

# TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 7 (2013) nr 2

półrocznik

Towarzystwa Teologów Dogmatyków

**RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”:**

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

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

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

**RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”:**

ks. Wiesław Dąbrowski (S. Eusanio Forc, Italia), ks. Szymon Drzyżdzyk,  
ks. Bogdan Ferdek, o. Dariusz Gardocki SJ, ks. Marek Jagodziński, ks. Jacek  
Kempa, ks. Marian Kowalczyk SAC, ks. Mirosław Kowalczyk, o. Jarosław  
Kupczak, Jana Moricová (Ružomberok), ks. Jarosław Moskałyk, ks. Mieczysław  
Ozorowski, ks. Andrzej Perzyński, ks. Edward Sienkiewicz, ks. Leon  
Siwecki, ks. Henryk Szmulewicz, ks. Włodzimierz Wołyniec

## SPIS TREŚCI

### TWP 7, 2 (2013)

#### ARTYKUŁY

- Ks. Jerzy Szymik, *Religio vera. Rzeczywistość chrześcijaństwa – chrześcijański wymiar rzeczywistości według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI* ..... 5
- Ks. Pablo Blanco Sarto, *Mysł teologiczna Josepha Ratzingera* ..... 23
- Ks. Piotr Liszka CMF, *Interpretacja terminu „psyche” w Piśmie Świętym i w teologii* ..... 45
- Kazimierz Pek MIC, *Maryjność polskich świadków wiary według Piotra Skargi i Jana Pawła II* ..... 63
- Ks. Piotr Roszak, *Dynamika chrystologiczno-partycypacyjna mądrości w świetle „Super Psalmos” św. Tomasza z Akwinu* ..... 79
- Ks. Sławomir Kunka, *Mężczyzna i kobieta obrazem Boga. Płeć a obraz Boży w człowieku* ..... 101
- Sabina Bartoszek, *Sztuka miejscem „hierofanii”* ..... 115
- Tomasz Czura, *Elementy patrylogiczne w teologii Jeana Galota i Brunona Fortego. Zarys patrylogii estetycznej* ..... 125
- Magdalena Józwick, *Hermeneutyka podstawowych pojęć chrystologicznych w teologii Hansa Ursa von Balthasara* ..... 141
- Michał Kosche, *Zarys personalizmu integralnego Wincentego Granata* ... 157
- Sławomir Zatwardnicki, *Pismo Święte czytane w Kościele duszą teologii. Benedykta XVI troska o stan katolickiej egzegezy* ..... 173

RECENZJE

Granatowa trylogia: ks. Zdzisław Janiec, ks. Tomasz Lisiecki, Halina Irena Szumił, <i>Na szlakach wiary ze służą Bożym</i> ks. Wincentym Granatem. <i>Czytanki majowe; Sprawiedliwy z wiary</i> <i>żyć będzie. Ks. Wincenty Granat – świadek wiary.</i> <i>Materiały z sesji poświęconej Słudze Bożemu w 33. rocznicę śmierci.</i> <i>Sandomierz, 11 grudnia 2012 roku</i> , red. ks. Zdzisław Janiec; Halina Irena Szumił, <i>Człowiek wiary. Sługa Boży ks. Wincenty Granat</i> (Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv) . . . . .	189
Mieczysław Ozorowski, <i>Hipacego Pocięja podstawy unickiej</i> <i>teologii pozytywno-polemicznej</i> (ks. Krzysztof Gózdź) . . . . .	193
Dariusz Klejnowski-Różycki, <i>Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe</i> <i>pojęć trynitarnych</i> (ks. Krzysztof Gózdź) . . . . .	197
Wolfgang Thönissen, <i>Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter.</i> <i>Schlüsselthemen des Zweiten Vaticanums</i> (ks. Jacek Froniewski) . . . . .	203

Ks. Jerzy Szymik\*  
UŚ Katowice

*RELIGIO VERA.*  
RZECZYWISTOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA –  
CHRZEŚCIJAŃSKI WYMIAR RZECZYWISTOŚCI  
WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

Być chrześcijaninem – co to właściwie znaczy? Czym jest chrześcijaństwo w swej najgłębszej istocie? Co teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI wnosi do rozumienia *christiano* i *christianitas* – pojęć, rzeczywistości, egzystencjalnej głębi? Promienie odpowiedzi na wszystkie te pytania schodzą się w jeden punkt, w jedno centrum, którym jest On – Jezus Chrystus, Przebity, z którego oglądu (okiem ciała, rozumu, serca, woli, wiary) wynika wszystko, wszelkie rozumienie, wszelka nowość, wszelka istota rzeczy: chrześcijaństwa i życia jako takiego.

## STAĆ SIĘ CHRZEŚCIJANINEM

### JĘZYKI OGNIĄ – NOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA

Cała prechrystologiczna historia Zbawienia – za Starym Przymierzem jako jej teologalną kulminacją – zmierza do wspólnoty między Bogiem a Jego ludem. Ale pojęcia „*chaburah* – *communio* – nie użyto jednak nigdzie [w Starym Testamencie – J.Sz.], aby określić stosunek Boga i człowieka; służy ono wyłącznie [w Starym Testamencie – J.Sz.] do tego, aby wyrazić międzyludzkie związki”, wyjaśnia Ratzinger w kilku miejscach swoich chrystologicznych pism<sup>1</sup>. Pomiedzy starotestamentalnym Jahwe i człowiekiem nie ma (jeszcze) *communio* – transcendencja Stwórcy pozostaje nienaruszalna, a najgłębszą więź Boga i człowieka określa słowo *berith* (przymierze), którego nie wolno rozumieć „partnersko”, gdyż zakłada

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

<sup>1</sup> *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1994 [dalej: TJCh], s. 80; *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005<sup>2</sup> [dalej: ChiJK], s. 110-111. Jeśli nie podano inaczej, przytoczone w przypisach publikacje są autorstwa J. Ratzingera/Benedykta XVI.

ono stały, nieprzekraczalny dystans uczestników przymierza oraz wzniosłość Boga, pewien rodzaj trwałej Jego „przewagi” w tej relacji<sup>2</sup>.

Dopiero Wcielenie wychodzi poza granice Starego Testamentu: przejmuje w całości jego spuściznę, ale poszerza go o dotąd niesłychane – o komunie Boga i człowieka. Ono samo jest ową komunie, dokonane przez samego Boga. Jezus Chrystus – a z Nim jego dzieło, czyli chrześcijaństwo – jest radykalnym przełomem i absolutną nowością w kwestii teandrycznej komunii: „Stary Testament nie zna »komunii« (*chaburah, κοινωνία*) pomiędzy Bogiem i człowiekiem – Nowy Testament jest tą komunie w Osobie i poprzez Jezusa Chrystusa”<sup>3</sup>.

I tak pojęcie „komunia” objaśnia samo centrum chrześcijaństwa, odnosi się do jego istoty. I stąd odpowiedź na pytanie o prawdę chrześcijaństwa nie może abstrahować od komunii bosko-ludzkiej, a – z drugiej strony – podstawowych źródeł komunii (chrześcijańskiej, kościelnej) należy szukać w chrystologii. *Schauen auf den Durchbohrten*<sup>4</sup>, patrzeć na Przebitego (Ap 1,7), z całą patrzenia tego treścią: kontemplatywną i hermeneutyczną, racjonalną i mistyczną. Bowiem to Wcielony „jest sam w sobie komunie Boga z ludźmi, a najgłębszy rdzeń chrześcijańskości sprowadza się do uczestnictwa w misterium Wcielenia”<sup>5</sup>. Raz jeszcze: chrześcijaństwo jest komunie z Bogiem w Osobie i poprzez Jezusa Chrystusa, w Nim daną, w Nim odkrytą, w Nim realizowaną. Istnieje znak równości między komunie i chrześcijaństwem. Ten znak jest prawdą z mocy Chrystusa, z Jego Osoby i Dzieła. On go kreśli.

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI ów radykalny przełom, jaki wniosło chrześcijaństwo w historię zbawienia, czyli w dzieje relacji Boga z ludźmi, wyraził za pomocą wspaniałego obrazu zaczerpniętego z pism św. Jana Złotoustego. Chryzostom w jednej ze swoich mów analizuje wydarzenie w Listrze, gdzie Paweł i Barnaba uzdrowili kalekę, na skutek czego pogański tłum wziął ich za Zeusa i Hermesa, ci zaś rozdarli szaty na znak oburzenia i krzyczeli: „My także jesteśmy ludźmi, podobnie jak wy podlegamy cierpieniom” (Dz 14,15; por. Dz 14,8-28). Tak, to prawda, zauważa Chryzostom: byli oni ludźmi jak inni. Ale jednak inaczej niż pozostali, „bo ich ludzkiej naturze dodano języki ognia”<sup>6</sup>.

Komentarz Ratzingera do tej kapitalnej frazy Złotoustego: „To właśnie jest istotą chrześcijaństwa: do jego ludzkiej egzystencji dochodzi język ognia [...]. Duch Święty stał się jego duchem, jego językiem ognia”<sup>7</sup>. Oto istota sprawy chrześcijańskiej komunii: jedność Boskiego z ludzkim...

<sup>2</sup> TJCh, s. 80-81.

<sup>3</sup> TJCh, s. 81; ChiJK, s. 11.

<sup>4</sup> *Patrząc na Przebitego* (tytuł książki – polska wersja podstawowa tłumaczenia: *Tajemnica Jezusa Chrystusa*).

<sup>5</sup> ChiJK, s. 113-114.

<sup>6</sup> *Obrazy nadziei. Wędrowki przez rok kościelny*, tłum. K. Wójtowicz, Poznań 1998 [dalej: ON], s. 64.

<sup>7</sup> Tamże, s. 64.

Stać się chrześcijaninem znaczy przyjąć dar owego „dodania”, zostać włączonym w ten nowy początek<sup>8</sup>, w nową „inność” (Chryzostom) bycia człowiekiem, w komunię z Bogiem. Stać się chrześcijaninem to być człowiekiem przenikniętym do samych trzewi swego bytu ogniem Ducha. Oto *specificum christianitatis*. Chrzeszt zaś jest tym właśnie: wejściem w przygotowaną przez Boga odpowiedź<sup>9</sup> na pytanie o istotę bycia człowiekiem i chrześcijaninem, w nowość i w „dodanie”, w samo serce teandrycznej komunii.

Oczywiście: *koinonia* ta, chrześcijańska – Boga i człowieka – zachowuje geniusz religijnej intuicji Starego Testamentu, nieutralny rys tamtej „wzniosłości” przymierza, *berith*. Jest po chrześcijańsku nowa i jedyna w swoim rodzaju, żarliwie bliska i serdeczna, serdecznością najbliższą i nie do podważenia ani anulacji: serdecznością przelanej przez Chrystusa krwi. Ale nie staje się liberalnym partnerstwem równych; Bóg jest Bogiem, człowiek – człowiekiem. I to Bóg szuka człowieka w zakamarkach ludzkiego losu, Bóg, którego nikt nie jest w stanie odkryć, zaskoczyć, osiąść – nawet ktoś najczystszy. To Bóg „kroczy za człowiekiem i wchodzi z nim w kontakt”<sup>10</sup>. Człowiek odpowiada w całej swej wolności. Bóg jest pierwszy, niedościgniony w miłości, On działa, On jest tym, który daje zbawienie – On wchodzi w komunię. Chrześcijaństwo nie jest – pierwszorzędnie – „znajdowaniem prawdy [! – J.Sz.], lecz działaniem samego Boga, które tworzy historię”<sup>11</sup>. Decydującą sprawą fundującą komunię nie są własne przeżycia religijne, lecz głos Boga<sup>12</sup>. Ratzinger jest w tej kwestii (jak w każdej innej) wyrazisty i cudownie jednoznaczny:

[...] ostatecznie wszyscy, którzy wierzą w ten głos, są w takiej samej sytuacji: każdy jest powołany w ten sam sposób. Podczas gdy w religiach mistycznych mistyk jest „z pierwszej ręki”, a wierzący „z drugiej”, to „pierwszą ręką” jest tutaj jedynie sam Bóg. Ludzie są bez wyjątku drugorzędni, są tymi, którzy słuchają Bożego wezwania<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> *Maryja w tajemnicy Kościoła* [współautor H.U. von Balthasar], tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 81.

<sup>9</sup> *W czas Bożego Narodzenia*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2001, s. 73.

<sup>10</sup> *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004 [dalej: WPT], s. 35.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> „Wnikliwie dostrzegł to Jean Daniélou (*Vom Geheimnis der Geschichte*, tłum. P. Henrici, Ostfildern 1995, s. 133 n.): »Małe dziecko lub przytłoczony pracą robotnik, jeśli wierzą, są więksi niż najwspanialszi asceci. Guardini powiedział kiedyś: ‘Nie jesteśmy żadnymi wybitnymi osobistościami religijnymi, lecz sługami Słowa’. Sam Chrystus mówił, o św. Janie Chrzcicielu, że ‘między narodzonymi z niewiast nie ma większego od Jana. Lecz najmniejszy w królestwie Bożym większy jest niż on’ (Łk 7,28). Możliwe, że jest wiele wybitnych postaci religijnych na świecie, również poza światem chrześcijańskim, istnieje nawet wielkie prawdopodobieństwo, że poza światem chrześcijańskim znajdują się największe osobistości religijne, lecz nie ma to większego znaczenia; tym, co się liczy, jest posłuszeństwo słowu Chrystusa«” (WPT, s. 35-36).

<sup>13</sup> WPT, s. 36.

Dzięki temu nie ma lepszych i gorszych. Ludzie nie są równi Bogu i dzięki temu są równi między sobą: każdej i każdemu Bóg proponuje tę samą zbawczą *communio*.

#### CHRZEŚCIJANIN – CZŁOWIEK EK-STATYCZNY

Stąd, z tych historiozbawczych „faktów” i odpowiadających im hermeneutycznych „aktów”, wynikają najważniejsze aspekty tego, co istotnie chrześcijańskie i komunijne, a co Joseph Ratzinger/Benedykt XVI z niebywałą pastoralną wrażliwością sytuuje nieodmiennie na pograniczu systematyki, kerygmatu i duchowości. Ta ostatnia jest w jego ujęciu prawie zawsze teologią życia codziennego. To znaczy takim sposobem uprawiania teologii, takim kształtem myślenia w przestrzeni wiary, z którego to sposobu i kształtu da się żyć – w najprostszym i najbardziej realnym sensie tego zwrotu. Autorowi *O sensie bycia chrześcijaninem* chodzi w każdym wypadku o taką teologiczną teorię, która stanowiłaby zarazem stelaż chrześcijańskiej duchowości, a ta z kolei służyłaby praktyce życia; byłaby fundamentem sensu, „paliwem” woli (życia), światłem dla wyborów i decyzji, przewodnikiem w tym, co nieznane bądź mroczne, pociechą i siłą w cierpieniu.

W tym więc duchu (w duchu tak rozumianej teologii-duchowości) Joseph Ratzinger/Benedykt XVI stawia podstawową dla rozważanej tu kwestii tezę: doświadczenie chrześcijańskie jest doświadczeniem *par excellence* komunijnym. Człowiek – jako taki, ze swej istoty (stworzonej!) – środek grawitacji (miejsce swego ontycznego i egzystencjalnego zakotwiczenia) własnego „ja” znajduje nie w sobie samym, lecz poza sobą<sup>14</sup>. Być chrześcijaninem to uznać tę prawdę i wyciągnąć z niej praktyczne (życiowe – po prostu) konsekwencje. Inaczej: jako ludzie jesteśmy ek-statyczni *ex definitione* (ze swej stworzonej istoty – podkreślmy raz jeszcze najgłębszą tego przyczynę). Chrześcijaństwo wychodzi z tej wspólnej wszystkim głębi doświadczenia bycia człowiekiem, jest jej uznaniem i traktuje ekstazę – oderwanie się od siebie, wyjście z siebie – za podstawową duchową postać chrześcijańskiej egzystencji<sup>15</sup>. „Doświadczenie chrześcijańskie dokonuje się w codziennym doświadczeniu wspólnotowym”<sup>16</sup>, podkreśla Ratzinger jednoznacznie komunijny rys chrześcijańskiej duchowości (najkonkretniejszej, „codziennej”), a jako Benedykt XVI określa to jeszcze mocniej, przenikliwie i napominająco (z wyraźnie antysekularyzacyjnym ostrzem tej polemicznej wypowiedzi):

Fenomen sekularyzacji, który nie przypadkiem ma cechy zdecydowanie indywidualistyczne, osiąga swoje zgubne skutki nade wszystko wśród ludzi, którzy się izolują,

---

<sup>14</sup> *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009 [dalej: FZCh], s. 231.

<sup>15</sup> FZCh, s. 230.

<sup>16</sup> FZCh, s. 471.



mając nikły zmysł przynależności. Chrześcijaństwo od samego początku zakładało jednocześnie się, tworzenie sieci więzi ciągle ożywianych słuchaniem słowa i celebracją Eucharystii, ożywianych przez Ducha Świętego<sup>17</sup>.

Być chrześcijaninem „oznacza zawsze i przede wszystkim porzucenie egoizmu kogoś, kto żyje tylko dla siebie, a przyjęcie postawy bycia dla siebie nawzajem”<sup>18</sup>. To jest z Boga, że źródła: Bóg taki jest i chce przychodzić do ludzi przez ludzi, pragnie, by wszyscy żyli dla siebie nawzajem. Bóg „nie oświeca swoim płynącym z góry światłem tylko pojedynczego człowieka, tak że wiara i religia rozgrywałyby się między jednostką a Bogiem”<sup>19</sup> (prawdopodobnie, wówczas, zazdrośnie byłyby strzeżone...). W naszą wzajemną służbę Bóg wpisuje sens historii – i tak go, tym sposobem, buduje. Stąd podstawowy ruch chrześcijaństwa – wewnętrzny i zewnętrzny – jest ruchem miłości, przez który uczestniczymy w stwórczej i zbawczej miłości Boga<sup>20</sup>. Bez tej ekstazy, bez zgody na „zewnątrzność” własnego środka ciężkości, a mówiąc językiem Ewangelii – bez wyrzekania się siebie samego (Mk 8,31-9,1; Mt 16,21-28; Łk 9,22-27), człowiek nie odnajdzie siebie – prawdy o sobie, sensu, spełnienia.

A tylko komunია z Innym jest znalezieniem siebie. Chrześcijaństwo doprecyzowuje: komunია z Chrystusem, owa oś życia, decydująca o naszej wspólnocie tak z Bogiem, jak z ludźmi – jedność w miłości<sup>21</sup>. W tym sensie chrześcijaństwo pojmowane i przeżywane pierwszorzędnie chrystocentrycznie, jako wspólnota człowieka (ludzi) z Jezusem Chrystusem, jest zarazem – jak uczyli Ignacy z Antiochii i Tertulian – pierwszorzędnym dobrem dla człowieka (ludzi), „spiskiem” (aluzja do zarzutów starożytnych przeciwników chrześcijaństwa) na rzecz dobra, dla dobra, które człowiek winien jest Bogu, ludziom, sobie. Ojcowie wykorzystywali tu grę słów, jaka jest możliwa między *christos* a *chrestos*, dowodząc, że „imię chrześcijan oznacza wspólnotę z Chrystusem, ale właśnie przez gotowość wzięcia na siebie męczeństwa [w obu znaczeniach: świadectwa i męczeństwa – J.Sz.] dobra”<sup>22</sup>.

Słowo *martyria* nie pojawia się tu przypadkowo: komunია za cenę ekstazy jest czymś dobrym i bolesnym zarazem. Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa tę „dobrą boleść” (czy też „bolesne dobro”) i reprezentuje, i wyraża w niemożliwej do przewyższenia bosko-ludzkiej esencji. Tak rzecz oświeśla Ratzinger, nawiązując do jednej z najważniejszych biblijnych figur Chrystusa – odrzuconego kamie-

---

<sup>17</sup> Adhortacja *Sacramentum caritatis* (22.02.2007), nr 76.

<sup>18</sup> *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006 [dalej: OSBCh], s. 56.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> OSBCh, s. 57.

<sup>21</sup> *Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze średniowiecza*, „L'Osservatore Romano” [Poznań] 2011, s. 16, 22.

<sup>22</sup> *Podstawy moralności chrześcijańskiej* [współautorzy: H. Schürmann, H.U. von Balthasar], tłum. E. Adamiak, Poznań 1999 [dalej: PMCh], s. 44.

nia, który stał się głowicą węgła: „stać się chrześcijaninem znaczy tyle, co stać się elementem budowli wznoszonej na odrzuconym kamieniu. [...] Chrześcijanie wiedzą, że buduje ją sam Bóg i że w nich, którzy zaufali odrzuconemu kamieniowi, spełnia się odwieczny sen o mieszkaniu Boga – że to oni sami są świątynią”<sup>23</sup>.

Tym samym chrześcijańska komunია jest syntezą: Boskiego z ludzkim, krzyża z Wielkanocą, odsłaniając (i zarazem ją chroniąc) prawdę o najgłębszej istocie człowieka, która jest również syntezą – personalizacji (indywidualizacji) i uniwersalizacji, syntezą, której punktem wyjścia i stałym centrum nowej historii jest Jezus Chrystus, w którym wiara widzi ostatniego Człowieka (nowego Adama)<sup>24</sup>. Życ z relacji z tym właśnie „stałym centrum” (chrześcijanin: moje Centrum jest poza mną), żyć tą relacją – oto istota chrześcijańskiego wymiaru komunii.

#### UWIERZYĆ – DAĆ SOBIE UMYĆ NOGI

W każdym razie sprawa z człowiekiem musi iść – jeśli ma iść w dobrą stronę – w stronę pokornej zgody na zależność, w stronę kenotyczną, w stronę przyjmowania istnienia od Innego, Istniejącego. Wtedy tylko możliwa jest *communio* z Bogiem, która jest niczym woda dla ryby, prastarego skądinąd symbolu chrześcijaństwa: komunია z Bogiem jest naturalnym środowiskiem życia człowieka. A możliwa jedynie wówczas jest ona dlatego, bo taka jest wewnętrzna logika Stwórcy człowieka, Boga, logika Trójcy: być z wzajemnej miłości, dającej i przyjmującej, mieć taką właśnie naturę – miłość; być miłością.

Dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI najwymowniejszym biblijnym obrazem tej kwestii, samą jej kwintesencją, jest scena umycia nóg w wielkoczwartkowym Wieczerniku. Wydarzenie to, samo w sobie, zawiera i odzwierciedla to, co autor *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* zwykł nazywać „wewnętrzną strukturą chrześcijaństwa”<sup>25</sup> – chrystologiczne centrum, nierozzerwalne połączenie miłości trynitarniej i miłości braterskiej (druga włączona w pierwszą), „nowe przykazanie” (w Janowym sensie): „Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wyście powinni sobie nawzajem umywać nogi” (J 13,14). Scena ta jest tak kluczowa, że stanowi biblijne tworzywo dla podstawowej obrazowej definicji bycia chrześcijaninem, jaką wypracował Josepha Ratzinger/Benedykt XVI: „być chrześcijaninem oznacza dać sobie umyć nogi albo – innymi słowy: uwierzyć”<sup>26</sup>.

Na szczególne podkreślenie i uwagę zasługuje owo synonimiczne połączenie dwóch aktów decydujących dla chrześcijańskiej tożsamości: wiary w Chrystusa

<sup>23</sup> *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 127.

<sup>24</sup> FZCh, s. 208.

<sup>25</sup> ChiJK, s. 59.

<sup>26</sup> ChiJK, s. 60.

i zgody na to, by umył nam nogi. Rozumiemy, że są to akty tożsame, że są tym samym, zawierają tę samą – istotną dla bycia chrześcijaninem – rzeczywistość.

Ludzkim życiem i całą wszechrzeczywistością rządzi bowiem od-Boska logika daru i jego przyjęcia. Zbawienie świata nie pochodzi od człowieka: nie w naszej mocy umywanie własnych nóg... Jak wiele kosztuje ta konstatacja i życie według niej, rozumiemy z początkowej, surowej odmowy Szymona Piotra: „Nie, nigdy mi nie będziesz nóg umywał”, której hardość przełamuje dopiero Jezusowe „Jeśli cię nie umyję, nie będziesz miał udziału ze Mną” (J 13,8). Człowiek musi (!) pozwolić, by zbawienie zostało mu podarowane i tylko jako dar niewymuszony (!), dar miłości, może je w całej tego prostocie (daru i swojej) – przyjąć<sup>27</sup>. Jedynym prawdziwie koniecznym i niezbędnym warunkiem zbawienia jest wolne „tak”, powiedziane miłości Bożej. Chrześcijaństwo jest właśnie tą odpowiedzią, która stała się możliwa w Jezusie<sup>28</sup> – w Nim przełamała hardość ludzkiego grzechu, barierę winy.

I – w tym dokładnie sensie, w logice konieczności przyjęcia daru – tylko człowiek, który pozwala się obdarować, może stać się sobą<sup>29</sup>. To znaczy odzyskać swoją tożsamość – w teandrycznej komunii. Zgoda na obmywanie naszych stóp jest w gruncie rzeczy jedyną i stałą potrzebą; potrzebujemy łaski ciągłego nawrócenia<sup>30</sup> – żeby być sobą dzięki Innemu. Ale – trzeba to z całą mocą podkreślić – nie chodzi tu o „wyczyn moralny”; czystość – skutek obmycia – jest darem, darem wspólnoty z Chrystusem i życia w Nim. To służebna miłość Jezusa wyzwala nas z naszej pychy i czyni nas „czystymi”: zdolnymi przyjąć Boga, żyć w komunii z Nim. Komunii chrześcijańskiej właśnie, czyli zapośredniczonej w Chrystusie. To wyraża gest umycia nóg<sup>31</sup>.

„Wszystko dać i wszystko otrzymać – nie jest sprzecznością, lecz uzupełnieniem”<sup>32</sup>, wręcz regułą życia po chrześcijańsku rozumianego i przeżywanego. W końcu wszystko jest łaską, powtórzmy za Bernanos; wszystko, co największe i decydujące dla ludzkiego losu: Bóg i Kościół, życie i miłość, drugi człowiek. To wszystko i więcej jeszcze, można jedynie otrzymać – za darmo, w wolności przyjęcia<sup>33</sup>.

---

<sup>27</sup> *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 20063 [dalej: WwCh], s. 291.

<sup>28</sup> ChiJK, s. 59.

<sup>29</sup> WwCh, s. 271.

<sup>30</sup> *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 245.

<sup>31</sup> *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011 [dalej: JNpol II], s. 65-87.

<sup>32</sup> *Studzy waszej radości. Chrześcijaństwo, apostołstwo, kapłaństwo*, tłum. T. Jaeschke, K. Wójtowicz, Wrocław 1990, s. 60.

<sup>33</sup> *Por. Kościół – ekumenizm – polityka*, red. i tłum. L. Balter i in., Poznań–Warszawa 1990, s. 19, 21.

## ISTOTA CHRZEŚCIJAŃSTWA – SIEDEM ODPOWIEDZI RATZINGERA

We *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*, w dodatku do części chrystologicznej, ekskursie noszącym tytuł „Struktury chrześcijaństwa”, Ratzinger szkicuje „spojzrenie całościowe” na to, „co istotne dla chrześcijaństwa”<sup>34</sup>. Próbuje on w tym niewielkim objętościowo (30 stron), ale niezwykle gęstym i profetycznym tekście<sup>35</sup> odpowiedzieć na pytania, „co to znaczy właściwie być chrześcijaninem?” oraz „jaka jest istota decyzji przyjęcia wiary?”<sup>36</sup> I czyni to w horyzoncie nowoczesności (pod kątem „zagadnień stawianych wprost przez ludzi współczesnych”, jak pisze<sup>37</sup>), ale przede wszystkim w perspektywie ponadczasowej – najgłębszej, najbardziej wewnętrznej prawdy rzeczywistości: teandrycznej komunii.

Jest to niewątpliwie jedna z pereł jego twórczości, a też szerzej – dorobku posoborowej teologii drugiej połowy XX wieku. Joseph Ratzinger, którego jeszcze w latach 50. ubiegłego wieku okrzyknięto w Niemczech „cudownym dzieckiem teologii”<sup>38</sup> (był przez czas jakiś najmłodszym profesorem teologii w świecie), potrzebował dekady (jakże naukowo bogatej: praca na Soborze Watykańskim II, współpraca z kardynałem Fringsem, dwadzieścia kilka semestrów na uczelniach Fryzycji, Bonn, Monastyru i Tybingi, liczne publikacje), by w wieku 42 lat (jesienią 1969 roku) taką syntezę zasadniczych „struktur chrześcijaństwa” stworzyć i opisać. Udziela w niej siedmiu odpowiedzi na pytanie o istotę chrześcijaństwa. Wszystkie one, systematyczne w swym rdzeniu, mają wyraźnie egzystencjalno-pastoralny profil oraz maksymalnie skondensowaną formę literacką (kształt zasad). I są następujące:

### 1. JEDNOSTKA I CAŁOŚĆ

Człowiek jest istotą, która istnieje i może istnieć tylko jako pochodząca od kogoś drugiego. Jak pisał w 1830 roku Johann Adam Möhler, wielki teolog

<sup>34</sup> WwCh, s. 254.

<sup>35</sup> WwCh, s. 253-283.

<sup>36</sup> WwCh, s. 254. Odpowiedzi Ratzingera są autorskie, ale tak jak autorska bywa najlepsza teologia: nigdy nie karmi odbiorcy „własną gadaniną zamiast słowa Bożego” (WwCh, s. 254). „Tam jednak, gdzie w ostatnich czasach zaczynają się takie pytania pojawiać na większą skalę, zdarza się, że przedstawia się chrześcijaństwo za pomocą pięknie brzmiących ogólników, by się przypodobać współczesnym (por. 2 Tm 4,3); ogólniki te jednak nie zawierają posilnego ziarna wiary, chociaż roszczą sobie do tego pretensje. Teologia nie spełnia swego zadania, gdy z zadowoleniem obraca się dookoła siebie i własnej uczoności; mija się jednak jeszcze bardziej ze swym powołaniem, gdy nauki »według własnych pożądań« wynajduje (2 Tm 4,3) i przez to podaje kamienie zamiast chleba: swą własną gadaniną zamiast słowa Bożego” (WwCh, s. 254).

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> G. Ratzinger, *Mój brat Papież*, spisał M. Hasemann, tłum. K. Markiewicz, Kraków 2012, s. 219, 225.

z Tybingi: „Człowiek jako istota całkowicie zależna nie może stać się sobą sam przez się, chociaż także nie bez własnego udziału staje się sobą”. Współczesny mu monachijski filozof Franz von Baader wyraża to jeszcze dobitniej, antykartezjańsko: nie samoświadomość, ale bycie poznany jest decydujące dla człowieka i bycia człowiekiem. Nie *cogito ergo sum*, ale *cogitor ergo sum* – jest fundamentem ludzkiego bytu, egzystencji i poznania. I właśnie z tak pojętym człowiekiem ma „do czynienia” chrześcijaństwo, taka leży u jego (chrześcijaństwa) podstaw antropologia. Czyli: być chrześcijaninem jest „źródło” (w powyższym sensie) charyzmatem nie indywidualnym, lecz społecznym – komunijność jest tu konieczna w sensie istotnym, dosłownym.

Ale (tu zasada ta winna zostać zrównoważona mądrością kontrapunktu) ze względu na to odniesienie do drugiego, drugich, całości – „chrześcijaństwo żyje dzięki każdej jednostce i dla każdej jednostki, bo tylko poprzez jednostki [!!! – J.Sz.] może się dokonywać przemiana historii, przełamywanie dyktatury środowiska”. Dlatego w chrześcijaństwie wszystko zawisło ostatecznie na jednostce – Jezusie z Nazaretu – który przewyciężył potęgę anonimowego kolektywu, owego niszczącego „tak się robi”. „Jednostka jest zbawieniem całości, całość otrzymuje zbawienie tylko od jednego człowieka, który jest nim prawdziwie, przez co przestaje istnieć tylko dla siebie – tu wracamy do całości.

I tak oto spotykają się w chrześcijaństwie – nierozzerwalnie – chrystologia, eklezjologia, personalizm. Chrześcijaństwo wychodzi z zasady „cielesności” (historyczności), ale jest zrozumiałe jedynie na płaszczyźnie całości (a nie indywidualizmu) i na niej jest ono tylko sensowne, ale też właśnie dlatego (dla sensowności całości) przyjąć ono musi i faktycznie przyjmuje zasadę „jednostki” – co jest jego „zgorzeniem”, ale też objawieniem jego wewnętrznej rozumności.

Czyli: ani liberalny indywidualizm, ani apersonalny kolektywizm. *Persona* i *communio* wzajemnie się warunkują i spotykają we „wspólnocie osób”<sup>39</sup>.

## 2. ZASADA „DLA”

Zasada ta wyraża główne prawo (logikę) chrześcijańskiej egzystencji i zespała w nierozdzielną jedność uwielbienie Boga i braterstwo z ludźmi. Na wzór rozwartych ramion Ukrzyżowanego, które „są wyrazem uwielbienia właśnie dlatego, że wyrażają pełne oddanie się ludziom, że są gestem objęcia, pełnego, bezkompromisowego braterstwa”. Właśnie dlatego – oto istota sprawy.

Być chrześcijaninem znaczy więc przejść od bytowania dla siebie samego do bytowania dla drugich. Jest to droga typowo chrześcijańskiego *exodusu* (wyjścia; jego biblijnego paradygmatu: z ziemi niewoli do obiecaniej). Ale to, co „typowo chrześcijańskie”, nie jest nigdy ani wewnętrznie, ani istotowo obce logice świata stworzonego bądź sprzeczne z nią. W całym kosmosie obowiązuje prawo, że

---

<sup>39</sup> WwCh, s. 255-262.

przez śmierć, przez zatracenie siebie, powstaje życie; świat żyje przez ofiarę, z ofiary, z jakiegoś najbardziej fundamentalnego „dla”. Żyje logiką ziarna pszenicy obumierającego dla plonu (J 12,24). Oto podstawowa zasada życia chrześcijańskiego, które jest „dla” – przyjmowaniem od drugiego i daniem (się) drugiemu<sup>40</sup>.

### 3. PRAWO ANONIMOWOŚCI

Jest to konsekwencja zasady „dla”. Bóg, Ten, który jest Pierwszy, Alfa wszechświata i jego Stwórca, ukazuje się jako Omega, ostatnia litera w alfabecie dzieła stworzenia, jako „najmniejsze w nim stworzenie” – *sub contrario, incognito*, w ukryciu. A wraz z Nim to, co w świecie i życiu największe, najważniejsze, najświętsze, czyni tak samo, naśladując Stwórcę i Boga. W Jezusie Chrystusie prawo to osiąga apogeum i zarazem krystaliczną czystość: Bóg jest Tym, który jest zupełnie inny, niewidzialny, niepoznawalny. Dyskretny, ukryty za zasłoną „słabości”.

Bóg objawia się więc dwojako. Po pierwsze: w potędze kosmicznej wszechświata – w jego duchowej strukturze przebłyskuje stwórcza pramyśl i jej skuteczna myśl. Po drugie: w znaku małości, która mierzona w skali „kosmiczno-ilościowej” nie ma żadnego znaczenia i jest (prawie) niczym. Właśnie ten znak, przez to, że bardziej Boga ukrywa, ukazuje Go w tym, co dla niego najistotniejsze... Dla chrześcijańskiego wymiaru rzeczywistości szczególnie znamienity jest w perspektywie „znaku małości” ciąg Ziemia→Izrael→Nazaret→Krzyż→Kościół, w którym – jak się wydaje – Bóg coraz bardziej zanika. I właśnie przez to coraz bardziej się objawia.

Ziemia – pyłek w kosmosie; Izrael – nic wśród potęg świata; Nazaret – prowincjonalne zero w Izraelu; i tak dalej... Bo małe jest uprzywilejowanym znakiem Boga, „ujawniającym to, co całkowicie inne i co wbrew naszym oczekiwaniom okazuje się raz jeszcze zupełnie niepoznawalne”... Gdzieś z tego korzenia, z odkrycia/rozumienia tego teo-logicznego fenomenu, wyrasta ewangeliczna mądrość, z jej widzeniem świata „nie tak, jak widzi świat”; także tu zdaje się mieć źródło antyboski opór wszelkiej pychy, rozdrażnionej tą najgłębiej sobie obcą logiką... Ale „nic” jest wszystkim, gdyż być „dla” jest istotą Boga<sup>41</sup>.

### 4. PRAWO NADMIARU

W etycznej wizji Nowego Testamentu, a co za tym idzie – i chrześcijaństwa – istnieje pozornie nieprzewyciężalne napięcie między łaską a etosem, absolutnością przebaczenia a absolutnością wymagań moralnych, całkowitym obda-

---

<sup>40</sup> WwCh, s. 262-266.

<sup>41</sup> WwCh, s. 266-268.

rowaniem a żądaniem całkowitego oddania siebie, aż do owego niesłychanego, „niemożliwego” roszczenia-nakazu: „bądźcie więc wy doskonali jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). Łącznikiem wśród tych biegunów, rozwarłych zdawałoby się, poza ludzkie możliwości, jest nowotestamentalne pojęcie „nadmiar” (περίσσευμα).

Wszelka ludzka sprawiedliwość jest niewystarczająca. Człowiek, nawet w swej pozornej sprawiedliwości, wplątany jest w niesprawiedliwość świata; wszyscy stoją w powszechnym półmroku. Królestwo Boże musiałoby pozostać złudną utopią, gdyby miało zależeć od ludzkiej sprawiedliwości i dobrej woli człowieczej. Dlatego chrześcijaństwo wie i rozumie, że człowiek staje się sobą wtedy jedynie, kiedy pozwala się obdarować, porzucając własne pretensje co do własnej sprawiedliwości i stając się samemu darczyńcą: hojnym żebrakiem.

Człowiek żyje więc z nadmiaru, z rozrzutności Boga, którego hojność – ze swym chrystocentrycznym apogeum – wyrównuje wszelkie braki stworzenia. „Nadmierna hojność” jest definicją historii zbawienia. Stworzenie żyje z miłosnego nadmiaru Boga, w którym spełnia się sens wszechświata i jako takie jest ono powołane do życia nadmiarem, czyli „rozrzutną” miłością<sup>42</sup>.

## 5. DEFINITYWNOŚĆ I NADZIEJA

Relacja tego, co definitywne, do tego, co nadziejorodne, tego, co „zamknięte”, do tego, co „otwarte”, ma swoją podstawę – jak wszystko, co prawdziwie chrześcijańskie – w Chrystusie. W Nim bowiem zarazem spełnia się zbawienie ludzi, jak i otwiera przyszłość człowieka – a ta, choć jest prawdziwą przyszłością, jest jednak już „dokonana”. W Jezusie Chrystusie, w Jego Osobie, w Jego Wydarzeniu – wypowiedział się Bóg ostatecznie, definitywnie. „Wypowiedział się” – najdosłowniej. To znaczy: wypowiedział samego siebie w Synu-Słowie. Zamiarem tej wypowiedzi-dialogu nie jest bowiem „jakaś wiadomość”, ale zbawcze ujawnienie się Miłości.

Dlatego Chrystus celem, końcem: nie może ludzkość wyjść poza Niego. Musi natomiast wejść w Niego – w tym sensie jest On początkiem, nadzieją. Mówiąc obrazowo: cel ten nie jest sztywną granicą, ale otwartą przestrzenią. Definitywność Chrystusa nie wyklucza przyszłości, wręcz przeciwnie; właśnie ową przyszłość – ostatecznie! – otwiera. I w tym sensie relacja definitywność–nadzieja należy istotnie do struktury chrześcijaństwa i całej rzeczywistości: „niezachwiana nadzieja, że to, co ostateczne, już istnieje i że w nim właśnie otwarta jest przyszłość człowieka, jest charakterystyczne dla całego chrześcijańskiego stosunku do rzeczywistości”<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> WwCh, s. 268-274.

<sup>43</sup> WwCh, s. 274-278.

## 6. PRYMAT TEGO, CO OTRZYMANE, I POZYTYWNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA

Człowiek zostaje zbawiony przez Krzyż Jezusa Chrystusa. Człowiek staje się więc najbardziej sobą (zbawienie należy również rozumieć jako „stanie się sobą”, osiągnięcie upragnionej „ostatecznej tożsamości”) nie przez to, co czyni, ale przez to, co otrzymuje. Miłości nie da się „zrobić” samemu – nie można jej doświadczyć inaczej niż jako dar dany i przyjęty w wolności. Dlatego pełnym, prawdziwym, zbawionym człowiekiem można stać się „tylko przez to, że się zostanie pokochanym, że się pozwoli pokochać” siebie samego komuś Drugiemu. Oznacza to również, negatywnie, że aktywność („zbawcza”) absolutyzująca samą siebie, która bycie człowiekiem chce wydać z siebie samej, jest sprzeczna z istotą człowieka. Ale głównie oznacza to coś ogromnie pozytywnego: wszelka aktywność ludzka może się dokonywać „w spokoju, odprężeniu i swobodzie, jaka przystoi temu, co nie jest ostateczne”.

To bezcenny wkład chrześcijaństwa w rozumienie i kształtowanie ludzkiego życia, tak indywidualnego, jak społecznego: ów rodzaj dystansu, poczucia względności i relatywności wobec wszelkiej aktywności ludzkiej. To ten rys chrześcijaństwa chroni to, co ochrzczone (a i świat cały) przed totalitaryzmem i rewolucjonizmem wszelkiej maści. I uczy mądrej pokory wobec tego, co przychodzi z zewnątrz, a co jawi się jako przypadkowe, niekonieczne, ulotnie historyczne, a co jest (koniecznie zewnętrznym, ze strony „drugiego”!) otwieraniem wnętrza człowieka. I w tym sensie pozytywnym, mającym coś głęboko wspólnego z miłością, z jej strukturą.

Chrześcijański stosunek do Boga nie polega na „niezależności” czy „spekulacji” (na tym, co sami wymyślimy), ale na pozytywności (wewnętrznej akceptacji) tego, „wobec czego stoimy, co się do nas zbliża jako coś pozytywnego, coś do przyjęcia”. Na wewnętrznej zgodzie na to, co zewnętrzne wobec nas, a co jest w swej istocie tajemnicą daru<sup>44</sup>.

## 7. STRESZCZENIE: ISTOTA CHRZEŚCIJAŃSTWA

Wszystkie powyższe zasady – składające się na istotę chrześcijaństwa, strukturę chrześcijańskiej egzystencji, chrześcijański wymiar rzeczywistości – spotykają się w jednej: w zasadzie miłości. Nie ten bowiem jest prawdziwym chrześcijaninem, „kto wyznaje tę wiarę, [...], tylko ten, kto przez to, iż jest chrześcijaninem, stał się naprawdę człowiekiem [...], kto zdobył wolność, pozwalającą mu oddać się prostej ludzkiej dobroci”.

Oczywiście, prawdziwa zasada prawdziwej miłości zawiera wiarę: ta chroni miłość przed grożącą jej samowolą. A miłość samowolna „wywyższa się i chce wymierzyć sobie sprawiedliwość”, niszcząc samą siebie. I zawiera nadzieję:

---

<sup>44</sup> WwCh, s. 278-282.



ta chroni miłość przed naporem chwili obecnej i jej rozdrobnieniem. Nadzieja pozwala miłości mieć na oku całość.

Ale to miłość jest zasadą chrześcijańskich zasad: jest z nich największa (por. 1 Kor 13,13)<sup>45</sup>.

## MISJA

### SZACUNEK DLA TEGO, CO PONIŻEJ

Ale nie tylko słynna synteza z *Einführung in das Christentum* jest odpowiedzią Josepha Ratzingera/Benedykta XVI na pytanie o to, co stanowi istotę chrześcijańskiego wymiaru rzeczywistości. Wielokrotnie, w późniejszych latach, odpowiedź tę poszerzał i pogłębiał, koncentrując się zwłaszcza coraz intensywniej na konsekwencjach (duchowych, intelektualnych, kulturowych, społecznych itd.) tego, co oryginalnie chrześcijańskie.

Jednym z najciekawszych komponentów tej odpowiedzi jest zachwyt tym, co w chrześcijaństwie najpiękniejsze, a co jest bezpośrednim skutkiem prawa anonimowości, zasady „dla” i bezwzględnej obowiązywalności personalizmu (anty kolektywnego dowartościowania jednostki). Zachwyt ten jest dostępny dla każdego nieuprzedzonego wobec chrześcijaństwa oka, także dla oka „nieuzbrojonego” teologicznie. Ratzinger wyraża go z całą intelektualną i językową maestrią, stosując kapitalne określenia. Pisze: w Ukrzyżowanym, który jest centrum chrześcijaństwa, „ma swoje źródło ów »szacunek dla tego, co poniżej nas«, którego brak pogańskiemu humanizmowi i który gaśnie tam, gdzie ustaje wiara w Ukrzyżowanego”<sup>46</sup>.

Na tym też polega misja chrześcijan w naszym świecie: współcierpieć od wewnątrz męką bycia człowiekiem, rozszerzać przestrzeń bycia człowiekiem tak dalece (właśnie w rejony „tego, co poniżej nas”), aby znalazło się w niej miejsce również dla Boga<sup>47</sup>. Inaczej, ale z tym samym zachwytem i na temat tej samej misji: wstępować nieustannie w samotność Jezusa „i ciągle szukać Go – zapomnianego, wysmianego – tam, gdzie jest samotny i być przy Nim tam, gdzie ludzie nie chcą Go znać”<sup>48</sup>. Oto znak Króla oplutego, poniżonego i odrzuconego aż po morderstwo, aż w śmierć, królewskie znamię chrześcijaństwa, znamię, dzięki któremu chrześcijaństwo jest nie do pomylenia z czymkolwiek: płonące światło owego „szacunku dla tego, co poniżej nas”, z którego blask pada na

---

<sup>45</sup> WwCh, s. 282-283.

<sup>46</sup> *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 57.

<sup>47</sup> *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007, s. 62.

<sup>48</sup> TJCh, s. 107; por. A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2006, s. 257, 262, 271.

wszystko – na to, kim jesteśmy i czym rzeczy są. Na wszystko: także w każdy mrok.

Właśnie ten rodzaj nieustępliwości, należący do istoty chrześcijaństwa, swoista jego bezgraniczność, schodzenie „poniżej” granic, najniżej – jest jedną z głównych przyczyn nieusuwalnej obecności chrześcijaństwa w tym, co ludzkie. Im bardziej byłoby (jest?) ono wykluczane i spychane „poniżej”, tym bardziej byłoby (jest!) ono „u siebie”, czyli w tym, co najintymniej ludzkie, najbardziej w człowieku kruche i nędzne, co „poniżej nas”<sup>49</sup>. W języku *Dogma und Verkündigung* brzmi to następująco: w Chrystusie, w Jego Krzyżu, następuje spotkanie Boga i świata, zwycięskie wkraczanie Boga w świat, w którym nie było dla Niego miejsca, a który ostatecznie nie może teraz Go już z żadnego miejsca wykluczyć („das Zusammentreffen von Gott und Welt, der sieghafte Einbruch Gottes in die Welt, die ihm keinen Platz geben will und ihm dennoch am Ende den Platz nicht verwehren kann”)<sup>50</sup>.

#### ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA CAŁOŚĆ

Nie znaczy to, że kwestię obecności chrześcijaństwa w świecie można zostawić bez dodatkowego komentarza. W pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI już od końca lat 50. funkcjonuje para przeciwstawnych pojęć: *Verweltlichung* – *Entweltlichung*. To pierwsze, aksjologicznie negatywne, oznacza proces upodabniania się Kościoła do świata, w praktyce przeróżne formy zeświecczenia chrześcijaństwa<sup>51</sup>. To drugie, pozytywne, oznacza proces nawrócenia z tamtej grzesznej tendencji i postawy, „od-światowienie”, oderwanie od świata, odcięcie od zeświecczenia, zerwanie w byciu chrześcijaninem z tym, co jedynie doczesne, wyzwolenie od tej skrajności<sup>52</sup>. Oczywiście, nie ma to nic wspólnego z wycofaniem się ze świata, z odpowiedzialności zań, z zaangażowania społecznego

<sup>49</sup> Dlatego też chrześcijaństwo jest koniecznie także religią ciała i krwi, a nie jedynie myśli i idei: „Jezus Chrystus jest Tym, który przyszedł przez wodę i krew, i ‘Ducha’, nie tylko w wodzie, lecz w wodzie i we krwi. Duch daje świadectwo, bo ‘Duch’ jest prawdą. Trzej bowiem dają świadectwo: Duch, woda i krew, a ci trzej w jedno się łączą» (1 J 5,6 nn.). Co autor chce powiedzieć przez to stanowcze stwierdzenie, że Jezus przyszedł nie tylko w wodzie, lecz i we krwi? Można przypuszczać, że czyni aluzję do prądu myślowego, który przypisywał znaczenie tylko chrztowi Jezusa, a pomijał Krzyż. To zaś przypuszczalnie znaczy jednocześnie, że za istotne uważano jedynie słowo, naukę, orędzie, nie zaś »ciało«, żywe ciało Chrystusa, wykrwawione na Krzyżu; że próbowano stworzyć chrześcijaństwo myśli i idei, z którego chciano usunąć rzeczywistość ciała: ofiarę i sakrament” (JNpol II, s. 241).

<sup>50</sup> *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth 2005, s. 337; por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, s. 272.

<sup>51</sup> *In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen & Predigten während seines Besuchs in Deutschland*, Leipzig 2011 [dalej: IGiUZ], s. 146, 149; A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, s. 204, por. także s. 204-210.

<sup>52</sup> IGiUZ, s. 146-149; polska wersja tego tekstu (tłum. kg): Internetowy Dziennik Katolicki KAI [25.09.2011].

i politycznego. *Entweltlichung* nie jest potępieniem doczesności – jest potępieniem chorej postaci „świata”, niesionej w samym sobie. Jest dla chrześcijaństwa i Kościoła odwróceniem się od pokus władzy, znaczenia, gry pozorów, samozukiwania się i oszukiwania świata<sup>53</sup> – celu własnej misji, przecież.

„Nadszedł czas odważnego zerwania z tym, co jest doczesne w Kościele” („es wieder an der Zeit, die wahre Entweltlichung zu finden”<sup>54</sup>) – mówił papież 25 września 2011 roku we Fryburgu Bryzgowijskim, wywołując ogólnoniemiecką wielomiesięczną debatę na temat konieczności, znaczenia i kształtu chrześcijańskiej *Entweltlichung*. Chrześcijaństwo jako religia Wcielonego Logosu nigdy nie odrzuciło ani oświecenia, ani świata, ani nowoczesności<sup>55</sup>. Ale też nigdy, w żadnym czasie ani miejscu nie może pozwolić się „uwikłać i wykorzystać”, co próbowały w różny sposób i z różnym skutkiem w ostatnich wiekach ustroje monarchistyczne i nacjonalistyczne, ruchy emancypacyjne, a i sam marksizm<sup>56</sup>. Tymczasem wiara chrześcijańska nie jest „bezwartościowym placebo [„ein nich-tiges Scheinmedikament”<sup>57</sup>], którym można się posługiwać w sposób dowolny”<sup>58</sup>, ale posiada ona swoją własną, rzeczywistą treść dotyczącą relacji Bóg–świat, której znaczenie sytuuje się poza jakąkolwiek polityczną i doczesną możliwością zawłaszczenia czy instrumentalizacji. To znaczy: można tę teo-logiczną, *par excellence* soterio-logiczną treść wiary zawłaszczyć i zinstrumentalizować, ale w tym samym momencie utraci ona swoją tożsamość, a w rękach manipulatora pozostanie jedynie wyrób chrześcijańskopodobny.

Chrześcijaństwo nie jest kameleonem, który może przyjąć barwę każdej ideologii ani bezsmakowym produktem, który można dodać bezproblemowo do każdej potrawy (politycznej, kulturowej), ani spirytualnym placebo, markującym jedynie prawdziwe leczenie dusz. Jest solą ziemi i światłością świata – w Chrystusowych uczniach. I dlatego też, z uwagi na tę właśnie „ponadczasową treść”, rozsadzającą każdy ideologiczno-polityczny gorset, którym próbuje się „unieszkodliwić” jego wywrotową, duchową moc, nie da się ono zamknąć w kościelnej zakrystii. W tym również i przede wszystkim objawia się jego głęboka, z teandrycznych źródeł płynąca, komunijność, wyrażająca się – w tym wypadku – odpowiedzialnością za całość. Komentując starożytny *List do Diogneta* („chrześcijaństwo jest w świecie tym, czym dusza jest w ciele [...] to ona podtrzymuje ciało

<sup>53</sup> P. Seewald, *Benedykt XVI jednym z największych papieży*, tłum. ts, Internetowy Dziennik Katolicki KAI [11.04.2012].

<sup>54</sup> IGiUZ, s. 149; polska wersja tego tekstu (tłum. kg): Internetowy Dziennik Katolicki KAI [25.09.2011].

<sup>55</sup> T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 261-262.

<sup>56</sup> FZCh, s. 85.

<sup>57</sup> *Theologie Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth 2005, s. 70.

<sup>58</sup> FZCh, s. 85.

[...]. Tak zaszczytne miejsce Bóg im wyznaczył, że nie godzi się go opuścić”<sup>59</sup>, kardynał Ratzinger, tuż przed wyborem na papieża, podkreślał „niezastąpioną misję chrześcijan w świecie”<sup>60</sup>. Pisał: „chrześcijaństwo jest pamięcią [...] spojrzenia miłości Pana Boga na człowieka”<sup>61</sup>, zwłaszcza w kwestii centralnej istnienia człowieka na ziemi – w kwestii życia. Ze sprawą naszego życia nie jesteśmy bowiem sami; to sprawa teandryczna i chrześcijaństwo jest tego wymiaru sprawą życia stróżem i pamięcią. Bóg spogląda z miłością na ludzkie życie, a bez chrześcijaństwa pamięć tego spojrzenia zanika; bez wiary chrześcijańskiej „istnienie ludzkie nie przetrwa długo”, a bez chrześcijan „świat nie mógłby [...] żyć”<sup>62</sup> – przestrzega kardynał w profetycznym tekście na temat duchowej kondycji współczesnej Europy.

Istnieją takie problemy i takie konflikty wartości, w których „my chrześcijanie mamy obowiązek bronić nie tylko Kościoła, ale i człowieka jako Bożego stworzenia”. Oczywiście nie z pobudek czysto politycznych czy pierwszorzędnie społecznych: to wiara w Boga jest źródłem poznania prawdy i jedyną pierwszorzędnością; z niej „wypływa społeczna działalność” Kościoła i całego chrześcijaństwa<sup>63</sup>. Dlatego z tych powodów wiara chrześcijańska nie może się dyspensować od zaangażowania i odpowiedzialności za cały nasz świat – z pokorą pozbawioną besserwisserstwa i jakiegokolwiek formy przemocy, ale i z determinacją godną tej sprawy. Wiara chrześcijańska niesie w sobie dziedzictwo wszystkich czasów i zarazem otwiera wielkie dziedzictwo religijne i filozoficzne ludzkości na Logos, czyli na mądrość prawdziwą i trwałą<sup>64</sup>, na nadzieję i przyszłość, „mimo że w obecnym momencie wydaje się płynąć raczej pod prąd”<sup>65</sup>. Ale wynikające stąd zmagania są ceną, jaką trzeba i warto zapłacić za wierność Bogu, poznanej prawdzie, sobie i światu.

Bo jeśli jest prawdą, co napisał Benedykt XVI w jednym z największych zdań swojej teologii, w profetycznej kulminacji drugiego tomu *Jezusa z Nazaretu* –

I czy naprawdę nie jest tak, że niepojednanie się ludzi z Bogiem – z Bogiem milczącym, tajemniczym, pozornie nieobecnym, a jednak wszechobecnym – stanowi istotny problem całej historii świata?<sup>66</sup>

<sup>59</sup> *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005 [dalej: EBpol], s. 94.

<sup>60</sup> EBpol, s. 93.

<sup>61</sup> EBpol, s. 92.

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> *Nowe porywy ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2006 [dalej: NPD], s. 75, 77.

<sup>64</sup> WPT, s. 64.

<sup>65</sup> NPD, s. 78.

<sup>66</sup> JNpol II, s. 92.

– to posłannictwo chrześcijaństwa dotyczy najgłębszego wymiaru komunii, dotyczy całości<sup>67</sup>. Na tym właśnie polega oryginalność chrześcijaństwa, jego nowość i jedyność, owo *das spezifisch christliche*: „na nowej postaci całości, w którą wtopione zostało ludzkie poszukiwanie i zmaganie się pochodzące z orientującego centrum wiary w Boga Abrahama, w Boga Jezusa Chrystusa”<sup>68</sup>. Na tym polega też jednocząca, komunijna funkcja chrześcijaństwa wobec świata i całości: nie na eliminacji i wykluczeniu, ale na oczyszczeniu i integracji „poszukiwań i zmagania” człowieczych wokół „orientującego centrum” – wiary w Trójjedynego. Tu ma swoje źródło również absolutność i uniwersalność chrześcijańskiej wiary<sup>69</sup>, jej nieporównywalna z żadną religią potęga „oglądu rzeczy”, która dzięki „dostępowi” do Jezusa Chrystusa, Alfya i Omegi wszechrzeczywistości, a w Nim do jej (wszechrzeczywistości) Stwórcy i Zbawcy, osiąga perspektywę kosmiczną<sup>70</sup>, i dalszą jeszcze, sięgającą bezkresu prawdziwego Boga.

\* \* \*

Już św. Paweł, przemawiając na Areopagu, żądał dla chrześcijaństwa statusu *religio vera* – religii prawdziwej. Znaczyło to, że wiara chrześcijańska nie podpira się ani polityką, ani poezją (szeroko rozumianymi, dwoma wielkimi źródłami religii), ale bierze się z poznania, roszcząc sobie prawo do poznania prawdziwego – poznania Prawdy: o Bogu, o świecie, o człowieku<sup>71</sup>. „Wiara chrześcijańska czci ten Byt, który tkwi u podstaw wszystkiego, co istnieje, »prawdziwego Boga«<sup>72</sup>, Tego, który pragnie wejść ze wszystkimi ludźmi w zbawczą *commu-*

<sup>67</sup> Na ścisły związek *communio* i „całości” w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI zwracają uwagę Horn i Pfnür, jego uczniowie, we wprowadzeniu do *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*: „[...] motywem przewodnim tego tomu jest wskazywanie na *całość w jej najgłębszym wymiarze*, w celu przeciwstawienia się nazbyt powierzchownej wizji rzeczywistości, a zwłaszcza Kościoła, a także – *wskazywanie na całość w jej wymiarze powszechnym*, w celu przeciwstawienia się nazbyt partykularnej wizji rzeczywistości, a zwłaszcza Kościoła. Na początku tomu znajdziemy odniesienie się do tej wyższej rzeczywistości, z jaką mają do czynienia wiara i teologia; w następujących przyczynkach będzie się ona pojawiała, niczym nie przewodnia, pod konkretną nazwą *communio*, »wspólnota«” (S.O. Horn, V. Pfnür, *Wprowadzenie*, w: J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 7-8).

<sup>68</sup> *Podstawy moralności chrześcijańskiej* [współautorzy: H. Schürmann, H.U. von Balthasar], tłum. E. Adamiak, Poznań 1999, s. 39; por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, s. 309. Nie polega natomiast oryginalność chrześcijaństwa „na sumie twierdzeń, dla których nie znaleziono jeszcze nigdzie paraleli (o ile można w ogóle ustalić takie twierdzenia, co jest wątpliwe); specyfiki chrześcijaństwa nie można wydestylować, odrzucając wszystko, co powstało przez wymianę z innymi” (PMCh, s. 39).

<sup>69</sup> *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 39, 47.

<sup>70</sup> *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 92.

<sup>71</sup> WPT, s. 136, 147.

<sup>72</sup> WPT, s. 136.

*nio*. Dlatego ma ona odwagę twierdzić, że obchodzi i dotyczy wszystkich ludzi<sup>73</sup>. I że „nie może inaczej” – nie z przyczyn fanatyzmu, religijnych fanaberii czy małostkowej rywalizacji, ale z powodu Prawdy.

Określenie *religio vera* zawiera syntezę rozumu, wiary i życia<sup>74</sup>. Źródło owej syntezy tkwi w Bogu samym: Bóg jest Miłością (1 J 4,8), czyli Prawda i Miłość są tym samym<sup>75</sup>. I jeśli chrześcijaństwo miałoby dzisiaj, w sytuacji wielorakiego kryzysu, być światłością świata jako *religio vera*, a chrześcijanie solą naszej wspólnej ziemi, to drogą winno być urzeczywistnienie tej właśnie syntezy: „miłość i rozum jednoczą się jako zasadnicze filary rzeczywistości” w wierze, która zarówno poznaje (ortodoksja), jak i kocha (ortopraksja)<sup>76</sup>.

Słowa kluczowe: chrystologia, Wcielenie, Przymierze, komunია, wiara, dar, chrześcijaństwo, świat, religia

#### *RELIGIO VERA.*

#### REALITY OF CHRISTIANITY – CHRISTIAN DIMENSION

#### OF REALITY ACCORDING TO JOSEPH RATZINGER/BENEDICT XVI

#### Summary

The biblical history of salvation results in tightening the bond between God and man more and more closely, though there is a sudden change in the quality between the Old and New Testaments that makes the bond so far expressed through the Covenant to fulfil itself in the theandric communion in the Person of Jesus Christ. Christianity arises as a communion and, as such, it fulfils itself in the Church, through the Holy Spirit: it consists in making a gift of oneself and relying on the gift. J. Ratzinger/Benedict XVI shows how Christianity not only enters the structures of reality, but – in fact – constitutes its most appropriate – since salutary – structure and a hermeneutic key to understand man. What seems paradoxical, or even nonsensical in Christianity, as a matter of fact, breaks the absurdity of atheistically ideologised structure of the world and thinking.

Key words: Christology, Incarnation, Covenant, communion, faith, gift, Christianity, the world, religion

---

<sup>73</sup> WPT, s. 147.

<sup>74</sup> WPT, s. 140.

<sup>75</sup> WPT, s. 183.

<sup>76</sup> WPT, s. 146.

Ks. Pablo Blanco Sarto\*

## MYŚL TEOLOGICZNA JOSEPHA RATZINGERA

Artykuł jest syntezą teologii aktualnego biskupa emeryta Rzymu. Najpierw zostaje ukazana kwestia dla niej centralna: Chrystus obecny w Piśmie Świętym i w liturgii oraz Jego bliskość w Kościele i w Maryi. Następnie ukazane zostały filary teologiczne i ontologiczne jego myśli, wśród których znajdują się osoba i uzupełniające elementy: miłość, prawda, piękno i nadzieja. Z myślą o głoszeniu orędzia chrześcijańskiego Ratzinger kładzie nacisk zarówno na wiarę, jak i na rozum, a z tej relacji wypływa jego spojrzenie na teologię, katechezę i przepowiadanie. Wreszcie w tym, co odnosi się do misji, interesujące wydają się jego stwierdzenia odnośnie do posługi kapłańskiej i Eucharystii (z tego wyłania się cała teologia ekumeniczna), stworzenia, religii i relacji Kościoła ze światem.

Wykład ten jest syntezą wcześniejszych studiów historyczno-teologicznych nad teologią Josepha Ratzingera. Metodologia tego wykładu będzie bardziej systematyczna, pozytywna i opisowa, pozostawiając krytykę na inny czas. W tym przedłożeniu zechcemy ukazać główne idee myśli teologicznej Josepha Ratzingera/Benedykta XVI i uwypuklić jednoczącą perspektywę jego idei, tak jak to ukazali niektórzy współcześni autorzy. Poszczególne tematy teologii Ratzingera budowane są wokół tego, co nazwalibyśmy centrum i „filarami” jego myśli, a do czego dołącza nurt praktyczny i bardziej duszpasterski, obecny w kategoriach, które nie wykluczają głoszenia i misji. Do tych grup można by też włączyć wiele innych tematów, jednak rozwinięcie i przedstawienie tematów podjętych w tym studium zmierza ku wyjaśnieniu wewnętrznej jedności, jaka jest obecna w myśli niemieckiego teologa. Podczas gdy Murphy odwołuje się do *inner consistency* jego pism, to ze swej strony Hahn stwierdza, że Ratzinger „nie tyle jest myślicielem systematycznym, ile bardziej symfonicznym”.

\* Ks. prof. Pablo Blanco Sarto – profesor teologii dogmatycznej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie (Hiszpania), autor wielu publikacji o teologii Ratzingera, a także jego biografii. Stworzył bazę dokumentową o teologii i myśli Josepha Ratzingera (Foro de Estudios "Joseph Ratzinger", <http://www.unav.es/tdogmatica/ratzinger/>); pblanco@unav.es. Artykuł niniejszy jest zapisem konferencji wygłoszonej na KUL 23.05.2013 r. (tłum. ks. Janusz Lekan).

## CENTRUM

Rozpoczynamy od zasad teologicznych czy, ściślej ujmując, teandrycznych. Chrystocentryzm, obecny u tyłu autorów XX wieku, jaki przejmie Sobór Watykański II, zajmuje główne miejsce również w myśli Josepha Ratzingera. W tym znaczeniu możemy powiedzieć, że stanowi on główny nurt. Z racji na obecność Chrystusa w Słowie i sakramentach (szczególnie w Eucharystii) szczególną uwagę teolog niemiecki poświęca liturgii i Pismu Świętemu. Duża część jego teologicznych osiągnięć będzie szła w tym kierunku. Ponadto chce podkreślić więź łączącą Chrystusa i Kościół oraz Kościół i Maryję. Ona nie tylko jest Matką Bożą, lecz także „pierwszą wierzącą” i „pierwszym Kościołem”. W ten sposób Ratzinger będzie rozwijał jednoczącą wizję – bez pomieszania ani rozdzielania – pomiędzy chrystologią, eklezjologią i mariologią.

## CHRYSTUS

W tym punkcie mamy do czynienia z integracyjną wizją Ratzingera. Odnośnie do figury Chrystusa Ratzinger proponuje „chrystologią duchową”, w której łączą się ontologia i soteriologia, teologia krzyża i wcielenia, chrystologia, pneumatologia i eklezjologia. W osobie Jezusa Chrystusa nie możemy oddzielić Jego bytu od Jego misji: Ten, który jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, wcielił się, umarł i zmartwychwstał dla naszego zbawienia i wyzwolenia nas z grzechu. Historia zbawienia obejmuje w ten sposób zarówno *theologia crucis* (męka i śmierć Chrystusa), jak i *theologia gloriae*, wywodzącą się z nauki o wcieleniu Syna Bożego. W ten sposób zostaje rozwiązany dylemat postawiony przez Lutra i rozwinięty przez teologię protestancką, która zajęła się rozwojem tej pierwszej (*theologia crucis*), unikając tej drugiej (*theologia gloriae*).

Dla Ratzingera nie ma miejsca dla takich dychotomii – obie powinny być rozważane w szerokiej i głębokiej wizji misterium Syna Bożego wcielonego. W tym znaczeniu również pozbawione są racji przeciwstawienia Chrystusa i Ducha (który jest również „Duchem Chrystusa”: Ef 4,4), czy też – jak zobaczymy – Chrystusa i Kościoła. Mimo to najbardziej znana dialektyka nastąpi pomiędzy Chrystusem i Jezusem, między Chrystusem wiary i Jezusem historii (Bultmann). Chrystologiczna wiara pierwszych wieków wyznawała, że Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Ta jedność w osobie (boskiej) Jezusa Chrystusa stanie się kamieniem-kłuczem dla wyrażenia tych wszystkich perspektyw teologicznych, dla których Bóstwo Syna stanowi ich właściwy fundament. W *Jezusie z Nazaretu* (2007-2012) Ratzinger niejednokrotnie wskazuje na Boski byt Jezusa, czyniąc go nawet głównym przedmiotem swojego dzieła. W aktualnym stanie, kiedy chrystologie i jesusologie nie odnalazły rozwiązania problemu Jezusa, Ratzinger proponuje ustanowić boskość Jezusa Chrystusa jako centralny element wizji chrześcijańskiej, obojętnie jakiego byłoby to wyznania.



Wobec „Jezus tak, Chrystus nie” teolog niemiecki przypomina o dopełnianiu się obu stwierdzeń. To wyznanie boskości Jezusa Chrystusa i centralnego miejsca Jego zbawienia może być także interesującym punktem ekumenicznego spotkania. By tak się stało, trzeba przezwyciężyć rozłam pomiędzy Jezusem historycznym i Chrystusem wiary – kontynuuje Ratzinger – bronić *homousios* i Bóstwa Chrystusa zdefiniowanych w Nicei (325) i na III Soborze Konstantynopolińskim (680-681). Chrystologia chalcedońska odgrywa także i tutaj decydującą rolę, broniąc jedności substancji lub osoby i rozróżnienia natur. Terminologia ta nadal jest użyteczna i aktualna, zwłaszcza że pozwala uzyskać trudną równowagę pomiędzy obu naturami. Ratzinger przypomina, że konsekwencją tego jest centralność zbawczej figury Chrystusa, w której trzeba potwierdzić na nowo Jego charakter jedyne Pośrednika zbawienia. Tylko On zbawia, gdyż jest również Bogiem; gdyby Nim nie był, nie mógłby ani zbawić, ani przebóstwić. Nie jest więc jakimś tylko prorokiem czy geniuszem religijnym, jakimi mogą być Budza, Konfucjusz czy Mahomet, ani też jeszcze jednym awatarem (reinkarnacją) bóstwa jak Kriszna: jest Synem Bożym, który stał się „dla nas” i „dla naszego zbawienia” człowiekiem, jak wyznajemy w *Credo*. Jezus z Nazaretu posiada „niepowtarzalną niezwykłość i jedyność” i jedynie On może być Pośrednikiem i Zbawcą. Opierając się na tych założeniach, poszukiwanie oblicza Jezusa osiąga swój szczyt w ostatnim teologicznym dziele Benedykta XVI.

## LITURGIA

Wraz ze studiowaniem Biblii Ratzinger rozpoczął studiowanie liturgii. A nawet była ona wcześniej: on sam wspomina, jak obok rozumu liturgia była jednym ze schronień przed prześladowaniami nacjonalnego socjalizmu. Szedł wtedy dwoma drogami, aby odnaleźć Boga: drogą rozumu i drogą piękna celebracji. Liturgia nie jest jedynie nostalgicznym wspomnieniem, lecz stanowi punkt wyjścia jego myśli, począwszy od przeczytanej w 1946 roku książki Guardiniego *Duch liturgii* (1918). Więcej, Ratzinger uważa, że samo rozumienie Kościoła winno wyrastać z liturgii. Jeśli Chrystus staje się rzeczywiście obecny w celebracji Eucharystii, to ta staje się źródłem Kościoła. Będzie to ta *ekklesia*, zgromadzenie wokół Słowa i Ciała, i Krwi Chrystusa. Idąc po linii eklezjologii eucharystycznej, Ratzinger stwierdza, że Eucharystia czyni Kościół.

W ten sposób liturgia zajmuje centralne i uprzywilejowane miejsce w jego myśli, podobnie jak to się dzieje w teologii Soboru Watykańskiego II. Wielce wymowna jest bibliografia naszego teologa w tym temacie. Będąc zdecydowanym i jednocześnie krytycznym zwolennikiem ruchu liturgicznego, Ratzinger świętował włączenie go do nauki soborowej w *Sacrosanctum concilium* (1963). To, że właśnie ta konstytucja była pierwszym dokumentem ogłoszonym przez sobór, uznawał zawsze za coś o wielkim znaczeniu, również dla nauki soboru. Liturgia jest czymś pierwszym, centrum, sercem. Odnośnie do teologii liturgii

Ratzinger utrzymuje, że celebracja eucharystyczna nie jest jedynie ucztą wspólnotową (jak to uznali protestanci), lecz przede wszystkim zawiera w sobie samą śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa: aktualizuje całą Paschę Pana. Ofiarniczy wymiar Eucharystii i jej ujmowanie jako pamiątki Paschy Pana stanowią istotowe elementy rozumienia misterium eucharystycznego.

Dlatego też jest jednocześnie świętem i ofiarą. W książce *Duch liturgii* (2000) Ratzinger pogłębił nie tylko historyczny, ale też i kosmiczny wymiar liturgii, jak również jej charakter chrystologiczny i trynitarny. Liturgia bierze początek w Bogu, lecz staje się bliska ludziom, wchodząc w historię i świat. Stanowi w ten sposób również centrum stworzenia i wszechświata. W tym znaczeniu nadaje duże znaczenie życiu liturgicznemu, przyznając mu centralne miejsce. W rzeczywistości ludzka egzystencja polega na jednoczesnym wypełnianiu zajęć Marty i Marii, sióstr Łazarza: pracować jak Marta oraz modlić się i kontemplować jak Marią (por. Łk 10,38-42). Jednocześnie Ratzinger szybko zauważył niekonsekwencje we wprowadzaniu soborowej reformy liturgicznej. Niemiecki teolog odnosił wrażenie, że niekiedy brakowało głębokiego rozumienia tego, co celebruje się w liturgii, to znaczy wymiaru misterium, a co widać na przykład w liturgiach wschodnich.

Liturgia powinna jasno wyrażać misterium, jakie w sobie zawiera, stąd będzie czymś koniecznym zdać sobie sprawę z głębi i godności tego, co ma miejsce w każdej celebracji liturgicznej. W tym sensie Ratzinger proponuje nowy „ruch liturgiczny”, taki jak miał miejsce w najlepszych europejskich teologiach pierwszej połowy XX wieku. Chrystus i celebracja Jego misterium paschalnego powinny naprawdę znajdować się w centrum życia Kościoła. Dla niego nie mogą istnieć fałszywe przeciwieństwa, np. pomiędzy aktywnym uczestnictwem wszystkich wiernych i *ars celebrandi*, jaki powinien realizować celebrans. Celebrecja nie może być miejscem, gdzie celebrans będzie rozwijał swoje umiejętności improwizacji: to nie jest *show* czy *happening*, powtarza raz i drugi. Centrum celebracji jest Jezus Chrystus, a nie kapłan. W tym znaczeniu – jak o tym już mówiliśmy – Ratzinger nie ukrywa swojej bliskości z linią rozwijaną przez teologię i duchowość prawosławną, gdzie liturgia zajmuje miejsce centralne.

## PISMO ŚWIĘTE

W tym przypadku uwidacznia się podobieństwo i bliskość ze światem protestanckim. Pismo Święte jest także jednym ze stałych, koniecznych i obowiązkowych odniesień w myśli Josepha Ratzingera. Sam stwierdza, że jest to „centrum jego studiów teologicznych”. Uformowany w metodzie historyczno-krytycznej, teolog niemiecki kładzie nacisk na konieczność kontekstu hermeneutycznego, który jest zakorzeniony w wierze Kościoła, co pomaga zrozumieć tekst biblijny w jego całości. Podkreśla również jedność Biblii i Kościoła, Słowa Bożego i ludu Bożego. Tworzą w ten sposób dwa koncentryczne filary: Kościół jest

domem, miejscem zamieszkania, środowiskiem hermeneutycznym, gdzie żyje i jest zrozumiałe Słowo w całej swojej pełni dzięki asystencji Ducha Świętego (por. KO 12). Ratzinger domaga się także zwrócenia uwagi na związek istniejący pomiędzy egzegezą i teologią, Słowem i dogmatem, Starym i Nowym Testamentem, i w końcu pomiędzy Objawieniem, Pismem i Tradycją. Ta jednocząca wizja jest tym, co on nazywa „hermeneutyką wiary”, która wychodzi z „hermeneutyki historycznej”, lecz nie zatrzymuje się w niej, lecz idzie dalej, aby prawdę objawioną objąć w jej całości.

Stąd obok odkryć współczesnej egzegezy i krytyki biblijnej Ratzinger odwołuje się do lektury Ojców Kościoła i świętych, którzy według niego są najlepszymi interpretatorami Pisma. Zwyczajowy, personalistyczny schemat teologii Ratzingerowskiej używany jest teraz do wyjaśnienia fenomenu Objawienia. Stajemy przed lekturą wielowątkową, w której dochodzą do głosu różne interpretacje, chociaż istnieje wspólna partytura dla wszystkich: to samo Pismo. Jedność i mnogość winny znaleźć się w każdej lekturze Biblii. Każda interpretacja będzie ważna w miarę, jak zaproponuje lekturę w harmonii z całym Pismem (Starym i Nowym Testamentem) i pełną wiarą Kościoła w ciągu wieków (jedność pomiędzy dogmatem i Pismem, czy – co jest tym samym – analogia pomiędzy wiarą i Pismem). W ten sposób zostaje odrzucona luteraska nauka o *sola Scriptura*. Obok Pisma obecny jest Kościół, to znaczy wiara zawarta w *Credo* i tradycja przekazana w pismach Ojców. Wszelako ta partytura Objawienia jest wspólna dla wszystkich interpretatorów. Pismo przedstawia pierwszeństwo wobec Kościoła: jest on podporządkowany i pełni rolę służebną wobec Pisma.

Stała perspektywa jednocząca Ratzingera jest także obecna na tym polu, gdzie stara się nadać współczesnej egzegezie nie tylko prawomocność i obywatelstwo, lecz także wizję całości. Wobec egzegezy czysto historycznej i filologicznej ten, który potem będzie przewodniczącym Papieskiej Komisji Biblijnej, kładł nacisk także na konieczność rozumu i wiary dla uzupełnienia tej wizji. Z jednej strony koniecznie trzeba poddać krytyce samą metodę hermeneutyczną i przyjrzeć się założeniom filozoficznym stojącym u jej podstaw. Jest to krytyka metody, konieczność krytykowania krytyki. Zarówno metoda historyczno-krytyczna, jak i egzegeza bultmańska domagają się refleksji, analizy ich założeń filozoficznych. Wówczas Pismo Święte będzie dla wszystkich chrześcijan, a Biblia stanie się „księgą otwartą” dla wszystkich: księgą całego Kościoła. W tym sensie będzie czymś znaczącym np. propozycja zawarta w *Jezusie z Nazaretu*, w której łączą się Jezus historyczny z Chrystusem wiary, a ostatecznie wiara z rozumem i historią. Ratzinger wykorzystuje wszystkie rozumne i naukowe odkrycia współczesnej egzegezy, zharmonizowane z lekturą bardziej duchową, obecną u Ojców Kościoła.

## KOŚCIÓŁ

Kościół stanowi inny obszar refleksji teologicznej Ratzingera, będący jednocześnie jednym z punktów fundamentalnych jego myśli. Chodzi oczywiście o element koncentryczny, wokół wielkiego punktu podstawowego, jakim jest Chrystus. Ojcowie Kościoła głosili, że Chrystus jest słońcem, Kościół zaś księżycem, który odbija światło słońca. W ten sposób ma najpierw miejsce wzajemne dopełnianie się Chrystusa i Kościoła, gdzie ten ostatni kontynuuje działanie Chrystusa. Wobec hasła „Chrystus tak, Kościół nie”, powtarzanego przez część teologii (zwłaszcza pochodzenia protestanckiego), Ratzinger wypowiada zdecydowane „Chrystus tak, Kościół również”. Wspominaliśmy już, że Chrystus i Kościół konstytuują dwa koncentryczne punkty podstawowe, jako że Kościół nie jest niczym innym, jak Ciałem i Oblubienicą Chrystusa. Dlatego Ratzinger, podobnie jak sobór, na pierwszym miejscu postawi wymiar wertrykalny i nadprzyrodzony (I rozdział *Lumen gentium*). Eklezjologia Ratzingera jest na pierwszym miejscu „eklezjologią teologiczną”, która przekracza wszelką wizję czysto socjologiczną i horyzontalną, i kroczy od Trójcy do ludzkości. Kościół jest tu ludem Bożym, jak przypomniał Sobór Watykański II. Nie możemy jednak zapomnieć o boskim pochodzeniu Kościoła – poprzez misję Chrystusa i Ducha.

