej wyraźnie obecny wymóg zrozumienia siebie i świata, szuka się punktu odniesienia codziennej egzystencji i wartości będących w stanie udzielić odpowiedzi na pojawiające się pytania duchowe. Widzi się, owszem, w zjawieniach się Maryi, w stygmatach i w charyzmatycznych zdolnościach czytania w duszach sposoby niespodziewanego i nadzwyczajnego realizowania się tego wymogu, ale to wszystko nie wpisuje się integralnie w zwyczajne życie ludzkie i w każdy system wartości – jawi się jako coś zewnętrznego w stosunku do biegu codziennego życia. Ludzie niewątpliwie podziwiają dzisiaj zjawiska i postawy religijne, ale nie zmieniają się odpowiednio do tego, co one reprezentują i do czego starają się skłaniać. Właśnie z tego powodu wydaje się szczególnie ważne powracanie do świętych, gdyż pokazują oni w sposób bardzo zdecydowany i wymowny, że właściwą postawą z punktu widzenia eklezjalnego i kulturowego jest postawa przeciwna. Święci w każdej epoce dokonują znaczącej syntezy w pojawiających się antynomiach, jakie zachodzą w relacjach między wiarą i kulturą, a tym samym jawią się jako ludzie zrealizowanej syntezy religijno-cywilizacyjnej. Ich *magisterium* posiada w tej materii szczególne znaczenie.

ŚWIĘTY-PROROK

Historia świętości na Zachodzie, idąca w znaczącym stopniu po linii teologicznej wyznaczonej przez św. Augustyna, składa się z imponującej serii wielkich postaci. Niektóre z tych postaci jawią się jako kluczowe dla tożsamości europejskiej w ciągu wieków, a także jako inspirujące na nowe czasy, w których żyjemy, mimo odległości historycznej, niejednokrotnie bardzo wielkiej, jaka nas od nich dzieli. Jakkolwiek każdy wybór takich kluczowych postaci może być uznany za

⁷ Por. J.W. O'Malley, *Quattro culture dell'Occidente*, Milano 2007.

arbitralny, to jednak patrząc całościowo na dzieje Kościoła zachodniego, można podjąć próby wyznaczenia jakichś ogólniejszych linii rozwijania się świętości wywierającej ogólniejszy wpływ, przede wszystkim w aspekcie ewangelizacyjnym, który potem przekłada się także na oddziaływanie o charakterze kulturowym.

Pierwszą z kluczowych postaci w dziejach świętości, która wpisuje się w nurt naszych poszukiwań, jest Salwian z Marsylii, współczesny św. Augustynowi. Był żonaty, potem wybrał życie monastyczne, a w końcu pełnił posługę kapłańską. Jego szczególne znaczenie polega na tym, że dostrzeżenie grzechu i zaniepokojenie nim wyraził w nacisku położonym na konieczność proroctwa, co bardzo wyraźnie widać w jego dziele *O rządach Boga*. Jest bardzo polemiczny wobec chrześcijan swojego czasu, których z pasją oskarża o przywiązanie do pieniądza i o dogłębne zepsucie. Nie jest jakimś wielkim teologiem, daleko mu do św. Augustyna, ale tym, co nadaje szczególne znaczenie jego przesłaniu, jest przekonanie o możliwości wyjścia ze zaistniałego stanu korupcji przez zajęcie innej, alternatywnej postawy osobowej i dziejowej. Swoją nadzieję w tym względzie pokłada w środowiskach germańskich, które coraz bardziej przenikają na terytorium rzymskie i wstrząsają nim, a które są dla niego wyrazem woli Bożej. Germanowie mniej zepsuci – według Salwiana – od chrześcijan rzymskich są nie tylko narzędziem kary Bożej, ale są także historycznym narzędziem, któremu zostało przez Boga powierzone zadanie odnowienia życia na Zachodzie przez przywrócenie szacunku dla dobra.

W VI wieku ten wymiar profetyczny postawy i świętości chrześcijańskiej będzie miał szczególny dalszy ciąg. Widać go w wielu ówczesnych pismach hagiograficznych, które wyraźnie nawiązują do tego tematu, na przykład w żywocie św. Genowefy, która przewodzi ludowi Paryża przy okazji najazdu Hunów, uśmierając wywołaną panikę, a potem odgrywając ważną rolę w nawróceniu Franków. Na końcu wieku św. Grzegorz Wielki, który w swoim emblematycznym świętym – mnichu cenobicie Benedykcie z Nursji – jest w stanie zobaczyć także proroka, podejmuje problem proroctwa na poziomie teologicznym. W *Homiliach do Ezechiela* określa teoretyczne cechy charakterystyczne proroctwa, a zarazem stara się uhistorycznić jego rolę, wyznaczając biskupowi (*episcopus*), który prowadzi lud chrześcijański, rolę proroka wobec swojego czasu. Wymiar profetyczny w doświadczeniu Kościoła rzymskiego nigdy nie został zapomniany. Był bardzo wyraźnie obecny w refleksjach teologicznych scholastyki, która potwierdziła aktualność tego charyzmatu, co widać na przykład w teologii św. Tomasa z Akwinu. Ten grunt teologiczny przyczynił się do tego, że profetyzm mógł następnie zaprezentować się w dziejach Kościoła średniowiecznego – widać go w wielkich postaciach Hildegardy z Bringen i Joachima da Fiore, w wielkich prorokach i prorokiniach wieków XIV i XV, od Katarzyny ze Sieny do Joanny d'Arc, od Brygidy Szwedzkiej do Girolama Savonaroli⁸.

⁸ Na temat profetyzmu średniowiecznego por. *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII^e-XVII^e siècles)*. Actes de la Table ronde organisée par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le

Proroctwo rozwija się po linii wyznaczonej przez św. Augustyna, ale z biegiem czasu nabiera znaczenia kolektywnego i publicznego, do czego przyczyniła się pogłębiona świadomość, że grzech posiada także wymiar społeczny: grzesznikiem jest lud, a także grzesznikiem jest ten, kto go prowadzi, to znaczy władza polityczna i/lub władza kościelna. Hildegarda z Bingen wystąpiła zdecydowanie przeciw schizmie Fryderyka Barbarossy. Joachim da Fiore, widząc zło swego czasu, snuje myśli o przyszłej odnowie ludu i przemienieniu go w lud mnichów. Katarzyna ze Sieny uparcie napomina papieży, by wrócili do Rzymu. Joanna d'Arc staje się przewodniczką ludu, którym inni nie są w stanie pokierować. Savonarola ze współczuciem myśli o ludzie Florencji, mocno krytykuje Medyceuszów, którzy są tyranami, oraz niepokoi się o wiernych, których niewierny papież nie może doprowadzić do niczego innego jak tylko do większego zepsucia. Teologiczne założenia swojej aktywności profetycznej Savonarola wyraził w dziele *Dialogus de veritate profetica*. Kształtujące się w tym kontekście proroctwo zwraca się coraz bardziej do dziejów ludzkich i to dziejów grzesznych, stając się szczególnym zadaniem świętych (reagować na zło w świecie i Kościele), a niejednokrotnie także miarą ich świętości⁹. Oczywiście, tego proroctwa nie należy jej mieszać z tendencjami utopijnymi i z różnymi formami eschatologizmu i millenaryzmu.

Na poziomie osoby świadomość grzechu i pragnienie Boga prowadzi następnie do uformowania się ideału pokutnika, który jest swoistym suplementem proroka. Święty średniowieczny koniecznie i wyraźnie musi być pokutnikiem – to jest pierwsze kryterium jego świętości. Pokuta, podobnie jak proroctwo, musi z kolei prowadzić do podjęcia konkretnego i zdecydowanego działania. Proroctwo domaga się na poziomie kolektywnym działania historycznego różnego od działalności korupcyjnej, analogicznie pokuta domaga się podjęcia działania, które by ją odzwierciedlało. Kapitałne znaczenie dla zrozumienia średniowiecznego świętego i problematyki pokutnej posiada postać św. Kolumbana. Jego pozycja dziejowa nie wynika tylko z ksiąg pokutnych, które opracował (z nim inni Irlandczycy), ale przede wszystkim z tego, że zwrócił uwagę, nawet jeśli tylko w sposób ogólny, na powszechną konieczność pełnienia dzieł pokutnych, czyli podejmowania naprawy życia osobistego i społecznego, zachwianego w swoim porządku z powodu popełnionego grzechu. Pokuta jest bowiem miejscem psychologicznym i historycznym, dzięki któremu grzech pierwotny, który plami całe człowieczeństwo, stając się grzechem osobistym, może zostać naprawiony. W ten sposób wraz z pokutą staje na Zachodzie i w świętym zachodnim we wła-

Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'occident, XII-XVIII siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre (Chantilly, 30-31 mai 1988), red. A. Vauchez, Rome 1990.

⁹ Por. C. Leonardi, *La crisi della cristianità medievale, il ruolo della profezia e Girolamo Savonarola*, w: *Verso Savonarola: misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevao ed età moderna. Atti Della giornata di studi (Poggibonsi, 30 aprile 1997)*, red. G.C. Garfagnini, G. Picone, Firenze 1999, s. 3-23.

ściwym świetle problem sumienia, a zarazem problem działania (mało obecny na Wschodzie). W całym tym procesie teologicznym kształtowania świętości mającej wyraźne odniesienie historyczne pokuta została podniesiona do rangi zasadniczego elementu pedagogii społecznej. Została ona następnie wsparta w okresie średniowiecza przez formację, którą w ramach duszpasterstwa trafnie rozwijano, opierając się na nauczaniu teologicznym na temat wad głównych¹⁰.

Kluczem do zrozumienia świętego zachodniego i całej średniowiecznej kultury zachodniej jest więc pokuta, konkretyzująca się w ramach sakramentu pokuty – to znaczy w tym, jak jest rozumiany i przeżywany moment, w którym chrześcijanin uznaje się za grzesznika, ponieważ popełnił grzechy, do których się przyznaje, oraz podejmuje drogę nawrócenia i naprawy. Monastycyzm iroszkocki połączył dodatkowo tę kwestię z odpowiedzialnością lub nawet koniecznością pielgrzymowania, czyli z wędrówką, której celem jest rezygnacja z ojczyzny jako dzieło umartwienia i odnowy duchowej, przypominającej o pierwszeństwie spraw niebieskich nad ziemskimi. Nawet krucjaty, począwszy od końca XI wieku, były rozumiane jako dzieła pokutne. Dlatego średniowiecze stało się epoką pielgrzymek, zwłaszcza o charakterze pokutnym, które odegrały niezastąpioną rolę w kształtowaniu Kościoła, ale także Europy, jak trafnie zauważył Goethe¹¹.

ŚWIĘTY-KAZNODZIEJA

Monastycyzm zachodni uczynił własnym doświadczenie Irlandczyków i uczynił je własnym także Kościół rzymski. W ten sposób monastycyzm wypracował własną fizjonomię duchową. Już św. Jan Kasjan, również on współczesny św. Augustynowi i jego przeciwnik, wskazał na cenobityzm jako lepszą i bardziej odpowiednią formę monastycyzmu dla Zachodu. Wschód bardziej optował za eremityzmem. Później papież Grzegorz Wielki, w duchu św. Augustyna, dokonał ściślejszego określenia specyfiki monastycyzmu zachodniego. Był on mistykiem i widział w kontemplacji *proprium* prawdziwego chrześcijanina, a więc świętego. Kontemplacja jest typową czynnością określającą mnicha, który nie tyle zajmuje się działaniem, ile pragnie, podejmując trudne dzieło ascezy, dojść do kontemplacji Boga i rzeczywistości niebieskich¹². Przeciwwstawienie typowo monastyczne między *contemplatio* i *actio* zostało rozwiązane przez Jana Kasjana całkowicie na rzecz kontemplacji. Według niego największym niebezpieczeństwem zepsucia dla chrześcijanina jest stanie się kapłanem, to znaczy przyjęcie roli wprawdzie wyjątkowej, ale nastawionej na działanie, na zajmowanie się wiernymi, dlatego

¹⁰ Por. C. Casagrande, S. Vecchio, J. Baschet, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000.

¹¹ Por. J. Leclercq, *U źródeł duchowości Zachodu*, tłum. S. Sztuka, Kraków 2009, s. 47-111.

¹² Por. A. de Vogüé, *Sguardi sul monachesimo*, Bologna 2006, s. 55-137.

też narażonej na zbyt głębokie wejście w rzeczywistość świata, a więc również na zwodnicze pomieszanie się z nią. Jest to dla niego sytuacja demoniczna, od której może uciec tylko mnich przez swoje oddalenie się od świata i schronienie się w twierdzy Bożej, którą jest klasztor.

Grzegorz Wielki dokonał odwrócenia tego stanowiska. Bez kontemplacji nie ma prawdziwego chrześcijanina, bez niego nie narodzi się świadectwo, w najwyższym stopniu prowadzące do świętości. Najwznieślijszym świadectwem według Grzegorza jest umiejętne przechodzenie od *contemplatio* do *actio*. Dla Grzegorza już nie mnich, którego nadal bardzo ceni, reprezentuje szczytowe doświadczenie chrześcijańskie, ale *praedicator*. Już zresztą w *Vita Augustini* Possydusza wzorem chrześcijanina nie jest św. Antoni, czy nawet św. Marcin, czyli mnich-eremita i eremita-biskup, ale ten, kto żyje jak mnich, poświęcając się głoszeniu Ewangelii i apostołatowi oraz zwalczaniu herezji. W ten sposób u Grzegorza *praedicator* uosabia idealną postać świętego; w nim zjednoczenie z Bogiem łączy się z działaniem i w nim się manifestuje. Kontemplując, napełniony Duchem Świętym jak Maryja Dziewica, kaznodzieja niesie Słowo, aby zostało rozdzielone między ludźmi i w ten sposób poświadcza pełnię Kościoła. Kościół nękany przez Germanów, przez Arabów, a potem przez Węgrów i przez innych, składa się z chrześcijan, którzy są gotowi podjąć na nowo męczeństwo i wszelkie trudności historyczne. Rodzą się na nowo męczennicy w trakcie ewangelizacji narodów słowiańskich między X i XI wiekiem (są także męczennicy wewnątrzchrześcijańscy, z Tomaszem Becketem, a potem z Małgorzatą Porete i Savonarolą). Dlatego też Kościół mógł zrozumieć i zrealizować krucjaty na Wschód, w których podstawowe intencje podjęcia pokuty łączą się z motywami profetycznymi i eschatologicznymi, nawet jeśli interesy ekonomiczne mieszają się, jak zwykle zresztą, z interesami duchowymi.

Monastycyzm zachodni jest więc dzieckiem nie tylko samego Antoniego i medytacji Jana Kasjana, ale także Augustyna i Grzegorza. Jest to monastycyzm, jak zaznaczono, który odrzuca skrajne formy izolowania się od świata i który rozumie swoje świadectwo jako związane nie tylko z *contemplatio*, ale także z *actio*. Powraca tutaj kwestia monastycyzmu irlandzkiego, a także monastycyzmu irlandzko-frankońskiego wieków VI-IX, od Kolumbana do Bonifacego. Nawet jeśli monastycyzm benedyktyński jest bardziej statyczny i mniej misyjny, to jednak także jemu nie są obce komponenty apostołskie i profetyczne, które podkreślił już Grzegorz Wielki, gdy w *Dialogach* opisywał życie św. Benedykta. Potem monastycyzm reformowany, od walombrozanów do cystersów, reprezentuje niewątpliwie najsilniejsze przywiązanie do wartości mistyki i oddalenia od świata, ale nie przeszkadza mu to w podjęciu walki z symonią i herezjami (jak św. Jan Gwalbert) lub wyjść z klasztoru, aby podjąć wielorakie interwencje w rozmaitych trudnościach doświadczanych przez Kościół (jak czynił Bernard

z Clairvaux), ale nawet w problemach o charakterze politycznym¹³. *Actio* tego monastycyzmu staje się dominującą duchowością Zachodu: misja apostołska jest naśladowaniem Chrystusa apostoła, podjęciem wyzwania płynącego z przeżywanego dziejów aż do ewentualnego męczeństwa, upodobnieniem się do Słowa, które się wciela. Chrześcijaninem jest ten, kto jak Chrystus składa się w ofierze wszędzie tam, gdzie zachodzi taka potrzeba.

Głównymi etapami, które wyznaczają nowy wzór świętego zachodniego, są: reforma kościelna nosząca imię papieża Grzegorza VII (XI wiek) i neomonastycyzm mendykantów (XIII wiek). Pierwsze i nadzwyczajne wydarzenie buduje bowiem na Zachodzie inną postać Kościoła i świętości. W miejsce mnicha znaczenia kościelnego nabierają papież, biskup i kapłan i teraz oni stają się wzorem doskonałości. Sam papież jest święty i będzie odąd nazywany „Jego Świętobliwością”. Ulega zmianie cała perspektywa teologiczna i duchowa. Kościół staje się teraz autonomicznym podmiotem władzy politycznej; ziemia i ciało są traktowane jako skraj duszy i nieba (nie są już widziane negatywnie jako przeszkoda dla doskonałości), ale także jako narzędzie uświęcenia, pozostając przedmiotem oczyszczenia. Świętość urzeczywistnia się nie przez odrzucenie ziemi, ale w nabyciu odnowionej świadomości, że wszelkie stworzenie jest dobre. Samym rozumem człowiek może dojść do Boga, jak zaproponuje św. Anzelm z Canterbury; człowiek może swoim rozumem i dzięki otrzymanemu darowi wiary budować swoje życie. Każdy człowiek jest osobą; jego boskie pochodzenie i możliwość stania się dzieckiem Bożym w Jezusie Chrystusie budzą w nim nową świadomość: jest grzesznikiem, nawet wielkim grzesznikiem, ale wie zarazem, że może odwołać się do miłosierdzia Bożego. Wraz z Grzegorzem VII święty nie jest mniej pokutnikiem niż w wiekach wcześniejszych, ale jego pokuta weryfikuje się w innej atmosferze duchowej, przez co zło, którego ma się wyrzec, nie jest już rzeczą stworzoną, jak przyjmuje się w kręgach monastycznych, ale jest nade wszystko związane z własną decyzją, zmierzającą do nadania znaczenia absolutnego rzeczy stworzonej.

Jest to oczywiste u mendykantów, którzy reformują i refundują tradycję monastyczną. Dla św. Franciszka z Asyżu każda rzecz stworzona jest piękna i święta, ponieważ zostaje uświęcona przez człowieka, uznającego w niej ślad Boży. Tym, co się teraz dowartościowuje, także dzięki doświadczeniu duchowemu wypracowanemu przez cystersów, jest człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, Jego ludzkie doświadczenie, narodziny w Betlejem, śmierć na krzyżu. Dochodzi się do Jezusa i nawiązuje z Nim wspólnotę, postępując drogą naśladowania Jego życia i Jego czynów; weryfikuje się i urzeczywistnia wymiar subiektywny i osobowy męki. Teraz raczej *Christus patiens* niż *Pantocrator* dominuje w duszy brata i wiernego. Ten brat, szczególnie pod wpływem św. Dominika Guzmana, realizuje się jako

¹³ Por. J. Leclercq, *St. Bernard et l'esprit cistercien*, Paris 1966.

kaznodzieja¹⁴. Ta rola, zarezerwowana wcześniej prawie wyłącznie dla biskupów i opatów, staje się teraz pierwszorzędną rolą każdego kapłana i każdego brata. Po raz pierwszy między XII i XIII wiekiem sam lud chrześcijański jest przedmiotem pouczenia i jemu głosi się kazania: żąda się nawrócenia masowego po tym, jak Kościół osiągnął wyjątkowy prestiż za papieża Innocentego III¹⁵. Przepowiadanie nabiera charakteru powszechnego. Franciszek z Asyżu stwierdza, że można przepowiadać także bez słów; w pewnych przypadkach, na przykład pośród niewiernych, samo życie jest najlepszym przepowiadaniem.

ŚWIĘCI PATRONI

Przepowiadanie jest głównym wyrażeniem świętości, która troszczy się o ocalenie ziemi, o nawrócenie ludu, o doprowadzenie niewiernych do wierności. Jest to znakiem człowieczeństwa Chrystusa i całego Jego ziemskiego życia. Ponieważ w Kościele człowieczeństwo nabrało nowej wartości, dostarczyło ono podstaw teologicznych do wyłonienia się zjawiska patronatu świętych nad ludźmi i nad rzeczami. Rozwinęło się ono bardzo szeroko w Kościele zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, chociaż szerzej na Zachodzie¹⁶. Jest w pewnym stopniu prawdą, że nabierając takiego charakteru, święty wziął na siebie, przynajmniej częściowo, rolę, którą w pogaństwie pełniły rozmaite bóstwa. Koncepcja świętego jako patrona (*patronus, advocatus, defensor*) wywodzi się jednak przede wszystkim z koncepcji patronatu rzymskiego, który potem powoli ewoluował i skonkretyzował się w okresie wczesnego średniowiecza. Patron nie jest już tylko tym, który towarzyszy i poleca duszę zmarłego przed Majestatem Bożym, ale jest coraz bardziej tym, który strzeże człowieka w jego człowieczeństwie i w jego dziejach. Dopiero w okresie pełnego i późnego średniowiecza z tą funkcją połączy się funkcja o charakterze bardziej mistycznym, pewnego współuczestnictwa duchowego.

Obecność Germanów, a potem Arabów, z ich inwazjami i okrucieństwami, szczególnie w VI wieku (czego świadkiem jest św. Grzegorz z Tours), przyczyniła się do uformowania wizji świętego jako patrona jakiegoś miejsca (miasta lub jakiegoś większego obszaru) oraz jakiegoś narodu. Ta wizja rozszerzyła się następnie na poszczególne osoby: dać nowo narodzonemu dziecku imię świętego oznacza powierzyć się jego mocy i protekcji już od narodzin. Świętego-patrona wzywa się w każdej potrzebie doczesnej i duchowej, w przypadku zagrożeń,

¹⁴ O wyłonieniu się tego ideału na gruncie osobistego doświadczenia św. Dominika por. R. Spiazzi, *San Domenico di Guzman, biografia documentata*, Bologna 1999.

¹⁵ Por. J. Sayers, *Innocent III. Leader of Europe 1198-1216*, London 1994; B. Bolton, *Innocent III. Studies on Papal Authority and Pastoral Care*, Aldershot 1995.

¹⁶ Na temat genezy i kształtowania się kultu świętych zob. P. Brown, *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, tłum. J. Partyka, Kraków 2007.

nieszczęść, chorób, epidemii itd. Święty-patron z biegiem czasu w przekonaniu i zaufaniu wiernych, dzięki mocy Bożej, w której uczestniczy, ponieważ w Chrystusie należy do Jego Ciała i do wspólnoty wszystkich świętych, przyjmuje na siebie coraz bardziej wyspecjalizowaną rolę: może bronić bram miasta, daje tytuł kościołom, jego relikwie (nazywane niekiedy *patrocinia*) są gwarancją jego mocnej protekcji, podziela patronat z aniołami i archaniołami, broni od demona.

Święty-patron jest znakiem, że niebo i ziemia komunikują się ze sobą. Dla człowieka średniowiecznego święty-patron był koniecznym elementem i warunkiem jego życia. Dlatego nazwie Dziewicę Maryję *advocata*, uznając Ją za patronkę wszystkich patronów. Św. Augustyn Chrystusa nazywał *magnus patronus*. Właśnie ze względu na tę swoją pośredniczącą rolę – jest oczywiste, że jedynym Pośrednikiem jest Chrystus Jezus – święty-patron wpisuje się we wszystkie modele świętości, jakie zrodziły się na Zachodzie. Model męczennika, mnicha, a potem brata mendiikanta, biskupa, wyznawcy i dziewicy konsekrowanej, mistyka i mistyczki w sensie szczególnym, to znaczy tych świętych, którzy wyraźnie ukazali relację, łączącą ich w duchu z Jezusem Chrystusem.

Zachód, oprócz modelu męczennika, znanego także na Wschodzie, gdzie bardziej niż na Zachodzie pojawili się męczennicy wewnątrzchrześcijańscy głównie w okresie walk ikonofilów i ikonoklastów, zwraca zasadniczą uwagę na model kaznodziei (*praedicator*) – by użyć pojęcia św. Grzegorza Wielkiego – to znaczy świętego, który żyje kontemplacją, ale jest przez nią skłaniany i jakby zmuszany do *actio*, to znaczy do konfrontowania się ze światem w celu doprowadzenia go do nawrócenia. Ten model ma wiele wariantów: mnicha, proroka, wyznawcy, cudotwórcy. Jest to model, który widzi w *Christus patiens* – w męce Chrystusa drogę, która prowadzi go do zbawienia i dlatego domaga się przejścia z Chrystusem przez tę samą próbę, by móc zbawić wraz z Nim także świat.

Model świętego-patrona nie reprezentuje w sensie ścisłym jakiegoś odrębnego modelu świętości, ale jest cechą charakterystyczną świętego zachodniego. Właśnie dlatego, że uczestniczy w dziejach, wyraża moc, która przychodzi do świętego przez jego włączenie w to, co boskie, i wyraża równocześnie grzech człowieka, który potrzebuje wsparcia. Idea patronatu kształtuje więc chrześcijańską wizję świata, który jest otwarty na działanie Boże i je przyjmuje w konkretnych okolicznościach historycznych. Nie jest to idea drugorzędna, ale zasadnicza, ponieważ odzwierciedla się w niej zasadniczy aspekt biblijnego obrazu Boga, a zarazem wiary, której objawienie od Boga się domaga. Wyraża się w ten sposób zasadnicze przekonanie, że człowiek w świecie przeżywa bezpośrednią relację z Bogiem i to, co czyni, jest wyrazem tej relacji i ma odniesienie do zbawienia człowieka. Nie powinno więc być rozdzwiku między codziennym życiem i doświadczeniami egzystencji a wiarą – chrześcijanin jako zanurzony w świecie jest wierzącym dążącym do świętości, którą dokonuje także przemiany świata, w którym żyje.

UWAGI KOŃCOWE

Z tego zarysu rozwijania się modeli świętości w Kościele wynika bardzo jednoznacznie, że doświadczenia świętych są żywą lekcją wpisywania wiary w dzieje ludzkie, a tym samym dokonywania przemiany tych dziejów w duchu chrześcijańskim. Świętość jawi się rzeczywiście jako czynnik ewangelizacyjny. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, który daje się zauważyć w dziejach świętości, że konkretne jej modele są w znacznym stopniu odpowiedzią na wymagania sytuacji duchowej poszczególnych epok. Nie ma świętości abstrakcyjnej. Świętość nie jest oderwaniem się od świata, ale głębszym wejściem w niego, by od wewnątrz dokonywać jego przemiany.

Staje przed nami zasadnicze pytanie: jaki model świętości byłby zatem najbardziej adekwatny na nasze czasy? Odpowiedź na tak postawione pytanie domaga się pogłębionej analizy kulturowej w odniesieniu do sytuacji naszego czasu, ale na pewno jest możliwa¹⁷. W każdym razie na pewno w traktowaniu o świętości, zwłaszcza w kontekście nowej ewangelizacji, zachodzi potrzeba szerszego uwzględnienia w nim czynnika kulturowego, gdyż tylko w ten sposób będzie można pokazać, w którym miejscu nasz świat jest otwarty na zbawcze orędzie Boże. Oczywiście, należy także zastanowić się nad wypracowaniem odpowiedniego sposobu dokonywania takiej analizy. Takie postępowanie może wydatnie pomóc w znalezieniu odpowiedzi na pytanie o skuteczność ewangelizacji i w ogóle obecności chrześcijan we współczesnym świecie.

W poszukiwaniu modelu świętości na miarę naszych czasów na pewno warto wziąć pod uwagę przypomniane tutaj modele proroka i kaznodziei, które w świetle doświadczeń historycznych jawią się jako modele ponadczasowe, choć może zachodzić potrzeba ich ewentualnego przystosowania do nowej sytuacji dziejowej i wrażliwości kulturowej. Kościół i świat w każdym czasie i w każdych okolicznościach potrzebują instancji krytycznej, to znaczy potrzebują proroka, gdyż tylko w ten sposób mogą uchronić się przed zachwyceniem się swoim stanem duchowym oraz zdołają zwrócić się do właściwego dla nich celu. Nie chodzi tutaj tylko o ustrzeżenie się jakiegoś tryumfalizmu światowego, ale o realistyczne podejmowanie tego, co niosą dzieje, zwłaszcza zwracanie uwagi na pojawiające się nieustannie niebezpieczeństwa i fakty korupcji. Kaznodzieja zaś jest tym, który ma ciągle na nowo, nowym pokoleniom i w nowych sytuacjach, proponować jedyną prawdę, którą jest Jezus Chrystus. Jego pozycja jest nad wyraz uprzywilejowana w każdym czasie, chociaż spoczywające na nim zadanie nie jest łatwe, a jego realizowanie nie spotyka się z łatwym uznaniem. Zachętą do jego podejmowania niech będą zawsze słowa św. Pawła: „Prezbiterzy, którzy dobrze

¹⁷ Własną propozycję sformułowałem w innym miejscu – por. J. Królikowski, *Możliwość ewangelizacji w sytuacji duchowej współczesnego świata*, „Studia Socialia Cracoviensia” 2 (2010), nr 2, s. 139-152.

przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci, a najbardziej ci, którzy trują się głoszeniem słowa i nauczaniem” (1 Tm 5,17).

THE INVOLVEMENT OF SAINTS IN THE HISTORY OF CHURCH AND THE NEW EVANGELIZATION

Summary

The experience of Church shows that saints played a vital role in its history, especially in the origin of evangelization. Therefore it is justified to ask a question about the specificity of evangelization throughout particular historical periods and saints' contribution. According to the analysis of historical events, based on the theological key, certain images of sanctity were formed during the following ages. These models had distinctive features and developed in response to, both, ecclesial and cultural challenges. Models of : saint – prophet, saint – preacher and saint – patron should be particularly mentioned here. The synthesis of all these patterns may result in constructing the model of sanctity which is presented in the new evangelization.

Słowa kluczowe: świętość, nowa ewangelizacja, prorok, kaznodzieja, patron.

Keywords: sanctity, new evangelization, prophet, preacher, patron.

Ks. Piotr Roszak*
WT UMK, Toruń

SOTERIOLOGIA ZASŁUGI I PRZYJAŹNI.
ŚW. TOMASZ Z AKWINU WOBEC
CUR DEUS HOMO ŚW. ANZELMA**

Artykuł przedstawia stan aktualnej debaty wokół interpretacji soteriologii Tomasza z Akwinu, zwracając uwagę na dwa zasadnicze teologiczne koncepty, które odgrywają kluczową rolę w jego rozumieniu zbawienia. Pierwszym jest zadośćuczynienie, które u Tomasza z Akwinu ma wydźwięk personalistyczny, gdyż to kategoria przyjaźni jest właściwą perspektywą dla jego myślenia soteriologicznego. Tomasz nie rozwija późnoreformacyjnej idei *satisfactio vicaria*, ponieważ jego ujęcie zadośćuczynienia opiera się na innym fundamencie: na włączeniu wierzącego w Chrystusa. Drugim z pojęć-kluczy dla Tomaszowej soteriologii jest zasługa, rozumiana przede wszystkim w kategoriach relacyjnych i objawiająca solidarność Chrystusa z członkami Mistycznego Ciała. W prezentacji Tomaszowej oceny soteriologicznej teorii Anzelmą trzeba również zwrócić uwagę na rozwój jego rozumienia „zadośćuczynienia” od *Komentarza do sentencji* po *Sumę teologii*.

Hugon od św. Wiktora (1096-1141), za którym Tomasz z Akwinu opowie się za prymatem sensu dosłownego w egzegezie, porównywał w *Didascalionie* badanie historii do odkrywania struktury domu¹. Składa się on z dwóch warstw: z jednej, którą tworzą nierówne i nieokrzesane kamienie, stanowiące fundament, oraz z drugiej, złożonej z wypolerowanych i ozdobnych kamieni, które opierają się na tych pierwszych i przyciągają uwagę obserwatora. Opisu Tomaszowej sote-

* Ks. Piotr Roszak – dr hab. teologii, adiunkt Zakładu Teologii Fundamentalnej i Religiologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; profesor stowarzyszony Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie; redaktor serii „Scholastica Thoruniensia”, w której ukazują się tłumaczenia i studia dotyczące komentarzy biblijnych Akwinaty; red. naczelny czasopisma „Scientia et Fides”.

** W artykule wykorzystano informacje zdobyte w ramach realizowanego grantu „Biblia i metafizyka. Hermeneutyka średniowiecznych komentarzy Tomasza z Akwinu do *Corpus Paulinum*”, sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji numer DEC- 2012/04/M/HS1/00724.

¹ *Didascalion*, 6, 2-4.

riologii nie można zatrzymać jedynie na powierzchownych ujęciach zewnętrznych, lecz trzeba podjąć wysiłek przebicia się do tej warstwy kamieni, które będą „węgielne”, a więc do źródła refleksji o zbawieniu, jej ostatecznego umocowania teologicznego. Swoją syntezę soteriologiczną Akwinata buduje na podstawie dialogu z wcześniejszymi ujęciami, które wybrzmiewają w wielu kwestiach *Sumy teologii*². Niekiedy są to źródła przywoływane wprost za pomocą cytacji i odniesień, a innym razem są to twierdzenia stanowiące milczące ramy myślenia teologicznego czasów św. Tomasza. Aby określić te ramy, trzeba wskazać, że zasadniczy nurt tego dialogu rozgrywa się między wizją augustyńską i anzelmiańską, a ich oddziaływanie przyczyniło się do znaczącej polaryzacji stanowisk w teologicznej refleksji XII wieku (czego świadectwem są napięcia między Bernardem a Abelardem), które w pewnej mierze przetrwało do czasów Akwinaty³. Jakie stanowisko zajmie św. Tomasz? Jak odczytał intencje św. Anzelma? Na czym opiera swoje własne refleksje soteriologiczne?

STATUS QUAESTIONIS BADAŃ NAD SOTERIOLOGIĄ ŚW. TOMASZA

W toku dziejów padały różne odpowiedzi na pytanie o charakter refleksji soteriologicznej Akwinaty. W dobie XVI-wiecznej kontrowersji protestanckiej w centrum zainteresowań znalazł się termin „zasługa” i w dyskusjach reformatorów św. Tomasz bywał przedstawiany jako rzecznik „starej szkoły”, która budowała zręby chrześcijańskiej soteriologii przede wszystkim na zasłudze, a nie na łasce⁴. Choć prawdą jest, że dla Tomasza termin „zasługa” odgrywał istotne znaczenie, to jednak nie przyjął on formy zreifikowanej (jak podejrzewała tradycja protestancka), lecz z gruntu personalistyczną⁵. W artykule skupimy naszą uwagę na wydobyciu Tomaszowego rozumienia tego terminu, pojawiającego się w znamiennej kwestii 48. *Tertia Pars*, w której rozważa sposoby skuteczności

² Por. P. Roszak, *Uczyć się od najlepszych. Tomasz z Akwinu i teologiczny dialog*, „Analecta Cracoviensia” 43 (2011), s. 269-282.

³ Por. E. Durand, *L'Offre universelle du salut en Christ*, Les Editions du Cerf, Paris 2012.

⁴ S. Pfürtner, *Luther and Aquinas on Salvation*, Sheed and Ward, New York 1965, s. 50nn. Współczesne zainteresowanie Akwinatą w teologii protestanckiej zdaje się jednak na nowo odkrywać jego myśl, również w interesujących nas kwestiach soteriologicznych, co daje mu „drugą szansę” u protestantów. Por. J.H. Gerstner, *Aquinas was a protestant*, w: *Tabletalk*, ed. R.C. Sproul, J.H. Gerstner, May 1994, 14; R. Reymond, *Dr. John Gerstner on Thomas Aquinas as a Protestant*, „Westminster Theological Journal” 1 (1997), s. 113-121; M. Root, *Aquinas, Merit, and Reformation Theology After the Joint Declaration of Justification*, „Modern Theology” 1 (2004), s. 6n; T. Renick, *Second Chance for Thomas*, „Christian Century” 17 (2005), s. 22-24.

⁵ O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin: Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Ostfildern 1985.

Męki Chrystusa dla naszego zbawienia. Aby w pełni odkryć znaczenie „zasługi” (*meritum*) w soteriologii Akwinaty, konieczne będzie osadzenie tego konceptu w refleksji nad Chrystusem jako Głową Kościoła, ze wszystkimi jej konsekwencjami eklezjologicznymi (zwłaszcza relacja między członkami Mistycznego Ciała)⁶.

Zanim jednak rozpoczniemy prezentację soteriologii Akwinaty w kontekście teorii św. Anzelma, warto krótko scharakteryzować obecny stan dyskusji wokół soteriologii Akwinaty. Poniższe zestawienie zasadniczych idei, prezentowanych w publikacjach współczesnych badaczy teologii św. Tomasza, dalekie od wyczerpującego obrazu, pozwala jednak dostrzec znamienne kierunki interpretacji. Szczególną rolę w tym procesie nowego ujmowania chrystologii Akwinaty odegrało ożywione zainteresowanie komentarzami biblijnymi, zainicjowane na dużą skalę w 2. połowie XX wieku: pokazało ono Tomasza jako teologa zanurzonego w żywiole Pisma Świętego, jako teologa biblistę, który wypracował własny warsztat hermeneutyczny⁷. To odkrywanie Tomasza biblisty przełożyło się na odkrycie korzeni myślenia biblijnego w jego refleksji systematycznej, w której wizje soteriologiczne pozostają w głębokiej symbiozie ze Słowem Bożym⁸.

GRAMATYKA CHRYSTOLOGICZNA: *MYSTERIA VITAE CHRISTI* (J.-P. TORRELL)

Wśród tomistów często prowadzono dyskusję o charakterze Tomaszowej chrystologii w *Sumie teologii*. Nie jest ona historyczna ani teoretyczna, lecz historio-zbawcza: zarówno ta, którą przedstawia *Tertia Pars* (widać to wyraźnie po sposobie, w jaki podchodzi Akwinata do *Christi exemplum*), jak i ta, którą odczytujemy w *Super Psalmos*, komentarzu powstającym w tym samym czasie⁹. F. Boyle w swoim studium na temat struktury kwestii chrystologicznych w *Sumie teologii* zauważa, że składa się ona z dwóch zasadniczych części: w pierwszej chodzi o określenie, kim jest Chrystus jako Bóg wcielony, natomiast w drugiej cała uwaga jest poświęcona temu, aby wykazać, że jako Wcielone Słowo działa On na rzecz naszego zbawienia. Dlatego szczególną rolę odgrywa analiza tajemnic życia Chrystusa (*mysteria vitae Christi*), która unaocznia, że wszystkie

⁶ Por. Y. Congar, *Vision de l'Église chez Thomas d'Aquin*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 4 (1978), s. 523-542.

⁷ Por. M. Mróz, P. Roszak, „*Perfectus secundum intellectum et affectum*”. *Ideal egzegety i jego pracy komentatorskiej wg Tomasza z Akwinu*, „Teologia i Człowiek” 10 (2007), s. 113-130.

⁸ Przypomniał to: M. Levering, *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, Blackwell Publ., Oxford 2004. Egzegeza Akwinaty jest integralna i wpływa z fundamentalnej jedności prawdy, Starego i Nowego Testamentu, czyli Pisma Świętego jako „duszy teologii”, dlatego nie cechuje jej płytki biblicyzm, lecz dążność do wyjaśniania sensu Słowa Bożego przez wyjście od prawdy metafizycznej czy danych Tradycji. To egzegeza kształtuje formę teologii spekulatywnej i generuje scholastyczną *quaestio*.

⁹ P. Roszak, *Collatio sapientiae. Dinámica participatorio-cristológica de la sabiduría a la luz del Super Psalmos de santo Tomás de Aquino*, „Angelicum” 3-4 (2012), s. 749-769.

czynny (Tomasz powie *acta et passa*) mają moc zbawczą dla człowieka i dlatego ich kontemplowanie i naśladowanie stanowi zasadniczy motyw ideału życia chrześcijańskiego. Tomasz proponuje chrystologię soteriologiczną, a więc ściśle powiązanie refleksji o Chrystusie z dziełem zbawienia, które stało się dzięki Niemu naszym udziałem.

ZBAWIENIE JAKO „WYPEŁNIENIE” TORY I ŚWIĄTYNI (M. LEVERING)

Amerykański badacz teologii Akwinaty, Matthew Levering, zwraca uwagę na głębokie osadzenie soteriologii św. Tomasza w kontekście starotestamentalnych zapowiedzi zbawienia, które w Chrystusie zostają wypełnione¹⁰. Dzieło zbawcze Chrystusa jest możliwe do ujęcia jako wypełnienie „prawa” i „świątyni”, gdyż takie spojrzenie obejmuje najważniejsze owoce Jego misji. Chrystus wypełnia Prawo (Torę) na krzyżu zarówno w sensie literalnym, jak i duchowym, gdyż jego męka objawia – idąc za podziałem Akwinaty na trzy rodzaje przykazań – doskonałą miłość (podkreślaną w przykazaniach moralnych), cierpienie za grzesznika (przykazania prawne) oraz uczynienie z siebie doskonałej ofiary (przykazanie obrzędowe). Chrześcijanin również wypełnia Prawo Mojżesza, ale już nie w ten sposób, w jaki wypełniał go starotestamentalny Izrael. Przy tym wszystkim Akwinatę nie interesuje pytanie, „jak” Chrystus wypełnia Prawo, lecz „dlaczego”: chodzi o doprowadzenie do tego, co jest celem Prawa, a tym jest „doskonałość komunii”, która otwiera na wątek świątyni i jej znaczenia¹¹. Świątynia to dla Akwinaty liturgia, a więc obecność Boga pośród swego ludu: zbawienie oznacza przejście do zamieszkiwania Trójcy w nowy sposób dzięki tajemnicy Krzyża i jego owocności. Grzech blokował zaistnienie tej relacji i dlatego odnowiona przyjaźń prowadzi do eucharystycznego misterium obecności. A zatem wypełnienie, o którym myśli Akwinata, nie jest punktowe, lecz rozciąga się na całe życie Chrystusa, które posiada zbawczy charakter¹².

Nasylenie refleksji soteriologicznej obrazami ze Starego Testamentu to, zdaniem Leveringa, z jednej strony wpływ *Summa fratris Alexandri*, ale z drugiej nie bez znaczenia pozostają realia średniowiecznej polemiki z katarami. Ale najistotniejsze wydaje się jednak to, że opierając swą soteriologię na katego-

¹⁰ M. Levering, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple: Salvation According to Thomas Aquinas*, Notre Dame Press, Notre Dame 2002.

¹¹ Por. *S.Th.*, III, q. 40, a. 4.

¹² M. Levering, *Israel and the shape of Thomas Aquinas soteriology*, „The Thomist” 63 (1999), s. 65-82. Na uwagę zasługują słowa amerykańskiego badacza dotyczące znaczenia Tomaszowej soteriologii oraz oryginalności ukazania relacji natura – łaska na kanwie kategorii „wypełnienia” przez Chrystusa na krzyżu przykazań moralnych i prawnych ST: „Aquinas's soteriology belongs among his more important and lasting theological achievements, if only for its articulation of the manifold way in which Christ brings Israel's history to fulfillment [...]. Aquinas was able to hold together these elements in a profound and delicate balance” (s. 82).

riach biblijnych (świętyni i prawa), Tomasz przekracza podział na obiektywne i subiektywne zbawienie¹³. Chrystus, dokonując zbawienia, inauguruje Nowe Prawo, czyli Łaskę Ducha Świętego, które uzdalnia ludzi do uczestnictwa przez wiarę i sakramenty wiary w kulcie Chrystusa. Przyłączając się do Chrystusa, stają się ukształtowani na obraz Pierworodnego. Sprawiedliwość jest dynamicznym ufundowaniem wszelkiej wspólnoty i przyjaźni, także z Bogiem.

PRYMAT ŁASKI CHRYSYTA JAKO GŁOWY (CH. SCHÖNBORN)

Kardynał Christopher Schönborn w swoim podręczniku do soteriologii wiele uwagi poświęca Tomaszowemu ujęciu zbawienia, przez co podkreśla, że pozostaje ona cały czas jeszcze do odkrycia, wymagając pokonania szeregu uprzedzeń i nakładek ideologicznych¹⁴. W przeciwieństwie do Anzelmiańskiej soteriologii, zauważa Schönborn, ujęcie tomistyczne zaskakuje wielością formuł i odniesieniem do nowotestamentalnego języka. Jedno pojęcie czy obraz nie wyczerpują wydarzenia zbawczego, dlatego Tomasz stawia na programową różnorodność. Zdecydowanie jednak opiera swoje refleksje nie na kategoriach jurystycznych, lecz na idei zasługi Chrystusa (*meritum Christi*), będącego Głową Kościoła, Jego Mistycznego Ciała. Odczytanie austriackiego kardynała, do którego powrócimy, podkreśla u Akwinaty jego wyczulenie na perspektywę dobra, które rządzi dyskursem soteriologicznym św. Tomasza i znajduje swą pouczającą gradację w przedstawieniu racji za Wcieleniem, które są – zdaniem Schönborna – wielkim hołdem Akwinaty dla św. Augustyna. To właśnie zarysowana tam logika pokazuje, że perspektywa św. Anzelma wymaga poszerzenia i nie może być traktowana jako zamknięta, wyczerpująca odpowiedź. Opis soteriologiczny Akwinaty opiera się na eklezjalnej łączności z łaską Chrystusa jako Głowy oraz na silnej dynamice personalistycznej, uciekającej przed pokusą reifikacji zasługi.

SOTERIOLOGIA W PRYZMACIE „PRZYJAŹNI” (D. SCHWARTZ)

Do innej kategorii istotnej dla Tomaszowej soteriologii odsyła ciekawe studium Daniela Schwartza na temat przyjaźni w pismach Akwinaty¹⁵. Choć uwaga badacza dotyczy szerokiego zastosowania *amicitia*, od wizji życia społecznego po kwestie relacji Stwórcy do stworzenia, to jednak nie umyka jego uwadze fakt, że soteriologia Akwinaty opiera się także na przyjaźni, która przez zadośćuczynienie Chrystusa zostaje naprawiona. To nie jedyna odsona przyjaźni odnośnie do refleksji nad zbawieniem, gdyż wybrzmiewa ona również w optyce wypełnienia prawa, będącego w służbie budowania przyjaźni, gdyż celem prawa jest uczy-

¹³ E. Durand, *L'Offre universelle du salut en Christ*, Les Editions du Cerf, Paris 2012.

¹⁴ Por. Ch. Schönborn, *Dios ha enviado a su Hijo. Cristologia*, Edicep, Valencia 2006, s. 261.

¹⁵ D. Schwartz, *Aquinas on Friendship*, Oxford University Press, Oxford 2007.

nienie ludzi dobrymi i cnotliwymi. Chodzi o przyjaźń nie tylko między ludźmi, ale także między Bogiem i ludźmi¹⁶.

„SOTERIOLOGIA JURYDYCZNA” ŚW. ANZELMA A „SOTERIOLOGIA PRZYJAŹNI” TOMASZA Z AKWINU

Tomaszowa soteriologia nie rodzi się z „teologicznej próżni”, dlatego uzasadnione jest postrzeganie refleksji Akwinaty w kontekście prowadzonych w jego czasach debat i sporów. We wczesnym chrześcijaństwie ukształtowały się niejako dwa podstawowe kierunki soteriologiczne patrystyki. Z jednej strony, koncepcja określana często jako „fizyczna”, która podkreślała, że tajemnica zbawienia stała się faktem przede wszystkim dzięki unii hipostatycznej Słowa: zjednoczenie natur sprawia, że człowiek zostaje odkupiony i otwiera się przed nim nowa perspektywa¹⁷. To wizja, która dominowała w teologii wschodniej, natomiast tradycja zachodnia skupiła uwagę na koncepcji „moralnej”, w której zasadniczym pryzmatem był krzyż Chrystusa i Jego czyny. Nie są to koncepcje wykluczające się i u samego Tomasza są w pewien sposób obecne.

Natomiast jeden z najważniejszych dyskursów soteriologicznych doby św. Tomasza toczył się wokół zaproponowanej przez św. Anzelma z Canterbury optyki zadośćuczynienia. Propozycje Anzelma z *Cur Deus homo* spotkały się z krytyką Piotra Abelarda, który sprzeciwiał się ujmowaniu tajemnicy zbawienia w kategoriach legalistyczno-transakcyjnych i sugerował oparcie jej na miłości¹⁸. obrońcą anzelmiańskiej perspektywy opartej na sprawiedliwości okazał się przede wszystkim św. Bernard z Clairvaux. Tomasz w swojej soteriologii zdaje się harmonijnie łączyć oba podejścia, zarówno Anzelma, jak i Abelarda, z charakterystycznym pogłębieniem¹⁹. Warto jednak zwrócić uwagę, że choć wpisuje się w pewne schematy myślenia anzelmiańskiego, to jednak – wbrew temu, co twierdzi np. O’Collins²⁰ – nie rozwija tego myślenia w kategoriach „zastępczości” czy „kary”, które sugerowałyby obraz Boga żądnego krwi i surowego spełnienia sprawiedliwości. Rick van Nieuwenhove zauważa w swym eseju, że Tomaszowy nacisk na zadośćuczynienie wypływa z podkreślenia wolności tego aktu oddania Chrystusa (kara jest przymusowym naprawieniem zła) i w żadnym razie

¹⁶ Por. *S.Th.*, I-II, q. 99, a. 1-2.

¹⁷ Por. D.E. De Clerk, *Questions de sotériologie medievale*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 13 (1946), s. 150-184.

¹⁸ Por. J. Kempa, *Anselm z Canterbury i Abelard – twórcy dwóch rywalizujących soteriologii?*, „Przegląd Tomistyczny” 16 (2010), s. 421-434.

¹⁹ J. Bracken, *Thomas Aquinas and Anselm’s Satisfaction Theory*, „Angelicum” 62 (1985), s. 501-530.

²⁰ G. O’Collins, *Jesus our Redeemer: A Christian Approach to Salvation*, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 1-18.

nie pojawia się – dominująca w okresie reformacji – idea zastępczego wzięcia na siebie kary²¹. Tomasz mówi nie tyle o cierpieniu zamiast grzesznika, ile włączeniu w Niego i udziale w Jego łasce. Znaczące jest to, że wyjaśniając naturę, „pełni łaski Chrystusa” – w kontekście unii hipostatycznej – czyni to Akwinata w sposób teleologiczny: pełnia łaski została ofiarowana Chrystusowi po to, aby wróciła do nas.

Punktem wyjścia refleksji Anzelma jest idea „czci Bożej” (*honor Dei*), która panuje w całym stworzonym świecie i jaśnieje w człowieku²². Może zostać ona naprawiona *aut satisfactio aut poena* wedle jednego z uniwersalnych przekonania. Jako najcenniejsze stworzenie, które jednak upadło, człowiek otrzymuje drogę naprawy, w której wyrazi się miłosierdzie Boga, ale także jego sprawiedliwość (wspaniały wątek egzemplaryzmu Słowa jako wzorczego obrazu stworzenia). Bóg pragnie człowieka dla siebie samego, a oddaje to *Doctor magnificus* obrazem pereł, które upadłszy w błoto, zostają oczyszczone i przywrócone do skarbcza. Nie tyle jednak istotne dla zrozumienia Anzelma jest skupienie się na tych dwóch przymiotach Bożych, ile na relacjach trynitarnych, które fundują je obie. Wątkiem, który interesuje Anzelma, jest wolność ofiary Syna, który dokonuje zadośćuczynienia w pełnej wolności, a nie z posłuszeństwa. Grzech był zachwianiem sprawiedliwości i Bóg wynajduje sposób, aby ją naprawić – właśnie przez sprawiedliwość. Wolność Syna wypływa z miłości, również miłości do sprawiedliwości, a dzięki temu zadośćuczynienie nie może być interpretowane nie tyle jako „zapłata” niewinnego Syna za winną ludzkość, ile jako połączenie miłosierdzia i sprawiedliwości²³. Choć, jak zauważa O. Gonzalez de Cardedal²⁴, Anzelm przyjmuje zasadniczo perspektywę wstępującą – kładąc nacisk na naruszony porządek lub cześć Bożą, na ideę kompensacji dokonanej przez Chrystusa, w czym przebija jego augustyńskie proveniencje – to jednak nie jest niewolnikiem wizji sprawiedliwości prawnej: by zrozumieć projekt Anzelma, trzeba go odczytać trynitarnie, a więc również „zstępująco”. Spór wśród współczesnych badaczy dotyczy jednak kamienia węgielnego jego soteriologii: czy jest ona oparta na idei naruszonego porządku (jak utrzymuje m.in. W. Kasper²⁵), czy

²¹ R. van Nieuwenhove, *Bearing the Marks of Christ's Passion: Aquinas' Soteriology*, w: R. van Nieuwenhove, J. Wawryk, *The Theology of Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2005, s. 283.

²² Główne rysy myśli św. Anzelma opieram na ciekawej i uwzględniającej wątek trynitarny interpretacji: A. Duca, *Dios Padre en el "Cur Deus homo" de san Aselmo*, w: *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Acti del XX Simposio Internacional de Teología dell'Università di Navarra* (Pamplona 21-23 abril 1999), Eunsa, Pamplona 2000, s. 151-163.

²³ N. Albanesi, *Cur Deus homo: la logica della redenzione. Studio sullo teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 2002.

²⁴ O. González de Cardedal, *La soteriología contemporánea*, „Salmanticensis” 36 (1989), s. 267-317.

²⁵ W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 225.

czci Bożej (co sugeruje choćby J. Kempa²⁶), która odsłania niezwykle istotną płaszczyznę relacyjną (zwłaszcza powinnościową), po której porusza się soteriologiczne myślenie Anzelma, wypływające z wcześniejszego metafizycznego i antropologicznego namysłu.

TOMASZOWA WIZJA *SATISFACTIO CHRISTI*

Spojrzenie Tomasza na projekt św. Anzelma cechuje zasadnicza obawa przed urzeczowieniem zbawienia, które w tej optyce staje się swoistym „produktem” działania Chrystusa – tymczasem to samo działanie Chrystusa ma charakter zbawczy, zauważa Tomasz. Dlatego nie rozpatruje kluczowych dla soteriologii pojęć inaczej jak tylko będących cechami działania Jezusa, które jest zadośćczyniące, zasługujące, ofiarnicze, zbawcze i skuteczne. Są to tory myślenia, które zmieniają perspektywę oglądu, choć polemika z wizją anzelmiańską nie jest wprost podejmowana, lecz raczej powinna być wyłuskana z własnych Tomaszowych ujęć tematu. Różnice mogą zostać dostrzeżone przy ukazaniu, jak Akwinata rozumie ideę zadośćuczynienia²⁷.

Warto przy tym pamiętać, jak podkreśla R. Cessario, że myślenie Akwinaty znacząco ewoluowało w tej kwestii, począwszy od *Komentarza do sentencji po Sumę teologii*²⁸: była to droga od języka jurydycznego do personalistycznego. Początkowo myślenie Tomasza o zadośćuczynieniu opierało się na dialektyce dwóch spojrzeń na zadośćuczynienie. Z jednej strony to wizja kryjąca się w *Liber ecclesiasticorum dogmatum*, błędnie przypisywanemu św. Augustynowi, stawiająca akcent na usunięcie korzenia zła i umocnienie w obliczu pokusy. A obok niej optyka Anzelma, którą Tomasz streszcza w formule *satisfactio est honorem Deo impendere*, a więc naprawę czci Bożej, która doznała uszczerbku przez popełnione zło²⁹. Niewidocznym fundamentem dla tego myślenia Akwinaty jest doktryna o stworzeniu: zdośćuczynienie, podobnie jak u Anzelma, to oczyszczenie i odnowienie, a to dotyczy właściwego ukierunkowania stworzenia na to, co jest jego autentycznym celem. Charakterystyczne dla soteriologii Tomaszowej jest to głębokie osadzenie na stworzeniu, dzięki któremu może kontemplować pełen zakres zbawczych interwencji Boga, począwszy od nazywanego przez niektórych „odkupienia naturalnego”: Bóg utrzymuje wszystko w istnieniu i nie pozwala na

²⁶ J. Kempa, *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009, s. 205.

²⁷ Por. M. Levering, *Juridical Language in Soteriology: Aquinas's Approach*, „*Angelicum*” 80 (2003), s. 309-326. Autor wskazuje na XX-wieczne kontynuacje dwóch podstawowych modeli soteriologicznych średniowiecza: z jednej strony drogą wyznaczoną przez Abelarda kroczył K. Rahner, a z drugiej – drogą Anzelma H. Urs von Balthasar.

²⁸ R. Cessario, *Christian Satisfaction in Aquinas: Towards a Personalist Understanding*, Catholic University Press of America, Washington 1982.

²⁹ *In III Sent.*, d. 34 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 1.

to, aby się rozpadło czy pograżyło w nicości, a więc niejako „ratuje” cały świat bytów³⁰. Pierwotną zatem *ratio* odkupienia pozostaje zachowywanie bytów w ich stworzonej dobroci, w jakimś sensie dając „odwagę bycia” dzięki łasce.

Ustanowiwszy samą możliwość zadośćczynienia za drugiego – wpisaną w logikę miłości, która odkrywa dodatkowe prawdy – Tomasz podkreśla konieczność utożsamienia się z dziełem zbawczym Jezusa przez miłość, która czyni z nas członki Mistycznego Ciała i nas przemienia. To człowiek zostaje przemieniony, a nie Bóg (pozostający *inmutabilis* dla całej teologii średniowiecznej, w tym także dla Tomasza³¹), jak mogłoby sugerować jurydyczne ujęcie *satisfactio*. Chrystus nie tyle umiera „zamiast” innych, ile – mógłby sugerować model prawny – zaprasza do udziału w swej śmierci przez chrzest, aby jako Nowy Adam mógł stać się *principium* daru zbawienia dla odkupionej ludzkości³². Chrystus jest głową (*caput*) tych, którzy w nim uczestniczą, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu przez chrzest. To spojrzenie idzie dalej niż prawna ocena zasług³³.

Perspektywa, z której Akwinata podejmuje refleksję nad zadośćczynieniem Chrystusa, zyskuje na czytelności, jeśli – idąc za radą Schönborna – skupimy uwagę na pierwszej kwestii *Pars Tertia*, w której Tomasz analizuje szereg argumentów za wcieleniem Chrystusa, wymieniając wśród nich również potrzebę dokonania *satisfactio* przez Chrystusa³⁴. Wyliczając powody, dla których stosowne było wcielenie Słowa, dzieli je na dwie grupy argumentów: pięć przemawia za wzmocnieniem dobra w człowieku (przymnożenie pewności wiary; najskuteczniejsze budzenie nadziei; rozpalanie miłości; Chrystus wzorem postępowania oraz udział w Bóstwie przez człowieczeństwo Chrystusa), a pozostałe skutecznie hamują i naprawiają skutki zła (nieuleganie szatanowi; świadomość wielkiej godności natury ludzkiej, która nie pozwala brukać jej grzechem; usuwanie zarozumiałości człowieka; ukrócenie pychy oraz zadośćczynienie sprawiedliwości Chrystusa, które nas wyswobadza). Tym, co godne uwagi, jest jednak przemyślane wyeksponowanie przez Tomasza tego, że w zbawieniu człowieka objawia się przede wszystkim dobroć Boga. Dopiero z tej perspektywy jest zrozumiałe, że skoro postanowieniem Boga jest wieczność człowieka, musi zainterweniować, gdy ten porządek zostaje naruszony.

Znamienne dla refleksji soteriologicznej Akwinaty pozostaje to, że przez odwołanie się do racji stosowności (*convenientia*) i wyłamanie teologii z arystotelesowskiego objęcia przez konieczność na pierwszym miejscu stawia „dobro”,

³⁰ D. Burrell, I. Moulin, *Albert, Aquinas and Dionysius*, w: S. Coakley, *Re-Thinking Dionysius Areopagite*, Blackwell Publ., Oxford 2009, s. 113.

³¹ Por. *S.Th.*, III, q. 49, a. 4.

³² R. van Nieuwenhove, *Bearing the Marks of Christ's Passion*, s. 287.

³³ Tak ocenia soteriologię Akwinaty m.in.: B. Hägglund, *History of Theology*, Concordia Publishing House, Saint Louis 2007, s. 171-174.

³⁴ *S.Th.*, III, q. 1, a. 2c.

a nie naprawienie zła³⁵. Odpowiedzi na stosowność Wcielenia to jeden wielki hołd złożony przez Tomasza Augustynowi i ujęcie zagadnienia przez pryzmat cnót teologalnych. Wcielenie umacnia w dobrym (*promissio in bono*), ale również zrywa moc zła. Dopiero w dziesiątym argumentie na rzecz stosowności Wcielenia i jego potrzeby dla człowieka, a więc w ostatnim z serii przedstawianych argumentów, przywołuje anzelmiańską *satisfactio*. Oznacza to w gruncie rzeczy, że niejako myślenie Anzelma „przeskakuje” (choć i ono, jak już wskazywaliśmy, jest przesyczone wrażliwością augustyńską) i zwraca się ku Augustynowi.

Tomasz, podobnie jak Anzelm, w swej refleksji wychodzi od niewystarczalności czysto ludzkiego zadośćuczynienia³⁶. Nie tylko Bóg mógłby przywrócić porządek sprawiedliwości, również człowiek niewinny i jego czyny mają czasami taką moc, ale grzech na tyle mocno zawładnął życiem ludzi, iż potrzebna jest interwencja Boga, która przywraca wolność człowiekowi. Zwraca uwagę, że w dziesiątym argumentie za Wcieleniem, w którym mowa o zadośćuczynieniu Chrystusa, jest ono nastawione nie tyle na naprawę „porządku” czy przywrócenie naruszonej przez grzech „czci”, ile na owoc *satisfactio Christi*, będący wzmocnieniem wolności człowieka. Zadośćuczynienie człowieka jest niemożliwe ze względu na skalę grzechu, który zadomowił się w świecie, w czym słychać echo myślenia anzelmiańskiego:

Doskonale wystarczające jest zadośćuczynienie wyrównujące popełnioną winę, daje ono bowiem pełne wyrównanie szkody wyrządzonej przez grzech. Zwykły człowiek nie mógł zadośćuczynić w ten sposób, grzech bowiem skaził całą ludzką naturę i ani dobro jednostki, ani też większej liczby osób nie wystarczało do wyrównania szkody poniesionej przez tę naturę. Dobro to nie mogło być pełnym zadośćuczynieniem również i dlatego, że grzech, jako zniewaga wyrządzona Bogu, posiada pewną nieskończoność ze względu na nieskończoność Bożego Majestatu. Wielkość zniewagi bowiem mierzy się godnością znieważonego. Toteż zadośćuczynieniem współmiernym z winą może być tylko działanie wynagradzające o mocy nieskończonej, takie jak działanie Boga-Człowieka³⁷.

Już wcześniej, w *Komentarzu do Sentencji*, Tomasz zwracał uwagę, że zadośćuczynienie Chrystusa nie dokonało się za konkretną grupę ludzi, ale za całą ludzką naturę. Aby to mogło się wydarzyć, potrzebne było zaistnienie dwóch warunków: uniwersalności Chrystusa, która wyraża Jego moc odnośnie do całego stworzenia. Po pierwsze, przyjmuje On na siebie grzechy nie tylko „aktualne”, ale także te, które wypływają z czynów, które nieuchronnie sprowadzają do kary.

³⁵ Myślenie o Wcieleniu w kategoriach *convenientia* opiera się na założeniu, że każdej rzeczy odpowiada czynność wynikająca z jej własnej natury.

³⁶ R. Cessario, *The Godly Image: Christ and Salvation in Catholic Thought from St. Anselm to Aquinas*, St. Bede's Publications, Petersham 1990.

³⁷ *S.Th.*, III, q. 1, a. 2, ad 2.

A ponieważ końcem wszelkich czynów straszliwych jest śmierć (znamienne, że przywołuje tutaj Arystotelesa), dlatego zadośćuczynienie przyszło dla nas przez śmierć. Po drugie, Jego zadośćuczynienie przekracza wszelkie inne, pozostaje wzorcem (*exemplaris*) dla naszego: zadośćuczynienie najwyższą karą, jaką jest śmierć³⁸.

Moc zadośćuczynienia Chrystusa wypływa z pełni łaski i miłości, które są skutkiem unii hipostatycznej³⁹. Dzieło pojednania ludzi z Bogiem dokonało się dzięki *satisfactio* Chrystusa, którą dookreśla Akwinata jako pełną, *plenarie*⁴⁰, i łączy z pośrednictwem wstępującym kapłaństwa Chrystusa. Jest to zadośćuczynienie, które ma charakter darmowy i uprzedzający, a dociera do człowieka, gdy ten otrzymuje łaskę.

SATISFACTIO CHRISTI JAKO DZIEŁO PRZYJAŹNI

Akwinata stwierdza w *Pars Tertia*, że zadośćuczynić za grzechy ludzi jest dziełem Chrystusa jako Głowy⁴¹, co sytuuje jego refleksję w istotnym paradygmacie relacyjnym, który wybrzmiewa jeszcze bardziej, gdy sięgniemy po jego komentarze biblijne. Tomasz często przypomina w nich darmowość dzieła naprawy złamanego przez ludzi przymierza (a więc i „złamanych” czy „zerwanych” relacji, bo w takich kategoriach Tomasz mówi o naturze grzechu!) z Bogiem po grzechu, która prowadzi do ujęcia *satisfactio* w kategorii daru. Dlatego hermeneutyka soteriologiczna Akwinaty skupia się na opisie ze strony obrażonego przez ludzki grzech Boga i Jego wielkodusznej reakcji płynącej z miłości, która szuka niesłychanego sposobu naprawy (*opus reparationis*)⁴², a nie na perspektywie obrażającego, który chciałby naprawić naruszony porządek sprawiedliwości sam z siebie. „Bóg od nikogo się nie odsuwa, choć osoba może odsunąć się

³⁸ *In III Sent.*, d. 20, q. 1, a. 3, sol.: „Christi satisfactio fuit non pro uno homine tantum, sed pro tota humana natura; unde duas conditiones concernere debuit: ut esset universalis respectu omnium satisfactionum particularium. Universalis autem erat non per praedicationem de multis, quasi per multas particulares satisfactiones multiplicata, sed habens virtutem respectu omnium: unde non oportebat quod ipse omnes poenas quae ex peccato quocumque modo consequi possent, assumeret in seipso; sed illam ad quam omnes ordinantur, et quae continet in se virtute omnes poenas, quamvis non actu. Finis autem omnium terribilium est mors, ut dicit Philosophus, 3 Ethic.; et ideo per passionem mortis debuit satisfacere. Inquantun vero fuit exemplaris respectu nostrorum satisfactionum, debuit habere magnitudinem excedentem omnes alias satisfactiones, quia exemplar debet esse praestantius exemplato; et ideo secundum maximam poenarum debuit satisfacere, scilicet mortem”.

³⁹ Szerzej o historii tomistycznych ujęć *satisfaction* w XX wieku: P.-M. Margelidon, *Etudes de christologie thomiste. De la grace a la resurrection du Christ*, Artege, Perpignan 2010, s. 139-244.

⁴⁰ *S.Th.*, III, q. 22, a. 3c: „Ipse etiam pro nobis plenarie satisfecit [...]”.

⁴¹ *S.Th.*, III, q. 8, a. 3, s.c.

⁴² To motyw, który w szczególny sposób jest obecny w Tomaszowym komentarzu do Psalmów. Por. *In Ps.*, prolog.

od Niego” – znacząco stwierdza Akwinata⁴³. Miarą Tomaszowej soteriologii jest logika daru: zadośćuczynienie Chrystusa jest w tym świetle manifestacją Boga, który jest gotowy przebaczyć grzesznikowi. Już w samym zadośćuczynieniu objawia się sposób, w jaki to przebaczenie się dokonuje⁴⁴ i dlatego jest ujmowane jako refleks, odbicie Bożej miłości (co nie oznacza, że nie zadośćczyni sprawiedliwości).

Warto podkreślić, że właściwe postrzeżenie *satisfactio Christi* nie może abstrahować od natury chrześcijańskiej refleksji o Bogu, w którym Tomasz nie tylko dostrzegał trynitarne misterium relacyjności (wystarczy przypomnieć określenie osoby boskiej jako subsystującej relacji). Bóg wchodzi w relację ze swoim stworzeniem: samo stworzenie (*creatio*) to dla św. Tomasza nie tyle perspektywa zewnętrżności-wewnętrzności, ile przede wszystkim relacja Boga do tego wszystkiego, co nim nie jest⁴⁵. W szczególny sposób rozwija się ta relacja ze stworzeniem rozumnym, z którym łączą Go więzy przyjaźni. To właśnie przyjaźń (*amicitia*) stanowi punkt wyjścia Tomaszowych rozważań nad możliwością zadośćuczynienia jednej osoby za drugą⁴⁶. Tym, co cieszy obrażonego przyjaciela, jest nie wyrównanie rozmiaru krzywd, lecz ekspresja miłości w tym akcie⁴⁷. W oczach Akwinaty przyjaźń staje się niejako przyczyną formalną zadośćuczynienia, ponieważ głęboko uzasadnia ideę zadośćuczynienia zastępczego Chrystusa, który *maxime est sapiens et amicus*⁴⁸. Pośrednictwo przyjaciela jest tym bardziej potrzebne, im bardziej bezsilny i niezdolny do dokonania naprawy pozostaje popełniający zło.

Tomasz opowiada o zadośćuczynieniu językiem przyjaźni, który wydobywa i integruje chrześcijańską prawdę o zbawieniu człowieka, nie sprowadzając jej do transakcji, lecz posługując się terminami prawnymi, obiektywnymi i nasączo-nymi filozoficzną treścią, pragnie wyrazić *reparatio* relacji, która dokonuje się wraz z zadośćuczynieniem Chrystusa za grzeszników, mającym za cel naprawienie tego, co zostało zepsute przez grzech⁴⁹. Nie chodzi więc jedynie o wyrównanie poziomu niesprawiedliwości i jej niejako zbilansowanie, bo jak zaznacza Akwinata, rachunki nie tyle zostały „wyrównane”, ile przekroczone z nadwyżką: *satisfactio Christi* obejmuje nie tylko grzechy już popełnione, lecz także grzechy

⁴³ *S.Th.*, II-II, q. 24, a. 10.

⁴⁴ Por. *De rat. fidei*, cap. V, 975-978.

⁴⁵ P. Roszak, *Creación como relatio, assimilatio y processio. En torno a la exégesis de santo Tomás de Aquino al Gen 1,1-2,3*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011), s. 169-184.

⁴⁶ *S.Th.*, I-II, q. 87, a. 7 ad 3.

⁴⁷ Por. *S.Th.*, III, q. 14, a. 1, ad 1; *S.Th.*, II-II, q. 108, a. 41, ad 1.

⁴⁸ *S.Th.*, I-II q. 108, a. 4, s.c. „Sed contra, consilia sapientis amici magnam utilitatem afferunt; secundum illud Prov. XXVII, unguento et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur. Sed Christus maxime est sapiens et amicus. Ergo eius consilia maximam utilitatem continent, et convenientia sunt”.

⁴⁹ Por. R. van Nieuwenhove, *An Introduction to Medieval Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 205n.

całego świata, przeszłe i przyszłe (por. 1 J 2,2)⁵⁰. Święty Tomasz – co widać choćby w *Super Psalmos* – woli mówić o zadośćuczynieniu Chrystusa poprzez metafory: grzech jako „duchowa choroba” sprawił, że potrzebna była interwencja boskiego Lekarza, którym jest Chrystus; czy też w kategoriach „ciemności” duszy, która pozostaje bez światła Bożego⁵¹. Osadzając Tomaszowe rozważania na zadośćuczynieniu w kontekście przyjaźni, co sugeruje D. Schwartz, wyraźnie możemy dostrzec ich dwukierunkowość. Z jednej strony zadośćuczynienie Chrystusa zwraca się ku przeszłości, aby dokonać odrestaurowania sytuacji sprzed grzechu. Ale z drugiej pojawia się ukierunkowanie na przyszłość, na pojednanie obrażonego i obrażającego, odzyskanie (jednostronnie przez grzech) utraconej przyjaźni i doprowadzenie do nawrócenia⁵².

Zadośćuczynienie widziane przez Tomasza w świetle przyjaźni nie tylko spełnia oczekiwania sprawiedliwości windykatywnej, lecz także przywraca człowiekowi utraconą przez grzech godność. To dzięki uprzedniej naprawie ludzkiej natury, dokonanej przez Chrystusa, możliwe jest dokonanie wyrównującego aktu sprawiedliwości. Męka Chrystusa nie tylko skreśliła „zapis dłużny”, wyzerowała zaległości, lecz także objawia, że choć Bóg mógł dokonać tej likwidacji jednym aktem swej woli, to jednak wybrał drogę zadośćuczynienia, ponieważ chce uszanować swą sprawiedliwość i miłosierdzie. O braku sprzeczności między tymi dwiema postawami znamienne pisał nasz autor w *Sumie teologii*: „miłosierdzie nie niszczy sprawiedliwości, lecz jest jej pełnią”⁵³. Skutkiem Bożego miłosierdzia jest to, podkreśla św. Tomasz, że dostarcza się winowajcy środków służących do naprawy zaistniałej sytuacji i popełnionego zła. Nic więc dziwnego, że to właśnie miłosierdzie Boże jaśnieje w *satisfactio Christi*⁵⁴.

Przy okazji omawiania „soteriologii przyjaźni” u Akwinaty powinniśmy pamiętać o ograniczeniach tego rodzaju języka, który choć rozjaśnia rozumienie zadośćuczynienia przez naszego autora, to jednak pozostaje zawsze pewną analogią⁵⁵. Nie można postawić znaku równości między przyjaźnią ludzką a przyjaźnią Boga choćby z tego powodu, że ta ostatnia opiera się na udzieleniu łaski, która ma zdecydowanie mocniejszą siłę komunii niż ludzkie relacje.

⁵⁰ Nadmiar to jedna z kategorii opisujących, zdaniem Tomasza, działanie Boga.

⁵¹ Por. *S.Th.*, I-II, q. 87, aa. 6-7.

⁵² D. Schwartz, *Aquinas on Friendship*, s. 143nn; por. także: tenże, *Friendship and the Circumstances of Justice according to Aquinas*, „Review of Politics” 66 (2004), s. 35-54.

⁵³ Por. *S.Th.*, I, q. 21, a. 3, ad 2: „misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo”.

⁵⁴ R. Cessario, *Aquinas on Christian Salvation*, w: *Aquinas on Doctrine: A Critical Introduction*, T&T Clark, New York 2004, s. 116nn.

⁵⁵ O meandrach języka analogicznego w soteriologii zob.: G. Barth, *Teologiczne rozumienie zbawienia i jego znaczenie w życiu Kościoła*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 58 (2011), s. 63nn.

PERSONALISTYCZNE UJĘCIE „ZASŁUGI CHRYSYDUSA”

Jak podkreśla P. O’Callaghan, w przypadku zasługi Chrystusa, jak i zadośćuczynienia podstawową przesłanką wywodów Akwinaty jest solidarność Chrystusa z wiernymi, którą wyraża Jego bycie Głową Mistycznego Ciała lub tworzenie przez wiernych i Chrystusa jednej Osoby Mistycznej (*una persona mystica*)⁵⁶. Jest to relacja dużo silniejsza, podkreśla Akwinata w swym komentarzu do Ps 48 (Vlg), niż moc ludzkiej przyjaźni, która nie jest w stanie uwolnić się od grzechów⁵⁷. To właśnie teologiczna ranga, jaką Tomasz przykłada do prawdy o zjednoczeniu między Chrystusem a wiernymi, stanowi kolejny z wyróżników jego soteriologii wobec propozycji św. Anzelma. Zbawienie osiąga człowieka przez udział w zasługach Chrystusa (*merita Christi*), które jako zasługi Głowy zostają przekazane członkom Mistycznego Ciała (Tomasz posługuje się w *Sumie teologii* obrazową metaforą oleju wylanego na głowę, który spływa po całym ciele człowieka). W ten sposób rodzi się płodność chrześcijańskiego życia, którego siła związana jest z wprowadzeniem w egzystencjalny obieg – *per sacramenta* – zasług Chrystusa⁵⁸.

Źródłem zasługiwania Chrystusa jest jego człowieczeństwo, które jest wyjątkowe: Chrystus jest *verus homo*, a nie *purus homo*⁵⁹. Choć od początku wcielania Chrystus wysłużył dla nas łaskę, to jednak – podkreśla św. Tomasz – była ona zablokowana niejako przez grzech, który został usunięty wraz z Męką Chrystusa⁶⁰. Niemniej jednak to osoba Chrystusa jako taka jest dla Tomasza *locus* zbawienia: dlatego w zjednoczeniu z Nim zawiera się serce soteriologii Akwinaty. Tomaszowa refleksja o „przyczynowaniu zasługującym” Chrystusa zwraca uwagę, ponieważ nie powinna być rozumiana jako moralna, lecz instrumentalna: stwarza nowe dyspozycje dla łaski⁶¹. Dzięki mocy zasług Chrystusa człowiek otrzymuje szansę naprawy swego oddalenia od Boga jako celu ostatecznego i stania się nowym stworzeniem.

⁵⁶ P. O’Callaghan, *La mediación de Cristo en su Pasión (Estudio del tema en la Suma Teológica de santo Tomas)*, „Scripta Theologica” 3 (1986), s. 771-798.

⁵⁷ *In Ps.*, 48, n. 3: „virtus amicorum modica est”.

⁵⁸ Por. J. Wawrykow, *God’s Grace and Human Action: ‘Merit’ in the Theology of Saint Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995, s. 147-259.

⁵⁹ Por. P. Roszak, *Wyjątkowość człowieczeństwa Chrystusa, w którym „mieszka cała pełnia” (Kol 2,9) w komentarzu św. Tomasza do Listu do Kolosan*, w: Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Kolosan*, red. P. Roszak, przekł. I. Mikołajczyk, P. Roszak, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 269-292.

⁶⁰ *S.Th.*, III, q. 48, a. 1, ad 2: „Chrystus wysłużył nam zbawienie wieczne już w pierwszej chwili swego poczęcia. Lecz z naszej strony istniały pewne przeszkody uniemożliwiające osiągnięcie skutku poprzednich Jego zasług. Aby te przeszkody usunąć, potrzebna była, jak wiemy, męka Chrystusa”.

⁶¹ W.J. Bracken, *Of What Benefit to Himself was Christ’s Suffering? Merit in Aquinas’s Theology of the Passion*, „The Thomist” 65 (2001), s. 385-407.

Swoje refleksje nad zasługą, co znamienne dla Tomasza, umieścił w kontekście namysłu nad wolą człowieka, co jednoznacznie pokazuje, że rozumie ją personalistycznie⁶². Ale nie można stracić z pola widzenia kryjącego się *meritum* przekonania, że Chrystus jako Bóg-Człowiek był całkowicie „za nami”. Zasługa jest według Tomasza formą powiązania jednego działania człowieka z innymi i dlatego pojawiający się tu wymóg rekompensaty czy zwrotu nie może być traktowany na zasadzie legalistycznego automatyzmu, lecz dobrowolnego oddania. Właśnie dlatego Akwinata wpisał rozważania nad zasługami Chrystusa w temat Jego wolności, który odnosi tym samym do debaty dotyczącej dwóch wól Chrystusa, tak istotnej dla chrześcijańskiej dogmatyki.

To rozumienie zasług Chrystusa zyskuje na czytelności dzięki ważnemu różnieniu, które pojawia się w *Sumie przeciw poganom*. Akwinata zwraca uwagę na to, że zasługiwanie osoby może pochodzić *ex dignitate personae patientis* oraz *ex maiori caritate procedens*⁶³. Zasługa Chrystusa rodzi się z rozmiaru Jego cierpienia, które jest nieporównywalne z żadnym innym cierpieniem, z faktu, że jest to człowieczeństwo Słowa. Skala zasługi rośnie przy tym wraz z miłością: wyjaśniając List do Koryntian, zauważa Tomasz w jednej z charakterystycznych dla swej egzegezy *notae*, że „cała zasługa człowieka tkwi w miłości i dlatego, jeśli jakiś akt jest bardziej z miłości, czy to wedle swego rodzaju czy sposobu realizacji, tym bardziej jest zasługującym”⁶⁴. W kluczu miłości – a więc również przyjaźni, *amor amicitiae* – rozważa Tomasz dwa rodzaje zasługiwanie, które stały się klasycznym tematem późniejszej soteriologii, w zależności od ich absolutnego bądź relatywnego charakteru. Z jednej strony chodzi o zasługę *de condigno* (ściśłą), która przypomina o zasłudze płynącej ze sprawiedliwości, czerpiącą swą moc z poruszenia łaski, z drugiej zaś o zasługę *de congruo* (stosowną), która podkreśla rolę ludzkiej wolności i bazuje na pewnej stosowności, w której istotnym punktem rozumowania jest logika przyjaźni⁶⁵. Choć w sensie ścisłym tylko

⁶² *S.Th.*, I-II, q. 21, a. 3.

⁶³ *ScG*, lib. IV, cap. 55: „Ad satisfaciendum autem pro peccato totius humani generis mors Christi sufficiens fuit. Quia, quamvis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit, ut vigesimaquarta ratio proponebat, tamen ex dignitate personae patientis, quae est persona filii Dei, mors eius redditur pretiosa. Quia, ut supra dictum est, sicut maioris est criminis alicui personae inferre iniuriam quae maioris dignitatis existit, ita virtuosius est, et ex maiori caritate procedens, quod maior persona pro aliis se subiiciat voluntariae passioni”.

⁶⁴ *In I Cor.*, cap. XI, v. 27: „Totum meritum hominis est in caritate, et ideo quanto aliquis actus magis est ex caritate, vel secundum suum genus vel quantum ad modum faciendi, tanto magis est meritorium”.

⁶⁵ *In Hebr.*, cap. VI, lect. 3. „Dicendum est quod duplex est meritum. Unum quod innititur iustitiae, et istud est meritum condigni; aliud quod soli misericordiae innititur, quod dicitur meritum congrui. Et de isto dicit quod iustum est, id est congruum, quod homo, qui multa bona facit, mereatur”.

Chrystus mógł wysłużyć człowiekowi łaskę, zauważa Akwinata⁶⁶, to jednak również przyjaciel może „wysłużyć” dla drugiego tę łaskę: „Jeśli bowiem człowiek w stanie łaski Bożej wypełnia wolę Boga, jest rzeczą stosowną i zgodną z zasadami przyjaźni (!), aby Bóg wypełnił wolę tego człowieka, którą jest pragnienie czyjegoś zbawienia”⁶⁷.

OTWARTE KONKLUZJE. KONOTACJE SOTERIOLOGICZNE DLA CHRYSYANOLOGII AKWINATY

W ciekawym studium poświęconym przyczynowości Męki Chrystusa M.-R. Hoogland zauważa, że w planie *Sumy teologii* „męka Zbawiciela jest punktem kardynalnym, z którego kontempluje się historię naszego zbawienia”⁶⁸. Wynika to z przekonania, któremu dał wyraz św. Tomasz w wielu swoich dziełach, m.in. w komentarzu do Pierwszego Listu do Koryntian, że męka Chrystusa nie tylko jest dla nas zbawienna (*salutifera*) ze względu na przykład – *per modum exempli* – ale także przez zasługę i sprawczość (skuteczność), gdyż przez w Krwi Chrystusa zostaliśmy odkupieni i usprawiedliwieni⁶⁹.

