

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 7 (2013) nr 1

półrocznik

Towarzystwa Teologów Dogmatyków

RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”:

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

KOLEGIUM REDAKCYJNE „TEOLOGII W POLSCE”:

Redaktor naczelny: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL
jlekan@kul.lublin.pl
Redaktor prowadzący: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL

RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”:

ks. Janusz Bujak, ks. Bogumił Gacka, ks. Bogdan Ferdek, ks. Marek Jagodziński, ks. Krzysztof Kaucha, ks. Jacek Kempa, ks. Marian Kowalczyk, ks. Mirosław Kowalczyk, o. Jarosław Kupczak, ks. Jerzy Lewandowski, o. Piotr Liszka, ks. Jarosław Moskałyk, ks. Mieczysław Ozorowski, ks. Kazimierz Pek, ks. Andrzej Perzyński, ks. Edward Sienkiewicz, ks. Leon Siwecki, ks. Henryk Szmulewicz, ks. Włodzimierz Wołyniec.

SPIS TREŚCI TWP 7, 1 (2013)

ARTYKUŁY

| | |
|--|-----|
| Jürgen Moltmann, <i>On a culture of life in the dangers of this time</i> | 5 |
| Ks. Marian Antoniewicz, <i>Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonalność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym</i> | 13 |
| Ks. Jacek Froniewski, <i>Sakrament namaszczenia chorych w praktyce liturgicznej i teologii Kościołów prawosławnych tradycji bizantyjskiej</i> | 25 |
| Elżbieta Kasjaniuk, <i>Maryjna rekapitulacja służebna w ujęciu błogosławionego Jana Pawła II</i> | 43 |
| Ks. Sławomir Kunka, <i>Szkic teologicznego ujęcia piekła. O mrokach piekielnych w „świecie” personalizmu</i> | 59 |
| Ks. Cezary Naumowicz, <i>Debata o paruzji Chrystusa w teologii protestanckiej</i> | 75 |
| Ks. Tomasz Nawracała, <i>Jedność w różnorodności. Elementy wyznania wiary w dokumentach synodów od I do III wieku</i> ... | 91 |
| O. Krzysztof Wendlik OSPPE, <i>Jezus Chrystus „w dwóch” czy „z dwóch natur”? – recepcja dogmatu chalcedońskiego w „Contra Eutychetem” Wigiliusza z Tapso</i> | 109 |
| Tomasz Czura, <i>Wartość zbawcza Wniebowstąpienia Jezusa Chrystusa w ujęciu Jeana Galota</i> | 119 |
| Marcin Jesionowski, <i>Współczesny kryzys sensu jako wyzwanie dla teologii fundamentalnej. Propozycja Rino Fisichelli</i> | 127 |
| Karolina Kleczko, <i>Obraz i rola anioła w literaturze popularnej początku XXI wieku. Spojrzenie teologiczno-krytyczne</i> | 143 |
| Katarzyna Misiura, <i>Wybrane aspekty teologii małżeństwa</i> | 167 |
| O. Łukasz Samiec OFMConv, <i>Franciszkańska estetyka teologiczna jako sposób celebrowania życia. Część I: Franciszek z Asyżu i Bonawentura z Bagnoregio</i> | 185 |

DOKUMENTACJA

| | |
|--|-----|
| Ks. Jerzy Szymik, <i>Teologia i my</i> | 201 |
| Gerard de Rosairo OMI, <i>Theologizing methodology in Asia. A Briefing</i> ... | 207 |
| Miłosz Jan Szulc, „Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?” – recenzja książki Hansa Ursa von Balthasara | 215 |

RECENZJE

| | |
|--|-----|
| Robert Józef Woźniak, <i>Różnica i tajemnica: objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej boskości</i> (ks. Krzysztof Gózdź) | 221 |
| Ks. Piotr Roszak, <i>Wiarygodność i tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność</i> (ks. Jan Perszon) | 224 |
| <i>Namiętnie kochać świat. Teologia laikatu według św. Josemarii Escrivy (1902-1975)</i> , red. Jan Perszon, Piotr Roszak (ks. Krzysztof Golas) | 229 |

Jürgen Moltmann*
Tybinga (Niemcy)

ON A CULTURE OF LIFE IN THE DANGERS OF THIS TIME

I want to speak on what since some time concerns me most:

a culture of life
stronger than the terror of death

a love for life
overcoming the destructive forces in our world today,

because I believe strongly:

“Wo aber Gefahr ist, But where there is danger
wächst das Rettende auch” salvation also grows (Fr. Hölderlin).

I begin with some of the dangers of our time in Part I and answer in Part II with dimensions of a liveable world and the vitality of love.

THE TERROR OF UNIVERSAL DEATH TODAY

1. Human life today is in danger. It is not in danger because it is mortal. This was always the case. It is in danger because it is no longer loved, affirmed and accepted. The French poet Albert Camus wrote after World War II: “This is the mystery of Europe: Life is no longer loved”. Whoever had suffered in that murderous war, knows what he meant. A life no longer loved is ready to kill and being killed.

Today a new religion of death is confronting us. I don't mean the religion of Islam but the ideology of terror, so typical of the 21st century: “Your young people love life”, said the Mullah Omar of the Taliban in Afghanistan, “our young people love death”. After the mass-murder in Madrid on March 11, 2004, we

* Jürgen Moltmann (ur. 1926 r.), wybitny niemiecki teolog protestancki, obecnie emerytowany profesor teologii systematycznej na wydziale teologii protestanckiej Uniwersytetu w Tybindze. W kwietniu 2005 roku prowadził gościnne wykłady na WT KUL na temat teologii nadziei (*Bóg nadziei – Der Gott der Hoffnung*, Lublin 2006, ss. 176).

found letters with the same message: “You love life, we love death”. This seems to be the modern terrorist ideology of the suicide-assassins. I remember: We have had this in Europe as well some 60 years ago: “Viva la muerte”, cried an old fascist general in the Spanish civil war: Long live death! And you can’t deter a suicide-assassin, he has broken the fear of death, he doesn’t love life anymore, he wants to die with his victims.

2. Behind this terrorist surface a greater danger is hidden: Peace- and non-proiiferation-treaties between nations have a silent presupposition: The will to survive, the will to life on both sides. But what happens if one partner doesn’t want to survive but is willing to die, if with his death he can destroy this whole, “wicked” or “godless” world? What happens when a nation possessing nuclear weapons becomes obsessed by this “religion of death” and turns out to be a collective suicide-assassin to the rest of the human world, because it is driven into a corner and gives up all hope? Deterrence functions only so long as all partners have the will to life and want to survive.

The attraction of destroying this world, seen as old, wicked or godless, can grow into a universal death-wish. One becomes willing to sacrifice one’s own life, that appears to be useless and meaningless, if one can destroy this whole hostile world. This apocalyptic “religion of death” is the real enemy of the will to live, the love for life and the affirmation of being.

3. Behind this present political dangers of the common life of the nations there is still an older threat lurking: The nuclear threat. The first atomic bomb on Hiroshima in August of 1945 brought World War II to an end, and was at the same time the beginning of the end-time for the whole of humankind. End-time is the age, in which the end of humankind is possible at any moment. No human being can survive the “nuclear winter” which will follow a great atomic war. Remember: Humankind was at the edge of such a great atomic war during the Cold War for more than forty years. It is true: since the end of the “Cold War” in 1990 a great atomic war is not very probable. We live in relative peace. But there are still so many atomic and hydrogen bombs stored up in the arsenals of the great nations (and some smaller ones as well), for the self-annihilation of humankind. Sacharov called it “collective suicide”: “Who fires first, dies as the second”: This was for more than forty years the so-called “mutual assured destruction”. Most of the people had forgotten this atomic threat until president Obama revived last year in Prague the old dream of a “world free of atomic bombs” and started new disarmament negotiations with Russia. Then many of us became suddenly again aware of this destiny hanging like a dark cloud over the nations. Strangely enough we feel the presence of the nuclear threat publicly in what American psychoanalysts call “the nuclear numbing”. We repress our anxiety, try

to forget this threat and live as if this danger were not there, but it is gnawing in our subconsciousness, impairing our love of life.

4. In difference to the nuclear threat the climate change is not only a threat but already an emerging reality everywhere. The people know it because everyone can see it, feel it and sometimes smell it. The destruction of the environment which we are causing through our present global economic system will undoubtedly seriously jeopardize the survival of humanity in the twenty-first century. Modern industrial society has thrown out of balance the equilibrium of the earth's organism, and is on the way to universal ecological death, unless we can change the way things are developing. Scientists have shown that carbon dioxide and methane emissions are destroying the ozone layer in the atmosphere, while the use of chemical fertilizers and a multitude of pesticides is making the soil infertile. They have proved that the global climate is already changing now, at the present day, so that we are experiencing an increasing number of 'natural' catastrophes, such as droughts and floods – catastrophes which are actually not only natural, but also man-made. The ice in the Arctic and Antarctic is melting, and in the coming century, the scientists tell us, coastal cities such as my hometown Hamburg, and coastal regions such as Bangladesh and many South Sea islands, are going to be flooded. All in all life on this earth itself is under threat.

This ecological crisis is in the first place a crisis brought about by Western scientific and technological civilization. That is true.

But it is mistaken to think that environmental problems are problems for the industrial countries of the West alone. On the contrary, the ecological catastrophes are intensifying still more the already existing economic and social problems of countries in the Third World. Indira Gandhi was right when she said that 'poverty is the worst pollution'.

We know all this but we are like paralysed. We don't do what we know is necessary to prevent the worst consequences. This paralysis may be called "ecological numbing". Nothing accelerates an imminent catastrophe so much as paralysed doing nothing.

We don't know whether humankind will survive its selfmade destiny. And this is good so. For if we would know that we would not survive, we would do nothing; if we would know that we shall survive, we would also do nothing. Only if the future is open for both we are forced to do today what is necessary to survive tomorrow. Because we can't know whether humankind will survive we must act today as if the future of life depends on us, and must trust at the same time that we and our children will win life and survive.

5. But must a human race exist, or are we just an accident of nature? There live today already more than 6 billion human beings on earth and our number will grow rapidly. The earth could be uninhabited as well. The earth lived without

human beings for millions of years and may survive perhaps for millions of years after the human race disappears. This raises the last and deepest question:

Are we human beings on earth only by chance, or is it part of the evolution of life that we human beings had to come? If nature would show a “strong anthropic principle” we could feel “at home in the universe” (Stuart Kauffman). If this cannot be proved, the universe gives no answer to this existential question of humankind. Neither the stars nor our genes say, whether a human being should be or not. But how can we love life and affirm our human being if humankind is only an accident of nature, as such superfluous and without relevance for the universe, perhaps only a mistake of nature? Is there a “duty to be”, as Hans Jonas told us? Is there any reason to love life and affirm the human being? If we find no answer every culture of life is uncertain in its fundamentals and built on shaky grounds.

A CULTURE OF LIFE MUST BE A CULTURE OF COMMON LIFE IN THE HUMAN AND THE NATURAL WORLD

1. Can we “live with the bomb”? I think we can grow in wisdom, but how?

President Obama’s dream of a “world without atomic weapons” is an honorable dream, but only a dream. Humankind will never again become incapable of what can be done now. Whoever has learned the formula of atomic fission will never forget. Since Hiroshima 1945 humankind has lost its “atomic innocence”.

But the atomic end-time is also the first common age of the nations. All the nations are sitting in the same boat. We all share the same threat, everyone can become the victim. In this new situation humankind must organize itself as the subject of common survival. The foundation of the United Nations in 1946 was a first step, international security-partnership will save peace and give us time to live, and some day perhaps a transnational unification of humankind will keep the means of nuclear destruction under control. By science we learn to gain power over nature, by wisdom we learn to gain control of our power. The development of public and political wisdom is as important as the scientific progress.

The first lesson we learn is this: Deterrence doesn’t secure peace anymore. Only justice saves peace between the nations. There is no other way to peace in the world but just actions and harmonious balance of interests. Peace is not the absence of violence but the presence of justice. Peace is a process, not a property. Peace is a common way in reducing of violence and constructing of justice in the social and the global relationships of humankind.

Peace inside of our nations is a question of social justice. The alternative to poverty is not property; the alternative to poverty and property is community, and the spirit of community is solidarity and mutual help. This is in essence the moral teaching of the world religions.

2. The “reverence for Life”

If in a life-system, connecting a human society with the natural environment, a crisis in the dying of nature happens, a crisis of the whole life-system emerges as well. What we call today the “ecological crisis” is not only a crisis in our environment but a total crisis of our life-system, and can’t be solved by technological means only, it also demands a change in our life-style and a change in the leading values and convictions of our society. Modern industrial societies are no longer in harmony with the cycles and rhythms of the earth as it was the case in the premodern agrarian societies. Modern societies are programmed on progress and expansion of the projects of man. We reduce the nature of the earth to “our environment” and destroy the life-space of other forms of life. Year after year hundreds of life-forms die out. Nothing works so destructive as reducing nature to a human environment.

We need a change from the modern domination of nature to a “reverence for life”, as Albert Schweitzer and the Tao-te-king are teaching us. This is the respect for each single form of life and for our common life in the human and the natural world and for the great community of all the living. A postmodern biocentrism will replace the western and modern anthropocentrism. Of course, we can’t return to the cosmos-orientation of the old and premodern agrarian world, but we can begin with the necessary ecological transformation of the industrial society. For this we must, I think, change our concept of time: The linear concept of progress in production consumption and garbage must give way to the concept of the circular time of “renewable energy” and a “recycling economy”. Only the circulations of life can give stability to our world of progress. But the recycling economy is still the economy of the poor people.

The Earth-charter of the UNO of 1992 points into this direction:

“Mankind is part of nature.

Every form of life is unique, warranting respect

Regardless of its worth to man”.

We are “part of nature” and can therefore only survive by preserving the integrity of nature.

3. The life of love in times of danger

Human being is not only a gift of nature but also the task of being human. To accept this task of humanity in times of terror required a strong courage to live. Life must be affirmed against terror and threat. To say it simply: Life must be lived, and then the beloved life, the common life in the human and the natural world is stronger than the threat of universal annihilation. I see 3 major factors for this courage to be and the courage to live:

a) Human life must be affirmed, because it can also be denied. As we all know, a child can only grow in an atmosphere of trust. In an atmosphere of rejection the child will fade away in soul and body. The child learns to accept itself when it is

accepted. What is true for the child is true for human beings lifelong: Where we are accepted, appreciated and affirmed, we are motivated to live, where we feel a hostile world of contempt and rejection, we retire into ourselves and become defensive. We need a strong affirmation of life that can deal with such negations of life. Each YES to life is stronger than every negation of life, because it can create something new which negations cannot.

b) Human life is a participating and sharing life. We become alive where we feel the sympathy of others, and we stay alive where we share our life with others. As long as we are interested, we are alive. The counterproof is easy to make: Indifference leads to apathy. Total apathy is a completely un-lived life, it is the dying of the soul before the physical death.

c) Human life is alive in the pursuit of happiness. Human life gains its vitality from this inborn striving. "The pursuit of happiness" is since the American

Declaration of Independence one essential human right. To pursue one's happiness is not only a private human right but a public human right as well. We speak of the "good life" or the "meaningful life" and we mean a life that lives out its best potentials in the public life of a good and harmonious society as Confucius taught us.

When we take this "pursuit of happiness" seriously we are meeting the misfortune of the masses of poor people and begin to suffer with the unfortunates. The compassion by which we are drawn into their passion for life is the reverse side of the pursuit of happiness. The more we become capable of the happiness of life, the more we become also capable of sorrow and compassion. This is the great dialectics of human life.

"But where there is danger, salvation also grows". How is salvation growing? I have tried to show how the Being can take in the non-being, and life can overcome death through love and deadly contradictions can be changed into productive differences and higher forms of living and community, or as Prof. Tu Weiming said: "While harmony recognizes conflict and contradiction, it seeks to transform destructive tension into creative tension, so that a stressful relation can be energized to reach a higher synthesis".

I am reminded of a famous statement of the German philosopher Friedrich Hegel, a friend of Hölderlin since their student time at Tübingen university. Hegel wrote the first sentence of his dialectical thinking in his "Phenomenology of the Spirit" 1807:

"Not a life that shrinks away from death
or remains untouched by devastations,
but a life that endures death and
holds its grounds in death
is the life of the Spirit".

A life truly loved and lived is overcoming the contradictions of terror and threat. Every true religious spirituality reveals the great divine YES to life, YES to the earth and YES to the future in spite of dangers.