W ten sposób Kościół będzie przede wszystkim i na pierwszym miejscu Ludem Bożym. Model eklezjologiczny, jaki proponuje Ratzinger, nie różni się od modelu teologii Ojców Kościoła, który posiada – co jest logiczne – mocny fundament biblijny (przede wszystkim nauka św. Pawła o mistycznym Ciele Chrystusa, rozwinięta przez refleksję epoki romantyzmu Szkoły w Tybindze). Dlatego kategorie Ludu Bożego i ciała Chrystusa są dla Ratzingera dopełniającymi się: wymiar misteryjny i sakramentalny zlewają się w jego eklezjologii *communio*. Kościół jest misterium i sakramentem komunii. W tym miejscu dotyka eklezjologii eucharystycznej, jakiej niemiecki teolog nauczył się u św. Augustyna i ze studiów historyczno-teologicznych Henriego de Lubaca. Kościół jest Ludem Bożym, który żyje dzięki ciału i słowu Chrystusa; dlatego i on jest ciałem (mistycznym) Chrystusa. Wraz z matrycą socjologiczną i sakramentalną Kościoła Ratzinger – ponownie w logicznym współbrzmieniu z Konstytucją dogmatyczną o Kościele – przypomni również wymiar teologiczny i chrystologiczny Kościoła. Nazywa to „widzialnością okna”, zawsze odsyłającą do głębszej rzeczywistości, którą nie jest nic innego jak sam Chrystus.

Kościół ukazuje swój wymiar chrystologiczny i pneumatologiczny (Chrystus jest jego założycielem i fundamentem; Duch Święty jest jego duszą), wraz ze swoim jednoczesnym charakterem sakramentalnym i charyzmatycznym, ludzkim i boskim. To samo ma miejsce też w Eucharystii: postaci chleba i wina mieszczą w sobie Ciało i Krew Chrystusa. Ta teologiczno-sakramentalna wizja zawiera nie tylko Eucharystię i pozostałe sakramenty, lecz także apostołskość reprezentowaną w prymacie, kolegalności biskupiej i posłudze kapłańskiej. Jest to wymiar

horyzontalny, jednoczesny z wertykalnym i na nim oparty. W ten sposób Kościół jest także apostołski, a przez to wyposażony w dopełniające się instancje prymatu i kolegialności, Kościół powszechny i Kościoły partykularne czy lokalne. Lokalność i globalność łączą się w Kościele: Eucharystia nie tylko zależy od biskupa, lecz również przynależy do Kościoła powszechnego. Ponadto, wraz ze Słowem i sakramentami, elementem jednoczącym jest także posługa (kapłańska). Posiada ona fundament chrystologiczny i pneumatologiczny i jest nierozdzielna od episkopalności i apostołskości Kościoła. Takie są elementy bosko-ludzkie konstytuujące *communio* Kościoła: Słowo, sakramenty i posługi (kapłańska, biskupia i Piotrowa).

## MARYJA

Dobrze znany jest dystans Ratzingera z czasów soboru wobec tradycyjnej pobożności maryjnej. Dlatego też przemyślenia na tym polu będą owocem długiej refleksji. Mariologia to kolejna dziedzina, gdzie Ratzinger dokonuje krytycznego pogłębienia, aby przywrócić jej miejsce, jakie jest jej należne w ramach teologii. Mimo że miejsce to nie przestaje być aspektem wzbudzającym kontrowersje, również z racji na implikacje chrystologiczne Ratzinger postanowił przybliżyć się do niego w perspektywie biblijnej i teologicznej. Kontynuując wypowiedzi kardynała Josefa Fringsa (1887-1978) na auli soborowej, Ratzinger starał się pośredniczyć pomiędzy oboma skrajnościami. Niemiecki teolog szukał równowagi pomiędzy chrystocentryzmem właściwym dla ruchu liturgicznego a maryjną dewocyjnością, obecną także dzisiaj. W ten sposób chciał pogodzić modele chrystotypiczny i eklezjotypiczny, które stanęły naprzeciw siebie podczas Soboru Watykańskiego II. Dlatego dążył do syntezy. Związek Maryi z Chrystusem jest oczywisty z racji na Jej macierzyństwo i na bycie pierwszą wierzącą, najlepszą chrześcijanką, najbliższą uczennicą Chrystusa, z tą szczególną właściwością, że ludzka natura Chrystusa pochodzi od Jego własnej matki.

Maryja jest także „pierwszym Kościołem”, jak to powtarza Ratzinger. Jeśli Chrystus i Kościół nie mogą pozostać rozdzielone, również na polu mariologicznym rozłam ten, pomiędzy Jezusem, Kościołem i Jego własną Matką, winien jawić się jako coś sztucznego. W jego koncepcji teologicznej soborowa dyskusja na temat „kwestii maryjnej” pozostawiła na jego teologii głęboki ślad. Odnosił się w ten sposób do ostatnich rozdziałów soborowej Konstytucji o Kościele (VII-VIII). To, że Maryję umieszczono w ostatnim rozdziale *Lumen gentium*, w relacji do najważniejszego wymiaru Kościoła – eschatologicznego, świętych, stanowi dla niemieckiego teologa znaczący fakt. W ten sposób postać Maryi staje się nierozłączna z Chrystusowym Kościołem: zajmuje zaszczytne miejsce w najważniejszej jego części, w *Ecclesia in patria*. Na bazie tej uprzywilejowanej sytuacji Ratzinger dokonał w latach 70. ubiegłego wieku pogłębienia miejsca teologicznego misterium Maryi. Rozpoczął wtedy od badań biblijnych i teologicznych nad

figurą Maryi w Jej starotestamentalnych korzeniach jako Córy Syjonu. Maryja jest również częścią ludu Izraela, przez co ma miejsce zbawcza kontynuacja, a jednocześnie jest pierwszą w nowym Ludzie Bożym, Kościele.

W tym temacie, podobnie jak w wielu innych, ma miejsce jedność Starego i Nowego Testamentu, Izraela i Kościoła. Ratzinger, prowadzony przez ducha introspekcji teologicznej, poddaje krytycznej analizie dogmaty maryjne, aby zobaczyć, czy dochodzi w nich do nadużyć o charakterze dewocyjnym czy sentymentalnym. Teolog bawarski daje nam wyjaśnienie tytułu Niepokalanego Poczęcia i dogmatu Wniebowzięcia, opierając się na liturgii, tekstach biblijnych i kategoriach rozumowych, zawsze w relacji do osoby Chrystusa i Jego zbawczej misji. I widzi kontynuację istniejącą pomiędzy tytułami maryjnymi a jedynym pośrednictwem Chrystusa. Łącząc osobę Maryi z chrystologią, daje Jej miejsce w historii zbawienia: znajdzie w ten sposób miejsce (drugoplanowe i podporządkowane) w soteriologii. Ona będzie pośredniczką w Pośredniku. Córa Syjonu, Matka Boża jest „pierwszym Kościołem” i „Matką wszystkich żyjących”, gdyż cała Jej skuteczność współzbawcza pochodzi od Jej „tak”, wypowiedzianego Bogu, i z Jej ścisłej współpracy w zbawczej misji Jej Syna, tak jak to widać w scenie wesela w Kanie (por. J 2,1-12).

## FILARY

Po ukazaniu przesłanek teologicznych zajmiemy się teraz zasadami antropologicznymi i ontologicznymi. W ramach proponowanego przez Ratzingera „humanizmu Wcielenia” zostaną uwypuklone rzeczywistości antropologiczne, przyjęte wraz z ludzką naturą Chrystusa. Jedną z tych zasad, na pierwszym miejscu, będzie rzeczywistość, jedna z podstawowych kategorii teologii Ratzingerowskiej. W ciągłości z właściwym jej boskim pochodzeniem osoba zachowuje głębokie wewnętrzne więzi pierwotne z miłością i prawdą, pięknem i nadzieją. Istotnie miłość, prawda i piękno staną się trzema zasadniczymi filarami, na których opiera się pojęcie osoby, przedłużając jednocześnie istnienie ziemskie w wieczności. Ówczesny teolog z Ratyzbony szczególną uwagę poświęcił eschatologii, którą uznaje też za poligon dla swojej wiedzy teologicznej i antropologicznej. Nie możemy też zapomnieć, że jego druga encyklika poświęcona była właśnie nadziei, podczas gdy pierwsza mówiła o miłości, a trzecia o miłości w prawdzie.

## OSOBA

„Zasadę osoby” Ratzinger przejmuje jako dziedzictwo swojej pierwotnej formacji filozoficznej i teologicznej, od zażyłości ze św. Augustynem, egzystencjalizmu Jaspersa i Heideggera oraz filozofii dialogu Martina Bubera. Od pierwszych

chwil jawił się jako gorący zwolennik personalizmu i egzystencjalizmu początku XX wieku. Pojęcie osoby będzie czymś więcej niż tylko zwykłą konwencją lingwistyczną czy intelektualną; stanie się zasadą strukturalną jego własnego sposobu myślenia. Będzie więc czymś więcej niż tylko narzuconą zasadą myśli współczesnej, jako że przejmuje je od wcześniejszego źródła pochodzenia: od teologii. Rzeczywistość osoby stanowi, zdaniem Ratzingera, propozycję chrześcijańskiego pochodzenia, a bardziej konkretnie, wywodzącą się z nauki o Trójcy i dwóch naturach Chrystusa. Począwszy od tej nowej objawionej rzeczywistości („Bóg jest Osobą”, napisze Ratzinger, Trójcą Osób), nastąpi postęp teologiczny i antropologiczny w kluczu personalistycznym.

Ta chrześcijańska idea Boga jako Osoby i Trójcy Osób mieści w sobie zarówno jedność, jak i wielość. Bóg jest jeden, a jednocześnie różny: wielość jest elementem Trójcy. Jako konsekwencja również w osobie ludzkiej łączą się obie rzeczywistości: jedność i wielość. Pluralizm i uznanie słusznej różnorodności również posiadają swoje teologiczne źródło. Inną konsekwencją osobowej koncepcji Boga jest to, że również osoba ludzka – na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,26) – będzie posiadać oblicze i imię: nie będzie zwykłą liczbą, lecz znajduje się mocno zakotwiczona w miłości i prawdzie. Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie jest komunią osób zjednoczonych miłością i prawdą; Jezus Chrystus jest odwiecznym Logosem wcielonym, umarłym i zmartwychwstałym przez miłość. Dlatego osoba ludzka jest mocno zakorzeniona w zasadach miłości i prawdy. Z nich się wywodzi i ku nim jest wezwana. Tam znajduje się jej początek i jej cel, tak jak te znajdują się „wcielone” w samym Bogu. Osoba ukazuje więc swoje pochodzenie (źródło) ontologiczne, pierwotny związek z miłością i prawdą.

W ten sposób w Jezusie Chrystusie odnajdujemy wcielenie prawdy i miłości, komplementarnych zasad dla rozumu i relacji; Logosu, który staje się dialogiem (oryg. *dia-logos*), który się wciela, umiera i zmartwychwstaje z miłości. Chrystus, będąc doskonałym obrazem Ojca, staje się doskonałym wzorem dla osoby ludzkiej, stworzonej „na obraz i podobieństwo” Boga (por. Rdz 1,28). Chrystus jest wzorem każdej osoby, głosi Sobór Watykański II, stwierdzając, że „Chrystus objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi” (por. KDK 22). Tajemnica krzyża i zmartwychwstania Chrystusa stanowią w ten sposób najpełniejsze wytłumaczenie zagadki ludzkiej egzystencji. „Jestem ja, lecz nie tylko (sam) ja” będzie powtarzał Ratzinger, idąc za św. Pawłem (por. Ga 2,20). Utożsamienie z Chrystusem nada ludzkiej osobie nowy wymiar. Od „ja” i „Ty” przejdziemy teraz do „my” Kościoła, do *Wir-Struktur*, jak ma zwyczaj powtarzać Ratzinger, odwołując się do terminologii właściwej dla filozofii dialogu. W ten sposób spotykamy się z momentem trynitarnym, utworzonym przez „My” Boga Ojca, Syna i Duch; momentem chrystologicznym, w którym „ja” osoby ludzkiej styka się z Ty Jezusa Chrystusa; i momentem eklezjalnym, w którym owo wielorakie spotkanie stwarza „my” Kościoła. W ten sposób struktura osobowa i międzyosobowa wyjaśniają całą dynamikę ludzkiego zbawienia.

## MIŁOŚĆ

Pierwsza encyklika Benedykta XVI nosi tytuł *Bóg jest miłością* (*Deus Caritas Est*, 2005). Już w 1946 roku młody Ratzinger okazywał zainteresowanie tym tematem, tłumacząc właśnie tę *quaestio disputata* św. Tomasza z Akwinu. Z drugiej strony widzieliśmy właśnie, jak teolog niemiecki stale podkreśla w swoim dorobku teologicznym – nie ma tu żadnej wątpliwości – nierozzerwalny związek pomiędzy miłością i prawdą. Jak na to wskazuje Koch, używając bardzo trafnego sformułowania, „prawda bez miłości jest ślepa”, nie może widzieć; miłość umożliwia tę przenikliwość wzroku, to widzenie rzeczywistości w jej głębi. Natomiast „miłość bez prawdy jest pusta” i stacza się w samowolę lub czysty sentymentalizm. By móc wzrastać, miłość musi spotkać się ze swoim *logos*. Jest to więc jeden z pierwszych wniosków, kiedy Ratzinger zaczyna studiować swoich pierwszych mistrzów: Augustyna, Tomasza, Bonawenturę, Guardinię... Niewątpliwie temat ten będzie mu towarzyszył w całej jego intelektualnej drodze. W swojej pierwszej encyklice Ratzinger/Benedykt XVI wyjaśni, dlaczego jest możliwa miłość w tym okrutnym świecie.

Wkrótce po objęciu Stolicy Piotrowej Benedykt XVI rozpoczął zgłębianie natury ludzkiej i chrześcijańskiej miłości, wokół pojęć *eros* i *agape*, aby podjąć następnie główne twierdzenie teologiczne „Bóg jest miłością” (1 J 4,16). Jednym z pierwszych wniosków będzie pierwszeństwo miłości Boga: On nas kocha i dlatego my możemy kochać. Jest to miłość „użyczona”: możemy kochać w pełni jedynie w miłości Boga, samym sercem Chrystusa. Nie oznacza to istnienia całkowitego rozdziału pomiędzy *eros* y *agape*, pomiędzy miłością ludzką i miłością Bożą, jak to utrzymywał w swoim czasie protestancki egzegeta Nygren. Przeciwnie – stwierdza Ratzinger – istnieje interkomunikacja i obieg pomiędzy obiema. Więcej, ludzki *eros* powinien również być obecny w miłości chrześcijańskiej. Możemy powiedzieć – za świętym XX wieku – że „miłość jest także czułością (*cariño*)”, ludzkim uczuciem, jako jedna z bezpośrednich konsekwencji nauki o wcieleniu i tajemnicy paschalnej. Miłość, czułość, ludzkie uczucie nie są zamknięte jedynie w obszarze czysto ludzkim, oddzielnym i niedostępnym dla boskiego.

Wobec oskarżeń Nietzschego, że chrześcijaństwo odebrało radość życia w miłości, niemiecki papież proponuje „rewolucję miłości”. Miłość jest możliwa w tym okrutnym świecie, lecz *eros* – dodaje – potrzebuje być oczyszczony, by stał się w ten sposób prawdziwą *agape*, stwierdza Benedykt XVI. Domaga się oczyszczenia w tyglu, co wyeliminuje wszystkie egoizmy i nieczystości obecne w naszym sercu. Nie każda miłość ma wartość, lecz musi to być miłość lepsza, większa, czystsza. Wówczas nasza ludzka miłość będzie coraz bardziej stawać się podobna do Boskiej miłości, która stanowi istotę Boga. *Eros* może powoli stać się wtedy *agape*; po tym procesie oczyszczenia miłość ludzka będzie coraz bardziej upodabniać do miłości Boga. Opierając się na tym, papież analizuje to,



na czym polega owa miłość chrześcijańska, której najwyższym szczytem jest świętość. Nie jest ona niczym innym jak czystą miłością, miłością całkowitą. Stąd świętość możemy osiągnąć, przystępując do samego Boga, źródła miłości, poprzez działanie, modlitwę i adorację. Prawdziwa miłość chrześcijańska powoduje odbicie miłości Bożej w tym świecie, jak o tym pisze św. Jan w swoim Pierwszym Liście. A Maryja jest najlepszym tego przykładem.

## PRAWDA

Trzecia encyklika (2009) podejmuje kwestię prawdy miłości: *caritas in veritate*. „Kwestia prawdy” to jeden z tematów, jakie stale były obecne w refleksji teologa Ratzingera, począwszy od pierwszych jego pism teologicznych. Jego korzenie sięgają Augustyna, Tomasza, Bonawentury, Newmana i Guardiniego. Chrześcijaństwo jest religią prawdy i miłości z racji na nierozdzielność obu, jaka ma miejsce w Bogu. Prawda i miłość są zasadami komplementarnymi, jakie winny być poszukiwane przez każdego człowieka. Potrzebujemy „miłości w prawdzie” i „prawdy miłości”, *logosu* miłości, aby osiągnąć prawdziwą wolność. To prawda czyni nas wolnymi (por. J 8,32). Wraz z kłamstwem tracimy korzenie naszego bytu. Sama wolność nie wyzwala, jeśli nie jest ukierunkowana na to, co prawdziwe. Dlatego też oskarżenie przez Ratzingera „dyktatury relatywizmu”, tuż przed wyborem na biskupa Rzymu, szło w parze z obroną prawdy, jaką prowadził przez wiele lat. Jednocześnie było mową prorocką odnośnie do jednego z priorytetów koniecznych, aby świat był prawdziwie wolny.

Natomiast negacja prawdy prowadzi do totalitaryzmu, do „dyktatury relatywizmu”. Istniejący związek pomiędzy prawdą i wolnością staje się jedną z przesłanek dla zrozumienia tej zdecydowanej obrony. Ratzinger przestudiował relację istniejącą pomiędzy prawdą, wolnością i kulturami. Z jednej strony wolność musi posiadać korzenie, to znaczy mocny punkt oparcia, który obroni ją przed popadnięciem w czystą dowolność. Kultura i człowiek stają się jak drzewo: z konarami otwartymi na cztery wiatry wolności, ale mające też głębokie korzenie w bycie i rzeczywistości. Teolog niemiecki doszedł do tego związku prawdy i wolności poprzez pojęcie sumienia: ono potrafi poradzić sobie z trudną, ale możliwą prawdą. Ratzinger proponuje w ten sposób całą „teologię wolności”, w której centrum znajduje się osoba Chrystusa jako szczyt ludzkiego bytu. W tym znaczeniu jest on pełnym optymistą i broni prawa prawdy do wcielenia się w różne kultury: one także mogłyby mieć dostęp do tej wyzwalającej prawdy. Prawda powinna mieć wpływ na każdą kulturę: jeśli ta nie będzie zbyt statyczna lub zamknięta, może dać się kształtować przez tamtą. Prawda zawsze będzie tnąca: jak w owocach sykomory – powie, cytując tekst św. Atanazego – dokonuje małego wcięcia, nacięcia, które je wzmacnia.

Możliwość poznania prawdy za pomocą rozumu i sumienia (również w wymiarze praktycznym) daje człowiekowi nadzieję na wzrastanie w wolno-

ści. Pojawia się tu pojęcie *anamnesis* lub wspomnienia prawd podstawowych. Prawda gwarantuje wolność wszystkich. Natomiast prawda bez korzeni jest zawsze ofiarą huraganu spowodowanego przez najsilniejszych. Tak więc prawda będzie dostępna zarówno dla ludzkiego rozumu, jak i objaśniania przez chrześcijańską wiarę. Zaslugą Ratzingera jest przypomnienie teologicznego fundamentu prawdy. W tym sensie religia stanowi również gwarancję dla etyki i poznania. W rzeczywistości oboje, wiara i rozum, pochodzą z tego samego źródła, które ukierunkowuje ich ku tej samej mecie. Jan Paweł II mówił o dwóch skrzydłach, które pozwalają nam dotrzeć do prawdy (por. *Veritatis splendor*, nr 1). Ich wspólne źródło może być doskonałą okazją, aby wszystkie – wiara, rozum, kultury – mogły odnaleźć światło i wolność w Chrystusie. Stąd pochodzi jego odniesienie do pascalogowego *etsi Deus daretur* w świecie zdominowanym nie tylko przez multikulturalizm, lecz także przez agnostycyzm i relatywizm. Tym, co najpewniejsze dla wszystkich, jest życie, jakby Bóg istniał, mawiał Pascal do swoich przyjaciół ateistów.

## PIĘKNO

Ratzinger zawsze jawił się człowiekiem rozmiłowanym w pięknie. Sztuka i piękno to kolejne punkty wyjścia dla jego refleksji, również z racji biograficznych. Jego „trzej wielcy mistrzowie” – Augustyn, Tomasz, Bonawentura – bardzo cenili wymiar estetyczny. Teolog bez wrażliwości na sztukę i piękno – dodaje Ratzinger – może być niebezpieczny. Dla niego *pulchrum* nigdy nie stanie się jednym z „zapomnianych transcendentaliów”. Od wczesnego dzieciństwa był blisko muzyki i sztuki, również jako źródła poznania. Faktycznie, sam wspominał, że wobec przemocy reżimu narodowego socjalizmu istniały dwa schronienia, które prowadziły go do Boga i broniły wiary: rozum i piękno obecne w celebracjach liturgicznych. Rozum i piękno wzajemnie się bowiem dopełniają, stwierdza Ratzinger, w przeciwieństwie do sprolongowanego romantycyzmu estetycznego, który pragnie zredukować przejawy sztuki do pola zmysłów i uczuć. A sztuka, jaką proponuje nam teolog bawarski, jest „sztuką większą”, z głową i sercem, ideami i uczuciami. W ten sposób jedność osoby ukaże się także w sferze estetycznej.

Ponadto jest czymś logicznym, że jego pasją dla muzyki klasycznej zajmie szczególne miejsce w jego refleksji. Nie będzie to tylko kwestia osobistego gustu, lecz nada sztuce również wymiar objawiający. Dzieło sztuki będzie też epifanią bytu, miejscem, gdzie ukazuje się prawda, dobro i piękno. Ratzinger kładł również nacisk na antropologiczną jedność tych transcendentaliów. Z tego powodu nadaje uprzywilejowane miejsce muzyce sakralnej i liturgicznej, gdzie chwała Boża powinna być na pierwszym, głównym miejscu. Rola artysty winna pozostać dyskretna, albowiem gdy mowa jest o sztuce sakralnej czy liturgicznej, pierwszeństwo zawsze zajmuje Boża chwała. W ten sposób, zdaniem Ratzingera, nie

każda sztuka – nawet nie każda sztuka sakralna – będzie służyć do tego, aby być obecną w celebracji liturgicznej. Bawarski teolog wymaga na pierwszym miejscu doskonałości technicznej, obok koniecznej też inspiracji, aby jakieś dzieło sztuki rzeczywiście prowadziło do Boga. W tym znaczeniu Ratzinger staje się bliiski bardziej romańskiej symbolice i sztuce bizantyjskiej niż ekspresyjności i figuratywności sztuki renesansu i baroku, gdyż dwie pierwsze wydają mu się bardziej symboliczne.

Ratzinger kładzie też nacisk na konieczność tego, by piękno towarzyszyło kultowi w świątyniach i kościołach. W temacie architektury religijnej teolog bawarski stwierdzał, że powinny to być domy Boże zbudowane przez ludzi, dlatego muszą też być miejscem przebywania piękna; domem Bożym i miejscem, w którym ludzie spotkają się z Bogiem. Stwierdza, nawiązując do świata judaizmu, że chrześcijańskie budynki o przeznaczeniu religijnym powinny być zarówno świątynią, jak i synagogą: zarówno miejscem dla składania ofiary, jak i dla przepowiadania. Jest dla niego czymś oczywistym, że Kościół potrzebuje sztuki; faktycznie, stwierdza, w aktualnym społeczeństwie wrażliwym estetycznie, piękno obecne w sztuce chrześcijańskiej i życiu świętych mogłoby być głównym czynnikiem ewangelizacyjnym. Ponadto widzi piękno jako coś prawdziwie niezbędnego dla człowieka – „wyższa forma poznania”, która odsyła jednocześnie do źródła, do samego Boga. Stąd Chrystus będzie również największym pięknem ziemskim, Tym, który jest „najpiękniejszym spośród synów ludzkich” (Ps 44 (45) 3). Jest to piękno „po przejściach”, ukrzyżowane, umarłe i zmartwychwstałe. Poszukiwanie wszelkiego piękna osiąga swój szczyt w pięknie Chrystusa, zdolnym wziąć na siebie nawet cierpienie i śmierć, aby przemienić je w chwałę zmartwychwstania.

## NADZIEJA

Benedykt XVI zachowuje również jedność z innymi wymiarami życia, które ukierunkowane jest na przyszłość. Jego druga encyklika nosi tytuł *Spe salvi* (2007), „zbawieni w nadziei” (por. Rz 8,24). Jednak jego zainteresowanie „tym, co dalej”, rozpoczęło się o wiele wcześniej. W eschatologii opracowanej w latach 70. ub. wieku Joseph Ratzinger chciał dać biblijne i historyczne, krytyczne i eklezyjalne opracowanie tego zagadnienia. Posłużył się ogólną metodą teologiczną. Chciał w ten sposób połączyć najpierw odniesienia, pozornie sprzeczne, z historii, metafizyki i eschatologii. Przez długie wieki teologowie dyskutowali o tym, czy zajmowanie się przeszłością sprawia, że zapominamy o terażniejszości, a zwłaszcza o przyszłości. Ratzinger uważa, że wieczność włącza wszystko w jedną całość i że perspektywa chrześcijańska winna być częścią tej ponadczasowej wizji. Wychodząc od pojęcia *historia salutis*, teolog niemiecki dochodził do ontologicznego wymiaru chrześcijańskiego bytu: nie wszystko mogło być czystą przeszłością zbawczą. Zbawienie jest jednocześnie historią i ontologią. Historia zbawienia tworzy się w terażniejszości, w dziś każdego chrześcijanina. W tym

sensie okazuje się również krytycznym wobec mitu postępu. Nie wszystko stanie się lepsze tylko dlatego, że coś się zmieni: przeszłość również ma wartość dla teraźniejszości, potrzebując jednocześnie aktualizacji w każdym momencie historii.

Przyszłość musi być zakotwiczona w przeszłości, w teraźniejszości, a przede wszystkim w wieczności. W ten sposób „zasada nadziei” (*Prinzip Hoffnung*) jest czymś realnym, lecz – według Ratzingera – winna przejść przez osobę Jezusa Chrystusa, w którym łączą się te wszystkie wymiary; więcej, królestwo jest tożsame z Jego osobą. Odzyskuje w ten sposób kategorie postępu, przyszłości i nadziei, zawsze jednak z koniecznym zakorzeniem ontologicznym w wieczności i mocnym fundamentem chrystologicznym. Przyszłością jest Chrystus i Jego chwalebne zmartwychwstanie, przypomina Ratzinger wobec licznych ziemskich utopii. „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18,36). Coś z wieczności winno pozostać we wnętrzu każdego zbawionego, co stanowiłoby kulminację procesu transformacji w Chrystusie zmartwychwstałym. To uchrystusowanie-przebóstwienie będzie mieć też miejsce w sposób pełny – jeśli pozwoli na to nasza wolność – w momencie śmierci. Nie będzie to proces „automatyczny” i niezgodny z naszą wolnością. W tym znaczeniu dowartościowanie przez egzystencjalistów tego niezwykłego wymiaru osoby winno być utrzymane również podczas śmierci i po niej. Wolność decyduje o przyszłości, powierzając się jednocześnie – bez zanikania ani rozplywania się – Bożemu miłosierdziu.

Życie wieczne jest owocem Bożej sprawiedliwości i miłosierdzia, jak też i naszej wolności. Dlatego według Ratzingera eschatologia – *libertate adiuvante* – powinna być przede wszystkim „teologią zmartwychwstania”, jako że w tym wydarzeniu historycznym znajduje się klucz do całego naszego przyszłego życia. Ontologia, eschatologia i historia zbawienia zbiegają się w jedyny sposób w zmartwychwstaniu Chrystusa. On utożsamia się z królestwem Bożym i w ten sposób eschatologia przewyższa wszelką utopię. Jest czymś więcej niż ta ostatnia, a ponadto jest rzeczywista, głęboko rzeczywista. W podobny sposób teolog bawarski przywrócił aktualność pojęcia duszy nieśmiertelnej – które zostało podane w wątpliwość przez uznanie go za zbyt filozoficzne – nie rezygnując z własnych osiągnięć personalistycznych. Według niego pojęcie to stanowi najbardziej koherentne wyjaśnienie wydarzeń *post mortem*. Nie jest nawet czymś pozbawionym logiki mówienie o *anima separata*, zanim nastąpi ostateczne zmartwychwstanie ciał. Ratzinger, kiedy mówi o wieczności i zmartwychwstaniu, o niebie, piekle i czyśćcu, zachowuje zwyczajowy schemat dialogiczny, personalistyczny, wspólnotowy, chrystologiczny i trynitarny.

## GŁOSZENIE

Po przyjrzeniu się zasadom teologicznym, antropologicznym i ontologicznym myśli Ratzingera przejdźmy teraz do wymiaru praktycznego, to znaczy do tego, co odnosi się do działania Kościoła i chrześcijan w świecie. Po *logosie* następuje *ethos*, a po „ortodoksji” – „ortopraxis”, powtarza często nasz autor. Najpierw omówimy kwestię głoszenia imienia Jezusa Chrystusa w Kościele i poza nim. Aby dojść do wiary, konieczne jest, by Chrystus był głoszony. To rozpowszechnianie wiary sprawi, że trzeba będzie podjąć wyzwania rozumu, co nie tylko jest starym tematem Ratzingera, lecz również jednym z czołowych tematów jego pontyfikatu. W ciągu swojego życia akademickiego i duszpasterskiego kardynał Ratzinger w jednakowy sposób zajmował się miejscem, jakie zajmuje teologia wśród innych nauk, jak i jej relacją z kulturą i misją Kościoła. Wraz z tym, na szerszym poziomie, wielką rolę przypisał katechezie i przepowiadaniu jako momentom, w których doktryna dociera do większości chrześcijan. Jednak, jak to zobaczymy, Ratzinger przypomina również, że imię Jezusa winno być obecne również w innych obszarach, w szerszych kręgach: w całej kulturze i społeczeństwie.

## WIARA

Wiara jest fundamentem. Aby móc lepiej głosić Chrystusa we współczesnym świecie, Ratzinger rozpoczyna od studium nad tym, czym ogólnie jest wiara i akt wiary każdego pojedynczego chrześcijanina. Najpierw bawarski profesor stosuje względem aktu wiary swoje znane zasady personalistyczne, gdzie kategorie osoby, rozumu i relacji odnajdują głęboką jedność. Wiara rodzi się z zaufania (pomyślmy w tym miejscu o wierze fiducyjnej Lutra), lecz przekracza czystą sferę afektywną, by dojść do sfery intelektualnej, do samego rozumu. Więcej, wiara jest relacją, jaka powstaje pomiędzy Jezusem a każdym wierzącym, dzięki której wytwarza się sfera zaufania, która daje miejsce głębokiej ufności, prawdziwej relacji personalnej, prowadzącej do relacji jednocześnie osobistej i wspólnotowej. Akt wiary jest bowiem relacją (uprzywilejowaną), która rodzi poznanie, również uprzywilejowane. W ten sposób w obszarze aktu wiary ukazują się zjednoczone kategorie miłości i prawy, zaufania i poznania, relacji i rozumu.

Czym jest więc wiara? Jest aktem, który dociera do centrum osoby, stwierdza Ratzinger. Możemy tu zauważyć egzystencjalistyczne tło jego myśli, gdzie jedność osoby odgrywa ważną rolę. Wiara angażuje w ten sposób całą osobę: idee, etykę, uczucia. To akt, który obejmuje całość osoby, wszystkie jej władze i wymiary. Wszelako przypomina nam również jednocześnie, że nie możemy pozostać tylko w jej strukturze antropologicznej, lecz winniśmy dotrzeć do wymiaru teologalnego, który jest źródłem całej struktury antropologicznej aktu wiary. Dlatego wiarę można i powinno się także nazywać darem, łaską, prezen-

tem ze strony Boga. To jest jej główne źródło. To pierwszeństwo czy nadrzędność Bożego działania staje się decydujące i dlatego wiara jest cnotą wlaną lub teologalną: to znaczy z Bożego natchnienia lub obdarowania. To jest początek: Boże zawołanie, które domaga się następnie od nas inteligentnej i wolnej odpowiedzi (Wort-Antwort). Oczywisty staje się więc schemat dialogiczny i personalistyczny w tym obszarze. Inicjatywa należy do Boga: wiara jest przede wszystkim darem, który może zostać przyjęty.

Wiara jest więc spotkaniem dwóch wolności: Boga i każdego wierzącego. Wiara jest na pierwszym miejscu słuchaniem, ludzką odpowiedzią na miłosną inicjatywę Boga, który się objawia. Z drugiej strony wolność, z jaką człowiek akceptuje wiarę, nie jest niezgodna z łaską. Wiara jest właściwa przede wszystkim Osobie (Innemu), który wychodzi na moje spotkanie, przenika mnie i sprawia, że się otwieram. Jej tajemnica polega na wypowiedzeniu „ty”, które prowadzi mnie do wypowiedzenia „tak” Bogu w Jezusie Chrystusie. Znowu, jak to można zauważyć, poruszamy się w obszarze kategorii filozofii dialogu. Wiara przenika to, co najbardziej osobowe i intymne – rozum i serce, etykę i poznanie – ale jednocześnie wprowadza nas we wspólnotę z Jezusem, to znaczy, w Kościół (Ratzinger nazywa to *Wir-Struktur*: struktura nas). Wchodzimy tu w wymiar eklezjalny, społeczny i wspólnotowy aktu wiary: jest to *stehen*, które prowadzi do *ver-stehen* – być w Kościele, które prowadzi do zrozumienia tego, czego Kościół nas naucza, co Chrystus nam objawił. Jak to stwierdza św. Paweł w 6 rozdziale Listu do Rzymian, wiara znajduje się w relacji do chrztu. Przez chrzest wchodzi się do wierzącej wspólnoty Kościoła, stąd można zauważyć, że pierwszy sakrament inicjacji chrześcijańskiej jest częścią wiary i komunii, w której odnajdujemy Chrystusa. Wiara będzie więc ostatecznie aktem teologalnym (Bóg daje wiarę), osobowym i międzyosobowym (poprzez spotkanie z Chrystusem), eklezjalnym i sakramentalnym: otrzymuje się ją w Kościele przez chrzest.

## ROZUM

Jest to jeden z jego pierwszych tematów badawczych i stały punkt odniesienia w jego pismach jako papieża: spotkanie tajemnicy i racjonalności. Niemiecki teolog przypomina nam o konieczności harmonii pomiędzy wiarą i rozumem, jak o tym mówił św. Paweł w mowie na areopagu w Atenach (por. Dz 17,16-34). Według Ratzingera „nieznany bóg” mógłby być Bogiem chrześcijan, a Bóg filozofów może utożsamić się z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Takie było staranie i poszukiwanie, nie bez ryzyka, pierwszych filozofów chrześcijańskich. Albowiem początki Kościoła są wyraźnie rozumowe, jak można to zauważyć w pismach Justyna, Klemensa Aleksandryjskiego i w ogóle Ojców Kościoła. Bardziej niż z *credo quia absurdum* Tertuliana mamy do czynienia z *credo ut itelligam, itelligo ut credam* Augustyna. Wiara domaga się zrozumienia, zawsze posiada w sobie moment racjonalny. W akcie wiary istnieje ten moment i ten

wymiar racjonalny, które stanowią nieodwołalną instancję każdej prawdziwej wiary.

Bez spojrzenia rozumu nie może istnieć prawdziwy akt wiary. Jedynym, co czyni wiara, jest umożliwienie szerszego i lepszego widzenia tego, co sam rozum nam ofiaruje, jakkolwiek – można tak powiedzieć – będzie to w światłocieniu, pośród mgły. Jest to drugie światło, być może potężniejsze, które łączy się z pierwszym (nieodzownym) światłem rozumu. Nie jest to jednak coś wyjątkowego dla chrześcijaństwa, gdyż i inne religie powinny promować harmonię pomiędzy misterium i racjonalnością, jak to widzimy w judaizmie i co poświadcza greckie tłumaczenie Septuaginty. Ratzinger zawsze poszukiwał zrozumienia pomiędzy rozumem i religią (wystarczy wspomnieć spotkanie z Habermasem w 2004 roku). Więcej, rozum i religia winny wzajemnie leczyć się ze swoich „patologii”, stwierdzał w pełnej zgodzie z filozofem niemieckim: rozum powinien przeszkodzić temu, by religia zdegenerowała się i popadła w fanatyzm i fundamentalizm; religia powinna uniemożliwić rozumowi, by wytwarzał potwory, jak to miało miejsce we współczesności. Obok niewątpliwych osiągnięć rozumu oświeceniowego pojawiają się też niepożądane skutki uboczne: Auschwitz, Hiroshima czy Czarnobyl, by tylko podać kilka ostatnich przykładów.

Ratzinger, podobnie jak to uczył w swojej refleksji nad aktem wiary, wprowadza do refleksji nad rozumem wymiar relacyjny: *Cogito* jest przede wszystkim *Cogitor*, bytem pomyślanym uprzednio przez Kogoś. Rozum jest również drogą otwarcia, punktem odniesienia. Stąd Ratzinger proponuje pojęcie rozumu nowego. Czyni to, podejmując ogromne wyzwanie, gdyż chce dokonać przeglądu historii myśli od Oświecenia aż po nasze dni. Istotnie, nie ma to być rozum czysty, matematyczny, jedynie techniczny czy instrumentalny, lecz ma być rozum uniwersalny, „poszerzony” i otwarty. Winien być dyspozycyjny dla sztuki, etyki, religii, a nawet dla samych uczuć. Jest to nowy rozum – bardziej ponowoczesny niż antynowoczesny, zauważał Kasper – który może też jawić się w harmonii z wiarą chrześcijańską. To wielkie wyzwanie Ratzingera: nowy rozum, który dałby miejsce „nowemu Oświeceniu”, analogicznemu do wcześniejszych, lecz bez popełniania ich błędów. Tak więc rozum powinien być otwarty na swój własny fundament: na ów Logos, który jednocześnie jest osobą i miłością i który nadaje sens wszystkim rzeczom. Jego konsekwencją stają się głęboko zjednoczone *logos y agape*, rozum i relacja, prawda i miłość w Chrystusie i Duchu, fundament wszelkiej prawdy, wszelkiej zdolności rozumowania i wszelkiej możliwości kochania.

## TEOLOGIA

Czym jest teologia? – pytał się również nasz Autor. Zainteresowanie Josepha Ratzingera myślą teologiczną zawsze było jasne i dogłębne. Kilka rzeczy go do tego motywowało. Pierwsza to fakt bycia specjalistą w tej materii; druga to bycie pasterzem, co dało mu punkt widzenia umożliwiający spojrzenie na teologię nie

tylko w Europie Centralnej czy krajach rozwiniętych, lecz także w całym świecie. W tym znaczeniu Ratzinger przedstawia wizję szeroką i globalizacyjną, która pozwala mu na refleksję odnośnie do aktywności teologa i misji, jaką posiada w Kościele i w relacji do kultury świeckiej. Do czego służy teologia? – będzie pytaniem, jakie sobie stawia i podejmuje. Wychodząc, co jest logiczne, z wcześniejszych przesłanek, Ratzinger rozumie teologię jako wiarę przemyślaną, jako wiedzę racjonalną; dlatego owa podwójna instancja wiary i rozumu będzie jednakowo potrzebna. Teologia będzie rozwojem racjonalnego wymiaru całego aktu wiary, aktywność krytyczna i zarazem wierząca – krytyka, bo rodzi się z umysłu, i wierząca, gdyż domaga się owego nieustannego wychodzenia i powracania, a co Ratzinger określa jako „wiera ludzi prostych”. Dlatego też teologia posiada „demokratyczną” funkcję służenia całej wierze całego Kościoła.

Jednocześnie teologia uprawiana przez Ratzingera niesie w sobie różne wymiary: jest wiedzą, jest *praxis* i mądrością jednocześnie. Wiedzą z racji na bycie ściśle racjonalną i spekulatywną, a przez to posługiwanie się metodą filozoficzną; *praxis*, ponieważ zakłada równocześnie zmysł praktyczny, skoncentrowany na życiu. Wymiar mądrościowy winien również być obecny w wiedzy o Bogu i o świecie widzianym z perspektywy Boga. Takie poznanie praktyczne i spekulatywne jednocześnie będzie czerpać przede wszystkim z Biblii i wzrastać w Kościele. Biblia będzie „duszą teologii” (KO 24), Kościół zaś będzie domem, w którym teologia będzie wzrastać. Tak więc mamy do czynienia z dwoma koncentrycznymi podstawami, na których będzie się rozwijać myśl teologiczna: Pismo i jego dom, Kościół. Wobec rozwoju czysto intelektualnego dyscypliny, która jest też akademicka, Ratzinger proponuje teologię, która również znajduje się w służbie Kościołowi. To wymiar pastoralny.

W tym celu teologia powinna być racjonalna, naukowa i eklezjalna: winna wzrastać w Kościele i Kościołowi ma służyć jak najlepiej. W ten sposób wniesie swój wkład także dla świata i aktualnej kultury. Tak więc wraz ze wspomnianymi źródłami, Pismem i Kościołem, nauka o Bogu i świecie przybliży się, z wielkim szacunkiem i uwagą, do liturgii i świadectw Ojców Kościoła. To również źródła o wielkiej wadze, które całej myśli teologicznej nadają niezbędnego dla niej współbrzmienia i równowagi. Dla Ratzingera nauka płynąca z historii jest również ostateczna: ta *magistra vitae* może stać się też *magistra theologiae*. Refleksja teologiczna będzie mieć bardzo na uwadze nie tylko wkład historii, lecz również wymogi języka, doświadczenia świętych, a nawet piękno sztuki chrześcijańskiej. Językowe i pojęciowe formułowanie tajemnic, piękno uzupełniające miłość i prawdę, jak też doświadczenia Boga, jakie mogą mieć święci, przekształcają tę wiedzę w prawdziwą mądrość. Teolog winien być również człowiekiem modlitwy, aby uzyskać, by ta była również „teologią na klęczkach”, a nie tylko sama wiedza erudycyjna czy akademicka. Ostatecznie każda teologia, według Ratzingera, winna być wiedzą oświeconą, mądrością partycypowaną: winna starać się być jednocześnie nauką Chrystusa i mądrością Ducha (por. 1 Kor 2,1-5).



## KATECHEZA

Wraz z naturą i metodą teologii Ratzinger (jako prefekt) stykał się praktycznie na co dzień z problemami katechezy w Kościele, dlatego też poświęcił jej wiele uwagi i zainteresowania. Nie jest to bowiem temat właściwy dla jego teologii, choć niewątpliwie jedna z podstawowych trosk jako arcybiskupa i prefekta. Zanim wziął czynny udział w redagowaniu Katechizmu Kościoła Katolickiego (1986-1997), Ratzinger mówił o „kryzysie katechezy” już na początku lat 80. XX wieku. Była to przede wszystkim krytyczna analiza sytuacji. Ratzinger przywoływał najpierw zasady prawdziwej katechezy, która powinna być w ścisłej relacji z Pismem i teologią, by wskazać potem jej oczywiste różnice. Katecheza jest jedynie syntezą podstawowych prawd wiary dla dobra wszystkich chrześcijan. Dlatego też powinna unikać zarówno jednostronnego, radykalnego biblicyzmu, jak też przekształcenia wiary w rodzaj gnozy: w zawiłą wiedzę, do której mogą dotrzeć jedynie wtajemniczeni lub oświeceni. Katecheza jest jednym z misterii, jakie Kościół ofiaruje wszystkim wierzącym.

Powszechność wiary narzuca własny styl wyjaśniający, dlatego nie może stać się prywatną refleksją teologiczną. Historia lat bezpośrednio po *Vaticanium II* przyniosła historyczną możliwość redakcji nowego katechizmu, który zebrałby też to, co najlepsze z najnowszego magisterium i teologii, tak jak to uczynił wcześniej Sobór Trydencki. Byłby to więc katechizm Soboru Watykańskiego II, w którym duży wkład wniósł kardynał prefekt Ratzinger. Niespokojna sytuacja lat bezpośrednio po soborze, z jakimiś próbami katechizmów lokalnych, nie zawsze zgodnych z nauką Kościoła, nie pozwoliły zrealizować tego zamiaru. Nową okazją stał się synod nadzwyczajny w 1985 roku, podczas którego pewien arcybiskup afrykański poprosił o to narzędzie ewangelizacji. Jan Paweł II podjął inicjatywę, mimo wyraźnych trudności redagowania go w chmurnych czasach pierwszych lat po soborze. Wszelkie prace redakcyjne nowego katechizmu prowadzone były pod przewodnictwem kardynała Ratzingera, na wyraźną prośbę Jana Pawła II. Była to ogromna praca i niewielu wierzyło w jej sukces.

W końcu prace zakończono w 1992 roku, a w 1997 roku przedstawiono wydanie typiczne – tłumaczenie łacińskie – tej pomocy w ewangelizacji, w którym dokonano niewielu drobnych poprawek. Podobnie jak katechizmy zredagowane przez Lutera i Sobór Trydencki, ten obecny opiera się na „czterech filarach”: wiary, moralności, liturgii i modlitwy. Używając języka bardziej teologicznego, moglibyśmy powiedzieć, że punkty tego katechizmu budowane są wokół *Credo*, przykazań, sakramentów i Ojciec nasz. W ten sposób ukazane są główne ścieżki wierzenia, życia, celebracji i modlitwy. Jednocześnie chrystocentryzm i miejsce katechizmu względem Objawienia – a konkretniej, wobec Pisma – będą stałymi punktami nacisku koordynatora Ratzingera. Według niego obie księgi – Biblia i katechizm – winny ukazywać swoją wzajemną komplementarność pastoralną, każda w swoim własnym obszarze. Wreszcie, kardynałowi Ratzingerowi została

też powierzona redakcja kompendium tego katechizmu, którą zakończono niedługo przed śmiercią papieża Polaka.

## PRZEPOWIADANIE

Również od lat 80. ubiegłego wieku sporą uwagę poświęcił Ratzinger także przepowiadaniu. Wraz z liturgią i posługą kapłańską stanowi ono jedno z miejsc, gdzie Chrystus staje się obecny w Kościele, jak to przypomina również Wyznanie Augsburgskie (1530), synteza wiary wypracowana przez protestantów, którzy rozwinęli przede wszystkim ten wymiar przepowiadania, ze szkodą dla sakramentów. Rozwój tego wymiaru jest bowiem niezaprzeczalny. Ratzinger również nadaje mu sporego znaczenia, co zresztą można ocenić w jego homiliach. Jako kaznodzieja będzie potrafił przeplatać pojęcia z symbolami, słowa z obrazami, język racjonalny z poetyckim i emocjonalnym. Ponadto refleksja Ratzingera nad liturgią kładzie najpierw fundamenty, by to przepowiadanie było odbiciem głosu Chrystusa w Kościele. Zasada chrystologiczna i nadprzyrodzona będzie bowiem jedną z przesłanek jego sposobu rozumienia samego przepowiadania. Winno ono wyrażać ludzkimi słowami Słowo Boże.

Biblia, Kościół – jako przestrzeń lektury słowa Bożego – i dogmat stanowią trzy punkty jasne odniesienia dla kaznodziei. Dogmat i przepowiadanie winny być głęboko związane, powtarzał teolog niemiecki. Niemniej jednak Ratzinger zajmie się szczegółami, gdy będzie analizował sposoby wyjaśniania wiary chrześcijańskiej. Przepowiadanie winno mówić przede wszystkim o Bogu, a nie o samych sprawach ziemskich. Barth twierdził, że by dzisiaj przepowiadać, trzeba mieć w jednym ręku Biblię, a w drugim gazetę. Przepowiadanie musi być też zakorzenione w chwili obecnej. Lecz istotnymi podstawami tematycznymi przepowiadania są, według teologa bawarskiego, Chrystus i Trójca: przepowiadanie powinno być na pierwszym miejscu trynitarnie i chrystologiczne, ale też wymiar personalistyczny nie może być zasadą odległą i abstrakcyjną. Kategoria personalistyczna je ukonkretni, nada mu bliskości, a nawet szczególnego ciepła. Jednocześnie, stwierdza Ratzinger, we wszelkim przepowiadaniu winno mieć miejsce stałe odniesienie do liturgii i historii jako konkretnego zakorzenienia chrześcijańskiego *kerygmatu*.

Może to nadać mu, z jednej strony, wysokiego i głębokiego poziomu, a jednocześnie będzie zakotwiczeniem w czasie i w wieczności. Nasz autor przypomina też, że moralność chrześcijańska również powinna być obecna w przepowiadaniu, bez popadania w jednostronne moralizowanie. Inne, niezbędne tematy w homiliach to stworzenie, jako źródło logosu, wszystkich rzeczy, to znaczy znaczenia i sensu wpisanego w samą naturę. „Na początku było Słowo... Wszystko przez Nie się stało... A Słowo stało się ciałem” (J 1,1.3.14). To są tematy powracające w jego myśli: Bóg stwórca, prawo naturalne, rozum ludzki. Przepowiadanie powinno się w ten sposób odnosić do konkretnej egzystencji każdego

chrześcijanina. Przez to winno podtrzymywać ważność wezwania do nawrócenia wraz z nawiązaniem do przypowieści wyjaśnianych przez samego Jezusa i do doświadczenia świętych, które ubogaca cały Kościół. I to nie tylko dzięki nagromadzeniu (świadczeń). Chrystocentryzm będzie ostatecznie jedną z formuł niezbędnych dla sukcesu wszelkiego przepowiadania, które – podsumowuje – winno rodzić się ze spotkania z Bogiem w Jezusie Chrystusie i prowadzić do spotkania z Nim i Jego miłością.

## WNIOSKI

W teologii Josepha Ratzingera widzimy dojrzałą syntezę osiągnięć ruchu biblijnego, liturgicznego, patrystycznego i ekumenicznego w latach poprzedzających Sobór Watykański II, jak również najlepszej teologii XX wieku. W jego myśli teologicznej zasady Pisma i liturgii, osoby i Kościoła, rozumu i teologii Ojców (niektórzy z nich odkryci na nowo bardzo niedawno) zajmują miejsce centralne i strukturalne.

Dla „nowej ewangelizacji” niezbędne staje się nie tylko pogłębienie własnej wiary, lecz także odwaga rozumu oraz poszukiwanie prawdy i prawdziwej miłości. W naszej analizie mogliśmy zobaczyć, że choć teologia Josepha Ratzingera nie tworzy jakiegoś systematycznego projektu – w zwyczajowym znaczeniu tego pojęcia – to jednak możemy ją uważać jako rozwój organiczny, symfoniczny i jednolity jego refleksji nad wiarą i doktryną chrześcijańską. Wszystko obraca się wokół wspomnianych pojęć miłości, prawdy i piękna, obecnych w osobie Jezusa Chrystusa.

Słowa kluczowe: Chrystus, Eucharystia, Kościół, miłość, prawda

## THE THEOLOGY OF JOSEPH RATZINGER

### Summary

In these lines we offer a synthesis on the theology elaborated by the current bishop of Rome. We begin at the centre, with the central nuclei: Christ present in the Scripture and the liturgy, and his/it's closeness to the Church and Mary. Later we deal with the theological and ontological pillars of his thought, in which we find love, truth, beauty and hope. Regarding the announcement of the christian message, Ratzinger insists on faith and reason, and in this relationship we can deduce his ideas on theology, catechesis and preaching. Finally, with regard to the mission, his statements about the ministry and the Eucharist (here an ecumenical theology can be deduced), creation, other religions and the relationship between the Church and the world are of some note.

Key words: Christ, Church, Eucharist, truth, love



Ks. Piotr Liszka CMF\*  
PWT Wrocław

## INTERPRETACJA TERMINU *PSYCHE* W PIŚMIE ŚWIĘTYM I W TEOLOGII

Wśród terminów antropologicznych *psyche* zajmuje miejsce szczególne. Po odejściu od metafizyki, w sytuacji zorganizowanego wyciszania refleksji chrześcijańskich, w powszechnej świadomości, a nawet w naukach humanistycznych (psychologia) pozostaje termin *psyche*, aczkolwiek już bez aspektu transcendentnego. Przedmiotem niniejszego artykułu jest słowo *psyche*, odpowiadająca mu rzeczywistość służy jedynie do wyjaśnienia sensu tego słowa. Refleksja nad rzeczywistością, która wymaga doboru zestawu nazw, aby można było o niej mówić, stanowi temat odrębnego opracowania. W każdym razie słowo samo w sobie jest umowne, neutralne, nie wskazuje na jakiś konkretny sposób automatyczny.

### WSTĘP

W antropologii w języku polskim często występuje termin „dusza”. Czasami termin ten traktowany jest jako tłumaczenie *ruach*, jednak w większym stopniu jest on odpowiednikiem hebrajskiego słowa *nefes*. Analogicznie, polskie słowo pojawia się jako odpowiednik greckich terminów *pneuma* i *psyche*, które z kolei są odpowiednikami powyższych słów hebrajskich. Przedmiotem niniejszego artykułu jest jeden z wymienionych terminów, mianowicie greckie słowo *psyche*. Podobnie jak wszystkie wymienione terminy *psyche* rozumiane jest na wiele różnych sposobów. Jest tłumaczeniem różnych terminów hebrajskich, a sam w sobie traktowany jest wieloznacznie i z kolei na inne języki tłumaczony jest dość dowolnie. Jego znaczenie zależy do kontekstu. Niestety, bywa tak, że wypowiadający nowe słowo jest przekonany, że jego treść jest jednoznaczna i że wypowiadając je, wyjaśnił już bezdyskusyjnie sens słowa oryginalnego. Wiadomo, że tak nie jest. Nie jest tak w szczególności wtedy, gdy stosowane jest słowo *psyche* i odpowiadające mu polskie słowo „dusza”.

---

\* Ks. prof. dr hab. Piotr Liszka CMF – prof. zw., Papieski Wydział Teologiczny; e-mail: liszka.p@wp.pl.

W języku potocznym słowa nie są definiowane. Ich znaczenie nie jest precyzowane, lecz określane praktycznie poprzez używanie w odpowiednich kontekstach i sytuacjach. Na ogół znaczenie ich jest tylko ogólnie odczuwane. W języku naukowym natomiast każde słowo ma jakiś zakres znaczeń, który jest podawany przez definicję, a później w różny sposób modyfikowany i powiększany. Po długim czasie i w innych uwarunkowaniach mogą pojawić się nowe znaczenia, niezgodne z pierwotną definicją czy z pierwotnym odczuwaniem. Dlatego badanie pola semantycznego słowa *psyche* powinno uwzględniać nie tylko sytuację początkową, oryginalną, lecz również dzieje jego rozwoju, a zwłaszcza sytuację obecną. Rozwój badań nad sytuacją oryginalną pozwala coraz lepiej poznawać znaczenie źródłowe. Obserwowanie aktualnego funkcjonowania słowa pozwala sprawdzić, czy uwzględniane są wyniki tych badań, aby stosowanie tego słowa było coraz bliższe wobec sytuacji początkowej.

## DEFINIOWANIE TERMINU *PSYCHE* W FILOZOFII

Myśl chrześcijańska korzystała z terminologii wypracowanej w różnych kręgach kulturowych. W szczególności korzystała z terminologii Starego Testamentu, która z upływem czasu ulegała odpowiednim zmianom. Przelomem był przekład Biblii na język grecki (Septuaginta). Filozofia grecka oddziaływała na rozumienie Objawienia, ale zachodziło też oddziaływanie w drugą stronę. Od początku filozofia w jakimś stopniu tworzona była pod wpływem myśli religijnej<sup>1</sup>. Również termin *psyche* został wprowadzony przez filozofię starożytną w kontekście religijnym.

Człowiek starożytny w kulturze greckiej, wyposażony w inteligencję, zdolności techniczne i artystyczne, zdolny do doświadczania innych i łączenia się z nimi dzięki uniwersalności poznania, trwał w szoku spowodowanym ograniczeniami i koniecznością śmierci. Zdawał sobie sprawę z tego, że nie jest Bogiem, dostrzegał też dystans dzielący go od bogów, niezależnie od tego, czy wierzył w ich istnienie, czy też traktował ich jedynie jako wzorzec, jako punkt odniesienia absolutnie nieosiągalny dla człowieka. W takim klimacie religijno-misteryjnym rodząca się filozofia wprowadziła termin *psyche*, który wskazywał na ludzką świadomość i zdolność do działania (Sokrates). Człowiek wyróżniał się ze świata przyrody, miał zdecydowanie wyższą od niej wartość. Później starano się wypracować pojęcie osoby, przynajmniej w jakimś ograniczonym zakresie, które było

<sup>1</sup> Por. W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia teologiczna. V B. Dzieje*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, kol. 694-698, kol. 694: „W pierwotnej tradycji chrześcijańskiej treść religijna wzbogacała stopniowo podstawową terminologię religijną i filozoficzną myśli greckiej (*nous, pneuma, psyche, sarx* itp.)”.

ciągle ubogacane odnośnie do zakresu koncepcji, jak i znaczenia poszczególnych słów. Proces określania człowieka jako osoby do dziś nie został zakończony<sup>2</sup>.

Zazwyczaj w języku polskim termin *psyche* tłumaczony jest słowem „dusza”, odpowiednio w języku łacińskim i innych językach romańskich określany jest za pomocą terminu *anima*. W języku hebrajskim terminem źródłowym jest *nefesz*, oznaczający osobę żyjącą, widzianą ze szczególnego punktu widzenia, mianowicie z perspektywy esencji, jej wsobności (*mismidad*), czyli tego, co dla osoby jest właściwe, co jest jej własnym rdzeniem, z perspektywy jej *ego* (jaźń). *Nefesz* w sensie istoty osoby jest obecny w całym człowieku, we wszystkich jego działaniach, ale szczególnie jest we krwi (Rdz 9,4; Pp 12,23), otrzymując znaczenie bardziej substancjalne. Termin ten bywa też desygnatem całej osoby, jednostki rozumianej personalistycznie, czyli całego ludzkiego ciała (*corpus, soma*), a nawet ciała ludzkiego jako materii, mięsa. Także może oznaczać uczucia i ludzką zmysłowość, wszystko to, co nazywamy „kondycją ludzką”<sup>3</sup>. Nie wystarczy w nowym języku znaleźć jakieś słowo, równie nieprecyzyjne, lecz trzeba dogłębnie wyjaśnić słowo oryginalne, opisać jego pole semantyczne.

Pierwotne znaczenie słowa *psyche*, funkcjonujące w starożytnej filozofii pogańskiej, a także określane w starożytnych tekstach biblijnych, zawierało w sobie wizję człowieka diametralnie przeciwstawną wizji chrześcijańskiej. Dopiero w długim procesie rozwoju Objawienia i paralelnie w toku refleksji filozoficznej nadano temu terminowi znaczenie, które było bardziej odpowiednie. W Nowym Testamencie pojawiły się zupełnie nowe aspekty, wynikające ze słów i czynów Jezusa Chrystusa. Kwestia elementu duchowego w człowieku była jednym z najtrudniejszych tematów funkcjonujących w pierwszych wiekach chrześcijaństwa<sup>4</sup>. Błędny jest pogląd, że chrześcijaństwo przyjęło ten termin do swojej antropologii bez zastrzeżeń. Od początku zdawano sobie sprawę z tego, że nie jest on jedynie neutralnym narzędziem, lecz hasłem, za którym mieści się wyraźnie sprecyzowana treść, nieraz bardzo daleka od chrześcijańskiej nowości, czy wprost z nowym objawieniem sprzeczna. Dlatego przyjmowanie tego terminu (jak i wielu innych słów ze słownika myślicieli pogańskich) wiązało się automatycznie z świadomym nadaniem mu nowej treści. Tego rodzaju reinterpretacja praktykowana była powszechnie, tym bardziej miała miejsce wtedy, gdy dotyczyła stosowania słów pogańskiej proveniencji do wyrażania misterium chrześcijańskiego. W czasach poprzedzających Nowy Testament, w nurcie judaizmu,

<sup>2</sup> Por. F. Elizondo, *La antropología teológica y el pensar actual sobre lo humano. El interés actual de la antropología*, „Revista Española de Teología” 53(1993), s. 209-240, tutaj: s. 215.

<sup>3</sup> Por. A. Rodríguez Carmona, *El hombre en el judaísmo*, „Estudios Bíblicos” 57(1999), s. 589-611, tutaj: s. 599.

<sup>4</sup> Por. S. Fernandez Ardanaz, *El pensamiento religioso en la época hispanoromana*, (r. I), w: *Historia de la Teología Española*, red. M. Andrés Martínez, t. I: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Fundación Universitaria Española: Seminario Suarez, Madrid 1983, s. 21-256, tutaj: s. 172.

pod wpływem hellenizmu, możemy zauważyć tendencję zmierzającą w kierunku uduchowienia starych hebrajskich terminów, które pierwotnie miały wydźwięk konkretny, plastyczny, zmysłowy, cielesny, materialny. Dla przykładu księga Mądrości Salomona, wchodząca w skład kanonu greckiego, odeszła od starożytnego myślenia integralnego, traktując *psyche* jako element natury ludzkiej wyraźnie oddzielony od ciała, które jest jedynie więzieniem i ciężarem dla wyższych elementów człowieka. *Psyche* traktowane jest tam jako duchowe podłoże intelektu (*nous, logismos*), które może istnieć bez ciała. Według księgi Mądrości Salomona ów element duchowy istniał jeszcze przed ukształtowaniem ciała<sup>5</sup>.

Spirytualistyczne traktowanie człowieka, gdy radykalnie odrywało element duchowy od materialnego, zawsze w jakiś sposób wiązało się z wyraźnym podziałem społeczeństwa na odrębne kasty. Gnostycy dzielili ludzi na cielesnych, psychików i pneumatyków. Z powodu wieloznaczności terminów oraz tendencji gnostyków do tajemniczości trudno dziś jednoznacznie określić, czy tym trzem grupom ludzi odpowiadają też w każdym człowieku trzy części: „pneuma”, „psyche” i „sarks”<sup>6</sup>. Do dziś w antropologii chrześcijańskiej trwa zamęt terminologiczny, który jest pogłębiany wskutek ciągłego trwania myślenia gnostycznego. Z tego powodu starożytne problemy terminologiczne są nadal aktualne. Znaczenie antropologiczne słowa *psyche* w systemach panteistycznych było ściśle powiązane ze znaczeniem kosmicznym, jako dusza świata. Tak było w starożytności, tak jest również dziś. Znane są systemy panteistyczne i statyczne, skrajne i umiarkowane, połączone w jakiś sposób z personalizmem, np. witalistyczny biokosmizm Bergsona, ortogeneza Piotra Teilharda de Chardin, czy holistyczna geobiologia Wiernadskiego, w której Psyche ludzkości staje się jedną wspólną noosferą<sup>7</sup>.

## PISMO ŚWIĘTE

W Septuagincie termin *psyche* jest odpowiednikiem *nefesz*. Ponieważ artykuł skoncentrowany jest na greckim terminie *psyche*, jego konotacje z terminem hebrajskim są w nim tylko wspomniane. Termin grecki z oczywistych względów istnieje w tych księgach biblijnych, które były pisane w języku greckim, czyli w niektórych księgach żydowskich, a później w Nowym Testamencie.

<sup>5</sup> Por. W. Szczerba, *Αποκατάτασις w Starym Testamencie*, w: *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa*, red. M. Manikowski, Filozofia XXVIII, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 13-40, tutaj: s. 28.

<sup>6</sup> W. Myszor, *Chrystologia gnostyków (Podstawowe problemy)*, „Vox Patrum” 20(2000), t. 38-39, s. 83-92, tutaj: s. 84.

<sup>7</sup> Por. A. Pomorski, *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego komunizmu XIX-XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*, Wydawnictwo Naukowe i Literackie, Warszawa 1996, s. 157.



## STARY TESTAMENT

Podobnie jak *nefes*, również termin *psyche* określa niematerialną część człowieka, bez wyraźnego odniesienia do substancjalności. Termin grecki nie jest jednak dokładnym odpowiednikiem terminu hebrajskiego. „Tłumaczenie Biblii z języka hebrajskiego na język grecki wprowadziło nie tylko drobne niuanse semantyczne, lecz również istotne zmiany merytoryczne”<sup>8</sup>. Podzielam ten pogląd i dlatego daję dosłowny cytat, aby w jego świetle wyraźnie zauważyć, że ogół teologów wyraża postawę diametralnie odmienną, utożsamiając ich pole semantyczne<sup>9</sup>. Zazwyczaj terminy te są traktowane jako synonimy mimochodem, bez uzasadnienia i bez wyraźnej świadomości. Traktowanie terminów o różnym znaczeniu jako synonimów, świadome czy nieświadome, powoduje zamieszanie metodologiczne, które uniemożliwia dalszą rzetelną refleksję. Musi być świadomość odrębności tam, gdzie faktycznie odrębność występuje. Potrzebne jest wycucie różnic w najdrobniejszym nawet aspekcie wtedy, gdy za drobnymi niuansami znaczeniowymi kryją się istotne różnice merytoryczne.

Zadaniem niniejszego artykułu jest wskazanie różnic semantycznych między *nefes* i *psyche* po to, aby dojść do specyficznego znaczenia terminu greckiego. W terminie greckim kryje się inna treść (inne pojęcie), wskazuje na inną rzeczywistość. Tego rodzaju sytuacja zachodzi już w obszarze judaizmu podczas wchodzenia w inne kultury, tym bardziej inność semantyczna widoczna jest w pismach chrześcijańskich. Refleksje dotyczące Nowego Testamentu wykażą, że do wielkich zmian w rozumieniu terminów doprowadził nie tyle nowy język i wpływ hellenizmu, ile przede wszystkim nowe Objawienie, nie tylko w słowach, lecz przede wszystkim w czynach Chrystusa. Celem artykułu nie jest wykazanie różnic terminologicznych w samych tekstach biblijnych, ponieważ tym zajmują się bibliści, lecz przedłożenie poglądów teologów dotyczących pola semantycznego słowa *psyche* oraz wskazanie rzeczywistości, do której termin ten jest odnoszony.

Wiele tekstów teologicznych nie zwraca uwagi na istnienie różnic. Gdy w polskim tekście *nefes* utożsamiane jest z duszą (*nefes* = dusza)<sup>10</sup>, to w takiej sytuacji okazuje się, że również grecki termin *psyche* jest utożsamiany z hebrajskim *nefes* i z polskim „dusza”. Na ogół termin „dusza” pojawia się w kontekście prezentowania odmienności bytowania cielesnego i duchowego, a wtedy kwestia dogłębnego zrozumienia znaczenia terminów schodzi na dalszy plan. Teolog zaabsorbowany aspektem zbawczym poprzestaje na suchym stwierdzeniu, że hebrajskie słowo *nefes* w zasadzie zostało przetłumaczone na greckie słowo *psyche*. Poza tym teologia przestała się interesować ontologią i zajmuje się

<sup>8</sup> W. Szczerba, *Ἀποκατάτασις*, s. 29.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 30.

<sup>10</sup> Np. G. Ravasi, *Krótko historia duszy*, tłum. A. Wojnowski (*Breve storia dell'anima*, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A. 2003), Salvator, Kraków 2008, s. 87.

przede wszystkim warstwą refleksji związanej z działaniem, gdzie faktycznie różnice semantyczne słów nie mają wielkiego znaczenia. W opisie działania człowieka powyższe słowa mogą być używane zamiennie. Natomiast w refleksji ontologicznej, zajmującej się substancją duchową i jej wyposażeniem, różnice znaczeniowe słów mają wielkie znaczenie i muszą być brane pod uwagę.

Wybitny włoski teolog, kardynał Giorgio Ravasi, spostrzega, że badanie słowa greckiego pozwala niejako automatycznie na odnalezienie „zdmiewającej tęczy znaczeń” słowa hebrajskiego<sup>11</sup>. Jest to bardzo ważne, ponieważ tego rodzaju myśl opowiada się za identycznością *nefesz* i *psyche* w tym sensie, że jedno i drugie w literaturze teologicznej jest stosowane tak samo wielorako. Tymczasem w pierwszych tekstach, w których te terminy się pojawiły, różnica merytoryczna jest ogromna. Wiele tekstów głosi tożsamość terminów *nefesz* i *ruach*, zwłaszcza wtedy, gdy zajmują się ich relacją do terminów określających element materialny w człowieku, np. traktując zestaw dusza–ciało na równi z zestawem duch–ciało<sup>12</sup>. Stąd wynika odpowiednio uznanie tożsamości terminów „duch” i „dusza”, a po drodze również *pneuma* i *psyche*. Tymczasem zachodzą odrębności w znaczeniu terminów zarówno w ramach danego języka, jak i w przekładzie danego terminu na inny język.

Na przeciwnym biegunie znajduje się pogląd głoszący, że *psyche* (w języku polskim dusza ludzka) jest koncepcją grecką, która w ogóle nie miała odpowiedników hebrajskich<sup>13</sup>. Jedni chcą tożsamości, inni nie widzą nic wspólnego. Istnieje też wariant przyjmujący oba poglądy, ale na różnych poziomach, gdy ktoś uważa, że zmiany semantyczne zachodzące podczas przekładu, nie są zbyt wielkie, ale w nowej sytuacji kulturowej termin ten zaczął być stosowany do opisywania nowych rzeczywistości. Pogląd taki przyjmuje, że wskutek innego tła kulturowego zastąpienie w Septuagincie słowa *nefesz* słowem *psyche* w przekładzie tekstu hebrajskiego na grecki musi wprowadzić zupełnie nową koncepcję. Mimo że w tekście przekładu termin *psyche* ma zasadniczo treść hebrajskiego *nefesz*, w myśli czytelnika ma on już zupełnie inne znaczenie. Wkorzeniony w tradycję Żyd, czytając Septuagintę, nadawał terminowi *psyche* starą, znaną sobie treść, którą w swoim źródłowym języku określał termin *nefesz*. Jednak w myśleniu typowo greckim treść tego terminu była zupełnie odmienna. Gdy tekst biblijny czytał Grek, to nie tylko czytał, ale myślał on po grecku, nadawał tekstowi zupełnie nowe znaczenie, te same słowa odnosił do rzeczywistości zupełnie innej, niż ta, o której myślał autor tekstu.

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 88.

<sup>12</sup> Por. J.L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Colección "Presencia teológica" 49, Santander 1988<sup>2</sup>, s. 45.

<sup>13</sup> L. Stachowiak, *Antropologia biblijna. A. Stary Testament i środowisko judaistyczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, kol. 689-692, tutaj: kol. 691.

Grecki czytelnik Septuaginty, napotykając termin *psyche*, bez głębszego zastanawiania się utożsamiał *nefes* i *ruach*. Podobnie w języku polskim mówienie o duszy jest mało precyzyjne i w praktyce następuje utożsamienie treści obu terminów hebrajskich, jak również odpowiadających im terminów greckich. W myśleniu hebrajskim *ruach* jest działaniem Boga, a nawet jest utożsamiane z Bogiem, natomiast *nefes* jest skutkiem tego działania, jako element natury ludzkiej. W myśli greckiej *psyche* to przede wszystkim dusza świata, rozumiana w sposób panteistyczny, jako element boski i ludzki zarazem. Rozumienie rzeczywistości określanej terminem „dusza” w sposób hebrajski może prowadzić do wniosku o śmiertelności duszy, z kolei ujmowanie jej w sposób pozabiblijny ogranicza jej zakres semantyczny, nadany przez Pismo Święte. Termin grecki *psyche*, który pojawił się w judaizmie międzytestamentalnym zamiast hebrajskiego *nefes* oznacza podmiot życia wiecznego i nieśmiertelności<sup>14</sup>. Termin *nefes* wskazuje na integralność człowieka, *psyche* natomiast wskazuje na coś, co przetrwa po śmierci człowieka. Taki aspekt jest ważny w refleksji nad wydarzeniem paschy Jezusa, nad sytuacją Jezusa po śmierci i zrealizowaną możliwością zmartwychwstania.

Odczytywanie przekładu Biblii na język grecki w sposób dowolny łączy się z odchodzeniem od Objawienia. Niebezpieczeństwo odejścia od treści oryginału istnieje w każdym przekładzie. Doktryna zawarta w przekładzie może być zdecydowanie inna. Dlatego konieczny jest dobór słów i odpowiednie ich rozumienie, aby tłumaczenie treści oryginalnej było prawidłowe. Gdy nie ma odpowiednich słów, gdy nie mają one identycznego pola semantycznego, trzeba tłumaczyć termin oryginalny opisowo, za pomocą wielu innych słów<sup>15</sup>.

Inną kwestią jest to, że w Starym Testamencie nie jest podana cała prawda o strukturze ontologicznej człowieka. Cała prawda o elementach natury ludzkiej dana jest w Nowym Testamencie, zwłaszcza w wydarzeniu zwycięstwa Jezusa nad śmiercią: już w momencie śmierci, w *szeolu*, a przede wszystkim w zmartwychwstaniu.

## NOWY TESTAMENT

Nowa treść chrześcijańska nie pojawiła się poprzez odczytywanie tekstu biblijnego za pomocą pojęć hellenistycznych. Nawet wtedy, gdy z kultury greckiej zapożyczane były słowa, to bez ich pogańskiej treści. Nowe znaczenie wynikało ze słów i czynów Jezusa Chrystusa. Błędem jest zarówno odczytywanie tek-

<sup>14</sup> Por. tamże, kol. 692.

<sup>15</sup> Uważam np., że sens formuły polskiej „od Ojca i Syna pochodzi” jest bliższy temu, co wyraża w odpowiednim miejscu Credo konstantynopolitańskie, niż formuła polska „od Ojca pochodzi”. Sobór chciał przede wszystkim wyrazić prawdę o boskości Ducha Świętego. Zamiast słowa „pochodzi” powinno być wyrażenie „przechodzi jak przez bród”. Błędne tłumaczenie zostało w jakiś sposób naprawione przez dodanie „i Syna” – *Filioque*.

stów chrześcijańskich w sensie hellenistycznym, jak też całkowicie w ich sensie starotestamentalnym. Wszystkie te uwagi dokładnie odnoszą się do terminu *psyche* przejętym przez Nowy Testament z hellenizmu bezpośrednio albo pośrednio, poprzez Septuagintę<sup>16</sup>. Nowy Testament pozwala rozumieć duszę jako ludzką substancję duchową. Taka możliwość nie występuje ani w Starym Testamencie, ani w hellenizmie, ani też jakimś innym systemie filozoficznym czy religijnym. Jest to pojęcie typowo chrześcijańskie, określone przez wydarzenie paschy Jezusa Chrystusa. Zagadnienie to jest białą plamą, nie występuje w tekstach oficjalnych Kościoła ani też w publikacjach teologicznych. Przykładem jest wybitny teolog C.S. Bartnik, który nawet wtedy, gdy mówi, że termin *psyche* definiuje osobę (Mt 12,18; Dz 2,41.43; Rz 2,9; 13,1), wskazuje na jej personalistyczne wyposażenie wewnętrzne, ale nie informuje o jej aspekcie substancjalnym i nic nie mówi o paschalnym źródle informacji na ten temat<sup>17</sup>. W ramach teologii personalistycznej warto się zastanowić nad tym, czy dusza definiowana w myśli chrześcijańskiej ma wszystkie aspekty wystarczające i konieczne do bycia osobą. Nie jest to zadaniem tego artykułu, aczkolwiek warto je podjąć, bo do tej pory nie ma publikacji na ten temat. W sumie brakuje refleksji na temat Paschy jako źródła chrześcijańskiej definicji duszy, jak również brakuje refleksji na temat duszy jako osoby. Potrzebna jest też refleksja dotycząca miejsca duszy w naturze ludzkiej.

Przyjęcie terminu *psyche* przez Nowy Testament obwarowane jest kilkoma zastrzeżeniami. Oprócz nadania mu nowego znaczenia, innego niż starotestamentalne i hellenistyczne, trzeba zauważyć, że ujęcie chrześcijańskie wyraźnie (dokładniej niż wymienione tu dwa ujęcia źródłowe) oddziela pole semantyczne tego terminu od semantyki wyznaczonej przez termin *pneuma*. Trzeba na to zwrócić uwagę w oryginalnych tekstach Nowego Testamentu, a także w tłumaczeniach na różne języki. Tym bardziej wyraźnie inne znaczenie ma chrześcijańskie tłumaczenie tych terminów w języku polskim. Być może w interpretacji tekstów Starego Testamentu oraz tekstów filozoficznych możliwe jest ich utożsamianie, natomiast w Nowym Testamencie ich mieszanie nie jest dopuszczalne. Myślenie Nowego Testamentu jest metaforyczne, różne od racjonalnej mentalności greckiej, ale nie oznacza to dowolności. Termin *psyche* jest tu tak samo tajemniczy, jak wydarzenie zmartwychwstania Jezusa, bo na podstawie tego wydarzenia jest definiowana jego treść, ale właśnie dlatego treść nie jest dowolna, musi być rozumiana w tym konkretnym kontekście<sup>18</sup>. *Psyche* Jezusa Chrystusa nie jest rozu-

<sup>16</sup> Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 401: „Do Nowego Testamentu weszły na ogół wszystkie terminy Starego Testamentu, ale pozostają one wyraźniej pod wpływami języka greckiego i wysoko rozwiniętej myśli hellenistycznej, nie mówiąc już o kontekście semantycznym, jaki stworzyła osoba Jezusa Chrystusa”.

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 402.

<sup>18</sup> Por. N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Faulińska (oryg. *The great code. The Bible and literature*, Harcourt Brace & Company 1981), Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998, s. 53.

miane w sensie filozoficznym – jako element człowieka nieulegający zmianom. Nowy Testament wskazuje na to, że *psyche* Jezusa Chrystusa ulega przemianom, aby ostatecznie poprzez śmierć i zmartwychwstanie dojść do pełni. Termin *psyche* jest charakterystycznym słowem kluczowym w pismach Janowych<sup>19</sup>. Według ewangelisty Jana wyraźnym momentem w historii Jezusa jest chrzest w Jordanie, który zintegrował jeszcze bardziej elementy natury ludzkiej Chrystusa: *soma*, *psyche*, *nous* (ciało, dusza, duch)<sup>20</sup>.

Chrześcijańscy autorzy ksiąg biblijnych nie tworzyli antropologii ontologicznej. Kierowali uwagę na postępowanie. Tak jest w pismach św. Jana, tak jest też u św. Pawła. Św. Paweł nie stosował terminu *psyche* w sensie duszy oddzielonej radykalnie od wszelkiej cielesności, tak jak to jest w Mdr 3,1 oraz w filozofii platońskiej. Pragnienie przebywania z Chrystusem było u św. Pawła tak silne (2 Kor 5,8), że wolał zrezygnować z wersji spotkania z Chrystusem w swej sytuacji cielesnej, lecz dopiero po opuszczeniu swojego ciała. Ciało śmiertelne przyrównane jest przez niego do namiotu, który jest niestały, można go w każdej chwili zwinąć, natomiast ciało zmartwychwstałe będzie już solidnym, trwałym, niezniszczalnym domem. Dusza bez ciała jest świadoma swojej niepełności, tęskni za ciałem i otrzyma go w dniu zmartwychwstania powszechnego. Dzień paruzji będzie sądem ostatecznym, który zakończy stan trwania duszy bez ciała (2 Kor 5,10)<sup>21</sup>. Dusza ludzka trwa po śmierci nienaruszona dlatego, że ma w sobie załączek Ducha Świętego (por. Rdz 3,5). Natomiast powiązanie z Chrystusem podczas życia na ziemi powoduje, że po śmierci człowiek nadal żyje w Chrystusie (Rz 6,8; Flp 1,21). Myśl ta pojawiła się już w Drugim Liście do Koryntian (2 Kor 5,1-10), ale mówiący na ten temat list kierowany do Filipian powstał cztery lata później, gdy chrześcijanie mieli już świadomość spotkania z Chrystusem po śmierci, a przed zmartwychwstaniem<sup>22</sup>.