W ramach podsumowania naszych refleksji nad soteriologią zasługi i przyjaźni u Akwinaty warto zasygnalizować jedynie niezwykle cenne wątki tych rozważań, które przekładają się na duchowy program życia chrześcijańskiego, wyłaniający się z dogmatycznych refleksji Doktora Anielskiego. To charakterystyczne dla teologii Akwinaty, że harmonijnie łączy refleksję nad łaską z tym modelem życia chrześcijańskiego, jakiego łaska – wysłużona dla nas przez Chrystusa, z całym dogmatycznym ładunkiem tego sformułowania i personalistyczną interpretacją zaproponowaną przez Tomasza – wymaga od uczniów Chrystusa. W literaturze zwykło się tę perspektywę określać mianem „chrystianologii moralnej”, a jej zrę-

⁶⁶ *S.Th.*, I-II, q. 114, a. 6c: „Oprócz samego Chrystusa, nikt nie może wysłużyć komuś drugiemu pierwszej łaski w sposób ścisły. Bóg bowiem przez dar łaski porusza nas w tym celu, aby każdy sam osiągnął życie wieczne. Dlatego to zasługa ścisła nie sięga poza granice tego poruszenia Bożego. Duszę zaś Chrystusową poruszył Bóg przez łaskę nie tylko po to, aby On sam dostąpił chwały życia wiecznego, ale także aby innych do tego życia doprowadził, ponieważ jest Głową Kościoła i Sprawcą zbawienia ludzkiego”.

⁶⁷ *S.Th.*, I-II, q. 114, a. 6c.

⁶⁸ M.-R. Hoogland, *God, Passion and Power: Thomas Aquinas on Christ Crucified and the Almightiness of God*, Peeters, Leuven 2003, s. 219.

⁶⁹ *In I Cor.*, cap. I, lect. 2: „Sed dicendum quod passio Christi fuit nobis salutifera non solum per modum exempli, secundum illud I Petr. II, 21: Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius, sed etiam per modum meriti, et per modum efficaciae, in quantum eius sanguine redempti et iustificati sumus, secundum illud Hebr. ultimo: ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est”.

by u Tomasza dostrzega wielu tomistów⁷⁰. Tytułem ilustracji jedynie wskażemy na trzy idee, które wybrzmiewają w soteriologii Akwinaty i pozostają brzemienne w naukę moralną, zasługując bez wątpienia na szersze studium zagadnienia.

ZBAWIA NAS „JAKOŚĆ” MIŁOŚCI CHRYSYTA, A NIE CIERPIENIE

Posługując się szerszą koncepcją zadośćuczynienia w *Sumie teologii* (III, q. 48, a.2), w której nie chodzi jedynie o wyrównanie krzywd, Tomasz zwracał uwagę, że w *satisfactio* kluczową sprawą jest przedstawienie obrażonemu tego, co kocha równie mocno, a nawet bardziej. Dlatego tym, co Chrystus ukazuje w Męce i co dostrzega Ojciec, jest miłość, z której rodzi się zbawienie rodzaju ludzkiego. To nie cierpienie Jezusa jako takie sprawiają zbawienie, ale Jego wola, która staje się źródłem zasług. Tym samym odsłania się istotna refleksja chrystianologiczna, że kiedy chrześcijanin przeżywa cierpienie, upodabnia się do Chrystusa nie przez imitację samego cierpienia, jego rodzaju czy rozmiaru, lecz *sposobu* przeżywania tego cierpienia, w duchu miłości i posłuszeństwa Ojcu.

SALVO CAPITE SALVABUNTUR MEMBRA

Soteriologia Akwinaty eksponuje przyjaźń z Chrystusem jako główny motyw zbawczy, który wyjaśnia nie tylko sens ofiary krzyżowej, ale rozjaśnia wiele klasycznych dla teologii pojęć, takich jak zasługa czy zadośćuczynienie. Tomasz nie postrzega dzieła zbawczego Chrystusa przez pryzmat legalistycznej transakcji, lecz przez uczestnictwo wiernych w łasce Chrystusa jako Głowy. Dlatego chrześcijanin to ktoś, kto nosi „znamiona męki Chrystusa” i swoje życie ściśle wiąże z Chrystusem i Jego mistycznym Ciałem. Znaczące pod tym względem myśli zawarł św. Tomasz w ostatnim swoim komentarzu biblijnym, pisanym w Neapolu w ostatnich miesiącach swego życia. Wyjaśniając Ps 19, zwraca uwagę, że Chrystus został wskrzeszony przez Ojca z martwych, aby „zbawieniem Głowy zostały zbawione również członki” i w tym również wyraża się sens zanoszonej przez Niego modlitwy do Ojca, w której został wysłuchany⁷¹. Łączność z Chrystusem-Głową to także czytelne podkreślenie eklezjalnego charakteru zbawienia. Budowanie więzi z Chrystusem to jednocześnie sposób interpretacji ofiary Chrystusa: *sacrificium* nie tyle niszczy coś cennego, ile ma walor wspólnototwórczy

⁷⁰ Por. M. Mróz, „Nova vita in Christo”: *elementy chrystianologii moralnej św. Tomasza z Akwinu w świetle „Wykładu Listu do Kolosan”*, w: Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Kolosan*, s. 321-356.

⁷¹ *In Ps.*, 19, n. 3: „Nunc, quasi ex nunc antequam fiat: 1 Petr. de qua salute exquisierunt prophetae praenunciantes quae in Christo sunt passiones, et posteriores glorias. Et non solum est hoc quod salvum fecit Christum Jesum suscitando eum a mortuis, Psalm. 15: non dabis sanctum tuum videre corruptionem; et sic salvo capite salvabuntur membra; sed exaudiet illum, scilicet Christum orantem pro membris: Jo. 11: pater, scio quia semper me audis”.

(taki też był sens ofiar starotestamentalnych, które wyznaczają ramy rozumienia ofiary Chrystusa: odbudowania zerwanych przez naród wybrany relacji z Jahwe). Tomasz po raz kolejny kroczy tu po śladach św. Augustyna.

MEMBRA OPORTET CAPITI CONFORMARI

Metafora Ciała Mistycznego, jak podkreślają badacze eklezjologii Akwinaty, była najważniejszym z obrazów Kościoła, którym posługiwał się św. Tomasz. Nie tylko jednak ze względu na odniesienia do refleksji systematycznej o Kościele, lecz także ze względu na zasadę chrystianologiczną: upodobnienie do Chrystusa-Głowy. W ten zwięzły sposób – ujęty w tytule tego punktu i pochodzący z *Sumy teologii* – streszcza św. Tomasz zasadnicze ukierunkowanie życia moralnego chrześcijanina: członki Mistycznego Ciała powinny upodobniać się do Głowy⁷². Przekłada się to na głębszą świadomość uczestnictwa w tajemnicach życia Chrystusa – partycypacji, która ma charakter zbawczy⁷³.

SOTERIOLOGY OF MERIT AND FRIENDSHIP. SAINT THOMAS AQUINAS CONSIDERING *CUR DEUS HOMO* OF SAINT ANSELM

Summary

The article presents actual debate about interpretations of Aquinas's soteriology and focus his attention particularly to two concepts, which plays important role in thomistic approach to salvation. First, is the understanding of satisfaction which received in theology of Aquinas a personalist meaning. The main topic is manifest relationship with Anselm's satisfaction and another perspective that take Thomas: juridical language can not occult his rely on friendship as principal category of his soteriological thinking. Thomas doesn't develop the latest reformation idea of *satisfactio vicaria*, because his perspective is the inclusion of the believer in Christ. Besides, among the motives of incarnation the satisfaction is the last one. Second, the notion of merit has a profound relational character and manifest solidarity of Christ with the member of Mystical Body. In the presentation of Thomas's thinking about Anselm theory we pay attention to the change of his attitude towards satisfactory from commentary do the Sentences to *Summa Theologiae*.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, zasługa, zadośćuczynienie, średniowieczna egzegeza.

Keywords: Thomas Aquinas, merit, satisfaction, medieval exegesis.

⁷² *S.Th.*, III, q. 53, a. 2, arg. 1.

⁷³ L. Scheffczyk, *Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria Vitae Christi*, w: *Renovatio et Reformatio: Festschrift für Ludwig Hödl*, red. M. Gerwing, G. Ruppert, Aschendorff, Münster 1986, s. 44-70.

Andreas Hirsch*

GOTTES- UND TRINITÄTSLEHRE – EIN ODER ZWEI TRAKTATE? ZUR DEUTSCHSPRACHIGEN KATHOLISCHEN DOGMATIK DES 20. JAHRHUNDERTS¹

Dieser Artikel beschäftigt sich mit dem Verhältnis der Gottes- und Trinitätslehre. Die Gotteslehre hat das Wesen und die Eigenschaften Gottes zum Inhalt, die Trinitätslehre die Dreipersonalität des einen Gottes. Es stellt sich nun die Frage, ob man diese Themen hintereinander in zwei Traktaten anordnet, sie verschränkt oder durch andere Traktate trennt. Eine ausschließliche Beschäftigung mit der Gliederung könnte zu Fehlschlüssen führen. Deshalb ist auch eine inhaltliche Analyse der einzelnen Lehrbücher notwendig.

EINLEITUNG

Dieser Artikel beschäftigt sich mit dem Verhältnis der Gottes- und Trinitätslehre. Die Gotteslehre hat das Wesen und die Eigenschaften Gottes zum Inhalt, die Trinitätslehre die Dreipersonalität des einen Gottes. Es stellt sich nun die Frage, ob man diese Themen hintereinander in zwei Traktaten anordnet, sie verschränkt oder durch andere Traktate trennt. Eine ausschließliche Beschäftigung mit der Gliederung könnte zu Fehlschlüssen führen. Deshalb ist auch eine inhaltliche Analyse der einzelnen Lehrbücher notwendig

Wir beschränken uns auf eine Auswahl katholischer Dogmatiklehrbücher deutscher Autoren im 20. Jahrhundert. Es wurde auf eine gewisse Modellfunktion und Verschiedenheit der hier vorgestellten Werke geachtet. So lassen sich trotz der Eingrenzung Entwicklungen und Tendenzen sowohl in der Gliederung als auch im Inhalt ausmachen. Päpstliche Dokumente des 19. und 20. Jahrhunderts², die die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in der Philosophie und der Theologie als Maßstab vorschrieben, verstärkten eine schon einige Jahrzehnte früher

* Ks. dr Andreas Hirsch (ur. 1969 w Buchen, Niemcy); adres mail: andreas.hirsch@petrusbruderschaft.de.

¹ Kurztitel: Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre*.

² Vgl. etwa *Aeterni Patris* (1879), die *24 Theses approbatae philosophiae thomisticae* (1914), *Sacrorum Antistitum* (1910), *Doctoris Angelici* (1914) und den Codex von 1917, hier c. 1366 §2.

beginnende Thomasrenaissance. Damit lässt sich der Beginn der vorliegenden Untersuchung sinnvollerweise auf das 20. Jahrhundert festlegen.

Karl Rahner³ moniert in den neuscholastischen Lehrbüchern eine Isolierung der Trinitätslehre, die nach der Gotteslehre behandelt wird und in den anderen Traktaten kaum vorkommt. Er führt diese Separierung auf die *Summa Theologiae* des hl. Thomas zurück, die im 16. Jahrhundert die *Sentenzen* von Petrus Lombardus als Lehrbuch ersetzte. Michael Schmaus⁴ dagegen schreibt die Trennung der Traktate Petrus Lombardus zu. Dieser behandelt aber die so genannte allgemeine Gotteslehre und Trinitätslehre zusammen⁵. Bevor wir uns mit den Lehrbüchern aus dem 20. Jahrhundert beschäftigen, ist wegen dieser Kontroverse ein Rückblick in die Theologiegeschichte angebracht.

THEOLOGIEGESCHICHTLICHER RÜCKBLICK

Bei den hier vorgestellten Schriften aus der Patristik und der Scholastik werden nur diejenigen berücksichtigt, die in ihrem Aufbau die untersuchten Lehrbücher des 20. Jahrhunderts beeinflusst haben⁶.

Origenes verwendete im 3. Jahrhundert in seinem Werk *Peri archon* den aus dem Glaubensbekenntnis übernommenen Aufbau Vater – Sohn – Hl. Geist. Gregor von Nyssa beginnt seine *Große katechetische Rede* im 4. Jahrhundert mit dem Monotheismus, bevor er die Trinitätslehre behandelt. Die schon bei Origenes angelegte Formel *mia usía – treis hypóstaseis* wird von ihm weiterentwickelt, indem er auf die Subsistenz des einen göttlichen Wesens in den drei Hypostasen hinweist. Die göttlichen Eigenschaften kommen jeder Hypostase in der Einheit der göttlichen Natur zu. Der Hl. Geist geht vom Vater durch den Sohn hervor. Johannes von Damaskus verschränkt sehr stark in seinem im 8. Jahrhundert verfassten Werk *De fide orthodoxa* die Gottes- und die Trinitätslehre unter Berücksichtigung der gesamten östlichen Patristik. Alle genannten Autoren unterscheiden die *Theologia* von der *Oikonomia* ohne eine strikte Trennung vorzunehmen. Es lässt sich vielmehr eine Verschränkung feststellen. Hauptquelle ist die Hl. Schrift unter Miteinbeziehung der Philosophie.

Petrus Lombardus beginnt die *Sentenzen* im 12. Jahrhundert mit der Trinitätslehre, in die er Aussagen über das eine göttliche Wesen integriert. Daran schließt er eine Eigenschaftslehre an, die fast ohne trinitarische Begriffe auskommt. Der Anschluss einer kompakten Attributenlehre an die mit Aussagen über das

³ Vgl. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“*, in: *Schriften zur Theologie* IV (1960), 103-136, hier besonders 110f; Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre* I, 21f.

⁴ Vgl. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* II (1979), 1.

⁵ Vgl. Ott, *Petrus Lombardus*, in *MThZ* 5 (1954), 106.

⁶ Vgl. Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre* I, 31-154, besonders 31-34, 44-49, 68-75, 81-87, 89f, 98-122, 125-127.

göttliche Wesen vermischte Trinitätslehre ist wahrscheinlich der Grund, warum Michael Schmaus schon hier eine Trennung zwischen der Gottes- und Trinitätslehre ansetzt. Bonaventura verwirklicht in seinem im 13. Jahrhundert verfassten *Breviloquium* einen ähnlichen Aufbau wie der Lombarde. Bei Thomas von Aquin lässt sich im gleichen Jahrhundert in der *Summa Theologiae* eine Trennung in die *Lehre vom göttlichen Wesen sowie seinen Eigenschaften* und die *Lehre von den drei göttlichen Personen* feststellen. Die philosophische und offenbarungstheologische Erkenntnislehre sowie die Verwendung trinitarischer Begriffe in der Gotteslehre verbinden beide Teile in der *Summa Theologiae*. Der Barockscholastiker Suárez teilt Ende des 16./Anfang des 17. Jahrhunderts viele seiner Werke in Traktate ein. Er führt eine scharfe Trennung der Gottes- und Trinitätslehre durch, indem er dazwischen den Traktat über die Prädestination etabliert. Die Philosophie und die Theologie werden bei Suárez ebenfalls schärfer geschieden als bei Thomas. Die Gotteslehre ist für Suárez die offenbarungstheologisch begründete Absicherung von auch über die natürliche Theologie erreichbaren Aussagen.

LEHRBÜCHER DES 20. JAHRHUNDERTS

Kommen wir nun ausgewählten Dogmatiklehrbüchern aus dem 20. Jahrhundert. Wir wollen uns dabei auf diejenigen Autoren und ihre Werke beschränken, die eine Epoche oder ein Modell repräsentieren:

Die bis zum II. Vatikanum dominierende Neuscholastik⁷ handelt wie Thomas von Aquin in der *Summa Theologiae* die Gottes- und Trinitätslehre nacheinander ab. Auf diesen Kirchenlehrer beziehen sich die Theologen gemäß dem Wunsch der Päpste immer wieder. Vor allem im Aufbau und in der Methodik orientieren sich die neuscholastischen Lehrbücher auch an dem Barockscholastiker Suárez. Dieser trennt seine Gottes- und Trinitätslehre stärker als Thomas von Aquin und gliedert seine Ausführungen zum großen Teil schon in Traktate. Die neuscholastischen Dogmatiken weisen sehr große Übereinstimmungen in ihrer Gliederung und im Inhalt auf. Deshalb können die Lehrbücher als Einheit ohne die Nennung der Autoren vorgestellt werden. In den neuscholastischen Dogmatiken steht die Erkennbarkeit Gottes am Anfang der allgemeinen Gotteslehre. Es folgt in diesem Traktat die Beschreibung seines Wesens und seiner Eigenschaften. Diese Attribute werden unterteilt in Seins- und Tätigkeitsattribute. An die Gotteslehre schließt sich als selbständiger Traktat die Trinitätslehre an. Methodisch gehen die Neuscholastiker jeweils so vor, dass sie einen Glaubenssatz aus den Lehramtstexten zitieren. Dann wird dieses Dogma mit Stellen aus der Heiligen Schrift und Werken der Väter untermauert sowie spekulativ mit Hilfe des heiligen Thomas vertieft. Diese Gliederung und Methodik ist typisch für Suárez. Die wich-

⁷ Vgl. zum Folgenden Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre* I, 155-256, besonders 251-256.

tige Rolle der Metaphysik in den neuscholastischen Lehrbüchern brachte ihnen die Bezeichnung essentialistisch ausgerichtete Dogmatiken ein. Der Traktat *De Deo uno* erscheint zum großen Teil wie eine aus theologischen Quellen gespeiste philosophische Gotteslehre. Dieses Vorgehen war das ausdrückliche Ziel des entsprechenden Traktats bei Suárez. In ihrer Trinitätslehre suchen die neuscholastischen Autoren die Gottheit von Vater, Sohn und Geist durch die Zuordnung der göttlichen Attribute aus der Heiligen Schrift aufzuweisen. Die neutestamentlichen Dreierformeln sind für die Neuscholastiker von großer Bedeutung. Trinitarische Andeutungen im Alten Testament werden vorsichtig bejaht. Im spekulativen Teil werden die Hervorgänge von Sohn und Geist aus dem Vater, deren Relationen und die Dreipersonalität sowie die Sendungen von Sohn und Geist durch den Vater behandelt. Wegen des Axioms des gemeinsamen Wirkens der Trinität nach außen wird in den folgenden Traktaten die Dreifaltigkeit kaum erwähnt. Statt das personale Wirken des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist zu betonen, schreiben die Neuscholastiker einfach von Gottes Handeln. In den neuscholastischen Lehrbüchern erhält man einen systematischen Überblick über die Gottes- und Trinitätslehre in genau abgegrenzten Kapiteln. Der Schwerpunkt liegt auf dem Beweis der kirchlich definierten Glaubenssätze aus Schrift und Tradition sowie ihrer spekulativen Durchdringung. Die Trennung der Trinitätslehre von der Gotteslehre lässt die Dreifaltigkeit wie eine weitere Eigenschaft Gottes erscheinen.

Dieses neuscholastische System durchbricht Michael Schmaus⁸ hinsichtlich der Gliederung und der Didaktik. Er veröffentlichte zwischen 1938 und 1965 seine *Katholische Dogmatik* in sechs Auflagen⁹. Schmaus verschränkt die Gottes- und Trinitätslehre sowohl im Aufbau als auch im Inhalt. Er wählt für seinen offenbarungstheologischen Ansatz den Begriff Selbsterschließung des dreieinigen Gottes, den er an die Spitze seiner drei großen Kapitel stellt:

(1.) Selbsterschließung des dreieinigen Gottes nach seinem Dasein und seiner Dreipersonlichkeit, (2.) Selbsterschließung des dreieinigen Gottes nach seinem Sosein (Teile der Eigenschaftslehre) und (3.) Selbsterschließung des dreieinigen Gottes nach seinem dreipersonlichen Leben.

Damit nimmt Schmaus eine offenbarungstheologische und personalistische Umstrukturierung im Vergleich zur neuscholastischen Dogmatik vor. Er behandelt die Wortoffenbarung vor der Werkoffenbarung, verteilt die Eigenschaftslehre auf alle drei großen Kapitel und arbeitet durchgängig mit trinitarischen Begriffen. Ab der zweiten Auflage werden im Wesentlichen folgende Veränderungen eingebaut: Schmaus ordnet die Trinitätslehre vor der Eigenschaftslehre ein. Er integ-

⁸ Vgl. zum Folgenden Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre* I, 257-381, besonders 374-381.

⁹ Vgl. Schmaus, *Katholische Dogmatik* (1⁻⁶1938-1965). Die Gottes- und Trinitätslehre befindet sich in den einzelnen Auflagen jeweils in Band 1.

riert aber die Trinitätsspekulationen bezüglich der Zeugung und der Hauchung bei den Attributen des göttlichen Lebens. Somit ergibt sich folgende Gliederung:

(1.) Selbsterschließung des dreieinigen Gottes nach seinem Dasein, (2.) Selbsterschließung des dreieinigen Gottes nach seiner Dreipersonlichkeit und (3.) Selbsterschließung des dreieinigen Gottes nach seinem Sosein (Wesen- und Eigenschaftslehre).

Die Platzierung der Eigenschaftslehre am Schluss erinnert an die *Sentenzen* von Petrus Lombardus und das *Breviloquium* von Bonaventura.

Anhand folgender Kriterien lässt sich der Inhalt der *Katholischen Dogmatik* im Unterschied zur Neuscholastik gut darstellen: Obwohl das zu erklärende Dogma bei Schmaus noch an der Spitze steht, wertet Schmaus die Heilige Schrift auf, indem er sie sehr ausführlich zu Wort kommen lässt. Der Traditionsbeweis der Neuscholastiker wird durch längere Vätertexte ersetzt. Schmaus ergänzt die Theologie des heiligen Thomas von Aquin durch das Gedankengut von Augustinus und Bonaventura. Der Dogmatiker setzt sich auch mit der zeitgenössischen Philosophie auseinander, der er das Evangelium gegenüberstellt. Den neuzeitlichen Personalismus kombiniert der Autor mit der scholastischen Personendefinition. Schmaus interpretiert die Dreifaltigkeit als Personengemeinschaft und greift auch auf liturgische und spirituelle Quellen zurück. In der *Katholischen Dogmatik* wird sowohl im Aufbau als auch inhaltlich deutlich, dass der eine Gott der dreifaltige ist.

In seinem zweiten Dogmatiklehrbuch *Der Glaube der Kirche* integriert Schmaus in der ersten Auflage 1969 die Gottes- und Trinitätslehre in die Christologie¹⁰. Er trennt die beiden Traktate (Gottes- und die Trinitätslehre) durch die Schöpfungslehre, die Anthropologie, die Lehre über die Engel und die Erlösungslehre. Die Gotteslehre in der ersten Auflage von *Der Glaube der Kirche* behandelt vor allem eine alttestamentliche Eigenschaftslehre. Es folgen Ausführungen über das göttliche Wesen. Die in die Christologie eingeordnete Trinitätslehre ist offenbarungstheologisch strukturiert und weist den Sendungen von Sohn und Geist durch den Vater eine Schlüsselrolle zu. Das vom II. Vatikanum gewünschte Gliederungsprinzip (OT 16: Schrift, Dogmengeschichte, Spekulation) bildet den Rahmen. Der Glaube wird nicht mehr mit Schriftziten bewiesen, sondern organisch aus der Bibel entwickelt. Bei sehr großer Übereinstimmung der Texte strukturiert Schmaus in der zweiten Auflage von *Der Glaube der Kirche* 1979¹¹ seine Gliederung um. Er verschränkt die Gottes- und die Trinitätslehre, ohne den

¹⁰ Vgl. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, 2 Bde. (1969/1970). Die Gotteslehre wird in Band 1 (1969) auf den Seiten 250-298 behandelt und die Trinitätslehre im gleichen Band auf den Seiten 530-583.

¹¹ Vgl. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, 6 Bände in 13 Teilbänden (1979-1982). Der komplette 2. Band (1979) behandelt die Gottes- und Trinitätslehre.

offenbarungstheologischen Schwerpunkt aufzugeben. Schmaus verwirklicht folgenden Aufbau:

(1.) *De Deo Patre* (als biblische Eigenschaftslehre), (2.) Dreipersonalität Gottes, (3.) systematische Trinitätslehre, (4.) Leben und Sein Gottes und (5.) eine sehr kurze Darstellung der kirchlichen Lehre.

In der Gotteslehre von *Der Glaube der Kirche* dominiert die Bibeltheologie, die durch Aussagen der Väter, der Scholastiker und weiterer Theologen ab und zu ergänzt wird. Halten wir zusammenfassend fest: Michael Schmaus leitete mit seiner *Katholischen Dogmatik* vor dem II. Weltkrieg für die katholische Theologie den Paradigmenwechsel von einer metaphysisch geprägten Dogmatik zu einem schriftorientierten Lehrbuch ein. Diese Tendenz entsprach dem späteren Wunsch des II. Vatikanums. In der Regel verschränkt er die Gottes- und die Trinitätslehre. Eine Trennung findet nur in der ersten Auflage von *Der Glaube der Kirche* statt, wobei auch dort eine inhaltliche Verbindung über den heilsgeschichtlichen Duktus verwirklicht wird.

Die Bibeltheologie wird in dem von Johannes Feiner und Magnus Löhrer seit 1965¹² herausgegebenen Gemeinschaftswerk *Mysterium Salutis* noch stärker als bei Michael Schmaus betont¹³. Einzelne Abschnitte werden sogar von Exegeten verfasst. In der miteinander verschränkten Gottes- und Trinitätslehre dominieren der offenbarungstheologische Ansatz sowie die Ausführungen über die Dreifaltigkeit. Die einzelnen Abschnitte wurden von verschiedenen Autoren abgefasst, die aber der Einfachheit halber nicht immer genannt werden. Der Aufbau des Werkes beginnt mit dem Zugang zu Gott und der in der Heiligen Schrift niedergelegten Offenbarung der Dreifaltigkeit. Der biblische Teil wird durch das Kapitel über die Trinität in Liturgie und Leben sowie einer Dogmengeschichte der Dreifaltigkeitslehre unterbrochen, bevor er mit den in der Heiligen Schrift beschriebenen Verhaltensweisen Gottes fortgesetzt wird. Es folgt ein systematischer Teil über die göttlichen Eigenschaften und die Trinität. Alle Abschnitte können für sich gelesen werden, so dass auch eine andere Anordnung möglich gewesen wäre. Die innere Verbindung der einzelnen Kapitel ist die Ausrichtung an der Heilsgeschichte.

Werfen wir nun einen Blick auf den Inhalt der Gottes- und Trinitätslehre im *Mysterium Salutis*:

Der Zugang der Menschen zu Gott¹⁴ wird anhand der personalen Analogie zwischen Mutter und Kind beschrieben. Die natürliche und die gnadenhafte Gotteserkenntnis werden verknüpft und beide aus der Heiligen Schrift fundiert. Die griechische Philosophie, die Gottesbeweise des Thomas von Aquin und die natür-

¹² Vgl. Feiner/Löhre (Hg.), *Mysterium Salutis* (= MySal). 5 Bde/Erg. Bd. (1965-1976/1981). Die Gottes- und Trinitätslehre findet sich im 2. Band (1967) auf den Seiten 15-401.

¹³ Vgl. zum Folgenden Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre* I, 383-480, besonders 475-480.

¹⁴ Vgl. Balthasar, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, in: MySal 2 (1967), 15-45.

liche Gotteserkenntnis werden gut in diese Ausführungen integriert. Der Schwerpunkt des Zugangs zu Gott liegt auf der Gnade und der liebenden Anschauung des Erlösertodes Christi am Kreuz.

Elemente einer vorbereitenden Trinitätsoffenbarung wie das Wort, die Weisheit und der Geist Gottes werden im Alten Testament ausgemacht¹⁵. Diese Offenbarung findet in Christus, der als Sohn vom Vater beglaubigt wird, ihre Vollenendung durch die Geistsendung. Der Monotheismus, die Heiligkeit und Majestät Gottes sowie die väterliche Beziehung JHWHs zu seinem Bundesvolk sind weitere Themen.

Im Zentrum des neutestamentlichen Ansatzes¹⁶ befindet sich die Gottesverkündigung Jesu, der Gott als barmherzigen Vater den Menschen nahebringen will. Der Schwerpunkt liegt auf dem vorösterlichen Jesus. Dieser ist der Messias, der Sohn Gottes und der Herr. Die Trinität wird in der Heiligen Schrift etwa bei der Taufe Jesu geoffenbart. Der von Jesus gesandte Heilige Geist führt die Kirche tiefer in den Glauben ein.

Im *Mysterium Salutis* wird die Liturgie und die Spiritualität¹⁷ en bloc behandelt. Jede Gabe wird vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist geschenkt, was mithilfe liturgischer Texte erläutert wird.

Die Dogmengeschichte der Trinitätslehre¹⁸ im *Mysterium Salutis* ist teilweise chronologisch und teilweise theologisch angeordnet. Sie beginnt mit dem Frühchristentum, woran sich das Konzil von Nizäa anschließt. Es folgt die Lehre der Kappadozier, das Konzil von Konstantinopel sowie die kirchliche Verkündigung auf weiteren Konzilien und durch die Päpste bis zum II. Vatikanum. Die Theologiegeschichte reicht von Augustinus bis zu Johann Adam Möhler.

Nach dieser Unterbrechung des biblischen Teils durch die Besprechung der Liturgie und der Dogmengeschichte folgt im *Mysterium Salutis* ein Kapitel über die Verhaltensweisen Gottes, wie sie im Alten und Neuen Testament überliefert sind.

Kennzeichen der Offenbarung Gottes in der alttestamentlichen Heilsgeschichte¹⁹ ist dessen Sprechen und sein Erscheinen. Die biblischen Anthropomorphismen, der Henotheismus und der Monotheismus, die göttliche Transzendenz, Heiligkeit, Barmherzigkeit und Personalität sind weitere Themen der alttestamentlichen Eigenschaftslehre.

¹⁵ Vgl. Schulte, *Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung*, in: MySal 2 (1967), 49-84.

¹⁶ Vgl. Schierse, *Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung*, in: MySal 2 (1967), 85-131.

¹⁷ Vgl. Hamman, *Die Trinität in der Liturgie und im christlichen Leben*, in: MySal 2 (1967), 132-145.

¹⁸ Vgl. Scheffczyk, *Dogmengeschichte der Trinität*, in: MySal 2 (1967), 147-217.

¹⁹ Vgl. Deißler, *Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament*, in: MySal 2 (1967), 226-271.

Das Neue Testament²⁰ steht in Kontinuität zum Alten Testament. Das unterscheidend Andere ist die Offenbarung der Dreipersonlichkeit Gottes und der Kreuzestod Christi aus Liebe zu den Menschen. Dieser Abschnitt im *Mysterium Salutis* ist nach den biblischen Autoren des Neuen Testaments angeordnet. Der Schwerpunkt der Synoptiker sind die Machttaten Jesu und seine Reich-Gottes-Predigt. In den paulinischen Schriften wird die Liebe Gottes, der Kreuzestod Christi und die Geistsendung hervorgehoben. Die johanneischen Überlieferungen zeichnen sich durch den Dreiklang Geist, Licht und Liebe aus.

Es folgt eine kurze systematische Einführung in die Attributenlehre des heiligen Thomas von Aquin und der Neuscholastik²¹.

Karl Rahner²² schließlich verfasste den systematischen Teil der Trinitätslehre. Dies ist der bekannteste Abschnitt im *Mysterium Salutis*. In der nach Rahners Ansicht auf Thomas von Aquin zurückgehenden Traktatentrennung der neuscholastischen Lehrbücher moniert er eine Marginalisierung der Trinitätslehre und der Offenbarung. Nach diesen einleitenden Bemerkungen stellt Rahner systematisch die kirchliche Dreieinigkeitslehre als geoffenbartes Geheimnis dar. Danach entwickelt er seinen eigenen Ansatz, der die Abbildung des innergöttlichen Lebens in der Heilsgeschichte beschreibt. Dabei ist der Begriff der Selbstmitteilung Gottes von eminenter Bedeutung. Rahner leitet aus den heilsgeschichtlichen Sendungen von Sohn und Geist durch den Vater sein Axiom ab: Die innergöttliche Dreifaltigkeit ist die heilsgeschichtliche und umgekehrt. Den Begriff der göttlichen Person will er durch distinkte Subsistenzweise erläutern. Die eigentliche Trinitätslehre soll nach Rahner in der Lehre von Christus und der Gnade behandelt werden.

Kennzeichnend für das *Mysterium Salutis* ist der konsequent durchgeführte heilsgeschichtliche Ansatz, der inhaltlich alle Ausführungen der verschiedenen Autoren verbindet. Damit wird der von Schmaus vor dem II. Weltkrieg eingeleitete Paradigmenwechsel forciert und der Wunsch des II. Vatikanums erfüllt. Die Trinitätslehre dominiert im *Mysterium Salutis* die Gotteslehre, die nach Inhalt und Gliederung verschränkt sind. Dieser Ansatz betont die Dreipersonalität des einen Gottes gemäß seiner Offenbarung. Ein stringenter Aufbau wird allerdings durch den Einschub des liturgischen und dogmengeschichtlichen Kapitels in den biblischen Teil verhindert.

Diesem Mangel der Gliederung im *Mysterium Salutis* hilft Walter Kasper in seinem 1982 herausgekommenen Werk *Der Gott Jesu Christi* ab²³. Er gliedert es in drei Teile: die Gottesfrage, die Botschaft Christi und die Trinitätslehre. Den zweiten Teil baut er wie im Glaubensbekenntnis gemäß dem Schema Vater, Sohn

²⁰ Vgl. Löhner, *Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften Gottes*, in: MySal 2 (1967), 291-315.

²¹ Vgl. Pfammatter, *Eigenschaften Gottes im Neuen Testament*, in: MySal 2 (1967), 272-290.

²² Vgl. Rahner, *Der dreifaltige Gott*, in: MySal 2 (1967), 317-404.

²³ Vgl. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (1982^β1995/2008). Vgl. zum Folgenden Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre* II, 533-607, besonders 603-607.

und Heiliger Geist auf. Dieses Schema nutzten schon Origenes und Augustinus. Kasper verteilt die Eigenschaftslehre auf sein ganzes Werk, was an *De fide orthodoxa* von Johannes von Damaskus erinnert.

Walter Kasper ist im Kapitel über die Gottesfrage die Integration der kirchlichen Lehre sowie die Rückbindung der Metaphysik an das Heilige wichtig. Ausführlich beschäftigt er sich mit dem Atheismus sowie dem Nihilismus. Der Autor favorisiert als Entgegnung eine Kombination der scholastischen Theologie mit der dialogischen Antwort des II. Vatikanums und der Kreuzestheologie. Kasper wünscht wegen der begrenzten Wirksamkeit der Gottesbeweise eine Ergänzung durch die Gotteserfahrung und den Glauben.

Den stark heilsgeschichtlich dominierten zweiten Teil beginnt er mit dem Vater. Kasper stützt sich auf den Inhalt des Glaubensbekenntnisses, so dass vor allem die Schöpfung sowie die Allmacht Gottes besprochen werden. Der alttestamentliche Monotheismus, der sich aus einer Monolatrie entwickelte, und das Verhalten des barmherzigen Bundesgottes sind weitere Themen dieses Kapitels. Der Begriff *Vater* beschreibt Gott als Quelle, Urgrund und Prinzip. Neben das Sein Gottes stellt Kasper noch seine Freiheit und Personalität. Auch beim Kapitel über den Sohn lehnt sich der Autor an das Glaubensbekenntnis an. Er verknüpft in seinen Ausführungen die Heils- mit der Gottesfrage. Schwerpunkte sind die Menschwerdung, die Erlösung und die Theodizee. Kasper benennt den Heiligen Geist nach dem Glaubensbekenntnis als Herr und Lebendigmacher. Dies verdeutlicht das Wirken des Heiligen Geistes in der Schöpfung und der Heilsgeschichte. Der Heilige Geist spricht durch die Propheten und ist in der Kirche anwesend unter anderem durch die Vermittlung seiner Gaben.

Die Trinitätslehre ist nach Kasper unverzichtbar und erläutert die Einheit des göttlichen Wesens in der Dreiheit der göttlichen Personen. Das Neue Testament mit seiner Offenbarung der Liebe der drei göttlichen Personen hebt den alttestamentlichen Monotheismus nicht auf. Walter Kasper entdeckt mit den Vätern im Alten Bund schon Hinweise auf die Offenbarung der Trinität, die etwa in der Taufe Jesu geschieht. In der Dogmengeschichte zeichnet Kasper die wesentlichen Entwicklungen der Trinitätslehre nach. Der Autor entwickelt die Trinitätslehre aus der Erkenntnisordnung. Kasper schließt somit von den Sendungen von Sohn und Geist durch den Vater auf das innere Leben der Dreifaltigkeit. Sein eigener Ansatz baut auf der gegenseitigen Verherrlichung von Vater und Sohn im Heiligen Geist auf, wie es Jesus im hohenpriesterlichen Gebet darstellt. Der Sohn als Gesandter Gottes des Vaters ist mit diesem durch das Wirken des Heiligen Geistes von Ewigkeit her eins.

Kasper beschäftigt sich auch mit der Traktateneinteilung und nennt drei Möglichkeiten: *De Deo uno et trino* wie bei Thomas von Aquin in der *Summa Theologiae*, die Integration der Trinitätslehre in die Prolegomena wie bei Karl Barth und die Platzierung der Trinitätslehre am Ende einer Dogmatik wie bei Friedrich Schleiermacher. Kasper selbst verwendet nach seiner philosophisch und offen-

barungstheologisch geprägten Gotteslehre den Aufbau *Vater – Sohn – Heiliger Geist*. Daran hängt er die Trinitätslehre an, so dass man auch von einem trinitarischen vier Traktate Modell sprechen könnte. Die Eigenschaftslehre verteilt er über alle Kapitel. Damit verschränkt er die Gottes- und die Trinitätslehre und macht auch inhaltlich deutlich, dass die Trinitätslehre konkreter Monotheismus ist.

Die bei Walter Kasper erwähnte Einteilung Schleiermachers verwirklichen die Autoren des erstmalig 1992 veröffentlichten *Handbuchs der Dogmatik*²⁴. Sie stellen die Gotteslehre an den Anfang und die Trinitätslehre an den Schluss ihres Lehrbuchs. Die nicht oft anzutreffende Einordnung der Dreifaltigkeitslehre wird damit begründet, dass diese der Kulminationspunkt des christlichen Glaubens sei. Gliederungssystem aller Traktate ist das auf das II. Vatikanum zurückgehende Prinzip Problemstellung, Schrift, Dogmengeschichte, Systematik.

Der Schwerpunkt der von Dorothea Sattler und Theodor Schneider verfassten Gotteslehre ist die biblische Heilsgeschichte. Besonderer Wert wird auf den helfenden Bundesgott JHWH gelegt. In der biblischen Systematik stehen der aus einer Monolatrie hervorgegangene Monotheismus, die Bundestreue, Heiligkeit und Transzendenz Gottes im Mittelpunkt. Der neutestamentliche Teil thematisiert Jesu Botschaft vom Reich Gottes, sein besonderes Verhältnis zum Vater, seine Barmherzigkeit und Liebe bis zum Tod am Kreuz, die Geistsendung, den paulinischen Monotheismus und die johanneische Botschaft von der Liebe.

Hervorzuheben ist die sehr selten anzutreffende Dogmengeschichte der Gotteslehre. In der Systematik wird die philosophisch gefärbte neuscholastische Eigenschaftslehre besprochen und kritisiert. Der offenbarungstheologische Ansatz der Verhaltensweisen Gottes wird von den beiden Autoren bevorzugt.

Nachdem alle anderen Traktate behandelt wurden, folgt die Trinitätslehre am Schluss, was zur größten Trennung von der Gotteslehre im Vergleich zu allen anderen Dogmatiklehrbüchern führt.

Da die Hauptschwierigkeit der Dreifaltigkeitslehre das Abgleiten in eine Dreigötterlehre ist, will Jürgen Werbick die Trinitätslehre als konkreten trinitarischen Monotheismus verstanden wissen. Folgerichtig kombiniert er den alttestamentlichen Monotheismus mit dem göttlichen Wort, der göttlichen Weisheit und dem göttlichen Geist. Werbick erkennt im Alten Testament auch Andeutungen der Trinität an. Das Neue Testament hat nach Werbick keine ausgefaltete Trinitätslehre. Deren Grundlage wird aber bei Paulus gelegt, der von Gott, dem Sohn und dem Geist in der Heilsgeschichte berichtet. Ähnliche Wendungen finden sich bei den Synoptikern und bei Johannes, der die göttliche Liebe des Vaters zum Sohn

²⁴ Vgl. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik* 2 Bde. (1992/21995/42009); Sattler/Schneider, *Gotteslehre*, in: Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik* 1 (1992), 51-119; Werbick, *Trinitätslehre*, in: Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik* 2 (1992), 481-576. Vgl. zum Folgenden Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre* II, 627-663, besonders 660-663.

sowie den Geist der Wahrheit thematisiert. Den trinitarischen Taufbefehl bezeichnet Werbick als Zusammenfassung des Glaubens an die drei göttlichen Personen. Die Dogmengeschichte der Dreifaltigkeitslehre hebt bei Werbick mit der Zeit vor Nizäa an und endet im 19. Jahrhundert. In dem systematischen Teil seiner Trinitätslehre legt Werbick Wert auf Metaphern und Analogien. Im Hinblick auf die Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes stehen die Sendungen von Sohn und Geist durch den Vater im Mittelpunkt. Die Fähigkeit Gottes zur Selbstmitteilung sowie seine personale und essentielle Liebe sind für Werbick der Anlass, zwischen dem monosubjektiven Ansatz Rahners und dem kommunialen von Balthasar zu vermitteln. Personen in der Trinität sind subsistente Relationen, weshalb Selbststand und Beziehung zusammenfallen. Anschließend behandelt Werbick die Hervorgänge, Eigentümlichkeiten und Sendungen der göttlichen Personen. Danach thematisiert er die Liebe Gottes, die einst alles in allem sein wird.

Die totale Trennung der Gottes- und Trinitätslehre im eben vorgestellten Handbuch der Dogmatik durch die anderen Traktate wird anhand der durchgehenden Verwendung trinitarischer Begriffe inhaltlich gemildert. Eine Einordnung des Traktates über die Dreifaltigkeit wäre auch nach der Gotteslehre möglich gewesen.

ERGEBNIS

Fassen wir nun wesentliche Ergebnisse zusammen:

Zunächst wird eine Systematisierung der vorgestellten Dogmatikbücher nach ihrer Gliederung²⁵ vorgenommen. Dabei werden auch didaktische Folgen berücksichtigt:

Eine Traktatentrennung unterschiedlicher Intensität und Nuancierung findet sich in der Neuscholastik, bei Michael Schmaus in der ersten Auflage von *Der Glaube der Kirche* und im von Theodor Schneider herausgegebenen *Handbuch der Dogmatik*. Die Anordnung in den neuscholastischen Handbüchern ist übersichtlich; es wird aber kaum deutlich, dass der eine Gott der dreifaltige ist. Schmaus orientierte sich in der ersten Auflage von *Der Glaube der Kirche* an einem offenbarungstheologischen Ansatz. Er trennt unter dem Schirm der Christologie die Gottes- und Trinitätslehre durch andere Traktate. Später ändert er in der zweiten Auflage bei fast identischem Inhalt diese Trennung zu einer Verschränkung der Gottes- und Trinitätslehre. Theodor Schneider trennt in seinem *Handbuch der Dogmatik* die beiden Traktate radikal und stellt die Trinitätslehre als Kulminationspunkt der ganzen Theologie an den Schluss seines Lehrbuches. Es erfolgt allerdings eine inhaltliche Verbindung über trinitarische Begriffe und vor allem durch die Heilsgeschichte.

²⁵ Vgl. Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre* II, 783-789.

Ein trinitarisches-vier-Traktate-Modell verwirklicht Walter Kasper. Hier wird aber im Vergleich zur Neuscholastik nicht immer so recht klar, dass auch dem Sohn und dem Heiligen Geist die göttlichen Eigenschaften in der Einheit mit dem Vater zukommen. Dieses Modell hat allerdings den Vorteil einer großen Nähe zur Heilsgeschichte und hebt die Dreifaltigkeit Gottes viel stärker hervor als etwa die neuscholastischen Dogmatiken.

Eine Verschränkung der Traktate ist kennzeichnend für alle anderen *Dogmatiken* von Michael Schmaus und das Gemeinschaftswerk *Mysterium Salutis*. Die genannten Lehrbücher heben die Dreipersonalität Gottes in Kombination mit seinen Attributen sowie die Heilsgeschichte hervor. Dabei geht besonders bei Schmaus in der *Katholischen Dogmatik* wegen der Verschränkungen zwischen Offenbarungs-, Eigenschafts- und Trinitätslehre die Ordnung der Gedanken verloren. Diesen methodischen Nachteil nimmt er bewusst in Kauf, um die Dreipersonalität des einen Gottes stärker hervorzuheben.

Folgende inhaltliche Tendenzen²⁶ lassen sich ohne Anspruch auf Vollständigkeit in den untersuchten Dogmatiklehrbüchern ausmachen:

Schon Michael Schmaus wertet die Heilige Schrift in der *Katholischen Dogmatik* im Vergleich zur Neuscholastik stark auf, obwohl bei ihm noch die dogmatischen Definitionen die Gliederungspunkte bilden. Nach dem II. Vatikanum wird in den Lehrbüchern der Glaube organisch aus der Heiligen Schrift und der Dogmengeschichte entwickelt, die gemäß dem Wunsch dieses Konzils en bloc behandelt werden. In der Neuscholastik wurden die vom Lehramt definierten Glaubenssätze aus Schrift und Tradition bewiesen sowie mithilfe der Lehre des heiligen Thomas von Aquin spekulativ durchdrungen. Nach dem Konzil wird den Äußerungen des Lehramtes oft ein kompakter Abschnitt reserviert, wie dies in Ansätzen auch schon bei Michael Schmaus in der *Katholischen Dogmatik* zu beobachten ist.

Aufgrund eines Artikels von Karl Rahner²⁷ aus den 40er Jahren, wo nachgewiesen wird, dass der Begriff *Gott* in der Heiligen Schrift in der Regel mit dem Vater identifiziert wird, mutiert die allgemeine Gotteslehre in vielen Lehrbüchern zu einem Traktat *De Deo Patre*. Schmaus nahm dies dem Inhalt nach in seiner *Katholischen Dogmatik* kurz zuvor schon vorweg und integrierte später die Ausführungen von Rahner.

Damit korrespondiert die in den meisten nachkonziliaren Dogmatiken von der Exegese übernommene These, der strenge alttestamentliche Monotheismus habe sich aus der Verehrung einer einzigen Stammesgottheit entwickelt. Die Neuscholastik und Michael Schmaus in seinen vorkonziliaren Werken beschränkten sich auf die Beschreibung des Monotheismus.

²⁶ Vgl. Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre* II, 791-797.

²⁷ Vgl. Karl Rahner, „*Gott*“ als erste trinitarische Person im Neuen Testament, in: ZKTh 66 (1942), 71-88.

Spekulative Elemente sowohl in der Gottes- als auch in der Trinitätslehre sind am stärksten in den Lehrbüchern der Neuscholastik zu finden, etwas weniger in den Werken von Michael Schmaus. In der Trinitätslehre auch noch bei Walter Kasper, dem Traktat von Jürgen Werbick im *Handbuch der Dogmatik* sowie im *Mysterium Salutis*. Die Rezeption des Aquinaten nimmt beginnend mit der *Katholischen Dogmatik* von Michael Schmaus ab, erreicht einen Tiefpunkt im *Mysterium Salutis* und wird von Walter Kasper revitalisiert. Im *Mysterium Salutis* kommt nur der von Karl Rahner selbst verfasste Neuansatz zum Zug.

Der Paradigmenwechsel von der metaphysisch orientierten Neuscholastik zur Heilsgeschichte erfolgte in den katholischen Dogmatiklehrbüchern nach dem II. Vatikanum, wurde aber schon von Schmaus in seiner *Katholischen Dogmatik* in vielen Elementen vorweggenommen. Als Beispiel lässt sich die Schwerpunktverlagerung bei der Interpretation des Gottesnamen JHWH anführen. Im Gegensatz zur Neuscholastik wird jetzt die Bundestreue Gottes vor der metaphysischen Deutung JHWHs als *der Seiende selbst* genannt.

Signifikant dafür ist die schon erwähnte Aufwertung der Heiligen Schrift, die jetzt als absolut dominierende Quelle fungiert. Die vom II. Vatikanum geforderte Berücksichtigung liturgischer Texte und der Dogmengeschichte findet sich auch schon ansatzweise bei Michael Schmaus in der *Katholischen Dogmatik*, wird dann im *Mysterium Salutis* konsequent umgesetzt und ist später in der Regel selbstverständlich.

Als Schlussbemerkung lässt sich festhalten: Der didaktische Vorteil einer größeren Übersichtlichkeit bei der Traktatentrennung impliziert auf der anderen Seite vor allem in der Neuscholastik den Nachteil der Trinitätsvergessenheit. Dieses Problem wird im von Theodor Schneider herausgegebenen *Handbuch der Dogmatik* durch den heilsgeschichtlichen Ansatz inhaltlich etwas egalisiert. Allerdings sind bei ihm die Traktate der Gottes- und Trinitätslehre gänzlich durch alle anderen Traktate getrennt. Eine Verschränkung beider Traktate hat etwa bei Michael Schmaus in der *Katholischen Dogmatik* eine größere Unordnung der Gedanken zur Folge. Von dem Aufbau eines Lehrbuches lässt sich nur bedingt auf den Inhalt schließen. Michael Schmaus ordnet etwa in den beiden Auflagen von *Der Glaube der Kirche* fast identische Texte sehr verschieden an. Daher kann keine eindeutige Empfehlung im Hinblick auf die Gliederung eines Dogmatiklehrbuches ausgesprochen werden. Somit ist es ratsam, mehrere verschiedene Dogmatiken zu konsultieren. Die Vorteile des einen Buches wiegen oft die Nachteile eines anderen auf und umgekehrt.

NAUKA O BOGU JEDYNYM I BOGU W TRÓJCY – JEDEN CZY DWA TRAKTATY?

Streszczenie

Artykuł zajmuje się wzajemną relacją między nauką o Bogu *de Deo uno* a nauką o Trójcy Świętej *de Deo trino*. Pierwsza zajmuje się istotą Boga i Jego przymiotami, a druga – Trzema Osobami w Bogu. Rodzi się zasadnicze pytanie, jak te dwa traktaty są przedstawiane w teologii niemieckich dogmatyk XX wieku i jak winny być rozumiane: jako jeden czy jako dwa oddzielne? A przy tym, jak rozumieć ich kolejność: czy jako następowanie dwóch traktatów po sobie, czy jako złączenie dwóch w jeden, czy wreszcie oddzielenie ich innym traktatem? K. Rahner zarzucał dogmatykom neoscholastycznym izolowanie traktatu o Trójcy. Uważał, że źródłem tego postępowania jest *Suma teologiczna* św. Tomasza. Natomiast M. Schmaus wspomniany rozdział traktatów widział po stronie *Sentencji* Piotra Lombarda. Stąd artykuł zajmuje się treściową analizą poszczególnych dogmatyk w XX wieku, aby wykazać, czy w omawianych traktatach istnieje jedność, czy rozdział.

DE DEO UNO ET TRINO IN CATHOLIC GERMAN-LANGUAGE DOGMATIC TEXTBOOKS OF THE TWENTIETH CENTURY – ONE OR TWO TREATISE?

Summary

The relationship between the treatises on God and the Trinity was and still is disputed in dogmatic theology. In the early 1960s, Karl Rahner criticized the separation of these two treatises as well as the inadequate treatment of the Trinity in neo-scholasticism. In Rahner's opinion, this separation is attributable to the *Summa Theologiae* of St. Thomas Aquinas, which, by the sixteenth century, had replaced the *Sentences* of Petrus Lombardus as a standard textbook. Michael Schmaus, on the other hand, sees the foundation for this separation already in the *Sentences* itself. The question here is whether one should maintain the common neo-classical model, embracing both treatises as does Michael Schmaus in his *Katholische Dogmatik* (1938-1965), or are there other alternatives? The present study treats this topic using Catholic German-language dogmatic textbooks of the twentieth century, including works on the history of theology. This method enables both an appraisal of Rahner's thesis, as well as the tracing back of the textbooks considered to their antecedent models, both as regards content and structure. The twentieth century is chosen as the ambit of investigation because of pontifical documents like *Aeterni Patris* (1879), *Doctor Angelici* (1914), and the 1917 Code of Canon Law, all of which reinforced the existing „Thomistic-Renaissance“ of the previous century. In addition, the twentieth century offers a great variety of different dogmatic textbooks and the lines of thought that carried through the Second Vatican Council. In the dogmatic textbooks studied, the place of the treatises in relation not only to the entire work but in relation also to the internal structure of the work is described. Each follows an extensive analysis of the contents. In the methodology a certain representative analysis is respected, without pretense as to completeness. This procedure permits a demonstration of tendencies and developments, and brings into view the advantages and disadvantages of the individual models.

Summary: The present study provides an overview of the relationship of the treatises on God and the Trinity in Catholic German-speaking dogmatic textbooks of the twentieth century, including their sources.

Słowa kluczowe: De Deo uno et trino, traktat, nauka o Bogu, nauka o Trójcy.

Keywords: De Deo uno et trino; Traktate (treatise); Gotteslehre (treatise on God); Trinitätslehre (treatise on Trinity).

Ks. Grzegorz Barth*
WT KUL, Lublin

FENOMENOLOGIA I METAFIZYKA WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Być może w naszym przekazie wiary zbyt często nie zauważamy istotowego związku między obu aspektami: *fides qua* i *fides quae*, koncentrując się w zależności od kontekstu czy sytuacji na jednym z nich. Istnieje wiele przesłańek, aby uznać za faktyczne, że tradycyjny przekaz wiary zbyt skupił swoją uwagę na drugim elemencie, a mianowicie podając do wierzenia treści wiary w formie zwięzłych artykułów czy wypowiedzi katechizmowych, zakładał, że będą one w stanie wzbudzić w chrześcijanach jako odpowiedź akt osobowej wiary. Nie doceniono natomiast tego, co nazwalibyśmy źródłowym doświadczeniem wiary, które pochodzi bezpośrednio od osoby Ducha Świętego. Z drugiej strony można zaobserwować stanowisko odwrotne, sprowadzające wiarę do ujęcia *fides qua*. Coraz częściej bowiem wiarę definiuje się na zasadzie sądu intelektualnego, stwierdzającego, że Bóg istnieje, z pominięciem – objawionej przez Boga i podawanej przez Kościół – zawartości. W ten sposób powstaje coś, co można by określić „pozorem wiary”, sprowadzającej się ostatecznie – jako uwspółcześnionej postaci gnozy – do afirmacji własnych wyobrażeń o Bogu, czyli czegoś, co nie może zbawić człowieka.

W encyklice *Lumen fidei* papież Franciszek zauważa, że dziś „pilne staje się odzyskanie światła, które jest właściwą cechą wiary, bo kiedy gaśnie jej płomień, wszystkie inne światła tracą w końcu swój blask. Światło wiary ma bowiem szczególny charakter, ponieważ jest zdolne oświetlić całe życie człowieka. Żeby zaś światło było tak potężne, nie może pochodzić od nas samych, musi pochodzić z bardziej pierwotnego źródła, musi ostatecznie pochodzić od Boga. Wiara rodzi się w spotkaniu z Bogiem żywym, który nas wzywa i ukazuje nam swoją miłość, miłość nas uprzedzającą, na której możemy się oprzeć, by trwać niezłomie i budować życie”¹. Powyższa wypowiedź stanowi horyzont pozwalający

* Ks. Grzegorz Barth – dr hab., adiunkt Katedry Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego KUL, ostatnio opublikował książkę *Hermeneutyka osoby* (Lublin 2013, ss. 329); e-mail: grzegorz.barth@kul.pl.

¹ Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Watykan 2013, nr 4.

zdefiniować wiarę jako podstawową decyzję osobową, w której człowiek przez łaskę oraz zaufanie w Bożą moc, a konkretnie w Jezusa Chrystusa, udziela Jemu odpowiedzi w łączności z Kościołem i jego wyznaniem zbawczego wydarzenia Objawienia. W kontraście do potocznego znaczenia (mniemanie, dobrze uzasadnione przekonanie, zgoda na autorytet, zaufanie w coś na podstawie prawdopodobieństwa) wiara w sensie teologicznym jest „absolutnym przyświadczeniem opierającym się na wewnętrznej pewności”².

WIARA W UJĘCIU BIBLIJNYM I WEDŁUG MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

W Piśmie Świętym struktura wiary zostaje wyrażona za pomocą wielu koncepcji, jednakże decydujące znaczenie uzyskuje w Nowym Testamencie. Greckie słowo *pistis* (czasownikowo: *pisteuein* – „ufać”) wyraża ideę zawierzenia, zdania się na kogoś, uznania czegoś za prawdziwe. Tymi słowami Septuaginta tłumaczy hebrajskie *aman* – „być stałym”, „wiernym”, „godnym zaufania” oraz *emunah* – „wierność”, „prawdomówność”. Wiarę tę można mieć wobec Boga (Jon 3,5), ale też wobec człowieka (Wi 4,1-9). Termin ten oznacza uznanie jakiejś idei albo zespołu zasad (Ps 119,66). Semantyczne pole znaczeniowe słów greckich zostaje poszerzone o odcień stałości i prawdy (hbr. *emet*), gdzie prawda nie oznacza jedynie związku między zdaniem a rzeczywistością, lecz żywą relację między dwoma osobami. Można wtedy tłumaczyć wiarę w znaczeniu biblijnym jako: szczerłość, wierność wewnętrznej prawdy. Należy zaznaczyć, że użyte w liście do Hebrajczyków *batah* określa ufność. W Starym Testamencie znaczenie tego pojęcia jest szerokie, przede wszystkim jest to bezpieczne zaufanie w *Bożą obietnicę i kierownictwo* w stosunku do Bożego ludu Izraela. Ufna wiara jest demonstrowana w formie *osobowej odpowiedzi*: Abraham reaguje na wskazania Jahwe w postawie zaufania, nadziei i posłuszeństwa (Rdz 12,22; 15,6). Gotowość Abrahama do zaufania Bogu uczyniła go ostatecznie wzorem biblijnego pojęcia wiary – staje się „ojcem wiary” (Rz 4, 11). Jednocześnie gotowość do zawierzenia i do posłuszeństwa Bożej obietnicy jest spełnieniem przymierza, jakie Bóg z nim zawarł. W nurcie osobowej wiary należy interpretować postawę Mojżesza, który zostaje oswobodzicielem Izraelitów w posłuszeństwie Bożemu planowi (Wj 3, 16nn). Lud Boży zawdzięcza wierze swe życie i trwałość, co oddają słowa: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się” (Iz 7,9). Prorocy w swoim niezłomnym zaufaniu w Boże rozporządzenia prezentują się jako pocieszyciele dla Izraela (Iz 40, 27-31). Tak więc indywidualne cechy wiary w Starym Testamencie obejmują podstawowe zapewnienie, posłuszeństwo, ufność, wierność i nadzieję. W Nowym Testamencie

² W. Beinert, *Faith*, w: *Handbook of Catholic Theology*, ed. W. Beinert, F. Schüssler Fiorenza, New York 2000, s. 249.

wiara jest pojęciem niezwykle pojemnym, obejmującym relację Boga z człowiekiem na podstawie zbawczego działania Boga w i przez Jezusa Chrystusa. Stanowią ją następujące elementy: zaufanie, powierzenie się, posłuszeństwo i wiedza. Wielokrotnie słowa Jezusa ukazują, czym wiara nie jest; zdecydowanie karci On tych, którzy znajdują się wokół Niego, nazywając ich „niewiernym i przewrotnym plemieniem” (Mt 17,17; 12,39; 16,4). W Chrystusowym przepowiadaniu wiara jest ukazana jako decydujący warunek dla Jego cudów, uzdrowień i odpuszczenia grzechów. Jezus, będąc poruszony wiarą setnika, uzdrawia jego syna (Mt 8,5-13); podziwia wiarę tych, którzy przynieśli do niego paralytyka (Mt 9,1-8), a kobiecie cierpiącej na krwotok mówi, że jej wiara ją ocaliła (Mt 9,20-22). Kiedy Jezus rzekł do ojca opętanego przez złego ducha, że „wszystko możliwe jest dla tego, kto wierzy”, ten odpowiedział: „Wierzę, zaradz memu niedowiarstwu!” (Mk 9,23-24). Przykłady te pokazują, że nowotestamentalna wiara tworzy *locus*, na którym wierzący może stanąć i utrzymać się, jak Piotr kroczący po głębinach wody (Mt 14,28-31). Uwierzyć znaczy opierać się na rzeczywistości bardziej rzeczywistej niż świat, pozwalającej nawet góry przenosić (Mk 11,22-25). Nie jest ona poddaniem się rzeczywistości, lecz ostatecznie jej przewyciężeniem – nawet jeśli w postawie egzystencjalnego lęku i wątpliwości, jednak bez przerażenia³. Św. Jan pokazuje, iż przyznanie się w wierze do Chrystusa – Jego osoby i dzieła – stanowi warunek zbawienia. Wiara jest główną zasadą życia chrześcijańskiego: daje poznanie Ojca i uczestnictwo w Jego życiu (J 6,40); prowadzi do życia (J 20,31). Po Passze wiara zostaje wyartykułowana jako uznanie Jezusa – Panem, przez którego ludzie zostali włączeni w nowy stosunek do Boga. Ta nowa relacja zostaje opisana jako nowy sposób bycia w Chrystusie (*en Christo*) – jako udział w Jego przeznaczeniu (J 20,29)⁴. Jest to zatem nowa podstawa rzeczywistości, w sensie Janowego światła czy drogi oraz życia⁵. Św. Paweł posługuje się wyobrażeniami wiary zaczerpniętymi z Biblii, zwłaszcza nawiązującymi do wzoru Abrahama, uzasadniając w ten sposób głoszenie ewangelii wśród pogan. Nade wszystko wiara przynosi usprawie-

³ Por. K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu. Etos*, t. 3, tłum. M.L. Dylewski, Kraków 1984, s. 69.

⁴ Św. Jan używa 98 razy słowa „wierzyć” w różnych konfiguracjach: „wierzyć komuś” (J, 5,24), „wierzyć, że” (J 6,69), „wierzyć w imię kogoś”. Ostatni zwrot stanowi syntezę poprzednich, sugerując przyłgnięcie do osoby, a zarazem podkreśla całkowitą akceptację tego, co dane imię wyraża. Ewangelista zamiennie używa czasem takich form, jak: „przyjść do” (J 6,35), „przyjąć” (J 5,43-44), „iść za” (J 10,26-27). Wszystkie one stanowią najpełniejszą osobową relację wiary w Jezusa Chrystusa. Por. M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1994, s. 152-153.

⁵ Por. W. Beinert, *Faith*, s. 249. Jan Ewangelista przedstawia istniejące korelacje: „wierzyć – widzieć – słyszeć”. Czasem „widzenie” i „słyszenie” poprzedzają wiarę i do niej prowadzą, innym razem towarzyszą wierze lub po niej następują. Należy jednak mówić o ich wzajemnym przenikaniu. Wiara daje poznanie prawdy, którą przynosi Duch Święty (J 4,23-24). Stąd daje ona nowe oczy (J 20,8), ale i otwiera na nową rzeczywistość – życie wieczne (J 3,36). Zarazem jest to rzeczywistość, która przychodzi już, „teraz”, „obecnie” (*nun*). Por. M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, s. 154-156.

dliwienie od grzechów. Paweł dowodzi, że „ojciec wiary” został usprawiedliwiony przez wiarę, zanim został obrzezany (Ga 3,6-9). Wszystko tu zależało od Boga, Abraham nie musiał się powoływać na własne zasługi, jedyną jego „zasługą” było to, że uwierzył Bogu i to zostało mu poczytane jako sprawiedliwość (Rz 4,1-5). W sposób prowokujący ten praojciec jest ukazany jako antyteza Prawa. Wiara jest tutaj zaprezentowana jako odpowiadająca przymierzowi postawa człowieka wobec Boga; jest wiarą *stricte* chrześcijańską⁶. W liście do Rzymian opisuje w różnych formach treść (przedmiot) wiary. Czytamy tam, że sprawiedliwość będzie przypisana tym, którzy wierzą w Boga, który wskrzesił z martwych Jezusa (Rz 4,24) i że ci, którzy w sercu uwierzą w tę prawdę, zostaną zbawieni (Rz 10,9). Warto nadmienić, że apostoł używa terminu „wiara” w konstrukcji gramatycznej, wskazującej na interpretację w sensie „wiary w Chrystusa” lub „wiary Chrystusa” (Ga 2,16.20; 3,22; Rz 3,22.26; Flm 3,9)⁷.

Magisterium Kościoła podjęło temat wiary na ostatnich trzech soborach. Najpierw w opozycji do Reformacji Sobór Trydencki (DS 1528-34; 1561-64) zinterpretował wiarę jako integralny element usprawiedliwienia (tym samym konieczny do zbawienia), który jest przede wszystkim aktem afirmatywnym rozumu. Sobór Watykański I (DS 3008-20; 3031-36) uwydatnił doktrynalno-teoretyczne rozumienie wiary będącej akceptacją autorytetu samoobjawiającego się Boga. Owa akceptacja jest uskuteczniiona przez Ducha Świętego i wspierana przez zewnętrzne znaki (cuda, prorocstwa). Sobór Watykański II wyobraża wiarę jako całkowite osobowe poddanie się Bogu, które jest ugruntowane chrystologicznie i uskuteczniane przez Ducha⁸.

WIARA JAKO *FIDES QUA* I *FIDES QUAE* – PUNKT WYJŚCIA

Idąc za sugestią św. Augustyna, którą następnie rozwinął św. Tomasz z Akwinu, wiarę należy zawsze i nierozdzielnie rozpatrywać w jej podwójnej strukturze, mówiąc zarazem o *wyznaniu* i *zaangażowaniu*. Pierwszy element dotyczy przedmiotu wyznawanej wiary, drugi odnosi się do osobowo-indywidualnego ustosun-

⁶ Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 105.

⁷ Por. D.N. Schowalter, *Wiara*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1999³, s. 794-795.

⁸ W 5 pkt. Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym jest powiedziane: „Bogu objawiającemu należy okazać «posłuszeństwo wiary» (por. Rz 16,26; por. Rz 1,5; 2 Kor 10,5-6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując «pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego» i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane. By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał «wszystkim słodczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie». Aby zaś coraz głębsze było zrozumienie objawienia, tenże Duch Święty darami swymi wiarę stale udoskonala” (por. także: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 153-165).

kowania się do niego. Wierzyć zatem oznacza najpierw przyjmować jako prawdę to, czego rozum ludzki nie jest w stanie objąć. To oznacza, że należy zaakceptować to, co Bóg objawił nam o sobie, o nas samych i otaczającym nas świecie, nie pomijając także tego niewidzialnego, nieuchwytnego i niewyobrażalnego. Wtedy pojawia się także drugi wymiar: całkowite zawierzenie osobie Boga – Jezusowi Chrystusowi. Ujmując to krócej: ważne jest to, w co wierzymy, ale ważniejsze jest, Komu wierzymy!

Św. Tomasz z Akwinu, podkreślając aspekt intelektualny i wolitywny, opisuje wiarę jako zgodę rozumu na to, w co wierzy, jako myślenie z przyzwoleniem, czyli aprobatą. Więć wiara wymaga zaistnienia jednocześnie dwóch czynników: pierwszym jest pragnienie wiary, drugim – podanie tego, w co ma się wierzyć⁹. Wiara wymaga zarówno zaangażowania woli, jak i treści poznawczej. W swojej koncepcji, obejmującej: *credere Deum*, *credere Deo* oraz *credere in Deum*, Akwinata początkowo rozwija dwa aspekty poznawcze (a), czyli sposób, w jaki wiara zorientowana jest na prawdę i sens. *Credere Deum* (a1) odnosi się do wiary, że Bóg istnieje („wierzę w Boga”); *credere Deo* (a2) pociąga za sobą wiarę w to, co Bóg objawił („wierzę Bogu”). *Credere in Deum* oznacza zaangażowanie woli („wierzę w Boga”), aby osiągnąć Go dla siebie. Wymiar (a) dotyczy poznanych treści, czyli przedmiotu wiary, co w tradycji teologicznej utrwaliło się jako *fides quae creditur* („wiara, w którą się wierzy”), czyli wiara poznająca lub też wiara ujęta przedmiotowo. Istnieje drugi biegun, określanany jako *fides qua creditur* („wiara, którą się wierzy”), który oznacza wiarę „podmiotową”, wyrażającą postawę wierzącego wobec objawiającego się Boga. Powyższy podział sugeruje rozróżnienie między pełnym wyznaniem prawdziwości, integralności chrześcijańskiego przesłania, jakie zostało objawione przez Boga, a wejściem w relację pełną miłości, posłuszeństwa i zaufania do Boga.

W wymiarze *fides qua creditur* wymieniamy: (b1) pełne wiary zaangażowanie „tu i teraz”, oraz (b2) trwałe zaufanie, w którym powierzamy Bogu swoją przyszłość. Pierwszy aspekt (a) mówi o poznawanych i wyznawanych treściach wiary, które w formie zwięzłej zawarte są w *Credo*, drugi zaś (b) mówi o gotowości posłuszeństwa wobec Boga. W świetle powyższych podziałów w definicji wiary należy rozróżnić między „wiarą że/w coś” a „wiarą w”, pamiętając, że treść/przedmiot wiary (*fides quae*) i akt wiary (*fides qua*) pozostają nierozdzielne. „Wiara oznaczałaby posłuszną i ufą odpowiedź daną Bogu (b), co do którego wyznajemy (a), że objawia się jako działający na naszą korzyść”¹⁰. Wiara z jednej strony jest osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga, równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił. A zatem posiada podwójne odniesienie: do osoby i do prawdy.

⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, 1 a.111.1. ad. 1. Do tego wątku nawiążemy jeszcze w dalszej części artykułu.

¹⁰ Por. G. O’Collins, *Chrystologia*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008, s. 240-241.

FENOMENOLOGIA WIARY

W tym punkcie dokonamy fenomenologicznego rozwinięcia podziału na *fides quae* i *fides qua*, głównie odwołując się do myśli M. Schelera i J.H. Newmana oraz J. Ratzingera.

ODNIESIENIE DO PRZEDMIOTU WIARY

Idąc za myślą Schelera, pierwszemu aspektowi wiary, czyli *fides quae*, odpowiadałoby „przekonanie o czymś”, drugiemu, czyli *fides qua* – „wiara w”. Mamy zatem „wierzenie” i „wiarę”¹¹. „Wierzę w” należałoby uzupełnić – *rzeczywistością samą*, a nie realnym istnieniem jakiejś treści rzeczowej. Istoty tej *realności* nie da się dowieść na bazie jakiegoś uprawomocnienia, niezależnie, czy będzie miało ono charakter naukowy, czy logiczny. Najczęściej myli się – jak zauważa Scheler – uprawnienie do wierzenia z samą wiarą lub też obiektywną słuszność realnego ustanowienia z samą istotą realności. Od strony fenomenologicznej realności tej nie uznaje się tylko dlatego, że wcześniej ustaliło się prawidłowe związki w niej zachodzące. Wiara (*faith*) jest w tej formie, w jakiej występuje jej treść, jest orientacją, nastawieniem na realne istnienie w sferze absolutu i to przede wszystkim istnienie obarczone wartością, sensem. Chodzi o tego typu eksperyencję realności, o jakiej mówi Ratzinger: „Doznać zachwyty i zostać opanowanym pięknem Chrystusa to wiedza bardziej rzeczywista i głębsza niż zwykła rozumowa dedukcja”¹². Owo realne istnienie w sferze absolutnego sensu, który nas pociąga, pojawia się przed człowiekiem jako takie: jako samo-dar Boży. Wtedy nie jest się w stanie za pomocą jakichkolwiek racji dowieść i uzasadnić rzeczywistość, którą w następstwie tego dowodzenia uznaloby się za godną swojej wiary. Rzeczywistość ta dana uprzednio w stosunku do każdego ludzkiego rozumowania ujawnia swoje absolutne pierwszeństwo ontyczne i czasowe. K. Jaspers powie: „Dla wiary w objawienie akt Bożego objawienia jest najpierwszą realnością: to nie my szukamy Boga”¹³. Dotykamy tutaj niezwykle doniosłości, nadającej doświadczeniu człowieka zupełnie nowy wymiar, mianowicie poczucie obecności i uczestnictwa w realności samego Boga, o czym przekonują liczne przykłady postaci biblijnych. Prorok Ozeasz nie wydedukował prawdy o miłosierdziu Jahwe, Izajasz nie wydedukował twierdzenia o Jego wszechpotędze; Jeremiasz nie wydedukował przekonania o Jego świętej sprawiedliwości. Stali się oni bezpośrednio świadomi-

¹¹ M. Scheler twierdzi, że rozróżnienie to doskonale oddają: język niemiecki, odpowiednio – „das Glauben” i „der Glaube” oraz język angielski – „belief” i „faith”. Por. M. Scheler, *Fenomenologia wiary*, „Znak” 181-182 (1969), s. 54.

¹² R. Moynihan, *Niech jaśnieje światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 110.

¹³ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 620.

mi aktywnego działania Boga w ich sprawie i narodu¹⁴. Świadomość realności działania Bożego była świadomością opartą na wierzeniu, takim wierzeniu, które dawało pewność, że Bóg w swej wiernej miłości może wszystko.

WEWNĘTRZNA PEWNOŚĆ WIARY

Akt ten zmienia cały swój charakter – zwłaszcza swój stosunek do oczywistości, swój stopień pewności. Akt wiary jest możliwy jako akt „pewny” (bez możliwości ustąpienia) i bez wymiaru niepewności. Oznacza to – zdaniem Schelera – iż jest on możliwy tylko jako ewidentna wiara w wartość absolutną; jako wiara związana z *oczywistością* wiary, a więc nie jako rodzaj wierzenia, przekonania wyposażonego w *oczywistość* poznania lub *oczywistość* domniemania. Gdy jestem o czymś przekonany, wskazuję na większy lub mniejszy stopień pewności, natomiast kiedy „wierzę w Boga”, wyrażam (przynajmniej w swej intencji) niewzruszoną i niestopniowaną pewność. Podczas gdy każde przekonanie (*belief*) wymaga uzasadniania, czyli zawsze jest tylko relatywnym przekonaniem względem jakiejś racji, która motywuje akt przekonania o czymś, wiara (*faith*) jest ze swej istoty pozbawiona dowodowych podstaw i niemożliwa do uzasadnienia – jest aktem duchowym zdolnym do *oczywistego spełnienia*.

Można by zapytać, jakie są kryteria, pod którymi można przyjąć ową pewność? Czy takie podejście nie zagraża racjonalności wiary? Wątpliwości te pomaga rozwiązać twierdzenie Newmana, iż krokiem w kierunku pewności wiary jest właśnie sam rozum. Aczkolwiek nie jest on – zauważa Newman – jedynym i najważniejszym czynnikiem. Wiarę inicjuje łaska, ona także przewyższa rozum, który wiarę podtrzymuje. Rozum dostarcza dowodu, ugruntowuje przekonanie, ale to wiara daje pewność. Oczywiście nie jest to ucieczka w fanatyzm czy zabobon. Prawdę wiary – konkretyzuje Newman – zabezpiecza serce, które posiada swoją racjonalność. Serce dzięki miłości (oraz jej logice) chroni wiarę przed bigoterią i naiwnością. Zarazem wiara objawia stan serca i nastawienie duszy. W tym nastawieniu duszy zawiera się otwarcie na przyjęcie wiary, dzięki któremu do serca zaczyna przemawiać samouzasadnienie się wiary. „Uznaje ona za prawdziwe te rzeczy, których istnienie zdaje się potwierdzać przez swoją nadzieję lub swoje pragnienie”¹⁵. To, co Newman określa mianem serca, obejmuje: rozum, wolę, i nastawianie duszy, otwartość na przyjęcie wiary¹⁶. „Tak rozumiane serce

¹⁴ Por. J. Hick, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia – jako”*, „Znak” 21 (1969), s. 79.

¹⁵ J.H. Newman, *Kazanie dziesiąte*, w: *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2000, s. 34.

¹⁶ D. von Hildebrand też uważa, że serce to „najsztubtelniejszy i najbardziej wewnętrzny tajemniczy ośrodek” osoby (D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1987, s. 20).

doznaje dotknięcia Boga, które otwiera je na samouzasadnienie wiary¹⁷. W tym procesie wiara dochodzi do stanu „pewności”. Jej kryterium może zostać ustalone tylko i wyłącznie na podstawie tegoż przeżycia rzeczywistości. Nie można ustalić kryterium pewności ani *przed*, ani *poza* poznaniem samej prawdy¹⁸, która ukryta jest w „przedmiocie” i „wartości” wiary. Oczywiście i pewność wiary są zatem związane bezpośrednio z jej *logosem bycia*, który daje się poznać i doświadczyć podmiotowi osobowemu. Wiara jawi się jako źródłowe przeżycie oczywistości i prawdy jako samozrozumiałej zgodności (adekwatności) ludzkiego serca i Serca Bożego.

OSOBY WYMIAR WIARY

Owa pewność wiary leży zatem po stronie przeżywanego aktu w sercu osoby. *Faith* będzie więc zaangażowaniem samego ośrodka aktu, tj. całej i jednolitej osoby, w to, w co ona wierzy, czyli w realne istnienie rzeczywistości absolutnie wartościowej. *Belief* to pojedynczy akt osoby w powiązaniu z innymi pojedynczymi aktami (osoby a to uprawiającej teorię, np. teologię czy praktykę, a to doznającej „uczuć”, ale nigdy całej osoby). W pierwszym przypadku mamy osobę wierzącą, w drugim – osobę jedynie o czymś przekonaną. Na wartość absolutną, jaką jest Bóg, może być udzielona odpowiedź w postaci aktu wiary absolutnej, czyli całosobowej. Jeśli uznaję samą realność Boga, to nie tylko mój akt wiary „powinien” być także realny, ale również moje pragnienie przesiąknięte ową realnością. Jest to cudowna – jak zauważa Scheler – gra o „wszystko lub nic”. Dopiero wtedy wiara w Boga przestaje być zabawą i zostaje ujęta jako konieczny skutek ludzkiej odwzajemniającej miłości. *Faith* jest czysta i absolutna (a nie relatywna, uwarunkowana przekonaniem lub domniemaniem), jest jedynym aktem, który recypuje nie tylko realność w ogóle, lecz realność absolutną; zatem możliwa jest tu wiara *prosta*, nieposiadająca stopni pewności¹⁹.

Jak wiadomo, w języku biblijnym „wierzyć” to nie uznawać coś za prawdziwe w sensie intelektualnego sądu, dlatego Stary Testament używa słowa *aman*, oznaczającego tyle, co „być zupełnie pewnym”, „bezpiecznym”, „pełnym zaufania”. W takiej wierze nic nie oscyluje. Kiedy tak się dzieje, to nie oscyluje sam akt wiary, lecz jedynie bądź obraz, bądź idea oglądanej w nim w dowolnej chwili istoty czegoś. Ktoś taki czuje lub widzi w niej raz to, raz tamto, wierzy absolutnie raz w to, raz w tamto, ilekroć obecna jest jakaś forma *fides quae creditur* i takie zjawisko uznaje za oscylowanie wiary. „Chwiejna wiara” za każdym razem polega na absolutnej wierze w jakąś rzecz wartościową, która błędnie w swej ade-

¹⁷ B. Ferdek, *John Henry Newman i Joseph Ratzinger o pewności wiary*, w: *Racjonalność wiary*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2012, s. 183.

¹⁸ Por. A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, Poznań 1986, s. 86-87.

¹⁹ Por. M. Scheler, *Fenomenologia wiary*, s. 56-58.

kwatności. Nie blednie wiara w niej samej, ale otwiera sobą na Tajemnicę. Dlatego wyrwanie z korzeniami iluzji oraz większa adekwatność rozpoznanej wartości skłania do decyzji wiary. Intencjonalną istotą wszelkiej prawdziwej wiary jest jej ostateczność. Jak „wiara w” jest zaangażowaniem osoby na rzecz realności absolutnie wartościowej, tak oczywistość wiary jest ze swej istoty oczywistością osobową, a więc nie jest oczywistością rzeczową. Jest rzeczywistością, która dotyczy samej osoby i żyje w samym rdzeniu jej bytu, w konkretnym ośrodku aktu, czyli sercu. Wierzący przeżywa cały swój byt i całą swoją wartość, zebrane w akcie osobowej wiary. Nie angażuje na rzecz „dobra” swej wiary uzasadnień i dowodów, na początku również aktów woli, czynów, lecz angażuje siebie samego – można rzec – swoje zbawienie. Całym sobą opowiada się po stronie Boga rozumianego osobowo, nawiązując z Nim ścisłą, indywidualną, relację. Oczywiście wiare tę przeżywa także jako zbawienie dla innych, a zatem ze skierowania duchowego oka na dobro wiary, tj. na rzecz absolutnie wartościową, którą każdorazowo oka na myśli (*fides quae creditur*). Z niej wyrasta za każdym razem akt *faith*. Stąd w oczywistości wiary, właśnie dlatego że jest to „oczywistość osobowa” (*Mysterium Esse Personale*), tkwi zarazem absolutny wymóg ważności rzeczowej²⁰. Przeplatają się tu nawzajem dwa momenty – podmiotowy i przedmiotowy – tworząc *par excellence* akt wiary osobowej. Wyraża on istotowo sens spotkania między osobami. „Udział człowieka w owym spotkaniu z Bogiem, jakie stanowi wiara, jest w pełni osobowy”²¹.

Niedościgniony wzór takiej wiary (*fides qua*) jest w Jezusie, która wyraża, zarówno bezwarunkowe zdanie się na Ojca, jak i odczytanie sensu swej misji zbawczej. Jest ona wiarą czystą i prostą (wiarą niestopniowalną), co nie znaczy statyczną, przeciwnie, jest wiarą pełną, żywą, bo rozpoznającą oczywistość miłości Ojca i Ducha Świętego jako absolutną wartość. Jest wiarą, której towarzyszy najpełniejszy dar z siebie, będący odpowiedzią na nieskończoną miłość Boga.

METAFIZYKA WIARY

Impulsem do omówienia zagadnienia metafizyki wiary będzie wypowiedź Soboru Watykańskiego I, zawarta w konstytucji *Dei Filius*: „jest to uznanie za prawdę tego, co Bóg w swej dobroci raczył nam objawić. Uznanie to dokonuje się przez rozum wspierany i oświecony łaską, jednak owo uznanie dokonuje się nie z powodu wewnętrznej oczywistości dostrzeganej rozumem, ale ze względu na autorytet Boga objawiającego, który sam się nie myli i nas w błąd nie może wprowadzać”²². Sobór, definiując istotę wiary *implicite*, wskazał na kilka istot-

²⁰ Por. tamże, s. 60.

²¹ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003, s. 14.

²² Denz 3008.

nych wątków o charakterze epistemologicznym: przedmiot wiary, stosunek do prawdy, relację wiara – rozum i z tej racji zasługuje na omówienie. Soborowe zdefiniowanie wiary jako przyjęcie za prawdę tego, czego się bezpośrednio nie widzi, ale opierając się na autorytecie Bożym, prowadzi do następującego wniosku: wiara stoi w logicznej opozycji do każdej formy bezpośredniego oglądu. Pojawiają się tutaj przynajmniej dwa zastrzeżenia: Czy takie ujęcie nie dokonuje rozdzielania na sferę wiedzy (widzenia) i sferę wiary? Czy nie spowodowało ono (historycznie rzecz ujmując) intelektualnej i duchowej izolacji, a w konsekwencji podziału między myślą Bożą i myślą ludzką? Przyjrzymy się dwóm momentom tego niezwykle szerokiego i zawilego problemu.