KULTURA ŻYCIA WOBEC WSPÓŁCZESNYCH ZAGROŻEŃ

Streszczenie

Jürgen Moltmann podejmuje temat szeroko pojętego zagrożenia cywilizacji życia we współczesnym świecie. Protestantcki teolog opisuje zagrożenia, jakie pojawiają się w obecnych czasach, szczególnie ubolewając nad coraz bardziej powszechnymi wystąpieniami przeciw miłości, a nawet życiu ludzkiemu. W pierwszej części swojego eseju autor podejmuje próbę wykazania, że problemy terroryzmu, zbrojeń nuklearnych, braku należytej troski o środowisko naturalne rodzą poczucie nieustannego braku pokoju, co z kolei przeciwstawia się miłości, afirmacji oraz tolerancji każdego życia ludzkiego. Na kanwie tych rozważań Moltmann usiłuje odpowiedzieć na pytanie o sens egzystencji rodzaju ludzkiego w świecie oraz wykazać, że człowiek jest kimś więcej aniżeli „przypadkiem” natury. W drugiej części swojego eseju niemiecki dogmatyk stawia tezę, że cywilizacja, aby mogła być uznana za życiodajną, musi być przestrzenią komunii międzyludzkiej oraz powinna postulować poszanowanie środowiska naturalnego. Ostatecznie tylko miłość może przewyciężyć strach i zagrożenie. Jest ona jednak w niebezpieczeństwie z uwagi na wspomniane wcześniej niebezpieczeństwa. Jednak tam, gdzie istnieje zło, wzrasta także zbawienie, a prawdziwa religia zawsze objawia swoje wielkie, boskie „tak” dla życia. Dlatego prawdziwa miłość jest w stanie przewyciężyć strach i niebezpieczeństwa poprzez twórcze i wysoko zorganizowane formy życia wspólnotowego.

(opr. Michał Kosche)

Ks. Marian Antoniewicz*
WT UAM w Poznaniu

CZŁOWIEK STWORZONY NA OBRAZ I PODOBIENSTWO BOŻE. IKONALNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ W UJĘCIU PERSONALISTYCZNYM

Prawda o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże stanowi jeden z istotnych elementów antropologii teologicznej, wskazujący na egzystencjalny związek człowieka z Bogiem. Kondycja człowieka jako obrazu Stwórcy w zasadniczy sposób przenika wszystkie wymiary ludzkiego życia, ukazując je w nowym świetle. Poza tym obraz i podobieństwo Boże człowieka rozwija się w ciągu całej jego ziemskiej historii, dokonując jej zdynamizowania i głębokiego przeobrażenia.

Prawda o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże stanowi fundament i zasadniczą tezę każdej antropologii teologicznej¹. Przedmiotem naszej refleksji jest próba przedstawienia tego zagadnienia w ujęciu personalistycznym. W ramach analizy tego tematu podjęte zostaną cztery zagadnienia: 1) *Imago Dei* – pierwotne powołanie ludzi; 2) *Imago Christi* – ikonalność zbawcza; 3) *Imago Trinitatis* – społeczne podobieństwo do Boga oraz 4) dynamika ikonalna.

„IMAGO DEI” – PIERWOTNE POWOŁANIE LUDZI

U podstaw rozumienia człowieka jako *Imago Dei* znajdują się teksty biblijne przedstawiające dzieło stworzenia. Opisy zawarte w Piśmie Świętym zakładają semicką teorię obrazowości, nazwaną teorią „znamienia początku” lub teorią „znamion genezy”². Według tej teorii każda rzecz stanowi odzwierciedlenie istoty i atrybutów swego twórcy. Można tu wymienić dwa aspekty tego odbicia.

* Ks. dr Marian Antoniewicz (ur. 1966 r.), kapłan archidiecezji poznańskiej, adiunkt Zakładu Teologii Dogmatycznej WT UAM w Poznaniu; e-mail: xmanton@wp.pl.

¹ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem”* (15.08.1988), nr 6; tenże, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana 1986, s. 33nn; H. Wagner, *Dogmatyka*, Kraków 2007, s. 400.

² Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 305 [dalej: DK I].

Pierwszy dotyczy podobieństwa idącego po linii naturalnej, czyli pojawiającego się w sposób spontaniczny, na zasadzie związku zachodzącego między przyczyną i skutkiem; natomiast drugi akcentuje świadome i wolne działanie sprawcy, który w swojej twórczości zmierza do określonego celu. Odwołując się do terminologii biblijnej, możemy stwierdzić, że każda rzecz jest obrazem czy odbiciem wtórnym swego sprawcy zarówno w sensie statycznym i biernym (*selem*), jak i dynamicznym i czynnym (*demuth*)³. Dostrzegamy tu ścisłą więź zachodzącą między Praobrazem a obrazem, czy też między Obrazem a jego odbiciem, opartą na związku przyczynowo-skutkowym.

Rozumienie człowieka jako obrazu Boga znane było w wielu starożytnych religiach i kulturach, a szczególnie w Mezopotamii i Egipcie. Nauczanie o człowieku jako obrazie Boga zajmuje też ważne miejsce w Piśmie Świętym (Rdz 1,26-27 i 2,18-25; Mdr 2,23-24; Syr 17,1-4). Pierwszy opis stworzenia, pochodzący z tradycji kapłańskiej, stwierdza: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Według ujęcia biblijnego człowiek został stworzony „na obraz Boży (*selem*) i podobieństwo (*demuth*)”, jako istota społeczna – mężczyzna i kobieta. Temat ludzkiej ikonalności jeszcze raz został podjęty i szerzej przedstawiony w piątym rozdziale Księgi Rodzaju: „Gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boga stworzył go; stworzył mężczyznę i niewiastę, pobłogosławił ich i nadał im imię «człowiek», wtedy gdy ich stworzył” (Rdz 5,1-2). Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę, a zatem jako istoty osobowe i płciowe. Istota człowieczeństwa każdej z płci jest taka sama, ale wyraża się w diadycznej formie dwóch światów – męskiego i żeńskiego. Relacje występujące między przedstawicielami obu płci są głęboko wpisane w podstawową strukturę człowieczeństwa. Mężczyzna i kobieta nie są tylko dwiema odrębnymi jednostkami związanymi ze sobą w sposób przypadkowy i nietrwały, lecz istotami ludzkimi, których wzajemne odniesienie określa ich bytowość. Mężczyzna i kobieta są osobami sobie równymi i w swej podstawowej strukturze bytowej zwróconymi ku płci odmiennej, wzajemnie się dopełniają w swojej męskości i kobiecości i w komunii osobowej (*communio prersonarum*) stanowią obraz Boży. Idąc w naszych rozważaniach jeszcze dalej, trzeba stwierdzić, że płeć „strukturuje i tematyzuje” świat osoby; jawi się jako wielki dar Boga służący wielowymiarowej kreacji osoby ludzkiej. W ten sposób płeć człowieka jest wpisana w podstawową strukturę ekonomii Bożej w świecie, stanowi jej integralny element. Ten wątek teologiczny pojawił się w nauczaniu Chrystusa, który nawiązując do opisu stworzenia człowieka z Księgi Rodzaju, stwierdził: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje,

³ Por. tamże.

lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19,4-6; Rdz 1,27; 2,24).

Podstawowym zadaniem człowieka związanym z jego płciowością jest przekazywanie życia kolejnym istotom ludzkim na ziemi. W przypadku człowieka prokreacja ma charakter personalistyczny, nie może więc być sprowadzona jedynie do płaszczyzny biologicznej. W naszej kulturze pojawiają się jednak pokusy, by płciowość traktować w sposób redukcjonistyczny, co powodujeubożenie i wykrzywienie rozumienia istoty ludzkiej egzystencji. W takiej sytuacji szczególnie trzeba pamiętać, że płciowość jest rzeczywistością prozopoiczną, wpływającą w istotny sposób na różne wymiary bytowania osoby ludzkiej: somatyczny, psychiczny i duchowy; wyraża się też w różnorodnych formach działalności i twórczości ludzkiej, ma duży wpływ na życie społeczne i kulturowe zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Cechuje się też pewnym dynamizmem, który wpływa na rozwój, personalizację i uduchowienie osoby ludzkiej.

Nauka o człowieku jako stworzonym na obraz i podobieństwo Boga stanowi istotny element antropologii chrześcijańskiej. Jednakże ikonalność osoby ludzkiej w różny sposób była interpretowana w historii myśli teologicznej⁴. W ujęciu charakterystycznym dla teologii personalistycznej obraz Boży odzwierciedla się w całej osobie ludzkiej⁵; możemy jednak wymienić i zarysować trzy istotne aspekty ikonalności człowieka⁶:

- 1) intelektualny – wskazuje na Boga jako Pana i Stwórcę, który odzwierciedla się we wspaniałości ludzkiego umysłu, jego twórczych możliwościach, w mądrości i pięknie tworzonych przez człowieka idei i sile ich oddziaływania;
- 2) agapetologiczny – podkreśla, że Bóg odbija swą dobroć w woli człowieka i w jego dążeniach, w ukierunkowaniu osoby ludzkiej na pragnienie dobra i jego realizację, w pragnieniu miłości i uczynieniu z niej naczelnej normy życia jednostkowego i społecznego;

⁴ Por. G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, 1995, s. 81-169; H. Wagner, *Dogmatyka*, s. 400; K. Wencel, *Traktat o człowieku*, Warszawa 2007, s. 69-70. Zachodni Ojcowie Kościoła pojęcia *selem* i *demuth* z reguły tłumaczyli jako synonimiczne, kładąc większy akcent na *selem*. Ojcowie wschodni, poczynając od św. Ireneusza z Lyonu, rozróżnili oba pojęcia: *selem* tłumaczyli zazwyczaj jako obraz ontologiczny, trwający w człowieku pomimo grzechu pierwszych ludzi, natomiast *demuth* jako podobieństwo charytologiczne (nadprzyrodzone), które zostało zniszczone przez grzech pierworodny (Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 16). Wśród Ojców zachodnich zwolennikiem tego ostatniego poglądu był św. Augustyn. Warto zauważyć, że A. Bonora, dokonując analizy znaczenia pojęć *selem* i *demuth* w Starym Testamencie, stwierdza, iż miały one znaczenie synonimiczne. Por. A. Bonora, *Człowiek w Starym Testamencie*, „Communio” 2(1982), s. 4.

⁵ Por. DK I, s. 297.

⁶ Por. C.S. Bartnik, *Człowiek „na obraz Boży”*, w: *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 227; tenże, DK I, s. 297.

3) imitacyjno-twórczy – akcentuje objawianie się Boga w działaniu człowieka, w jego przeobrażaniu siebie samego i świata poprzez pracę, w różnych wymiarach twórczości technicznej i artystycznej.

Twierdzenie, że osoba ludzka jako *Imago Dei* jest ukoronowaniem całego dzieła stwórczego, istotą jedyną w swoim rodzaju, niepowtarzalną i nieporównywalną z żadnym innym stworzeniem nieosobowym, pociąga za sobą pewne konsekwencje. Najpierw kieruje spojrzenie na Boga, który jawi się tu jako Istota osobowa, natomiast człowiek stworzony na obraz Boży jest *capax Dei*⁷ – otwarty na Boga i uzdolniony do podjęcia dialogu oraz tworzenia komunii personalnej ze swoim Stwórcą. Jako istota osobowa człowiek jest obdarzony nieskończoną godnością, co prowadzi do stwierdzenia, że Osoba Boska i osoba ludzka cechują się pewnym podobieństwem: „Osoba Boska i osoba ludzka mają niejako podobną strukturę, podmiotowość, życie, «ja», transcendencję wobec świata rzeczy i niewypowiedzianą chwałę bytu”⁸. Akt stwórczy, ukazujący wyjątkowość człowieka na tle całego dzieła stwórczego, implikuje istotne twierdzenia na temat Boga – Stwórcy. Szczególny sposób powołania do istnienia człowieka odsyła w głąb Bożego życia – do „umysłu i serca Bożego”⁹. Słowa z Księgi Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,27), wskazują na wewnętrzny dialog, jaki Bóg prowadzi ze sobą samym, owocujący powołaniem do istnienia człowieka. Osoba ludzka jest Ikoną Bożą, co wskazuje na jej wyjątkowość i najdoskonalsze związanie osobowe z Bogiem¹⁰. Misteryjność osoby ludzkiej, wynikająca z jej ikonalności, w trwały sposób jest związana z przekazywaniem życia na ziemi przez istoty ludzkie. Dokonuje się to według zasady na „swoj obraz” (Rdz 5,31; 1 Kor 11,7), co tym bardziej obliuguje człowieka do spełniania obrazowości Bożej w swoim istnieniu.

Stworzenie człowieka na obraz Boży sprawia, że zajmuje on szczególną pozycję względem innych stworzeń, znajduje się w centrum stworzenia – stanowi jego

⁷ Por. KKK 27; Jan Paweł II, *Człowiek – Obraz Boży jako podmiot poznania i wolności*, nr 7, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 271. M. Jędraszewski przeprowadza filozoficzną analizę rozumienia pojęcia *homo est capax Dei* – por. M. Jędraszewski, *Homo: capax alterius, capax Dei. Emanuela Levinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, s. 161-162.

⁸ DK I, s. 307. Analizując zagadnienie chwały Bożej, warto odwołać się do dwóch wzajemnie dopełniających się formuł: *Gloria Dei est homo i gloria hominis est Deus*. Autorem pierwszej z nich był św. Ireneusz (*Adversus haereses*, IV 20, 7), który podkreślał, że ludzie zostali stworzeni na obraz Boży celem oddawania Bogu chwały, a urzeczywistniając w sobie obraz Boży, sami stają się w świecie Bożą chwałą – *Gloria Dei est homo*. Autorem drugiego stwierdzenia był Amandus Polanus, który uwypuklił drugi punkt widzenia. Stworzone na obraz Boży istoty ludzkie, oddając Bogu chwałę, same osiągają szczęście i spełnienie swego przeznaczenia – *gloria hominis est Deus*. Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 385-386; K. Barth, *Church Dogmatics*, t. 2, London 2004, s. 645.

⁹ Por. DK I, s. 307.

¹⁰ Por. C.S. Bartnik, *Człowiek „na obraz Boży”*, s. 227.

„ośrodek i szczyt”, a zarazem jest „kluczem” do całej rzeczywistości (KDK 12). W przesłaniu biblijnym odkrywamy, że świat ma charakter antropocentryczny, gdyż jest ukierunkowany na człowieka (Ps 8,5-7). Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że podobieństwo człowieka do Boga obejmuje całą osobę ludzką, znajduje więc swe odbicie w jej strukturze cielesno-duchowej. Z tej racji człowiek znajduje się w relacji do wszechmaterii i wszechhistorii, rekapitułuje w sobie cały świat, rozumiany w duchu biblijnym jako „natura” i „historia”, oraz jego dzieje¹¹. W takim spojrzeniu na człowieka odkrywamy, że jest on „początkiem, środkiem i końcem zarówno natury, jak i historii”¹². Człowiek jako byt materialny i empiryczny streszcza w swoim ciele całe stworzenie i już od chwili powołania do istnienia zajmuje nadrzędną pozycję wobec całego *universum*. Jest ośrodkiem, do którego zmierzała cała ewolucja świata i dlatego rekapitułuje w sobie wszelkie stworzenie (*caput omnis creaturae*) oraz stanowi jego centrum¹³. Z tego tytułu człowiek ma odzwierciedlać obraz Boży na ziemi w swojej postawie, działaniu i twórczości. A będąc ustanowionym reprezentantem Boga wobec stworzenia, jest też zobowiązany przez Stwórcę do szczególnej odpowiedzialności za stworzenie i jego ochronę¹⁴.

„IMAGO CHRISTI” – IKONALNOŚĆ ZBAWCZA

Podjęcie kwestii ikonalności zbawczej prowadzi do nowego spojrzenia na człowieka jako obraz Boży. Pozwala odczytać go przez pryzmat tryptyku adamologicznego, zarysowanego w pismach paulińskich, ukazującego ludzkie dzieje jako spięte postaciami trzech Adamów¹⁵. Księga Rodzaju przedstawia pierwszego Adama jako stanowiącego wstępny szkic i zapowiedź drugiego Adama, czyli Jezusa Chrystusa, który ostatecznie okaże się też trzecim Adamem – eschatologicznym.

W Nowym Testamencie zagadnienie „obrazu Bożego” (1 Kor 11,7) otrzymało znaczenie chrystologiczne¹⁶. Pierwszy Adam, stojący u początków ludzkości na ziemi i będący pierwszym obrazem Boga, jest przedstawiony jako prorocza zapowiedź Jezusa Chrystusa – drugiego Adama, który jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15; J 12,45; 14,9). W nauczaniu św. Pawła znajduje się też wskazanie, że Jezus Chrystus będzie Adamem eschatologicznym (1 Kor 15,45-49).

¹¹ Por. DK I, s. 307.

¹² Tamże, s. 308.