Okazuje się, że Nowy Testament jest bardziej dualistyczny niż hellenizm. Dualizm nie pojawił się pod wpływem hellenizmu, lecz odwrotnie, to Nowy Testament jest samodzielnym źródłem dualizmu, i to chrześcijaństwo wniosło dualistyczną antropologię w obszar myśli greckiej. Absurdalny jest więc postulat odejścia od dualizmu hellenistycznego i powrotu do myślenia biblijnego. Widoczne to jest już nawet w myśli biblijnej Starego Testamentu (np. Mdr 9,15), ale szczególnie wyraźne jest u św. Pawła. Najważniejsze informacje antropologiczne nie są zakodowane w tekście 1 Tes 5,23, lecz w wydarzeniu paschy. Zresz-

<sup>19</sup> Por. B. Prete, *Dati e caratteristiche dell'antropologia giovannea*, w: *Antropologia Biblica*, red. G. de Gennaro, Napoli 1981, s. 817-870; V. Paschetto, *Il lessico antropologico del Vangelo e delle Lettere di Giovanni*, "Teresianum" 1(1996), s. 103-137, tutaj: s. 103.

<sup>20</sup> Por. J. Leal, *Notas para un estudio semántico de la Concepción Tertuliana del hombre en el tratado sobre la resurrección de la carne*, "Augustianum" 1(1998), s. 83-119, tutaj: s. 105.

<sup>21</sup> Por. M. García Cordero, *La esperanza del más allá en el Nuevo Testamento*, "Ciencia Tomista" 114(1987), nr 373, s. 209-264, tutaj: s. 233.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 235.

tą zawarty w tym tekście schemat trychotomiczny pochodzi z literatury hellenistycznej. Podobny schemat: ciało, psyche i duch jest też w innych tekstach biblijnych (1 Kor 2,13-16; 15,44nn.; Rz 1,3; 5,5; por Hbr 4,12)<sup>23</sup>. Dziwny jest więc pogląd głoszący, że jest to schemat biblijny przeciwstawny myśli hellenistycznej. Zarówno schemat trychotomiczny, jak i zawarte w nim terminy występują w hellenizmie, nowa natomiast jest treść tych terminów: paschalna i trynitarna. Trzeba też pamiętać, że sposób myślenia św. Pawła ukształtowany był przez trzy kultury. Rozumiał on dobrze mentalność biblijną hebrajską i mentalność hellenistyczną. Nowość, którą głosił, nie wynikała ani z hellenizmu, ani też z judaizmu, lecz ze słów i czynów Jezusa Chrystusa. Wyrażał on Objawienie Chrystusowe w języku greckim „w sposób nadzwyczaj oryginalny, kształtując jego słownictwo swobodnie i twórczo”<sup>24</sup>. Dowolność dotyczyła stosowania terminów, ale nie wyrażanej przez nie Tajemnicy. Nie odczuwał on konieczności stosowania tych terminów w znaczeniu oryginalnym, ale w żaden sposób nie pozwalał sobie na dowolną interpretację treści Objawienia. Troszczył się o dokładne przekazanie zbawczej treści. Wyznaczał ramy dla dalszej refleksji, która powinna się ciągle rozwijać, ale zawsze adekwatnie do tego, co powiedział i uczynił Jezus Chrystus. W paulińskiej antropologii istotne znaczenie ma rezygnacja z refleksji na temat związku pomiędzy *psyche* i *soma* (dusza i ciało) na korzyść schematu *pneuma-sarks* (duch-ciało). Terminy te nie mogą być mieszane, nie są one tożsame, mają swoje odrębne znaczenie<sup>25</sup>.

## ANTROPOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Antropologia chrześcijańska rozwinęła się na podstawie tekstów biblijnych. Przedmiotem jej wszechstronnych refleksji stał się termin *psyche*. Termin ten odnoszony był do jednego z elementów natury ludzkiej, jako substancja duchowa albo jako jej duchowe wyposażenie. Podjęto też refleksję nad relacją ludzkiej *psyche* z ludzkim ciałem, zarówno przed śmiercią, jak i po śmierci, w samym momencie przejścia na drugą stronę, jak i w wydarzeniu Paruzji.

### ELEMENT NATURY LUDZKIEJ

Interpretacja terminu *psyche* jako elementu natury ludzkiej jest wieloraka. Jedni określają nim duchowy fundament człowieka, inni wszechstronne wyposażenie subsystujące w tym fundamencie, inni redukują zakres tego terminu tylko do części duchowego wyposażenia, akcentując energię życiową. Najbardziej

<sup>23</sup> Zob. C.S. Bartnik, *Dogmatyka*, s. 391.

<sup>24</sup> G. Ravasi, *Krótką historia duszy*, s. 114.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 115.

powszechne jest redukowanie znaczenia terminu tylko do objawów działania duchowej energii ludzkiej. Tak czyni Kazimierz Romaniuk, mówiąc, że termin ten określa „wszystkie przejawy naturalnego życia człowieka (Rz 11,3; 16,4; Flp 2,30; 1 Tes 2,8) z wyjątkiem aktów czysto intelektualnego poznania, których siedliskiem jest *nous*, czyli umysł”<sup>26</sup>. Z tego określenia trudno dojść do stwierdzenia, że jest to duchowa substancja, nie wiadomo też, czy można uznać, że termin ten opisuje wewnętrzne wyposażenie człowieka, jego duchową energię, a nie tylko objawy jej działania. W kontekście tego określenia trzeba się zastanowić nad tym, jaka jest różnica znaczeniowa między *psyche* i *pneuma*, a także czy jest różnica między terminami *psyche* i *dusza* oraz między *pneuma* i *duch*? Odpowiednio: Jaka jest różnica w języku polskim pomiędzy terminami „dusza” i „duch”? Czy dokładnie taka, jak w języku greckim między *psyche* i *pneuma*, czy trochę inna? Bardzo często pole semantyczne danego słowa polskiego jest utożsamiane z zakresem znaczeniowym słowa greckiego. Ponadto pojawia się pytanie, czy ciało, dusza i duch to już wszystkie aspekty człowieka, czy wystarczają do opisanie obrazu całego człowieka. Skoro wiadomo, że nie, więc dlaczego inne aspekty są pomijane, dlaczego nie ma ujęć integralnych, ujmujących wszystkie aspekty i wszelkie powiązania między nimi, relacje między nimi a całością? Ostatecznie potrzebne jest ujęcie całościowe, integralne. Celem powyższego określenia nie było podanie odpowiedzi na wszystkie postawione tu pytania, lecz jedynie poinformowanie, że termin *pneuma* akcentuje powiązanie natury ludzkiej z boskością, natomiast termin *psyche* wskazuje na to, co jest w naturze ludzkiej jak najbardziej własne.

Terminy biblijne odczytywano w kontekście wielorakiego sposobu myślenia, kształtowanego przez splot uwarunkowań tkwiący w danej kulturze. Wskutek tego od początku antropologia chrześcijańska narażona była na zniekształcenie. Żydzi negowali wszelką nowość, filozofia pogańska nie była daleka od żydowskiej tradycji. Ponadto zawsze i wszędzie ujawniało się zjawisko gnozy, czyli specyficzny sposób myślenia, który ujawnia się ciągle, we wszelkich religiach i we wszelkich kulturach. Gnoza stanowi konkurencję jako zjawisko intelektualne, a także w formie zorganizowanej jako nurt społeczny, który pojawił się również wewnątrz chrześcijaństwa. W wieku II istniały już zorganizowane szkoły gnostyckie. Wyróżniały się trzy środowiska: Syria, Azja Mniejsza z Italią oraz Egipt. Syria akcentowała ascezę, Italia intelekt, a Egipt teozoficzną kontemplację. Syryjczycy głosili dualizm, natomiast Egipcjanie – panteizm. Wśród gnostyków syryjskich działali Szymon Mag, Meander i Cerynt, gnostyk ukształtowany przez sekty egipskie. Cerynt uważał judaizm i chrześcijaństwo za objawienie mniej doskonałe, a oba Testamenty za twór duchów niższych. Prawie wszyscy gnostycy uważali Chrystusa za emanację Boga, natomiast Cerynt uważał go tylko za

<sup>26</sup> K. Romaniuk, *Antropologia biblijna. B. Nowy Testament*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, kol. 692-694, tutaj: 693.

człowieka. W człowieku syryjski gnostyk przyjmował (oprócz materii) *psyche* człowieka zwierzęce, ubogacone wlanym w nie duchem boskim (*pneuma*). Zbawienie jest wyzwoleniem się ludzkiej boskości ze zwierzęcej powłoki i powrocie do boskiego Początku (*palingeneza*)<sup>27</sup>.

W filozofii greckiej *psyche* była traktowana jako część człowieka, powiązana luźno z ciałem i duchem. Plotyn przyjmował w człowieku schemat trychotomiczny, uważany przez niektórych teologów za schemat specyficznie biblijny. Według Plotyna człowiek to zlepek ciała, *psyche* i ducha. Istotą człowieka jest duch rozumny (*nous*, intelekt, jaźń), tylko funkcjonalnie powiązany z *psyche*<sup>28</sup>. W takim ujęciu, podobnie jak w ujęciu gnostyckim, nie ma ludzkiej substancji duchowej, czyli nie ma miejsca na zmartwychwstanie. To samo zachodzi w filozofii Arystotelesa, u którego *psyche* to tylko myśl porządkująca materię ciała. Na uwagę zasługuje to, że jedni wyłączają myśl z zakresu znaczeniowego tego terminu, natomiast Arystoteles traktuje myśl jako jego znaczenie centralne. W tej sytuacji pole semantyczne terminu *psyche* utożsamia się w z polem semantycznym terminów *pneuma* i *nous*. Giuseppe Marco Salvati zauważył, że w takim ujęciu pojawia się podział człowieka na więcej niż trzy elementy, a z drugiej strony wszystkie te elementy są niezbyt jasno określone, ponieważ wyrażone są przez terminy wieloznaczne, które wzajemnie się na siebie nakładają<sup>29</sup>.

We wszystkich nurtach myśli ludzkiej widoczny jest brak myślenia integralnego, uwzględniającego autonomię elementów, a jednocześnie tworzących spójną całość. Analogiczny brak myślenia integralnego widoczny jest u tych myślicieli chrześcijańskich, którzy nie potrafili odczytać pełnej treści objawionej, ponieważ byli zniewoleni przez mentalność żydowską albo pogańską: hellenistyczną, gnostyczną czy inną. Jedni traktowali *psyche* tylko jako zmysłową część duszy ludzkiej i na tej podstawie tworzyli heterodoksyjną wizję duszy ludzkiej w Chrystusie (Apolinary z Laodycei), inni w ogóle negowali jej istnienie (Ariusz)<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Por. M. Menéndez Pelayo, *Advertencias preliminares*, w: *Historia de los heterodoxos españoles*, t. I: *España romana y visigota. Periodo de la Reconquista. Erasmistas y protestantes*, Biblioteca se Autores Cristianos, La Editorial Católica, S.A., Madrid 1986<sup>4</sup>, s. 3-30, tutaj: s. 124.

<sup>28</sup> Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000<sup>2</sup>, s. 72.

<sup>29</sup> Zob. G.M. Salvati, *Espíritu Santo*, w: *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, Salamanca 1992, s. 478-493, tutaj: s. 478.

<sup>30</sup> Zob. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1998, s. 188; tenże, *Antynestoriańska teologia wcielenia Cyryla Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum” 20(2000), t. 38-39, s. 259-266; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 211; J.M. Szymusiak, *Apolinaryzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, kol. 733. Apolinary z Laodycei, przyjmując platoński podział duszy na zmysłową (*psyche*) i rozumną (*nous*), twierdził, że Chrystus nie posiadał pełnej duszy ludzkiej. W Chrystusie miejsce ludzkiego *nous* zajęło boskie *Logos*.



## ENERGIA

Niektórzy teologowie pierwszych wieków chrześcijaństwa wyraźnie wyodrębniali treść terminu *psyche* od treści terminu *nous*, inni natomiast w jakiś sposób je ze sobą łączyli (Arystoteles, św. Ignacy z Antiochii, Ewargiusz z Pontu). Według Ewargiusza *psyche* jest to po prostu ludzkie *nous* zniekształcone poprzez oddalanie się od Boga. *Psyche* to *nous* głuche i nieme, zamknięte na Boga, a wskutek tego w jakimś sensie zmaterializowane, nie duchowe, lecz cielesne. Poprzez oddalanie się od Boga *nous* przekształca się w *psyche*, natomiast przywrócenie właściwej sytuacji dokonuje się poprzez działanie przeciwne, poprzez przybliżanie się człowieka do Boga, zwłaszcza podczas modlitwy<sup>31</sup>. *Psyche* staje się wtedy energią ożywiającą człowieka, która przenika swoim światłem również ludzką cielesność. W taki sposób mówił już św. Ignacy z Antiochii w II wieku chrześcijaństwa. Łączył on idee św. Pawła i św. Jana. W jego antropologii dostrzec można kulminację ewolucji myśli biblijnej<sup>32</sup>. Nie mógł on znać całości pism Nowego Testamentu, a jednak jego myśl jest z nią jak najbardziej zgodna. Termin *psyche* odnosił on często do życia fizycznego, przeciwstawiając mu prawdziwe życie – duchowe, określane przez niego słowem *zoe*<sup>33</sup>. Chrześcijanin łączy w sobie *psyche* i *pneuma*, życie zmysłowe z duchowym, doczesne z wiecznym. Stąd, w miarę rozwoju, antropologia chrześcijańska stawała się coraz bardziej uduchowiona. Tak samo zmieniał się znaczenie słowa *psyche*, które stawało się coraz bardziej duchowe, coraz bardziej nadprzyrodzone, coraz bardziej ukierunkowane ku eschatologicznemu spełnieniu. Połączenie ukierunkowania eschatologicznego z wymiarem historycznym sprawiło, że antropologia Nowego Testamentu jest mniej dualistyczna niż antropologia późnego judaizmu palestyńskiego<sup>34</sup>. Według Ignacego antytezą wobec życia Bożego (*zoe*) nie jest życie w ciele (*psyche*), lecz grzech, oddalenie się od Boga i śmierć wieczna<sup>35</sup>. Samo w sobie *psyche* w antropologii chrześcijańskiej nie ma wydźwięku negatywnego. Jego pole semantyczne, jak również znaczenie zbawcze zależy od wewnętrznej harmonii, a to z kolei zależy od relacji człowieka do Boga. Jeden i drugi wymiar decyduje o personalizacji człowieka, o tym, że jest on osobą.

<sup>31</sup> Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 54.

<sup>32</sup> Por. S. Zañartu, *El concepto de ΖΩΗ en Ignacio de Antioquia*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Ed. Eapsa, Madrid 1977, s. 72.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 74.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 82.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 95.

## OSOBA

Termin *psyche* najczęściej bywa stosowany do nazwania określonego elementu natury ludzkiej. Ponieważ odnosi się nie tylko do ludzkiego ducha, ale też do cielesności, występuje również jako określenie ich integralnej całości, czyli służy też dla mówienia o integralnej osobie ludzkiej<sup>36</sup>. W ten sposób pojawia się rozumienie przedmiotowe i podmiotowe<sup>37</sup>. Tak czy inaczej, termin ten oddaje najgłębszy sens osoby.

## FORMA CIAŁA

Odniesienie terminu *psyche* zarówno do ciała, jak i do ducha ludzkiego wynika nie tylko stąd, że termin ten wskazuje na dwojaką jakość bytową, lecz również stąd, że nawet odnosząc się do wymiaru duchowego, niesie w sobie informację o kształcie bytowym ciała ludzkiego. *Psyche* jest ukształtowane według obrazu Bożego, jest nośnikiem tego obrazu i przekazuje go ciału, czyniąc go ciałem ludzkim. Tego rodzaju myśli widoczne są wyraźnie w antropologii teologa z IV wieku, Potamiusza z Lizbony. Według niego dusza jest formą ciała jako obrazu Boga. Dzięki temu człowiek, chociaż składa się z ciała i duszy, jest bytem integralnym. Dusza przenika i ożywia ciało, któremu daje formę, strukturę, harmonię<sup>38</sup>. W odróżnieniu od terminu *pneuma*, który podkreśla odrębność elementu duchowego w człowieku, termin *psyche* wskazuje na powiązanie elementu duchowego z ludzkim ciałem. W ujęciu materialistycznym element natury ludzkiej zwany *psyche* jest wykwitem materii, natomiast w ujęciu spirytualistycznym – odwrotnie, jest po stronie transcendentnego fundamentu duchowego jako nazwa wskazująca na jego funkcję spełnianą dla ciała, która polega na organizowaniu materii.

## SUBSTANCJA

Wszyscy myśliciele chrześcijańscy uznają istnienie *psyche* jako energii duchowej, która jest bezpośrednio powiązana z elementem materialnym natury ludzkiej. Nie wszyscy przyjmują istnienie *psyche* duchowej, transcendentnej wobec materii, a wśród nich tylko część wyraźnie wskazuje na subsystowanie *psyche* w duchowym fundamencie substancjalnym człowieka. Podobnie było u początków chrześcijaństwa, w I wieku. Cała teologia chrześcijańska czerpała z myśli antropologicznej Żydów i pogan, nie zawsze w sposób prawidłowy. To, co miało być tylko pomocą, stawało się nadrzędnym kryterium interpretacji

---

<sup>36</sup> Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 77.

<sup>37</sup> Zob. P. Liszka, *Teologia historii zbawienia*, w: *Ku mądrości teologii*, red. K. Gózdź, E. Sienkiewicz, Szczecin 2008, s. 159-169, tutaj: s. 161

<sup>38</sup> S. Fernandez Ardanaz, *El pensamiento religioso*, s. 92.

tekstów biblijnych. W ten sposób czynił m.in. Apolinary z Laodycei, który przyjmował w naturze ludzkiej Chrystusa tylko duszę zmysłową, ściśle powiązaną z ciałem. Czyniąc ten sam błąd metodologiczny po wielu wiekach, Kartezjusz mówił o duszy ściśle duchowej, bez jakiegokolwiek związku z ciałem. Chrystopologia i antropologia ortodoksyjna uznawała istnienie elementu duchowego substancjalnego jako fundamentu duchowych działań, jednoczących go z ciałem w personalną całość. Pogląd ten, prezentowany przez św. Tomasza z Akwinu, do dziś nie jest jeszcze do końca opracowany. Konieczne jest ujęcie integralne i to w kontekście trynitologii (pięć warstw refleksji personalistycznej integralnej z uwzględnieniem terminów pneumatologicznych: *proballein, proienai, ekporeuomenon, ekporeuethai* oraz *pempesthai*).

Od starożytności do dzisiaj pod pozorem walki z dualizmem schematu „dusza–ciało” pojawia się pogląd o dwóch różnych duszach w człowieku. Dwie dusze, zmysłowa (*psyche*) i rozumna (*nous*), pojawiły się w tradycji orfickiej, pitagorejskiej i platońskiej. Dusza rozumna boska, żyjąca w umyśle Bożym, utożsamiona została z samym Bogiem. W ten sposób zredukowano człowieka tylko do materii (panteizm materialistyczny) albo utożsamiano go z Bogiem (panteizm spirytualistyczny). Tego rodzaju idee przejęli Orygenes (Aleksandria, II wiek) oraz Pryscyliusz (Iberia, IV wiek)<sup>39</sup>. Dzisiaj mówi się o nieśmiertelności duszy (*psyche*) oraz o jej znaczeniu dla całości życia człowieka. Określana jest nawet jako fundament, w którym subsystuje człowiek: „Daje podstawę pod osobę człowieka”<sup>40</sup>. Pomijana jest jednak myśl o tym, że dusza ludzka jest duchową substancją.

Przeważnie mówienie o duszy jest zbyt metaforyczne, poetyckie. Przykładem jest wyrażenie „nasza dusza pochwyliła iskrę”, jakby chodziło o coś wspólnego<sup>41</sup>. Dusza byłaby tylko „miejscem”, a co najwyżej energetycznym nagromadzeniem doświadczeń i wrażeń, a nie bytem jednostkowym substancjalnym. Gnostyk Karol Jung głosił w XX wieku, że dusza jest siłą poruszającą, pełną witalnej mocy, i niczym więcej<sup>42</sup>. Podobnie wypowiada się jeden z autorów dialogu, Anselm Grün: „Może to wskazywać, że dusza przed urodzeniem człowieka znajdowała się w morzu i że tam po jego śmierci powraca”<sup>43</sup>. Wunibald Müller mówi jedynie o oceanie ludzkości rozwijającej się kilka milionów lat. Dusza ludzka to część „zbiorowej pamięci”, to „pole”, które jest częścią wielkiego „pola” całej ludzkości, a jednocześnie jest to wewnętrzna głębia, którą można odczuwać<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Zob. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 382.

<sup>40</sup> Tamże, s. 383.

<sup>41</sup> Zob. A. Grün OSB, W. Müller, *Czym jest dusza?*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 9. Na s. 10 i 11 jest wiersz, którego autorem jest gnostyk Johann Wolfgang Goethe. Na s. 15 wymienieni są Sigmund Freud oraz Carl Gustav Jung, tej samej orientacji. Albo jest to przypadek, albo autorzy również wpisują się w ten nurt?

<sup>42</sup> Zob. tamże, s. 15.

<sup>43</sup> Tamże, s. 16.

<sup>44</sup> Tamże, s. 17.

W ramach dyskusji pojawia się wyjaśnienie, że termin polski „dusza” jest tłumaczeniem greckiego słowa *psyche*, natomiast w języku hebrajskim odpowiada mu termin *nephez*, którego znaczenie pierwotne brzmi: paszcza, gardziel. „Stary Testament łączy to słowo z pragnieniem, pożądaniem i usposobieniem jako miejscem emocji, albo też z oddechem, życiem, siłą witalną”<sup>45</sup>. Autorzy dialogu wyjaśniają, że Nowy Testament kojarzy ten termin z rdzeniem duchowym człowieka, którym jest jaźń ludzka<sup>46</sup>. Są oni kantystami, bo w taki sposób mówił Kartezjusz, podczas gdy św. Tomasz z Akwinu podkreślał substancjalność elementu duchowego w człowieku. Sposób myślenia Tomasza został potwierdzony dogmatycznie przez Sobór w Vienne<sup>47</sup>. Paradoksalnie, poprzez definitywne rozstrzygnięcia i sprecyzowanie pojęć, Sobór w Vienne chciał podkreślić znaczenie refleksji antropologicznej, a tymczasem właśnie w ten sposób ją zahamował. Do Soboru Watykańskiego II nie podejmowano refleksji nad elementami natury ludzkiej w sposób twórczy, powtarzano jedynie wcześniej ustalone formuły<sup>48</sup>. Efekt okazał się fatalny, bo dziś, gdy Sobór przypomina o potrzebie rozwoju antropologii chrześcijańskiej, nastąpił zanik myślenia metafizycznego i wskutek tego refleksja o duchowych elementach człowieka przemieniła się w psychologię, i to raczej materialistyczną, traktującą *psyche* jako wykwit materii. Wrócono do panteizmu, gdzie wszystko jest ideą albo tylko materią<sup>49</sup>. Ztracono bogactwo pola semantycznego, wypracowane przez dwadzieścia wieków rozwoju myśli chrześcijańskiej. Nastąpił powrót do ujęć płytkich, powierzchownych. Starożytny rzymski poeta mówił, że po śmierci człowieka *psyche* wędruje na Księżyc<sup>50</sup>. Można powiedzieć, że dziś refleksja nad ludzkim *psyche* powędrowała na księżyc. Psychologia została zredukowana do wymiaru materialnego. W wymiarze duchowym pozostała pustka.

## PODSUMOWANIE

Wśród terminów antropologicznych *psyche* zajmuje miejsce szczególne. Po odejściu od metafizyki, w sytuacji zorganizowanego wyciszania refleksji chrześcijańskich, w powszechnej świadomości, a nawet w naukach humanistycznych (psychologia) pozostaje termin *psyche*, aczkolwiek już bez aspektu transcendentnego. Przedmiotem niniejszego artykułu jest słowo *psyche*, odpowiadająca mu rzeczywistość służy jedynie do wyjaśnienia sensu tego słowa. Refleksja nad rze-

<sup>45</sup> Tamże, s. 19.

<sup>46</sup> Zob. tamże, s. 20.

<sup>47</sup> Por. J.L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, s. 112.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 113.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 114.

<sup>50</sup> Zob. M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Znak, Kraków 1994, s. 144.

czywistością, która wymaga doboru zestawu nazw, aby można było o niej mówić, stanowi temat odrębnego opracowania. W każdym razie słowo samo w sobie jest umowne, neutralne, nie wskazuje na jakiś konkretny sposób automatyczny.

W historii myśli ludzkiej termin *psyche* odgrywał wielką rolę, był przedmiotem wielorakich refleksji i służył dla wyrażania istotnych prawd związanych z ontyczną strukturą człowieka i z jego egzystencją. Jego pole semantyczne bywało utożsamiane z jednej strony z zakresem znaczeniowym terminów odpowiadających mu w innych językach, a także innych terminów w tym samym języku. Analiza historyczna, w artykule zawsze tylko szkicowa i ogólna, pozwala dostrzec, że myślenie mieszące nie jest zgodne ze stanem faktycznym. Mamy do czynienia z bogactwem znaczeniowym, z wyodrębnianiem cech charakterystycznych poszczególnych terminów. Każdy termin ma swój własny rdzeń oraz peryferie, bliższe i dalsze, które mniej lub więcej zajął się z otoczką rdzenia innych terminów. Tak jest też z polem semantycznym słowa *psyche*.

Słowa kluczowe: *psyche; ruah, nefesz, pneuma, nous, spiritus, intellectus*.

#### THE INTERPRETATION OF THE TERM *PSYCHE* IN THE BIBLE AND IN THE THEOLOGY

##### Summary

Among anthropological terms, the term *psyche* occupies a special place. After the movement away from metaphysics, in the situation of the organized drowning of Christian reflection, in the general awareness, and even in the humanities (psychology) remains the term *psyche*, although with no transcendental aspect any more. The object of this paper is the word, while the reality serves only to explain its sense. Another thing is a reflection on the reality, which requires the selection of a set of names, in order to be able to speak about it. A word in itself is conventional, neutral, it does not point to a concrete thing automatically.

In the history of the human thought this term has played an important role, has been the object of multiple reflections and has served to express essential truths linked to the ontic structure of the human being and to its existence. Its semantic field used to be identified on one hand with the meaning scope of the terms corresponding to it in other languages as well as of other terms in the same language. A historical analysis, which in a paper can be only sketchy and general, permits to notice that a mingling thinking is not consistent with the actual state of affairs. We are facing a semantic richness, an isolation of characteristic features of individual terms. Each term has its own stem as well as nearer and further peripheries which to a smaller or higher degree have a common part with the neighborhood of the stem of the other terms. This is how the situation with the semantic field of the term *psyche* is.

Key words: *psyche; ruah, nefesz, pneuma, nous, spiritus, intellectus*



Kazimierz Pek MIC\*  
WT KUL, Lublin

## MARYJNOŚĆ POLSKICH ŚWIADKÓW WIARY WEDŁUG PIOTRA SKARGI I JANA PAWŁA II

Studium życiorysów polskich świętych z wieków od X do XVI przedstawianych przez ks. Skargę i Jana Pawła II prowadzi do wniosku, że polscy święci reprezentują wiele modeli maryjności: od przyzywania Matki Pana po naśladowanie Jej postaw. W relacjach obu autorów przedstawione zostały różne modele, ale brak dowodów na promowanie i eksponowanie jednej tylko formy maryjności. Żywoty niektórych świętych nawet przemilczają sprawę maryjności. W świetle tych relacji negatywnie zostaje zweryfikowana hipoteza o jednej drodze maryjnej polskich świętych.

### MODELE MARYJNOŚCI

Sformułowany temat zdaje się stawiać jednoznacznie problem teologiczny. Po zapoznaniu się z zakresami pojęciowymi poszczególnych wyrażen trzeba przed realizacją tematu przyjąć jednak kilka założeń. Z doświadczenia sympozjów, które organizuje Polskie Towarzystwo Mariologiczne, wynika, że byłoby błędem przyjąć tezę o istnieniu jednego modelu maryjności polskich świętych. Gdyby nie inspiracja przygotowaniami do Roku Jubileuszowego 2000, prawdopodobnie nie byłoby w 1998 roku sympozjum na temat „Duch Święty a Maryja”. Wykłady na tej sesji wystarczająco uzasadniły postulat kształtowania maryjności nie tylko w oparciu o misterium Maryi i Chrystusa (czy Chrystusa i Maryi), ale także wskazywały na zasadność uwzględnienia aspektu pneumatologicznego<sup>1</sup>. Sympozjum zorganizowane rok później jeszcze bardziej rozszerzyło ten horyzont teologiczno-duchowy. Podczas namysłu nad tematem „Trójca Święta a Maryja” szczególnie wybrzmiał problem obrazu Boga<sup>2</sup>. Z tego kilka lat później zrodziła się monografia, która

\* Ks. dr hab. Kazimierz Pek MIC – prof. KUL, kierownik Katedry Mariologii KUL; e-mail: kazpek@kul.pl.

<sup>1</sup> *Duch Święty a Maryja*, red. S.C. Napiórkowski, K. Kowalik, T. Siudy, Częstochowa 1999.

<sup>2</sup> *Trójca Święta a Maryja*, red. K. Pek, T. Siudy, Częstochowa 2000.

pozytywnie zweryfikowała hipotezę o zależności obrazu Maryi od obrazu Boga<sup>3</sup>. Podczas sympozjum wyakcentowano sprawę relacji jako znaczącego wymiaru doświadczenia duchowego, teologicznego, a w tym maryjnego. W 2001 roku zostało zorganizowane sympozjum „Przez Jezusa do Maryi”<sup>4</sup>. Odkryto wówczas wielką wartość teologiczną, czyli także mariologiczną i maryjną, dewizy przypomnianej przez Jana Pawła II na zakończenie kongresu mariologicznego w 2000 roku w Rzymie. Należy mówić o przypomnieniu, gdyż jeszcze jako biskup krakowski postulował, aby ją stosować. Wyraził takie przekonanie w latach 60., gdy komentował śluby jasnogórskie z 1966 roku. Gdyby wyznacznikiem maryjności świadka wiary miała być obecność w jego życiu dewizy *per Mariam ad Iesum*, nie zauważyłoby się maryjności wielu świętych. W ten sposób została odkryta droga duchowa bł. Matulewicz-Matulaitisa, który zgłębiając misterium Chrystusa, otrzymał łaskę nowej relacji z Jego Niepokalaną Matką. W jego doświadczeniu wyraźnie miała miejsce (choć bezpośrednio tak nie wypowiedziana) dewiza *per Iesum ad Mariam*.

Poza wspomnianymi sympozjami należałoby wskazać prace metodologiczno-teologiczne prof. S.C. Napiórkowskiego OFMConv. Systematyzując i oceniając nauczanie mariologiczne i maryjne, wielokrotnie wykazywał, że pożyteczne jest rozróżnianie modelu chrystotypicznego i eklezjotypicznego. Ujęcie to, pochodzące z kongresu mariologicznego w 1958 roku, zyskało prawo obywatelstwa w mariologii soborowej, gdy sobór podał zarys nauki o Bogarodzicy w misterium Chrystusa i Kościoła<sup>5</sup>.

Gdyby skorzystać z przedstawionych modeli mariologiczno-maryjnych, należałoby zwyczajnie zapytać: Czy dany świadek wiary w maryjności był chrystotypiczny, czy eklezjotypiczny? Czy rozważał misterium Ducha i Maryi lub Trójcy Świętej i Maryi? Odpowiadając na te pytania, uzyskuje się ważne odpowiedzi, ale nie pozwalają one stwierdzić, czy to był najbardziej charakterystyczny wymiar maryjności danego świętego. Dlatego należy uznać za bardzo trafne ogólne postawienie problemu maryjności, i to w szeroko rozumianym kontekście historycznym. W ten sposób istnieje szansa udzielenia odpowiedzi na pytanie, jaka była maryjność świadków i czy istnieje tylko jedna droga maryjna Polaków.

Tak postąpił Sobór Watykański II, prezentując kult maryjny w Kościele na przestrzeni wieków: „Maryja, dzięki łasce Bożej wywyższona po Synu ponad wszystkich aniołów i ludzi, jako Najświętsza Matka Boża, która uczestniczyła w tajemnicach Chrystusa, słusznie doznaje od Kościoła czci szczególnej [...]. Zwłaszcza od czasu Soboru Efeskiego wzrastał przedziwnie kult Ludu Bożego dla Maryi wyrażający się we czci i miłości, w inwokacjach i naśladowaniu [...]”<sup>6</sup>. Wskaza-

<sup>3</sup> K. Pek, *Deus semper maior. Teologiczny obraz Boga w mariologii polskiej XX w.*, Lublin 2009.

<sup>4</sup> *Przez Jezusa do Maryi*, red. S.C. Napiórkowski, K. Pek, Częstochowa–Licheń 2002.

<sup>5</sup> S.C. Napiórkowski, *O mariologii eklezjotypicznej*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*, red. K. Pek, Warszawa 1993, s. 19-36.

<sup>6</sup> KK 66.



no na cztery charakterystyczne wymiary pobożności maryjnej: *veneratio*, *dilectio*, *invocatio*, *imitatio*. Ojcowi soborowi nie ukazali tego szczegółowo w perspektywie historycznej. Zaapelowali jedynie, aby współcześnie dowartościować *dilectio* i *imitatio*.

W temacie niniejszego artykułu wskazano na źródło: „polscy świadkowie wiary”. Chodzi zatem o doświadczenie osób i wspólnot. Nie wiadomo, czy za autora, ale na pewno za promotora określenia „świadek wiary” należy uznać bł. Jana Pawła II. Papież używał tego terminu m.in. w kontekście prezentacji świadectwa męczenników z Pratulina, a także przywołując św. Wojciecha i Stanisława oraz Jozafata Kuncewicza: „Nowa ewangelizacja potrzebuje prawdziwych świadków wiary. Ludzi zakorzenionych w krzyżu Chrystusa i gotowych dla niego ponosić ofiary. Prawdziwe bowiem świadectwo o życiodajnej mocy krzyża daje ten, kto w jego imię pokonuje w sobie grzech, egoizm i wszelkie zło i pragnie naśladować miłość Chrystusa aż do końca”<sup>7</sup>. Papieskie nauczanie zapoczątkowało, zwłaszcza listem apostolskim *Tertio millennio ineunte* z 1994 roku, opracowywanie nie samego jedynie martyrologium chrześcijan XX wieku<sup>8</sup>. Wskazując na świadków wiary, papież nie miał na myśli jedynie tych, którzy zostali beatyfikowani lub kanonizowani.

Zreferowanie maryjności polskich świętych w panoramie historycznej jawi się zatem jako zadanie ogromnych rozmiarów. Pozostaje przedstawić jedynie przyczynek do tak wielkiego tematu<sup>9</sup>. W imię wyraźnego uwzględnienia parametru czasowego zostało skonsultowanych dwóch wielkich promotorów świadectw świętych: ks. Piotr Skarga (czyli opracowania z przełomu XVI i XVII wieku) i Jan Paweł II (czyli wypowiedzi z ostatnich dwóch dekad XX wieku). Chociaż różni ich status

<sup>7</sup> *VII pielgrzymka do Polski* (Siedlce 1999), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. IX, Kraków 2009, s. 806 [dalej: JPDZ]. Tym samym określeniem posłużył się w Jan Paweł II w czasie spotkania z ojcami bazylianami. Przypomniął także list z 1995 roku na 400-lecie unii brzeskiej, w którym posłużył się określeniami: „męczennicy i wyznawcy wiary” (tamże, s. 818). Podczas tej samej pielgrzymki, mając na myśli wówczas kanonizowanych i beatyfikowanych, mówił o „świadkach wiary” w orędziu do Konferencji Episkopatu Polski (tamże, s. 822). O „świadkach Ewangelii” na zakończenie II synodu plenarnego (tamże, s. 828). Podczas powitania w Rębiechowie nt. „świadków tajemnicy Bożej miłości” (tamże, s. 766).

<sup>8</sup> „Tak więc zadaniem Stolicy Apostolskiej w perspektywie trzeciego tysiąclecia będzie uzupełnienie martyrologiów Kościoła powszechnego, ze szczególnym uwzględnieniem świętości tych, którzy żyli Chrystusową prawdą także w naszych czasach. Należy popierać uznanie heroicznego cnót zwłaszcza świątobliwych wiernych świeckich, którzy realizowali swe powołanie chrześcijańskie w małżeństwie. Żywiąc przeświadczenie, że w rzeczywistości nie brak owoców świętości również w tym stanie, czujemy potrzebę znalezienia odpowiednich sposobów, ażeby świętość ta była przez Kościół stwierdzana i stawiana za wzór dla innych chrześcijańskich małżonków” (37).

<sup>9</sup> Pewnym przyczynkiem dla tego tematu jest praca dr Elżbiety Andrasz opublikowana w Olsztynie w 2006 roku: *Polska mariologia hagiograficzna. Studium historyczno-dogmatyczne*. To doktorat napisany pod kierunkiem ks. bpa Juliana Wojtkowskiego. Zasadniczo przedmiotem badań były zyciorysy Maryi.

kościelny, to jednak na poziomie autorytetu i popularności w odniesieniu do sprawy świętości dzielą ich chyba niewielkie różnice. Obaj przedstawiali świętość polskich świętych. Pozostaje zatem zwrócić uwagę na zawarte w ich wypowiedziach opisy maryjności.

## ŻYWOTY ŚWIĘTYCH JAKO ŚWIADECTWO MARYJNOŚCI

Piotr Skarga (1536-1612), jezuita, opublikował w 1579 roku w Wilnie *Żywoty świętych*. Publikacja cieszyła się popularnością już od pierwszego wydania. Za życia autora miała 7 wydań, a do chwili obecnej ponad 30. Urodzony 455 lat temu autor doczekał się wznowienia publikacji, ale zatytułowanej *Żywoty świętych polskich*<sup>10</sup>, gdyż jest to wybór z wydania w 1610 roku. Edycja zawiera wybór 12 żywotów świętych polskich z ostatniego wydania za życia Skargi: Kazimierza, Wojciecha, Floriana, Stanisława Biskupa, Andrzeja Świerada, Kingi, Jacka, Stanisława Kostki, Wacława, Jadwigi Śląskiej, Jana Kantego, Salomei. Biografie wskazanych świętych zawierają większe lub mniejsze wzmianki o ich maryjności. Żadna z prezentowanych postaci nie została określona przez ks. Skargę jako osoba maryjna. Prezentując duchowe sylwetki Floriana, Stanisława Biskupa, Andrzeja Świerada, Wacława, nie nie napisał o ich maryjności.

Powstaje zatem pierwsza konkluzja. Nie we wszystkich życiorysach pisanych przez ks. Skargę zwracano uwagę na odniesienie świętych do Maryi. Nie oznacza to, jak zapewne dzisiaj by niektórzy powiedzieli, że uległ wpływom protestantyzmu. O sposobie prezentacji zaważyło pojęcie świętości. W przedmowie do żywotów zapisał: „Święci [...] są światłością od Pana Jezusa i mają pochodnie w rękach swoich: to jest naukę i przykłady cnót chrześcijańskich, których słuchając i na nie patrząc, mędrszymi zawždy być, a głupstwo i ślepotę błędów i grzechów oddalać od siebie możemy”<sup>11</sup>. Dla ks. Skargi wielkość świętych tkwi w tym, że cieszą się światłością pochodzącą od Pana i stanowią przykład do naśladowania. Z teologicznego punktu widzenia to ujęcie jest niezwykle interesujące i prawdziwe, gdyż wskazuje na źródło cnót chrześcijańskich. Autor nie wspomina o orędownictwie świętych.

Tymczasem Jan Paweł II, odwołując się do tych samych świętych, przynajmniej ogólnie wspomina o wstawiennictwie świętych u Maryi: „W naszych dziejach doznawaliśmy wielokrotnie szczególnej macierzyńskiej opieki Matki Chrystusa. Kazimierz Odnowiciel wzywa Bogarodzicę i odzyskuje utracone dziedzictwo. Łokietek w Wiślicy słyszy słowa: »Wstań, ufaj, zwyciężysz« – tymi słowy Matka Boża umacnia króla, który wyprowadził kraj z dzielnicowego roz-

<sup>10</sup> P. Skarga, *Żywoty świętych polskich*, Kraków 2011 [dalej: ŻP]. Podobne edycje ukazały się w latach 1855 i 1912.

<sup>11</sup> Za: E. Andrasz, *Polska mariologia hagiograficzna. Studium historyczno-dogmatyczne*, Olsztyn 2006, s. 72.

bicia. Przełomowe w dziejach zwycięstwa – od Legnicy po Chocim i Wiedeń, a w naszym stuleciu rok 1920 – wszystkie wiązaliśmy ze wstawiennictwem Bogarodzicy. A w szczególności to zdumiewające zwycięstwo jasnogórskiego klasztoru-warowni w 1655 r.”<sup>12</sup>.

ŚW. KAZIMIERZ (ZM. 1484)

Ks. Skarga w żywocie świętego tak wspominał o jego maryjności: „Miał wielkie kochanie w rozmyślaniu żywota i dostojności Przczystej Matki Bożej i w gorącym ku Niej nabożeństwie. Rytmu i wiersze łacińskie o Niej złożył i mądrą a niebieską oną filozofiją chłodził zawždy serce swoje”<sup>13</sup>. W tej krótkiej wypowiedzi poznajemy maryjność św. Kazimierza jako *dilectio* i *veneratio*. Autor żywotów nie napisał, że święty układał rymy do Maryi, ale o Niej. Jeśli zatem należałoby wskazać na występowanie *invocatio*, to trzeba zrobić zastrzeżenie, iż nie oznaczało to jako takiej modlitwy prośby, ale błogosławieństwo i kontemplację życia Matki Jezusa.

Jan Paweł II w sprawie św. Kazimierza tak powiedział: „Myśli nasze i modlitwa zwracają się przede wszystkim do św. Kazimierza, którego już w roku 1636 mój poprzednik Urban VIII ogłosił patronem Litwy. Trzy lata temu obchodziliście uroczyste pięćsetlecie jego śmierci i te uroczystości jubileuszowe, w których wraz z całym Kościołem gorąco pragnąłem uczestniczyć z wami, były dla waszej kościelnej wspólnoty szczególnym momentem łaski. Wywodzący się ze sławnego rodu Jagiellonów książę Kazimierz odznaczał się szczególnymi cnotami i »wczesnie osiągnąwszy doskonałość, przeżył czasów wiele« (Mdr 4,13) [...]. Jaśniejący wzór czystości, miłości, pokory i gotowości służenia braciom, Kazimierz niczego nie stawiał ponad miłość Chrystusa i zasłużył sobie u swoich współczesnych na zaszczytny tytuł »obroncy ubogich«”<sup>14</sup>. Natomiast w liście na jubileusz przyjęcia chrztu przez Litwę znalazły się następujące słowa: „W tej świątyni, w której bije serce narodu litewskiego, spoczywają otoczone czcią śmiertelne szczątki św. Kazimierza, ponownie złożone w poświęconej mu kaplicy 4 marca 1989 r.”<sup>15</sup>. Zastanawiające jest, że papież nic nie powiedział o maryjności św. Kazimierza. W swej końcowej wypowiedzi wspominał Maryję jako Córę Boga Ojca, Matkę Chrystusa, Matkę Kościoła i apostołów, ale bez odniesienia do samego świętego. O Maryi Jan Paweł II mówił podczas pobytu w Ostrej Bramie. Tam odwołał się

<sup>12</sup> *IV pielgrzymka do Polski* (Lubaczów 1991), JPDZ 9, s. 462.

<sup>13</sup> *ŻP*, 28-29. Ks. Skarga prawdopodobnie odwołuje się do słów: *Omni die dic Mariae*. Tekst przypisywany Kazimierzowi (lub nawet Bernardowi z Clairvaux) pochodzi (*ŻP*, 318) od Bernarda z Morlas (XII w.). Przypisano go Kazimierzowi, gdyż znaleziono go na pergaminie przy głowie świętego podczas otwierania trumny w 1604 roku. Natomiast R. Mazurkiewicz twierdzi, że tekst pochodzi od Macieja z Jawornika („Terminus” 2001, z. 1-2, s. 169-176, <http://staropolska.pl/sredniowiecze/opracowania/Polonicum.html> [16.11.2013]).

<sup>14</sup> *List apostolski z okazji 600-lecia chrztu Litwy* (1987), JPDZ 3, s. 132-133.

<sup>15</sup> *Pielgrzymka na Litwę* (Wilno 1993), JPDZ 11, s. 617.

do św. Kazimierza, ale znów bez zwracania uwagi wprost na jego maryjność: „Ta świątynia jest wymownym symbolem, jest jakby pamiątką wydarzeń, które pozostawiły niezatarty ślad na chrześcijańskich i narodowych dziejach dwóch krajów [...], połączonych ścisłymi więzami sąsiedztwa, przyjaźni i braterstwa. Wystarczy przypomnieć świetlaną postać św. Kazimierza, by ukazać głębię i owocność tej więzi”<sup>16</sup>. Święty został jednak ukazany w perspektywie maryjności Litwy: „Litwo, kraju Maryi [...], Litwo św. Kazimierza z dynastii Jagiellonów [...] jako patron Litwy, jest szczególnym symbolem i znakiem jedności Litwinów”<sup>17</sup>. W tej wypowiedzi Jan Paweł II odwołał się również do bł. J. Matulewicza i jego miłości do Niepokalanej. W podobnym duchu padły takie słowa: „Polecam dzisiaj waszą ojczyznę Ostrobramskiej Pani i św. Kazimierzowi, patronowi Litwy”<sup>18</sup>.

Dopiero podczas obchodów 500-lecia śmierci Kazimierza została wskazana jego maryjność: „Św. Kazimierz w swoim krótkim życiu odznaczył się niezłomną wiarą, wytrwałą modlitwą, przejrzystą czystością, czynną miłością do biednych i potrzebujących, gorącym nabożeństwem do Najświętszej Panny”<sup>19</sup>. Warto zauważyć swego rodzaju hierarchię prezentacji cech świętego. Na pierwszym planie stawia papież wiarę św. Kazimierza. Gdyby założyć takie rozumowanie papieskie w wypowiedziach wcześniej wskazanych, wówczas swego rodzaju milczenie o maryjności św. Kazimierza nie może być postrzegane jako przeoczenie i uznanie znikomej wartości jego nabożeństwa do Maryi. Jeśli wypowiedź o świętym miała być krótka, to wypadało najpierw wskazać na sprawy fundamentalne – wiarę i chrzest – także dla budowania maryjności. Dobitnie potwierdza to wypowiedź z modlitwy południowej podczas obchodów jubileuszu: „Św. Kazimierz bowiem »pozostaje jako świadek tajemnicy Odkupienia oraz znak tej nadziei, w której jesteśmy odkupieni« [...]. Pragnę powtórzyć to, co powiedziałem 4 marca: »cały powszechny Kościół wraz z Biskupem Rzymu, następcą św. Piotra, wyrusza w duchowej pielgrzymce do tego wileńskiego sanktuarium, gdzie spoczywa św. patron Litwy. Jest to pielgrzymka wiary i miłości, która nas łączy i jednoczy w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym i Synu Maryi«”<sup>20</sup>. Jan Paweł II potwierdził znaczenie maryjności św. Kazimierza, ale pośrednio zwrócił uwagę, że jest ona pewnym wymiarem misterium chrześcijańskiego, w którym funkcjonuje hierarchia prawd. Blisko prawd centralnych znajduje się miłość do matki Chrystusa, czego przykładem był też św. Kazimierz.

<sup>16</sup> *Pielgrzymka na Litwę* (Wilno 1993), JPDZ 11, s. 632.

<sup>17</sup> *IV pielgrzymka do Polski* (Łomża 1991), JPDZ 9, s. 491.

<sup>18</sup> *VII pielgrzymka do Polski* (Elk 1999), tamże, s. 799.

<sup>19</sup> *Anioł Pański* 4.03.1984, JPDZ 15, s. 353-354.

<sup>20</sup> *Anioł Pański* 26.08.1984, tamże, s. 373-374. Powtórzenie pochodzi z homilii wygłoszonej 4.03.1984 podczas Eucharystii z episkopatem litewskim, LRo 3[1984].

## ŚW. WOJCIECH (ZM. 997)

Zanim zostanie poruszona sprawa maryjności męczennika, warto zwrócić uwagę na pojęcie polskości nie tylko za czasów ks. P. Skargi. Św. Wojciech, a nawet św. Florian zostali zaliczeni do grona polskich świętych nie ze względu na etniczne pochodzenie, ale na fakt, że byli czczeni przez Polaków, w Polsce. W tym wypadku pojęcie polskości jest zbliżone do pojęcia Kościoła, rzeczywistości przekraczającej granice, poddane Opatrzności. Gdyby przyjąć taką logikę myślenia o polskości, to dla realizacji niniejszego tematu o maryjności polskich świadków wiary należałoby włączyć wielu innych świętych czczonych w Polsce: św. Franciszka, św. Antoniego, św. Krzysztofa itd.

O św. Wojciechu ks. Skarga tak napisał, wspominając jego pierwsze dni po narodzeniu: „I nieśli go napoły umarłego do ołtarza Przczystej Matki Bożej Maryjej, prosząc, aby Ona na służbę Synowi swemu nowego a maluczkiego sługę przykazała, a zdrowie mu do tego zjednała. Anielska i nasza Cesarzowa świętą przyczyną swoją i cudem onym nazaczyła sługę wielkiego Panu Bogu”<sup>21</sup>. W tym miejscu mowa o maryjności rodziny przyszłego męczennika. Na podstawie tej relacji należałoby powiedzieć, że zostało podkreślone pełne ufności wobec Maryi *invocatio*.

W życiorysie Wojciecha ks. Skarga wspomniął hymn o Bogurodzicy: „Jaką wiarę św. Wojciech w Polszcze szczepił, dochowanie jej stateczne i podane od miłych a cnych przodków naszych pokazuje, zwłaszcza w pieśni onej, którą Bogarodzica zową, której Wojciech święty Polaków nauczył. Która iż ma w krótkości mądre, prawowierne katolickie wyznanie, aby jej starożytność w ty złe czasy naśmiewców i wszem dobrym od przodków podaniem gardzących heretyków nie zginęła, słowa ją od słowa, z wykładem dla staropolszczyzny trudnej, położę”<sup>22</sup>. Hagiograf nie nazywa tej pieśni maryjną, lecz jedynie zawierającą prawdy katolickie. Św. Wojciech także nie został ukazany jako maryjny, ale przede wszystkim jako nauczyciel wiary wśród Polaków. Ks. Skarga wykazuje ogromną fascynację treścią hymnu, zwracając uwagę na to, że św. Wojciech tylko go uczył, a nie napisał: „To jest: Ty, któraś nam porodziła Boga i człowieka, Pana naszego, Matko z wolej Bożej obrona, ziści nam w przyczynie Twej obietnice Boże [...]. Adamie, ty Boży kmięciu, ty siedzisz u Boga w wiecu, dmieś nas swe dzieci, gdzie królują anieli [...]. Już nam czas godzina grzechów się kajaci, Bogu chwałędaci, ze wszemi siłami Boga miłowaci. Maryja dziewica, prosi Syna swego, Króla niebieskiego, aby nas uchował ode waszego złego. Wszyscy święci, proście [...]. W tej pieśni pokazuje się naprzód prawa a szczerza wiara katolicka, wszystkie kacerstwa głównejsze potępiająca, a to w tym jednym słówku i tytule Panny Przczystej: Bogurodzica. Bo wszystkie kacerstwa [...], abo biją na człowieczeństwo prawe Chrystusowe, abo na bóstwo”<sup>23</sup>. Maryja została ukazana jako orędownicza wraz z innymi świętymi.

<sup>21</sup> ŻP, s. 42.

<sup>22</sup> Tamże, s. 69-69.

<sup>23</sup> Tamże, s. 70-72.

Także w tym miejscu jezuickiemu biografowi nie zabrakło precyzji teologicznej: „A obacz, iż na świętych nie przestajem w tej pieśni, ani im czci Boskiej przypisuję, ani je bogami zowiemy, ale za towarzysze jej mamy, lepsze i zasłużeńsze, aniżeli my jesteśmy. Z nimi do Chrystusa idziem i mówim: Chryste, zmiłuj się”<sup>24</sup>. Niezwykle interesująca jest w tej wypowiedzi teologia orędownictwa. Maryja i święci nie są tylko adresatami modlitwy, ale adresatem jest Chrystus, oni zaś przychodzą z pomocą. Takie orędownictwo nie należy do tzw. modelu piętrowego, gdyż eksponuje znaczenie modlitwy „jak” i „z” Maryją oraz świętymi. Warto też mieć na uwadze kontekst wyjaśnienia znaczenia takiego orędownictwa. Autor wpiery mówi o powodach wcielenia, a następnie o wartości śmierci Chrystusa, o dobrodziejstwie odkupienia, o nadziei na niebo, o tym, o co należy prosić.

Występujący w hymnie tytuł „Bogurodzica” ks. Skarga nie postrzega tylko jako maryjny, ale wskazuje, iż zawiera on treści dla obrony misterium Chrystusa Boga i Człowieka. Takim podejściem charakteryzowała się starożytność. Efeso-aleksandryjskie orzeczenie ukazuje mariologię w funkcji chrystologii. Trzeba w tym miejscu raz jeszcze powtórzyć, że to interpretacja ks. Skargi, a nie charakterystyka maryjności św. Wojciecha. Zasługą tego męczennika jest, że uczył tak ważnej pieśni, zawierającej istotne treści wyznania wiary.

Jan Paweł II miał sporo okazji, by nawiązać w nauczaniu do św. Wojciecha<sup>25</sup>. Na jubileusz jego męczeństwa powiedział: „Wspominając chwalebne świadectwo tej budującej postaci pasterza, niestrudzonego głosiciela Chrystusa ludziom bliskim i dalekim, zaczęliśmy słuchać jego głosu. On nadal przemawia! Swym pociągającym przykładem ukazuje biskupom, kapłanom, osobom konsekrowanym i młodzieży ideał życia ofiarowanego wielkodusznie Panu i braciom”<sup>26</sup>. Papież wpiery wskazuje na konieczność naśladowania świętego i potrzebę życia w relacji, czy odkrywania prawdy o *communio sanctorum*. Nie mówi o modlitwie do niego, ale o słuchaniu go. Przy innej okazji tak samo: „A na tym błoniu jest św. Wojciech, przemawiający do naszych praojców”<sup>27</sup>. Nawoływanie do słuchania świętego brzmi oryginalnie i nie należy do częstych tematów w ramach teologii świętych.

To, jakie treści Wojciechowe miał na myśli Jan Paweł II, można znaleźć w tej wypowiedzi: „W pamięci Kościoła na ziemi Bolesławów utrwalił się najwymowniej św. Wojciech, znów syn i pasterz pobratymczego narodu czeskiego. Znane są jego dzieje na stolicy biskupiej w Pradze, jego pielgrzymowania do Rzymu, nade wszystko jednak znana i droga nam jest gościna na dworze gnieźnieńskim Bolesława, która miała go przygotować do ostatniej podróży misyjnej na północ [...]. Świadectwo śmierci męczeńskiej, świadectwo krwi, przypieczętowało w sposób

<sup>24</sup> Tamże, s. 75.

<sup>25</sup> *List apostolski na 1000-lecie konsekracji biskupiej św. Wojciecha*, JPDZ 3, s. 674-676; *List do biskupów polskich 1997*, tamże, s. 870-873.

<sup>26</sup> *Anioł Pański* 27.04.1997 [1000-lecie męczeństwa Wojciecha], JPDZ 16, s/ 276.

<sup>27</sup> *I pielgrzymka do Polski* (Gniezno 1979), tamże, s. 39.

szczególny chrzest, jaki przed tysiącem lat przyjęli nasi praojcowie. Męczeńskie zwłoki apostoła, biskupa Wojciecha, legły u fundamentów chrześcijaństwa na całej polskiej ziemi. I dlatego dobrze, że widzę tutaj przed oczyma ten napis: *Otc̣e... – w siostrzanym języku, w języku św. Wojciecha: Pamatuj Otc̣e na své c̣eské deti*. Niegdyś te bliskie sobie słowiańskie języki brzmiały jeszcze podobnie. Historia językoznawstwa wykazuje to, jak rosły ze wspólnego pnia słowiańszczyzny, ze wspólnego pnia chrześcijaństwa, pnia Wojciechowego. *Pamatuj Otc̣ena své c̣eské deti*. Nie może ten papież, który nosi w sobie spuściznę Wojciechową, zapomnieć tych dzieci! I nie możemy my wszyscy, drodzy Bracia i Siostry, którzy nosimy w sobie to samo Wojciechowe dziedzictwo, zapomnieć tych naszych braci!<sup>28</sup>. Według biskupa Rzymu św. Wojciech był męczennikiem, ponieważ był świadkiem. Jego męczeństwo to zatem nie tylko samo cierpienie przy śmierci. Takie wielkie świadectwo miało swe podstawy w łasce chrztu, ale także we wspólnocie ochrzczonych praojców.

Podobnie jak w przypadku nauczania o św. Kazimierzu Jan Paweł II zwrócił uwagę na zagadnienia fundamentalne. Potem przyszła okazja, by mówić o Maryi: „Wiadomo, autor [hymnu – K.P.] nie jest znany. Tradycja przypisuje pochodzenie *Bogurodzicy* św. Wojciechowi – więc na temat św. Wojciecha... Ale jeszcze wpierw mówić będę od siebie”<sup>29</sup>. I tak zostało to postanowienie rozwinięte: „Moi drodzy, *Bogurodzica* jest najstarszym pomnikiem polskiej literatury. Historia literatury pozwala nam ustalić najstarsze zapisy tej wspaniałej pieśni-orędzia na wiek XV. Mówię: pieśni-orędzia, ponieważ *Bogurodzica* jest nie tylko pieśnią. Jest równocześnie wyznaniem wiary, jest polskim symbolem, polskim *Credo*, jest katechezą, jest nawet dokumentem chrześcijańskiego wychowania. Główne prawdy wiary i zasady moralności weszły w nią. Nie jest tylko zabytkiem. Jest dokumentem życia. Jakub Wujek, który pochodził z wielkopolskiego Wągrowca, najstarszy polski biblista, tłumacz Pisma Świętego, nazywał ją »katechizmem polskim«. Śpiewamy ją zawsze z głębokim przejęciem, z uniesieniem, pamiętając, że śpiewano ją w momentach uroczystych i decydujących. A czytamy ją z wielkim wzruszeniem. Trudno czytać inaczej te prastare wersety, jeśli się pomyśli, że wychowywały się na nich pokolenia naszych praojców. *Bogurodzica* jest nie tylko zabytkiem kultury. Ona dała kulturze polskiej podstawowy, pierwotny zrab<sup>30</sup>. Interpretacja papieska jest zbliżona do tej, którą reprezentował ks. Skarga. U obu autorów nie pojawiła się konkluzja, że św. Wojciech był maryjny.

Jan Paweł II przy ukazywaniu sylwetki męczennika zachował raczej jednolite stanowisko: „Na tle tego wydarzenia [jubileusz 1966 – K.P.], a także w porównaniu z postacią św. Wojciecha, również biskupa-męczennika, którego życie zwią-

<sup>28</sup> *I pielgrzymka do Polski* (Gniezno 1979), s. 39-41.

<sup>29</sup> Tamże, s. 44.

<sup>30</sup> *I pielgrzymka do Polski* (Gniezno 1979), JPDZ, 9, s. 44.

zało się w naszych dziejach jeszcze z epoką chrztu<sup>31</sup>. Papież nic nie powiedział o maryjności Wojciechowej. Postąpił podobnie w 1997 roku w ramach obchodów 1000-lecia śmierci Wojciecha. A na 1000-lecie jego kanonizacji padły takie słowa: „Niech za sprawą Wojciecha i wszystkich polskich patronów zgromadzonych wobec Bogarodzicy owoce odkupienia trwają i utrwalają się wśród tych pokoleń, które idą. Niech ludzie trzeciego tysiąclecia podejmą misję przekazaną kiedyś, przed tysiącem lat, przez św. Wojciecha i niech ją z kolei przekazują coraz to nowym pokoleniom<sup>32</sup>. Jan Paweł II dał wyraz swej maryjności, wspominając Matkę Pana, ale z jego relacji nic nie wiadomo o maryjności św. Wojciecha.

#### ŚW. STANISŁAW, BISKUP MĘCZENNIK (ZM. 1079)

W biografii biskupa ks. Skarga nic nie powiedział o jego maryjności, a nawet o samej Maryi. Tak samo przedstawia się sprawa w nauczaniu Jana Pawła II.

Zanim został biskupem Rzymu, zorganizował wieloletnie przygotowanie do obchodów 900-lecia śmierci św. Stanisława. W specjalnym liście zapisał: „Jakże potężna jest moc chrztu – tego sakramentu, który zanurza nas w śmierć Chrystusa. Patronat ten [...] sprawuje [św. Stanisław – K.P.] wspólnie z Matką Bożą, Królową Polski oraz ze św. Wojciechem [...]. Obaj zaś święci: Stanisław i Wojciech patronują Ojczyźnie przy boku Maryi<sup>33</sup>”. Nic zatem nie zostało powiedziane o maryjności biskupa. Papież wskazał jedynie na obecność biskupa męczennika wśród świętych, w których gronie znajduje się także Matka Chrystusa. Ponadto podkreślona została moc sakramentu chrztu.

Podczas pierwszej pielgrzymki, gdzie było bardzo dużo odniesień do jubileuszu 900-lecia, nie padło ani jedno słowo o Maryi czy maryjności: „Mija 900 lat od daty jego śmierci, którą poniósł z rąk króla Bolesława Śmiałego na Skalce. Śmierć biskupa, który głosił wszystkim, z królem włącznie, prawdy wiary i zasady moralności chrześcijańskiej, miała znaczenie szczególnego świadectwa danego Ewangelii, danego samemu Chrystusowi<sup>34</sup>”.

Papież zabrał głos także z okazji rocznicy kanonizacji Stanisława, ale nic nie powiedział o Maryi i maryjności biskupa<sup>35</sup>. Stało się tak, mimo podania wielu szczegółów historyczno-teologicznych: „Kiedyś w XIII wieku, w 1253 roku, Polacy doczekali się kanonizacji pierwszego syna swojej ziemi, który zarazem był pasterzem na krakowskiej stolicy. Kanonizacja świętego Stanisława odbyła się w Asyżu, rodacy jednak, a zwłaszcza książęta z rządzącego Polską rodu Piastów, czuli potrzebę zgromadzenia się w Krakowie, aby na własnej ziemi doświad-

<sup>31</sup> Tamże, s. 158.

<sup>32</sup> Tamże, s. 770.

<sup>33</sup> *List apostolski do Kościoła w Polsce z okazji 900-lecia męczeńskiej św. Stanisława* (1979), JPDZ 3, s. 839-842. Maryja zostaje pośrednio przywołana podczas wspomnienia Pięćdziesiątnicy.

<sup>34</sup> *I pielgrzymka do Polski* (Częstochowa 1979), JPDZ 9, s. 74.

<sup>35</sup> *List z okazji 750-lecia kanonizacji św. Stanisława Biskupa* (2003), JPDZ 3, s. 879-881.



czyć paschalnej radości z wyniesienia rodaka na ołtarze Kościoła powszechnego: radości z narodzin świętego dla rodzimej i ojczystej ziemi. Widzieli w nim znak Bożej Opatrzności dla tej ziemi. Widzieli w nim swego patrona i pośrednika przed Bogiem. Wiązali z nim nadzieje na lepszą przyszłość Ojczyzny, która wtedy znajdowała się w trudnym położeniu z powodu rozbitcia dzielnicowego<sup>36</sup>. Warto dostrzec pierwszoplanowe wyeksponowanie misterium paschalnego, które stało się udziałem najpierw biskupa, a potem Kościoła w Polsce.

ŚW. KINGA (ZM. 1292)

Ks. Skarga w zyciorysie świętej opisał pewną praktykę: „Był obyczaj ten, iż królewskim dzieciom, skoro je od mleka odsadzono, dawano im Najświętsze Ciało Chrystusowe w kielichu, a iż ta, skoro się ochrzciła, przemówiła ono słowo: *Ave Regina coelorum*, zaraz dane jej jest pierwej Ciało Pańskie w kielichu, niżli piersi skusiła<sup>37</sup>. Według biografą święta miała w pierw wypowiedzieć słowa: „Witaj Królowo niebios”. Skarga wspomina następnie młodość Kingi i jej miłość do Maryi: „W drodze żadnego kościoła nie minęła, aby ofiary do niego posłać nie miała, a gdzie był Naświętszej Panny, Matki Bożej, do niego pieszo szła i boso po najgorszej i najostrzejszej drodze<sup>38</sup>. I dalej: „W wigilię Panny Maryjej trochę opłatków jadła<sup>39</sup>. Według tej relacji maryjność św. Kingi polegałaby na *veneratio* i *dilectio*.

Jan Paweł II w 1999 roku podczas siódmej pielgrzymki do Polski kanonizował Kingę. W przemówieniach nie było słowa o Maryi i maryjności, ale dużo o potrzebie dawania świadectwa: „Św. Kinga i wszyscy święci i błogosławieni XIII w. dają odpowiedź: potrzeba świadectwa. Potrzeba odwagi, aby nie stawiać pod korcem światła swej wiary. Potrzeba wreszcie, aby w sercach ludzi wierzących zagościło to pragnienie świętości, które kształtuje nie tylko prywatne życie, ale wpływa na kształt całych społeczności<sup>40</sup>. Świętość według powyższych słów to nade wszystko eksponowanie swej wiary w formie świadectwa.

ŚW. JACEK (ZM. 1257)

Ks. Skarga o dominikaninie w kontekście Maryi zapisał tylko tyle: „Raz w wigilię Wniebowzięcia Matki Bożej żywot Jej z płaczącym weselem i chwałą Jej w niebie rozmyślając [podkreślenie moje – K.P.] światłość niebieską i w Niej Przechwalebniejszą Dziewicę widział i słowy się Jej, które słyszał, bezmiernie

<sup>36</sup> *II pielgrzymka do Polski* (Niepokalanów 1983), JPDZ 9, s. 202.

<sup>37</sup> *ŻP*, s. 142.

<sup>38</sup> Tamże, 148.

<sup>39</sup> Tamże, 157.

<sup>40</sup> *VII pielgrzymka do Polski* (Stary Sącz 1999), JPDZ 9, s. 875.

weselił<sup>41</sup>. Maryjność św. Jacka polegałaby na *veneratio* i *invocatio*. Nie było to jako takie przyzywanie Maryi, lecz raczej kontemplowanie Jej w chwale nieba i nasłuchiwanie Jej słów.

Diecezja wrocławska za pontyfikatu Jana Pawła II obchodziła jubileusz. W liście na tę okazję tak zostało zapisane m.in. o św. Jacku: „Wspominamy bł. Bronisławę, św. Jacka Odrowąża, bł. Czesława i całe rzesze świątobliwych niewiast i mężczyzn. To oni, ożywieni duchem Ewangelii dawali świadectwo o Chrystusie i wskazywali tym, którzy po nich przyszli, drogę do Boga. To dzięki ich świętości powstawało wspólne dobro duchowe tego Kościoła. Na Ewangelii i Krzyżu wzrastało i rozwijało się chrześcijańskie życie ochrzczonych<sup>42</sup>. W całym liście nie padło ani jedno słowo o Maryi i maryjności św. Jacka. Na pierwszym planie wyeksponowano misterium chrztu i Ewangelii.

#### ŚW. STANISŁAW KOSTKA (ZM. 1568)

W biografii św. Stanisława napisanej przez ks. Skargę znalazło się sporo tekstu o jego maryjności: „Gorące barzo miał nabożeństwo ku Przczystej Matce Bożej; a iż młodzi studenci, towarzysze jego, bractwo św. Barbary dziewicy i męczenniczki w Wiedniu mieli, on ją też za swoją patronkę wziął i modlitwie się jej i obronie nabożnie zalecał. A będąc wszytką myślą do rzeczy niebieskich obrócony, i w szkole ćwiczenia i pisanie argumentów swoich na wychwalanie Przczystej Matki obracał<sup>43</sup>. Była to zatem maryjność oparta na modelu „do” Maryi.

Podczas lektury można znaleźć cechy specyficzne doświadczenia maryjnego św. Stanisława: „A za tym się barzo źle mieć i prawie konać poczynał; i już miawszy on na drogę niebieską posiłek, z radością śmierci i końca czekał, a owo mu się przczysta Matka Boża, Dzieciątko na ręku swoich niosąc, ukazała się, słuę swego cieszyła, i chcąc go hojniejszą słodkością napelnić, na łóżku jego Synaczka położyła [...]. A chcąc mu łaski przyczynić, Królowa niebieska upomniała go, aby się do zakonu Societatis Iesu Panu Bogu oddał [...] [tak zrobił – K.P.] zwłaszcza iż to miał od Matki Bożej upomnienie, które ślub jego umocniło<sup>44</sup>. Maryjność ta polegała na doświadczeniu otrzymania Jezusa od Maryi. To On stał się powodem radości świętego.

Według ks. Skargi miłość Stanisława do Maryi rozwijała się: „Ku Przczystej Matce Bożej takie miał serce, iż ją bezpiecznie za swoją matkę miał i w każdej rozmowie tak Ją wdzięcznie i mile wspominał, iż i te, którzy słuchali, słodkość ona pokrapiała, czego doznał Emanuel Sa, gdy go do kościoła Panny Maryjej

<sup>41</sup> ŻP, s. 176.

<sup>42</sup> *List z okazji 1000-lecia powstania diecezji wrocławskiej* (1999), JPDZ 3, s. 875.

<sup>43</sup> ŻP, s. 189.

<sup>44</sup> Tamże, s. 194-195.

Śnieżnej za towarzysza brał. Spytał go w drodze, jeśli Najświętszą Pannę miłuje? A on pokornie i wdzięcznymi usty odpowiedział: co pytasz ojcze, moja to Matka [...]. Gdy o tej Królowej Niebieskiej często mawiał, wymyślał jako mógł nowe i prześliczne jej przezwiska i stopnie, na których Ją posadzał, co najwyższe, jakoby mu było ciężko, iż wyższego dla Niej miejsca, którym by Ją czcił, należeć niemógł. Gdy wianek Jej i pozdrowienie, i inne do Niej modlitwy odprawował, co barzo często czynił, baczyli to ojcowie, iż to czynił z wielką i nad zwyczaj popolity słodkością, jakoby mu ta Przczysta, którą wychwalał, onej wdzięczności dodawał<sup>745</sup>.

Biograf przekazał też opis o domniemanych widzeniach, które miał św. Stanisław: „Jest pewne świadectwo, iż mu się ukazała Przczysta Matka Boża z Wielą około siebie panienek dziewic [...]. Trzeciej po północy godzinie dokonał, o której drudzy mniemają, iż Najświętsza Panna do nieba wzięta jest”<sup>746</sup>.

Według relacji hagiografa św. Stanisław trwał w miłości do Maryi aż do śmierci: „Także obraz Przczystej Matki, którego używał, wzięwszy obejmował i całował [...]. A drugiej świecę poświęconą, mówiąc często i powtarzając Jezus i Maryja, z ciała wyszedł i żyć Panu Bogu począł”<sup>747</sup>.

Jan Paweł II miał okazję wspomnieć św. Stanisława Kostkę, pisząc list do parafii w Krakowie, gdzie zaczęła się jego lektura dzieł Jana i Teresy. Jednak papież ani jednym słowem nie wspomina tu o maryjności świętego<sup>48</sup>.

#### JADWIGA ŚLĄSKA (ZM. 1243)

W opracowaniu ks. Skargi można znaleźć bardzo zdawkową informację o jej maryjności: „Blisko ostatniej godziny będąc, w dzień narodzenia Bogarodzice, szły inne siostry na nieszpór, sama z Katarzyną została [...]; trzy palce jej u lewej ręki, którymi przy śmierci trzymała obraz Przczystej Matki Bożej i po śmierci brać go sobie nie dała, tak całe są znalezione, jakoby dziś skonała”<sup>749</sup>. Trzymany w palcach obraz Maryi pozostał swego rodzaju znakiem miłości do Matki Jezusa.

Więcej uwagi maryjności świętej ze Śląska poświęcił Jan Paweł II podczas pobytu we Wrocławiu: „We wdowieństwie już odkryła, że poprzez powołanie małżeńskie i macierzyńskie Chrystus przygotował ją do innego jeszcze powołania, przez które miała do końca wypełnić wolę Bożą, stając się – przez całkowite i wyłączone oddanie Boskiemu Oblubieńcowi w przyjęciu stylu życia zakonnego – siostrą i matką Chrystusa, stosownie do Jego własnych słów: »Kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką« (Mk 3,35). Słowa te czytamy w dzi-

<sup>45</sup> Tamże, s. 206-207.

<sup>46</sup> Tamże, s. 217.

<sup>47</sup> Tamże, s. 215-216.

<sup>48</sup> *List do parafian św. Stanisława Kostki w Krakowie* (1996), JPDZ 3, s. 869.

<sup>49</sup> ŻP, s. 262-263.

siejszej Ewangelii. Jadwiga wypełniła do końca wolę Bożą, stając się w Duchu Świętym »siostrą i matką« samego Chrystusa. A to jej – Jadwigi – duchowe macierzyństwo miało się w szczególny sposób wypełnić i potwierdzić w stosunku do własnego syna: Henryka, zwanego Pobożnym. Poległ on – jak wszyscy wiemy – w nierównej walce pod Legnicą z Tatarami, którzy wtedy (w pierwszej połowie XIII wieku) zapuścili swe wojownicze zagony daleko na zachód, przez całą ziemię polską. Henryk Pobożny legł na placu boju pod Legnicą, ale Tatarzy dalej na zachód już nie poszli, owszem, cofnęli się ku wschodowi, uwalniając ziemię piastowskie ze swego jarzma. Można powiedzieć, że już wówczas Polska stała się »przedmurzem chrześcijaństwa«. Matka Jadwiga przeżywała w duchu wiary śmierć syna Henryka, podobna w tym do Bogarodzicy, która u stóp krzyża na Kalwarii składała ofiarę ze swego Boskiego Syna dla zbawienia świata. W ten sposób też weszła święta Jadwiga Śląska w dzieje Polski i w dzieje Europy<sup>750</sup>. Relacja papieska wyraźnie wyeksponowała postawy naśladowania Maryi przez św. Jadwigę. Macierzyństwo świętej zostało porównane do macierzyństwa Matki Chrystusa. Zresztą cała ta wypowiedź o życiu świętej została ukazana w świetle słowa Bożego.

#### ŚW. JAN KANTY (ZM. 1473)

Ks. Skarga w biografii świętego zapisał tylko: „Czystość duszną i cielesną zachował [...], lzy często przed obrazem Zbawiciela i Przczystej Matki Jego wylewając [...]. Nic z uścich nie miał, jedno Pana Jezusa a imię Matki Jego przeświętej”<sup>751</sup>. Relacja poświadcza miłość świętego do Jezusa i Maryi. Biograf przywołał także fakt widzeń Maryi przez św. Jana: „[...] drudzy przydają, że onę sama Przczysta Matka Boża jemu się pokazawszy, oddała, za uczynność nad ubogim dziękując”<sup>752</sup>. Relacja dotyczy wydarzenia, które miało miejsce w święto Bożego Narodzenia, kiedy idący na wczesną jutrznię Jan Kanty dał swoje palto leżącemu i zziębniętemu mężczyźnie na śniegu. Odnalazł je po powrocie w swoim domu.

W nauczaniu Jana Pawła II nie można niczego znaleźć o maryjności św. Jana z Kęt.

#### BŁ. SALOMEA (ZM. 1268)

Ks. Skarga napisał w życiorysie: „Nie proście Pana Boga o mój żywot, bo proszę Chrystusa, aby mię z tego więzienia wyzwolił [...], a za przyczyną przesławnej Matki swej przywieść mię Chrystus mój będzie raczył do ochłody wiecznej”<sup>753</sup>.

<sup>50</sup> *II pielgrzymka do Polski* (Wrocław 1983), JPDZ, s. 253.

<sup>51</sup> *ŻP*, s. 274.

<sup>52</sup> Tamże, s. 286.

<sup>53</sup> Tamże, s. 298.

Biograf dał świadectwo przyzywania Maryi przez Salomeę, ale podkreślił jednocześnie, że adresatem i tym, który mógł spełnić prośbę, był Chrystus. Ostatecznie już za życia miała widzenie: „Widzę Panią moją Naświętszą dziewicę, Matkę Bożą przed sobą”<sup>54</sup>.

W nauczaniu Jana Pawła II nie można niczego znaleźć o maryjności św. Salomei. Nie powinno to budzić zdziwienia, gdyż papież nie stosował zasady, iż we wszystkich relacjach o świętych należy wspomnieć ich maryjność. Tak było chociażby podczas beatyfikacji w 1999 roku 108 męczenników. Nic nie powiedział o ich maryjności. Jedynie w godzinie modlitwy Anioł Pański powiedział tego dnia kilka słów o Maryi: „Wraz z Maryją dziękujemy Bogu za tych świadków Jego obecności, którzy wyrosli z naszego pokolenia. Wielbimy Go, wierząc, że z niego pochodzi ta moc, która pozwala słabym ludziom wytrwać w miłości mimo ciężkich prób i doświadczeń. Niech przykład męczenników wyniesionych dzisiaj na ołtarze umacnia nasze życie religijne, naszą nadzieję i ufność. Niech stanie się oparciem dla każdego, kogo trudna codzienność wystawia na pokusę zwątpienia i zniechęcenia. Obyśmy nie przestawali czerpać od Chrystusa, Syna Maryi, tej mocy, która napędza serce człowieka odwagą wiary, ufnością w Bożą Opatrzność i miłością, mocniejszą od śmierci. Wielbimy Boga również za wiarę, nadzieję i miłość tych dwojga wyznawców, którzy dziś dostąpili chwały ołtarzy: Reginy Protmann i Edmunda Bojanowskiego. Ich całkowite oddanie w służbie Chrystusowi, Kościołowi i człowiekowi, zwłaszcza potrzebującemu materialnego i duchowego wsparcia, stało się drogą świadectwa o miłości Ojca, który jest w niebie. Dla nich samych stało się drogą świętości. Niech ich świadectwo ożywia wrażliwość dzisiejszych uczniów Chrystusa na potrzeby innych. Niech pobudza do bezinteresownej służby w duchu miłości Boga i bliźniego. Niech stanie się drogowskazem dla wszystkich, którzy pragną świętości. Matko Słowa Wcielonego, Pani Łaskawa, miej w opiece Warszawę, jej mieszkańców i całą naszą Ojczyznę! Strzeż obecności Twojego Syna w sercach wszystkich ochrzczonych, aby pamiętali zawsze o swej godności ludzi odkupionych krwią Chrystusa, wezwanych do ufności Bogu i do służenia z miłością człowiekowi. Wypraszaaj, Maryjo, Twojemu ludowi wytrwałość, której potrzebuje, aby mógł pełnić wolę Ojca niebieskiego i dostąpić spełnienia obietnicy zbawienia. Niech pod Twoją opieką ziarno świętości, tak bogato posiane na polskiej ziemi, stale się rozwija ożywiane łaską Ducha Świętego, i wydaje obfite owoce w kolejnych pokoleniach”<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Tamże, s. 299.