WIARA JAKO WIDZENIE I SŁUCHANIE

W powszechnym przekonaniu, dodatkowo podsycanym przez naturalistycznie i pozytywistycznie nastawione nurty myślenia, „widzenie” uchodzi za wykluczające „wiarę”, która – jak pisze św. Paweł – rodzi się *ex auditu* (Rz 10,17). W ten sposób próbuje się rozdzielić wiedzę na to, co dostępne dla oka ludzkiego jako poznawalnie pewne, i na to, co rzekomo niepoznawalne, a więc iluzoryczne, czemu można – krytycznie, a nawet podejrzliwie – jedynie się przysłuchiwać (Objawienie Boże). Jak niesłuszne jest to założenie, pokazuje Biblia, która wiąże obie instancje w jeden nurt poznania ludzkiego. Podobnie papież Franciszek mówi o „słuchaniu” i „widzeniu” jako dwóch aspektach jednej rzeczywistości: „Słuchanie wskazuje na osobiste powołanie i posłuszeństwo, a także na fakt, że prawda objawia się w czasie; wzrok umożliwia pełny ogląd całej drogi i pozwala wpisać się w wielki Boży plan; bez tego oglądu dysponowalibyśmy jedynie odosobnionymi fragmentami nieznannej całości”²³. I jeszcze dalej: „W ten sposób światło staje się niejako światłem słowa, ponieważ jest światłem osobowego Oblicza, światłem, które oświeca, wzywa nas i pragnie odbijać się na naszym obliczu, aby jaśnieć z naszego wnętrza”²⁴. Związek wiara – widzenie – słyszenie w Biblii jest oczywisty. R. Brown, analizując w Ewangelii św. Jana czasowniki w odniesieniu do „widzenia”, stwierdza, że odnoszą się one nie tylko do widzenia czegoś fizycznego. Analizując fragment J 20,15-16, zauważa, że Maria Magdalena widziała Jezusa, a mimo to nie rozpoznała Go. Dopiero wsłuchując się w słowa Jezusa, wypowiadającego jej imię, była w stanie w pełni Go zidentyfikować. Sam widok (np. Zmartwychwstałego Pana) nie prowadzi wprost do zrozumienia i wiary²⁵. Mamy tu do czynienia z faktem „medialności zbawczej” (*interim*), ukazującym niezwykle syntezę widzialności (fizyczności) i wiary (duchowości). Jest to sposób „zaświadczenia” Ojca o Zmartwychwstałym, początkowo Jezus

²³ *Lumen fidei*, nr 29.

²⁴ Tamże, nr 33.

²⁵ Por. R. Brown, *The Gospel According to John*, Garden City 1966, s. 109.

jest nierozpoznawalny, potem pozwala się zidentyfikować, jednakże w ścisłej współpracy z odbiorcami fanii – przez ich wiarę²⁶. Wiarę rozumie się tutaj jako pewien element niewidzenia; oznacza ona „widzenie jakby w zwierciadle niejasno”, jako „poznanie po części” (1 Kor 13,12), a nawet jako „jasność poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4,4-6). W tym miejscu narzuca się jednak pytanie, w jaki sposób element „niewidzenia” wpływa na wiarę. Wydaje się, że dochodzimy tutaj do punktu, w którym mamy do czynienia z największym nieporozumieniem dotyczącym pojmowania wiary.

Jak dowiedziono, język hebrajski nie posiada osobnego pojęcia (i nie stosuje go w Starym Testamencie) „wierzyć”. Jeśli chce powiedzieć „wierzyć”, mówi: „opierać się na”, żeby zaś wyrazić posłuszeństwo, używa słowa: „słuchaj”. Słowo to występuje w ST prawie 1100 razy. Bóg Biblii jest Bogiem, który mówi. W języku łacińskim (*oboedire* pochodzi od *audio*) posłuszeństwo definiuje się jako słuchanie. Ideą konstytutywną przymierza między Bogiem i ludem jest: słuchać Boga tym posłusznym słuchaniem, jakim jest wiara. „Słuchać” nie oznacza „być poinformowanym”, postawa biblijnego słuchania zakłada gotowość serca, zaangażowanie egzystencjalne, które towarzyszy drodze Abrahama, oddającego serce Bogu i pozwalającego się prowadzić Słowu. Mojżesz zbliża się do płonącego krzewu, aby go zobaczyć, a tymczasem tylko słyszy i w dodatku zasłania twarz. Boga nie może widzieć, widzenie jest zarezerwowane dla przyszłości eschatologicznej. Stary Testament stara się zachować równowagę między wiedzeniem i słuchaniem. Wydaje się, że zostaje ona naruszona dopiero przez Wcielenie (uczłowieczenie) Syna Bożego. Jezus mówi: „Filipie, kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca (J 14,9). Zwłaszcza św. Jan kładzie nacisk na widzenie. Wprawdzie opowiada scenę niedowiarstwa Tomasza, błogosławiąc tych, co nie widzieli (J 20,29), ale to właśnie Ewangelista jest „widzącym z Patmos”, a Apokalipsa wypełniona wizjami, zaczyna się od słów: „I obróciłem się, by widzieć, co za głos do mnie mówił” (1,12). Mimo to Nowy Testament pozostaje testamentem wiary, która rodzi się poprzez słuchanie słowa: „Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie usłyszeli?” (Rz 10,14). W Nazarecie zaś Jezus, przeczytawszy mesjański ustęp z Izajasza, oświadcza: „Dziś spełniły się na waszych uszach te słowa Pisma” (Łk 4,21). Należałoby oczekiwać raczej stwierdzenia: „na waszych oczach”. Momentem o niewyczerpanej głębi znaczeniowej, w którym Chrystus ukazuje się jako widzialny, jest Przemienienie. Widzenie, chociaż jest na pierwszym planie znaczeniowym, jednak kończy się głosem z nieba: „To jest mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie” (Mk 9,7). Apostołowie słyszeli więc i widzieli, i w taki sposób rodziła się ich wiara. Szczęśliwe ich oczy, że widzą, i uszy, że słyszą (Mt 13,16). Fakt, że widziano znaki, widziano Chrystusa na krzyżu, potem żywego, na modlitwie, jak łamał chleb – wszystko to stanowi podstawę wiary Jego uczniów. Nie należy zatem nienaturalnie rozdzielać czy uprzy-

²⁶ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2009², s. 692.

wilejowywać wiary ze słuchania i wiary z widzenia. Ostatecznie Boskie Słowo nie stało się słowem, ale ciałem (J 1,14). Św. Paweł chwali korespondentów za ich wiarę (Rz 1,8; 1 Tsl 1,8), ale także za „posłuszeństwo” (Rz 16,19), a ostatecznie za „posłuszeństwo w wierze” (Rz 1,5). Właśnie dzięki temu pokrewieństwu, jakie w perspektywie biblijnej łączy posłuszeństwo i wiarę, można mówić o „wierze” w Jezusie²⁷. To św. Jan równie mocno jak *wiedzę* Jezusa akcentuje Jego *posłuszeństwo*, aby wyszły na jaw sprawy Boże.

WIARA ROZUMIEJĄCA

W świetle przytoczonej wypowiedzi I Soboru Watykańskiego wiara i rozum – pozostając w relacji zależności – zostają ostatecznie usytuowane na dwóch przeciwległych biegunach. Wprawdzie wiara domaga się potwierdzenia przez rozum wspierany i oświecony łaską, ostatecznie jednak akt afirmacji przebiega poza tak zabezpieczoną racjonalnie wiarą. W myśl wspomnianej wypowiedzi rozum ludzki oświecony łaską nie jest w stanie dotrzeć do punktu, w którym objawiona rzeczywistość (jej *logos*) będzie się prezentowała w swej wewnętrznej oczywistości i pewności. Chociaż ogólny wydźwięk soborowej wypowiedzi jest taki, iż wiara i rozum w dochodzeniu do prawdy nie stoją w opozycji, to ich współpraca bynajmniej nie wyraża harmonijnej zależności: *intellege ut credas* oraz *crede ut intelligas*. Należy pamiętać, że Augustynowa zasada została rozszerzona przez Anzelma z Canterbury, chcącego dowieść z jednej strony wyższość wiary nad prawami myślenia ludzkiego, a z drugiej – określić teologię jako filozoficzne rozumienie wiary, które może przeniknąć do najgłębszych tajemnic Bożych, odkrywając ich wewnętrzne racje (*fides quaerens intellectum*)²⁸.

Konstytucja *Dei Filius* podkreśla ponadto, że przedmiotem wiary są prawdy objawione przez Boga, które rozum ludzki przyjmuje na mocy autorytetu boskiego pochodzenia. Przywołuje także motyw wiarygodności w przyjęciu prawdy objawionej. Według Soboru istnieją dwa porządki poznania, różniące się: 1) źródłem poznania 2) przedmiotem poznania. Trzeba więc rozróżnić poznanie, którego źródłem jest rozum, i Objawienie. Jeśli chodzi o przedmiot poznania, to jest on częściowo wspólny, a częściowo różny: istnieją prawdy objawione, które rozum oświecony wiarą może zgłębić, a także takie, których naturalnymi siłami nie może pojąć. Nie wolno zapominać, że soborowe ujęcie wywołało również problem prawdy wiary w jej przedmiocie, to znaczy: Czy przedmiotem wiary są formuły dogmatyczne, czy prawdy w nich zawarte? (Zaczęto wymieniać m.in. prawdy: a/ objawione przez Boga w sposób formalny i wyraźny; b/ prawdy obja-

²⁷ Por. Y. Congar, *Wezwani do życia*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1999, s. 32-40.

²⁸ Św. Anzelm w *Proslogionie* stwierdza: „wierzący nie musi roztrząsać wiary, ale utrzymuje ją zawsze mocną, kochając ją i żyjąc zgodnie z nią może pokornie i na ile to możliwe poszukiwać racji, dla których wiara jest taka, jaka jest” (PL 158, 263 C).

wione wirtualnie; c/ prawdy objawione i podane przez Kościół do wierzenia). Nie będziemy w tym miejscu jednak analizowali i rozstrzygali wymienionych powyżej szczegółowych kwestii, chodzi jedynie o zasygnalizowanie problemu.

W kontekście powyższych rozważań należy przywołać genialną wypowiedź św. Tomasza: „Wiara jest aktem rozumu, przekonanego o prawdzie Bożej z naku woli, poruszonej przez łaskę przez Boga”²⁹. Akwinata stwierdza niezaprzeczalnie, iż w istotę wiary wpisana jest rozumność i wewnętrzna pewność, które są podtrzymywane przez jej pragnienie, mające ostatecznie swoje źródło w Bogu. Chodzi zatem o taką relację, w której ani rozum, ani wiara nie będą wzajemnie izolowane lub deprecjonowane. Obie instancje tworzą przestrzeń w dochodzeniu do prawdy. Rola rozumu nie kończy się tam, gdzie pojawia się bariera poznawcza, gdzie logiczność wynikania staje się problematyczna. Z kolei wiara nie zaczyna się tam, gdzie rozum zawodzi. Przeciwnie, także wtedy, kiedy pełna racjonalność staje się niemożliwa, rozum decyduje o racjonalnym, to znaczy uzasadnionym wiarą zachowaniu człowieka. Dlatego nie należy sztucznie przeciwstawiać tajemnicy Boga – zarezerwowanej dla sfery wiary, rozumowi. Mówienie o tajemnicy jako swoistej przeciwwadze czy dopełnieniu nieudolności rozumu jest uproszczeniem³⁰, nawet jeśli tajemnicę tę można zgłębić jedynie dzięki pomocy łaski Bożej.

Wiara ma swój początek w sferze światłocienia. Wierząc, osoba zdaje sobie sprawę, że wiara oznacza sens, że posiada wewnętrzny *logos*, który nie musi się mieścić w granicach naukowego rozumu i że nie potrzebuje – za wszelką cenę – jego uzasadnień czy aprobaty. Nie czyni to wiary ani absurdalną, ani irracjonalną³¹. Wierzący zawsze ma swoje racje³². A wiarygodność wiary będzie oznaczała to, że wiara liczy się z prawami rozumu i kiedy chce, może znaleźć w nich punkt oparcia dla swoich racji. Wiara jest przede wszystkim relacją do osoby Boga, a nie relacją do rzeczy, zdań, formuł. W pierwszej kolejności nie wierzę w *coś*, w jakąś prawdę niezależnie od tego, jaką ważność by posiadała, ale *wierzę w Boga* i *wierzę Bogu*. W ten sposób wiara staje się sposobem poznania drugiej osoby, bez wiary rzeczywistość, jak również tajemnica osoby w tym, co najgłębsze i najdonioślejsze, zostają zakryte. Wiara rozumna, a raczej – *rozumująca*, pozwala nam dotrzeć naprawdę do tajemnicy, której nie będzie się myliło z czymś jeszcze nieodkrytym (sekretem), nadto będzie można zrozumieć dopiero przyjęte mocą autorytetu zdania, wypowiedzi czy prawdy zaczerpnięte z Objawienia.

²⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 9.

³⁰ Por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu człowieka*, Kraków 2000, s. 20.

³¹ J. Ratzinger pisze: „Natomiast misterium, jak je postrzega wiara, nie jest czymś irracjonalnym, lecz największą głębią boskiego rozumu” (J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie*, Kraków 2005, s. 94).

³² Papież Franciszek zauważa: „ze względu na swoją wewnętrzną więź z prawdą wiara może dać nowe światło” (*Lumen fidei*, nr 24).

Oczywiście nie wolno nam banalizować żadnego elementu: ani tego, co zdania te mówią w sposób obowiązujący na temat Boga, ani siły ich dowodu czy wiarygodności, opierającej się na autorytecie objawiającego się Boga. Nie wolno wszakże zapominać, że nawet jeśli wszystkie te czynniki występują razem, to niosą one ostatecznie istotne znaczenie, kiedy mają ścisły związek z Osobą, o której mówią i na którą sobą wskazują. Wszelki dualizm w tej dziedzinie prowadzi do suchego aczkolwiek wyrafinowanego racjonalizmu bądź pewnego siebie, jednak zaciemnionego fideizmu. „Jeśli się wszystko podda rozumowi – twierdzi Pascal – nasza religia nie będzie miała nic tajemniczego ani nadprzyrodzonego; jeśli się pogwałci zasady rozumu, będzie nedorzeczna i śmieszna”³³. Słuszne rozgraniczenie między dwoma obszarami wiedzy – czytamy w *Fides et ratio* – przekształciło się w szkodliwy rozdział³⁴. Jedność epistemologiczna rozumu i wiary opiera się na poszukiwaniu prawdy, ku kontemplacji, której jak na dwóch skrzydłach wznoszą się wiara i rozum³⁵. Trzeba także pamiętać, że wzajemne oddziaływanie obu jest możliwe bez sztucznego powstrzymywania nieuniknionego napięcia między nimi. Tej relacji zawsze towarzyszy wysiłek uświadomienia sobie dystansu i bliskości³⁶.

Na koniec – krótka praktyczna eksplikacja tego, co powiedziano powyżej. Być może w naszym przekazie wiary zbyt często nie zauważamy istotowego związku między obu aspektami: *fides qua* i *fides quae*, koncentrując się w zależności od kontekstu czy sytuacji na jednym z nich. Istnieje wiele przesłanek, aby uznać za faktyczne, że tradycyjny przekaz wiary zbyt skupił swoją uwagę na drugim elemencie, a mianowicie podając do wierzenia treści wiary w formie związłych artykułów czy wypowiedzi katechizmowych, zakładał, że będą one w stanie wzbudzić w chrześcijanach jako odpowiedź akt osobowej wiary. Nie doceniono natomiast tego, co nazwalibyśmy źródłowym doświadczeniem wiary, które pochodzi bezpośrednio od osoby Ducha Świętego. Z drugiej strony można zaobserwować stanowisko odwrotne, sprowadzające wiarę do ujęcia *fides qua*. Coraz częściej bowiem wiarę definiuje się na zasadzie sądu intelektualnego, stwierdzającego, że Bóg istnieje, z pominięciem – objawionej przez Boga i podawanej przez Kościół – zawartości. W ten sposób powstaje coś, co można by określić „pozorem wiary”, sprowadzającej się ostatecznie – jako uwspółcześnionej postaci gnozy – do afirmacji własnych wyobrażeń o Bogu, czyli czegoś, co nie może zbawić człowieka. Nieco metaforycznie: pierwszej tendencji odpowiada obraz pełnego pieca,

³³ Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1972, 4 [213].

³⁴ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 45.

³⁵ Por. tamże, nr 1.

³⁶ Bliskość według Lévinasa pojawia się jako związek z innym, który nie może być sprowadzony ani do „wyobrażeń”, ani do tematu. W ten sposób niweluje wszelki schematyzm, który pozostaje wobec niego niewspółmierny w akcie tamatyzacji. Por. E. Lévinas, *Otherwise than Being Or Beyond Essence*, The Hague 1981, s. 100.

w którym brakuje ognia, drugiej zaś – ognia, który płonie sam dla siebie, w końcu gaśnie. Konsekwencje jednej i drugiej tendencji są z gruntu negatywne dla rozwoju pełnej i żywej wiary.

PHENOMENOLOGY AND METAPHYSICS OF CHRISTIAN FAITH

Summary

This article presents the personal dimension of faith. In the Old Testament, faith is the secure trust in God's promise and leadership with relation to the people of Israel. True faith is demonstrated in the form of personal responses (Abraham, Moses, the Prophets). In the New Testament, faith is a concept for the relationship between God and human beings on the basis of God's saving activity for, *in* and *through* Jesus Christ. Faith is the personal, fundamental option in which a human being, through grace and trusting in God's power, specifically in Jesus Christ, responds in consensus with the Church with his confession of the saving event of revelation. In contrast to its colloquial meanings (belief as suppose, be of the well-founded conviction, agree with an authority, trust in something based on probability) faith in its personal meaning is an absolute assent based on the inner certainty. The author refers to the phenomenological studies of M. Scheler, who distinguishes between faith (*der Glaube, fides qua*) and belief (*das Glauber, fides quae*). Faith is the orientation, attitude on the real existence in the sphere of the absolute – there is burdened with a value sense. In absolute value, which is God, can be answered in the form of faith absolute (full-person). In metaphysical approach faith is shown as comprising the sphere of "seeing" and "hearing" – this integral approach protects it from making insulation to reason, to make it understands.

Słowa kluczowe: wiara, *fides qua*, *fides quae*, osoba, personalizm, M. Scheler.

Keywords: faith, *fides qua*, *fides quae*, person, personalism, M. Scheler.

Ks. Sławomir Kunka*
WT KUL, Lublin

KRZYŻ CHRYSSTUSA KRZYŻEM SYNA.
PERSONALISTYCZNY PRZYCZYNEK
DO TRYNITARNEJ KONCEPCJI
EKONOMII ZBAWIENIA (1)

Dramat Golgoty objawia wierność Stwórcy wobec stworzenia. Ukrzyżowany Syn Boży stanowi dość trudny do odczytania, a jednocześnie bardzo wymowny znak „usprawiedliwienia” Boga, Stworzyciela nieba i ziemi. Krzyż Chrystusa nie może być natomiast odczytany jako motyw aktu oskarżenia Ojca, że opuścił swego Syna. Trzeba bowiem pamiętać o wierności Ojca także wobec Syna. Ukrzyżowany zostaje przez Niego przyjęty. Umęczony, zdjęty z krzyża, złożony do grobu, nie odchodzi ze sceny zbawczego dramatu. „Bóg wskrzesił Go trzeciego dnia” (Dz 10,40) oraz „wywyższył Go na prawicę swoją jako Władcę i Zbawiciela” (Dz 5,31). Dokonało się to mocą miłości, mocą Ducha Świętego (por. Rz 8,11).

Zakładając, że krzyże cierpienia są „rozmiarem” dopasowane do dźwigającego je, to ze wszystkich cierpień ludzkich na świecie największym i najbardziej tajemniczym wydaje się cierpienie na *małych krzyżach*. Jest to cierpienie dzieci. One bowiem cierpią całkowicie w sposób niezawiniony: jeśli chorują, to nie z powodu złego trybu życia czy igrania ze zdrowiem; jeśli zostały skrzywdzone, to bez możliwości jakiegokolwiek obrony; jeżeli doświadczają cierpienia przez dłuższy czas, to znaczy, że spora część ich życia jest nim objęta, bo jeszcze niewiele przeżyły, niewiele zaznały szczęścia, pokoju i beztrioski. Pewnie na marginesie, ale nie dlatego że to mniej ważne, należy dodać, że są krzyże tak małe, że aż niewidzialne. Należą one do dzieci, które jeszcze nie widziały światła słońca, a już zostały wprowadzone na Golgotę. W ich przypadku okazuje się, że Golgota nie jest wcale tak daleko, choć jest bardzo wysoko. Stanowi najwyższy punkt ich

* Sławomir Kunka (ur. 1979) – kapłan diecezji pelplińskiej, adiunkt Katedry Historii Dogmatów w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; autor książek *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II* (Lublin 2012) oraz *Elementarz człowieka wolnego* (Pelplin 2014) i artykułów z zakresu antropologii teologicznej i soteriologii integralnej; e-mail: ks.slawek@wp.pl.

świata. Najwyższy, bo pod sercem matki. Niestety, jednocześnie jest to ich grób. Innego nie będą, w większości przypadków, miały.

Szpitalne oddziały są zbiorem różnych rodzajów cierpienia. Są zbiorem ludzi, którzy z różnych powodów, na różnych poziomach swego jestestwa walcą ze strachem, bezradnością, chorobą, słabością i ze śmiercią. Są także wielkim zbiorem ludzi niehospitalizowanych, którzy w większości przypadków (poza matkami dzieci z oddziału pediatrycznego), na noc wrócą do swoich domów. Oni jednak także cierpią, cierpią przez cierpienie swoich matek, synów, żon i braci. Cierpią razem z nimi i cierpią, bo nic nie mogą dla nich zrobić. Dlatego wizyty w szpitalu na ogół przejmują i wzruszają odwiedzających, ale oddziały pediatryczne najbardziej. Stare jak człowiek i wciąż aktualne pytanie w sprawie ludzkiego cierpienia: dlaczego? – w cierpieniu dziecka ma szczególną moc.

Wróćmy do tematu *małych krzyży*. Mają one doniosłe znaczenie dla zrozumienia istotnej prawdy związanej z narzędziem naszego zbawienia, z krzyżem Chrystusa¹. Oczywiście, kierunek rozważania winien być odwrotny, bo przecież krzyż Pański widziany w blasku Zmartwychwstania rzuca światło na nasze ziemskie cierpienia i krzyże. Jednak na użytek niniejszego opracowania przyjmijmy kierunek odwrotny i to jedynie w tym celu, aby następnie tym owocniej szukać światła i mocy, potrzebnej do przedzierania się przez mroki i zawiłości własnej egzystencji, w krzyżu Zbawiciela.

OSKARŻONY OJCIEC SKAZANEGO SYNA

Przybity do krzyża Jezus prawie milczy. Nie uskarża się, nie złorzeczy (Iz 53,7). Jeśli coś mówi, to tylko krótko i jedynie coś bardzo ważnego, coś przełomowego². Zawsze czyni to za cenę wielkiego cierpienia. Z tego powodu można przyjąć, że każda wypowiedź Ukrzyżowanego skraca Jego życie. Każde Jego słowo przybliża Go do całkowitego oddania się Ojcu (Łk 23,46), do spełnienia dzieła otrzymanego do Ojca (J 10,18), aż po ostateczne „Wykonało się!” (J 19,30).

Inaczej, niestety, ma się sprawa ze słowami na temat Ukrzyżowanego³. To prawda, Jego widok często powodował współczucie i skrucę. Czytamy na przykład, że „tłumy, które zbiegły się na to widowisko, gdy zobaczyły, co się działo, wracały bijąc się w piersi” (Łk 23,48). Święty Jan (J 19,37) dostrzega w tej scenie wypełnienie proroctwa proroka Zachariasza⁴. Setnik, naoczny świadek

¹ Zob. V. Croce, *Gesù il Figlio e il mistero della croce. Cristologia e Soteriologia*, Leumann 2010.

² Zob. R. Zawadzki, *The Prayer of Jesus on the Cross*, „Verbum Vitae” 2012, nr 22, s. 93-110.

³ Zob. K. Berger, *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, przekł. E. Pieciul, Poznań 2004.

⁴ „Na dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem wyleję Ducha pobożności. Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się boleje nad jedynakiem, i płakać będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym” (Za 12, 10).

konania i śmierci Jezusa, zostawił także świadectwo swojego przejęcia się losem skazanego i Jego postawą oraz towarzyszącymi okolicznościami tej niezwyklej śmierci⁵. Od początku, równoległe do słów pełnych żalu i wzruszenia wywołanego sytuacją Ukrzyżowanego, pojawiały się także słowa ataku albo po prostu niezrozumienia znaczenia Jego śmierci⁶. Ów atak bądź brak zrozumienia wciąż szukają dla siebie nowych form wyrazu. To ból i cierpienie podsycają w ludzkości ów nurt pytań, które często przyjmują też formę buntu i niezgody na zastaną rzeczywistość.

Zaraz po Sprawiedliwym skazanym niesprawiedliwie oskarżenie o dramat Golgoty dotyka samego Boga. Najczęściej akt oskarżenia przyjmuje formę spontaniczną, pełną negatywnych emocji, bólu nie do zniesienia i dręczącego zagubienia. Wówczas trudniej o jego prawidłową analizę i adekwatną ocenę. Jest bowiem bardzo subiektywny, podyktowany chwilą. Jako taki stanowić może nawet etap procesu oczyszczania wiary, a co za tym idzie, odkrywania coraz bardziej pełnego miłości oblicza Wszechmogącego Boga, Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Istnieją także próby poetyckiego wyrażenia owego zarzutu. W utworze *Rozmyślania Pana Cogito o odkupieniu*, autorstwa Zbigniewa Herberta, pada wniosek, że Bóg „nie powinien przysyłać syna / zbyt wielu widziało / przebite dłonie syna / jego zwykłą skórę”. Sposób zaplanowanego przez Boga pojednania z człowiekiem określony zostaje jako „najgorszy”. Potem pada rada, zdaje się, że skierowana do Boga, iż „nie wolno schodzić / nisko / bratać się z krwią”. Na zakończenie konkluzja, że Ojciec „nie powinien przysyłać syna / lepiej było królować [...] / na tronie przerażenia / z berłem śmierci”⁷. Sposób myślenia *Pana Cogito* jest charakterystyczny dla obserwatora niezaangażowanego, dla myślicielki, który sam nie doświadcza, nie przeżywa rzeczywistości, o której rozprawia.

Zupełnie odmienny profil oskarżenia Boga, tym razem w Ukrzyżowanym, przedstawia utwór ks. Jerzego Szymika *Emmanuel*. Tutaj oskarżenie przyjęło formę przywołania ogólnej opinii: „Mówią, / że Cię wszechmoc uwiodła, / że Ci się nie udała starość i dzieci z wodogłowiem. [...] / Mówią, / żeś się pośliznął w kałuży naszej niewinnej krwi”⁸. Materią oskarżenia nie jest już sposób zbawienia, ale coś znacznie wcześniejszego. Oskarżenie dotyczy bowiem jako-

⁵ Synoptycy tak zapisali to świadectwo – Mt 27,54: „Setnik zaś i jego ludzie, którzy odbywali straż przy Jezusie, widząc trzęsienie ziemi i to, co się działo, złękli się bardzo i mówili: «Prawdziwie, Ten był Synem Bożym»; Mk 15,39: „Setnik zaś, który stał naprzeciw, widząc, że w ten sposób oddał ducha, rzekł: «Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym»” oraz Łk 23,47: „Na widok tego, co się działo, setnik oddał chwałę Bogu i mówił: «Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy»”.

⁶ Zob. Mk 15,29-31 oraz Łk 24,19-21.

⁷ Cyt. za: J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak i in., Warszawa 2006, s. 191.

⁸ Za: J. Szymik, *Cierpliwość Boga. 66 wierszy z lat 2003-2006 – wybór poezji*, Katowice 2006, s. 13.

ści stworzenia i ludzkiego życia, choć skierowane do Ukrzyżowanego, dotyczy aktu Stworzenia. Pada odpowiedź Boga-Człowieka: „Nie jestem niezwyknięty, / jestem jedynie wierny, mówisz. / Nie zejść z krzyża, milczysz. / Zostanę po ich stronie, byle mi nie zginęli”⁹. W słowach tych odczytać można ideę Odkupienia przez obecność, do końca i we wszystkim. Jest to Odkupienie człowieka dokonane przez *Emmanuela*, „Boga z nami” (por. Mt 1,23). W utworze Szymika przytoczone oskarżenie nie burzy jedności Osób Boskich w ekonomii zbawienia człowieka. Opiera się bowiem na przeciwstawieniu dzieła Boga ludzkiej egzystencji oraz wniosku, że wszechmocy nie da się pogodzić z przygodnością ludzkiej egzystencji.

W poemacie Czesława Miłosza *Książdz Seweryn* znajdujemy pytanie: „dlaczego tak być musiało, / Żeby syn Boży umierał na krzyżu?”¹⁰. Przy obrazie Boga skrajnie transcendentnego, dalekiego od spraw tego świata, już tylko krok do kolejnego pytania. Ono także pada w poemacie, a dotyczy postawy Ojca: „W złocistych szatach i koronie / Spoza obłoku przyglądał się kaźni?”¹¹. Po zadaniu tego pytania otwiera się otchłań goryczy ludzkiego serca. Otchłań rozpostarta pomiędzy pragnieniem życia, wolności i sprawiedliwości a złem, kłamstwem, obłudą, agresją i własną niemocą. Nie musi tak być, ale w przypadku Kasi z poematu Miłosza pytanie to owocuje wnioskiem chyba najsmutniejszym z możliwych. „Kasia, że nie życzy sobie być zbawiona / Za cenę tortur człowieka niewinnego”¹². Później Szymik próbuje pomóc bohaterowi poematu Miłosza w udzieleniu odpowiedzi na trudne pytanie Kasi o sens śmierci Syna na krzyżu. Czini to w wierszu *Poszerz serce. Książdz Seweryn, ciąg dalszy – pod nieobecność Miłosza*: „Człowiek nie udźwignie wielkiej miłości, Kasiu. / To Bóg jest miłością i nie naszą rzeczą wytrzymać taki ciężar. / Co innego pod nim upaść [...] / Jak Jezus. / To jest na naszą miarę. / To jest ludzka rzecz, Kasiu”¹³. Szymik próbuje przedrzeć się przez otchłań ludzkiej niemocy *ostrzem prawdy* dogmatu Wcielenia. Ukazuje solidarność Boskiej wszechmocy i ludzkiej słabości (ale też i mocy zaufania) w Jezusie Chrystusie, wcielonym Synu Bożym.

WIERNOŚĆ OJCA CIERPIĄCEGO SYNA

Gdy cierpi dziecko, cierpią także rodzice. Pewnie zawsze w jakimś sensie bardziej od samego dziecka, choć trudno to wyrazić. Zasadę tę przez analogię, z całym szacunkiem do Boskiej rzeczywistości i do niesprowadzalności relacji

⁹ Tamże.

¹⁰ C. Miłosz, *Książdz Seweryn*, w: tenże, *Druga przestrzeń*, Kraków 2002, s. 51; cyt. za: J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, s. 167.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Za: J. Szymik, *Cierpliwość Boga*, s. 105.

Ojca i Syna do kategorii relacji osób ziemskich, można odnieść do wydarzeń z Golgoty. Ziemski ojciec nie może wyprzeć się swego dziecka, nawet jeśli ono przez chorobę coraz bardziej przestaje być do niego podobne. Nawet jeśli cierpienie wykrzywia rysy jego twarzy, która jeszcze do niedawna przypominała twarz ojca. Podobnie jest z Bogiem Ojcem podczas męki i śmierci Chrystusa na drzewie krzyża.

Chrystus skazany, wzgardzony i zmasakrowany przez ludzi (Iz 53,3) nie przestaje być Synem. Nie przestaje być „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15; por. 2 Kor 4,4). Pozbawiony wszelkich praw i ludzkiej sprawiedliwości (Mt 26,55-51; 27, 21), wciąż ma Ojca. Osamotniony przez przyjaciół, nie zostaje sam (J 16,32). Odrzucony przez swój naród (Mt 27,25; J 5,43), spełnia dzieła, które „Ojciec dał Mu do wykonania” (J 5,36). Łukasz relacjonuje ostatni moment życia Zbawiciela: „Jezus zawołał donośnym głosem: Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego. Po tych słowach wyzionął ducha” (Łk 23,46). Jezus poprzez śmierć oddał także Ojcu swoje ciało. Oddał wszystko, całego siebie. Wcielił się, aby spełnić wolę Ojca i zbawić świat, dając nowe życie człowiekowi (J 3,16-17). Ciało Chrystusa stało się jakby „uchem” nasłuchującym i spełniającym wolę Ojca (Hbr 10,5; Ps 40,7 oraz Iz 50,5)¹⁴. Na krzyżu wraz z oddaniem ducha również ciało Chrystusa dopełniło woli Ojca. Ojciec przyjął Ciało Syna, „wydane” za ludzkość wraz z Krwią¹⁵, „wylaną” podczas męki i na krzyżu (por. Łk 22,19-20).

Przez krzyż Chrystusa objawia się wierność Ojca wobec swoich zbawczych planów (Rdz 3,15; Ga 4,4-5). Dramat Golgoty objawia wierność Stwórcy wobec stworzenia. Ukrzyżowany Syn Boży stanowi dość trudny do odczytania, a jednocześnie bardzo wymowny znak „usprawiedliwienia” Boga¹⁶, Stworzyciela nieba i ziemi. Krzyż Chrystusa nie może być natomiast odczytany jako motyw aktu oskarżenia Ojca, że opuścił swego Syna¹⁷. Trzeba bowiem pamiętać o wierności Ojca także wobec Syna. Ukrzyżowany zostaje przez Niego przyjęty. Umęczony, zdjęty z krzyża, złożony do grobu, nie odchodzi ze sceny zbawczego dramatu. „Bóg wskrzesił Go trzeciego dnia” (Dz 10,40) oraz „wywyższył Go na prawicę swoją jako Władcę i Zbawiciela” (Dz 5,31). Dokonało się to mocą miłości, mocą Ducha Świętego (por. Rz 8,11). Wszystko to dowodzi, że „rzeczywistości

¹⁴ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przekł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 276-277.

¹⁵ Należy mocno podkreślić, że „krew Syna nie została na krzyżu wylana po to, by uśmierzyć zagniewanego Ojca, ale dla nas. Objawia ona miłość zranioną do krwi, do śmierci – miłość Boskich zaiste rozmiarów, gotową na wszystko” (J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, s. 168).

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 32. Dokładniej Papież mówi tam o zmartwychwstaniu jako o „usprawiedliwieniu” dzieła stworzenia świata i człowieka. Krzyż prowadzi poprzez śmierć do zmartwychwstania.

¹⁷ Z pewnością osobnego opracowania w kontekście trynitarniej koncepcji ekonomii zbawienia musi doczekać się także analiza słów Chrystusa z krzyża: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27,46; Mk 15,34).

paschalnej nie da się pomyśleć niezależnie od tajemnicy trynitarnej¹⁸. Odrzucony przez swych braci Syn (J 1,11), został przyjęty przez Ojca. Z Nim przyjęty został każdy potomek Adama. Teraz każdy ochrzczony „w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów” otrzymuje „w darze Ducha Świętego” (Dz 2,38). Jest to Duch „przybrania za synów, w którym możemy wołać: «Abba, Ojcze!»” (Rz 8,15).

Reasumując, podkreślmy jeszcze raz, że „Ojciec nie żąda tortur Syna ani Stwórca nie przygląda się «spoza obłoku»¹⁹ kaźni stworzenia²⁰. Jak zatem można oskarżać Ojca o pozwolenie na śmierć Syna? Taki tok myślenia najdosłowniej musi być „grzechem przeciwko Duchowi Świętemu” (por. Mt 12,32). Syn bowiem oddaje nam życie, ale jest to życie Ojca²¹.

„SAMOTNOŚĆ” SYNA POD CICHĄ OBECNOŚĆ MATKI

Jeszcze raz przywołajmy zasadę: gdy cierpi dziecko, cierpią także rodzice. W kontekście Matki Jezusa nie potrzeba już tak wzmoczonej ostrożności wymaganej przez analogię tego stwierdzenia, jak to było w przypadku refleksji nad wiernością Boga Ojca wobec człowieka i cierpienie Syna. Podkreślenia wymaga jednak fakt, że macierzyństwo Maryi było wyjątkowe. Jej relacja z Synem także. Również ich wspólnota cierpienia na Golgocie miała jakieś znamiona szczególne, niepowtarzalne w innych relacjach między osobami.

Patrząc czysto po ludzku, Jezus umierał na krzyżu w opuszczeniu. Jednak „obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena” (J 19,25). W dramacie Golgoty miejsca pod krzyżem nie stanowią pierwszego rzędu widowni, lecz są usytuowane na scenie. W tym kontekście bardzo trafne wydaje się spostrzeżenie ucznia i przyjaciela św. Bernarda, Arnolda z Chartres. „Wyróżnia on na krzyżu «dwa ołtarze: jeden w Sercu Maryi, a drugi w ciele Chrystusa. Chrystus składał w ofierze swoje ciało, Maryja – swoją duszę» [*De septem verbis Domini in cruce*, 3]”²². Z pewnością stwierdzenie to wymaga pewnego dopowiedzenia. Ofiara Chrystusa jest widzialna, boleśnie konkretna, lecz składa On w niej całego siebie. Ofiara ta posiada również swój wymiar ukryty, niewidoczny. Analogicznie ofiara Maryi, choć ukryta i cicha, naznaczona jest „mieczem” (Łk 2,35; por. Hbr 4,12), przenikającym całą Jej osobę, wszystkie jej wymiary. „Maryja ofiarowuje się w sposób duchowy

¹⁸ G. Remy, *Syn zrodzony w śmierci*, przekł. L. Balter, S. Pawłowski, „Communio” 2010, nr 2 (170), s. 34.

¹⁹ C. Miłosz, *Ksiądz Seweryn*, s. 51; cyt. za: J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, s. 167.

²⁰ J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, s. 168.

²¹ Zob. J 10,15.17-18 oraz J 6,38-40; 7,16-18.

²² Jan Paweł II, *Udział Maryi w dziele zbawienia*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*, Kraków-Ząbki 1999, Katecheza nr 3, p. 3.

w głębokim zjednoczeniu z Chrystusem i błaga o zbawienie świata: «To, o co prosi Matka, Syn potwierdza, a Ojciec daje» [*De septem verbis Domini in cruce, 3*]²³. Ów „miecz” przenikający duszę Matki Pana ujawnia najpierw zamysły Jej serca. Pragnie Ona tego, czego pragnie Syn (J 19,28). Syn zaś zawsze pragnie tego, czego chce Ojciec (Mt 26,39). Na Golgocie wspólnota cierpienia Matki i Syna staje się jedynie wyrazem głębszej wspólnoty posłuszeństwa wobec Boga i Ojca (Łk 1,38; Mt 26,42). Precyzyjniej mówiąc, jest to ofiara z posłuszeństwa wobec Miłości, z której wszystko bierze początek.

Na Golgocie spełnia się zapowiedź Symeona, wypowiedziana przed ponad trzydziestu laty przy ofiarowaniu Jezusa w świątyni. Starzec rzekł do Maryi: „Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiać się będą. A Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu” (Łk 2,34-35). Jan Apostoł, wspominając pierwsze chwile po śmierci swego Nauczyciela, podaje, że „jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda” (J 19,34). Nikt jednak nie mógł zauważyć „miecza” przeszywającego serce Matki. Ale Symeon się nie pomylił, ten miecz przeniknął serce i duszę Niepokalanej.

W temacie cierpień Matki Odkupiciela warto pamiętać, że cierpienie różnych ludzi nie można porównywać. Cierpienie jest bowiem wymiaru osobowego, choć można mówić o różnych jego poziomach: fizycznym, psychicznym, duchowym. Zawsze jednak cierpi konkretna osoba. Zatem cierpienie dotyka samej głębi tajemnicy osoby, która je przeżywa. Cierpienie różnych ludzi nie ma wspólnego mianownika, chyba że uznamy za niego Chrystusa, Odkupiciela wszystkich ludzi i każdego człowieka. Cierpienia Maryi nie zmniejszyły cierpienia Syna, ale Jej obecność pod krzyżem już w tajemniczy sposób wpisała się w prawdę słów św. Pawła, który „dopełniał braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (por. Kol 1,24). Jej Syn jest *Emmanuel*, „to znaczy: «Bogiem z nami»” (Mt 1,23; por. Iz 7,14). Gdy On kona na krzyżu, Ona jest Matką z Synem, zawsze i do głębi swej istoty. Jest *córką Adama*, posłuszną Bogu Ojcu. Jest *nową Ewą*, obecną do końca przy posłusznym Synu²⁴.

Rola Maryi w dramacie Golgoty ma jeszcze swój jeden, wcale nie drugorzędny aspekt. Gdy Jezus przez krzyż wstępuje w *sprawy Ojca* (por. Łk 2,49), Ona jest przy Nim. Towarzyszy Synowi, wspiera Go swą cichą obecnością. Przez całe życie uczyła się Go szukać, kroczyć za Nim, odkrywać Jego drogi (Łk 2,41-52; 8,19-21). Na Golgocie jest przy Nim, gdy Syn przekracza *próg* życia i śmierci, podobnie jak była przy Nim – i dla Niego, gdy przekraczał *próg* między tym, co

²³ Jan Paweł II, *Udział Maryi w dziele zbawienia*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*, Katecheza nr 3, p. 3.

²⁴ Więcej na ten temat zob.: Jan Paweł II, *List Mulieris dignitatem*, 9-11; D. Mastalska, *Maryja spełnieniem miłości Ojca odrzuconej przez Ewę*, „*Salvatoris Mater*” 1 (1991), nr 1, s. 58-76; K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa. Misterium*, w: *tenże, Poezje i dramaty*, Kraków 1998, s. 289.

Boskie, i tym, co ludzkie (Łk 1,35). Matka jest przy Synu, gdy On umierając, dobrowolnie ściele się pod stopy ludzkości, aby już definitywnie stać się dla niej drogą do domu Ojca (por. J 14,6). Sceneria dramatu Golgoty wprowadza jednak znaczącą różnicę. Gdy Maryja stawiała swe pierwsze kroki w przyjmowaniu Syna i szukaniu Go, był przy Niej św. Józef (Mt 1,19-25; Łk 2,48). Na Golgocie był jedynie Józef z Arymatei, uczeń Jej Syna (Mt 27,57). Był też Jan, uczeń umiłowany (por. J 13,23), któremu Matka została przez Syna powierzona. A ten ją przyjął (J 19,27) jak niegdyś św. Józef.

Przy śmierci Jezusa ten, którego uważano za Jego ojca (Mt 13,55), nie był obecny. Sam wcześniej odszedł, jak odchodzi *cień*, niespostrzeżenie. Już spełnił swoją rolę, dwukrotnie ratując Jezusa przed śmiercią (Mt 1,24; 2,12-15). Na Golgocie już „inny Ojciec przyjmie tu ofiarę swego Syna”²⁵. Tylko Ten bowiem „mógł Go wybawić od śmierci” (Hbr 5,7).

ZAKOŃCZENIE

Jezus żył pełnieniem woli Ojca. Na krzyżu oddaje za nią życie. Po trzech dniach zmartwychwstał mocą Ducha Świętego, który jest Dawcą życia, a jednocześnie Duchem Ojca i Syna. Rodząc się z Maryi Dziewicy, stał się Człowiekiem wiernym Bogu, a jednocześnie zawsze pozostał Synem wsłuchanym w głos Ojca, pełniącym Jego wolę. Dramat Golgoty odsłania wzajemną miłość Ojca i Syna. To ona bowiem leży u podstaw aktu stworzenia i Odkupienia człowieka. Miłość ta przywiodła Syna Bożego na świat, gdzie został przyjęty przez Dziewicę i Jej małżonka, Ciesłę z Nazaretu. Potem zaprowadziła go do ludzi chorych, cierpiących, uwikłanych w grzech. Do tych wszystkich, którzy mieszkali „w mroku i cieniu śmierci” (Łk 1,79). Wreszcie, odrzucony przez swój naród, pozbawiony pomocy i prawa do sprawiedliwego sądu, został skazany na śmierć krzyżową. Umęczony, wyszydzony, skonał na krzyżu. Konając, oddał się Ojcu (por. Łk 23,46).

To miłość zaprowadziła Chrystusa na Golgotę (J 10,18). Miłość, którą głosił, której służył i za którą oddał swe życie. „Lecz Bóg wskrzesił Go, zerwawszy więzy śmierci, gdyż niemożliwe było, aby ona panowała nad Nim” (Dz 2,24). Miłości nic nie zabije. Zmartwychwstały jest Tym samym, którego Ojciec z miłości dał światu (J 3,16). Zmartwychwstanie Jezusa dopełniło tego posłania. Ojciec dał Syna światu i już nigdy Go nie odbierze (Mt 28,20). Ojciec dał Go światu, ale sam nigdy Syna nie opuścił (J 16,32). Przez Chrystusa Boża miłość dotyka uczniów i ogarnia cały świat (J 20,21-23). Miłość, która zwyciężyła śmierć (por. 1 Kor 15,51-58).

²⁵ Jan Paweł II, *Rozmowa ojca z synem w krainie Moria*, w: tenże, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, 35.

THE CHRIST'S CROSS IS THE CROSS OF THE SON. A PERSONALISTIC CONTRIBUTION TO THE TRINITARIAN CONCEPTION OF THE ECONOMY OF SALVATION (1)

Summary

The article discusses the question about the passion and death of Christ on the cross. This subject by analogy is taken in the context of the suffering of children and their parents. Jesus Christ is the Son of the God. The Incarnation, earthly life, passion and death on the cross have not changed this fact. Jesus is always the Son of the Father. Falsely accused, unjustly convicted, inhumanly beaten, dying on the cross – is always the Son of the Father. One cannot accuse Father of shedding the blood of the Son. The drama of Golgotha proves that the Father is faithful to his creation. The Resurrection shows that the Father has always remained faithful to the Son. Dying, the Son has given himself into the Father's hands (Lk 23:46). Rising from the dead, Jesus demonstrated his reception by the Father. The Mother of the Redeemer was present on Golgotha. The Son and Mother by their suffering made a community of obedience to the Father. The source of this obedience is love.

Słowa kluczowe: krzyż Chrystusa, ekonomia zbawienia, śmierć, Ojcostwo Boga, Syn Boży, Matka Odkupiciela, św. Józef.

Keywords: Christ's cross, economy of salvation, death, divine fatherhood, Son of God, Mother of the Redeemer, St. Joseph.

Ks. Tomasz Nawracała*
WT UAM, Poznań

„NIE NAWRÓCILI SIĘ, AŻEBYM ICH UZDROWIŁ”
(J 12.40). TEOLOGICZNE ASPEKTY MODLITWY
O UZDROWIENIE MIĘDZYPOKOLENIOWE

Modlitwa o tak zwane uzdrowienie międzypokoleniowe jest zjawiskiem powszechnym w Kościele. W wielu miejscach świata ludzie przybywają na takie modlitwy, aby szukać wsparcia i uleczenia z ran zadanych przez przodków. Niniejszy artykuł pragnie wskazać trudności wynikające z samej formy takiej modlitwy oraz teologiczne problemy wynikające z nauczania i tradycji Magisterium Kościoła.

Przyzwyczajeni jesteśmy jako chrześcijanie do utartych schematów, w których daje się zamknąć indywidualne i wspólnotowe doświadczenie Boga. Jest On taki, jak o tym mówi Objawienie i wynikające z niego dogmaty. Możemy Go poznać i opisać, gdyż sam stał się wyrażalny w swoim Synu, który stał się człowiekiem. Niewidzialny Bóg stał się wówczas widzialny, a to, co było tylko ogólnym opisem Boga, stało się konkretem, faktem. Doświadczenie Boga według określonych schematów postrzegane jest często jako swoista słabość chrześcijaństwa. Zarzuca mu się, że jest zbyt sztywne i nie pozwala na prawdziwe doświadczenie Boga, tzn. na wyrażenie go w dowolny sposób. Ten zarzut jest w oczywisty sposób niedorzeczny. Skoro Bóg wyraża się cały w swoim Słowie, czymś konkretnym, jedynym i niepowtarzalnym, to samo objawienie również musi takim się stać przez to, że zostaje ujęte w słowa. To ograniczenie jest tym bardziej konieczne, ponieważ człowiek poznaje i doświadcza rzeczy konkretnych, a nie ogólnych. Jeśli wyciąga wnioski ogólne, to dlatego, że opiera je na pojedynczych doświadczeniach. Bóg, niewyrażalny inaczej jak w Słowie, przemawia do człowieka słowami zrozumiałymi, określonymi i oznaczającymi określone rzeczywistości. Określone schematy nie wydają się czymś więcej ponad to, czym są w rzeczywistości – schematami, które wyznaczają pewne – określone i ściśle – ramy, zapełniane jednak osobistym doświadczeniem człowieka otwartego na Boga.

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

Niniejszy artykuł zwraca uwagę na kilka zasadniczych schematów obecnych w postrzeganiu i rozumieniu doświadczenia religijnego. Schematy te, ostatecznie nieodzowne i niepozbowione wartości, wydają się odgrywać większą rolę niż żywe i dynamiczne spotkanie z Chrystusem Zbawicielem. To ostatnie zaś jest decydujące w odkryciu życia religijnego opartego na relacji do Boga, relacji osobowej i pełnej miłości, w której sam Bóg angażuje się po stronie człowieka. Nie chodzi tylko o odniesienie do kogoś, ale o wejście w prawdziwą komunie, o bycie razem. Takie spotkanie i trwanie razem staje się kluczem do zrozumienia istoty modlitwy o uzdrowienie międzypokoleniowe¹. Jej „popularność i chwytliwość” we współczesnym posługiwaniu pastoralnym Kościoła jest zdumiewająca. Wydaje się, że *lex orandi* mocno odbiega jednak w tym wypadku od *lex credendi*, niestety, na niekorzyść tego pierwszego.

WCIELENIE ŚRODKIEM CZASÓW

Jednym z podstawowych schematów, który wyznacza chrześcijańską wizję historii, jest uznanie wcielenia i całej tajemnicy Jezusa Chrystusa za punkt centralny. Uznaje się Go jako punkt zwrotny, do którego zmierza cała historia przed i z którego wynika cała historia po. Jezus jest punktem zwrotnym w dziejach ludzkości i wyznacza granice dwóch przymierzy – starego i nowego. W konsekwencji łatwo przyjmuje się podział na ludzkość odkupioną (żyjącą po Chrystusie) i nieodkupioną (żyjącą przed Nim), na ludzkość wyraźnie naznaczoną łaską i na taką, w której ta łaska jest co najmniej niewyraźna².

Tego typu myślenie o dziejach zbawienia jest nie do końca poprawne. Przyjście Boga do ludzi nie jest jakimś sztucznym, choć wartościowym momentem historii. To jest punkt najważniejszy, ponad który już nic więcej nie można pomyśleć. Bóg stał się człowiekiem, aby człowieka odnowić i zaprosić do udziału w Jego życiu. Stąd to przyjście jest pełnią – ostatecznym i najgłębszym związaniem stworzenia i Stwórcy w misterium unii hipostatycznej. Natura boska i natura ludzka łączą się w Chrystusie, jednej i jedynej boskiej osobie. Granica zjednoczenia osobowego jest nieprzekraczalna, ponieważ Bóg – Trójca Osób – nie może inaczej wejść w relację z osobami stworzonymi. To zjednoczenie osobowe jest kresem i szczytem, jest pełnią, do której każdy byt osoby jest zaproszony. Stąd wcielenie

¹ Dokument Kongregacji Nauki Wiary wydany w roku 2000 nie używa pojęcia modlitwy o uzdrowienie, ale modlitwy w celu osiągnięcia uzdrowienia pochodzącego od Boga. Już sam ten fakt wyraźnie wskazuje na ewentualne źródło uzdrowienia – Boga i podkreśla jego możliwość, a nie konieczność. *Instrukcja na temat modlitw w celu osiągnięcia uzdrowienia pochodzącego od Boga*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20001123_istruzione_pl.html [dostęp: 12.03.2014].

² Klasyczna w tym względzie jest książka: O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchatel–Paris 1957, s. 57-65.

Syna Bożego jest pełnią czasu, a nie jego centrum. Zbyt mocny akcent na ową środkowość historii może prowadzić do wyliczeń czasu, który musi upłynąć do paruzji. Tymczasem owo eschatologiczne objawienie się Boga jest wciąż tajemnicą, która nadejdzie niespodziewanie. Nikt nie zna jej dnia ani godziny, a sama nieznajomość historyczna jest tu pomocą do nieustannego czuwania. Wcielenie tym bardziej ukazuje całą swoją nośność dla historii. Jeśli nie jest jej centrum, lecz pełnią, to ze względu na jakość wydarzenia jest również kresem historii. Dzieje stworzenia są zorientowane na Chrystusa. On jest ich Kyriosem, który swoją władzę sprawuje skutecznie. Każde stworzenie i każde wydarzenie należą do Niego, ponieważ tylko w Nim odnajdują swój najgłębszy sens.

Chrystus jest sensem historii: w Jego kenozie jest uzdrowienie człowieka, a w Jego zmartwychwstaniu znak i przyczyna chwały każdego, kto do Niego należy.

GRZECH ODDZIELENIEM OD BOGA

Spotkanie Chrystusa dokonuje się wyłącznie w wolności. Bóg zaprasza człowieka do osiągnięcia celu, jaki On przewidział. Tym celem jest udział w życiu trynitarniej wspólnoty Osób boskich. Nie może jednak do niczego zmusić człowieka. Wolność, która charakteryzuje istnienie człowieka, jest darem otrzymanym od Boga. Dzięki niemu człowiek staje się w pełni panem życia i ponosi odpowiedzialność za to, co robi. Wolność wyboru jest cechą wyróżniającą człowieka i pociągającą za sobą określone skutki. Człowiek może bowiem czynić dobro lub zło, wzrastać w cnocie lub pogłębiać się w grzechach.

Najbardziej podstawowe rozumienie grzechu to postrzeganie go jako swistej kradzieży. Czyniąc zło, człowiek nie dokonuje dobra, które mógłby zrobić. W konsekwencji więc kradnie Bogu to, co do niego należy – dobro. Grzech widziany jest jako pozbawienie Boga jakiegoś dobra. Takie spojrzenie na grzech jest czysto przedmiotowe. Skupia się bowiem na czynach, a nie na podmiotach. I choć może nie jest absolutnie błędne, to jednak nie oddaje całego dramatyzmu dokonanego zła. Grzech nie jest pozbawianiem Boga jakiegoś dobra, lecz zerwaniem relacji z Nim. Kiedy człowiek grzeszy, to odwraca się od Boga jako swego celu i zwraca się do czegoś, co nie jest ani dobrem najwyższym, ani ostatecznym. Trudno kraść Bogu jakąś rzecz – wszystko, co istnieje, należy do Niego. Grzech jest zabranie Bogu osoby. W konsekwencji zaś człowiek, popełniając grzech, przestaje upodabniać się do swego wzoru.

Grzech jest oddzieleniem od Boga dokonującym się na skutek indywidualnej i osobistej decyzji każdego człowieka. Bóg nie zmusza nikogo do grzechu, a człowiek – wolny w swej naturze, nie musi grzeszyć. Jeśli dopuszcza się zła, to dlatego, że sam go chce. I tylko on sam, a nikt inny ponosi odpowiedzialność

za to, co czyni. Jeżeli chce się wyrwać ze zła, to wyłącznie na skutek tej samej decyzji, na mocy której je wybrał, uczynił lub dopuścił.

SKUTECZNOŚĆ SAKRAMENTÓW

Sakramenty są – mówiąc najprościej – widzialnymi znakami niewidzialnej łaski³. Dość powszechnie taka definicja uznawana jest przez chrześcijan. I jest to pozytywne. Niestety, w świadomości łatwiej jest mówić o samym znaku i podejmować rozmaite kwestie związane z jego liturgiczną celebracją, niż skupić się na działaniu samej łaski. Sakramenty postrzegane są jako wydarzenia „magiczne” lub społeczne, które dają coś, co pozostaje trudne do uchwycenia. Ich wartość mierzy się odpowiednim przyjęciem (chrzest jako dziecko, Eucharystia na początku szkoły podstawowej, bierzmowanie na zakończenie gimnazjum), a nie konsekwencjami, jakie z nich płyną dla codziennego życia. Można przyjmować sakramenty bez konieczności życia nimi⁴. Istnieje zatem jakieś niebezpieczne rozdwojenie między znakiem a łaską.

Podobnie rzecz ma się z działaniem sakramentu. Zakłada się, że przynosi on łaskę od Boga, ale jej skuteczność jest co najmniej niedoceniana⁵. Człowiek nie rozpoznaje w sobie tego, co czyni łaska. Przyjęcie sakramentu nie oznacza wzrostu w łasce, w stawaniu się świadomie coraz bardziej dzieckiem Boga, wzrostu w wierze i miłości. Te aspekty teologii sakramentalnej pozostają w cieniu i zapomnieniu! Tymczasem każdy sakrament daje skuteczną łaskę i to taką, jaka z nim jest związana poprzez widzialny znak⁶. Jeśli chrzest ma w swej materii wodę, to dlatego, że przynosi nowe życie, odrodzenie, obmycie. Jeżeli pokuta zawie-

³ Definicja jest skrótem myśli Soboru Trydenckiego, który w dekreście o Eucharystii zawiera następujące zdanie: „Commune hoc quidem est sanctissimae eucharistiae cum caeteris sacramentis, symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem” (*Decret o najświętszym Sakramencie Eucharystii*, rozdz. 3 (sesja 13), w: *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, t. 4, s. 448).

⁴ Klasycznym przykładem będzie tu choćby kwestia chrztu dzieci w związkach niesakramentalnych bez przeszkód. Udzielenie chrztu musi poprzedzać wyznanie wiary, które składa osoba dorosła odpowiednio przygotowana, a w przypadku małych dzieci – ich rodzice. Konieczne jest jednak jej istnienie u rodziców. A jak mówić o wierze u rodziców, którzy odmawiają ślubu kościelnego, czyli odmawiają otwarcia na łaskę, a mimo to proszą o chrzest dziecka? Czym jest ów chrzest dla nich samych? Ojcowie soborowi stwierdzają: „Sakramenty nie tylko zakładają wiarę, lecz za pomocą słów i rzeczy ją podtrzymują, umacniają i wyrażają. Dlatego nazywają się sakramentami wiary”. Por. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 59, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2008.

⁵ Wyjątkiem jest tu sakrament pokuty oraz Eucharystia.

⁶ Wszystko, co mówi się o sakramentach jako znakach niewidzialnej łaski jest prawdziwe, lecz w przypadku Eucharystii domaga się doprecyzowania. Jeśli bowiem sześć innych sakramentów jest tylko sposobem na udzielenie łaski, to Eucharystia jest samą łaską z racji tego, czym jest – prawdziwym Ciałem i prawdziwą Krwią Chrystusa. Sobór Trydencki doprecyzowuje tę obec-

ra słowa absolucji z informacją o odpuszczeniu grzechów, to faktycznie – przy zachowanych odpowiednich dyspozycjach penitenta – w chwili jej wypowiedzenia człowiek odchodzi bez grzechu. Sakramenty zatem skutecznie udzielają tego, co oznaczają i działają na mocy ustanowienia Chrystusa. To nie Kościół wymyślił sakramenty i nie on uposaża je w łaski⁷. Sam żywy Chrystus jest tym, który przez sakramenty rozciąga na całą historię ludzkości skutki swej nieskończonej męki. I jeśli jego śmierć miała charakter uniwersalny (umarł za wszystkich), to nie ma człowieka, który mógłby się z niej wykluczyć. Owszem, jako istota wolna człowiek może skutki tej śmierci odrzucić, lecz nie zmienia to faktu, że i za kogoś takiego Chrystus cierpiał i umarł na krzyżu. Śmierć Chrystusa na skutek grzechów ludzkości (por. Iz 53⁸) dotyka wszystkich ludzi i albo, jako przyjęta, uświęca, albo, jako odrzucona, staje się powodem potępienia. Zawsze jednak jako dokonana odpowiedź człowieka, który się uświęca lub potępia.

Wniosek, jaki się tu nasuwa, jest następujący: sakramenty domagają się reakcji ze strony człowieka. Ta reakcja jest odpowiedzią i zaangażowaniem. Przyjęcie sakramentu jest nie tylko kwestią godziwości, lecz także świadomości. Domaga się przecież w oczywisty sposób współpracy z łaską, która w sakramencie jest udzielana⁹. Łaska sakramentalna owocuje bardziej, w pewien sposób skuteczniej, wtedy, gdy jest przyjęta intencjonalnie. Człowiek pragnie sakramentu i otrzymuje go, ponieważ chce łaski, która w tym sakramencie jest udzielana. Sama zaś oznaczana i przyjęta łaska ujawnia się w życiu, które staje się świętsze poprzez dokonywane dzieła¹⁰.

DOŚWIADCZENIE NIEMOCY

Nie ulega żadnej wątpliwości fakt, że chrześcijanie pomimo bycia dziećmi Boga, wciąż doświadczani są przez tego, który jest ojcem kłamstwa (por. J 8,44). Zło istnieje nieustannie w świecie i wciąż wywołuje podobne skutki. Diabeł prowadzi zawsze do odwrócenia się od Boga i zwrócenia się do określonego stworzenia. Ten proces kuszenia ma na celu zatracenie tego, kto istnieje. Jeżeli zły doprowadzi stworzenie do porzucenia Boga, to robi też wszystko, aby ów stan przedłużyć z doczesności w wieczność. Im dłużej taki grzesznik żyje, tym więk-

ność, używając określeń: *vere*, *realiter*, *substantialiter*. Por. *Dekret o sakramencie Eucharystii*, rozdz. 1, za: *Breviarium fidei*, Poznań 2007, nr 406.

⁷ Por. SC 9.

⁸ Cytaty z Pisma Świętego według: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, Poznań 2003.

⁹ Por. SC 11.

¹⁰ Sobór jako główny skutek sakramentów wymienia uświęcenie człowieka (por. SC 59), które widoczne jest w określonych czynnościach (por. SC 61).

sze jest prawdopodobieństwo ewentualnego powrotu do Boga. Kresem jest więc śmierć człowieka, która powinna nastąpić szybko.

Działanie złego jest powszechne. Nie ma ludzi, którzy nie byliby kuszeni i nie ma ludzi kuszonych tak samo. Grzeszy się zawsze inaczej, choć w tej samej materii. Skutki grzechów także mogą okazać się różne, choć różnica jest bardziej widoczna w tym, co jest drugorzędne i wtórne. Dlatego właśnie w życiu ludzi pojawiają się tyle rozmaitych trudów i zmagani, które w żaden sposób nie mogą być traktowane w identyczny sposób. Istotnym elementem walki z grzechem jest indywidualne i osobiste podejście, które zwróci uwagę nie tylko na fakt grzechu, lecz także na towarzyszące mu okoliczności¹¹.

Grzech niszczy w pewien sposób grzesznika, a jednocześnie wpływa na jego relacje z innymi. Znaczenie grzechu ujawnia się nie tylko w życiu człowieka, w jego wyjątkowości i pojedynczości, lecz nie mniej także w jego powiązaniach społecznych. Jest to swoista relacja zależności obopólnej, ponieważ grzech osobisty może w pewnych okolicznościach stawać się również grzechem społecznym¹². Człowiek jest z istoty swojej bytem powiązany z innymi, bytem relacyjnym. Solidaryzuje się z innymi ludźmi, którym zdolny jest ofiarować swoje własne dobro lub – niestety – także i zło. Jedność w dobru ukierunkowuje ku tajemnicy *communio sanctorum*, jedność w grzechu zaś – ku *mysterium iniquitatis*. Wzrost lub zubożenie w obu wypadkach jest wynikiem każdego, nawet najmniejszego czynu ludzkiego. Taka zależność prowadzi w człowieku do odkrycia dramatu swojej egzystencji: nie potrafi czynić tego, co by chciał, ale czyni zło. Odkrywa swoją słabość i niemoc wobec zła, które przyzwyczajają i uzależniają. Im więcej tego zła, tym głębsze rany pozostawiane w stosunku do Boga i człowieka, tym większe także wołanie o pomoc. Prawda o grzechu człowieka jest także prawdą o miłości Boga, która daje przebaczenie i odkupienie. Przyjęcie jednej prawdy pociąga drugą, tak że razem stają się kanwą odkrywania mocy samego Boga¹³.

Doświadczenie niemocy, które pojawia się w grzeszniku, ma swoje źródło w skoncentrowaniu się wyłącznie na człowieku i jego powiązaniach społecznych. W środowisku pracy, w grupie społecznej, życiu zawodowym oraz osobistym i rodzinnym to człowiek zaczyna odgrywać rolę decydującą. Liczy się

¹¹ Doskonale zauważa to dekret Soboru Trydenckiego.

¹² Na temat grzechu społecznego i powiązania go z grzechem osobistym zob. Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, 15-16; por. R. DeGrandis, *Uzdrowienie międzypokoleniowe. Osobista podróż ku przebaczeniu*, Łódź 2003, s. 12-13, 90, 112.

¹³ Interesujące są w tym aspekcie świadectwa ludzi prowadzących w różnych miejscach modlitwy o uzdrowienie. Ich punktem zwrotnym jest zawsze pytanie o stan człowieka. Grupa lub lider mogą się nad takim człowiekiem modlić, ale doświadczają jakby przeszkody, niemocy działania. Przyczyną tego stanu są najczęściej grzechy, w jakich człowiek tkwi i to mimo szukania skutecznego ratunku. Wydaje się, że samo doświadczenie grzechu powinno prowadzić przede wszystkim do odkrycia przebaczącej miłości Boga i wewnętrznego nawrócenia, a nie tylko obserwacji skutków grzechów. Kluczem pozostaje więc pytanie o osobistą świętość człowieka.

jego stanowisko, pozycja, układy, kariera, podczas gdy prawda i Bóg stają się drugorzędne i dalekie. Zerwanie relacji z Bogiem, zapomnienie o Nim lub nawet wymazanie z codziennych obowiązków prowadzi do uświadomienia sobie pustki własnego działania, braku perspektywy i destrukcyjnego działania zła, które wkrada się i zakorzenia w człowieku. Niemożność pokonania go lub doświadczenie jego siły ujawniają się zawsze tam, gdzie nie ma łaski Bożej.

MODLITWA O UZDROWIENIE

Istotą modlitwy o uzdrowienie międzypokoleniowe jest oddanie Bogu wielu warstw i spraw ludzkiego życia. W taką modlitwę wplatanie się emocje, czyny, relacje, doświadczenia i przeżycia, które składają się na całość egzystencji i w pewien sposób ją determinują. Różne powiązania, które człowiek odkrywa, będą stopniowo oddawane Bogu. Najpierw jednak koniecznie podkreśla się potrzebę i konieczność osobistego stanięcia przed Bogiem w pokorze oraz uznaniu osobistych, często bardzo intymnych spraw, które okazały się ostatecznie grzechem. Zatem nie chodzi w modlitwie o szukanie cudownego lekarstwa poza człowiekiem, tylko wpierw uznanie siebie samego jako tego, który jest powodem ujawniania się skutków grzechu. Uznanie własnych ograniczeń i całkowitego otwarcia się na Boga prowadzi dalej do oddawania Bogu kolejnych członków rodziny, wcześniej wystawionych na pokusy i doprowadzonych do popełnienia określonych złych czynów:

„Panie, staję przed Tobą i wyznaje, że moi przodkowie mogli być zaangażowani w okultyzm – spirytyzm, czary i wszelkie inne sposoby szukania informacji z zakazanych źródeł. Panie, wybac. W imię Jezusa i w mocy Ducha Świętego zatrzymuję to i używam Twojej władzy, którą mi dałeś jako napełnionemu Duchem Świętym chrześcijaninowi. Mając tę władzę, przełamuję moc zła panującą nad moimi przodkami. Zdejmuję wszystkie klątwy, zaklęcia, czary, złe życzenia, złe pragnienia, voodoo, czarną magię oraz dziedziczne piętna znane i nieznane. Staję przeciwko wszystkim satanistycznym ślubom, paktom, spirytystycznym więziom i duchowym połączeniom z siłami satanistycznymi i kładę kres przekazywaniu tych więzi poprzez moich przodków. Występuję przeciwko skutkom wszystkich więzi z jasnowidzami, astrologami, mediami, okultystycznymi jasnowidzami i wróżkami. Wyrzekam się wszelkich udziałów w seansach spirytystycznych i wróżbach, korzystania z kart tarota, tablic do seansów spirytystycznych i wróżbach, astrologii i wszelkiego rodzaju gier okultystycznych. Wyrzekam się wszystkich sposobów, przez które szatan może mieć wpływ na mnie. Przerywam przepływ wszelkich szatańskich dzieł rozprzestrzeniających się przez moją rodzinę. Panie, proszę, oddal od moich przodków wszystkie skutki zaangażowania się w okultyzm. Odbieram szatanowi wszystkie obszary przekazane przez moich przodków i przekazuję je władaniu Jezusa Chrystusa. Panie, proszę Cię,

wzbudź w moim rodzie świętych i pobożnych mężczyzn i kobiety – głęboko oddanych Twojej prawdzie”¹⁴.

Zacytowana formuła jest tylko przykładem różnych sposobów modlitwy o uzdrowienie międzypokoleniowe, który nie wyczerpuje wszystkich możliwych trudności. Życie okazuje się bogatsze niż słowa i skala trudności w każdym przypadku jest inna. Tym, co jest interesujące w tej modlitwie, jest jej schemat oraz sformułowania wskazujące na określoną postawę człowieka.

Podstawowy element to osobista decyzja o trwaniu przed Bogiem wraz z przodkami. Człowiek staje więc nie tyle indywidualnie, ile jako członek określonej grupy społecznej. Między wszystkimi członkami tej grupy – rodziny istnieją silne powiązania, które wpływają na kształt życia w teraźniejszości reprezentanta całej grupy. Stawanie przed Bogiem jest decyzją wolną i wiąże się z samooskarżeniem. Ten, który reprezentuje całą grupę, wyznaje jej grzeszność, choć prawdopodobnie sam nie dopuścił się czynów zawartych w oskarżeniu. To oskarżenie nie jest stwierdzaniem faktów, lecz uznaniem możliwości zaistnienia złych czynów wśród przodków. Jest więc tylko podejrzeniem o coś, a nie kategorię stwierdzeniem. Nie chodzi w tym oskarżeniu o wymienienie określonych grzechów, lecz o pokazanie ewentualnych możliwości jego zaistnienia. Taka postawa jest ważna, ponieważ gdyby samooskarżenie za winy przodków było wiedzą pewną, to człowiek musiałby posiadać wiedzę Boga – jedynego Pana historii, a to jest niemożliwe. Wiedza Boga jest ekskluzywna, to znaczy zarezerwowana wyłącznie dla Niego. Żadne inne stworzenie nie może uzurpować sobie takiej wiedzy, chyba że samo siebie uzna za boga¹⁵.

Ograniczenie swej wiedzy w stosunku do czynów przodków nie niweluje działania człowieka. Modlitwa o uzdrowienie jest działaniem człowieka. To on, a nie Bóg, przerywa linie zła, choć nie czyni tego własną mocą, lecz boską. Zastanawia jednak sam fakt, bowiem np. egzorcyzm jest modlitwą skierowaną do Boga, przez którą tylko On działa. Człowiek okazuje się wówczas narzędziem, którym posługuje się Bóg. W omawianej modlitwie człowiek jest nie tylko narzędziem, lecz również samym działającym podmiotem. Taki człowiek wyrzeka się zła za innych, zdejmując rozmaite więzy, przeciwstawia się wszelkim formom zniewolenia, przerywa skutki zła i odbiera obszary działania złego ducha. Kulminacją tych prośb o uwolnienie jest pragnienie posiadania świętych wśród własnych przodków, a więc zmiana przeszłości.

Czy takie elementy można pogodzić z teologią katolicką? Czy *lex credendi* zawiera się w *lex orandi*?

¹⁴ R. DeGrandis, *Uzdrowienie międzypokoleniowe. Osobista podróż ku przebaczeniu*, s. 68.

¹⁵ Zakaz z Księgi Rodzaju dotyczył właśnie posiadania wiedzy, jaką dysponuje Bóg. Por. Rdz 3,1-5.

TEOLOGICZNE (NIE)MOŻLIWOŚCI

Popularność modlitw o uzdrowienie jest współcześnie swoistym fenomenem i znakiem czasu. Z punktu widzenia pastoralnego msze św. połączone z modlitwami o uzdrowienie prowadzonymi przez grupy charyzmatyczne można by określić jako sukces. Kościoły pełne są ludzi, którzy przybywają często z odległych stron. Wszyscy szukają pomocy, wsparcia, modlitwy, a niejednokrotnie nawet i cudu. I trudno im tego odmówić, biorąc pod uwagę szczerą intencję. Jednakże *praxis* eklezjalne wydaje się nie dostrzegać lub nieświadomie pomijać nauczania Tradycji i Magisterium Kościoła, nie wspominając nawet samego Objawienia biblijnego. Wydaje się konieczne poddać ocenie teologicznej to, co stanowi istotę modlitw o uzdrowienie, aby na tej podstawie móc ocenić to, co obserwuje się we współczesnym Kościele.

Ideą przewodnią modlitw o uzdrowienie jest uznanie ciągłości między pokoleniami ludzkimi. Jeśli jednak taka ciągłość genetyczna, a więc czysto biologiczna, jest czymś oczywistym – przodkowie zawsze przekazują coś swoim potomkom – to dochodzi do niej również ciągłość duchowa. Wiara lub niewiara, zasługa lub cnota przekazywane są między różnymi pokoleniami ludzi, także wtedy, gdy owe pokolenia dzieli znaczna różnica w czasie. Modlitwa o uzdrowienie między pokoleniami jest formą nawiązania kontaktu z przodkami, których pamięć w rodzinie dawno już przebrzmiała. Dziedzictwo duchowe jest czymś, co człowiek odkrywa mimowolnie, często jakby wbrew sobie, ponieważ poczucie straty upragnionego szczęścia staje się impulsem do stawiania pytania: dlaczego? Odkrywanie powodów nieszczęść lub niepowodzeń jest wchodzeniem w przeszłość rodziny i niejednokrotnie doświadczeniem słabości, tudzież grzechu przodków. W tak pojmowanych powiązaniach rozbrzmiewa starotestamentalna zasada odpowiedzialności zbiorowej, którą streszcza zdanie: „Ojcowie jedli kwaśne jagody, a synom zdrętwiały zęby” (Jr 31,29)¹⁶. Ta zasada znana jest z najstarszych tekstów Starego Testamentu, a opiera się na historycznym rozpatrywaniu działania Boga wobec ludzi. Jahwe jest Panem, Panem jedynym, któremu należy okazywać nieustannie szeroko pojmowane posłuszeństwo. Bóg bowiem sam wychodzi z inicjatywą uformowania Izraela, ludu przymierza i adresata Bożego działania. Każdy członek Izraela jest podmiotem Bożego działania z racji przynależności do ludu, a nie z racji swoich osobistych zasług. Świętość zatem, która jest cechą najbardziej charakterystyczną ludu, wynika z przynależności do ludu, a nie osobistego wysiłku człowieka. Oczywiście jest to pewna świętość ontologiczna, dana przez Boga, która pogłębia się w świętości indywidualnej, jako

¹⁶ Podobne stwierdzenia zawierają Lm 5,7; Ez 18,2. Na temat zależności tekstów Ez i Jr zob. *Księga Jeremiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. L. Stachowiak, *Pismo Święte Starego Testamentu*, red. S. Łach, t. 10, cz. 1, Poznań 1967, s. 354-356; *Księga Ezechiela*, tłum. i kom. R. Rumianek, Warszawa 2009, s. 151-158.

zadanej człowiekowi wraz z prawem. Zachowywanie Bożego prawa jest swobodnym wyznacznikiem tożsamości całego narodu wybranego. Ten, kto zachowuje prawo jest z pewnością Izraelitą, a kto je lekceważy, nie jest nim. Prawo jest dla Izraela, a Izrael dla prawa. Taki związek gwarantuje nie tylko udział w teraźniejszych łaskach Bożych, ale również w ostatecznym zwycięstwie Jahwe w dniu sądu.

Charakter wspólnotowy Izraela jest głęboko osadzony w zależności od Abrahama. Ten wielki patriarcha jest protoplastą narodu, jego ojcem w znaczeniu biologicznym. Stąd – o czym świadczy Nowy Testament – świadomość wybrania, przymierza, przynależności i godności Izraela opiera się na byciu potomstwem Abrahama (por. Mt 3,8 par.; J 8,30-59). Posiadanie go za ojca wystarcza, aby mieć udział w błogosławieństwie Boga, w błogosławieństwie udzielonym przodkom.

Jednakże burzliwe dzieje Izraela taką przynależność podważyły. Kolejne podboje i niewole okazały się decyzyjne dla pokoleń ludu przymierza, nie wszyscy bowiem wykazywali się dostateczną siłą wytrwania w wierności wobec prawa. Zdarzali się tacy, którzy porzucali wiarę i jej zobowiązania na rzecz kariery politycznej, społecznej, komfortowego życia czy określonych przywilejów. Pierwotna zasada powiązania i odpowiedzialności między pokoleniami okazała się niewystarczająca. Jeśli ojciec porzucił wiarę w Jahwe, to czy jego odstępstwo będzie rzutować na synów? Czy winę będą ponosili ojcowie za odstępstwo wiarołomnych synów? Prorocy z okresu niewoli zaczną się tej dotychczasowej regule odpłaty i powiązania przeciwstawiać. Zacytowane wcześniej słowa proroka Jeremiasza pojawiają się w księdze właśnie jako klauzura odwoływana: „Nie będą więcej mówić oraz prawo zastępowane przez nową zasadę: Każdy umrze za swoje własne grzechy; każdemu, kto będzie spożywał cierpkie jagody, zdrętwieją zęby” (Jr 31,30; por. Ez 18,2). To samo prawo jest powtarzane w czasach Nowego Testamentu w nauczaniu Jezusa (por. J 9,1-3) oraz później św. Pawła (por. Rz 14,12).

Modlitwa o uzdrowienie międzypokoleniowe oparta jest na prawie Starego Testamentu bez odniesienia do nauczania Nowego Testamentu. Jeśli niepodważalną prawdą jest, że obie epoki zbawienia (starego i nowego przymierza) są nieoddzielne, to jednak sens całości nadaje wyłącznie postać, nauczanie i dzieło Jezusa Chrystusa. Pomijanie Go wydaje się burzyć porządek, który nie jest porządkiem ludzkim, lecz boskim. Bóg sam stopniowo przygotowuje człowieka na przyjęcie pełni objawienia i na tej drodze pojawiające się prawa mają naturę progresywną. Ich wewnętrznym motorem jest dążenie do lepszego wyrażenia woli Boga, która ukazana wobec jednego narodu odsłania się jako uniwersalna wobec wszystkich ludów ziemi. Każdy może być zbawiony z racji tego, kim jest, a nie z racji tego, skąd się wywodzi.

Drugim istotnym elementem modlitwy o uzdrowienie jest podkreślanie ciągłości w złu. Grzech przodków skutkuje i uwidacznia się określonymi negatywnymi rzeczami w życiu człowieka. Ukazanie się tych negatywnych skutków

jest wyłącznie kwestią czasu i czymś nieuniknionym. Jeśli człowiek rozpocznie wchodzenie w przeszłość życia swojego i swoich najbliższych, to z pewnością odkryje tam jakieś zło. Ich grzech trwa, trwa, jako coś dynamicznego, silnego, nieprzerwanego. Trudność, którą napotyka takie myślenie, wynika z pytania o samą istotę odpuszczenia grzechów i okazania miłosierdzia grzesznikowi. Przebaczenie ze strony Boga nie jest tylko czymś pozornym lub efemerycznym; nie jest udawaniem ani grą. Jeśli Bóg przebacza człowiekowi popełnione zło, to ów dar jest absolutny i trwały. Bóg nie pamięta już o grzechach człowieka. Przebaczenie jest nawiązaniem nowej – zawsze nowej relacji z Bogiem. Nie jest to powrót do tego, co było, a jeśli już, to tylko w wymiarze godności samego podmiotu. Człowiek przez przebaczenie odkrywa na nowo swój dar dziecięstwa Bożego, które w pewnym sensie ubogacone zostaje przez przeżyte doświadczenia. Człowiek, który grzeszy, staje się inny: dla Boga, dla bliźniego, dla siebie samego. Autoalienacja, bo człowiek sam grzeszy, okazuje się działaniem destrukcyjnym. Grzech niszczy wszystko, a szczególnie człowieka. I niemoc porzucenia grzechu, która wynika ze słabości człowieka, zostaje przewyciężona przez Chrystusa. On grzechu nie popełnił, a jednak to Jego Bóg uczynił grzechem za ludzi, to Jego wydał na śmierć, to jego pozwolił przybić do drzewa krzyża (por. 2 Kor 5,21). Czyni to jednak po to, aby ludzkość uzdrowić i dać jej odkupienie. Chrystus czyni człowieka nowym stworzeniem, czymś kruchym i delikatnym, ale nowym. Zadanie utrwalania tej nowości jest osobistym zadaniem każdego człowieka, który wymaga czasu i autentycznego wysiłku. Oba te elementy okazują się jednak czymś pozytywnym: to, co wymaga wysiłku, jest cenne, a czas pozwala te rozmaite cenne rzeczy przefiltrować i skupić się na tym, co najistotniejsze. Kiedy człowiek się nawraca, odkrywa to, co dla niego jest najważniejsze – życie z Bogiem, i potrzebuje czasu, aby owo odkrycie wprowadzić w całość swojej egzystencji. Przebaczenie jest zapomnieniem ze strony Boga (por. Jr 31,34; 50,20). Grzech przestaje istnieć dla Niego, tak samo jak grzech przestaje istnieć dla człowieka. Nawrócenie i przebaczenie są ze sobą zespolone i czynią nowym człowieka oraz środowisko jego życia. Zatem dlaczego grzech miałby trwać nieustannie i wywierać wpływ na innych? Dlaczego miałby determinować życie świętych – każdy potomek przyjmuje przecież życie Chrystusa w sakramencie chrztu i w Nim szuka pomocy przez modlitwę? Czyżby Bóg miał się okazać nieskuteczny w przebaczeniu, a nadzieja miłosierdzia czymś płóнным?

Dalszą konsekwencją tego, co wynika z przedstawionych wyżej dwóch elementów, jest niedostrzeganie unii międzypokoleniowej w dobru. Skoro trwa grzech, dlaczego nie miałyby trwać zasługa? Zasługa przodka powinna być także dodatkowym orężem dla jego potomków i pomagać w prowadzeniu życia świętego, doskonałego, bez żadnych trudności w wierze. Tymczasem nikt nie wchodzi w modlitwę o uzdrowienie z potrzebą poszukiwania dobra rodzinnego. Szuka się zła i tylko zła, zapominając o zasługach i cnotach. W tym względzie można by stawiać pytanie o dziedziczenie świętości. Jeżeli przodkowie – dziadkowie

i rodzice – byli ludźmi głęboko wierzącymi, to ich potomkowie powinni wiarę mieć „we krwi”. Dla takich ludzi realcja z Bogiem powinna okazać się czymś łatwym i oczywistym oraz stałym. Tymczasem tak się nie dzieje. Pobożni i święci przodkowie nie mają żadnego decydującego wpływu na potomków, a ich religijność pozostaje wyłącznie sprawą osobistej decyzji i zaangażowania. Święci rodzice nigdy nie dadzą świętości dzieciom – mogą do niej przygotowywać, ale nie zapewnią żadnego trwania w łasce.