¹³ Por. C.S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, Lublin 2006, s. 75-76.

¹⁴ Por. M. Antoniewicz, *Środowisko naturalne „odblaskiem stwórczej miłości Boga”*. Zarys ekoteologii w ujęciu Benedykta XVI, w: *Teologia dogmatyczna*, t. 5, Poznań 2010, s. 69-82; H. Wagner, *Dogmatyka*, s. 400-401.

¹⁵ Por. C.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 183-225.

¹⁶ Por. A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005, s. 151-153; H. Wagner, *Dogmatyka*, s. 401.

Wcielony Syn Boży stał się „osobowym zespoleniem Praobrazu Bożego i zarazem obrazu ludzkiego”¹⁷. W ten sposób w osobowym zjednoczeniu obu obrazów zrealizowała się Pełnia Praobrazu Bożego oraz dokonało się odnowienie i udoskonalenie zniekształconego przez grzech pierworodny obrazu Bożego w człowieku (2 Kor 4,4; Kol 1,15; Hbr 4,15; 11,19; Jk 3,9). Poza tym drugi Adam wskazuje, że człowiek nie jest obrazem Bożym tylko na płaszczyźnie bytowania naturalnego i stwórczego, ale także na płaszczyźnie bytowania nadprzyrodzonego i zbawczego. W rzeczywistości okazuje się, że podstawą tego upodobnienia wyższego rzędu jest płaszczyzna personalna, łącząca „osobowość Boga” i „osobowość człowieka”. Dopiero w tej perspektywie obraz Boży – zgodnie z nauczaniem św. Ireneusza z Lyonu – oznacza również obdarzenie człowieka życiem Bożym, ale i nadanie mu godności przyjaciela Boga, istoty, która jest zdolna do nawiązania relacji osobowych ze swoim Stwórcą. Wynika z tego imperatyw zobowiązujący wszystkich chrześcijan do takiego przeobrażania swojego życia, by stało się ono coraz bardziej podobne do Jezusa Chrystusa (Rz 8,29; por. 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18).

Dokonując analizy ikonalności zbawczej, trzeba zauważyć jeszcze jeden istotny wątek teologiczny, który się tu pojawia, a mianowicie pogląd, według którego Bóg, stwarzając pierwszego Adama z „prochu ziemi”, uczynił go na wzór swego Syna Przedwiecznego, stanowiącego podstawę do ukształtowania obrazu Bożego w człowieku¹⁸. W epoce patrystycznej pojawiło się u niektórych Ojców Kościoła przekonanie, że to sam Syn Boży przygotowywał sobie w Adamie człowieczeństwo, które miał później przyjąć dla odrodzenia całego stworzenia (św. Ireneusz, św. Ambroży, św. Augustyn, św. Leon Wielki). Takie postawienie problemu prowadzi do wyciągnięcia ważnego wniosku dotyczącego związku łączącego antropologię z chrystologią. Od samego początku antropologia jawi się jako podstawa i przygotowanie właściwie rozumianej chrystologii, a chrystologia stanowi spełnienie antropologii¹⁹. Według ujęcia personalistycznego podstawą podobieństwa człowieka do Boga jest osobowość Boga i osobowość człowieka, stanowiąca warunek wyniesienia człowieczeństwa do tożsamości osobowej z Synem Bożym. Tylko byt ze swej istoty osobowy był zdolny dostąpić takiego zjednoczenia i niejako „otworzyć drogę” prowadzącą do tworzenia komunii osobowej Boga z człowiekiem.

Analiza chrystologicznego aspektu obrazu Bożego w człowieku pozwala na stwierdzenie, że Jezus Chrystus podniósł obraz Boży na poziom zbawczy²⁰.

¹⁷ DK I, s. 308.

¹⁸ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki prawdziwej*, Kraków 1997, s. 42, nr 22; tenże, *Adversus haereses*, V, 16, 2; Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, 12, 3-4, Warszawa 1983; C.S. Bartnik, *Teologia historii według Leona Wielkiego*, Lublin 2001, s. 182.

¹⁹ Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 370.

²⁰ Według św. Tomasza z Akwinu człowiek został wyniesiony na poziom zbawczy, będąc w stanie „doskonałości pierwotnej” (STh I q. 93 a. 2-6). Por. DK I, s. 309.

Dlatego człowiek jawi się jako obraz Boży zarówno na płaszczyźnie bytowania naturalnego, jak i soteryjnego. Dokonane przez Chrystusa dzieło odkupienia stanowiło restaurację obrazu Bożego w człowieku, obdarzenie ludzi pełnią obrazu Bożego, który ma się przemieniać podczas ludzkiego życia w coraz bardziej żywy, eschatologiczny, a ostatecznie wieczny²¹. W zaprezentowanym sposobie myślenia na temat ikonalności osoby ludzkiej jest zawarta pewna dynamika wskazująca na niekończący się proces kształtowania się obrazu Bożego w człowieku, który będzie trwał przez całą wieczność.

„IMAGO TRINITATIS” – SPOŁECZNE PODOBIENSTWO DO BOGA

Rozumienie człowieka jako obrazu Bożego, ujmowane w wymiarze chrystologicznym, prowadzi do odkrycia jego rysu trynitarnego, ponieważ człowiek jest ikoną całej Trójcy Świętej²². Ojciec, Syn i Duch Święty stanowią jedno *principium*, jednakże każda z Osób Bożych jest zaangażowana w działanie *ad extra* w sposób sobie właściwy i wnoszący charakterystyczne dla siebie cechy. W ramach analizy trynitarnego rysu ikonalności osoby ludzkiej należy przedstawić znaczenie i rolę poszczególnych Osób Boskich. Trzeba jednak pamiętać, że człowiek jednocześnie jest obrazem całej Trójcy Świętej, a zarazem obrazem Ojca, Syna i Ducha Świętego:

- 1) Człowiek obrazem Ojca. Zasadniczą rolę należy przypisać Bogu Ojcu, który od nikogo nie pochodzi, ale jest źródłem pochodzenia Syna i Ducha Świętego²³. O Pierwszej Osobie Boskiej, która jest *principium sine principio* możemy powiedzieć, że „odzwierciedla się w tym wszystkim, co oznacza początek, zaistnienie, narodziny, źródło energii, podstawę bytu i świata”²⁴.
- 2) Człowiek obrazem Syna. Syn Boży objawia światu Boga jako Ojca i w duchu *posłuszeństwa* prowadzi do Niego całe stworzenie. Ta charakterystyczna „forma synostwa” przekształca się za sprawą Jezusa Chrystusa w „formę braterstwa”. W Synu Bożym każdy człowiek staje się dzieckiem Bożym, a opierając się na uczestnictwie w tym samym obrazie Bożym, jest traktowany przez Chrystusa jak brat czy siostra²⁵. Z takiego stanu rzeczy wynika, że kwestia obrazu Bożego nie sprowadza się jedynie do wymiaru indywidualnego, lecz

²¹ Por. DK I, s. 309.

²² Por. C.S. Bartnik, *Człowiek „na obraz Boży”*, s. 229; tenże, DK I, s. 309.

²³ Por. IX Synod w Toledo. *Wyznanie wiary*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007, s. 102.

²⁴ DK I, s. 309.

²⁵ Osoba ludzka, stworzona na obraz i podobieństwo Boże, może siebie samą zrozumieć do końca jedynie wtedy, gdy przyjmie odwieczne Słowo Boże – Jezusa Chrystusa. Sobór Watykański II w trafny sposób ujmuje tę prawdę w swoim nauczaniu: „tajemnica człowieka wyjaśnia się prawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpa-*

posiada także charakter społeczny, który urzeczywistnia się w Kościele Jezusa Chrystusa.

- 3) Człowiek obrazem Ducha Świętego. Trzecia Osoba Boska tworzy komunie w wewnętrznym życiu Trójjedynego Boga, jest więzią miłości między Ojcem i Synem. Obraz Trzeciej Osoby Boskiej odbija się wszędzie tam, gdzie występuje „miłość, łaska, harmonia, świętość, udane dzieło, sens, inspiracja do kroczenia drogą upodobniania się do Boga”²⁶. Św. Paweł w Drugim Liście do Koryntian, podejmując to zagadnienie, pisze, że „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3,18).

W historii rozwoju myśli teologicznej na temat człowieka jako obrazu Bożego, od czasów Ojców Kościoła aż po czasy współczesne, pojawiały się różne próby poszukiwania charakterystycznych „znamion” człowieka i interpretowania ich w duchu trynitarnym²⁷. Tego typu działania wynikały z przekonania, że trynitarne rysy odbijające się w osobie ludzkiej odsłaniają jeszcze bardziej głębiej jej egzystencji i stojącą za nią tajemnicę, która swe ostateczne źródło znajduje w Trójcy Świętej.

Próbując dokonać analizy *Imago Trinitatis*, trzeba zauważyć, że Obraz Trójcy Świętej odzwierciedla się w każdej pojedynczej osobie ludzkiej i wskazuje na to, że jest ona wprowadzona w trynitarny wymiar życia. Należy też zaznaczyć, że *Imago Trinitatis* oznacza i kształtuje społeczne podobieństwo do Boga, i to zarówno w wymiarze społeczności naturalnej, jak i eklezjalnej: „Tutaj też Ojciec jest zasadą początku, Syn Boży zasadą kierowania społeczności ku Ojcu, a Duch Święty zasadą wiązania stworzenia z Ojcem przez Syna oraz tworzenia świętej osoby kolektywnej”²⁸. Podstawą rozumienia *Imago Trinitatis* jako społecznego podobieństwa do Boga jest pewna analogia zachodząca między Trójcą Świętą a społecznością ludzką. Dwa momenty w tym obrazie zasługują na uwagę. Pierwszy zauważa, że tak jak każda społeczność, a zwłaszcza eklezjalna, ma charakter wieloosobowy, tak i Trójca Święta jest społecznością Ojca, Syna i Ducha Świętego. Natomiast drugi moment podkreśla jedność, która cechuje zarówno autentyczną wspólnotę ludzką, jak i Trójcę Świętą, gdzie źródłem doskonałej i nierozdzielnej jedności jest natura Boża.

sterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*” 22; por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4.03.1979), 8.

²⁶ DK I, s. 309.

²⁷ „Niektórzy Ojcowie Kościoła i teologowie dopatrywali się obrazu Trójcy Świętej już w naturalnych strukturach ludzkich: ciele, duszy, duchu (aleksandryjczycy), pamięci, umyśle, woli (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu), ojcu, matce, dziecku (św. Grzegorz z Nyssy, Karl Barth, S. Wyszyński), przeszłości, teraźniejszości, przyszłości lub początku, środka i końca (autor Apokalipsy, bł. Joachim z Fiore), ciele, duszy, osobie (C.S. Bartnik) i innych” (DK I, s. 310).

²⁸ Tamże.

DYNAMIKA IKONALNA

Problematyki obrazu Bożego nie należy ograniczać jedynie do jakiegoś jednego wymiaru czy sfery bytowej człowieka, gdyż obejmuje ona całą osobę ludzką i wszystkie płaszczyzny jej egzystencji. Poza tym obraz Boży nie jest rzeczywistością statyczną, lecz dynamiczną, która nieustannie się rozwija i doskonali. Próbując zarysować horyzont dynamiki ikonalnej, trzeba wskazać na dwa punkty znajdujące się po skrajnych stronach tego obrazu. Pierwszy punkt wskazuje na pierwszych ludzi, którzy u zarania ludzkich dziejów zostali powołani do istnienia przez Stwórcę i ukształtowani na Jego obraz. Obraz Boży w tych ludziach nie był jednak zakończony, lecz znajdował się w stanie inicjalnym, gdyż został dopiero „zapoczątkowany, naszkicowany i zaprojektowany”²⁹, wymagał zatem dynamicznego rozwoju, który powinien obejmować wszystkie etapy i sfery ludzkiego życia. Pleromiczna realizacja tego obrazu dokona się dopiero w drugim punkcie naszkicowanego horyzontu dynamiki ikonalnej, który stanowi ostateczną komuniam osoby ludzkiej z Trójcą Świętą. Spełnienie człowieka jako obrazu Bożego w komunii trynitarniej wiąże się z przeobstąpieniem „człowieka na drodze ontycznej, egzystencjalnej i prozopocicznej”³⁰. Spoglądając na kwestię ikonalności z takiego punktu widzenia, należy ją traktować w kategoriach daru i zadania powierzonego do realizacji osobom ludzkim, a w sensie szerszym także wszelkiemu stworzeniu, które nosi na sobie ślady Boga (*vestigia Dei*).

Rozpatrywanie dynamiki ikonalnej musi też uwzględnić środowisko jej realizacji, które stanowi żywy nurt historii, cechujący się pewną ambiwalencją, głębokim rozszczępieniem na historię pozytywną i negatywną³¹. W zasadzie na każdym etapie ludzkich dziejów występuje kontrapunkt, w który jest wpisana ludzka egzystencja: „dobro – zło, wartości – antywartości, życie – śmierć, wolność – zniewolenie, twórczość – nietwórczość, personalizacja – depersonalizacja”³². Dzieje jawią się jako sztuka grana na arenie wszechświata, w której aktorami są istoty ludzkie oraz świat, zachodzące w nim procesy i oddziałujące na niego siły. Dlatego historia może być interpretowana jako wieczny dramat, w którym wszystkie procesy i wydarzenia ostatecznie skupiają się w osobie ludzkiej znajdującej się w samym centrum *Theatrum humanitatis*³³. W tak skonstruowanej scenarii ma się urzeczywistniać człowiek jako obraz Boży. Ikonarność osoby ludzkiej jako rzeczywistość dynamiczna ma się rozwijać i doskonalić, ale nie można wykluczyć procesu przeciwnego. Człowiek może też zaciemniać i degenerować swe osobowe życie i przekształcać się w antyobraz Boży.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Por. C.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, s. 146; DK I, s. 735.

³² C.S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 318.

³³ Por. tamże.

Dynamika ikonalna jest w sposób najbardziej wymowny ukazana w obowiązku naśladowania i coraz większego upodabniania się do Jezusa Chrystusa – Żywego Obrazu Boga, co stanowi istotę chrześcijańskiej egzystencji. Ta zasada odnosi się przede wszystkim do pojedynczych osób ludzkich, lecz do nich się nie ogranicza, gdyż odnosi się też do całych społeczności ludzkich, a zwłaszcza wspólnoty eklezjalnej. Dynamizm obrazu Bożego prowadzi do zauważenia jeszcze jednego istotnego elementu, a mianowicie jego odniesienia do podstawowej struktury historii zbawienia. Ikonalności człowieka nie można sprowadzić tylko do jakiejś idei czy formy, gdyż ma charakter historyczny. Obraz Boży to w istocie „obraz historyczny” (*imago historialis*), realizujący się w ramach historii i zachodzących w niej procesów, które mają ważny wpływ na jego urzeczywistnianie. W rezultacie ikonalność człowieka jest w rzeczywistości historią chrystyczną, w której realizuje się upodobnienie poszczególnych chrześcijan i całej społeczności eklezjalnej do Jezusa Chrystusa.

ZAKOŃCZENIE

Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (*Imago Dei*), jako mężczyzna i kobieta, istoty osobowe i płciowe, które wzajemnie się dopełniają. Podstawowym zadaniem człowieka, związanym z jego płciowością, jest przekazywanie życia. W przypadku człowieka prokreacja ma charakter personalistyczny, cechuje się pewnym dynamizmem, który wpływa na rozwój i uduchowienie osoby ludzkiej.

Według personalistycznej interpretacji ikonalności człowieka obraz Boży odzwierciedla się w całej osobie ludzkiej, trzeba jednak uwypuklić jej trzy istotne aspekty: intelektualny, agapetologiczny i imitacyjno-twórczy. Człowiek jako *Imago Dei* jest otwarty na Boga, zdolny do podjęcia dialogu i tworzenia komunii personalnej ze swoim Stwórcą. Osoba ludzka ma odzwierciedlać obraz Boży w swojej postawie, działaniu i twórczości, a jako reprezentant Boga na ziemi jest zobowiązana do szczególnej odpowiedzialności za stworzenie i jego ochronę.

Ikonalność zbawcza (*Imago Christi*) odwołuje się do tryptyku adamologicznego, który ukazuje ludzkie dzieje jako spięte postaciami trzech Adamów. Księga Rodzaju przedstawia pierwszego Adama, stojącego u początków ludzkości na ziemi i proroczy zapowiadającego drugiego Adama – Jezusa Chrystusa, który okaże się też trzecim Adamem – eschatologicznym. We wcielonym Synu Bożym zrealizowała się Pełnia Praobrazu Bożego oraz dokonało się odnowienie i udoskonalenie zniekształconego przez grzech pierworodny obrazu Bożego w człowieku. Osoba ludzka jest zatem obrazem Bożym zarówno na płaszczyźnie stwórczej, jak i zbawczej.