<sup>55</sup> *VII pielgrzymka do Polski* (Warszawa), JPDZ 9, s. 845.

## WNIOSKI

Zarówno Piotr Skarga, jak i Jan Paweł II nie przyjmowali zasady, iż w każdej biografii trzeba wskazać na maryjność świętych. Swego rodzaju przemilczenie wynikało z różnych powodów. Niekiedy brakowało świadectw, innym razem postanowiono jedynie wyeksponować centralne prawdy misterium chrześcijańskiego. Obaj mówili o maryjności w kontekście całego świadectwa chrześcijańskiego, całego misterium Chrystusa. Wypowiedzi ich wskazują, że polscy święci reprezentują wiele modeli maryjności. W relacjach obu autorów są one rozróżniane, ale brak dowodów na promowanie i eksponowanie jednej formy maryjności. Tam, gdzie zwrócono uwagę na maryjność, uczyniono to, by wskazać, jak miłość do Matki Pana, ufność w Jej orędownictwo i żywą obecność we wspólnocie Kościoła, a zwłaszcza naśladowanie Jej postaw chrześcijańskich, pomagało w wypełnianiu woli Boga. Ks. Skarga i Jan Paweł II wskazywali na różne kształty maryjności polskich świętych: od przyzywania Matki Pana po naśladowanie Jej postaw. W świetle tych relacji negatywnie zostaje zweryfikowana hipoteza o jednej drodze maryjnej polskich świętych.

Słowa kluczowe: Piotr Skarga, Jan Paweł II, polska mariologia, biografie świętych, pobożność maryjna, naśladowanie Maryi

## MARIAN DEVOTION OF POLISH WITNESSES OF FAITH ACCORDING TO PIOTR SKARGA AND JOHN PAUL II

### Summary

A study of Piotr Skarga's and John Paul II's biographies of Polish saints from between the 10th and the 16th c. reveals that the saints represent many models of Marian devotion: from calling upon the Virgin Mother to following her attitudes. Thus, no evidence has been found for promoting and highlighting a specific model of Marian devotion. Indeed, some biographies even fail to mention the subject. Therefore, the hypothesis of a single and uniform Marian way of Polish saints must be refuted.

The study has also revealed an original model of Polishness in the period investigated. It had a universal dimension, approximating the idea of "Church". For example, St. Wojciech (Adalbert of Prague) is a patron saint of Poland and is regarded as a Polish saint.

Key words: Piotr Skarga, John Paul II, Polish mariology, biographies of saints, Marian devotion, following Mary

Ks. Piotr Roszak\*  
UMK, Toruń  
UN, Pampeluna

## DYNAMIKA CHRYSOLOGICZNO-PARTYCYPACYJNA MĄDROŚCI W ŚWIETLE *SUPER PSALMOS* ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Troska o pielęgnowanie cnoty mądrości w życiu człowieka jest jednym z istotnych zagadnień komentarza św. Tomasza z Akwinu do księgi Psalmów. Perspektywa refleksji nie ogranicza się jednak do naturalnych starań o wiedzę w świetle przyczyn ostatecznych, lecz znajduje swój wzór i źródło w osobie Jezusa Chrystusa. Odwołując się do tekstów *Lectura super Psalmos*, zostanie przedstawiona Tomaszowa interpretacja chrystologiczna Psalmów, realizująca się na wielu płaszczyznach, opierająca się na teorii sensów biblijnych, ale także sposoby ujmowania mądrości w jej dynamizmie partycypacyjnym, który silnie oddziałuje na rozumienie teologii przez pryzmat kontemplacji mądrościowej historii i dzieł Boga. Sapiencjalny charakter teologii to jej wrażliwość na to, co ucieka pobieżnym obserwacjom świata, redukującym ją do jednego tylko wymiaru. W centrum rozważań pozostanie pytanie o naturę „analogii mądrościowej” w pismach Akwinaty, wyeksponowanie postrzegania mądrości jako *cognitio divinatorum*, konieczność uczestnictwa w wiedzy Boga, a także wymiar soteriologiczny mądrości.

Wśród bogatej twórczości komentatorskiej św. Tomasza, która coraz bardziej zwraca uwagę współczesnych badaczy, ważne miejsce – choć nieco zapomniane – zajmuje komentarz do Psalmów (*Lectura super Psalmos*)<sup>1</sup>. Jego wyjątkowość

\* Ks. Piotr Roszak – dr hab. teologii, adiunkt Zakładu Teologii Fundamentalnej i Religioologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; profesor stowarzyszony Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie; redaktor naukowy serii *Scholastica Thoruniensia*, w której ukazują się tłumaczenia i studia dotyczące komentarzy biblijnych Akwinaty; redaktor naczelny czasopisma „*Scientia et Fides*”. Niniejszy artykuł jest polskim tłumaczeniem tekstu opublikowanego w czasopiśmie „*Angelicum*” 3-4(2012), s. 749-769.

<sup>1</sup> Por. M. Morard, *A propos du Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin*, „*Revue Thomiste*” 96(1996), s. 653-670; T.F. Ryan, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 2000; T. Gałuszka, *Badania nad Biblią w XIII wieku. Super Psalmum XXIII*, Homini, Kraków 2006.

nie wynika jedynie ze szczególnego ujęcia pewnych zagadnień, lecz z tego, że mamy do czynienia z jednym z ostatnich dzieł św. Tomasza, który w pewien sposób zbiera jego życiowe doświadczenie jako teologa – *magister in Sacra Pagina*. Dla integralnej oceny jego egzegetycznego stylu, metod, zapatrywań będzie to niesłychanie cenne spojrzenie, które pozwoli z perspektywy całości ocenić jego praktykę komentatorską, uchwycić drogi rozwoju Tomaszowej egzegezy, która przecież nie jest tworem statycznym<sup>2</sup>. Z drugiej strony, wgląd w komentarz do Psalmów pozwala na właściwe ujęcie pewnych interpretacji teologicznych, które dopiero w styczności z konkretnymi cytatami biblijnymi nabierają kolorytu i zostają osadzone w swoim właściwym *Sitz im Leben*. W ten sposób zostajemy naprowadzeni na taką hermeneutykę tekstów Akwinaty, która do wykładu systematycznego pewnych prawd dogmatycznych musi z konieczności dołączyć wizję przedstawioną w komentarzach biblijnych, które podejmują wątki szczegółowe<sup>3</sup>.

Komentarz do Psalmów miał w założeniu Tomasza wypełnić wyjątkowe zadania – podobnie jak nietypowe było audytorium jego wykładów, które składało się z dominikanów z Neapolu przygotowujących się do prowadzenia w przyszłości misji ludowych. Akwinata, zdając sobie sprawę, że Psalmi są bardziej Ewangelią niż prorocstwem, jak sam zaznacza w *Prologu do Super Psalmos* – chciał, aby w całej pełni zajaśniała tajemnica Chrystusa, która jest zasadniczym kluczem interpretacyjnym jego egzegezy<sup>4</sup>. Jest to tajemnica mądrości, którą Tomasz analizuje nie tyle w jej wymiarze filozoficznym czy teologicznym, ile w kluczu soteriologiczno-chrystopologicznym<sup>5</sup>.

W niniejszym artykule pragniemy dokonać analizy najważniejszych tekstów z komentarza do Psalmów dotyczących tajemnicy mądrości. Tomaszowa *lectura* psalmów jest pewnym teologicznym programem zaszczepienia troski o mądrość, przekładającej się na optykę chrystopologicznej egzegezy i ducha modlitwy, której właściwe praktykowanie odsłania niezwykle horyzonty dla egzystencji człowieka. Prawdziwa mądrość jest w Chrystusie, a dostęp do niej dokonuje się w pełnej ufności *oratio* i *contemplatio*, dając konkretne owoce życia chrześcijańskiego. Przesłaniem niniejszego artykułu jest ukazanie postulowanego *studium sapientiae*, które odsłania się w Chrystusie, co uczynimy przez syntezę, obejmującą jedynie najważniejsze wątki refleksji nad mądrością. Dlatego rozpoczniemy

<sup>2</sup> Por. E. Cothenet, *L'oeuvre exégétique de saint Thomas d'Aquin*, „Esprit et Vie” 113/80(2003), s. 8-11.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Por. P. Roszak, *Tomás de Aquino como comentador de los Salmos*, w: *Comentario de santo Tomás de Aquino al salmo 50(51). Traducción y estudios*, ed. P. Roszak, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Universidad de Navarra, Pamplona 2011, s. 35-49.

<sup>5</sup> Por. P. Morrissey, *The Sapiential Dimension of Theology according to St. Thomas* (2011), s. 310nn.



nasze rozważania od przedstawienia zasadniczych aspektów chrystologicznych komentarza do Psalmów.

### *SENSUS CHRISTOLOGICUS.*

#### CZYTAJĄC CHRYSOLOGICZNIE PSALMY ZE ŚW. TOMASZEM

Lektura chrystologiczna psalmów była doświadczeniem już pierwotnej teologii Kościoła, który w opisywanych w nich wydarzeniach dostrzegał zapowiedź tego, co miało nastąpić w życiu Chrystusa<sup>6</sup>. W ten sposób Chrystus stawał się autentyczną „zasadą hermeneutyczną” interpretacji Pisma Świętego (ważny wątek augustyński<sup>7</sup>), która podkreślała nie tylko jedność i ciągłość historii zbawienia, ale także ukierunkowanie na Niego: Stary Testament ma swój *finis* w Nowym, spontanicznie niejako ciążył ku niemu. Relację obu testamentów w *Lectura super Psalmos* oddaje znaczący termin *mutatio* (Ps 39), który sugeruje łagodne przejście oparte na logice wypełniania, a więc kontynuacji zamysłu Bożego, osiągniętego przewidziany cel. Jest to zatem hermeneutyka „kontynuacji” planu zbawienia, a nie „zerwania” i dlatego miarodajna procedura interpretacyjna uwzględnia ten fakt, posługując się techniką *locum ex loco*, wyjaśniając Pismo Święte nim samym<sup>8</sup>. Alegorycznym przedstawieniem tej relacji między Starym i Nowym Testamentem może być sen Natanaela, odczytywany przez tradycję patrystyczną (a za nią przez Akwinatę) właśnie jako czas Starego Prawa, z którego przebudził Chrystus, lub niezwykle porównanie obu testamentów do miodu i plastra<sup>9</sup>. W jaki jednak sposób psalmy mówią o Chrystusie zdaniem św. Tomasza? Akwinata udziela potrójnej odpowiedzi: poszczególne psalmy odnoszą się do Chrystusa dosłownie (*ad litteram*), prawdziwie i właściwie (*vere et proprie*) lub przez podobieństwo (*sub similitudine*).

#### *Ad litteram*

Na baczną uwagę zasługują sposoby odczytywania treści chrystologicznych w psalmach, które przede wszystkim nawiązują do postaci króla Dawida. Wyrażają to często pojawiające się w komentarzu sformułowania, jak *secundum veritatem* czy *signatur*, które uzmysławiają, że mamy do czynienia z podwójnym

<sup>6</sup> Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, WAM, Kraków 2007, s. 141-143; por. także O. Lintins, *The Interpretation of the Psalms in the Early Church*, Texte und Untersuchungen 9(1961), s. 143-239.

<sup>7</sup> M. Cameron, *The Christological Substructure of Augustine's Figurative Exegesis*, w: P. Bright, *Augustine and the Bible*, s. 74-103.

<sup>8</sup> Por. M. Waldstein, *On Scripture in the „Summa theologiae”*, „Aquinas Review” 1(1994), s. 73-94; R.L. Wilken, *Interpreting the Bible as Bible*, „Journal of Theological Interpretation” 1(2010), s. 7-14.

<sup>9</sup> *In Ps.*, 18, n.7.

tłem odniesień. Wiązą się one z dialektycznym napięciem między *praeparatio* i *consummatio*, niedostrzegalnego dla wszystkich „przygotowania” oraz już widzialnego „spełnienia”<sup>10</sup>. Tomasz poddaje je głębokiej analizie i precyzuje, że psalmy mówią o tajemnicy Chrystusa nie tylko na sposób alegoryczny, lecz także w wielu przypadkach – jak choćby w Ps 21(22) – trzeba je odbierać w sensie dosłownym<sup>11</sup>. Dlatego potrzebny jest taki rodzaj lektury, który określa się terminem *secundum mysterium*<sup>12</sup>. Hermeneutyka misteryjna przekłada się na argumentowanie na zasadzie opozycji między „cieniem” a „rzeczywistością” (idea Pawłowa, za którą podąża egzegeza patrystyczna i średniowieczna), która w wydarzeniach starotestamentalnych widziała „cień” tego, co miało nadejść.

### *Vere et proprie*

Istotę tej interpretacji wyjaśnia Akwinata w Wykładzie Listu do Kolosan, pisząc, że „gdy ktoś widzi cień, spodziewa się, że pojawi się ciało. Nakazy Prawa są zaś cieniem poprzedzającym Chrystusa i zapowiadały, że On przyjdzie”<sup>13</sup>. Taki jest dla Tomasza kazus epizodów życia króla Dawida, które w kluczu *mysterium*<sup>14</sup> – rozumianego przez Doktora Anielskiego, za św. Pawłem, jako chrystologiczna dynamika historii – są odczytywane *sub figura*<sup>15</sup> albo jako odpowiadające Chrystusowi ze względu na odkrycie pełni wymiarów i odniesień<sup>16</sup>. Z tego powodu stosuje do postaci króla Dawida klucz chrystologiczny: *per David signatur Christus*<sup>17</sup>. Stąd często pojawia się w *Super Psalmos* znacząca formuła *hoc convenit Christo*<sup>18</sup>, która odsłania egzegetyczne konsekwencje myślenia teologicznego, opartego na *convenientia*, co charakteryzuje styl pracy Tomasza w ramach *sacra doctrina*<sup>19</sup>. Myślenie, które Akwinata charakteryzuje krótkim i znamionym

<sup>10</sup> *In Ps.*, 30, n. 16: „praeparatio [...] est in abscondito; sed consummatio et expletio est manifesta”.

<sup>11</sup> Więcej por. *Le sens littéral des écritures*, red. O.-Th. Venard, Cerf, Paris 2009.

<sup>12</sup> *In Ps.*, 19, n. 1; por. P. Roszak, *Secretum meum mihi. Przyczynek do teologii misterium u św. Tomasza z Akwinu*, „Analecta Cracoviensia” XLI(2009), s. 281-300.

<sup>13</sup> *In Col.*, nr 121.

<sup>14</sup> P. Roszak, *Mysterium en la teologia de santo Tomás de Aquino*, „Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia” 55(2010), s. 89-162.

<sup>15</sup> *In Ps.*, 30, n. 1.

<sup>16</sup> *In Ps.*, 51, n. 1. Warto zwrócić uwagę, że takie hermeneutyczne refleksje Akwinaty zazwyczaj umieszcza na początku rozważań nad każdym z psalmem, zwłaszcza przy okazji analizy teologiczno-historycznej tzw. *tituli Psalmorum*.

<sup>17</sup> *In Ps.*, 15, n. 1.

<sup>18</sup> *In Ps.*, 44, n. 5; por. także: J. Loza Vera, *Santo Tomás de Aquino, intérprete de la Sagrada, „Escritura, Anámnesis”* 1(2003), s. 29-45; K. Froehlich, *Biblical interpretation from the Church Fathers to the Reformation*, Ashgate, Farnham–Surrey–Burlington 2010, s. 524nn.

<sup>19</sup> Określenie to pojawia się w pismach średniowiecznych myślicieli, często obok pojęcia *congruitas* (zwl. u św. Bonawentury) i zwraca dziś baczną uwagę współczesnych interpretatorów Tomasza: od tradycyjnych tomistów po filozofów z kręgu radykalnej ortodoksji. Por. A. Gugenheim, *Verite et figure*, „Revue Thomiste” 104/1-2(2004), s. 221-239; P. DeHart, *On being heard but not seen: Milbank and Lash on Aquinas, analogy and agnosticism*, „Modern Theolo-

*secundum mysterium*, przekłada się w *Super Psalmos* na język mistyczny, jak w przypadku wykładu Ps 10, który literalnie odnosi się według Tomasza do króla Dawida, ale *mystice autem de Christo*, co jego zdaniem pokrywa się z rozumieniem alegorycznym (*sive allegorice*)<sup>20</sup>.

Relację między Starym i Nowym Testamentem wyraża słynna metafora podwójnego koła (która stała się inspiracją dla niezwykłego malowidła Fra Angelico<sup>21</sup>), mająca swoje źródło w jednej z homilii Grzegorza Wielkiego, ale w *Super Psalmos* oznacza imperatyw sposobów lektury chrystologicznej. Tomasz nie ucieka przed tym wyzwaniem, lecz pragnie zmierzyć się z nim razem z tradycją egzegetyczną Ojców, których zdanie nieustannie przytacza w konkretnych interpretacjach tekstów<sup>22</sup>, ale również abstrahuje z nich ogólne zasady hermeneutyczne. Akwinata ma świadomość wcześniejszego odczytania tekstu natchnionego, który sprawia, że nie spotykamy się z arbitralną decyzją interpretacyjną: często postępuje tak jak w przypadku analizy Ps 39, w którym św. Paweł Apostoł odnosił ten tekst do Chrystusa (przy wielu innych możliwościach interpretacyjnych), ku czemu także on się skłania<sup>23</sup>.

Podczas odczytywania Psalmów z Tomaszem z Akwinu na sposób chrystologiczny trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną procedurę hermeneutyczną, która jest powiązana z augustyńskim konceptem *Christus totus*. Tym terminem w *Ennarationes in Psalmos* oznaczał św. Augustyn taką lekturę tekstu biblijnego, w której uwidacznia się jedność Chrystusa i wiernych, wyrażona w Pawłowej metaforze Kościoła jako Ciała Chrystusa<sup>24</sup>. W konsekwencji oznacza to znaczące poszerzenie perspektywy interpretacyjnej, w której odczytuje się psalmy jako księgę traktującą o całym Chrystusie. Dlatego gdy raz oznaczać będzie odniesienie do Głowy tegoż Ciała, to innym razem do poszczególnych Jego członków. Tomasz, który w *Super Psalmos* często odwołuje się do hermeneutyki augustyńskiej, również stosuje tę zasadę, co wprost wyraża choćby w wykładzie Ps 21, gdy zauważa: „Et ita intelligitur de Christo non secundum se, sed quantum ad membra”<sup>25</sup>.

gy” 2(2010), s. 250. Dla tej anglosaskiej szkoły filozoficzno-teologicznej określenie *convenit* jest okazją do snucia refleksji nad naturą języka teologicznego i rozwiązań przyjętych w tej mierze przez św. Tomasza.

<sup>20</sup> *In Ps.*, 10, n. 1.

<sup>21</sup> Por. H. Boersma, *Nouvelle Teologie and Sacramental Ontology. A Return to Mystery*, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 149.

<sup>22</sup> Jakże znamienne brzmi choćby takie sformułowanie: *Augustinus aliter solvit* (*In Ps.*, 21, n. 9); por. G. Dahan, *Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 91/1(2007), s. 109-128.

<sup>23</sup> *In Ps.*, 39, n. 4: „exponit de Christo, et nos etiam exponamus de eo”.

<sup>24</sup> Por. V.J. Bourke, *Augustine on the Psalms*, w: *Augustine: biblical exegete*, red. F. Van Fleteren, J.C. Schnaubelt, Peter Lang, New York 2001, s. 55nn.

<sup>25</sup> *In Ps.*, 21, n. 11: „Quaerit Augustinus quomodo de Christo capite verum sit: quia hoc videtur provenire ex superabundanti timore, quod non est dicendum de Christo: quia etsi fuerit in eo

*Sub similitudine*

Chrystocentryczna lektura psalmów czerpie jednak nie tylko z tradycji augu-  
styńskiej, lecz także odwołuje się do zasad św. Hieronima, który w egzegezie  
Księgi Ezechiela zastosował inną regułę interpretacyjną, za którą podążała śre-  
dniowieczna egzegeza uniwersytecka. W *Prologu do Super Psalmos* św. Tomasz  
jasno wskazuje na tę zasadę:

Święty Hieronim w komentarzu do Księgi Ezechiela zostawił nam pewną regułę, któ-  
rą będziemy posługiwać się w [interpretacji – P.R.] Psalmów: przedstawiane [w nich  
– P.R.] wydarzenia powinny być odczytywane jako zapowiadające coś o Chrystusie  
lub Kościele<sup>26</sup>.

Jest to sposób, który Akwinata ocenia jako *convenientius* i w przypadku wspo-  
minanego już Ps 21 pozwala on na odczytanie go jako traktującego wprost o męce  
Zbawiciela<sup>27</sup>. To Chrystus zdaje się we własnej osobie przedstawiać psalm<sup>28</sup>. Jaka  
jest jednak podstawa i uzasadnienie tej ciągłości hermeneutycznej między Dawi-  
dem a Chrystusem? Dotyczy ona genealogicznych powiązań Jezusa „wedle cia-  
ła” z rodem Dawida, co sprawia, że pewne wątki dotyczą postaci samego króla,  
a inne już Zbawiciela, i dlatego w psalmach słyszymy głos samego Chrystusa<sup>29</sup>,  
co podkreśla Akwinata znamieną formułą: *legitur ex persona Christi*<sup>30</sup>.

Chrystologiczność odczytywania psalmów to jednak coś więcej niż zrozu-  
mienie technik hermeneutycznych: wymaga bowiem zrozumienia specyficz-  
nego układu odniesień i relacji, które wyznacza Objawienie i jego charakter<sup>31</sup>.  
W tym znaczeniu *sensus christologicus* bazuje na właściwym zrozumieniu nauki  
Akwinaty o prorocत्वie i sposobach przekazywania Objawienia, aby właściwie

---

timor naturalis, non tamen fuit tantus quod liquesceret cor. Et ita intelligitur de Christo non  
secundum se, sed quantum ad membra”.

<sup>26</sup> In Ps., prologus: „Beatus ergo Hieronymus super Ezech. tradidit nobis unam regulam quam  
servabimus in Psalmis: scilicet quod sic sunt exponendi de rebus gestis, ut figurantibus aliquid  
de Christo vel Ecclesia”.

<sup>27</sup> Por. G. Narcisse, *Les Enjeux Épistémologiques de l'Argument de Convenance Selon Saint Tho-  
mas d'Aquin*, w: „Ordo Sapientiae et Amoris”: *Image et Message de Saint Thomas d'Aquin  
à travers les Récentes Études Historiques, Herméneutiques et Doctrinales*, red. C.J. Pinto  
de Oliveira, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1993; por. także A. Johnson,  
*A fuller account. The role of “fittingness” in Thomas Aquinas's Development of the Doctrine of  
Atonement*, “International Journal of Systematic Theology” 2(2010), s. 304.

<sup>28</sup> In Ps., 21, n. 9: „Et ut dicit Hieronymus, convenientius legitur cum sequentibus: nam »Psal-  
mus ex persona domini exponens passionem«, praemittit primo orationem; postea ordinem  
passionis”.

<sup>29</sup> In Ps., 15, n. 1: „Sed quia David gerebat etiam personam Christi ex ejus semine nascituri, ideo  
quaedam hic de David, quaedam de Christo ponuntur [...]. Et signatur quod agitur in Psalmo  
illo de simplicitate et humilitate David, sive singularis, sive figurati, scilicet Christi”.

<sup>30</sup> In Ps., 15, n. 2.

<sup>31</sup> Por. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*,  
W Drodze, Poznań 2012.

ulokować samą postać Chrystusa, który je wieńczy i spełnia. Dlatego trzeba tu odwołania do istoty wiary *implicite*, o której wspomina w *Sumie teologii*, oraz zdecydowanego sprzeciwu wobec poglądów Teodora z Mopsuesti, co przypomina w *Prologu do Super Psalmos*.

Literalne odczytywanie psalmów nie nosi na sobie wyłączności odpowiedzi. Może zastanawiać (i powinno), dlaczego pojawia się u niego ów znamieny *vel „albo”*, który obala pokutujące długo przekonanie, że Tomasz rozwiązuje wszystkie trudności interpretacyjne. Była to świadomość Akwinaty, że w egzegezie nie można zatrzymać się w „połowie drogi”. Jest to egzegeza, która nie chce pozostać przy jednowymiarowej interpretacji, lecz pragnie prowadzić czytelnika do głębi, otwierając go na bogactwo znaczeniowe każdego z fragmentów. To odkrywanie pokładów znaczeniowych psalmów, w sensie dosłownym, dokonuje się dzięki modlitwie, otwierającej na poznanie Jezusa Chrystusa, którego głos rozbrzmiewa w psalmach. Również postać króla Salomona ma dla św. Tomasza odcień chrystologiczny (Ps 71,8)<sup>32</sup>.

## PSALMY JAKO KONTEMPLACJA BOŻEJ MĄDROŚCI W HISTORII I STWORZENIU

Bez wątpienia właściwą ramą dla zrozumienia przesłania *Super Psalmos* Akwinaty jest jego wizja historii zbawienia. Teologia nie ma dokonać jej uporządkowania ani stać się jedynie „wiedzą o historii zbawienia”, lecz to *ordo salutis* ma ustawić teologię na właściwych współrzędnych<sup>33</sup>. *Sacra doctrina* jest w stanie uchwycić plan Bożego działania, który w Chrystusie znajduje swoje spełnienie – staje się autokomunikacją Boga. Do jej przyjęcia przygotowują liczne *beneficia* (zarówno te *in generali*, jak i *in speciali*), do których Tomasz powraca niemal w każdym z komentowanych przez siebie psalmów. Owe dary, będące jedynie pewnym *typus*, przygotowują na dar *par excellence*, czyli dar zbawienia w Chrystusie<sup>34</sup>.

Już w *Prologu* do swego komentarza św. Tomasz dostrzega, że psalmy cechuje istotny uniwersalizm. Nie rozważają tylko jednego z dzieł Bożych (stworze-

<sup>32</sup> Stwierdza to św. Tomasz w komentarzu do Listu do Hebrajczyków, co przypomina także, że aby w pełni ogarnąć jego interpretację psalmów, należy brać pod uwagę wszystkie jego pisma egzegetyczne: *In Hebr.* cap. I, lect. 3: „Sciendum est autem, quod in veteri testamento quaedam dicuntur de eo quod est figura, non inquantum quaedam res, sed inquantum est figura, et tunc non exponitur de illo, nisi inquantum refertur ad figuratum. Verbi gratia in Ps. LXXI quaedam dicuntur de David, vel de Salomone, inquantum figurabant Christum tantum”.

<sup>33</sup> B. Pincon, *Lire l’alliance nouvelle dans l’ancienne*, „Recherches de Science Religieuse” 2(2011), s. 229-234.

<sup>34</sup> Por. M. Levering, *Ordering Wisdom: Aquinas, the Old Testament, and Sacra Doctrina*, w: *Ressourcement Thomism. Sacred doctrine, the sacraments, and the moral life*, Washington 2010, s. 80-91;

nia lub odkupienia), lecz podejmują je wszystkie i dlatego według niego można śmiało powiedzieć, że psalmy obejmują cały zakres (materię) teologii<sup>35</sup>. Na czym jednak polega uprawianie *totius theologiae* dla św. Tomasza, jeśli nie na uprawianiu prawdziwej mądrości?

## TEOLOGIA JAKO SZKOŁA MĄDROŚCI

Wykorzystywanie w teologicznych badaniach refleksji Arystotelesa, Anzelm, licznych *auctoritates* oraz *magistralia*<sup>36</sup> świadczy nie tylko o wielkiej erudycji św. Tomasza, o pewnym dialogicznym charakterze jego teologii, lecz także o przyjęciu przez Akwinatę idei kumulującej się mądrości, w której istotną rolę odgrywają *auctoritates*<sup>37</sup>. Dlatego rolę teologii upatruje Tomasz w służbie logiki mądrości, która ma kilka poziomów, od naturalnej po nadprzyrodzoną, związaną z darem mądrości. Jest ona bez wątpienia rezultatem prawdziwie chrześcijańskiej wizji historii, która nie idzie za greckim modelem (w którym doskonałość znajduje się na „początku” i kolejne etapy dziejów są już tylko degradacją) czy modelem, który dziś określilibyśmy jako ewolucjonistyczny (w którym pełnia doskonałości dopiero oczekuje świat na „końcu”), lecz wskazuje na Logos i Jego przyjście jako na doskonałość czasu. Słowo staje się więc miarą ludzkiej mądrości, a teologia, która dla Tomasza nie zatrzymuje się na *lectio*, ale także kroczy drogą *disputatio*, a zwłaszcza *praedicatio*, sytuuje się w służbie przekazywania *documenta sapientiae*.

Teologia głosi dzieła mądrości, a właściwie – zauważa św. Tomasz – dostrzeżenie w słowach apostołów nie ich własnych słów, lecz *verba comminationis*. Prawdziwa teologia musi osiąść tę umiejętność odczytywania historii i jej zdarzeń *secundum mysterium* w świetle zbawczej ekonomii Trójcy<sup>38</sup>. Pozwala to *sacra doctrina* odkryć zasadniczą różnicę między nauką proroków a nauką Nowego Testamentu: o ile ta pierwsza jest zaciemniona (*obscura*), nakryta pewną zasłoną, o tyle ta druga jest jasna (*clara*), dająca wgląd w tajemnice Boże<sup>39</sup>.

Sapiencjalne zadania teologii opisywane w *Super Psalmos* dotyczą pewnego głębokiego spojrzenia na rzeczywistość, które jest w stanie zarejestrować to, co

<sup>35</sup> *In Ps.*, Proemium: „Materia est universalis: quia cum singuli libri canonicae Scripturae speciales materias habeant, hic liber generalem habet totius theologiae: et hoc est quod dicit Dionysius 3 Lib. Caelest. Hierar. divinarum odarum, idest Psalmodum, sacram Scripturam intendere, est, sacras et divinas operationes universas decantare”.

<sup>36</sup> G. Dahan, *Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 91/1(2007), s. 109-128.

<sup>37</sup> Por. J. Haldane, *Faithful reason: Essays Catholic and Philosophical*, Routledge, London 2004, s. 3.

<sup>38</sup> Por. L. Boadt, *St. Thomas Aquinas and the Biblical Wisdom Tradition*, „The Thomist” 49(1985), s. 575-611.

<sup>39</sup> *In Ps.*, 17, n. 11.

innym poznawczo ucieka: pewne scalenie między wiecznością a historycznością. To umiejętność – możliwa do opisanego jako pewna *ars sapientiae* – która pomaga kształtować się *fides recta* człowieka na podstawie świadectw pochodzących z prawa Bożego<sup>40</sup>. Na uwagę zasługuje powiązanie ze sobą wiary i mądrości, które stanowi o istocie pracy teologicznej<sup>41</sup>. Egzemplifikacją tego w *Super Psalmos* jest Tomaszowa refleksja nad prawdą, która w życiu człowieka może się „zmniejszać”. Nawiązuje do tego Akwinata, rozważając Ps 11, gdzie zauważa zastosowanie przez psalmistę liczby mnogiej – „prawdy” – w zdaniu, które wedle tradycji wywoływało łzy u Akwinaty, gdy napotykał je podczas modlitwy: „umniejszono się prawdy wśród synów ludzkich”. Mnogość prawd wynika ze złożoności ludzkiej duszy, która nie jest w stanie uchwycić boskiej prostoty. Unaocznia to Akwinacie obraz rozbitego na kawałki lustro, które doskonale wyraża metafizyczną prawdę o potrzebie wielu pojęć, aby ogarnąć rzeczywistość<sup>42</sup>.

Ale być może lepiej ilustruje zadania teologii jako szkoły mądrości inne wyjaśnienie tego samego wersetu, które odwołuje się do potrójnej prawdy, obecnej w życiu świętych: prawdy życia (*veritas vitae*), prawdy nauki (*veritas doctrinae*) oraz prawdy sprawiedliwości (*veritas iustitiae*). Deprawacja prawdy dokonuje się wskutek życia moralnie nieprzejrzystego, z powodu grzechu, który zakłóca semantyczność świata i wprowadza odwrócony porządek: „umniejszają się: prawda życia, gdy dobro nazywa się złem; prawda nauki, gdy światło jest nazywane ciemnością, oraz prawda sprawiedliwości, gdy gorzkie jest nazywane słodkim i odwrotnie”<sup>43</sup>.

Jasno z tego wynika, że zdaniem Akwinaty mądrość w teologii pełni funkcję porządkującą, skoro jak często przytacza opinię Arystotelesa sam św. Tomasz, *sapientis est ordinare*<sup>44</sup>. Oznacza to umiejętność skupiania uwagi (i odróżniania) różnych *ordines*, które pozwalają lepiej uchwycić porządek rzeczy i zjawisk. W *Super Psalmos* mowa jest o różnorodnych porządkach odniesień, które odsłaniają ukryty *logos* rzeczywistości, rozkodowują zapisaną i rozpisaną na wiele poziomów miłość Stwórcy. To właśnie ma na myśli św. Tomasz, gdy rozważa Ps 18 i w zdaniu mówiącym o następowaniu po sobie kolejnych dni i nocy („dzień przekazuje dniowi, noc nocy przekazuje wiadomość”) dostrzeżę „porządek

<sup>40</sup> *In Ps.*, 18, nr 5: „Testimonia, quia lex divina procedit ex necessitate super aliqua credulitate: Heb. 11: accedentem ad dominum oportet credere. Et ideo necessaria sunt testimonia per quae fides recta hominis probetur; et ita in ea sunt testimonia et caeremoniae”.

<sup>41</sup> Na konsekwencje relacji wiary i mądrości zwracał uwagę św. Tomasz już w *S. Th.*, II-II, q. 171, *Prolog*.

<sup>42</sup> *In Ps.*, 11, n. 1.

<sup>43</sup> *In Ps.*, 11, n. 1: „Et quidem veritas vitae diminuitur, quando bonum iudicatur malum. Doctrinae, quando lux dicitur tenebrae. Veritas vero iustitiae, quando amarum iudicatur dulce, et e converso”.

<sup>44</sup> *In Is.*, cap. XI: „sapientia dirigit intellectum, quia sapientis est ordinare; et per prima aliquis regulatur in secundis, sicut metaphysica alias scientias, consilium fortitudinem, scientia pietatem, timor omnia, quia idem dirigit in accessum ad bonum et in recessu a malo”.

i dobroć mądrości Bożej<sup>45</sup>. Zdanie psalmisty odczytuje jako dynamikę przekazywania mądrości, która pochodzi z nieba, figuratywnie oznaczającego intelekt lub w sensie dosłownym apostołów, którzy pełnią rolę przekazicieli mądrości Bożej, co Akwinata podkreślał już w *Rigans montes*. Teologia sytuuje się w postawie otwarcia na tę „sapiencjalną transmisję”, ponieważ otrzymuje w darze zarówno „słowo” (co figuratywnie oddaje czas dnia), jak i namysł nad nim w postaci kontemplacji (czas nocy). Niezmiernie ważne jest, że Tomasz stawia przed teologią zadanie wdzięcznego przyjmowania słowa Boga o sobie samym, co wyraża termin *doctrina*, użyty w komentarzu do Ps 18: chodzi o zdolność kontemplacyjnej percepcji, która przekłada się na wyjątkową teologiczną erudycję. Mądra teologia, zauważa św. Tomasz, potrafi dostrzec to, co najistotniejsze na drodze poznawania Boga-Mądrości: Jego chwałę oraz dzieła Słowa Wcielonego (Tomasz wylicza cztery: narodzenie, mękę, zmartwychwstanie oraz wniebowstąpienie).

Teologia nie tylko przyjmuje Boga, który jest mądrością, lecz także wychowuje do postawy prawdziwie sapiencjalnej, polegającej na ułożeniu właściwego rytmu wzrastania, a co się z tym wiąże, odrzucenie przeszkód, na które może natrafić absorpcja Bożego Słowa w teologii. Tomasz wylicza trzy takie przeszkody odsłaniające jednocześnie transcendencję mądrości Bożej. Nie ogranicza jej bowiem ani czas (jak w przypadku ziemskiej wiedzy i jej zdobywania, która ma swoje ograniczenia naturalne), ani wyrażalność języka<sup>46</sup>, ani ograniczenia miejsca. Mądrość jawi się jako projekt uniwersalistyczny, który może zostać wyrażony w każdym języku, i wymagający cierpliwości oczekiwania<sup>47</sup>. Teologia zliża się zatem ku coraz większej mądrości<sup>48</sup>. Uprawianie teologii jako świętej nauki wymaga uprzedniego przygotowania przez cnoty, gdyż logika zdobywania mądrości wymaga niejako dostosowania się do wielkości tajemnicy, do której otrzymuje się dostęp. Dlatego Akwinata podkreśla: „Nie głosić wszystkiego wszystkim, lecz to, co jasne – jasnym, to, co święte – świętym, to, co wielkie – wielkim”<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> *In Ps.*, 18, n. 2: „ordo et bonitas divinae sapientiae”.

<sup>46</sup> *In Ps.*, 44, n. 9: „In doctrina divinae sapientiae, quae per aurum designatur, est magna gloria: et tamen est circumamicta varietate, idest ornata et vestita aliis linguis, idest variis modis docendi, tamen eandem veritatem sonant. Act. 2: loquebantur variis linguis apostoli etc.”.

<sup>47</sup> *In Ps.*, 18, n. 2: „haec doctrina per hoc non impeditur, quia, non sunt loquelae neque sermones: idest, quaecumque sint illae linguae seu nationes, possunt erudiri de divina sapientia et virtute”.

<sup>48</sup> Warto zwrócić uwagę na bogactwo interpretacji, którą przytacza św. Tomasz w komentarzu do Ps 18 odnośnie do nocy. Takim dniem *secundum veritatem* są apostołowie, którzy przekazują Bożą mądrość. Nocą zaś ujawnia się ich kondycja ziemska, przebywają jeszcze w ciele, słabym i śmiertelnym, ale noc oznacza również doskonałą wiedzę. Akwinata rozwija jeszcze w inny sposób dialektykę dnia i nocy, wpisując ją w tajemnicę zwiastowania i Pawłową opozycję Maryja–Ewa: *In Ps.*, 18, n. 2: „Vel dies, idest Gabriel, eructat verbum diei, idest virgini beatuae proponit verbum salvatoris; sed, nox, idest Diabolus, indicat scientiam nocti, idest Evae: Gen. 3: eritis sicut dii, scientes bonum et malum”.

<sup>49</sup> *In Ps.*, 18, n. 2: „Non enim omnibus omnia praedicantur, sed clara claris; sancta sanctis, magnis magna praedicant”, co należy odczytywać w kontekście jego nauki o poznaniu „per connaturalitatem”.



W konsekwencji teologia jako szkoła mądrości uczy właściwego porządku spraw, znajomości podmiotu, do którego kieruje orędzie zbawienia oraz umiejętności skupienia na tym, co najistotniejsze i nieschodzenia na manowce<sup>50</sup>. Mądrość, którą Tomasz przedstawia w kontekście dialektyki zakrycia/odkrycia, staje się dla teologii drogą zmierzającą do pełnego *comprehendere*, ponieważ mądrość jest tym, co pozwala wniknąć w to, co przekracza „oczy” naszego umysłu, tak by nie dać się naoczności, która odrzuca tajemnicę<sup>51</sup>. Tym samym chodzi o pewien „smak”, który wnosi mądrość w ludzkie życie. Doskonale wyraża to św. Tomasz w komentarzu do Drugiego Listu do Koryntian, gdy tak definiuje prawdziwą mądrość: „wówczas mamy do czynienia z prawdziwą mądrością, gdy doskonali i dopełnia działanie intelektu przez ukojenie [jego pragnień – P.R.] oraz uczucie zadowolenia. Dlatego mądrość określa się jako »smakującą« wiedzę”<sup>52</sup>.

#### SAPIENTIA MULTIFORMIS: ODKRYWANIE ŚCIEŻEK MĄDROŚCI

W teologicznym słowniku chrześcijańskim termin *collatio* oznacza mowę mającą na celu zachętę do postępowania cnotliwego. W języku św. Tomasza owa *collatio* z dodatkiem *sapientiae* będzie przekuwała się na „promocję”, a więc wspieranie człowieka w tym, co dobre. Doskonałym obrazem tej logiki jest jedna z metafor z Ps 28, gdy porównuje ludzi świętych do skoczności jelenia: nie dają się pochwycić w sidła świata, lecz dostrzegają ślady mądrości pośród jego znikomości<sup>53</sup>. To sam Bóg ich do tego uzdalnia dzięki darowi mądrości.

Mądrość bowiem jest wieloraka w swych przejawach, nie wyczerpuje się w jednej jedynej formule, lecz pozostaje otwarta na wiele jej sformułowań. W tym bogactwie ujęć, zauważa św. Tomasz na kanwie komentarza do Listu do Efezjan, potrzeba nie stracić wątku Tego, który jest autorem mądrości, nie absolutyzować jej przejawów, lecz wpisać w szeroki kontekst nauki o Bogu, źródle prawdziwej mądrości.

<sup>50</sup> Ten aspekt mądrości rozważa św. Tomasz w kontekście pytania o wartość muzyki i gry na instrumentach dla wychwalania Pana: *In Ps.*, 32, n. 2: „Secunda ratio est, quod Deus laudatur mente et voce, non instrumentis. Alia ratio habetur ex verbis philosophi, qui dicit quod contra sapientiam est quod homines instruantur in lyris et musicis, quia occupant animum in sui operatione; sed simplex debet esse musica, ut a corporalibus retrahantur divinis laudibus mancipati”.

<sup>51</sup> *In Ps.*, 50, n. 4: „Occulta vocantur quae excedunt oculum mentis nostrae: Job 29: sapientia trahitur de occultis: Eccl. 24: ego in altissimis etc. et haec sunt sapientiae Dei; quasi dicat, licet nobis sint occulta, tamen a sapientia tua comprehenduntur”. W tym świetle łatwiej jest zrozumieć rolę prorocstwa i jego sapiencjalną funkcję dla *sacra doctrina*. W ciekawy sposób św. Tomasz rozważa tajemnicę zakrytego działania Boga w *In Ps.*, 17, n. 11, opierając się na poczwórnym znaczeniu ciemności.

<sup>52</sup> *In II Cor.*, cap. XIII, lect. 3: „Quia tunc est vera sapientia, quando operatio intellectus perficitur et consummatur per quietationem et delectationem affectus. Unde sapientia dicitur, quasi sapida scientia”.

<sup>53</sup> *In Ps.*, 28, n. 7.

Świadomość wielości przejawów Bożej mądrości wyzwała w człowieku zaufanie i pewność, że Bóg działa nieszablonowo i dostrzega każdego w jego konkretnej sytuacji życiowej. Być może dlatego, interpretując Pawłowe zdanie z Ef 3,10 jako ilustrację *sapientia multiformis*, Akwinata przywołuje postać Hioba (Hi 11,5), któremu życzy się, aby Bóg otworzył przed nim sekrety swej mądrości i wielość swoich praw, oraz znamieny cytat z Mdr 7,22, który pośród wielu określeń mądrości przytacza także jej „wielorakość”<sup>54</sup>. Wspomniana wielorakość mądrości, jak zauważa św. Tomasz, dotyczy mnogości jej skutków przy jedności jej istoty oraz sposób, na który się wyraża: nie ogranicza się do jednego czasu, lecz stosownie do wyroków Opatrzności Bożej w każdej epoce prowadzi do źródeł łaski<sup>55</sup>.

#### SACRA DOCTRINA JAKO „WODY MĄDROŚCI”

Tomaszowe *Super Psalmos*, dzięki specyfice samej Księgi Psalmów, posługuje się bardzo często obrazami, metaforami, przybliżającymi tajemnicę mądrości. Warto zwrócić uwagę na znaczące porównanie Pisma Świętego do „wody mądrości” ze względu na jego zdolność do zaspokajania duchowego pragnienia<sup>56</sup>. Mądrość ta jest ukryta na kartach Biblii i kluczem do jej odczytania jest sam Jezus Chrystus. Pewnie dlatego w komentarzu do Ewangelii św. Jana Akwinata interpretuje „chleb życia” nie tylko jako nawiązanie do Ciała Chrystusa w Eucharystii, lecz także do pokarmu mądrości.

Metaforyka „wody” zdaje się dominować, co szczególnie widoczne jest w wykładzie Akwinaty w Ps 17, w którym „tryskające wody” otrzymują wykładnię chrystologiczną. Pojawienie się wody jest związane z naturalnym rytmem pogody na ziemi, gdy ta – parując – nieustannie tworzy chmury, z których spada na ziemię deszcz. Ale źródła wody mogą wytrysnąć również w wyniku nadzwyczajnego zdarzenia, takiego jak trzęsienie ziemi, które uwalnia drzemiące w ziemi pokłady wody. Oba te obrazy są dla św. Tomasza idealnym materiałem do interpretacji mistycznej: obrazują wtargnięcie Boga w ludzką historię, tajemnicę Wcielenia, która jest zarówno „zstąpieniem”, jak i „wstąpieniem” Jezusa Chrystusa w rzeczywistość świata<sup>57</sup>. Chrystus wkracza niejako „z każdej strony”, obejmując swoją tajemnicą jakąkolwiek sytuację człowieka każdego czasu. Transcendencja tego „wejścia” nie może jednak przysłonić jego skutków – dla spragnionej zbawienia ludzkości Chrystus przynosi wodę, po której już się więcej nie pragnie.

<sup>54</sup> *In Eph.*, cap. III, lect. 3.

<sup>55</sup> Por. *In Ps.*, 44, n. 7.

<sup>56</sup> *In Ps.*, 45, n. 2: „Aquae signant sapientiam”.

<sup>57</sup> *In Ps.*, 17, n. 11: „Mystice secundum spirituales effectus: et sicut supra ostensum est mysterium incarnationis signans ipsam incarnationem per quam descendit, et ascensionem; ita hic designantur ea quae secuta sunt post”.

Ale to jednak dopiero Ps 22 w całej rozciągłości podejmuje wprost wątek teologicznych wód mądrości (*aqua sapientiae sacrae doctrinae*). Wyrażenie to pojawia się w kontekście uznania Pana za dobrego pasterza, który zaprowadza owce nad spokojne wody, aby mogły odpocząć<sup>58</sup>. Tomasz stosuje określenie „wód mądrości”, tak głęboko przecież związanych z jego koncepcją teologii jako *sacra doctrina*, aby podkreślić dwa ważne skutki mądrości, którą można nasycić się dzięki studium świętej nauki: umocnienie (*confortat*) oraz odświeżenie, ulga (*refrigerat*). Pełny sens tej wypowiedzi wyjaśnia dopiero, zgodnie z regułami hermeneutyki Tomaszowej, przywoływany tuż za tym stwierdzeniem cytat z Syr 15,3: „napoi go wodą mądrości”, przedstawiający starotestamentalny ideał mędrca, nienasyconego poszukiwacza mądrości, która w kontekście psalmu rozważanego przez Akwinatę staje się synonimem troski o zbawienie i jego poszukiwanie.

O ile mądrość jako wzmocnienie dla człowieka stanowi zwyczajowy sposób jej przedstawienia, o tyle musi zastanawiać druga z wymienionych funkcji „wód mądrości”, tj. odświeżenie. W innych tekstach Akwinaty jest ono wyraźnie podkreślane, jak choćby w *Sumie teologii*, gdzie oznacza pewną duchową świeżość, która pojawia się po pierwszym obmyciu z winy, gdy pozostaje jeszcze „zarzewie grzechu” (*reatus poenae*)<sup>59</sup>. Odzyskanie tej świeżości sprawia, że staje się odczuwalna opieka Boga nad człowiekiem, a więc bezpieczeństwo<sup>60</sup>. Mądrość staje się ulgą w ludzkich zmaganiach i oazą, za którą człowiek tęskni w swym życiu<sup>61</sup>.

## CHARAKTERYSTYKA MĄDROŚCI W *SUPER PSALMOS*

W przytaczanej już wcześniej interpretacji Ps 17 Akwinata dokonuje istotnej charakterystyki mądrości jako rzeczywistości dynamicznej: mądrość to ruch, poruszanie, inspirowanie, działanie „poprzez”<sup>62</sup>. Bóg porusza ciała przez ducha. To duch pcha świat do przodu, stawianie na sprawy duchowe ma przyszłość. Zdolność do przyjęcia duchowego „popchnięcia”, naprowadzenia na ścieżki prawdy, a nie liczenie tylko na własną moc. Na tym polega najgłębsza charakterystyka

<sup>58</sup> *In Ps.*, 22, n. 1. Owe wody, nad które Pan jako dobry pasterz przyprowadza swe owce. to również wody chrztu św.

<sup>59</sup> *S. Th.*, III, q. 69 a. 2 ad 2: „Ad secundum dicendum quod aqua non solum abluit, sed etiam refrigerat. Et ita suo refrigerio significat subtractionem reatus poenae, sicut sua ablutione significat emundationem a culpa”.

<sup>60</sup> Por. *In Ps.*, 16, n. 3: „tutela Dei refrigerat dans securitatem”.

<sup>61</sup> *Quodlibet* VIII, q. 8.

<sup>62</sup> *In Ps.*, 17, n. 8: „Divina autem sapientia moveri dicitur, in quantum motum causat in mobilia. Quidquid autem causat Deus in istis inferioribus, causat ministerio spiritualis creaturae: unde dicit Augustinus quod Deus movet corporalem creaturam mediante spirituali: sed non facit hoc sua virtute spiritualis creatura, sed Deo praesidente”.

działania Bożego dla Akwinaty: „Bóg zaś wszystkie rzeczy porusza w sposób dla każdej z nich właściwy. Jak widzimy w przyrodzie – inaczej porusza ciała ciężkie, a inaczej lekkie ze względu na ich różną naturę. Dlatego i ludzi w kierunku sprawiedliwości porusza stosownie do właściwości natury ludzkiej. Właściwością zaś natury człowieka jest posiadanie wolności decyzji. U tego więc, kto ma używalność wolnej decyzji, poruszenie Boże w kierunku sprawiedliwości nie może się dokonać bez jej udziału. Dar łaski usprawiedliwiającej wlewa Bóg w ten sposób, że równocześnie skłania wolną decyzję do przyjęcia tego daru; u tych oczywiście, którzy do takiego działania woli są zdolni”<sup>63</sup>. „Należy jednak pamiętać, że czym innym jest dar mądrości, a czym innym dar łaski usprawiedliwiającej. Albowiem dar łaski usprawiedliwiającej głównie prowadzi człowieka do dobra będącego przedmiotem woli. Dlatego człowiek do daru tego dąży przez działanie woli, jakim jest akt wolnej decyzji. Mądrość natomiast doskonali rozum, który w działaniu wolę uprzedza”<sup>64</sup>.

#### CZY ISTNIEJE *ANALOGIA SAPIENTIS*? PARTYCYPACYJNY CHARAKTER MĄDROŚCI

Teologiczny schemat hermeneutyczny Akwinaty zasada się na fundamentalnej roli analogii, usytuowanej między jednoznacznością a wieloznacznością, która stanowi najgłębszy nerw jego uprawiania teologii<sup>65</sup>. W ogniu polemiki z dwudziestowieczną teologią protestancką Karla Bartha ten sposób prowadzenia refleksji właściwy Tomaszowi zdobył nazwę *analogia entis*, w przeciwieństwie do postulowanej przez Bartha *analogia fidei*<sup>66</sup>.

W tym kontekście warto zdać sobie sprawę, że także na kartach *Super Psalmos* możemy odnaleźć ciekawe teksty postulujące istnienie swoistej analogii mądrości, która wpisuje się w szerszy obraz Tomaszowej antropologii. To myśl, którą rozwija Akwinata na kanwie Ps 30, gdzie rozważa, na czym polega „słodycz Boga”, tak często rozbrzmiewająca w psalmach i zachęcająca do kontemplacji Pana, który jest *suavis* (Ps 33) czy *dulcis* (Ps 24). Dla Tomasza wspomniana *dulcedo Dei* jest substancjalną dobrocią Boga (w której, jako prawdziwym dobrem, znajduje się rozkosz), która ma także tę właściwość, że pociesza znajdujących się w smutku<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 3c.

<sup>64</sup> *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 3, ad 2.

<sup>65</sup> T.J. Furry, *Analogous analogies? Thomas Aquinas and Karl Barth*, „Scottish Journal of Theology” 3(2010), s. 318-330.

<sup>66</sup> Przypomniała to w ostatnim czasie publikacja poświęcona dyskusjom między E. Przywarą a K. Barthem: T.J. White, *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, William B. Eerdmans, Grand Rapids–Cambridge 2011.

<sup>67</sup> *In Ps.*, 30, n. 16: „bonitas substantialis Dei dicitur dulcedo Dei: Sap. 16: substantiam tuam et dulcedinem tuam quam in filios habes ostendebas. Vel dulcedo Dei dicitur eo modo quo

Swoje rozważania kończy Akwinata znamienym stwierdzeniem: „dlatego cokolwiek sprawia przyjemność w świecie, wszystko to jest w Bogu, jak mądrość, prawda, honory, wzniosłość, pragnienie i podobne im znajdują się tam w nadmiarze”<sup>68</sup>. Oznacza to konieczność przekroczenia „progu analogii” również w kwestii mądrości, której prawdziwe źródło bije w Bogu. Dlatego nasze ziemskie zgłębianie mądrości naznaczone jest pewną ograniczonością (*modo modicum*, napisze św. Tomasz), która stanie się jakościowo inna, gdy znajdziemy się w chwale<sup>69</sup>. Tej analogiczności mądrości był świadomy św. Paweł, gdy pisał o mądrości Krzyża, która jest głupstwem w oczach ludzkich, a jednak staje się możliwa do uchwycenia w swym *logosie* dzięki objawiającemu Słowu.

Takie ujęcie tematu mądrości w komentarzu do Psalmów wyraźnie wpisuje się w dydaktyczny cel *Lectura super Psalmos*. Wszystkie „smaki świata”, w których człowiek się rozkoszuje – wśród nich w mądrości – znajdują się w Bogu *in excessu* i w Nim uczestniczą. To ta nadobfitość mądrości w Bogu (jak Dionizyjska dobroć, która się rozlewa na świat) jest źródłem i zwornikiem jedności dla całej egzystencji człowieka, który posmakowawszy jej na ziemi, w niewielkiej ilości, rozpala w sobie apetyt na doskonałą i pełną jej formę<sup>70</sup>. Takie postrzeganie natury mądrości przekłada się na przekonanie o mądrości, która kryje się w Bożym prawie. Stwórca bowiem „wycisnął” (*imprimit*) swe mądre wyroki w stworzeniu rozumnym<sup>71</sup>, gdyż to On jest *maxime sapiens*<sup>72</sup>.

## MĄDROŚĆ JAKO *COGNITIO DIVINORUM*

Już Platon zauważył, że aby dobrze rządzić państwem, trzeba najpierw dobrze mówić o Bogu. Zdaje się nawiązywać do tego Akwinata w Ps 47, gdzie wskazuje, że jedną z najistotniejszych kwestii dobrego życia społecznego jest mądrość samych obywateli, a ta polega na poznaniu Boga<sup>73</sup>. Wyjaśniając ów Psalm 47, Tomasz rozróżnia potrójne poznanie Boga, przyjmując za kryterium poszczegól-

---

aliquis dicitur amarum habere affectum, quando scilicet cogitat quomodo alios contristet: Eph. 4: omnis amaritudo tollatur a vobis. Ergo per contrarium dulcedo animi, quando proponit alios consolari”.

<sup>68</sup> *In Ps.*, 30, n. 16: „Et ideo quicquid delectat in mundo, totum est in Deo; ut sapientia, veritas, honores, excellentia, voluptas, et omnia hujusmodi in excessu sunt ibi”.

<sup>69</sup> *In Ps.*, 36, n. 21: „quia modo modicum quid de sapientia possumus loqui, sed in futuro poterimus magna meditari de sapientia, et plura loqui de iudiciis Dei”.

<sup>70</sup> To temat (mądrość w ludzkim prawie i jej odniesienia do Boga), który pojawia się w *In Ps.*, 18, n. 5: „Lex autem illa humana non praestat sapientiam: aliqua enim sapientia est in humanis, ubi est aliqua veritas, ut philosophica”.

<sup>71</sup> *In Ps.*, 44, n. 1: „iudicia suae sapientiae imprimit in rationabilibus creaturis: Rom. 1: invisibilia Dei etc. Ecclesiast. 1: Deus effudit illum super omnia opera sua”.

<sup>72</sup> *Por. S. Th.*, I, q. 1, a. 6c.

<sup>73</sup> *In Ps.*, 47, n. 2: „Hic commendat civitatem a sapientia civium: vera namque sapientia consistit in Dei cognitione”.

ne etapy historii zbawienia. Właściwe dla czasu przed przyjściem Chrystusa było poznanie określane jako *cognitio figuralis et obscura*, które obejmuje zarówno lud Przymierza, jak i filozoficzne próby „ateńczyków”. Dwa kolejne rodzaje poznania nie są już figuratywne, lecz zasługują na określenie *reales*. Chodzi o poznanie przez wiarę, które nie jest jeszcze poznaniem jasnym, lecz niesie na sobie znamię niedoskonałości, właściwe zanurzonemu w historię. Dopiero trzeci rodzaj poznania, przysługujący przebywającym w ojczyźnie, jest doskonały<sup>74</sup>.

Interpretując psalmy, Tomasz analizuje profil mądrości, który polega na zainteresowaniu sprawami Bożymi, na ich poznawaniu – nic dziwnego, że szybko do teologicznego słownika trafiło określenie mądrości jako *cognitio divinorum*, sięgające swymi korzeniami św. Augustyna, który tak właśnie definiował mądrość. Czym jednak są owe *divina*? Na kanwie Ps 18 Tomasz wyjaśnia, że poznając Boga, powinniśmy przede wszystkim dwie sprawy wziąć pod uwagę – chwałę Boga i jego dzieła<sup>75</sup>. A ponieważ to kwestia pierwszorzędna, nie może dziwić, że od kwestii relacji mądrości do spraw Bożych rozpoczyna swój młodzieńczy komentarz do Księgi Sentencji: „Przez mądrość Bożą ujawniają się ukryte sprawy Boże, dokonują się dzieła stworzeń, a nie tylko się dokonują, lecz także odnawiają i doskonałą [...]. To, że ujawnienie spraw Bożych należy do mądrości Bożej, widać już po tym, że sam Bóg przez swoją mądrość sam siebie w sposób pełny i doskonały poznaje”<sup>76</sup>. Bóg najlepiej poznaje siebie samego i pozwala człowiekowi uczestniczyć w tej wiedzy. Dlatego rozważanie dzieł Bożych jest najlepszą drogą do osiągnięcia prawdziwej mądrości i właśnie im Tomasz poświęca – jak wyjaśnia w *Prologu* do komentarza do Psalmów – zasadniczą uwagę<sup>77</sup>.

#### DISCRETIO DEI JAKO PRZYKŁAD DLA LUDZKIEGO ŻYCIA

Z tematem mądrości wiąże się wiele zagadnień nie tylko dotyczących cnoty intelektualnej<sup>78</sup>, ale także obejmującej ważne aspekty życia praktycznego, które Tomasz jednoznacznie przypisuje roztropności jako swoistej „mądrości stoso-

<sup>74</sup> *In Ps.*, 47, n. 2: „Est autem triplex cognitio Dei: quia hoc potest referri ad statum civitatis Jerusalem, et ad Ecclesiam, et ad futuram gloriam. Una ergo cognitio de Deo est figuralis et obscura; [...] Alia est cognitio realis, sed obscura et imperfecta; et haec est cognitio qua Deus cognoscitur per fidem. [...] Alia est realis, quae est cognitio perfecta et aperta”.

<sup>75</sup> *In Ps.* 18, n. 1: „Duo necesse est cognoscere de Deo. Unum scilicet gloriam Dei, in qua est gloriosus; secundo opera eius”.

<sup>76</sup> *In Sent.*, prolog.: „Per sapientiam enim Dei manifestantur divinorum abscondita, producuntur creaturarum opera, nec tantum producuntur, sed etiam restaurantur et perficiuntur: illa, dico, perfectione qua unumquodque perfectum dicitur, prout proprium finem attingit. Quod autem manifestatio divinorum pertineat ad Dei sapientiam, patet ex eo quod ipse Deus per suam sapientiam seipsum plene et perfecte cognoscit”.

<sup>77</sup> *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 2 n. 2.

<sup>78</sup> Por. R. Saarinen, *Wisdom as Intellectual Virtue: Aquinas, Odonis and Buridan*, „Studies Simo Knuutila” 2006, s. 189-198.

wanej<sup>79</sup>. Postawa mądrościowa, na co chcemy zwrócić uwagę, idąc za intuicją Tomaszową, jest kształtowana przez to, co mistrz z Akwinu określa jako *discretio*. Kluczowe w tym względzie są refleksje Ps 10, gdy pojawia się itneresujące zdanie: „*discretio moderatur humanam sapientiam*”. Termin *discretio* oznacza rozeznanie, rozróżnienie i dość często pojawia się w różnych tekstach Akwinaty (poświęconych zasadniczo kwestiom antropologicznym). Aby człowiek mógł dobrze działać, potrzebuje rozeznania rozumu (*discretio rationis*), które pozwala dokonać właściwego wyboru dobra<sup>80</sup>.

W kontekście Ps 10 Tomasz podkreśla sposób kształtowania ludzkiej mądrości, która – jak wynika z logiki psalmicznej metafory mrugających oczu, które poprawiają i dostrajają wzrok człowieka – winna niejako wyostrzyć swój wzrok, ukierunkować na to, co najwartościowsze w życiu. Rozeznanie kształtuje więc ludzką mądrość i ma swój wzór w *discretio Dei*, która doświadcza i wypróbowuje<sup>81</sup>. Chodzi o kształtowanie w niezłomności, która winna cechować człowieka mądrego – dlatego Opatrzność nieraz obsypuje wielkimi majątkościami, innym razem karze, dopuszcza upadek i z niego podnosi. Mądrość rodzi się w godzinie próby jako właściwa odpowiedź na sytuację, w której znajduje się człowiek. Stąd u Tomasa *sapienter* staje się synonimem *discrete*<sup>82</sup>: podobnie jak jest z dźwiękiem muzyki (do którego Tomasz za Ps 44 przyrównuje naukę mądrości), który trzeba dobrze wyodrębnić od pozostałych, tak jest z umiejętnością odróżniania sposobu wyrażania się mądrości, posługującej się wieloma językami, sposobami wypowiedzi, ale wyśpiewającymi zawsze tę samą melodię mądrości<sup>83</sup>.

## STUDIUM SAPIENTIAE W ŚWIETLE PRZYKŁADU CHRYSTUSA: KOMENTARZ DO PSALMÓW ORAZ KAZANIE PUER IESU

Nie zapominając, że mądrość staje się udziałem człowieka jako nadprzyrodzony dar Ducha Świętego<sup>84</sup>, Tomasz komentuje psalmy i zauważa, w jaki sposób

<sup>79</sup> *In Ps.*, 48, n. 2: „*sapientia comparata ad res humanas et materiales est prudentia*”. Por. L. Melina, *La prudenza secondo Tommaso d’Aquino*, „*Aquinas*” 49(2006) s. 381-393.

<sup>80</sup> *In Rom.*, cap. III, lect. 2.

<sup>81</sup> *In Ps.*, 10, n. 3: „*Per palpebras significatur discretio: quia sicut palpebrae oculi dirigunt visum, sic discretio moderatur humanam sapientiam*: Prov. 4: *uia quandoque punit, quandoque parcit, quandoque dat beneficia, quandoque aufert*”.

<sup>82</sup> *In Ps.*, 46, n. 4: „*sed, psallite sapienter, idest discrete*”.

<sup>83</sup> *In Ps.*, 44, n. 9: „*Ergo in doctrina divinae sapientiae, quae per aurum designatur, est magna gloria: et tamen est circumamicta varietate, idest ornata et vestita aliis linguis, idest variis modis docendi, tamen eandem veritatem sonante*”.

<sup>84</sup> Por. C. González Ayesta, *El don de sabiduría según Santo Tomás: divinización, filiación y conaturalidad*, Eunsa, Pamplona 1998.

człowiek może osiągnąć mądrość przez *studium sapientiae*<sup>85</sup>. Podkreśla tę różnicę na kanwie Ps 44, gdzie metafora „biegłego pisarza” wprost podejmuje ten wątek: „Ci bowiem, którzy przez naukę poszukują mądrości, [zdobywają ją – P.R.] częściowo i długo studiując; ale ci, którzy posiadają ją od Ducha Świętego, szybko ją otrzymują”<sup>86</sup>. Ci zaś, którzy posiadają wiedzę wprost z Objawienia Bożego, szybko zostaną napełnieni mądrością, a dokonuje się to, gdy „Bóg wleje swoją mądrość w umysły rozumne”<sup>87</sup>. Niemniej jednak ze strony człowieka musi dokonać się pewne przygotowanie, które wyznacza program kształtowania w sobie umiejętności słuchania: ono jest zasadniczym wymogiem<sup>88</sup>, zdolnością dostrzegania mądrości<sup>89</sup>.

Wątek studium mądrości i ich warunków rozwijał już św. Tomasz w kazaniu *Puer Iesu*, gdzie rozważając dzieciństwo Zbawiciela, jego „wzrastanie w mądrości, łasce u Boga i u ludzi”, stało się ono osnową dla wskazania na konkretne rady, które mogą pomóc pogłębiać i rozwijać w sobie mądrość. Akwinata wyróżnia cztery zasadnicze warunki osiągnięcia postępu w mądrości: „Do tego, aby człowiek dokonywał postępu w mądrości, potrzebne są cztery sprawy, mianowicie: aby chętnie słuchał, dociekliwie poszukiwał, roztropnie odpowiadał oraz uważnie medytował”<sup>90</sup>.

Jak wskazywał św. Tomasz na kartach *Sumy teologii*, człowiek jest *capax sapientiae*, ponieważ „z natury zdolny jest do nabycia pochodzących od Boga mądrości i wiedzy własnymi zdolnościami i nauką; dlatego jeśli posiadzie mądrość i wiedzę w inny od tego sposób, jest to czymś cudownym”<sup>91</sup>. Niemniej jednak to właśnie wysiłek troskliwego studium stanowi zwykłą drogę stawania się w pełni „rozumnym” człowiekiem, a nie „głupcem”, które to określenie często pojawia się w psalmach.

To właśnie grzesznika Akwinata, za Księgą Psalmów, nazywa głupcem, ponieważ brakuje mu mądrości i pozostaje ślepy na to, co duchowe. Tym samym Tomasz dotyka ważnej kwestii duchowej wrażliwości na sprawy Boże, które wymagają od człowieka pewnego wysiłku, pracy nad tym, co jest istotą mądrości, czyli niezatrzymywania się na powierzchni, lecz odwagi stawiania pytań i odpowiedzi metafizycznych. Kto tą ścieżką nie postępuje, zauważa Akwinata, staje się *animalis homo*, o którym mówił św. Paweł. To rozmijanie się z Bogiem

<sup>85</sup> Por. F. Sellés, *El origen y el lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino*, „Rivista di filosofia neo-scolastica” 96(2004), s. 51-64.

<sup>86</sup> *In Ps.*, 44, n. 1: „Qui enim per studium quaerunt sapientiam, per partes, et etiam longo tempore student; sed qui habent eam a spiritu sancto, velociter accipiunt”.

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> *In Ps.*, 43, n. 1: „Auditus necessarius est ad sapientiam”.

<sup>89</sup> *In Ps.*, 39, n. 4.

<sup>90</sup> *Puer Iesu*, 1: „Ad hoc autem quod homo in sapientia proficiat quatuor sunt necessaria: scilicet quod libenter audiat, diligenter inquirat, prudenter respondeat, et attente meditetur”.

<sup>91</sup> *S. Th.*, I-II, q.113, a. 10 ad 3.



posiada swój własny scenariusz, któremu poświęca uwagę Akwinata w *Super Psalmos*. Chodzi o grzeszne przyzwyczajenie, a więc utrwalenie się wady, która sprawia, że grzeszy się znieprawioną wolą. W innym wariacie tekstu Ps 13 Tomasz uchwycił inne jeszcze ujęcie – na drogę odchodzenia od Boga wprowadza także odrzucenie *studium sapientiae et disciplinae*. Cytacje z Prz 1 i Ez 8, zgodnie z praktyką egzegetyczną przytaczane przez Akwinatę jako rozwinięcie własnej interpretacji tekstu natchnionego, pokazują spustoszenie, które sieje takie zjawisko<sup>92</sup>.

Na czym polega zatem zdobywanie mądrości? Na dokładnym studium, które przekłada się nie tylko na asymilację treści, lecz także na przebywanie z prawdziwymi mędrkami<sup>93</sup>, co daje stabilność, której nie osłabia żadne okoliczności życia<sup>94</sup>. Znamionuje ona każdego, kto odczytuje tajemnice rzeczywistości w kluczu najgłębszych przyczyn (co stanowi podstawę klasycznej definicji mądrości proweniencji arystotelesowskiej). Przeznaczeniem rozumu jest mądrość i chociaż jest ona jego „nadzieją”, to całkowicie nie została przez to usunięta ociążalność czy słabość intelektu, który potrzebuje wsparcia Bożej pomocy, ale także ważnej cnoty, którą jest *studiositas*<sup>95</sup>.

To wszystko, w co człowiek wkłada *studium et diligentia*, nie ulega zapomnieniu, gdyż nabiera szczególnej wagi. Sam Bóg, jak przypomina Akwinata, jest najbardziej zatroskany (w sensie *studiosus*) o zbawienie człowieka, a trud, aby osiągnąć mądrość prowadzącą do zbawienia, nie jest bez znaczenia w Jego oczach<sup>96</sup>. Studium polega bowiem na aktywnym usposobieniu duszy, która nie zniechęca się w dążeniu do poznania prawdy: jest to mocne, skuteczne ukierunkowanie się na źródła prawdziwej mądrości – a ta znajduje się w Tym, który jest *Prima Sapientia*<sup>97</sup>. Dlatego to ci, którzy kochają Chrystusa, Wcieloną Mądrość, mogą osiągnąć jej szczyty – tylko stając się uczniem Jezusa, co jest całkowicie niedopuszczalne w mentalności greckiej, można osiągnąć mądrość. Mądrość to

<sup>92</sup> Por. *In Ps.*, 13, n. 1.

<sup>93</sup> *In Ps.*, 36, n. 21: „acquiescendo cum intelligentibus”.

<sup>94</sup> *In Ps.*, 43, n. 1: „nullus ita sapiens est quin instruat ab alio: quia si audit bona, iuvatur recipiendo; si audit mala, iuvatur cognoscendo meliora”. Por. także *In Ps.*, 54, n. 3: „est tristitia una quae est passio; et haec corporaliter imitat passionem; et haec non cadit in virum sapientem”. Por. M. Allard, *Les passions de la connaissance: Thomas d’Aquin, lecteur de Qohélet 1,18*, „Science et Esprit” 1(2007), s. 35-49.

<sup>95</sup> *In Ps.*, 15, n. 6. Wysiłek ten procentuje wzniesieniem się na wyżyny, osiągnięciem wysokich lotów, które za Ps 54 Tomasz utożsamia z mądrością: „Alia penna est sapientia; et pennis sapientiae veritas contemplatur, quia sine illis pennis de facili quis labitur in errores si contemplantur divina. De istis pennis Isai. XL: assumunt pennas ut aquilae, quae sapientiam significat per volatum altum” (*In Ps.*, 54, n. 5).

<sup>96</sup> *In Ps.*, 9, n. 8: „Illud quod aliquis cum studio et diligentia facit, non obliviscitur quin illud faciat; Deus autem studiosus est ad salutem hominum: et ideo non obliviscitur”.

<sup>97</sup> *In Matt.*, cap. VI, lect. 5: „studium autem est vehemens applicatio animi”. Określenie Chrystusa jako „Pierwszej Mądrości” pojawia się w *In Io.*, cap. I, lect. 11.

przyjacielskie uczenie się u Jezusa, ponieważ to przyjaźń niesie z sobą prawo i możliwość zgłębiania sekretów<sup>98</sup>.

## SUAVITER JAKO SPOSÓB DZIAŁANIA MĄDROŚCI BOŻEJ

Charakterystyka mądrości, która rozbrzmiewa na kartach komentarza do Psalmów, pokazuje Tomaszowy koncept teologii jako istniejący w pełnej harmonii z językiem biblijnym. Podsumowując te istotne zmiany w badaniach nad konceptem mądrości u Tomasa (i jego potrójnym wymiarze: mądrości filozoficznej, daru Ducha Świętego i teologicznej, tak podkreślanym przez M. Leveringa<sup>99</sup>), warto pamiętać o soteriologicznym wymiarze mądrości, który Akwinata podkreśla szczególnie w *Super Psalmos*, będącym przedmiotem niniejszych rozważań.

Skupia swoją uwagę na mądrości, która zbawia, bo prowadzi do ostatecznego celu człowieka. Jest „osiąganiem” i „ocenianiem”, ale w swym najgłębszym wymiarze jest uczestnictwem w mądrości Boga, który pragnie dzielić swoje życie ze stworzeniem. Odsłania to nowy horyzont przed osobą wierzącą, która zostaje zaproszona – w dynamice wiary – do przekraczania progu zrozumiałości jedynie ludzkich zabiegów intelektualnych.

Zarządzanie przez mądrość wszystkim w sposób opisywany przez Akwinatę za pomocą terminu *suaviter* (będącego cytatem z Mdr 8) odnosi się do sądów Bożych, które wyrażają się z kolei w dziełach<sup>100</sup>. W gruncie rzeczy to zgoda na to, aby rzeczy we właściwy sobie sposób dążyły do odpowiadających im (*conveniens sibi*) celów<sup>101</sup>. Owa *suavitas* powinna rozpościerać się nie tylko na życie praktyczne, lecz także intelektualne: łagodność umysłu tak rozumiana pochodzi od Ducha Świętego<sup>102</sup>.

Słowa kluczowe: mądrość, Tomasz z Akwinu, psalmy, uczestnictwo, metafora

<sup>98</sup> M. Pazdan, *Thomas Aquinas and Contemporary Biblical Interpreters: "I Call You Friends"* (*John 15:15*), „New Blackfriars” 86(2005), s. 465-477.

<sup>99</sup> Por. M. Levering, *Scripture and Metaphysics. Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, Blackwell, Oxford 2004, s. 28-34.

<sup>100</sup> *In Ps.*, 9, n. 11: „Quae autem sint iudicia Dei, subdit: in operibus. Proprium divinae sapientiae est, quod disponat omnia suaviter, Sap. 8. Et hoc facit dando rebus ut per proprias formas in proprios fines tendant: sic per ea per quae cogitant peccatores offendere, incidunt in poenas: Job 5: qui apprehendit sapientes in astutia eorum”.

<sup>101</sup> *In Sent.*, *prol.*: „Suaviter autem unumquodque tunc dispositum est quando in suo fine, quem naturaliter desiderat, collocatum est”.

<sup>102</sup> *In Ps.*, 44, n. 5: „Misericordia et omnis suavitas mentis a Spiritu Sancto est”.

THE CHRISTOLOGICAL-PARTICIPATORY DYNAMICS OF WISDOM  
IN LIGHT OF THE SUPER PSALMOS OF ST. THOMAS AQUINAS

**Abstract**

The cultivation of the virtues of wisdom in a person's life is one of the important issues of commentary of St. Thomas Aquinas to the book of Psalms. The prospect of reflection is not limited to the natural effort of knowledge in the light of the ultimate causes, but finds its model and source in the person of Jesus Christ. Referring to the texts *Lectura super Psalmos*, will be presented Thomas's Christological interpretation of the Psalms, based on the theory of biblical meanings, but also as a way to recognize the wisdom in its participatory dynamism, which strongly affects the understanding of theology from the perspective of the history of wise contemplation and works of God. Sapiential nature of theology is its sensitivity to that what escapes a cursory observation of the world, reducing it to only to one dimension. In the center of discussion remains the question of the nature of the "analogy of wisdom" in the writings of Aquinas, exposing the perception of wisdom as *cognitio divinorum*, the necessity to participate in the knowledge of God and the salvific dimension of wisdom.

Key words: wisdom, Thomas Aquinas, psalms, participation, metaphor



Ks. Sławomir Kunka\*  
WT KUL, Lublin

## MĘŻCZYŻNA I KOBIETA OBRAZEM BOGA. PŁEĆ A OBRAZ BOŻY W CZŁOWIEKU

Dzięki różnicy płci człowiek, mężczyzna i kobieta, ma możliwość realizowania obrazu Boga, który jest Trójjedyny. Nawet czysto intelektualne neutralizowanie różnicy między płciami jest niepotrzebne, bo nie przyczynia się ani do zachowania równouprawnienia kobiet, ani tym bardziej do tłumaczenia stosunku między naturą człowieka a faktem Bożego obrazu w człowieku. Podkreślanie jedności w różnorodności, charakteryzującej człowieka jako mężczyznę i kobietę, ma walor pedagogiczny i służy przyswojeniu klucza interpretacyjnego całego stworzonego przez Trójjedynego Boga świata. Właściwą przestrzeń realizowania się rzeczywistości Bożego obrazu jest wzajemne oddziaływanie na siebie mężczyzny i kobiety. Każdy człowiek jest także obrazem Boga dla drugiego (por. Mt 25,40), mężczyzna dla kobiety i kobieta dla mężczyzny.

Biblia opisuje stworzenie człowieka, bo tylko dzięki Objawieniu Bożemu człowiek może dotknąć swych egzystencjalnych korzeni. Poznanie „początku” jest sprawą Bożej łaski. Znamienne, że autor natchniony wprowadza temat stworzenia „człowieka jako mężczyzny i jako kobiety” jakby „w »cieniu« stwierdzenia o jego podobieństwie do Boga”<sup>1</sup>. Oczywiście nie jest to zabieg przypadkowy, ale przemyślana forma ukazania, jak odczytywać z pierwszych kart Biblii temat ludzkiej płciowości. Podobnie jak całe misterium człowieka odczytujemy w jego

\* Sławomir Kunka (ur. 1979 r.) – kapłan diecezji pelplińskiej, adiunkt Katedry Historii Dogmatów w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; autor książki *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II* (Lublin 2012) oraz licznych artykułów; zainteresowania z zakresu antropologii teologicznej, soteriologii integralnej oraz personalizmu szkoły lubelskiej; e-mail: ks.slawek@wp.pl.

<sup>1</sup> K.T. Wencel, *Traktat o człowieku*, w: *Dogmatyka*, t. V, red. E. Adamiak i in., Warszawa 2007, s. 100; zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży*, tłum. J. Królikowski, „Diakon” 2006, nr 3, s. 25-27: *Mężczyzna i kobieta* (nr 32-39); oraz A. Scola, G. Marengo, J.P. López, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, Poznań 2005, s. 182-191: *Mężczyzna i niewiasta*, a zwł. *Płciowość jako pierwotny wymiar „imago Dei”* (s. 188-191).

odniesieniu do Boga, tak bycie mężczyzną i kobietą również może być właściwie zrozumiane jedynie w odniesieniu do Stwórcy. W Księdze Rodzaju czytamy o stwórczej zależności człowieka od Boga, która oddana jest przez związek istniejący „między Pierwowzorem a jego ludzkim «odbiciem»”<sup>2</sup>. Człowiek bowiem jest obrazem Boga jako mężczyzna i kobieta.