Trzecim elementem modlitwy o uzdrowienie międzypokoleniowe, który budzi wątpliwości, jest wyliczanie pokoleń oddawanych Bogu. Człowiek uzdrawiający swoich przodków poleca Bogu tych, którzy należeli do drugiego, trzeciego, dziesiątego i wielu innych wcześniejszych generacji. Fakt takiego działania opiera się prawdopodobnie na tekście Księgi Powtórzonego Prawa. Jej autor stwierdza: „Bo Ja jestem Pan, Bóg twój, Bóg zazdrosny, karzący nieprawość ojców na synach w trzecim i w czwartym pokoleniu – tych, którzy Mnie nienawidzą, a który okazuje łaskę w tysięcznym pokoleniu tym, którzy Mnie miłują i strzegą moich przykazań” (Pwt 5,9-10)¹⁷. Bóg okazuje się sędzią karzącym lub nagradzającym w ciągłości ludzkich pokoleń, choć między jedną a drugą postawą istnieje diametralna różnica. Kara okazuje się mniejsza niż nagroda: Bóg karze do czwartego pokolenia, a nagrodę zsyła nawet w tysięcznym pokoleniu. Gdyby ta zasada okazała się prawdziwa, to można by się zastanawiać, dlaczego tak mało mamy dziś świętych. Wystarczyłby jeden święty przodek, aby uświęcić rodzinę przynajmniej na kilkaset lat! Poza tym samo wyliczanie kolejnych pokoleń okazuje się swoistym katalogiem rozmaitych grzechów i problemów¹⁸. W porządku zstępującym grzechy w pokoleniu ojca to: rozwiązłość; negatywne emocje (szczególnie strach) i brak emocji; nienawiść rasowa; fanatyzm religijny; morderstwo i przemoc (także wobec kobiet); nienawiść do siebie; ofiary z ludzi, którzy nie potrafili kochać, nauczyć kochać i dzielić się miłością; bluźnierstwo; zranienia osobiste otrzymane lub zadane innym; aborcje i morderstwa; różne zniewolenia; negatywne wpływy; nienawiść i przemoc w małżeństwie, beznadziejność i desperacja; okultyzm, przesady, klątwy, zaklęcia, złe życzenia, pragnienia i intencje, voodoo, czarna magia i krąg czarownic. W pokoleniu matki wskazuje się w analogicznym porządku na: brak szczęścia małżeńskiego; ból, cierpienie i negatywne emocje

¹⁷ W swoim komentarzu do tej księgi S. Łach zauważa, że wyrażenie do czwartego pokolenia nie musi oznaczać kary nawiedzającej sukcesywnie cztery pokolenia w rodzinie, ale raczej karę, która w tym samym czasie nawiedza określoną rodzinę. Cztery pokolenia mogą bowiem żyć w tym samym czasie. *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy, Pismo Święte Starego Testamentu*, red. S. Łach, t. 2, cz. 3, Poznań–Warszawa 1971, s. 132-133. Podobne powiązania znajdują się w: Wj 20,5; 34,6-7; Lb 14,18; Pwt 7,9-10; 2 Krn 30,9.

¹⁸ Zestawienie na podstawie: R. DeGrandis, *Uzdrowienie międzypokoleniowe. Osobista podróż ku przebaczeniu*, s. 91-96. Warto zaznaczyć, że w pokoleniu matki nie wspomina się o grzechach w siódmym i piątym pokoleniu.

z powodu poronień, ciężkich narodzin, niechcianych ciąż i dzieci; klątw, bluźnierstw, goryczy w stosunku do Boga; gwałt, niemoralne obnażanie, molestowanie, agresję seksualną; ból i cierpienie z powodu zaaranżowanych małżeństw, handlu ludźmi, niewolnictwa i niesprawiedliwości; brak miłości wobec dziewczynek, poczucie odrzucenia i niskiego poczucia wartości kobiet; kalectwo i odrzucenie społeczne; cierpiących z powodu choroby i umierających w cierpieniach; wszelkie cierpienie i ból; ofiary niesprawiedliwości; niesprawiedliwych, niekochających i zadających cierpienie i ból; złe wzorce i umierających jako niekochani, nieopgrzebanych lub nieopłakanych, niemających chrześcijańskiego pogrzebu; cierpiących z powodu ciężkiego ubóstwa i zimna; brak wiary, utratę wiary, zemstę, masakrę i wojny religijne¹⁹.

Ten swoisty katalog występków nie jest zbiorem zamkniętym. Gdyby cofać się jeszcze dalej w przeszłość i dotykać kolejne pokolenia, należałoby dodawać kolejne przewinienia. Można tylko mieć nadzieję, że układ tych grzechów nie jest wynikiem fantazji człowieka, ale faktycznego działania Boga. Jednak i w tym wypadku – jak podkreślono wyżej – problemem pozostaje uzasadnienie takiej wiedzy dla człowieka. Jeśli Bóg nie pamięta, to skąd człowiek ma to wiedzieć?²⁰ A poza tym, dlaczego przewinienia pokoleń należy uzdrawiać osobno i bez wewnętrznej wymiany? Dlaczego grzechy po stronie ojca nie występują po stronie matki? Czy ta rozłączność jest celowa? Wydaje się przecież możliwe i prawdopodobne, że to, co czynili przodkowie po linii ojca, mogli także czynić przodkowie po linii matki.

Czwartym elementem omawianej modlitwy o uzdrowienie międzypokoleniowe jest zdolność człowieka do przemiany losu przodków. Nawet jeśli ich życie było złe i pełne grzechów, nawet jeśli owo zło i grzechy doprowadzają do ujawnienia się tragicznych skutków w życiu określonego człowieka, to jednak

¹⁹ W tym miejscu prosi się także o uzdrowienie kolektywne wszystkich kobiet i dzieci w pokoleniach ojca. Nie ma podobnej prośby za mężczyzn w pokoleniach matki.

²⁰ Idąc po linii bardzo radykalnej, można by powiedzieć, że właśnie tu znajduje się poważny argument do niezaakceptowania modlitwy o uzdrowienie międzypokoleniowe. Wiedza o faktach lub zdarzeniach z życia innych, o ich przestępstwach i grzechach może okazać się znakiem działania złego ducha, a nie Ducha Bożego. Nowy rytuał egzorcyzmów przypomina: „Zgodnie z uznaną praktyką uważa się, że o opętaniu przez diabła świadczą następujące objawy: ktoś wypowiada wiele słów w nieznanym sobie języku albo też rozumie mówiącego; wyjaśnia sprawy dalekie i ukryte; wykazuje siły nieproporcjonalne do wieku albo przekraczające naturalne możliwości. Objawy te mogą być pewną wskazówką. Ponieważ jednak niekoniecznie muszą być uznawane jako pochodzące ze strony diabła, należy brać pod uwagę także inne zachowania, zwłaszcza natury moralnej i duchowej, które również mogą wskazywać na działanie diabła, np. gwałtowana nienawiść do Boga, do Najświętszego Imienia Jezus, do Najświętszej Maryi Panny i świętych, do Kościoła, do słowa Bożego, do przedmiotów sakralnych, obrzędów, zwłaszcza sakramentalnych i do świętych obrazów. Trzeba wreszcie starannie rozważyć związek wszystkich tych oznak z wiarą i duchową walką w życiu chrześcijanina. Zły bowiem jest przede wszystkim nieprzyjacielem Boga i wszystkiego, co wierni łączą z jego zbawczym działaniem” (*Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, nr 16, Katowice 2002).

moc Chrystusa jest tak przemieniająca, że nie tylko przecina tragiczny związek przyczynowo-skutkowy, lecz również dotyka samego grzesznika z przeszłości. Modlitwa w imię Jezusa za przodków jest ich uświęceniem i przemianowaniem: z grzeszników stają się świętymi. Tymczasem Kościół wyraźnie naucza, że nikt za nikogo nie decyduje o losie ostatecznym. To człowiek sam pracuje nad swoim potępieniem lub zbawieniem i otrzymuje to, na co zasłużył. Bóg respektuje działania człowieka jako istoty wolnej, dlatego nie zmusza nikogo do wejścia na siłę do nieba. Szczęście wieczne jest do zdobycia, do osiągnięcia, a nie do nagradzania wbrew człowiekowi lub mimo jego złych wyborów. Człowiek w swej indywidualności i niepowtarzalności przez całe swoje życie powinien iść do Boga, choć może także zwrócić się przeciw Niemu²¹. Stany eschatologiczne, jakie osiąga, są definitywne i nic, nawet decyzja Boga, nie może ich zmienić²². Jeśli nie czyni tego Bóg, to dlaczego i na jakiej podstawie miałby to czynić człowiek? Jediną możliwą odpowiedzią, choć nie w sprawie pewności zmiany losu ostatecznego przodków, jest uznanie jako pomocnej modlitwy Kościoła. To właśnie *lex orandi* za zmarłych jest w pewnym sensie ufnym poleceniem ich Bogu w oderwaniu od znajomości ich życia. Modląc się za kogoś zmarłego, nie pytamy o jego życie, osąd bowiem nad tym, co w nim było dobre lub złe, pozostawiamy samemu Bogu. Oddaje się Mu człowieka i czyni dla niego to, co jest możliwe – zyskuje odpusty. Modlitwa o uzdrowienie międzypokoleniowe nie sięga w ogóle po ten skarb Kościoła, który przecież budowany jest z nieskończonych zasług Jezusa, Maryi i świętych²³. Moc Chrystusa jest potrzebna, ale już nie jako narzędzie nadziei, lecz potwierdzenia: ci, których dotyka ta moc, są uświęceni.

²¹ Por. Benedykt XVI, *Spe salvi*, 45.

²² To jest klasyczna pozycja, która akcentuje wolność jako klucz osobowego istnienia. Człowiek nie może być zmuszony do miłowania Boga, ponieważ każdy przymus wyklucza miłość. Bóg jest miłością realizowaną w absolutnej i nieuwarunkowanej wolności i do niej powołuje człowieka. On może, ale nie musi kochać, ponieważ jest wolny. Takiej miłości z wyboru pragnie Bóg. Przymus uczyniłby z człowieka niewolnika.

²³ Paweł VI, *Indulgentiarum doctrinam*. Normy 1, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/konstytucje/indulgentiarum_doctrina_01011967.html#p12 [dostęp: 13.03.2014]. Przy tej okazji konieczne jest podkreślenie błędu, jaki wkraść się w wersję polską konstytucji. Wersja ze strony Watykanu w numerach 1-3 posiada 11 przypisów, podczas gdy wersja polska ma ich 12. Przypis 12 w wersji polskiej postawiony jest na zakończenie pierwszego zdania w punkcie 4, które brzmi: „Z niezbadanej i łaskawej tajemnicy Bożego zrzędzenia ludzie połączeni są między sobą nadprzyrodzoną więzią, dzięki której grzech jednego szkodzi także innym, podobnie jak świętość jednego przynosi dobrodziejstwo innym”. W polskiej wersji byłby to cytat (jest tam niepotrzebnie cudzysłów) z listu św. Jakuba i św. Jana, uzupełniony dekretami synodu w Kartaginie, Soboru Trydenckiego i Soboru Watykańskiego II. Takich zdań nie ma jednak w żadnym z przywołanych tekstów. Sam przypis odnosi się do ostatniego zdania z nr 3, które brzmi: „Wszyscy zaś ludzie pielgrzymujący na tym świecie popełniają przynajmniej lekkie czyli tak zwane powszednie grzechy (tu jest przypis): tak więc wszyscy potrzebują Bożego miłosierdzia aby się uwolnić od przykrych następstw grzechowych”. Przypis, o którym mowa (nr 12 w wersji watykańskiej), jest w nr 4 odwołaniem się do dzieła św. Augustyna. Zamiesza-

Piątym elementem jest także zrozumienie natury grzechu pierworodnego. Analogia do jego skutków z tym, co czyni modlitwa o uzdrowienie międzypokoleniowe, narzuca się spontanicznie. Niestety, ze względu na nieprecyzyjność pojęć analogia ta powoduje sporo nieporozumień. Zacytujmy tu słowa jednego z propagatorów takiej modlitwy:

„Na pewno wszyscy zgadzamy się z tym, że wszelkie nieszczęścia pochodzą z grzechu, jak nie z osobistego czy z grzechów rodziców, to na pewno z grzechu pierworodnego. Nie muszę tego udowadniać, że to właśnie grzech, rozumiany bardzo szeroko, jest źródłem wszelkiego nieszczęścia w moim życiu osobistym, rodzinnym, społecznym i na całym świecie. [...] Nieszczęścia, które sprowadzili na nas Adam i Ewa, dotyczą nas wszystkich, chociaż to nie my popełniliśmy ten grzech. Może ktoś powiedzieć, że cierpię niesprawiedliwie, bo z jakiej racji mam cierpieć za cudze grzechy. Faktycznie tak jest. Grzech pierworodny to osobisty grzech Adama i Ewy. A jednak skutki ich grzechu osobistego dotyczą także nas, i to do dzisiaj, chociaż przyjęliśmy chrzest. Nie wiem, jak dawno temu Adam i Ewa popełnili swój osobisty grzech, ale na pewno bardzo, bardzo dawno. Może dziesięć milionów lat temu. Jest to bardzo dawno, prawda!? A skutki ich grzechu czujemy tak bardzo wyraźnie, jakby został popełniony wczoraj!”²⁴

Analogia do grzechu pierworodnego opiera się na założeniu, że człowiek obarczony jest skutkami zła, które popełnił Adam i Ewa. Bez żadnej osobistej zgody na grzech każdy człowiek odnajduje w swoim życiu konsekwencje nieposłuszeństwa pierwszych ludzi. Zna się i obserwuje skutki pierwszego grzechu bez wyraźnego w nim udziału. Ktoś inny odpadł od Boga, a ktoś inny – wszyscy ludzie – jest poddany pod następstwa takiego odejścia. Choć analogia wydaje się właściwa, to zawiera istotną różnicę. Grzech pierworodny nie przechodzi na ludzi wyłącznie w skutkach, ale również jako ich osobisty grzech. Grzech Adama i Ewy jest grzechem własnym każdego człowieka, za który jednak nie zaciąga się winy osobistej²⁵. W tym punkcie nauczanie Kościoła jest niezienne i wciąż powraca do dekretu Soboru Trydenckiego:

„Jeżeli ktoś twierdzi, że ten grzech Adama – który pod względem powstania jest jeden, przekazywany wszystkim przez pochodzenie, a nie naśladowanie, będący w każdym jako jego własny – można zgładzić siłami natury ludzkiej lub innym środkiem zaradczym, a nie zasługą jedyne go pośrednika Pana naszego Jezusa Chrystusa, który krwią swoją pojednał nas z Bogiem, «stawszy się dla nas sprawiedliwością, uświęceniem

nie wynika z rozłączenia przypisu 6 wersji łacińskiej na dwa różne przypisy (nr 6 i 7) w wersji polskiej. Tę samą definicję Pawła VI powtórzy *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1471, oraz *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 992.

²⁴ Cytat za: <http://www.apologetyka.katolik.pl/gor%C4%85ce-polemiki/uzdrowienie-miedzypokoleniowe/718-gos-za-uzdrowienie-midzypokoleniowe-cz-i> [dostęp: 13.03.2014].

²⁵ Por. KKK 405. Katechizm nawiązuje do dekretu o grzechu pierworodnym Soboru Trydenckiego i doprecyzowuje, iż grzech Adama i Ewy jest grzechem w sposób analogiczny: „jest grzechem «zaciągniętym», a nie «popełnionym», jest stanem, a nie aktem” (KKK 404).

i odkupieniem»; albo przeczy, że w sakramencie chrztu ważnie udzielonym w obrzędzie Kościoła ta właśnie zasługa Jezusa Chrystusa udzielana jest zarówno dorosłym, jak i dzieciom – niech będzie wyklęty²⁶.

Słowa soborowego dekretu są rozwinięciem słów św. Pawła z listu do Rzymian o dziele Chrystusa wobec przestępstwa Adama²⁷. Skoro skutek grzechu – śmierć – jest powszechna i wszyscy ludzie umierają, to muszą także mieć udział w jej przyczynie. Udział ten jednak nie jest tylko moralny, ale rzeczywisty, aby w podobny sposób móc uczestniczyć w dziele zbawczym Chrystusa. On bowiem czyni człowieka nowym stworzeniem, a nie tylko zakrywa jego grzeszność. Ta nowość oznacza inny sposób życia, inną ontologię człowieka, który z nieprzyjaciela Boga staje się Jego dzieckiem, kimś bliskim. Stąd udział w grzechu Adama musi być udziałem osobistym, choć tajemniczym, każdego człowieka²⁸. Skutki zaś tego grzechu nie są grzechem w sensie ścisłym i pozostają wyłącznie jako ukierunkowanie ku złu, które – właśnie jako zło – wcale nie musi się pojawić w życiu człowieka:

„Jeżeli ktoś przeczy, że łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa udzielana w chrzcie odpuszcza winę grzechu pierworodnego, albo też utrzymuje, że nie usuwa wszystkiego, co stanowi prawdziwą i właściwą istotę grzechu, ale mówi, że jest to tylko powierzchwniowo ścinane lub niepoczytywane – niech będzie wyklęty. [...] Święty sobór uznaje i zgadza się, że u ochrzczonych pozostaje pożądlivość lub zarzewie [grzechu], która – choć pozostawiona jest dla walki – nie może szkodzić nie dającym jej przyzwolenia i mężnie opierającym się jej z pomocą łaski Jezusa Chrystusa. [...] Odnośnie do pożądlivości, którą Apostoł nazywa niekiedy grzechem, święty sobór oświadcza, że Kościół katolicki nigdy nie rozumiał, iż u [ludzi] odrodzonych nazywana jest grzechem w sensie prawdziwego i właściwego grzechu, ale [tak jest zwana],

²⁶ *Dekret o grzechu pierworodnym* 3, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4.

²⁷ Por. Rz 5,12-17. Zob. także komentarz do całości, szczególnie do wersetu 12 w: *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. K. Romaniuk; *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach*, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, t. 6, cz. 1, Poznań–Warszawa 1978, s. 137-140. W *Ekskursie* Romaniuk stwierdza kategorycznie, że przekazywanie grzechu poprzez dziedziczenie biologiczne jest nadinterpretacją tekstu. Z drugiej zaś strony nie można wykluczyć pewnego dziedziczenia duchowego, które znane jest z kart Pisma Świętego. Pewne światło rzuca na całą kwestię cechę myślenia semickiego. Dla Żydów grzechem było nawet podświadome złamanie prawa rytualnego, niezależne od woli działającego podmiotu. W fakcie udzielania człowiekowi surowej kary można wnioskować o ciężącej na nim odpowiedzialności i udziale w złu. Myśl grecka, na której opiera się w dużej mierze tradycja chrześcijańska, będzie kładła nacisk na wolność i świadomość podmiotu. Por. tamże, s. 310-313.

²⁸ *Katechizm*, wyjaśniając jedność ludzi w grzechu Adama, cytuje zdanie św. Tomasza: „sicut unum corpus unius hominis” i dodaje, że chodzi o jedność rodzaju ludzkiego. Por. KKK 404. Konieczność jedności osobistej w zbawieniu wskazuje bardzo sumaryczne zdanie *Gaudium et spes*, 22: „Filius Dei incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit”.

ponieważ z grzechu pochodzi i do grzechu skłania. Jeżeli zaś ktoś wyrazi zdanie przeciwnie – niech będzie wyklęty²⁹.

PROPOZYCJA REINTERPRETACJI

Nie ulega wątpliwości, że grzech jest aktem, który dotyka człowieka i jego otoczenie przez wprowadzenie głębokiego nieładu. Człowiek odchodzi od Boga i w takim stanie umiera bez aktu skruchy. Według tradycji katolickiej zasługuje na potępienie, czyli wieczne oddzielenie od Boga. Zło, które uczynił w ciągu swego życia, jest jego osobistą sprawą i z niej będzie sądzony. Nie oznacza to, że to zło w żaden sposób nie może szkodzić innym, np. potomstwu. Trzeba uznać istnienie takich skutków jako odczuwalnych i realnych. Analogia kryje się tu w słowach zawartych na kartach księgi Apokalipsy: ze świętymi idą wraz nimi ich czyny (por. Ap 14,13). Jeśli czyny dobre towarzyszą świętym, to czyny złe towarzyszą potępionym (por. 1 Tm 5,24). Jednak to towarzyszenie nie oznacza konieczności realnego oddziaływania. Biorąc pod uwagę skuteczność działania Chrystusa i ekonomię sakramentalną Kościoła, chciałbym zaproponować następującą interpretację ewentualnego działania zła jednych ludzi na życie innych, przy zachowaniu ciągłości pokoleniowej rodziny.

Jeśli ktoś z przodków popełnił zło, sam ponosi za nie odpowiedzialność przed Bogiem i nic – jeśli nie zasłużył na zbawienie – nie może zmienić tego stanu. Określone czyny złe, nie zawsze bowiem musi to być pojedynczy grzech, trwają jako skutki w rodzinie i znaczą mniej lub bardziej wyraźnie jej historyczne losy. Świadomość zła popełnionego przez kogoś w rodzinie zanika wraz ze zmianą pokoleń, tak że ostatecznie zupełnie odchodzi w niepamięć. Po dziesiątkach lat to zło ujawnia się w określonych skutkach w życiu przedstawiciela tej rodziny. Wydaje się, że właśnie tu należy położyć szczególny nacisk. To zło ujawnia się wówczas, gdy człowiek zaniedbuje osobistą relację z Chrystusem. Jeśli bowiem On w sakramencie chrztu czyni człowieka swoim współdziedzicem, to także zaczyna bronić go swoją boską mocą. Ta obrona przed wszelkim złym duchem i jego działaniem jest skuteczna od chrztu i trwa, jako nieświadomiona, do czasu rozpoczęcia przez człowieka używania rozumu. W chwili kiedy nastąpi obudzenie rozeznania między dobrem i złem oraz świadomość odpowiedzialności za czyny, moc Chrystusa nie słabnie, lecz staje się dopełnieniem ludzkiego działania. Teraz człowiek nie jest broniony wyłącznie na mocy daru łask, ale także na mocy osobistego wyboru. Troska o osobistą świętość staje się istotnym zadaniem chrześcijanina, który nie może zdawać się tylko na Boga, zapominając o własnym wysiłku na drodze do zbawienia. Jest ono przecież ofiarowane i zadane:

²⁹ Dekret o grzechu pierwotnym, 5.

Bóg daje udział w swoim własnym życiu, ale także do niego zaprasza. Człowiek odpowiada na to zaproszenie poprzez wzrost w darach udzielanych mu przez sakramenty. Jeśli to zaniedbuje, sam wystawia się na działanie zła, niezależnie od tego, skąd ono pochodzi.

Modlitwa o uzdrowienie międzypokoleniowe budzi z teologicznego punktu widzenia niepokój i sprawia liczne trudności. Zamiast dalej podążać drogą *lex orandi* (nikt nie przeczy, że taka modlitwa może być skuteczna), bardziej konieczne wydaje się uzgodnienie jej z *lex credendi* Kościoła. Znaki nadzwyczajne nigdy nie mogą zastąpić podstawowych środków zbawienia, przez które Chrystus dotyka każdego człowieka. Dlatego potrzeba wielkiej czujności, by przy tego rodzaju modlitwach nie pozbawić znaczenia sakramentalnej ekonomii zbawczej Kościoła³⁰. Poza tym istotą jest nie szukanie czegoś w przeszłości, lecz skupienie się na terażniejszości i zadawanie sobie pytania o osobistą świętość. Wołanie papieża Leona Wielkiego dziś nabiera szczególnego znaczenia:

„Poznaj swoją godność, chrześcijaninie! Stałeś się uczestnikiem Boskiej natury, porzuć więc wyrodne obyczaje dawnego upodlenia i już do nich nie powracaj. Pomnij, jakiej to Głowy i jakiego Ciała jesteś członkiem. Pamiętaj, że zostałeś wydarty mocom ciemności i przeniesiony do światła i królestwa Bożego”³¹.

Kościół dziś nie tyle powinien skupiać się na walce ze złem, ile podtrzymywać dar świętości, który człowiek otrzymuje od Chrystusa. Akcent trzeba położyć na tym, co dzieje się *hic et nunc*, a nie na tym, co było. „Bóg nie jest Bogiem umarłych, ale żywych, bo wszyscy żyją dla Niego” (Łk 20,38 BP). To życie jest cenne zarówno w jego ilości, jak i jakości. Ten konkretny, jedyny i niepowtarzalny człowiek jest stworzony dla Boga i zdolny Boga (*capax Dei*). Dlatego też powinien dążyć do tego, aby na to powołanie odpowiedzieć swoją świętością.

“HE HAS BLINDED THEIR EYES, HE HAS HARDENED THEIR HEART, TO PREVENT THEM FROM USING THEIR EYES TO SEE, USING THEIR HEART TO UNDERSTAND, CHANGING THEIR WAYS AND BEING HEALED BY ME” (J 12:40). THEOLOGICAL ASPECTS OF A PRAYER FOR INTERGENERATION HEALING

Summary

The popularity of a prayer for intergeneration healing has been commonly observed in today's Church. This peculiar phenomenon of our times is becoming a pastoral call

³⁰ Zwraca na to uwagę wspomniana watykańska *Instrukcja*. Zwraca ona uwagę na możliwość zawierania takich modlitw najpierw w obrzędach liturgicznych, a dopiero później w rytach pozaliturgicznych. Zob. C. Krakowiak, *Modlitwy o uzdrowienie chorych w Kościele*, „Anamnesis” 27 (2001), s. 52-54.

³¹ *Kazanie I o Narodzeniu Pańskim 3*, za: *Liturgia godzin*, Poznań 2006, t. 1, s. 366-367.

as well. People participating in such prayers should be provided with suitable help and care to properly evaluate what happens in their lives. However, from the viewpoint of the Bible, tradition and theology, these types of prayers arouse more and more questions and difficulties. *Lex orandi* and *lex credendi* face each other, in addition to which the first one seems to be more valuable. The history of the Church does not yet know a case when both laws were supposed to stand in contradiction to each other. *Lex orandi* has rather always been a supplement to *lex credendi*. Is such an assumption also possible in case of prayers for intergeneration healing? This article points to such elements of the prayer, in which it becomes doubtful from the viewpoint of the tradition and Church teaching.

Słowa kluczowe: modlitwa o uzdrowienie międzypokoleniowe, sakramenty, grzech pierworodny, Chrystus, zbawienie, grzech.

Keywords: prayer for intergeneration healing, sacraments, original sin, Christ, salvation, sin.

Sławomir Zatwardnicki*
PWT, Wrocław

RELACJA OBJAWIENIA DO PISMA ŚWIĘTEGO WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA (BENEDYKTA XVI)

Joseph Ratzinger mocno podkreślał różnicę pomiędzy Objawieniem a Pismem Świętym. Boskiego Objawienia nie można zrównać z literą Biblii, skoro Objawieniem jest w gruncie rzeczy sam Chrystus. Rzeczywistość wydarzenia Objawienia jest uprzednia i głębsza wobec biblijnego świadectwa o tym wydarzeniu. Oznacza to, że Objawienie jest zawsze większe od samego Pisma. Utożsamienie Objawienia i Pisma uderza w istotę chrześcijańskiej wiary, która wtedy staje się „religią Księgi” zamiast religii żywego Słowa. Zrozumienie, czym jest Objawienie, a czym Pismo Święte, stanowi również dobry punkt wyjścia do uwzględnienia roli Tradycji.

Jak słusznie zauważył polski biblista ks. prof. Henryk Witczyk, „w dobie absolutnego panowania metody historyczno-krytycznej ukształtowało się przekonanie, że Pismo Św. zawiera całe «Słowo (Orędzie Boże)», podczas gdy mamy w nim tylko «Słowo Boże spisane»”¹. Problem podjętej w artykule relacji Objawienia do Pisma Świętego jest tyleż interesujący z dogmatycznego punktu widzenia, co mający również niebagatelne konsekwencje praktyczne: w egzegezie oraz duszpasterskiej posłudze Kościoła. Wydaje się zatem konieczne rozróżnienie pojęć „Objawienie” i „Pismo Święte” oraz pogłębienie rozumienia stojącej za nimi rzeczywistości; w artykule posłużono się w tym celu refleksjami obecnego papieża seniora.

Właśnie przeciw skrypturystycznej zasadzie, która zapanowała w mentalności współczesnych wierzących i która legła u podstaw współczesnej naukowej egzegezy, protestował Joseph Ratzinger (Benedykt XVI), roztaczając wizję Objawienia

* Sławomir Zatwardnicki (ur. 1975) – absolwent teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, obecnie doktorant na tej uczelni, współpracownik portalu Opoka; publicysta, autor wielu artykułów oraz pięciu książek; ostatnio wydał: *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI* (Wrocław 2014); żonaty, ma czwórkę dzieci; e-mail: zatwardnicki@gmail.com.

¹ H. Witczyk, *W czterdziestolecie Konstytucji „Dei verbum”*. *Osiągnięcia i aktualne wyzwania*, w: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 32, red. serii A. Malina), Katowice 2006, s. 138.

wienia, które jest czymś więcej niż Pismo. Rzeczywistość wydarzenia Objawienia jest bowiem według kardynała zawsze uprzednia i głębsza wobec biblijnego świadectwa o tym wydarzeniu. Utożsamienie Objawienia i Pisma uderza w samą istotę chrześcijańskiej wiary, która wtedy musiałaby się stać „religią Księgi” zamiast religii żywego Słowa.

DYNAMICZNY WYMIAR OBJAWIENIA

W czasie debat Soboru Watykańskiego II wielu kardynałów zbuntowało się przeciw schematowi roboczemu przyszłej Konstytucji o Objawieniu Bożym², odzwierciedlał on bowiem podejście suarezańskie (od nazwiska Francisco Suáreza), polegające na wydobywaniu części Objawienia i budowaniu systematycznej refleksji teologicznej na jej podstawie. Taka metodologia uprawiania teologii bazowała na niewłaściwym rozumieniu Objawienia, w którym nie uwzględniono wymiaru historycznego oraz zagubiono personalistyczny charakter Objawienia³. Upraszczając nieco sprawę, można powiedzieć, że w tak przyjętej perspektywie Boskie wychylenie się ku człowiekowi zmierzałoby ostatecznie do przekazania mu zestawu informacji i w gruncie rzeczy byłoby jakiegoś rodzaju „chrześcijańskim Prawem” czy w najlepszym razie „katalogiem prawd wiary”.

Soborowy spór zogniskował się przede wszystkim wokół pojęcia „dwóch źródeł” Objawienia⁴, a wśród przeciwników schematu należy wymienić niemieckiego kardynała Josepha Fringsa, arcybiskupa Kolonii, który zaprosił na sobór młodego Ratzingera, „cudowne dziecko teologii”⁵, w roli swojego doradcy. Frings, jako członek Centralnej Komisji Przygotowawczej, otrzymał *schemata*, szkice tekstów przygotowawczych, które konsultował z – by użyć tu epitetu jednego z recenzentów pracy habilitacyjnej młodego uczonego – „teologicznym nastolatkiem”⁶, który je komentował⁷. Na soborze kardynał oświadczył, iż „przedłożony

² Powody sprzeciwu przedstawiono w: J.W. O’Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 197-206 [dalej: ZPSW].

³ Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 87-92 [dalej: WRTB].

⁴ W swojej autobiografii Ratzinger zanotował, że w przedstawionym pod dyskusję dokumencie wzajemny stosunek Pisma i Tradycji „i relacja do magisterium Kościoła zostały określone w ramach form scholastyki potrydenckiej, na wzór będących wówczas w użyciu podręczników” (J. Ratzinger, *Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 103; więcej na temat „dwóch źródeł” – zob. tamże, s. 104-107).

⁵ Określenia tego używam za: G. Ratzinger, *Mój brat papież*, spisał M. Hasemann, tłum. K. Markiewicz, s. 225.

⁶ Informację tę zaczerpnąłem z: A. Tornielli, „Współpracownicy prawdy”. *Biografia Benedykta XVI*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005, s. 70; zob. również: B. Meuser, *Benedykt XVI. Nasz papież. Portret*, tłum. N. Stelmaszyk, Poznań 2005, s. 18.

⁷ Por. MZ, s. 100.

pod dyskusję tekst o objawieniu w swej pierwotnej redakcji nie jest odpowiednim punktem wyjścia. Należy zacząć od nowa i opracować tekst siłami zgromadzonych⁸. Właśnie dzięki kardynałowi Ratzinger, „z którego zdaniem liczyli się niemieccy biskupi”, „zapewne najważniejszy spośród młodych teologów biorących udział w Vaticanum II, począwszy od drugiego okresu, obrad stał się soborowym *peritus*”⁹. Znalazł się w gronie osób mających w podkomisji opracować na nowo dokument, a więc miał wpływ na jego końcowy rezultat.

Ostatecznie dopiero 18 listopada 1965 roku Ojcowie Soborowi w obecności Ojca Świętego Pawła VI zaakceptowali Konstytucję dogmatyczną o Objawieniu Bożym (stosunkiem głosów 2344 do 6)¹⁰, będącą według kardynała Fringsa „formalnie najlepiej udanym tekstem całego Soboru”¹¹. Również Ratzinger widział w konstytucji jeden z najwybitniejszych tekstów soboru¹², co zresztą nie przeszkadzało mu wypowiadać również krytycznych słów pod jego adresem¹³. Nie jest możliwe określenie stopnia wpływu Ratzingera na ostateczny kształt dokumentu, z pewnością można jednak stwierdzić, że wiele koncepcji zawartych w ostatecznym kształcie konstytucji pokrywa się z przekonaniem Ratzingera, czego przykładem może być właśnie rozumienie Objawienia.

⁸ J. Ratzinger, P. Seewald, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1997, s. 61. Kardynał Frings sprzeciwiał się schematowi ze względu na styl dokumentu, który zamiast pasterskiego podejścia prezentował profesorskie ujęcie. Z kolei nie do przyjęcia był ukazany w tekście związek między Pismem i Tradycją, który został zaprezentowany w sposób, w jaki czyniono to w dziewiętnastowiecznych podręcznikach (por. ZPSW, s. 197).

⁹ ZPSW, s. 166-167, 423. Również Giuseppe Alberigo uznaje Ratzingera za jednego z ważniejszych ekspertów soboru (por. G. Alberigo, *Krótką historia II Soboru Watykańskiego*, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2005, s. 91). „Ogólnie rzecz biorąc – konstatuje autor biografii papieża – Ratzinger znalazłby się na każdej liście najważniejszych teologów Soboru Watykańskiego II” (J.L. Allen, *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tłum. R. Bartold, Poznań 2005, s. 83).

¹⁰ Por.: ZPSW, s. 375; R.M. Wiltgen, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. A. Słowik, Poznań 2001, s. 234; G. Alberigo, *Krótką historia II Soboru Watykańskiego*, s. 204.

¹¹ Informację tę zacytowałem z: J. Kudasiewicz, *Konstytucja „Dei Verbum” w opinii biblistów*, w: *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym („Dei Verbum”)*, Kraków 1967, s. 47. Ks. Józef Kudasiewicz w tym samym tekście prezentuje również prace nad schematem konstytucji (tamże, s. 48-50). Na ten temat zob. również: S. Grzybek, *Rys historyczny Konstytucji Dei Verbum*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, s. 13-30.

¹² Por. MZ, s. 109: „Po złożonych dyskusjach, dopiero w ostatniej fazie Soboru doszło do zatwierdzenia *Konstytucji o Objawieniu Bożym* – jednego z najbardziej wybijających się tekstów Soboru, który zresztą nie do końca był rozumiany”.

¹³ Andrea Tornielli podaje informację, że według przyszłego papieża w ostatecznej redakcji dokumentu kryje się nadmierny optymizm, który przesłania tajemnicę nieprawości, grzech i jego straszliwą cenę; nie mówi się w nim również o gniewie Bożym, akcent pada jedynie na zbawienie (por. A. Tornielli, *Ratzinger strażnik wiary*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005, s. 51).

Jeśli w przedsoborowym rozumieniu Objawienie miało „raczej sens przedmiotowy, stanowiło pouczenie, które można ująć w pewien system”, to z kolei „nowe rozumienie objawienia kładzie nacisk na jego charakter podmiotowy i personalny”, podkreśla również „dynamiczny proces objawienia, w którym Bóg przez słowa i czyny, wzajemnie ze sobą powiązane, przemawia do człowieka, a pełnia objawienia dokonuje się w osobie Jezusa Chrystusa”¹⁴. Według jednego z uczestników Soboru – późniejszego papieża Jana Pawła II – właśnie takie, a nie inne rozumienie Objawienia można uznać za istotę promulgowanego dokumentu i właśnie ono wytyczało też kierunek, w którym szedł rozwój schematu konstytucji¹⁵. W tak rozumianym Objawieniu mamy do czynienia z wydarzeniem zbawczym, Bóg nie tyle przekazuje coś, ile odsłania samego siebie, co z kolei domaga się odpowiedzi ze strony człowieka; chodzi więc nie o przekaz czysto intelektualny, który angażowałby jedynie rozum ludzki, ale o żywotny proces zbliżenia się Boga ku człowiekowi, który ogarniałby całego człowieka¹⁶.

Objawienie, urzeczywistniające się przez *gesta et verba*, wewnątrznie ze sobą połączone¹⁷ i znajdujące swoje ostateczne i doskonałe dopełnienie w objawieniu się Syna (por. DV 4), miało w zamiarach Boga zostać przekazane wszystkim pokoleniom przez apostołów oraz biskupów jako ich następców (por. DV 7), „którzy głoszeniem ustnym, przykładami i zorganizowanym działaniem przekazali to, o czym dowiedzieli się, czy to z samych słów, z zachowania i czynów Chrystusa, czy też dzięki pomocy Ducha Świętego, jak i przez tych Apostołów i mężów apostoelskich, którzy pod natchnieniem tegoż Ducha Świętego na piśmie utrwaliли orędzie zbawienia” (DV 7). Ojcowie soborowi nie pozwalają więc na ograniczenie Objawienia do samego Pisma, które mimo że w sposób szczególnie zawiera przepowiadania apostoelskie (por. DV 8), to nie ogarnia całości Boskiej ekonomii zbawienia, dopiero razem z Tradycją obejmuje to wszystko, co służy ludziom ku zbawieniu i wzrostowi wiary. Tradycja pochodząca od apostołów rozwija się w Kościele dzięki Duchowi Świętemu:

„Wzrasta bowiem zrozumienie zarówno przekazanych spraw, jak i słów czy to dzięki kontemplacji i dociekaniu wierzących, którzy rozważają je w swoich sercach [...], czy

¹⁴ T. Jelonek, *Biblia w nauczaniu Kościoła*, Kraków 2011, s. 67.

¹⁵ Por. K. Wojtyła, *Znaczenie Konstytucji Dei Verbum w teologii*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, s. 9: „Może truizmem wyda się, gdy stwierdzimy, że Konstytucja o Objawieniu Bożym tłumaczy przede wszystkim, na czym polega Objawienie Boże. Jednakże istota zagadnienia tkwi właśnie tutaj. Na podstawie historii dokumentu można również stwierdzić, że w tym kierunku poszedł jego właściwy rozwój od momentu, kiedy został wycofany pierwszy projekt”.

¹⁶ Por. J. Ratzinger, *III Tajemnica fatimska – komentarz teologiczny*, www.opoka.org.pl [dostęp: 12.02.2014].

¹⁷ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, 2 [dalej: DV]. W artykule korzystam z tłumaczenia dokumentu zawartego w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350-363.

też dzięki głębokiemu pojmowaniu przeżywanych rzeczywistości duchowych¹⁸, czy wreszcie dzięki przepowiadaniu tych, co wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy” (DV 8).

Wierzący opierają się na depozycie słowa Bożego, na który składają się Tradycja i Pismo Święte, a przez to trwają oni w nauce apostołów, we wspólnocie, w łamaniu chleba i modlitwie (por.: DV 10; Dz 2,42). Kościół swoją pewność odnośnie do wszystkich spraw objawionych czerpie nie z samego tylko Pisma Świętego, toteż i Pismo Święte, i Tradycję należy przyjmować z jednakim pietyzmem i otaczać taką samą czcią (por. DV 9). Urzędowi Nauczycielskiemu z kolei zostało powierzone zadanie nauczania i wyjaśniania słowa Bożego, spisane lub przekazane w Tradycji (rola służebna). Według Ojców Soboru „święta Tradycja, Pismo Święte i Urząd Nauczycielski Kościoła według mądrego Bożego postanowienia tak ściśle łączą się ze sobą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie razem, każde na swój sposób, pod wpływem jednego Ducha Świętego skutecznie przyczyniają się do zbawienia dusz” (DV 10)¹⁹.

OBJAWIENIEM JEST CHRYSYTUS

Nie wolno utożsamiać Słowa Bożego z Pismem Świętym, ponieważ, jak zauważył ks. Grzegorz Bachanek, według bawarskiego teologa żywym Słowem Bożym jest Objawienie, a ono „przekracza fakt Pisma w kierunku Boga i w kierunku przyjmującego człowieka²⁰. Pismo Święte jest tylko częścią większej rzeczywistości Objawienia, jest jego materialną zasadą [...] Objawieniem we właści-

¹⁸ Warto dodać, że w tej kontemplacji i duchowym pogłębieniu nie ma końca, bo Duch niejako stwarza Pismo Święte nadal, podobnie jak stwarza nieustannie świat. Tak więc – pisał francuski teolog – „przestrzeń i zdolność wzlotu dawane są jednocześnie, stopniowo... Jest to śmiały sposób patrzenia na tę kwestię. Jednakże, jeśli dobrze go rozumiemy, śmiałość ta to śmiałość wiary. Niemniej jednak, ów sposób widzenia może przyprawić o zawroty głowy nasz prawdopodobnie zbyt ludzki rozsądek, a w każdym razie zbić z tropu pozytywistyczną umysłowość naszej epoki” (H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 251).

¹⁹ Niestety, mimo że Sobór Watykański II sprzeciwił się hasłu „materialnej całości” Pisma Świętego, utkwiło ono w kościelnej świadomości społecznej bardziej niż końcowy tekst soboru. „Dramat epoki posoborowej – zapisał w swojej autobiografii kardynał – miał swe źródło w znacznej mierze w hasle «materialnej całości» i jego logicznych konsekwencjach” (MZ, 105).

²⁰ W związku z tym można mówić, jak zauważył ks. prof. Bogdan Ferdek, o dwóch wątkach implikowanych przez Objawienie: teologicznym (Objawienie ma źródło w Bogu i jest Jego działaniem, Jego „mową” na zewnątrz) i antropologicznym (adresatem jest człowiek, który przyjmuje Objawienie wiarą). Por. B. Ferdek, *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia theologiae fundamentalis” 2010, t. 1, s. 170-176. Przy czym antropologiczny wątek przechodzić musi w eklezjologiczny, bo wymagana do przyjęcia Objawienia wiara realizuje się przecież w Kościele.

wym sensie tego słowa jest Chrystus²¹. Dla Ratzingera Objawienie to nie zbiór twierdzeń, idei czy nawet prawd wiary – Objawienie ma charakter osobowy: jest wyjściem Boga Ojca ku człowiekowi przez Chrystusa, by ludzi zjednoczyć z Bogiem w Duchu Świętym (por. DV 2). Bóg wychodził ku ludziom w całej historii zbawienia, wyjawiał im swoje imię, a zatem pozwalał się wzywać, wchodził z nimi w relację; najpełniej uczynił to w Chrystusie, w którym „wszedł na zawsze we współegzystencję z nami”, teraz Boże „imię nie jest już tylko słowem, którego się chwytamy, jest teraz ciałem z naszego ciała, kością z naszej kości. Bóg jest jednym spośród nas²². Można powiedzieć, że ostatecznie Objawieniem jest sam Chrystus, ponieważ to „On jest Słowem (*Logos*), które wszystko ogarnia i w którym sam Bóg wyraża siebie. Dlatego też my nazywamy Go Synem Bożym. To jedyne Słowo (*Logos*) zakomunikowało się ludziom w istniejących słowach, za pomocą których przedstawiło nam, kim jest²³, jednak należy pamiętać, że On będzie zawsze większy od Pisma, które go prezentuje.

Jak wcześniej Objawienie realizowało się w historii zbawienia przez pozostające w nierozdzielny związek słowa i czyny, to również w pełni czasu Jezus jako najpełniejsze Objawienie odsłania Boga zarówno przez słowa, jak i czyny, a również przez milczenie i pozorną bezczynność. Oczywiście największym milczeniem, a zarazem najpełniejszą mową Boga do człowieka jest męka i śmierć Chrystusa, które objawiają Boga i Jego największy przymiot, jakim jest miłość, w stopniu największym. „Jak pokazuje krzyż Chrystusa, Bóg przemawia również milczeniem”, które „jest przedłużeniem Jego poprzednich słów. W tych mrocznych chwilach przemawia On w misterium swego milczenia. Dlatego – uważa autor adhortacji o Słowie Bożym – w dynamice Objawienia chrześcijańskiego milczenie jawi się jako ważny wyraz Słowa Bożego²⁴.

Jeśli, jak stwierdzają Ojcowie soborowi, Bóg objawił siebie i ujawnił tajemnicę swojej woli, dzięki której „ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury” (por. 2 P 1,4), to znaczy, że Chrystus staje się „zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia” (DV 2), ponieważ tylko w Tym, w którym natury ludzka i Boska jednoczą się – według formuły Chalcedonu – „bez mieszania i rozdzielenia” (a więc istnieją nie paralelnie, obok siebie, ale tworząc rzeczywistą jedność Bóstwa i człowieczeństwa²⁵), może zrealizować się komunია Boga i człowieka. Jeśli „Bóg szuka nas tam, gdzie jesteśmy”, to „nie po to, abyśmy

²¹ G. Bachanek, *Sakramentalna struktura Słowa Bożego w teologii kard. J. Ratzingera*, „*Verbum Vitae*” 2005, nr 7, s. 224.

²² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 2012, s. 135.

²³ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Patrzec na Chrystusa*, tłum. P. Gąsior, Kraków 2007, s. 14.

²⁴ Por. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini” (O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła)*, Kraków 2010, nr 21 [dalej: VD].

²⁵ Por. J. Ratzinger, *Patrzec na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008, s. 34.

tam pozostali, lecz po to, abyśmy poszli tam, gdzie On jest, abyśmy wzniesli się ponad nas samych”²⁶. Kardynał Ratzinger wielokrotnie i na różne sposoby odwoływał się do sformułowanej przez Ojców Kościoła teologii przeobstwienia, mocno podkreślając, że w historii świata istnieje punkt zwrotny, który odkrywa prawdziwy sens wszystkiego – chodzi o chwilę, w której Bóg staje się człowiekiem, kiedy to świat niejako utożsamia się z Bogiem:

„Sens całej późniejszej historii może polegać tylko na włączeniu całego świata w to zjednoczenie, tak, aby nadać mu pełnię sensu, która polega na byciu jednym z Bogiem. «Bóg stał się człowiekiem, aby ludzie byli bogami» – powiedział święty biskup Atanazy z Aleksandrii. Rzeczywiście, możemy powiedzieć, że tutaj ukazuje nam się właściwy sens dziejów. W utożsamieniu się świata z Bogiem cała przeszłość i cała przyszłość otrzymuje sens, który polega na włączeniu wielkiego kosmicznego ruchu w przeobstwienie, na powrocie do Tego, od którego ów ruch wyszedł”²⁷.

Boskiego Objawienia nie można więc zrównywać z literą Biblii, skoro Objawieniem jest w gruncie rzeczy sam Chrystus; to właśnie „Syn Boży, który stał się człowiekiem, jest jedynym, doskonałym i ostatecznym Słowem Ojca. W Nim powiedział On wszystko i nie będzie już innego słowa oprócz Niego”²⁸ (por. Hbr 1,1-2). Jednak podobnie jak do prawdy o Chrystusie nie dochodzi się na drodze poznania li tylko naturalnego, tak naukowa egzegeza posługująca się naturalnymi metodami i przyrodzonym rozumem nie jest w mocy sama z siebie sięgnąć ducha tekstów i doprowadzić do rozpoznania Pana. Jezus wskazał na konieczność łaski w rozpoznaniu Jego tożsamości (por. Mt 16,17) i analogicznie Słowa Bożego nie wolno redukować do „ciała i krwi” tej bądź co bądź „księgi”; jeśli Ojciec większy jest od Jezusa (por. J 14,28), to również mowa Boża, utrwalona pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie (por. KKK 81), przewyższa słowa ludzkie, w które się niejako „wciela”²⁹. Zgodnie ze słowami apostoła, „jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób” (2 Kor 5,16b). Analogicznie można by powiedzieć, że poznawanie Biblii „według ciała” nie doprowadza do żywego Słowa Bożego. Z kolei interpretacja ksiąg biblijnych wymaga wcześniejszego poznania Chrystusa w Duchu Świętym, a Pismo odsłania się jedynie w kontakcie z żyjącym Panem.

Patrząc od strony egzegety próbującego zrozumieć biblijny tekst, trzeba też w związku z tym mówić o określonych wymaganiach kierowanych względem niego, których spełnienie ma umożliwić przejście od „literary” (której nie wolno lekceważyć) do „ducha” (którego znalezienie jest celem egzegezy) Pisma. Takie

²⁶ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 111-112.

²⁷ J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 52-53.

²⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, 65 [dalej: KKK].

²⁹ Por. DV 13, gdzie jest mowa o „zniżaniu się” wiecznej Mądrości; Ojcowie soborowi przypominają analogię między wcieleniem Słowa Bożego a Słowem Bożym, które przyjmuje formę księgi.

wznoszenie się jest konieczne, ponieważ „historycystyczne i intelektualistyczne pojęcie objawienia, które rozpowszechniło się w nowożytności, jest całkowicie fałszywe. Objawienie nie jest bowiem zbiorem zdań; objawieniem jest sam Chrystus”, który jest Logosem, a więc Słowem obejmującym wszystko, który co prawda, wypowiedział się w słowach i wyraził w nich to, kim jest, ale przecież „Słowo jest zawsze większe niż słowa, które nigdy nie mogą Go wyczerpać. Przeciwnie, słowa uczestniczą w niewyczerpalności Słowa, które odsłania ich sens i dlatego wzrastają wraz z tym, kto je czyta – mówi św. Grzegorz Wielki”³⁰. Nawet jeśli Pismo zostałoby prawidłowo zinterpretowane przez egzegetów, to przecież – zauważył papież Benedykt XVI – „Słowo zawsze jest czymś więcej niż to, co wynika tak z egzegezy Ojców, jak i egzegezy krytycznej, które ujmują jedynie część – powiedziałbym nawet minimalną część [sensu Słowa]. Słowo jest zawsze czymś większym i fakt ten jest dla nas pocieszeniem”³¹.

W związku z tym wszystkim kardynał powoływał się na katechizmowe stwierdzenie mówiące o tym, że chrześcijańska wiara nie jest „religią Księgi». Chrześcijaństwo jest religią «Słowa» Bożego: «Słowa nie spisanego, lecz Słowa Wcielonego i żywego»” (KKK 108)³². W centrum wiary znajduje się „osoba – Jezus Chrystus, który sam jest żywym Słowem Bożym i interpretuje siebie samego poprzez słowa Pisma”, a co za tym idzie, „słowa te mogą być zatem właściwie zrozumiane tylko w związku z Jezusem, w żywej relacji do Niego” (DJCh, s. 164-165). Oczywiście świadomość faktu, że Logos nie „mieści” się w słowach ludzkich, od których jest zawsze większy, nie prowadzi do zrelatywizowania wartości Pisma Świętego, bo „choć słowo Boże poprzedza i przewyższa Pismo Święte, to jednak, jako natchnione przez Boga, Pismo zawiera słowo Boże (por. 2 Tm 3,16) w sposób absolutnie wyjątkowy” (VD 17). W zamian zasada skrypturystyczna, która zapanowała w powszechnej świadomości³³, zostać musi nie tyle zrelatywizowana, ile całkiem porzucona. Nie do utrzymania okazuje się stanowisko Marcina Lutra, który założywszy jednoznaczność Pisma, mógł na tej podstawie postawić autorytet egzegety wyżej od kościelnego autorytetu.

³⁰ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 88 [dalej: DJCh].

³¹ Benedykt XVI, *Myśli o Słowie Bożym*, tłum. M. Wilk, Kraków 2008, s. 89.

³² Por. VD 7: „[...] w Kościele otaczamy wielką cziłą święte Pisma, chociaż wiara chrześcijańska nie jest «religią Księgi»: chrześcijaństwo jest «religią słowa Bożego», nie słowa spisanego i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego”.

³³ Por. J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986, s. 136: „Dziś tak samo jak kiedyś rolę pierwszoplanową odgrywa zasada *Sola Scriptura*. Przeciwny współczesny chrześcijanin wyciąga z tej zasady wniosek, że wiara rodzi się z opinii indywidualnej, z pracy intelektualnej i z pośrednictwa specjalistów. Taka wizja wydaje się mu bardziej «współczesna» i «sensowna» w odróżnieniu od stanowiska katolickiego. Z tego typu mniemania logicznie wynika, że nie da się dłużej podtrzymywać katolickiej koncepcji Kościoła, należy więc szukać nowego modelu, na przykład w którejś z odmian «protestantyzmu»”.

Już sama metoda historyczno-krytyczna ze swoimi sprzecznymi hipotezami, niezabezpieczająca pewnego wykładu ksiąg natchnionych (a przecież Bóg wypowiadający słowo oczekuje, że zostanie ono usłyszane), dowodzi faktu, że samo Pismo nie może dać odpowiedzi na najważniejsze pytania człowieka, a w związku z tym potrzebuje innego autorytetu, co pośrednio potwierdza konieczność istnienia Tradycji³⁴.

BIBLIA ŚWIADECTWEM OBJAWIENIA

Współczesny kryzys egzegetyczny bazuje właśnie na nieporozumieniu utożsamiającym Objawienie z tym, co zostało spisane w Piśmie Świętym, u źródeł czego kryje się luterkańska zasada *sola Scriptura*³⁵. Z tego nieuzasadnionego zrównania wynikać musiał bowiem nieuchronny wniosek: aby dotrzeć do objawionej prawdy, wystarczy czytać i objaśniać Biblię, z kolei do tego należy użyć naukowych metod interpretacji – tych samych, co w przypadku każdej innej literatury starożytnej, a więc metody historyczno-krytycznej oraz metod literaturoznawstwa. „Jednak pogląd – zauważał Ratzinger – który Objawienie Boże utożsamia z literaturą i skalpel krytyka literackiego uważa za podstawową formę poznania tajemnic Bożych, zapoznaje zarówno istotę Boga, jak i naturę literaturoznawstwa. W tym miejscu oświecenie staje się naiwnością”³⁶. W takiej mierze, w jakiej Objawienie ma przewagę nad literaturą, ma ją również nad rozumem historycznym, posługującym się jedynie nauką. Dlatego wiara nie może zostać zredukowana do relacji między księgą a czytelnikiem, owszem, wymaga wyjścia poza granice rozumu jednostkowego przez włączenie się we wspólnotę Kościoła, w której słowo żyje i w której miejsce słowa znajduje się przed księgą, dzięki czemu właśnie wspólnota wiary jest odpowiednim „miejszem” rozumienia Słowa (por. FZCh, s. 444-445) i jego aktualizacji: „Lud Boży – Kościół – jest żywym podmiotem Pisma; w nim słowa Biblii są zawsze teraźniejsze”³⁷.

Drogę wyjścia z impasu egzegetycznego widział Ratzinger w optyce teologicznej, która uwzględnia fakt, że wszystkie ludzkie słowa Pisma opierają się „na

³⁴ W związku z tym Ratzinger notuje ciekawe zjawisko przechodzenia protestantyzmu od zasady *Sola Scriptura* do *Sola Traditio* – por. tamże, s. 139: „[...] zaciętość protestantyzmu klasycznego w ograniczaniu się do *Sola Scriptura* nie mogła przetrwać. Dzisiaj bardziej niż przedtem została dotknięta kryzysem, właśnie za sprawą tak zwanej «naukowej» egzegezy, która – zrodzona i rozwinięta w środowisku protestanckim – zaczęła wykazywać, że Ewangeliści to wytwór Kościoła pierwotnego, a całe Pismo święte nie jest niczym innym, jak tylko Tradycją”.

³⁵ Por. MZ, s. 105.

³⁶ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 443 [dalej: FZCh].

³⁷ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 12.

«Objawieniu», to znaczy, że ich autor przeżył pewne doświadczenie, które transcjuje cały zapas jego własnych doświadczeń. W słowach ludzkich mówi Bóg i w ten sposób pojawia się specyficzne niedostosowanie konkretnego słowa do źródła, z którego pochodzi³⁸, tak że dany tekst będzie mógł powiedzieć więcej, niż uświadamiał to sobie jego autor. Objawienie to dynamiczny proces, dokonujący się na linii Bóg – człowiek, i dlatego nie można Objawienia sprowadzać do Pisma Świętego: „Biblijne słowo jest świadectwem Objawienia, nie ujmuje go jednak w taki sposób, że całe wchodzi w Biblię, i odtąd można je wkładać do kieszeni na wzór jakiejś rzeczy. Biblia poświadcza Objawienie, jednak pojęcie Objawienia zawiera w sobie coś więcej od niej” (KWIP, s. 120). (Ciekawe, że nie tylko Ojcowie Kościoła i średniowieczni teologowie, ale również reformatorzy uznawali, że „tekst biblijny (by posłużyć się analogią Lutra) nie tyle «zawiera» słowo Boże niczym szkatułka, która może mieścić drogocenną biżuterię, lecz Pismo – powiada się – *jest* słowem Bożym³⁹). Słowo już na mocy swojej wewnętrznej struktury ma nadwyżkę, która nie mieści się w biblijnej księdze, a po drugie, to słowo, które przed spisaniem podlegało procesowi kształtowania się tradycji ustnej, w momencie spisania nie uległo skostnieniu, ale pozostaje otwarte na kolejne interpretacje (*relectures*), wydobywające z niego ukryte w nim potencjalności⁴⁰. Z tej „nadwyżki” Objawienia nad Pismem wynika, że istnieje możliwość zrozumienia tego samego tekstu w innym kontekście historycznym i znaczeniowym (Słowo zawsze pozostaje aktualne), z kolei sens biblijny można uchwycić dopiero w całości tekstu (tzw. egzegeza kanoniczna), a nie w pojedynczych źródłach. Ale całość Pisma – zauważał kardynał w czasie prelekcji wygłoszonej w lute-

³⁸ Por. J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 119-120 [dalej: KWIP].

³⁹ M. Corner, *Fundamentalizm*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. B. Widła (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa 2005, s. 226. Wydaje się, że Luter wyprowadzał jednak z tego stwierdzenia inne wnioski, które zresztą nie jest łatwo przedstawić w skrótovej, siłą rzeczy, syntezie: z jednej strony w celu podkreślenia autorytetu Pisma, będącego Słowem Boga, odnosił się „do każdego słowa Biblii jak do bezpośredniego Objawienia Bożego”, a Pismo Święte według niego „jest świadectwem Boga o sobie samym [...], a nawet Samym Bogiem”, z drugiej strony dla Ojca Reformacji liczyło się przede wszystkim słowo mówione czy raczej głoszone (Biblia w przeciwieństwie do Koranu nie jest księgą do czytania), tak że Pismo św. „tylko na ambonie jest [...] Słowem Bożym”, bo wtedy jest słuchane. Słowo Boże należy przyjąć wiarą wzbudzoną przez Ducha Świętego (tego samego, który napisał Słowo Boże), a Pismo Święte „nieomal przestaje być Słowem Bożym, jeżeli nie dostrzeżemy w nim Chrystusa” (J.B. Niemczyk, *Autorytet Pisma Świętego według doktora Marcina Lutra*, w: *Misterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, Warszawa 1985, s. 18-20, 25 i 27).

⁴⁰ Por. J. Ratzinger, *Czym właściwie jest teologia? Podziękowanie za promocję do stopnia honoris causa na Wydziale Teologii Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie*, w: J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary. J. Kard. Ratzingerowi na 75 urodziny – uczniowie*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, Kraków 2005, s. 28.

rańskim Center on Religion and Society w Nowym Jorku w styczniu 1988 roku – „jest czymś więcej niż dywan powstały przez zesztukowanie fragmentów tego, co poszczególni autorzy w swym historycznym miejscu mogli mieć na myśli” – jeśli „tekst jako całość jest «naszym mistrzem»”, to dlatego, że „w swej całości wyraża on cel, który sięga dalej niż domniemane intencje pojedynczych źródeł” (KWIP, s. 120-121).

W celu zrozumienia relacji Objawienie – Pismo Święte należy zdać sobie sprawę z podkreślanej przez niemieckiego uczonego zasady mówiącej o tym, że działanie poprzedza mowę, innymi słowy – że rzeczywistość jest uprzednia i głębsza względem świadectwa o tej rzeczywistości; najpierw coś się wydarza, a dopiero potem zostaje opisane, przy czym opis ten jest już interpretacją tego, co się wydarzyło – taka interpretacja nie jest tożsama z rzeczywistością i nigdy do końca nie wyczerpuje faktu wydarzenia. W przekonaniu Ratzingera – stwierdza australijska teolożka Tracey Rowland – „bardzo ważne jest mieć świadomość tego, że poziom rzeczywistości wydarzenia Objawienia jest głębszy niż poziom rzeczywistości wydarzenia jego proklamacji, czyli dążenia do zinterpretowania działania Boga w ludzkim języku” (WRTB, s. 90). Bawarski teolog podkreślał „pierwszeństwo *actio* przed *verbum*, rzeczywistości przed orędziem”, ponieważ „głębia wydarzenia Objawienia sięga głębiej niż wydarzenie orędzia, które czyn Boga wyjaśnia w ludzkich słowach” (FZCh, s. 251). Jeśli człowiek jest tajemnicą, to tym bardziej Bóg; a cóż dopiero mówić o misterium relacji między Bogiem a człowiekiem?!

„Objawienie oznacza zbliżenie się Boga do człowieka i jest większe niż wyrazić mogą to ludzkie słowa, również większe niż słowa Pisma [...]. Pismo jest znaczącym świadectwem o objawieniu, ale objawienie to coś żywego, coś większego: aby było objawieniem, musi osiągnąć swoje przeznaczenie i musi zostać przyjęte i zrozumiane, bo w przeciwnym razie nie stałoby się objawieniem (MZ, s. 106-107)”⁴¹.

W takim razie na Objawienie trzeba patrzeć jak na wydarzenie duchowe dokonujące się między Bogiem a człowiekiem; aby dotrzeć do Objawienia, trzeba je „poznać”, przy czym słowo to z kolei należałoby pojmować biblijnie, unikając współczesnej pokusy zawężania do procesu intelektualnego zrozumienia. W autobiografii wrócił kardynał do tematu swojej pracy habilitacyjnej, opublikowanej

⁴¹ Ks. Wojciech Zyzak podsumowuje pogląd Ratzingera na relację Pismo Święte – Objawienie następująco: „Józef Ratzinger w swych badaniach nad teologią Ojców Kościoła, a zwłaszcza w analizach pism świętego Bonawentury, doszedł do zrozumienia Objawienia jako zwrócenia się Boga do człowieka. To zwrócenie się jest zawsze większe, niż możliwości wyrazu ludzkiego słowa, także słowa Pisma świętego. Już w Średniowieczu ujmowano Pismo święte jako istotne świadectwo Objawienia, które jednak jest czymś żywym i wymaga przepowiadania oraz przyjęcia. Nie jest czymś w rodzaju meteorytu sprzed wieków, który można badać. Nie da się Objawienia oddzielić od Boga żywego i od żywego człowieka” (W. Zyzak, *Wiara w ujęciu Józefa Ratzingera obecnego papieża Benedykta XVI*, Kraków 2005, s. 10).

w 1959 roku⁴² i raz jeszcze wskazał na różnicę między Objawieniem i Pismem Świętym oraz na konieczność Kościoła jako podmiotu przyjmującego Objawienie, bez którego Objawienie nie zaistniałoby⁴³. Jeśli uwzględnić, że pojęcie „Objawienia” wiąże się z działaniem, poprzez które ukazuje się Bóg, ale nie jest tożsame z obiektywnym wynikiem tego działania, to w takim razie do pojęcia tego należałoby zaliczyć również podmiot, który otrzymuje objawienie. Jeżeli tak jest, „to objawienie jest uprzednie w stosunku do Pisma Świętego i odzwierciedla się w nim, lecz nie jest jednak z nim identyczne. Oznacza to, że objawienie jest zawsze większe od samego Pisma” (MZ, s. 85). Ta różnica między wydarzeniem a jego interpretacją uwyrażnia się zwłaszcza wtedy, gdy pamięta się, że „w centrum Bożego Objawienia jest wydarzenie Chrystusa”, a Słowo Boże wyraża się „w pełni w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego” (VD 7).

OD PISMA ŚWIĘTEGO DO OBJAWIENIA

W rozprawie habilitacyjnej Ratzinger zauważał, że w średniowieczu z faktu, iż „Pismo powstało z mistycznego kontaktu hagiografa z Bogiem”, wyciągano prawidłowy wniosek, że może być ono „poprawnie zrozumiane znowu tylko na poziomie, który ostatecznie należałoby nazwać «mistycznym»”⁴⁴, a to znaczy, że dotarcie do obiektywnego sensu Pisma wymaga „postawy wiary, przez którą człowiek wkracza w żywe zrozumienie Pisma przez Kościół, aby w ten sposób i dopiero w ten sposób otrzymać «objawienie»” (SBTH, s. 106). Właściwej treści wiary nie znajdzie się w literze, ale w stojącym za nią duchowym sensie, do którego należy dopiero dotrzeć (dlatego określenie „Objawienie” przysługiwało nie samemu Pismu, ale jego zrozumieniu dokonującemu się w teologii⁴⁵), „święty pisarz bowiem nie może przekazać swojej *visio intellectualis* w czysto duchowej

⁴² O perypetiach związanych z zaakceptowaniem pracy – zob.: MZ, s. 79-90; WRTB, s. 87; G. Weigel, *Boży wybór. Papież Benedykt XVI i przyszłość Kościoła katolickiego*, tłum. D. Chylińska, M. Romanek, R. Śmietana, Kraków 2006, s. 225-226; A. Tornielli, *Ratzinger strażnik wiary*, s. 37-41. Perypetie odmalowane z wielką dramaturgią w: K.R. Mai, *Benedykt XVI. Jego życie, jego wiara, jego dążenia* (Oto człowiek), red. A. Szostkiewicz, tłum. M. Misiorny, Warszawa 2005, s. 88-90.

⁴³ Por. J. Ratzinger, *Problem pojęcia Tradycji – próba jego uściślenia*, w: J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, s. 52 [dalej: PTPU]: „Objawienie dociera dopiero tam, gdzie [...] zaczyna przez wiarę działać również sama jego wewnętrzna rzeczywistość. Dlatego do Objawienia należy w pewnym stopniu także przyjmujący je podmiot, bez którego ono nie istnieje”.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2010, s. 103 [dalej: SBTH].

⁴⁵ Por. również: J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 139-140.

postaci, raczej zawija ją w «pieluszki słów Pisma», tak że to, co w nim stanowiło «objawienie» we właściwym sensie, jest wprawdzie dostępne w napisanych przez niego literach, ale w pewnej mierze pozostaje ukryte za nimi i potrzebuje dopiero nowego odsłonięcia» (SBTH, s. 104).

Istnieje więc nierozzerwalny – choć dziś rozrywany – związek między życiem duchowym a hermeneutyką Pisma (por. VD 30). Autor *Verbum Domini* stwierdza wprost, że nie istnieje autentyczne zrozumienie Objawienia bez Ducha Świętego, który działał w życiu Jezusa i który został obiecany Jego uczniom, aby dzięki Niemu stali się uczestnikami Jego misji (por. VD 15). „Tak jak Słowo Boże przychodzi do nas w ciele Chrystusa, w ciele eucharystycznym oraz w Pismach dzięki działaniu Ducha, może też być ono przyjęte i naprawdę zrozumiane jedynie dzięki owemu Duchowi” (VD 16). Jednomyślnie świadczą o tej roli Ducha w utrzymywaniu więzi z Pismem wielcy pisarze chrześcijańscy, a także teksty liturgiczne. Aby przyjąć Objawienie, zarówno umysł, jak i serce powinny pozostać otwarte na działanie Ducha Świętego, w którym jest możliwe pojęcie słowa Bożego obecnego w Piśmie (por. VD 25).

Egzegeta „rozwijający pieluszki Słowa” powinien więc od litery Pisma przejść (a raczej: wznieść się nad nią) do jego ducha⁴⁶; od sensu dosłownego do duchowego, którym jest „sens wyrażony przez teksty biblijne, kiedy się je czyta pod wpływem Ducha Świętego w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, które z niego wynika”⁴⁷. Temu odsłonięciu Objawienia czy też – wracając do pięknej metafory – rozwinięciu z pieluszek słowa służyć ma wiara Kościoła. „Ten głęboki sens Pisma Świętego, który dopiero jest «objawieniem» i treścią wiary, nie zależy bowiem od uznania jednostki, ale jest po części zobiektywizowany w naukach Ojców i teologii. W ten sposób w swoich podstawach jest dostępny po prostu przez przyjęcie wiary katolickiej, która, streszczona w Symbolu, jest zasadą wyjaśniania Pisma” (SBTH, s. 105). To, co autorzy natchnieni zobaczyli dzięki wierze, którą przeżywali we wspólnocie wiary, wymaga wiary włączzonej w życie Kościoła, by mogło być widziane. W rozdziale dotyczącym kwestii hermeneutycznych Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele* (powstałym za czasów przewodniczenia Ratzingera) przypomina, że „tylko wtedy jesteśmy wierni intencji tekstów biblijnych, kiedy staramy się odnaleźć w ich sformułowaniach wyrażaną przez nie rzeczywistość wiary, którą się łączy z doświadczeniem współczesnego wierzącego” (IBK II, A, 2; por. VD 37). Tekst staje się dostępny tylko dla tego, kto ma związek z tym, o czym on

⁴⁶ Por. R. Pietkiewicz, *Między „literą” a „Duchem”, czyli o poszukiwaniu równowagi w interpretacji Pisma Świętego*, „Scriptura Sacra” 2011, nr 15, s. 227-239. Autor artykułu widzi *Verbum Domini* właśnie w perspektywie zabiegania o równowagę między „literą” a „Duchem”, która we współczesnej katolickiej egzegezie przesunęła się w stronę „liter” (tamże, s. 238).

⁴⁷ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne, 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, II, B, 2 [dalej: IBK].

mówi, dlatego potrzeba odpowiedniej hermeneutyki, która uwzględni ten związek. Według autorów dokumentu rolę taką może pełnić właśnie hermeneutyka biblijna, oparta na wierze przeżywanej w Kościele (por. IBK II, A, 2). Związek między Słowem Bożym a wiarą (por. Rz 10,17) urzeczywistnia się w spotkaniu z Chrystusem, któremu powierza się życie; ale On jest wciąż obecny w historii w Kościele, który jest Jego ciałem, dlatego akt wiary jest zarówno aktem osobistym, jak i eklezjalnym (por. VD 25).

Należy więc odrzucić prywatną interpretację Pisma (por. 2 P 1,20-21) jako sprzeczną, po pierwsze, z naturą ksiąg biblijnych powstałych we wspólnocie wierzących (z czego wynika konieczność osobistego przeżywania przez egzegetę wiary w podmiocie, który zrodził Pisma), a po drugie, z tego powodu, że jeśli poza Kościołem nie ma dostępu do żywego Chrystusa, to w takim razie nie jest możliwe dotarcie do sensu słów Pisma Świętego, przez które to słowa „Bóg wypowiada tylko jedno Słowo, swoje jedyne Słowo, w którym wypowiada się cały” (KKK 102). Tylko Kościół zatem „jest rzeczywistym podmiotem poznania Jezusa”, w eklezjalnej „pamięci obecna jest przeszłość, dlatego że żyje w niej i jest obecny Chrystus”⁴⁸. Tam, gdzie jest Kościół jako Ciało Chrystusa, tam jest również Głowa Ciała, którą jest Chrystus; a chociaż Kościoła i Chrystusa nie można utożsamiać, nie wolno również ich rozdzielać, bowiem Kościół i Chrystus stanowią „całego Chrystusa”⁴⁹. Biblijne określenie „Ciało Chrystusa” nie jest poetycką metaforą czy ilustracją jedności socjologicznej, ale wyraża rzeczywistość nierozzerwalnej więzi Chrystusa z Kościołem (por.: Dz 9,5; Dz 26,15; 1 Kor 12,27; Ef 1,22-23; Kol 1,24). Apostoł Paweł nie mówi przecież o tym, że w Kościele jak w każdym organizmie istnieją współpracujące ze sobą członki, ale swoją analogię między ciałem i członkami odnosi do Chrystusa – tak jak jest z ciałem i członkami, tak jest z Chrystusem (por. 1 Kor 12,12). „Nowym podmiotem jest sam Chrystus, a Kościół nie jest niczym innym jak przestrzenią nowej jednostki podmiotowej, która tym samym jest czymś więcej niż tylko interakcją społeczną”⁵⁰. Na Kościół można patrzeć jak na „mieszkanie” Chrystusa na tym świecie, w którym gromadzi ludzi i czyni uczestnikami swojej dynamicznej obecności (PTPU, s. 58).

Interpretacja Biblii, co podkreślił Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini*, nie może zostać sprowadzona do procesu jedynie intelektualnego, owszem należy wymagać od egzegety życiowego zaangażowania i pełnego włączenia się w życie kościelne (por. VD 38), ponieważ tylko w taki sposób Bogu objawiającemu się zostać może okazane „posłuszeństwo wiary” (por.: Rz 1,5; 16,26; 2 Kor 10,5-6), wyrażające się ofiarą pełnego poddania umysłu i woli (por. DV 5).

⁴⁸ J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 95.

⁴⁹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” (O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła)*, Kraków [b.r.], nr 16.

⁵⁰ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 60.

Jeśli poszukuje się Słowa Bożego w księgach biblijnych, to przecież „Słowem, które otwiera drogę poszukiwania Boga i samo jest ową drogą – zauważył Ojciec Święty w przemówieniu do przedstawicieli świata kultury – jest Słowo rodzące wspólnotę”, które „nie wiecie drogą mistyki indywidualnej, ale wprowadza nas do wspólnoty wszystkich, którzy pielgrzymują w wierze”⁵¹. Bez tej wspólnoty Pismo Święte nie uzyska jedności i nie objawi sensu, który jednoczy wszystko, innymi słowy: „istnieją wymiary znaczenia Słowa Bożego i słów, które można odkryć jedynie żyjąc w komunii tego Słowa, które tworzy historię”⁵². Na drodze ku Objawieniu idzie się więc Drogą, czyli Chrystusem, a ponieważ On jest jeden, dlatego egzegeza musi dokonywać się w odniesieniu do jednego, czytelnego w całości Pisma Świętego i w Duchu Świętym, który „nie jest po prostu ideą, osobistą wizją interpretującego. Duch to Chrystus, a Chrystus jest Panem, wskazującym nam drogę” (VD 38).

KU OBJAWIENIU – DROGĄ MARYI

W sposób doskonały oczekiwana wzajemność między Słowem Bożym i wiarą zaistniała w Maryi Dziewicy, o czym dobitnie świadczy przede wszystkim misterium poczęcia Syna Bożego, które mogło się dokonać jedynie za przyjęciem przez wiarę Bożej obietnicy. Według św. Augustyna „Maryja jest bardziej błogosławiona przez to, że przyjęła Jezusa wiarą, niż przez to, że poczęła Go cieleśnie” (cyt. za: KKK 506); ale można by to samo powiedzieć również i tak: gdyby nie przyjęła Go wiarą (duchem), nie poczęłaby Go w ciele; albo, za Ojcami *Vaticanium Secundum*: „przy zwiastowaniu anielskim przyjęła sercem i ciałem Słowo Boże”⁵³. Poczęcie Syna Bożego w łonie Maryi to z jednej strony działanie Ducha Świętego, ale z drugiej współdziałanie człowieka, nawet jeśli ze strony ludzkiej miałyby to być tylko/aż – pozwalam sobie użyć określenia kardynała Leo Scheffczyka – „aktywna pasywność”⁵⁴. W każdym razie było „wołą Ojca miłosierdzia, aby Wcielenie poprzedziła zgoda Tej, która przeznaczona została na matkę, by w ten sposób, podobnie jak niewiasta przyczyniła się do śmierci, tak również niewiasta przyczyniła się do życia” (LG 56). Matka Pana nie była jedynie, jak

⁵¹ Benedykt XVI, *Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów: „Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga”* (12.09.2008), OR 2008, nr 10-11, s. 13.

⁵² Tamże, s. 14.

⁵³ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, nr 53 [dalej: LG]. Korzystam z wydania: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

⁵⁴ L. Scheffczyk, *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, tłum. J. Tumielewicz, Kraków 2004, s. 77.

chciał Luter, warsztatem, w którym Bóg pracował⁵⁵, nie była, mówiąc językiem bardziej współczesnym, osobowym inkubatorem do wynajęcia; owszem „została potraktowana – stwierdza ks. prof. Czesław Bartnik – przez Boga jako osoba, a nie jako rzecz. Religia w ogóle jest sprawą osób, a nie rzeczy”⁵⁶.

Ale przecież całe życie Tej, która zawiązała w pieluszki narodzonego z Niej Syna Bożego (por. Łk 2,7), można widzieć jako rozwijanie Objawienia z pieluszek wydarzeń i słów, wewnątrznie ze sobą powiązanych oraz wyjaśniających się wzajemnie (por. KKK 53), bowiem w Boskiej ekonomii Objawienia czyny dokonywane przez Boga ujawniają i potwierdzają sprawy wyrażone w słowach, a słowa obwieszczają czyny i wydobywają zawartą w nich tajemnicę (por. DV 2). Ewangelista Łukasz ukazuje Maryję rozważającą i chowającą wszystko w swoim sercu (por. Łk 1,29; 2,19.51), według niego Matka Pana prowadzi wewnętrzny dialog ze słowem, które usłyszała, a także zestawia ze sobą słowa i wydarzenia, łączy je i z pojedynczych elementów tworzy całość. Autor natchniony przypisywał Maryi – pisał Joseph Ratzinger – „rozumiejące, rozważające zapamiętywanie, które w Ewangelii Jana będzie potem, w czasie Kościoła, odgrywało tak wielką rolę w dokonywanym przez Ducha rozwoju orędzia Jezusowego”⁵⁷. W takim razie wolno zauważyć, że już samo Pismo Święte wskazuje, że Kościół od samego początku w swojej refleksji nad Matką Bożą szedł Jej śladami, a Maryja, jak zauważył francuski filozof Jean Guitton, „której rozważania rozwijały się w miarę upływu czasu, stała się przedmiotem rozważań rozwijających się w miarę upływu wieków”⁵⁸.

Więcej jeszcze: Kościół musi iść drogą Maryi nie tylko w mariologii, ale w interpretacji całego Objawienia⁵⁹. Ewangelisci, choć pewnie nieświadomie, szli śladami Matki Bożej, która jako pierwsza wytyczyła szlak temu, co dziś można by nazwać chrześcijańską egzegezą. Szczególnie mocno specyficzny rys tejże odbił się w tzw. Ewangeliiach Dzieciństwa, w których autorzy natchnieni bazowali na sprzężeniu zwrotnym pomiędzy słowem a wydarzeniem: historie przez

⁵⁵ M. Luter, *Komentarz do „Magnificat” (1521)*, w: *Teksty o Matce Bożej. Chrześcijaństwo ewangeliczne* (Beatam Me Dicent..., 10), tłum. E. Adamiak i in., red. serii: S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 2000, s. 135.

⁵⁶ C. Bartnik, *Matka Boża* (Biblioteka Katedry Teologii Historycznej, 1), Lublin 2012, s. 81.

⁵⁷ J. Ratzinger (Benedykt XVI), H. Urs von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymański, Kraków 2007, s. 61.

⁵⁸ J. Guitton, *Maryja*, tłum. T. Dmochowska, Warszawa 1956, s. 32. Można nawet za włoskim dziennikarzem Vittorio Messori sformułować swego rodzaju mariologiczną zasadę metodologiczną: „Ta Dziewica, «która rozważa», domaga się na temat swego istnienia spokojnego przemyślenia” (V. Messori, *Opinie o Maryi. Fakty, poszlaki, tajemnice*, tłum. J. Skoczylas, R. Skrzypczak, Warszawa 2007, s. 365).

⁵⁹ Benedykt XVI zachęcał do rozważania związku między Maryją i pełnym słuchaniem Słowa Bożego, co niniejszym staram się czynić. Według Ojca Świętego również naukowcy powinni zgłębiać relację między mariologią i teologią słowa, bo może z tego wyniknąć korzyść nie tylko dla życia duchowego, ale i dla studiów teologicznych i biblijnych (por. VD 27).

nich opisane stanowiły wypełnienie słowa zapowiadanego w Starym Testamencie, z kolei słowo prorocze pozwalało uchwycić sens, jeśli wolno się tak wyrazić, „wydarzającego się wydarzenia”. Można więc mówić o „interpretującym Słowie Bożym z jednej strony” oraz o „interpretującej historii” z drugiej strony, które – podkreślał Benedykt XVI w poświęconej dzieciństwu Jezusa trzeciej części swojej książki – „pozostają ze sobą w obustronnej relacji: słowo Boże uczy, że wydarzenia zawierają dotyczącą wszystkich «historię zbawienia». Same jednak wydarzenia ze swej strony wyjaśniają słowo Boże i umożliwiają poznanie konkretnej rzeczywistości, ukrytej w poszczególnych tekstach”⁶⁰. W tym wzajemnym związku raz jeszcze uwidacznia się różnica między wydarzeniem zawsze większym od słowa, które najpierw zapowiadało wydarzenie, a potem próbuje je opisać. To dlatego w Starym Testamencie słowa nie ujawniają swojego najgłębszego sensu, nie mają – powie Ratzinger – „swego pana”, a „rzeczywisty właściciel tekstów każe jeszcze czekać na siebie” (JN III, s. 31). Właśnie na tym polega chrześcijańska egzegeza, że w pełni wierna pierwotnemu słowu Pisma, potrafiła tym oczekującym słowom przyporządkować właściciela. „Dopiero nowe wydarzenia nadają słowom ich pełny sens, i na odwrót: wydarzenia mają trwałe znaczenie, ponieważ ich źródłem są słowa, wydarzenia są spełnionym słowem” (JN III, s. 35-36).

Maryja, która przyjęła przeciw Objawienie Boga w sposób doskonały (jako Łaski Pełna, Niepokalanie poczęta, cała święta, jakby utworzona przez Ducha Świętego, ukształtowana jako nowe stworzenie, pierwowzór Kościoła, który w Niej osiąga już swoją doskonałość; por. LG 56, 63 i 65), dzięki czemu Słowo Boże stało się ciałem, musiała je potem przyjmować i wnikać w nie, i przeżywać całą sobą, i słuchać Go coraz bardziej i głębiej, oczywiście ciągle w Duchu Świętym. Kiedy Bóg stał się prawdziwym człowiekiem, można powiedzieć, że wszystko zostało już „wypowiedziane” Jego słowami i czynami; a jednak zawinięty w pieluszki natury ludzkiej, będzie musiał być dopiero rozwijany, bo nie przestał przecież być prawdziwym Bogiem! Dlatego miecz Objawienia będzie zagłębiał się w Jej serce (por. Hbr 4,12), ba! Syn „sam, jako pierwszy – według słów bazylejskiego teologa – wywija mieczem, który musi Ją przeniknąć”⁶¹. Autor Ewangelii zostawił nam tego świadectwo, na przykład w scenie odnalezienia Dwunastoletniego w „sprawach Ojca” (por. Łk 2,41-50). Nawet dla Niej – medytował Benedykt XVI – „na tamtą chwilę słowa Jezusa są zbyt wielkie. Także wiara Maryi jest wiarą «w drodze», wiarą, która coraz bardziej pogrąża się w ciemnościach i przedzierając się przez nie, musi dojrzeć. Maryja nie rozumie

⁶⁰ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 30 [dalej: JN III].

⁶¹ J. Ratzinger (Benedykt XVI), H. Urs von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 96.

słów Jezusa, jednak zachowuje je w swoim sercu i pozwala mu stopniowo dojrzewać” (JN III, s. 166).