Analiza ikonalności zbawczej (*Imago Christi*) prowadzi do odkrycia społecznego podobieństwa do Boga (*Imago Trinitatis*). Osoba ludzka jest obrazem

całej Trójcy Świętej, a zarazem obrazem Ojca, obrazem Syna i obrazem Ducha Świętego. *Imago Trinitatis* oznacza wprowadzenie w trynitarny wymiar życia, odzwierciedla się w pojedynczej osobie ludzkiej, a także we wspólnocie eklezjalnej, kształtując społeczne podobieństwo do Boga.

Dynamika ikonalna realizuje się w żywym nurcie historii (*imago historialis*), cechującym się pewną ambiwalencją, rozszczepieniem na historię pozytywną i negatywną. Obraz Boży w człowieku jest rzeczywistością dynamiczną, która powinna się nieustannie rozwijać i doskonalić, jednakże przez złe użycie wolności osoba ludzka może przekształcić się w anty-obraz Boży. Ikonalność należy zatem rozumieć jako dar i zadanie powierzone osobie ludzkiej.

MAN CREATED TO BE THE PICTURE AND LIKENESS OF GOD. ICONICITY OF A HUMAN BEING FROM A PERSONALISTIC PERSPECTIVE

Summary

The creation of a human being to be the picture and likeness of God is a foundation and a basic thesis of each theological anthropology. This article is an attempt to present this subject from a personalistic perspective. Within the analysis of the issue, four closely related questions have been considered: 1) *Imago Dei* – the original creation of man, 2) *Imago Christi* – salvific iconicity, 3) *Imago Trinitatis* – social likeness to God, and 4) Iconistic dynamics.

Ks. Jacek Froniewski*
PWT Wrocław–Paderborn

SAKRAMENT NAMASZCZENIA CHORYCH W PRAKTYCE LITURGICZNEJ I TEOLOGII KOŚCIOŁÓW PRAWOSŁAWNYCH TRADYCJI BIZANTYJSKIEJ

Istnieje powszechne przekonanie o zasadniczej zgodności praktyki sakramentalnej w Kościele katolickim i prawosławnym. Jednak w przypadku sakramentu chorych można tu dostrzec pewne znaczące różnice. Autor prezentuje najpierw zarys rozwoju historycznego liturgii tego sakramentu w rycie bizantyjskim. Na tej podstawie omawia następnie teologię sakramentu chorych w ujęciu prawosławnym. W konkluzji wskazuje na trzy specyficzne cechy prawosławnej liturgii namaszczenia chorych wyraźnie odróżniające ją od praktyki rzymskokatolickiej. Po pierwsze, sakrament chorych w prawosławiu sprawowany jest zasadniczo w koncelebrze – przez siedmiu kapłanów. Po drugie, olej chorych święcony jest przez kapłana podczas celebracji sakramentu, a nie przez biskupa w Wielki Czwartek, jak to jest w rycie rzymskim. Po trzecie, prawosławie kładzie bardzo silny nacisk na odpuszczenie grzechów jako skutek sakramentu chorych, co w praktyce prowadzi nierzadko do traktowania go jako substytutu sakramentu pokuty.

W Kościołach prawosławnych tradycji bizantyjskiej, a więc greckoprawosławnych, a później słowiańskich, nigdy zasadniczo, mimo pewnych dyskusji, nie negowano sakramentalności namaszczenia chorych (gr. *euchelaion* – olej modlitwy lub *agion elaion*¹; cs. *eleosvjašćenie*). Praktyka tego sakramentu wyprowadzana była z Tradycji apostoelskiej zawartej w Liście św. Jakuba (5,14–15, w nawiązaniu do Mk 6,13) i budowana na wschodniej tradycji patrystycz-

* Ks. dr Jacek Froniewski, mgr geografii, dr teologii dogmatycznej PWT we Wrocławiu, od września 2011 roku stypendysta Möhler-Institut für Ökumenik w Paderborn; abbajacek@o2.pl.

¹ B. Groen, *Die Krankensalbung in der griechisch-orthodoxen Kirche*, „Concilium” (D) 27 (1991), s. 126 – autor zwraca tu uwagę na grę słów: *élaion* – olej i *éleos* – litość, wykorzystywaną w oryginalnych tekstach liturgii tego sakramentu dla podkreślenia wiodącego jej tematu – Bożego zmiłowania. Por. *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 395.

nej². Należy tu jednak nadmienić, iż przez kilka stuleci w niektórych kręgach funkcję sakramentu chorych przejmował (a czasami był stosowany równolegle), pochodzący ze środowiska syryjskiego, obrzęd namaszczenia zmarłych, będący zaadoptowaną wersją rytu namaszczenia chorych, który od XIII wieku był tu zakazywany, a obecnie w obrządku bizantyjskim zupełnie zanikł³. Aby wejść w prawosławną teologię namaszczenia chorych, należy najpierw prześledzić historię liturgii tego sakramentu, gdyż w prawosławiu w sposób szczególnie, wedle starożytnej zasady *lex orandi est lex credendi*, liturgia jest wyrazem oraz nośnikiem wiary i teologii Kościoła⁴.

SAKRAMENT NAMASZCZENIA CHORYCH LITURGII RYTU BIZANTYJSKIEGO

Najstarszy opis bizantyjskiej praktyki liturgicznej sakramentu chorych znajdujemy w manuskrypcie *Codex Barberini 336*, datowanym na koniec VIII wieku, znajdującym się obecnie w Bibliotece Watykańskiej. Jest to euchologion, czyli księga liturgiczna zawierająca formularze sprawowania Eucharystii, sakramentów i rytuały błogosławieństw oraz poświęceń, stosowany wówczas w kościele katedralnym Hagia Sophia w Konstantynopolu. Zawiera jedynie pięć modlitw dla rytu namaszczenia chorych, z czego trzy pierwsze to modlitwy nad chorymi, a dwie pozostałe to modlitwy poświęcenia oleju. Poza tym tekst nie zawiera rubryk. Pierwsza z tych modlitw do dziś została zachowana w rycie sakramentu chorych, a czwarta w nieco zmienionej wersji używana jest przy konsekracji oleju chorych⁵. Warto zwrócić uwagę, że dokument ten poświadcza starożytność trwającej do dziś wschodniej praktyki święcenia oleju chorych przez kapłanów, a nie biskupów, jak to jest w obrządku łacińskim. Ponadto także należy zauważyć, że

² C. Kucharek, *The Sacramental Mysteries. A Byzantine Approach*, Allendale (NJ) – Combermere (Ontario) 1976, s. 247, 254; E. Mélia, *The Sacrament of the Anointing of the Sick: Its Historical Development and Current Practice*, w: *Temple of the Holy Spirit. Sickness and Death of the Christian in the Liturgy*, New York 1983, s. 135-140; D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. III, Düsseldorf–Gütersloh 1995, s. 172; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003³, s. 317-318; H. Alfiejew, *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*, Warszawa 2009, s. 183; K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2011², s. 306, 329.

³ R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich–Köln–Gütersloh 1979, s. 255-257, zwł. przyp. 1006, 1012, 1016. Szerzej zob. E. Mélia, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 144-148; por. I.H. Dalmais, *Die Liturgie der Ostkirchen*, Aschaffenburg 1960, s. 91.

⁴ Zob. szerzej H. Alfiejew, *Misterium wiary*, s. 205-207.

⁵ P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, Crestwood (NY) 2009, s. 41-42; por. A.G. Martimort, *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, w: *The Church at Prayer. An Introduction to the Liturgy*, vol. III: *The Sacraments*, red. A.G. Martimort, Collegeville 1988, s. 124-125; S. Parenti, *Euchologion*, w: *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, red. W. Thönissen, Freiburg im Br. 2007, k. 378.

poświęcenie oleju chorych na Wschodzie zawsze związane było bezpośrednio z udzielaniem sakramentu⁶. Mniej więcej z tego samego czasu mamy krótki opis praktyki namaszczenia chorych w Kościele greckim, zapisany przez Theodulfa, arcybiskupa Orleanu, w latach 798-818, z którego dowiadujemy się, że sprawowane było ono przez trzech kapłanów, ale nie daje on nam tu dalszych wskazówek odnośnie do rozwoju liturgii tego sakramentu⁷. Dopiero świadectwo zawarte w XI-wiecznym manuskrypcie *Coislin 213* z paryskiej Bibliothèque Nationale dostarcza pełnego opisu sprawowania tego sakramentu w Konstantynopolu. Jest to euchologion patriarchalne, datowane na rok 1027, dla prezbitera z katedry Hagia Sophia, z którego rubryk wynika, że ryt ten sprawowany był w połączeniu z liturgią eucharystyczną w kościołach domowych przez siedmiu kapłanów przez siedem kolejnych dni, gdzie każdy prezbiter kolejno przewodniczył liturgii kolejnego dnia. Chorego namaszczano na czole, uszach, piersi i dłoniach. Z innych źródeł wiadomo, że tak sprawowano tę liturgię także w kościołach parafialnych. Praktyka powtarzania rytu przez siedem kolejnych dni znana była również w IX wieku na Zachodzie, o czym świadczą źródła z czasów reformy karolińskiej⁸.

Najbardziej kompleksowy zapis dawnej bizantyjskiej liturgii namaszczenia chorych znamy z datowanego na połowę XII wieku manuskryptu *Sinai gr. 973*. Tutaj także rytuał prezentuje liturgię przewidzianą na siedem kolejnych dni z udziałem siedmiu prezbiterów, choć w szczególnych przypadkach ich liczba może być ograniczona do trzech, a nawet dwóch⁹. Ten euchologion zawiera wyraźny przepis, że chory powinien przygotować się do sakramentu chorych poprzez spowiedź i kąpiel. Co ciekawe, po obrzędzie nie mógł on się myć przez następnych siedem dni, podobnie jak nowo ochrzczeni. Opis rytu z tego manuskryptu to obraz szczytowego rozwoju bizantyjskiej liturgii sakramentu chorych. Późniejsze zachowane dokumenty liturgiczne świadczą o stopniowym skracaniu i upraszczaniu celebracji tego sakramentu. W XIII wieku namaszczenie zaczyna być udzielane poza Eucharystią i cały ryt ogranicza się do jednego dnia, a w XIV wieku mamy już właściwie do czynienia z dzisiejszą formą liturgii tego sakra-

⁶ J.Ph. Revel, *Traité des sacrements. VI. L'onction des malades*, Paris 2009, s. 140; E. Mélià, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 132, 152, 158.

⁷ *Capitulare*, PL 105, 221; zob. ten tekst w tłum. angielskim P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 42-43.

⁸ P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 43-45; E. Mélià, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 151; por. C. Kucharek, *The Sacramental Mysteries*, s. 257, przyp. 39; A.G. Martimort, *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, s. 125.

⁹ Ten przepis poświadcza późniejsza (XIV w.) opinia Symeona z Thesaloniki, który uważał, że jeden kapłan nie może udzielać tego sakramentu, musi ich być minimum trzech lub dwóch (PG 155, 517). Później, najpierw wśród katolików obrządku bizantyjskiego, ze względu na trudność realizacji tego przepisu w warunkach parafialnych, dopuszczono możliwość udzielania tego sakramentu przez jednego księdza. Zob. C. Kucharek, *The Sacramental Mysteries*, s. 254, przyp. 29 i 30; E. Mélià, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 133-134.

mentu¹⁰. Co istotne, wszystkie te historyczne warianty rytu namaszczenia chorych aż po dzisiejsze czasy zachowują dwie fundamentalne modlitwy: modlitwę błogosławieństwa oleju i modlitwę namaszczenia. Obie, co należy zaznaczyć, w większości formularzy liturgicznych, pochodzą w prawie niezmienionej formie ze wspomnianego na początku najstarszego euchologionu zapisanego w VIII wieku w *Codex Barberini*¹¹. Warto zwrócić uwagę, że w przeciwieństwie do rytu chrztu czy Eucharystii, których zasadnicza postać w Kościołach wschodnich została ustalona w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, ryt sakramentu chorych kształtował się tu bardzo długo i uzyskał w miarę stałą formę wraz z pojawieniem się drukowanych ksiąg liturgicznych¹².

Obecnie, oprócz pełnego formularza podstawowego, funkcjonuje również formularz skrócony dla nagłych wypadków do użytku w szpitalu lub domu chorego – tzw. *Obrzęd małego poświęcenia oleju*, który bazuje na adaptacji słowiańskiego manuskryptu z XIV/XV wieku, a także bardzo zwięzły obrzęd stosowany w obliczu śmierci chorego¹³. Również pełny ryt w praktyce często sprawowany jest w formie uproszczonej i przez mniej niż siedmiu prezbiterów. Pełny formularz sakramentu chorych jest niezwykle rozbudowany i należy do najbardziej skomplikowanych bizantyjskich rytów liturgicznych – to kilkadziesiąt stron tekstów modlitw, których odprawienie trwa kilka godzin, ale i tak jest on znacznie krótszy niż pierwotne teksty średniowieczne, szczególnie te osadzone w kontekście Eucharystii.

Struktura pełnego obrzędu sprawowanego przez siedmiu kapłanów jest współcześnie następująca. Przed obrzędem należy przygotować w świątyni lub w domu stół, a na nim naczynie z pszenicą, na której stawia się kandelę, czyli naczynie z oliwą. Na stole umieszcza się także Ewangelię. Kapłani ze świecami w rękach stoją wokół tego stołu. Pierwszy kapłan okadza najpierw stół i świąty-

¹⁰ Szerzej nt. procesu rozdziału liturgii namaszczenia chorych od Eucharystii zob. E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 154-155.

¹¹ P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 47-51, 103; J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 145-146; A.G. Martimort, *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, s. 125.

¹² Por. E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 157.

¹³ Zob. współczesny tekst pełnego rytu w języku cerkiewnosłowiańskim – *Требникъ* (cz. B), Moskwa 1980, s. 5-74; tekst polski pełnego rytu: *Obrzęd świętego oleju sprawowany przez siedmiu kapłanów*, http://liturgia.cerkiew.pl/euch/namaszczenie/obrzęd_oleju.pdf [16.11.2012]; tekst pełnego rytu w tłum. równoległym niemiecko-rosyjskim zob. A. von Maltzew, *Die ostkirchlichen liturgischen Texte*, Bd. V: *Sacramente*, Aschaffenburg 2005 [reprint wyd. Berlin 1898], s. 450-547; ryt pełny w tłum. angielskim: P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 113-173; ryt skrócony w jęz. angielskim do użytku w szpitalu lub w domu zob. tamże, s. 175-184; teksty w jęz. polskim rytu skróconego: *Obrzęd małego poświęcenia oleju*, http://liturgia.cerkiew.pl/euch/namaszczenie/male_posw_oleju.pdf [16.11.2012] oraz *Obrzęd świętego oleju sprawowany w obliczu śmierci chorego*, http://liturgia.cerkiew.pl/euch/namaszczenie/obrzęd_oleju_2.pdf [16.11.2012]. Na temat skróconego rytu zob. A. von Maltzew, *Die ostkirchlichen liturgischen Texte*, s. 547-548; J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 147; A.G. Martimort, *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, s. 125.

nię (dom). Na początku obrzędu mamy pozostałość *pannychis* (od gr. *pasa-nyx*; cs. *panachyda*) – czyli dawnej wigilii katedralnej, i jutrznię, która to część nazywana jest także „obrzędem pocieszenia” (*paraklesis*). Część druga to poświęcenie oleju przeniesione tutaj z jego oryginalnego miejsca, jakim był początek liturgii eucharystycznej. Poświęcony olej w tradycji wschodniej traktowany jest jako szczególny znak pneumatoforyczny – „nośnik” mocy Ducha Świętego, a to dlatego, że to właśnie w czasie poświęcenia oleju wypowiedana jest epikleza sakramentu chorych¹⁴. Potem następuje namaszczenie powtarzane siedem razy, każdorazowo poprzedzone czytaniem wziętymi z liturgii eucharystycznej i rozbudowaną modlitwą o uzdrowienie duszy i ciała chorego, z których każda skupia się na innym aspekcie uzdrowienia¹⁵. Mamy tu właściwie do czynienia z dokładnym odwzorowaniem liturgii eucharystycznej, z tym że w miejscu anafory znajduje się namaszczenie olejem. Każde z siedmiu namaszczeń wraz z poprzedzającymi je czytaniem jest taką miniaturową liturgią, którą sprawuje kolejno każdy z siedmiu kapłanów. Namaszczenie chorego odbywa się w formie znaku krzyża w siedmiu miejscach na ciele chorego: na czole, nosie, policzkach, ustach, klatce piersiowej i po obu stronach dłoni¹⁶. Do namaszczenia służą gałązki owinięte bawełną (lub papierem), na kształt pędzelka, zanurzone w poświęconym oleju. Podczas każdego namaszczenia kapłan wypowiada modlitwę, która jak każda formuła sakramentalna w prawosławiu ma charakter deprekatorywny i jest prośbą o uzdrowienie konkretnego chorego z jego chorób duszy i ciała¹⁷. Część czwarta zawiera modlitwę absolucji, podczas której otwarta księga Ewangelii trzymana jest nad głową chorego. Trzynastowieczny manuskrypt z góry Athos poświadcza, że podczas tej modlitwy kapłani kładli ręce na głowę chorego. Jednak już od XIV wieku obrzęd umieszczenia nad głową chorego Ewangelii zastąpił ten pierwotny gest liturgiczny, co tłumaczą słowa wypowiedane w tym momencie przez kapłana: „Nie kładę na głowie chorego mojej grzesznej ręki, ale Twoją rękę silną

¹⁴ W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 357; P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, Poznań 2012, s. 138; D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 173. Szerzej na ten temat zob. R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, s. 246-248.