Niniejsze opracowanie stawia sobie za cel rozważenie relacji między płcią człowieka a jego stworzeniem na Boży obraz. W pierwszej kolejności należy podjąć temat jedności mężczyzny i kobiety w byciu tym obrazem Boga. Następnie poddana zostanie analizie rola „oblubieńczego” znaczenia ciała człowieka w realizacji Bożego podobieństwa oraz płć jako taka w kontekście trynitarne-ego rozumienia „obrazu Bożego”. Na koniec rozważyć należy także sprawę płodności, która wiąże się z płciowością, i jej udział w realizacji Bożego obrazu i podobieństwa.

## JEDNOŚĆ W BYCIU OBRAZEM BOGA

Przeciwstawianie sobie płci, w jakimkolwiek sensie i aspekcie, jest całkowitym niezrozumieniem istoty godności każdej osoby ludzkiej. „Żadna z obydwu płci nie jest bardziej obrazem Boga od drugiej, albowiem cała ludzkość, całe człowieczeństwo, mężczyzna i kobieta, ucieleśniają aspekt boski”<sup>3</sup>. Każda osoba, niezależnie od płci, bezpośrednio „pochodzi” od Boga na zasadzie stworzenia w całokształcie swego ludzkiego bytu i na tej samej zasadzie jest bezpośrednio obrazem Boga, bez pośrednictwa innych<sup>4</sup>. Z biblijnego opisu stworzenia człowieka wyraźnie „wyłania się prawda o osobowym charakterze istoty ludzkiej”, co oznacza, że „w równej mierze mężczyzna i kobieta” są osobami, gdyż „oboje wszakże zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga osobowego”<sup>5</sup>. Niemniej jednak to właśnie różnica płci wprowadza w świat człowieka możliwość realizacji obrazu Boga, który jest w Trójcy Jedyny. Ludzkość jest ukazana „jako zróżnicowana od pierwszej chwili swego istnienia na mężczyzn i kobie-

<sup>2</sup> K.T. Wencel, *Traktat o człowieku*, s. 100-101.

<sup>3</sup> F. Martin, *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga. Bilans pouczeń Księgi Rodzaju 1*, tłum. L. Balter, „Communio” 1999, nr 2, s. 40.

<sup>4</sup> Św. Paweł pisze: „Mężczyzna zaś nie powinien nakrywać głowy, bo jest obrazem i chwałą Boga, a kobieta jest chwałą mężczyzny. To nie mężczyzna powstał z kobiety, lecz kobieta z mężczyzny. Podobnie też mężczyzna nie został stworzony dla kobiety, lecz kobieta dla mężczyzny” (1 Kor 11,7-9). Jednak całą tę wypowiedź należy interpretować, przyjmując inny klucz hermeneutyczny niż ten, którym posługujemy się przy lekturze opisów stworzenia. Więcej na ten temat zob. S. Kunka, *Obraz Boży w człowieku*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2012, t. XI, s. 124-127 (zwl. s. 126).

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *List apostołski „Mulieris dignitatem” z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, Rzym (15.08.1988), nr 6; por. KDK 49; Jan Paweł II, *Adhortacja „Familiaris consortio”* 22; KKK 2334.

ty<sup>6</sup>. Trzeba zauważyć, że właśnie jako „zróżnicowana płciowo, została wyraźnie nazwana »obrazem Boga«<sup>7</sup>. Prawda ta ma wielką wartość. Nie można lekceważyć jej znaczenia, gdy chce się budować antropologię teologiczną rzeczywiście opartą na przesłankach biblijnych.

Z tego względu trudno zgodzić się z opinią, że ludzka natura jest „wyposażona w narządy płciowe”<sup>8</sup>. Przyjmując ją, należałoby także sądzić, że płciowość jest tylko czymś dodatkowym, zewnętrznym wobec natury człowieka. Oznaczałoby to także, że rzeczywistość płci da się zredukować do narządów płciowych. Tak oczywiście współcześnie wielu uważa. Są nawet tacy, którzy domagają się od społeczeństwa uznania, że chirurgiczne zabiegi udzieliły im prawa do zwracania się teraz do nich w innym rodzaju niż przed „zabiegiem”. Sądy i takie postawy są błędne, niezgodne z zamysłem Stwórcy, a nawet z samym uznaniem, że to Stwórca stwarza, nie my.

Bezkrytycznie nie można także przyjąć stwierdzenia, że dla zrozumienia relacji natury człowieka i faktu stworzenia jej na Boży obraz konieczne jest – wynikające nawet z idei stworzenia – „zneutralizowanie różnicy pomiędzy płciami, która nie zostaje, rzecz jasna, zlikwidowana, ale staje się czymś mniej ważnym i raczej względnym”<sup>9</sup>. Krytyka tego poglądu jest konieczna, nawet przy ryzyku pominięcia tu pełnego kontekstu, w którym została pierwotnie wypowiedziana<sup>10</sup>. „Zneutralizowanie różnicy pomiędzy płciami” nie jest potrzebne ani dla ratowania godności kobiety przed lekceważeniem ze strony mężczyzn, ani tym bardziej dla tłumaczenia relacji pomiędzy ludzką naturą a rzeczywistością Bożego obrazu i podobieństwa w człowieku. Gdy człowiek nie zauważy tkwiącego w różnicy płci bogactwa antropologicznego sensu, nie zrozumie tego, czym jest dla mężczyzny i kobiety bycie obrazem swego Stwórcy. W niniejszym opracowaniu chodzi właśnie o podkreślenie także pedagogicznego waloru objawienia zawartego w opisach stworzenia człowieka w kwestii rozumienia jedności w różnorodności. Taka bowiem obecna jest w rzeczywistości Jednego Boga w Trzech Osobach, a także w istnieniu człowieka: mężczyzny i kobiety<sup>11</sup>. W ogóle człowiek

<sup>6</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła Katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 2005, nr 11-12(278), s. 34, nr 5.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> R. Brague, *Czy Bóg Ojciec jest mężczyzną? Refleksja nad męskością i ojcostwem*, „Communio” 1999, nr 2(110), s. 36.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Podobnie sądzi J. Ratzinger, gdy stwierdza, że „z naturą nie można walczyć bezkarnie. Nietykalna równość między kobietą i mężczyzną nie tylko nie wyklucza, lecz wymaga rozróżnienia płci” (J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary. Rozmowa Vittorio Messori'ego przeprowadzona w 1984 roku z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem – prefektem Kongregacji Nauki Wiary – obecnym papieżem Benedyktem XVI*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Marki 2005<sup>2</sup>, s. 85).

<sup>11</sup> Warto refleksji nad relacją Osób Boskich wobec siebie a relacją mężczyzny i kobiety poświęcić osobne opracowanie.

musi nauczyć się życia w otaczającej go rzeczywistości zharmonizowanej i zgodnej, ale niewykluczającej złożeń i różnic. Taką bowiem jakość charakteryzuje cały stworzony przez Trójjedynego świat.

Hebrajski termin *'ādām*, a co z tym się wiąże „rzeczywistość obrazu”, należy odnieść „zarówno do mężczyzny, jak i kobiety – jako rezultatu twórczego aktu Boga”<sup>12</sup>. Czy to jednak wyczerpuje zależność między mężczyzną/kobietą a rzeczywistością Bożego obrazu w człowieku? Prawdą jest, że i mężczyzna, i kobieta są obrazem Boga, ale to nie wszystko. Podobnie prawdą jest, że „płeć wyraża jeden ze sposobów, w jaki człowiek stanowi obraz Boga”<sup>13</sup>, ale nie tylko to. Rzeczywistość Bożego obrazu „rozgrywa się” w przestrzeni wzajemnego oddziaływania na siebie człowieka: mężczyzny i kobiety. Obrazem Boga jest się w relacji, jakby „z relacji”. Sobór czyni podstawy dla takiego sposobu ujęcia omawianego zagadnienia, gdy stwierdza, że „Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku »mężczyznę i niewiastę stworzył ich« (Rdz 1,27); a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób. Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną” (KDK, 12).

Zamykając tę kwestię, warto wspomnieć jeszcze o jednym. Otóż obraz Boży w człowieku należy rozumieć także w ten sposób, że każdy człowiek jest tym obrazem dla drugiego (por. Mt 25,40), a tym samym mężczyzna dla kobiety i kobieta dla mężczyzny są dla siebie wzajemnie obrazem Boga, ich Stwórcy.

## „OBLUBIEŃCZE” ZNACZENIE CIAŁA CZŁOWIEKA: MĘŻCZYZNY I KOBIETY

Pierwszy opis stworzenia świata i człowieka (Rdz 1,1-2,4) ukazuje twórczą moc Bożego Słowa. Bóg swoim Słowem<sup>14</sup> harmonizuje pierwotny chaos poprzez różnicowanie. Tak więc „pojawiają się światło i ciemność, morze i ziemia, dzień i noc, trawy i drzewa, ryby i ptaki, wszystko »według swego rodzaju«”<sup>15</sup>. Owo zróżnicowanie jest „także obietnicą relacji”, to dlatego świat harmonizuje, czyni go uporządkowanym<sup>16</sup>. W tak przygotowanym świecie Bóg stwarza człowie-

<sup>12</sup> F. Martin, „*Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*”: teologiczne orędzie *Rdz 1*, tłum. M. Wyrodek, „*Communio*” 1996, nr 1(91), s. 78.

<sup>13</sup> Tamże, s. 81.

<sup>14</sup> Por. Kol 1,15-17: „Umilowany Syn Ojca jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie”.

<sup>15</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła Katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety...*, s. 34, nr 5; por. Rdz 1,11.12.

<sup>16</sup> Tamże.



ka. Stwórcze różnicowanie dotyka także ludzkiego bytu. Człowiek – jak już to stwierdzono wcześniej – jest jednością w różnorodności, bo człowiek to mężczyzna i kobieta, ale aby wypełnić nakaz Stwórcy<sup>17</sup>, mężczyzna „łączy się ze swą żoną tak ściśle, że „stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24) – jak czytamy w drugim opisie stworzenia.

Ich ciała są nie tylko dla siebie – o czym będzie mowa, ale najpierw są „z siebie”. Mają wspólne źródło istnienia, co świadczy o ich jedności w byciu, w człowieczeństwie. Potwierdza to pierwsza wypowiedź mężczyzny na widok niewiasty: „ciało z mego ciała!” (por. Rdz 2,23). W wypowiedzi tej jednocześnie jest „zawarty zwrot do tego, przez co owo ciało jest prawdziwie ludzkie, przez co stanowi o człowieku jako osobie – jako istocie w całej swojej cielesności zarazem Bogu – podobnej”<sup>18</sup>, będącej Jego obrazem.

Jedność mężczyzny i kobiety dokonuje się dzięki „oblubieńczemu” sensowi ich ciał<sup>19</sup>, właśnie poprzez to, że są oni dla siebie. Od „początku” człowiekowi ów sens został objawiony. Człowiek go odkrył i przeżył całym sobą. „Objawienie – a zarazem pierwotne odkrycie – »oblubieńczego« znaczenia ciała polega na ukazaniu człowieka: mężczyzny/kobiety, w całej rzeczywistości i prawdzie jego ciała i płci (»byli nadzy«<sup>20</sup>), a równocześnie w pełni wolności od przymusu ciała i płci”<sup>21</sup>, stwierdza Jan Paweł II. Pierwsi rodzice ludzkości, „stworzeni z miłości, czyli obdarowani w swym istnieniu męskością i kobiecością, są oboje »nadzy« dlatego, że są wolni wolnością daru”<sup>22</sup>. Ich przeżycie siebie w ciele i jednocześnie swoich ciał jest prawdziwe, całkowicie zgodne z wolą Dawcy daru stworzenia. Zmieni to dopiero ich grzech, który także dotknie ich potomków.

Stworzenie jest darem, ale tylko człowiek – w całym świecie widzialnym – jest zdolny przeżyć świadomość tego daru w sobie. Tylko człowiek może przyjąć go i czuć się obdarowanym. Należy więc dostrzec ścisłą „zależność między tajemnicą stworzenia jako obdarowania płynącego z miłości, a owym pierwotnie uszczęśliwiającym »początkiem« bytowania człowieka: mężczyzny i kobiety, w całej prawdzie ich ciała i płci”<sup>23</sup>. Prawda ta jest bowiem „prostą i czystą prawdą komunii osób”<sup>24</sup>, do której człowiek jest zdolny dzięki strukturze swojego bytu jako obraz Boga i Jego podobieństwo.

<sup>17</sup> Treść tego nakazu brzmi: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28).

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, red. T. Styczeń, Lublin 2008, s. 34.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 48.

<sup>20</sup> Zob. Rdz 2,25.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 49.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, s. 48.

<sup>24</sup> Tamże.

Istotnie, u korzeni „oblubieńczego” znaczenia ludzkiego ciała złożona jest wolność. Ciało człowieka, „jego męskość i kobiecość”, nie jest tylko „źródłem płodności i prokreacji, tak jak w całym porządku natury”<sup>25</sup>. Od samego „początku” w ciele tym jest „zawarta właściwość »oblubieńcza«, czyli zdolność wyrażania miłości – tej właśnie miłości, w której człowiek-osoba staje się darem i spełnia sam sens swego istnienia i bytowania poprzez ten dar”<sup>26</sup>. Chcąc głębiej przeniknąć tę logikę „oblubieńczego” sensu ciała człowieka, należy sięgnąć do soborowej konstytucji *Gaudium et spes*, gdzie czytamy o podobieństwie zachodzącym między jednością Osób Boskich oraz jednością ludzi przez miłość. Podobieństwo to „ukazuje, że człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK, 24). A im bardziej siebie oddaje, tym bardziej sam czyni się obdarowanym<sup>27</sup>.

## PLEĆ CZŁOWIEKA W „TRYNITARNYM ROZUMIENIU OBRAZU BOŻEGO”

Rzeczywistość Bożego obrazu nie wyczerpuje się w strukturze bytu człowieka, ale domaga się przyjęcia perspektywy dynamicznej, dialogicznej, komunijnej<sup>28</sup>. Człowiek, sprowadzony jedynie do płaszczyzny własnego bytu, nie odzwierciedla jeszcze całej treści tego, co objawienie wypowiedziało w zdaniu: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Skoro ciało człowieka przechowuje w sobie sens „oblubieńczy”, to jedynie w relacji, w odniesieniu do drugiej osoby, może się on wypowiedzieć. Wyraża się bowiem poprzez dar z siebie, a obdarować „oblubieńczo” można tylko inną osobę. Człowiek, mężczyzna i kobieta, jest obrazem Boga, który jest Jedyny w Trójcy Osób. Tak dochodzimy do „trynitarnego rozumienia »obrazu Bożego«”<sup>29</sup>.

Przyjęcie perspektywy trynitarniej, komunijnej, wynika z uważnej lektury pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Domagają się tego na przykład słowa mężczyzny wypowiedziane na widok niewiasty: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta” (Rdz 2,23). „Człowiek-mężczyzna, jakby dopiero na widok stwo-

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 49.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Zob. tamże, s. 58.

<sup>28</sup> Więcej na ten temat zob. J. Kupczak, *Komunijny wymiar obrazu Bożego w człowieku w soborowej konstytucji „Gaudium et spes”*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2006, nr 1(44), s. 139-158; S. Kunka, *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Lublin 2012, s. 59-65.

<sup>29</sup> Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 33.

rzonę niewiasty potrafił zidentyfikować i nazwać po imieniu to, co w sposób widzialny czyni ich podobnymi do siebie, a zarazem to, przez co zewnętrznie wyraża się człowieczeństwo<sup>30</sup>. Ciało objawia człowieka. Uświadamia także jemu samemu, kim jest (perspektywa strukturalna) i kim przez swoje ciało ma stawać się dla innych (perspektywa komunijna).

Nie można pominąć faktu, że „zróżnicowanie płciowe”, charakteryzujące naturę człowieka, jest „cielesnym, symbolicznym wyrazem odniesienia człowieka do Boga”<sup>31</sup>. Najpierw, dość wymownie, przypomina mu o jego przygodności, o stworzonności<sup>32</sup>, gdyż człowiek nie jest wszystkim. Nie wystarcza sam sobie. Osoba ludzka, naznaczona męskością lub kobiecością, „wyraża za pośrednictwem swego ciała jakąś część Bożej miłości”<sup>33</sup>. Wszystko bowiem istnieje z miłości. Fakt ten człowiek może i koniecznie powinien sobie uświadomić. Również spełniając się w relacjach wzajemnych, „istoty ludzkie świadczą o obecności Boga w świecie i o Jego miłości”<sup>34</sup> do świata, do człowieka, którego stworzył na swój obraz. Tak człowiek spełnia nakaz Stwórcy. Świadczy o Ojcu wszelkiego istnienia (por. Ef 3,14-15) i, jako Jego obraz, czyni sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1,28). Szczególną formą spełniania tego nakazu, i to mocą błogosławieństwa Stwórcy, jest płodność człowieka.

## PŁODNOŚĆ A REALIZACJA BOŻEGO OBRAZU I PODOBIENSTWA

Bóg błogosławił mężczyznę i kobietę, „mówiąc do nich: »Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi«” (Rdz 1,28). Słowa te stawiają człowieka w świetle powołania do życia rodzinnego oraz do pracy, dzięki której człowiek będzie opanowywał sobie ziemię. W drugim opisie stworzenia znajdziemy pewne dopowiedzenie do tego Stwórczego nakazu<sup>35</sup>. Jako że kobieta jest „ciałem z ciała” mężczyzny, dlatego on „opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). To samo można powiedzieć o kobiecie. Każdy człowiek wychodzi z rodziny, z którą przecież też łączy go „ciało”. Istnienie w nim zakłada „z konieczności historię i wspólnotę”<sup>36</sup>. Musimy zgodzić się z tym, że „cielesność wyraża pochodzenie od kogoś

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> F. Martin, *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga*, s. 40.

<sup>32</sup> Jan Paweł II „stworzonność człowieka” rozumie jako „jego całkowitą zależność ontyczną i etyczną od Stwórcy” (encyklika *Dominum et vivificantem*, 44).

<sup>33</sup> F. Martin, *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga*, s. 40.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i in., Lublin 2001, s. 222.

<sup>36</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 256.

drugiego<sup>37</sup>. Zatem „opuszczając ojca swego i matkę”, człowiek otwiera się na małżeńską wspólnotę jedności ciała i zakłada rodzinę. Dlatego „mężczyzna dał swej żonie imię Ewa, bo ona stała się matką wszystkich żyjących” (Rdz 3,20). Każdy bowiem pochodzi od kogoś innego<sup>38</sup>. Ojcem zaś wszystkich jest Bóg (zob. Ef 3,14-15).

Prawdą jest, że „Stwórca powierza »panowanie« nad ziemią rodzajowi ludzkiemu, wszystkim ludziom, wszystkim mężczyznom i wszystkim kobietom<sup>39</sup>. Jednak płciowość i seksualność<sup>40</sup> zdecydowanie „nie są narzędziami władzy (jak w kultach płodności), ani też przejawem bezmiernej pychy, ale są aspektami człowieczeństwa<sup>41</sup>. Właśnie jako takie „sprawiają, że adam *jest* obrazem Boga<sup>42</sup>. Służą sprawie człowieka, służą nowemu życiu. Nie można sprowadzić płciowości i seksualności jedynie do sprawy płodności<sup>43</sup>. Jednak właściwie ich zrozumienie domaga się podjęcia także tej kwestii.

Zdaniem F. Martina „mężczyzna i kobieta są ludzkością, człowieczeństwem, oraz obrazem Boga, zanim jeszcze staną się płodni<sup>44</sup>. Wnioskuje więc, że „ponad zdolnością do przekazywania życia, o wiele ważniejsze od samego fenomenu życia ludzkiego jest stwierdzenie, że mężczyzna i niewiasta są sobie równi w byciu obrazem Boga<sup>45</sup>. Należy się z nim zgodzić, szczególnie z tego powodu, że jednostkowy brak płodności – czy to mężczyzny, czy kobiety – nie powoduje pomniejszenia ani godności tej konkretnej osoby, ani godności jej małżeństwa, ani nie znosi „oblubieńczego” sensu jej ciała. Także osoba bezpłodna jest autentycznym obrazem i podobieństwem Boga, to oczywiste. Wydaje się jednak, że w imię wierności hermeneutyce wyznaczonej przez antropologię adekwatną Jana Pawła II należy więcej uwagi poświęcić pogłębionemu znaczeniu ludzkiej płodności.

Człowiek w tajemnicy stworzenia – przypomina Jan Paweł II – obdarowany został „jednością tego, co w nim po ludzku, a zarazem poprzez ciało – męskie,

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> „Ludzie pochodzą oczywiście, i to w bardzo wielu znaczeniach, jeden od drugiego. Jeżeli bowiem »jeden od drugiego« rozumie się przede wszystkim fizycznie (począwszy od pochodzenia, aż do wielorakich splotów wzajemnego współżycia), to dla tego, kto jest duchem tylko w ciele i jako ciało, oznacza, że także duch – po prostu jeden cały człowiek – nacechowany jest najgłębiej swą przynależnością do całości ludzkości – do jednego »Adama«” (tamże).

<sup>39</sup> Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem”*, nr 6.

<sup>40</sup> Na marginesie warto przypomnieć, że płciowość i seksualność nie są pojęciami tożsamymi. Gdy wskazujemy na walor istnienia człowieka, jakim jest płeć, mówimy o płciowości. Gdy zaś mam na myśli zdolność człowieka jako mężczyzny i kobiety do relacji intymnej z drugą osobą, mówimy o seksualności.

<sup>41</sup> F. Martin, *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga*, s. 39.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Zob. KKK 2362-2363.

<sup>44</sup> F. Martin, *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga*, s. 39.

<sup>45</sup> Tamże, s. 39-40.

i tego, co w nim po ludzku, a zarazem poprzez ciało – kobiece<sup>46</sup>. Zaraz potem papież dodaje, że nad tą jednością od samego „początku” spoczęło „błogosławieństwo płodności związanej z istotowo ludzkim rodzeniem (por. Rdz 1,28)”<sup>47</sup>. Mężczyzna i kobieta, jako osoby, „mają świadomy udział w dziele stworzenia (*procreatio*) – są pod tym względem *participes Creatoris*”<sup>48</sup>, przez co również realizuje się w nich Boże podobieństwo. Dlatego „mamy czcić rodziców, gdyż oni reprezentują wobec nas Boga Stwórcę”, a „dając nam życie, uczestniczą w tajemnicy stworzenia”<sup>49</sup>. Trzeba też pamiętać, że każda z płci – choć są równe w godności – w sobie właściwy sposób jest „obrazem mocy i czulej miłości Boga” (KKK 2335). Jedność męża i żony – z której „wywodzą się wszystkie pokolenia ludzkie” – jest dostępnym mężczyźnie i kobiecie „sposobem naśladowania w ciele wspałałomyślności i płodności Stwórcy” (KKK 2335).

W świecie istot żyjących płodność i prokreacja jest podtrzymywana przez instynkt. W świecie osobowym, do którego należy człowiek, nie można mówić o instynkcie i popędach jako siłach kierujących ludzką płodnością i prokreacją. Nawet „zastosowanie do człowieka owej kategorii zasadniczo przyrodniczej, jaka wyraża się w pojęciu i słowie »popęd seksualny«, nie jest całkiem właściwe i adekwatne”<sup>50</sup>. Jeżeli nawet wyjdziemy od faktu, że również człowieka dotyczy sfera biologiczna, i wszystko, co się z nią wiąże, musimy pamiętać, że „analogia ludzkiego ciała i płci w stosunku do świata zwierząt” jest zawsze „podniesiona na poziom »obrazu Bożego«, na poziom osoby i komunii osób”<sup>51</sup>. Innymi słowy, „niesione od wewnątrz »bezinteresownym darem« osoby ciało ludzkie ujawnia nie tylko swą »fizyczną« męskość czy kobiecość, ale zarazem ujawnia taką wartość i takie piękno, które przekracza sam tylko fizyczny wymiar »płciowości« człowieka”<sup>52</sup>. W tym kontekście trzeba poruszyć kwestię czystości i wstrzeźliwości<sup>53</sup>. Człowiek, mężczyzna i kobieta, „świadom prokreacyjnych możliwości swego ciała i płci, jest równocześnie wolny »od przymusu«”<sup>54</sup>, mogącego się z nimi wiązać w świecie poza-osobowym. Czystość w rozumieniu chrześcijańskim w żadnym wypadku „nie oznacza bynajmniej odrzucenia czy też pogardy dla płciowości ludzkiej”, ale „energię duchową, która potrafi bronić miłości przed niebezpieczeństwami ze strony egoizmu i agresywności oraz potrafi

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 33.

<sup>47</sup> Tamże. Na temat Bożego błogosławieństwa zob. też: Rdz 4,1.25; 5,1-2.

<sup>48</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 222; por. zagadnienie „sprawiedliwości względem Stwórcy”, tamże, s. 189-233 oraz S. Kunka, *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauce Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Lublin 2012, s. 74-76.

<sup>49</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 71.

<sup>50</sup> Tenże, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 244.

<sup>51</sup> Tamże, s. 49.

<sup>52</sup> Tamże, s. 51.

<sup>53</sup> Na ten temat zob. zwł. KKK 2349, 2350, 2370, 1650.

<sup>54</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 49.

kierować ją ku pełnemu urzeczywistnieniu<sup>55</sup>. Człowieka stać na tę „duchową energię”, ale powinien się uczyć ją „gromadzić” i potem wykorzystać w zgodzie z „oblubieńczym” sensem swego ciała oraz aktualną swą sytuacją i podjętym powołaniem.

Z płodnością wiąże się temat rodzicielstwa. Rozwój historii zbawienia opisany w Biblii następuje równolegle do rozwoju kolejnych pokoleń synów i córek Adama. Ludzka „zdolność rodzenia” staje się „drogą, po której rozwija się święta historia”<sup>56</sup>. Sprawy Boskie i ludzkie rozgrywają się na tym samym polu historii. Poprzez nią Bóg staje się coraz bliższy człowiekowi. Jest „Bogiem ojców”, „Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (por. Wj 3,15). Oczywiście, zawsze „pozostaje transcendentny, ale dokonuje swego zbawienia, wkraczając w ludzkie potomstwo, w czas człowieka, który przechodzi od jednego ognia pokoleniowego do drugiego, od ojca do syna, od jednej epoki do drugiej”<sup>57</sup>. Nie będzie więc błędem stwierdzenie, że płodność, którą Stwórca obdarzył człowieka, jest „paralelna do aktu stwórczego Boga, jest znakiem Boga stwarzającego i zbawiającego”, a „ludzkość jest obrazem Boga jako »mężczyzna i kobieta«”<sup>58</sup>, jako ojciec i matka.

Wreszcie, omawiając kwestię płodności, nie możemy zapominać o jej duchowym wymiarze, czyli o „płodności z Ducha”<sup>59</sup>. „Ojcostwo i macierzyństwo duchowe” jest oznaką „wewnętrznej dojrzałości osoby ludzkiej” i stanowi cel wyznaczony każdej osobie, w sposób zgodny z konkretnym jej powołaniem: czy to w małżeństwie, czy poza nim<sup>60</sup>. Duchowe rodzicielstwo jest powołaniem odpowiadającym ewangelicznemu zaproszeniu do doskonałości, które „jako

<sup>55</sup> Tenże, *Adhortacja „Familiaris consortio”*, 33.

<sup>56</sup> G. Ravasi, *Opowieści nieba. Historie, idee, postacie Starego Testamentu*, tłum. K. Stopa, Kraków 2009, s. 46.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże; por. G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, tłum. M. Brzezinka, Kraków 1997, s. 40: „Płodność pary ludzkiej jest [...] znakiem Boga Stwórcy i Zbawiciela. Ludzkość jest obrazem Boga o tyle, o ile jest »mężczyzną i kobietą«; prawdziwie boskim wizerunkiem, figurą Pana Boga żyjącego na ziemi, jest właśnie osoba ludzka w jej męsko-żeńskiej pełni, w jej płodności oraz w jej posiadaniu i przekazywaniu życia”.

<sup>59</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 231. Maryja Panna i Józef, Jej Oblubieniec, uczestnicząc w tajemnicy poczęcia i narodzin Bożego Syna, „stali się pierwszymi świadkami innej niż cielesna płodności – płodności z Ducha” (tamże). Józefowi zdecydowanemu już, aby oddalić się od Maryi potajemnie (takie tłumaczenie Mt 1,19 proponuje ks. J. Kudasiewicz, zob. *Powołanie do służby. Szkice z teologii i duchowości biblijnej*, Lublin 2011, s. 191), we śnie ukazuje się anioł Pański i oświadcza: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło” (Mt 1,20). Owa „płodność z Ducha” stała się także jego udziałem, gdy „uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: wziął swoją Małżonkę do siebie” (Mt 1,24), opiekował się nią i Jej Synem, który w oczach ludzi uchodził także za jego Syna (zob. Mt 13,55).

<sup>60</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 233.

najwyższy jej wzór wskazuje »Ojca«<sup>61</sup>. Dlatego szczególne podobieństwo do Stwórcy osiąga człowiek, gdy się ukształtuje w nim także „owo przede wszystkim duchowe ojcostwo-macierzyństwo, jakiego Bóg jest pierwowzorem”<sup>62</sup>. Od Niego bowiem „bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (Ef 3,15).

## ZAKOŃCZENIE

Zróznicowanie płciowe i sama płciowość już w pierwszym zdaniu opisującym człowieka, mężczyznę i kobietę, są umieszczone „w świecie dobrym, stworzonym przez Boga”<sup>63</sup>. Są więc nie tylko jednym z wyrazów dobra, które z miłości stworzył Bóg (Rdz 1,31), ale wielką wartością leżącą u podstaw ludzkiego podobieństwa do Boga.

Świadomość tej wartości i płciowości człowieka w jego pierwotnym odniesieniu do Stwórcy jest obecnie bardzo potrzebna. „W kontekście kultury, która poważnie zniekształca lub wręcz zatracza prawdziwe znaczenie płciowości ludzkiej, gdyż pozbawia ją zasadniczego odniesienia do osoby, Kościół uważa za swoją bardzo nagłą i niezastąpioną misję ukazywanie płciowości jako wartości i zadania całej osoby ludzkiej – mężczyzny czy kobiety – stworzonych na obraz Boga”<sup>64</sup> i tak z Nim związanych.

Owoce niniejszego opracowania są następujące wnioski:

1) Na zasadzie stworzenia, każdy mężczyzna i każda kobieta „pochodzi” bezpośrednio od Boga i to w całokształcie swego ludzkiego bytu. Na tejże zasadzie każda osoba ludzka jest bezpośrednio obrazem Boga osobowego. Godność każdego człowieka jest jednakowa, bo wypływa z jednego źródła, miłości Stwórcy. Dzięki różnicy płci człowiek, mężczyzna i kobieta, ma możliwość realizowania obrazu Boga, który jest Trójjedyny. Nawet czysto intelektualne neutralizowanie różnicy między płciami jest niepotrzebne, bo nie przyczynia się ani do zachowania równouprawnienia kobiet ani tym bardziej do tłumaczenia stosunku między naturą człowieka a faktem Bożego obrazu w człowieku. Podkreślanie jedności w różnorodności, charakteryzującej człowieka jako mężczyznę i kobietę, ma walor pedagogiczny i służy przyswojeniu klucza interpretacyjnego całego stworzonego przez Trójjedynego Boga świata. Właściwą przestrzenią realizowania się rzeczywistości Bożego obrazu jest wzajemne oddziaływanie na siebie mężczyzny i kobiety. Każdy człowiek jest także obrazem Boga dla drugiego (por. Mt 25,40), mężczyzna dla kobiety i kobieta dla mężczyzny.

---

<sup>61</sup> Tamże; por. Mt 5,48: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”.

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> F. Martin, *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga*, s. 39.

<sup>64</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja „Familiaris consortio”*, 32.

2) Stwórcze Słowo Boga, różnicując, harmonizuje i porządkuje pierwotną rzeczywistość. Owo różnicowanie jest „obietnicą relacji”. Również byt człowieka odzwierciedla ten Stwórczy zamysł. Człowiek, jako mężczyzna i kobieta, jest jednością w różnorodności. W jedności między nimi (zob. Rdz 2,24) wypełnia się nakaz Stwórcy dotyczący miejsca i roli człowieka w świecie (zob. Rdz 1,28). Jedność ta jest możliwa dzięki „oblubieńczemu” znaczeniu ciała człowieka. Stworzenie, w samym jego fakcie i konkretnej formie, jest darem od Boga. Do uświadomienia sobie i przyjęcia tego daru – w całym świecie materialnym – jest zdolny tylko człowiek. Tajemnica stworzenia jako daru z miłości Boga oraz pierwotna prawda „początku” człowieka: mężczyzny i kobiety są w ścisłej ze sobą zależności. Prawda ich ciała i płci jest także prawdą komunii osób, do której człowiek, jako obraz Boga, poprzez swój byt został przez Stwórcę uzdolniony. „Oblubieńczy” sens ciała człowieka, oparty na ludzkiej wolności, przekracza porządek natury i nie da się sprowadzić do samej płodności i prokreacji. W logice „oblubieńczej” im bardziej człowiek oddaje siebie, tym bardziej czyni także siebie obdarowanym.

3) Sens „oblubieńczy” ludzkiego ciała może się ujawnić tylko w odniesieniu do kogoś innego, do drugiej osoby. Jest bowiem zdolnością do bycia darem dla innej osoby w prawdzie i miłości. Rozumienie trynitarnie obrazu Bożego pozwala uchwycić prawdę, że człowiek, mężczyzna i kobieta, jest obrazem i podobieństwem Jedynego Boga w Trójcy Osób. „Zróżnicowanie płciowe” człowieka jest cielesnym wyrazem jego odniesienia do Boga. Ujawnia, podobnie jak ludzkie ciało w ogóle, stworzonosc człowieka i jego naturalne ukierunkowanie ku drugiemu. Męskość i kobiecość służy ludzkiej osobie do, zapośredniczonego w ciele, wyrażania w jakiejś części i w pewnym sensie Bożej miłości. Miłości, dzięki której świat i człowiek istnieją.

4) Istnienie w ciele zakłada historię i wspólnotę, gdyż cielesność domaga się pochodzenia od kogoś innego. Każdy pochodzi od kogoś innego, a Ojcem wszystkich jest Bóg (zob. Ef 3,14-15). Płciowość i seksualność nie mogą być traktowane jako narzędzia ludzkiej władzy czy przejaw agresji i pychy. Służą bowiem dobru człowieka i nowemu życiu. Choć płodność rozumiana jest przede wszystkim w aspekcie biologicznym, cielesnym, to także każda bezpłodna osoba stanowi autentyczny obraz i podobieństwo Boga. Stwórca pobłogosławił płodną jedność męża i żony. Jedność ta jest dostępną im formą naśladowania poprzez własne ciało wspaniałomyślności i płodności Boga. Jak już wspomniano, „oblubieńczy” sens ludzkiego ciała bazuje na wolności. Tym samym, świadomi swojej potencji prokreacyjnej, mężczyzna i kobieta pozostają zawsze wolni „od przymusu” ciała i płci, który istnieje w świecie zwierząt. Pielęgnacja tej wolności wiąże się z cnotą czystości, którą można określić jako duchową energię, broniącą ludzką miłość przed egoizmem i agresją. Czystość umożliwia miłości człowieka pełne urzeczywistnienie na wszystkich poziomach jego egzystencji. Płodność zakłada rzeczywistość rodzicielstwa. Ta staje się w świecie człowieka drogą rozwoju „świętej



historii”, gdyż Bóg – zawsze pozostając transcendentnym – wkracza w historię ludzkości: w czas człowieka i jego potomstwa, w historię całych pokoleń.

Dzięki temu ludzka płodność, urzeczywistniana paralelnie do stwórczego działania Boga, staje się znakiem Stwórcy i Zbawiciela. Ludzkość zaś, przez męskość/ojcostwo i kobiecość/macierzyństwo, staje się obrazem Boga. Niezwykle ważnym wymiarem ludzkiej płodności jest „płodność z Ducha”, czyli duchowe ojcostwo i duchowe macierzyństwo. W ogóle duchowe rodzicielstwo wyznacza poziom wewnętrznej dojrzałości człowieka. Ojcostwo i macierzyństwo „z Ducha” są celem nadanym każdej osobie ludzkiej. Przez nie bowiem sięga człowiek najgłębszego poziomu podobieństwa do swego Stwórcy.

Słowa kluczowe: człowiek, mężczyzna i kobieta, obraz i podobieństwo Boże, płęć, ojcostwo i macierzyństwo, „płodność z Ducha”

#### MAN AND WOMAN AS GOD’S IMAGE. SEX AND THE IMAGE OF GOD IN MAN

##### Summary

The article considers the subject of the relationship between sex and creation of man in God’s image. First it discusses the unity of man and woman of being the image of God. Every human person is directly the image of personal God. The proper space for fulfilling God’s image is a mutual self-giving as man and woman.

Then, the article makes analysis on the role of the ”spousal” meaning of the human body in fulfillment of God’s likeness. The human being, as man and woman, remains a unity in diversity. Their unity is made possible by the ”spousal” meaning of the human body. The truth of their bodies and of sexes, is also the truth of communion of persons.

Another issue is sex in a context of the Trinitarian understanding of the ”image of God”. The ”spousal” meaning of the human body can be revealed purely in relation to someone else, to the other person. The Trinitarian understanding of the image of God lets capture the truth that the human being, a man and a woman, it is the image and likeness of one God in the Trinity of Persons.

At the closing the cited article considers the case of fecundity, referred to sexuality, and its participation in the implementation of God’s image and His likeness. Everyone of us proceeds from someone else, and the Father of all is God (Ephesians 3: 14-15). The fertile unity of husband and wife is a form of imitation by their bodies of the generosity and fecundity of God. The fecundity entails the reality of the parenthood. A very important dimension of human fecundity is the ”fecundity from the Spirit”, which means both, the spiritual fatherhood and motherhood.

Key words: human being, man and woman, image and likeness of God, sex, fatherhood and motherhood, ”fecundity from the Spirit”



Sabina Bartoszek\*  
WT KUL, Lublin

## SZTUKA MIEJSCEM *HIEROFANII*

Sztuka miejscem świętości – temat, który przedstawia relację między *sacrum* a *profanum*. Kształtowana jest przez człowieka i niekoniecznie musi wypływać z przynależności religijnej. Nawet ludzie areligijni posiadają własne *sacrum*, którego troskliwie strzegą.

Problematyka niniejszej pracy będzie rozpatrywana według czterech paragrafów, w sposób fragmentaryczny i systematyczny. Pierwszy z nich zostanie poświęcony charakterystyce dzieła, w którym zarysowuje się *hierofania*. Drugi z kolei będzie skoncentrowany wokół rozumienia pojęcia *hierofanii*. Rozważane treści posłużą w zrozumieniu trzeciego paragrafu, który zrekapituje całą osnowę artykułu. Zawarta w nim problematyka zogniskuje się wokół wyjaśnienia współmierności *sacrum* i *profanum*. Ostatnia część pracy będzie poświęcona sztuce sakralnej, zwłaszcza rozumieniu *sacrum*, które w sztuce wykazuje się odrębnością, aczkolwiek niepełnym oddzieleniem. Stanowić to będzie wzbogacenie tematyki hierofanii o przedstawienie Niewyraźnego w tym, co Wyrażalne.

### „HIEROFANIJNY” WYMIAR DZIEŁA

Sztuka należy do dziedziny artystycznej. Ujawnia pewien wymiar tajemnicy ludzkiej egzystencji cielesno-duchowej, polegającej na możliwości dźwignania w sobie ciężaru pytań, których pełne wyjaśnienie nie musi posiadać ściśle logicznego rozwiązania. Mogą to być pytania z zakresu ludzkiej działalności, w której dokonuje się odpowiedź na wartości.

Człowiek, rozstrzygając, angażuje się względem przedmiotów, które mu się jawią, a zarazem wykazuje transcendencję wobec nich<sup>1</sup>. Grzegorz Barth, analizując sztukę graną w teatrze, wskazuje, że:

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

<sup>1</sup> O relacji przedmiot–transcendencja osoby zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 151-229.

[...] sztuka obiecuje i poświadcza sobą „objawienie”, które zostaje wydobyte z tego, co objawione, aby w tym uczestniczyć i doznawać jakiegoś nowego i wyjątkowego wglądu w rzeczywistość. Dzieje się tak wtedy, gdy publiczność i aktorzy nie zamykają się na siebie, ale pozostają otwarte na to, co chce i może się ujawnić, jako „trzecie” dzięki aktywnej i współtworzącej obecności jednych i drugich. Ograniczoność obu stron otwiera się na nieograniczony horyzont, który umożliwia wgląd w istotę i sens istnienia, niedający się z samego tylko immanentnego przebiegu gry. Chociaż uczestnicy gry nadal poruszają się w tym wyraźnie (ogólnoludzkim) horyzoncie, to zarazem go transcendują<sup>2</sup>.

Cały ten proces zależy od struktury osobowej, zakresu, w jakim potrafi się angażować względem przedmiotów. Odkrywając je, odnajduje, a zarazem poszukuje niekończącej się odpowiedzi na własną transcendencję. Człowiek bowiem zauważa własną transcendencję wobec przedmiotów. Dzięki nim może ją odkrywać i niejako „rozszerzać”. Chodzi tu o proces pierwszego wglądu w przedmioty przy równoczesnym poszukiwaniu ukierunkowanym na głębszy wgląd w przedmiot, który czasem wymaga „twórczego trwania”. Mam na uwadze sytuację, w której instynktownie odczuwamy wartość jakiegoś przedmiotu, a jednocześnie nie potrafimy nadać jej odpowiedniej nazwy – dlatego poszukujemy. Jednak w owych poszukiwaniach potrzebujemy momentu na „twórcze trwanie”, gdyż w zbyt dynamicznym poszukiwaniu możemy zagubić istotę, rdzeń. Tak więc „twórcze trwanie” pozwala nam zatrzymać się, by niejako same dotychczasowe odkrycia, wglądy w przedmioty same do nas „przemówiły”, skumulowały się, wydając nową jakość poznawczą. Każdy etap wglądu w przedmioty wraz z ludzką transcendencją może stać się przestrzenią działalności artystycznej. W niej bowiem człowiek wyraża siebie, to, co w nim jest nieredukowalne, czyli niewidzialne, całkowicie wewnętrzne, a przez co każda jednostka jest jakby naocznym świadkiem siebie samego, swego człowieczeństwa i swojej osoby<sup>3</sup>. Dlatego otwiera ona przed nami przestrzeń dialogu, słuchania i rozumienia.

Człowiek usytuowany jest w określonej przestrzeni kulturowej i uwarunkowany przez nią. Wówczas charakteryzuje się sobie właściwym sposobem rozumienia i uzewnętrzniania. A sztuka może przenikać poza horyzont tego, co już poznane i sklasyfikowane. Jednak zawsze zderza się z ludzką ograniczonością rozumienia, słuchania i wyrażania. Dlatego dochodzi w niej do swoistego sprzężenia tego, co w człowieku jest nieredukowalne, najbardziej wewnętrzne, niewidzialne, z tym, co on sam pojmuje i przeżywa, a także potrafi uzewnętrznic. Warto podkreślić, że jednak nie wszystko da się uzewnętrznic. A niekiedy uzewnętrznione traci na wartości, jakby zostaje „spłaszczone”, zdegradowane do ludzkiego sposobu komunikacji, przekazu. Z drugiej strony, potrzeba nam wzajemnego komuniko-

<sup>2</sup> G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, Lublin 2013, s. 172.

<sup>3</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 440-441.

wania się, dialogu, którego tworzywem jest prawda. Tylko w tych „warunkach” możliwe jest „twórcze trwanie”, rozwój, wyjście ku temu, co nieznane.

*Hierofania* najbardziej wyraża się w tym rodzaju sztuki, która charakteryzuje się wyjściem ku temu, co nieznane, i w tym zawiera tajemnicę ludzkiego jestestwa. W osobie bowiem – jak twierdzi G. Barth – „ma miejsce niepowtarzalna »nad-synteza« dualności tego, co wewnętrzne i zewnętrzne, podmiotowe i przedmiotowe, duchowe i materialne, immanentne i transcendentne. Kryje ona w sobie wielostronny, żywy i pełen szacunku stosunek człowieka do całej rzeczywistości”<sup>4</sup>. Czyli wszędzie tam, gdzie człowiek może wyrazić swoje wątpliwości, zmagania, porażki, nadzieje i zwycięstwa. Gdzie przyznaje się prawo współlistnienia obu stronom – jasnej i ciemnej w człowieku, i traktuje się je całkiem poważnie, chroniąc przed jednostronnością<sup>5</sup>, tam objawia się hierofania.

W takiej sztuce potrzeba odgadywać to, co kryje się „między wierszami” jako niewypowiedziane. Gdzie być może świadomie lub nieświadomie przemilcza się założenie, by ofiarować drugiemu perspektywę rozumienia, spojrzenia na dany artefakt „własnymi oczami”, bez narzuconych z góry założeń. W sztuce bowiem dochodzi do „ponownych narodzin”, do „formowania się na nowo”, bo ona, na mocy doświadczenia, daje możliwość zejścia w głębię własnej egzystencji, by tam na nowo odnajdywać zrozumienie i sens w obrębie różnych światopoglądów, systemów, mentalności, tym samym niejako „ponownie” powrócić do uczestnictwa w świecie. Tak więc każdy człowiek jest artystą w tym sensie, w jakim pozwala sobie odczytać w świetle *hierofanii*. Oznacza to, że potrzeba być w stałej gotowości do przemiany i trwać w tym, co wieloznaczne, chroniąc się przed jednostronnością.

## *HIEROFANIA W OBLICZU EGZYSTENCJI*

Rzeczywistość, w której żyjemy, jest wielokształtna. Mimo że osoba ujawnia się poprzez czyn, który „pozwała nam najwłaściwiej wglądać w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć”<sup>6</sup>, to i tak po omacku poszukujemy odpowiedzi na pytania, które rodzą się w obliczu doświadczenia. Tadeusz Styczeń twierdzi, że doświadczenie „odsłania nam rzeczywistość wraz z jej zagadkami, prowokując tym samym do stawiania pytań pod jej adresem”<sup>7</sup>, a zarazem doświadczamy dwuznacznej odpowiedzi, której nie można jednoznacznie zdefiniować, gdyż ta dwuznaczność jest zasadna i słuszna. To z kolei rodzi przeróżne nasze odnie-

---

<sup>4</sup> G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, s. 77.

<sup>5</sup> Por. T. Halik, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, Kraków 2011, s. 17-18.

<sup>6</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 14.

<sup>7</sup> T. Styczeń, *Doświadczenie człowieka i świadczenie człowiekowi. (Kardynał Karol Wojtyła: filozof – moralista)*, „Znak” 1980, nr 3, s. 271.

sienia, w których zauważamy, iż człowiek jest *suppositum*, czyli podmiotem określanym dwojako, jako podmiot natury i mowy<sup>8</sup>. Natomiast Sławomir Kunka twierdzi, że doświadczenie „naprowadza człowieka na przeżycie siebie jako »jedności« duchowo-cieleśnej”<sup>9</sup>. *Hierofania* zaś zawiera w sobie coś z jednego i coś z drugiego fenomenu, rodząc nową jakość. I dopiero w tej perspektywie człowiek może siebie odnaleźć, wytrzymując napięcie pomiędzy sferą materialną a duchową. Napięcie pomiędzy zdefiniowaną już rzeczywistością a jeszcze otwartą na to, co przyszłe, nowe, niedefiniowalne, które nigdy do końca nie może być zdefiniowane.

*Hierofania* objawia się każdemu, ponieważ człowiek instynktownie pragnie czegoś więcej, niż tylko to, co przygodne. Jednostka ludzka zawiera się w świecie stworzonym, ale również go transcenduje, co oznacza, że świat stworzony nie jest dla niego ostateczną przystanią, ostatecznym spełnieniem. Jednak wie, że go potrzebuje, by móc normalnie funkcjonować. Karol Wojtyła, rozważając tajemnicę człowieka, podaje:

Człowiek przeżywa siebie jako sprawcę swojego czynu i w konsekwencji jest jego podmiotem. Przeżywa też siebie jako podmiot chociaż przeżycie podmiotowości jest od przeżycia sprawczości różne. Człowiek przeżywa siebie jako podmiot również z tego wszystkiego, co w nim się dzieje. Przeżycie podmiotowości zawiera także pewną bierność, przeżycie sprawczości jest do samego rdzenia czynne i dlatego ono stanowi o czynie ludzkim. Tym niemniej każdy czyn zawiera w sobie jakąś syntezę sprawczości i podmiotowości ludzkiego ja. Jeżeli sprawczość jest jakby polem ujawniania się transcendencji, to podmiotowość – integracji<sup>10</sup>.

W tym przejawia się prawda o dwoistym charakterze osoby. Z jednej strony mamy czyn (sprawczość), z drugiej podmiot (sprawcę czynu). I na tych dwóch wielorakich płaszczyznach interpretujemy siebie, by w konsekwencji dojść do przekonania, iż jesteśmy integralnością podmiotowo sprawczą. Przy czym dostrzeżenie owej integracji rodzi nową jakość, która jest nie tylko prostą syntezą dwóch czynników, ale jest to trwanie zarówno w możliwości transcendencji, jak i przygodności. To zaś stanowi rdzeń osoby i z tego wynika jej podmiotowość i sprawczość. Dlatego *hierofania* przenika się ze sprawczością człowieka. *Hierofania* objawia się na zewnątrz jego świata osobowego, fascynując go, odpowiadając na jego możliwość transcendencji, wyrażając się przy tym poprzez zintegrowane działanie podmiotowo sprawcze (osobowe).

<sup>8</sup> Por. [http://katedra.uksw.edu.pl/suma/slownik/slownik\\_start.htm](http://katedra.uksw.edu.pl/suma/slownik/slownik_start.htm).

<sup>9</sup> S. Kunka, *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Lublin 2012, s. 79-80.

<sup>10</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 231.

Termin *hierofanta* pochodzi z języka greckiego, *hieros* – święty i *fainomai* – pokazywać się. Oznacza zatem świętość, która się pokazuje i ujawnia<sup>11</sup>. Od sztuki wymaga się, by była ona swoistym znakiem tej rzeczywistości, której nie widzimy, a która przez nas jest doświadczana. Barth, przedstawiając myśl Karla Rahnera, podaje, że „tylko w horyzoncie tego, co nieskończone, można uchwycić to, co skończone jako skończone, i jedynie w świetle tego, co bezwzględne i absolutne, możemy uchwycić to, co uwarunkowane jako uwarunkowane. Każde skończone pojęcie zakłada uprzednie ujęcie (przed-ujęcie) tego, co nieskończone”<sup>12</sup>. Tę perspektywę wzajemnego przenikania się nieskończoności i skończoności prezentuje sztuka. W niej to, co niewypowiedziane, może zostać przedstawione. Aczkolwiek dokonuje się to na zasadzie werdyktu, wobec którego wnosi się apelację, gdyż sens jawny nigdy nie może przestać odsyłać do sensu utajonego<sup>13</sup>. W sztuce dochodzi więc do tego, że człowiek odsłania się sobie samemu, prezentując siebie innym. Jednak to od osoby zależy, czy dany artefakt będzie ograniczony do czystej arbitralności, czy zostanie umieszczony w szerszym horyzoncie, który otwiera się przed nim, zachęcając do twórczego projektowania. Otwierając się na horyzont jeszcze nieznany, zawierający się w nim samym.

Frances Jane Crosby uważa, że cechą nieosoby jest „zamknięcie jej całego bycia w jakimś ograniczonym obszarze świata, podczas gdy osoby potrafią przekroczyć granicę każdego obszaru i żyć w otwartości na całość”<sup>14</sup>. Tę otwartość na całość charakteryzuje ekstrawertyzm na dwa przenikające się ze sobą poziomy: naturalne i nadnaturalne, które nie muszą być pojmowane w perspektywie dysharmonii, lecz jako przestrzeń, w której człowiek może wyrazić swoją własną tożsamość. Tak jak ujmując korelacyjnie przestrzeń „działania” słowa i ducha, można dopatrywać się następstw ponadczasowych. Przykładem owych korelacji są właśnie dzieła z zakresu działalności artystycznej, które mimo upływu czasu nie tracą na swoim walorze interpretacyjnym. Tak samo w przestrzeni wzajemnego przenikania się natury i nadnatury człowiek może otworzyć się na biosferę wzajemności słowa i ducha, którego jest zarazem sprawcą, jak i odbiorcą, a także współtwórcą. Człowiek jako byt transcendentny nie tylko potrafi przekraczać to, co naturalne, ale także z tą transcendencją współpracować, tworząc nową jakość. Właśnie ta nowa jakość jest czymś ponadczasowym, czymś, co zachwyca, pozostawiając szerokie, nieprzemijalne spectrum interpretacyjne. Zatem *hierofania* pojmowana jako świętość, która się objawia, może być rozumiana jako niewielki, niemalże niewidoczny punkcik na arenie całego świata, a jednak jej rezultaty są nieocenione i nieprzemijające.

<sup>11</sup> Por. M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, Warszawa 2008, s. 7.

<sup>12</sup> G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, s. 105.

<sup>13</sup> Por. P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, Warszawa 2008, s. 23.

<sup>14</sup> J. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, Kraków 2007, s. 192.

*Hierofania* wpisuje się w kontekst kulturowy. Kultura z kolei jest zjawiskiem złożonym. Według Czesława Stanisława Bartnika jest to:

„uprawa czegoś”, pielęgnacja, tworzenie, a więc zespół zabiegów o „odziedziczenie” świata i oswojenie go przez uzyskanie korzystnych dla nas owoców i rezultatów. Grecy używali tu terminu „paidagogia”, a więc „wychowanie”. Było to rozumienie „kultury” bardziej humanistyczne. Oznaczała ona tyle, co „wychowanie człowieka”, wprowadzenie młodzieży w życie dojrzałe i godne, a nawet „uczłowieczenie natury”. Jest to zjawisko bardzo trudne do zdefiniowania. Sobór Watykański II uczy, że kultura to doskonalenie moralne człowieka, jego rozwijanie cielesne i duchowe, opanowywanie świata przez poznanie i pracę, czynienie świata bardziej ludzkim poprzez postęp społeczny, a wreszcie nieprzerwany przekaz całego dziedzictwa indywidualnego i zbiorowego (*Gaudium et spes*, nr 53)<sup>15</sup>.

Można więc zauważyć, że sama kultura posiada również znamiona rzeczywistości nie do końca zdefiniowanej, otwartej na nową jakość. *Hierofanię* bardziej odczuwa się instynktownie, aniżeli zamyka się w twarde ramy definicji. Jeżeli chcemy odczytać dane dzieło kulturowe, zawartą w nim myśl autora, to musimy skonfrontować je z naszym własnym postrzeganiem. W podobny sposób rozpoznaje się *hierofanię*.

## SACRUM A PROFANUM W WYMIARZE SZTUKI

*Sacrum* i *profanum* – dwa pojęcia, które ukształtowały się jako antonimy w sztuce, pojawiają się jako jedna niezmiészana całość, nie całkiem świadoma przez twórcę dzieła, który zainspirowany, tworzy. Mircea Eliade wskazuje, że „świętość przejawia się zawsze jako realność zupełnie innego rodzaju niż realności »przyrodnicze«”<sup>16</sup>. Zaznacza również, że: „stoimy zawsze wobec tego samego tajemnego procesu: »całkowicie inne«, realność nie z naszego świata [...] [przejawiająca się – S.B.] w przedmiotach stanowiących integrujące składniki naszego »przyrodniczego«, »świeckiego« świata”<sup>17</sup>. Dlatego *hierofania* i wszelkie obszary życia ludzkiego są ze sobą powiązane, ale nie utożsamione. *Hierofania* pomiędzy wszelkimi obszarami życia ludzkiego wprowadza nową jakość poznawczą, która dostrzegalna jest dla osób, które z nią współpracują, które się z nią „zaznajomiły”. W stosunku do pozostałych dostrzegalny jest zewnętrzny zew owego synergizmu. Przejawia się on w transcendencji, zgodnie z tym, co podkreśla Bartnik: „osoba jest centralną strukturą świata stworzonego, jego osią, kodem, celem i sensem. Stąd człowiek przez umysł, wolę i działanie osobowe

---

<sup>15</sup> C.S. Bartnik, *Kultura według personalizmu*, w: tenże, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 45.

<sup>16</sup> M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 6.

<sup>17</sup> Tamże, s. 8.



transcenduje materię, doczesność i przyczynowość czysto fizykalną i materialną<sup>18</sup>. Dlatego jedynie w stosunku do człowieka możemy mówić o *hierofanii*, która z jednej strony jest uprzednia do jego działania, inspiruje do transcendencji. Z drugiej natomiast jest „przestrzenią” współpracy, tzn. w jej zakresie człowiek może spełniać się osobowo jako centralna oś struktury świata stworzonego, jako jej kod, cel i sens.

W sztuce *hierofanię* jest trudniej wyrazić, ponieważ dysponujemy środkami wyrazu, które same z siebie nie potrafią wytworzyć biosfery dla *hierofanii*. A jednak w jakiś sposób artefakt próbuje unaocznic to, co jest niewyobrażalne, i wyrazić to, co niepojęte<sup>19</sup>. Dlatego każda *hierofania* – nawet najprostsza – zawiera w sobie pewną tajemnicę, którą każdy reflektuje indywidualnie. Eliade pisze: „Objawiając świętość, przedmiot staje się czymś »zupełnie innym«, a jednocześnie pozostaje nim samym, gdyż nadal uczestniczy w swoim kosmicznym otoczeniu. Święty kamień pozostaje kamieniem na pozór (a ściślej: ze świeckiej perspektywy) nic go nie odróżnia od wszelkich innych kamieni. Dla tych wszakże, dla których jakiś kamień objawia się jako święty, jego bezpośrednia realność ulega przemianie w nadprzyrodzoną<sup>20</sup>. I ta świętość kamienia odczytywana jest przez każdego indywidualnie, zależne jest to od doświadczenia. Tak samo jak „przedmiotem doświadczenia jest każdy dla siebie samego w sposób jedyiny i niepowtarzalny i żaden stosunek z zewnątrz do żadnego innego człowieka nie może być podstawiony na miejsce tego stosunku doświadczalnego, jaki jest udziałem własnego podmiotu<sup>21</sup>. Z doświadczeniem *hierofanii* każdy zaznajamia się indywidualnie. Jedynie w zewnętrznym przejawie ukazuje się generalnie jako transcendencja. Przedmioty mogą być więc nośnikami *hierofanii*, nie same z siebie, lecz jedynie na mocy interpretacji, jaką nada im człowiek. On może daną rzecz zinterpretować jako „możność przeskoku” w sytuację transcendencji.

*Hierofania* nie jest czymś abstrakcyjnym w stosunku do życia ziemskiego, ale poprzez egzystencję doczesną zawiera się i tworzy. Jak to zaakcentuje Eliade: „Świętość i świeckość stanowią dwa rodzaje bycia w świecie, dwie sytuacje egzystencjalne, jakie człowiek ukształtował sobie z biegiem dziejów<sup>22</sup>. Wydawać by się mogło, iż występuje tu pewna polaryzacja. Jednak niekoniecznie tak musi być. Rumuński uczone wskazuje, że nawet osoby, które próbują dystansować się od jakiegokolwiek wymiaru *sacrum*, w zasadzie pozostają ludźmi o zaszyfrowanej sakralności, są kryptoreligijni. Na potwierdzenie swojej tezy profesor przywołuje kilka określeń, takich jak: ojczyzna, krajobraz pierwszej miłości, lub określone miejsca w obcym mieście odwiedzionym w młodości. Wszystkie te

<sup>18</sup> C.S. Bartnik, *Personalistyczna struktura religii*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 56(2009), t. 1, s. 13.

<sup>19</sup> Por. T. Halik, *Przenikanie światów. Z życia pięciu wielkich religii*, Katowice 2012, s. 20.

<sup>20</sup> M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 9.

<sup>21</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 54.

<sup>22</sup> M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 11.

sformułowania dla osoby asakralnej posiadają szczególne znaczenie, które ona pieczołowicie strzeże i zachowuje w pamięci, odnosząc się do nich z poszanowaniem<sup>23</sup>. Dlatego każdy człowiek posiada własne odniesienie do *sacrum*. Jednak chodzi tu bardziej o stosunek człowieka do pewnych rzeczywistości czy rzeczy, które on sam wyłącza z obiegu „świata profanycznego”. Może niekoniecznie wtedy *hierofania* uwidoczni się jako zew transcendencji. Będzie wówczas posiadała charakter punktowy, w chwili gdy znajdzie się w obszarze „rzeczy świętych”, wtedy rozbłyśnie.

Wzajemną syntezę świeckości i sakralności ukazują doskonale sztuka, której nie można nadać ścisłych ram definicji. Wiąże się ona z działalnością ludzką. W niej bowiem poprzez ekspresję kolorów, dźwięków, słów (i każdą działalność), dochodzi do wykazania „procesu tworzenia myśli”, przestrzeni pomysłów, otwartości na rzeczywistość ponadnaturalną i naturalną. Jest to ekspansja przeróżnych doświadczeń. Ujawniając bogactwo bytu osobowego, przejawia się w możliwości transcendencji świata przyrody i siebie samego, po zachowywanie ostrego dystansu wobec jakichkolwiek przejawów świętości i w zasadzie pozostających w formie sakralności zakamufłowanej.

## SACRUM I SANCTUM W SZTUCE SAKRALNEJ

Sztuka sakralna jest dziedziną artystyczną, w której krzyżują się ze sobą dwie sfery: *sacrum* i *profanum* oraz *sacrum* i *sanctum*. *Sacrum* to pojęcie, którym pierwotnie określano religijność archaiczną, boską moc związaną z siłami natury, przedmiotami, miejscami, zdarzeniami. *Sanctum* zaś to określenie człowieka uzewnętrzniającego ową moc, traktującego ją osobowo i synergizującego z nią.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa wzbraniano się przed wystawianiem świątyń sakralnych, identyfikowanych wtedy z religiami pogańskimi. Nawet wybudowana przez cesarza Konstantyna bazylika na Lateranie, uważana za matkę wszystkich kościołów, była pozbawiona wszelkich oznak sakralnych. Budowane w tym czasie bazyliki służyły jako miejsca cesarskich audiencji lub zebrań gmin, niekoniecznie liturgicznych. Eucharystię nadal sprawowano w domach prywatnych. Wystrój bazyliki nie nadawał jej sakralności, lecz obecność w niej cesarza, którego władza i osobę kojarzono z sakralnością. Dopiero w IV wieku bazylikom zaczęto nadawać charakter sakralny, przypominający świątynię jerozolimską<sup>24</sup>.

Pojęcie *sacrum* również przechodziło swoją przemianę. Od prostego oddzielenia *sacrum* od *profanum* w sferze rzeczy materialnych, po bardziej złożone,

<sup>23</sup> Tamże, s. 21.

<sup>24</sup> Por. C. Wąs, *Antynomie współczesnej architektury sakralnej*, Wrocław 2008, s. 15-17.

poszukujące owej granicy w człowieku<sup>25</sup>. Zauważa się więc proces dojrzewania myśli: od sakralności w ujęciu przedmiotowym po filozofię osoby. Mechanizm ten pozwolił na wyakcentowanie sztuki jako możliwości wyrażenia piękna Boga<sup>26</sup>. Takie zadanie spoczywa na sztuce sakralnej. Jacek Wojtysiak, analizując pośredniczącą rolę filozofii w kulturze, wskazuje, że „stanowi ona główne miejsce spotkania i przetwarzania idei, których swoisty wyraz przejawia się w poszczególnych dziedzinach kultury. Każda z tych dziedzin, wraz z prezentowanymi w nich treściami, może stać się przedmiotem filozoficznego namysłu”<sup>27</sup>. Ten sposób rozumowania można odnieść do sztuki sakralnej. Ona też jest miejscem spotkania i przetwarzania idei – doświadczeń egzystencjalnych, których rozumienia należy szukać w transcendencji. Każde takie doświadczenie może stać się przedmiotem zainteresowania sztuki sakralnej<sup>28</sup>.

Tak pojmowana sztuka sakralna nawiązuje do jednego z modeli, który został ukonstytuowany w teologii dla scharakteryzowania związków wiary (teologii) i kultur, zwany modelem transcendentalnym<sup>29</sup>. Odnosi się do metody Immanuela Kanta, następnie rozwijanej i kontynuowanej przez Josepha Maréchała, Karla Rahnera i Bernarda Lonergana. Punktem wyjścia jest człowiek, posiadający własne, indywidualne odniesienie do Chrystusa. Ta relacja wyraża się w całym kontekście kulturowym, gdzie dokonuje się transformacja przesłania ewangelicznego. Chodzi więc o subiektywność podmiotu, który we właściwy sobie samemu sposób realizuje przesłanie ewangeliczne. W sztuce sakralnej również subiektywność podmiotu posiada swoje odzwierciedlenie. Mianowicie artysta, pragnąc wyrazić Niewyraźnego, gdy tworzy, musi pozostać przy tym, co niewyraźalne. Nie może zakłócić dystansu pomiędzy niewyraźnym i wyraźnym.

Przesłanie ewangeliczne osnute jest symboliką. Są to obrazy zaczerpnięte z życia codziennego, których wyjaśnienia należy poszukiwać w rzeczywistości transcendentnej, objawionej przez Boga. To one są spoiwem rzeczywistości wyraźnej i niewyraźnej, a zarazem stoją na straży zachowania owego dystansu. Bez niego niemożliwe byłoby właściwe poznanie obu rzeczywistości. Tylko w jego perspektywie jest zachowana swoista specyfika podmiotów. Boga – ujawniającego się człowiekowi – i człowieka, który jakkolwiek (pozytywnie bądź negatywnie) daje odpowiedź na działanie Boże.

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 22.

<sup>26</sup> Por. *Konstytucja o liturgii świętej*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, nr 122.

<sup>27</sup> J. Wojtysiak, *Filozofia i życie*, Kraków 2007, s. 279.

<sup>28</sup> Chodzi o zakres zagadnień, których rozwiązanie niekoniecznie musi się mieścić w logicznym systemie. Podobny charakter rozumienia posiada koan w buddyzmie.

<sup>29</sup> Zob. A. Pietrzak, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latinoamerykańskiej*, Lublin 2013, s. 50-51.

W sztuce sakralnej istotne jest wyrazić Niewyraźnego, przy zachowaniu dystansu. Simone Weil wskazuje na ciszę jako oś umożliwiającą spełnienie obu warunków. Według niej –

[...] w muzyce [...] nieskończenie drobną wartość wyobraża cisza – pauza pomiędzy nutami. Najpiękniejsza muzyka to ta, która chwili ciszy nadaje maksymalną intensywność, która zmusza słuchacza do słuchania ciszy. Najpierw przez ciąg postępujących po sobie dźwięków doprowadza się go do uciszenia wewnętrznego; potem dochodzi jeszcze cisza słyszalna z zewnątrz. Przede wszystkim kompozytor powinien umieć słuchać ciszy. W sensie najzupełniej dosłownym tego słowa. Mieć uwagę skoncentrowaną bez reszty na doznaniach słuchowych i nastawioną na nieobecność dźwięków. Po ciszy, która jest przejściem przez sfery transcendentne, władzę królewską sprawuje ruch zstępujący. Początkowo unosi za sobą słuchacza ruch wstępujący, a trafiające się niekiedy zejście dyktuje siła ciężenia; ale potem nadchodzi moment, w którym zejście jest miłością<sup>30</sup>.

Sztuka sakralna ma zarówno angażować artystę, jak i czytelnika dzieła. Polegająca na usposobieniu się, by swoje zmysły „otworzyć” na to, co Niesłyszalne. Dokonuje się to przez przejście: od tego, co słyszalne, w głąb – do tego, co Niesłyszalne, Niewyraźne. Sztuka sakralna wiąże się więc ze sferą mistyki.

\* \* \*

Sztuka miejscem *hierofanii* – temat, który wstępnie może budzić kontrowersję, wynikającą z sugerowania ekskluzywizmu albo obligatoryjności. Natomiast kwestię sztuki jako miejsca *hierofanii* należy postrzegać jako zupełną i uniwersalną, bo dotyczącą każdego człowieka, sposobność wyrażania i prezentowania siebie innym. Zawiera w sobie trud ludzki, jego zmagania o zachowanie współmierności cielesno-duchowej. Stoi więc na straży zachowania *sacrum* i *profanum* w jej współistotności – nie niwelując siebie nawzajem, lecz wzajemnie się przenikając.

Słowa klucze: sztuka, świętość, osoba

#### ART PLACE OF SANCTITY

##### Summary

Art is a place where sanctity resides, a subject which presents a relation between *sacrum* and *profanum*. The relation is created by man and it does not have to come from religious affiliation. Even irreligious people have their own *sacrum* which is guarded protectively.

Key words: art, sanctity, person

---

<sup>30</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, Warszawa 1996, s. 236-237.

Tomasz Czura  
WT UW-M, Olsztyn

ELEMENTY PATRYLOGICZNE W TEOLOGII  
JEANA GALOTA I BRUNONA FORTEGO.  
ZARYS PATRYLOGII ESTETYCZNEJ

Ostatnią fazą przygotowań do przeżywania przez Kościół Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa było ogłoszenie przez Jana Pawła II Roku Boga Ojca. Wydarzenie to stało się impulsem do refleksji na temat Pierwszej Osoby Trójcy Świętej. Nie sposób bowiem zrozumieć tego, kim jest Bóg dla człowieka, jeśli nie postawi się w centrum pytania o to, kim jest Ojciec Jezusa Chrystusa.

Będzie to artykuł o Bogu, który przechadza się pośród swojego stworzenia (Rdz 3,8). Jednak tłem tych rozważań nie będzie tylko i wyłącznie starotestamentalna opowieść o Stworzycielu, Ogrodniku, który dogląda i odwiedza swój ogród, ale dotknięty zostanie problem Boga historii, wzywającego i wyzwalającego swój lud (por. Wj 10,3). Niemniej jednak główną oś niniejszych rozważań będzie stanowiło zagadnienie Boga przechadzającego się pośród historii, widzanego i rozpoznanego w kluczu trynitarnym. By jednak dookreślić główną myśl zawartą w tym artykule, wskazać należy na zagadnienie Boga Ojca, które paradoksalnie zostało trochę zaniedbane w dzisiejszej myśli teologicznej. Tę lukę wypełniają wybitni współcześni teologowie, tacy jak Jean Galot czy Bruno Forte. W dużej mierze to właśnie oni będą nadawali ton tym rozważaniom. Pierwszy z nich ukazuje postać Boga Ojca zaangażowaną w dzieło zbawienia, współcierpiącą wraz z Synem<sup>1</sup>. Całe dzieło Syna jest zakorzenione w źródłowej inicjatywie Ojca. Drugi z nich idzie o krok dalej. Forte poprzez trzy formalne figury – Słowa, Milczenia i Spotkania – ukazuje zaangażowanie Trójcy w doczesność<sup>2</sup>. Owe formalne figury w procesie symbolizacji nabierają treści i dają wgląd w życie samego Boga. Dzięki temu możliwe staje się doświadczenie osoby Ojca jako Milcze-

\* Tomasz Czura (ur. 1980 r.) – doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, obecnie zajmuje się teologią symboliczną Brunona Fortego w aspekcie Symbolu Boga Ojca; e-mail: tomek.cz1@vp.pl.

<sup>1</sup> Por. J. Galot, *Serce Ojca*, Wydawnictwo ss. Loretanek, Warszawa 1962, s. 78.

<sup>2</sup> Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 31-32.

nia, które jest Źródłem i Łonem Słowa, a w nim całego stworzenia<sup>3</sup>. Dlatego ostatecznym celem tego artykułu będzie rozwinięcie myśli patrylogicznej Brunona Fortego w kierunku patrylogii estetycznej. To, co w myśli estetycznej włoskiego teologa odnosi się do Jezusa Chrystusa, zostanie odniesione do Boga Ojca, przy zachowaniu odwrotności relacji. Fundamentem tego rozwinięcia będzie estetyka skupiona wokół Jezusa Chrystusa.

## OJCIEC WSPÓLCIERPIĄCY W TEOLOGII JEANA GALOTA

Galot ukazuje obecność Boga Ojca w historii na gruncie chrystologicznym<sup>4</sup>. Jest to obecność rozumiana w kategoriach współdziałania i współcierpienia Ojca, który jest autorem zbawienia, ale jednocześnie staje się obecny w dziele swojego Syna. Objawia się to zwłaszcza w zapowiedziach śmierci Jezusa, który odczytuje ją jako posłuszeństwo woli Ojca. Kluczem do zrozumienia tego współdziałania Osób Boskich jest z jednej strony posłuszeństwo Syna Bożego, które wznosi się i zakorzenia w życiu Trójcy, a z drugiej – obecność Ojca w dziele Jezusa i Jego cierpieniu<sup>5</sup>. Oczywiście, obecność ta nie znosi, ale zakłada transcendencję Boga<sup>6</sup>.

Przedstawione rozumienie śmierci Jezusa, pochodzące od Niego samego, zostaje podjęte przez pierwszą wspólnotę chrześcijan, która widzi w cierpieniu i śmierci Chrystusa wypełnienie odwiecznej woli Ojca, który posyła swojego Syna dla zbawienia ludzkości. Przykładem tego jest przede wszystkim nauczanie św. Pawła, które ukazuje mękę Jezusa jako drogę prowadzącą do zbawienia człowieka (por. Ef 1,5-7). Św. Paweł prawdę tę wyraża za pomocą takich pojęć jak „usprawiedliwienie” i „pojednanie”, które wskazują na znaczenie, jakie cierpienie i śmierć Syna Bożego ma dla ludzkości (por. Rz 5,9). Zbawienie dokonuje się bowiem, zdaniem św. Pawła, na drodze pojednania i usprawiedliwienia przed Bogiem, co jest możliwe wyłącznie przez krzyż. Stąd św. Paweł mówi o mądrości i mocy krzyża oraz o tym, że chce znać tylko Jezusa ukrzyżowanego (por. 1 Kor 1,21-24). Daje temu wyraz w następujących słowach: „Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2,2).

Zbawienie ludzkości św. Paweł łączy ponadto z pośrednictwem Chrystusa, który według niego jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, ponieważ wydał On samego siebie na okup za wszystkich (por. 1 Tm 2,5-6). Ten zatem

<sup>3</sup> Por. B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, EdizioniPaoline 1981, s. 182-183.

<sup>4</sup> Por. J. Szczurek, *Zafascynowanie osobą Chrystusa. Jean Galot SI – osoba i czyny*, w: *Wybitni teologowie. Krąg języka francuskiego*, red. J. Jezierski, K. Parzych, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2004, s. 62.

<sup>5</sup> Por. J. Galot, *Serce Ojca*, s. 74.

<sup>6</sup> Por. J. Galot, *Gesù Liberatore*, s. 423.

tylko, kto oddał swoje życie na okup za wszystkich, może być Pośrednikiem o znaczeniu uniwersalnym<sup>7</sup>.

Natomiast autor Listu do Hebrajczyków zbawienie człowieka opiera na idei kapłaństwa Chrystusa. Istota Jego kapłaństwa polega na złożeniu jedynej i definitywnej ofiary z własnej krwi, przez co ofiara ta posiada absolutne znaczenie. To wieczne i absolutne znaczenie ofiary Jezusa ma swoją przyczynę w Jego osobie, w wartości Jego krwi, jak również w tym, że składa On ją „przez Ducha wiecznego” (Hbr 9,12-15). W ten sposób ofiara ta zabezpiecza „wieczne dziedzictwo” dla tych, którzy są do niego wezwani, i udoskonala „na wieki tych, którzy są przez nią uświęceni” (Hbr 9,15; 10,14). Z drugiej zaś strony kapłaństwo Chrystusa przewyższa kapłaństwo starotestamentowe, ponieważ jest kapłaństwem Syna Bożego, przez co ofiara przez Niego złożona posiada jedyny i uniwersalny charakter, co pozwala belgijskiemu teologowi uznać Jezusa jedynym i uniwersalnym Zbawicielem<sup>8</sup>.

Przedstawiona refleksja pokazuje, że pierwsza gmina chrześcijańska, podobnie jak jej Mistrz, widzi wydarzenia pasyjne jako wypełnienie woli Ojca, który posyła swego Syna na świat po to, aby zbawił ludzkość. W związku z tym pojawia się pytanie o motyw takiego, a nie innego działania Ojca. Aby odpowiedzieć na to pytanie i ukazać motyw działania Boga, Galot ustosunkowuje się krytycznie najpierw do teologii Reformacji, reprezentowanej przez takich teologów, jak Luter, Kalwin, czy Barth<sup>9</sup>. Zdaniem tych teologów głównym motywem działania Boga jest gniew wywołany przez grzech człowieka. Stąd Jezus jako Ten, który w tajemnicy zastępstwa staje na miejscu człowieka, bierze na siebie wszelki grzech, przez co staje się winnym względem Boga. Konsekwencją jest to, że kara, która należała się człowiekowi, spada na Jezusa.

Belgijski teolog odrzuca taką interpretację, ponieważ jest ona sprzeczna z tym, co mówi na ten temat Pismo Święte, które ukazuje pełną harmonię, jaka istnieje między Ojcem i Synem Bożym, oraz ich wzajemną miłość. Przykładem tego są słowa Jezusa: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (por. J 10,30). Podobnie św. Paweł widzi cierpienie i śmierć Jezusa jako przejaw Bożej miłości, która jest jednocześnie miłością Chrystusa do ludzi. Chrystus bowiem jak pisze św. Paweł: „umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Gal 2,20). Miłość ta, której podstawą jest doświadczenie bycia w jedności z cierpiącym Jezusem, nie jest dla św. Pawła doświadczeniem gniewu Bożego, lecz wyrazem miłości Bożej, od której nic nie może go oddzielić. Jest to miłość Boga w Jezusie Chrystusie (por. Rz 8,39). Św. Paweł wskazuje ponadto na wzajemną harmonię, jaka istnieje w działaniu między Ojcem i Synem, którego celem jest obdarowanie ludzi Boży-

---

<sup>7</sup> Por. J. Galot, *Problemi di cristologia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, s. 35.

<sup>8</sup> Por. J. Galot, *Gesù Liberatore*, s. 127.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 162-165.

mi darami. Obdarowanie to jest wynikiem ofiarowania przez Chrystusa siebie za nasze grzechy, zgodnie z wolą Bożą (por. Gal 1,3-4).

Wszystko to, co zostało powiedziane, pokazuje, zdaniem belgijskiego jezuity, że głównym motywem działania Boga w dziele odkupienia jest miłość, która swoje źródło ma w życiu Trójcy Świętej<sup>10</sup>. Stąd potrzeba obecnie zastanowić się nad skutkiem tego działania Bożego w wydarzeniu cierpienia i śmierci Syna Bożego. Otóż Galot widzi śmierć Jezusa nie tylko jako wydarzenie dotyczące jednego momentu w historii, lecz go przekraczające i nadające mu znaczenie transcendentalne. Źródłem tego wyjątkowego znaczenia jest fakt polegający na tym, że Jezus przyjmuje śmierć jako zaufanie i powierzenie się Bogu<sup>11</sup>. Wskazują na to słowa wypowiedziane przez Jezusa na krzyżu: „Ojciec w Twoje ręce powierzam Ducha mego” (Łk 23,46). Słowa te są wyrazem pełnego zaufania i powierzenia się Syna Bożego Ojcu. Dzięki temu powierzeniu natura ludzka Jezusa stała się zdolna do przyjęcia chwały Bożej. Jego śmierć zaś była bezpośrednim przygotowaniem na przyjęcie pełni życia Bożego przez naturę ludzką Jezusa, które będzie miało miejsce podczas Jego zmartwychwstania<sup>12</sup>. Dlatego skutkiem cierpienia i śmierci Jezusa jest Jego całkowite otwarcie się na przyjęcie i przekazanie życia Bożego całemu stworzeniu, co dokonuje się za pośrednictwem Jego natury ludzkiej.