Oto swego rodzaju maryjny testament, który nam, duchowym synom Matki i Kościoła, wskazuje drogę, którą będziemy musieli przejść w osobistej i eklezjalnej pielgrzymce wiary, bez której nie da się dotrzeć do Objawienia. On uważa nas – dodaje słowa zachęty papież – „za zdolnych do wielkich rzeczy. Wierzyć znaczy poddać się tej wielkości i powoli do niej dorastać” (JN III, s. 167). Jeśli, analogicznie do poczęcia Słowa Bożego w łonie Maryi, Słowo Boże stało się ludzką mową w łonie Kościoła (w obu przypadkach dokonuje się to mocą Ducha Świętego – por. VD 19), to teraz jest czas na rozwijanie z pieluszek słów ludzkich tego Objawienia, które już się wydarzyło i którego świadectwo już jako Kościół otrzymaliśmy. Idziemy jako Kościół drogą Maryi, którą Ona przeszła do końca; by się znaleźć na tej drodze, nie wystarczy egzegeza dokonywana jedynie „za biurką”, oddzielona od egzystencjalnej pielgrzymki wiary; nie można tą drogą iść z pominięciem eklezjalnego wymiaru wiary, bo skoro Pismo zrodziło się w łonie wspólnoty wierzących, to znaczy, że „Biblia jest księgą Kościoła, a z jej immanencji w życiu kościelnym rodzi się również jej prawdziwa hermeneutyka” (VD 29)⁶². Najgłębszymi interpretatorami Pisma Świętego byli święci (por. VD 48) i dlatego – dodaje Benedykt XVI, a słowa te w świetle niniejszego artykułu nie będą zaliczone do jedynie pobożnych ozdobników czy pietystycznej gadaniny⁶³ – „świętość w Kościele jest hermeneutyką Pisma, od której nikt nie może abstrahować [...]. Uczenie się od nich jest niezawodną drogą do żywej i skutecznej hermeneutyki słowa Bożego” (VD 49).

ZAKOŃCZENIE

Z różnicy między Objawieniem a Pismem Świętym, którą wielokrotnie podkreślał Joseph Ratzinger, trzeba zdawać sobie sprawę, ponieważ świadomość tego ma nie do przecenienia wpływ zarówno na obcowanie ze Słowem Bożym (naukowa interpretacja nie stanowi wyjątku od tej reguły), jak i na jego głoszenie. Egzegeci, jeśli nie wezmą jej pod uwagę, a co za tym idzie – nie wyciągną koniecznych do zastosowania w interpretacji Pisma Świętego wniosków – nie będą w stanie dotrzeć do najgłębszego i zarazem życiodajnego sensu ksiąg natchnionych, będą za to, mówiąc kolokwialnie, „bili pianę”, a mówiąc za językiem dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej – upodobnią egzegezę do „biegu wody, która ginie w piasku analizy hiperkrytycznej” (IBwK, Zakończenie). Z kolei duszpasterzom i kaznodziejom nie uda się otworzyć wierzących na spo-

⁶² Dlatego jednym z elementów hermeneutyki wiary jest uwzględnienie żywej Tradycji całego Kościoła (por.: DV 12; VD 34).

⁶³ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 65.

tkanie ze Słowem żywym, którym jest oczywiście sam Chrystus, żyjący i mówiący w swoim Kościele.

Zrozumienie, czym jest Objawienie, a czym Pismo Święte, stanowi również dobry punkt wyjścia do zrozumienia roli Tradycji, której konieczność istnienia można wywieść już z samego faktu braku tożsamości między Objawieniem a Pismem (por. PTPU, s. 51). Tradycja w tej perspektywie okazuje się niezbędną nie tylko dla prawidłowej interpretacji Pisma, ale również jako nosicielka Objawienia – nie „drugie źródło” obok Pisma, ale podmiot, w którym i dzięki któremu pamięć Kościoła może się rozwijać i pogłębiać. Właśnie „tradycja kościelna jest tym transcendentnym podmiotem, w którego pamięci obecne jest to, co przeszłe”, a co z biegiem czasu i w Duchu Świętym „można lepiej zobaczyć i zrozumieć” dzięki procesowi, „w którym pamięć uświadamia sobie siebie samą”⁶⁴ czy też „wchodzi w swe własne wnętrze”⁶⁵. Mimo że przeszłość się nie zmienia, to jednak wzrasta, ponieważ w tych samych słowach odkrywamy jedno Słowo:

„W Chrystusie Bóg dał nam swojego Syna, dał nam siebie samego, całe swoje Słowo. Więcej nie mógł już dać. W tym sensie objawienie jest zamknięte. Ale ponieważ Słowem tym jest sam Bóg, a wszelkie słowa odsyłają do Słowa, dlatego nigdy nie jest Ono tylko przeszłością, lecz również teraźniejszością i przyszłością, zakorzeniem naszego życia w wieczności i otwarciem się na nią – gwarancją rzeczywistego życia, które jest silniejsze niż śmierć” (DJCh, s. 88-89).

Dlatego słuszne jest przekonanie, że Słowo Boże, które przemawia do czytelnika w „Piśmie Świętym jako natchnione świadectwo Objawienia”, wraz „z żywą Tradycją Kościoła stanowi najwyższą regułę wiary” (por.: VD 18; DV 21), przy czym, co warto zauważyć, na wyraz Tradycji składają się jeszcze symbole wiary, liturgia i episkopat, które razem z mającym pierwszeństwo Pismem tworzą swe go rodzaju „czworobok Ratzingera”⁶⁶.

RELATION BETWEEN THE REVELATION AND THE HOLY SCRIPTURE ACCORDING TO JOSEPH RATZINGER (BENEDICT XVI)

Summary

Joseph Ratzinger strongly emphasized the difference between the Revelation and the Holy Scripture. The divine Revelation can not be made equal with the letter of the Bible for in fact it is Christ himself who is the Revelation. The reality of the Revelation considered as an event is previous to the biblical account of this event and deeper than the latter. It means that the Revelation is always greater than the Scriptures themselves. Considering

⁶⁴ J. Ratzinger, *Patrzeć na przebitego*, s. 28.

⁶⁵ J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 100.

⁶⁶ Por. B. Ferdek, *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia theologiae fundamentalis” 2010, t. 1, s. 179. (Taka koncepcja Objawienia ma według Ratzingera znaczenie w dążeniach ekumenicznych – por. tamże, s. 180).

the Revelation and the Scriptures equitable means undermining the essence of the Christian faith which therefore becomes “religion of the Book” instead of being religion of the living Word. Understanding, what the Revelation and what the Holy Scripture is, is also a good starting point for taking into account the role of Tradition.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, Joseph Ratzinger, Objawienie, Pismo Święte, litera, duch, interpretacja, egzegeza, Chrystus, Bóg, człowiek, Maryja, Kościół, Tradycja, *Dei verbum*, Sobór Watykański II, *Verbum Domini*.

Keywords: Benedict XVI, Joseph Ratzinger, Revelation, Holy Scripture, letter, spirit, interpretation, exegesis, Christ, God, man, Mary, Church, Tradition, *Dei verbum*, the Second Vatican Council, *Verbum Domini*.

Monika Owsianka*
WTL UŚ, Katowice

WYMAGAJĄCA MIŁOŚĆ. WYBRANE ASPEKTY TEOLOGII BOŻEGO OJCOSTWA W PRZESŁANIU JANA PAWŁA II DO MŁODZIEŻY

Tłem niniejszych badań są dwie wielkie sprawy. Pierwszą z nich, w perspektywie bliższej, jest kanonizacja papieża Jana Pawła II (27 kwietnia 2014 r.). Drugą – w perspektywie dalszej – stanowi ogłoszony już przez papieża Franciszka i planowany w Krakowie Światowy Dzień Młodzieży w 2016 roku. Oba wydarzenia scala osoba papieża Polaka; oba są adresowane do ludzi młodych. W tym kontekście warto więc skierować uwagę na przesłanie Jana Pawła II do młodzieży – przesłanie, w którym Bóg Ojciec jawi się jako *Wymagająca Miłość*.

„Miłość” to słowo niezwykle nośne, pojemne, obecne niemal we wszystkich dziedzinach. Zauważmy: o miłości śpiewają soliści i zespoły reprezentujące wszelkie gatunki muzyczne; piszą o niej znani poeci, ale miłosne wiersze często powstają i pod piórami (sprayami) anonimowych (podwórkowych) twórców. Pisarze, prowadząc nas przez meandry ludzkich uczuć, mają nadzieję, że ich książki odniosą czytelniczy sukces. Reżyserzy i scenarzyści w kadrze kamery pokazują namiętną więź mężczyzny i kobiety, bezwarunkową relację dziecka i rodziców, pełne poświęcenia oddanie sprawie ojczyzny, wierność przyjaciół, zaufanie Bogu. Podobnie aktorzy dramat miłości odgrywają na deskach teatrów, a jej piękno niezmiennie na przestrzeni dziejów pozostaje inspiracją artystów malarzy i rzeźbiarzy.

„Człowiek nie może żyć bez miłości”¹. Miłość towarzyszy ludzkiemu życiu od poczęcia aż do śmierci², a nawet... dłużej. Bo „miłość nigdy nie ustaje” – jak uczy św. Paweł (1 Kor 13,8), a jego słowa warto rozważać w kontekście całego

* Monika Owsianka (ur. 1983) – mgr lic. kan., prezes KSM AK, nauczycielka religii w Imielinie, doktorantka w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: monikaowsianka@interia.pl.

¹ RH, nr 10.

² Miłość ludzka podlega prawom rozwoju: od dziecięcej, jeszcze niedojrzałej, ku dojrzałości. Por. G. Malcher, *Wychowanie do miłości – rodzina szkołą miłości*, w: *Wychowanie w rodzinie*, red. F. Adamski, Kraków 2010, s. 175-192.

staro- i nowotestamentalnego przesłania o Bożej Miłości. W tej bogatej biblijnej rzeczywistości znajdujemy i słynne słowa umiłowanego ucznia Jezusa – św. Jana Ewangelisty: „Bóg jest miłością” (1 J 4,8)³. Zdanie to stanowi fundament wiary chrześcijańskiej i w istotny sposób determinuje chrześcijańskie życie. Dlatego, mimo świadomości, że prawda ta zawsze będzie przerastać nasze jej zrozumienie, próba docierania do głębi treści zawartej w tych trzech (!) słowach jest zadaniem teologii. Miłość to imię Boga. Między Miłością a Bogiem można postawić znak równości, bo Miłość – jak przekonuje ks. prof. Jerzy Szymik – „jest naturą Boga, czyli tym, z czego jest Bóg”⁴.

KLUCZ HERMENEUTYCZNY PRZESŁANIA JANA PAWŁA II DO MŁODYCH

Przekonanie o potężnym ładunku treściowym i emocjonalnym zdeponowanym w słowach „Bóg jest miłością” wyrażał papież Jan Paweł II zwłaszcza wówczas, gdy kierował swoje przesłanie do ludzi młodych. Metodologicznie kluczowe tu pojęcie „przesłanie” ma różne słownikowe znaczenia⁵. W przypadku nauczania Jana Pawła II termin ten należałoby najprościej i najszerzej rozumieć jako najistotniejszą treść, którą papież przekazuje młodemu człowiekowi, z nadzieją, że ten zrozumie ów przekaz i zastosuje w życiu.

W relacji papież – młodzi nie bez znaczenia było doświadczenie ludzi młodych (które w pełni doceniali), że „Ojciec Święty” w nich pokłada nadzieję i im ufa, nawet wtedy (a może zwłaszcza wtedy), gdy jest wobec nich wymagający. Młodzi mieli w papieżu nie „kolegę”, lecz nauczyciela, wychowawcę, przyjaciela⁶. Dlaczego Jan Paweł II był przez młodzież tak uważnie słuchany (w szerokim

³ Uczeń ks. prof. Jerzego Szymika, ks. Janusz Chyła, analizując encykliki papieża Jana Pawła II w swojej pracy doktorskiej, porusza także wątek Bożej miłości. Pisze: „Prawda o Bogu, który jest miłością (por. 1 J 4,8) dotyczy Jego wewnętrznego życia – *Deus in se*, oraz Jego stosunku względem człowieka – *Deus per nos*. Obie rzeczywistości w swoim źródle tożsame – Bóg i miłość – są tajemnicą. Jednym z wyrazów miłości Boga względem człowieka jest wpisanie w ludzkie serce tęsknoty za tą tajemnicą” (J. Chyła, *Jezus Chrystus Jana Pawła II. Chryzologia jako klucz hermeneutyczny do misterium istnienia i zbawienia*, Pelplin 2007, s. 45).

⁴ J. Szymik, *O cudzie Wcielenia, czyli o tym, że Boga i człowiekowi cudownie jest być razem*, Katowice 2001, s. 33.

⁵ *Słownik języka polskiego PWN* (red. M. Szymczak, t. 2: L-P, Warszawa 1999, s. 959) wskazuje na następujące znaczenie pojęcia „przesłanie”: „zakończenie utworu poetyckiego, będące dedykacją lub bezpośrednim zwrotem do określonej osoby”.

⁶ Zob. A. Szostek, *Mistrz i Nauczyciel*, w: *Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II. Studium wybranych problemów*, red. P. Marzec, J. Nikołajew, Tomaszów Lubelski–Lublin 2009, s. 13-16; A. Rynio, *Pedagogiczna przejrzystość Jana Pawła II*, w: *Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II*, s. 23-30.

gronie adresatów papieskiego przesłania mieści się także tzw. pokolenie JPII)⁷ Bo w jego przesłaniu nie było fałszu (na który młodzież jest tak wrażliwa). Żył tym, co głosił, i Tym, którego głosił. Nie dawał namiastki duchowego przeżycia, lecz odważnie prowadził do prawdy; jego wskazówki nie były tanimi zamiennikami, sztucznie (populistycznie) barwionym produktem ideologicznym, lecz nauczaniem popartym autentycznym doświadczeniem i własnym życiem: najpierw wymagał od siebie, potem od młodych, a przede wszystkim wskazywał na najważniejsze – *Wymagającą Miłość*.

Można się zastanawiać, dlaczego papież, zwracając się – czy to w słowie głoszonym, czy pisanim – do młodzieży, ze wszystkich obrazów Boga Ojca najbardziej eksponuje *Wymagającą Miłość*? Być może dlatego, że relacja z ojcem z okresu dzieciństwa może determinować wyobrażenie Boga Ojca w kolejnych latach życia⁸. Pod tym kątem warto przyjrzeć się papieskiej biografii i relacji Karola Wojtyły z ojcem, kapitanem Wojska Polskiego⁹. Warto także przesłanek papieskiego nauczania szukać w dalszych losach Karola Wojtyły, kiedy jako etyk i filozof wykląda na temat moralnych powinności człowieka¹⁰. Już wówczas akcentuje związek miłości i odpowiedzialności. Bóg kocha i właśnie dlatego, że kocha, stawia wymagania. O prawdzie tych słów Wojtyła przekonuje się osobiście przez całe życie: ubóstwo od najmłodszych lat, wczesna śmierć najbliższych¹¹, okrucieństwo wojny, a w jej trakcie ciężka praca fizyczna¹² i rodzące się powołanie do kapłaństwa, trudna droga naukowa (nieuznanie doktoratu na

⁷ Pokolenie JPII stało się fenomenem społecznym i kulturowym. Na ten temat powstały m.in. następujące prace: *JPII. Pokolenie czy mozaika wartości?*, red. P. Ruszkowski, J. Bieliński, A. Figiel, Poznań–Warszawa 2006; T. Szawiel, *Pokolenie JPII. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, Warszawa 2008; *Pokolenie JPII. Dylematy światopoglądowe młodzieży*, red. J. Koralewicz, P. Ruszkowski, J. Bieliński, A. Figiel, Poznań 2010.

⁸ Erich Fromm w rozdziale pt. *Matriarchat a męskie stworzenie świata*, analizując myśl Bachofena, pisze o tzw. kompleksie patrycentrycznym, rozumianym jako struktura psychiczna, której ośrodkiem jest stosunek do ojca. Dziecko od najmłodszych lat dokonuje introjekcji ojca jako reprezentanta nakazów moralnych, a to stanowi mocny czynnik kształtowania się jego świadomości. E. Fromm, *Miłość, pleć i matriarchat*, tłum. B. Radomska, G. Sowinski, Poznań 1999², s. 46-50.

⁹ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Kraków 2002², s. 61-62.

¹⁰ Tamże, s. 25.

¹¹ Karol Wojtyła od najmłodszych lat przeżywał dramatyczne sytuacje, które hartowały jego charakter. Do nich należy śmierć matki, brata, a wreszcie ojca. Te śmierci przeplatały okres jego dojrzewania, boleśnie naznaczając ten czas. I tak, gdy Wojtyła miał 9 lat, na krótko przed jego Pierwszą Komunią Świętą, zmarła matka (13 kwietnia 1929 r.). Trzy lata później (5 grudnia 1932 r.), w wieku 26 lat na szkarlatynę zmarł jego brat Edmund, lekarz z zawodu, a 18 lutego 1941 r. zmarł ojciec. Zob. J. Wilkońska, *Wielcy ludzie Kościoła. Jan Paweł II*, Kraków 2011, s. 9-17, 35-43.

¹² Zob. *Jan Paweł II. Pielgrzym nadziei. Jestem z wami*, red. J. Fronczak, Warszawa 2005, s. 36-38.

uczelnii zagranicznej ze względu na brak środków)¹³. Takie koleje losu naznaczyły życie Jana Pawła II, co nie pozostało bez wpływu na kształtowanie jego charakteru, w tym wrażliwości na ludzi młodych.

Miłość, która stawia wymagania, w ujęciu Jana Pawła II, rozpoczyna się w akcie stwórczym, by przez późniejsze wydarzenia zbawcze nadać ludzkiemu życiu pełny sens. W Orędziu na II Światowy Dzień Młodzieży papież przypomina, po pierwsze, o samej odwiecznej miłości Boga Ojca, który jest Miłością i który tą miłością od zawsze miłuje każdego człowieka; po drugie, o stworzeniu człowieka dla miłości oraz o tym, że Bóg podzielił się Miłością odwieczną z człowiekiem poprzez wydanie Syna na śmierć (z powodu Miłości!), „abyśmy mogli się z Nim pojednać, abyśmy żyli zjednoczeni z Nim w miłości, która nie ma końca”¹⁴.

Papieskie spojrzenie na Boga Ojca jako *Wymagającą Miłość* znajduje źródło w tekstach biblijnych. Ciekawym tropem badawczym są podkreślające rys Boga-Miłości tytuły orędzi Jana Pawła II na Światowe Dni Młodzieży, które zarazem stanowiły ich zasadnicze motto. I tak zgromadzonym na II Światowym Dniu Młodzieży w Buenos Aires w 1987 roku towarzyszyły słowa św. Jana: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam” (1 J 4,16), natomiast „Ojciec miłuje was” (J 16,27) to przesłanie XIV Światowego Dnia Młodzieży, obchodzonego w 1999 roku w diecezjach¹⁵. *Ojciec – Wymagająca Miłość* to przesłanie audiencji generalnej z 7 kwietnia tegoż roku¹⁶; nadto w tym samym roku pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny także została poświęcona tajemnicy Bożej Miłości i odbyła się pod hasłem „Bóg jest miłością” (J 4,8)¹⁷.

W tym miejscu warto przypomnieć, że Jan Paweł II wprowadził Kościół w nowe tysiąclecie naszej religii, a obchody jubileuszu chrześcijaństwa poprzedziły lata przygotowań, wśród których rok 1999 został poświęcony tajemnicy Bożego ojcostwa z akcentem na obraz Boga-Miłości. By uzyskać pełny obraz Boga-Miłości kreślony przez papieża, należałoby przeanalizować wszystkie teksty Jana Pawła II, które kierował do młodzieży¹⁸, zwłaszcza *List apostolski*

¹³ Na temat studiów w Rzymie oraz samej rozprawy doktorskiej zob. G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 110-118.

¹⁴ Jan Paweł II, *Orędzie na II Światowy Dzień Młodzieży* (30.11.1986), nr 2.

¹⁵ Zob. Jan Paweł II, *Młodzież nadzieją Kościoła. Orędzia na Światowe Dni Młodzieży*, Warszawa 2005; tenże, *Młodzież solą ziemi i światłem świata. Światowe Dni Młodzieży*, Warszawa 2005.

¹⁶ W niniejszym artykule korzystam z wersji opublikowanej na stronie www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_07041999.html [dostęp: 29.01.2014].

¹⁷ W wielu tekstach z tamtych czerwcowych dni pojawia się myśl o Bogu, który kocha i stawia wymagania. Zob. *Bóg jest Miłością. Materiały pomocnicze na rekolekcje ewangelizacyjne i czas pielgrzymki Ojca Świętego do Ojczyzny* (Biblioteka Trzeciego Tysiąclecia), red. R. Knapik, Katowice 1999; *Leksykon pielgrzymek Jana Pawła II*, red. A. Jackowski, I. Soljan Kraków 2005, s. 499-503.

¹⁸ Całe nauczanie Jana Pawła II zostało wydane w kolekcji Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 1-16, Kraków 2006. Kolekcja obejmuje wszystkie ważne dokumenty, przemówienia i homilie, które

do młodych całego świata *Parati semper*¹⁹, jego orędzia i przemówienia, przygotowywane czy głoszone z okazji wspomnianych Światowych Dni Młodzieży, w czasie Roku Młodzieży, a też podczas katechez środowych, przed modlitwą Anioł Pański lub w czasie podróży apostołskich²⁰. Nie sposób zapomnieć o poetyckiej duszy papieża Jana Pawła II, który także poprzez wiersze trafiał do młodych i całego Kościoła. W niniejszym artykule ograniczono się do analizy kilku tekstów, w których rys Boga Ojca jako *Miłości Wymagającej* jest najwyraźniejszy. Wybrane zostały dwa orędzia na Światowe Dni Młodzieży²¹, *List apostołski do młodych Parati semper*, przemówienie zatytułowane *Ojciec – Wymagająca Miłość*, wygłoszone 7 kwietnia 1999 roku podczas audyencji generalnej.

Lektura tych tekstów dowodzi, że *Wymagająca Miłość* stanowi klucz hermeneutyczny przesłania Jana Pawła II do młodych. W zależności od kontekstu słowo to jest pisane wielką lub małą literą: jeżeli papież ma na myśli miłość pochodzącą od Boga, wówczas posługuje się wielką literą; jeżeli z kolei akcentuje ludzki wymiar miłości, wówczas to słowo zapisuje literą małą. Ze względu na odniesienie do Boga Ojca w niniejszym opracowaniu najczęściej pojawia się ta pierwsza wersja.

Zasadnicze pytanie brzmi: dlaczego lub na jakiej podstawie *Wymagająca Miłość* może być uznana za trzon papieskiego przesłania do młodych na temat Boga Ojca? I dalej: na czym polega, czym się charakteryzuje i czego w teorii oraz praktyce dotyczy *Wymagająca Miłość*?

By zbadać tę problematykę, warto zastosować metodę samego Jana Pawła II. W pierwszej kolejności polega ona na sięganiu do Pisma Świętego i konfrontowaniu słowa natchnionego z życiem. Papież wyjaśnia młodym słowo Boże, chętnie cytując księgi biblijne, zwłaszcza Księgę Rodzaju, wybrane księgi pro-

wyłosił Ojciec Święty. Edycję rozpoczyna tom zawierający 14 encyklik. W kolejnych tomach znalazły się adhortacje, listy i konstytucje apostołskie, orędzia, przesłania, przemówienia okolicznościowe, katechezy wygłaszane podczas audyencji generalnych, a także 104 papieskie pielgrzymki oraz modlitwy i rozważania (Anioł Pański, droga krzyżowa, różaniec i inne). Ciekawą inicjatywą jest także ZiBaTePa, czyli zintegrowana baza tekstów papieskich, dostępna na stronie www.nauczaniejp2.pl.

¹⁹ List ten należy do tzw. nowatorskich pomysłów Jana Pawła II. To jego autorski pomysł, by pisać listy otwarte do wybranych osób, grup, środowisk. Wśród wielu listów warto wymienić: *List do biskupów, kapłanów, rodzin zakonnych i wiernych Kościoła katolickiego o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia Salvifici doloris* (11.02.1984), *List do rodzin z okazji Roku Rodziny Gratissimam sane* (2.02.1994), *List do dzieci w Roku Rodziny Tra pochi Giorno* (13.12.1994), wreszcie wspomniany *List do młodych Parati semper* (31.03.1985).

²⁰ Przesłanie Jana Pawła II samo w sobie stanowi rozległy obszar badawczy. Przed niebezpiecznym, tj. wybiórczym odczytywaniem nauczania papieża, przestrzega m.in. o. Maciej Zięba, zwracając uwagę na fakt, że przekaz Jana Pawła II „zawsze ma wymiar uniwersalny i wymyka się politycznym interpretacjom” (M. Zięba, *Niezwykły pontyfikat*, Kraków 1997, s. 78).

²¹ Godne uwagi są dwa opracowania: E. Tkocz, *Chrześcijańska formacja młodzieży w świetle orędzi Jana Pawła II na Światowe Dni Młodzieży*, Katowice 2005; oraz M. Łokaj, *Powołanie młodych do bycia nadzieją Kościoła w świetle Orędzi Jana Pawła II do młodzieży*, Lublin 2001.

rockie, mądrościowe, Ewangelie, Listy św. Pawła i św. Jana oraz Apokalipsę. Charakterystycznym znamiem nauczania Jana Pawła II jest antropologia chrystocentryczna²². Polega ona na ukazywaniu, kim jest człowiek, poprzez odniesienie do Chrystusa. „Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa” – to zdanie, wygłoszone 2 czerwca 1979 roku na Placu Zwycięstwa w Warszawie, w czasie pierwszej pielgrzymki papieża do Ojczyzny, jest motywem przewodnim jego antropologii i jak najbardziej odnosi się do młodych współczesnego świata.

Papieskie ujęcie Miłości jest zakorzenione w mającej dwa tysiące lat tradycji chrześcijaństwa, która Janowe słowa „Bóg jest miłością” odnosi do Trójjedynego. Miłością jest Ojciec, Obliczem Miłości – Jezus Chrystus; Duch Święty zapala Miłość w Trójcy. Jeżeli zatem Bóg Trójjedyny ofiaruje młodemu człowiekowi wszystko, czyli Siebie – Miłość, to odpowiedzią ze strony człowieka jest przyjęcie tego największego Daru.

BÓG OJCIEC JAKO WYMAGAJĄCA MIŁOŚĆ. STARY TESTAMENT

Jan Paweł II, nauczając o Bogu Ojcu podczas audiencji generalnej 7 kwietnia 1999 roku, sięga do tekstów starotestamentalnych. Rys *Miłości Wymagającej* szczególnie mocno oddają fragmenty: Iz 45,10-11, Prz 3,12, Ml 3,17, Ml 3,22, Pwt 8,6-7, Pwt 30,15-16. Jan Paweł II bierze pod uwagę kontekst kulturowy Starego Testamentu i wiąże władzę ojca z władzą Boga, który jest Ojcem. Zauważa, że „władza ojca jest absolutna i stanowi punkt odniesienia dla opisu władzy Boga Stwórcy, któremu nie wolno się przeciwstawiać”²³.

Aby jaśniej zarysować tę tezę, korzysta z tekstów prorockich, m.in. Księgi Izajasza: „Biada temu, kto mówi ojcu: Coś spłodził? albo niewieście mówi: Co urodziłaś? Tak mówi Pan, Święty Izraela i jego Twórca: Czyż wy Mnie będziecie pytać o moje dzieci i dawać Mi rozkazy co do dzieła rąk moich?” (Iz 45,10-11). Papież podkreśla nieocenioną rolę ojca: pomoc dziecku, która zakłada nawet surowe upomnienie, jeżeli zajdzie taka potrzeba. Dalej sięga do fragmentu Księgi Przysłów: „Bowień karcie Pan, kogo miłuje, jak ojciec syna, którego lubi” (Prz 3,12), a także cytuje proroka Malachiasza: „Bóg jest dla swych dzieci łaskawy i litościwy” (Ml 3,17), jednak Jego miłość jest wymagająca: „Pamiętajcie o Prawie mego sługi, Mojżesza, któremu na Horebie poruczyłem ustawy i zarządzenia dla całego Izraela” (Ml 3,22). Słowa o Bożym Prawie papież wiąże bezpośrednio z Bogiem – *Miłością Wymagającą*, dlatego pisze: „Prawo, które Bóg przekazuje

²² W literaturze wzmiankuje się o antropologii *chrystycznej* Jana Pawła II. Godne uwagi są publikacje teologicznofundamentalne autorstwa m.in. M. Ruseckiego i K. Parzych. Zob. K. Parzych, *Chryścijańska antropologia podstawą misji ewangelizacyjnej Kościoła w myśli Jana Pawła II*, w: *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej (Biblioteka Teologii Fundamentalnej 1), Lublin–Kielce–Kraków 2006, s. 183-195.

²³ Jan Paweł II, Audiencja generalna dnia 7.04.1999, nr 1.

swemu ludowi, nie jest ciężarem narzuconym przez tyrana, lecz wyrazem ojcowskiej miłości, która wskazuje człowiekowi słuszny sposób postępowania oraz warunki, jakie musi spełnić, by stać się dziedzicem Bożych obietnic²⁴. Jakby na poparcie tych słów cytuje fragment z Księgi Powtórzonego Prawa: „Strzeż więc nakazów Pana, Boga twego, chodząc Jego drogami, by żyć w bojaźni przed Nim. Albowiem Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi pięknej, ziemi obfitującej” (Pwt 8,6-7).

Jan Paweł II zauważa, że Prawo, będące wyrazem przymierza Boga Ojca z Izraelem, jest uwarunkowane miłością. Co więcej, przypomina, że jego przekroczenie wiąże się z bolesnymi konsekwencjami, ale nawet nimi, jak twierdzi papież, „zawsze kieruje logika miłości”²⁵. Puentą domykającą te rozważania są słowa *Katechizmu Kościoła katolickiego*: „Odkrywając wielkość miłości Boga, nasze serce zostaje wstrząśnięte grozą i ciężarem grzechu; zaczyna obawiać się, by nie obrazić Boga grzechem i nie oddalić się od Niego” (nr 1432). Zwracając się do młodych, Jan Paweł II uświadamia im pewną prawidłowość: im bardziej człowiek zbliża się do Ojca, tym większe otrzymuje błogosławieństwo; im bardziej się od Niego oddala, tym głębiej wchodzi w otchłań grzechu²⁶. Tego uczy – przypomina papież – Księga Powtórzonego Prawa: „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, prawa i nakazy, abyś żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz posiłkować” (Pwt 30,15-16).

JEZUS OBLICZEM WYMAGAJĄCEJ MIŁOŚCI. NOWY TESTAMENT

Wymagająca Miłość w Starym Testamencie wiąże się zatem z przykazaniami. Wymagania są synonimem Dekalogu. Wraz z wcieleniem Bożego Syna, będącego *Obliczem Miłości Wymagającej*, możemy mówić – wyjaśnia papież podczas wspomnianej audiencji – o nowej, doskonalszej jakości wymagań: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” – zapewnia Chrystus (Mt 5,17). Tą wyższą jakością Prawa jest przykazanie miłości i jego radykalne wymogi: miłość okazywana przyjaciołom i nieprzyjaciołom oraz zasada: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!” (Mt 7,12). Jan Paweł II przypomina, że takie postępowanie jest „drogą, którą należy pójść, aby być doskonałymi jak Ojciec niebieski (por. Mt 5,48)”²⁷. Taki radykalizm, zaznacza papież, jest wyrazem Bożego synostwa:

²⁴ Tamże, nr 2.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, nr 3.

„tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5,45; por. KKK 2784).

Papież, przybliżając młodemu człowiekowi naukę Nowego Testamentu o Bogu Ojcu, chętnie korzysta z plastycznych scen biblijnych, zwłaszcza tych, które wprost odnoszą się do okresu młodości. Do takich należy dialog Jezusa z młodzieńcem (por. Mk 10,17-22; Mt 19,16-22; Łk 18,18-23), będący kanwą *Listu apostolskiego do młodych całego świata Parati semper*²⁸.

Jan Paweł II to nie tylko wnikliwy diagnosta współczesności, ale też znawca wnętrza młodego człowieka. Dostrzegając potencjał młodości, zauważa, że pytania o prawdę, dobro, piękno, a zwłaszcza o sens życia należą do istoty dorastania. Nawet można by powiedzieć, że jest zjawiskiem niepokojącym, jeśli młody chłopak czy młoda dziewczyna nie zadają egzystencjalnych pytań o wysokim ciężarze gatunkowym. Pytanie o wartości, jak stwierdza Jan Paweł II, „wrywa się z samego serca poszukiwań i niepokojów związanych z projektem tego życia, jakie trzeba podjąć i urzeczywistnić”²⁹. Pytania o sens ludzkiego życia stają się tym bardziej dramatyczne, im mocniej „młodość jest doświadczona cierpieniem własnym lub głęboko świadoma cierpienia innych”³⁰. Jednak najważniejsze, co Ojciec Święty chce przekazać pytającemu człowiekowi, to pewność, że tylko Bóg potrafi w pełni odpowiedzieć na najważniejsze życiowe pytania, bo „tylko On nadaje ostateczny sens naszej ludzkiej egzystencji”³¹.

W *Liście do młodych* papież cytuje rozmowę młodzieńca z Jezusem. Najpierw pytanie młodego człowieka: „Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?” I odpowiedź Jezusa: „Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg”. Papież rozwija myśl zawartą w tym krótkim dialogu: jedynie Boga możemy nazywać dobrym, bo „tylko w Nim wszystkie wartości mają swe pierwsze źródło i ostateczne spełnienie”³². Tylko Bóg, całym Sobą, czyni wartości prawdziwymi i definitywnie je potwierdza.

Dalej następca św. Piotra pyta, dlaczego młody człowiek jedynie Boga ma prawo nazywać dobrym? I daje odpowiedź najmocniejszą z możliwych: bo tylko Bóg jest Miłością! Jeżeli tytuł „Nauczyciel dobry” człowiek odnosi do osoby Jezusa, od Niego samego otrzymuje odpowiedź: „Dlaczego mnie nazywasz Dobrym? Dobry jest tylko Bóg”³³. W tym miejscu dochodzimy do ważnego punktu nauczania papieża na temat Boga Ojca: dobroć Jezusa świadczy o Bogu³⁴.

²⁸ Warto zaznaczyć, że czwarty punkt *Listu do młodych* został przez papieża opatrzony tytułem „Bóg, który jest Miłością”.

²⁹ Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata Parati semper* (31.03.1985), nr 4.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

Jezus nie przysłania sobą Ojca, *Wymagającej Miłości*, ale staje się dla świata *Obliczem* tej Miłości: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9).

Papież zauważa, że Syn Boży – *Oblicze Miłości* głosi Miłość jako zobowiązanie. I ta nauka znajduje odzwierciedlenie w całym Jego życiu. Co się kryje pod terminem „miłość zobowiązująca?”³⁵. Jest to miłość, która stawia wymagania, a w przypadku Jezusa – Miłość, która wyraża się w pełnieniu woli Ojca (por. J 4,34). Ponieważ Syn Boży nie szuka swojej woli, lecz woli Ojca, który Go posłał na świat (por. J 5,30)³⁶, więc Ojciec daje o Nim świadectwo (por. J 5,37), podobnie jak świadectwo dają Pisma (por. J 5,39)³⁷. Gwarancją tego, że Jezus został posłany przez Ojca, są dzieła, które w Jego imię czyni (por. J 5,36; 10,25.37-38). „Największym z nich – jak przypomina Jan Paweł II – jest złożenie w ofierze własnego życia, jak polecił Mu Ojciec: ten dar z siebie jest wręcz powodem, dla którego Ojciec Go miłuje (por. J 10,17-18) i równocześnie znakiem, że On miłuje Ojca (por. J 14,31)”³⁸.

Podobnie jak starotestamentalne Prawo „stanowiło drogę i gwarancję życia” (por. Pwt 30,15-16)³⁹, tak prawo ujęte na kartach Nowego Testamentu wskazuje drogę i jest gwarantem życia „w sposób bezprecedensowy i paradoksalny”, gdyż „wyraża się [...] w przykazaniu miłości braci aż do dania życia za nich (por. J 15,12-13)”⁴⁰. By wzmocnić argumentację, Jan Paweł II powołuje się na naukę św. Jana Chryzostoma, który podkreślał, że to właśnie miłość Boża stanowi ostateczną rację przyniesionego przez Jezusa przykazania miłości⁴¹. W przykazaniu tym ujęte są równocześnie i ciągłość, i nowość: „Prawo przemienia się i pogłębia jako Prawo miłości – jedyne, które odpowiada ojcowskiemu obliczu Ojca”⁴².

„OJCIEC MIŁUJE WAS” (J 16,27)

Dla papieża zdanie „Ojciec was miłuje” stanowi najczulszy punkt Ewangelii. Co więcej, nikt równie mocno jak Jezus Chrystus – *Oblicze Miłości* nie akcentuje wymagającego charakteru tej miłości. Jan Paweł II, jak wspomniano, wiąże *Wymagającą Miłość* z Bożym Prawem, zarówno starotestamentalnym (Dekalog),

³⁵ Jan Paweł II, Audiencja generalna dnia 7.04.1999, nr 4.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Św. Jan Chryzostom pisze: „Nie możecie nazywać waszym ojcem Boga wszelkiej dobroci, jeśli wasze serce jest nadal okrutne i nieludzkie; w tym wypadku bowiem nie macie już w sobie znamienia dobroci Ojca niebieskiego” (*Hom. in illud „Angusta est porta”*, PG 51, 44 B). Cyt. za: Jan Paweł II, Audiencja generalna dnia 7.04.1999, nr 4.

⁴² Tamże.

jak i Prawem Nowego Przymierza, czyli przykazaniem miłości Boga i bliźniego, w tym także miłości nieprzyjaciół. Wymagania Prawa Bożego i dążenie do jego realizacji w życiu jest dla papieża „potwierdzeniem miłości”⁴³. Papież wyjaśnia, że „tylko przyjmując i spełniając te wymagające przykazania Boże, człowiek dojrzewa i rośnie. Są one zatem dla dobra człowieka i tym się potwierdza miłość Ojca”⁴⁴.

Proponując, by XIV Światowy Dzień Młodzieży w 1999 roku przeżyć pod hasłem „Ojciec miłuje was”, Jan Paweł II zwraca uwagę na Miłość Boga Ojca do wszystkich stworzeń, a szczególnie do człowieka, który stoi przed całożyciowymi wyborami. Ponadto papież mocno podkreśla więź miłości wewnątrz Trójcy Świętej. Ta więź zostaje przeniesiona na relacje Boga Ojca z ludzkością dzięki zbawczemu dziełu Jezusa Chrystusa. Wewnątrztrynitarna więź miłości byłaby tajemnicą niemożliwą do zrozumienia, gdyby nie działanie Ducha Świętego, „którego Ojciec wylał na uczniów dzięki modlitwie Jezusa (por. J 14,16)”⁴⁵.

Innym ważnym biblijnym przesłaniem o Bogu, który kocha i stawia wymagania, jest dla papieża fragment Ewangelii św. Jana: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Papież następująco wyjaśnia młodzieży znaczenie tych słów: „choć świat jest zdolny Boga odrzucić, będzie kochany przez Niego aż do końca”⁴⁶. Ta prawda ma dla młodego człowieka ogromne znaczenie, przekonuje bowiem, że w miłości Bóg pozostaje wierny. Równocześnie płynie z niej zobowiązanie, by człowiek odpowiedział wiernością na wierną aż do końca miłość Boga Ojca.

Papież mocno podkreśla zdolność młodego człowieka do kochania, jednak ten nie byłby zdolny do kochania, gdyby sam nie doświadczył miłości Bożej: „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi: i rzeczywiście nimi jesteśmy” (por. 1 J 3,1). Miłość Boga Ojca jest zatem uprzednia w stosunku do miłości stworzeń. I fundamentalna: „Gdyby Chrystus pozostawił nam tylko to jedno słowo, ono samo by wystarczyło”⁴⁷.

Zdaniem Jana Pawła II istotna jest zależność: Bóg Ojciec obdarzył człowieka miłością i wobec tego faktu człowiek nie może pozostać obojętny, ale na Miłość musi odpowiedzieć miłością. Stąd też papieskie wymagania wobec młodych i wielokrotnie, w różnych kontekstach i formach, powtarzany imperatyw: „W Kościele i w różnych środowiskach codziennego życia stawajcie się wiarygodnymi świadkami miłości Ojca! Postępujcie tak, aby można ją było dostrzec

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Oroędzie na XIV Światowy Dzień Młodzieży* (6.01.1999), nr 2.

⁴⁶ Tamże, nr 3.

⁴⁷ Tamże.

w waszych wyborach i postawach, w waszym stosunku do innych ludzi oraz w gotowości służenia im zgodnie z wolą Boga i Jego przykazaniami”⁴⁸.

Za równie plastyczny jak scena rozmowy Jezusa z młodzieńcem i obrazujący Bożą Miłość uważa papież piękny fragment Ewangelii, w którym nakreślony zostaje portret Jana, umiłowanego ucznia, kładącego głowę na piersi Jezusa i z przejściem słuchającego Jego słów: „Kto [...] Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie” (J 14,21). Papież w każdym wierzącym widzi owego najmłodszego ucznia, kładącego na piersi Mistrza swoją głowę i wsłuchującego się w Jego naukę. Zdanie „Ojciec miłuje was” nazywa papież wspaniałym orędziem złożonym w sercu wierzącego⁴⁹.

Jan Paweł II uważa, że człowiek nie tylko nie potrafi żyć bez miłości, ale więcej – nie może siebie w pełni zrozumieć bez odniesienia do Miłości. Temu przekonaniu papież dał po raz pierwszy wyraz w encyklice *Redemptor hominis*, a później powtórzył te słowa w Orędziu na II Światowy Dzień Młodzieży. Uczył: „Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”⁵⁰.

Dla Jana Pawła II odblaskiem miłości Ojca są ziemskie formy ojcostwa. Wśród nich wymienia ojcostwo rodziców, kapłanów, osób konsekrowanych i prawdziwych wychowawców. Papież proponuje młodemu człowiekowi, by okazywał wdzięczność każdej z osób pełniących ojcowską rolę i ciągle dziękował za te osoby Bogu⁵¹.

Według Jana Pawła II ze słów „Ojciec miłuje was”, a dokładniej ze świadomości „tego szczególnego wybrania przez Ojca”⁵² musi wynikać nawrócenie człowieka. Mówiąc o prawdziwym nawróceniu, papież porusza temat *mysterium iniquitatis* (por. 2 Tes 2,7). Jan Paweł II nie jest obojętny na zło, które w różnych postaciach istnieje w świecie, a w swoim nauczaniu wskazuje te postaci szczegółowo. Jednak każdą z odsłon *mysterium iniquitatis* nazywa po imieniu: to grzech. Przypomina nauczanie *Katechizmu Kościoła katolickiego*, że grzech jest to „nadużycie wolności, której Bóg udzielił osobom stworzonym, by mogły Go miłować oraz miłować się wzajemnie” (nr 378)⁵³. Grzech nazywa wprost „wykroczeniem przeciw prawdziwej miłości”⁵⁴. Następca św. Piotra zauważa, że wybierając zło, człowiek anuluje w swoim wnętrzu pozwolenie na bycie miłowa-

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ RH, nr 10; Jan Paweł II, *Orędzie na II Światowy Dzień Młodzieży* (30.11.1986), nr 2.

⁵¹ Tenże, *Orędzie na II Światowy Dzień Młodzieży*, nr 3.

⁵² Tamże, nr 4.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

nym przez prawdziwą Miłość. Ludzkie wnętrze, według papieża, jest miejscem przyjęcia lub odrzucenia Ojca – *Wymagającej Miłości*. Na tym „polega nieustanny dramat człowieka”⁵⁵: że wolna wola osoby w zależności od dalszego wyboru będzie otwarta lub zamknięta na Miłość.

Na szczęście papież nie tylko stawia diagnozę co do wewnętrznej kondycji (młodego) człowieka, ale też proponuje najlepsze rozwiązanie problemów spowodowanych grzechem. Przekonuje, co czynił już w encyklice *Dives in misericordia*, że odkrycie i doświadczenie Boga miłosiernego i przebaczącego tak istotnie wpływa na człowieka, że ten nie jest zdolny do innego życia, jak tylko polegającego na ciągłym nawracaniu się do Boga Ojca⁵⁶.

Jan Paweł II uważa, że naturalnym sposobem urzeczywistnienia się Bożej Miłości jest dar ciągłego przebaczenia ze strony Ojca. Odwołuje się do spotkania Jezusa z kobietą pochwyconą na cudzołóstwie (J 8,1-11) oraz do przypowieści o synu marnotrawnym, zwanej także przypowieścią o miłosiernym Ojcu (Łk 15,11-32). I tak interpretuje: „Bóg zna doskonale swoje stworzenia! Wie, że okazując grzesznikowi coraz większą miłość, w końcu wzbudzi w nim wstręt do grzechu”⁵⁷. Taka jest zatem *Wymagająca Miłość*: na grzech człowieka, odpowiada jeszcze większą Miłością! „Gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska” (Rz 5,20).

* * *

Jan Paweł II nazywa Boga Ojca *Wymagającą Miłością* i prawdę tę stawia w centrum swojego przesłania do młodzieży. Czyni tak dlatego, że we własnym życiu, w różnych sytuacjach i na różne sposoby, doświadcza obecności i działania Boga Ojca, który kocha i stawia wymagania. Papież na podstawie Biblii buduje naukę o Miłości. W świetle wybranych tekstów Starego Testamentu wiąże Bożą Miłość bezpośrednio z przykazaniami. *Miłość Wymagająca* staje się synonimem Dekalogu. Zgodnie z przekazem nowotestamentalnym podkreśla, że przykazanie miłości stanowi kontynuację i dopełnienie Bożego Prawa, a jedyną jego racją jest Miłość Boża.

W artykule najwięcej miejsca poświęcono papieskiemu spojrzeniu na Osobę Jezusa. Ma to swoje uzasadnienie. Jan Paweł II nazywa Jezusa *Obliczem Bożej Miłości* i nieustannie podkreśla, że Syn Boży całym sobą i każdym działaniem wskazuje na Boga Ojca i w ten sposób staje się odzwierciedleniem Jego Miłości. Aby wyjaśnić specyfikę Bożej Miłości, papież sięga do biblijnych obrazów, przywołuje scenę rozmowy Jezusa z młodzieńcem, przypowieść o miłosiernym Ojcu, przypomina młodego Jana spoczywającego na piersi Mistrza. W nauczaniu

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże; por. DiM, nr 13.

⁵⁷ Jan Paweł II, *Orędzie na II Światowy Dzień Młodzieży*, nr 4.

o Miłości Boga Ojca Jan Paweł II akcentuje uprzedzający w stosunku do miłości ludzkiej charakter Miłości Bożej, jej zdolność do ciągłego przebaczenia oraz intensyfikację Miłości jako odpowiedź na grzech człowieka.

Wymagająca Miłość jest kluczem hermeneutycznym całego papieskiego przesłania do młodzieży. Jest najistotniejszą prawdą, jaką papież zamierzał jej przekazać. Jest kluczem wyjaśniającym niewyjaśnione, rozwiązującym nierozwiązane, otwierającym to, co pozostawało zamknięte przed niejednym młodym człowiekiem. „Miłość mi wszystko wyjaśniła, miłość wszystko rozwiązała – dlatego uwielbiam tę Miłość, gdziekolwiek by przebywała”⁵⁸.

DEMANDING LOVE. SELECTED ASPECTS OF THE THEOLOGY OF GOD'S PATERNITY IN THE JOHN PAUL II'S MESSAGE FOR THE YOUNG PEOPLE

Summary

John Paul II calls God *Demanding Love* and he puts this truth in the centre of his message for the young people. He does so since he experiences, in his own life, the very presence and actions of God the Father, who loves and demands. The Pope builds the science about Love basing on the Bible. In the light of selected texts from the Old Testament, he directly binds Love with Commandments. *Demanding Love* becomes a synonym of the Decalogue. In line with the message from the New Testament, he emphasizes that the commandment of love is the continuation and supplementation of the God's Law and that its only rightness is God's Love.

The article devotes much attention to the Pope's perception of Jesus. There are good reasons. John Paul II calls Jesus *the Nature of God's Love* and keeps underlining that the Son of God points to God the Father with His whole existence and each and every action, thus reflecting His Love. In order to explain the specificity of God's Love, the Pope reaches for biblical images, referring to the scene when Jesus talks with the young man, to the Parable about the merciful father and recalls young John resting on the Master's chest. In his teaching about God's love, John Paul II emphasizes the very nature of God's Love, always preceding human love, Its ability of continuous forgiveness and intensification of Love as the answer for men's sins.

Demanding Love constitutes a hermeneutic key of the Pope's whole message for the young people. It is the most essential truth the Pope intended to pass to them. It is the key that explains the unexplainable, solving the irresoluble, opening what has remained closed before many young men.

Słowa kluczowe: *Wymagająca Miłość*, Bóg Ojciec, Jezus, *Oblicze Miłości*, Jan Paweł II, przesłanie, młodzież.

Keywords: *Demanding Love*, God the Father, Jesus, *Nature of God's Love*, John Paul II, message, young people.

⁵⁸ K. Wojtyła, *Pieśń o Bogu ukrytym*, w: *Miłość mi wszystko wyjaśniła*, Kraków 1999, s. 8.

Dariusz Koper*
WT KUL, Lublin

WCIELENIENIE W ŚWIETLE TEOLOGÓW SCHOLASTYCZNYCH. PRÓBA WSPÓŁCZESNEJ RELEKTURY

Wola Boża jest niezmienna. Nie może na nią wpłynąć tak arbitralne wydanie historyczne, jakim jest grzech. Nie może jej zmienić także modlitwa ani ofiary składane Trójjedynemu Bogu. Dlatego Wcielenie, jako odwieczne zamierzenie Stwórcy, nie mogło być umotywowane grzechem. Twierdzenie to jednak nie było w teologii oczywiste od zawsze. W ciągu niespełna dwóch tysięcy lat formowania się chrystologii pojawiły się różne stanowiska na ten temat, ścierały się wielkie szkoły teologiczne – tomistyczna i franciszkańska. Słowa Pisma Świętego nie dają bowiem jasnej odpowiedzi na temat motywu Inkarnacji.

WSTĘP

Zbawienie jest rzeczywistością wieloaspektową. Należy nań patrzeć przez pryzmat kondycji człowieka w perspektywie jego ostatecznego celu, do którego z racji stworzenia został powołany, a więc do wiecznotrwalej relacji osobowej – relacji życia – razem z Trójcą Świętą oraz przebóstwienia. Dlatego w pojęciu tym warto rozróżnić dwa aspekty – aspekt pozytywny i aspekt negatywny. W aspekcie pozytywnym na pierwszy plan wysuwa się teza, iż zbawienie polega na osobowym spełnieniu, jakie daje relacja miłości wobec Trójcy Świętej, bycie z Bogiem, przebóstwienie. W aspekcie zaś negatywnym rozumie się zbawienie jako wyzwolenie z niewoli grzechu i zepsucia¹.

Człowiek doświadcza na co dzień swojej słabości, doświadcza natury skażonej skutkami grzechu i skłonnością do zła. Dlatego aspekt negatywny może być rozważany przez człowieka w sposób bardziej bezpośredni, bardziej pierwotny w codziennym spojrzeniu na jego relację do świata duchowego. Rzadziej jednak zwraca się uwagę na to, że zbawienie jest rzeczywistością, w której człowiek

* Dariusz Koper (ur. 1989) – doktorant I roku Instytutu Teologii Dogmatycznej i Ekumenizmu KUL; e-mail: danethum@gmail.com.

¹ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2009, s. 731-734.

na wieczność doświadcza Bożej miłości, wspólnoty życia z Trójcą Świętą. Być zatem zbawionym, świętym, przebywać w niebie znaczy to, co naucza chrześcijaństwo: „ostateczne dopełnienie egzystencji człowieka przez spełnioną miłość, ku której kieruje się wiara”².

Analiza Bożego planu zbawienia prowadzi do wniosku, że to aspekt pozytywny mówienia o zbawieniu jest bardziej pierwotny. Bóg, stwarzając świat, uczynił go dla człowieka (por. Rdz 1,28n), którego pragnął powołać do siebie, do uczestnictwa w swoim Boskim życiu. Plan ten dotyczy całego rodzaju ludzkiego (por. 1 Tm 2,3n). Trzeba jednak uwzględnić fakt, że człowiek zgrzeszył (Rdz 3). Mówimy wówczas, że odpowiedzią na to było Wcielenie, Męka i Zmartwychwstanie Jezusa. Czy jednak Wcielenie Boskiego Logosu, narodzenie Jezusa z Maryi Dziewicy, Jego Śmierć i Zmartwychwstanie dokonały się jedynie ze względu na grzech Prarodźców? Co było właściwym, pierwotnym motywem Wcielenia Logosu? Można to pytanie postawić inaczej: Czy Syn Boży zechciałby wcielić się także i wówczas, gdyby Adam i Ewa nie zgrzeszyli, gdyby grzech nie wdarł się w strukturę ludzkiej natury? Zagadnienie to wiele razy było dyskutowane już od czasów średniowiecza, jednak konieczne jest ciągle odczytywanie na nowo tego, co wypracowały dzięki temu wieki refleksji teologicznej. To nowe odczytanie zatem jest motywem przygotowania niniejszego przedłożenia, odpowiedź zaś na postawione pytanie – celem. Dlaczego refleksja nad tym tematem nie jest abstrakcyjna? Dlaczego temat jest ponadczasowy? Próba odpowiedzi na te pytania wpływa znacząco na rozumienie egzystencji człowieka w konkretnych okolicznościach jego kondycji. Dla współczesnego człowieka bowiem problem ten może wydawać się wtórny, wymyślony, czy stanowić sztuczny problem dla naukowców, którzy ważniejszych od uprawiania systematycznej teologii problemów nie widzą. Temat ten winien być ciągle odczytywany na nowo, gdyż dotyka wielu płaszczyzn myśli teologicznej: protologicznej, antropologicznej, eschatologicznej czy soteriologicznej. Pytania o Wcielenie czy w dalszej perspektywie o Paschę Chrystusa bez wątpliwości zajmują czołowe miejsce w hierarchii pytań egzystencjalnie i teologicznie ważnych. I choć zakres głębokiej treści najważniejszych prawd wiary chrześcijańskiej może przerażać, to jednak nie powinniśmy uciekać od zadawania tych pytań i prób udzielenia oraz zgłębienia na nie odpowiedzi.

TEOLOGICZNO-DOGMATYCZNA HERMENEUTYKA TEKSTÓW BIBLIJNYCH O WCIELENIU

Wyznanie wiary we Wcielenie Syna Bożego niewątpliwie znajduje się w centrum *Credo* tak pod względem miejsca w tekście, jak i pod względem teolo-

² J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, s. 253-254.

gicznym. Dlatego Ratzinger, podejmując się rozważania o tej wielkiej tajemnicy, rozpoczyna wywód właśnie od mszalnego wyznania wiary. Zauważmy, że zawierające prawdę o Wcieleniu zdanie z *Credo* ma cztery podmioty: Duch Święty, Dziewica Maryja, Jezus i Ojciec. Podkreśla udział Maryi jako kluczowy do zstąpienia Boga w ograniczenia historii i ludzkiej natury. Maryja powierzyła całą siebie, swoje ciało i osobę, ale należy również zwrócić uwagę na doniosłość tego, że Wcielenie wymagało przyzwolenia Dziewicy z Nazaretu. Istotny staje się związek dwóch tekstów biblijnych: fragmentu 10. rozdziału Listu do Hebrajczyków oraz dwóch wersetów Psalmu 40. Po pierwsze, Wcielenie w tekście Hbr 10,5 (gdzie słowa są zaczerpnięte z Ps 40) interpretowane jest jako wewnątrzboski dialog Wcielenia – wszak to Syn mówi do Ojca. Owo tworzenie ciała nie mogłoby nastąpić, gdyby tych samych słów nie mogła wypowiedzieć Maryja: „Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś mi utworzył ciało... Oto przychodzę... pełnić Twoją wolę” (Hbr 10,5-7; Ps 40,8-9)³. Wyznania wiary we Wcielenie nie można jednak zrozumieć bez odwołania się do tekstów, z których ono wypłynęło. Dlatego na początek zajmiemy się tekstem z Ewangelii według św. Mateusza.

„JEZUS” – IMIĘ SYNA, KTÓRE NIESIE BYT OJCA.
UZASADNIENIE BOSKO-LUDZKIEGO POCHODZENIA WCIELONEGO BOGA

W Ewangelii dzieciństwa Jezusa relacjonowanej przez Ewangelistę Mateusza jest pięć perykop. Każda zaś z nich opatrzona jest w starotestamentowy cytat proroka: Mt 1,18-25 – Iz 7,14; Mt 2,1-12 – Mi 5,1.3; Mt 2,13-15 – Oz 11,1; Mt 2,16-18 – Jr 31,15; Mt 2,19-23 – znana tylko Mateuszowi tradycja o pochodzeniu z Nazaretu. Weźmy najbardziej istotny *passus* dla naszego tematu: 1,18-25. Zamieszczony w wersetach 22-23 biblijny cytat stanowi zapowiedź narodzenia syna z dziewicy. Wedle słów ewangelisty wypełnieniem tego proroctwa jest zapowiedź narodzenia Syna Bożego zawarta w wersecie 21. Również w tym samym wersecie znajdujemy informację o posłannictwie Jezusa, które stanowi zbawienie ludu Bożego od grzechów. Nie jest to jednak motyw jedyny. Wydarzenie narodzin Syna z Dziewicy, małżeństwo Józefa z Maryją, nadanie Synowi teoforycznego imienia „Jezus” stanowią komentarz do Iz 7,14, a jednocześnie świadectwo o tym, w jakiego Jezusa wierzył Mateusz i jakiego Jezusa głosi adresatom pierwszej Ewangelii. Głosi i zarazem wyznaje prawdziwego człowieka i prawdziwego Boga. Bogo-człowieczeństwo Jezusa staje się istotą Jego zbawczej misji. Jezus gromadzi wokół siebie ludzi najbliższych (Maryję i Józefa), ale także innych (Mędrcy), przez co wiara ma odtąd skupić się na Nim jako na osobowym Objawieniu niewidzialnego Boga i Jego Pierworództwie wobec stworzenia (Kol 1,15-16). W wyniku tego we Wcielonym Synu Bożym dopatrywać się

³ Por. J. Ratzinger, *Bóg z nami i wśród nas*, w: *Eucharystia, Bóg blisko nas*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, Kraków 2005, s. 9-12.

można dwóch motywów powzięcia przez Boga takiej kenotycznej inicjatywy: zbawienie ludzi jako uwolnienie od grzechów oraz skupienie wokół siebie (więcej, w sobie samym) stworzenia, całej ludzkości⁴.

W scenie Zwiastowania narodzenia Pańskiego Józefowi dostrzegamy etymologię imienia, jakie nosić ma Dziecię. W Mt 1,20b-21 czytamy: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło. Porodzi Syna, któremu nadasz imię Jezus, On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów”. Nawiązanie do szczególnego zadania czy wydarzenia w życiu jednostki, a także do szczególnych czy osobliwych warunków przyjścia jej na świat przy nadawaniu jej imienia jest w Biblii zjawiskiem dość powszechnym. Dlatego w tym wersecie, jak i w wersetach następnym wydaje się rzeczą oczywistą, że anioł zapowiada Józefowi narodzenie Syna Bożego i przyjęcie przezeń ludzkiej natury w celu ratowania człowieka i obdarzenia go łaską zbawienia. Poszukując istoty tych zapowiedzi, możemy natrafić na pewną trudność. Anioł bowiem poleca Józefowi nadać Dziecięciu imię Jezus, podczas gdy proroctwo Izajasza wskazuje na imię Emmanuel. W uzasadnieniu nadania imienia Jezus Dziecięciu anioł powiada: „On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów”. Nie jest to zatem imię przypadkowe, gdyż imię Jezusa z języka hebrajskiego oznacza „Jahwe zbawia”⁵. A istotą zbawienia, według tradycji Izraela, jest przebywanie Boga z ludem⁶. Imię Emmanuel treściowo nawiązuje do tego znaczenia i w istocie jest z nim tożsame. Dlatego nie można tu mówić o sprzeczności. Nie chodzi tu o zwykłe imię, ale o to, jaka w nim znajduje się treść. I w jednym, i w drugim wypadku istotą posłannictwa Dziecięcia ma być przebywanie Boga z ludem⁷.

Zadanie nadania imienia Dziecięciu spoczywa na Józefie, dlatego w sensie legalnym staje się jego synem. Jednakże decyzja o tym, jak Dziecię ma mieć na imię, należy do Boga. Imię stanowi tu o życiowym posłannictwie osoby. Imię zatem Syna Bożego wskazuje na obdarzenie przez tegoż Syna zbawieniem ludu, przy czym akcent pada na negatywne rozumienie zbawienia: uwolnienie od grzechów⁸.

⁴ Por. J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, red. A. Trojnowa, A. Paciorek, Lublin 2004, s. 25-33.

⁵ Por. C.S. Bartnik, *Jezus Chrystus w: Encyklopedia katolicka*, red. S. Wielgus, J. Duchiniński, M. Daniluk, t. 7, Lublin 1997, k. 1287.

⁶ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 733.

⁷ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – Przekład z oryginału – komentarz*, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, t. 3, cz. I, Poznań–Warszawa 1979, s. 81.

⁸ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 1, cz. I, w: *Nowy komentarz biblijny*, s. 94.

Początek życia Jezusa zespała w sobie pierwiastek Boski z pierwiastkiem ludzkim. Dla opiekuna Jezusa i Maryi, św. Józefa, jest to zwiastun wypełniania się proroctwa z Iz 7,14⁹. W perykopie Mateuszowej uderza ciągłość Starego Testamentu i Nowego Testamentu oraz podkreślenie tego, że historia zbawienia jest ukierunkowana na Chrystusa. Jezus jest bowiem przedstawiony jako syn Józefa z rodu Dawida, a więc to On jest Dziedzicem obietnicy, z powodu której lud upatrywał przekształcenia dynastii Dawidowej we władztwo Boga nad światem. Ponadto warte zaznaczenia jest w tym miejscu to, że na Dziewicy Maryi spełnia się obietnica z Iz 7,14: „Oto Panna poczne i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel”. Ale spełnienie obietnicy rozszerzyło się: królestwo Dawida staje się Królestwem samego Boga. Przez nie właśnie Bóg wkroczył do światowej historii¹⁰.

Mateuszowe rozdziały o Wcieleniu i dzieciństwie Boskiego Syna mają za zadanie wzbudzić w czytelnikach wiarę w zbawcze posłannictwo Syna, Jego współistotność z Bogiem Ojcem oraz w wypełnienie się na Nim Izajaszowego proroctwa i nadziei Izraela¹¹. Związek niebieskiego pochodzenia Jezusa Chrystusa z Jego ziemską rodziną staje się oczywisty po wnikliwej lekturze omawianej perykopy oraz perykopy opisującej genealogię Jezusa (Mt 1,1-17). Został również nakreślony cel przepowiedni o Wcieleniu – aby ziemską dynastię Dawida przekształcić w Boskie panowanie nad światem oraz by rozszerzyć to panowanie na cały świat.

JEZUS – SYN BOŻY NARODZONY Z DZIEWICY. HISTORYCZNE UKONKRETNIE WCIELEŃ

Analizę Łukaszowego opisu Wcielenia oprzemy teraz na scenie Zwiastowania narodzenia Jezusa Maryi (Łk 1,26-38). Zwróćmy uwagę na werset 31.: „Oto poczniesz i porodysz Syna, któremu nadasz imię Jezus”. Niewątpliwie jest to wyraźne nawiązanie do Iz 7,14. W scenie Zwiastowania wypełnia się proroctwo zawarte w wypowiedzi proroka Natana. Uderza nieomalże identyczność przekazu w wersji z Mt 1,21, przy czym tam jest ona kierowana do Józefa. Ewangelista Łukasz przytacza tę samą wypowiedź kierowaną do Maryi. Jeśli te dwie relacje powstały niezależnie od siebie, to można wnioskować, że już Kościół pierwotny przed ewangelistami interpretował narodzenie Jezusa jako wypełnienie się

⁹ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – Przekład z oryginału – komentarz*, s. 81.

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Bóg z nami i wśród nas*, w: *Eucharystia, Bóg blisko nas*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, Kraków 2005, s. 13-15.

¹¹ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, Wstęp – Przekład z oryginału – komentarz*, s. 80-81.

proroctwa z Iz 7,14. Łukasz jednakże nie podaje znaczenia imienia, które ma nosić mający się narodzić Syn Najwyższego. Mimo to da się zauważyć ważny element całej Łukaszczej Ewangelii jako orędzie o Jezusie-Zbawcy (2,11; 2,30; 3,6; 19,9)¹².

To, co Józef miał uczynić względem Jezusa w Ewangelii według św. Mateusza (nadać Mu imię), u Ewangelisty Łukasza ma uczynić Matka. Ewangelista bowiem zwraca uwagę na to, że Syn nie będzie miał ziemskiego ojca, lecz to Bóg będzie Jego Ojcem w sensie ścisłym. Jezus ma panować nad Domem Jakuba, przez co ewangelista mógł rozumieć rodzący się Kościół Boży. Panowanie to pozostaje zatem w związku z Bogiem i ma charakter religijny, a nie, jak chcieliby Żydzi, polityczny. Władza Jezusa ma charakter duchowy, a to jest dodatkowo wzmocnione przez stwierdzenie, że „Jego panowaniu nie będzie końca” (Łk 1,33)¹³.

W scenie Zwiastowania przebija ustawienie Wcielenia w centrum historii zbawienia. Syn Najwyższego pocznie się za sprawą Ducha Świętego. Jest to zatem objawienie trynitarnego wymiaru Tajemnicy Wcielenia. Tajemnicy tej służą macierzyństwo Maryi zapowiedziane w So 3 oraz opieka świętego Józefa. Bóg w wydarzeniu z perykopy objawia się jako szanujący ludzką wolność. Oczekuje „tak” ze strony Maryi. Pewnym naprowadzeniem na myśl przewodnią niniejszego opracowania jest wskazanie na właściwy sens dogmatu o wolności Maryi od grzechu pierworodnego (o Niepokalanym Poczęciu): jest nim ukazanie, że ludzkie *ja* jest „całkowicie wrodzone w początek i uprzedniość Bożej miłości, która go obejmuje, zanim jeszcze się narodzi”¹⁴. Maryja pokornie zgadza się na to, by na niej spełnił się początek zamysłu Bożej zbawczej miłości. W Maryi skupia się zatem cała historia święta¹⁵.

Choć w Ewangelii według świętego Łukasza nie ma podanego wprost motywu, dla którego Syn Boży miał przyjąć ludzką naturę, to jednak z perykopy przebija myśl o jakimś przewodniczeniu ludowi Kościoła. Uniwersalne posłannictwo Jezusa każe rozumieć panowanie Jezusa jako niemające końca tak chronologicznie, jak i przestrzennie, w czym znowu widać związek ze słowami: „I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim” (Kol 1,18), i jeszcze ze słowami: „[...] aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1,10). Na podstawie słów Archanioła wydawać by się mogło, że zbawienie ludu Bożego od jego grzechów jest naczelnym zadaniem

¹² Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, w: *Nowy komentarz biblijny*, t. 3, cz. I, s. 113-114.

¹³ Por. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, s. 89-90.

¹⁴ J. Ratzinger, *Bóg z nami i wśród nas*, w: *Eucharystia, Bóg blisko nas*, s. 19.

¹⁵ Por. tamże, s. 16-19.

przychodzącego Zbawiciela. Jednak w myśl tego, iż to miłość góruje nad grzechem, należy jeszcze zwrócić uwagę na pozytywny wymiar zbawienia.

LOGOS – AUTOR NOWEGO STWORZENIA.

SENS RECEPCJI SKOMPLIKOWANEJ DOKTRYNY

Wreszcie przechodzimy do tekstu Prologu do Ewangelii według św. Jana Apostoła (1,1-18). Będący przed Wcieleniem w Bogu Ojcu Logos przyjmuje ludzką ograniczoność, małeńkość i słabość – w tym zawiera się podstawowa teza Prologu. Jedność Ojca i Słowa, której świadectwo znajdujemy w pierwszych osiemnastu wersetach czwartej Ewangelii, jest z wszech miar czytelna i stanowi dowód na boskość Jezusa. Ojciec stwarza świat poprzez Słowo, dlatego w tekście Janowego prologu Jezus jawi się jako centrum dzieła stworzenia. Jezus jest zarazem Autorem nowego stworzenia. Jednak ciemność, jaka zapanowała w świecie, jest realna: poprzez grzech ludzi stała się faktem. Toteż misją Jezusa jest wkroczenie w te ciemności, by je rozproszyć. Mimo to człowiek i tak wpada w złudny zachwyt nad mrokiem. Dlatego w misji Jezusa zawiera się zadanie przemienienia człowieka, stworzenia go na nowo. To jest właśnie cel wyrażony w kulminacyjnym momencie Prologu czwartej Ewangelii: „Słowo stało się ciałem” (1,14a). Z mniejszości, która przyjęła tę prawdę, Jezus chce wyprowadzić nową ludzkość. Stąd celem przyjscia Jezusa jest uczynić człowieka dzieckiem Bożym poprzez przyjęcie przez tegoż człowieka światłości. Przyjęcie to dokonuje się przez wiarę. Ta z kolei prowadzi tutaj do ukochania, miłości, której uosobieniem jest Wcielone Słowo Boże. To właśnie Wcielenie służy nadaniu człowiekowi godności, aby więcej nie musiał czuć się mały i słaby. Przyjęcie wiary predysponuje człowieka do życia zgodnego z jej zaleceniami. W taki sposób ma się dokonywać wewnętrzna renowacja tych, którzy godzą się na Boże władanie nad ludzkością¹⁶.

W Prologu o Słowie Jan Ewangelista proklamuje w wersecie 14.: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami”. Tekst ten stanowi kulminację tego, co ewangelista przepowiadał o najgłębszej tajemnicy Chrystusa: Przedwieczny Logos, odwiecznie będący u Ojca, współlistotny z Nim co do bóstwa (por. w. 1-2), stał się człowiekiem, przyjmując ludzkie ciało. A zatem ludzkie ciało, pełne słabości, ograniczoności, stało się mieszkaniem dla Słowa, które było na początku u Ojca. Nie znajdujemy jednak w Prologu wprost określonego motywu, dla którego Słowo Boże stało się ciałem. Nie znajdujemy go również w przytoczonej przez Jana modlitwie arcykapłańskiej Jezusa z J 17. Jednakże znamienne dla tego ostatniego tekstu (J 17) jest podkreślenie przez Zbawiciela istoty życia wiecznego: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3).

¹⁶ Por. A. Salas, *Jezus – Ten, który stwarza nowego człowieka*, Częstochowa 2002, s. 26-31.

Ratzinger zauważa, że kwestię Tajemnicy Wcielenia Ewangelista Jan podejmuje inaczej niż Synoptycy. Ewangelista w 1,14 stwierdza, że Słowo stało się ciałem, przyjęło naturalną ograniczoność materialną. Nie chodzi tu jednak przyszedłemu papieżowi tylko o podkreślenie, że zdanie to jest obce ówczesnym kulturom greckiej czy żydowskiej, ale raczej bardziej o to, że fragment tego wiersza wskazuje na J 6,51. Logos jest dla ludzi prawdziwym pokarmem. Już tutaj widać, że Jezus składa siebie w ofierze Ojcu jako pokarm dla ludzi. Wcielenie zawiera więc dynamikę ofiary. Ciało z Hbr 10,5 skrywa tę dynamikę, a więc w J 1,14 ukonkretniło się chrystologiczne centrum, w którym obecne są byt oraz historia¹⁷.

Ratzinger podejmuje tę myśl także w innych swoich dziełach. W jednym z nich zaproponował rozwiązanie, które w przekonujący sposób ustawia rdzeń sposobu myślenia o Wcieleniu. Obok bowiem teologii Wcielenia jest jeszcze teologia Krzyża i te dwa odrębne modele przyświecały uczonym przy rozważaniu tajemnicy samego Chrystusa. Ta pierwsza mówi, że pewien człowiek jest Bogiem, jednocześnie tenże Bóg jest człowiekiem. Teolog z Bawarii powiada, że jedność Boga i człowieka – to historyczne spotkanie – predysponuje ludzkość do przyszłościowej, eschatologicznej ekstrapolacji tej rzeczywistości na całą ludzkość. To na owe zjednoczenie, niewątpliwie rozumiane w perspektywie teozy, ukierunkowane jest wszystko. Teologia Wcielenia jest zatem o wiele bardziej optymistyczna. W niej grzech człowieka jest raczej drugorzędny. *Theologia incarnationis*¹⁸ proklamuje koniec końców dążenie ku zespoleniu Boga z człowiekiem. *Theologia Crucis* zaś jest mniej optymistycznym wariantem ze względu na bardzo dobitne wzięcie pod uwagę sytuacji grzechu, w jakiej znalazł się człowiek. Dlatego dąży ze swej natury ku ujmowaniu chrześcijaństwa w krytyczny, dynamiczno-aktualny sposób. Kościół złożony z poszczególnych osób i ich doświadczeń znamionuje ciągle powracające poczucie braku bezpieczeństwa. Człowiek trwający w sytuacji grzechu musi zostać uzdrowiony.

Te dwa modele potrzebują według bawarskiego teologa zjednoczenia z zachowaniem obu wariantów. Byt Jezusa Chrystusa widoczny w teologii Wcielenia jest pewnym wyjściem z siebie, wywyższeniem, przekroczeniem siebie, jest to byt Syna, posłanego ku służbie. Ten czyn pochodzi bowiem z podłoża bytu. Stąd teologia Wcielenia przechodzi w pewien sposób w teologię Krzyża, ale i teologia Krzyża powinna się stawać teologią Wcielenia, chrystologią, ujmującą kwestię

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Bóg z nami i wśród nas*, w: *Eucharystia, Bóg blisko nas*, s. 9-12.

¹⁸ Jerzy Szymik, omawiając całościowo teologię Wcielenia Ratzingera, podkreśla, że bawarski autor buduje ją na podstawie chrystologii sensu. Szymik zauważa, że Ratzinger za punkt wyjścia bierze J 1 oraz Hbr 10. Wcielenie jest ściśle związane z trynitologią i protologią. Jest ono zatem „następstwem” relacji w Trójcy Świętej, a Wcielony Logos objawia i zbawia poprzez poddanie siebie jako jedyne właściwe narzędzie przebłagania. Por. J. Szymik, *...Aleś mi utworzył ciało... (Hbr 10,5). Teologia Inkarnacji według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 5,2 (2011), s. 219-236. Z kolei o funkcji Wcielonego jako *hilasterion* w teologii Ratzingera/Benedykta XVI zob. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 32-51.

synostwa i bytu¹⁹. W Jezusie Bóg staje się bytem obecnym w historii, toteż jest wśród nas, gdy w Jego imię się gromadzimy (por. Mt 18,20). Ale ta historia jest konkretnie znamionowana. Nie można bowiem nie brać pod uwagę wszystkiego tego, co się podczas jej trwania wydarzyło, a więc i grzechu. Dlatego tym bardziej synteza proponowana przez Ratzingera jest zasadna.

Za Ratzingerem należy zwrócić uwagę na werset J 1,13, w jego dwóch przekazanych przez Tradycję wariantach: z użyciem liczby pojedynczej i mnogiej. Nie będziemy zagłębiać się w szczegółowe omówienie tych wariantów. Ostatecznie bowiem sprowadzają się do tezy, iż „poczęcie Jezusa z Boga, Jego nowe narodziny są po to, by nas przyjąć, dać nam nowe narodziny”²⁰.

ANALIZA WYPOWIEDZI SCHOLASTYKÓW NA TEMAT INKARNACJI I JEJ MOTYWÓW

Powyższe rozważania na kanwie biblijnych tekstów przybliżyły nam kontekst i źródło teologii Wcielenia. Przejdźmy teraz do meritum naszych rozważań: czy Wcielenie Słowa Bożego było w jakikolwiek sposób konieczne? Czy wydarzenie to zostało umotywowane grzechem? Czy w sformułowaniu z *Credo* „dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba” należy rozumieć zbawienie jako oczyszczenie z grzechów? W poszukiwaniu odpowiedzi sięgniemy teraz do teologów scholastycznych.

POCZĄTEK SCHOLASTYCZNEGO ROZUMOWEGO NIEPOKOJU WOBEK RACJI DOSTATECZNYCH INKARNACJI

Nie ma wątpliwości, że Anzelm, biskup Cantenbury, winien być analizowany jako pierwszy ze względu na pozycję, jaką zajmuje wśród scholastyków. Jest bowiem nazywany ojcem scholastyki, Doktorem Wspaniałym. Jego stanowisko wobec zgłębiania teologii jest naznaczone wielką pokorą, dlatego w swym dziele szuka racji dostatecznych wybranych prawd wiary. *Doctor magnificus* powiada: „Treść prawdy jest natomiast tak wzniosła i głęboka, że nikt spośród śmiertelnych nie może jej wyczerpać”²¹. *Cur Deus homo* stanowi tekst trudny do zinterpretowania i analizy. Jest to niewątpliwie traktat teologiczny dogłębnie przemyślany i niejako przeżyty w kontekście czasów, w jakich żył autor, czyli używanych wówczas metod w teologii. Prawdy wiary analizowane są pod kątem ich powodów, istoty i skutków, jakie wywołało ich umieszczenie w kontekście

¹⁹ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 221-223.

²⁰ Por. tenże, *Bóg z nami i wśród nas*, w: *Eucharystia, Bóg blisko nas*, s. 9-12.

²¹ Anzelm z Canterbury, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem*, w: *Św. Anzelm z Canterbury, O Wcieleniu. Wybór pism*, red., wstęp i komentarz A. Roslan, Poznań 2006, s. 45.

historii i teologii. Chociaż tekst dzieła sugeruje jedynie posługiwanie się rozumem w badaniu kolejnych zagadnień, to jednak wiara wyprzedza tutaj rozumowanie i wiedzie prym w uzasadnianiu wyników analiz. Anzelm bierze pod uwagę fakt, że człowiek dopuścił się grzechu. Choć człowiek pokutuje, co więcej, składa należne Bogu ofiary, to, niestety, nie jest w stanie zadośćuczynić tym Bogu. Ofiary bowiem należą się Bogu nawet wówczas, gdy człowiek nie grzeszy oraz gdy odznacza się posiadaniem łaski uświęcającej. Toteż gdyby pierwszy Adam nie złamał zakazu Bożego, to i tak winien jest składać Bogu ofiary i dziękczynienie. W jaki sposób więc zadośćuczynić Bogu? Przecież to człowiek zgrzeszył i to on powinien zadośćuczynić. Ale tylko Bóg może dokonać zadośćuczynienia godnego Boga. Bogu jest jednak to niepotrzebne – to człowiek może doznawać skutków zadośćuczynienia, a tak owocnego zadośćuczynienia może dokonać tylko Bóg. A więc potrzebne jest zjednoczenie natury ludzkiej i Boskiej, by takie zadośćuczynienie mogło mieć sens. Tylko zatem Bóg-Człowiek może dokonać zadośćuczynienia godnego Boga i owocnego dla człowieka. Gdyby nawet człowiek nie zgrzeszył, to i tak nie byłby w stanie oddać Bogu należnej Mu czci. Po co zatem Wcielenie? Bóg pragnie doprowadzić do spotkania się człowieka z Bogiem. Człowiek po to został stworzony, aby się cieszyć wspólnotą i spotkaniem z Bogiem. Wielkim darem dla człowieka jest nadanie mu rozumności, by ku wyznaczonemu celowi swego stworzenia mógł świadomie postępować.

„Nie powinno się wątpić, że natura rozumna stworzona przez Boga jest sprawiedliwa, aby rozkoszując się Bogiem była szczęśliwa. Rozumna zaś jest dlatego, by rozróżniała pomiędzy sprawiedliwym i niesprawiedliwym, pomiędzy dobrem i złem oraz pomiędzy dobrem większym i dobrem mniejszym. W przeciwnym razie bowiem na próżno została by stworzona jako rozumna. Lecz Bóg nie na próżno uczynił ją rozumną. Dlatego nie jest wątpliwe, że właśnie w tym celu została stworzona jako rozumna”²².

Anzelm nie odpowiada wprost, czy Bóg wcieliłby się, gdyby nie było grzechu, jednakże dostarczone przez niego przesłanki sugerują, że możliwe jest stwierdzenie, że owszem, wcieliłby się. Tego nie odnajdujemy u Doktora Wspaniałego, jednak po co miałby to uczynić²³. Tutaj wskazówką są słowa Chrystusa z Ewangelii według św. Jana: „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je [potem] znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca” (10,17n). Bóg nie chciał zsyłać Syna po to jedynie, by poddać go cierpieniu i śmierci. Ojciec nie zmusił Syna do ofiarowania cierpień za grzechy świata. Ofiara Syna jest bowiem dobrowolna, złożona za zbawienie dla grzeszników²⁴.

²² Tamże, s. 138.

²³ Por. tamże, s. 160-165.

²⁴ Por. tamże, s. 73.

„Nie zmusił go bowiem Bóg jako niechętnego do śmierci ani też nie pozwolił, by został zabity, lecz on [Chrystus] sam dobrowolnie poniósł swoją śmierć, by zbawić ludzi”²⁵.

Widać zatem, że Wcielenie nie jest zależne od grzechu. Jeśli się bowiem przyjmuje, że Bóg wcielił się po to, by cierpieć, to nie bierze się pod uwagę celu nadrzędnego, jakim jest teoza człowieka. Bez przyjęcia tego głównego celu zbawczego, dla którego „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas”, doktryna o Wcieleniu, Męce, Śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa pozostaje niepełna²⁶. Anzelm zatem zauważa, że człowiek jest stworzony jako natura rozumna po to, by zdawał sobie sprawę i radował się ze wspólnoty z Bogiem, swoim Stwórcą. Takie jest jego przeznaczenie. Cieszyłby się człowiek zatem tą wspólnotą z Boskim Stwórcą, gdyby nie zgrzeszył, lecz trzeba podkreślić fakt, że Arcybiskup z Cantenbury bierze pod uwagę sytuację grzechu. Zamierzony cel stworzenia człowieka nie będzie mieć miejsca, dopóki nie będzie pełnego zadośćuczynienia za grzechy. Warto zauważyć, że w Bogu nie ma żadnej konieczności. Działania Jego woli są w Nim całkowicie wolne. To w naszym rozumieniu wydają się one konieczne. Zresztą w modlitwie Pańskiej prosimy „bądź wolna Twoja”²⁷.

„Ostatecznie więc Bóg nic nie czyni z konieczności, ponieważ w żaden sposób nie jest zmuszany, ani też nic nie zabrania Mu coś uczynić. Gdy natomiast mówimy, że Bóg robi coś jakby z konieczności unikania niegodziwości, której przecież szczególnie nie powinien się obawiać, to należałoby to raczej rozumieć w ten sposób, że czyni to z konieczności służenia szlachetności. Konieczność ta jest natomiast niczym innym jak niezmiennością Jego szlachetności, którą posiada sam z siebie, a nie od kogoś innego i dlatego niewłaściwie jest nazywana koniecznością”²⁸.

Anzelm, choć nie czyni tego wprost, to podpowiada czytelnikowi swego dzieła, że grzech nie jest jedyną racją, dla której Bóg stał się człowiekiem. Kilkakrotnie wypowiada się w duchu przekonania, że celem przyjścia Chrystusa na świat

²⁵ Tamże, s. 72-73.