¹⁵ J.C. Larchet, *The Theology of Illness*, Crestwood (NY) 2002, s. 92-93. Liczba siedem jest tu odwołaniem do siedmiu darów Ducha Świętego, czy szerzej do pełni darów Bożych. Zob. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 177. W przypadku udzielania zbiorowego namaszczenia w Wielką Środę modlitwy odmawiane są ogólnie nad wszystkimi obecnymi, a każdy z wiernych jest tylko raz namaszczany. Zob. R. Kaczynski, *Feier der Krankensalbung*, w: *Gottesdienst der Kirche*, red. B. Meyer, t. 7,2, Regensburg 1992, s. 320-321.

¹⁶ Niektóre źródła wykazują tu niewielkie odmienności co do miejsca namaszczeń – np. por. *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 395 (między łopatkami); P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 318 (oczy).

¹⁷ „Ojciec święty, lekarzu naszych dusz i ciał. Ty, który zesłałeś Syna swego Jednorodzonego, Pana naszego Jezusa Chrystusa, który leczy wszelkie choroby i wyzwala od śmierci. Przez łaskę tegoż Chrystusa ulecz Twego sługę z choroby duchowej i cielesnej, która go dotknęła, i ożyw go według upodobania swego” (P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 318).

i potężną w świętej Ewangelii”¹⁸. Zastosowany tutaj tekst absolucji jest zmienioną wersją formuły wziętej z rytu sakramentu pokuty euchologionu zawartego w *Codex Barberini*. Ostatnią częścią rytu jest rozesłanie z charakterystycznym odwołaniem do św. Jakuba Apostoła i udzielenie choremu błogosławieństwa¹⁹.

Współcześnie w praktyce funkcjonują dwa zasadnicze modele sprawowania tego sakramentu: grecki i słowiański. Pierwszy obejmuje Kościoły greckojęzyczne oraz greckoprawosławny Patriarchat Antiochii (jęz. arabski). Drugi stosowany jest na pozostałych terenach prawosławnej Europy, z wyjątkiem Rumunii, gdzie mamy wpływy obu tradycji. Podobnie dzieje się we wspólnotach prawosławnych na Zachodzie.

W Kościołach greckoprawosławnych sakrament namaszczenia chorych sprawowany jest zazwyczaj podczas Wielkiego Tygodnia – w Wielką Środę, po południu lub wieczorem (jako antycypacja Wielkiego Czwartku). W samej Grecji ryt ten celebrowany jest także w innych okresach postnych, a w niektórych miejscach także przed Bożym Narodzeniem. Zasadniczo celebracja w Wielką Środę traktowana jest jako wspólnotowe przygotowanie do komunii wielkanocnej, gdyż uważa się, że wszyscy potrzebują zarówno fizycznego, jak i duchowego uzdrowienia i jest to w wielu przypadkach forma zastępcza sakramentu pokuty²⁰. Praktyka namaszczenia wszystkich zgromadzonych na liturgii jest bardzo stara. Już w XI-wiecznym manuskrypcie *Coislin 213* znajdujemy zapis polecenia namaszczenia wszystkich wierzących we wspomnieniach św. Teodora z Tyru (pierwsza sobota Wielkiego Postu) i św. Łazarza (sobota przed Niedzielą Palmową). W XVII wieku generalne namaszczenie sprawowane było w Wielki Czwartek lub w Wielką Sobotę – praktyka ta znana była także w Rosji, ale współczesne księgi liturgiczne nie zawierają już żadnego jej śladu. Dzisiaj coraz częstszą regułą w greckim prawosławiu jest udzielanie namaszczenia w domu chorego bądź przy okazji spowiedzi jako dopełnienie tego sakramentu²¹. Jednak nadal zasadniczym

¹⁸ Tamże; por. R. Kaczynski, *Feier der Krankensalbung*, s. 321.

¹⁹ P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 52-55; E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 156-157; B. Groen, *Die Krankensalbung in der griechisch-orthodoxen Kirche*, s. 125-126; R. Kaczynski, *Feier der Krankensalbung*, s. 318-320; C. Kucharek, *The Sacramental Mysteries*, s. 255-257; J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 144-145; R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, s. 255; H. Ałfiejew, *Misterium wiary*, s. 183; H. Paprocki, *Chorych namaszczenie. II. W Kościele prawosławnym*, EK t. 3, Lublin 1985, k. 260.

²⁰ To zjawisko ma wiele przyczyn, m.in. jest nią zwyczaj spowiadania się u mnichów i na terenach, gdzie brak było klasztorów, zaczęła funkcjonować przed Paschą taka forma zastępcza sakramentu pokuty. Zob. P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 56, przyp. 56; por. R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, s. 197; K. Ware, *Kościół prawosławny*, s. 330; J. Oeldemann, *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, Regensburg 2011³, s. 160-161; Ch.W. Gusmer, *And You Visited Me: Sacramental Ministry to the Sick and the Dying*, New York 1989, s. 37.

²¹ B. Groen, *Die Krankensalbung in der griechisch-orthodoxen Kirche*, s. 126-128. Autor podaje tu przykłady bardzo różnorodnych form sprawowania tego sakramentu we współczesnej Grecji,

miejszem przyjmowania tego sakramentu jest generalne namaszczenie celebrowane w Wielkim Tygodniu. Zwyczaj ten ma prawdopodobnie niezwykle długą historię, sięgającą pierwszych wieków chrześcijaństwa, kiedy to w III i IV stuleciu praktykowano publiczną pokutę. Otóż wówczas Wielki Czwartek był dniem pojednania publicznych pokutników z Kościołem, którzy z tej okazji byli na znak „drugiego chrztu” namaszczani olejem krzyżma²². Z drugiej strony XII-wieczne świadectwa liturgiczne pokazują, że od chorych, którzy chcieli przyjąć sakrament namaszczenia oczekiwano wówczas wcześniejszej spowiedzi. Widzimy więc ciągłość związku pomiędzy praktyką namaszczenia a odpuszczeniem grzechów, choć w ciągu dziejów wyrażał się on na różne sposoby²³.

Współczesna praktyka prawosławnych wspólnot grekojęzycznych i patriarchatu Antiocheńskiego udzielania ogólnego namaszczenia w Wielką Środę jest niezwykle popularna wśród wiernych, jednak pod względem liturgicznym budzi pewne kontrowersje. Przede wszystkim nabożeństwo to, traktowane jako celebacja liturgiczna w wigilię (antycypacja) Wielkiego Czwartku, wyparło w większości parafii jutrznię Wielkiego Czwartku, która ma istotne znaczenie w liturgicznej strukturze Wielkiego Tygodnia. Ponadto, w szerszym sensie, burzy ono ukierunkowanie całego Wielkiego Tygodnia na mękę Chrystusa, kierując uwagę wiernych na ich własne potrzeby. Dla wielu wiernych właśnie celebacja namaszczenia w Wielką Środę jest istotnym wydarzeniem, rozpoczynającym przeżywanie Wielkiego Tygodnia. Jest to skutek przesunięcia akcentów rozumienia tej celebacji w ludowej pobożności, gdzie ogólne namaszczenie bardziej stało się substytutem sakramentu pokuty niż posługą fizycznego i duchowego uzdrowienia ciężko chorych, na co przecież cały czas czytelnie wskazują teksty tej liturgii. Tam, gdzie masowo udziela się ogólnego namaszczenia wiernych w Wielką Środę, sakrament namaszczenia chorych interpretuje się jako ogólny ryt uzdrawiania, bez związku z konkretnymi przypadkami osób ciężko chorych, raczej na zasadzie: wszyscy potrzebujemy uzdrowienia czy też swoistej prewencji wobec chorób lub w ogóle jakiegoś zła²⁴. Taka interpretacja tego sakramentu skutkuje jednak kompletnym zagubieniem jego pierwotnego sensu zachowanego w tekstach liturgicznych i często doprowadza, przy braku odpowiedniej katechezy

gdzie w praktyce używany jest on także do takich celów, jak poświęcenie nowego mieszkania czy rozwiązywanie problemów osobistych.

²² I.H. Dalmais, *Die Liturgie der Ostkirchen*, s. 90. Późnym śladem tej tradycji jest zachowany XVI-wieczny rytuał gruziński, zawierający obrzęd pojednania grzeszników i heretyków, którego głównym punktem jest udzielenie namaszczenia. Zob. E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 149-151.

²³ P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 56-59; por. E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 151, 158-159.

²⁴ Por. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 174-176. Autor tłumaczy, odwołując się do tekstów liturgicznych, że namaszczenie jest także oczyszczeniem i uświęceniem zmysłów, a tym samym jest to umocnienie wobec pokus i wpływów złych mocy.

i duszpasterstwa, do wręcz magicznego traktowania tego rytu. Ponadto praktyka ta rozmywa rozróżnienie pomiędzy sakramentem chorych a sakramentem pokuty i tym samym prowadzi u wielu wiernych do unikania spowiedzi. Trudno byłoby dzisiaj zakazać tego popularnego nabożeństwa, ale teologowie postulują większe wyakcentowania posługi wobec autentycznie ciężko chorych, by w ten sposób przywrócić wśród wiernych skupienie się na pierwotnym celu tego sakramentu²⁵. Zresztą warto także zauważyć, że traktowanie namaszczenia chorych jako swoistego substytutu sakramentu pokuty nie tylko zawęży jego rozumienie, ale przede wszystkim stoi w opozycji do wschodniego prawa kościelnego, którego dawne kanony jednoznacznie pozwalały sprawować go jedynie wobec chorych, a zabraniały udzielać zarówno zdrowym, jak i umarłym²⁶.

Praktyka udzielania sakramentu chorych w Rosji i innych krajach słowiańskich zasadniczo do XVII wieku nie różniła się od praktyki w Kościołach greckich. Wymaganie, aby pełny ryt był sprawowany przez siedmiu księży, brane literalnie w zasadniczo konserwatywnym liturgicznie środowisku słowiańskim, doprowadziło do sytuacji, że właściwie mógł on być celebrowany jedynie w monasterach lub katedrach, gdzie była dostateczna liczba duchownych i tym samym był on coraz rzadziej praktykowany. Zmiana przyszła w pierwszej połowie XVII wieku za sprawą metropolity kijowskiego Piotra Mohyły (1596-1647), wielkiego reformatora Cerkwi prawosławnej na terenach Rzeczypospolitej. Ten pochodzący z Mołdawii szlachcic został wykształcony przez jezuitów we Lwowie, a następnie na zachodnich uniwersytetach, stąd jego teologia opierała się na metodzie scholastycznej i miała silne tendencje latynizujące. Jego najważniejsze dzieło liturgiczne to *Trebnik*, z 1646 roku, będący słowiańskim odpowiednikiem greckiego euchologionu, ale znacznie przez niego rozbudowany (1600 str.) o liczne komentarze teologiczne dotyczące nauki o sakramentach²⁷. Mohyła wyrażał tam pogląd, że sakrament namaszczenia powinien być sprawowany tylko dla osób poważnie chorych. Mógł być powtarzany, ale nie przy tej samej chorobie. Natomiast krytykował on dotychczasową praktykę ogólnego namaszczenia, co doprowadziło do jej zaniku. I choć nie było to w istocie jego intencją, to szybko, na ówczesny wzór zachodni, zaczęto traktować ten sakrament jako „ostatnie namaszczenie” w obliczu zbliżającej się śmierci. Już wydany w 1671 roku moskiewski *Trebnik* przejął to nauczanie, a za nim rozprzestrzeniło się ono na całe słowiańskie prawosławie. W końcu XIX wieku, pod wpływem odnowy stu-

²⁵ P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 98-101, 107; B. Groen, *Die Krankensalbung in der griechisch-orthodoxen Kirche*, s. 128-129; H. Alfiejew, *Misterium wiary*, s. 184; J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 148; por. E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 157, 159-160 – ten autor wręcz przeciwnie, jest zwolennikiem takiej formy generalnej spowiedzi i postuluje rozszerzenie tej praktyki także poza przygotowanie do Wielkanocy.

²⁶ R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, s. 225.

²⁷ Szerzej nt. reform P. Mohyły i ich oddziaływania poza Ukrainą zob. M. Bielawski, *Teologia rumuńskiego Prawosławia w pięciu odsłonach*, Bydgoszcz 1999, s. 35-43.

diów patrystycznych i liturgicznych w Rosji, tamtejsi teologowie zwrócili uwagę, że praktyka namaszczenia chorych wprowadzona pod wpływem reform Mochyły nie oddaje autentycznej tradycji prawosławnej, jednak próba powrotu do wcześniejszej formy sprawowania tego sakramentu została przerwana przez rewolucję bolszewicką²⁸. Warto też zwrócić uwagę, że rosyjscy teologowie tej epoki jednoznacznie zalecali spowiedź przed udzieleniem namaszczenia, a więc dość wyraźnie rozdzielali działanie sakramentu chorych od odpuszczenia grzechów. Opinię tę potwierdza współcześnie prominentny teolog rosyjskiego prawosławia, arcybiskup Hilarion Ałfiejew, który stwierdza jednoznacznie, że: „Kościół prawosławny wierzy, że w misterium Namaszczenia Świętym Olejem, zgodnie ze słowami apostoła Jakuba, choremu wybaczone są jego grzechy. Bynajmniej nie oznacza to jednak, że namaszczenie Świętym Olejem może zastąpić spowiedź”²⁹. Ponieważ obecnie w prawosławiu greckim udziela się sakramentu chorych jedynie osobom będącym w pełnej komunii z Kościołem, a więc zakłada się ich aktywny udział w życiu sakramentalnym, tzn. regularną spowiedź i komunię św., stąd nie stawia się tam już bezwzględnego wymogu spowiedzi bezpośrednio przed udzieleniem namaszczenia³⁰. Natomiast w Rosji sakrament namaszczenia świętym olejem zwykle sprawowany jest po spowiedzi i Eucharystii³¹. Dzisiaj także w krajach słowiańskich są miejsca, gdzie pod wpływem praktyki Kościołów greckoprawosławnych stosuje się udzielanie ogólnego namaszczenia w Wielką Środę, choć jest to tu ciągle dużo rzadsze niż w kręgu grekojęzycznym³².

PRAWOSŁAWNA TEOLOGIA SAKRAMENTU NAMASZCZENIA CHORYCH

Przedstawiona panorama historyczna praktyki liturgicznej namaszczenia chorych w tradycji bizantyjskiej daje nam podstawy do omówienia teologii tego sakramentu w prawosławiu greckim i słowiańskim. Teologia ta widziana jest tu w szerszym kontekście uzdrawiania jako centralnej posługi Kościoła, która dokonuje się poprzez wszystkie sakramenty, gdzie każdy z nich zawiera jakiś element

²⁸ P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 59-61; por. H. Ałfiejew, *Misterium wiary*, s. 184.

²⁹ H. Ałfiejew, *Misterium wiary*, s. 183.

³⁰ P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 102-104; por. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 175.

³¹ H. Ałfiejew, *Misterium wiary*, s. 183.