Z tego, co tutaj zostało powiedziane, wynika, że cierpienie i śmierć Jezusa posiada, zdaniem Galota znaczenie i wartość teologiczną, której istota polega na tym, że cierpienie i śmierć są przyjęte przez Jezusa jako wyraz woli Ojca. Dlatego Chrystus przyjmuje w synowskim posłuszeństwie krzyż i śmierć, co jest, zdaniem belgijskiego teologa, przedłużeniem Wcielenia<sup>13</sup>. Jezus swoje synowskie posłuszeństwo, które przeżywa w swojej naturze ludzkiej, przenosi w wymiar życia trynitarnego, dzięki czemu Jego ofiara staje się skuteczna. W ten sposób przygotowuje On naturę ludzką do przyjęcia chwały Bożej, która następnie zostanie przekazana całej ludzkości. Źródłem działania Jezusa jest odwieczny plan Ojca, który pragnie zbawienia wszystkich ludzi.

## HISTORIA I SYMBOLIKA PASCHY W UJĘCIU FORTEGO

Bruno Forte, opisując trynitarnie znaczenie Paschy, wychodzi od Zmartwychwstania<sup>14</sup>. W wydarzeniu tym, zgodnie z teologią Dziejów Apostolskich, objawia się inicjatywa Ojca, który „wskrzesił Go z martwych” (2,24). W ten sposób Ojciec

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 289.

<sup>11</sup> Por. J. Galot, *La Beata Passio*, Editrice Vita e Pensiero, Milano 1969, s. 311.

<sup>12</sup> Por. tamże, s.299.

<sup>13</sup> Por. J. Galot, *Gesù Liberatore*, s. 262-263.

<sup>14</sup> Por. B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, s. 168.



zajmuje stanowisko wobec przeszłości Jezusa, uznając w jego historii historię swego Syna, wobec terażniejszości, czyniąc Go żyjącym i wobec jego przyszłości, składając obietnicę, że powróci On jako Pan chwały w paruzji. Również wobec nas Ojciec ustosunkowuje się w potrójnym wymiarze czasu. W stosunku do naszej przeszłości jest Tym, który wypowiada swój sprzeciw wobec grzechu, wobec naszej terażniejszości jest Ojcem pełnym miłosierdzia i wreszcie wobec naszej przyszłości objawia się jako Bóg obietnicy zawsze nowej i nieoczekiwanej. Zmartwychwstanie, jako historia Ojca, jest wypowiedzianym przez Ojca „tak” Jezusowi, a w Nim i nam wszystkim, którzy jesteśmy więźniami grzechu<sup>15</sup>.

Zmartwychwstanie jest również historią Syna: „Chrystus zmartwychwstał” (Mk 16,6). Zmartwychwstając, Chrystus odnosi się do swojej przeszłości i potwierdza, że jego zapowiedzi, ale i czyny nie były bezpodstawnym nadużyciem. Wobec terażniejszości Chrystus jawi się jako Żyjący, dawca życia wiecznego. W końcu w perspektywie przyszłości jest Panem chwały, zadatkami nowej ludzkości<sup>16</sup>.

Nie mniej niż w przypadku Ojca i Syna zmartwychwstanie jest historią Ducha. Jest On „Jednoczącym” w podwójnym znaczeniu. W zmartwychwstaniu Jezusa stanowi jedność między Bogiem a Zmartwychwstałym i między Zmartwychwstałym a ludzkością. Poza tym stanowi fundament tożsamości w nietożsamości między Ukrzyżowanym a Zmartwychwstałym, jak i między przerażonymi uczniami niezdolnymi do świadectwa a świadkami Zmartwychwstałego. Dzięki Duchowi Świętemu przeszłość, terażniejszość i przyszłość Boga, ale i ludzi, jest jednością w różnorodności<sup>17</sup>.

Również krzyż angażuje Trójcę i nie można go zrozumieć inaczej niż w perspektywie relacji Osób Boskich. By je opisać, włoski teolog odwołuje się do kategorii „wydania”, która stanowi pomost między działaniem Boga a działaniem człowieka<sup>18</sup>. W opcji tej Jezus zostaje wydany najpierw przez Judasza i wędruje z rąk do rąk, aby wreszcie zostać skazanym w politycznym procesie przez Piłata. Jednak te ludzkie wydania odsłaniają głębię działania Trójcy. W nich i poprzez nie objawiają się wewnątrztrynitarnie relacje Osób Boskich, które wchodzą w historię ludzką i na zawsze ją naznaczają<sup>19</sup>.

Pierwszym wydaniem jest wydanie się Syna Bożego, który oddaje samego siebie (por. Ga 2,20). W tym synowskim oddaniu ujawnia się tajemnica aktu zbawienia. Syn przyjmuje na siebie ciężar grzechów. Ale wydarzenie to odkrywa również immanentną tajemnicę Trójcy, Syn Boży bowiem jest tym, który w planie Ojca odwiecznie ustanowiony jest w perspektywie Wcielenia i przyjęcia

<sup>15</sup> Por. B. Forte, *Trinità come storia*, Edizioni San Paolo, Milano 1988, s. 32-33.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 33.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 34-35.

<sup>18</sup> Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, s. 212.

<sup>19</sup> Por. B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, s. 182.

śmierci. W historii ludzkiej uobecnia się zatem odwieczna historia Boga, której autorem i reżyserem jest Ojciec.

Dłatego drugim wydaniem jest wydanie Syna Bożego przez Ojca (por. J 3,16). Ofiarę Syna należy widzieć w perspektywie źródłowej i zbawczej woli Ojca. W opinii włoskiego teologa godzina ukrzyżowania Jezusa jest godziną sądu nad światem. Ojciec w ten sposób ocenia ciężar grzechów tych popełnionych, jak i tych, które dopiero zostaną popełnione. Jest to sąd miłosierdzia odsłaniający prawdziwe oblicze kochającego Ojca<sup>20</sup>.

Trzecim wydaniem jest wydanie Ducha Świętego. Syn w godzinie swojej śmierci oddaje Ducha (por. J 19,30). Oczywiście w pierwszej kolejności mowa jest o śmierci Jezusa, która polega na oddaniu ludzkiego ducha. Niemniej jednak Forte rozumie to wydanie jako wydarzenie trynitarnie, co pociąga za sobą szersze pole interpretacyjne. Chodzi o to, że w momencie śmierci Jezus oddaje nie tylko swojego ludzkiego ducha, ale jakby wyzbywa się również swojej Boskości, czego wyrazem jest oddanie Ojcu Ducha Świętego<sup>21</sup>, który w sposób cielesny zstąpił na Niego podczas chrztu w Jordanie. Natomiast sam Jezus zstępuje do otchłani, gdzie przebywają umarli. Wydarzenie to ukazuje różnicę, jaka występuje w Bogu, który stając po stronie grzeszników, występuje niejako przeciw samemu sobie. W ten sposób śmierć Jezusa jest jednocześnie śmiercią w Bogu<sup>22</sup>. Innymi słowy, śmierć Jezusa nie dotyczy tylko Jego, ale wskazuje na to, że w Trójcy odwiecznie istnieje „coś”, co odpowiada ludzkiej śmierci i umożliwia przyjęcie jej przez Boga. Tym „czymś” jest różnica między Osobami Boskimi, której przyczyną jest Duch Święty. W tym sensie moment wydania Ducha Świętego przez Jezusa w chwili śmierci jest objawieniem i uobecnieniem różnicy w Bogu. W chwili zmartwychwstania Ojciec zsyła Ducha na swego Syna, aby ukazało się to, że w Bogu istnieje jeszcze większa jedność niż ukazana tutaj różnica. Ta jedność posiada znaczenie zbawcze, ponieważ sprawia, że to, co oddzieliło się od Boga przez grzech, który prowadzi do śmierci, wraca do pełni komunii i życia. W ten sposób Ojciec poprzez swój plan zbawienia świata, który jest wewnętrzną historią Boga, tworzy historię świata. Jak pisze Forte: „Krzyż jest naszą historią, bo jest trynitarną historią Boga”<sup>23</sup>.

## CHRYSTOCENTRYZM ESTETYKI FORTEGO

Z tego, co do tej pory zostało powiedziane, wynika, że zaangażowanie Boga Ojca w historię ludzkości, o którym świadczą teologowie tacy jak Galot czy

<sup>20</sup> Por. B. Forte, *Trinità come storia*, s. 37.

<sup>21</sup> Por. B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, s. 272.

<sup>22</sup> Por. B. Forte, *Trinità come storia*, s. 38.

<sup>23</sup> Tamże, s. 40.

Forte, daje podstawy do przekonania, że Bóg Ojciec staje się obecny w historii, chociaż jest jednocześnie transcendentny. Szukając wartości, która by w sposób właściwy ukazała ten paradoks zanurzenia się Boga w stworzeniu i jednocześnie, nieskończone przekroczenie przez Niego tegoż stworzenia, można odwołać się do piękna.

Forte wiąże problem piękna z rzeczywistością widzialną, która może być wyrażona za pomocą ikony. Objawienie ukazuje Jezusa jako tego, który czyni widzialnym Ojca: „Kto mnie zobaczył, zobaczył i Ojca” (J 14,9). Stąd u włoskiego teologa estetyka posiada zorientowanie chrystocentryczne<sup>24</sup>. Ikona Chrystusa jest fragmentem, w którym objawia się pełnia Boskości<sup>25</sup>, odmalowująca się w sposób wtórny na obliczu Kościoła. Swój szczególny wyraz ikona ta znajduje w osobie Maryi, ukazując ją, Służebnicę Boga, jako osobę spełnioną<sup>26</sup>.

### CHRYSTUS IKONĄ BOGA

To, co człowiek może kochać, jest pięknem. Człowiek podąża za tym, co objawia się mu jako piękne, i w tym kontekście chrześcijańskie pojęcie piękna jest paradoksalne. Na ów paradoks zwrócił uwagę już św. Augustyn, który odnosi do Chrystusa dwa teksty, jakby ze sobą sprzeczne<sup>27</sup>. Jednym z nich jest fragment Psalmu 45: „Jest On najpiękniejszy z synów ludzkich” (45,3). Drugim jest fragment z Księgi Izajasza: „Nie miał On wdzięku ani blasku, aby na Niego popatrzeć” (53,2). Oba teksty, chociaż wydają się sprzeczne, mówią o Chrystusie, a dzieje się tak dzięki działaniu Ducha Świętego, który sprawia, że najpiękniejszy przyjmuje na siebie brzydotę. W ten sposób możliwe staje się to, że pełnia Bóstwa wdiera się we fragment, którym jest człowieczeństwo Syna Bożego. Całość objawia się we fragmencie, a celem tego wydarzenia jest zbawienie świata.

Pełnia, która wtargnęła we fragment, ukazała w innym świetle to, co skończone. W blasku tego, co nieskończone, to, co skończone, zostaje przemienione i opromienione chwałą. W ten sposób Bóg, nie naruszając integralności tego, co stworzone, przyjmuje na siebie wszelkie konsekwencje skończoności człowieka i świata. Istota zbawienia polega zatem na uczynieniu przez Boga swoim wszystkim tego, co ogranicza człowieka i świat, zapewniając w ten sposób godność wszystkiemu temu, co skończone<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Por. B. Forte, *Istota chrześcijaństwa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 157.

<sup>25</sup> Por. B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, s. 290.

<sup>26</sup> Por. B. Forte, *Istota chrześcijaństwa*, s. 149.

<sup>27</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. II: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 133-134.

<sup>28</sup> Por. B. Forte, *Istota chrześcijaństwa*, s. 159.

## KOŚCIÓŁ IKONĄ TAJEMNICY

Zbawcze znaczenie piękna zostaje nadane i potwierdzone we wspólnocie Kościoła. Wspólnota uczniów bardzo szybko zrozumiała, że wielkie dzieła Boże, których źródłem jest Chrystus, zostają przedłużone i są kontynuowane w misji Kościoła. Należy przy tym zauważyć, że Kościół rozumiany jest jako Oblubienica Pana, która złączona jest z Chrystusem w tajemnicy jedności ciał. Dlatego św. Augustyn może ukazywać Kościół jako pełen szpetoty sam w sobie, ale jednocześnie jako przemieniony przez Boskiego Oblubieńca, który sam siebie czyni brzydkim, aby obdarzyć pięknem Kościół<sup>29</sup>.

Wspólnota Kościoła może podolać zadaniu, polegającemu na pośrednictwie zbawczym, ponieważ, zdaniem Fortego, jest ikoną Trójcy i dzięki temu posiada wszelką moc do pośredniczenia między Bogiem i człowiekiem, gdyż nie jest ludzką organizacją, ale posiada boską genezę<sup>30</sup>.

Kościół pośród dziejów świata legitymuje się podobieństwem do Trójcy. Ta sama miłość, która różnicuje i jednoczy wewnętrzne życie Trójcy, jednocześnie zapewnia różnorodność i jedność hierarchii, darów i charyzmatów we wspólnocie. Można powiedzieć zatem, że miłość jest wszystkim, jest pełnią, która jak światło rozlewa się na obliczu Kościoła<sup>31</sup>. Stąd włoski teolog mówi o tym, że Kościół został utworzony na podobieństwo Trójcy, która jest jego początkiem, formą i ojczyzną<sup>32</sup>.

## MARYJA IKONĄ SPEŁNIENIA

Pełnia, która rozbłyska na obliczu Chrystusa i rozlewa się na ikonie Kościoła, znajduje swój szczególny wyraz w osobie Bogarodzicy, która uobecnia się w tejże ikonie jako wzór spełnionego członka Kościoła. Maryja jest ikoną spełnienia, ponieważ odzwierciedla i czyni widocznym wszystko to, co sprawia, że człowiek może osiągnąć spełnienie swojego losu, a więc bezinteresowność miłości, pokorę przyjmowania daru oraz otwartość w wolności na innych. Te wymienione aspekty życia odpowiadają kolejno Osobom Trójcy Świętej i określają Maryję jako tę, która posiada wyjątkową relację z Bogiem.

Po pierwsze, Maryja jest matką, która odzwierciedla płodność Boga Ojca i Jego bezinteresowność, polegającą na kochaniu bez jakiegokolwiek przyczyny<sup>33</sup>. Jej macierzyństwo jest obrazem odwiecznego rodzenia, w którym Ojciec rodzi Syna. Stąd można mówić o podwójnym zrodzeniu Jezusa, odwiecznym w łonie

<sup>29</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, s. 134.

<sup>30</sup> Por. B. Forte, *Trinità come storia*, s. 193.

<sup>31</sup> Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 1.

<sup>32</sup> Por. B. Forte *Trinità come storia*, s. 195.

<sup>33</sup> Por. B. Forte, *Maria, la donna, icona del Mistero*, Edizioni San Paolo, Milano 1989, s. 204.

Ojca i historycznym z łona Maryi<sup>34</sup>. W przypadku Boga Ojca można mówić o miłości źródłowej, która czyni możliwe jakiegokolwiek życie. Natomiast w przypadku Maryi mamy do czynienia z dziewiczym odzwierciedleniem tej płodnej, bezinteresownej miłości. W każdym razie bezinteresowna miłość jest pierwszym warunkiem osiągnięcia przez osobę spełnienia<sup>35</sup>.

Po drugie, Maryja jest dziewicą, odbiciem receptywności Syna. By kochać bezinteresownie, potrzeba karmić się darem, być gotowym przyjmować wszystko od Boga. Stąd możemy o niej powiedzieć, że znalazła „łaskę u Boga” (Łk, 1,30), ponieważ całe jej życie charakteryzowała otwartość na przyjmowanie darów Bożych. Dlatego Maryja jest obrazem Syna, który odwiecznie wszystko otrzymuje od Ojca<sup>36</sup>. Jej pokora wskazuje drogę do ostatecznego spełnienia stworzenia, gdy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor, 15,28).

Wreszcie, po trzecie, Maryja jako ikona spełnienia w swojej relacji do Ducha Świętego reprezentuje człowieka w jego wzajemności i antycypacji w darach nadprzyrodzonych<sup>37</sup>. Wzajemność człowieka przede wszystkim odnosi się do Boga i jest pełnym wdzięczności przyjęciem Jego miłości, a następnie zwraca się do bliźniego i uznaje jego wartość bycia dzieckiem Bożym. Niezasłużony dar miłości wprowadza człowieka w dynamikę życia Trójcy, co urzeczywistnia spełnienie stworzonej na podobieństwo Boga osoby.

Maryja jest zatem ikoną spełnienia i symbolizuje życie ludzkie przemienione przez Boga, które wyraża się w praktykowaniu cnót teologalnych. Wiara, nadzieja i miłość wyrażają i charakteryzują życie chrześcijańskie, spełnione i szczęśliwe<sup>38</sup>.

## PEŁNIA ZANIKAJĄCA. ZARYS PATRYLOGII ESTETYCZNEJ

Z tego, co tutaj powiedziano, wynika, iż Pełnia Boga, Jego chwała, objawia się w człowieczeństwie Jezusa, a następnie ukazuje się na obliczu Kościoła zgodnie ze starożytną metaforą, według której Kościół jest księżycem odbijającym blask słońca, którym jest Chrystus<sup>39</sup>. Wreszcie w wymiarze indywidualnym Maryja reprezentuje ideał spełnionego stworzenia, osobę, ikonę spełnienia.

Kościół zachodni, rozważając tajemnicę Trójcy Świętej, wyznaczył sobie jako punkt wyjścia jedność istoty Boskiej. Pierwotnym doświadczeniem Boga, według zachodnich Ojców Kościoła, było odkrycie Jego jedności. By jednak

---

<sup>34</sup> Por. *Breviarium fidei*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2007, nr 89.

<sup>35</sup> Por. B. Forte, *Maria, la donna, icona del Mistero*, s. 222.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 180.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 251.

<sup>38</sup> Por. B. Forte, *Male wprowadzenie w życie chrześcijańskie*, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 19-28.

<sup>39</sup> Por. E. Manicardi, B. Forte, R. Cantalamessa, *Duch we wspólnotcie uczniów*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, s. 34.

ukazać piękno przechodzącego przez historię Boga Ojca, należy przejść od pierwotnego doświadczenia jedności istoty Boga do różnorodności Trójcy, czyli do osobowych relacji w jedności Istoty. Dzięki temu otwiera się możliwość mówienia o pięknie nie tylko pojętym jako Pełnia objawiająca się we fragmencie, ale również jako Pełnia zanikająca w głębi tajemnicy. W ten sposób staje się możliwe odkrycie piękna skupionego wokół Boga Ojca, które rodzi się wraz z paschą Ojca przez historię. Bowiem wraz z Wcieleniem Syna Bożego historia staje się miejscem i sposobem objawienia się Trójcy<sup>40</sup>. W tym kontekście obraz Boga Ojca nabiera dynamiki i głębi. Stąd staje się możliwe ukazanie piękna Boga Ojca, które polega na zanikaniu Chwały Boga w głębi tajemnicy absolutnego początku i absolutnego spełnienia. Proces tej dialektyki Pełni, która rozbłyскуje w Słowie i zanika w Milczeniu, przebiega i ogniskuje się wokół dwóch aspektów.

Pierwszym aspektem jest otoczenie chwałą Ojca przez Syna. Syn otacza chwałą Ojca przez to, że Bóstwo jedyne Boga zanika przez Syna, w Jego zgaśnięciu na krzyżu. Cała działalność Jezusa charakteryzuje się skrajnym posłuszeństwem wobec Ojca, któremu oddaje On Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo swoje. Momentem śmierci Jezusa jest, jak to zostało wyżej powiedziane, wydanie ludzkiego ducha przez Zbawiciela, a wraz z nim również i wyrzeczenie się przez Chrystusa swojego Bóstwa. W chwili zgonu Chrystusa wydany zostaje i Duch Święty, który wraca do Tego, który Go tchnął i jest Jego jedyną zasadą<sup>41</sup>, czyli do Ojca. W ten sposób zostaje wyznaczony kierunek, zgodnie z którym wszystko, co istnieje, powraca do swojego Źródła jako do swojego początku. Chrystus jako Ten, który jest zrodzony przez Ojca od wieków, posiadający Ducha Świętego od Ojca, oddaje Mu tegoż Ducha w chwili śmierci. Jest to Duch, w którym zostanie odnowione wszelkie stworzenie, ponieważ jest to również Duch Chrystusa, a sam Chrystus przyjął i odnowił ludzką naturę<sup>42</sup>. W ten sposób w chwili oddania Ducha przez Jezusa, przed stworzeniem objawia się Źródło, które jest początkiem bez początku i z którego ono pochodzi. W ten sposób zostaje ono odesłane do swego Źródła, odkrywa swoją autentyczną tożsamość, ale to odkrycie posiada swoją cenę. Jest nią śmierć „starego człowieka”, która jest konieczna po to, aby stworzenie poprzez Chrystusa zwróciło się z powrotem do swego Stwórcy i otrzymało swoje odkupienie.

Drugi aspekt wyraża się w tym, że to Ojciec otacza chwałą swojego Syna: „Wypełniłem dzieło, które Mi dałeś do wykonania. A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwiej, zanim świat powstał” (J 17,4-5). Chrystus jest od początku współistotnym Ojcu<sup>43</sup>, co znaczy, że jest Bogiem z Boga, Światłością ze Światłości, gdyż – jak to zostało powiedziane – Duch

<sup>40</sup> Por. B. Forte, *Trinità come storia*, s. 139.

<sup>41</sup> Por. *Breviarium fidei*, nr 201.

<sup>42</sup> Por. tamże, nr 89.

<sup>43</sup> Por. tamże, nr 30.

Święty spoczywa na Nim w całej swojej pełni. Po Wcieleniu Boskość Chrystusa rozbłyska i zanika nie tylko przez Niego, ale i w Nim. Znaczy to tyle, że Syn nie jest bezwładnym narzędziem w rękach Ojca, ale jest wolny w swoich działaniach i podejmuje decyzję o zbawieniu, którego dokonuje wraz z Duchem Świętym działającym w Kościele. Po zmartwychwstaniu Duch Święty uobecnia Jezusa Chrystusa w eklezjalnym Ciele i prowadzi to Ciało ku doskonałej postaci, „gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Zmartwychwstanie Chrystusa jest więc wydarzeniem, które wskazuje na ostateczny cel stworzenia i historii<sup>44</sup>, na Milczenie Spełnienia, Ojczyznę stworzenia. W ten sposób zostaje odkryty inny aspekt Boga Ojca, a mianowicie zostaje on ukazany jako Zbawiciel. To zgodnie z jego planem i zamysłem działa Jezus Chrystus. Ostatecznym więc celem ekonomii zbawczej jest doprowadzenie stworzenia do Milczenia Spełnienia, które w ekonomii eklezjalnej związane jest z symbolem Boga Ojca jako Łona wszechświata. Bóg Ojciec zatem w przepowiadaniu Kościoła jest Łonem, w którym stworzenie jest ogarnięte i w ten sposób chronione, by następnie wraz ze Słowem znaleźć się w Milczeniu Ojca. Stąd po dokonanych dziele zbawczym Milczenie Początku, odwieczne Źródło wszechświata, staje się Milczeniem Spełnienia, Ojczyzną, do której zmierza stworzenie.

Formalne figury Milczenia Początku i Milczenia Spełnienia nie pokrywają się w pełni ze sobą, chociaż obie ukazują tajemnicę Boga Stwórcy i Boga, autora zbawienia. O ile bowiem śmierć Jezusa objawia Milczenie Początku, o tyle Jego zmartwychwstanie ukazuje Milczenie Spełnienia<sup>45</sup>. Oba te symbole ukazują piękno Ojca i wzywają człowieka do podążania poza doczesność<sup>46</sup>.

Dynamizm zatem Piękna jako Pełni, która objawia się we fragmencie i przez niego i w nim zanika, należy do wewnętrznych relacji Osób w Trójcy, które jednak w historii przyjmują w głąb swojej dynamiki całe stworzenie. Stąd Kościół modli się następującymi słowami: „Przez Chrystusa z Chrystusem i w Chrystusie, Tobie Boże Ojczyźnie wszechmogący w jedności Ducha Świętego, wszelka cześć i chwała przez wszystkie wieki wieków”<sup>47</sup>.

## DOŚWIADCZENIE BOGA W KONTEKŚCIE PATRYLOGII ESTETYCZNEJ

Opisane wyżej działanie i przenikanie się Osób Trójcy nie jest bez wpływu na losy ludzi i znajduje swój oddźwięk w doświadczeniu ludzkim. Człowiek pośród wielu doświadczeń, które budują jego mądrość życiową i w konsekwencji jego

---

<sup>44</sup> Por. B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, s. 289-290.

<sup>45</sup> Por. B. Forte, *Teologia della storia*, Edizioni Paoline, Milano 1991, s. 305.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 309.

<sup>47</sup> Por. *Nowe ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Pallottinum, Poznań 2004, s. 37.

tożsamość, posiada i przeżywa doświadczenie wyjątkowe. Jest ono doświadczeniem Boga i jako takie obejmuje ono wszystkie inne doświadczenia i nadaje im ostateczny sens. Na ambiwalentne znaczenie doświadczenia religijnego wskazał Walter Kasper, który jednak ukazuje je jako konieczne i jako punkt wyjścia w mówieniu o Bogu<sup>48</sup>. Ze względu na wspomnianą ambiwalencję doświadczenia religijnego należy poddać je osądowi objawienia i Magisterium Kościoła. Na tak przygotowanym gruncie uzyskać można kryteria, które pozwolą na rozróżnienie między obszarami *sacrum* a *sanctum*<sup>49</sup>. Nie każde bowiem doświadczenie *sacrum* jest doświadczeniem Boga.

Absolutny i autentyczny charakter doświadczenia religijnego staje się zrozumiałe tylko w horyzoncie jedności Bożej istoty, która obejmuje swoim zasięgiem całość rzeczywistości. Jedność i jedyność Boga daje się odczuć za pośrednictwem religijnego doświadczenia<sup>50</sup>, co oznacza, że nauka Biblii ukazuje człowieka w spotkaniu z Bogiem jako z rzeczywistością unifikującą, w świetle której człowiek doświadcza horyzontu tajemnicy ostatecznej i nadającej sens wszystkiemu. Doznanie tej jedności nie jest wejściem w świat jakiejś totalitarnej, zadającej gwałt rzeczywistości, ale przeciwnie, jest doświadczeniem wolności, która uwalnia. Dzieje się tak dlatego, że jedność Boża jest jednością trynitarną. Stąd nie wyklucza ona, lecz zakłada różnorodność<sup>51</sup>.

## DOŚWIADCZENIE MILCZENIA OJCA W KOŚCIELE

W perspektywie tak pojętego doświadczenia religijnego chciałbym zwrócić uwagę na zagadnienie milczenia Boga jako doświadczenia piękna Ojca, które dostępne jest człowiekowi kontemplującemu i działającemu. Jak to zostało ukazane, człowiek doświadcza Boga w pierwszej kolejności jako jedności, która wszystkiemu, co istnieje, zapewnia wewnętrzną integrację. Dopiero w ramach tak pojętej jedności zaznacza się różnorodność osobowa. W doświadczeniu Trójcy zatem z jednej strony wyraźne staje się odniesienie do jedności, a z drugiej zaś zachowana zostaje różnorodność osobowa, dana w jednym i tym samym doświadczeniu. Stąd chrześcijanin, przeżywając bliskość Boga, kontempluje za pośrednictwem Chrystusa jedność w wielości. W tym kontekście Pełnia, która jest odbłaskiem istoty Bożej i objawia się za pośrednictwem Chrystusa, w rozróżnieniu osobowym Trójcy zanika w Milczeniu Ojca. W chwilach cierpienia, przemijania i śmierci człowiek doświadcza zanikania tej Pełni. W tym sensie

<sup>48</sup> Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1996, s. 114-115.

<sup>49</sup> Por. J. Tischner, *Między Panem a Plebanem*, Znak, Kraków 1995, s. 502-504.

<sup>50</sup> Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 297.

<sup>51</sup> Por. Dzieła św. Dionizjusza Areopagity *O imionach Bożych* (tłum. E. Bułhak, Kraków 1932, s. 19).



można uznać piękno za taką rzeczywistość, która łączy w sobie to, co wieczne, z tym, co przemijające<sup>52</sup>, ludzkie przemijanie z Boskim byciem Źródłem życia.

Bruno Forte w swojej myśli symbolicznej przedstawia dwa wymiary milczenia Boga w życiu Kościoła. Pierwszym z nich jest proste odrzucenie wiary. Ten, kto odrzuca wiarę, nie może usłyszeć głosu Boga<sup>53</sup>. Drugim wymiarem milczenia Boga jest przestrzeń wolności. Relacje między Bogiem a człowiekiem są zbudowane na fundamencie wolności. Bóg, poddając próbę człowieka, stwarza przestrzeń, w której człowiek może podjąć niezawisłą i niczym niezdeterminowaną decyzję<sup>54</sup>. Innymi słowy, człowiek poddany próbie (doświadczenie milczenia) ma możliwość wybrać Boga z miłości i z własnej nieprzymuszonej woli. Na tle myśli włoskiego teologa możliwe staje się ukazanie innego wymiaru milczenia Boga, które prowadzi człowieka w jego kontemplacji do intuicyjnego przeniknięcia tajemnicy przemijania i śmierci oraz sprawia, że śmierć i cierpienia tracą swoją niszczycielską moc. Jaka jest więc natura tego zbawczego doświadczenia?

By odpowiedzieć na tak postawione pytanie, należy zwrócić uwagę na to, że zbawienie, które pochodzi od Boga, posiada trynitarną strukturę. Każda z Osób Trójcy obdarza zbawieniem w sposób sobie właściwy, nie naruszając jedności istoty. Człowiek zatem doświadcza Bożego zbawienia i w darach prawdy, dobra i piękna rozpoznaje różnorodność Boskich Osób. Stąd prawda, którą przyniósł Jezus, zbawia. Przyjmuje ona postać nie tylko słowa, ale i milczenia. Poza tym należy zwrócić uwagę na to, że (*Logos*) Słowo zobowiązuje, co oznacza, że implikuje działanie (*etos*). Milczenie Boga również zobowiązuje, ale inaczej, wzbudzając wrażenie estetyczne. Piękno jest wartością, które prowadzi do zaangażowania człowieka i do czynnego przeżywania rzeczywistości, które z natury swej są bierne (cierpienie, śmierć), a które związane są z milczeniem Ojca. Piękno zatem związane jest z milczeniem Boga w taki sposób, że pozwala człowiekowi doświadczyć zanikania Całości, objawionej w Słowie, w głębi tajemnicy.

W tekstach Nowego Testamentu Kościół znajduje potwierdzenie tej niezwykłej, zbawczej dialektyki Słowa i Milczenia, która wyznacza główną oś objawienia. Pierwszy tekst, który zostanie tutaj przywołany, zaczerpnięty jest z Ewangelii św. Jana (J 18,38). Piłat, sprawując sąd nad Jezusem, zadaje mu pytanie o prawdę: „Co to jest prawda?”. Pytanie to spotyka się z milczeniem Jezusa. Czy prawdą jest milczenie? Czy Słowo zawsze prowadzi do Milczenia? Nie może się bez niego obejść? W kontekście całego życia Jezusa, które jest drogą do Ojca, na te pytania należy odpowiedzieć twierdząco. W spotkaniu Słowa i Milczenia i w ich napięciu objawia się prawda i piękno<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> Por. S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1996, s. 228.

<sup>53</sup> Por. B. Forte, *La guerra e il silenzio di Dio*, Editrice Morcelliana, Brescia 2003, s. 64.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 65.

<sup>55</sup> Por. B. Forte, *Solitudine dell'uomo, solitudine di Dio*, Editrice Morcelliana, Brescia 2003, s. 23.

Drugi fragment zaczerpnięty jest również z Ewangelii, ale tym razem Mateuszowej (Mt 27,46). W chwili zgonu Jezus doświadcza w sposób szczególny milczenia Boga. Duch Święty, który zstąpił na niego „w cielesnej postaci” (Łk 3,22), zostaje wydany Ojcu, a w konsekwencji Jezus doświadcza skrajnego opuszczenia. W swoim ludzkim duchu zstępuje do otchłani umarłych. W Trójcy dochodzi do „rozdarcia”<sup>56</sup>, które umożliwia wejście stworzenia w komunię trynitarną. Milczenie początku, z którego wszystko pochodzi, staje się Ojczyzną spełnienia, do której wszystko zmierza.

Ten moment, ruch Trójcy w historii człowieka, jest przenikaniem ludzkiego przemijania przez miłość Ojca<sup>57</sup>. W ojcowskim Łonie wszystko się rodzi, przemija, umiera i przez śmierć odradza się do życia<sup>58</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Czy zatem Bóg przechadza się pośród swojego stworzenia? Pytanie to prowokuje inne, dla nas bardziej pilne: Czy Bóg przemija wraz z nami? Piękno przemijającej chwili może dotyczyć Boga tylko za pośrednictwem człowieczeństwa Chrystusa, które rozumiane jest jako narzędzie zbawienia. W skrajnym przypadku interpretacyjnym rodzi się w tym miejscu zagrożenie polegające na tym, że człowieczeństwo Jezusa będzie rozumiane w wyizolowany i przedmiotowy sposób, co doprowadzić może do tego, że zagubione zostanie trynitarne i podmiotowe rozumienie Objawienia. By jednak uniknąć tego zagrożenia, należy podkreślić, że doświadczenie ludzkiego przemijania przez Boga, a więc towarzyszenie człowiekowi w jego najołśniejszych chwilach, możliwe jest jedynie w ujęciu trynitarnym. Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa wchodzi niejako w dynamikę życia Trójcy i Bóg doświadcza przemijania w taki sposób, w jaki jest to dla Niego możliwe. Bóg przemija poprzez Paschę, przejście Trójcy przez historię człowieka. Słowo odwieczne, umierając na krzyżu, pozwala nam doświadczyć Ojca jako odwiecznego Milczenia, które dla nas staje się Łonem. Jeśli Chrystus jest pięknem w tym sensie, że uobecnia wieczność w czasie, to przechodzący przez historię Ojciec jest wiecznością zanikającą.

Milczenie, w którym zanika Pełnia, sprawiając wrażenie tragicznego przerwania egzystencji, zachowuje swoją tożsamość Źródła, podtrzymującego wszystko w istnieniu, oraz Łona, które wszystko ochrania i daje wszystkiemu wzrost. Człowiek, wiernie podążając za przechadzającym się Bogiem, dochodzi do progu, za którym rozpościera się tajemnica końca.

<sup>56</sup> Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, s. 214.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 213.

<sup>58</sup> Por. B. Forte, *Solitudine dell'uomo, solitudine di Dio*, s. 28.

Obaj teologowie, zarówno Galot, jak i Forte, wnieśli znaczny wkład w refleksję teologiczną na temat Boga Ojca. Przede wszystkim zwrócili uwagę na potrzebę doświadczania ojcowskiej miłości we wspólnocie Kościoła. W ten sposób Bóg staje się bliski, otwarty na człowieka. Natomiast przedstawiony na kanwie ich myśli zarys patrylogii estetycznej pozwala na dostrzeżenie obecności Boga Ojca w najtrudniejszych chwilach życia człowieka. Doświadczając piękna Ojca, człowiek nie pozostaje sam ze swoim pytaniem o sens życia, lecz czuje się powołany do wspólnoty z Bogiem i innymi ludźmi.

Słowa kluczowe: Bóg, Ojciec, Trójca, Kościół, Źródło, Łono, teologia

#### PATRYLOGICAL ELEMENTS IN THEOLOGY OF JEAN GALOT AND BRUNON FORTE. THE OUTLINE OF PATRYLOGICAL AESTHETICS

##### Summary

This article presents patrylogical elements of two contemporary, outstanding theologians: Jean Galot and Bruno Forte. According to Galot, God the Father is personally involved in Christ's salvation work.

In Galot's theology, Father is no longer a distant and abstract being, but He fully participates in his Christ's actions. Following this theory, we can speak of God as someone compassionate and emphathetic who accompanies in His Son's suffering and death and the same expresses his parental love.

Bruno Forte went one step further in his Trinitarian thought and presented God the Father as the source and the bosom of nature. Only in such a way God is present in our history. We can experience this misterious presence of biblical God in His silence. According to Forte, only the Word of God and Jesus Christ can lead us straight to God's Silence-the Father. Only by experiencing God's Silence, a man can find the source and aim of his existence.

This article also presents and develops Forte's theological esthetics, based on patrylogical elements. Italian theologian develops Christian theology, which presents Christ in Fullness of a complete human being, who share one divine essence. However, this article presents the outline of patrylogical aesthetics.

Starting from the methodological side, we can observe extrapolation of Christological tenets, while simultaneously maintaining the reversal of relationship.

Key words: God, Father, Trinity, Church, Source, Bosom, theology



Magdalena Józwick\*  
WT UŚ, Katowice

## HERMENEUTYKA PODSTAWOWYCH POJĘĆ CHRYSOLOGICZNYCH W TEOLOGII HANSA URSA VON BALTHASARA

Chrystologia Hansa Ursa von Balthasara wydaje się niezrozumiała bez wnikliwej analizy kluczowych dla niej pojęć, do których należą: misja, posłuszeństwo, *kenosis*, *universale concretum*. Tylko dzięki przyjrzeniu się misji Jezusa Chrystusa oraz Jego bezwzględnemu posłuszeństwu wydaje się możliwe rozpoznanie w Nim prawdziwego Syna Ojca. Porzucenie postaci Bożej (Flp 2,7), wejście w doświadczenie kenozy, pokazuje radykalizm oddania się woli Posyłającego oraz poddanie działaniu Ducha. Tym samym tajemnica Jezusa Chrystusa staje się niemożliwa do opowiedzenia bez odniesienia do *Misterium Trinitas*, a także bez uwzględnienia wydarzenia Paschy. Ostatecznie jednak dopiero kategoria chrystologiczna, jaką jest *universale concretum*, pozwala zobaczyć, że „prawdziwie Ten był Synem Bożym” (Mt 27,54).

Wydarzenie Jezusa Chrystusa permanentnie stanowi misterium, które pokolenia teologów niestrudzenie starają się opowiedzieć współczesnemu sobie światu. Wśród nich dorobek teologiczny Hansa Ursa von Balthasara to głos wymagający szczególnej uwagi, jak również niemałego wysiłku. Zapewne powodem pojawiających się trudności w studiowaniu myśli Balthasara może być bogate wykorzystanie przez niego, oprócz źródeł teologicznych, także dorobku filozofii oraz literatury. Oparta na głębokich podstawach biblijnych i patrystycznych z uwzględnieniem różnorodnych kontekstów kulturowych, myśli szwajcarskiego teologa można uznać za oryginalniejszy głos w teologii XX wieku. Nie bezpodstawna zatem wydaje się opinia jednego z przyjaciół Balthasara, który nazwał go „najbardziej wykształconym człowiekiem dwudziestego wieku”<sup>1</sup>.

\* Magdalena Józwick – absolwentka teologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, obecnie na tymże Wydziale doktorantka II roku w Zakładzie Teologii Dogmatycznej oraz referent Sekretariatu II Synodu Archidiecezji Katowickiej; e-mail: magdalena.jozwick22@gmail.com.

<sup>1</sup> H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele*, tłum. L. Balter, „Communio” 48(1988), nr 6, s. 10.

Niniejszy artykuł stanie się próbą przybliżenia (jak się wydaje) kluczowych pojęć obecnych w refleksji chrystologicznej Hansa Ursa von Balthasara, do których przede wszystkim należą: misja, posłuszeństwo, *kenosis* oraz *universale concretum*. Nie sposób wydarzenie Jezusa Chrystusa oderwać od *Misterium Paschalis et Trinitatis*, stąd wspomniane kategorie chrystologiczne zostaną ukazane w perspektywie zarówno paschalnej, jak i trynitarniej.

## MISJA

W Balthasarowej teologii kategoria misji jest kluczem hermeneutycznym, bez którego nie można zrozumieć jego chrystologii. Szwajcarski teolog, definiując pojęcie misji, wskazuje w sposób najbardziej ogólny, że musi ona być czymś danym komuś od kogoś, a przy tym obejmującym całe jestestwo przyjmującego<sup>2</sup>. Nadane posłannictwo jest więc rzeczywistością dynamiczną, której nie należy kontemplować, lecz pełnić<sup>3</sup>, gdyż stanowi ono element konstytuujący osobę, ukazując tożsamość osoby i misji, przez co o Chrystusie można powiedzieć: „On jest posłannictwem Ojca”<sup>4</sup>.

Głębia wspomnianej tożsamości sięga tak daleko, że Balthasar nie boi się mówić o Chrystusie jako o „zadaniu”, któremu podporządkowują się wszystkie wymiary jego egzystencji<sup>5</sup>. Nie jest to jednak statyczne zharmonizowanie pomiędzy bosko-ludzką naturą Posłanego, ale „dramatyczna struktura”, mająca przejawy we „wszystkich aspektach Jego bytu, działania i zachowania”. W idei Boga Chrystus jawi się jako definitywne „tak”, wypowiedziane przez Boga świata, z perspektywy świata, musi On w możliwie zrozumiały sposób słowo Boga przekazać, co dokona się w pełni poprzez zmartwychwstanie<sup>6</sup>.

Rozpoznana tożsamość Logosu jest także przez Niego samego lepiej pojmowana, im bardziej zwraca się On ku źródłu swojej misji. Każdorazowe wypowiedziane przez Niego „Ja jestem” wynika z Jego głębokiej relacji z Ojcem, w której odkrywa zarówno swoją tożsamość, jak i źródło misji<sup>7</sup>. Chrystusowe posłannictwo ma więc swoje zakorzenienie intertrynitarnie, nie stanowi zatem czegoś dodatkowego do *processio*, lecz wyraża je w historii. Dla określenia oryginalności misji Syna Balthasar przypomina używane przez Jana Ewangelistę grec-

<sup>2</sup> H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II/2, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 148.

<sup>3</sup> Tamże, s. 160.

<sup>4</sup> S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1997, s. 207.

<sup>5</sup> H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II/2, s. 160.

<sup>6</sup> Tamże, s. 16-17.

<sup>7</sup> Tamże, s. 162.

kie słowo *pempein* zamiast *apostellein*, przez co nie zostaje zatracony podwójny charakter niepowtarzalności osoby Jezusa – relacja trynitarna oraz soteriologiczny cel<sup>8</sup>.

Warto także zauważyć trynitarny charakter misji, przejawiający się nie tylko w relacjach wewnątrztrynitarnych, ale również w działaniu Trójcy ekonomicznej. Przede wszystkim widoczne jest to w egzystencji Jezusa, Jego relacja do Ojca, jako do Posyłającego, stanowiącego dla Syna główny punkt odniesienia, do Którego On też powraca. Przez Chrystusa ludzie mogą dostrzec Posyłającego, w Nim mogą Go „znać” i w Niego „wierzyć”<sup>9</sup>. Rolę Ducha Balthasar pokazuje, widząc w Paraklecie kontynuatora misji Syna po Wniebowstąpieniu, ma więc doprowadzić wszystko do Ojca<sup>10</sup>. Również koniec Chrystusowego posłannictwa powiązany zostaje z Duchem, gdyż w jednym z ewangelicznych opisów Męki Jezusa, Jego śmierci, towarzyszy oddanie Ducha<sup>11</sup>. Z kolei inny ewangelista przytacza wypowiedziane przez Ukrzyżowanego słowa: „wykonało się”, co Balthasar interpretuje zarówno jako zakończenie misji, jak i podkreślenie jej eschatologicznego charakteru<sup>12</sup>.

Z posłaniem Syna związane są konkretne cele, Jemu zadane i przez Niego zrealizowane, które można podzielić na dwa zasadnicze – według ich charakteru epifanijnego oraz soteriologicznego. Objawienie Ojca w świecie stanowi centrum misji, Jezus Chrystus nazwany zostaje przez Balthasara „interpretatorem Ojca”, gdyż przez Niego świat może zobaczyć, czym jest ojcostwo Boże w świecie i dla świata<sup>13</sup>. Dokonuje się to zarówno poprzez lata życia ukrytego, jak i w drodze Jezusa na Krzyż<sup>14</sup>, podczas której Bóg sukcesywnie otwiera się i objawia swoje wnętrze. To stopniowe objawienie uwidacznia się poprzez osobową miłość, którą jest Jezus Chrystus<sup>15</sup>. Kulminacyjnym momentem staje się Krzyż, na którym – według Teodramatycznej wizji Teologa z Bazylei – główny Aktor zdejmuje maskę i odsłania przed widzami, kim jest On i kim Ten, którego objawiał<sup>16</sup>. Ten szczytowy moment wyraża się poprzez milczący czyn, który z jednej strony stanowi centrum miłości Boga do świata, a z drugiej najgłębiej tę miłość oddaje. Objawiający Logos swoją egzystencją – w tym także i Męką – nie mówi ani za

<sup>8</sup> Tamże, s. 146-147.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. II: *Prawda Boga*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, s. 142.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Wydawnictwo WAM, Kraków 199, s. 179.

<sup>13</sup> H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II/2, s. 165.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa jako odzwierciedlenie wewnętrznego życia Trójcy Świętej w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentium, Gniezno 2007, s. 179.

<sup>16</sup> H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II/2, s. 141.

mało, by Go nie można było rozpoznać, ani zbyt wiele, tak jakby opowiedział już o sobie wszystko, jest zatem przeciwieństwem bożków<sup>17</sup> i jedyną prawdziwą epifanią Boga.

Ważnym aspektem w refleksji nad posłannictwem Chrystusa wydaje się idea zastępstwa, wyrażająca soteriologiczny cel jego misji. Dla zobrazowania, czym jest zastępstwo, Teolog z Bazylei przywołuje obecny w myśli religijnej, a przypominany przez Girarda, topos kozła ofiarnego, rozumianego zarówno jako przypadkowy, zawsze wyłaniany w jakimś społeczeństwie, lecz również jako ten, który jest poszukiwany, aby na nim skupić winę i należną karę<sup>18</sup>. Balthasar, podejmując intuicję jakoby kozłem ofiarnym ludzkości był Wcielony Syn Boży, zadaje sobie zarazem pytanie, dlaczego właśnie ofiara Tego kozła miałyby mieć znaczenie powszechne i definitywne w całej historii<sup>19</sup>. W odpowiedzi zostają przytoczone dwa zasadnicze argumenty. Po pierwsze, w przeciwieństwie do innych kozłów ofiarnych Chrystus ma wolę wziąć na siebie grzech świata<sup>20</sup>, a po drugie, jest zdolny do jego uniesienia<sup>21</sup>. Dokonane przez Syna dzieło jest realnym czynem oczekiwanym w Starym Przymierzu, gdzie występowało pewnego rodzaju przedrozumienie idei zastępstwa, obecne zwłaszcza w przykładach postępowania Abrahama (Rdz 18,20), Mojżesza (Wj 32,32) czy w profetycznych Pieśniach o Słudze Pańskim<sup>22</sup>. Jednak na ponadczasowość i ostateczność Chrystusowego zastępstwa wpływa przede wszystkim Jego tożsamość Boga-Człowieka.

## POSŁUSZEŃSTWO

Dla zrozumienia Balthasarowej chrystologii konieczne wydaje się przeanalizowanie kategorii posłuszeństwa. Warto na wstępie przypomnieć założenia metafizyczne, stanowiące podwalinę dla tej teologii i antropologii. Teolog z Bazylei przyjmuje metafizyczną koncepcję bytu otwartego, w ramach którego wolność przenika się z miłością, co uzupełnia o zapożyczoną z filozofii dialogu myśl o „otwarcu zaadresowanym”. Dla bytu otwartego zaadresowanego wyraz otwarcia stanowi posłuszeństwo oraz dyspozycyjność względem prawdy. Te filozoficzne założenia Balthasar przenosi na grunt antropologii teologicznej, przedstawiając człowieka jako otwartego na słuchanie słowa Bożego i stwierdzając, że „człowiek jest rzeczywistością słowa”. Stąd wyciąga wniosek o strukturze

<sup>17</sup> H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. II: *Prawda Boga*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 254.

<sup>18</sup> H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami swej dobroci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 89-90.

<sup>19</sup> Tamże, s. 90.

<sup>20</sup> Tamże, s. 91.

<sup>21</sup> H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. III: *Akcja*, Einsiedeln 1980, s. 208.

<sup>22</sup> H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Wydawnictwo Znak, s. 222.



człowieka wyrażonej poprzez słuchanie i posłuszeństwo<sup>23</sup> (w języku niemieckim: *Hören* i *Gehorchen*, w polskim: „słuchanie”, „posłuszeństwo”).

Teologiczne rozumienie posłuszeństwa zostaje w sposób streszczony zdefiniowane jako „poddawanie się decyzjom drugiego”<sup>24</sup>. Starotestamentowa perspektywa również postrzegała posłuszeństwo jako wydanie swojej egzystencji na polecenie Boga, aż do tego stopnia, że „całe istnienie staje się nasłuchiowaniem”<sup>25</sup>. Archetypicznymi przykładami poddania się woli Bożej są przede wszystkim prorocy, na czele z Mojżeszem. Ich egzystencja poddana słowu Boga niesie za sobą pewne ryzyko i nieodwracalność, gdyż próbujący wycofać się ze swego posłannictwa niemal płonie wewnętrznym ogniem i paradoksalnie życie zostaje mu udostępnione poprzez zgodzenie się na śmierć. Zasadniczym zatem punktem posłuszeństwa zostaje zgoda na wcielenie każdej woli Bożej, co pociąga za sobą konieczność śmierci, która w różnych doświadczeniach jawi się jako „ciemna noc” (Jan od Krzyża), „umieranie, gdyż nie można umrzeć” (Teresa od Jezusa), gotowość przyzwolenia na rozdanie siebie w każdy sposób (Mała Teresa), miłość niepytająca (Eckhart)<sup>26</sup>.

Filozoficzna i biblijna perspektywa pozwoli teraz dogłębniej zrozumieć posłuszeństwo Chrystusa, które jest przede wszystkim pełną otwartości dyspozycyjnością wobec woli Ojca, a tym samym „odpowiedzią daną Ojcu”, co wskazuje na jego dialogiczną strukturę. Posłuszny Syn nie ma nic wspólnego z niewolniczym poddaniem, lecz swoją postawą objawia odwieczną miłość Trójcy. Jego wolność sprawia, że posłuszeństwo staje się wyrazem Jego synostwa, tak głęboko, że według Balthasara On jest samym posłuszeństwem. Dyspozycyjność wobec woli Ojca staje się najgłębszym pragnieniem Syna, a tym samym stwarza najintymniejszą więź w Ich wzajemnej relacji<sup>27</sup>. Oddaniu Syna do dyspozycji Ojca nie można jednak zarzucić żadnej pasywności, przeciwnie, przejęcie woli Ojca staje się miejscem aktywnego wypełnienia odwiecznych zamysłów<sup>28</sup>. Dla Wcielonego Logosu posłuszeństwo staje się – w Męce i w wstąpieniu do piekieł – możliwością przewyciężenia sprzeczności, co dokonuje się dzięki Jego hipostatycznemu posłuszeństwu jako odwiecznego Syna. Ponadto, oddanie się Ojcu okazuje się spełnieniem misji<sup>29</sup>, a nawet jej przekroczeniem, ponieważ wydające się fiasko

<sup>23</sup> I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radomskie Wydawnictwo Diecezjalne Ave, Radom 1998, s. 149-151.

<sup>24</sup> H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II/2, s.174.

<sup>25</sup> H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 246-247.

<sup>26</sup> Tamże, s. 248-249.

<sup>27</sup> M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa jako odzwierciedlenie wewnętrznego życia Trójcy Świętej w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentium, Gniezno 2007, s. 217.

<sup>28</sup> K. Wencel, *Teologia chwały*, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 223.

<sup>29</sup> H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. II, s. 323.

posłannictwa zostaje przez Ojca i Ducha doprowadzone do osiągnięcia celów – Objawienia i zbawienia<sup>30</sup>.

Wcielony realizuje misję powierzoną przez Ojca na drodze posłuszeństwa, które staje się podstawą jej pełnienia oraz gwarancją powodzenia. Syn zawsze jest posłuszny swojej misji, a dokładniej posyłającemu Ojcu, Jego woli szuka, w niej także odkrywa sposób, w jaki ma postępować. Ponieważ posłanie dokonuje się w świecie pełnym grzechu, w sposób naturalny kuszenie towarzyszy egzystencji Chrystusa. Stąd odwoływanie się w Ogrodzie Oliwnym do woli Ojca stanowi okazanie wierności nie tylko wobec powierzonej misji, ale także sposobu jej wykonania<sup>31</sup>. Podczas modlitewnej walki zakryty zostaje wszelki inny sens zbawczych cierpień, Syn ma przyjąć wolę Ojca ze względu na Niego samego<sup>32</sup>, w całkowitym zaufaniu i powierzeniu się Jemu. Ślepe posłuszeństwo staje się jeszcze bardziej widoczne, gdy okazuje się, że wola Ojca to wydanie Syna w ręce grzeszników. Posłuszny, pozwala się wydać, przez co staje się „przeklęty przez Boga” (jako Ten, który niesie grzech świata), a Jego samowydanie wyraża radykalizm oddania się do dyspozycji Ojca<sup>33</sup>.

Posłuszeństwo w Męce staje się nośnikiem „tak” wypowiedzanego przez Syna, gdy ten doświadcza na sobie wszystkich ludzkich „nie” w postaci uderzenia, oplucia, szarpania, obelgi. Także podczas ukrzyżowania, w momencie opuszczenia przez Boga, zostaje przerwana wszelka komunikacja i tylko milczący czyn Posłusznego ciągle wypowiada wobec Ojca „tak”<sup>34</sup>. Widoczna w Męce, a później także w zstąpieniu do Otchłani, pewnego rodzaju bierność Chrystusa jest tak naprawdę wyrazem Jego „czynnej woli oddania siebie i przekroczeniem granic samostanowienia na korzyść bezgraniczności poddania się woli Ojca”<sup>35</sup>. Pasywność przebywania Syna w Szeolu jest dla Balthasara skutkiem otrzymanej misji, która domaga się Jego pełnej solidarności ze zmarłymi. Ponadto, pozwolenie na posłanie siebie do krainy umarłych oraz doświadczenie powalenia tam przez brak miłości, stanowi konsekwentną kontynuację objawiania absolutnej trójjednej miłości we wszystkich momentach egzystencji Wcielonego<sup>36</sup>. Dla dosadniejszego zobrazowania stanu i postawy Ukrzyżowanego zostaje przywołane stwierdzenie św. Franciszka z Asyżu o „posłuszeństwie trupa”<sup>37</sup>. Teolog z Bazylei zatem wyraźnie odgradza się od wschodniej interpretacji *Credo*, jakoby Zmarły miał

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 223-225.

<sup>31</sup> Por. H.U. Balthasar, *Teodramatyka*, t. II/2, s. 160-161.

<sup>32</sup> H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 98-99.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 104-105.

<sup>34</sup> Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 249-250.

<sup>35</sup> M. Pyc, *Objawienie chwały Bożej w Tajemnicy Krzyża*, „Studia Warmińskie” 36(1999), s. 265.

<sup>36</sup> E. Geurriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*; tłum. M. Rodkiewicz; Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 327.

<sup>37</sup> H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 168.

niszczyć bramy piekieł i obwieszczać dobrą nowinę. Jego stan solidarności z umarłymi pozwala Mu tylko na szukanie Ojca tam, gdzie zdecydowanie nie ma możliwości Go odnaleźć<sup>38</sup>.

Również Zmartwychwstanie, jako ukazanie świata zrealizowanego pojednania, dokonuje się w posłuszeństwie, w którym Syn daje siebie wskrzesić Ojcu, jak i pozwala na przyodzianie Go we wszystkie insygnia właściwej Bogu suwerenności<sup>39</sup>. A chociaż Zmartwychwstały ukazuje się jako „posiadający siebie”, jednak nie zaprzestaje oddawania siebie Ojcu, przez co ciągle objawia moc i chwałę Boga, trwając przed Nim w eucharystycznym dziękczynieniu za to, że mógł się tak poświęcić<sup>40</sup>. Podobnie więc jak podczas walki w Ogrójcu, opuszczeniu w Męce, zstąpieniu do Otchłani, w Zmartwychwstaniu również zostaje pokazane, że posłuszeństwo Ojcu wiąże się ściśle z samooddaniem Syna, a przez to dotyka kwestii relacji między posłuszeństwem a wolnością.

### KENOSIS<sup>41</sup>

Kolejnym zagadnieniem często pojawiającym się w refleksji chrystologicznej Hansa Urs von Balthasara jest kwestia kenozy, będąca szczególnie radykalną formą historiozbawczego posłuszeństwa Chrystusa. W interpretacji Balthasara kenoza Jezusa Chrystusa jako porzucenie „postaci Bożej” jest aktem czystej miłości Syna do Ojca, przez który Jego bycie-zrodzonym (forma pewnej zależności) od Ojca zmienia formę i staje się posłuszeństwem stworzenia<sup>42</sup>. Odwołując się do biblijnej podstawy nauki o kenozie (Flp 2,6-11)<sup>43</sup>, szwajcarski teolog uważa,

<sup>38</sup> Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, s. 215.

<sup>39</sup> H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 203.

<sup>40</sup> M. Pyc, *Objawienie chwały Bożej*, s. 266.

<sup>41</sup> *kenosis* – z gr. ogołocenie, zrzeczenie się, oznacza dobrowolne ogołocenie i uniżenie się osoby Syna Bożego zapoczątkowane przyjęciem ludzkiej natury (*exinanitio*), kontynuowane w jego ziemskiej egzystencji, a dopełnione w cierpieniu i śmierci na krzyżu, mające na celu pojednanie człowieka z Bogiem i wywyższenie człowieczeństwa (*exaltatio*): biblijnie kenoza Chrystusa oznacza jego wyrzeczenie się równości z Bogiem oraz chwały należnej, jednak bez utraty boskiej natury przez akt Wcielenia. Zob. *Encyklopedia katolicka*, red. A. Szostek, B. Migut, E. Gigilewicz, A. Bronk, S. Fita, S. Napiórkowski, J. Pałucki, R. Rubinkiewicz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 1346.

<sup>42</sup> H.U. von Balthasar, *Chwała. Nowy Testament*, t. III/2, cz. 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 173.

<sup>43</sup> Flp 2,6-11: „On to, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się podobnym do ludzi. A w zewnętrznej postaci uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię

że możliwe we Wcieleniu uniżenie ma swoje źródło w preegzystencji Logosu<sup>44</sup>, stąd wysnuwa wniosek o trzech kenozach: wewnątrztrynitarnej, we Wcieleniu i w konsekwencji najgłębszej – przez posłuszeństwo na Krzyżu<sup>45</sup>. W tym miejscu Balthasar oddaje swój głos w dyskusji współczesnych kenotyków, dotyczącej podstaw możliwości „wywłaszczenia” w samym Bogu. Zdecydowanie odżegnuje się od poglądu, według którego sama istota Boga byłaby kenotyczna, a zwraca się ku interpretacji, iż boska moc charakteryzuje się możliwością przygotowania miejsca do samowyzucia<sup>46</sup>. Pogląd ten ma swoje zakorzenie w nauce Ojców Kościoła, którzy widzieli w Ukrzyżowanym „przebłyskującą WSZECHMOC Boga” i porównywali Go do najmniejszego ziarnka gorczycy, wyrastającego ponad wszystko dzięki mieszkającej w nim mocy<sup>47</sup>. Obok mocy fundamentem samorezygnacji i samoograniczenia jest przede wszystkim boska wolność, która może sobie pozwolić na to, aby związać się posłuszeństwem sługi<sup>48</sup>. Z perspektywy stworzenia wydaje się trudne do pojęcia, jak Bóg, któremu nie można przypisywać żadnej właściwej stworzeniu zmiany, porzuca „postać Bożą” i staje się podatny na cierpienie. Jednak przyjmując perspektywę „niepojętej wolności” w Bogu, uzasadniony wydaje się następujący postulat: niepojęta wolność –

---

Ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano

i aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem – ku chwale Boga Ojca”.

Fragment pokazuje Chrystusa, który swojej boskiej postaci nie traktuje jako „czegoś uchwyconego kurczowo” ani nie wykorzystuje jej do czysto egoistycznych celów. Jego równość z Bogiem to według tradycji żydowskiej przede wszystkim podobieństwo w byciu niepodlegającym śmierci, jednak rezygnuje z niego, by stać się podobnym do pozbawionego władzy niewolnika (życie człowieka nieodkupionego podobne jest do niewoli w więzach duchowych władz, których kresem jest śmierć). W Chrystusie zatem dochodzi do paradoksu istnienia na podobieństwo Boże (nieśmiertelnego) i ludzkie (podlegającego śmierci). Przez Wcielenie i przyjęcie kondycji ludzkiej w oczach ludzi i Boga będzie uznany za człowieka w jego niewolniczej kondycji, na co dobrowolnie się zdecydował. Ziemskie posłuszeństwo i wynikająca z tego śmierć krzyżowa stanowi konsekwencję wcześniejszego postanowienia. Za moment najgłębszego uniżenia uważa się śmierć na krzyżu, ponieważ wówczas była to śmierć niewolników i ludzi pozbawionych wszelkich praw publicznych. Hańba krzyża zostaje przewyciężona przez wywyższenie, które jest decyzją Boga na „usprawiedliwienie” Chrystusa, przez co został wywyższony ponad wszelkich sprawiedliwych, gdyż jego bezinteresowność pozwoliła w pełni działać łasce Bożej. Chrystus dostaje od Boga tytuł *Kyrios*, przez co nie doznaje uszczerbku ścisły monoteizm, ponadto sprawuje władzę nad światem. Celem Jego działań zbawczych było ponowne poddanie wszechświata władzy Boga, stąd rola Jego uniżenia i wywyższenia ma charakter instrumentalny wobec tego nadrzędnego celu. Zob. *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. R.F. Brown, J.A. Fitzmyer, R.M. O’Carm, red. pol. W. Chrostowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2001, s. 1404-1405.

<sup>44</sup> H.U. von Balthasar, *Chwała. Nowy Testament*, t. III/2, cz. 2, s. 172.

<sup>45</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 24.

<sup>46</sup> Tamże, s. 29.

<sup>47</sup> Tamże s. 34-35.

<sup>48</sup> Tamże, s. 28.

[...] pozwala Mu czynić więcej i być innym niż przypisywałoby Mu stworzenie na podstawie swoich pojęć Boga<sup>49</sup>.

Szczególnym wymiarem *misterium kenosis* jest paschalne posłuszeństwo Chrystusa, jednak warto jeszcze przed tym przyjrzeć się w ogóle relacji, jaka zachodzi między kenozą a posłuszeństwem, którego podmiotem działającym jest Wcielony Logos. Balthasar opisuje to w następujący sposób:

Jej [misterium kenozy – M.J.] skutkiem jest wcielenie, następnie cała ludzka egzystencja Jezusa. Chociaż osoba, która unia się do postaci sługi jest osobą Boskiego Syna – dlatego też Jego całe życie jako sługi pozostaje wyrazem Jego boskiej wolności, a tym samym Jego jedności z Ojcem – to z drugiej strony, posłuszeństwo, które określa całą Jego egzystencję, jest nie tylko funkcją tego, kim się On stał [...], a więc „byciem ku śmierci”, lecz kim On chciał być, wywłaszczając i uniając się: poprzez porzucenie swojej „boskiej postaci” (a przez to boskiego rozporządania sobą) tym, który w wyjątkowy i niepowtarzalny sposób jest posłuszny Ojcu tak, że Jego posłuszeństwo winno przedstawiać kenotyczne wyrażenie Jego odwiecznej, synowskiej miłości wobec „zawsze większego” Ojca<sup>50</sup>.

Podmiotem działania we Wcieleniu jest zatem Syn Boży, który przez ten akt nie podlega istotowo żadnej zmianie w przyjęciu postaci sługi, a jednak doświadczający zmieniających się warunków Jego egzystencji. Objawienie dokonane przez Chrystusa jest więc absolutną nowością w porównaniu z Objawieniem Boga w Starym Testamencie, gdzie Boża chwała objawiała się w „nieskończonej” mocy, a nie jak w Jezusie Chrystusie – „nieskończonej miłości”<sup>51</sup>. Syn wobec Ojca jest w nowych warunkach jak udający się do dalekiego kraju<sup>52</sup>, przez co Ojciec musi „nauczyć” się spoglądać na Syna zupełnie na nowo, gdyż Ten, którego zrodził w wieczność, wygląda teraz zupełnie inaczej<sup>53</sup>. Dzieje się tak dlatego, ponieważ Chrystus we Wcieleniu przyjął nie tylko kondycję stworzenia jako taką, ale konkretny ludzki los obciążony grzechem i wynikającą z niego konsekwencją pierwszej i drugiej śmierci<sup>54</sup>.

Balthasar, powołując się na Tradycję patrystyczną, widzi we Wcieleniu nie tylko kenotyczną postawę Jezusa Chrystusa, lecz także już w Inkarnacji ukierunkowanie w stronę Krzyża<sup>55</sup>. Wcielenie jest więc dla Syna pierwotnym dramatem, gdyż doświadcza On rozłąki z Ojcem, a także pozostawia u Niego „boską wspa-

<sup>49</sup> H.U. von Balthasar, *Chwała*, t. III/2, cz. 2, s. 173.

<sup>50</sup> H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 83.

<sup>51</sup> J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 76.

<sup>52</sup> Tamże, s. 157.

<sup>53</sup> M. Sztajner, *Rozumienie kategorii „kenosis” w pismach Hansa Ursa von Balthasara*, „Aetneum Kapłańskie” 139(2002), s. 242.

<sup>54</sup> H.U. von Balthasar, *Chwała*, t. III/2, cz. 2, s. 172.

<sup>55</sup> Tamże.

niałość” i „miłość do Ojca”. Ponadto, stając się człowiekiem, wchodzi na drogę posłuszeństwa, pozwalając, aby decydował i działał „na” Nim ktoś drugi – podczas Zwiastowania są to Duch Święty i Matka, Syn w posłuszeństwie pozwala „dać się wcielić” i wydać na świat<sup>56</sup>.

Kenotyczna egzystencja wymaga od Chrystusa także nauki posłuszeństwa zarówno wobec Ojca, jak i wobec ludzi, aczkolwiek Jego ludzkie posłuszeństwo wypływa z poddania Ojcu. Dzięki temu rodzice „mogą”, a czasem nawet „muszą” wydawać Mu polecenia<sup>57</sup>. Balthasar przestrzega jednak, aby unieżenia do postaci sługi nie traktować zbyt szeroko, jako doświadczenie absolutnego Krzyża w całej ziemskiej egzystencji Chrystusa, gdyż do Jego bezwzględnej kenozy należy posłuszeństwo Ojcu, w tym także oczekiwanie na wyznaczoną godzinę. Ponadto szwajcarski teolog sądzi, że najgłębsze doświadczenia opuszczenia przez Ojca zakłada największe doświadczenie związania z Bogiem i życia z Nim, co Jezus musiał przeżywać także na ziemi, niekoniecznie mając nieustanną *visio beatifica*<sup>58</sup>.

### UNIVERSALE CONCRETUM<sup>59</sup>

Pojawiające się w historii problemów filozoficznych napięcie między tym, co powszechne, a tym, co konkretne, wydaje się nie do przewyciężenia przez jaką-

<sup>56</sup> Por. M. Sztajner, *Rozumienie kategorii „kenosis”*, s. 241-242.

<sup>57</sup> Tamże, s. 243.

<sup>58</sup> H.U. von Balthasar, *Chwała*, t. III/2 cz. 2, s. 174-175.

<sup>59</sup> „Jezus Chrystus to *universale concretum* całej historii. W jedynej, niepowtarzalnej, »konkretnej« osobie Jezusa Chrystusa i w Jego dziełach wypełnił się sens dziejów powszechnych (i leżących u ich podstawa natury). Oznacza to nie tylko, że w Nim znajduje swój nadający im sens ośrodek, swoje ostateczne »po co« nieskończenie wiele poszczególnych dziejów ludzi i narodów. Wypełnienie jest głębsze i bardziej zasadnicze: powszechny »logos« historii (a więc cały rozum, naturalna prawidłowość i norma moralna, sens i wartości, rozwój i wolność, jakie w ogóle jawią się w świecie) jest zintegrowany i doprowadzony do doskonałości w tym jedy-nym szczególnym Logosie, w Słowie Bożym, które stało się ciałem. W tej Osobie »straszliwie szeroka szczelina« (Lessing) między tym, co powszechnie uznane (przez rozum i jego idee), z jednej strony, a tym, co historycznie szczególne (w historii i jej faktach), z drugiej strony, została zamknięta: nie ogólna idea czy uniwersalna nauka o zbawieniu (na przykład »dobro moralne« albo »wolność«, albo »miłość«, albo »pokój na świecie«) ani też jakiegokolwiek ogólne struktury, które stopniowo zostają przyjęte w procesie historycznego rozwoju (na przykład »to, co godne człowieka« – *humanum* – czy »społeczeństwo bezklasowe«), nie tworzą w ostateczny sposób syntezy tej uniwersalnej ważności i konkretnego faktu historycznego. Jedyne i wyłącznie w historycznej osobie Jezusa Chrystusa obydwie te bieguny tak się do siebie zbliżają, że zarówno każde poszczególnie dzieje i niepowtarzalny los, którego z nikim zamienić nie można, jak i wszystkie ogólne istotne struktury, wartości i idee są rzeczywiście »przechowane«, to znaczy zachowane jako one same, i nadany im zostaje pełny sens. Konkretny Jezus Chrystus jest absolutnie ważny dla sensu całej rzeczywistości: jedynie On nadaje wszystkim ostateczny sens” (M. Kehl, *Wstęp*, w: H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 44).

kolwiek próbę syntezy. Powołując się na zastąpienie przez Grzegorza z Nyssy pojęcia „idei” pojęciem „całości”, Balthasar widzi możliwość pokonania problemu filozofów na gruncie wiary chrześcijańskiej. W jego koncepcji Jezus Chrystus jako Słowo ucieleśnia jednocześnie Całość (Byt sam w sobie, Bóg) oraz konkretność, gdyż dzięki misterium Wcielenia można odkryć „uniwersalną rzeczywistość Całości w największej konkretności Jezusa z Nazaretu”<sup>60</sup>. Poprzez takie spojrzenie na Chrystusa szwajcarski Teolog nawiązuje do koncepcji *universale concretum* Mikołaja z Kuzy, który dla jej wyrażenia zamiennie stosował również takie wyrażenia, jak: *Absolutum concretissimum* oraz *Universalissimum*. W dosłownym tłumaczeniu sformułowanie to oznacza „najuniwersalniejszy konkret” bądź szerzej – „najbardziej ukonkretniona idea uniwersalna”<sup>61</sup>.

Biblijne podstawy służące do wyjaśnienia głównych linii interpretacji *universale concretum* w chrystologii Balthasara to przede wszystkim Chrystus przedstawiony w Apokalipsie jako Alfa i Omega. Podobnie hymny chrystologiczne w pismach Pawła i Jana ukazują Syna Bożego, który nie jest jakąś abstrakcyjną zasadą świata, lecz Jego Twórcą i właśnie ku Jego Wcieleniu i Ukrzyżowaniu zmierza stworzone istnienie<sup>62</sup>. Z perspektywy stworzenia Logos to „Obraz”, „Wyraz Boga”, w którym wszystko ma swój Prawzór<sup>63</sup>, jednocześnie jednak jest On „Barankiem zabitym od założenia świata”, co pokazuje wieczny aspekt historycznej krwawej ofiary na Krzyżu i jej pewnego rodzaju ponadczasowość jako trwającą cechę „Baranka”<sup>64</sup>. Dlatego też dzieje świata są swoistym krwawym dramatem walki, na przestrzeni której Logos przedstawia się w skrwawionej szacie oraz z ostrym mieczem. Doznaje On również jak najbardziej realnej Śmierci pełnej mroku i opuszczenia przez Boga, jednak przejście przez nią daje Mu władzę oraz klucz do każdej śmierci i wszystkich tkwiących w niej<sup>65</sup>. I choć Janowe syntezujące spojrzenie na Krzyż i Zmartwychwstanie jako jedną wielkość i wspańiałość, przy czym bez umniejszenia tragizmu krzyku opuszczenia na Krzyżu, jest poparte przekonaniem „Jam zwyciężył świat” (J 16,33), to jednak wydawać by się mogło, że dokonane zwycięstwo Boga objawione w Omedze wcale się nie przybliżyło i dlatego ciągle, z socjologicznego punktu widzenia, poszukiwany jest Girardowy kozioł ofiarny<sup>66</sup>. A mimo to Chrystus jest Omegą, gdyż przeszedł przez Paschę i wziął to, czego nikt nie chciał wziąć, stąd każde istnienie może się

<sup>60</sup> J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, s. 85.

<sup>61</sup> Por. J. Szymik, *Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 134.

<sup>62</sup> H.U. von Balthasar, *Chrystus – Alfa i Omega*, tłum. L. Balter, „Communio” 98(1997), nr 2, s. 3.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 35.

<sup>65</sup> H.U. von Balthasar, *Chrystus – Alfa i Omega*, s. 3.

<sup>66</sup> Tamże, s. 8.

ze spokojem oprzeć na Nim<sup>67</sup>. Jest także Alfą, ponieważ to On stwarza przestrzeń wolności, w której między Bogiem i stworzeniem może rozgrywać się dramat<sup>68</sup>.

Dla wyrażenia idei *universale concretum* Balthasar posługuje się kilkoma obrazami. Pierwszy z nich to Chrystus jako magnes, który mocą swojej misji staje w centrum i przyciąga wszystkich do siebie, w zależności od nich ku ich zbawieniu bądź zgubie. Jego Krzyż jest największym polem oddziaływania magnetycznego, gdy pozornie zakończona porażką misja osiąga tej godziny, dopiero Zmartwychwstanie ujawni, że na ziemi było to tylko zapoczątkowanie tego, co dopełnione będzie w wymiarze obejmującym i wykraczającym poza historię<sup>69</sup>. Inne obrazy to Chrystus jako „zwornik”<sup>70</sup>, „wąska szczelina” (od Lessinga) i „zwężenie klepsydry”, poprzez które dochodzi do komunikacji i spotkania pomiędzy Bogiem a światem stworzonym<sup>71</sup>.

Zaczerpnięte z myśli hebrajskiej idee, takie jak: „stworzenie”, „Adam”, „Mesjasz”, „Bóg jako Ten, który jest”, pozwoliły teologii katolickiej na uczynienie z Jezusa Chrystusa zasady wszelkiej historii, wobec której jako szyfru, ośrodka i celu dzieje świata byłyby osadzone. Jest to spojrzenie na Chrystusa jako na „wszechbył” w Jego wymiarach przedmiotowym i podmiotowym oraz uniwersalnym i szczegółowym. Podstawami dla takiego rodzaju spojrzenia są teorie rekapitulacji świata w Chrystusie oraz zdogmatyzowana nauka o unii hipostatycznej jako osobowej tożsamości Jezusa z Nazaretu i Syna Bożego w jednej subsystemacji. Balthasar opowiada się za spojrzeniem na Chrystusa jako na zasadę dziejów, jednak widzi w Nim tylko zasadę historii zbawienia<sup>72</sup>. W Jezusie spotykają się czas i wieczność, gdyż jest On jednocześnie odwiecznym Logosem, jak również Logosem w pełni egzystującym w ludzkiej historii<sup>73</sup>.

Dla teologa z Bazylei Chrystus jest nie tylko zasadą historii, ale samą historią, a głębiej także każdą „zasadą możliwości” historycznej człowieka, gdyż w Nim dochodzi do skrzyżowania między czasem wertykalnym (ku Bogu) a horyzontalnym (ku człowiekowi). Ponadto szwajcarski teolog postrzega historyczne dzieje nie tyle z perspektywy bytu, ile woli Boga, stopniowo nakładanej, oraz odpowiedzi stworzenia na tę wolę w postaci odrzucenia jej bądź przyjęcia. Chrystus przyjmuje w sposób absolutny wolę Ojca, przez co staje się zasadą historii jako doskonała recepcja Ojca w świecie, a tym samym przekład Boskiego Bytu na egzystencję ludzką<sup>74</sup>. Myśl Balthasara została sformułowana w następujący sposób:

<sup>67</sup> H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II/2, s. 156.

<sup>68</sup> Tamże, s. 15.

<sup>69</sup> Tamże, s. 27-28.

<sup>70</sup> Tamże, s. 15.

<sup>71</sup> E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, s. 107-108.

<sup>72</sup> C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Redakcja Wydawnicza KUL, Lublin 1999, s. 804.

<sup>73</sup> J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursy von Balthasara*, s. 38.

<sup>74</sup> C. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1987, s. 295.



W Słowie tym objawia się ludziom cała pełnia miłości Bożej, mianowicie w postaci posłusznego Syna i sługi, przedstawiającej się ludziom jako czyste „istnienie w przyjmowaniu”. I właśnie jako takie może stać się integrującym i nadającym sens ośrodkiem całej historii. Syn stawszy się człowiekiem chce w całym swoim ziemskim życiu być jedynie tym, który jest bezgranicznie obdarowywany miłością Ojca, dlatego może przyjmując tę nieskończoną miłość, jednocześnie obdarowywać nią dalej; może – nie tracąc siebie i nie „roztopiając się” – w tym dawaniu zarazem nieskończenie otwierać się na każdą rzeczywistość, z którą się styka, i w afirmującej lub korygującej miłości włączać ją w zabawiające wszystko, przepelnione Duchem trwanie miłości między Ojcem i Synem. Tylko w tym trwaniu powszechne dzieje osiągają swój – już teraz w „pełni czasów” przewidziany – cel, znajdują swój najgłębszy sens<sup>75</sup>.

Jest więc Jezus napelniony Duchem, tym, który wypowiada idealnie „tak” wobec Ojca, przez co staje się „pełnią czasów”, gdyż w Nim zostają osiągnięte zamierzone cele, jakie uprzednio zostały wyznaczone przez Boga. Chrystus ukazuje się jako idealna propozycja Ojca jak i oczekiwana przez Niego odpowiedź, dzięki temu dochodzi we Wcielonym do boskiego *connubium* między Bogiem a światem<sup>76</sup>.

Balthasar bardzo mocno podkreśla znaczenie historycznego *concretissimum* Logosu. Staje się On bowiem normą wszelkich dziejów właśnie ze względu na doświadczenie historycznego usytuowania<sup>77</sup> Paschy, z jej szczytowym momentem Krzyża, który jako taki również będzie stanowił centrum historii. Konkretnie umiejscowienie w historii pozwala Synowi również na doświadczenie „różnobarwnej, twardej dziejowości rzeczywistego człowieczeństwa”<sup>78</sup>, które nie jest jakąś abstrakcją i dlatego Wcielony może mocą swojego posłuszeństwa dokonać rekapitulacji wszystkich stworzonych istot<sup>79</sup>. Bierze On zatem na siebie, nie ogólne ludzkie doświadczenie, lecz wszelkie konkretne możliwości relacji między Bogiem a człowiekiem, co pozwala Mu przeżyć realizm kuszenia. Jego człowieczeństwo staje się konkretnym narzędziem, przez które w Misterium Paschalnym, a zwłaszcza w cierpieniach Męki, dochodzi do zastępczego przeżycia dystansu między Stwórcą a człowiekiem, co Balthasar opisuje:

W niezwykłym rozciągnięciu ludzkiej miary, którą grzesznik zawęził, a Pan w skrajnym cierpieniu musi przemocą znowu poszerzyć, w wykręceniu cielesnych członków na krzyżu, któremu odpowiada jeszcze głębsze napięcie wszystkich zdolności duchowych, uzyskuje On wymiar ostatecznego dystansu, jaki zna konkretna istota stworzona: między Bogiem płomiennej, gniewnej sprawiedliwości, a „opuszczonym”, odrzuconym przez tego Boga człowiekiem. Uzyskuje ten dystans zastępczo,

<sup>75</sup> M. Kehl, *Wstęp*, w: H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 45-46.