²⁶ Warto w tym miejscu wspomnieć, że analizując przewodni temat w doktrynie Anzelma z *Cur Deus Homo*, natrafiamy na sporną od wielu wieków kwestię na temat tego, czy człowiek zachowywałby nieśmiertelność, gdyby nie zgrzeszył. Człowiek jako stworzony do wiecznej szczęśliwości nie mógłby doświadczyć śmierci, gdyby nie popełnił grzechu. Przeciwna teza sprzeciwiała by się Boskiej Mądrości. Jednak nieśmiertelność taka byłaby udzielona człowiekowi jako łaska, gdyż sam z siebie nie jest nieśmiertelny. Anzelm mimo to wierzy, że fenomen śmiertelności człowieka odnosi się do jego już skażonej natury. Por. Anzelm z Canterbury, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem*, w: *Św. Anzelm z Canterbury. O Wcieleniu, Wybór pism*, s. 139-140 z przyp. oraz s. 160.

²⁷ Por. tamże, s. 144-145. Szerzej o woli Bożej i jej stosunku do Królestwa Bożego realizującego się już na ziemi mówi J. Ratzinger w książce *Jezus z Nazaretu*, cz. I, Kraków 2007, s. 130-132.

²⁸ Anzelm z Canterbury, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem*, w: *Św. Anzelm z Canterbury, O Wcieleniu. Wybór pism*, s. 145.

jest wyniesienie człowieka do chwały niebieskiej. Nie rezygnuje jednak z wzięcia pod uwagę realnej kondycji człowieka, obciążonej grzechem i jego skutkami, oraz której niezauważenie jest wprost nie do przyjęcia.

ODPOWIEDŹ WIELKIEGO AUTORYTETU. GRZECH JEDYNĄ RACJĄ DOSTATECZNĄ?

Po analizie poglądów Anzelma dotyczących Wcielenia, jego powodów i celu, przechodzimy do pochylenia się nad poglądami św. Tomasza z Akwinu, jakie wypracował w tej kwestii, a zawarł w *Summie teologicznej*. Rozważanie nad Chrystusem rozpoczyna właśnie od Tajemnicy Wcielenia. Po rozważeniu stosowności Wcielenia Słowa, która dla naszego tematu nie jest aż tak istotna, pyta i rozważa o konieczności Wcielenia dla naprawy rodzaju ludzkiego. Akwinata podaje, że dla zbawienia ludzi i uratowania ich od zatracenia Wcielenie Boga było konieczne. Argumentuje to słowami z J 3,16: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne”²⁹. Niewątpliwie tekst użyty przez Akwinatę w pewnym stopniu podkreśla aspekt negatywny mówienia o zbawieniu. Warto również podkreślić, że Tomasz w pierwszej kolejności tłumaczy sens Wcielenia pod kątem rozwijania się człowieka w dobrem, później zaś dopiero powiada, że Wcielenie było potrzebne do zniweczenia skutków zła. Z tych pierwszych rozważań przebija twierdzenie o celu ludzkiego życia, jakie Tomasz przejmuje od Augustyna, biskupa Hippony:

„Po trzecie – najmocniej rozpala miłość. «Cóż ważniejszego skłoniło Pana do przyjścia niż okazanie swej miłości ku nam» – mówi Augustyn. A dalej dodaje: «Jeśli pokochać było trudno, nie ociągajmyż się przynajmniej z odwzajemnieniem się miłością za miłość». Po czwarte – co do należytego postępowania, w którym sam Chrystus stał się nam wzorem. Augustyn mówi: «Można było widzieć człowieka, ale nie należało go naśladować; należało naśladować Boga, ale nie można Go było widzieć. Więc Bóg stał się człowiekiem, by ukazać się człowiekowi i być przezeń widzianym i być dlań wzorem, na którym by polegał». Po piąte – daje pełny udział w bóstwie, istotnym szczęściu człowieka i celu ludzkiego życia. Urzeczywistnia się on przez człowieczeństwo Chrystusa, gdyż jak mówi Augustyn: «Na to Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stawał się Bogiem»³⁰.

W kwestii zadośćuczynienia Tomasz zasadniczo zgadza się z poglądami Anzelma z Cantenbury³¹. Jednak na pytanie, czy Bóg stałby się człowiekiem,

²⁹ *Summa teologiczna* [dalej: *Sth*] III, q. 1, a. 2, przekł. polski: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Piotrowicz, t. 24, Londyn 1962, s. 13.

³⁰ *Sth* III, q. 1, a. 2, przekł. polski, tamże, s. 14-15.

³¹ Por. *Sth* III, q. 1, a. 2, przekł. polski, tamże, s. 16.

gdyby człowiek nie popełnił grzechu, Tomasz radzi przyjąć twierdzenie tych, którzy twierdzą, że Bóg nie wcieliłby się, gdyby człowiek nie upadł.

„W tej sprawie są różne zdania. Jedni pisarze twierdzą, że Wcielenie Boga nie było uwarunkowane przez grzech człowieka, inni temu przeczą. Należy raczej przyjąć twierdzenie tych ostatnich. To bowiem co pochodzi od samej tylko woli Bożej, a przerasta prawa natury stworzonej, możemy poznać jedynie w oparciu o Pismo św., które wolę tę objawia. Toteż skoro Pismo św. jako motyw Wcielenia podaje wszędzie grzech pierwszego człowieka, należałoby raczej twierdzić, że dzieło Wcielenia przeznaczył Bóg jako lekarstwo na grzech. Nie ograniczało by to jednak potęgi boskiej, gdyż możliwość Wcielenia Boga istniała także i w tym wypadku, gdyby grzechu nie było”³².

Tomiści w tym względzie argumentowali pełną zgodność z Doktorem Anielskim ze względu na teksty biblijne, m.in. Łk 19,10: „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło”; 1 Tm 1,15: „Nauka to zasługująca na wiarę i godna całkowitego uznania, że Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników, spośród których ja [Paweł] jestem pierwszy”. Odpuszczenie grzechów jest zatem według tomistów jedynym motywem dla Wcielenia Słowa Bożego. Późniejsze spory oceniły stanowisko Akwinaty dość jednoznacznie³³.

Czy jednak należy całkowicie odrzucić naukę o motywie Wcielenia ze względu na to, że zaprzeczył temu, iż Logos wcieliłby się nawet, gdyby Adam nie zgrzeszył? Wszak dla Tomasza Wcielenie było uzależnione od ludzkiej niewierności. Nawijając w swym wykładzie niewątpliwie do dziedzictwa Filozofa ze Stagiry, twierdzi, iż wszystko musi mieć swoją przyczynę na sposób konieczny. Dla Wcielenia zatem tą przyczyną według Akwinaty był grzech³⁴.

Stanowisko Tomasza zostało złagodzone z powodu późniejszych sporów na omawiany temat. Dlatego też krytyka przytoczonych twierdzeń dominikanina musi zostać zrewidowana ze względu na to, że *Summa theologiae* to tylko jedno z jego ważkich dzieł³⁵. Uwzględnienie szerszego kontekstu źródeł pozwoli zauważyć, iż dla Tomasza konieczność Wcielenia ze względu na grzech ludzki była jedynie bardziej prawdopodobna, co więcej, dopuszcza przeciwne rozwiązanie. Ze względu na przywiązywanie osobliwej wagi do autorytetu Pisma Świętego Tomasz i jego naśladowcy pozostają przy tezie wybrzmiałej w *Summa theologiae*, jednak wielce prawdopodobne, że kwestia ta mogła pozostać dla niego nie do rozwiązania. Tomasz mógłby sugerować się przesłanką, że poszukiwanie tego, o czym Bóg bezpośrednio nie mówi, może okazać się zuchwałością. W związku

³² *Sth* III, q. 1, a. 2, przekł. polski, tamże, s. 19.

³³ Por. M. Paluch OP, *Czy Doktor anielski nie doceniał Chrystusa?*, „Teologia w Polsce” 3,1 (2009), s. 105.

³⁴ Por. tamże, s. 101-103.

³⁵ Akwinata łagodzi swą tezę w Komentarzu do trzeciej księgi Sentencji, d. 1, q. 1, a. 3.

z tym z biegiem lat teologia zacznie przyjmować dwie opcje w odpowiedzi na omawiany temat sporu. Tomasz koncentruje się na trynitologii, z której płynnie wniosek, że Bóg nie musiałby przyjmować ludzkiej natury, gdyby nie było grzechu³⁶. Stanowisko zaś Jana Duns Szkota, kładącego nacisk na chrystocentryzm, zostanie omówione szerzej. Jan Duns ze Szkocji przyjmuje bowiem tezę, która wydaje się bliższa ortodoksji i podkreśleniu prymatu miłości Bożej jako motywu wszechdziałań w znaczeniu pełniejszym, niż mówić o tym może kategoria grzechu. Dlatego teraz przejdziemy do rozważań nad myślą tego scholastyka.

CICHY GŁOS UPORZĄDKOWANEJ MYŚLI. PRYMAT MIŁOŚCI BOGA

Jan Duns Szkot nazywany może być Doktorem Porządku. W Bogu poznanie jest uporządkowane. Podobnież przewidywanie. Dlatego i ukrzyżowanie Jezusa nie było przypadkowe. Jego Męka jest przewidzianym środkiem zaradczym wobec zatracenia człowieka, przewidzianym tak, jak przewidziane było to, że człowiek w swej wolności zgrzeszy. To Boże uporządkowanie analogicznie jest widoczne w kochaniu oraz chceniu u Boga: Bóg kocha kolejno: siebie, a następnie Innego, kochającego doskonale, jeśli chodzi o miłość spoza Ojca. Ostatecznie Bóg przewiduje zjednoczenie ze sobą natury, która przeznaczona jest na to, by miłować Boga w stopniu najdoskonalszym, najwyższym nawet, jeśliby natura ta nie upadła, nie zgrzeszyła³⁷.

„Na pierwszym miejscu Bóg miłuje siebie samego; na drugim miejscu – kocha siebie w innych i ta miłość jest dobrowolna; po trzecie, chce On być kochany przez kogoś, kto może Go więcej kochać niż siebie samego; po czwarte, przewiduje połączenie tej natury, która ma Go umiłować w stopniu najwyższym, choćby nawet nikt nie miał zgrzeszyć”³⁸.

Ze względu na to uporządkowanie trudno zakwestionować przewidzianą konieczność Wcielenia Słowa Bożego. Konieczność ta nie jest przygodna, jest wolnym Bożym działaniem. Jest działaniem uporządkowanym i przewidzianym, nie zaś arbitralnym. Warto więc przytoczyć słowa Doktora subtelnego, w których podkreśla konieczność chcenia w Bogu. Ale w sposób wolny, bez odnoszenia się do przypadłościowo związanego z nim bytu. Konieczność ta oraz wolność są zatem w Bogu nie do odseparowania³⁹.

³⁶ Por. M. Paluch OP, *Czy Doktor anielski nie doceniał Chrystusa?*, „Teologia w Polsce” 3,1 (2009), s. 105.

³⁷ Por. H. Schneider, *Jednostkowość i miłość według Jana Duns Szkota*, w: *Błogosławiony Jan Duns Szkot*, red. E.I. Zieliński, R. Majeran, Lublin 2010, s. 407.

³⁸ Jan Duns Szkot, *Reportatio Parisiensis III*, d. 7, q. 4, za: J. Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, Niepokalanów 1988, s. 62.

³⁹ Por. H. Schneider, *Jednostkowość i miłość według Jana Duns Szkota*, w: *Błogosławiony Jan Duns Szkot*, s. 407-408.

„Bóg jest celem dla samego siebie, dlatego chce siebie w sposób konieczny; natomiast inne rzeczy są przyporządkowane do tego celu przypadłościowo. Dlatego akt woli Boga sam w sobie jest konieczny; ale nie w stosunku do takiego przedmiotu”⁴⁰.

Chcienie Boże osiąga swój cel w Bogu-Człowieku. Ludzie i inne byty przygodne chce o tyle, o ile są związane z tym najwyższym celem. Dlatego Bóg chce włączenia do miłości Boga do Boga-Człowieka wszystkich stworzeń, szczególnie zaś człowieka. Już w momencie stworzenia świata Bóg chciał Boga-Człowieka, a ze względu na celowość – właściwość myślenia charakterystyczną w twórczości Jana ze Szkocji – Bóg-Człowiek jest tym, *do którego* świat jest przyporządkowany i *któremu* ten świat jest podporządkowany. Wcielenie zatem jest przez Boga przewidziane w chwili stworzenia nieba i ziemi (*bereszit bara*). Dlatego cel ten zostałby spełniony, nawet gdyby człowiek, korzystając ze swej wolności, uniknął upadku⁴¹.

„Bóg chce być kochany przez istotę, która jest Mu równa i odpowiada Mu najwyższą miłością, co odpowiada miłości Boga. Tą istotą jest Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus”⁴².

Miłość Boża jest miłością uprzedzającą wszystko. Stąd z powyższych analiz wnioskować można, że grzech nie był pierwszym ani tym bardziej koniecznym motywem Wcielenia Słowa. Bóg jednak nie zamyka swojego działania w pojedynczym planie, co jednak nie sprawia, że twierdzimy o Bogu jako o zmiennym. Jego plan jest jeden od wieków powzięty, lecz działanie Boże w historii jest manifestacją jednej z możliwości, jakie Bóg w swej wolności może wybrać. Miłość jest zasadniczym motywem Jego działania. Jest ona absolutnie wolna. Nie można zatem, w perspektywie tej wolności, mówić o jakiegokolwiek nieortodoksyjnej predestynacji czy determinizmie⁴³.

Chrystus jest najwyższym dziełem Bożym, rozumianym nie tylko jednostkowo, ale i kategoriałnie. Stał się człowiekiem dla zbawienia ludzi. Przy czym zbawienie można rozumieć tutaj jako zbawienie zapoczątkowane w historii, a aktualizowane i dopełnione poza nią⁴⁴. Zbawienie dokonuje się w historii, jest zamyślane przez Boga w akcie stwórczym – stanie alfa, wstępnym. Jest to ruch personogenetyczny od *Alfa* do *Omega* na wzór Boskiego Zbawiciela. Osoba bowiem Jezusa jest zasadą, w której dokonuje się zespolenie całej osoby człowie-

⁴⁰ Cyt. za: tamże, s. 407.

⁴¹ Por. tamże, s. 406-409.

⁴² J. Duns Szkot, *Reportatio Parisiensis III*, d. 7, q. 4, n. 5, za: H. Schneider, *Jednostkowość i miłość według Jana Duns Szkota*, w: *Błogosławiony Jan Duns Szkot*, s. 408.

⁴³ Myśl tę rozwija A. Derdziuk w przedłożeniu o relacji wolności wobec prawa, ujmując kwestię wolności Boga jako punkt wyjścia do swoich rozważań. Por. A. Derdziuk, *Wolność człowieka wobec prawa*, w: *Błogosławiony Jan Duns Szkot*, s. 513-523.

⁴⁴ Por. Z.J. Kijas, *Chrystus jako „Summum Opus Dei” w teologii bł. Jana Duns Szkota*, w: *Błogosławiony Jan Duns Szkot*, s. 535.

ka z Trójcą Świętą. Toteż tworzenie osoby ludzkiej nie może być rozpatrywane w oderwaniu od Trójcy Świętej⁴⁵.

„Gdyby upadek był przyczyną predestynacji Chrystusa, wynikałoby z tego, że największe dzieło Boga było tylko przypadkowe, a przecież chwała wszystkich ludzi nie może dorównać chwale samego Chrystusa. Przypuszczenie, że Bóg miałby zrezygnować z tak wielkiego dobra, gdyby Adam nie zgrzeszył, wydaje się nierozumne”⁴⁶.

Punkt wyjścia i inspirację stanowią dla Szkota słowa „Bóg jest miłością” z 1 J 4,8.16⁴⁷. To tłumaczy jego tezę o motywie Wcielenia. Skoro bowiem miłość jest największą z cnót (por. 1 Kor 13,13), to zrozumiałe staje się umotywowanie Wcielenia Logosu miłością Bożą, ku której Bóg chce pociągnąć ludzi w wolny sposób pragnących tego, pomimo swej słabej natury splamionej grzechem.

Dlaczego zatem Bóg stał się człowiekiem? Z powyższych wywodów wynika, że Bóg, chcąc być kochanym, ustanawia swojego Syna Głową ludzkości. Człowiek skupia w sobie byt stworzony, dlatego Chrystus, Logos, Bóg-Człowiek, przyjąwszy ludzką naturę, pociąga za sobą stworzenie w jego pełni i wolności, aby miłosny Boży plan względem świata stworzonego ukazać jako doskonały. W Jezusie Bóg jest miłowany nieskończoną miłością przez całe stworzenie. Stworzenie to jednoczy się z Bogiem Trójjedynym, przez co uzyskuje swą pleromizację, teozę i zwieńczenie. Bóg zatem chciał Wcielenia ze względu na Osobę swoją i Osobę Syna. Gdyby to grzech był motywem dla Wcielenia, to oznaczałoby, że Bóg jest zależny i determinowany przez coś mniejszego od siebie. Toteż Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek z Nazaretu, jest przyczyną sprawczą i zarazem celową całego stworzenia⁴⁸. Grzech jest drugorzędny motywem Wcielenia, dodatkowym, który jednak nie umniejsza w niczym motywowi pierwszorzędnemu, co więcej: staje się okazją do jeszcze pełniejszego objawienia miłości Bożej do całego stworzenia⁴⁹.

Bóg miłuje siebie doskonałą miłością. Chce być też miłowany przez kogoś, będącego na zewnątrz Niego (Pierwszej Osoby Trójcy Świętej), a równemu Mu w Jego Istocie. Ukonkretnienie tego Boskiego pragnienia ma miejsce we Wcieleniu. Jednak nie tylko we Wcieleniu. Inkarnacja prowadzi bowiem do umiłowania Boga w stworzeniu: aniołach i ludziach – a więc istotach rozumnych – w najwyższym stopniu⁵⁰.

⁴⁵ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 752-753.

⁴⁶ J. Duns Szkot, *Reportatio Parisiensis III*, d. 7, q. 4, n. 4, za: L. Veuthey, *Jan Duns Szkot, Myśl teologiczna*, s. 65.

⁴⁷ Por. Z.J. Kijas, *Chrystus jako „Summum Opus Dei” w teologii bł. Jana Dunsza Szkota*, w: *Błogosławiony Jan Duns Szkot*, Lublin 2010, s. 538.

⁴⁸ Por. tamże, s. 542-546.

⁴⁹ Por. tamże, s. 546.

⁵⁰ Por. B.J. Huculak, *Bł. Jan Duns ze Szkocji jako teologii Chrystusa Króla*, w: *Błogosławiony Jan Duns Szkot*, s. 563.

„Nawet gdyby ani człowiek, ani anioł nie upadł, gdyby nawet żaden człowiek nie miał być stworzony oprócz Chrystusa, byłby On (Chrystus) przewidziany mimo wszystko”⁵¹.

Odkupienie jest dodatkiem do pierwotnego zamysłu Bożego, dlatego grzech jest motywem Wcielenia co najwyżej drugorzędym, arbitralnym, jeśli nie żadnym. Miłość, celowość, przyczynowość Boga, ukierunkowane na Niego i zapodmiotowane w Chrystusie, są motywem pierwszorzędym i wystarczającym. Dlatego drugorzędność grzechu jako motywu pozostaje w sferze „przypadkowości”, przygodności ze względu na człowieka, co jednak nie kwestionuje tego, że Bóg przewidział ludzki grzech i że przewidział odkupieńczą nań „receptę”⁵².

PODSUMOWANIE. W POSZUKIWANIU RÓWNOWAGI

Ostatecznie należy jasno podkreślić, że dla zgładzenia grzechu Bóg wybrał nie drogę Wcielenia, lecz drogę Męki. Wcielenie zaś miało służyć celowi bardziej pierwotnemu niż odkupienie. To okrutna Męka, której dobrowolnie podjął się Boski Zbawiciel, posłuszny woli Ojca, ma służyć naprawieniu winy ludzkości. Wcielenie zatem służy bezpośrednio ujawnieniu człowiekowi ostatecznego osobowego celu Bożej Miłości. Bóg chce, abyśmy wszyscy uczestniczyli w tej pełni, celu stworzenia, jakim jest Bóg-Człowiek, teoza tych, którzy w swej wolności powiedzą Bogu swoje „tak”. Oczywiście jest jednak, że nie byłoby Męki, gdyby w pierw Chrystus nie przyjął ludzkiej ograniczoności.

Teksty biblijne: 1 Kor 15,21-22 oraz Hbr 2,14-15 skłaniają myśl ku temu, by zwrócić uwagę na to, iż, owszem, zmartwychwstanie w ludzkim ciele (*de facto* uwielbionym) było możliwe jedynie dzięki przyjęciu przez Logos ludzkiej natury. Jednakże pierwotnie Wcielenie miało służyć innemu celowi niż zmartwychwstanie. Czym innym jest zbawienie, a czym innym bowiem odkupienie. Stąd raczej niepotrzebna byłaby Męka Jezusa, gdyby nie było grzechu. Wcielenie pozostaje zatem niezależne od grzechu. Co więcej: gdyby nie było grzechu, to Wcielony Logos zostałby uwielbiony natychmiast na początku swego życia⁵³.

Podczas rozważania tajemnicy Wcielenia Słowa Bożego możemy spotkać się z dwoma rozbieżnymi zdaniem na temat konieczności Wcielenia Słowa Bożego. Jedni, podzielając zdanie Jana Duns Szkota, twierdzą, że Syn Boży wcieliłby się, nawet gdyby nie zaistniała kategoria grzechu pierwotnego, mówiąc prościej: gdyby pierwsi ludzi nie zgrzeszyli, to i tak Chrystus przyjąłby ludzką

⁵¹ Jan Duns Szkot, *Reportatio Parisiensis III*, d. 7, q. 4, n. 4, za: L. Veuthey, *Jan Duns Szkot, Myśl teologiczna*, s. 65.

⁵² Por. Z.J. Kijas, *Chrystus jako „Summum Opus Dei” w teologii bł. Jana Duns Szkota*, w: *Błogosławiony Jan Duns Szkot*, s. 567-569.

⁵³ Por. tamże, s. 548.

naturę, aby ukazać pełnię dobroci i miłości względem rodzaju ludzkiego. Drudzy jednak twierdzą, że Syn Boży nie przyjąłby ludzkiej natury, gdyby nie było to – ze względu na grzech ludzi i potrzebę wybawienia ich z zaistniałej sytuacji – konieczne. Naszym zdaniem bliższa ortodoksji katolickiej jest propozycja Jana Dunsza Szkota, reprezentowana również przez dokonania naukowe jego spadkobierców – franciszkanów. Niemniej nie można zapominać o tym, z czego Tomasz Akwinata uczynił motyw pierwszorzędny Wcielenia – z grzechu. Jako taki, grzech został pokonany przez Mękę i Zmartwychwstanie Jezusa, co mocniej jeszcze unaocznia wielkość Bożej miłości ku rodzajowi ludzkiemu. Przyjmując zatem tezę błogosławionego Jana, nie wolno nam zapominać, że miłości Bożej doświadczamy niejako namacalnie w przebaczeniu nam grzechów. Dlatego teza Szkota oraz teza Akwinaty w osobliwy sposób dopełniają się, uwzględniając nie tylko prymat Boskiej miłości, ale i rzeczywistą kondycję człowieka, w jakiej żyjemy. Nadto spojrzenie na obie te tezy jest tym bardziej konieczne, że współczesne rozumienie zbawienia przez przeciętnego człowieka zostało dotkliwie zubożałe⁵⁴. Człowiek ma szansę uświadomić sobie na nowo wielkość miłości Bożej wobec niego. Bóg kocha człowieka bezwzględnie i pragnie jego zbawienia, szczęścia, przebóstwienia. Unaocznia to człowiekowi poszukującemu miłości Jezusa i sensu wiary chrześcijańskiej. Bóg od zawsze pragnął szczęścia człowieka, dlatego w Historii Zbawienia wiele razy wychodził do człowieka z inicjatywą pojednania. Motyw zatem i Wcielenia, i Paschy leży po stronie Boga i zawiera się w miłości Bożej jako jedynym powodzie działania Bożego względem człowieka. Cel jednak przyjścia Jezusa musi wziąć pod uwagę rzeczywistą kondycję człowieka. Dlatego w pytaniu o motywację i cel Wcielenia będziemy poruszać się w sferze hipotezy, która wydaje się dostatecznie uzasadniona.

Bóg przyszedł na świat w sytuacji, gdy człowiek był zniewolony grzechem. Stąd Jego misję można pojmować jako skierowaną wyłącznie na ratunek człowiekowi. Ale grzech nie jest częścią natury ludzkiej, lecz wszedł w nią na skutek wolnego wyboru Adama i Ewy kuszonych przez diabła. Jednak idąc tokiem myślenia, jakoby ratunek był wyłącznym motywem misji Jezusa, to człowiek nie potrzebowałby Zbawcy, gdyby nie zgrzeszył. Ale możliwe jest założenie, że Bóg przewidział Wcielenie w momencie stwarzania świata i to bez względu na grzech, Bóg-Człowiek bowiem był racją stworzenia. Bóg gorąco pragnął zjednoczenia ze stworzeniem. Człowieczeństwo zatem Jezusa jest przyczyną wzorcą wszystkich ludzi. Grzech odmienił jedynie historyczny bieg zdarzeń, czyniąc go bardziej skomplikowanym. Bóg-Człowiek mógł być uwielbiony bezpośrednio po Wcieleniu, jednak dopiero zmartwychwstanie, zwycięstwo nad śmiercią, doprowadziło Go do stanu, do którego chce doprowadzić całą ludzkość – do przebóstwienia⁵⁵.

⁵⁴ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia, śmierć i życie wieczne*, s. 29-30.

⁵⁵ Por. G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, red. G. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 1, Warszawa 2005, s. 426-429.

Nie ma zatem wątpliwości, że motyw i cel Wcielenia zawierają się w miłości Bożej wobec rodzaju ludzkiego, wyrażającej się w pragnieniu wywyższenia natury ludzkiej – całego człowieka. Należy uwzględnić grzech jako dodatkową okazję i dodatkową motywację prowadzącą do Wcielenia, ale nie naczelną – dlatego możliwe jest połączenie koncepcji św. Tomasza z Akwinu oraz bł. Jana Duns Szkota w jedną całościową wizję. Dlatego, aby przybliżyć współczesnemu człowiekowi pełną wizję i rozumienie zbawienia, należy wyklądać soteriologię w kluczu pozytywnym, negatywny zostawiając jako marginalny dodatek. Bo to nie tyle w przebaczeniu grzechów przejawia się pełnia Bożej miłości, ale w tym, że to przebaczenie wypływa z czegoś większego – w tym, że Bóg pragnie wspólnoty z nami, opartej na miłości wzajemnej nie tylko trwającej na ziemi, ale przede wszystkim w wieczności.

THE TRUTH OF INCARNATION BASED ON SCHOLASTIC THEOLOGIANS.
THE ATTEMPT OF A NOWADAYS RELECTURE

Summary

The God's will is unchangeable. It cannot be changed by sin, neither by people's prayers nor gifts giving for God. The Jesus' Incarnation is wanted by God even before the sin. But this thesis was not so sure, because there is no full answer to this thesee in the Bible. We can try to find out the answer in the two major theological schools: tomistic's and fraciscan's. But unfortunately, there is a huge problem, because both of them state two very different answers. Today it is also very important question what caused the Incarnation, especially for theology. It is more proper to teach theology in a positive key, instead of thinking that all God's actions are motivated by human's sin.

Słowa kluczowe: Wcielenie, motyw, Inkarnacja, grzech, miłość Boża, Tomasz z Akwinu, Jan Duns Szkot, tomizm, franciszkanizm, zbawienie.

Keywords: Incarnation, cause, sin, God's love. Thomas of Aquin, John Duns Scotus, tomism, Franciscans, salvation.

Ks. Wojciech Maciążek*
WT KUL, Lublin

WYKROCZYĆ POZA TERAŹNIEJSZOŚĆ.
CREATIO CONTINUA W TEOLOGII STWORZENIA
JÜRGENA MOLTMANNA

Tam, gdzie tradycyjna teologia zestawiała fakt istnienia przygodnego, skończonego świata z obrazem wszechmocnego i wiecznego Stwórcy, rodziło się pytanie, dlaczego świat, a my wraz z nim, ciągle trwa. Wyrażona klasycznym językiem odpowiedź mówiła o *creatio continua*, wskazując na Boga, który nieustannie podtrzymuje w istnieniu powołane do życia byty. Ta kategoria teologiczna wymaga dziś pogłębionego namysłu i poszerzenia badawczej perspektywy, aby nie straciła aktualności. Wartą zauważenia próbę takiej refleksji podejmuje Jürgen Moltmann, nadając zagadnieniu ciągłego stwarzania historiozbawczo maksymalną pojemność oraz wyraźnie pneumatologiczny charakter. W niniejszym tekście wskazuje się na oryginalne wątki treściowe, które wnosi niemiecki dogmatyk w rozumienie *creatio continua*.

W ciągu dziejów ludzkiej myśli da się zauważyć zainteresowanie fundamentalnymi kwestiami, które – pomimo zmienności wyrażających je formuł słownych – nie przestają fascynować człowieka. Do tej kategorii zagadnień zaliczyć można jedno z pytań o funkcjonowanie świata, a ściślej rzecz ujmując, o przyczynę i sposób jego trwania wobec przemijalności tego, co istnieje. Historia podpowiada, że można udzielić wielu odpowiedzi, i to na różnych płaszczyznach: przyrodniczo-kosmologicznej, metafizycznej czy religijnej. Jednym – choć z pewnością nie jedynym możliwym – rozwiązaniem jest doktryna wyrażana w tradycyjnym języku teologii jako *creatio continua*. Tłumaczy ona, że stwórcze działanie Boga wobec świata nie skończyło się: Bóg nie tylko powołał świat do istnienia, ale ciągle w bycie go podtrzymuje. I choć koncepcja ta nie jest nowa, bo historycznie mocno zakorzeniona w myśli chrześcijańskiej, ciągle cechuje się aktualnością i cieszy zainteresowaniem. Pojawia się bowiem w dyskusjach róż-

* Ks. Wojciech Maciążek – kapłan diecezji gliwickiej, doktorant Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL; e-mail: wojciechmaciazek@gmail.com.

nicowanych tematycznie i światopoglądowo, ale uwzględniających chrześcijański punkt widzenia¹.

Wśród teologów zagadnienie ciągłego stwarzania pojawia się najczęściej albo jako element usystematyzowanej protologii, będący jednym z jej nieodłącznych, tradycyjnych komponentów, albo w kontekście próby ustosunkowania się do teorii ewolucji wszechświata i życia na ziemi. Tymczasem Jürgen Moltmann, emerytowany profesor teologii systematycznej na wydziale teologii protestanckiej uniwersytetu w Tybindze, *creatio continua* lokuje w całości historiozbawczo interpretowanej nauki wiary. Nie stroniąc od wspomnianych wyżej najpopularniejszych intuicji, przede wszystkim intensywnie pogłębia znaczeniową objętość pojęcia *creatio continua*, nadając mu dużo bogatszą zawartość treściową. Co więcej, proponowana przez niego interpretacja wydaje się nowa i niekonwencjonalna także przez szerokość horyzontów uprawianej przez niego teologii.

Niniejszy artykuł ma na celu wskazać oryginalność Moltmannowskiego ujęcia zagadnienia ciągłego stwarzania, zawartego zwłaszcza w jego protologicznym dziele pt. *Bóg w stworzeniu*². Charakterystyczne rysy ujawniają się zwłaszcza na tle starszych ujęć, podkreślających tradycyjne ujmowanie *creatio continua* jako zachowanie świata w istnieniu przez Stworzyciela³. Tymczasem przyjęta optyka

¹ Przykładem tematyki społeczno-religijnej z pytaniem o miejsce wiary w świecie, angażującej jednoznacznie kategorię *creatio continua* – a tym samym pokazując jej teologiczną pojemność – może być propozycja katolickiego myśliciela T. Halika, w której autor podkreśla konieczność zachowania rezurekcyjnego charakteru chrześcijaństwa w dzisiejszych realiach dziejowych: „Czyż wiele Jezusowych czynów tutaj, na ziemi, poczynawszy od wesela w Kanie, przez wezwanie Zacheusza, aż po wskrzeszenie Łazarza, nie było jakąś «antycypacją Zmartwychwstania»? Boże czyny obejmują wszystkie wymiary ludzkiego czasu i chociaż w sposób niepowtarzalny i nieodwołalny wydarzyły się tylko w jednym momencie dziejowym, to są równocześnie swoimi «prototypami» i wybrzmiewają, powracają w uobecniającej *anamnesis*, «wspomnieniu» [...]. Wielu wybitnych teologów broni teorii o *creatio continua*, wciąż trwającym akcie stworzenia. Czy nie moglibyśmy podobnie mówić o *resurrectio continua* – wciąż trwającym Zmartwychwstaniu?» (T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 140). Z kolei ten sam termin, *creatio continua*, pojawia się w zupełnie innym spektrum zagadnień, bo przy okazji polemiki między teologami a przedstawicielami nauk przyrodniczych w kwestii początków wszechświata. Wówczas doktryna ciągłego stwarzania okazuje się pomocna dla metodologicznego uporządkowania argumentów w dyskusji: „Warto także, aby uczestnicy sporów o to, czy można utożsamiać początkową osobliwość z aktem stworzenia przez Boga, pamiętali, że chrześcijańska doktryna o stworzeniu nie utożsamia po prostu stworzenia z początkiem wszechświata, lecz opowiada się za *creatio continua*, czyli koncepcją, wedle której akt stwarzania trwa nieustannie i polega na całkowitej zależności istnienia wszechświata od Stwórcy” (M. Heller, *Filozofia kosmologii*, Kraków 2013, s. 148).

² J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz, Kraków 1995.

³ Także C. Bartnik zaznacza pewne braki zawierające się w mówieniu o świecie ciągle istniejącym, na którego początku stoi Bóg: „Mocno podkreślona jest konieczność odniesienia życia świata do Boga jako swego źródła, choć termin «zachowanie» (*conservatio mundi*) jest terminem słabym. Bóg dzięki swojej immanencji w świecie wiąże się z nim niezmiernie ściślej niż tylko jako «Konserwator świata»” (C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2010, s. 935).

powinna być znacznie szersza, musi wykroczyć poza terażniejszość i obejmować całość dziejów historii zbawienia, aż po moment urzeczywistnienia się eschatologicznej nadziei. Dopiero w tym kluczu zobaczyć można nie tylko działanie Boga Stwórcy u początku świata, ale zdecydowanie wyraźniej jawi się rola Ducha Świętego, zamieszkującego w stworzeniu.

W tekście przedstawione zostaną najpierw – sygnalizowane przez niemieckiego profesora – postulaty wobec *creatio continua* w teologicznej wizji stworzenia, jakimi są potrzeba powrotu do trójdzielnego ujmowania dzieła stworzenia oraz konieczność uwzględnienia jego pneumatologicznego aspektu. Wówczas uchwycić będzie można podwójny wymiar *creatio continua*: tradycyjny, mówiący o utrzymywaniu świata w istnieniu, ale także – co symptomatyczne dla autora z Tybingi – akcentujący ostateczne dopełnienie świata.

POTRZEBA POWROTU DO TRÓJDZIELNEGO UJMOWANIA DZIEŁA STWORZENIA

Moltmann precyzuje pojęcie „stworzenia”, które zawężane jest często do zamkniętego procesu tworzenia, a także jego rezultatu, co etymologicznie sugeruje ostatnia sylaba niemieckiego słowa *Schöpfung*. Tymczasem termin ten jest znacznie szerszy, oprócz bowiem stworzenia początkowego ma on oddawać także stwarzanie ciągle oraz udoskonalenie stworzenia. Stąd całą Boską aktywność powinno się ujmować łącznie w kategoriach *creatio originalis* (stworzenie na początku), *creatio continua* (stworzenie w historii) oraz *creatio nova* (stworzenie na końcu czasu)⁴. Owa holistyczność spojrzenia ma podstawy teologiczne, ponieważ „myśląc o stworzeniu, trzeba mieć na uwadze całościowy proces boskiej aktywności stwórczej”⁵. Jednocześnie to poszerzone spojrzenie nie prowadzi do zatarcia granic pomiędzy pojęciami. Analizując współczesny stan teologii, Moltmann sugeruje, że trzeba jeszcze bardziej niż dotychczas odróżniać stworzenie początkowe (*creatio originalis*), stwarzanie w historii (*creatio continua*) oraz dopełnienie stworzenia w Królestwie Bożym (*creatio nova*). To wyodrębnienie poszczególnych członów nie ma na celu sztucznego odseparowania każdego z aspektów Bożej aktywności stwórczej. Powód jest wręcz przeciwny – trójczłonowy wyraźny podział jest pomocny, a wręcz konieczny, aby w sposób kompleksowy ująć doktrynę protologiczną.

Reformowany teolog formułuje zarzut wobec tradycji teologicznej, która – w jego opinii – „ograniczała stwórcze dzieło Boga do pierwotnego powołania stworzenia do życia, a jego stwórcza aktywność w historii była postrzegana jako

⁴ Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 116-118.

⁵ Z. Danielewicz, *Ku Bogu – „wszystkiemu we wszystkich”*. Holistyczna eschatologia Jürgena Moltmanna, Gdańsk 2009, s. 72.

podtrzymujące i towarzyszące dzieło”⁶. Tym samym dopuszczano się niebiblijnego zawężenia stwórczej aktywności Boga jedynie do samego początku, podczas gdy hebrajskie *bará* posiada o wiele szersze pole znaczeniowe: częściej niż na określenie pierwotnego dzieła stwórczego jest ono w Piśmie Świętym stosowane w kontekście Bożego wybawienia i zbawienia. Niepoprawnym teologicznie posunięciem jest zatem nieuwzględnianie powiązań między historycznie ujętym „podtrzymywaniem” a eschatologicznie rozumianym „odkupieniem”⁷. Reformowany teolog wyprowadza ten wniosek na podstawie analizy tekstów Starego Testamentu, gdy ukazuje szczególne doświadczenie Boga i świata, jakie cechowało Naród Wybrany. Wyjątkowość tego doświadczenia wynika z uchwycenia podwójnej relacji Izraela wobec otaczającej go rzeczywistości – choć był to świat już stworzony przez Boga, jednak jego rozumienie kształtowało się przez pryzmat zbawczych wydarzeń: wyjścia, przymierza i zamieszkania w Ziemi Obiecanej. Obrazu stworzenia, jaki wykształcił Izrael, nie można określić jedynie jako protologiczny, ponieważ zawiera w sobie także wyraźne elementy soteriologiczne. Chrześcijańska nauka o stworzeniu byłaby jednak niepełna bez uwzględnienia Objawienia dokonanego w Chrystusie i działania Ducha Świętego⁸. Nie jest ona zaprzeczeniem starotestamentowych doświadczeń Ludu Wybranego, ale w mesjańskiej perspektywie stanowi ich aprobatę. W konsekwencji „biblijna teologia stworzenia musi więc obejmować w sobie *creatio originalis*, *creatio continua* oraz *creatio nova*”⁹.

Wśród krytycznych uwag, jakie podnosi Moltmann w kontekście trójdzielnego ujmowania dzieła stworzenia, wymienione są uprzedzenia i stereotypy, które pojawiły się w chrześcijańskiej doktrynie podczas polemiki z teorią ewolucji¹⁰. W debacie ograniczano się jedynie do mówienia o *creatio originalis*, co było wyraźnym zacieśnieniem spojrzenia na dzieło Stwórcy. Pozostałe kategorie – stwarzanie stałe oraz nowe – zostały zignorowane. Rezultatów takiej redukcji nie trzeba było długo oczekiwać. Minimalizm protologicznej optyki zaowocował bowiem ujmowaniem stworzenia jako skończonego i dopełnionego, a w związku z tym pozbawionego zarówno historii, jak i potrzeby ewolucji. Te same cechy odnoszono do człowieka: istota ludzka, jako *imago Dei*, także naznaczona była skończonością i pełną integralnością, pozbawioną ewolucyjnej perspektywy.

⁶ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 355-356.

⁷ W kwestii historycznego oddzielenia stworzenia od okupienia odmienny pogląd przedstawia A. Ganoczy, twierdząc, że „teologia stworzenia zawsze zaliczyła ratowanie, wybawienie, uwolnienie, zachowanie, opatrność i dopełnienie do pojęć, które dostarczały kontekstu pozwalającego zrozumieć jej przedmiot” (A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 16).

⁸ Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 184.

⁹ Z. Danielewicz, *Obraz Boga Stwórcy i stworzenia otwartego na przeszłość według Jürgena Moltmanna*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 19,2 (2003), s. 61.

¹⁰ Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 331.

Negatywnych konsekwencji nie uniknęły też same powiązania między Stwórcą a Jego stworzeniem – ograniczono je jedynie do relacji przyczynowości, całe zaś spektrum różnorodnych więzi zostało zapomniane. Obraz świata z tak ograniczonym stwórczo Bogiem może być określony jedynie jako głęboko statyczny¹¹.

Moltmannowski postulat trójdzielnego ujmowania dzieła stworzenia nie wydaje się bezzasadny. Boża aktywność stwórcza, rozumiana jako stworzenie początkowe, stwarzanie w historii oraz to na końcu czasów, domaga się integralnego podejścia. Z kolei wyizolowanie pojedynczego aspektu albo złe rozłożenie akcentów doprowadza do negatywnych efektów, widocznych na płaszczyźnie teologii (rozdarcie między stworzeniem a odkupieniem), jak i poza nią (kontekst antropologiczny).

KONIECZNOŚĆ UWZGLĘDNIENIA PNEUMATOLOGICZNEGO ASPEKTU STWORZENIA

Wyraźniejsze podkreślenie roli Ducha Świętego dla stworzenia podtrzymanego w istnieniu stanowi drugą ważną potrzebę, którą zauważa Moltmann. Sposobem jej zaradzenia jest dla teologa z Tybingi społeczna nauka o Trójcy Świętej, a – w sensie ścisłym – jej konsekwencja: pogłębiona wizja Bożej obecności w stworzeniu¹². To społeczne, wspólnotowe spojrzenie, które uwydatnia międzyosobowe więzi w Bogu, podkreśla jednocześnie rolę Ducha Świętego, budującego relacje zarówno we wspólnocie Boskiej, jak i ludzkiej.

Znaczenie Ducha Świętego jest tak duże, że już tytuł Moltmannowskiego dzieła z zakresu protologii na nie wskazuje: „Formułując tytuł «Bóg w stworzeniu», mam na myśli Boga-Ducha Świętego”¹³. Również analiza podtytułu („Ekologiczna nauka o stworzeniu”¹⁴) usprawiedliwia mówienie o *creatio continua* w kontekście pneumatologicznym. Moltmann bowiem określenie „ekologiczny” rozumie na dwa sposoby. W sensie podstawowym, przez użycie tego epitetu, zachęca odbiorcę do zauważenia ekologicznego kryzysu we współczesnym świecie, a także do przyswojenia nowego typu myślenia, który ów kryzys ma zażegnać. Drugie, głębsze znaczenie odślania się w nawiązaniu do greckiego źródłosłowa terminu „ekologia” – etymologicznie oznacza on naukę o domu. Kluczem łączącym chrześcijańską naukę o stworzeniu i „naukę o domu” jest Osoba Ducha

¹¹ Por. Z. Danielewicz, *Ku Bogu – „wszystkiemu we wszystkich”*, s. 66.

¹² Por. J. Bolewski, *Teologia dla nowej ewangelizacji*, w: J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 14.

¹³ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 26.

¹⁴ Polski przekład nie zawiera podtytułu, w przeciwieństwie do wydania niemieckiego (*Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985) czy angielskiego (*God in creation. An ecological doctrine of creation*, London 1985). Por. Z. Danielewicz, *Droga teologii Jürgena Moltmanna*, „Lignum Vitae” 5 (2004), s. 18; por. również K. Brzechczyn, *Teologia wobec wyznań ponowoczesności*, „Myśl Protestancka” 4 (1997), s. 62.

Świętego. Trynitarny punkt widzenia pozwala dostrzec, że „Stworzyciel przez Ducha zamieszkuje w stworzeniach – we wszystkich razem i w każdym z osobna. Bóg mocą swego Ducha podtrzymuje wszystkie stworzenia i utrzymuje przy życiu”¹⁵. Duch Święty jest ukazany jako zasada umożliwiająca trwanie w istnieniu powołanych do bytu stworzeń. Tym samym tradycyjne *creatio continua* nabiera wyraźnie pneumatologicznego charakteru, który wynika w sposób naturalny z całej teologii stworzenia, jaką proponuje reformowany profesor.

Pneumatologiczny odcień, który zyskuje u Moltmanna protologia – a w konsekwencji i spojrzenie na *creatio continua* – domaga się określenia, w jaki sposób pojmowana jest Osoba Ducha Świętego. Kwestia ta mogłaby być uznana za bezzasadną, lecz zauważa ją sam autor. Stawia on precyzyjne, jakkolwiek dosyć nieoczekiwane pytanie, czy Duch Święty – w świetle eschatologicznych tekstów Nowego Testamentu – może być nazwany trzecią Osobą Trójcy Świętej¹⁶. Perykopy te bowiem często ukazują Ducha Świętego jako demonstrację Bożej mocy, choć nie są to jedyne przedstawienia Jego działania. Duch Święty widziany jest także jako Ten, który cechuje się pełną suwerennością. Moltmann przypomina, że personalny charakter Ducha Świętego został dogmatycznie określony. Proponuje jednak, by spoglądać na Niego w sposób nieco odmienny niż na Ojca i Syna, a w związku z tym nie stosować jednej koncepcji osoby do całej Trójcy, której hipostazy cechują się odrębnością i niepowtarzalnością. To posunięcie związane jest z niechęcią autora z Tybingi wobec zachodniej tendencji indywidualistycznego wyjaśniania osoby¹⁷. Niemiecki teolog podkreśla wyraźnie boskość Ducha Świętego, stwierdzając, że „jest tym samym Bogiem – Bogiem, który w unikalny sposób może być odróżniony od Boga Ojca i Boga Syna”¹⁸.

Koncepcja Ducha Świętego przenikającego całą rzeczywistość, obierającego sobie mieszkanie w stworzeniu – które dzięki owej Bożej obecności jest podtrzymywane w stworzeniu – niesie ze sobą pewne doktrynalne zagrożenie. Moltmann jest świadomy tego niebezpieczeństwa, wprost zadając pytanie, czy to pneumatologiczne założenie nie implikuje konieczności mówienia o panteizmie typu „wszystko-przenikającej duszy świata”¹⁹. Ten typ myślenia rodziłby przecież poważne trudności w pogodzeniu go z danymi biblijnymi. Doktrynę, któ-

¹⁵ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 27.

¹⁶ Por. tamże, s. 183.

¹⁷ Z. Danielewicz w perspektywie całej twórczości Moltmanna przytacza Moltmannowską definicję osobowości Ducha Świętego jako „miłującą, samokomunikującą, wylewającą się i orzeźwiająca powiewem obecność wiecznego życia Trójjedynego Boga” (Z. Danielewicz, *Ku Bogu – „wszystkiemu we wszystkich”*, s. 95-96).

¹⁸ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 184. Wypowiedź ta, bez uwzględnienia całego kontekstu wypowiedzi teologa na temat koncepcji Ducha Świętego, może spotkać się z zarzutem tryteizmu albo modalizmu, co nie znajduje uzasadnienia wobec jego innych stwierdzeń, np. „Duch nie jest jedną z energii, mocy Boga. Według rozumienia chrześcijańskiego, trynitarnego jest On samym Bogiem” (tamże, s. 191).

¹⁹ Tamże, s. 192.

ra dla tybińskiego profesora przynosi ustanie napięcia między obecnością Boga w świecie a zarazem Jego odmiennością wobec świata, nazwać można dwojako: bądź trynitarną nauką o stworzeniu w Duchu, bądź nauką o Duchu Stworzycielu, zamieszkującym swe stworzenie. Pierwsze określenie, przez „trynitarność”, chce nie tyle uwypuklić aspekt dogmatyczny, ile nakierować na więzi, wzajemne powiązania i odniesienia. Moltmannowskie podkreślanie relacyjności to bowiem jeden z najważniejszych motywów jego teologii. Tworzenie więzi możliwe jest właśnie dzięki Duchowi (drugie określenie), który elementy rzeczywistości jednocześnie różnicuje, ale i łączy, budując komunę między stworzeniami. To zamieszkiwanie Ducha pozwala mówić o *creatio continua* na dwóch płaszczyznach. W podstawowym sensie odnosi się do stworzeń powołanych do życia, które obecnością Bożego Ducha są chronione od popadnięcia w nicość. Ale tę samą kategorię można aplikować do sieci powiązań, jakie między poszczególnymi elementami świata już istnieją – im też zapewnione jest trwanie i ciągłość przez obecność i działanie Ducha Świętego, który jako „Duch Życia utrzymuje wszystko razem, umożliwiając różnym stworzeniom życie z innymi, dla innych i w innych, stworzonych przez Bożą miłość i przeznaczonych do wiecznej radości”²⁰.

Dla Moltmanna obecność Ducha Świętego w rozważaniach na temat stworzenia przedstawia tak istotną wartość, że nadaje im wręcz cechę konstytutywności. Postulowane przez niego pneumatologiczne nachylenie w spoglądaniu na całość stworzonej rzeczywistości wpisuje się w ogólną tendencję integralnego uprawiania teologii. Omówienie postulatów dotyczących kategorii *creatio continua* oraz zastosowanie wniosków z nich wynikających pozwala w pogłębiony sposób przyrzeć się samej prawdzie o Bożym podtrzymywaniu świata w istnieniu.

UTRZYMYWANIE ŚWIATA W ISTNIENIU

Moltmannowska protologia w sposób jednoznaczny odrzuca pojmowanie stwórczej działalności Boga jako aktu jednorazowego, odseparowanego od terażniejszości. Jedynie wizja integralna jest w stanie wytworzyć spójny system, proponujący logicznie uzasadnione spojrzenie na stworzoną rzeczywistość. Stąd nie sposób mówić o *creatio continua* – w zasadniczym znaczeniu pojmovanym jako „stałe podtrzymywanie stworzenia, które już kiedyś zaistniało”²¹ – w pełnym oderwaniu od stworzenia początkowego, z którym jest ono organicznie powiązane.

Związek między *creatio originalis* a *continua* ujawnia się już na poziomie poszukiwania fundamentalnych odniesień. Reformowany teolog widzi w stwo-

²⁰ J. Moltmann, *Bogaty w relacje*, przeł. P. Łacki, „W drodze” 30,9 (2002), s. 21.

²¹ Tenże, *Bóg w stworzeniu*, s. 356.

rzeniu początkowym warunek pozwalający mówić o kolejnym etapie działalności Boga, jakim jest stwarzanie w historii. Dzieje się tak, gdyż to ostatnie bazuje na rzeczywistości, która powstała wskutek pierwszego stworzenia. Sposób, w jaki stworzenie jest w istnieniu podtrzymywane, można rozpatrywać z dwóch perspektyw: pozytywnej i negatywnej.

W pozytywnym ujęciu *creatio continua* Moltmann postrzega je jako ciągły akt afirmacji Boga wobec stworzenia: „Można powiedzieć, że w każdej chwili Bóg powtarza swoje pierwotne «Tak»”²². Stwórca ustawicznie pragnie, by owoc Jego dzieła trwał i funkcjonował. Protologiczna wierność Boga nie znajduje się w jakiejś hermetycznej izolacji od innych Jego posunięć – z nią bowiem związana jest decyzja zbawienia. Byty, których istnienie Bóg nieustannie potwierdza, a naznaczone przez grzech konsekwencją śmierci, nie pozostają przez Niego pozostawione same sobie. Jednoznaczną konsekwencją stwórczej otwartości jest Boża gotowość na wyzwolenie stworzenia z odosobnienia grzechu. Teolog z Tybingi jednak wyraźnie zaznacza, że działanie Stwórcy na płaszczyźnie soteriologii nie może być postrzegane jako niekończące się pasmo sukcesów – wręcz przeciwnie, towarzyszy mu konieczność zmierzenia się z klęską określoną przez autora wręcz przeważającą i częstą²³.

Od strony negatywnej także rzeczywistość już stworzona jest podstawową dalszej Bożej działalności. Wówczas – jak sugeruje niemiecki dogmatyk – Boska aktywność jest przeciwagą, działaniem przeciwko siłom dążącym do unicestwienia stworzenia. Spojrzenie takie nie wnosiloby wiele nowości do podstawowej myśli odnośnie do *creatio continua*, gdyby nie oryginalne powiązanie myśli chrześcijańskiej i judaistycznej, jakie proponuje Moltmann. Nicość, która ustawicznie zagraża stworzeniom podtrzymywanym przez Boga, tłumaczy on w związku z prawdą o stworzeniu świata *ex nihilo*, by z kolei tę interpretować w kontekście kabalistycznej doktryny *zimzúm*, „samoograniczenia” Boga. Reformowany profesor wprost odwołuje się do żydowskiego myśliciela Izaaka Lurii²⁴ który te idee sam podjął i rozwinął w swojej doktrynie. Kabalista ten odnosił się do pojęcia *szekiná*, z którego wynika m.in. możliwość zamieszkiwania nieskończonego Boga w jerozolimskiej świątyni. Ten sam termin można odnieść do relacji Bóg – akt stworzenia: jak wszechobecny Bóg stał się obecny w ograniczonej terytorialnie świątyni, tak w podobny sposób – ograniczając, skupiając samego siebie – tworzy rzeczywistość, która już nie jest naznaczona boskością, ale staje się przestrzenią do zaistnienia stworzeń. Pozostaje jednak otwartą kwestia, w jaki

²² Tamże.

²³ Por. tamże, s. 174.

²⁴ Naukę Izaaka Lurii dotyczącą idei *zimzúm* (*cimcum*) – skupienia bądź ścięśnienia w Bogu – streszcza J. Polkinghorne: „Istnienie wszechświata stało się możliwe jedynie dzięki procesowi kurczenia się Boga” (J. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2008, s. 117).

sposób połączyć dotychczasowe rozważania z podstawowym zagadnieniem, jakim jest kategoria *creatio continua*.

Odpowiedź ujawnia się w powiązaniu żydowskiej doktryny z chrześcijańską prawdą o stworzeniu świata z nicości. Jeśli – podążając za myślą Izaaka Lurii – postrzeżenie wyodrębnienie przestrzeni dla dalszego stwarzania jako uszczuplenie przez Boga swojej obecności, wycofanie się z Siebie samego, wówczas taka przestrzeń może być określona jako opuszczona przez Boga. Pojawia się nicość, *nihil*, która nie jest jednak formą sprzeciwu wobec stworzeń (bo one jeszcze nie zostały powołane do istnienia), ale reprezentuje częściowe zanegowanie Bożego bytu, aby umożliwić niezależne stworzenie „poza Bogiem”. Wydobycie *nihil* umożliwia *creatio ex nihilo*, a następnie całą stwórczą pracę Boga. Niemniej jednak nicość stanowi realne zagrożenie dla powołanego do życia stworzenia. Stąd Bóg podtrzymuje stworzenie w istnieniu, chroni je przed niebezpieczeństwami, nie pozwalając im zatracić się w destrukcyjnie pochłaniającej wszystko nicości. Koresponduje to z obrazem Stwórcy, w którym nie istnieje „ciemna strona», w której mógłby być On postrzegany także jako niszczyciel swojego stworzenia”²⁵.

Bogactwo odniesień, na które reformowany teolog wskazuje przy mówieniu o *creatio continua*, nakazuje spojrzeć na podmiot i przedmiot analizowanego zagadnienia. Autor dystansuje się jednak od dwóch skrajnych podejść interpretacyjnych. Pierwsze z nich akcentowało głównie fakt podtrzymywania świata, *conservatio mundi*. Taka optyka, w połączeniu z postrzeganiem Boga jako absolutnego podmiotu, skutkowałą pozbawieniem wzajemnych odniesień Stwórcy i Jego dzieła. W drugim ekstremum, dominującym raczej we współczesnych teologiach ewolucji i procesu, nadmiernie koncentruje się jedynie na rozwoju świata, zapominając o Tym, który u początku niego się znajduje. Dopiero całościowe spojrzenie na dzieło stworzenia pozwala na uzyskanie właściwego oglądu relacji Stwórca – stworzenie²⁶.

Więź między Bogiem i człowiekiem wydaje się u Moltmanna podstawową kategorią tłumaczącą ciągłe istnienie świata, mające u podstaw działanie Boga-Stwórcy. To fundamentalne odniesienie nie wiąże się jedynie z faktem początkowego stworzenia rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, tybiński teolog wskazuje liczne płaszczyzny kooperacji podmiotów Boskiego i ludzkiego: „Bóg działa w i przez aktywność swych stworzeń, stworzenia działają z, w oparciu o Bożą moc oraz wewnątrz Bożego środowiska; aktywność bytów stworzonych jest możliwa dzięki Bożej cierpliwości; obecność Boga w świecie jest przestrzenią wolną dla wolności bytów stworzonych, i tak dalej”²⁷. Warto zauważyć, że mowa tu wprost o bipolarnej działalności – stworzenie nie jest bierne, nie pod-

²⁵ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 295.

²⁶ Por. tamże, s. 357-358.

²⁷ Tamże, s. 360-361; por. Z. Danielewicz, *Ku Bogu – „wszystkiemu we wszystkich”*, s. 69.

daje się tylko różnym czynnikom pochodzącym ze strony Stwórcy. Owszem, wykorzystuje ono potencjał, jaki został mu dany przez Boga, ale jednocześnie samo umożliwia Stwórcy podjęcie pewnych kroków. Stworzenie zachowuje swoją podmiotowość wobec Boga, który traktuje poważnie poczynania swego dzieła i do nich się odnosi, a to z kolei wpływa na Moltmannowski obraz Stwórcy: „Sam Bóg jest «w procesie» ponieważ «reaguje» na wybory swojego stworzenia. To nie tylko Bóg stwarza świat, lecz również, w jakimś sensie, świat stwarza Boga”²⁸. Tym samym autor uzasadnia mówienie o towarzyszącej aktywności Boga, mającej miejsce zarówno w historii świata, jak i życia każdego indywidualnego stworzenia. Co więcej, towarzyszenie to nie przejawia się wyłącznie na sposób spektakularny, w postaci nadprzyrodzonych zdarzeń. Dzieje się ono raczej spokojnie, a możliwe jest do uchwycenia „w świetle stałego doświadczenia Bożej akompaniującej aktywności”²⁹. W sposób znaczący poszerza się rozumienie *creatio continua* – nie jest tylko jednostronną relacją, ale przez zaakcentowanie towarzyszącej obecności Stwórcy może być określone jako obopólna więź, opisująca wspólnotę życia między Bogiem-Duchem a jego stworzeniami.

Reformowany teolog nadał świeżość tradycyjnej nauce o stworzeniu ciągłym, zwłaszcza przez wypuklenie jej dynamicznego i relacyjnego charakteru. Propozycje przez Moltmanna ujęcie *creatio continua* w najbardziej podstawowym jego rozumieniu jest jedynie częściowym zobrazowaniem całej treści, jaka z tą kategorią się wiąże. Stworzenie podtrzymywane w istnieniu ma przed sobą perspektywę przyszłości. Dopiero to odniesienie dopełnia kompleksową interpretację *creatio continua*, jaką nakreśla dogmatyk.

OSTATECZNE DOPEŁNIENIE ŚWIATA

Jürgen Moltmann pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku napisał: „Chrześcijaństwo jest całkowicie – a nie tylko ubocznie – nadzieją, spojrzeniem i ukierunkowaniem w przyszłość, i dlatego zarazem przełamaniem i przeobrażeniem terażniejszości. Eschatologia (nauka o rzeczach ostatecznych) to nie jakiś dodatek do chrześcijaństwa, ale wręcz centralny element wiary chrześcijańskiej”³⁰. Ten pozytywny sposób wartościowania myślenia eschatologicznego rzutuje również na rozumienie omawianego zagadnienia *creatio continua*.

Odniesienie do przyszłości widoczne jest w nawiązaniu do wcześniejszych rozważań reformowanego teologa. Zgodnie z postulatem całościowego oglądu stwórczego dzieła Boga jednym z jego komponentów jest *creatio nova*,

²⁸ C. Naumowicz, *Cierpięliwy Bóg nadziei Jürgena Moltmanna. Kontekst – problematyka – perspektywy*, „Teologia w Polsce” 3,1 (2009), s. 17-18.

²⁹ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 361.

³⁰ Tenże, *Dlaczego jestem chrześcijaninem*, przeł. J. Zychowicz, „Znak” 31,6 (1979), s. 541.

nowe stworzenie, zakotwiczone w dopiero nadchodzącej rzeczywistości. Autor z Tybingi przypomina, że początkowe stworzenie „jest ciągle dziełem otwartym, a jego spełnieniem u kresu ma być zamieszkanie Bożej chwały pośród niego. Tego zamieszkania Boga, przez Osobę Ducha, człowiek może już doświadczać w historii”³¹. Podtrzymywanie stworzenia w istnieniu, choć obejmujące przede wszystkim terażniejszość, wychyla się wyraźnie ku przyszłości. Zauważalne jest to także tam, gdzie rozpatruje się możliwości działania Bożego Ducha w stworzeniu i jego efekty: działanie stwórcze, podtrzymujące, odnawiające i dopełniające. Spośród czterech wymienionych dwa ostatnie klarownie odnoszą się do przyszłości, która jest elementem wiary chrześcijaństwa, a nie tylko jakimś jej aspektem³².

Podstawowy wyróżnik protologicznych poglądów reformowanego profesora sytuuje się na płaszczyźnie teleologii, gdy pojawia się pytanie o cel powstania świata. Wbrew tradycyjnym poglądom Moltmann przekonuje, że całe dzieło stworzenia zostało dokonane nie ze względu na chwałę Bożą, ale dla szabatu. Spojrzenie takie pozwala sformułować „sabatyczną naukę o stworzeniu”³³, która – jak sugeruje autor z Tybingi – bazując na biblijnej doniosłości szabatu (zarówno dla judaizmu, jak i chrześcijaństwa), oznacza postrzeganie całego stworzenia od strony pierwszego dnia po stworzeniu wszystkiego.

Niemiecki teolog przywołuje dwa zdania kapłańskiego opisu stworzenia świata: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31) oraz „siódmego dnia Bóg dopełnił swe dzieło, które uczynił” (Rdz 2,2). Analizując je, Moltmann dochodzi do wniosku, że dopełnienie polegało na Bożym odpoczynku – w siódmym dniu Bóg zaniechał twórczego działania. Jednocześnie wskazuje na przeoczenie, jakiego w ciągu wieków dopuszczano się w teologii Kościołów zachodnich: przedstawiano obraz Boga, który nie może być beczynny, podczas gdy wizja Stwórcy odpoczywającego i radującego się swoim dziełem została zapomniana. W szabacie zaś Bóg odpoczywa zarówno wobec swoich stworzeń, jak i w nich; tu bierze początek wspólnota dziejów Boga ze światem podtrzymywanym w istnieniu.

Radykalną nowość postrzegania twórczego działania Boga wprowadza Jezus Chrystus i przyniesione przez Niego Objawienie. To *novum* ujawnia się w sposobie ujmowania relacji między protologią a eschatologią. Według Moltmanna w punkcie wyjścia nie stoi już pierwsze stworzenie – przestaje być ono pryzmatem oglądu późniejszej aktywności Stwórcy, a staje się przedmiotem obserwacji w optyce ostatecznego wypełnienia: „Eschatologiczna chrystologia i pneumatologia w rzeczywistości wprowadzają fundamentalnie nową interpretację Bożej działalności stwórczej. Przedstawia ona nie protologiczne, lecz eschatologicz-

³¹ Tenże, *Bóg w stworzeniu*, s. 40-41.

³² Por. tenże, *Bóg nadziei*, przeł. K. Gózdź, Lublin 2006, s. 34.

³³ Tenże, *Bóg w stworzeniu*, s. 42.

ne stworzenie świata, jak tego zresztą należało oczekiwać od świadectw czasu mesjańskiego³⁴. To stwierdzenie staje się kluczowe dla zrozumienia myśli reformowanego teologa. Radykalna eschatologizacja będzie fundamentalnym wyznacznikiem kształtującym pozostałe wątki treściowe. Doktryna stworzenia zorientowana perspektywicznie kieruje się ku przyszłości, do której zmierza: „Dlatego dobra teologia winna zostać przemyślana z punktu widzenia swojego przyszłego celu. Eschatologia nie powinna być jej zakończeniem, lecz jej początkiem”³⁵.

Moltmann w nawiązaniu do mesjańskiej przyszłości powraca do aspektu ekologicznego, rozumianego w sensie możliwości zamieszkania Boga w swoich stworzeniach. Autor wskazuje, że stworzenia staną się dla Stwórcy domem. Równocześnie i one, doświadczając Jego bliskości, odnajdą przestrzeń odpoczynku. Fakt ten nie pozostanie bez wpływu na jakość relacji między samymi bytami stworzonymi. Doświadczą one prawdziwie głębokiej więzi, komunii, określonej w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej „sympatią wszechrzeczy”. Ten sam Duch, który jest podstawą utrzymania rzeczywistości przy życiu, doprowadzi do wielopostaciowej wspólnoty stworzeń, której udziałem będzie miłość, partycypacja i komunikacja.

Kolejny wyznacznik nowego stworzenia również ściśle wiąże się z kategorią *creatio continua*. Jednym z wymiarów stwarzania z historii jest zapewnienie stworzeniu ochrony przed destrukcyjnymi siłami, dążącymi do jego unicestwienia. Jak długo stworzone byty zmagają się z koniecznością śmierci, tak nicось manifestuje swój złośliwy charakter. Eschatologiczna perspektywa położy kres temu niepokojowi. Bóg ostatecznie przezwycięży śmierć i grzech – tym samym anihilacja nicości stanie się nieodwołalną rzeczywistością. Znowu porządek protologiczny wyraźnie łączy się z eschatologicznym – „*creatio ex nihilo* na początku jest przygotowaniem i obietnicą odkupiającego *anihilatio nihili*, w którym stworzenie znajdzie swe źródło wiecznego istnienia”³⁶.

Zamykając Moltmannowską wizję *creatio nova*, należy zaznaczyć jeszcze jeden z eschatologicznych wątków. Autor bardzo radykalnie odżegnuje się od postrzegania „przyszłości jako *restitutio in integrum* oraz powrotu do pierwotnych rajszych warunków stworzeń (*status integritatis*)”³⁷. Odmawia on takim ujęciom znamion biblijności, a nawet chrześcijańskiej tożsamości. Z tą wyraźną postawą wiąże się skryptyrystyczna argumentacja: „Objawienie mówi o obietnicach Bożych, zapowiada przyszłość, która nie wywodzi się z przeszłości, nie będzie *renovatio* tego, co minęło, ani *restitutio ad integrum* tego, co uległo zepsuciu, ale

³⁴ Tamże, s. 134-135.

³⁵ Tenże, *Rozważanie o nadziei*, przeł. K. Bukowski, „Znak” 31,8-9 (1976), s. 1250.

³⁶ Tenże, *Bóg w stworzeniu*, s. 174.

³⁷ Tamże, s. 355. Z. Danielewicz zgadza się z opinią, że odrzucenie przez Moltmanna tradycyjnej tezy o możliwości *restitutio in integrum* jest najbardziej istotnym wątkiem w pracach reformowanego systematyka. Por. Z. Danielewicz, *Obraz Boga Stwórcy i stworzenia*, s. 67.

czymś całkowicie odmiennym – właśnie owym *Novum* – gdyż będzie dane przez Boga, a tym samym czymś całkowicie innym w porównaniu z rzeczywistością dotychczas nam znaną. Moltmann ubolewa, że teologia chrześcijańska tak szybko powróciła do «motywu powrotu» (*Wiederkehrmotiv*)³⁸. Stąd nie przyjmuje on tezy zakładającej wizję odkupienia utożsamianego jedynie z powrotem do warunków rajszych.

Eschatologia Moltmanna „nie mówi o końcu, ale o początku, który zacznie się na końcu”³⁹. Niemieckiemu profesorowi udało się w oryginalny sposób uplasować tradycyjną naukę o *creatio continua* w szerszym kontekście, obejmującym całość dziejów zbawienia, aż po końcowe wydoskonalenie świata. Podtrzymywanie stworzenia w istnieniu jest ściśle zorientowane ku przyszłości, wskazuje na czasy ostateczne, pozwala ich z nadzieją oczekiwać. *Creatio continua* staje się pomostem łączącym pierwsze stworzenie ze stworzeniem nowym. Zachowanie w istnieniu tego, co jest, jawi się jako coś więcej aniżeli jedynie permanentna aprobata stwórczego dzieła Boga – stanowi etap prowadzący do eschatologicznego wydoskonalenia, ku któremu zmierza całe stworzenie.

PODSUMOWANIE

Ujęcie przez Jürgena Moltmanna zagadnienia *creatio continua* pozwala zauważyć, że potwierdza on aktualność i teologiczną zasadność kategorii ciągłego stwarzania, umieszczając ją w różnorodnych kontekstach i bogatych konstelacjach tematycznych. Należy podkreślić oryginalność teologicznego tła, w jakim Moltmann lokuje badaną problematykę, choć odważne nawiązania do judaistycznych i kabalistycznych interpretacji mogą budzić zastrzeżenia natury metodologicznej.

Postulowane przez dogmatyka umieszczanie *creatio continua* razem z *creatio originalis* oraz *creatio nova* kreśli pełny kontekst, który pomaga uchwycić właściwą mereologiczną proporcję. Z kolei aplikacja jego drugiego postulatu – dowartościowania pneumatologii w nauce o stworzeniu – skutkuje nadaniem jego teologii wybitnie personalistycznego wymiaru. Osoba Boga-Ducha Świętego, podtrzymującego świat w istnieniu i w tym świecie obecnego, staje się bliższa człowiekowi. Uwzględnienie aspektu pneumatologicznego jest wręcz konieczne dla właściwej optyki świata już stworzonego, ciągle utrzymywanego w istnieniu, na końcu zaś oczekującego finalnego dopełnienia. Zmienia się sposób myślenia o rzeczywistości stworzonej – akcent przesuwa się z jego przedmiotowego aspektu (w którym świat widzi się jako coś, co z zewnątrz Bóg chroni od popad-

³⁸ Z. Liedemann, *Wokół poglądów teologiczno-moralnych Jürgena Moltmanna*, „Studia Warmińskie” 11 (1974), s. 458.

³⁹ Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, w: *Dogmatyka*, t. 6, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 502.

nięcia w niebyt) w stronę hermeneutyki relacji, zaangażowania i obecności: świat wciąż istnieje, bo w nim działa Boży Duch z jego stwórczymi możliwościami, które urzeczywistnią się najpełniej w nowym stworzeniu.

Moltmannowska wizja *creatio continua* stanowić może ważny głos w tych dyskusjach, które podejmują tematykę zła fizycznego – i to na najbardziej egzystencjalnym poziomie. Wobec konieczności zmierzania się ze skutkami naturalnych kataklizmów i dramatów ludzkich cyklicznie powracają pytania o obecność i (nie)działanie Boga, jak w dniach po indyjskiej tragedii końca 2004 roku: Gdzie był Bóg, gdy w kilka minut tsunami zabiło tysiące niewinnych? Dlaczego Bóg, który jest Bogiem miłości i miłosierdzia, dopuścił do takich rzeczy? Jaki jest Jego prawdziwy plan?⁴⁰ Niemiecki dogmatyk ze swymi poglądami może pomóc w sformułowaniu pokornej odpowiedzi. Najpierw trzeba oddalić od siebie pokusę upatrywania w Bogu niechęci do stworzenia – On ciągle wobec niego powtarza swoje „tak”, afirmuje jego istnienie, nigdy nie wycofuje się z decyzji powołania stworzenia do życia, nie jest jego niszczycielem. Co ważniejsze, wśród ludzi cierpiących, dotkniętych dramatem zła i obarczonych brzemieniem pytań On jest obecny – jako Bóg-Duch Święty, który zamieszkuje swoje stworzenie, także to, które cierpi i konfrontuje się z wątpliwościami wobec Stwórcy. Wreszcie, Bóg przynosi człowiekowi nadzieję, wtedy gdy kieruje jego spojrzenie ku przyszłości, ku nowemu stworzeniu. Ono położy kres wszelkim niszczycielskim siłom, a jego kształt przewyższy nawet piękno *creatio originalis*. Tym samym *creatio continua* obroni się przed zarzutem bycia jedynie intelektualnie wysublimowaną koncepcją teologów – staje się bowiem ich odpowiedzią na trudne kwestie, głośno wypowiedziane przez współczesnych.

EXTENDING THE PRESENT. *CREATIO CONTINUA* IN JÜRGEN MOLTMANN'S THEOLOGY OF CREATION

Summary

The given study attempts to reconstruct the insight into the doctrine of *creatio continua* according to Jürgen Moltmann's intuitions. As he claims, the idea of continuous creation – in order to be properly exposed – requires two approaches. Firstly, the traditional meaning of the given concept needs to be reminded; secondly, a holistic point of view, that includes the pneumatological and eschatological aspects, should be emphasised. Such an extended vision of *creatio continua* suggested by Moltmann leads to a conclusion that this element of Christian doctrine of creation is still important for today's theology.

Słowa kluczowe: Moltmann, *creatio continua*, stwarzanie ciągłe, protologia, eschatologia.

Keywords: Moltmann, *creatio continua*, continuous creation, protology, eschatology.

⁴⁰ Por. J. Majewski, *Bóg w piekle*, „Tygodnik Powszechny” 3 (2005), s. 2.

Magdalena Świąś*
KUL, Lublin

ŚMIERĆ JAKO DOBRO I JAKO ZŁO

Perfidia śmierci, doświadczana neoplatonśko jako „wróg” człowieka, przenoszona jest na zaplanowane działanie człowieka zmierzające ku śmierci innych. Dlatego nieodzowne jest ukazanie biblijnego i teologicznego pojmowania śmierci, tak aby nie widzieć jej jako przerażającego końca człowieka ani załamania ludzkiego bytu, lecz jako wydarzenie organiczne (Stary Testament), „oddolne”, ale także jako wydarzenie „odgórne” (Nowy Testament), jako pochodzące z ręki Boga prosto w oczy. Ale nawet tak widziana, śmierć zawsze będzie wzbudzać różne refleksje i reakcje człowieka.

Śmierć należy do krzywej życia każdej istoty żywej. W sposób konieczny towarzyszy więc ona całemu stworzeniu. Podczas gdy stworzenie zdaje się ulegać śmierci na sposób naturalny, to stworzenie osobowe, człowiek, szuka nie tylko jej zrozumienia, ale też chce jej w jakiś sposób nawet zapobiec. Gdy okazuje się to niemożliwe, to często sam człowiek wpada w szpony śmierci, zadając ją innym. Perfidia śmierci, doświadczana neoplatonśko jako „wróg” człowieka, przenoszona jest na zaplanowane działanie człowieka, zmierzające ku śmierci innych. Dlatego nieodzowne jest ukazanie biblijnego i teologicznego pojmowania śmierci, aby nie widzieć jej jako przerażającego końca człowieka ani załamania ludzkiego bytu, lecz jako wydarzenie organiczne (Stary Testament), „oddolne”, ale także jako wydarzenie „odgórne” (Nowy Testament), jako pochodzące z ręki Boga¹. Dopiero wtedy można zrozumieć, że pierwsza ingerencja Boga (dyspozycja śmierci) tworzy podwaliny pod Jego drugą ingerencję, a jest nią nowy początek, zmartwychwstanie. Tak biblijne i teologiczne rozumienie śmierci wyrażone zostaje ostatecznie w rozstrzygnięciu Boga w Jezusie Chrystusie, z którego wynika, że konieczność umierania staje się początkiem czegoś nowego. Tym samym wypowiedź etyczna i wypowiedź wiary na temat śmierci nie pozwala na dowolne dysponowanie życiem człowieka. Dlatego też należy najpierw przedstawić krótki zarys pojmowania śmierci w dziejach ludzkości (1), aby następnie przejść do jej

* Magdalena Świąś (ur. 1986) – mgr lic., doktorantka w Katedrze Historii Dogmatów KUL; e-mail: magdalenakruk128@wp.pl.

¹ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 10: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, przeł. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 282.

charakterystyki biblijnej (2) i teologicznej (3), obnażającej współczesne zachowania człowieka wobec „cywilizacji śmierci”.

ZARYS ROZUMIENIA ŚMIERCI W DZIEJACH LUDZKOŚCI

Śmierć w ciągu wieków nie wzbudzała jednakowych postaw. Już odkrycia archeologiczne nie tylko potwierdzają umiejętność tworzenia i używania narzędzi przez naszych przaprzodków, lecz także ujawniają postawy wobec śmierci i samą jej świadomość². Nieuchronność śmierci stanowiła poważny problem pierwotnych ludzi, o czym mogą świadczyć zachowania wobec ciała umierającego i zmarłego czy ceremonie pogrzebowe. Lęk był pierwszym impulsem kształtującym stosunek człowieka wobec śmierci, ale wzbudzał jednocześnie zainteresowanie nią samą. Obraz pierwotnego człowieka przypomina tu sytuację bezradnego dziecka, szukającego oparcia w rodzicach i wobec tego postępuje on z przyrodą tak, jak z rodzicami, nadając jej charakter ojcowski i antropomorfizując ją. Uroczystości towarzyszące śmierci można by uznać za pochodną tego strachu, a w ich różnorodności można zauważyć stałość struktur, poprzez które wspólnota pomagała zmarłemu uzyskać wyrazisty status przodka. Ponadto ceremonie miały znosić jakiegokolwiek zakłócenia związane ze śmiercią, a także chronić żywych przed zaraźliwością śmierci wywołaną przez nieczyste ciało³.

Antyczna koncepcja maluje obraz śmierci jako tej, która należy do cyklu kosmicznego, który nie ma końca, dzięki czemu całość wszechświata będzie mogła dalej się poruszać w sposób uporządkowany. Stąd każdy człowiek jest częścią jakiegoś większego losu, który dopełnia się też przez własną śmierć, przy czym nie uwalnia ona starożytnego człowieka od niepokoju. W tej koncepcji słabnie tragiczny wymiar śmierci kosztem naturalnego, „gdzie człowiek, który umiera, czyni to w postawie kogoś, kto wstaje i syty wychodzi z uczyty, na którą został zaproszony”⁴.

W starożytności klasycznej, rzymskiej i greckiej, śmierć rzeczywiście miała negatywny wydźwięk jako odejście człowieka ze świata żyjących, ale mimo to nie uważano jej za realność niszczącą i bolesną⁵. Stosunek do śmierci pozostawał w ścisłym związku ze światopoglądem, natomiast niezależnie od światopoglądu przestrzegano ogólnie przyjętych form rytuałów pogrzebowych⁶.

Człowiek średniowiecza jest natomiast uczestnikiem dwóch światów. Obraz jego jako nędzarza i marności funduje mu świat doczesny, a świat nadprzyrodzo-

² S. Drogoś, *Człowiek w obliczu śmierci*, Toruń 2001, s. 8.

³ Por. S. Drogoś, *Człowiek w obliczu śmierci*, s. 8-19.

⁴ C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, Kraków 2004, s. 21.

⁵ Por. tamże, s. 19, 21.

⁶ Por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, s. 448-449.

ny daje mu nadzieję na osiągnięcie pełni bytu⁷. Rozpoczynając od wczesnego średniowiecza, obraz śmierci był postrzegany jako „zadomowiony”. Na pierwszy plan wysuwa się naturalny stosunek do niej⁸, który wykształcił określony ceremonial śmierci⁹. Nikt sobie wówczas nie zadawał pytań o los umierającego, czekało go to samo, co wszystkich¹⁰. Dopiero przełom XI i XII wieku przynosi indywidualizację doświadczenia śmierci, kiedy akcent przesunął się na śmierć indywidualną człowieka i jego osobiste spotkanie z Bogiem, co rodzi potrzebę pobudzenia osobistej świadomości przeżywania śmierci. Uważano, że ten ostatni moment jest najistotniejszy, ponieważ decyduje o przyszłości osoby, która musi wybrać swój wieczny los.

Późne średniowiecze przekształca przebieg śmierci na skutek wpływu nowych pojęć, takich jak koncepcja indywidualnego sądu. U końca średniowiecza człowiek obdarza namiętną miłością rzeczy świata, a bliskość śmierci wzbudza gwałtowny przepływ namiętności. Obraz śmierci ukazuje ją jako bliską „krewną” człowieka, która ukrywa się i zamieszkuje w głębi tożsamości ludzkiej. Owe „zamieszkanie” powoduje, że człowiek musi się z nią rozliczyć, jak i z własnym życiem.

W nowożytności wyłaniają się dwie kategorie śmierci: w jednej dominuje makabryczny erotyzm, w drugiej zaś chorobliwe upodobanie śmierci i cierpienia¹¹. Pomiędzy XVI a XVIII wiekiem w kulturze zachodniej można było dostrzec nowe zjawisko, a mianowicie zbliżenie między Erosem a Tanatosem, już nie wystarczy delikatne dotknięcie zmarłego przez śmierć. Barokowy teatr pomnaża sceny miłosne, mające miejsce na cmentarzach i grobowcach. Druga kategoria zaś wskazuje na motywy określone jako „chorobliwa fascynacja śmiercią i cierpieniem”. To tu właśnie martwe i nagie, obnażone ciało stało się przedmiotem zainteresowania nauki, jednocześnie również chorobliwego upodobania.

Wkraczając w świat wieku XIX, jest jasne, że śmierć stała się wszechobecna, mówiły o niej kondukty pogrzebowe czy stroje żałobne. To przerażenie śmiercią objęło cywilizację zachodnią do tego stopnia, że przedstawienia śmierci stają się coraz rzadsze, a w wieku XX ulegają już całkowitemu zanikowi. Milczenie, które od tej pory otacza śmierć, jest jednoznaczne ze stwierdzeniem, że uwolniła

⁷ Por. S. Drogoś, *Człowiek w obliczu śmierci*, s. 72-73.

⁸ J. Decyk, *Ludzki i Boży wymiar śmierci*, Warszawa 2000, s. 69.

⁹ Czując bliskość śmierci, umierający czynił pewne przygotowania. Na początku odczuwał żal, że kończy to życie tu, na ziemi, przypominając sobie w kilku obrazach to, co kochał i co tu pozostawia. Następnie była prośba o przebaczenie wobec towarzyszących mu w tych ostatnich chwilach. Umierający przywoływał do siebie krewnych, aby przekazać ostatnią wolę czy najpotrzebniejsze polecenia. Wydarzenie śmierci eksponuje i stawia w centrum samego umierającego, otoczonego rodziną, krewnymi, i to on jest głównym celebrazem odbywającego się wówczas rytuału (por. tamże, s. 115, 28-30, 23-24).

¹⁰ P. Aries, *Rozważania o historii śmierci*, Warszawa 2007, s. 53.

¹¹ Por. tamże, s. 122, 156-157; por. C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, s. 25-36.

się ona z krępujących ją łańcuchów i, można by powiedzieć, powróciła do swej natury, stając się dziką i niepojętą mocą. Żal i pamięć o bliskich stoją u początku rozwijającego się kultu grobów i cmentarzy przełomu wieków XIX i XX¹². Wraz z nadejściem XX wieku śmierć staje się tabu, a za „najpiękniejszą” śmierć uważa się zejście ze świata w nieświadomości.

Powyższy krótki przegląd historyczny różnych obrazów śmierci, wyłaniających się na przestrzeni wieków, wskazuje na jej tajemniczy charakter. Nikt nigdy nie widział jej ostatecznego „oblicza”, dlatego też przyjmowała ona tak wiele różnorodnych wyrazów w ciągu dziejów. Ta mnogość jej określeń stanowi potwierdzenie jej nieuchwytnego i ulotnego charakteru, a także niepewność wszelakich twierdzeń o niej. Mimo to problematyka śmierci wciąż zajmuje istotne miejsce, wyłaniają się nawet rysy nowej nauki zwanej tanatologią, której przedmiotem zainteresowania jest zagadnienie śmierci. Tym bardziej konieczne jest uwzględnienie obrazu biblijnego śmierci.