³² Por. A. von Maltzew, *Die ostkirchlichen liturgischen*, s. 549-553; J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 142, przyp. 2, oraz s. 147, gdzie autor pisze jedynie o kilku katedrach na terenie Rosji praktykujących taki obrzęd. Podobnie E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 159. Może to wynikać także z tego, że Kościół rosyjski od początku XX wieku powszechnie praktykuje spowiedź ogólną, której to praktyki nie zna Kościół grecki. Zob. H. Ałfiejew, *Misterium wiary*, s. 181-182.

uzdrowienia. Paradygmatycznym sakramentem uzdrawiania jest tutaj chrzest, gdzie człowiek upadły na skutek grzechu jest stwarzany na nowo, a przez to komunია z Bogiem staje się znów możliwa. Już tu ukazuje się nam istota prawosławnego rozumienia uzdrowienia, którego podstawą jest reintegracja człowieka poprzez przywrócenie komunii z Bogiem – źródłem życia, nowego życia wyzwolonego ze śmierci. Dlatego dalej Eucharystia widziana jest jako sakrament uzdrowienia, gdyż jest właściwym sakramentem komunii z Bogiem, „lekarstwem nieśmiertelności”. Podobnie inne sakramenty: spowiedź uzdrawia z grzechu i na nowo przywraca komunię z Bogiem, złączona z chrztem chryzmacja (bierzmowanie) czyni wiernych jeszcze głębiej nowym stworzeniem w Duchu Świętym, sakrament małżeństwa daje moc wytrwania w związku małżeńskim, także wobec cierpienia i choroby, a w rycie święceń biskup modli się o uzdrowienie wszystkiego co chore w przyjmującym ten sakrament, by bardziej uzdolnić go do służby³³. Patrząc jeszcze głębiej na sakramenty Kościoła, przez pryzmat fundamentalnego misterium nadającego im sens – Paschy Chrystusa, w której zwyciężył On śmierć i otwarł drogę do życia w wiecznej komunii z Bogiem, widzimy, że uzdrawiająca posługa Kościoła postrzegana jest w prawosławiu w bardzo szerokiej perspektywie odnowy życia w łasce, która przełamuje siłę grzechu, choroby i śmierci, a w ostateczności prowadzi do życia wiecznego³⁴. Prawosławne ujęcie sakramentów w optyce paschalnej sprawia, że rozumiane są one jako „przejście” – transformacja, od starego do nowego życia – są wejściem już Królestwa Bożego – świata, który ma przyjść, w rzeczywistość tego świata. Tym samym sakramenty nie są jakimś rodzajem cudu, w sensie przekraczania przez Boga praw natury, ale manifestacją rzeczywistości ostatecznej, która swoją pełnię osiąga w Chrystusie³⁵.

Ta ogólna wizja uzdrawiającej mocy sakramentów w prawosławiu podprowadza nas do ukazania istoty teologii sakramentu namaszczenia chorych. Zgodnie z klasycznym tekstem z Listu św. Jakuba prawosławie łączy uzdrowienie z uwolnieniem od grzechu³⁶. Wszakże ten pogląd nie opiera się na starotestamentalnej wizji wskazującej na chorobę jako bezpośredni skutek grzechu konkretnej osoby, choć doświadczenie pokazuje, że i tak bywa, ale widzi związek między grzechem

³³ Przykład takiej modlitwy z rytu chirotonii biskupa zob. H. Ałfiejew, *Misterium wiary*, s. 190.

³⁴ P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 20-29; por. P. Evdokimov, *Duch Święty*, s. 137-138.

³⁵ A. Schmemmann, *For the Life of the Word. Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood (NY) 1973, s. 102.

³⁶ D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 172. Autor, wybitny prawosławny teolog rumuński, tak definiuje działanie tego sakramentu: „W sakramencie namaszczenia choremu wierzącemu w niewidzialny sposób udzielana jest łaska, która służy do uzdrowienia lub ulżenia w cierpieniach fizycznych, umacnia duszę i daje przebaczenie grzechów, które nie zostały wyznane w spowiedzi i dlatego pozostały niedopuszczone” [tłum. wł.]. Por. H. Ałfiejew, *Misterium wiary*, s. 183-184. Autor bardzo ostro sprzeciwia się twierdzeniu, jakoby namaszczenie świętym olejem dawało odpuszczenie grzechów zapomnianych przy spowiedzi.

a chorobą i cierpieniem w szerszej perspektywie, jako skutek upadku, jaki dokonał się w raju: „Chociaż choroby pojawiają się z różnych przyczyn, to wszystkie mają wspólne źródło – niedoskonałość, zniszczalność ludzkiego jestestwa po upadku”³⁷. Człowiek został stworzony nie do cierpienia i śmierci, lecz aby żył w komunii z Bogiem. Na skutek grzechu ta komunია zostaje jednak zerwana i konsekwencją tego pęknięcia jest choroba i śmierć, gdyż poza Bogiem nie ma życia, jest tylko śmierć. W prawosławiu udział w liturgii Kościoła, w liturgii sakramentalnej to – znacznie bardziej niż w Kościele łacińskim – doświadczenie przedsmaku nieba, wstępowanie w liturgię niebieską, a więc już tu doświadczanie Królestwa niebieskiego, w którym nie będzie grzechu, choroby, cierpienia i śmierci³⁸. W takiej perspektywie posługa uzdrawiania jest sakramentem, ponieważ jej głównym celem nie jest przywrócenie zdrowia fizycznego na zasadzie komplementarności wobec medycyny, ale jej istotą jest wejście człowieka w rzeczywistość Królestwa Bożego, bo w Chrystusie wszystko w tym świecie, a więc także choroba i cierpienie, staje się wejściem w nowe życie – w Chrystusie choroba, cierpienie i przemijalność ludzkiego ciała nie zostają usunięte, ale przekształcone w zwycięstwo i to jest istota prawdziwego uzdrowienia. Tak więc prośba o uzdrowienie jest tu umieszczona zawsze w szerszym kontekście nawrócenia i zbawienia, a nie jako cel sam w sobie³⁹.

Taki też jest fundamentalny sens liturgii sakramentu chorych, co wyraża treść używanych tam modlitw, które bardziej koncentrują się na uwolnieniu od grzechu niż na chorobie (np. modlitwa szóstego kapłana po czytaniach). W niektórych momentach ten związek między chorobą a grzechem teksty modlitw akcentują bardzo mocno, ale zasadniczo nie jest on ujmowany tu bezpośrednio przyczynowo. Prawosławie, w przeciwieństwie do teologii zachodniej bazującej na św. Augustynie, który kładł nacisk na skutki grzechu pierworodnego w każdym człowieku indywidualnie, widzi to bardziej w kategoriach kosmicznego upadku, gdzie choroba, cierpienie i śmierć są konsekwencją grzesznego stanu całego świata. Inaczej mówiąc, upadek pierwszych ludzi – grzech pierworodny widziany jest tu jako rodzaj „infekcji”, która dotknęła całą ludzkość, a poprzez nią uszkodziła także pierwotną harmonię kosmosu rozumianego jako całe stwo-

³⁷ H. Alfiejew, *Misterium wiary*, s. 182; zob. szerzej J.C. Larchet, *The Theology of Illness*, s. 17-33.

³⁸ P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 63-66.

³⁹ A. Schmemmann, *For the Life of the Word*, s. 103; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Kraków 2007², s. 188; S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok–Warszawa 1992, s. 130; *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 394; H. Alfiejew, *Misterium wiary*, s. 182, 184; por. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 173. Autor jednak kładzie akcent na uzdrowienie ciała jako główny cel tego sakramentu, teologicznie wychodząc od Wcielenia nadającego pozytywną wartość ludzkiemu ciału.

rzenie⁴⁰. W tej perspektywie na skutek nie tylko grzechu pierworodnego, ale każdego naszego osobistego grzechu popadamy w coraz większą alienację od Boga, ale także od innych ludzi, od świata, a nawet od siebie, a tym samym tracimy życie w sobie i to jest istota problemu – duchowa śmierć, a choroba jest tu jedynie jednym z symptomów⁴¹. Stan choroby widziany jest tu więc na o wiele głębszym poziomie – choroba fizyczna jest postrzegana jako zewnętrzna manifestacja rzeczywistości duchowej, bo też człowiek w prawosławnej antropologii widziany jest integralnie. Choroba nigdy nie jest jedynie fizyczna, zawsze ma wymiar duchowy, stąd też liturgia sakramentu chorych jest posługą tak kompleksowo widzianej potrzeby uzdrowienia. Owszem, teksty modlitw zawierają wyraźną prośbę o uzdrowienie fizyczne, ale właściwie najważniejszym ich wątkiem jest uzdrowienie duchowe i przebaczenie grzechów, bez których wszelkie uzdrowienie fizyczne nie osiąga swojego celu, gdyż istotą uzdrowienia jest reintegracja chorej osoby poprzez przywrócenie pełnej komunii z Bogiem w Kościele⁴².

W gruncie rzeczy dość trudno tu rozdzielić oba wątki – uzdrowienia fizycznego i duchowego, w treści modlitw tworzą one pewną całość, wyrażając tym samym integralność uzdrowienia rozumianego holistycznie. Ale warto zwrócić uwagę na ważny moment, jakim jest odpuszczenie grzechów, traktowane jako istota uzdrowienia na płaszczyźnie duchowej. Odpuszczenie grzechów w pierwotnej tradycji prawosławnej stało się tak istotnym elementem rytu namaszczenia, że dołączono do niego modlitwę absolucji zaadoptowaną z rytu spowiedzi, co poświadczają omówione powyżej średniowieczne formularze namaszczenia chorych. Jednak od czasu reform Piotra Mohyły, zwłaszcza w Kościołach słowiańskich, zaczęto wymagać spowiedzi przed udzieleniem sakramentu chorych. Ta dość późna zmiana wprowadziła w rozumieniu sakramentu chorych tendencję zbytnio rozdziałającą misterium uzdrowienia w tym sakramencie od odpuszczenia grzechów. Teksty liturgiczne rytu namaszczenia stale wyraźnie wskazują na fakt, że uzdrowienie i odpuszczenie grzechów są ze sobą nierozzerwalnie związane i nie mogą być rozdzielane⁴³. W praktyce, jak to już sygnalizowaliśmy, zarówno w tradycji greckiej, jak i słowiańskiej pojawiają się tu skrajne tendencje, rodzące na tym tle poważny problem duszpasterski. W wielu wspólnotach greckojęzycznych namaszczenie chorych stało się substytutem spowiedzi, a w Kościołach słowiańskich jest jeszcze dość często traktowane jako „ostatnie namaszczenie”,

⁴⁰ Por. J.C. Larchet, *The Theology of Illness*, s. 26-33. Szczególnie tę ideę rozwinął w swoim nauczaniu św. Maksym Wyznawca.

⁴¹ P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 66-70, 84.

⁴² Tamże, s. 77-80 – zob. tu szczególnie fragmenty modlitw z rytu namaszczenia i poświęcenia oleju, które ukazują te wątki. Por. E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 157-158; D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 173-174; K. Ware, *Kościół prawosławny*, s. 329; H. Paprocki, *Chorych namaszczenie*, k. 260.

⁴³ P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 80-81; E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 158; D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 172-173.

czyli jedynie jako sakrament dla umierających. Obie sytuacje są poważnym mankamentem, gdyż nie oddają istoty znaczenia rytu namaszczenia⁴⁴.

Uzdrowienie duchowe nie może być wszak zredukowane jedynie tylko do odpuszczenia grzechów – ma ono w prawosławnym rycie namaszczenia chorych także wymiar pozytywny. Teksty modlitw tego rytu zawierają elementy swoistej anamnezy uzdrowicielskiej działalności Jezusa, ale przede wszystkim budują analogię pomiędzy łaską uzyskaną w chrzcie i w namaszczeniu chorych⁴⁵. Jednak podobnie jak łaski chrzcielnej nie można sprowadzić jedynie do odpuszczenia grzechów, tak też analogicznie łaska związana z namaszczeniem jest również umocnieniem w „nowym życiu”, które otrzymaliśmy na chrzcie, co jest szczególnie egzystencjalnie ważne w chorobie, która niejednokrotnie konfrontuje nas z możliwością śmierci. Uzdrowienie widziane przez pryzmat prawosławnego rytu namaszczenia to bardziej wydarzenie pojmowane w perspektywie kosmicznej niż indywidualnej, gdzie grzech, choroba i śmierć są pozbawione mocy wobec absolutnego zwycięstwa odniesionego nad nimi przez Chrystusa. Gdy przez wiarę łączymy nasze cierpienia z cierpieniami Chrystusa na krzyżu, sakrament ten prowadzi nas poprzez udział w Jego zwycięstwie do zwycięstwa nad tym, co nas wyniszcza. Chrześcijanin dzięki mocy tego sakramentu zostaje wyzwolony z lęku, a choroba przeżywana w mocy krzyża Chrystusa przemienia się w zwycięstwo. Grzech, choroba i cierpienie nie zostają wyeliminowane z tego świata, ale dzięki paschalnemu zwycięstwu Chrystusa, które jest źródłem mocy sakramentu namaszczenia, tracą władzę nad nami. Inaczej mówiąc, doświadczenie misterium wydarzenia paschalnego w liturgii sakramentalnej sprawia, że choroba i śmierć już dłużej nad nami nie panują przez trwogę unicestwienia, gdyż przestają być końcem naszego życia, a stają się jedynie przejściem do pełni życia w Chrystusie⁴⁶.

Teologia prawosławna bardzo mocno akcentuje także eklezjalność sakramentu chorych. Po pierwsze, wyraża to zalecenie, aby w miarę możliwości był on sprawowany w kościele, ale przede wszystkim jest on zawsze udzielany przez Kościół, czego widzialnym znakiem jest liczny udział duchowieństwa i wiernych w obrzędzie. Tym samym czytelny staje się istotny cel tego sakramentu, jakim jest reintegracja chorej osoby w komunie eklezjalną, która jest wyrazem komunii z Bogiem. Kościół staje przy chorej osobie w czasie jej cierpienia, by odkrywała ona swoje włączenie w Ciało Chrystusa. To jeden z powodów, dla których obrzęd ten jest tak długi, gdyż chodzi tu o wyrwanie chorego, poprzez doświadczenie komunii z Chrystusem w jego Ciele, z izolacji, będącej często skutkiem jego zamknięcia się w swoim cierpieniu. Ta eklezjalność jeszcze czytelniej wyrażała się, gdy ryt ten w przeszłości wpisany był mocno w kontekst

⁴⁴ P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 92; H. Alfiejew, *Misterium wiary*, s. 184.

⁴⁵ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 318.

⁴⁶ Por. P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 82-83, 111.

eucharystyczny. Prawosławie ten eklezjalny wymiar sakramentu chorych uznaje za centralny na podstawie klasycznego tekstu z Listu św. Jakuba, gdzie mowa jest o sprowadzeniu „prezbiterów Kościoła”. Wyrażenie to odczytywane jest tu jako obraz całego Kościoła gromadzącego się wokół swoich chorych członków. Stąd także wymagana do sprawowania tego sakramentu liczba siedmiu kapłanów, która symbolizuje pełnię obecności Kościoła⁴⁷. Cały Kościół powinien więc być włączony w ryt uzdrawiania, bo choroba jednego z jego członków – podobnie jak indywidualny grzech – jest cierpieniem całego Ciała (por. 1 Kor 12,26). Inspiracja tą myślą św. Pawła może też tłumaczyć, dlaczego już we wczesnej formie rytu rubryki nakazywały namaszczenia wszystkich biorących w obrzędzie, a nie tylko chorych. Tym samym taki sposób sprawowania tego sakramentu głębiej wyrażał solidarność – komunie całego Ciała Chrystusa z chorymi członkami. Ale ta eklezjalność sakramentu chorych wyraża się też niejako w przeciwnym kierunku – Kościół przychodzi do chorego nie tyle po to, aby ulżyć mu w cierpieniach, ale przede wszystkim, by uczynić go męczennikiem (we wczesnochrześcijańskim znaczeniu *martyr*), czyli świadkiem Chrystusa w cierpieniu. Poprzez sakramentalne namaszczenie choroba staje się *martyrium*, a tym samym włączona w zbawcze cierpienie Chrystusa jest autentycznym darem chorego dla życia wspólnoty kościelnej⁴⁸.

Kiedy jesteśmy przy temacie eklezjalności sakramentu chorych w prawosławiu, nasuwa się pytanie o możliwość przyjęcia tego sakramentu przez chrześcijan spoza Kościoła prawosławnego. Otóż Kościół prawosławny nie daje takiej możliwości, właśnie ze względu na to, że definiuje siebie w kontekście komunii eucharystycznej. Tylko ten, kto jest w pełnej komunii z Kościołem, która wyraża się najpełniej w komunii eucharystycznej, ma prawo do posługi sakramentalnej. Tak więc prawosławny szafarz nie może udzielić sakramentu chorych komuś, kto znajduje się poza kanonicznymi granicami Kościoła⁴⁹. W przeciwieństwie do Kościoła łacińskiego, gdzie akcent pada na „ważność” sakramentu, tu akcent położony jest przede wszystkim na kościelną *communio*.

⁴⁷ Por. R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, s. 197, przyp. 715; D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 176-177; H. Paprocki, *Chorych namaszczenie*, k. 260; P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 318.

⁴⁸ P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 85-90, 107-108; por. A. Schmemmann, *For the Life of the Word*, s. 103; H. Afiejew, *Misterium wiary*, s. 184-185; *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 394.