<sup>76</sup> J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, s. 203.

<sup>77</sup> H.U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1996, s. 32.

<sup>78</sup> Tamże, s. 72.

<sup>79</sup> Tamże.

to znaczy w subiektywnym i obiektywnym braku rozróżnienia między cudzą winą a własną bezwiną. Wszystkie te częściowe odcinki i warianty jednej miary (dystans między Bogiem a człowiekiem, między Bogiem a obciążonym grzechem pierworodnym człowiekiem sprawiedliwym i między Bogiem a grzesznikiem w ogóle) może On oczywiście mierzyć tylko dlatego, że jest kimś więcej niż człowiekiem: że jest Bogiem-Człowiekiem. Nie mierzy ich jednak po prostu z wysoka, miarą spojrzenia niebiańskiego; mierzy je od dołu i od wewnątrz, poszerzając i czyniąc rozciągliwym swoje człowieczeństwo, ciało i duszę, używane jako jednostka miary, którą posługuje się zgodnie z wolą Ojca, tak aż zostanie nią zmierzony każdy wymiar tego świata<sup>80</sup>.

Przyjęcie zasady *universale concretum* pozwala chrześcijańskiej interpretacji teologii dziejów na przewyciężenie napięcia pomiędzy ogólnością a konkretem, uniwersalizmem a partycularnością. Jezus Chrystus jest zatem z jednej strony *concretissimum*, streszczającym wszelki byt w niepodzielną jedność, a z drugiej *universalissimum*, nieobciążonym żadnymi ograniczeniami ani podziałami. Chrystus jako zasada dziejów przewycięża dylemat zagubienia w konkretach i zatonięcia w ogólności<sup>81</sup>.

\* \* \*

Misterium Jezusa Chrystusa zostało przedstawione przez Hansa Ursa von Balthasara w optyce immanentnego życia Trójjedynego, jak i Jego historiozbawczego działania, dlatego też chrystologii szwajcarskiego teologa nie sposób zrozumieć bez kontekstu paschalnego oraz wewnątrztrynitarnego. Dla zrozumienia kluczowych pojęć chrystologii Balthasara niezbędne wydawało się przywołanie ich podstawowych znaczeń oraz sposobu ich rozumienia, a także odwołanie się do perspektywy biblijnej, filozoficznej oraz kulturowej. Konieczne również staje się holistyczne spojrzenie na misję, posłuszeństwo, *kenosis* oraz *universale concretum*, gdyż ostatecznie nie są one akcydentalną właściwością egzystencji Jezusa Chrystusa, lecz raczej objawieniem odwiecznie dziejącego się misterium – *Misterium Amoris*.

Słowa kluczowe: Balthasar, posłuszeństwo, kenoza, *universale concretum*, Pascha

---

<sup>80</sup> Tamże, s. 67.

<sup>81</sup> C. Bartnik, *Historia ludzka*, s. 300-301.

THE HERMENEUTICS OF THE BASIC CHRYSOLOGICAL  
CONCEPTS OF HANS URS VON BALTHASAR'S THEOLOGY

Summary

In order to comprehend the chrystology of Hans Urs von Balthasar, one of the most prominent of twentieth-century theologians, it is apparently essential to familiarize with the key concepts employed by the Swiss theologian whilst describing the Christ Event. Doubtless, in chrystological reflection of Balthasar it is mission, obedience, *kenosis* and *universale concretum*. Scrutinizing the key concepts of Balthasar's chrystology one cannot separate them from their paschal as well as intra-trinitarian context. Hence, hermeneutics of terms: mission, obedience, *kenosis* and *universale concretum* requires presenting them in the light of the Triune immanent life and also His work within the Salvation History.

Comprehension of these Balthasar's chrystology concepts necessitates recalling their primary meanings and the way of understanding by the Swiss theologian as well as referring to biblical, philosophical or cultural perspective. Eventually, setting in an appropriate context and taking *Mysterium Paschalis* and *Mysterium Trinitatis* into consideration may help to outline the horizon of Balthasar's chrystology.

Key words: Balthasar, obedience, *kenosis*, *universale concretum*, Passover



Michał Kosche\*  
WT KUL Lublin

## ZARYS PERSONALIZMU INTEGRALNEGO WINCENTEGO GRANATA

Człowiek od dawna próbował zrozumieć siebie samego oraz otaczający go świat. Historia ludzkiej myśli obfituje w wielu uczonych, którzy przy użyciu rozmaitych systemów filozoficznych, etycznych, społecznych czy religijnych, a w czasach najnowszych także za pomocą wysoko rozwiniętej aparatury technicznej, próbowali i próbują wyjaśnić fenomen człowieka. Na tym tle niezwykle interesująca jawi się droga personalistyczna. Stara się ona wyjaśnić istotę bycia człowiekiem za pomocą kategorii ściśle związanych z tym, co prawdziwie ludzkie: z jego doświadczeniem; z jego egzystencją; z relacjami, w których żyje i działa. Współczesna polska myśl antropologiczna posiada co najmniej kilku wybitnych przedstawicieli tego prądu. Jednym z nich był znakomity lubelski personalista i teolog Wincenty Granat.

Niniejszy artykuł będzie próbą przedstawiania spuścizny naukowej Wincen- tego Granata. Z konieczności przedstawienie to będzie raczej szkicem aniżeli wyczerpującą analizą, niemniej jednak zostaną w nim zawarte najważniejsze założenia personalizmu lubelskiego myśliciela. W pierwszej kolejności zostanie opisana metodologia, która jest szkieletem każdego naukowego podejścia do przedmiotu badawczego. Następnie zaprezentowana zostanie filozoficzna koncepcja osoby, będąca próbą syntetycznego ujęcia fenomenu osoby. Jako trzecia zostanie przedstawiona antropologia teologiczna, która rozszerza perspektywę filozoficzną, opierając się na danych Objawienia.

### RYS METODOLOGICZNY

Zafascynowanie kategoriami personalistycznymi sprawiło, że lubelski uczony nie był do końca zadowolony z tomizmu i augustynizmu, na których się wycho

---

\* Michał Kosche (ur. 1984 r.) – doktorant w Katedrze Personalizmu Chrześcijańskiego KUL; e-mail: [michal.kosche@gmail.com](mailto:michal.kosche@gmail.com).

wał<sup>1</sup>. Przeciwno klasycznej myśli Granat podnosił to, że filozofia powinna bardziej zajmować się światem osób, a nie światem rzeczy (światem substancji), a filozofia substancjalna w czystej postaci nie jest w stanie udźwignąć deskrypcji tak wielobarwnej rzeczywistości, jaką jest wewnętrzny świat człowieka<sup>2</sup>. Dlatego też lubelski personalista poszukiwał nowych sposobów dotarcia do misterium człowieka. Nie oznacza to jednak jakiegoś całkowitego zerwania Granata z myślą tomistyczną. Wręcz przeciwnie, można powiedzieć, że bardzo często odwoływał się on w swoich badaniach naukowych do św. Tomasza z Akwinu, biorąc od niego to, co uważał za cenne, i traktując go jako autorytet<sup>3</sup>. Lubelski personalista przekraczał jednak tomizm zarówno w kierunku augustynizmu<sup>4</sup>, jak też w kierunku egzystencjalizmu<sup>5</sup> i fenomenologii<sup>6</sup>. Rektor KUL nie wychodził w swoich badaniach, jak tomiści, od założeń ogólnych (systemowych), by za ich pomocą *de facto a priori* opisywać fenomen osoby, lecz praktykował raczej model empiryczno-indukcyjny, w którym opisy poszczególnych właściwości osoby prowadzą do próby podania definicji całościowej<sup>7</sup>.

Metoda lubelskiego profesora polega na próbie odczytania możliwie jak najszerszego spektrum bytu ludzkiego, dotarciu do każdego możliwego doświadczenia o człowieku, by następnie zestawić to w jeden spójny obraz. Empiria miała tak wielkie znaczenie dla Granata, że bez wahania stwierdził, iż tylko te systemy myślowe mają wartość, które biorą za kryterium „sylwetkę człowieka empirycznego” oraz które „najlepiej odpowiadają danym empirycznym” o czło-

<sup>1</sup> Por. C.S. Bartnik, *Filozoficzne horyzonty twórczości Wincentego Granata*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, red. I. Szumił, Lublin 1985, s. 103-108.

<sup>2</sup> Por. K. Guzowski, *Amo ergo sum. Osoba i personalizm w myśli ks. Wincentego Granata*, RT, 2005, t. LII, z. 2, s. 150; W. Granat, *Osoba ludzka*, Kolekcja Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL, Lublin 2006<sup>2</sup>, s. 13-14. O zasadności tego postulatu świadczy także zainteresowanie Granata koncepcjami osoby obecnymi w filozofiach nietomistycznych, jak też u psychologów i pedagogów. Granat poświęca tym koncepcjom część pierwszej książki *Osoba ludzka*.

<sup>3</sup> Jak podkreśla K. Guzowski, każdy realistyczny personalizm musi być powiązany z ontologią. Por. *Personalizm i dziedzictwo niepersonalizmu*, w: G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie*, Lublin 2009, s. 10; tenże, *Co to jest personalizm?*, w: *Współczesny fenomen osoby. W kręgu myśli personalistycznej Wincentego Granata*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2011, s. 17-20.

<sup>4</sup> Por. S. Kowalczyk, *Integralny personalizm ks. Wincentego Granata*, w: W. Granat, *Osoba ludzka*, Lublin 2006, s. 8.

<sup>5</sup> Konkluzję tę potwierdza żywe zainteresowanie Granata myślą egzystencjalistów, a szczególnie personalizmem E. Mouniera, obecne w całej jego trylogii personalistycznej oraz w artykułach: *Elementy personalistyczne w egzystencjalizmie*, „Znak” 13(1961); *Idea osoby w pismach Emanuela Mounier*, ZN KUL 2(1959); *Integralna definicja osoby ludzkiej*, RF 2/3(1949/1950); *Ku syntezie w definicji osoby*, ZN KUL 3(1960).

<sup>6</sup> W sposób szczególny Granat docenia myśl R. Ingardena (por. np. *Osoba ludzka*, s. 194n; *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Kolekcja Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL, s. 32-34, 393) oraz M. Schelera (por. np. *Osoba ludzka*, s. 27-31).

<sup>7</sup> Por. S. Kowalczyk, *Integralny personalizm ks. Wincentego Granata*, s. 8.

wieku<sup>8</sup>. Realizm empiryczny lubelski dogmatyk wzmocniał ponadto realizmem epistemologicznym, mającym swoje oparcie w myśli św. Tomasza<sup>9</sup>. Granat pragnął uczynić swoją definicję osoby ludzkiej neutralną światopoglądowo, toteż nie wprowadzał do niej rozmyślnie żadnych elementów religijnych. Jak wyjaśniał w jednym ze swoich dzieł, czynił tak dlatego, że pragnął, aby namysł nad tym, kim jest człowiek, stał się płaszczyzną do porozumienia dla wszystkich, którym drogą są wartości prawdziwie ludzkie<sup>10</sup>. Profesor nie wahał się wciągnąć w orbitę swojego namysłu nad osobą także koncepcji psychologicznych, włączając w to analizę temperamentu i charakteru<sup>11</sup>. Nie wzdragał się także przed szukaniem tego, co prawdziwie ludzkie w filozofii marksistowskiej<sup>12</sup>.

Powyższe konkluzje ukazują silne zakorzenienie personalizmu Granata w doświadczeniu. Znajduje to swoje dodatkowe potwierdzenie w stosowanej przez niego metodzie introspektywnej. Bardzo ważną kategorią na tym polu jest intuicja. Nieocenione zasługi dla dowartościowania intuicji wnieśli fenomenologowie, a wśród nich na pierwszy plan wyłania się zwłaszcza E. Husserl<sup>13</sup>. Intuicja pozwala człowiekowi na dojście do „bezpośredniego” doświadczenia bytu, jednakże nie stanowi wyczerpującej wiedzy o nim samym. Toteż pomimo że daje źródłowe doświadczenie osoby, to nie może aspirować do całościowej doktryny o osobie<sup>14</sup>.

Profesor dogmatyki intuicją interesował się głównie przy badaniu problematyki poznania Boga<sup>15</sup>. Zauważył, że metody tej nie da się zastąpić inną w pewnych okolicznościach, stanowi ona bowiem istotne dopełnienie i ubogacenie klasycznego wnioskowania rozumowego<sup>16</sup>. Z drugiej strony Granat był świadom tego, że intuicja nie może być wyłącznym sposobem percepcji, gdyż prowadziłoby

<sup>8</sup> Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 88.

<sup>9</sup> Badając twórczość Granata, należy stwierdzić, iż pomimo że włącza on do swojego systemu myślowego szeroką gamę odkryć filozofii świadomości, to postulat szeroko rozumianego realizmu filozoficznego, w tym epistemologicznego i ontologicznego, jest priorytetowy w jego badaniach.

<sup>10</sup> Por. W. Granat, *Osoba ludzka*, s. 300; *Personalizm chrześcijański*, s. 70; G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie*, s. 100.

<sup>11</sup> Por. W. Granat, *Osoba ludzka*, s. 137-169.

<sup>12</sup> Granat, dokonując krytycznej analizy marksizmu, dostrzega jednak na gruncie tej filozofii elementy wchodzące w skład integralnej osoby ludzkiej. Por. tamże, s. 69-91.

<sup>13</sup> Ciekawe przemyślenia na temat roli intuicji w poznaniu podaje E. Husserl w dziele *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga* (tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974). Tematyka intuicji była także żywo obecna w polskiej myśli filozoficznej za sprawą E. Stein oraz R. Ingardena. Współcześnie sprawie tej dużo uwagi poświęca A. Siemianowski.

<sup>14</sup> Szerzej na ten temat zob. A. Siemianowski, *Istota człowieka jako osoby. Próba syntezy*, FCh 2(2005), s. 7-34.

<sup>15</sup> Por. W. Granat, *Religijne wartości metody intuicyjnej w poznawaniu istnienia Boga*, RTK 3(1956); W. Słomka, *Rola intuicji i doświadczenia w poznaniu Boga*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, red. I. Szumił, Lublin 1985, s. 169-179.

<sup>16</sup> Por. W. Granat, *Religijne wartości metody intuicyjnej w poznawaniu istnienia Boga*, s. 30.

to na manowce poznania zarówno filozoficznego, jak i teologicznego<sup>17</sup>. Granat postulował zatem przenikanie się obu tych metod w poznaniu naukowym. Intuicja stanowi swego rodzaju „przedpole” poznania ludzkiego, dotyczy subiektywnego pojmowania świata, podczas gdy rozumowanie daje obiektywizację tych doświadczeń<sup>18</sup>. Ostatecznie jego zdaniem „tylko rozum może utworzyć pojęcie bytu samoistnego, to jest Boga i bytu względnego, to jest stworzenia”<sup>19</sup>. Zdając sobie sprawę z tego dialektycznego napięcia pomiędzy intuicją a rozumowaniem, Granat nie porzucił ani jednego, ani drugiego sposobu poznania. O ile jednak powszechnie przyjmowana w czasach życia lubelskiego myśliciela metoda spekulatywna nie wymagała obrony i dowartościowania, o tyle należało pokazać walory metody intuicywnej. Dlatego też lubelski dogmatyk nadmieniał, że intuicja spełnia bardzo ważną rolę w poznaniu oraz w afirmacji Transcendencji. Zasadniczo zgadzał się z postulatem intuicjonistów na temat tego, że zanim człowiek dojdzie do pojęcia Boga, to najpierw jest ku niemu skierowany całym sobą<sup>20</sup>. Podkreślał także, iż intuicja ma za zadanie dynamizować świadomość religijną<sup>21</sup>.

Jako prawdziwego personalistę postulującego związek teorii z praktyką, cechowało Granata także to, że na *logosie* prawdy o człowieku budował swój *etos*. Tak więc o *mysterium humanum* nie można mówić, opierając się wyłącznie na rozumie, lecz trzeba włączyć w to sferę wolitywną, uczuciową, słowem, całego człowieka. Słusznie zatem zauważył K. Guzowski, że myśl ta cechuje się przełamaniem chłodnego i racjonalistycznego postulatu Kartezjusza *cogito ergo sum* w stronę prawdziwie personalistycznego *amo ergo sum*<sup>22</sup>.

Zaprezentowane powyżej metody filozoficzne Granat uzupełniał perspektywą teologiczną. Znamienny jest w tym miejscu tekst pochodzący z *Personalizmu chrześcijańskiego*: „obok metody empirycznej, obok metod stosowanych w filozofii, obok badań historycznych [...] jest ponadto chrześcijańska metoda teologiczna oparta na objawieniu Bożym, które swój szczyt osiąga w Chrystusie Panu”<sup>23</sup>. Nieco dalej autor tych słów wyjaśniał, że o ile wcześniejsze metody posługiwały się obserwacją i spekulacją, o tyle ta posługuje się dedukcją z przesłanek dla umysłu niewidocznych i dlatego właśnie jest potrzebna w studium nad osobą. Niewłaściwie stosowana metoda teologiczna może jednak zawierać w sobie pewne niebezpieczeństwa, zwłaszcza kiedy zacznie rościć sobie prawo do rozstrzygnięcia wszystkich problemów ludzkich. Dlatego też Granat postulował:

<sup>17</sup> Por. tenże, *Dogmatyka katolicka. Bóg jeden w trójcy osób*, t. I, Lublin 1962, s. 67.

<sup>18</sup> Por. tenże, *Personalizm chrześcijański*, s. 234; G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie*, s. 92-99.

<sup>19</sup> W. Granat, *Religijne wartości metody intuicywnej w poznawaniu istnienia Boga*, s. 28.

<sup>20</sup> Intuicja posiada walor poznania na sposób osobowego zaangażowania, a nawet osobowego spotkania. Por. G. Barth, *Ku całościowej wizji osoby ludzkiej. Metodologiczne założenia personalizmu integralnego*, TwP 2(2008), nr 1, s. 49.

<sup>21</sup> Por. W. Słomka, *Rola intuicji i doświadczenia w poznaniu Boga*, s. 172.

<sup>22</sup> Zob. K. Guzowski, *Amo ergo sum*, s. 149-162.

<sup>23</sup> W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 153.



„Teologia, podsuwając ogólne wskazówki przy szukaniu opisu osoby ludzkiej, musi za wszelką cenę zachować szerokość spojrzenia, powinna w swój system włączyć lub przynajmniej pozytywnie ocenić wyniki innych metod”<sup>24</sup>. W zamian za to teologiczna perspektywa chroni personalizm przed szablonami w pojmowaniu człowieka oraz przed totalitaryzmem. Podkreśla jednocześnie wagę godności człowieka jako podmiotu, jak też wspólnotowy charakter dążenia do pełni człowieczeństwa, które nazywa zbawieniem<sup>25</sup>.

Postulat chrystocentryzmu w namyśle teologicznym nie pozostawał tylko w sferze metodologii lubelskiego profesora. Granat w książce *U postaw humanizmu chrześcijańskiego* dokonuje konstrukcji swego rodzaju personalistycznego humanizmu, którego centrum stanowi osoba Jezusa Chrystusa. Ponadto w całej jego twórczości uwidacznia się wielka fascynacja misterium Wcielenia Chrystusa i jego konsekwencjami dla antropologii i teologii<sup>26</sup>. W opinii Granata Wcielenie niesie ze sobą wielki uniwersalizm, przejawiający się w „aprobacie człowieczeństwa”<sup>27</sup>.

Wszystko to pozwoliło Granatowi stworzyć personalizm, który dowartościowywał zarówno humanizm prawdziwie ludzki, polegający na głębokim szacunku dla osoby ludzkiej, jak i „humanizm wcielenia”, polegający na dowartościowaniu Chrystusa jako tego, kto jest niezbędny dla zrozumienia bytu ludzkiego i obrony godności każdego człowieka<sup>28</sup>.

Granat w szeroko rozumianym poznaniu teologicznym, podobnie jak w poznaniu filozoficznym, akcentował rolę intuicji, choć zasadniczo ograniczał jej kompetencje do sfery poznania mistycznego. Szczególnie wiele uwagi poświęcił temu zagadnieniu w dziele *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*<sup>29</sup>, gdzie rozważał potrzebę i naturę tegoż poznania, oraz w *Personalizmie chrześcijańskim*<sup>30</sup>, gdzie na pierwszy plan wysunął wpływ poznania mistycznego na sferę moralną.

W. Słomka, analizując rolę doświadczenia i intuicji w myśli Granata, zwrócił uwagę na jego pewną niekonsekwencję metodologiczną<sup>31</sup>. Objawia się ona w tym, że pomimo szerokiej aprobaty dla intuicji w poznaniu filozoficznym i mistycznym, Granat nie zdecydował się wprowadzić jej do systematycznej refleksji nad fenomenem wiary (tzw. teologii systematycznej). Taka postawa dałaby się uspra-

<sup>24</sup> Tamże, s. 154.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 155-156.

<sup>26</sup> Zob. L. Balter, *Chrystologiczne podstawy humanizmu*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, red. I. Szumił, Lublin 1985, s. 293-315.

<sup>27</sup> Por. W. Granat, *Fenomen człowieka*, s. 172-174.

<sup>28</sup> Por. K. Guzowski, *Humanizm personalistyczny w koncepcji ks. Wincentego Granata*, RTD 56(2009), t. 1, s. 65-78; J. Krasieński, *Personalistyczny charakter humanizmu chrześcijańskiego*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, s. 317-332.

<sup>29</sup> Zob. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. I, Lublin 1972, s. 138n.

<sup>30</sup> Zob. tenże, *Personalizm chrześcijański*, s. 260-302.

<sup>31</sup> Por. W. Słomka, *Rola intuicji i doświadczenia w poznaniu Boga*, s. 172-176.

wiedliwić, gdyby poznanie teologiczne było tylko systemowym rozumowaniem i wnioskowaniem. Jednak w ujęciu Granata zdaje się ono być czymś więcej, prowadzi bowiem do osobowego spotkania w Chrystusie Boga i człowieka<sup>32</sup>. Ponadto intuicję do teologii zaaplikował już Augustyn oraz teologowie średniowieczni. Dlaczego Granat nie wprowadził intuicji jako swego rodzaju „przedpola” teologii systematycznej? Być może, jak twierdził W. Słomka, było to spowodowane brakiem dostatecznego namysłu metodologicznego, a być może podyktowane wciąż trwającą walką z błędami modernizmu.

Podsumowując rozważania na temat metodologicznego statusu myśli Granata, należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną cechę jego personalizmu. Jest nią przekonanie, zapewne zaczerpnięte od E. Mouniera, że personalizm nie jest systemem o profilu zamkniętym, lecz jest otwartym sposobem formułowania myśli, który wynika po prostu z faktu, że otwarta i tajemnicza jest sama osoba<sup>33</sup>. Sam E. Mounier we wcześniejszych pismach postrzegał personalizm wręcz jako coś zupełnie odrębnego od filozofii<sup>34</sup>. Jednakże w najbardziej reprezentatywnym swoim dziele uznał, że „personalizm jest filozofią, a nie tylko postawą. Jest filozofią, ale nie jest systemem, choć nie unika systematyzacji”<sup>35</sup>. Człowiek bowiem ostatecznie wymyka się finalnemu zdefiniowaniu<sup>36</sup>, poprzez dynamiczny charakter swojej egzystencji, co nie oznacza, że nie można badać świata osoby w sposób integralny i zdyscyplinowany metodologicznie<sup>37</sup>.

## FILOZOFICZNA KONCEPCJA OSOBY

Oryginalność Granata w podejściu do fenomenu osoby uwidacznia się w sposobie definiowania tego, kim jest byt osobowy. Myśliciel dokonuje hermeneutycznego zabiegu deskrypcji osoby przez osobowość<sup>38</sup>, a ściślej, przez trzy jej warstwy: psychiczną, etyczną i społeczną. Ma to na celu dojście do wnętrza bytu osobowego (osoby) poprzez analizę jej zewnętrznych przejawów (osobowości). Pozwala mu to, zgodnie z jego metodą empiryczno-indukcyjną, rozszerzyć pole

<sup>32</sup> Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Chrystus Bóg-Człowiek*, t. III, Lublin 1959, s. 61.

<sup>33</sup> Por. K. Guzowski, *Amo ergo sum*, s. 151-152.

<sup>34</sup> To że personalizm nie jest systemem, E. Mounier podkreślał m.in. w *Les taches actuelles d'une pensée d'inspiration personaliste* („Espirit” 1948, nr 11, s. 703); *Qu'est-ce que le personalisme?*, Paris 1948, s. 101-103.

<sup>35</sup> E. Mounier, *Le personalisme*, Paris 1949, s. 6, tłum. za: W. Granat, *Osoba ludzka*, s. 109.

<sup>36</sup> Por. W. Granat, *Fenomen człowieka*, s. 34; W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, red. I. Szumił, Lublin 1985, s. 351-352.

<sup>37</sup> Por. G. Barth, *Ku całościowej wizji osoby ludzkiej*, s. 43-53.

<sup>38</sup> Por. tenże, *Personalizm integralny a personalizm chrześcijański*, w: *Współczesny fenomen osoby. W kręgu myśli personalistycznej Wincentego Granata*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2011, s. 78-81.

badań o dane z zakresu psychologii (osoba psychiczna), etyki i aksjologii (osoba etyczna), czy socjologii (osoba społeczna).

W terminologii potocznej terminy „osoba” i „osobowość” bywają używane zamiennie lub są uznawane za bliskoznaczne. Choć niekiedy Granat wydaje się także używać ich zamiennie, to jednak zasadniczo uznaje pojęcie „osoby” za zakresowo szersze od pojęcia „osobowości”<sup>39</sup>. Osoba jest kategorią bardziej metafizyczną, wskazującą na zasadniczy przedmiot poznania. Jest także zasadą scalającą wszystkie aktywności, jest centrum osobowościowym. Wskazuje na samoistność, rozumność, indywidualność i jednostkowość. Jest to bardziej termin używany przez filozofię klasyczną i teologię. Osobowość natomiast jest kategorią dynamiczną, relacyjną. Bardziej spopularyzowaną pośród psychologów i pedagogów<sup>40</sup>. Reasumując, zdaniem Granata „pojęcie osobowości różni się od integralnej osoby tym, że wskazuje nie na całość jednostkowej natury ludzkiej, lecz na jej wyodrębniony zakres działań”<sup>41</sup>. W związku z tym osobowości: psychiczna, etyczna i społeczna z powodu nieobejmowania wszystkich elementów, jakie zawiera w sobie osoba ludzka, stają się jej składnikami, niejako wypełnieniem<sup>42</sup>.

Fundamentalna dla rozumienia człowieka jest osobowość psychiczna<sup>43</sup>. Granat definiował ją jako „wszystkie akty psychiczne skoncentrowane wokół podmiotowego »ja«, czyli że jest to osoba integralna w sferze psychicznych aktów uświadomionych i złączonych z centrum nazywanym »ja«”<sup>44</sup>. Na pierwszy plan wyłania się tu osobowe „Ja” jako zwornik wszystkich aktów osoby. Granat utrzymywał, że niemożliwe jest oderwanie aktów psychicznych od podmiotu substancjalnego, to bowiem sprowadziłoby ludzki podmiot do rangi „wiązki czuć i wyobrażeń, do sztucznego i abstrakcyjnego tworu”<sup>45</sup>. Bronił przy tym stałości podmiotowego „Ja” rozumianego jako ponadczasowe<sup>46</sup>. Niemniej jednak zauważał pewną zmienność w podmiocie, charakterystyczną dla człowieka jako bytu dynamicznego, obdarzonego licznymi potencjalnościami<sup>47</sup>.

Lubelski personalista uwypuklił kwestię tożsamości podmiotowej ludzkiego „Ja”. Analizując to zagadnienie, widział, jak bardzo potrzebne jest wprowadzenie metafizyki wraz z pojęciem substancji, aby udowodnić, że istnieje trwała

<sup>39</sup> Por. S. Kowalczyk, *Integralny personalizm ks. Wincentego Granata*, s. 7-8.

<sup>40</sup> Por. W. Granat, *Fenomen człowieka*, s. 390-391.

<sup>41</sup> Tamże, s. 70-71.

<sup>42</sup> Por. tenże, *Osoba ludzka*, s. 305; K. Krajewski, *Etyczny status osoby. Propozycje Wincentego Granata i Karola Wojtyły*, w: *Współczesny fenomen osoby. W kręgu myśli personalistycznej Wincentego Granata*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2011, s. 140; K. Guzowski, *Amo ergo sum*, s. 156-157.

<sup>43</sup> Por. W. Granat, *Osoba ludzka*, s. 169-202.

<sup>44</sup> Tamże, s. 71

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 170.

<sup>46</sup> Por. tenże, *Personalizm chrześcijanki*, s. 89-94; szerzej na ten temat: G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie*, s. 109-115.

<sup>47</sup> Por. W. Granat, *Osoba ludzka*, s. 185-186.

tożsamość „Ja” w zmiennym czasie<sup>48</sup>. Owa niezmiennosc jego zdaniem w sposób konieczny prowadzi do uznania nieśmiertelnej ludzkiej duszy jako warunku istnienia podmiotowego „Ja”<sup>49</sup>. Tym samym Granat połączył filozofię o profilu dynamicznym z filozofią o profilu substancjalnym, bez przeakcentowania bądź niedowartościowania którejkolwiek z nich.

Zestawiając i podsumowując swoje własne analizy, Granat wyróżnił cztery podstawowe znaczenia osobowości psychicznej: 1) jest ona zespołem stanów świadomości; 2) jest to podmiot, „spełniacz” aktów świadomości; 3) jest to centrum wszystkich działań i dyspozycji; 4) jest to całe indywidualne zachowanie się człowieka. Dodał także, że pomimo tak ważnych funkcji osobowość psychiczna nie może być uznana za całą osobę integralną, m.in. dlatego, że nie zawiera odniesienia do elementów biologiczno-somatycznych oraz nie może zastąpić ontologicznego wymiaru osoby<sup>50</sup>.

Osobowość etyczna w przekonaniu Granata jest bardzo bogatą i urozmaiconą rzeczywistością badawczą<sup>51</sup>. Na jej tle analizował kwestie ludzkiej wolności, wartości czy autoteleologii. „Osobowość etyczna – wyjaśniał – jest to osoba ludzka integralna, działająca w zakresie wartości religijno-moralnych i będąca odpowiedzialną za swe działania”<sup>52</sup>. Podstawą odpowiedzialności etycznej jest wolność. Granat jako fundamentalną przyjmował wolność psychologiczną<sup>53</sup> i uznawał ją za minimum wymagane do stwierdzenia faktu prawdziwej wolności ludzkiej. Uważał, że sama wolność empiryczna byłaby niezwykle chwiejnym fundamentem dla wytłumaczenia fenomenu wolności osoby<sup>54</sup>, który polega właśnie na możliwości wyboru pomiędzy działaniem lub zaniechaniem działania<sup>55</sup>.

Granat widział także odniesienie wolności do wartości: „Osobowość etyczna to zdolność człowieka do świadomego i dobrowolnego wyboru wśród wartości szczególnie moralnych”<sup>56</sup>. Jako wybitny analityk nakreślił także koncepcję dynamicznej korelacji osobowości etycznej rzeczywistej oraz idealnej, co jest niezmiernie istotne dla koncepcji wychowania. Człowiek bowiem obok tego, że posiada osobowość realną, aktualną, to nieustannie wzrasta ku wyższym wartościom-ideałom, czyli kieruje się ku osiągnięciu osobowości idealnej<sup>57</sup>.

<sup>48</sup> Por. tenże, *Fenomen człowieka*, s. 394; tenże, *Osoba ludzka*, s. 188.

<sup>49</sup> Por. tenże, *Personalizm chrześcijański*, s. 131-137; tenże, *Osoba ludzka*, s. 201; G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie*, s. 116-129.

<sup>50</sup> Por. W. Granat, *Osoba ludzka*, s. 202; tenże, *Fenomen człowieka*, s. 393-394.

<sup>51</sup> Por. K. Krajewski, *Etyczny status osoby*, s. 139-143.

<sup>52</sup> W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 71.

<sup>53</sup> Por. tenże, *Fenomen człowieka*, s. 395-396.

<sup>54</sup> Por. tenże, *Osoba ludzka*, s. 205.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 232; K. Krajewski, *Etyczny status osoby*, s. 141

<sup>56</sup> W. Granat, *Fenomen człowieka*, s. 394.

<sup>57</sup> Por. tenże, *Osoba ludzka*, s. 206.

Profesor łączył ściśle osobowość etyczną ze społecznym charakterem bytu ludzkiego: osobowość etyczna to „podmiot świadomy i rozumny, jaki w związku z całą ludzką społecznością dąży w sposób uporządkowany, lecz nieprzymuszony ku wszelkiej prawdzie i dobru ubogając siebie i ludzkość”<sup>58</sup>. Generalnie w pismach Granata obecna jest wyraźna tendencja do scalania poszczególnych rodzajów osobowości w ścisłą jedność<sup>59</sup>, której substancjalną podstawą, jak pokazano wcześniej, jest osoba. Podobne spostrzeżenie można poczynić w stosunku do więzi osobowości etycznej z psychiczną: „osobowość etyczna zakłada istnienie psychicznej, a przymioty jednej i drugiej znajdują się w pełnej, tj. integralnej ludzkiej osobie, obejmującej całość bytowej struktury człowieka”<sup>60</sup>.

Jako ostatnią Granat omówił osobowość społeczną. Jest to jego zdaniem „osoba integralna rozpatrywana w swoich licznych relacjach zachodzących między jednostką a wspólnotami, w których żyje”<sup>61</sup>. Personalizm lubelskiego myśliciela docenia społeczną stronę bytu ludzkiego<sup>62</sup>, co zapewne przejął on od E. Mouniera, lecz skupia się tylko na tej płaszczyźnie. Tak rozumiany personalizm integralny unika dwóch skrajności w podejściu do deskrypcji osoby, tj. indywidualizmu, który głosi, iż osoba jest bytem praktycznie pozbawionym istotnych powiązań i relacji ku innym, oraz kolektywizmu, który stoi na stanowisku, że to wspólnota jest źródłem i panem osoby indywidualnej.

Po dokonaniu analizy ludzkiej osobowości Granat przeszedł do syntezy swoich spostrzeżeń w formie propozycji definicji osoby integralnej. Rozpoczął od wyliczenia elementów strukturalno-treściowych oraz strukturalno-formalnych w definicji osoby. Do pierwszych zaliczył: elementy biologiczne i tzw. psychikę zmysłową, procesy mechaniczne zachodzące w człowieku, duchowe życie umysłu, wolę i wolność oraz życie społeczne<sup>63</sup>. Na elementy strukturalno-formalne składają się: jedność osoby, jej integralność oraz substancjalność i samoistność<sup>64</sup>.

Następnie Granat podał definicję integralnej osoby ludzkiej: „integralna osoba ludzka jest to jednostkowy, substancjalny i całkowity podmiot cielesno-duchowy zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny”<sup>65</sup>. W nieco zmienionej formie przedstawił ją także kilka lat później w *Personalizmie chrześci-*

<sup>58</sup> Tamże, s. 193.

<sup>59</sup> Widoczne jest to choćby w nazwie paragrafu: *Osobowość etyczna i społeczna*, w którym Granat analizuje łącznie osobowość etyczną i społeczną.

<sup>60</sup> Tamże, s. 206.

<sup>61</sup> Tenże, *Personalizm chrześcijański*, s. 71; por. tenże, *Osoba ludzka*, s. 204; tenże, *Fenomen człowieka*, s. 401n.

<sup>62</sup> S. Kowalczyk zauważa, że personalizm Granata ma wyraźny rys społeczno-wspólnotowy. Por. *Integralny personalizm ks. Wincentego Granata*, s. 12.

<sup>63</sup> Por. W. Granat, *Osoba ludzka*, s. 259-283.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 283-293; tenże, *Personalizm chrześcijański*, s. 87-136; tenże, *Ku syntezie w definicji osoby*, ZN KUL III(1960), z. 4(12), s. 22-44; tenże, *Integralna definicja osoby ludzkiej*, RF 2/3(2949-1950), s. 85-109.

<sup>65</sup> Tenże, *Osoba ludzka*, s. 293.

*jańskim*, rozszerzając definicję o cel działania, jakim jest „ubogacenie siebie i innych w zakresie kultury”<sup>66</sup>. Choć taki opis osoby można zaklasyfikować jako pewne przedłużenie definicji Boecjusza i św. Tomasza, to jak słusznie zauważył K. Guzowski, propozycja Granata jest na tym tle oryginalna i stanowi duży krok naprzód<sup>67</sup>. Jego definicja zawiera w sobie zarówno walor kontynuacji, akceptując i poważając dotychczasową tradycję chrześcijańską w tej dziedzinie, jak i walor twórczej reinterpretacji poprzez otwarcie się na dane nauk szczegółowych, zwłaszcza empirycznych. Wszystko to sprawia, że jest ona definicją prawdziwie integralną oraz płaszczyzną porozumienia pomiędzy różnymi naukami.

Niezmiernie istotny dla Granata był paradygmat całościowego ujęcia osoby ludzkiej<sup>68</sup>. Uważał on bowiem, że tylko całościowa wizja bytu ludzkiego może być podstawowym narzędziem personalistycznym<sup>69</sup>. Dlatego też wszystkie cząstkowe definicje osoby, pomimo że posiadają jakiś walor pozytywny, nie mogą pretendować do roli podstawowego narzędzia poznawczego bytu ludzkiego. Tylko na kanwie integralnej definicji te cząstkowe wnoszą pozytywny wkład w rozumienie osoby, nie powodując zniekształcenia jego obrazu<sup>70</sup>. Ostatecznie można stwierdzić, że Granat zauważał walory definicji człowieka formułowanych przez różne nauki szczegółowe, umiał je też twórczo wykorzystać w swoim personalizmie. Niemniej jednak pełna prawda o człowieku ujawnia się dopiero na tle definicji integralnej, która posiada walor korygujący cząstkowe opisy fenomenu osoby ludzkiej.

## TEOLOGICZNE DOPEŁNIENIE

W duchu integralności personalistycznej Granat widział konieczność wprowadzenia namysłu nad osobą także na teren teologii. Podejmował więc refleksję nad osobą ludzką na kanwie antropologii *Imago Dei*, teocentryzmu, a szczególnie w Bosko-ludzkiej optyce osoby Chrystusa.

Granat rozwijał klasyczną antropologię chrześcijańską – *Imago Dei* – w kluczu personalistycznym. Zaznaczał, że relacje osobowe pomiędzy Bogiem i człowiekiem są niezmiernie istotne dla pełnego zrozumienia kwestii antropologicznej<sup>71</sup>. Podkreślał, że z boskiego podobieństwa człowieka wypływa prawdziwa wolność i równość międzyludzka<sup>72</sup>. „Nowy chrześcijański człowiek” – jak Granat nazywał

<sup>66</sup> Tenże, *Personalizm chrześcijański*, s. 70.

<sup>67</sup> Por. K. Guzowski, *Osoba i personalizm w myśli ks. Wincentego Granata*, s. 158.

<sup>68</sup> Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, s. 352-353.

<sup>69</sup> Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 69.

<sup>70</sup> Por. G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie*, s. 101-105.

<sup>71</sup> Por. tenże, *Fenomen człowieka*, s. 99-103. Granat pisał o tzw. powszechności wszecz i w głąb osoby ludzkiej. Por. *Personalizm chrześcijański*, s. 529-535.

<sup>72</sup> Por. tenże, *Fenomen człowieka*, s. 109-112.

osobę ludzką widzianą w perspektywie personalizmu chrześcijańskiego – odznacza się harmonią natury i łaski. Personalista lubelski wielokrotnie wskazywał na to, że perspektywa chrześcijańska ukazuje człowieka w jego pełni osobowej na wzór Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Właśnie dogmat Wcielenia stoi w centrum tej antropologii. Zgodnie z jego wymową personalizm chrześcijański nie neguje żadnej wartości ludzkiej w człowieku, to bowiem, co ludzkie, stało się przecież dzięki Chrystusowi złączone z tym, co boskie. Aprobata humanizmu w myśli Granata nie prowadzi jednak do deprecjacji rzeczywistości łaski. Ostatecznie w jego optyce człowiek wiary aktualizuje swoje osobowe potencjalności nie tylko swoją własną siłą, lecz nade wszystko siłą płynącą ze współpracy z Bogiem. Co więcej, perspektywa teologiczna poucza o istnieniu grzechu pierworodnego, który negatywnie wpływa na możliwość samospełnienia się człowieka jako osoby, a który może zostać ostatecznie przewyżczony tylko w perspektywie łaski<sup>73</sup>.

Granat nadmieniał wielokrotnie, że centralnym zagadnieniem antropologii jest kwestia godności osoby ludzkiej<sup>74</sup>. Poświęcił jej nawet osobny rozdział w *Personalizmie chrześcijańskim*. Pisał tam, że „godność każdego człowieka jest to szczególniejszy rodzaj jego bytowania na poziomie naturalnym jako osoby rozumnej i wolnej i na poziomie nadprzyrodzonym jako dziecka Bożego, jego przyjaciela i uczestnika jego absolutnego dobra”<sup>75</sup>. W cytacie tym ujawnia się wspomniana już personalistyczna tendencja do ujmowania człowieka w dynamicznej korelacji natury i łaski. Właśnie dlatego kwestia godności ludzkiej była rozwijana przez Granata dwubiegunowo, jako cecha płynąca z analiz rozumowych i percepcji danych Objawienia.

Lubelski profesor podał wiele argumentacji na uzasadnienie godności ludzkiej i chrześcijańskiej, które stanowią swego rodzaju aksjologię personalistyczną<sup>76</sup>. Godność ludzka wynika z tego, że człowiek: jest celem sam w sobie; posiada naturę rozumną; wolną wolę; jego ciało posiada godność; jest powołany do korzystania, ubogacania i rozwijania dóbr społeczności; jest powołany do udziału w życiu Bożym; jest partnerem Boga w historii zbawienia; wraz z Chrystusem człowiek zbawia siebie i świat<sup>77</sup>. Godność człowieka wynika także z tego, że jest on najwyższym stworzeniem na ziemi; ma możliwość uczestniczenia w wartości innych osób (choćby poprzez kulturę); jest integralnym podmiotem zawartych

<sup>73</sup> Por. R. Misiak, *Perspektywa filozoficzna i teologiczna w ujmowaniu człowieka. Pryzmat grzechu pierworodnego i łaski*, w: *Współczesny fenomen osoby. W kręgu myśli personalistycznej Wincentego Granata*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2011, s. 175-192.

<sup>74</sup> Por. G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie*, s. 212.

<sup>75</sup> W. Granat, *Personalizm chrześcijanki*, s. 560.

<sup>76</sup> Por. G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie*, s. 313.

<sup>77</sup> Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijanki*, s. 570-585; tenże, *Godność człowieka i jej współczesne uzasadnienie*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, red. B. Bejze, cz. 2: *O człowieku dziś*, Warszawa 1974, s. 233-256.

w nim osobowości: psychicznej, etycznej i społecznej; jest władny do poszukiwania prawdy i tworzenia kultury. Godność w personalizmie Granata suponuje obok praw także obowiązki z niej wynikające i mające ją zabezpieczyć<sup>78</sup>. Tak rozumiana godność może się stać także, zdaniem Granata, fundamentem teorii pedagogicznych w kluczu katolickim<sup>79</sup>.

Osobę opisywaną w perspektywie wiary cechuje także teocentryzm. Każdy byt, a szczególnie osobowy, jest zwrócony ku Bogu, jako ku swemu prototypowi<sup>80</sup>. Granat przekonywał, że przeświadczenie o istnieniu Boga wywiera pozytywny wpływ na osobę ludzką<sup>81</sup>. Swego rodzaju paradoks personalizmu polega na tym, że pełne zwrócenie się ku Bogu jest jednocześnie przyjęciem pełni swojego człowieczeństwa<sup>82</sup>. Rozpoznanie osobowego Boga prowadzi człowieka do postawy, w której pragnie on całe swoje życie skierować na chwałę Boga<sup>83</sup>. Granat jednak rozumie chwałę Bożą bardzo personalistycznie, jako uczestnictwo w dobru samej Trójcy Świętej<sup>84</sup>. Chroni to byt ludzki przed zatraceniem się w pseudotranscendencji tego świata. Osobowy Bóg staje się ponadto podstawą personalistycznego rozumienia wartości moralnych. Stoi na straży poznawalności i bezwzględności praw etycznych, co jest gwarantem godności, niezależności i wolności człowieka<sup>85</sup>.

Teocentryzm wyraża się najpełniej w powołaniu człowieka do wspólnoty z Trójcą Świętą, do udziału w jej wiekiustym i osobowym życiu<sup>86</sup>. Właśnie kategoria „życia” stanowi na płaszczyźnie teologicznej bardzo ważne dopełnienie pojęć filozoficznych. Jest ona bardziej „ludzka”, zrozumiała dla przeciętnego człowieka, jest kategorią bardziej „zaangażowaną” aniżeli chłodne terminy filozoficzne. Współgra bezpośrednio z kategorią „miłości”, która najpełniej opisuje to, kim jest sama Trójca Święta w sobie i dla ludzi<sup>87</sup>.

Najbardziej charakterystyczny rys personalizmu „osoby chrześcijańskiej” stanowi jej całkowite odniesienie do Chrystusa<sup>88</sup>. Jak konkluduje G. Barth – „dzięki spojrzeniu na człowieka w świetle Chrystusa nic, co wcześniej o człowieku było

<sup>78</sup> Por. tenże, *Fenomen człowieka*, s. 411-413.

<sup>79</sup> Por. tenże, *Katolicki ideał wychowawczy*, MKW 25(1936), s. 325-338.

<sup>80</sup> Por. tenże, *Personalizm chrześcijański*, s. 517-518.

<sup>81</sup> Por. tamże, s. 179; 187-194; Z.J. Zdybicka, *Rola wizji Boga w kształtowaniu wizji człowieka, w: Współczesny fenomen osoby. W kręgu myśli personalistycznej Wincentego Granata*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2011, s. 205-211.

<sup>82</sup> Por. W. Granat, *Fenomen człowieka*, s. 399-400; tenże, *Personalizm chrześcijański*, s. 520.

<sup>83</sup> Por. tenże, *Ku Bogu czy ku człowiekowi?*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. II, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 162.

<sup>84</sup> Por. tenże, *Chrystus Odkupiciel i Kościół – Jego Mistyczne Ciało*, Lublin 1960, s. 321.

<sup>85</sup> Por. tenże, *Personalizm chrześcijański*, s. 389-430.

<sup>86</sup> Por. tenże, *Dogmatyka katolicka*, t. I, s. 220.

<sup>87</sup> Por. G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie*, s. 169-170.

<sup>88</sup> Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 521.



wiadome, nie zostaje wyeliminowane, ale poddane dogłębnej reinterpretacji<sup>89</sup>. Kluczem do tajemnicy człowieka jest humanizm Wcielenia<sup>90</sup>. W Chrystusie krzyżują się drogi Boga i człowieka. Jest to szczególne, osobowe „miejsce”, w którym spotykają się i jednoczą w jednej osobie antropocentryzm i teocentryzm<sup>91</sup>. Jak pisał Granat, droga ku nieskończonemu Bogu jest zarazem drogą ku pełni ludzkiego bytu<sup>92</sup>. Człowieka można zaś odkryć w pełni tylko, jeśli będzie on rozpatrywany na horyzoncie Osób Boskich<sup>93</sup>. Chrystus stanowi specjalny „znak” Boga. Znak ten zawiera w sobie osobową prawdę o człowieku i Bogu, odsłania horyzont prawdziwego życia, do jakiego jest powołana osoba ludzka<sup>94</sup>.

Chrystologia w codziennym życiu jest uniwersalistyczna, tzn. jest źródłem, z którego mogą czerpać na wiele sposobów wszyscy ludzie, także niewierzący. Chrystus pragnął, aby jego Dobra Nowina pomagała rozwiązywać ludziom wszystkie ich problemy<sup>95</sup>. Wcielony Bóg pozostaje w ludzkiej kulturze nie tylko przez dogmaty, lecz także poprzez wartość swoich wskazań na temat życia ludzkiego. Granat był przekonany, że dopóki będzie istniał człowiek z jego bogatym życiem, dopóty Chrystus będzie zawsze aktualny<sup>96</sup>. Osoba Zbawiciela zachęca, aby czynić kulturę „chrystokształtną”. Jak napisał jeden ze współczesnych teologów, kontynuujący temat kultury chrześcijańskiej: „Chrystologia i kultura mają sobie wiele do zaoferowania”<sup>97</sup>. Wcielenie przynosi jakąś ogólną aprobatę człowieczeństwa jako takiego, ale także życia umysłowego, wolitywnego i uczuciowego osoby ludzkiej<sup>98</sup>. Aby jednak wszystko to mogło się urzeczywistnić w pełni, człowiek musi przyjąć Chrystusa jako Odkupiciela oraz Jego Kościół jako „miejsce” dialogu odkupienia<sup>99</sup>.

Granat w swojej myśli nie tylko spoglądał na człowieka przez pryzmat Chrystusa, lecz także usiłował spojrzeć na sam Wcielony Logos za pośrednictwem metody personalistycznej. W tym celu rozpatrywał rzeczywistość Drugiej Osoby Trójcy Świętej poprzez pryzmat trzech jedności: ontologicznej, moralnej i psy-

<sup>89</sup> G. Barth, *Personalizm integralny a personalizm chrześcijański*, s. 82.

<sup>90</sup> Por. K. Guzowski, *Humanizm personalistyczny w koncepcji ks. Wincentego Granata*, s. 67-72.

<sup>91</sup> Por. M. Brzeziński, „Spotkanie” Boga i człowieka w Chrystusie drogą do odkrycia tajemnicy osoby ludzkiej w personalistycznej myśli ks. Wincentego Granata, w: *Współczesny fenomen osoby. W kręgu myśli personalistycznej Wincentego Granata*, s. 215.

<sup>92</sup> Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, s. 384.

<sup>93</sup> Por. tenże, *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, s. 74-75.

<sup>94</sup> Por. G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie*, s. 190.

<sup>95</sup> Por. W. Granat, *Spotkania z Chrystusem*, s. 15.

<sup>96</sup> Por. tenże, *Fenomen człowieka*, s. 397.

<sup>97</sup> J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice-Ząbki 2004, s. 20.

<sup>98</sup> Por. W. Granat, *Fenomen człowieka*, s. 166; L. Balter, *Chrystologiczne podstawy humanizmu*, s. 302.

<sup>99</sup> Zob. W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Chrystus Odkupiciel i Kościół – Jego Mistyczne Ciało*, t. IV.

chicznej<sup>100</sup>. Było to nowatorskie podejście jak na owe czasy<sup>101</sup>. Ponadto charakterystyczne dla Granata było to, że jego chrystologia pisana była językiem miłości<sup>102</sup>. Językiem, który kiedy jest to konieczne, nie stroni od terminów spekulatywnych, lecz zarazem językiem, który pozwala na w miarę swobodną lekturę jego pism, nawet przez kogoś, kto nie jest znawcą teologii.

Jak zatem zostało ukazane, perspektywą personalistyczną przepojona jest nie tylko antropologia teologiczna Granata, lecz także cała jego teologia. Tak mocne podkreślenie osoby, jako prymarnej kategorii, doprowadziło wielu komentatorów do wniosku, że w personalizmie Granata można mówić nawet o tzw. kategorii „przyczynowości osobowej”, która jest jakimś horyzontem metodologicznym, rozpostartym nad jego całą myślą personalistyczną<sup>103</sup>.

Reasumując dotychczasowe analizy, należy stwierdzić, że osoba chrześcijańska „jest istotą cielesno-duchową, społeczną, tworzącą kulturę i dzieckiem Bożym, dążącym do wiekuistego życia i uczestniczenia w życiu Osób Bożych”<sup>104</sup>. Cała perspektywa teologiczna jest istotnym dopełnieniem definicji osoby integralnej. Granat z jednej strony podkreślał, że pełnia wiedzy o człowieku, jaka jest możliwa do uzyskania, musi zawierać w sobie namysł teologiczny. Z drugiej jednak strony jego definicja osoby integralnej nie zawiera w sobie wprost żadnych wstawek o charakterze religijnym i może tworzyć fundament dla różnych personalizmów<sup>105</sup>. Lubelski myśliciel podążał w tym aspekcie drogą E. Mouniera, który widząc w kategorii osoby pierwszą zasadę ludzkiej myśli, pisał, że każdy może być personalistą, zarówno chrześcijanin, jak i racjonalista oraz komunista. Granat jednocześnie podążył inną drogą, na której pokazał, że osoba Chrystusa sprawia, że personalizm chrześcijański staje się propozycją jeszcze pełniejszą, propozycją, która zawiera pewien naddatek znaczenia, która jest najszerszym horyzontem w postrzeganiu fenomenu osoby ludzkiej. Czy taka dwubiegowość namysłu może dziwić? Nie, osoba jest bowiem tym, kto łączy w sobie rzeczy pozornie przeciwstawne w uprawioną różnorodność.

Słowa kluczowe: Wincenty Granat, personalizm, antropologia filozoficzna, antropologia teologiczna, antropologia społeczna

<sup>100</sup> Zob. tenże, *Dogmatyka katolicka. Chrystus Bóg-Człowiek*.

<sup>101</sup> Por. A. Nossol, *Problem oryginalności chrystologii ks. Wincentego Granata*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, s. 243

<sup>102</sup> Por. K. Guzowski, *Nowość humanizmu chrześcijańskiego*, s. 7.

<sup>103</sup> Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, s. 365-368; G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie*, s. 171-175.

<sup>104</sup> W. Granat, *Fenomen człowieka*, s. 413.

<sup>105</sup> Por. tenże, *Personalizm chrześcijański*, s. 70.

## OUTLINE OF THE GRANAT'S INTEGRAL PERSONALISM

### Summary

The paper presents the outlines of integral personalism by W. Granat, Polish theologian and a late Rector of The John Paul II Catholic University of Lublin. Granat believed that the human being can be described adequately only in personalism, because only personalism indicates the person as a starting point of meaning the whole world. He connected the knowledge of man not only from theology but also from philosophy, sociology, psychology and medicine. In that way he built integral definition of human person. According to him the human being consists of three dimensions: psychological level, moral level and social level. This paper is composed of three parts, in which the author has taken into consideration the issue of methodology, philosophical anthropology and theological anthropology by W. Granat.

Key words: Wincenty Granat, personalism, philosophical anthropology, theological anthropology, social anthropology.



Sławomir Zatwardnicki\*  
PWT, Wrocław

PISMO ŚWIĘTE CZYTANE W KOŚCIELE  
DUSZĄ TEOLOGII.  
BENEDYKTA XVI TROSKA O STAN  
KATOLICKIEJ EGZEGEZY

Benedykt XVI w swojej trosce o stan współczesnej egzegezy przypominał o konieczności stosowania kryteriów teologicznych w interpretacji Pisma Świętego. W ramach postulowanej przez niego „hermeneutyki wiary” należy uwzględniać tak zwane „wielkie zasady interpretacji”. Jedną z nich, którą omówiono w artykule, jest uwzględnienie żywej Tradycji całego Kościoła. Pogłębiona refleksja nad relacją Pismo Święte–Kościół prowadzi papieża do wniosku, że życie Kościoła jest właściwym miejscem interpretacji ksiąg natchnionych. Ojcowie Soboru Watykańskiego II oczekiwali, że studium Pisma Świętego stanie się duszą teologii. Ojciec Święty modyfikuje to życzenie i postuluje, by Pismo Święte czytane w komunii Kościoła stało się duszą studium teologicznego.

Benedykt XVI wielokrotnie wyrażał swoją troskę o stan współczesnej egzegezy. Według papieża metody naukowe, w tym wciąż ulubiona wśród egzegetów metoda historyczno-krytyczna, sięgają jedynie ludzkiego wymiaru Pisma, dlatego muszą być uzupełnione o kryteria teologiczne, jeśli w interpretacji Pisma ma dojść do uwzględnienia również Boskiego wymiaru Pisma Świętego. W związku z tym Joseph Ratzinger przypominał o konieczności stosowania tak zwanej hermeneutyki wiary, w której należy korzystać z zasad teologicznych wskazanych przez Sobór Watykański II<sup>1</sup>, a przypomnianych zarówno w książce *Jezus z Naza-*

\* Sławomir Zatwardnicki (ur. 1975) – absolwent teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, redaktor naczelny serwisu rodzinnego Opoki, publicysta, autor wielu artykułów oraz czterech książek, ostatnio wydał: *Ateizm urojony* (Kraków 2013). Żonaty, ma trójkę dzieci; e-mail: zatwardnicki@gmail.com.

<sup>1</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, 12 [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.

*retu*<sup>2</sup>, pisanej we własnym imieniu, jak i w posynodalnej adhortacji, podpisanej papieskim imieniem. Według autora *Verbum Domini* „1) należy interpretować tekst, pamiętając, że Pismo stanowi jedną całość; dzisiaj nazywamy to egzegezą kanoniczną; 2) trzeba uwzględniać żywą Tradycję całego Kościoła, i w końcu 3) uwzględniać analogię wiary”<sup>3</sup>. Przy czym Ojciec Święty nie ograniczał się oczywiście do przypomnienia soborowych wskazówek zwanych „wielkimi zasadami interpretacji”, ale w charakterystycznym dla siebie stylu próbował je wyjaśnić i ugruntować, opierając się na pogłębionej refleksji rozumowej i teologicznej. W niniejszym artykule prezentuję właśnie owo pogłębione spojrzenie na jedną z zasad, którą jest uwzględnienie żywej Tradycji całego Kościoła.

## PISMO ŚWIĘTE, TRADYCJA I NAUCZYCIELSKI URZĄD KOŚCIOŁA

Konieczność uwzględnienia żywej Tradycji w egzegezie można wyjaśnić, opierając się na rozdziale II konstytucji *Dei verbum*, zatytułowanym „O przekazywaniu Bożego Objawienia”. Objawienie realizujące się przez czyny i słowa wewnątrznie ze sobą połączone (por. DV 2) 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). Ojcowie soborowi nie ograniczają Objawienia do samego Pisma, które mimo że w sposób szczególnie zawiera przepowiadania apostołskie (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 pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie zarówno przekazanych spraw, jak i słów czy to dzięki kontemplacji i dociekaniu wierzących, którzy rozważają je w swoich sercach [...], czy też dzięki głębokiemu pojmowaniu przeżywanych rzeczywistości duchowych<sup>4</sup>, czy wreszcie dzięki przepo-

<sup>2</sup> Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 10.

<sup>3</sup> Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Verbum Domini” (O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła)*, Kraków 2010, 34 [dalej: VD].

<sup>4</sup> Należy podkreślić, że w tej kontemplacji i duchowym pogłębieniu nie ma końca, bo Duch niejako stwarza Pismo Święte nadal, podobnie jak stwarza nieustannie świat. Tak więc „przestrzeń i zdolność wlotu 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).

wiadaniu tych, co wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy (DV 8).

Dokument wskazuje również na rolę Tradycji w powstaniu oraz żywym oddziaływaniu kanonu ksiąg świętych: „Dzięki tej Tradycji Kościół poznaje cały kanon ksiąg świętych, w niej także samo Pismo Święte pełniej jest rozumiane i nieustannie skutecznie oddziałuje. W ten sposób Bóg, który niegdyś przemówił, bezustannie rozmawia z Oblubienicą swego umiłowanego Syna [...]” (DV 8<sup>5</sup>). Innymi słowy: Pismo żyje dzięki wspólnocie wierzących (w niej powstało, ona określiła kanon ksiąg) oraz we wspólnocie wierzących (przemawia „dziś”, a nie stanowi jedynie zapisu z przeszłości). Urząd Nauczycielski, któremu zostało powierzone zadanie wyjaśniania słowa Bożego, spisane lub przekazane w Tradycji, nie stoi ponad słowem Bożym, ale służy mu przez fakt nauczania jedynie tego, co zostało przekazane. To wszystko prowadzi do oczywistego wniosku, że: „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).

W 1974 roku teolog Joseph Ratzinger wskazywał na rysę rozdzielającą nowożytną epokę, którą jest odmienny od wcześniejszego stosunek do tradycji. Antropologia dowodzi, że człowiek różni się od zwierzęcia właśnie tym, że jest w stanie przeobrazić inwencję „w tradycję, a więc w system relacji, który tworzy historię”<sup>6</sup>. W tym widać, że „duch, jako element specyficznie ludzki, przejawia się w przekraczaniu czasu, chwili obecnej. Duch jest w swej istocie pamięcią, czyli tworzącym jedność przekraczaniem wielu chwil” (FZCh, s. 114). Umysł posiada naturę duchową, jest bowiem pamięcią, pamięć z kolei tworzy tradycję, a ta urzeczywistnia się w historii, innymi słowy: pozwala dzisiaj zachować to, co zostało znalezione wczoraj, a w ten sposób tworzy drogę przez czas ku przyszłości, obejmuje więc cały czas: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość (por. FZCh, s. 114). Tradycja jednak, jeśli ma być przekazywana, musi mieć swój podmiot, który będzie jej nośnikiem; w związku z tym tradycja pozostaje w relacji z ludzką społecznością, z licznymi podmiotami, złączonymi funkcją wspólnego przekazu, które razem stanowiąc będą jeden podmiot (por. FZCh, s. 116). Oczywiście chodzi tu o coś więcej niż tylko przekazywanie wspomnień przez tradycję, a w związku z tym teolog z Bawarii opisuje wzajemny stosunek Objawienia i tradycji. Przez pierwotne objawienie należałoby, według niego, rozumieć,

---

<sup>5</sup> Por. również DV 21: „W świętych bowiem księgach Ojciec, który jest w niebie, z wielką miłością wychodzi swoim dzieciom naprzeciw i rozmawia z nimi”.

<sup>6</sup> J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 113 [dalej: FZCh].

„że w strukturze podmiotów tradycji istnieją dane pierwotne, które przekraczają osobiste zdolności człowieka, poszczególnych jednostek, są jednak otwarte na otrzymanie nowego Objawienia w doświadczeniu posłuszeństwa wielkich założycieli, tych wielkich postaci, które były dyspozycyjne wobec Transcendencji i poddawały się jej wpływowi” (FZCh, s. 117).

Od tradycji nie uciekał nawet sam Jezus, choć pozornie mogłoby się wydawać, że wykazywał swobodny do niej stosunek. W rzeczywistości uduchowił On literę przez włączenie jej w Jego osobistą relację z Bogiem. Podmiotem tradycji Jezusa jest oczywiście Kościół, który stanowi w takim razie warunek uczestniczenia w tej Jezusowej tradycji, a bez tej wspólnoty wierzących odnowionej przez Chrystusa<sup>7</sup> tradycja ta stawałaby się jedynie prywatnym wspomnieniem. Dlatego zapomnienie o tym podmiocie, „archeologiczne neutralizowanie tradycji”, jak ujmuje to Ratzinger, nie może zbawiać, z kolei może to uczynić jedynie „wejście podmiotu tradycji w głąb jego rzeczywistego centrum, którym jest życie w sercu tradycji, w otwierającej się przez wiarę i modlitwę wspólnotę z Bogiem i Ojcem Jezusa Chrystusa” (FZCh, s. 134).

W podziękowaniu za promocję do stopnia doktora *honoris causa* Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie kardynał Ratzinger zauważył, że krytyczna egzegeza wykazała, że słowo, zanim zostało spisane, podlegało wcześniej procesowi kształtowania się ustnej tradycji, z kolei po spisaniu również nie uległo skostnieniu, ale było poddawane interpretacji (tzw. *relectures*), wydobywającej jego potencjalności. Oznacza to, że nie można słowa zredukować do myśli jednego autora (nie jest ono również jego własnością) w jednym momencie historycznym. Myśl Boża zawarta w Piśmie przychodzi do nas za pośrednictwem ludzkiej historii i niesie ono w sobie myśl i życie tej społeczności, którą to słowo Boga zgromadziło<sup>8</sup>. Analiza Biblii „ukazała współzależności istniejące pomiędzy Kościołem i Biblią, między ludem Bożym i słowem Bożym, które w teorii były nam jakoś znane, ale dawniej nigdy tak wyraźnie nie mieliśmy ich przed oczami” (CWJT, s. 29).

W takim razie sama metoda historyczno-krytyczna podważa zasadę skryptyrystyczną i wskazuje na konieczność uwzględnienia w interpretacji Biblii tego samego podmiotu, który zrodził Pismo. Tym podmiotem jest lud Boży, kształtowany przez Słowo, lud, który zachowuje swoją tożsamość w historii i którego życie stanowić powinno interpretację Pisma (por. CWJT, s. 29-30). W tej wspólnocie wierzących powstało wyznanie wiary, którego ośrodkiem i kształtem jest

<sup>7</sup> Warto podkreślić, że Chrystus nie ustanowił Kościoła jako nowego ludu Bożego, ale odnowił już istniejący przez pogłębienie jego relacji z Bogiem i otwarcie go dla całej ludzkości (por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 98 [dalej: ChJK]).

<sup>8</sup> 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 [dalej: CWJT].



Chrystus, a właściwym miejscem chrześcijańskiego wyznania wiary jest sakramentalne życie Kościoła. Jeśli jednak kanon powstawał według tego właśnie kryterium, to należy uznać – przekonuje Ratzinger – że „Symbol wiary jest także pierwszą instancją interpretacji Biblii”, a ponieważ Symbol ten nie jest utworem literackim (przez długi czas nie został zapisany, tak był związany z konkretnym życiem żyjącej wspólnoty), należy uznać, że „autorytet przemawiającego Kościoła, autorytet sukcesji apostoelskiej, został włączony w Pismo ponad samym Symbolem i nie należy go od niego oddzielać. Nauczycielski Urząd następców Apostołów nie stanowi jakiegoś drugiego autorytetu – obok Pisma – ale należy do niego od wewnątrz” (CWJT, s. 30).

W okresie od 15 marca 2006 do 14 lutego 2007 roku Benedykt XVI poświęcił swoje katechezy wygłaszane w czasie audyencji generalnych postaciom apostołów i pierwszych uczniów. W tym czasie raz jeszcze zwrócił uwagę na to, że indywidualizm teologii liberalnej, typowy dla epoki nowożytnej, jest nie do pomyślenia z perspektywy tradycji biblijnej, ponieważ Pismo nie ukazuje Jezusa istniejącego dla jednostek, ale w głębokiej i nierozzerwalnej (choć tajemniczej) ciągłości między Synem Bożym a Jego Kościołem, dzięki której jest On obecny w Kościele i zawsze nam współczesny, dzięki czemu z kolei Pismo Święte przemawia „dzisiaj”. W tym kontekście można zrozumieć, czym jest Tradycja i jaki jest jej zakres:

To przekazywanie dóbr zbawienia, dzięki któremu społeczność chrześcijańska, w mocy Ducha, staje się trwałą aktualizacją wspólnoty pierwotnej, stanowi o istocie Tradycji apostoelskiej. Nazywamy ją tak dlatego, że zrodziła się ze świadectwa apostołów i społeczności uczniów na samym początku istnienia Kościoła i jest przechowywana w pismach Nowego Testamentu, w przyjmowaniu sakramentów i w życiu wiarą – pod strażą Ducha Świętego. Na tę Tradycję, która w swej całości jest zawsze aktualną rzeczywistością daru Jezusa, nieustannie powołuje się Kościół, jako na swój fundament i normę, obecne dzięki nieprzerwanej sukcesji posługi apostoelskiej<sup>9</sup>.

Innymi słowy, Tradycja nie oznacza materialnego przekazywania czegoś otrzymanego na początku, ale jest właśnie obecnością żywego Chrystusa; nie jest „zbiorem rzeczy i słów, szkatułą zawierającą rzeczy martwe. Tradycja jest rzeką nowego życia, która ma źródło w początkach i płynie od Chrystusa aż do nas, włączając nas w historię więzi Boga z ludzkością” (BNCh, s. 32). Jeśli Tradycja oznacza trwałą obecność słów i życia Jezusa w Kościele, potrzeba jeszcze osoby, świadka, dzięki której to słowo będzie rzeczywiście obecne – i w tej perspektywie papież proponuje spojrzeć na sukcesję apostoelską. W relacji wzajemności pomiędzy treścią (słowo Boże, życie Pana) a osobą, która je głosi, widzi on charakterystyczną strukturę Kościoła (por. BNCh, s. 38).

---

<sup>9</sup> Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 28 [dalej: BNCh].

Również posynodalny dokument ukazuje związek Pisma i Tradycji. Bóg umiłował świat i posłał swojego Syna (por. J 3,16), a Słowo Boże powierzyło się Kościołowi, tak by orędzie zbawienia mogło być przekazywane i obecne w każdym czasie i miejscu. Jest to możliwe dzięki Tradycji, która jest „żywą i dynamiczną rzeczywistością: rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego” i ma „zasadnicze znaczenie, aby z upływem czasu mogło się pogłębiać rozumienie przez Kościół prawdy objawionej w Pismach; bowiem dzięki tej Tradycji Kościół poznaje cały kanon ksiąg świętych, w niej także samo Pismo Święte pełniej jest rozumiane i nieustannie skutecznie oddziałuje”, tak że ostatecznie to właśnie „żywa Tradycja Kościoła pozwala nam zrozumieć we właściwy sposób Pismo Święte jako słowo Boże. Chociaż 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; por. DV 7-8). Właśnie owo Słowo Boże przemawia „w Piśmie Świętym jako natchnione świadectwo Objawienia, które wraz z żywą Tradycją Kościoła stanowi najwyższą regułę wiary” (VD 18; por. DV 21). Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła została powierzona piecza nad autentycznym wyjaśnianiem Słowa Bożego (por. VD 33; papież odwołuje się w tym numerze do DV 10).

W czasie audyencji generalnej poświęconej listom pasterskim św. Pawła papież po przedstawieniu sytuacji, jaka nastąpiła po śmierci Apostoła Narodów, gdy pojawiły się błędy uwieńczone później gnostycyzmem, wskazuje na paralelność tamtej historii z obecnymi czasami, „ponieważ również i dzisiaj czyta się niekiedy Pismo Święte jako tekst interesujący z historycznego punktu widzenia, a nie jako słowo Ducha Świętego, w którym możemy usłyszeć głos Pana i rozpoznać Jego obecność w dziejach”<sup>10</sup>. Św. Paweł, ustosunkowując się do nieortodoksyjnych doktryn, podał dwie obowiązujące do dziś wskazówki: po pierwsze, zachęca do lektury duchowej Pisma Świętego (lektura taka uznaje natchnienie, a więc pochodzenie od Ducha Świętego oraz wymaga otwarcia się na Ducha Świętego, by zrozumieć Pismo), a po drugie, przypomina o dobrym „depozycie” (*parathéke*), czyli tradycji wiary apostoelskiej, która ma być strzeżona mocą Ducha Świętego i w świetle której przekazuje się niezawodnie zdrową naukę wiary. Ponieważ w tamtym czasie pism Nowego Testamentu jeszcze nie było, można powiedzieć, że Tradycja („depozyt”) jest kluczem do zrozumienia Pisma: „W tym sensie Pismo i Tradycja, Pismo i nauczanie apostoelskie jako klucz do lektury zbliżają się do siebie i niemal stapiają, tworząc razem »mocny fundament Boży« (2 Tm 2,19)”<sup>11</sup>.

W ten sposób w samej Biblii można już dostrzec związek Pisma i Tradycji, które łączą się i pozwalają na czytanie Pisma w perspektywie wiary, z kolei

<sup>10</sup> Benedykt XVI, *Audyencja generalna: „Pismo Święte i Tradycja »mocnym fundamentem« apostoelskiego przepowiadania”* (28.01.2009), OR 2009, nr 3, s. 37.

<sup>11</sup> Tamże, s. 38.

naukowa metoda historyczno-krytyczna wyabstrahowana z wiary i nieuwzględniająca w swojej interpretacji autorytetu Tradycji staje się „gnostyczna”<sup>12</sup>. Ten epitet wydaje się uzasadniony, jeśli uwzględnić wskazywany przez Ratzingera w latach 90. rozdział pomiędzy nauką i wiarą, między teologią a duszpasterstwem czy w końcu między uniwersytem a Kościołem, którego autorytet – jak chcieliby naukowcy – miałby nie sięgać nauki. Wyemancypowana egzegeza naukowa, która skłonna byłaby przyznać, że Kościół może pouczać wierzących, ale już nie teologów, wprowadza nieznaną Biblii podział na głoszenie i naukę. W ten sposób – bolał Ratzinger – „powtarza się podział na psychików i gnostyków, za pomocą którego już tak zwana gnoza antyczna próbowała stworzyć sobie pole działania, które w rzeczywistości wyprowadziło ją z Kościoła i z wiary. Podział ten zakłada bowiem pogańską relację mitu i filozofii, religijnego symbolizmu i oświeconego rozumu”<sup>13</sup>. Egzegeta jest członkiem wspólnoty naukowej, ale przede wszystkim pozostaje członkiem wspólnoty wierzących, czyli tej właśnie wspólnoty, której zostały dane święte teksty (nie zostały przecież one podarowane środowisku nauki!), co musi zostać uwzględnione w hermeneutyce biblijnej. „Encyklika *Providentissimus Deus* przypominała tę fundamentalną prawdę i zwróciła uwagę na to, iż przestrzeganie tej zasady nie tylko nie utrudnia badań biblijnych, ale sprzyja ich prawdziwemu rozwojowi. Powiedziałbym, że hermeneutyka wiary lepiej odpowiada realiom tego tekstu niż hermeneutyka racjonalistyczna, która nie zna Boga”<sup>14</sup>. Tylko w Kościele jest możliwe rozumienie Pisma jako Słowa Bożego i tylko w zgodzie z Tradycją można wydobyć ten sens, który umyka naukowej jedynie analizie.

## ROLA OJCÓW KOŚCIOŁA W ROZUMIENIU KSIĄG BIBLIJNYCH

W kontekście relacji Pismo Święte–Tradycja warto również zwrócić uwagę na rolę i aktualność Ojców Kościoła, co podkreślał już w 1969 roku młody teolog Joseph Ratzinger. Sobór Watykański I zabraniał komentowania Pisma wbrew powszechnej zgodzie Ojców Kościoła, a kolejny sobór, mimo iż nie powtórzył

<sup>12</sup> Ks. Jerzy Chmiel zauważa: „Po należytej korekcie metodologicznej i uwolnieniu metody historyczno-krytycznej z »babilońskiej niewoli« pozytywizmu, trzeba przyznać, że to dzięki właśnie krytyce historycznej można ustalić eklezjalny rodowód Biblii, jej zakorzenienie w *paradosis* – tradycji Kościoła pierwotnego i jej kanoniczne miejsce w trakcie procesu eklezjalnej decyzji. W ten sposób egzegeza naukowa doprowadza nas do *paradosis* – tradycji Kościoła” (J. Chmiel, *Paradosis: interpretacja Tradycji w hermeneutyce biblijnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1992, nr 2, s. 4).

<sup>13</sup> J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 70 [dalej: PwT].

<sup>14</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej: „Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem”* (23.04.2009), OR 2009, nr 6, s. 35.

tęgo sformułowania, to przecież go nie odwołał. „Niewyraźne jego echo można zresztą dosłyszeć – uważa Ratzinger – w *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym* (FZCh, s. 180), przy czym echo to ma znajdować się w *Dei verbum*, w części poświęconej teologicznym zasadom egzegezy (nr 12) oraz w rozdziale VI konstytucji zatytułowanym „Pismo Święte w życiu Kościoła”, w którym Ojcowie Soborowi ukazują ściśle powiązanie Pisma Świętego i Tradycji i z tego powodu bardzo popierają „studium świętych Ojców tak Wschodu, jak i Zachodu oraz świętych liturgii” (DV 23). W tej soborowej perspektywie – wyciąga wnioski Ratzinger – „uzasadnione wydaje się domniemanie, że istnieje coś takiego jak dogmatyzacja aktualności ojców dla teologii katolickiej” (FZCh, s. 180). Bardzo ciekawe jest spostrzeżenie Ratzingera, że słowo istnieje tylko razem z odpowiedzią udzieloną na to słowo, i dzięki tej odpowiedzi, co odnosi się również do Słowa Bożego. Jeśli w tej perspektywie odczytywać Ojców Kościoła, można w ich spuściźnie słyszeć właśnie taką odpowiedź udzieloną na Słowo Boże, które dzięki nim staje się słyszalne; dlatego „słowa nie możemy czytać i słuchać w oderwaniu od tej odpowiedzi, którą otrzymało jako pierwszą i dla niego konstytutywną” (FZCh, s. 197).

Ten nieodwołalny charakter pierwszej odpowiedzi ukazuje się wyraźnie w najważniejszych z punktu widzenia Kościoła procesach historycznych, którymi były: uznanie kanonu Pisma Świętego w pierwotnym Kościele (które zakładało proces rozróżniania właściwej interpretacji ksiąg natchnionych od tych, które należało odrzucić, co z kolei dla nas oznacza, że musimy przyjąć także duchowe podstawy w teologii Ojców, które ten proces umożliwiły), powstawanie najważniejszych wyznań wiary chrześcijaństwa (znów należałoby widzieć w tym proces rozoznawania podobny do wyżej wspomnianego, który dokonał się na postawie rozumienia Ojców Kościoła), wypracowanie podstawowych form liturgii chrześcijańskiej, a także ustalenie wzajemnej relacji pomiędzy myśleniem krytycznym a myśleniem opartym na wierze. Uwzględnienie tego pozwala na sformułowanie wniosku o trwałym znaczeniu Ojców Kościoła w teologii, a także egzegezie biblijnej (por. FZCh, s. 198-202).

Również dokument Papieskiej Komisji Biblijnej zawiera odniesienia do Ojców Kościoła. Autorzy *Interpretacji Biblii w Kościele* kierują w stronę egzegety wyjaśniającego Pismo wymaganie dotyczące uczestnictwa w życiu i wierze wspólnoty wierzącej jego czasu, a jednocześnie uwzględnienia przez niego wiary epok wcześniejszych oraz stosowanych wcześniej tradycji egzegetycznych, spośród których jedne pozostają aktualne, a innych należy zaniechać<sup>15</sup>. Dokument zwraca uwagę na szczególną rolę Ojców Kościoła w procesie kształtowania się kanonu oraz w stosunku do żywej Tradycji, kierującej interpretacją Pisma. Egze-

<sup>15</sup> 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, III, A, 3 [dalej: IBwK].

geza patrystyczna wydobyla „z całości Pisma podstawowe orientacje, które nadały kształt tradycji doktrynalnej Kościoła” (IBwK III, B, 2). Wydaje się jednak, że dokument zachowuje niejaką rezerwę w stosunku do metod egzegetycznych stosowanych przez Ojców Kościoła; być może dzieje się tak dlatego, że z punktu widzenia współczesnej egzegezy naukowej interpretacje Ojców Kościoła, którzy łączyli typologiczne i alegoryczne interpretacje (nie zawsze oparte na dosłownym i historycznym znaczeniu tekstów), czynione przede wszystkim w celach duszpasterskich, wydają się nazbyt swobodne. W każdym razie dokument podkreśla, że Ojcowie Kościoła szanowali analogię wiary oraz „nauczyli się czytać Biblię w sposób teologiczny w łonie żywej Tradycji w autentycznym duchu chrześcijańskim” (IBwK III, B, 2), czego z kolei – to już moje dopowiedzenie – współcześni mogliby się uczyć od Ojców Kościoła.

Według Benedykta XVI wsłuchanie się na nowo w Ojców Kościoła i przysłuchanie się na nowo ich podejściu egzegetycznemu może przysłużyć się przywróceniu właściwej hermeneutyki Pisma Świętego. W centrum teologii Ojców Kościoła zawsze znajdowało się całościowe studium Biblii (dziś powiedzielibyśmy: egzegeza kanoniczna), można uczyć się od nich religijnego podejścia do Pisma Świętego, a także interpretacji dokonywanej w jedności z doświadczeniem Kościoła jako żywej wspólnoty, która pielgrzymuje w historii pod przewodnictwem Ducha Świętego (por. VD 37).