BIBLIJNE ROZUMIENIE ŚMIERCI

We wszystkich warstwach biblijnych ujawnia się przekonanie o powszedniości śmierci i stworzenia, a także o wiedzy Boga, który zna dni życia każdego człowieka: „Człowieka ilość dni zliczona, i liczba miesięcy u Ciebie, kres wyznaczyłeś im nieprzekraczalny” (Hi 14,5). Pismo Święte jasno świadczy o zagadkowości wydarzenia śmierci i maluje ją jako niepohamowaną rzeczywistość w walce z życiem. Biblia daje podstawy nadziei dla nas, wskazując, że człowiek wierzący zna zapisaną przyszłość śmierci i wie o jej zwyciężeniu¹³.

Opisy śmierci, sądu, potępienia czy zbawienia – nowego królestwa – są obecne na kartach Starego i Nowego Testamentu i jawią się jako wyraz wiary, że losy, bez względu czy jednostek, czy narodów, są w ręku Boga, który jest Wyznawcą ich kresu¹⁴. Śmierć w Biblii jest zjawiskiem normalnym, zwłaszcza gdy dane było człowiekowi przeżyć pełnię swych dni. Haniebna była śmierć przedwczesna i tragiczna z dala od bliskich i kraju. Rzeczywistość i konieczność śmierci ma swoje odzwierciedlenie w następujących słowach: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3,19). Mimo różnych rozważań śmierć należy przyjąć jako naturalną kolej losu, „Jest czas rodzenia i czas umierania” (Koh 3,2)¹⁵.

Stary Testament ukazuje człowieka w podwójnym wymiarze, z jednej strony jako bojącego się śmierci, a z drugiej strony jako otwartego na wieczność. Biblia

¹² Ludzkie zwłoki są tematem lekcji anatomii czy przedmiotem badań nad barwami, jakie się tworzą w pierwszej fazie rozkładu. Por. P. Aries, *Rozważania o historii śmierci*, s. 68, 110-115, 157-171.

¹³ Por. M. Wensing, *Śmierć i przeznaczenie człowieka według Biblii*, Warszawa 1997, s. 7-8, 27.

¹⁴ P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci według Ewangelii św. Łukasza*, Tarnów 2007, s. 13.

¹⁵ Por. M. Wensing, *Śmierć i przeznaczenie człowieka według Biblii*, s. 27-33.

wskazuje na przebywanie człowieka po śmierci w Szeolu, miejscu milczenia, gdzie brak jest kontaktu z Bogiem. Zmarli tam przebywający są nazwani Refaim, czyli stanowią cieniowe odbicie ludzkich osób, a sam Szeol stanowić miał krainę podziemną. Według najstarszych koncepcji izraelskich Szeol był miejscem przebywania wszystkich zmarłych. Jednak Bóg może wyprowadzić z tej otchłani i to rodzi nadzieję, która coraz bardziej się umacnia, że Bóg wyrwie człowieka spod władzy śmierci i Szeolu. W Psalmach, zwanych mistycznymi, dochodzi do głosu ufne przekonanie, że Bóg nawet po śmierci przygarnie człowieka do siebie, do wspólnoty życia ze sobą, wyrывая z sytuacji grobu i mroku Szeolu. Stary Testament stopniowo przygotowuje na przyjęcie prawdy o nieśmiertelności człowieka¹⁶. Tak w Starym Testamencie rodzi się eschatologia przyszłościowa, czyli zmierzanie ku zbawczej przyszłości, w której nastąpi przemiana lub zniszczenie doczesności, sąd i zmartwychwstanie, a następnie inauguracja czasów ostatecznych i wiecznej egzystencji¹⁷.

Nowy Testament rozwija dalej i głębiej starotestamentalne idee śmierci. Pisma Pawłowe i Ewangelie synoptyczne wykazują zróżnicowany rozwój koncepcji śmierci i przeznaczenia¹⁸. Teksty te świadczą o świadomości nowej sytuacji zaistniałej w następstwie życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa¹⁹. Niebo było „zamknięte” do czasu śmierci Jezusa, niemożliwy był więc dostęp do Boga, dopiero śmierć Chrystusa wyeliminowała tę przeszkodę, a świat stał się ponownie miejscem obecności Boga²⁰. Dane biblijne potwierdzają, że ostateczny los człowieka zależy od Boga²¹. Dla Jezusa śmierć to główny przeciwnik, a groby to mieszkania demonów, obrazy i dzieła ludzi, którzy Mu się sprzeciwiają. On sam nie pozostanie w grobie, ale uwolni z nich tych, którzy tam przebywali, dlatego śmierć to symbol głównego przeciwnika Chrystusa, a Jego zwycięstwo jest zwycięstwem ostatecznym i definitywnym, bo „jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć” (1 Kor 15,26). Zmartwychwstanie Jezusa jest fundamentem eschatologii Nowego Testamentu. Śmierć nie może być rozumiana inaczej jak tylko w relacji do zmartwychwstania. Chrześcijanie już nie boją się śmierci, wiedzą bowiem, że jej moc została złamana dzięki Jezusowi²². Jezus przyjął we Wcieleniu nasze człowieczeństwo i umarł naszą ludzką śmiercią. Musiał także zstąpić do Szeolu, krainy zmarłych. „Wycierpiał” trwogę śmierci i zmarł z bolesnym okrzykiem na ustach. W Zmartwychwstaniu Chrystus skruszył moc śmierci i otworzył nadzieję jej przezwyciężenia. Od wydarzenia Kalwarii śmierć ma podwójne oblicze.

¹⁶ Por. T.D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata*, Kraków 2006, s. 16; A. Bartoszek, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania*, Katowice 2000, s. 154-156.

¹⁷ Por. P. Łabuda, *Śmierć i życie śmierci według Ewangelii św. Łukasza*, s. 24-25.

¹⁸ Por. M. Wensing, *Śmierć i przeznaczenie człowieka według Biblii*, s. 52, 60-61.

¹⁹ Por. T.D. Łukaszczuk, *Ostateczny los człowieka i świata*, s. 18-19.

²⁰ J. Decyk, *Ludzki i Boży wymiar śmierci*, s. 37.

²¹ H. Szmulewicz, *Po tamtej stronie życia*, Tarnów 2003, s. 41.

²² M. Wensing, *Śmierć i przeznaczenie człowieka według Biblii*, s. 53.

Pierwsze jest zwrócone ku przeszłości, kieruje się ku początkom ludzkiej egzystencji, drugie jest skierowane ku przyszłości, w stronę przemienionej egzystencji we wspólnocie z Ojcem Niebieskim²³. Dzięki przyjściu Jezusa zmienia się całkowicie sytuacja człowieka, owe przyjście bowiem nadaje sens ludzkiej śmierci, Chrystus triumfuje nad nią, zadając śmierci śmierć, aby człowiek mógł żyć wiecznie. W Jezusie staje się ona symbolem zbawienia i przynależności do Niego, będąc jednocześnie początkiem życia wiecznego w Nim. Wierzący umierają w Nim, a On w nich, razem pokonując śmierć. Wydarzenie śmierci staje się więc dla człowieka miejscem zbawienia, będąc współumieraniem z Chrystusem poprzez pełne zawierzenie Bogu²⁴. Śmierć zatem nie niszczy człowieka, lecz wyzwala go ku nowemu życiu.

Biblijne ujęcie śmierci przechodziło przez długą drogę, rozpoczynając od postrzegania jej jako tragedii, dramatu, aż po rozumienie jej w kontekście życia wiecznego jako ostateczne spotkanie z Chrystusem²⁵. Biblia nie wskazuje jednak żadnej drogi ucieczki od rzeczywistości śmierci, ale pomaga przenieść tę rzeczywistość w nowy kontekst, gdzie wszystko „ulegnie zmianie”²⁶. Uwolni to śmierć od lęku i obaw egzystencjalnych, a jednocześnie uczyni z niej najcenniejszy dar dla człowieka wierzącego.

TEOLOGICZNE ROZUMIENIE ŚMIERCI

Dopiero w świetle bycia uczniem i złączenia swego życia z Bogiem człowiek wierzący pozna prawdziwe znaczenie śmierci i sens swego umierania²⁷. Wiara jest wezwaniem, aby pragnąć nie tyle śmierci bezbolesnej, ile dobrej, przygotowanej zawczasu przez przykładne życie²⁸.

Aspekt śmierci w płaszczyźnie chrześcijańskiej można sprowadzić do następujących głównych aspektów: śmierci ciała ludzkiego, śmierci całego człowieka oraz śmierci jako szczególnego rodzaju transmutacji bytu ludzkiego. Obraz śmierci człowieka jako przejście z jednego życia do drugiego wyraża chyba najlepiej św. Paweł w 1 Liście do Koryntian (15,42b-44): „Zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne, sieje się nie chwalebne – powstaje chwalebne; sieje się słabe – powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe. Jeżeli jest ciało zmysłowe, jest też ciało duchowe”. Teologicznie ujmuje się to przejście w teorii transmutacji bytu człowieka. Obrazują ją dwa

²³ Por. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, Kraków 1995, s. 66-67.

²⁴ Por. J. Decyk, *Ludzki i Boży wymiar śmierci*, s. 39, 41.

²⁵ K. Gózdź, *Misterium śmierci*, w: *Gaudium in litteris*, red. S. Janeczek i in., Lublin 2009, s. 162.

²⁶ M. Wensing, *Śmierć i przeznaczenie człowieka według Biblii*, s. 72.

²⁷ C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, s. 124.

²⁸ Por. G. Gozzelino, *Śmierć*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, red. H. Witczyk, Kielce 2001, s. 699-700.

symetryczne stożki, które stykają się ze sobą wierzchołkami w punkcie śmierci²⁹. Zakończenie ludzkiego bytowania na tym świecie jawi się jako najbardziej osłonięta tajemnicą granica, choć nie stanowi „zerwania nici”. Śmierć ściąga życie do siebie, nadaje mu kształt i uhistorycznia go. Właśnie w tym aspekcie ma miejsce spełnienie życia i bytowa decyzja, gdzie najmocniej uwidacznia się głębia „ja” osobowego. Śmierć tworzy płaszczyznę ciągłości oraz jedyną w swym rodzaju okazję pojawienia się tego stycznego stożka nowego bytu, stworzenia. Jest to najwyższy rodzaj ekstazy człowieka ku Najwyższemu, który jest możliwy dzięki temu, że człowiek posiada możliwość szczególnej relacji ku temu bytowaniu dalej. Na skutek tego w „drugim stożku” może kontynuować się ten sam człowiek, co więcej, liczy się realnie przeżyta historia, której dowodem są zwłoki ludzkie³⁰. Tu wyeksponowany jest odmieniony sposób istnienia na bazie odmienionej duszy bez ciała, która ulega przemianie na życie wieczne, a ciało czeka na jej zakończenie w zmartwychwstaniu³¹. Ostatecznie śmierć w płaszczyźnie zdarzenia jawi się jako kres życia ludzkiego w czasie i przestrzeni. W płaszczyźnie misteryjnej natomiast jest to tajemnicza ekstaza człowieka ku Najwyższemu. I wreszcie w płaszczyźnie wydarzeniowej całościowo jest przejściem ze świata stworzenia ku światu wiecznemu wzorem Chrystusa³².

Śmierć czyni życie ludzkie, czas i przestrzeń nieodwracalnymi i bezwzględnie finalnymi. Jest ona dowodem na potwierdzenie, że człowiek ma strukturę stworzoneości. Skazanie go na śmierć można odczytać w perspektywie jego nieporównywalnej niższości wobec Boga, z którą nawet nie może się równać³³. To dzięki Chrystusowi przekleństwo śmierci stało się błogosławieństwem (por. KKK 1009). Powód, dla którego wszyscy muszą umrzeć, wynika z faktu, że życie na ziemi nie jest ostatecznym kresem świata, do którego jest przeznaczony człowiek, ale stanowi przygotowanie do osiągnięcia celu ostatecznego, wieczności. Nauka chrześcijańska wskazuje, że śmierć nie jest ani oczywista, ani konieczna, ale jest skutkiem tego, co nie powinno się zdarzyć (grzech pierworodny). Śmierć nie jest częścią składową człowieka, lecz skutkiem, w dodatku o charakterze historycznym³⁴. Upadek pierwszych rodziców wyznacza więc związek śmierci z grzechem³⁵.

Ojcowie Kościoła uważali, że przed grzechem natura ludzka była nieśmiertelna³⁶. Człowiek został stworzony w stanie doskonałości i jednocześnie został pod-

²⁹ Por. C.S. Bartnik, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, „Ateneum Kapłańskie” 72 (1980), t. 95, s. 16, 19-20.

³⁰ Tamże, s. 20-21.

³¹ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 823-825.

³² C.S. Bartnik, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, s. 21.

³³ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 828, 830.

³⁴ R. Guardini, *O rzeczach ostatecznych*, Kraków 2004, s. 19.

³⁵ H. Szmulewicz, *Po tamtej stronie życia*, s. 28.

³⁶ C.S. Bartnik, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, s. 24.

dany próbie, raj to przejaw tej doskonałości, drzewo próby, a zakaz spożywania owoców można uznać za test³⁷. Niektórzy z Ojców wysuwali pogląd, że gdyby wyeliminować grzech pierworodny, śmierć byłaby tylko w płaszczyźnie znaczenia misteryjnego, duchowego, a człowiek przechodziłby ku wieczności, np. na skutek łaski „wniebobrania” czy „żniw” historii jednostki³⁸. Ten koniec człowieka ziemskiego jawiłby się więc jako „śmierć bez śmierci”, będący darem niezasłużonym, ale będący czymś o wiele właściwszym dla człowieka, a także czymś bardziej naturalnym niż to, co czeka człowieka na końcu ziemskiej wędrówki³⁹. Większość Ojców Kościoła i teologów, aż po dzień dzisiejszy, naucza, że śmierć cielesna z woli Boga miała nie mieć miejsca, a pojawiła się po grzechu pierworodnym, obejmując wszystkich (grzech dziedziczny).

Spojrzenie na śmierć z perspektywy historii zbawienia przynosi jej lepsze poznanie. Śmierć to brama do życia wyższego, a Jezus to jej Interpretator i Ten, który nadaje jej sens, ponieważ realnie wyraża ją jako przejście do wieczności. On sam wziął na siebie nędzę i tragedię śmierci, aby odwrócić tragedię grzechu ludzkiego. Ofiara śmierci krzyżowej Chrystusa nadaje odtąd śmierci nie tylko charakter tajemnicy, ale przede wszystkim mocy zbawczej. Śmierć człowieka zespała go ze zbawczą śmiercią Jezusa na krzyżu, tak w swej śmierci Jezus bierze na siebie śmierć każdego człowieka⁴⁰.

Dzięki antycypacji wydarzenia końcowego w Jezusie Chrystusie, który stał się pierworodnym wszystkich zmarłych (por. Ap 1,5), nasze ciało „już” zostało odkupione, ale „jeszcze nie” zostało urzeczywistnione do końca w swej zbawczej nadziei, ciało bowiem przemienione przez Ducha będzie dla nas w przyszłym zmartwychwstaniu, gdy „ten sam Duch Boży na nowo stworzy całe stworzenie. Ale już teraz zostało w Chrystusie osiągnięte zwycięstwo nad ciałem i grzechem”⁴¹. Skupiając się jednak na dialogu łotra z ukrzyżowanym Chrystusem (Łk 23,42-43), mamy obietnicę, że „zbawienie nie rozciąga się na bliżej nieokreśloną przyszłość po śmierci, lecz ma miejsce w momencie śmierci”⁴². Odtąd śmierć nie jest już przerażającym mrokiem, ale pozwala człowiekowi wziąć udział w przemianie, przez którą koniec stał się nowym początkiem. Śmierć Chrystusa jest sposobem, w jaki On ustanowił nowy początek, a nasza śmierć jest sposobem, w jaki my stajemy się tego uczestnikami. Trzymając się Chrystusa, wchodzimy w wielką obietnicę w ogromnej bezradności umierania⁴³. Chrzęścianie doświadczają zwycięskiej mocy nad grzechem i śmiercią, bowiem kto

³⁷ R. Guardini, *O rzeczach ostatecznych*, s. 21.

³⁸ C.S. Bartnik, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, s. 24.

³⁹ P. Góralczyk, *Sens życia sens śmierci*, Ząbki 2003, s. 181.

⁴⁰ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 70, 356, 826-827.

⁴¹ Por. K. Gózdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996, s. 69-70.

⁴² Por. K. Gózdź, *Misterium śmierci*, s. 162-163.

⁴³ Por. R. Guardini, *O rzeczach ostatecznych*, s. 30-32.

wierzy, chociaż umiera, żyć będzie (por. J 11,25)⁴⁴. Katechizm uczy, że śmierć kończąca życie ziemskie otwiera możliwość przyjęcia lub odrzucenia łaski Boga uwidocznionej w Jezusie⁴⁵, co już przynależy do kwestii odpowiedzi człowieka Bogu. Śmierć jest końcem ziemskiego pielgrzymowania, zarówno czasu łaski, jak i miłosierdzia, jakie Bóg ofiaruje człowiekowi, by realizował swe ziemskie życie zgodnie z zamysłem Bożym oraz by decydował o swym ostatecznym przeznaczeniu (KKK 1013).

Tak więc teologiczna nauka o śmierci jawi się jako jedyne w swoim rodzaju „lekarstwo”, jak również szczególna pomoc na tym ostatnim etapie ludzkiej egzystencji. Zwycięstwo Chrystusa nad grzechem, śmiercią i złem jest nie tylko zwykłym wyjaśnieniem czy rozgromieniem mroków śmierci mocą wiary, ale przede wszystkim świadectwem zrealizowania Bożej obietnicy względem człowieka, a zatem pełnego wiary i miłości patrzenia w eschatologiczną przyszłość.

PERFIDIA ZJAWISKA ŚMIERCI

Konieczność śmierci i jej zewnętrzne formy są czymś najbardziej przerażającym dla współczesnego człowieka. Postawa sprzeciwu wobec ohydy śmierci odnajduje wyraz w walce nauk przyrodniczych ze śmiercią, które mogą ją wprawdzie nieznacznie czasowo odwlec, ale nie pokonać⁴⁶. Życie to Boży dar i skarb powierzony człowiekowi, którego nie powinien on roztrwonić, ale jak talent wykorzystać (por. Łk 19,12-27). Życie jest święte i pozostaje w specjalnej relacji do Boga, który jest Panem życia i śmierci. Współczesny rozwój i postęp cywilizacyjny jednak sprzyjają zacieraniu świadomości, że odbieranie życia sobie i innym jest absolutnym i ciężkim wykroczeniem moralnym i złem. Zgodnie z przesłaniem encykliki Jana Pawła II *Evangelium vitae* jesteśmy dziś świadkami deptania prawa do życia (EV 5, 53, 57). Człowiek jako stworzenie Boże szczyli się świętością i nietykalnością życia, które nigdy nie może być traktowane jako przedmiot bezpośredniego czynu zabicia.

Od bardzo dawna ludzie oswoili się, niestety, z lekceważeniem przykazań Bożych w ogóle, dlatego też niektórzy tworzą dziś bardziej „cywilizację śmierci” niż cywilizację życia. Ta kruczata przeciwko życiu objawia się dzisiaj przede wszystkim w dwóch formach: aborcji i eutanazji. Aborcja istniała bowiem od zawsze, ale w żadnym czasie nie była praktykowana w tak wielkim wymiarze, jak dziś. W jej następstwie ulega zniszczeniu ludzkie osobowe życie w najwcze-

⁴⁴ Por. F. Drączkowski, *Cierpienie i śmierć w nauce Ojców Kościoła*, w: *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak, Lublin 1992, s. 59-60.

⁴⁵ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 833-834.

⁴⁶ H. Vorgrimler, *Śmierć*, w: *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 363.

śniejszym stadium⁴⁷. Nie jest tu obojętne również odnowione prawodawstwo kanoniczne: „Kto powoduje przerywanie ciąży, po zaistnieniu skutku, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa” (KPK 1398). Zjawisko aborcji ukazuje jednoznacznie całą perfidię śmierci, przy czym trzeba zauważyć, że dokonuje się ona z inicjatywy człowieka, co zaburza tak bardzo ten obraz człowieka jako stworzenia na podobieństwo Boże.

Epokę współczesną wyraża też w negatywnym ujęciu coraz powszechniejsze zjawisko eutanazji, które wzbudza konflikt pomiędzy – w jej mniemaniu – „godną śmiercią” a życiem jako najważniejszą wartością i darem Bożym. Prowadzi do utraty życia na poziomie społecznym, gdzie życie jawi się w tym kontekście jako „prawo” ludzi młodych i zdrowych⁴⁸.

Aborcja, eutanazja, zabiegi zainicjowane przez człowieka wydają się dziś swoistym wyrazem czasów, w jakich przyszło nam żyć, gdzie na szczycie hierarchii ludzkiej nie ma już Boga, lecz jest pieniądz i władza. Rozwój cywilizacyjny, postęp techniczny zdają się prowadzić do zagubienia człowieka w tym materialistycznym świecie, rządzonego przez pragnienia i egoistyczne potrzeby. Zjawisko śmierci w takich realiach traci na znaczeniu, a tempo życia nie pozwala na chwile refleksji ani jakiegokolwiek zainteresowanie tym, co w końcu wieńczy los każdego człowieka. Dlatego też śmierć spychana jest na boczny tor, eliminowana ze świadomości ludzkiej, czy też są podejmowane próby zawładnięcia śmiercią, a nawet wykluczenia jej z egzystencji ludzkiej.

Jednak sama śmierć pozostanie zawsze tajemnicą dla każdego człowieka. Można ją doświadczyć jedynie od zewnątrz, a nie od wewnętrznego jej przeżywania. Dlatego tak potrzebne jest uwzględnienie biblijnego i teologicznego rozumienia rzeczywistości śmierci. W nich jawi się śmierć nie jako zło, lecz jako dobro człowieka, które wiedzie go nie ku pustce zwykłego przemijania, lecz ku życiu wiecznemu. Tak wiara może usensownić postępowanie rozumu, a tym samym pomóc zrozumieć, że zjednoczenie z Bogiem w Chrystusie pozwoli mu przemienić przekleństwo śmierci w jej błogosławieństwo. „Śmierć jako śmierć została pokonana w Chrystusie, w którym dokonano się to dzięki mocy bezgranicznej miłości; zostaje ona pokonana tam, gdzie umiera się z Chrystusem i w Chrystusie. Dlatego chrześcijańskie nastawienie przeciwstawia się współczesnemu życzeniu *subitanea mors*, która chce uczynić ze śmierci pozbawiony przedłużenia moment, a wraz z tym wykluczyć z życia wszelkie roszczenie metafizyki. W przemieniającym przyjęciu umierania, które bezustannie jest obecne w jego życiu, człowiek dojrzewa do rzeczywistego, wiecznego życia”⁴⁹.

⁴⁷ Por. A. Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej*, Kraków 2002, s. 141-142, 297, 321.

⁴⁸ Por. C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, s. 132-135.

⁴⁹ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 10: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, s. 109.

* * *

Rzeczywistość śmierci, od której człowiek nie może uciec, jawi się głównie jako jego największy wróg. Podobnie mówi o niej Biblia (1 Kor 15,26). Stara się on wtedy pokonać tego nieprzyjaciela. Ale kiedy także to mu się nie udaje, wówczas próbuje o niej zapomnieć albo wyrzucić ją ze swojej świadomości. Wtedy śmierć jest traktowana jako zło, które zagraża człowiekowi. Istnieje jednak śmierć jako rzeczywiste zło, gdy człowiek zadaje ją innemu człowiekowi. Wówczas perfidia takiej śmierci zadanej jest nie tylko złem wobec drugiego człowieka (aborcja, eutanazja), ale także i przede wszystkim złem wobec Boga jako Pana życia. Czy można zatem mówić o śmierci jako dobru? Tak, śmierć jest najwyższym dobrem człowieka, gdy ten nie odrzuci stwórczej relacji do Boga jako Stwórcy i gdy w wierze pogłębi tę relację do Chrystusa jako Odkupiciela. Wtedy może mieć on nadzieję na spełnienie swego życia w Duchu Świętym, na życie wieczne w Bogu. Tęsknota tego wiecznego życia przejawiała się w ciągu dziejów ludzkości, a swoją realność i swoje apogeum osiągnęła w Wydarzeniu Chrystusa. Tak Biblia i chrześcijańska teologia ukazują inne oblicze śmierci: choć pozostaje ona sama w sobie wydarzeniem biologicznym, to nie jest porażką cielesną, lecz opiera się na decyzji Boga, rozumianej jako „ciągłe burzenie tego, co stare, by mogło stać się początkiem czegoś nowego” (J. Ratzinger). Tym Bożym nowym czynem są narodziny nowego Adama, które obrazuje teraz chrzest, a w przyszłości dopełni to zmartwychwstanie.

DEATH AS GOOD AND EVIL

Summary

The reality of death, from which the human beings cannot escape, is seen mostly as their biggest enemy. This is also claimed in the Holy Bible (1 Kor 15,26). People try to defeat this enemy. But when they do not manage to do this, they try to forget about it, to throw it out of their consciousness. Then, death is treated as an evil, that is dangerous for human beings. Death can also be a real, tangible evil, when a person inflicts death on other people. Then, the treachery of this kind of death is not only evil against other people (abortion, euthanasia) but mostly evil against God, our Lord Creator. So, can we talk about death as a good thing? Yes, death is the highest good for a person, if they do not reject their relation with God as our Creator and will deepen their relation with Christ as our Redeemer in faith. Then, the people may have hope to fulfil their life in the Holy Spirit, for eternal life in God. The longing of this eternal life had been manifesting itself throughout the history of mankind and reached its reality and apogee in the Occurrence of Christ. This is how the Holy Bible and the christian theology show other aspects of death: Although it is still a biological event itself, death is not a physical defeat, but it is the God's decision understood as “constant ruining of the old, so that it can be the beginning of something new” (J. Ratzinger). That God's new act is the birth of new Adam, which is shown by the baptism, and in the future will be fulfilled with the Resurrection.

Słowa kluczowe: śmierć, śmierć w historii, śmierć w Biblii, teologia śmierci, perfidia zjawiska śmierci.

Keywords: death, death in the history, death in the Bible, theology of death, perfidy of phenomenon of death.

Grzegorz Wiończyk*
WT Uniwersytetu Śląskiego, Katowice

LOGOS, PATHOS, ETHOS.
AKT POZNANIA TEOLOGICZNEGO
W PERSPEKTYWIE ANTROPOLOGICZNEJ

Akt poznania teologicznego, który przez wieki wielokrotnie stanowił przedmiot dociekań, dzisiaj związany jest z nowymi pytaniami stawianymi przez współczesny kontekst. Na jego rozumienie wpływa współczesne zagadnienie społecznej legitymizacji humanistyki. Pytanie o akt poznania teologicznego posiada głęboki wymiar antropologiczny w podwójnym sensie: od strony metody jest aktem człowieka, a więc jego analiza może opierać się na elementach struktury antropologicznej (*logos*, *ethos* i *pathos*); od strony jego wykonawcy jest aktem konkretnej osoby żyjącej w konkretnym czasie. Oznacza to, że aktu poznania teologicznego nie można ograniczyć jedynie do asercji zdań lub systemu, ale trzeba w nim uwzględnić dynamikę ludzkiej osoby w jej relacyjnym charakterze oraz całoosobowe przyłgnięcie do Boga.

Hans-Georg Gadamer, filozof i twórca¹ myśli hermeneutycznej, twierdził, że rozumienie tekstu polega na takim wsłuchaniu się w jego głos, że można usłyszeć w nim odpowiedź na stawiane współcześnie pytania. Taką lekturę tekstu na gruncie hermeneutyki nazywa się efektywnodziejową². Polega ona na włączeniu własnej interpretacji w proces toczącej się rozmowy, która rozpoczęła się jeszcze przed naszym lekturowym zaangażowaniem. Rozumienie podległe prawom dynamiki pytania i odpowiedzi posiada wymiar otwartości na tradycję i współczesność, o czym świadczą nie tylko rozległe stronnice *Prawdy i metody* poświęcone temu zagadnieniu, ale także narratywna hermeneutyka dziejowej świadomości Paula Ricoeura.

Twierdzenie to można zastosować również do innych działań intelektualnych. Akt poznania teologicznego staje przed nami jako problem. Oznacza to, że do

* Grzegorz Wiończyk – mgr filozofii i teologii; doktorant w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego UŚ w Katowicach, mail: gwionczyk@wp.pl.

¹ Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012, s. 94-95.

² Por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007, s. 142-144.

jego rozważenia skłania badacza pewna milcząco założona teza, w jakiej kryją się pytania, które mogą dotyczyć zarówno natury tego aktu, jego relacji z innymi aktami ludzkimi, cech, elementów stałych, nadprzyrodzonego charakteru, wartości dla działań o charakterze kultycznym, wpływu na wiarę i jeszcze wielu innych kwestii. Chociaż w przytoczonym wcześniej stanowisku Gadamera właśnie pytanie było formą uwspółcześniania i nadawania wartości egzystencjalnej dziełu pochodzącemu z minionej epoki, to nie można zapominać, że pytania o akt poznania i, dalej, o akt poznania teologicznego mogą być skojarzone z innymi ponadczasowymi pytaniami. Od samego początku systematycznego zapytywania pojawiają się bowiem stałe problemy, które znamy doskonale z naszego potocznego doświadczenia, elementarnej wiedzy na temat ludzkich kultur oraz z ich teoretycznego pogłębienia w obrębie dyskursu humanistycznego. Do takich problemów należy bez wątpienia pytanie o to, kim jest człowiek; dlaczego świat istnieje i dlaczego w takiej postaci; czy istnieje Bóg; co możemy o nim wiedzieć itd. Pytania te nie mają tej samej rangi oczywistości i nie były zadawane w historii w niezmienionej formie, ale bez wątpienia możemy zaliczyć je do wielkich pytań, na które człowiek pragnie szukać odpowiedzi.

Pytanie staje więc przed nami jako problem, zatem i na nie należy spojrzeć w ramach strategii lektury efektywnodziejowej, ono samo bowiem jest także tekstem mającym swoją historię, czas i kontekst powstania, różne linie rozwoju i wielorakie postaci szczegółowe. Wchodząc na metapoziom w tej refleksji, musimy zapytać o to, dlaczego zadajemy sobie współcześnie pytanie o akt poznania teologicznego. Jako że w obrębie myślenia hermeneutycznego nie jest możliwe zadawanie pytania bezzakończoności³, obarczonego koniecznością dokonania redukcji *epoche*, to trzeba od razu zaznaczyć, że chodzi o nasze – tutaj zaimiek dzierżawczy będzie w sposób konieczny odnosił się do wspólnoty teologów – pobudzone osobistym interesem nastawienie. Dla rozjaśnienia tej kwestii można powiedzieć, że zabieg ten jest zgodny z praktyką rozumienia opartego na strukturze koła hermeneutycznego⁴ oraz poszukiwania kontekstu stawianego pytania.

Te formalne założenia można teraz wypełnić właściwą dziejową materią⁵. Co nakazuje dzisiaj pytać o akt poznania teologicznego? Co współczesność wnosi do dziejowej rozmowy na jego temat? Już dawno minęła epoka silnej konfrontacji metodologicznej w obrębie dyskursu akademickiego. Zagadnienie ugruntowania nauk humanistycznych i nauk przyrodniczych jest dzisiaj zagadnieniem właściwym dla historyka w wąskim tego słowa znaczeniu. Upadek myślenia pozytywistycznego, o którym nikogo nie trzeba chyba przekonywać, także nie skłania

³ Na temat zagadnienia dystansu w nastawieniu fenomenologicznym: R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. Rogalski, Kraków 2012, s. 59-62.

⁴ Por. P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012, s. 241-244.

⁵ Por. J. Szymik, *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu... 30 lat później*, Lublin 2011 (tam zwł. paragraf *Kontekstualność. Teologia otwarta na znaki czasu*, s. 38-40).

nas do podjęcia dialogu ze stanowiskami odmawiającymi sensowności zdaniom, w skład których wchodzi termin „Bóg”. To raczej stanowiska odwrotne są teraz rzeczywistym motorem apologetycznego zajęcia teologów. Jednak kwestię ludzkiego rozumu, jego roszczeń i zwątpienia w jego siłę, podejmiemy nieco później.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że chociaż wcześniej zostało powiedziane, że problemy metodologiczne nie są już omawiane z takim zacięciem jak niegdyś, to jednak kwestie te zostały przeniesione z gruntu akademickiego na grunt polityczno-społeczny. Nie zapominając o specyfice badań teologicznych, ich własnym słowniku⁶, niepowtarzalnym, nieredukowalnym, sapiencjalnym i konfesyjnym – w najlepszym tego słowa znaczeniu – charakterze, można powiedzieć, że teologia podziela dzisiaj losy całej humanistyki w jej walce o społeczną i instytucjonalną legitymizację. Metodologia teologii uprawiana współcześnie nosi znamiona tego problemu, dotyczącego żyjących dzisiaj teologów.

Warto w kwestii stawianych pytań posłużyć się rozróżnieniem, jakiego dokonał Martin Heidegger. Wyróżnił on trzy momenty strukturalne pytania: to, o co pytanie pyta; to, czego pytanie dotyczy, i to, o co się dopytuje⁷. Jak wyjaśnia Albert Keller, musimy najpierw mieć pewne ogólne pojęcie o tym, o co pytamy⁸. W pytaniu naukowym ten element musi być już odpowiednio nazwany, poddany tematykacji i językowo wyrażony.

To, o co się pytanie dopytuje, wskazuje na celowość pytania, wiarę w zdolność poszukiwawczą. Ta natomiast rozwija się w kontekście danego języka. W tym przypadku będzie nim teologia, zatem dla naszej refleksji będzie to oznaczało, że próba, którą podejmujemy, ma charakter teologiczny. Nie chodzi nam o dyskurs filozoficzny, analizę aktu poznania teologicznego w ramach teologicznej samoświadomości. Pytaniem jest sam pytający – teolog.

W ten sposób dochodzimy do trzeciego elementu, czyli rzeczywistości, której pytanie dotyczy. Nieuniknione wydaje się pójście drogą Heideggera. Jeśli dla niego pytanie o bycie dotyczy bytu, w którym w wyróżniony sposób objawia się jego bycie (Dasein), to również i w naszej analizie trzeba podjąć temat podmiotu, który ten akt wykonuje – teologa. W tym momencie zrozumiała staje się droga, którą przebyliśmy. Mówienie o antropologicznej perspektywie badania aktu poznania teologicznego ufundowane jest na jego antropologicznym charakterze. Ponadto teolog nie jest podmiotem empirycznym, w którego żyłach nie płynie prawdziwa krew, lub konstruktem teoretycznym. Podejmując refleksję, teolog włącza w rozmowę dziejów swoją własną egzystencję. Jednak nie oznacza to, że każdorazowo, mówiąc o akcie poznania teologicznego, trzeba badać akty wewnętrzne jego wykonawcy. Aby tego uniknąć, można – i tę drogę chcemy obrać – wskazać na wybrane momenty egzystencjalne, które podpowiada nam

⁶ Wyrażenie zostało użyte w podobny sposób, w jaki posługuje się nim Richard Rorty.

⁷ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 7-8.

⁸ A. Keller, *Wprowadzenie do teorii poznania*, przeł. A. Ziernicki, Kraków 2010, s. 10-15.

kontekst historyczny, na obecność którego musimy być stale wrażliwi. Jeśli często przywoływać będziemy niektóre nurty filozoficzne, to nie będzie to powodowane jedynie takim, a nie innym wyborem narzędzi, ale zawsze pozostawać będzie w zgodzie z pierwotnym charakterem problemu legitymizacji humanistyki, gdyż charakter ten stanowi historyczny kontekst zapytywania o akt poznania teologicznego.

BYT I RELACJA, CZYLI KU ANTROPOLOGII

Antropologiczna perspektywa naszego zapytywania ujawnia się w elemencie, którego pytanie dotyczy, jak to już zostało wyjaśnione. Chodzi zatem o egzystencjalny wymiar analizy, uwzględnienie życiowej tkanki, czy inaczej, tego, co odróżnia żywego człowieka w jego zaangażowaniu w świat od podmiotu transcendentnego, w którym każde odniesienie naturalne jest traktowane jak zaprzeczenie czystości badań. Łatwo można się zorientować, że kategorią, w której chcemy budować swoją refleksję, jest Heideggerowskie bycie-w-świecie. Kategoria światowego odniesienia stoi w opozycji względem postulatu wiedzy bez podmiotu, jaki jest podnoszony przez niektórych metodologów, zwłaszcza tych wywodzących się z myśli analitycznej. Już scholastyczna zasada *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*⁹ mówi o konieczności uwzględnienia natury podmiotu poznającego, chociaż oczywiście jej rdzenne rozumienie musi odbywać się w przestrzeni wyznaczonej przez klasyczną metafizykę. W badaniach teologicznych, jakie podejmuje się w dialogu ze współczesną kulturą, trzeba natomiast uwzględnić perspektywę krytyki metafizyki oraz myślenia z niej się wyłaniającego: postsekularyzmu, fenomenologii, hermeneutyki i ogólną ideę różnie wyjaśnianej koncepcji śmierci Boga¹⁰.

Oznacza to, że pragniemy wyjść poza obręb refleksji, która toczy się w ramach rozumienia zagadnień epistemologicznych jako szczegółowego myślenia w filozofii bytu – metafizyki poznania. Pragniemy natomiast wyjść od samego zaangażowanego w świat podmiotu i ufundować rozumienie aktu poznania teologicznego na samej wizji antropologicznej, która jest zależna od kategorii Objawienia. Rozumienie człowieka i fakt wyjścia ku niemu Boga to rzeczywistości ze sobą połączone i od siebie zależne. Na kwestię tę zwraca uwagę Robert Woźniak, co uwidacznia się już w samym podtytule jego książki: *Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*¹¹. Zanim przejdziemy do kilku uwag na temat koncepcji

⁹ Jej ślad możemy znaleźć u Tomasza z Akwinu: *Summa contra gentiles*, I, 77-78.

¹⁰ Ta pochodząca od Nietzschego idea nie musi być rozumiana w sposób silnie ateistyczny. Por. K. Wiczorek, *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego*, Katowice 1998.

¹¹ R. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.

Woźniaka, warto zauważyć, że wzrost nowożytnej świadomości jednostkowej i ludzkiej podmiotowości wiązać należy z postacią Kartezjusza. Przy omawianiu filozofii autora *Rozprawy o metodzie* zwraca się uwagę na tzw. poślizg epistemologiczny, czyli przejście z postawy lektora do kreatora rzeczywistości¹². Rzadziej natomiast przebija się interpretacja teologiczna nowożytnego wątplenia metodologicznego i samej formuły: *cogito ergo sum*. W interpretacji Hansa Blumenberga owo wołanie Kartezjusza jest gestem filozoficznym, czystym krzykiem istnienia, przeciwstawionym boskiej konieczności; negocjowaniem immanencji z transcendencją, jak to komentuje Agata Bielik-Robson. *Ego sum, ego existo* jest zatem zaprzeczeniem gestu prostracji, w którym całość istnienia oddana jest jednemu istniejącemu Bogu¹³. Tym bardziej trafne wydaje się spostrzeżenie Woźniaka: „teologia musi stawić czoło nowoczesnej dynamice rozwoju świadomości jednostki jako podmiotu”¹⁴. Odpowiedzialna myśl teologiczna musi cechować się zrozumieniem złożoności tego zagadnienia. Nie można z jednej strony odrzucić tezy o mocnym sposobie istnienia bytu ludzkiego, gdyż ta doskonale wpisuje się w całość chrześcijańskiej doktryny antropologicznej i jest wielokrotnie ukazywana jako jeden ze stałych elementów objaśniania świata¹⁵. Z drugiej zaś strony nie można też z założenia odrzucić myślenia o człowieku w paradygmacie podmiotu słabego, jakie cechuje postmodernizm, gdyż niejednokrotnie w tym względzie przedstawiciele tego nurtu inspirowani są przesłankami teologicznymi (podwójna subiektywizacja – podmiana podmiotu¹⁶, przebóstwienie, Abrahamowe wykorzenienie)¹⁷. W tym paradygmacie (osłabienia podmiotowości nowożytnej w ramach wykazania jej relacyjnego charakteru) należy widzieć także prace Jeana-Luca Mariona.

Bardziej świadomi newralgiczności problemu, jakim się zajmujemy, powróćmy jeszcze na chwilę do propozycji autora *Różnicy i tajemnicy*. Woźniak pisze, odwołując się do św. Tomasza z Akwinu: „ludzkie bycie sobą, podmiotowość jako samostanowienie i źródło działania, zawarte jest [...] w teologicznej prawdzie o człowieku jako ikonie Boga”¹⁸. Jednak idąc śladem Akwinaty, ową ikonizację wyjaśnia za pomocą narzędzi i pojęć metafizycznych. Wskazuje na „samoistność, rozumność i indywidualne istnienie”¹⁹. Z pewnością Woźniak ma

¹² Por. M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 72-75.

¹³ Zob. A. Bielik-Robson, *Cogito albo narodziny nowoczesności z ducha gnostyckiego paradoksu. Hansa Blumenberga lektura Kartezjusza*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie post-sekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Warszawa 2013, s. 42.

¹⁴ R. Woźniak, *Różnica i tajemnica*, s. 236.

¹⁵ Doskonałym tego przykładem, na gruncie konfesyjnie zaangażowanej teologii filozoficznej, jest praca Stanisława Judyckiego *Bóg i inne osoby*.

¹⁶ Zob. Ga 2,20

¹⁷ Trzeba jednak pamiętać o niekiedy nieprzekraczalnych trudnościach, na jakie wskazał Józef Życiński w książce *Bóg postmodernistów*.

¹⁸ R. Woźniak, *Różnica i tajemnica*, s. 244-245.

¹⁹ Tamże, s. 245.

rację, wskazując na relacyjny charakter Tomaszowej wizji człowieka, w której przedstawiony jest on jako indywidualna jednostka, która poprzez akt poznania przekracza siebie. Jednak trzeba też przyznać, że relacyjność ta, choć w interpretacji Woźniaka kluczowa, nie wysuwa się u Tomasza na pierwszy plan. Jeśli nie została wymieniona wśród trzech elementów konstytuujących podobieństwo człowieka do Boga, to trzeba uznać, że chociaż jest dla niej w tej teorii miejsce, to nie jest to miejsce specjalnie przez metafizyków bytu ludzkiego eksponowane.

Woźniak bardzo starannie buduje swoją przekonywającą wizję Objawienia jako wydarzenia interpersonalnego, które nakazuje widzieć w adresacie Bożego działania historiozbawczego mocną cechę podmiotową. Jednak wydaje się, że dokonuje się w ramach tej wizji (a właściwie: w ramach tak zarysowanej jej historii) pewne przejście (model metafizyczny – model dialogiczny), które może okazać się kluczowe w kwestii wyboru antropologii, na gruncie, której będziemy chcieli rozważać problem aktu poznania teologicznego. Píše on: „Koncepcja relacji, o jakiej tu mowa, jako fundament teontologicznego rozumienia sobości, wyłania się wprost z teologii stworzenia. Jeśli stworzenie rozumie się jako relację – jak to ma miejsce w chrześcijaństwie – wtedy relacyjny charakter podmiotowości natychmiast się uwidacznia jako konieczny składnik samej istoty sobości. Sobność, o jakiej traktuje teologia, jest zawsze rozumiana jako stworzenie”²⁰.

Wypowiedź ta w sposób dogłębny przedstawia fundamentalny aspekt teologicznego rozumienia sobości. Powstaje jednak pytanie o to, czy rzeczywiście tę wizję łączy prosta linia z metafizycznym rozumieniem ludzkiego indywiduum. Nieco wcześniej niż miejsce, z którego zaczerpnięty został przytoczony fragment, Woźniak opatrzył swój tekst długim przypisem, w którym przedstawia mistykę jako najdoskonalszy przykład relacyjnej (sobność – inność) antropologii chrześcijańskiej. Trudno byłoby znaleźć argumenty obalające tę tezę. Nie wchodząc w szczegółowe propozycje rozwiązania sygnalizowanych jedynie problemów, możemy podążać za tą uwagą i wybrać właśnie antropologię mistyczną za właściwy grunt dla rozważenia kwestii poznania teologicznego. W literaturze mistycznej bowiem koncepcja człowieka uzyskała rdzennie relacyjny charakter.

EGZYSTENCJA I MISTYKA

Zanim przejdziemy do szczegółowego omówienia kluczowych kategorii antropologicznych, należy się zatrzymać na moment i dokładniej określić, na czym polega relacyjność człowieka w pismach mistycznych. Można tego dokonać na wiele sposobów. Podążymy śladem św. Jana od Krzyża, który w swoich dziełach często i na różnych poziomach omawia to zagadnienie. I tutaj jednak konieczny będzie wybór problemów i materiału. Ze względu na podjętą wcześ-

²⁰ Tamże, s. 247.

niej kwestię stworzenia jako relacji posłużymy się w tych, z konieczności pobieżnych, rozważaniach początkowym fragmentem poematu *O Trójcy Przenajświętszej*²¹ oraz dwoma fragmentami komentarza do pierwszej strofy *Żywego Płomienia Miłości*²².

Święty z Fontiveros w swej romancy ułożonej do słów Prologu Ewangelii według św. Jana podejmuje temat historii zbawienia. Dla Jana od Krzyża jest to historia miłości. W pierwszej części napotyka strofę, w której przedstawione zostały relacje wewnątrz Trójcy Świętej: „Jak kochany w kochanym / Jeden się w drugim znajduje, / A Miłość, co ich łączy, / W istności występuje”. Potęga wzajemnego oddania i przyjmowania stanowi temat całego wprowadzenia, a zatem jest sceną, na której pojawia się stworzenie. W części trzeciej romancy Jan wkłada w usta Ojca słowa kierowane do Syna, które świadczą o pragnieniu podarowania mu „miłej oblubienicy”, aby ta radowała się oglądaniem tego piękna, które Ojciec odkrywał w Synu. Syn obiecuje okryć ją swą jasnością. Akt stworzenia dokonany jest siłą miłości i powodowany jest chęcią obdarowania nią Bożego dzieła²³.

Relacyjność, jaką daje się tutaj zauważyć, ma charakter – gdyby odwołać się do traktatowego podziału – protologiczny. Ikoniczność stworzenia nie polega u niego, jak to było u św. Tomasza z Akwinu, na rozumności, samoistności i indywidualnym istnieniu, ale właśnie na zdolności tworzenia relacji, bycia w stanie przymierza, duchowego małżeństwa. Można powiedzieć, że antropologia sanjuanistyczna jest na wskroś oblubięcza, co może wydawać się spostrzeżeniem trywialnym, gdyż wraz ze św. Teresą od Jezusa został on nazwany mistykiem nupcjalnym. Jednak jeśli uświadomimy sobie wyjątkowość tego ujęcia i jego trafność względem wcześniej poczynionych przez nas uwag, zrozumiały stanie się wybór właśnie tego autora.

Jednak aby szerzej zrozumieć relacyjność antropologii wyłaniającej się z pism pierwszego karmelity bosego, musimy przynajmniej skrótowo podjąć wątek, który znajdujemy w komentarzu do pierwszej strofy *Żywego Płomienia Miłości*. Jan mówi: „W samej istocie duszy, dokąd ani szatan, ani świat, ani żaden zmysł się-

²¹ Słabością tego wyboru jest bez wątpienia konieczność uwzględnienia literackiego charakteru tego utworu. Jednak klarowność myśli w nim zawartej rekompensuje trud interpretacji.

²² Św. Jan od Krzyża jest autorem czterech tzw. dzieł większych: *Nocy ciemnej*, *Drogi na górę Karmel*, *Pieśni duchowej* i *Żywego Płomienia Miłości*. Podstawą każdego z nich jest tekst poematu, który święty sam komentuje. W dalszej części tekstu użyte zostaną skróty zgodne z przyjętym zwyczajem: *Noc ciemna* – NC; *Droga na górę Karmel* – DGK. Dla tych dzieł: po skrócie liczba rzymska oznacza księgę, arabska rozdział, następna liczba arabska punkt; *Pieśni duchowa* – PD, *Żywy Płomień Miłości* – ŻPM, dla tych dzieł: po skrócie pierwsza liczba arabska oznacza strofę, a druga punkt. Wszystkie cytaty pochodzą z: Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, przeł. B. Smyrak, wyd. 8 poprawione i uzupełnione, red. P. Linka, Kraków 2010.

²³ W efekcie to trynityzacja jawi się jako podstawowy cel stworzenia. Zob. na ten temat: G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, przeł. W. Szymona, Kraków 2001, s. 47-59.

gnąć nie zdoła, odbywa się to święto Ducha Świętego²⁴. Celem nie tylko stworzenia jako takiego, ale także każdego poszczególnego człowieka jest zjednoczenie z Bogiem. Jan odkrywa przed czytelnikiem największą tajemnicę Boga wyrażoną nie w sposób spekulatywny, ale z głębi doświadczenia. Mówi o wielkim święcie, jakie dokonuje się wewnątrz człowieka. Używa przy tym raczej języka symbolu i metafory niż wyraźnych i podatnych na definiowanie kategorii filozoficznych. Nie oznacza to jednak, że jego myślenie jest irracjonalistyczne.

W dalszej części doktor Kościoła omawia zagadnienie „najgłębszego środka rzeczy” i wyjaśnia je na przykładzie siły grawitacji. Najgłębszy środek to miejsce, do którego najdalej może dojść dana rzecz²⁵. „Środkiem duszy jest Bóg, i gdy ona dojdzie do Niego według wszelkich możliwości swej istoty i według siły swych działań i skłonności, wówczas osiągnie swój ostateczny i najgłębszy środek w Bogu. Nastąpi to wtedy, gdy wszystkimi siłami swymi pozna, ukocha i posiadzie Boga”²⁶ – naucza św. Jan.

Życie ludzkie jest zatem egzystencją, czyli przebywaniem na zewnątrz, byciem-ku. Perspektywa teologiczna nakazuje nam wziąć pod uwagę historyczno-zbawczy aspekt prób nazywania świata. Nie możemy definiować człowieka jedynie w jego immanentnym, kategoriałnym odniesieniu (ilość, miejsce). Choć mówiąc o substancjalności, odwołujemy się do pewnej kwestii fundamentalnej, to dotyczy ona istnienia w jego wąsko zakrojonym znaczeniu, stanowi pojęciowe ograniczenie dynamizmu teandrycznego dramatu obłubieńczego. Z tą naszą uwagą doskonale koresponduje spostrzeżenie przywoływanego już wcześniej kilkakrotnie Martina Heideggera. Używając pojęcia „egzystencja”, wyjaśnia on, że nie chodzi mu o jego tradycyjne rozumienie, w którym jest ono właściwie równoznaczne z byciem obecnym²⁷. Rezygnując z zastanej struktury pojęciowej, definiuje egzystencję jako wyłącznie ludzki sposób bycia²⁸. Tak rozumiana egzystencja pozwala na stwierdzenie, że „jestestwo [tj. Dasein – G.W.] jest tym, czym będzie”²⁹, jak to ujął Krzysztof Michalski. Relacyjność, bycie-ku to wyrażenia, które nie pochodzą z tego samego słownika, co samoistność.

²⁴ ŻPM 1, 9.

²⁵ Zob. ŻPM 1, 11.

²⁶ ŻPM 1, 12.

²⁷ Por. J. Górny, *Substancjalność człowieka według Martina Heideggera*, Czasopismo Naukowe Uniwersytetu Śląskiego „Anthropos?” 6-7 (2006), on-line: http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos4/texty/gorny_1.htm [dostęp: 25.03.2014].

²⁸ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 58-59.

²⁹ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 40.

EGZYSTENCJA I TEOLOGIA

Teologicznie użyta³⁰ kategoria bycia-w-świecie wskazuje na konieczność stosowania w naszym myśleniu o akcie poznania teologicznego antropologii dynamicznej, która pokazuje uprzywilejowany status relacyjności, czyli stworzonosci osoby ludzkiej. Pozostając nadal w obrębie antropologii sanjuanistycznej, możemy odwołać się do podstawowych momentów egzystencjalnych, na jakie wskazuje Jan od Krzyża. Momenty te będą dla nas stanowić punkt wyjścia do podjęcia zagadnienia antropologicznego wymiaru aktu poznania teologicznego. Należy jedynie przypomnieć, że dwie perspektywy (tego, co jest zapytywane, i tego, czego pytanie dotyczy) łączą się w tym przypadku ze sobą, zatem aspekt antropologiczny poznania zostanie podjęty w perspektywie teologicznego namyślu nad człowiekiem. Nim to jednak nastąpi, warto jeszcze skrótowo określić naturę pracy teologa w jej dwóch aspektach: egzystencjalnego zaangażowania i jej miejsca w świecie nauki, po to, aby dobitniej objawił się kontekst, w którym będziemy mówili o akcie poznania teologicznego, a przez to też, aby ujawniły się jego dynamiczne i relacyjne struktury.

* * *

Teolog podejmujący temat Boga musi swoją refleksję prowadzić z wnętrza wiary³¹. Poza tym kontekstem przestaje być teologiem, a staje się znawcą idei, ekspertem, podejmującym refleksję na tematy związane z religią i wiarą. Nie oznacza to zubożenia perspektyw, ale wręcz przeciwnie: zapewnia dostęp do doświadczenia, którego teologia powinna być stróżem.

Konfesyjna perspektywa ma swoje dwa szczególne wymiary. Jeden stanowi konieczność egzystencjalnego zaangażowania. Teolog, jako uczestnik wydarzenia zbawczego, jest tym, którego prowadzona przez niego refleksja dotyczy przede wszystkim. Jego intelektualna praca musi stanowić przekonywające dla niego samego uzasadnienie wiary i odnosić się do przechowywanego w Kościele³², a więc dostępnego także jemu samemu, doświadczenia Boga³³.

³⁰ W znaczeniu tego słowa właściwym dla Richarda Rorty'ego. „Interpretacja służy poznawaniu i docieraniu do istoty tekstu, jego obiektywnego znaczenia. Tymczasem użycie, zdaniem Eco, to używanie tekstów do własnych celów, polegające często na nieliczeniu się z nimi [...]. Rorty odrzuca, powtórzmy, takie rozumienie, słusznie dopatrując się w nim metafizycznych uwarunkowań [...]” (M. Januszkiewicz, *Kim jestem ja, kim jesteś Ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012, s. 138).

³¹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady, kryteria*, n. 4.

³² Por. tamże, n. 20.

³³ Por. tamże, n. 12.

Drugi wymiar to umowność ustaleń, do których teolog dochodzi w swojej pracy³⁴. Tutaj zazębiają się dwa problemy: wspomniane już wcześniej zagadnienie legitymizacji nauk i niemożliwość pełnego, ostatecznego i adekwatnego pojęciowego uchwycenia działania Boga. Pierwszy problem wskazuje na ogromną bliskość teologii z humanistyką. W kontekście coraz częstszej konieczności udowodnienia naukowego statusu humanistyki (głównie wobec instytucji państwowych) przedstawia się różne argumenty wskazujące na jej społeczną użyteczność³⁵. Temat ten podjął w sposób bardzo obszerny Michał Paweł Markowski³⁶. Rezygnuje on z roszczeń humanistyki do naukowości, a samego humanistę stawia – za Richardem Rortym – na miejscu intelektualisty, odróżnionego od eksperta, fachowca. Po stronie tego pierwszego sytuuje pragnienia nieskończonego rozszerzania granic własnej egzystencji, które ma się realizować poprzez naukę nowych języków. Fachowca natomiast cechuje chęć domknięcia własnego słownika celem uzyskania dostępu do obiektywnej prawdy³⁷. Humanistę zatem wyróżnia troska o samego siebie. Chodzi więc o radzenie sobie z własnym życiem, przyswajanie różnych strategii bycia w świecie³⁸. Markowski jednak nie uważa, że humanistyka nie posiada politycznego znaczenia³⁹. Widzi je w „stymulacji wyobraźni”⁴⁰, która (wyobraźnia) polega przede wszystkim na umiejętności posługiwania się różnymi językami⁴¹.

To rozumienie humanistyki jako „przekształcania społecznego *imaginarium*”⁴² wymaga ciągłego podawania w wątpliwość własnych tez, co jest zresztą wyróżnikiem myślenia hermeneutycznego⁴³. Nie oznacza to jednak ciągłego wątplenia, niewiary w siebie. Napędem takiego rozumienia humanistyki musi być wiara w opisy świata, ich znaczenie dla własnej egzystencji i społecznej wrażliwości. W projekt ten doskonale wpisuje się teologia, u której fundamentów leży doświadczenie działającego Boga, ale która również nie może nigdy poprzestać na ustalonych strukturach pojęciowych i myślowych schematach. To bodaj właśnie na takiego Boga filozofów nie godził się Pascal, pragnąc Boga Objawienia.

Schemat ułatwia rozumienie, ale może pominąć historię zbawienia, jej dziejowy i wydarzeniowy charakter. Jedność wiary fundowana na osobie jedyne go Zbawiciela nie może oznaczać jednego stylu⁴⁴, jednego słownika, intelektualnej

³⁴ Nie chodzi oczywiście o umowność w sensie relatywizacji prawdy, ale o zrozumienie dla możliwości innego sposobu wyrażenia tej prawdy.

³⁵ Wedle założenia tożsamości użyteczności i naukowości.

³⁶ M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013.

³⁷ Zob. tamże, s. 26-27.

³⁸ Zob. tamże, s. 42-43.

³⁹ Zob. tamże, s. 30.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 27.

⁴¹ Zob. tamże, s. 60.

⁴² Zob. tamże, s. 79.

⁴³ Por. J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Biografia*, przeł. J. Wilk, Wrocław 2007, s. 334.

⁴⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia*, n. 2.

homogeniczności⁴⁵. Teologia musi być tworzona w dialogu (poczuciu wspólnej odpowiedzialności) oraz wyłaniać się z samego dialogu wewnętrznego, rozumianego jako wyrażanie własnego przeżycia religijnego odniesionego do Objawienia i konfrontowanie go z innymi strategiami opisu tego doświadczenia. Ostatnią rzeczą, jaką trzeba tu zauważyć, jest fakt, że w takim rozumieniu humanistyki (wpływ na społeczeństwo, troska o egzystencję) teologia nie jawi się jako znajdującą się w gorszym od niej położeniu metodologicznym i instytucjonalnym⁴⁶.

LOGOS

Podjęcie ostatniego zagadnienia uzmysłowiło nam, że dynamizm i relacyjność człowieka nie mogą być ograniczone do samego abstrakcyjnego problemu istoty człowieka (rozumianej zarówno klasycznie, jak i egzystencjalnie i egzystencyjnie). To perspektywa całościowa, która obejmuje osobę ludzką również w jej wymiarze społecznym (polityka wrażliwości) i intelektualnym (odniesienie wiary do kategorii rozumowych). Bycie humanistą – intelektualistą – teologiem zakłada ciągle przekraczanie siebie w ruchu bycia-ku, naukę nowych języków i wyczerpane poszukiwanie. Egzystencja uwidacznia się na poziomie działania: stylu naukowej (życiowej) pracy.

Owa cecha relacyjności, którą tutaj nazywamy dynamizmem ludzkim lub po prostu egzystencją – pozostawiając w ten sposób nieco na boku problem precyzyjnych rozróżnień – posiada konkretne wymiary. Korzystając z sanjuanistycznej antropologii mistycznej, możemy mówić o sferze zmysłów zewnętrznych i sferze ducha, a tę z kolei możemy podzielić na trzy przestrzenie: rozum, wolę i pamięć, jak na to wskazują użyte przez Jana od Krzyża terminy o augustiańskiej proveniencji. Odwołując się do tych rozróżnień, nie chcemy pozostawać na gruncie właściwym dla analizy samych tekstów. Nie chodzi tutaj bowiem o komentowanie dzieł karmelitańskiego mistyka ani o wierne podążanie jego śladami. Przyjęcie pełne i bezkrytyczne całości doktryny danego myśliciela nigdy nie świadczy o hołdzie składanym mu przez jego uczniów, ale raczej o martwości jego myśli⁴⁷.

⁴⁵ Por. tamże, n. 5

⁴⁶ Na temat egzystencjalnego charakteru, a zatem też związku filozofii i teologii zob. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, cz. 1, Katowice 2010, s. 43-58. W proponowanym przez Szymika opisie struktury aktu poznania teologicznego uwidacznia się podejmowany przez nas egzystencjalny wymiar: „Początkiem teologii jest filozofia. Człowiek, zanurzony całkowicie, «bez reszty», w swoim życiu, z wnętrza swojej egzystencji pyta rozum o sens życia i w ten sposób kształtuje filozoficzny fundament pod teologię” (tamże, s. 45).

⁴⁷ „Każdy komentarz musi oczywiście nie tylko przejąć rzecz z tekstu, musi on także, nie chępiąc się tym, niepostrzeżenie dodać do tego ze swej rzeczy to, co jej własne. [...] Właściwy komentarz nigdy nie rozumie tekstu lepiej, aniżeli go rozumiał jego autor, lecz – przypuszczalnie – inaczej” (M. Heidegger, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, Warszawa 1997, s. 174-175).

Nie chodzi jednak także o szczegółowe analizy i wskazywanie miejsc problematycznych. Chodzi natomiast o odpowiednie użycie tekstu, swobodne wykorzystanie elementów doktryny Jana od Krzyża we własnej narracji.

* * *

Dusza ludzka posiada – jak to określa św. Jan od Krzyża – trzy jaskinie, które są otwarte na Bożą obecność (tęsknota Augustyna; *capax Dei*): rozum, wolę, pamięć. Każda z nich jest zdolna do przyjęcia go, ale w tej otwartości przeszkadza jej jakiegokolwiek stworzenie, które zajmuje miejsce Boga. Jan de Yepes wymaga, aby człowiek dokonał całkowitego oczyszczenia z wszelkiego rodzaju pożądlivości (*apetitos*), bo chociaż dusza posiada nieskończoną pojemność (*capacidad infinita*), to przed przyjęciem Boga musi być oczyszczona ze wszystkiego, co nim nie jest. Działanie ludzkiego rozumu w momencie dochodzenia do Boga musi zawierać w sobie dwie cechy: aktywne oddalenie (*nada*) ukierunkowane na całość (*todo*)⁴⁸ oraz biernie przyzwolenie na działanie Boga.

Człowiek jest istotą posiadającą *logos* (*dzoon logon echon*), jak powiedział Arystoteles, a co w zrozumiwały sposób zostało skorelowane z ewangelicznym *en arche en ho logos*. Platon widział w nim cząstkę najlepszą w człowieku. W *Fajdrosie* przedstawił mit, w którym słyszymy, że człowiek spadł w ciało (*soma*, od której blisko do *sema*⁴⁹), ale wcześniej – jak to ukazuje Platon – istniał jak rydwan o dwóch narowistych koniach (*thymoeides* i *epithymethikon*), a powoził nim rozum (*logistikon*). To głębokie przeświadczenie o możliwościach ludzkiego rozumu pozwoliło na rozwój teologii, rozumianej jako spekulacja. Dzisiaj również odwołujemy się do tego rozumowania, gdy pragniemy uprawomocnić miejsce teologii w przestrzeni *universitas*. Myślimy wtedy o możliwości racjonalnej analizy naszego doświadczenia. Bez wątpienia zabieg ten jest możliwy i jest zarazem konieczny dla jego odpowiedzialnej konceptualizacji. Jednak pisma św. Jana przypominają nam o relacyjnym charakterze naszego rozumu, który nie tylko jest skończony i niezdolny do pojęciowego uchwycenia Boga, ale również jest tym, czym może się stać, gdyż jest on ukierunkowany na zmianę związaną ze zjednoczeniem.

Akt poznania teologicznego musi być zakotwiczony w zaangażowaniu samego podmiotu⁵⁰, jak było o tym już wielokrotnie. Z jednej strony mamy rozum jako

⁴⁸ Postawę tę można skojarzyć z *Gelassenheit* Mistra Eckharta.

⁴⁹ „Ludziom epoki Platona znany był już pogląd omówiony przez filozofa w *Kratylosie*, że ciało (*soma*) to tylko grób (*sema*) duszy. Pojawiło się tu przekonanie, że prawdziwą egzystencją jest życie psyche, a życie *soma* jest tylko chwilowym trwaniem w nieprzyjemnym ziemskim wcieleniu. Pogląd taki zakładał głęboką wiarę w nieśmiertelność duszy jakościowo innej od ciała” (W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 202).

⁵⁰ „Ta perspektywa nieopartego zaangażowania jest tu kluczowa i decyduje o tym, że również my, piszący książki, jako ludzie z konieczności występujemy zawsze we własnej sprawie” (A. Heras, *Człowiek poza istnieniem*, Kraków 2011, s. 9).

język (*logos*), w którym wyrażamy się, komunikujemy, i dzięki któremu jesteśmy zdolni do tworzenia teorii. Z drugiej zaś strony rozum nie potrafi odkryć struktury świata. Między rozumnością świata a rozumem ludzkim nie ma prostej koherencji, gdyż wtedy rozum ludzki posiadałby z natury Bożą wszechwiedzę. Rozum jest uwikłany, znajduje się zawsze w strukturze koła hermeneutycznego, w obrębie jakiegoś przedrozumienia. Jednak relacyjność ludzkiego rozumu polega na czymś innym. Zaangażowanie w przymierze z Bogiem, własne (teologa) wychylenie ku Bogu musi nieoparcie napotkać moment oczyszczenia z wszelkich stworzeń. Stworzenie to dla Jana od Krzyża wszystko, co nie jest Bogiem, a zatem podpadają pod tę kategorię również pojęcia i koncepty filozoficzne. W najgłębszym znaczeniu ludzki rozum jest w stanie poznawać Boga o tyle, o ile wejdzie w ciemną noc wiary, gdyż to właśnie wiara jest tą cnotą, która oczyszcza rozum i przeobraża go, upodabniając do Umiłowanego duszy, Boga. Jeśli wcześniej postulowaliśmy ogólnie, że teologia musi wyrastać z wiary, to tutaj widać już wyraźnie, że jedynie rozum, wyrwany z pewności swych przyzwyczajęń i wydający się ciemności wiary, jest w stanie ujrzeć światło Objawienia. Ludzki *logos* to język, którego pismo zostaje zdekonstruowane i na nowo scalone na gruncie przymierza z Bogiem. Podmiot poznania teologicznego to podmiot słaby, który w ramach mistycznego jednoczenia uzyskuje swą odrębność, co jest samo w sobie jednym z wielu paradoksów mistycznych.

PATHOS – ETHOS

Podkreśla się, że w procesie poznania teologicznego konieczne jest uwzględnienie elementu osobowego przyłgnięcia, które daje możliwość delektowania się Bożym misterium⁵¹. Dzieje się to paralelnie do rozumienia Boga w kategoriach miłości i rozumu⁵². Jeśli ująć rzecz w kategoriach klasycznych, to można powiedzieć, że poznanie jest przyjmowaniem, i w tym aspekcie dusza ludzka zawiera w sobie wszystko, zatem nie sposób pomyśleć, że Bóg, który daje się poznać, nie przemienił również ludzkiej egzystencji. Heideggerowskie bycie-w-świecie, które ujmuje transcendencję jako relację horyzontalną, tutaj musi zostać przekroczone i otwarte na ideę przymierza osobowego. Jednak nie chodzi o przybycie dalekiego lub nagle objawienie się tego, którego nazywano *Deus absconditus*. Nasze bycie w świecie jest od razu otwarte na miłość i prawdę Boga. Na tym polega właśnie dynamizm ludzkiego odniesienia do Boga, że człowiek „wydarza

⁵¹ Metafora smaku dobrze oddaje zależności terminologii poznawczej od uczestnictwa w tym, co poznawane.

⁵² „«Logos» to nie tylko rozum matematyczny: «Logos» ma serce, «Logos» to także miłość. Prawda jest piękna, prawda i piękno idą w parze: piękno jest pieczętowaniem prawdy” (Benedykt XVI, „*Logos*” ma serce. *Przemówienie na zakończenie rekolekcji w Watykanie*, „L’Osservatore Romano” 2013, nr 3-4, s. 35).

się”, „dzieje się” w ramach historii zbawienia. Objawienie Boga trwa na mocy trwania podmiotu objawiającego się w historii. Ciągłe odpowiadanie człowieka trwa poprzez (1) podejmowanie go przez nowe osoby i (2) ciągle powtarzające się akty tej samej, ale zmieniającej się i nie takiej samej osoby ludzkiej.

Arystotelesowski *pathos* u Heideggera przybrał formę nastrojenia, otwartości na odczuwanie świata. Nie chodzi w tym ujęciu jedynie o formę afektywnego przyłgnięcia i emocjonalnej wrażliwości, ale o egzystencjalną strukturę. Patrząc na podział św. Jana od Krzyża, łatwo skorelować tę wizję z oczyszczeniem woli przez miłość i pamięci przez nadzieję. Święty opisał to zagadnienie w wielu miejscach. Przede wszystkim wyrażone jest ono *explicite* w opisie nocy czynnej⁵³ i biernej⁵⁴, ale jest także obecne w dziełach, które opierają się na symbolu małżeństwa mistycznego, czyli *Pieśni duchowej* i *Żywym Płomieniu Miłości*. W tym drugim przypadku widzimy tęsknotę duszy rozmiłowanej w Bogu i jej współodczuwanie wyrażone choćby w słowach: „Gdzie się ukryłeś, Umiłowany”⁵⁵.

Owo współodczuwanie w ramach aktu poznania teologicznego Jerzy Szymik omawia w ten sposób: „poznanie bez wewnętrznej bliskości z poznawanym, bez *sym-pathia* [podkr. – G.W.], współodczuwania (nawet za cenę cierpienia) z przedmiotem poznania, bez pewnego rodzaju miłości, bez «serdeczności» właśnie – nie jest możliwe”⁵⁶.

Jakie znaczenie ma to dla naszej analizy? *Pathos* i *ethos* nie są tradycyjnie rozumiane jako struktury antropologiczne. Pochodzą one nie z traktatu o człowieku, ale z *Retoryki* Arystotelesa. Jednak współcześnie często wykorzystuje się ten podział dla opisu różnych aspektów ludzkiego istnienia i działania⁵⁷. Ich zatem przypisanie do samej struktury człowieka jest możliwe. Dokonuje się ono na zasadzie skojarzenia logosu z rozumem i etosu z wolą, a dalej rozumu z prawdą i woli z miłością. Jednak *ethos* oznacza miejsce czemuś właściwe, a postawę miłości, czyli współodczuwania i życiowego bycia-ku innemu, można połączyć z patosem, jak to dało się już zauważyć w tekście Szymika.

W tym momencie należy, od strony metodologicznej, opierając się na dotychczasowych wnioskach, uzgodnić antropologiczne wątki naszych rozważań (linia metoda – rzeczywistość). Jednak dużo bardziej interesujący jest poziom rzeczywistego przeżycia, doświadczenia aktu poznania teologicznego. Otóż ukazuje on totalną pierwotną bierność podmiotu tego aktu. Początkiem teologii i wiary jest relacja z osobowym Bogiem⁵⁸. Przy czym ważne jest to, że człowiek doznaje bli-

⁵³ Zob. DGK III.

⁵⁴ Zob. NC II.

⁵⁵ PD I.

⁵⁶ J. Szymik, *Teologia*, s. 20.

⁵⁷ Przykładem takiej próby w ramach „antropologii aktualności” jest: P. Rabinow, *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, Princeton 2003.

⁵⁸ Franciszek, *Lumen fidei*, n. 45: „Chodzi w nim nie tyle o przyjęcie zbioru prawd abstrakcyjnych. Przeciwnie, w wyznaniu wiary całe życie zmierza ku pełnej komunii z Bogiem Żywym”.

skości Boga jako pierwszy. *Sym-patia*, o której była mowa, wyraża się w Boskim akcie *con-salatio*, o którym pisał Benedykt XVI w *Spe salvi*. Można zatem powiedzieć, że u początków teologii nie stoi tylko wiara, tylko ludzki akt miłości względem Boga, ale doświadczenie bycia biernym, przyjmującym miłość. Używając terminologii Paula Ricoeura, można stwierdzić, że jest to wizja podmiotu pasywnego⁵⁹, co samo w sobie stanowi trzecią drogę, znajdującą się pośrodku omawianych wcześniej propozycji silnego i słabego podmiotu.

Człowiek rozpoznaje siebie samego nie na mocy własnego aktu świadomości, aktu istnienia czy aktu rozumności, ale właśnie w owym odczuwaniu bierności w momencie doświadczenia miłości Boga, wyrażonej w rozumności, woli i pamięci, które mogą być całkowicie ukierunkowane na Boga. I właśnie owa możliwość ukierunkowania siebie staje się powodem właściwego nastrojenia, miłości, która – jako już obecna w człowieku – sprawia, że jego cała egzystencja jest właśnie samą sobą (tzn. budzi się w tym momencie), czyli jest byciem-ku, relacyjnością. W tej przestrzeni rodzi się podmiotowość jako wola, co św. Jan opisał w *Uwadze*, tekście wprowadzającym do *Pieśni duchowej*, gdzie widzimy duszę, która poznawszy miłość Boga, pragnie wyzbyć się wszystkiego i gorączkowo poszukuje Boga.

Widzimy jak *pathos* i wola wyrażają relacyjność człowieka i stają się podmiotowymi, antropologicznymi warunkami możliwości dokonania aktu poznania teologicznego, który okazuje się jednocześnie aktem budującym podmiotowość samego podmiotu, doświadczającego swej bierności. Trzeba jednak przynajmniej krótko wspomnieć o jeszcze dwóch pojęciach, jakimi są *ethos* i pamięć. One również, obok *pathosu* i *logosu*, stanowią podmiotowe warunki możliwości dokonania interesującego nas aktu.

Ethos należałoby w tej strukturze wiązać ze środowiskiem, które ma na celu przekształcenie ludzkiej egzystencji. Autor *Nocy ciemnej* podkreśla, że grzech czyni wiele złego duszy ludzkiej i sprawia, że nie może dojść ona do oglądania Boga. Omawia wprost jedną konsekwencję, jaką jest zaciemnienie i zaślepienie duszy przez pożądania: „W takim stanie rozum nie jest w stanie odebrać oświecenia mądrością Bożą [...] ani wola nie jest zdolna ogarnąć w sobie Boga w czystej miłości [...]. Ani tym bardziej pamięć zaciemniona mrokami pożądania nie daje się przeniknąć blaskiem obrazu Bożego”⁶⁰.

Ethos to miejsce, w którym można doświadczyć własnej pasywności, czyli miejsce oczyszczenia. Człowiek, aby stać się tym, kim ma być, dokonuje usunięcia pożądań, oddała wszystko, co nie jest Bogiem, aby później wszystko to na powrót otrzymać w Bogu. Pamięć, według św. Jana, jest oczyszczana nadzieją. Chociaż omawiana na końcu – przez nas i przez Jana – to w niej właściwie

⁵⁹ Por. A. Hernas, *Człowiek*, s. 224.

⁶⁰ DGK I, 8, 2.

najpełniej wyraża się relacyjność, odniesienie do tego, co nadchodzi. To jedynie nadzieja jest w stanie przemienić to, co było, czyli stworzyć środowisko – *ethos*.

* * *

Człowiek w wizji teologicznej okazuje się podmiotem, który kształtuje się w rytmie Bożego wezwania. Akt poznania teologicznego jest oparty na relacyjności wynikającej z Bożego wezwania jako na warunku możliwości swego zaistnienia. Nie chodzi zatem o podmiot słaby, ale bierny w miłości zrazu otrzymanej, a później przekazywanej. Jego konstytucja dokonuje się w ramach przemian i przekształceń w obrębie rozumu, pamięci i woli.

LOGOS, PATHOS, ETHOS. THEOLOGICAL COGNITION ACT IN ANTHROPOLOGICAL VIEW

Summary

The theological cognition act, which has constituted a subject of investigation for ages, is today related to new questions posed by the contemporary context. The notion of the social humanity legitimization is what influences its understanding. The question concerning the theological cognition act has a deep anthropological dimension in a double sense: from the side of the method – it is a human act, therefore its analysis may be based on elements of anthropological structure: *logos*, *ethos* and *pathos*; from the side of the performer: it is an act of the particular person living in the particular time. This means that the theological cognition act cannot be limited only to sentence assertion or system construction, but it must consider the dynamics of a human being in its relative character, as well as the total dedication to God.

Słowa kluczowe: poznanie, teologia, humanistyka, antropologia, mistyka.

Keywords: Cognition, theology, the humanities, anthropology, mysticism.

Bp Jacek Jezierski*

TRUDNOŚCI W KOŚCIELNEJ AKCEPTACJI MYŚLI KOPERNIKA**

Pamięci ks. prof. Józefa Turka, kosmologa, poświęcam

Mikołaj Kopernik (1473-1543)¹ zawarł swoje poglądy astronomiczne i kosmologiczne w dziele *De revolutionibus orbium coelestium libri VI* (Norymberga [Nürnberg] 1543)². Wcześniej zarys swojej koncepcji przedstawił w tzw. komentarzyku *Commentariolus* (1512)³.

Zagadnienie trudnej recepcji myśli warmińskiego astronoma interesowało uczonych⁴. Nowe światło wniosła ponowna ocena akt procesu Galileusza, przeprowadzona na polecenie papieża Jana Pawła II⁵.

* Bp Jacek Jezierski – dr, teolog dogmatyk, od 2014 roku biskup diecezjalny elbląski.

** Tekst artykułu został opublikowany w kwartalniku historyków „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2013, nr 2(280), s. 323-333.

¹ Biogramy M. Kopernika: T. Borawska, *Kopernik Mikołaj*, w: *Słownik biograficzny Kapituły Warmińskiej*, Olsztyn 1996, s. 123-124; Z.E. Roskal, *Kopernik Mikołaj*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 799-800.

² Polskie tłumaczenie: *O obrotach ciał niebieskich*, Warszawa 1854; oraz *O obrotach*, Warszawa 1976.

³ T. Borawska, *Od negacji do akceptacji. Z dziejów recepcji heliocentryzmu w Skandynawii*, „Biuletyn Polskiej Misji Historycznej” [Bulletin der Polnischen Historischen Mission] 2007, nr 4, s. 17-31, 169-184.

⁴ E. Piszcz, *Kościół wobec systemu kopernikańskiego – sprawa umieszczenia dzieła „De Revolutionibus” na Indeksie*, „Studia Pelplińskie” 1973, s. 49-59; M. Borzyszkowski, *Kościół katolicki wobec „De Revolutionibus” Mikołaja Kopernika*, „Studia Warmińskie” 1974, t. 11, s. 527-535; *Mikołaj Kopernik, Studia i materiały sesji kopernikańskiej w KUL. 18-19 II 1972*, Lublin 1973; M. Borzyszkowski, *Religijno-kościelne aspekty życia i działalności Mikołaja Kopernika oraz recepcji „De Revolutionibus”*, „Ateneum Kapłańskie” 1973, z. 3 (389), s. 346-383.

⁵ M. Heller, *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu. Michał Heller w rozmowie z Gulio Brottim*, tłum. E. Nicewicz-Staszowska, Kraków 2013, s. 97-111. Jan Paweł II nie przeprowadził formalnej rewizji procesu Galileusza, ale poddał jego pisma i dotyczące go dokumenty nowej refleksji.

PRZEDKOPERNIKAŃSKIE KONCEPCJE KOSMOLOGICZNE

Już w VI wieku p.n.e. astronomowie greccy zdawali sobie sprawę z tego, że zarówno Ziemia, jak i inne ciała w przestrzeni kosmicznej posiadają kształt kulisty. Pitagorejczycy wskazywali także na ruch kołowy i jednostajny planet.

Eudoksos z Knidos (1. poł. IV p.n.e.) – uczeń Platona, astronom, doszedł do przekonania, że Ziemia znajduje się w centrum wszechświata. Wokół niej istnieją ciała kosmiczne, które poruszają się w sposób koncentryczny⁶. Eudoksos zbudował więc geocentryczny model kosmosu.

Arystoteles (384-322 p.n.e.) przyznał sferom gwiazd i planet status realnego bytu. Dla Eudoksosa były to tylko konstrukcje geometryczne. Arystoteles różnił świat pod- i ponadksiężycowy. W świecie ponadksiężycowym ciała są, według niego, wieczne, zbudowane z eteru. Występuje tam ruch kołowy⁷.

Klaudiusz Ptolemeusz (ok. 85-165 n.e.) jego główne dzieło dotyczące kosmosu nosi arabski tytuł *Almagest*. Uczony przejął od poprzedników pogląd o nieruchomej Ziemi w centrum Wszechświata. Każde ciało na niebie porusza się po dwóch okręgach. Pierwszy okrąg to tzw. deferent. Jego środek znajduje się w centrum Ziemi. Drugi okrąg to epicykl, jego środek znajduje się na okręgu deferentu.

Te teorie zostały przyjęte przez chrześcijańskie średniowiecze i obowiązywały w renesansie⁸.

Właściwie bez oddźwięku pozostała wizja kosmosu Arystarcha z Samos (III w. p.n.e.). W opozycji do kosmologii Arystotelesa twierdził on, że „Słońce jest gwiazdą i znajduje się w środku orbit planet. Ziemia obraca się dookoła własnej osi oraz krąży wokół Słońca, pokonując w ciągu roku swą orbitę”⁹. Myśl Arystarcha nie zyskała rozgłosu ani w jego czasach, ani w starożytności, ani w wiekach średnich czy w renesansie. Była to także wizja konsekwentnie heliocentryczna.

Myśl Arystotelesa była wielką syntezą filozofii i nauki dostępną w średniowieczu („najpotężniejszą i najobszerniejszą”)¹⁰. Dlatego stała się wyzwaniem, ale także szansą dla myśli chrześcijańskiej. Stąd Tomasz z Akwinu (†1274) podjął trud integracji myśli Arystotelesa z teologią chrześcijańską¹¹. W wersji Tomaszowej myśl Arystotelesa stała się światopoglądem Europejczyków przez kilka wieków. Tym można tłumaczyć negatywne reakcje uczonych katolickich i protestanckich oraz uniwersytetów związanych z Reformacją wobec myśli Mikołaja

⁶ J.M. Rianza Morales, *Kościół i nauka. Konflikt czy współpraca?*, tłum. S. Jędrusiak, Kraków 2003, s. 223.

⁷ Tamże, s. 234.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 236.

¹⁰ Tamże, s. 235.

¹¹ Tamże.

Kopernika. Tym bardziej że wizja kosmosu Greków (Ptolemeusza i Arystotelesa) wydawały się zgodne z Biblią¹².

Biskup Mikołaj z Oresme (1320-1382) nawiązywał do myśli o dziennym obrocie kuli ziemskiej, którą znajdujemy już u Heraklidesa z Pontu, współczesnego Arystotelesowi¹³.

Kard. Mikołaj z Kuzy (wiek XV) uczył, że ani Ziemia, ani Słońce nie znajdują się w centrum wszechświata. Ciała niebieskie poruszają się ruchem tzw. ciągłym. Istnieje też obrotowy ruch Ziemi wokół własnej osi¹⁴.

KOSMOLOGIA MIKOŁAJA KOPERNIKA (1473-1543)

Pochodzący z Torunia astronom doszedł do przekonania, że Słońce tkwi nieruchomo pośrodku gwiazd i planet. Ziemia krąży wokół Słońca (obrót roczny), ale także obraca się wokół swojej osi (obrót dzienny)¹⁵. Pogląd heliocentryczny Kopernika łączy się z przekonaniem o regularności (harmonii) w kosmosie, gdyż orbity gwiazd posiadają swoje centrum w pobliżu Słońca¹⁶. Koncepcja Mikołaja Kopernika zderzyła się z myślą Ptolemeusza i Arystotelesa. Przewyciężenie myśli starożytnych zajęło prawie trzy stulecia.