⁴⁹ Por. P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 108.

SYNTETYCZNA CHARAKTERYSTYKA SPECYFICZNYCH ELEMENTÓW PRAWOSŁAWNEJ LITURGII SAKRAMENTU NAMASZCZENIA CHORYCH WOBEC PRAKTYKI RZYMSKOKATOLICKIEJ

Przedstawiony powyżej analityczny obraz liturgii i teologii sakramentu chorych w Kościołach prawosławnych może nas zaskakiwać swoim bogactwem i różnorodnością, które domagają się tutaj pewnej zwartej syntezy teologicznej, dającej możliwość zestawienia z praktyką tego sakramentu znaną nam z Kościoła rzymskokatolickiego. Widzimy więc przede wszystkim, że ewolucja liturgii sakramentu chorych w prawosławiu nie zmierza do takiej uniformizacji i koherencji, jak to miało miejsce w Kościele katolickim od średniowiecza, a zwłaszcza po Soborze Trydenckim. Wręcz przeciwnie, w rycie bizantyjskim mamy do czynienia z różnymi jej wariantami, co zwłaszcza widać w pewnych odmiennościach praktyki liturgicznej i duszpasterskiej między tradycją grecką a prawosławiem słowiańskim. Różne są także do dzisiaj w poszczególnych obszarach prawosławia akcenty teologiczne w nauce o sakramencie chorych. Dokonując syntezy przedstawionego materiału, możemy wyróżnić trzy zasadnicze cechy charakterystyczne sprawowania sakramentu chorych, które istotnie dywersyfikują tradycję bizantyjską i łacińską.

Podstawową cechą charakterystyczną bizantyjskiej liturgii sakramentu chorych odróżniającą ją znacząco od rytu rzymskiego jest wspólnotowy sposób celebrowania tego sakramentu, podkreślający eklezjalny wymiar tych obrzędów, co wyraża się przede wszystkim w rozbudowanej koncelebracji przez kilku kapłanów – w optymalnych warunkach siedmiu. Pochodzenie tej praktyki bierze się z wierności wobec fundamentalnego tekstu biblijnego dla tego sakramentu zawartego w Liście św. Jakuba (5,14), gdzie mowa jest o sprowadzeniu do chorego „kapłanów Kościoła”. Użyta tu liczba mnoga odnośnie do prezbiterów zainspirowała tę praktykę koncelebracji sakramentu chorych w Kościołach wschodnich, co potwierdzają nam najstarsze dokumenty liturgiczne, jakie znamy z tego obszaru. Co ciekawe, ten sam tekst św. Jakuba, odczytywany na Zachodzie również jako zasadnicza podstawa biblijna sakramentu chorych, nie spowodował takich samych konsekwencji liturgicznych i nigdy Kościół łaciński (poza rzadkimi przypadkami lokalnymi) nie oblił do sprawowania namaszczenia chorych przez kilku księży naraz. Dopiero współczesny, posoborowy rytuał rzymskokatolicki bardziej akcentuje eklezjalny wymiar tego sakramentu i zachęca do wspólnotowego przeżywania namaszczenia chorych, wyrażającego się jednak w szerszym udziale wiernych (np. rodziny) w modlitwach za chorego⁵⁰. Jednocześnie trzeba

⁵⁰ Por. J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 139-140; Ch.W. Gusmer, *And You Visited Me: Sacramental Ministry*, s. 37; A.G. Martimort, *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, s. 126; J. Oeldemann, *Die Kirchen des christlichen Ostens*, s. 160-161.

tu jednak zauważyć, że ów często trudny do realizacji w warunkach parafialnych wymóg sprawowania sakramentu chorych przez siedmiu prezbiterów w niektórych Kościołach prawosławnych doprowadził w ciągu dziejów w wyniku rzadkiego udzielania do pewnej jego marginalizacji lub sprowadzenia go w praktyce do sytuacji nadzwyczajnej „ostatniego namaszczenia” (lokalnie niektóre Kościoły słowiańskie)⁵¹.

Druga norma liturgiczna charakterystyczna dla rytu bizantyjskiego sakramentu chorych, która odróżnia go od tradycji łacińskiej, to poświęcenie oleju chorych nie przez biskupa, jak to jest na Zachodzie, ale bezpośrednio przed udzieleniem sakramentu przez kapłana, który jest jego szafarzem. Poświęcony olej chorych zasadniczo nie jest także przechowywany, ale ewentualnie gdy pozostaje po celebracji, jest spalany w świeczniku. Wpływ tej wschodniej praktyki widzimy w zmianach rytuału Pawła VI, gdzie w sytuacji nadzwyczajnej również kapłan rzymskokatolicki ma możliwość poświęcenia oleju podczas celebracji sakramentu chorych.

Trzecia specyficzna właściwość wschodnich rytów sakramentu chorych, dotycząca już bardziej skutków tego sakramentu niż samej jego liturgii, to wyakcentowanie, co prawda w różnym zakresie, odpuszczenia grzechów jako fundamentalnego skutku tego sakramentu. Owszem, zasadniczo na pierwszym miejscu treść modlitw obrzędów namaszczenia wskazuje jako skutek tego sakramentu uzdrowienie z choroby, ale wiąże się je tak ściśle z uzdrowieniem duchowym, którego podstawą jest przede wszystkim przebaczenie grzechów, że w istocie częstokroć właśnie ten skutek sakramentu chorych jest najbardziej eksponowany. Potwierdza to umieszczenie modlitwy absencji przy końcu obrzędu namaszczenia. Prowadzi to w praktyce duszpasterskiej w niektórych sytuacjach do braku rozróżnienia na tej płaszczyźnie tego sakramentu od sakramentu pokuty. Wyrazem tego jest powszechny w niektórych Kościołach zwyczaj namaszczenia także zdrowych obecnych podczas celebracji sakramentu chorych, czy wręcz traktowania go jako substytutu sakramentu pokuty. Trudno dziś orzec, czy ta cecha sakramentu chorych jest właściwa dla wschodniej liturgii od początku, czy też jest rezultatem już późniejszej ewolucji, gdyż posiadamy zbyt mało pewnych świadectw patrystycznych na ten temat. Ale najprawdopodobniej, tak jak w przypadku koncelebracji namaszczenia chorych, tak i tu tradycja wschodnia jest po prostu od początku literalnie wierna zapisowi z Listu św. Jakuba (5,15), który mówi wyraźnie o odpuszczeniu grzechów związanym z namaszczeniem i modlitwą prezbiterów⁵². Trzeba też tu pamiętać, że wschodnia sakramentologia nigdy nie rozwinęła się w sposób tak systematyczny i precyzyjny jak zachodnia, stąd – jak pokazaliśmy wyżej – spotykamy tu różne opinie na ten temat (*vide* czasem

⁵¹ Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, s. 330; J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 141; A.G. Martimort, *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, s. 126.

⁵² Por. J.C. Larchet, *The Theology of Illness*, s. 93.

zupełnie sprzeczne opinie teologów prawosławia greckiego i słowiańskiego, czy też rumuńskiego), a częstokroć mimo tych opinii teologicznych jeszcze inaczej wygląda sama praktyka duszpasterska. W każdym razie mamy tu do czynienia z istotną różnicą w stosunku do tradycji łacińskiej, gdzie z odpuszczeniem grzechów związanym z namaszczeniem mamy do czynienia właściwie tylko w sytuacji, gdy chory nie jest w stanie się wypowiedzieć⁵³.

Widzimy więc, iż mimo powszechnego przekonania o zasadniczej zgodności prawosławia i katolicyzmu na płaszczyźnie sprawowania sakramentów, mamy jednak w przypadku praktyki namaszczenia chorych w tradycji bizantyjskiej do czynienia z pewnymi istotnymi odmiennosćmi, które nie tyle dotyczą tu samej natury sakramentu chorych, wyprowadzanej z jego podstawy biblijnej zawartej w Liście św. Jakuba (5,14-15), ile bardziej kształtu liturgii i praktyki duszpasterskiej. Zresztą te odrębności może warto potraktować nie jako problem na płaszczyźnie ekumenicznego zbliżenia, lecz jako impuls teologiczny i liturgiczny dla rzymskokatolickiego modelu udzielania tego sakramentu, który po wiekach pewnego skostnienia i zacieśnienia spowodowanego sprowadzeniem go do „ostatniego namaszczenia” właściwie obecnie ciągle znajduje się jeszcze w fazie pewnych poszukiwań nowych rozwiązań, zwłaszcza pastoralnych, na bazie recepcji zmian wprowadzonych przez Sobór Watykański II.

THE SACRAMENT OF ANOINTING THE SICK IN THE LITURGICAL PRAXIS AND IN THE THEOLOGY OF THE ORTHODOX CHURCHES IN THE BYZANTINE TRADITION

Summary

It is commonly held that essential consensus can be found in the sacramental pastoral of the Roman Catholic Church and of the Orthodox Church. This cannot, however, be said of the sacrament of the Anointing of the Sick, where there are significant differences. In this article the author first outlines the historical development of the liturgy of the Anointing of the Sick in the byzantine rite. For this reason he delineates then the theology of this sacrament according to the orthodox mind. In conclusion he expounds three significant differences between the orthodox liturgy of Anointing of the Sick and the catholic praxis. Firstly, the Anointing of the Sick in the orthodox liturgy is generally done in concelebration with seven priests. Secondly, the oil of the sick would be blessed by the priest directly during the anointing and not by the bishop, like in the Catholic Church during the liturgy of Maundy Thursday. Finally, the orthodoxy emphasizes so strongly the forgiveness of sins as an effect of the Anointing of the Sick that the latter sometimes becomes in the praxis a substitute for the sacrament of reconciliation.

⁵³ Por. J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 141-142; A.G. Martimort, *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, s. 126.

Elżbieta Kasjaniuk*
KUL, Lublin

MARYJNA REKAPITULACJA SŁUŻEBNA W UJĘCIU BŁOGOSŁAWIONEGO JANA PAWŁA II

Omawiając wielkie tematy nauczania bł. Jana Pawła II, nie można pominąć wymiaru maryjnego, który towarzyszył jego całemu przepowiadaniu i był przywoływany w różnych sytuacjach i kontekstach. Nie jest to jakaś maniera Papieża, lecz konsekwencja głębokiej analizy ekonomii zbawienia, w której Maryja odgrywa doniosłą rolę. Cała Dobra Nowina, Chrystus, Kościół, ekonomia łaski mają swe odniesienia do Niepokalanej. W Niej zbiegają się motywy historii stworzenia i zbawienia, uzyskując swoiste rozświetlenie. Matka Zbawiciela jest profetycznym znakiem dziejów człowieka, ludzkości i Kościoła; pierwszą, na której spełniają się zapowiedzi dotyczące ostatecznych przeznaczeń człowieka i która ześrodkowuje w sobie, jakoś streszcza, wszystkie wątki odkupienia, stając się niejako uosobieniem i rękojmią rekapitulacji dokonanej ostatecznie przez Syna w Jej służebnej obecności udzielanej człowiekowi.

Tajemnica Maryi towarzyszy tajemnicy Odkupienia¹ w sposób nierozłączny. W nauczaniu papieskim nader obficie udokumentowany został motyw *Redemptoris Mater*, a więc i *Recapitulatoris Mater*, a nawet, używając analogii do Jej tytułu² „Niepokalane Poczęcie” – „rekapitulujące” Macierzyństwo. Maryja jest również wzorem, obrazem i najdoskonalszą Córą Kościoła Matki; jest w pewnym sensie „streszczeniem” Kościoła; jest także Matką Kościoła, tak przez zrodzenie jego Założyciela, jak i przez zleconą Jej macierzyńską obecność. Te związki

* Dr Elżbieta Kasjaniuk, adiunkt Instytutu Leksykografii KUL; e-mail: cisza@kul.lublin.pl.

¹ Por. K. Góźdz, *Odkupienie obiektywne i subiektywne w encyklice „Redemptor hominis”*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2009, t. I, s. 15-21.

² Wśród bogatej literatury poświęconej wezwaniom i tytułom Maryi znajduje się też ciekawe stwierdzenie, że „Wszystkie wezwania maryjne wynikają z tej samej roli Maryi w historii zbawienia i, aczkolwiek każde podkreśla jakiś szczególny aspekt tej roli, są one zamienne i z punktu widzenia nauki objawionej wyrażają te same treści” (A. Strus, *Biblijne podstawy tytułu „Wspomożycielka” nadawanego Matce Zbawiciela*, w: *Maryja Wspomożenie Wiernych. Studium dogmatyczno-historyczne*, Warszawa 1986, s. 16). Można by też polemizować, czy rzeczywiście wszystkie tytuły wyrażają te same treści, czy raczej różne aspekty przebogatej treści tajemnicy Maryi i Jej roli w dziejach zbawienia człowieka i świata.

i analogie³ sprawiają, że mówiąc o rekapitulacji służebnej, trzeba wyróżnić służebną rekapitulację maryjną i służebną rekapitulację eklezjalną. Zawsze jednak pozostają one w odniesieniu do jednej jedynej Rekapitulacji chrystologicznej.

„REKAPITULUJĄCE” MACIERZYŃSTWO

Chcąc przybliżyć tajemnicę Maryi i Jej znaczenie, Papież sięga do kluczowych słów Pisma Świętego: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami” (Łk 1,28). Błogosławiona w rozumieniu biblijnym: szczęśliwa, wybrana, wyróżniona spośród innych, które przeszły przez ten świat i będą szły, jedyna, w szczególny sposób uświęcona, streszczająca wszelkie tęsknoty za doskonałością i pełnią. To właśnie Ją u początków ludzkich dziejów zapowiedział Bóg. Od Bożej obietnicy zawartej w protoewangelii aż do pojawienia się Maryi przeszły całe pokolenia ludów i narodów, niosąc w swych sercach tęsknotę za Zbawicielem. Była to tęsknota mniej lub bardziej uświadomiana, różnie też jawił się ten „Oczekiwany”. Niekiedy była to raczej tęsknota człowieka za utraconym rajem, za nadprzyrodzoną harmonią, wyższym porządkiem, za prawdziwą ojczyzną, za domem Ojca, którego nie zawsze umiano nazwać po imieniu. To pragnienie ludzkich serc narastało w ciągu dziejów ludzkości, intensyfikowało się, pod tchnieniem Ducha Świętego precyzowało, aż przeszło w tęsknotę Narodu Wybranego, niejako w nim się streściło i „wybrzmiało” dla całej ludzkości. Właśnie w tym Narodzie, który Pan uczynił swoim dziedzictwem, ludzka tęsknota została objawiona jako echo „tęsknoty” Boga za powrotem człowieka, wyrażonej wielokrotnie przez proroków (np. Iz 43,22-28; 55,1-9; Jer 3,12-20; Oz 11,1-9; Mi 6,1-5), a w szczególny sposób streszczonej w słowach: „Gdzie jesteś?” (Rdz 3,9). Bóg nie tylko objawił, ale zlecił to „poszukiwanie” człowieka swemu ludowi (tak Izraelowi, jak i nowemu Ludowi Wybranemu – Kościołowi), powierzając jednocześnie obietnicę „zwycięskiego potomstwa niewiasty” (Rdz 3,15), a zarazem „panny poczynającej i rodzącej syna” (Iz 7,14), co spełniło się w owym: „oto poczniesz i porodzisz Syna” (Łk 1,31), i że z Ducha Świętego, który zstąpi na „pełną łaski”, pocznie się „Święte, które nazwane będzie Synem Bożym” (Łk 1,35). Pismo Święte ukazuje, że im bliżej pełni czasów, tym tęsknoty ludów i narodów, a w sposób szczególny Izraela jakoś się „zagęszczają”, jakby dzieje ludzkości zmierzały do swojego centrum, źródła, do centrum koła⁴. I gdy siła tęsknoty ludzkiego ducha osiągnęła swój szczyt w Niewieście, gdy to Boże wołanie i ludzka tęsknota zaowocowały Panną Mądrą i Niewiastą Dzielną – „Posłał Bóg anioła Gabriela do Dziewicy” (Łk 1,26-27). Dziewica oznacza tu

³ Por. G.M. Medica, *Maryja – żywa Ewangelia Chrystusa*, przekł. T. Siudy, Niepokalanów 1993.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 42; por. także C.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 268.

„poślubioną Bogu”, przygotowaną przez Niego, obdarzoną pełnią łaski, wybraną spośród wszystkich niewiast na ziemi. Poślanie swe kieruje Bóg do Tej, „której ufa serce męża”, której ufa Jego serce (por. Prz 31,11). Zwiastowanie to moment oblubieńczego spotkania miłości Boga i człowieka, moment całkowitego oddania się człowieka Bogu (*fiat*) i Boga człowiekowi (*Wcielenie*)⁵.