## CHRYSTUS ŻYJĄCY W KOŚCIELE NORMĄ INTERPRETACJI PISMA ŚWIĘTEGO

W jaki sposób można dotrzeć do prawdy Pisma Świętego? Czy naukowe metody są w stanie wychwycić religijną istotę przesłania? Czy sama tylko metoda historyczno-krytyczna umożliwia zrozumienie Jezusa Chrystusa? Te pytania zadał Ratzinger w 1983 roku, a odpowiedzi udzielał w kolejnych latach w swoich dziełach. Przede wszystkim zauważył on, że:

Filozofii można się nauczyć tylko przez filozofowanie, czyli oddawanie się myśleniu typu filozoficznego; matematyka otwiera się tylko przed umysłem matematycznym; medycyny można się nauczyć jedynie przez uprawianie sztuki lekarskiej, a nie z samych książek czy przez rozumową refleksję. Podobnie też religię można zrozumieć tylko za pośrednictwem religii – jest to niepodważalny aksjomat filozofii religii (ChJK, s. 93<sup>16</sup>).

W takim razie, jeśli podstawowym aktem religii jest modlitwa, zrozumienie Chrystusa nie jest możliwe bez wejścia w akt modlitwy Jezusa, która stanowi

---

<sup>16</sup> Podobnie w: tenże, *Patrzyć na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008, s. 23 [dalej: PP]; tenże, FZCh, s. 434.

ła ośrodek osoby Jezusa<sup>17</sup>. „Ponieważ modlitwa jest centrum osoby Jezusa, to uczestnictwo w Jego modlitwie jest warunkiem poznania i zrozumienia Jezusa” (PP, s. 22)<sup>18</sup>. Czyli mówiąc innymi słowy: wiara nie zanieczyszcza krytycznego ujęcia, owszem właśnie stanowi warunek zrozumienia Chrystusa, co zgodne jest z wnioskami formułowanymi przez dzisiejszą hermeneutykę, która „postuluje wejście w Jego epokę i w Jego ducha przez ich wewnętrzne przyjęcie” (ChJK, s. 94)<sup>19</sup>. Nowy Testament zresztą potwierdza te wnioski, do których dochodzi współczesna epistemologia, wskazująca, że istota poznania polega na:

[...] swego rodzaju utożsamieniu się poznającego z poznawanym. Wskazuje na to dawny aksjomat, według którego podobne poznaje to, co podobne. W odniesieniu do spraw duchowych i do osób oznacza to, że poznanie wymaga pewnego stopnia sympatii, która pozwala człowiekowi niejako wejść w inną osobę lub w rzeczywistość duchową, utożsamić się z nim i dzięki temu zrozumieć (*intelligere = ab intus legere*) (PP, s. 22).

Komunia z Jezusem zakłada jednak również komuniję z Jego braćmi, z którymi tworzy się Ciało Chrystusa, czyli Kościół, który jest podmiotem poznania Jezusa, i w którego pamięci obecna jest przeszłość, dlatego że w tej wspólnotie obecny jest żywy Chrystus (por. ChJK, s. 95). Autor czwartej Ewangelii ten związek tradycji i poznania określa słowem „pamięć”: „Jego myśl można wyrazić w ten sposób: tradycja kościelna jest tym transcendentnym podmiotem, w którego pamięci obecne jest to, co przeszłe”, dlatego z biegiem czasu i w Duchu Świętym „można lepiej zobaczyć i zrozumieć to, co zawsze było obecne w pamięci. Taki postępek nie prowadzi do czegoś całkowicie nowego, lecz jest procesem, w którym

<sup>17</sup> Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, II, B, 7; por. również: A. Anderwald, *Jezus Chrystus – historia i misterium. Teologicznofundamentalne zamyślenia nad książką Benedykta XVI „Jezus z Nazaretu”*, w: *W kręgu teologii Josepha Ratzingera-Benedykta XVI. Wykłady otwarte w zamiejscowym ośrodku Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w Gliwicach (2006/2007)* (Sympozja, 73), red. K. Wolsza, Opole 2008, s. 35: „Oczywiście pozostaje pytanie, na ile chrystologia modlitwy może rościć sobie prawo do naukowego uznania. Papież nie podejmuje jednak tej kwestii, ale wyraźnie opowiada się za ujęciem modlitwy jako wydarzenia, umożliwiającego poznanie i zrozumienie Jezusa”.

<sup>18</sup> Modlitwa Jezusa stanowi o istocie Jego bycia Synem do tego stopnia, że według Ratzingera późniejsze sformułowania soborowe mówiące o „Synu współistotnym Ojcu” mają przekazywać nie co innego, ale właśnie fakt modlitwy wyrażony językiem filozoficzno-teologicznym. Tezę tę formułował Ratzinger wielokrotnie w różnych publikacjach. Poglądy te zostały zebrane w jednym z rozdziałów książki: M. Kopka, *Bóstwo Jezusa Chrystusa. Studium pism Josepha Ratzingera*, Kraków 2009, s. 63-84 (zwl. s. 82).

<sup>19</sup> Por. również PP, s. 23, gdzie papież wskazuje na to, że modlitwa nie jest „jakimś pobożnym dodatkiem do lektury Ewangelii, który nie dodaje niczego do jej poznania czy też wręcz zakłóca czystość krytycznego poznania. Przeciwnie, jest podstawowym warunkiem autentycznego rozumienia w sensie dzisiejszej hermeneutyki, tj. bycia współczesnym tekstowi i współmyślenia z tekstem”.

pamięć uświadamia sobie siebie samą” (PP, s. 28) czy też „wchodzi w swe własne wnętrze” (ChJK, s. 100). Nie jest więc pamięć czymś w rodzaju komputera przechowującego informacje, ale czymś większym, co umożliwi spotkanie tego, co przechowywane, z tym, co nowe, w świetle którego można zobaczyć to, co wcześniej było jeszcze niewidoczne. „Coraz głębiej w słowach odkrywamy Słowo; to samo objawienie odsłania się coraz głębiej wraz z każdym pokoleniem, a nawet w każdym jednostkowym życiu”<sup>20</sup>.

Ratzinger za św. Janem zwraca również uwagę na perspektywę pneumatologiczną, ponieważ nie można poznać Chrystusa przez wyjaśnienie Jego pochodzenia (a takie właśnie założenie, warto dodać, czyni metoda historyczno-krytyczna!). Boga może poznać jedynie Bóg (można powiedzieć, że Bóg jest swym własnym egzegetą<sup>21</sup>), dlatego Boga objawia Jezus, z kolei Jezusa poznaje jedynie Duch, który od Syna i Ojca pochodzi. Tenże Duch został posłany, aby przypominać (czyli, jak chce to rozumieć Ratzinger, łączyć to, co pojedyncze, w całość, ukazującą z kolei znaczenie tego, co pojedyncze), uczyć słuchać (więc wprowadzać w Słowo; sam Duch zresztą również mówi tylko to, co usłyszał) i stwarzać przestrzeń słuchania i pamięci, którą jest właśnie Kościół jako miejsce rozumienia i udziału w początku (a tylko przez taki udział jest możliwe zrozumienie)<sup>22</sup>. W Kościele przeszłość i przyszłość stykają się ze sobą, jedynie Kościół jest naszą współczesnością z Chrystusem (por. PwT, s. 61-62, 68).

Kardynał powoływał się na katechizmowe stwierdzenie mówiące o tym, że chrześcijańska wiara nie jest „religią Księgi”, ponieważ w jej centrum 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”<sup>23</sup>. To z kolei wymaga włączenia się w powołany przez Chrystusa Kościół, który jest Jego żywym organizmem, „ciałem”<sup>24</sup>. Fakt, że autorzy ksiąg nie mówią od siebie, nie są autonomicznymi pisarzami we współczesnym tego słowa znaczeniu, ale

<sup>20</sup> J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 88-89 [dalej: WDdJCh]; por. PP, s. 15.

<sup>21</sup> Tak brzmi tytuł artykułu jednego z najwybitniejszych teologów XX wieku – por. H. Urs von Balthasar, *Bóg jest swym własnym egzegetą*, tłum. Z. Hanas, „Communio” 1986, nr 3, s. 58-64.

<sup>22</sup> Hans Urs von Balthasar tłumaczy, dlaczego to objawienie Ducha musi dokonywać się w Kościele: „Doprowadzenie przez Ducha do »całej prawdy« jest oczywiście nieskończonym, niewypełnionym na ziemi i wewnątrz historii procesem. Aby nie prowadził on do bezładu, musi dokonywać się wewnątrz określonych, ustalonych struktur, dokładnie odpowiadających Wcieleniu Słowa w cielesną i duchową strukturę człowieka. Podstawowa zaś tendencja prawdziwego Ducha Objawienia zawsze będzie poznawana po tym, że pozostaje On inkarnacyjnym [...]. Objawienie Ducha dokonuje się w ramach utworzonych i strzeżonych przez Niego struktur: w Kościele wraz z przynależącymi do niego Pismem Św. i Tradycją [...]” (tamże, s. 62, 63).

<sup>23</sup> WDdJCh, s. 164-165; por. również: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, 108.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 83: „Chrystus wciąż na nowo tworzy swoje ciało, gromadzi ludzi, w których Jego cielesność jest nadal obecna”.

tworzą dla ludu i w jego imieniu, sprawia, że za autora Pisma można uznać nie tylko pojedynczych ludzi, ale cały lud Boży, który z kolei ma świadomość, że mówi do niego sam Bóg. W związku z tym mamy do czynienia z nierozdzielnością Pisma i wspólnoty wierzących, a co za tym idzie – także interpretacji Pisma oraz Kościoła, w którym ono żyje nadal.

Adhortacja *Verbum Domini* zarysowała oblicze Kościoła jako rzeczywistości określonej przez przyjęcie Słowa Bożego, które stało się ciałem i w Chrystusie przebywa z ludźmi (por. VD 50; J 1,14). Tej relacji między Chrystusem jako Słowem Ojca a Kościołem nie należy sprowadzać do wydarzenia z przeszłości, gdyż relacja ta jest wciąż żywa – w Słowie Bożym (głoszonym i słuchanym) oraz w sakramentach Jezus mówi również dzisiaj (por. VD 51). Za uprzywilejowaną przestrzeń Słowa Bożego należy więc uważać liturgię, będącą środowiskiem, w którym Bóg „dziś” do swojego ludu przemawia, a nawet więcej: Chrystus staje się obecny w swoim słowie, On sam przemawia, gdy w Kościele czyta się Pismo Święte (por. VD 52<sup>25</sup>). W takim razie należy wyciągnąć z tej zasadniczej wartości, jaką ma dla zrozumienia Słowa Bożego czynność liturgiczna, wniosek dotyczący interpretacji Pisma: „w pewnym sensie punktem odniesienia hermeneutyki wiary dotyczącej Pisma świętego powinna być zawsze liturgia, w której słowo Boże jest celebrowane jako aktualne i żywe słowo” (VD 52).

## ŻYCIE KOŚCIOŁA MIEJSCEM INTERPRETACJI KSIĄG NATCHNIONYCH

Autor natchniony nie był wyizolowaną jednostką, ale kimś włączonym w cały lud wierzących (świadczą o tym zmiany w księgach, które wykrywa krytyka źródeł), tak że ostatecznie nie indywidualny autor mówi w Biblii, ale w procesie kolejnych relektur „działa inspirujący Duch, który słowa przekłada na czyny i wydarzenia, a wydarzenia i czyny wyraża w słowach” (WDdJCh, s. 161-162). Sama Biblia jest już interpretacją dokonaną we wspólnocie wierzących i zawiera wskazówki na temat sztuki interpretacji, która musi odbywać się w łączności z tą wspólnotą wierzących, która dokonywała interpretacji i która ustaliła kanon<sup>26</sup>, dostrzegając w zbiorze pozostających w pewnym napięciu ksiąg wewnętrzzną jedność (por. IBwK III, B, 1). Zarówno natura biblijnego tekstu (związek słowa i wiary<sup>27</sup>, uczestnictwo hagiografów we wspólnocie wierzących, z których tra-

<sup>25</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii Świętej „Sacrosanctum Concilium”*, 7. Korzystam z tłumaczenia dokumentu w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 48-78.

<sup>26</sup> Por. IBwK III, B, 1, gdzie opisano tworzenie się kanonu Pisma.

<sup>27</sup> Por. VD 25: „Całe dzieje zbawienia pokazują nam stopniowo ten ścisły związek między słowem Bożym i wiarą, który urzeczywistnia się w spotkaniu z Chrystusem. Dzięki Niemu bowiem wiara przybiera kształt spotkania z Osobą, której powierzamy własne życie. Jezus Chrystus jest



dycji czerpali, spisując swoje księgi kierowane do tej samej wspólnoty wierzących, Bosko-ludzki charakter Pisma wynikający z tego, że rzeczywistość Słowa Bożego wyrażona została ludzkim językiem<sup>28</sup>), jak i jego treść (por. 2 P 1,20-21) wskazują na konieczność uwzględnienia wiary w interpretacji Biblii oraz udziału egzegety we wspólnocie wierzących, w której Pismo powstało. Pozwala to Benedyktowi XVI na przypomnienie podstawowego kryterium hermeneutyki biblijnej: „właściwym miejscem interpretacji Biblii jest życie Kościoła<sup>29</sup>. Stwierdzenie to nie wskazuje, że odniesienie do Kościoła stanowi zewnętrzne kryterium, któremu egzegeci powinni się podporządkować, ale że jest to wymóg samej natury Pisma i tego, w jaki sposób formowały się one w czasie” (VD 29).

Powiązanie poznania z Kościołem nie ogranicza dociekań rozumu, „kościelny charakter teologii nie jest teoriopoznawczym kolektywizmem czy ideologią, która gwałci rozum, lecz hermeneutyczną przestrzenią, której rozum potrzebuje, aby móc działać” (PP, s. 28-29<sup>30</sup>). Wiara Kościoła – przekonywał Ratzinger w Nowym Jorku – jest duchem, z którego narodziło się Pismo, a w związku z tym wiara jest jedyną bramą wprowadzającą do wnętrza Biblii<sup>31</sup>. Dlatego nie wolno zapominać o katolickiej zasadzie, o której dziś chętnie się zapomina: „nie pojedynczy teologowie, ale cały Kościół jest podmiotem teologii”<sup>32</sup>, a teologia „żyje z paradoksu związku wiary i wiedzy. Kto chce usunąć ten paradoks, znosi teologię i powinien mieć tyle odwagi, by to powiedzieć. Jednak ten, kto go przyjmuje, musi przyjąć także napięcia, które się w nim zawierają” (PwT, s. 62). W 1990 roku kardynał zwracał uwagę na podwójne kryterium rozróżniania właściwej interpretacji Pisma od fałszywej, przy czym oba kryteria wzajemnie się uzupełniają i pomagają dotrzeć do biblijnego słowa: negatywne kryterium ideologii polega na usuwaniu ideologicznych założeń obecnych we współczesnej egzegezie, z kolei pozytywne kryterium podstawowej pamięci Kościoła polega na zgodności interpretacji z wiarą Kościoła jako warunkiem jej prawdziwości<sup>33</sup>.

---

dziś nadal obecny w historii w swoim ciele, którym jest Kościół, dlatego akt naszej wiary jest zarazem aktem osobistym i kościelnym”.

<sup>28</sup> Por. *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego: „Słowo Boże w historii”* (24.10.2008), OR 2009, nr 1, s. 26: „Wiedza egzegetyczna powinna [...] być nierozłącznie powiązana z tradycją duchową i teologiczną, aby nie doszło do rozbicia jedności bóstwa i człowieczeństwa Jezusa Chrystusa ani Pisma Świętego. W tej przywróconej harmonii oblicze Chrystusa zajaśnieje w swej pełni i pomoże nam odkryć inną jedność, tę głęboką i wewnętrzną jedność Pisma Świętego [...]”.

<sup>29</sup> Por. Benedykt XVI, *Homilia Papieża wygłoszona podczas Mszy św. na zakończenie Synodu: „Słowo musi być przekładane na uczynki miłości”* (26.11.2008), OR 2009, nr 1, s. 33.

<sup>30</sup> Por. ChJK, s. 100.

<sup>31</sup> Por. J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 123.

<sup>32</sup> 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. 167.

<sup>33</sup> Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009, s. 15.

Nie o sam zresztą rozum rozbija się poznanie Boga, ale przede wszystkim o to, co językiem Biblii zwie się „sercem”, przy czym chodzi właśnie nie o wiele serc, ale o jedno serce wszystkich wierzących zjednoczonych w modlitwie i Duchu Świętym (por. Dz 4,32). Po nawróceniu ten najważniejszy organ, swoiste centrum życia, nie jest już indywidualnym „ja”, ponieważ życie wierzącego uczestniczy w życiu Chrystusa i jest włączeniem w nowy typ nauki, wejściem w „my” Kościoła (por. PwT, s. 66)<sup>34</sup>. Innymi słowy: wiara wymaga porzucenia własnego „ja”, które oznacza w konsekwencji jego rozszerzenie do „ja” Kościoła. Wiara jest współwierzeniem z całym Kościołem; kiedy wypowiadamy kościelne *Credo*, nie mówimy jedynie w swoim imieniu, ale lokujemy swoją wiarę w wierze Kościoła. Dlatego kardynał może wyprowadzić następującą konkluzję:

[...] dla teologii Kościoła nie jest nienaukową instancją, lecz podstawą jej egzystencji i jej warunkiem. Nie jest on abstrakcyjną zasadą, ale żywym podmiotem i konkretną treścią. Ten podmiot w swojej istocie jest większy od każdej pojedynczej osoby, od każdego pokolenia. Wiara jest zawsze udziałem w całości i właśnie w ten sposób wyjściem w rozległą przestrzeń. Ale Kościół nie jest nieuchwytną przestrzenią duchową, w której każdy mógłby wyszukać sobie to, co mu odpowiada. Jest konkretny, oparty na zobowiązującym słowie wiary. Jest żyjącym głosem, przemawiającym poprzez organy wiary (PwT, s. 69).

Z tego wynikają z kolei wskazówki kierowane przez autora adhortacji względem interpretatora Pisma (por. VD 29). Jeśli autentyczna hermeneutyka jest możliwa tylko w wierze Kościoła (wzorem dla niej jest „tak” Maryi), od egzegety wymaga się wczucia się w życie i wiarę wspólnoty wierzącej jego czasów<sup>35</sup>. Wymaga się również takiego samego traktowania Biblii jako Słowa Bożego objawionego za pośrednictwem ludzkich słów (por. 1 Tes 2,13), jak pojmowali je autorzy natchnieni. „To Duch Święty, ożywiający życie Kościoła, uzdalnia do autentycznej interpretacji Pism. Biblia jest księgą Kościoła, a z jej immanencji w życiu kościelnym rodzi się również jej prawdziwa hermeneutyka” (VD 29).

Raz jeszcze kwestię związku pomiędzy Słowem Bożym a wspólnotą wiary poruszył Benedykt XVI w przemówieniu do przedstawicieli świata kultury; warto sięgnąć do tych pogłębionych refleksji. Ojciec Święty zauważył wtedy, iż człowiek wierzący poszukuje Słowa Bożego ofiarowanego przez Boga w księgach

<sup>34</sup> Por. Benedykt XVI, *Myśli o Słowie Bożym*, tłum. M. Wilk, Kraków 2008, s. 19: „Biblia została napisana pod natchnieniem Ducha Świętego »przez« i »dla« Ludu Bożego, dlatego jedynie w komunii z Ludem Bożym możemy rzeczywiście wejść złączeni z »my« w samą istotę prawdy, którą Bóg chce nam powiedzieć”.

<sup>35</sup> Z kolei egzegeta niebędący członkiem Kościoła nie pozostaje jedynie egzegetą indywidualnym, ale siłą rzeczy antykościelnym – por. cenne spostrzeżenie Romano Guardiniego: „Człowiek, który myśli w sposób indywidualistyczny, posiada pewne »poczucie antyklezjalne«” (R. Guardini, *Pismo Święte i nauka wiary. Poznanie duchowe, które otrzymuje się w darze*, tłum. K. Czuba, Kielce 2002, s. 62).

biblijnych, ale właśnie to Słowo, które umożliwia wejście na drogę tego poszukiwania i które samo jest tą drogą, jest Słowem rodzącym wspólnotę. W związku z tym tej wędrówki za Słowem (czy raczej: Słowem) nie wolno odbywać na drodze mistyki indywidualnej, ale trzeba iść we wspólnocie z tymi wszystkimi, którzy również pielgrzymują w wierze<sup>36</sup>. Czysto historyczny czy literacki punkt widzenia nie jest w stanie dostrzec jedności Biblii i boskiego charakteru ksiąg, ponieważ słowo Boga w pełnych napięć wewnątrz i między sobą księgach biblijnych przychodzi do nas w ludzkich słowach i historii. Nie jest możliwe, by od słów wznieść się do Słowa bez wspólnoty Kościoła, w której to Słowo się ukształtowało i która nim żyje: „Tylko w niej ma swoją jedność i w niej objawia się sens, który jednoczy wszystko. Innymi słowy: istnieją wymiary znaczenia Słowa Bożego i słów, które można odkryć jedynie żyjąc w komunii tego Słowa, które tworzy historię”<sup>37</sup>.

## ZAKOŃCZENIE: EKLEZJALNE STUDIUM PISMA DUSZĄ TEOLOGII

Pogłębiona refleksja nad relacją Pismo Święte–Kościół prowadzi Ojca Świętego do wniosku, że właśnie życie Kościoła jako wspólnoty wiary, w której Słowo Boże jest obecne, jest miejscem interpretacji ksiąg natchnionych. Według Benedykta XVI eklezjalność interpretacji biblijnej nie jest narzucona z zewnątrz, ale wynika z tego, że tylko w wierze ludu jesteśmy odpowiednio dysponowani („nastrojeni”) do zrozumienia Pisma. Mamy tu zresztą do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym: im głębsze doświadczenie eklezjalne, tym większe zrozumienie autentycznej wiary w odniesieniu do Słowa Bożego, z kolei czytanie w wierze Pisma Świętego prowadzi do wzrostu życia kościelnego (por. VD 30). W związku z tym Ojciec Święty zaleca, aby w programie formacji egzegetycznej i teologicznej znalazło się studium Pisma prowadzone w duchu eklezjalnym – papież modyfikuje w tym kontekście literę soborowego zalecenia w taki sposób, że zdaje się lepiej wyrażać ducha soboru: „Wyrażam zatem życzenie, aby zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II studium Pisma Świętego, czytane w komunii Kościoła powszechnego, naprawdę stało się niejako duszą studium teologicznego” (VD 47; por. DV 24, gdzie nie było mowy o czytaniu w eklezjalnej komunii).

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, Joseph Ratzinger, Pismo Święte, hermeneutyka, hermeneutyka wiary, interpretacja, egzegeza, metoda historyczno-krytycz-

---

<sup>36</sup> Por. 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.

<sup>37</sup> Tamże, s. 14.

na, Kościół, nauka, teologia, Ojcowie Kościoła, Tradycja, *Dei verbum*, Sobór Watykański II, *Verbum Domini*

THE HOLY SCRIPTURE READ IN THE CHURCH AS THE SOUL  
OF THEOLOGY. BENEDICT XVI'S CONCERN ABOUT THE STATE  
OF THE CATHOLIC EXEGESIS

Summary

Benedict XVI in his concern about the state of the modern exegesis reminded of the necessity to use theological criteria while interpreting the Holy Scripture. The so-called “great principles of interpretation” should be taken into consideration as part of “the hermeneutics of faith” postulated by the Pope. Taking into account the living Tradition of the whole Church, the principle that was described in the article, is one of them. Deep reflection over the connection between the Holy Scripture and the Church makes the Pope conclude that the life of the Church is the proper place for interpreting inspired books. The Fathers of the Second Vatican Council expected the study of the Holy Scripture to become the soul of theology. The Holy Father modified this wish and postulated that the Bible read within the communion of the Church should become the soul of theological studies.

Key words: Benedict XVI, Joseph Ratzinger, Holy Scripture, hermeneutics, hermeneutics of faith, interpretation, exegesis, historical-critical method, Church, science, theology, the Church Fathers, Tradition, *Dei verbum*, the Second Vatican Council, *Verbum Domini*

---

## RECENZJE

---

### **Granatowa trylogia**

Ks. Zdzisław Janiec, ks. Tomasz Lisiecki, Halina Irena Szumił, *Na szlakach wiary ze sługą Bożym ks. Wincentym Granatem. Czytanki majowe*, Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz 2013, ss. 71;

*Sprawiedliwy z wiary żyć będzie. Ks. Wincenty Granat – świadek wiary. Materiały z sesji poświęconej Słudze Bożemu w 33. rocznicę śmierci. Sandomierz, 11 grudnia 2012 roku*, red. ks. Zdzisław Janiec, Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz 2013, ss. 135;

Halina Irena Szumił, *Człowiek wiary. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*, Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz 2013, ss. 247.

W 2013 roku w Diecezjalnym Wydawnictwie w Sandomierzu ukazały się trzy książki poświęcone ks. Wincentemu Granatowi. Jasne, że jego uczeń czuje się zobligowany głośno powiedzieć o tym światu.

Książkę *Na szlakach wiary* napisało czterech autorów: bp Krzysztof Nitkiewicz, ordynariusz sandomierski dał *Wprowadzenie*, w którym poinformował, że jego Kościół diecezjalny „maryjny miesiąc poświęca słudze Bożemu ks. Wincentemu Granatowi” oraz wierze – ze względu na *Rok Wiary*. Wyraził też życzenie, by te czytanki majowe rozbrzmiewały w kościołach, kaplicach, przy krzyżach i kapliczkach przydrożnych, w rodzinach, przy chorych i starszych.

Ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec, postulator w procesie kanonizacyjnym ks. Granata, prof. KUL Jana Pawła II, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym oraz w Instytucie Teologicznym w Sandomierzu, kierownik diecezjalnego Referatu ds. Liturgii, autor licznych książek głównie z zakresu liturgii i mariologii (m.in.: *Komunikacyjny wymiar liturgii*, 2006, *Kult Maryi w Polsce na przestrzeni dziejów. Zarys problematyki*, Sandomierz 2013), otworzył i zamknął sandomierski maj. W czasie pierwszej majówki poinformował o dochodzeniu kanonizacyjnym w Kościele, a w czasie ostatniej – o przebiegu procesu kanonizacyjnego sługi Bożego ks. Wincentego Granata w diecezji sandomierskiej. W czytankach 2-6 dr Halina I. Szumił, dobry anioł ks. Granata jeszcze od czasów jego pracy na KUL (mam ją w oczach, jak w soboty dźwiga dla Profesora książki z Biblioteki Głównej KUL, a w poniedziałki odnosi) i główna niezmordowana promotorka jego myśli, opowiedziała także o życiu i działalności Profesora. Wielką resztę czytanek wypełnił wiarą według ks. Granata ks. Tomasz Lisiecki (muzykolog, z Katedry Liturgii Pastoralnej KUL JP II). Nietrudno z uznaniem zauważyć, że ks. Tomasz dostrzegał charakterystyczne cechy wiary ks. Granata – tak w nauczaniu, jak i w życiu. Wskazują na to tytuły niektórych czytanek: *O Profesorze, który był człowiekiem*, *Pokorny Mistrz teologii*, *Przyjaciel młodych*. W czytankach od 7. do 20. ks. Lisiecki przytacza dość obszerne świadectwa o Profesorze, krótko je komentując. Świadectwa przejmuję z dzieła: *Dla Boga i Kościoła. Sługa Boży*

ks. *Wincenty Granat – świadectwa* (Sandomierz 2012). Zespół przytoczonych świadków: S. Grębowiec, H.I. Szumił, J. Bażant, S. Drypa, P.P. Gach, A. Skowronek, J. Hojnowski, J. Wicha, J. Misiurek, J.Z. Zdybicka, I. Dejneka, W. Szymonek, W. Wilk. Od czytanki 21. do 30. autor informuje o wybranych zagadnieniach związanych z wiarą; tutaj przypomina teksty ks. Granata, m.in. o pobożności maryjnej, modlitwie, wierze, nadziei i miłości, Eucharystii.

Niekonwencjonalne, sympatyczne, pogłębiające, uczące, a nie męczące.

W drugiej pozycji, *Sprawiedliwy z wiary żyć będzie*, zdecydowanie dominuje dr Halina I. Szumił. Ona opowiada najpierw życiorys ks. Wincentego Granata (9-46), następnie referuje *Przebieg uroczystości z okazji 33. rocznicy śmierci sługi Bożego ks. Wincentego Granata* (47-54), opracowała także *Montaż słowno-muzyczny w 33. rocznicę śmierci sługi Bożego ks. Wincentego Granata pt. Świadek wiary* (55-68; montaż zrealizowano według jej scenariusza), jest nadto autorką ostatniego rozdziału: *Ks. Wincenty Granat – teolog Bożych tajemnic i świadek wiary* (87-130). Po trzech stronicach własnego słowa o wierze z nawiązaniem do ks. Granata (87-89) oddaje głos swojemu Bohaterowi, by on mówił o wierze. Przedrukowuje 23 strony (90-113) z różnych jego pism. Następnie przytacza świadectwa o ks. Granacie jako świadku wiary (114-130). Tę samą technikę zastosuje w następnej książce, znacznie powiększając rozmiary przypominanych tekstów naszego Kandydata na ołtarze, jak też świadectwa świadków jego życia.

Ks. prof. Zdzisław Janiec napisał *Słowo wstępne* (5-7) i zamieścił swoją homilię pt. *Sługa Boży ks. Wincenty Granat świadkiem wiary na wzór Maryi* podczas Mszy św., wygłoszoną z okazji sesji (81-86). Jedyne referat zamieszczony w omawianych materiałach z sesji poświęcono personalizmowi w postrzeganiu Eucharystii: ks. Tomasz Serwin (KUL), *Personalistyczna koncepcja Eucharystii w ujęciu Ks. Wincentego Granata* (69-80). Referent stwierdził, że „Ks. Granat [...] dał podstawy lubelskiej szkole teologii” (69).

Trzecia pozycja *Granatowej trylogii: Człowiek wiary. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*, jest autorską książką dr Haliny Ireny Szumił, z przedmową ks. prof. dr. hab. Zdzisława Jańca. Autorka otworzyła swoją książkę ważnymi słowami: „W niniejszej publikacji podjęto się ukazania sługi Bożego ks. Wincentego Granata jako człowieka wiary, który tak ogromną rolę odegrał na niwie teologicznej myśli w Polsce w XX wieku” (s. 11). W *Roku Wiary* takie uprofilowanie prezentacji Bohatera nie potrzebuje usprawiedliwienia. Przyjmujemy je z pełnym zrozumieniem.

Pierwszy rozdział otrzymał tytuł *Świadectwo wiary ks. Wincentego Granata* (13-28) i zawiera jego biogram do 1929 roku, czyli obejmuje środowisko rodzinne i lata szkolne oraz studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu oraz na Gregorianum w Rzymie. Drugi rozdział, *Wiara praktykowana w życiu*, przedłuża biogram: Radom, Sandomierz, Lublin (29-98). Dominuje faktografia biograficzna, tematu wiary trzeba raczej poszukiwać. Z całą wyrazistością zawarty jest on w rozdziale trzecim: *Wiara w nauczaniu* (99-199) i czwartym: *Świadek wiary w oczach ludzi* (201-226).

W czwartym, koronnym rozdziale o wierze Autorka wypowiedziała się jedynie w formie króciutkiego wstępu, by oddać głos ks. Wincentemu Granatowi. Przedrukowała kilka jego tekstów: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie* (t. I, Lublin 1972, s. 413-435, 448-451); *Wiara w życiu chrześcijanina* z książki *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego* (Poznań 1976, s. 371-375; wyd. 2: *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, red. K. Guzowski, H.I. Szumił, Lublin 2007, s. 375-380); *Dogmatyka katolicka* (t. VI, Lublin 1960, s. 215-223, 314-315); *Spotkania z Chrystusem* (do druku przygotowała H.I. Szumił, Sandomierz 1999, s. 19-24); *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej* (Poznań 1985, s. 235-259). Tak więc otrzymaliśmy zestaw prawdopodobnie wyjątkowo zasadniczych dla ks. Granata tekstów na temat wiary. Ponieważ nie zaopatrzone ich w komentarze, niech zachęcają do prac dyplomowych o wierze według najwybitniejszego teologa polskiego XX wieku.

Czwarty rozdział, *Świadek wiary w oczach ludzi* (201-230), został utkany z wypowiedzi wielu osób, które świadczą o ks. Granacie jako świadku wiary, m.in.: W. Bobowskiego, Z. Chlewińskiego, W. Hryniewicza, W. Łydki, J. Misiurka, J. Myśkowa, A. Nossola, R.E. Rogowskiego, C. Ryszki, A. Skowronka, K. Strzeleckiej, W. Świerzawskiego, Z.J. Zdybickiej.

Wartość tego dzieła leży bardziej w zorganizowaniu znanych już źródeł i zogniskowaniu ich wokół obranego ważnego i wyjątkowo aktualnego tematu niż na pogłębionym studium teologicznym, którego Autorka nie zamierzała.

W obliczu wielkiego jubileuszu reformacji (pięćsetciecie: 1517-2017 – nie sposób w takiej książce o wierze nie postawić pytania o stosunek do wiary według Lutera, do jego nauki o usprawiedliwieniu, o *sola gratia* i *sola fide*. Temat nieobecny w książce. *Luter* w ogóle się nie pojawia w indeksie nazwisk. Nie do pomyślenia, by ks. Granat zupełnie nie uwzględniał tego wielkiego tematu, bardzo ważnego dla teologii wiary. A gdyby faktycznie go pomijał, należało to zauważyć, zdziwić się i przynajmniej próbować zrozumieć. Prawdopodobnie Pani Redaktor zaplanowała uwzględnić ten wątek w następnej publikacji. Jeśli tak, to szkoda, że o tym gdzieś nie wspomniała.

W drugiej i trzeciej pozycji powtarza się trochę materiału. Dla naukowców taka powtórka jest zbędna, trzeba jednak uwzględniać kontekst publikacji: rodzą się one w służbie świętej sprawy beatyfikacji i kanonizacji, a więc powtórki popularyzujące Kandydata na ołtarze zasługują na przyjęcie ze zrozumieniem. Dobrze więc, że są i że są również takie, tym bardziej że nakład książek nie jest wysoki. Naukowcy niech robią swoje. Zbliżająca się beatyfikacja apeluje o poważne studia nad filozoficzno-teologiczną spuścizną ks. Granata. Znacząco zauważono już jego personalizm (*notabene*: jak się ma personalizm Bartnika do personalizmu Granata?). Czekaj na opracowanie m.in. trudny i rozległy temat recepcji Vaticanum II.

*Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv*





---

## RECENZJE

---

Mieczysław Ozorowski, *Hipacego Pocięja podstawy unickiej teologii pozytywno-polemicznej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, ss. 359.

Już sam temat rozprawy wskazuje, że chodzi tu o teologię ekumeniczną. Dotyczy ona podstaw teologii jednego z twórców zawarcia unii brzeskiej w 1596 roku – unickiego biskupa włodzimierskiego Hipacego Pocięja († 1613). Ze *Spisu treści* rozprawy wynika, że teologia ta jest „cząstkowa” i obejmuje cztery tematy teologiczne: chrystologię, pneumatologię, eklezjologię, ze szczególnym uwzględnieniem Eucharystii, oraz eschatologię. Wgłębiając się w treść rozprawy, chodzi tu o biskupa unickiego, „pierwszego teologa unii z Kościołem wschodnim” (s. 12), który tworzył podstawy organizacyjne oraz wyznaczał kierunek rozwoju teologii unickiej. Jego teksty zostały już dawno przetłumaczone na język polski i wydane przez Leona Kiszkę (w 1714 roku). Natomiast najpełniejszy – zdaniem autora – wykaz dorobku podaje Edward Ozorowski w obszernym artykule *Eklezjologia unicka* (s. 39, 346). Skoro oceniana rozprawa dotyczy unickiej teologii, to w *Literaturze przedmiotu* widoczny jest brak jeszcze szerszej bibliografii, w tym podstawowego dzieła dotyczącego tego okresu: J. Moskałyka *Teologii Kościoła katolickiej Metropolii Kijowskiej w końcu wieku XVI i w wieku XVII* (Lublin 2001, ss. 220). Znajduje się tu cała literatura metropolity kijowskiego Adama Hipacego Pocięja (s. 54, 181). Pierwsze imię – Adam – zostaje pominięte nie tylko w tytule rozprawy Ozorowskiego, ale też i w przypisach, ale figuruje ono w tekście I rozdziału rozprawy (s. 17nn, por. też s. 149, 153).

Punktem wyjścia teologicznych rozważań metropolity kijowskiego Pocięja, który wyrósł – jak sam przyznaje – z Cerkwi Greckiej (s. 55), jest Pismo Święte i patrystyczne nauczanie Ojców Kościoła. Ale nie było mu obce także średnio-wieczne nauczanie wielkich klasyków Zachodu, jak Bernard z Clairvaux czy Tomasz z Akwinu (s. 59). Trzeba jednak zaznaczyć, że teologia Pocięja nie jest typową teologią systematyczną, lecz raczej teologią pastoralną. Jest to raczej „opowiadanie”, czy może głębiej – „wyznanie wiary” – metropolity. Gdy więc mówi on o Jezusie Chrystusie (rozdz. II, s. 55-102), to absolutnie nie rozpatruje tu koncepcji unii hipostatycznej jako jedności dwóch natur w Osobie Logosu, lecz mówi o odwiecznym pochodzeniu Syna od Ojca (s. 59nn), o wydarzeniu Wcielenia Syna Bożego (s. 72nn), o Bożej ekonomii zbawienia (s. 81nn) i o zbawieniu dokonanym przez śmierć na Krzyżu oraz definitywnym przezwyciężeniu tej śmierci w Zmartwychwstaniu (92nn). Ważne jest, że metropolita Pocięj bronił realności człowieczeństwa Syna Bożego (s. 89), a tym samym wskazywał na odnowienie naszego człowieczeństwa dzięki kenozie Chrystusa (s. 100).

Podobne jest nauczanie Pocięja dotyczące pneumatologii (rozdz. III, s. 103-146). Wprawdzie polemizuje z teologami prawosławnymi na temat pochodzenia Ducha Świętego i reprezentuje tezę katolicką *Filioque*, że Trzecia Osoba

Boża pochodzi od Ojca i Syna (s. 104-133), to jednak pozostała pneumatologia jest raczej „pogodną” dysputą. Nie wystarczy typowo wschodnie stwierdzenie, że Duch jest nieosiągalny dla ludzkiego umysłu (s. 134). Wyraźne jest jednak działanie Ducha Świętego na zewnątrz, czyli w ekonomii zbawczej w Kościele (s. 137nn), a w szczególności w sakramentach (s. 142n). W całości wskazuje to jednak na biblijny obraz Ducha jako Pocieszyciela (s. 139nn) i Dawcę łask (s. 144n). Stwierdzenia te są jednak zbyt ogólne, choć rzeczywiste i teologicznie prawdziwe. Służą raczej do pedagogii typu moralnego, wyrażonego w homiliach. Przyznać trzeba jednak, że właśnie polemika metropolity Pocięja z patriarchą Malecym Pigasem jest chyba teologicznie najwyższym rangą sporem dogmatycznym. Pocięj reprezentuje zachodnie rozumienie perychorezy jako przenikanie się i wzajemne bycie w sobie Osób Bożych („Ojciec jest cały w Synu i cały w Duchu Świętym”, tak samo Syn i Duch, por. EK XV, 361), przez co przeciwstawia się jej wschodniemu rozumieniu jako „przelewanie się” życia Bożego z Ojca na Syna i z Syna na Ducha (s. 106). Dlatego Pocięj oskarża zwolenników tej tezy nawet o bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu (s. 146).

Kolejne rozdziały – IV (s. 147-190) i V (s. 191-214) – poświęcone są łącznie eklezjologii. Wprawdzie autor je rozdziela, mówiąc odpowiednio o nauce o Kościele i o Eucharystii, ale obydwie te rzeczywistości ukazane są w relacji polemiki ze Wschodem. Poruszane są tu takie ważne tematy, jak: określenie Kościoła (s. 147nn), jedność Kościoła (s. 152nn), prawdziwość Kościoła katolickiego (s. 164nn) i prymat papieża (s. 174nn).

Kościół jest według metropolity przede wszystkim Cerkwią (= ekklesia), „która jest łodzią piotrową lub budowlą zbudowaną na niewzruszonej skale, czyli na Apostole Piotrze” (s. 149). Jedność Kościoła wyraża się w „sprawowaniu tych samych sakramentów, a przede wszystkim Mszy św., na wyznawaniu tej samej prawdziwej wiary katolickiej oraz na wspólnocie z Kościołem Rzymskim” (s. 152). Jedność ta wynika z jednego Boga, z jednej Jego natury, a przez to z jednej wiary Kościoła, który jest figurą jedności Boga (s. 155). Prawdziwość zaś Kościoła katolickiego widzi metropolita Pocięj w tym, że Kościół ten jest autentycznym Kościołem Chrystusowym (s. 164). Dowodzi tego na znanej w tym czasie potrójnej drodze: *via historica*, *via notarum* i *via empirica*. Właśnie ta pierwsza droga – historyczna – była najbardziej rozwinięta i prowadziła do uznania prymatu papieża. Obrona prymatu polegała więc na udowodnieniu kilku tez: Chrystus wybrał Piotra i przekazał mu specjalną władzę nad Kościołem; władza ta rozciąga się na cały Kościół; Piotr był biskupem Rzymu, gdzie poniósł śmierć męczeńską; każdorazowy następca na Stolicy Piotrowej przejmuje uprawnienia i władzę piotrową (s. 175). Gdy prawosławie uważało, że jedyną opoką Kościoła jest tylko Chrystus, to Pocięj głosił, że Piotr jest tym fundamentem, ale z woli Chrystusa, czyli uczynił On z Piotra „skałę fundamentową” (s. 176). Piotr jest zatem Głową Kościoła widzialną, a Chrystus – niewidzialną (s. 177). Także i ten aspekt nauczania Pocięja jest znamienity.

W tym świetle ogólnokościelnym można przejść do kwestii sprawowania Eucharystii. Spór z prawosławiem dotyczył tu nie tyle doktryny, ile raczej spraw drugorzędnych, a mianowicie kultu i sposobu udzielania komunii świętej wiernym. Nie było więc problemu, że Eucharystia została ustanowiona przez Chrystusa (s. 192n) ani tym samym, że jest Sakramentem (s. 194nn) czy bezkrwawą Ofiarą (s. 197nn), lecz czy używać do jej sprawowania chleba „przaśnego” czy „kwaśnego” (s. 200nn), a także czy przyjmować Komunię pod jedną czy dwiema postaciami (s. 205nn) oraz kult Eucharystii, czyli przechowywanie Najświętszego Sakramentu (s. 212n). Pozycja Pocięja jest jednoznacznie zachodnia.

Wreszcie ostatni z tematów dogmatycznych metropolity kijowskiego Pocięja dotyczy eschatologii (rozdz. VI, s. 215-259). Punktem wyjścia i zarazem podstawą eschatologii jest antropologia, czyli koncepcja człowieka (s. 215nn). Natura ludzka jest obrazem Boga, ale konkretnie obraz ten tkwi w duszy (s. 216). Wszystko to, kim człowiek jest, zawdzięcza jednak łaskowości Boga. Ale ją utracił na skutek grzechu pierworodnego, i to w sposób trwały (s. 217). Tak więc człowiek całkowicie zdany jest na dalsze działanie Boga: jest nim posłanie Syna do świata. Teza ta jest oczywiście skutkiem pojmowania człowieka jako grzesznika, któremu na ratunek przychodzi we Wcieleniu Boży Syn. Nietrudno się domyśleć, że wszelkie *eschata* dotyczące człowieka będą uważane za konsekwencję grzechu pierworodnego i dalszego życia historycznego. Nie tylko śmierć jest skutkiem grzechu początku (s. 225), ale też i sąd szczegółowy zależy od życia w grzechu lub w łasce. Będzie on „podobny do ziemskiego procesu” (s. 232), ale będzie się kierował nie tylko sprawiedliwością, lecz także miłością Boga (s. 233). I w tym momencie następuje pewien rozdzwitek między ujęciem katolickim i prawosławnym stanu zwanego „czyśćcem”. Pierwsze stanowisko przyjmuje konieczność oczyszczenia „w ogniu” miłości (s. 235), co drugie uznaje za herezję (s. 236) i proponuje rozumienie sądu jako „mytarstwo”, czyli „chodzenie po płach” (s. 238) w celu uzdrowienia i odrodzenia natury ludzkiej, by osiągnąć życie wieczne. Ale właśnie ten cel poprzedza zmartwychwstanie umarłych (s. 243n), rozumiane jako „nowe stworzenie”, paruzja i sąd ostateczny (s. 245nn). Wieczność widnieje zatem na podwójnej drodze: albo piekło jako wyraz Bożego gniewu ze względu na nieposłuszeństwo człowieka wobec Prawa Bożego (s. 251nn), albo niebo – wyraz nagrody za sprawiedliwe życie (s. 255nn).

Ostatni rozdział rozprawy dotyczy wskazówek chrześcijańskiego życia (s. 261-322). Wskazówki te – choć w czasie odległe – to jednak niektóre nadal są praktyczne, a w szczególności prymat rodziny, małżeństwa, wychowania dzieci, a przy tym postawy pokory, pokuty i miłosierdzia.

Ostatecznie rozprawa ks. dr. hab. Mieczysława Ozorowskiego jest ważnym świadectwem epoki przełomu XVI i XVII wieku w walce o unię tradycji wschodniej chrześcijaństwa z Rzymem na ziemiach polskich. Zaprezentowana teologia unicka nie jest typowym ujęciem teologii systemowej, bo w tamtym czasie takową (poza Akwinatą) nie była, lecz raczej stanowi jej zręby czy podstawy, które dopie-

ro dzisiaj z trudem zostają jakby „uzupełnione” czy usystematyzowane i skonkretyzowane. Niemniej ukazane zostały najważniejsze aspekty tejże teologii, jakie udało się wydobyć – w końcu z homiletycznych materiałów metropolity kijowskiego A.H. Pocięja. Jest to praca na pograniczu teologii dogmatycznej i praktycznej, a bardziej trud wydobywania – głównie z homilii metropolity Pocięja – zasadniczych kwestii dogmatycznych. Wydaje się, że cel ten został całkowicie osiągnięty. Przedstawiony został powszechny trend wschodniego chrześcijaństwa tamtej epoki wobec jego pragnienia związku z Rzymem.

*Ks. Krzysztof Gózdź*  
*KUL*

---

## RECENZJE

---

Dariusz Klejnowski-Różycki, *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych*, Redakcja Wydawnictw WT UO, Opole 2012, ss. 316.

Zapewne niejednego z nas fascynuje i zarazem zaskakuje temat „teologia chińska”. Na co dzień jesteśmy zaprzyjaźnieni raczej z „bublem” chińskiej produkcji. Co zatem można spodziewać się po teologii, czyli – dosłownie – nauce o Bogu w aspekcie chińskim? Stąd też pytanie na samym początku: czy główny tytuł rozprawy habilitacyjnej: *Teologia chińska* nie jest trochę może nieostry i sugeruje najpierw, że chodzi o przedstawienie tejże teologii, czyli mówienie o Bogu ze strony Państwa Środka? A to oznaczałoby, że zostanie ukazany cały splot wierzeń i praktyk religijnych: od najwyższego władcy nieba Szang-ti (22 wieków przed Chr.), przez naukę Konfucjusza († 479 przed Chr.), taoizm jako religia (od II/III w. po Chr.), aż do religie napływowe, jak buddyzm czy islam (por. T. Chodźdło, EK 3, 162-165). Dopiero z podtytułu – *Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych* – czytelnik dowie się, że chodzi tu o rozumienie podstawowej prawdy chrześcijaństwa, jaką jest Trójjedyny Bóg, wyrażony w Osobie Ojca, Syna i Ducha Świętego. Oczywiście „obraz” na stronie tytułowej (obwoluta) jest na wskroś chrześcijański, z chińskimi rysami twarzy Boga Ojca i Syna Bożego. Czy jednak do uwarunkowań kulturowych należy tylko antropomorficzna zmiana oblicza Boga? Zapewne nie.

Autorowi rozprawy chodzi oczywiście o rzecz niepomierne głębszą, a mianowicie o ukazanie oblicza chrześcijańskiej teologii, która wykształciła swoiste pojęcia określające Boga chrześcijańskiego w Trójcy Osób (s. 40), jakie dokonały się poprzez uwarunkowania chińskiej kultury i cywilizacji (s. 42n). Szczegółność języka chińskiego wyraża się w obrazowaniu świata (rzeczywistości) w znakach. Każdy jej aspekt wyraża odrębny znak (obraz). Dlatego autor proponuje w swej rozprawie posługiwanie się znakami chińskimi, które będą szczegółowo analizowane. Na pierwszym miejscu jest więc język pisany (a nie mówiony czy wyrażony w transkrypcji – romanizacji), który odzwierciedla obrazy tejże kultury. Inaczej mówiąc, chodzi o „wyszukanie” takich znaków chińskich, które oddają nasze główne pojęcia chrześcijańskie Osoby Ojca, Syna i Ducha (s. 46). Dlatego ważną rolę odgrywa tu wewnętrzna analiza znaku odpowiadająca każdej z Osób Bożych. Obejmuje ona rodzimą etymologię, jej współczesne znaczenie, analizę starożytnych znaczeń wobec ich dzisiejszego nowego znaczenia, by wreszcie ukazać „umiejscowienie” teologiczne tych pojęć (por. s. 47). Najogólniej mówiąc, można intuicyjnie wskazać – wśród wielu znaków – na podstawowe określenia Osób Bożych. Dla mnie osobiście są to następujące znaki: chrześcijańskiego Boga Ojca wyraża najpełniej pojęcie i obraz (znak) Fu (s. 134nn); Syna Bożego – Zi (s. 159nn); Ducha Świętego – Qi (s. 254nn).

Prezentowana rozprawa składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy wprowadza w tematykę i określa specyfikę teologii chińskiej (s. 53-115). Najpierw definiuje samo pojęcie „teologii chińskiej” (53nn), następnie ukazuje kształtujące się w historii modele tejże teologii (s. 59nn), a wreszcie zajmuje się sprawą języka teologii (s. 88nn). Przede wszystkim należy zapytać: Co oznacza „teologia chińska”? Jak ją rozumieć? Samo to pojęcie ma różne zakresy znaczeniowe „shénxué”. Może to być: 1) „teologia, która powstaje w Chinach”, czyli „teologia Chin” albo „teologia chińska” (s. 54); 2) teologia, która jest tworzona w języku chińskim (s. 54); może to być wreszcie 3) teologia, która akcentuje język pisany (wen) (s. 55). Ostatecznie – jak sugeruje autor – może to być 4) teologia, która jest charakterystyczna dla Chińczyków, a więc tworzona przez Chińczyków (s. 56). Stąd ks. Dariusz Klejnowski-Różycki proponuje szeroką interpretację „teologii chińskiej”, tzn.: teologii tworzonej przez Chińczyków i nie-Chińczyków, tworzących w dziedzictwie kultury chińskiej (np. Koreańczycy czy Japończycy), teologia tworzona w Chinach i w języku chińskim, ale też w innym języku, ale związanym z kulturą chińską (s. 57). Ale i to tłumaczenie mało mnie przekonuje do tego, aby główny temat tak brzmiał, jak został przedstawiony, lecz winien mieć przymiotnik: „chrześcijańska” teologia chińska. Sam bowiem Autor mówi o „chińskości” chrześcijaństwa (por. s. 59).

Następnie Klejnowski-Różycki omawia dość szeroko uwarunkowania teologii chińskiej w historii (s. 59-87). Jest to ważny moment jego rozprawy, gdyż pozwala bardziej świadomie wejść w sedno kształtowania się chrześcijańskiej rzeczywistości w zderzeniu ze światem Państwa Środka w poszczególnych okresach dziejów, począwszy od VIII wieku, kiedy to chrześcijaństwo w wydaniu nestoriańskim dotarło do Chin. Chodzi tu o takie momenty, jak: inkulturacja (s. 59nn), akomodacja misyjna (s. 66nn), kontekstualizacja (s. 69nn), indygenizacja (rodzimość) (s. 73nn), akcent na własny język (s. 82nn). Właśnie temu problemowi poświęcona jest znaczna część rozprawy, w celu wyjaśnienia języka jak „namalowanego obrazu świata” (s. 88). W konkretnym obrazie-znaku ukazane jest dane pojęcie. I właśnie temu – tak rozumiem – poświęcona jest niniejsza rozprawa, czyli wyszukanie obrazów-znaków, w których ukryte mogą być nasze pojęcia chrześcijańskie. Problem jest jednak i taki: jak można w znakach sprzed 5 tys. lat odkryć pojęcia, które zrodziły się dopiero 3 tys. lat później, jak np. Wciele nie Logosu?

Kolejne rozdziały rozprawy Klejnowskiego-Różyckiego dotyczą wyznaczonych hipostaz Ojca (s. 117-153), Syna (s. 155-243) i Ducha Świętego (s. 245-274). W badaniu tych rzeczywistości przyjęta została taka metoda: najpierw określenie, co znaczy obraz danego znaku, np. Ojca, Syna czy Ducha. Następnie stawiane jest pytanie o podstawowe współczesne znaczenia tego znaku, potem – jakie jest znaczenie tego znaku w tekstach starożytnych, wreszcie – jakie są korzenie filozoficzne i konotacje teologiczne tego znaku. Jest to zapewne słuszne podejście metodologiczne. Dopiero na tym wstępnym badaniu oparta jest dalsza

analiza, w jakim sensie można mówić o Bogu jako Ojcu, Synu czy Duchu w teologii chińskiej.

Osoba Boga Ojca wyraża się – zdaniem autora – w czterech głównych obrazach-znakach: Bóg jako „Niebios” (Tian) (s. 117nn), Bóg jako Ojciec (Fu) (s. 134nn), Bóg jako „Władca niebios” (Tianzhu – katolicki) (s. 140nn) i Bóg jako „Pan na Wysokościach” (Shangdi – protestancki) (s. 147nn).

Dla nas, chrześcijan, najbardziej interesujący jest znak Boga jako Ojca (Fu). Stosując metodę autora rozprawy, można dojść do takich wniosków jego badań:

1) Obraz znaku przedstawia się jako „rękę uzbrojoną w kij”. Ojciec dyscyplinuje więc rodzinę poprzez panowanie. Oczywisty jest tu pierwiastek męski;

2) Podstawowe znaczenie tego znaku to ojciec. Znak ten został użyty do przedstawienia Boga jako Ojca i jego ojcostwa (s. 134);

3) Znaczenie w klasycznych tekstach starożytnych: znak ten przedstawia rękę trzymającą uchwyt siekiery, symbol mężczyzny, co oznacza, że on – żyjący – zarządza i poucza (s. 135);

4) Korzenie filozoficzne: ojcostwo stanowi fundament relacji rodzinnych i społecznych w nauce Konfucjusza. Rola ojca kształtuje się w cnotach (*zhong*: wkładanie serca w to, co się robi), a przede wszystkim w tworzeniu wspólnotowych więzi. Oznacza to tworzenie moralnej struktury społecznej (s. 137);

5) Konotacje teologiczne: obraz ojca jest pozytywny i związany z godnością i okazywaniem szacunku, a jednocześnie wyrażający dystans, gdyż związany jest z siłą i dyscypliną. Dlatego rola ojca jako nosiciela cnót wyraża Boga jako Władcę, który dba o porządek (s. 139).

Podobnie można mówić o różnych pojęciach związanych z Osobą Syna Bożego. Autor postuluje tu aż sześć różnych obrazów-znaków chrystologicznych Syna Bożego: jako „Zi” (s. 159nn), jako Logos, czyli Droga (Dao) (s. 169nn), jako Pełnia (yinyang) (s. 185nn), jako Człowiek (ren) (s. 200nn), w naturze ludzkiej (xing i qi zhi) (s. 215nn) i jako Jezus Chrystus (Yesu Jidu) (s. 228nn).

Stosując wskazaną metodę i wyróżnienie momentu Syna Bożego jako „Zi”, można dojść do następujących wniosków:

1) Obraz znaku przedstawia się jako dziecko z rozpostartymi ramionami lub bez ramion (s. 159), rozumiane jako spełnienie oczekiwania danego rodu (akcent na element męski);

2) Podstawowe znaczenie tego znaku to: dziecko, syn, chłopiec, dziedzic, potomek, ale także: indywiduum, osoba; czy wreszcie: tytuł mędrców i uczonych albo ich dzieło (s. 160n);

3) Znaczenie w klasycznych tekstach starożytnych: znak „zi” posiadał znaczenie syna, siostrzeńca, dziedzica jako gałęzi danego rodu, klanu, czy odniesienie do swoich przodków (s. 162-165);

4) Korzenie filozoficzne: w synu widziano nie tylko dziedzica danego rodu, lecz także składającego ofiary za swoich przodków; w tym przejawiała się

tw. nabożność synowska, oznaczająca miłość, szacunek i posłuszeństwo wobec rodziców i przodków, a także opiekę nad starszymi rodzicami (s. 166);

5) Konotacje teologiczne: obraz syna, w którym na czoło wysuwa się jego miłość wobec rodziny, ukazuje Chrystusa w postawie synowskiej nabożności (xiao zi) wobec Ojca, a równocześnie wyraża Go jako prawdziwego Człowieka, w którym cała ludzkość znajduje swoje spełnienie. Jest On najukochańszym Synem Ojca (s. 167). Więcej, jest On doskonałym Synem, w którym widnieją wszelkie synowskie ideały i cnoty. Dla swoich uczniów jest także Mistrzem, czyli „wielkim”. Jest to odniesienie zarówno do Konfucjusza, jak i do Laoziego, ale zadaniem teologii chińskiej – nie jest utrzymywanie Jezusa Chrystusa „obok” tych Mistrzów, lecz wyrażenie Jego wyjątkowości, która przejawia się w byciu Jednorodzonym Synem Bożym, po prostu Synem Niebios (s. 168).

Z kolei Osoba Ducha Świętego wyraża się – zdaniem autora rozprawy – w trzech głównych pojęciach: Sheng Shen (ujęcie katolickie), Sheng Ling (ujęcie protestanckie) oraz najbardziej istotne rozumienie Ducha jako Tchnienie – „Qi”. Znak „qi” i związana z nim koncepcja jest wszechobecna w kulturze chińskiej (s. 254).

Metodą proponowaną przez autora rozprawy należy przebadać wyróżniony wcześniej znak „Qi” jako Osoby Ducha Świętego:

1) Obraz znaku przedstawia się jako „gotowany ryż” i „para wodna”. Wskazuje to na podwójną naturę „qi”: materialną i duchową. Dlatego pojęcie to oznacza: gaz, eter, ale też oddech, tchnienie (s. 254). Interesujące dla nas jest oczywiście to drugie znaczenie, niematerialne;

2) Podstawowe znaczenie tego znaku to „tchnienie” (s. 255), ale też – dynamizm naturalnego życia w aspekcie ruchu i odpoczynku (s. 256);

3) Znaczenie w klasycznych tekstach starożytnych: wszechobecność znaku „qi” oznacza jednocześnie, że należy on do najstarszych znaków w kulturze chińskiej. Stąd wyraża on: modlitwę, prośbę, kres czegoś. Znak „qi” ma też wewnętrzne związanie z niebem i ziemią – jako dwoma aspektami: ducha i materii, przez co wszelkie byty otrzymują swój „oddech” (życie – K.G.; por. s. 257). Ze znakiem tym wiąże się też umysł i wola człowieka (s. 258);

4) Korzenie filozoficzne: także tutaj termin „qi” wyraża podwójny związek „życiowego tchnienia” i „kosmicznej energii”, co oznacza jedność człowieka i wszechświata (s. 259). Energia „qi” przenika wszystko i od niej zależy nie tylko życie, ale też i porządek, szczęście, zdrowie, co wskazuje na zgodność człowieka z naturą. Ta jedność z naturą wyraża się także w sztukach walki, przez co umożliwia się właściwą harmonię człowieka z kosmosem, tj. swobodny przepływ życiowej energii przez ciało i umysł człowieka (s. 260);

5) Konotacje teologiczne: obraz „tchnienia” wyrażony przez znak „qi” oddaje w teologii tchnienie Ducha Świętego na apostołów przez Zmartwychwstałego w Wieczerniku (J 20,22). Kategoria znaku „qi” jest więc ekwiwalentem ducha w kulturze chińskiej i Ducha Świętego w teologii (s. 262n). Klejnowski-Różycki,



rozpoznając w tej kategorii dynamizm Bożego Ducha, proponuje nawet wypracowanie pewnej „teologii ruchu” jako sposobu więzi z Bogiem przez ciało i jego aktywności (s. 264).

Ostatni rozdział dzieła Dariusza Klejnowskiego-Różyckiego wskazuje na kilka kierunków rozwoju omówionych pojęć trynitarnych (s. 275-288). Proponuje cztery pojęcia: Bóg jako harmonia – „he” (s. 275-278), Bóg jako szczęście – „fu” (s. 279-281), medytacja – „channa” (s. 282-284) i kenoza – „wuming” (s. 285-288). Autorowi chodzi o poznanie tych zasadniczych pojęć-znaków świata chińskiego i ewentualne zastosowanie ich do określenia Boga chrześcijańskiego.

Całość rozprawy wieńczy krótkie *Zakończenie* (s. 289-291) oraz *Aneksy* (s. 293-308), dotyczące nie tylko wykazu ksiąg starożytnych, ale także tekstów Credo nicejsko-konstantynopolańskiego i Ojciec nasz, a także tablicę chronologiczną i sposób wymowy zromanizowanych nazw chińskich.

Recenzowane dzieło wyróżnia się swoistą oryginalnością merytoryczną i formalną. Z jednej strony badaniom poddaje teologię chińską, a z drugiej – czyni to, posługując się językiem chińskim, i podaje bardzo bogatą plejadę obrazów wybranych znaków, odnoszących się do pojęć trynitarnych. Analiza tych pojęć jest bardzo głęboka i wszechstronna, może brak jest opowiedzenia się samego autora bardziej konkretnie i krytycznie za którymś z nich.

Oryginalność rozprawy polega – moim zdaniem – na próbie ukazania koincydencji dwóch odległych światów: chrześcijańskiego i chińskiego. Na podstawie badań Klejnowskiego-Różyckiego można stwierdzić, że chrześcijaństwo znajduje dogodny fundament dla misji ewangelizacyjnej, ponieważ możliwe jest za pomocą obrazów-znaków chińskich wyrażenie głównych prawd naszej wiary, a tym samym włączenie zobrazowanego świata cywilizacji Państwa Środka w świat chrześcijański bez utraty ich własnej tożsamości. Przy tym autor wykazał się niekwestionowaną znajomością kultury, języka i uprawianej teologii chrześcijańskiej w Chinach, a ponadto udostępnił polskiej teologii nowy obszar badań naukowych.

W rezultacie dzieło ks. dra Dariusza Klejnowskiego-Różyckiego jest wyrazem dojrzałości naukowej. Wykazuje nie tylko bardzo dobrą znajomość teologii dogmatycznej, ale przede wszystkim serdeczne umiłowanie rozwijającej się chrześcijańskiej teologii w Chinach. Dla normalnego czytelnika jest to nie tylko świat odległy, ale też i rzeczywiście nieznan. Całość tej cennej myśli ubogaca obydwie strony: i kulturę chińską, i chrześcijaństwo, a przy tym stwarza pomost do wzajemnego, jeszcze mocniejszego „zbliżenia” i przenikania się. Może właśnie ta praca przyczyni się do odrzucenia lęku przed kulturą Dalekiego Wschodu? Bez wątpliwości jest ona pionierska, wybitna, teologicznie poprawna, jak również bardzo odważna i potrzebna.

Ks. Krzysztof Gózdź  
KUL



---

## RECENZJE

---

Wolfgang Thönissen, *Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter. Schlüsselthemen des Zweiten Vaticanums*, Bonifatius, Evangelische Verlagsanstalt, Paderborn–Leipzig 2013, ss. 290.

Pięćdziesiąta rocznica rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II stała się okazją do publikacji bardzo wielu książek, które na różnych płaszczyznach próbują przedstawić i przeanalizować z dzisiejszej perspektywy to, co się wtedy wydarzyło. Dlaczego więc warto pośród tak wielkiego wyboru pozycji na ten temat zwrócić uwagę na dzieło prof. Thönissena? Co stanowi szczególny walor tej książki? Czym wyróżnia się jego podejście w swojej specyfice? Jak sam autor pisze w *Przedmowie*, nie chce prezentować kolejnej historii soboru ani tworzyć nowego komentarza do dokumentów soborowych. Jego cel jest o wiele skromniejszy – pragnie pokazać, jak pośród kluczowych tematów soboru pewną nicią je wiążącą jest kontekst ekumeniczny, który w wielu momentach staje się swoistym kluczem hermeneutycznym do uzyskania syntezy teologicznego przesłania Vaticanum II.

Autor wydaje się specjalistą wyjątkowo predysponowanym do przygotowania takiego opracowania. Był uczniem i współpracownikiem W. Kaspera, u niego też napisał doktorat (1986, habilitacja – 1994). Od 1999 roku jest profesorem teologii ekumenicznej na Fakultecie Teologicznym w Paderborn i tam też dyrektorem Instytutu Ekumenicznego im. J.A. Möhlera. Należy do czołowych niemieckich ekumenistów i bierze udział w wielu komisjach dialogu ekumenicznego, a od 2008 roku został również konsultorem Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan. Jest autorem wielu publikacji naukowych, wśród których szczególnie warto zwrócić uwagę na pracę z zakresu hermeneutyki ekumenicznej – *Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik* (2008).

Najnowsza książka prof. Thönissena zbudowana jest z *Wprowadzenia*, będącego rozbudowanym rozdziałem wstępnym (ss. 14-43) oraz z sześciu rozdziałów tematycznych, poświęconych kluczowym tematom teologii dokumentów soborowych, a ostatni, siódmy rozdział stanowi syntezę dzieła. We *Wprowadzeniu* autor prezentuje najpierw główne założenia soboru, akcentując jego zupełnie nową jakość, gdyż miał być to w zamiarze Jana XXIII pierwszy sobór bez anatem, dający pozytywny wykład nauki katolickiej, otwarty na wszystkich ludzi dobrej woli. Jednocześnie w swojej nowości nie miał być zerwaniem z Tradycją, ale reformą, odnową Kościoła, w której *depositum fidei* zostanie w pełni zachowane, ale wyrażone na sposób współczesny. Jako drugi istotny punkt dla odczytania przesłania soboru Thönissen wskazuje proces recepcji dokumentów soborowych. Wyznacza cztery fazy tejże recepcji. Faza pierwsza to okres bezpośrednio po soborze, cechujący się wielkim entuzjazmem i dynamiką, kiedy powstają pierwsze komentarze do pism soborowych. Faza druga ujawnia pierwsze opory wobec reform, co wyraża się w napięciu między progresistami a tradycjonalistami. Teologia

w tym czasie zajmuje się systematycznym opracowaniem tekstów soborowych. Faza trzecia to pontyfikat Jana Pawła II, gdy następuje konsolidacja i stabilizacja, a teologia skupia się na historiografii soboru. I w końcu faza czwarta – współczesna, której kierunek nadał Benedykt XVI. Jej tłem jest konflikt z lefebrystami, którzy z całą ostrością stawiają pytanie o to, czy sobór nie zdradził Tradycji Kościoła. Inaczej formułując to pytanie: czy mamy w hermeneutyce soboru do czynienia z hermeneutyką zerwania, czy hermeneutyką kontynuacji? Odpowiedź na to napięcie pomiędzy kontynuacją a postępem w interpretacji soboru dał Benedykt XVI, mówiąc o hermeneutyce reform pod warunkiem kontynuacji. Na tej podstawie autor formułuje w największym skrócie ideę przewodnią przesłania soboru: Słowo Boże – w Kościele i posłudze sakramentalnej – dla zbawienia świata. Potwierdzenie dla takiego klucza hermeneutycznego wskazuje w adhortacji *Verbum Domini* Benedykta XVI. W końcu autor zmierza do ukazania, na tak szeroko nakreślonym tle, głównej tezy pracy. Przypomina najpierw, że w zamiarze Jana XXIII przywrócenie jedności chrześcijan było wiodącą perspektywą soboru. Realizacją tego założenia był soborowy Dekret o ekumenizmie, który często określano jako „Magna Charta” Vaticanum II, gdyż nie tylko nadał nową dynamikę zaangażowaniu ekumenicznemu Kościoła katolickiego, ale generalnie zmienił sposób myślenia w Kościele katolickim, otwierając go na wielorakie płaszczyzny dialogu. Tym samym Sobór Watykański II stał się dla Kościoła przejściem z epoki podziałów wyznaniowych do epoki ekumenicznej.

Rozdział pierwszy (*Die Entdeckung der Ökumene in der katholischen Kirche*, s. 44-60) omawia najpierw czas między Vaticanum I a Vaticanum II jako okres, gdy Kościół katolicki musiał się skonfrontować z pytaniem o kościelną jedność wszystkich chrześcijan. Druga część rozdziału ukazuje Dekret o ekumenizmie jako przewrót kopernikański w relacjach Kościoła katolickiego z ruchem ekumenicznym i Kościołami niekatolickimi. Autor podkreśla, że dokument ten „nie spadł z nieba”, ale jest właśnie wynikiem długiego procesu dojrzewania, trwającego w okresie między soborami. Dekret *Unitatis redintegratio* jest nierozdzielnie związany z Konstytucją dogmatyczną o Kościele, gdyż całe katolickie rozumienie ekumenizmu wyrasta z odnowionej eklezjologii *Lumen gentium*, a szczególnie z idei *subsistit* w LG 8. Z tego zakotwiczenia w teologii *Lumen gentium*, co mocno akcentuje prof. Thönissen, wynika też ranga dogmatyczna Dekretu o ekumenizmie, gdyż *Lumen gentium* jako konstytucja dogmatyczna posiada tu rangę najwyższą. O randze tego dekretu świadczy też jego recepcja, zarówno na płaszczyźnie doktrynalnej, przede wszystkim w postaci encykliki *Ut unum sunt* Jana Pawła II, rozwijającej wiele jego aspektów, jak i praktycznej, wyrażającej się w licznych dialogach ekumenicznych, które zainicjował Kościół katolicki.

Rozdział drugi (*Offenbarung und Rechtfertigung*, s. 61-97) skupia się na wnikliwym ukazaniu następstw ekumenicznych nowej orientacji nauki o Objawieniu zawartej w Konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum*. Następuje tu w teologii katolickiej, głównie poprzez oddziaływanie teologii K. Bartha epokowy zwrot

historiozbawczy, którego konsekwencje, jak wykazuje autor, przenoszą się na naukę o łasce, a w ostateczności sobór eksponuje usprawiedliwienie jako centralne wydarzenie zbawcze (LG 40). Efektem tego nowego ujęcia jest – po wiekach sporów na temat nauki o usprawiedliwieniu – jeden z najważniejszych dokumentów w historii ruchu ekumenicznego, podpisana między luteranami a katolikami w 1999 roku *Wspólna deklaracja o usprawiedliwieniu*. Drugi kluczowy temat poruszany w tym rozdziale to zagadnienie autorytetu Pisma, a w szczególności relacja między Pismem a Tradycją. Tu również sobór otwarł zupełnie nowy horyzont do dialogu ekumenicznego, w tak trudnym od czasów Reformacji punkcie (por. DV 10).

Trzeci rozdział (*Sein, Existenz und Sendung der Kirche*, s. 98-144) koncentruje się na Konstytucji dogmatycznej o Kościele, którą autor uznaje za główne dzieło Vaticanum II, będącego pierwszym soborem Kościoła o Kościele. Kształt soborowej eklezjologii jest tu przedstawiony jako wynik wzajemnych relacji pomiędzy czterema głównymi obrazami-modelami, użytymi do opisanego Kościoła w *Lumen gentium*: „Ciało Chrystusa”, „Lud Boży”, „Kościół jako powszechny sakrament zbawienia” oraz „Kościół jako communio”. Thönissen poświęca tu bardzo wiele uwagi wyjaśnieniu rangi wyrażenia *subsistit* w LG 8, które stanowi jedno z najistotniejszych stwierdzeń tejże Konstytucji, gdyż tworzy ontologiczny most pomiędzy Mistycznym Ciałem Chrystusa a Kościołem w znaczeniu społecznym z jego instytucjami, ale bardziej jeszcze stało się ono epokowym zwrotem, otwierającym nowe rozumienie stosunku Kościoła katolickiego do Kościołów niebędących w jedności z Rzymem. Na tym stwierdzeniu zasadza się cała konstrukcja katolickiej ekumenii, a jego zasadniczą konsekwencją jest uznanie przez sobór „elementów uświęcenia i prawdy” (LG 8, por. UR 3) – a więc rzeczywistości kościelnej – poza granicami Kościoła katolickiego.

W rozdziale czwartym (*Kirche und Kirchengemeinschaft*, s. 145-177) autor powraca do Dekretu o ekumenizmie, rozwijając nowe wątki, a zwłaszcza ukazując spójność eklezjologiczną pomiędzy tym dokumentem a *Lumen gentium*, otwierającą nowe perspektywy ekumeniczne. *Unitatis redintegratio* to novum w historii soborów, gdyż po raz pierwszy stosunek Rzymu do Kościołów od niego odłączonych przedstawiony został tutaj na sposób pozytywny. Thönissen zwraca uwagę, że od Vaticanum II chrzest stał się punktem wyjścia nowego rozumienia stosunku do chrześcijan odłączonych. Chrzest jednoczy człowieka z Chrystusem, tworząc więź, która jest silniejsza niż wszelkie podziały stworzone przez człowieka (por. UR 3). Poprzez to odniesienie do chrztu sobór nadał chrześcijanom niekatolikom nowy status eklezjalny. Na tej bazie autor rozwija tutaj dalej wizję możliwości pogłębiania wspólnoty kościelnej, szkicując perspektywy dla ekumenicznego modelu jedności.

Piąty rozdział swojej pracy (*Amt und Ämter in der Kirche*, s. 178-235) teolog z Paderborn poświęca tematowi urzędu biskupiego w dokumentach Soboru Watykańskiego II jako kolejnemu zagadnieniu istotnemu dla postępu ekumenicznego

zbliżenia. Najpierw nakreśla on szeroko tło problemu, poczynając od doktryny Soboru Trydenckiego, by ostatecznie ukazać znaczenie eklezjologiczne na nowo sformułowanego podczas Vaticanum II nauczania o urzędzie biskupim. Na podstawie tej dogłębnej analizy przechodzi do kwestii urzędu kościelnego w dialogu ekumenicznym, która jawi się tu jako zagadnienie kluczowe. W centrum tej problematyki stoi temat sukcesji apostołskiej, bo spór o rozumienie sukcesji apostołskiej w urzędzie biskupim jest w istocie sporem o rozumienie Kościoła jako takiego. Bazą do omówienia tego zagadnienia na płaszczyźnie ekumenicznej są tu dokumenty dialogu katolicko-luterańskiego. Ostatnia część rozdziału poświęcona jest ekumenicznej dyskusji o urzędzie Piotrowym, a zwłaszcza o możliwym kształcie realizacji prymatu papieża w perspektywie poszukiwania jedności Rzymu z Kościołami od niego oddzielonymi.

Treścią szóstego rozdziału (*Freiheit und Person. Das Recht auf religiöse Freiheit*, s. 236-274) jest analiza Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* – jednego z najbardziej dyskutowanych tekstów Vaticanum II, będącego swoistym odwrotem Kościoła od myślenia w kategoriach tzw. epoki konstantyńskiej w relacjach do państwa i społeczeństwa. Autor ukazuje najpierw fundament teologiczno-antropologiczny tego dokumentu w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Następnie wskazuje na jego znaczenie ekumeniczne – wolność religijna jest zasadą wzajemnych relacji między chrześcijanami oraz zasadą dialogu. Mimo iż są to stwierdzenia zawarte jedynie *implicito* w tekście tejże deklaracji, to jednak mają swoje wyraźne odniesienia w Dekrecie o ekumenizmie (por. DE 9 – „par cum pari agat”). Uznanie prawa do wolności religijnej nie można w żaden sposób rozumieć jako otwarcia na relatywistyczne rozumienie prawdy, lecz chodzi tu o obronę prawa do głoszenia objawionej prawdy wiecznej przez Kościół i każdego wierzącego. Ostatnia część rozdziału poświęcona jest pojęciu osoby w dialogu ekumenicznym – to bardzo rzadko omawiane zagadnienie. A przecież pojęcie osoby streszcza w sobie wszystko, co tradycja chrześcijańska powiedziała o istocie i godności człowieka, stąd stanowi ono podstawę debaty etycznej między Kościołami.

Rozdział siódmy (*Die Kirche unter dem Wort Gottes. Eine Synthese*, s. 275-287) to podana w dziesięciu punktach próba szkicu całościowej syntezy teologii Soboru Watykańskiego II, oparta w dużej mierze na jej recepcji, zawartej w adhortacji Benedykta XVI *Verbum Domini*. W większości powtórzone są tu tezy przedstawione już w rozszerzonej formie w rozdziale drugim.

Książka prof. Thönissena to dla każdego teologa intelektualna ucztą, choć miejscami wymagająca sporo trudu w uważnym śledzeniu przeprowadzanych przez autora subtelnych analiz dokumentów soborowych i ich wzajemnych korelacji teologicznych. Pozycję tę można uznać za swego rodzaju kompendium nauczania soborowego, ze szczególnym uwzględnieniem w nim kontekstów ekumenicznych. Odkrywa ona przed nami, jak ciągle, pomimo upływu 50 lat, Sobór Watykański II jest nie do końca odkrytym skarbem dla Kościoła i wyma-

ga nieustannej pracy teologów, by jego nauczanie stało się w praktyce w pełni dobrem wszystkich chrześcijan. Pewnym mankamentem wielu fragmentów tej pracy jest znamienna dla niemieckich teologów zajmujących się ekumenizmem swoista „germanocentryczność”, polegająca na postrzeganiu zasadniczo zagadnień ekumenicznych głównie przez pryzmat niemieckiego kontekstu historyczno-kościelnego, a więc koncentrowaniu się przeważnie na relacjach katolicko-protestanckich, a w zasadzie katolicko-luterańskich. Ten brak pewnej uniwersalności spojrzenia wyraża się w tym opracowaniu przede wszystkim w marginalizacji odniesień wobec Kościołów tradycji wschodniej. Ponadto przy lekturze wyczuwa się pewną niespójność pomiędzy rozdziałami, szczególnie dotyczy to ostatnich trzech rozdziałów, co jest wynikiem tego, iż były one przygotowywane – jak to zaznacza autor w *Przedmowie* – jako odrębne artykuły, a później dopiero zostały przepracowane na potrzeby tej publikacji. Zwłaszcza nieco rozczarowuje tutaj ostatni rozdział, który jako synteza całej książki powinien być bardziej systematycznym udokumentowaniem głównej tezy, postawionej przez autora w *Przedmowie*, a więc poświęcony całościowemu ukazaniu rangi wątków ekumenicznych w nauczaniu soboru, niż zajmować się ogólnym podsumowaniem teologii Vaticanum II. Mimo tych drobnych niedociągnięć jest to bez wątpienia pozycja warta polecenia dla każdego teologa, a szczególnie dla tych, których pasjonuje ekumenia.

*Ks. Jacek Froniewski*