Słabością *De Revolutionibus* Kopernika był brak uzasadnienia głównej tezy. J. Życiński twierdzi, że nowa astronomia rodziła się stopniowo, najpierw jako intuicja, a dopiero później jako obserwacja¹⁷: „Sam Kopernik nie dostarczył żadnych uzasadnień teoretycznych, które mogłyby świadczyć o wyższości modelu heliocentrycznego”¹⁸.

¹² Tamże, s. 236.

¹³ Tamże, s. 237. Mikołaj z Oresme dostrzegał możliwość pogodzenia heliocentrycznej wizji kosmosu z nauką Pisma Świętego – zob. J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, wybór i red. J. Życiński, Kraków 1991, s. 124.

¹⁴ A. Fantoli, *Galileusz po stronie kopernikanizmu i po stronie Kościoła*, tłum. T. Sierotowicz, Tarnów 1997, s. 32 i 37.

¹⁵ J.M. Rianza Morales, *Kościół i nauka*, s. 238.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 123 – Życiński zarzuca Kopernikowi, iż stosuje słaby metodologicznie argument ze stosowności (wypada, aby...): „...aby Słońce zajmowało wśród planet taką pozycję, jaką władca ma wśród swoich poddanych” (s. 123).

¹⁸ J. Życiński, *W kręgu nauki i wiary*, Kalwaria 1989, s. 15.

SPRZECIW WOBEC USTALEŃ KOPERNIKA

Negatywne stanowisko wobec heliocentrycznej koncepcji fromborskiego astronoma zajął Marcin Luter i Filip Melanchton¹⁹. Wskazywali oni na niezgodność myśli Kopernika z nauką Pisma Świętego. Chodziło głównie o dwa teksty Biblii: z Księgi Jozuego 10,12-13:

„Wtedy Jozue mówił do Pana w dniu, w którym Pan poddał Amorytów Izraelitom, rzekł on w obecności Izraelitów: «Stań, słońce nad Gibeonem! I ty, księżycu, nad doliną Ajjalonu!»⁽¹³⁾I zatrzymało się słońce, i stanął księżyc, aż pomścił się lud nad wrogami swymi. Czyż nie jest to napisane w Księdze Sprawiedliwego: «zatrzymało się słońce na środku nieba i prawie cały dzień nie spieszło się do zachodu?»²⁰»

oraz o zdanie Psalmu 104,5:

„Umocniłeś Ziemię w jej podstawach, na wieki wieków się nie zachwieje”²⁰.

Z dosłownego odczytania dziesiątego rozdziału Księgi Jozuego wynika, że skoro Słońce zatrzymało się na rozkaz Jozuego, stojącego na czele Izraelitów walczących z Amorytami, to znaczy, że Słońce przesuwa się wokół Ziemi. Słońce wykonuje ruch okrężny wokół Ziemi²¹.

Podobne stanowisko do przywódców Reformacji zajęli protestanccy uczeni: Kaspar Peucer (w 1551 r.), Teodoryk (w 1564 r.) oraz Tycho de Brahe. Stąd zakazano wyklądać myśl Kopernika w uniwersytetach w Tybindze, Jenie, Rostoku i Heidelbergu²². Przedstawiano argumenty teologiczne i biblijne przeciw Kopernikowi²³. Myśl Kopernika przyjął pozytywnie protestancki matematyk Jan Joachim Retyk oraz Andrzej Osjander (1496-1552), teolog luterański, kaznodzieja w Norymberdze, profesor w Królewcu²⁴. Także Franciszek Bacon – jeden ze współtwórców nowożytnej nauki – wystąpił przeciw systemowi M. Kopernika²⁵.

Tycho de Brahe (1546-1601) należał do astronomów traktujących z szacunkiem Kopernika. Dlatego wysłał do Fromborka swojego asystenta. Pragnął bowiem znaleźć ślady badań i nauki kanonika fromborskiego. Elias Olsen Morsing Cimber został dobrze przyjęty przez kapitułę i obdarowany drewnianym instrumentem pomiarowym pozostałym po Koperniku oraz portretem astronoma²⁶. Tycho wypracował własny system kosmologiczny. Nadal jednak geocen-

¹⁹ T. Sierotowicz, *Mikołaj Kopernik*, Kraków 2001, s. 39.

²⁰ Tłumaczenie polskie według: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2000⁵; por. T. Jelonek, *Biblia a nauka*, Kraków 2005, s. 17nn, 104nn, 108nn.

²¹ A. McGrath, *Nauka i religia*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 1999, s. 25.

²² T. Borawska, *Od negacji*, s. 19.

²³ J.M. Rianza Morales, *Kościół i nauka*, s. 239.

²⁴ T. Sierotowicz, *Mikołaj Kopernik*, s. 39.

²⁵ J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 122.

²⁶ T. Borawska, *Od negacji*, s. 21.

tryczny, „pośredni między systemem ptolemeuszowskim i kopernikańskim”²⁷. Tycho uważał, że „[...] planety krążą wokół Słońca, a ono, wraz z Księżycem, obiega nieruchomą Ziemię”. Jest tu więc również nawiązanie do myśli Heraklidesa z Pontu²⁸.

W pierwszych dziesięcioleciach XVII wieku w europejskich uniwersytetach dominował nadal wykład wprowadzający do astronomii budowany na podstawie *De coelo* Arystotelesa oraz *De sphaera* Jana Sacrobosco (XIII w.)²⁹.

GALILEO GALILEI – PROMOTOR MYŚLI KOPERNIKA

Galileo Galilei (1564-1642), włoski uczony (fizyk, matematyk, astronom, filozof), świecki chrześcijanin zaangażował się w promowanie myśli Kopernika³⁰. Dał temu wyraz w liście do Jana Keplera, niemieckiego astronoma: „Przyjąłem nauki Kopernika wiele lat temu”³¹. Jan Kepler, uczeń Tycho de Brahe’a, opowiedział się za myślą Kopernika w dziele *Mysterium Cosmographicum* (1596)³².

W 1604 roku Galileusz odkrył nową gwiazdę. Jej spostrzeżenie prowadziło go do wniosku, że świat nieba podlega zmianom. Był to pogląd sprzeczny z tezą Arystotelesa o niezmienności nieba³³. Po przeprowadzeniu badań nieba za pomocą lunety³⁴ Galileusz w 1609 roku w pracy *Siderus nuncius* (Wysłannik gwiazd) opowiedział się wyraźnie za kosmologią Kopernika³⁵. Galileusz zauważył i obserwował plamy na Słońcu. Obserwacje te prowadziły do podważania tezy Arystotelesa, że Słońce jest najdoskonalszym z ciał niebieskich. Wykazywał również istnienie ruchu obrotowego Słońca wokół własnej osi. Podobieństwa struktury Słońca i Ziemi prowadziły Galileusza do przełamywania schematu Ptolemeusza o doskonałym świecie nadksiężycowym i niedoskonałym podksiężycowym³⁶. Wyrazem uznania i aprobaty środowiska naukowego i kościelnego dla Galileusza było przyjęcie uczonego do prestiżowej rzymskiej Akademii Rysiów (Academia Lincei) oraz audiencja u papieża (1611 r.)³⁷.

²⁷ J.M. Rianza Morales, *Kościół i nauka*, s. 239.

²⁸ Tamże; J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 124.

²⁹ J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 119-120.

³⁰ J.M. Rianza Morales, *Kościół i nauka*, s. 241.

³¹ Tamże, s. 242.

³² Tamże; A. McGrath, *Nauka i religia*, s. 18 i 19.

³³ Tamże, s. 242.

³⁴ Luneta została wynaleziona w Holandii w 1608 roku – zob. A. Fantoli, *Galileusz po stronie kopernikanizmu i po stronie Kościoła*, s. 95-97.

³⁵ J.M. Rianza Morales, *Kościół i nauka*, s. 243-244.

³⁶ Tamże, s. 244.

³⁷ Tamże, s. 245. Akademia Rysiów jest poprzedniczką Papieskiej Akademii Nauk.

ZAKORZENIENIE FIZYKI I KOSMOLOGII ARYSTOTELESA

Przyjęcie systemu kopernikańskiego napotkało jednak poważne trudności. Wydawał się on sprzeczny z potocznym, dostępnym dla wszystkich doświadczeniem (obserwacją nieba). Według przednaukowego doświadczenia Słońce wykonyuje dzienną drogę od wschodniej do zachodniej strony nieruchomej Ziemi³⁸.

Myśl heliocentryczna zderzała się, jako sprzeczna, z dominującą w 1, 2 i 3 dekadzie XVII wieku filozofią wykładaną w uniwersytetach, a także z egzegezą biblijną i opartą na niej teologią biblijną³⁹.

Galileusz wobec stawianych mu zarzutów przekonywał, że nie może być sprzeczności między Biblią a nauką (to jest naukami przyrodniczymi). Pisał o tym w liście do przyjaciela Benito Castelli OSB (21 grudnia 1613 r.) oraz do Wielkiej Księżnej Marii Krystyny Lotaryńskiej⁴⁰.

Galileusz wiedział, że w interpretacji Pisma Świętego nie można opierać się jedynie na sensie wyrazowym (dosłownym). Poza tym uważał, że istnieje odrębny porządek poznania nauk przyrodniczych, a odrębny w teologii. Kopernikanizm, który Galileusz promował, posiadał wielu przeciwników. Byli nimi dominikanie Tommaso Caccini oraz Nico Lorini. Ten ostatni wysłał doniesienie do Rzymskiej Kongregacji ds. Indeksu (1615 r.). Rzymscy teolodzy i kanoniści zajęli się poglądami Galileusza, gdy ten wszedł w obszar teologii i interpretacji Pisma Świętego. Ekspersi Kongregacji Świętego Oficjum 24 lutego 1616 roku uznali za formalną herezję pogląd Kopernika promowany przez Galileusza, w formie: „Słońce jest środkiem świata i pozostaje nieruchome”. Twierdzenie to uznano za sprzeczne z nauką Pisma Świętego⁴¹.

DZIEŁO MIKOŁAJA KOPERNIKA NA INDEKSIE KSIĄG ZAKAZANYCH – 5 MARCA 1616 ROKU

Za błąd w wierze uznano twierdzenie, że „Ziemia nie jest środkiem świata i nie jest w spoczynku”⁴². Z woli papieża Pawła V z Galileuszem spotkał się

³⁸ J.M. Riza Morales, *Kościół i nauka*, s. 245.

³⁹ Tamże, s. 246.

⁴⁰ Tamże, s. 247; J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 129; tenże, *W kręgu*, s. 17; tenże, *Kontrowersje wokół Galileusza*, w: *Sprawa Galileusza*, wybór i red. J. Życiński, Kraków 1991, s. 17; Galileo Galilei, *Listy kopernikańskie*, tłum. T. Sierotowicz, A. Adamski, Tarnów 2006, s. 57-90. OSB = benedyktyn.

⁴¹ J.M. Riza Morales, *Kościół i nauka*, s. 250; J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 126.

⁴² J.M. Riza Morales, *Kościół i nauka*, s. 250.

kard. Robert Bellarmin, życzliwy uczonemu⁴³. Kardynał zakazał Galileuszowi dalszego promowania systemu Kopernika. Galileusz przyrzekł milczenie.

5 marca 1616 roku Kongregacja ds. Indeksu wydała decyzję w sprawie heliocentryzmu. Potępiono książkę karmelity Paolo Foscariniego, broniącą Galileusza i Kopernika⁴⁴. Potępiono również pisma Kopernika i hiszpański komentarz do Księgi Hioba Diego de Zuñiga OSA⁴⁵. Ich pisma nakazano skorygować, tzn. wycofać z obiegu i wydać w wersji właściwej. Do dekretu Kongregacji została dołączona instrukcja z wykazem miejsc w dziele Kopernika, w których należało wprowadzić korektę, według następującego klucza: „Jeśli jakiś ustęp dzieła Kopernika dotyczący ruchu Ziemi, nie jest hipotezą, winien się nią stać, w ten sposób nie zaprzeczy prawdzie ani Pismu Świętemu”⁴⁶.

Dekret Kongregacji Indeksu nie dotyczył bezpośrednio Galileusza. Do czasu bowiem wydania Dekretu „Galileusz nie dostarczył przekonujących dowodów na prawdziwość systemu kopernikańskiego [...]”. Dlatego nie było potrzeby konfrontacji ich z dosłownie interpretowaną Biblią⁴⁷.

Główne dzieło *De revolutionibus* Kopernika trafiło po 73 latach od pierwszego wydania na kościelny indeks ksiąg zakazanych. Nie zostało potępione, ale skierowane do korekty, aby nie prowadziło do konfliktu z wyrazową interpretacją Biblii. Dzieło Kopernika zostało uwolnione z kościelnego Indeksu dopiero 25 września 1822 roku⁴⁸.

PROCES I SKAZANIE GALILEUSZA 22 CZERWCA 1633 ROKU

W 1632 roku Galileusz opublikował swój *Dialog o najważniejszych systemach świata Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, w którym zwalcza arystotelików i przekonuje do systemu heliocentrycznego⁴⁹. Argumentami za systemem Kopernika były, według Galileusza, plamy występujące na Słońcu, pływy (przy pływy i odpływy morza) oraz przejrzystość nowego modelu kosmosu⁵⁰. Dziś te argumenty Galileusza uważa się z różnych powodów za obciążone błędami i za nie-

⁴³ J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 126-127.

⁴⁴ A. McGrath, *Nauka i religia*, s. 23-24.

⁴⁵ Według Zuñigi: „[...] chociaż w Piśmie Świętym mówi się zawsze o nieruchomości Ziemi, to jednak pewne fragmenty pozwalają na utrzymanie tezy o jej ruchu (zwłaszcza zaś Hiob 9,6)” – zob.: T. Sierotowicz, *Mikołaj Kopernik*, Kraków 2001, s. 37; zob. też J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 125. OSA = augustinianin.

⁴⁶ J.M. Rianza Morales, *Kościół i nauka*, s. 251.

⁴⁷ Tamże, s. 252.

⁴⁸ T. Pawluk, *Na marginesie klauzuli kościelnego urzędu cenzorskiego dotyczącej dzieła Mikołaja Kopernika*, „Studia Warmińskie” 1972, t. 9, s. 244.

⁴⁹ J.M. Rianza Morales, *Kościół i nauka*, s. 253.

⁵⁰ Tamże, s. 254; J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 122.

wystarczające. *Dialog* włoskiego zwolennika Mikołaja Kopernika został w sierpniu 1632 roku objęty papieskim zakazem dalszej dystrybucji pomimo posiadania imprimatur. Stało się tak m.in. z tego powodu, że dialog był prześmiewczy wobec papieża Urbana VIII, życzliwego dotąd uczonemu⁵¹. Galileusz został przesłuchany w Rzymie, w Kongregacji Świętego Oficjum. Odbyły się cztery rozmowy, ostatnia 21 czerwca 1633 roku. Galileo został oskarżony o złamanie zakazu milczenia z 1616 roku, a więc z tytułu nieposłuszeństwa. Podczas śledztwa nie stosowano wobec niego tortur⁵².

Wyrok w sprawie Galileusza został wydany 22 czerwca 1633 roku. Galileusz musiał wyrzec się heliocentryzmu⁵³. *Dialog* stał się prohibitem, nie dotknięto jednak innych dzieł Galileusza. Uczony został skazany na dożywotnie więzienie, które od razu zamieniono na areszt domowy. Nakazano mu także odmawianie psalmów pokutnych⁵⁴. Galileusz wysłuchał wyroku: najpierw stojąc, następnie klęcząc. Odczytał oświadczenie, że wyrzeka się błędu kopernikanizmu. Nie jest pewne, czy dodał wówczas półgłosem zdanie, które stało się słynnym: „eppur si muove” (a jednak się porusza), czy też jest to tylko legenda⁵⁵. Taki napis spotykamy już 10 lat później na obrazie Murilla⁵⁶. Następnego dnia po wyroku Galileusz zamieszkał w pałacu wielkiego księcia Toskanii (słynnej rzymskiej Villa Medici). Następnie przebywał w Sienie, w pałacu biskupa Ascanio Piccolomini. Na początku 1634 roku powrócił do swojego domu w Arcerti, w pobliżu Florencji⁵⁷.

WSPÓŁCZESNA OCENA PROKOPERNIKAŃSKIEJ DZIAŁALNOŚCI GALILEUSZA

Od początku XVII wieku, przez 33 lata, Galileusz przekonywał środowisko naukowe i kościelne do odkryć Kopernika⁵⁸. Jednak „[...] stan nauki w XVII wieku praktycznie uniemożliwiał jednoznaczne potwierdzenie prawdziwości syste-

⁵¹ J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 129 – Życiński pisze, że to wrogowie Galileusza insynuowali, iż „Symplicio” jest obrazem papieża Urbana VIII.

⁵² A.L. Szafranski, „Potknięcia” Magisterium Kościoła w służbie dla prawdy, w: *Magisterium – teolog. Historia dialogu*, red. Z.J. Kijas, Kraków 1996, s. 97; J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 131.

⁵³ J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 131; tenże, *W kręgu*, s. 17.

⁵⁴ Galileusz przekazał odmawianie pokuty swojej córce, mniszce zakonu klauzurowego.

⁵⁵ J.M. Rianza Morales, *Kościół i nauka*, s. 255.

⁵⁶ Tamże, s. 256.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 257.

mu kopernikańskiego [...]”⁵⁹. Dopiero w 1686 roku dzieło Kopernika znalazło uzasadnienie dzięki odkryciu prawa grawitacji przez Izaaka Newtona (niemożliwe jest bowiem, aby wielkie Słońce krążyło wokół małej Ziemi)⁶⁰. Myśl Kopernika potwierdziło także odkrycie aberacji gwiazd w 1728 roku oraz uchwycenie pomiarowe paralaksy rocznej w 1838 roku przez Bessela⁶¹.

Choć Galileusz posiadał właściwą intuicję, to jednak „nie wykazał prawdziwości systemu kopernikańskiego” na płaszczyźnie naukowej⁶². Według współczesnych historyków nauki Galileuszowi udało się wykazać duże prawdopodobieństwo koncepcji fromborskiego astronoma⁶³.

Istniały też czynniki pozanaukowe, które utrudniały Galileuszową promocję Kopernika, m.in. Jan Kepler wskazywał na trudny temperament Galileusza, który wielokrotnie prowokował środowisko uczonych i przedstawicieli Kościoła do sprzeciwu wobec kopernikanizmu. Kepler zauważał, że „[...] dzieło Kopernika zostało teraz zakazane, choć przez osiemdziesiąt lat mógł je czytać swobodnie, kto chciał”⁶⁴.

Nie będąc teologiem, Galileusz na własną rękę podejmował rozstrzygnięcia kwestii interpretacji Pisma Świętego. To również nie łagodziło sporu, zwłaszcza w kontekście szerzenia się indywidualnej interpretacji Pisma Świętego w środowiskach reformacyjnych⁶⁵. J. Życiński oskarża za odrzucenie kopernikanizmu i potępienie *Dialogu* Galileusza teologię XVII wieku, której poziom ocenia jako niski⁶⁶: „Wyrok potępiający nie powstrzymał rozwoju nowej nauki; najbardziej poszkodowaną w jego wyniku okazała się natomiast teologia, w której zaczął dominować tradycjonalizm, ignorujący intelektualne prądy epoki. Przykrym następstwem tej dominacji stała się praktyczna nieobecność Kościoła w świecie nauki nowożytnej”⁶⁷.

Pełną akceptację myśli Kopernika przez Kościół utrudniał również fakt, że wyznawcą heliocentryzmu stał się Giordano Bruno. Nie był on astronomem, ale filozofem i wizjonerem. Jego poglądy zostały uznane przez Kościół za błędnowiercze, a Bruno został spalony na stosie w Rzymie na Campo di Fiori (1600 r.). Jego myśl trudno uznać za systematyczny wykład i naukową koncepcję⁶⁸.

⁵⁹ Tamże, s. 259.

⁶⁰ Tamże, s. 258; J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 121.

⁶¹ J.M. Rianza Morales, *Kościół i nauka*, s. 260; J. Życiński, *W kręgu nauki*, s. 15; tenże, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 124 i 136.

⁶² J.M. Rianza Morales, *Kościół i nauka*, s. 261.

⁶³ Tamże, s. 320.

⁶⁴ Tamże, s. 261.

⁶⁵ Tamże, s. 262-263.

⁶⁶ J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 125.

⁶⁷ J. Życiński, *Kontrowersje wokół Galileusza*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 15.

⁶⁸ J.M. Rianza Morales, *Kościół i nauka*, s. 264.

PÓŻNA REHABILITACJA GALILEUSZA

W 1979 roku papież Jan Paweł II powrócił do sprawy procesu Galileusza, a przez to pośrednio do myśli Mikołaja Kopernika. Nie była to rewizja procesu, ale wszechstronna refleksja nad nim. Papież powołał komisję ekspertów do ponownego zbadania sprawy Galileusza⁶⁹.

31 października 1992 roku przedstawiono wyniki prac Komisji. W ten sposób papież zrehabilitował Galileusza. Jan Paweł II stwierdził, że Galileusz lepiej interpretował Pismo Święte aniżeli oceniający go teolodzy⁷⁰. Sędziowie Galileusza popełnili błąd podwójny: po pierwsze, w interpretacji Pisma Świętego, i po drugie, we wsparciu przestarzałej wizji kosmosu⁷¹. Opublikowane zostały także wszystkie dokumenty inkwizycji dotyczące procesu Galileusza znajdujące się w archiwach watykańskich⁷².

ZAKOŃCZENIE

Recepcja kopernikanizmu była powolna i trudna ze względu na ogromny autorytet filozofii przyrody Arystotelesa oraz ze względu na zły stan teologii XVII wieku. Ówczesni teolodzy zapomnieli o alegorycznej interpretacji Pisma Świętego, znanej już od czasów Orygenesa i św. Augustyna⁷³. Trzecim czynnikiem działającym zachowawczo był lęk wobec Reformacji. Dopuszczała ona indywidualny, jednostkowy sposób interpretacji Pisma Świętego. Kościół katolicki bronił tu zasady, że poprawne odczytywanie Pisma Świętego należy ostatecznie do jego Urzędu Nauczycielskiego.

Stosowanie zasady przymusu administracyjnego, aby bronić ortodoksji, klóci się z podstawowym prawem do wolności religijnej, które w Kościele wyartykułował wyraźnie dopiero Sobór Watykański II. Ocena XVII-wiecznych instancji kościelnych potępiających Galileusza i cenzurujących pisma Kopernika jest negatywna. Jednak podejmując zagadnienia z przeszłości, należy strzec się postawy ahistorycznej.

Jan Paweł II, odnosząc się do sprawy Galileusza, pisał: „Te bolesne doświadczenia przeszłości stają się lekcją na przyszłość, która winna skłonić każdego

⁶⁹ Tamże, s. 266; J. Życiński, *Dokumentacja procesu Galileusza (wybór)*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 89.

⁷⁰ A.L. Szafrąński, „Potknięcia” *Magisterium Kościoła*, s. 97.

⁷¹ J.M. Rianza Morales, *Kościół i nauka*, s. 267.

⁷² Pontificia Academia Scientiarum, *Copernico, Galilei e la Chiesa, Fine della controversia (1820), Gli atti del Sant'uffizio*, A cura di W. Brandmüller e E.J. Greipl, Firenze MCMXCII.

⁷³ J. Życiński, *Proces Galileusza jako konflikt prawdy i prawa*, w: *Sprawa Galileusza*, s. 129; A. McGrath, *Nauka i religia*, s. 14; Ojcowie Kościoła i wczesne średniowiecze rozróżniali sens wyrazowy (literalny) oraz duchowy (alegoryczny, moralny i anagogiczny) Pisma Świętego.

chrześcijanina ścisłego przestrzegania złotej zasady sformułowanej przez Sobór: prawda nie inaczej się narzuca, jak tylko siłą samej prawdy [...]”⁷⁴.

Słowa kluczowe: Mikołaj Kopernik, kopernikanizm, heliocentryzm.

⁷⁴ Jan Paweł II, *Tertio millennio Adveniente* (1994), n. 35. Papież cytuje tu deklarację Soboru Watykańskiego II „*Dignitatis humanae*”, n. 1; por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości* (2000), tłum. J. Królikowski, Wyd. Księża Sercanie 2000, s. 33-34.

RECENZJE

Ks. Sylwester Jaśkiewicz, *Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego w posoborowej eklezjologii włoskiej*, „Theologia Radomiensis” t. 9, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE, Radom 2013, ss. 463.

Autor książki jest księdzem diecezji radomskiej. Studiował w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu i Radomiu, magisterium z teologii uzyskał w KUL, a studia specjalistyczne odbył na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Pracował w Wydziale Katechetycznym Kurii Diecezji Radomskiej jako wizytator i dyrektor tego Wydziału. Wykładał teologię na Wydziale Teologicznym i w ramach Instytutu Teologicznego UKSW w Radomiu, a obecnie jest proboszczem parafii pod wezwaniem św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Wieniawie.

Omawiana rozprawa (habilitacyjna) składa się ze strony tytułowej, wstępu, trzech części, zakończenia, streszczenia w językach włoskim i angielskim, wykazu skrótów, bibliografii, spisu treści w językach: włoskim, angielskim i polskim. Pod kątem struktury praca została pomyślana jako trzy łączące się ze sobą części, a każda z nich składa się z trzech rozdziałów.

Część pierwsza książki nosi tytuł *Eschatologiczna świadomość Kościoła* i stanowi jakby horyzont poszukiwań, ujęty w trzy kolejne ściśle ze sobą związane rozdziały. Wychodząc od biblijnych źródeł i podstaw patrystycznych autor ukazuje najpierw nadzieje eschatologiczne Izraela, eschatologiczną nowość Kościoła, Ducha Świętego jako „znak czasów eschatologicznych”, eschatologiczne oczekiwanie pierwotnego Kościoła oraz eschatologiczny dynamizm Kościoła w pierwszych wiekach. Przechodząc do eschatologicznego wkładu II Soboru Watykańskiego oraz posoborowego Magisterium Kościoła, autor zwraca szczególną uwagę na schematy planowanej do przegłosowania przez sobór konstytucji o świętych, VII rozdział przyjętej przez sobór konstytucji *Lumen gentium*, a także na pozostałe rozdziały tego dokumentu oraz na inne dokumenty soborowe, powiązane z tematyką eschatologiczną. W celu przedstawienia posoborowego nauczania przez Magisterium Kościoła na temat eschatologii rozdział ten zawiera analizę nauczania papieskiego i innych dokumentów Kościoła. W trzecim rozdziale odnajdujemy ogólny zarys recepcji nauczania o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego, zawartego w komentarzach, opracowaniach systematycznych i szczegółowych. Analiza tej treści została przeprowadzona w kontekście wybranych kategorii eklezjologicznych (Mistyczne Ciało Chrystusa, lud Boży, *communio* i sakrament), a także w kontekście nowych wyzwania religijno-społecznych: teologii politycznej, teologii wyzwolenia oraz pytań o przyszłość i sens.

Druga część książki nosi tytuł *Eschatologiczna rzeczywistość Kościoła* i ukazuje eschatologiczne dążenie Kościoła, jego rysy eschatologiczne i perspektywę

jego pełni eschatologicznej. Trzy rozdziały ukazują ścisły związek eklezjologii z eschatologią. Rozdział pierwszy wychodzi od ukazania w eschatologicznej rzeczywistości Kościoła jej trynitarnego Źródła – w zamyśle Ojca, misterium paschalnym Chrystusa i darze Ducha Świętego. Autor omawia relację Kościoła do królestwa Bożego, zbawienia w Chrystusie i *eschatonu*. Dynamizm eschatologiczny Kościoła autor dostrzega w napięciu wynikającym z jego ukierunkowania na przyszłość, w dialektyce między „już” i „jeszcze nie”, a także podkreśla wymiar jakościowy, etyczny, apostołski i lokalny tego dynamizmu. Rozdział drugi koncentruje się na rysach eschatologicznych Kościoła, dostrzegalnych na jego obliczu ziemskim i widzialnym, wspólnotowym, duchowym i nadprzyrodzonym oraz jaśniejącym świętością. Trzeci rozdział książki mówi o eschatologicznym wypełnieniu Kościoła, opierającym się na obrazach i figurach biblijnych, idei Maryi jako eschatologicznej ikony Kościoła i jest w pewnym sensie odsłonięciem „kurtyny” wieczności, ukazującym paruzję Chrystusa jako ostateczne spełnienie Kościoła, świata i królestwa Bożego.

Trzecia część książki zatytułowana jest *Eschatologiczna misja Kościoła* i odnosi prawdę o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego do jego życia. Trzy kolejne rozdziały – oparte na schemacie potrójnej funkcji Chrystusa – ukazują potrójne zaangażowanie pastoralne Kościoła włoskiego, biorąc za punkt orientacyjny jego posługę słowa (ewangelizację, katechezę i przepowiadanie), liturgię oraz diakonię eschatologiczną.

Autor stawia pytanie: Czy w okresie posoborowym pogłębiła się świadomość eschatologiczna Kościoła włoskiego? Odpowiada, że po II Soborze Watykańskim „notuje się we Włoszech olbrzymi rozwój teologii, która od tego właśnie czasu bywa określana niekiedy jako «myślana po włosku» [...] w tym także w obrębie eklezjologii” (s. 345), a oryginalność posoborowej eklezjologii włoskiej polega na tym, że „stanowi ona na poziomie teologicznym ważną próbę nadania eschatologicznemu charakterowi Kościoła pielgrzymującego pełnego statusu eklezjologicznego” (s. 358). Autor dokonuje także przeglądu opracowań włoskiej literatury teologicznej na ten temat i dochodzi do wniosku, że zarysowana przez niego dziedzina rzeczywiście domaga się systematycznej analizy oraz wyodrębnienia konkretnych wniosków i postulatów (por. s. 6-9). Kluczowe znaczenie dla omawianego tematu ma trzeci rozdział z części pierwszej, zatytułowany *Posoborowa recepcja w eklezjologii włoskiej*, gdzie autor nie tylko analizuje formy recepcji w tej teologii nauczania II Soboru Watykańskiego w postaci komentarzy, syntez czy opracowań monograficznych (ss. 103-107) i jej typy w kontekście wybranych kategorii eklezjologicznych (ss. 108-119), lecz także ukazuje wpływ na tę recepcję, jaki wywierają nowe wyzwania religijno-społeczne, a także odwzorowanie w teologii włoskiej procesów dotyczących szeroko rozumianej teologii światowej.

Na podkreślenie zasługuje bardzo obszerna i wyczerpująca baza źródłowa pracy. Autor bardzo starannie i dokładnie dokumentuje w przypisach relacjono-

wane treści posoborowej eklezjologii włoskiej, ukazuje nie tylko zaangażowanych autorów i ich przemyślenia, lecz także dostrzega znaczące rysy i procesy, które dokonywały się – i ciągle jeszcze dokonują się – w tej teologii. Wielką zaletą publikacji i ułatwieniem w ocenie szczegółowych analiz są zamieszczone po każdej części rozdziały zatytułowane *Podsumowanie i wnioski*. Biorąc pod uwagę rozmiary omawianej pracy, można powiedzieć, że nie było chyba wielkiej konieczności dzielenia jej na części. Wystarczyłyby podział na rozdziały, a wtedy wspomniane podsumowania i wnioski otrzymałyby bardziej adekwatny tytuł paragrafów. Niemniej jednak trzeba stwierdzić, że podsumowania nie stanowią tylko skrótów treści, lecz są krytyczne i wnoszą do refleksji wiele uporządkowania.

Na podkreślenie zasługuje także część trzecia pracy, odnosząca się do praktycznej działalności Kościoła włoskiego. Inspiracją do takiego potraktowania tematu stało się niewątpliwie po części zainteresowanie i zaangażowanie duszpastersko-katechetyczne autora. Dzięki temu otrzymaliśmy obraz nie tylko samej teologii, lecz także jej wskazań dla życia Kościoła włoskiego w jego najbardziej istotnych punktach realizacji.

Omówiona książka księdza Sylwestra Jaśkiewicza jest znaczącym dokonaniem w obrębie teologii. Brakowało tego typu refleksji nawet we włoskiej literaturze teologicznej. Książka bardzo dobrze wpisała się w obchody i refleksje związane z okrągłą rocznicą ostatniego soboru oraz w złączone z nią analizy poświęcone recepcji nauczania soborowego w różnych częściach Kościoła powszechnego. Opracowanie jest rzetelne pod względem metodycznym, merytorycznym i formalnym, stanowi cenny materiał dla teologów oraz jest świadectwem zaangażowania i pracy radomskiego środowiska teologicznego.

ks. Marek Jagodziński
KUL

RECENZJE

Keith D. Stanglin, Thomas H. McCall, *Jacob Arminius. Theologian of Grace*, Wydawnictwo Oxford University Press, New York 2012, ss. 240.

Badania nad Jakubem Arminiuszem (1559-1609) w Polsce pozostawiają wiele do życzenia. Teolog takiego kalibru, który swoją myślą zapoczątkował w XVII wieku nurt teologiczny do dziś zwany *arminianizmem*, zasługuje na większą uwagę polskich uczonych specjalizujących się w teologii historycznej. Tymczasem o holenderskim reformatorze można z polskich publikacji dowiedzieć się niewiele. Czytelnik, który zainteresuje się postacią Arminiusza, a szczególnie jego nauczaniem, może dojść do fałszywych wniosków, jeśli zajrzy np. do polskojęzycznych encyklopedii. Dowie się z nich m.in., że lejdejski profesor w woli człowieka widział decydujący czynnik zbawczy¹.

Tym, jak i innym mitom na temat teologii holenderskiego reformatora wychodzi naprzeciw *Jacob Arminius. Theologian of Grace*. Książka napisana przez światowego formatu znawców tematyki, którą omawia. Szczególnie wybitnym badaczem z zakresu myśli lejdejskiego profesora jest Keith D. Stanglin, mający na swoim koncie kilka monografii i wiele artykułów poświęconych Arminiuszowi.

Autorzy we wstępie wyjaśniają, dlaczego zdecydowali się napisać tę książkę (s. ix-x). Powodem jest chęć „zapełnienia luki”. To prawda, że od połowy XX wieku powstało już wiele prac poświęconych postaci Jakuba Arminiusza, jednak były one albo skupione wyłącznie na jego życiu bądź też miały charakter apologetyczno-polemiczny lub dotyczyły bardzo wąskiego zakresu. Powstała zatem idea opublikowania podręcznika o charakterze propedeutycznym. Miałyby ona koncentrować się nie tyle wokół lejdejczyka, ile na nim i na jego myśli. Stanglin i McCall przyznają, że wielu chrześcijan ma mgliste pojęcie o Arminiuszu i arminianizmie, jeśli w ogóle coś na ten temat słyszało (s. 3-4). Jest to zaskakujące, ponieważ holenderski reformator nadał nowy kierunek teologii reformowanej, który opanował głowy wielu znamienitych postaci (np. Jana Wesleya). Potrzeba oczyszczenia z mitów oraz zapoznania z „prawdziwą” nauką Arminiusza jest w pełni usprawiedliwiona.

¹ Por. *arminianizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1995, kol. 936-937; *Arminius*, w: tamże, kol. 937-938; *arminianie*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1, Warszawa 2001, s. 335; *Arminius*, w: tamże. Podobne poglądy można spotkać w: L. Boettner, *Reformowany wykład wiary*, tłum. B. Jarmulak, Wrocław 2001. Polska wersja encyklopedii *Britannica* dokonuje słusznego rozróżnienia na *arminianizm* i Arminiusza, oraz zauważa, że jego naśladowcy (tzw. remonstranci) cechowali się teologicznym liberalizmem. Por. *arminianizm, remonstrantyzm* w: *Encyklopedia Britannica*, t. 2, Poznań 1997, s. 225-226. Jednak najwięcej wiarygodnych informacji o lejdejskim profesorsze polski czytelnik może uzyskać z: R.E. Olson, *Historia teologii chrześcijańskiej. Dwadzieścia wieków tradycji i reform*, tłum. K. Wiazowski, Warszawa 2003, s. 487-507.

Jacob Arminius. Theologian of Grace nie jest szczególnie zorientowana na chronologię (choć na s. xv znajduje się tablica chronologiczna, a i część pierwszego rozdziału zawiera ok. 11 stron biografii, s. 25-36), głównie poświęcona jest najważniejszym kwestiom teologii lejdejskiego profesora. Zanim jednak czytelnik przejdzie do głównej partii materiału, zostaje wprowadzony w klimat przez zapoznanie się ze *starym, nowym i samych autorów* podejściem do postaci Arminiusza (s. 6-24). Był on bowiem w ciągu wieków uważany przez jednych za heretyka, inni widzieli w nim bohatera. Zwolennicy pierwszej opinii uważali teologa z Lejdy przede wszystkim za pelagianina, kryptopapistę i ojca liberalnej teologii. Miłośnicy drugiego podejścia stawiali holenderskiego reformatora za wzór w odniesieniu do jego biblijnej krytyki teologii reformowanej oraz tolerancji religijnej, którą afirmował. Około 30 lat temu zaczęła się w badaniach nad Arminiuszem *via moderna* o wybitnie historiograficznym charakterze. Przestano oceniać i skupiono się na życiu reformatora. Chcąc usprawiedliwić lejdejskiego profesora, uczeni starali się go zrozumieć, osadzając jego postać w odpowiednim socio-polityczno-religijnym kontekście. Nowa perspektywa badawcza chciała „Arminiusza wiary” wywieść z „Harmenszoona [holend. wersja nazwiska „Arminiusz” – D.D.] historii”. To, co cieszy, ma również związek z pogłębionymi studiami nad pismami holenderskiego reformatora. Wszystkie te zabiegi umiarkowały ocenę, i zdementowały arbitralną krytykę lejdejszyka. Sami autorzy przyznają, że ich postawa jako naukowców jest obiektywna. Książka, którą napisali, jest metodologicznie zdyscyplinowaną pracą badawczą. Jej celem nie jest ani krytyka, ani obrona, lecz jedynie ekspozycja najważniejszych motywów teologii Arminiusza.

Pierwszy rozdział: *The Making of a Theologian* (s. 25-46) zawiera informację z zakresu biografii lejdejskiego profesora, literatury, którą napisał, oraz wymienia źródła jego myśli. Katolickiego czytelnika powinien zaciekawić fakt, że holenderski reformator był pod dużym wpływem Akwinaty (więcej na ten temat będzie mowa w drugim rozdziale recenzowanej pracy). Arminiusz był również miłośnikiem literatury patrystycznej jako protestant najczęściej cytował św. Augustyna, jednak robił to wybiórczo, preferował bowiem wczesnego biskupa Hippony miast późnego, z czasów kontrowersji pelagiańskiej. Nie jest tajemnicą fakt, że wiele czerpał z tradycji wschodniej, co m.in. było powodem zgrzytów między nim a jego oponentami. Z bardziej współczesnych lejdejskiemu profesorowi autorów można m.in. wymienić Erazma z Rotterdamu, Filipa Melanchtona, Henryka Bullingera, Piotra Ramusa, Teodora Bezę i oczywiście Jana Kalwina, którego liczba ksiąg w prywatnej bibliotece reformatora przewyższała wszystkich innych protestanckich teologów. Z katolickich myślicieli należy przytoczyć dwóch jezuitów: wybitnego metafizyka Franciszka Suareza oraz Luisa de Molinę.

Ścisła teologiczna ucztą, jaką serwują autorzy, zaczyna się od doktryny Boga. *God and Creation* (s. 47-93) to rozdział mający za zadanie wyjaśnić arminiańską koncepcję relacji między Stwórcą a stworzeniem. Bóg Arminiusza to byt pro-

sty i nieskończony, niepodlegający zmianom (Tomaszowe *Deus est actus purus*), w którym istota tożsama jest z istnieniem. Stwórca z konieczności jest dobry, miłosierny i sprawiedliwy, dlatego nie do pomyslenia jest, by mógł stworzyć człowieka po to, aby go potępić dla swej chwały. O stworzeniu jako akcie lejdejszyk nauczał, że jest ono łaską, dziełem wszystkich osób boskich, natomiast o stworzeniu jako bycie uważał, że jest ekspresją nieskończonej dobroci Boga. Dlatego też Stwórca powołał człowieka do istnienia, żeby Go „poznał, pokochał i uwielbił [...], by mógł pobłogosławiony żyć z Nim w wieczności” (s. 91).

Stanglin i McCall stawiają również tezę, że poza Akwinatą na arminiańską doktrynę Boga miał wpływ inny katolicki myśliciel (s. 65-66, 68-69). Chodzi o Luisa de Molinę i jego rozwiązanie problemu wszechwiedzy Boga i wolności człowieka. Mowa tu o *scientia media*. Według autorów molinizm miał kluczowe znaczenie dla zrozumienia kwestii predestynacji przez lejdejszyka. Oczywiście tu zdania uczonych są podzielone, nie wszyscy uważają go za zwolennika jezuickiego teologa (F. Stuart Clarke, William G. Witt).

Jeśli chodzi o Bożą wolę, Arminiusz preferował podział na *uprzednią* (*antece-dent*) i *konsekwentną* (*consequent*), krocząc w tym miejscu za św. Janem Damasceńskim. Dzięki temu oddalił się od kalwińskiego determinizmu.

Warto też wspomnieć o trynitologii holenderskiego reformatora². Twierdził, że *fons divinitatis* w Trójcy Świętej jest sam Ojciec i nie zgodził się z opinią, iż Syn wywodzi swą *divina essentia* od samego siebie (αὐτόθεος). W przeciwnym razie *wieczne zrodzenie* nie miałyby sensu. Oczywiście podporządkowanie Syna oraz Ducha Świętego Ojcu nie zaprzeczało ich boskości w pełnym tego słowa znaczeniu. Subordynacja ma jedynie miejsce w „porządku Trójcy Świętej”.

Providence and Predestination (s. 94-140) to kolejny przystanek na drodze opowieści Stanglina i McCalla. Po zrozumieniu, kim według Arminiusza jest Bóg, można wreszcie przejść do najbardziej spornego tematu – predestynacji. Nierozzerwalnie łączy się z nim motyw opatrności Bożej. Jak się okazuje, lejdejski profesor wyznawał prawdę o suwerennym i panującym nad wszystkim Stwórcą. Nic się nie ma prawa stać bez Bożej woli – czyli bez chcenia lub dopustu. Jednocześnie pogląd holenderskiego reformatora zawierał w sobie myśl o ludzkiej wolności i kategorię *możliwości*.

Jeśli chodzi o predestynację, lejdejski profesor rozróżniał na bezwarunkowe i warunkowe wybranie. Pierwsze odnosiło się do grup ludzi, drugie do konkretnych osób. Bóg bezwarunkowo postanowił zbawić tych, którzy przez wiarę znajdują się w Chrystusie oraz potępić niewierzących. Elekcja indywidualów jest warunkowa i opiera się na Bożej wszechwiedzy (wg Stanglina i McCalla chodzi tu o *scientia media*) o odpowiedzi poszczególnych ludzi na łaskę. W jego

² W Polsce ukazał się ciekawy artykuł poruszający po części tę sprawę. Zob. C. Bangs, *Arminius and Socinianism*, w: *Socinianism and Its Role in the Culture of the XVIth to XVIIIth Centuries*, red. L. Szczucki, Warszawa–Łódź 1983, s. 81-84.

wizji odwiecznych postanowień Bożych (*ordo decretorum Dei*) podwójna predestynacja, mająca oblicze bezwarunkowe i warunkowe, odnosi się zawsze do grzeszników, nie zaś do ludzi nieupadłych (*supralapsarianizm*). Co najważniejsze, doktryna Arminiusza o wybraniu stawiała w centrum nie tyle Boży dekret, ile samego Syna Bożego, który został *przeznaczony* na Zbawiciela świata.

Po prezentacji arminiańskiej doktryny Boga i predestynacji przyszedł czas na kolejny ważny temat: *Sin and Salvation* (s. 141-188). Ścisły wykład soteriologii lejdejskiego profesora zaczyna się od wyjaśnienia problemu grzechu pierworodnego i jego skutków. W *peccatum originale* widział *brak sprawiedliwości* (*privatio iustitiae*), przez którą rozumiał *nadnaturalny* obraz Boży (znajomość Boga, sprawiedliwość i świętość), który był owocem przebywania w człowieku Ducha Świętego. Po upadku ludzie nie są zdolni do prawdziwego dobra i nie mogą o własnych siłach powrócić do Boga (*natura corrupta*). Dlatego interwencja Bożej łaski w dziele zbawienia grzesznika jest konieczna. Arminiusz nie zgadzał się z reformowaną doktryną o *nieodpartej łasce* (*gratia irresistibilis*), zarezerwowanej tylko dla wybranych. Według niego Bóg nie skąpi swej łaski nikomu. Tu pojawia się charakterystyczny termin *łaski uprzedzającej* (*gratia praeveniens*). Ta łaska jest wystarczająca dla wszystkich, by mogli dać posłuch Bożemu wezwaniu. Dzięki niej człowiek może wierzyć i się nawrócić. Nie jest ona jednak nieodparta. Przeciwnie, *gratia est non vis irresistibilis*. Jednak jeśli ktoś nie sprzeciwi się działaniu Ducha Świętego (Arminiusz słusznie nie reizował łaski), wtedy w jego życiu *gratia praeveniens* staje się *gratia subsequens*. Realizuje ona to, co było potencjalne przed nawróceniem grzesznika, czyli usprawiedliwienie i uświęcenie. To rozróżnienie na sposoby działania łaski jest kolejnym dowodem tomistycznych inspiracji lejdejskiego profesora. A jeśli mowa o Akwinacie, warto nadmienić, że Arminiusz zgadzał się z nim, iż łaska nie niszczy natury, lecz ją udoskonala.

Jak wiadomo, esencjalną nauką protestancką jest doktryna o usprawiedliwieniu. Stanglin i McCall uważają, iż lejdejczyk był w pełni protestancki, jeśli chodzi o tę kwestię. Różnił się jedynie w jednym punkcie. Wśród reformowanych teologów dominował pogląd o *przypisanej* sprawiedliwości Chrystusa. Mianowicie, Bóg ze względu na wiarę człowieka zalicza na jego korzyść zasługi Zbawiciela. Mówiąc językiem reformowanym – *aktywne* i *pasywne* posłuszeństwo Jezusa (*obedientia aktiva; obedientia passiva*). Drugą opcją natomiast było twierdzenie o poczytaniu samej wiary za sprawiedliwość, w myśl Rz 4,3: „Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość”. Arminiusz skłaniał się ku ostatniemu wariantowi. Oczywiście nie uczynił z wiary zasługi, ponieważ jest ona zawsze darem łaski (*est opus et donum supernaturale non naturale*). Stanglin i McCall uważają również, iż lejdejski profesor wierzył w możliwość apostazji (szczegóły s. 172-175).

W konkluzji (s. 189-210) autorzy zawarli różnego rodzaju apendyksy, np. omawiające pośmiertne losy arminianizmu (potępienie na synodzie w Do-

rdrechcie). Jego rozwój i wpływ na myśl protestancką, szczególnie tę anglojęzyczną. Poza historią znajduje się w ostatnim dziale książki również miejsce na teologię. Stanglin i McCall podsumowują, tłumaczą oraz odpowiadają na nasuwające się w związku z postacią Arminiusza pytania (np. „Was Arminius «Reformed»?”). Wprowadzają czytelnika w te przestrzenie, których brak w poprzednich czterech rozdziałach. Chodzi np. o wyższość Pisma nad formułami konfesyjnymi czy tolerancję religijną. Opracowanie kończy się wnioskiem, że myśl arminiańska wywyższa łaskę, która „uwalnia ludzkość, by szukała piękna Bożego oblicza i cieszyła się wieczną społecznością z Nim” (s. 210).

Ktokolwiek zajrzy na ostatnie karty *Jacob Arminius. Theologian of Grace*, odkryje bogatą bibliografię, z jakiej korzystali jej autorzy (s. 211-227). Dokonują oni podwójnego podziału – na dzieła autorów sprzed 1800 roku („pre-1800 authors”) i współczesne („modern sources”). W pierwszym dziale znajdują się nie tylko oryginały, ale również tłumaczenia i reedycje.

Po „Bibliography” następuję „Index” (s. 229-240) nazw i osób.

Co można powiedzieć po lekturze tej książki? Na pierwszy rzut oka wydaje się ona solidnym podręcznikiem zarówno dla amatorów myśli Jakuba Arminiusza, jak i studentów teologii. Po głębszym zapoznaniu się z jej treścią, widać wyraźnie, iż autorzy dysponują dużą wiedzą nie tylko w zakresie postreformacyjnej teologii. Nie jest im także obca znajomość myśli patrystycznej i scholastycznej. Stanglin i McCall charakteryzują się naukową obiektywnością, nie oceniając lejdejskiego profesora. Uczciwie przyznają, że narosło wokół jego osoby wiele mitów. Mimo że nie zgadzał się z wszystkimi artykułami wiary reformowanej, nie był heretykiem, trzymał się w granicach ortodoksji, czerpiąc nie tylko z Biblii, ale również z długiej tradycji teologicznej. Od Ojców Kościoła aż po jego bezpośrednich prekursorów. Wykład teologii proponowany w tej publikacji jest bardzo logiczny i konsekwentny. Jego struktura wydaje się właściwa, wychodząc od arminiańskiej doktryny Boga i stworzenia. To właśnie ona determinuje takie, a nie inne zrozumienie zagadnień soteriologicznych w myśli lejdejszyka. Spór o relację łaski i woli jest wtórny względem dyskusji na temat stosunku Absolutu do świata. *Basic impulses* reformatora wypływają z pojęcia Boga jako sprawiedliwego i miłosiernego, który w akcie stworzenia udzielił ludziom swej dobroci. Dlatego Arminiusz nie godził się na bezwarunkową predestynację, która jego zdaniem implikuje Boże autorstwo grzechu, moralną dwuznaczność Jego natury oraz kwestionuje *iustitia et misericordia Dei*. Tytuł zatem pokrywa się z wnętrzem książki, gdyż rzeczywiście holenderski reformator został w niej ukazany jako „teolog łaski”. Nie zależało mu na wywyższeniu człowieka, ale na wykazaniu, iż Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4).

Zbyt trudnym zadaniem byłoby porównanie *Jacob Arminius. Theologian of Grace* z wszystkimi dostępnymi publikacjami na temat Arminiusza. Sami autorzy wymieniają jedno opracowanie, które chcieli swoją pracą uzupełnić (s. x).

Chodzi o bestseller Carla Bangsa *Arminius. A Study in the Dutch Reformation*³, do dziś pozostający najlepszą biografią lejdejskiego profesora. Stanglin i McCall odwrócili jednak proporcje. C. Bangs napisał książkę skupiającą się głównie na życiu reformatora, uwzględniając przy tym jego myśl. *Jacob Arminius. Theologian of Grace* prezentuje przede wszystkim teologię Arminiusza, pozostawiając nieco miejsca perspektywie historycznej.

Warto wymienić trzy inne książki mające charakter propedeutyczny. Są to: *Grace, Faith, Free Will. Contrasting Views of Salvation. Calvinism and Arminianism* Roberta E. Picirilliego⁴; popularnonaukowa praca Rogera E. Olsona, *Arminian Theology. Myths and Realities*⁵ oraz *Classical Arminianism. A Theology of Salvation* autorstwa F. Leroya Forlinesa⁶.

Na tle tych publikacji praca badawcza Stanglina i McCalla wyróżnia się pod kilkoma względami: 1) interesuje ją jedynie ekspozycja arminianizmu; 2) nie polemizuje i nie broni stanowiska Arminiusza, lecz je wyjaśnia; 3) jest typowym podręcznikiem teologii historycznej, miast dogmatycznej; 4) zwraca pilną uwagę na źródła myśli holenderskiego reformatora.

Należy zatem przyznać, że *Jacob Arminius. Theologian of Grace* jest pracą, która mimo akademickiego charakteru nadaje się na pierwszy kontakt czytelnika z myślą Arminiusza. Zawiera jego esencjalne nauki, przedstawiając je w systematyczny sposób, opierając się na naukowych metodach badawczych. Autorzy tego dzieła wykazali się kreatywnością i profesjonalizmem. Zasłużyli sobie na uznanie tym, że pomimo wielkiej liczby publikacji o arminianizmie uniknęli dublowania którejkolwiek z nich. Dlatego też dopełnili i wzbogacili literaturę zajmującą się tą tematyką. Ich podręcznik zajmuje przez to poczesne miejsce w historii badań nad teologią Jakuba Arminiusza.

Damian Dorocki
WT UMK

³ C. Bangs, *Arminius. A Study in the Dutch Reformation*, Nashville 1971.

⁴ R.E. Picirilli, *Grace, Faith, Free Will. Contrasting Views of Salvation. Calvinism and Arminianism*, Nashville 2002.

⁵ R.E. Olson, *Arminian Theology. Myths and Realities*, Downers Grove 2006.

⁶ F. Leroy Forlines, *Classical Arminianism. A Theology of Salvation*, Nashville 2011.

RECENZJE

Harvey Cox, *The Future of Faith*, HarperCollins Publishers, New York 2009, ss. 245.

Współczesność charakteryzuje się ogromnym dynamizmem procesów społecznych, kulturowych, a także religijnych. Wobec tak ogromnych przemian coraz częściej nasuwa się pytanie o przyszłość wiary i religii. W teologii da się dostrzec pewien trend, który można by określić mianem prognozowania czy futuryzmu. Taka teologia próbuje umiejscowić się pośród zmieniającego się świata, a nie ponad nim. Próbuje uczynić wiarę inteligibilną dla kolejnych pokoleń, które nie są w stanie przyjąć bezkrytycznie jej zastanych form. W ten nurt wpisuje się również recenzowana książka Harveya Coxa – teologa baptyisty ze Stanów Zjednoczonych (ur. 1929). Już sam jej tytuł wskazuje na treść, a jednocześnie jest nieco prowokujący. Nie można oczywiście przewidzieć dokładnie, jak będzie wyglądała przyszłość wiary. Jednak można, jak to czyni omawiana pozycja, przewidywać pewne zjawiska, opierając się na diagnozie stanu obecnego. Jeśli chodzi o osobę autora, jest ona znana teologom przede wszystkim z pionierskiego wkładu w teologię sekularyzacji (*The Secular City* z 1965 r.). Innymi obszarami badań były dla Coxa latynoamerykańska teologia wyzwolenia, dialog międzyreligijny czy ruch pentakostalny.

The Future of Faith jest książką napisaną przez Coxa tuż przed odejściem na emeryturę. Stanowi więc niejako jego testament teologiczny. O ile na wczesnym etapie swojej twórczości (*The Secular City*) Cox prognozował nadejście wielkiego zeświecczenia kultury i upadku religii przynajmniej w jej społecznym wymiarze, o tyle w recenzowanej książce poglądy Coxa są już zgoła inne. Zamiast świeckiego miasta Cox zapowiada nadchodzącą epokę Ducha (s. 8). Nawiązuje w ten sposób ewidentnie do Joachima z Fiore, jednak w przeciwieństwie do niego zastrzega, że epoka Ducha wcale nie musi być ostatnią z epok w dziejach chrześcijaństwa. Poprzednie dwie epoki, które wyróżnia Cox w swojej periodyzacji dziejów Kościoła, to epoka wiary (*faith*) i epoka wierzeń (*belief*). Pierwsza z nich odpowiada pierwszym stuleciom po Chrystusie, aż do czasów przełomu konstantyńskiego. Wiara była wówczas rozumiana jako sposób życia przepojony ufnością do Boga i miłością bliźniego, szczególnie ubogiego (s. 73). Wierzącym był wtedy ten, kto naśladował drogę życia Jezusa. Sam Chrystus również jest ukazany przez Coxa jako wierzący (s. 46). Z kolei epoka wierzeń to czasy, które rozpoczęły się wraz z IV wiekiem i kończą się właściwie dopiero współcześnie (s. 78). W tym okresie wiara przestała być rozumiana jako dynamiczna relacja z Bogiem, kierująca całym życiem człowieka, a zaczęła być widziana jako zbiór poglądów na temat Boga. Wiara „zaczęła oznaczać posłuszeństwo wobec biskupa i zgadzanie się z tym, czego on nauczał” (s. 98). Obecnie nadchodząca epoka Ducha oznacza powrót do takiego sposobu przeżywania wiary, jaki funkcjonował

w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Formy instytucjonalne i dogmatyczne schodzą zdaniem Coxa na dalszy plan, a tym, co najważniejsze w wierze, jest dla współczesnych ludzi osobiste doświadczenie. W nadchodzącej epoce Ducha staje się jasne, że wiara jest czymś głębszym niż mogące się zmieniać wierzenia (s. 213). Jest ona głębokim nakierowaniem egzystencji na misterium Boga, realizującym się przez życie w miłości. Tak rozumiana wiara wcale nie upada pod wpływem procesu sekularyzacji, lecz ma przed sobą świetlaną przyszłość. Toteż Cox kończy swą książkę, pisząc, że „przyszłość będzie przyszłością wiary” (s. 224).

Recenzowana praca składa się z piętnastu rozdziałów. Pierwsze trzy z nich wprowadzają pojęcie wiary i wskazują na źródła tego fenomenu, jakim wiara jest. Cox upatruje genezy wiary religijnej w doświadczeniu misteryjnym człowieka. Jego zdaniem wiara jest sposobem, w jaki człowiek odpowiada na ten aspekt rzeczywistości, jaki go przerasta (s. 22). Misterium jest spotykane przez człowieka szczególnie na trzech płaszczyznach jego egzystencji. Pierwsza z nich to kwestia istnienia świata jako takiego. Zadziwienie bytem było źródłem wszelkiej filozofii, a zdaniem Coxa jest ono także jednym ze źródeł wiary. Następne miejsce, w którym człowiek napotyka w swoim doświadczeniu misterium, to jego własna egzystencja. Osoba ludzka napotyka w samej sobie nieogarnioną głębię, na którą odpowiedzieć może tylko wiarą. Ostatnią płaszczyzną odkrycia misterium jest dla człowieka spotkanie z drugim. Bliźni staje się znakiem otwierającym doświadczenie ludzkie na nieskończone horyzonty (Lévinas), gdzie odpowiedź staje się odpowiedzią wiary. Drugi człowiek jest więc szansą odkrycia sensu życia i otwarcia na Boga, a nie zagrożeniem (Sartre). Na spotykane w tych trzech miejscach misterium człowiek odpowiada postawą wiary. Natomiast formy, poprzez które wiara się realizuje, to tradycje religijne (rozdział 3).

Rozdziały od czwartego do ósmego traktują o specyfice wiary chrześcijańskiej na tle jej historii. Zdaniem Coxa w ciągu wieków doszło w chrześcijańskiej teologii i praktyce do pewnej dewaluacji pojęcia wiary. Zaczęto ją bowiem rozumieć jako zbiór koniecznych do przyjęcia tez dogmatycznych, a nie tak jak było w pierwszych wiekach – jako egzystencjalną postawę. Cox przedstawia procesy, które do tego zjawiska prowadziły i je umacniały. Są nimi: wzrost znaczenia struktury hierarchicznej w Kościele, nastawienie uniformizujące i centralizujące, odrzucenie pluralizmu teologicznego w imię absolutnej jednorodności doktrynalnej. Nie ulega wątpliwości, że autor niezwykle krytycznie ocenia to wszystko, co związane jest z przełomem, jaki dokonał się w Kościele w czasach Konstantyna Wielkiego (ss. 99-112). Krytycznej analizie Cox poddaje całe dzieje chrześcijaństwa, pokazując te elementy, które doprowadziły jego zdaniem do wypaczenia pierwotnego orędzia. Nie szczędzi również słów krytyki pod adresem instytucji papieżstwa (ss. 113-126).

Pozostałe rozdziały książki prezentują już współczesny obraz chrześcijańskiej wiary wraz z prognozami na przyszłość. Cox omawia najpierw zagadnienie dialogu chrześcijan z religiami niechrześcijańskimi (ss. 127-139). Wielość religii wynika z różnorodności kontekstów, w jakich człowiek przeżywa swoją wiarę.

Jak twierdzi Cox, „wszyscy dzielimy wspólną potrzebę wiary, religijnej czy nie, ale odkrywamy, że znajdujemy się wśród zdumiewającego zbioru różnych sposobów symbolizowania wiary i jej przedmiotu” (s. 129). Dialog chrześcijaństwa z religiami jest konieczny choćby ze względu na kwestię pokoju na świecie. Następnie Cox omawia fenomen ruchu fundamentalistycznego w amerykańskim protestantyzmie (ss. 141-153). Z kolei w rozdziale dwunastym prezentuje postawę zaangażowania społecznego i charytatywnego chrześcijan, która staje się coraz bardziej istotną formą przeżywania wiary dzisiaj. Na podstawie działalności katolickiej Wspólnoty Świętego Idziego Cox udowadnia, że podobnie jak w pierwszych wiekach Kościoła wiara oznacza dzisiaj konkretną postawę życiową. W dwóch kolejnych rozdziałach teolog omawia zjawiska, które jego zdaniem są zwiastunami nadchodzącej epoki Ducha – są to teologia wyzwolenia i ruch zielonoświątkowy. Latinoamerykańska teologia wyzwolenia, której Cox poświęcił wcześniej jedną ze swoich książek (*Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of World Christianity*, New York 1988), jest przedstawiona jako projekt chrześcijaństwa niekierowanego na ubogich i odkrywającego królestwo Boże w kontekście realnych, często trudnych warunków życia. Z kolei pentakostalizm, niezwykle prężnie rozwijający się odłam protestantyzmu, jest dla Coxa dowodem na malejące znaczenie struktur instytucjonalnych, a wzrastającą rolę osobistego doświadczenia wiary. Również wspólnotami zielonoświątkowymi Cox zajmował się wcześniej, choćby pisząc o nich odrębną książkę (*Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Cambridge–Massachusetts 1995). Ostatni rozdział omawianej książki jest podsumowaniem i pogłębieniem dotychczasowych analiz (ss. 213-224). Jest on zatytułowany tak samo, jak cała książka. Cox przedstawia tam wizję przyszłości świata, w której wiara będzie się rozwijać, choć nie w tradycyjnych, a wciąż jeszcze funkcjonujących formach.

Książka Coxa jest interesująca ze względu na odważne intuicje odnośnie do przyszłości wiary chrześcijańskiej w świecie, a także ze względu na bezkompromisowy rozrachunek historii Kościoła i teologii. Począwszy od Nietzschego, który zapowiadał *śmierć Boga*, wielu myślicieli przewidywało nieuchronnie nadchodzący upadek wiary chrześcijańskiej. W nowym świecie, w którym wszelkie problemy mogą być rozwiązywane przez mechanizmy polityczne czy też przez nauki ścisłe, wiara miała całkowicie zniknąć (por. Maxa Webera teza o *odczarowaniu świata*). Cox w swojej młodości również widział nieuchronny kryzys dotychczasowych form przeżywania wiary. W książce *The Secular City* dowodził, że wiara ma szansę przetrwać jako forma osobistego zaangażowania, lecz nie jako siła kształtująca realnie życie społeczeństw. Natomiast w *The Future of Faith* teolog koryguje swoje poglądy. Jego zdaniem przyszłość świata należy do wiary. Trafne wydają się spostrzeżenia Coxa, że o ile upadają pewne dotychczasowe formy jej przeżywania, o tyle sama wiara ma się dobrze i wciąż okazuje swoją siłę w życiu osób i społeczności. Co więcej, w czasie sekularyzacji i pozornego

upadku wiary okazuje się bardzo wyraźnie, czym naprawdę jest i zawsze miała być wiara. Tym, co upada, jest bowiem jedynie wiara społecznie sankcjonowana, która przez wieki niosła wielu ludzi na swoich skrzydłach. Natomiast obecne czasy wymagają osobistej decyzji odnośnie do drogi życia. Tak rozumiana wiara staje dziś przed człowiekiem nie jako banał, lecz jako wielkie wyzwanie. Recenzowana książka pomaga zrozumieć, że wiara chrześcijańska nie może być dziś realizowana inaczej, jak tylko przez całościowy akt pójścia za Jezusem. Ten zaś akt dokonuje się nie w wyizolowany, indywidualistyczny sposób, lecz zawsze we wspólnocie Kościoła.

Swoim radykalizmem Cox niejednokrotnie szokuje, idąc bez wątpienia za daleko w swoich wnioskach i spekulacjach. Krytykując na przykład chrześcijaństwo konstantyńskie jako akcentujące zbyt mocno znaczenie hierarchii, Cox (choć sam jest pastorem) na zasadzie opozycji daje upust skrajnemu antyklerykalizmowi, który jest słabo uzasadniony. Na podstawie tendencyjnie dobranych cytatów z Ojców Kościoła stara się pokazać, że hierarchowie kościelni już od starożytności byli nastawieni władczo i wręcz autorytarnie wobec świeckich chrześcijan (ss. 85-98). Podobnie wydaje się, że w swojej krytyce tradycji dogmatycznej chrześcijaństwa Cox nie posiada do końca przekonujących argumentów. Uzupełniając dawną chrystologię o współczesne spojrzenie, stwierdza, że Jezus ucieleśnia w sobie cel stworzenia i projekt Boga odnośnie do życia człowieka (s. 47). Jednocześnie jednak niepotrzebnie dodaje, że formuła chrystologiczna Soboru Nicejskiego jest całkowicie nieodpowiednia dla ludzi współczesnych. Owszem, należy ją tłumaczyć i rozświetlać w sposób dostosowany do dzisiejszej mentalności, ale to nie znaczy, że sama doktryna soboru jest nieaktualna. Katolickiego czytelnika może także zdziwić zachwyt Coxa nad teologią wyzwolenia. Ostatecznie jej status był i jest dyskusyjny, bo zjawisko to nie tylko rodzi nadzieję i radość, ale także prowadzi do rozruchów, które nie zawsze wydają się do usprawiedliwienia. Pewną trudnością książki Coxa jest również jej strona formalna. Nie jest to pozycja *stricto* naukowa, choć pojawiają się w niej rozważania fachowe. W związku z tą niejednorodnością zachodzi pewna niejasność – w niektórych istotnych kwestiach trudno rozstrzygać, co dokładnie Cox uważa, bo jego nieścisły, popularyzatorski język na to nie pozwala. Tak jest na przykład w przypadku teologii religii. Z książki nie da się *de facto* wywnioskować, czy Cox uznaje obiektywną wyjątkowość chrześcijaństwa i objawienia w Chrystusie, czy też nie.

Książka Harveya Coxa stanowi cenny przyczynek do refleksji z dziedziny teologii wiary. Autor przedstawia zagadnienie wiary w kontekście współczesnej epoki, co przypomina o istotnym postulacie kontekstualności wszelkiej refleksji teologicznej. Pewne skrajne ujęcia *The Future of Faith* mogą wzbudzać sprzeciw, jednak książka bez wątpienia stanowi istotny wkład do debaty na temat miejsca wiary chrześcijańskiej w świecie współczesnym i jego nadchodzącej przyszłości.

Marcin Walczak

SPRAWOZDANIA

Sprawozdanie z posiedzenia Rady Naukowej Instytutu Ekumenicznego im. J.A. Möhlera w Paderborn 2-4 kwietnia 2014 (Tagung des Wissenschaftlichen Beirats des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, Paderborn 2-4 April 2014)

Początki Instytutu Möhlera w Paderborn sięgają roku 1957, kiedy to został erygowany przez niezwykle zasłużonego dla sprawy ekumenizmu ordynariusza Paderborn, kardynała Jaegera. Jest to jedyny w świecie katolickim samodzielny instytut naukowy zajmujący się wyłącznie badaniami nad ekumenizmem. Posiada także jeden z największych na świecie zbiorów bibliotecznych w tej dziedzinie. Co roku wiosną odbywa się trzydniowy zjazd jego Rady Naukowej, która gromadzi kilkudziesięciu wybitnych teologów z całych Niemiec, a także gości z zagranicy (zwłaszcza przedstawiciele Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan). Jest to rodzaj konferencji, gdzie prezentowany jest stan działań ekumenicznych w ostatnim roku nie tylko Instytutu, ale także na obszarze Niemiec i całego Kościoła powszechnego. Podejmuje się tam zawsze szerzej także jakieś konkretne zagadnienie, stanowiące aktualny problem w kontaktach ekumenicznych, a także wytycza nowe kierunki prac Instytutu. Ponadto spotkanie to ma charakter swoistego, elitarnego forum wymiany i daje możliwość nawiązania współpracy pomiędzy teologami-ekumenistami z różnych ośrodków.

Pierwszego dnia po południu konferencję otworzył emerytowany bp Würzburga, prof. P.-W. Scheele, przewodniczący Rady. Następnie wszystkich gości przywitał gospodarz – miejscowy ordynariusz abp H.-J. Becker, jednocześnie prezydent Rady, gdyż to właśnie archidiecezja Paderborn finansuje działanie Instytutu. Omawiając aktualnie ważne w tym roku tematy w życiu Kościoła, wskazał szczególnie dwa istotne zagadnienia: sprawy małżeństwa i rodziny w kontekście zbliżającego się Synodu Biskupów oraz jubileusz 50-lecia Dekretu o ekumenizmie, który w Kościele niemieckim będzie bardzo mocno podkreślony poprzez różne okolicznościowe wydarzenia.

Następnie raport o działaniach w ostatnim roku Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan zaprezentował jej sekretarz, bp dr Brian Farrell z Rzymu. Jako najważniejsze wydarzenie w życiu Kościoła w poprzednim roku wskazał zmianę papieża. Z wdzięcznością wyrażał się o teologicznej głębi i ekumenicznym zaangażowaniu Benedykta XVI. Natomiast papież Franciszek od początku mówi, że nie jest specjalistą w tej dziedzinie, ale ma niezwykłą zdolność spotkania z innymi ludźmi i budowania relacji. Również w adhortacji *Evangelii gaudium* pisał, że wiele możemy uczyć się od innych. Po tym wstępie bp Farrell przeszedł do omawiania relacji z poszczególnymi wyznaniem chrześcijańskimi. We wrześniu odbyło się ważne spotkanie ekumeniczne z prawosławnymi w Serbii. W relacji z prawosławiem potrzeba przełamać pewien impas w dialogu, gdyż

Rosjanie uważają, że eklezjologia J. Zizioulasa, który współprzewodniczy komisji dialogu ze strony prawosławnej, nie jest w pełni ortodoksyjna. Szczególnie trudny jest dialog o prymacie – potrzeba tu nowego języka i cierpliwości. W relacji z Konstantynopolem trwają przygotowania do spotkania patriarchy z papieżem w Jerozolimie. Dobrze rozwijają się kontakty z Kościołami orientalnymi. Tutaj, np. w Indiach, podejmuje się głównie praktyczne sprawy, jak wzajemne używanie kościołów czy małżeństwa mieszane. Wspólnota anglikańska ma nowego arcybiskupa Canterbury, który w czerwcu złoży wizytę papieżowi. Pojawia się nowa głębia w dialogu z anglikanizmem – to zwłaszcza problemy etyczne. Następną część raportu przedstawił ks. prałat dr Matthias Türk, który w Radzie ds. Jedności odpowiada za kontakty z luteranami. Tutaj najważniejszym wydarzeniem jest opublikowany w ubiegłym roku dokument dialogu „Od konfliktu do komunii. Luteransko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku”. Dokument ten w jakiś sposób podsumowuje 50 lat dialogu luteransko-katolickiego i tym, co w nim nowe, jest wspólne przedstawienie przez katolików i luteranów nauki Lutra w najważniejszych zagadnieniach. Została również powołana mieszana grupa liturgiczna, która przygotowuje materiały na okoliczność obchodów 500-lecia Reformacji. Aktualnie podjęty temat dialogu z luteranami to chrzest i wzrost komunii kościelnej. Obecnie szczególnie żywo rozwija się dialog luteransko-katolicki w Finlandii. Prałat Türk podkreślił również, że intensyfikacji dialogu pragną także starokatolicy z Unii Utrechckiej. Dalej do głosu wrócił bp Farrell, który jako główny temat w obecnej fazie dialogu katolicko-reformowanego wskazał związek pomiędzy usprawiedliwieniem a uświęceniem. Zasadniczym problemem dla kontynuacji tego dialogu jest pytanie o reprezentatywność przedstawicieli Kościołów reformowanych, gdyż są one tak silnie podzielone, że nikt nie może mówić za wszystkich. W USA rozwija się ciekawy dialog z Uczniami Chrystusa (Disciples of Christ). Także został opracowany nowy dokument w dialogu z baptystami, gdzie innowacyjnym aspektem jest ich zainteresowanie katolicką teologią maryjną. W dialogu katolicko-pentakostalnym nowym tematem jest prorocтво i tu istnieje pewna trudność, by znaleźć po stronie katolickiej kompetentne osoby, które mogą się podjąć napisania dokumentu na taki temat. Tutaj gość z Rzymu jako znamieny uznał także tytuł jednego z ostatnich dokumentów tego dialogu: „Recepcja jako klucz do postępu ekumenicznego”. Na koniec zwrócił uwagę na ubiegłoroczny dokument studyjny o Kościele komisji Faith and Order, który będzie stanowił bazę nowego dialogu na forum multilateralnym.

Dzień drugi był dniem studyjnym, w całości poświęconym tematowi małżeństwa i rodziny, a dokładniej dyskusji nad ostatnim dokumentem Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD), zatytułowanym: „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland”. Wprowadzenie do tego tematu zaprezentował prof. Wolfgang Thönissen, dyrektor Instytutu Möhlera. Mówca na początku podkreślił, że dokument ten wywołał żywą dys-

kusję wewnątrzprotestancką. Również po stronie katolickiej pojawiło się sporo komentarzy. Niektórzy nawet stawiali pytanie, czy tekst ten nie będzie stanowił pęknięcia w relacjach ekumenicznych. Jednak, jak stwierdził prof. Thönissen, nie można kwestii stosunku do homoseksualizmu stawiać jako centralnego zagadnienia ekumenicznego. Jak dotąd brak jest oficjalnego stanowiska Kościoła katolickiego w Niemczech wobec tego dokumentu. Trzeba jednak pamiętać, że ta publikacja ma status jedynie „Orientierungshilfe”, czyli stanowi rodzaj przewodnika, punktu odniesienia w zagadnieniu, a nie jest jakimś ostatecznym rozstrzygnięciem w nauczaniu kościelnym. Jest tu jednak kilka punktów problematycznych dla relacji ekumenicznych katolicko-ewangelickich. Przede wszystkim dotyczą one interpretacji tekstów biblijnych. Nie chodzi tu jedynie o fragmenty dotyczące współżycia między mężczyznami, ale o tak klasyczny tekst jak opis stworzenia człowieka w Rdz 1,27, który w tych materiałach prezentuje płęć jedynie jako coś akcesoryjnego, co nie stanowi o człowieku. Mamy tu więc elementy ideologii gender. Akcent kładzie się tu na realizację miłości i wierności, ale we wszystkich formach związków. W tradycji katolickiej małżeństwo to instytucja i to z boskiego ustanowienia, w której dokonuje się przekazywanie życia, i tu, jak uznaje prof. Thönissen, leży główny problem tego dokumentu, gdyż dla strony protestanckiej małżeństwo nie jest już taką instytucją. Całe to zagadnienie należy widzieć w szerszej perspektywie antropologicznej, obejmującej również wspólczesne problemy bioetyczne.

Kolejnym mówcą był dr Michael Hardt z Instytutu Möhlera, który przedstawił referat poświęcony małżeństwu i rodzinie w dyspucie ekumenicznej. Zagadnienie to, jak się okazuje bardzo rzadko było podejmowane w dialogach ekumenicznych. W dialogu anglikańsko-katolickim punktem wyjścia jest tu chrzest, który jest ponad kościelnymi podziałami. Tym, co wspólne, jawi się uznanie sakramentalności małżeństwa, choć istnieje różnica w jej rozumieniu, gdyż małżeństwo w anglikanizmie nie jest sakramentem w takim samym znaczeniu jak chrzest i Eucharystia, ale należy do tzw. *five commonly called sacraments*. Wspólnie jednak uznaje się, że porządek stworzenia został tu podniesiony przez Chrystusa do porządku sakramentalnego i małżeństwo jest miejscem realizacji powołania do świętości. Temat małżeństwa pojawia się też marginalnie w dialogu starokatolicko-prawosławnym, gdzie uznaje się nierozzerwalność małżeństwa, ale jednocześnie dopuszcza możliwość ponownego związku. W dialogu katolików z Malankarskim Prawosławnym Kościołem Syryjskim w Indiach istnieją pewne różnice w określaniu przeszkód małżeńskich. Co ważne, przyjęto tu uzgodnienie, że w przypadku małżeństw mieszanych nowożeńcy mogą przy ślubie wspólnie przyjąć komunię św. W dialogu katolicko-luterańskim ciągle istnieje problem małżeństw mieszanych, wynikający głównie z różnic w rozumieniu samego małżeństwa. nierozwiązana jest kwestia łaski związanej z małżeństwem. Prelegent zamknął swoje wystawienie pytaniem: czy w kontekście aktualnej debaty przedsynodalnej Kościoła katolicki nie nadaża za partnerami dialogu ekumenicznego, czy też

jest jedynym, który pozostał wierny Ewangelii? W dyskusji po tym wystąpieniu wielu teologów, na czele z prof. W. Beinertem, wyrażało potrzebę dogmatycznego doprecyzowania sakramentalności małżeństwa, jako warunku wstępnego nie tylko do pogłębienia dialogu ekumenicznego, lecz właśnie nawet bardziej do poszukiwań w rozpoczętym już dyskursie wewnątrzkatolickim, wywołanym przygotowaniem do Synodu Biskupów.

Popołudniowe obrady skoncentrowane były wokół wykładu luterńskiego teologa z Wuppertalu (Bergische Universität), dra Christiana Witta, zatytułowanego: „Reformacja małżeństwa. Lutra teologiczne rozumienie małżeństwa do 1522 roku”. Cezura roku 1522 to moment opublikowania przez Lutra mowy „O życiu małżeńskim” (*Vom ehelichen Leben*), do którego to tekstu głównie nawiązywał mówca. W nauce Lutra o małżeństwie punktem wyjścia jest tekst z Księgi Rodzaju 1,27-28, a co ciekawe, w ogóle nie odnosi on do małżeństwa z fragmentu Ef 5,21-33. Małżeństwo według niego należy do porządku stworzenia i, co więcej, w świetle opisu z Księgi Rodzaju jest nie tyle nakazem Bożym, ile dziełem Bożym. Tylko małżeństwo jest według zamysłu Bożego miejscem realizacji popędu seksualnego. Ale dla Lutra nie sama płodność nadaje wielką wartość małżeństwu, ale wychowanie dzieci w wierze, a co za tym idzie, głoszenie Ewangelii. Odnosząc się do tekstu Mt 19,12, Luter uważał, że tylko niewielu jest powołanych do życia w celibacie, wszyscy inni powinni realizować to, co Bóg złożył w naturze. Tym samym nie widział podstaw do życia zakonnego i głosił, że nie ma lepszego stanu życia niż małżeństwo. Mimo krytyki średniowiecznego systemu kanonicznego, przyjmował jego argumenty w przypadku przeszkód małżeńskich. Widzimy więc, że chociaż Luter często odwołuje się tu do Augustyna, to jednak radykalnie zrywa ze średniowieczną teologią małżeństwa. W dokumencie EKD mamy dość dyskusyjną interpretację nauki Lutra o małżeństwie. W dyskusji po tym wykładzie zwracano uwagę na dwa elementy. Po pierwsze, co z późniejszym Lutrem – czy jego teologia małżeństwa się już nie zmieniła? Tutaj szczególnie ważny był głos o. Augustinusa Sandera OSB z Maria Laach, aktualnie jednego z najlepszych katolickich znawców pism Lutra, który wskazywał takie istotne punkty w późniejszych pismach Ojca Reformacji. Drugi wniosek to przekonanie uczestników, że dalsza dyskusja nad dokumentem EKD pobudzi ekumeniczną debatę na temat definicji małżeństwa.

Ostatni dzień obrad wypełniło sprawozdanie z działalności Instytutu Möhlera za rok 2013, przedstawione przez jego dyrektora prof. Thönissena. Ważnym *novum* w życiu Instytutu było przejście w ubiegłym roku z Regensburga programu stypendialnego Konferencji Episkopatu Niemiec dla studentów prawosławnych. Dotąd prace Instytutu koncentrowały się wokół zagadnień ekumenicznych związanych głównie z protestantyzmem, teraz wydatnie poszerzyło się otwarcie na Kościoły wschodnie. Na rozpoczęcie funkcjonowania w Paderborn Irenäus-Kolleg dla studentów prawosławnych zorganizowano małe sympozjum katolicko-prawosławne. Właśnie podczas sesji w Instytucie Möhlera Rzymskokato-

licko-Luterańska Komisja Dialogu ds. Jedności wypracowała ważny dokument „Od konfliktu do komunii”, opublikowany w 2013 roku, który jest pierwszym wspólnym uzgodnieniem zajmującym się Reformacją jako procesem podziału. Nikt po obu stronach nie zamierza świętować 500-lecia podziału, ale chodzi o opisanie tego, co upamiętniamy i co dzięki dialogowi udało się przezwyciężyć. W końcu września 2014 roku odbędzie się w Erfurcie symposium poświęcone Lutrowi (Luther. Katholizität und Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen), współorganizowane przez Möhler-Institut, które będzie wkładem katolickiej teologii w Niemczech do przygotowań obchodów 500-lecia Reformacji. W dalszej perspektywie, w styczniu 2017 roku, Instytut przygotowuje wraz z Gregorianum symposium w Rzymie „Relektura Lutra. Luter i sakramenty”. Przedstawiciele Instytutu brali udział w grupie dialogu Konferencji Episkopatu Niemiec i niemieckiego Kościoła luterańskiego (VELKD), której aktualnym tematem obrad były zagadnienia poszanowania godności człowieka, a więc szeroka problematyka bioetyczna. Tutaj wspólne stanowisko Kościołów w tej sprawie jest niezwykle ważne wobec nacisków politycznych. W marcu br. odbyła się w Paderborn kolejna tura rozmów z przedstawicielami wolnych Kościołów z Niemiec. Należy tu odnotować niezwykle dobrą atmosferę i współpracę, jaka 20 lat temu była nie do pomyślenia ze względu na uprzedzenia antykatolickie tych wspólnot. Podczas ubiegłorocznego Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w Pusan dr J. Oelde-mann, jako przedstawiciel Instytutu, prezentował najnowszy tom klasycznego już „narzędzia” pracy teologów ekumenistów „Dokumente wachsender Übereinstimmung”, którego jest współredaktorem. Natomiast dr hab. B. Neumann, jako przedstawiciel Instytutu, uczestniczy w dialogu z Kościołem Nowoapostolskim w Niemczech, która to wspólnota próbuje na nowo wyrazić swoją wiarę. Instytut Möhlera wspólnie z Instytutem Liturgicznym w Trier przygotowuje materiały na obchody tegorocznej 50. rocznicy Dekretu o ekumenizmie. Pracownicy Instytutu mieli również swój współudział w publikacji materiałów duszpasterskich „Ökumenisch weiter gehen!”, zawierających impulsy Vaticanum II dla działań ekumenicznych na poziomie parafii. Na zakończenie tego raportu głos zabrał jeszcze dr G. Franke – pracownik naukowy Instytutu, który przedstawił stan prac nad projektem opracowania tez o odpustach Lutra, jaki od 2008 roku Möhler-Institut prowadzi wspólnie z Instytutem Ekumenicznym w Strassburgu. Aktualnie przygotowany jest do druku pierwszy tom opracowania, który będzie zawierał wszystkie dokumenty po łacinie, w niemieckim Lutra i przetłumaczone na współczesny niemiecki. W kolejnych tomach, które zostaną wydane do 2017 roku, znajdują się komentarze do tez Lutra.

Podsumowując obrady, przewodniczący Rady Naukowej, bp Scheele stwierdził, że Instytut Möhlera prowadzi tak aktywną działalność, że trudno mu wyznaczać w tym roku jakieś kolejne nowe zadania.

ks. Jacek Froniewski