W Maryi – w Tej, w której skupiły się, skoncentrowały, „wcieliły” oczekiwania całego Izraela, w której z całą mocą i intensywnością ludzkiego ducha zabrzmiało wołanie: „Przyjdź!”, w Niej też z pełną mocą Bożego Słowa zaistniała odpowiedź Boga: „Jestem!” – Jahwe!, „Słowo stało się ciałem” (J 1,14). Tak więc Ta, która z zamysłu i upodobania Bożego streściła w sobie oczekiwania Narodu Wybranego i Nowego Ludu – Kościoła (a przezeń całej ludzkości i całego stworzenia), to wołanie o Boga, o Mesjasza-Zbawiciela, również jako *Theotokos* „streściła” w sobie Nieogarnionego. W tajemniczy sposób „ześrodkowała” w sobie Boże obietnice i ogarnęła sobą ich spełnienie w Chrystusie. Owo swoiste „streszczenie”, ogarnięcie, będące jakąś rekapitulacją Maryjną, ma przede wszystkim wymiar służebny względem Tego, któremu jest całkowicie oddana i który sam jeden jest Rekapitulatorem i Rekapitulacją, streszczeniem, Centrum i uglówieniem wszystkiego, Alfą i Omegą, Początkiem i Końcem (por. Ap 21,6)⁶. Jednocześnie „Niewiasta” ta jest, jak pisze Papież, „przedstawicielem i prawozorem całej ludzkości, reprezentuje człowieczeństwo, które jest udziałem wszystkich ludzkich istot”⁷. Pełni zatem w tym znaczeniu jakby służbę prerikapitulacji – „podprowadzenia” osób rodzących się z niewiasty do Tajemnicy Wcielenia.

Stając się *Theotokos*, przez wolny, świadomy wybór łączy się z Synem Bożym na zasadzie macierzyństwa. Jest więc swoistą „koroną” wszystkich stworzeń, gdyż „dotyka” Boga na sposób najdoskonalszy. „Jest prawdziwie Matką Boga, ponieważ macierzyństwo odnosi się do całej osoby, a nie tylko do ciała lub do samej tylko «natury» ludzkiej”⁸. Jest nią jakby „w imieniu” całej ludzkości, którą streszcza w sobie, ukazując w sposób najdoskonalszy, jakby również na sposób „streszczenia”, kim jest człowiek, gdy wypowiada swe *fiat*. Przez nie „Maryja – uczy Jan Paweł II – staje się autentycznym podmiotem tego zjednoczenia z Bogiem, jakie dokonało się w tajemnicy Wcielenia Słowa współistotnego Ojcu”⁹. Jest więc jakąś służebną prerikapitulacją każdego człowieka, a zarazem

⁵ Dramaturgię tego wydarzenia z uwzględnieniem kontekstu życiowego Maryi w sposób prosty i sugestywny oddaje m.in. tekst B. Pylaka zawarty w książce *Święty Józef Patronem na nasze czasy* (Warszawa 2013, s. 30-31).

⁶ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Rzym 1979, nr 1. 7; tenże, *Mulieris dignitatem*, Rzym 1988, nr 3-4.

⁷ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, nr 4.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

wszystkich ludzi, którzy w sposób świadomy i wolny zdecydują się być zjednoczeni z Chrystusem, z Jego misją, z Jego dziełem rekapitulacji¹⁰.

REKAPITULACJA CHRYSZTUSOWA A MARYJNA

Rola Maryi pozostaje zawsze służebna wobec Chrystusa i Jego dzieła. We wcieleniu Syna Bożego oddaje siebie do dyspozycji Bogu, który przez Nią przychodzi na świat, staje się Ona „Łonem” dającym Mu ludzkie życie, ludzkie istnienie – nie tylko ciało. W Niej więc i z Niej powstaje „Głowa” ludzkości. Ten, który sprawia nadprzyrodzoną jedność, który wprowadzając pokój pomiędzy ludźmi i pomiędzy ludźmi a Bogiem, z „dwóch rodzajów ludzi” stwarza w sobie jednego nowego człowieka oraz „dwie części ludzkości czyni jednością” (por. Ef 2,14n). W Jej sercu, którym poczęła wpierw niż ciałem, a także w Jej łonie dokonuje się największe zjednoczenie Boga z człowiekiem – unia hipostatyczna – w jednej Osobie Jezusa Chrystusa.

Nie ma większego zjednoczenia stworzenia ze Stwórcą niż to dokonane w Osobie Wcielonego Syna Bożego. Trzeba jednak podkreślić niezwykle udział Maryi w tym zjednoczeniu¹¹. Ona bowiem od ludzkiej strony i niejako w imieniu stworzenia, poprzez swoje *fiat*, w sposób misteryjny także dokonuje tego zjednoczenia, a służąc mu, oddaje całą siebie. Ona, stając się tym najniezwyklejszym „miejscem” i jakby „kairosem”, na mocy swego Bożego Macierzyństwa zostaje sama zjednoczona ze Słowem Bożym w sposób wyjątkowy. „W tajemnicy Chrystusa – mówi Jan Paweł II – jest Ona obecna już «przed założeniem świata» jako Ta, którą Ojciec «wybrał» na Rodzicielkę swego Syna we Wcieleniu – a wraz z Ojcem wybrał Ją Syn i odwiecznie zawierzył Duchowi świętości. Maryja jest w sposób zupełnie szczególnie i wyjątkowy związana z Chrystusem”¹². Poprzez ten związek zaś, ze względu na uniwersalizm zbawczej misji Chrystusa, zostaje Ona w niepowtarzalny sposób związana z całą ludzkością i jej dziejami: od początków aż po ostateczne spełnienie; na zawsze jest Matką Kościoła, nową Ewą ludzkości. W sobie też najpełniej odbija, najdoskonalej odzwierciedla wszystko, co stanowi obraz Boży w stworzeniu, a także samo zjednoczenie Boga ze stworzeniem, jakie jest w Chrystusie. Dlatego nadprzyrodzony zmysł wiary Kościoła nadaje Jej tytuł: Zwierciadło Sprawiedliwości. Posługując się językiem współczesnym, można dopowiedzieć, że jest to Zwierciadło „skupiające”, a więc mające swoisty udział w rekapitulacji.

¹⁰ Por. E. Kasjaniuk, *Zasada unifikacji chrześcijańskiej w nauczaniu Sługi Bożego Jana Pawła II, w: In Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, t. 1, Lublin 2009, s. 281-313.

¹¹ Zagadnienie to w sposób głęboki i ciekawy rozwija C.S. Bartnik w swej książce *Matka Boża* (Lublin 2003, s. 40).

¹² Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, Rzym 1987, nr 8.

Maryja jest również swoistą rekapitulacją ludzkości w porządku obdarowania. Należy bowiem odnaleźć wszystkie konsekwencje wynikające z użytego w anielskim pozdrowieniu tytułu: „Łaska pełna”. Papież, przybliżając biblijne bogactwo terminu „łaska”, określa ją jako szczególny dar, mający swe źródło w życiu trynitarnym Boga, który jest miłością (por. 1 J 4,8) i który z miłości powołuje człowieka do przybranego dzieciństwa, do udziału w życiu Bożym, do pełni zbawienia, do świętości, do bycia „umiłowanym” tak, jak Ten, który jest odwiecznie „Umiłowany” przez Ojca¹³. Pełnia łaski odniesiona do Maryi wskazuje na szczególne wybranie, wyjątkowe błogosławieństwo Boże wśród wszelkich Jego błogosławieństw. Dla głębszego zrozumienia konieczne jest odwołanie się także do kategorii „daru”¹⁴. Skoro łaska jest obdarowaniem z miłości, zatem jej pełnia jest pełnią daru. A takim Darem jest sam Duch Święty, Dar Ojca i Syna, Ten, który posiadając pełnię darów Bożych, udziela ich. Maryja najpełniej otrzymała Dar Ducha i posiada też pełnię Jego darów. „Pełna łaski” to najdoskonalej napełniona Duchem Świętym, „Pełna Ducha”, a zatem napełniona wszelkim obdarowaniem, aż po Wcielenie Słowa Bożego – niepojęty dar Bożego Macierzyństwa.

Mówiąc o tak szczególnym wyniesieniu Maryi, Jan Paweł II ukazuje różne aspekty Jej życia i misji. Między innymi podkreśla, że to niepojęte obdarowanie stawia Ją w centrum dziejów zbawienia, a więc też w centrum walki o człowieka i o Boga w człowieczym sercu: „Maryja, Matka Słowa Wcielonego, zostaje wprowadzona w samo centrum owej nieprzyjaźni, owego zmagania, jakie towarzyszy dziejom ludzkości na ziemi, a zarazem dziejom zbawienia”¹⁵. Znajdując się w owym centrum, jakby w ogniu walki, skupia Ona na sobie też – niejako na miarę otrzymanej „pełni łaski” – pełnię nienawiści, jaką szatan pała od początku do Boga i Jego stworzenia. Na Jej barkach spoczął więc trud najpełniejszego uczestniczenia w dziele Odkupienia, zbawienia, jednania – rekapitulacji chrystologicznej. Stąd Kościół nazywa Ją Współodkupicielką, uznając w Niej nie tylko Matkę Odkupiciela, ale również macierzyńskie posługiwanie dziełu Odkupienia, dokonanemu przez Chrystusa i w Chrystusie, i dziejącemu się w Kościele. To współodkupienie dokonało się na drodze, którą wiernie kroczyła w „pielgrzymce wiary”, od Wcielenia aż po spełnienie paschalne¹⁶.

W początkowym etapie Maryjnej „pielgrzymki wiary” pojawia się Symeon i zapowiedź, która wprowadza w Jej życie „tajemnice bolesne”: „Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiać się będą. A Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu” (Łk 2,34-35). Już u początku swego życia Syn Maryi, a wraz z Nim i Jego

¹³ Por. tamże.

¹⁴ W sposób szczególny jest ona prezentowana przez Jana Pawła II w encyklice *Dominum et vivificantem* (Rzym 1986, nr 10).

¹⁵ Myśl ta, zawarta w nr 11 encykliki *Redemptoris Mater*, szeroko została rozwinięta przez Papieża w całym dokumencie.

¹⁶ Por. tamże, nr 2, 5.

Matka doświadczając na sobie spełnienia słów Symeona. Prześladowanie przez Heroda, ucieczka do Egiptu to tylko wstęp do *kenosis* Syna i Matki, a zwłaszcza Jej wiary. Punkt kulminacyjny rzeczywistość ta osiąga w wydarzeniach paschalnych. Od początku więc poprzez życie ukryte i działalność publiczną Chrystusa wypełniało się na Maryi także błogosławieństwo wypowiedziane przez Elżbietę w dniu nawiedzenia: „Błogosławiona, któraś uwierzyła” (Łk 1,45). „To błogosławieństwo – mówi Jan Paweł II – osiąga pełnię swego znaczenia wówczas, kiedy Maryja staje pod Krzyżem swego Syna (por. J 19,25). Sobór stwierdza, że stało się to «nie bez postanowienia Bożego»: «najgłębiej ze swym Jednorodzonym współcierpiała i z ofiarą Jego złączyła się matczynym duchem, z miłości godząc się, aby doznała ofiarniczego wyniszczenia zertwa z Niej narodzona». W ten sposób Maryja «utrzymała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do Krzyża»: zjednoczenie przez wiarę¹⁷. Na tej drodze Maryja jest doskonale zjednoczona z Tym, który „uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,8); zjednoczona w zbawczym wyniszczeniu, będącym według Papieża wzorem i znakiem nadziei dla wszystkich wierzących: „U stóp Krzyża Maryja uczestniczy przez wiarę we wstrząsającej tajemnicy tego wyniszczenia. Jest to chyba najgłębsza w dziejach człowieka «kenoza» wiary. Przez wiarę Matka uczestniczy w śmierci Syna – a jest to śmierć odkupieńcza. W przeciwieństwie do uczniów, którzy uciekli, była to wiara pełna światła¹⁸”.

Przez wiarę zatem na wzór Maryi wszyscy prawdziwie wierzący, a zwłaszcza doznający owego oczyszczającego wyniszczenia, *kenosis* wiary, są w sposób szczególnie zjednoczeni z Krzyżem Chrystusa i jego zbawczymi skutkami. Matka Boża jest tu nie tylko wzorem, ale i rękojmią sensowności wszelkiego ludzkiego cierpienia, które staje się jakby profetycznym znakiem najpełniejszej jedności ze zbawczym dziełem Chrystusa. Jej obecność na Golgocie i to, co w Niej tam się dokonało, jest „pośredniczącą rekapitulacją”, rekapitulacją służebną wobec każdego ludzkiego cierpienia – z jednej, a odkupieńczego dzieła Syna – z drugiej strony. Tę funkcję podkreślił sam Zbawiciel w słowach skierowanych z Krzyża: „Niewiasto, oto syn Twój [...]. Oto Matka twoja” (J 19,26n). Jakby w nurcie „zstępującym”: wszystko to, co stanowi Jej bogactwo w Boskim macierzyństwie, zostaje podporządkowane służbie przybranym dzieciom. Dotyczy to zwłaszcza powierzonych Jej darów, będących owocami Pełni Daru, Ducha Świętego. Tu zaczyna rozjaśniać się sens kierowanych do Niej wezwań: „Królowo”. Królować – to znaczy służyć, największe możliwości oznaczają największą służbę, swoistą pełnię królowania. Wszystko to na wzór Syna, który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i w ten sposób także doskonale wypełnić funkcję

¹⁷ Tamże, nr 18.

¹⁸ Tamże.

królewską, czego znakiem jest korona cierniowa. W nurcie zaś „wstępującym”¹⁹: Ona zbiera w sobie wszystkie nadzieje pielgrzymującego Ludu Bożego, wszystkie cierpienia, „zamysły serc wielu” i trwając przy Chrystusie, jakby w imieniu całej ludzkości – przez ową wierność – „dopełnia” udręk Chrystusa dla dobra Jego Mistycznego Ciała (por. Kol 1,24). Nic też dziwnego, że zmysł wiary Ludu Bożego, nakazujący nazywać Ją „Panną wierną”, konsekwentnie domaga się przyzywania Jej pomocy jako „Wspomożenia wiernych”. Jest to jakby praktyczny wyraz intuicji, która w Maryi dostrzega ową „służebną rekapitulację” – odnozoną do Syna, a która w pełni relacji do Chrystusa i do ludzi staje się „rekapitułującym Macierzyństwem”.

Definitywna wymowa, której nabierają u stóp Krzyża słowa Elżbiety, jej błogosławieństwo, została przez Papieża przedstawiona w następujący sposób: „Przejmująca staje się moc, jaką słowa te w sobie zawierają. Od stóp Krzyża zaś, jakby z samego wnętrza tajemnicy Odkupienia, rozprzestrzenia się zasięg i perspektywa tego błogosławieństwa wiary. Sięga ono do «początku» i jako uczestnictwo w ofierze Chrystusa, nowego Adama, staje się poniekąd przeciwumą nieposłuszeństwa i niewiary, zawartej w grzechu pierwszych ludzi”²⁰. Raz jeszcze jawi się prawda, że Maryjna wierność powołaniu i Jej miłość oblubieńcza względem Boga stają się „płodne” dla całej ludzkości. Jej Macierzyństwo – „rekapitułującym” w tym zakresie, który – idąc za myślą Vaticanum II – eksponuje Jan Paweł II: „Co związała przez niewierność dziewica Ewa, to dziewica Maryja rozwiązała przez wiarę”²¹ – tak iż nazywana jest Matką żyjących, dającą „nowe” życie.

Wiara Maryi jest jakby kluczem do zrozumienia tajemnicy Jej życia. Jako „łaski pełna” była obecna w tajemnicy Chrystusa odwiecznie, przez wiarę zaś stała się w niej obecna przez całe swe ziemskie życie, idąc w „pielgrzymce wiary”. Z woli Boga staje się dla ludzi jakby streszczeniem, żywym „katechizmem” synowskiego dzieła Odkupienia, macierzyńskim uobecnieniem Jego tajemnicy – dyskretnym, ale bezpośrednim i skutecznym. Będąc obecną w tajemnicy Syna – jest obecna wśród ludzi, jest nieustannie „Gwiazdą zaranną”, poprzedzającą czas zmiłowań Pańskich. Tajemnica Jej macierzyńskiej obecności, przybliżająca „wszystkim pokoleniom” (*Magnificat*) tajemnicę Syna, w Nim uzyskuje także swe uzasadnienie i rozjaśnienie²². Istnieje więc relacja zwrotna pomiędzy tajemnicą Chrystusa a tajemnicą Maryi; wręcz wzajemnie się dopełniają i objaśniają.

¹⁹ Por. J. Kudasiewicz, *Kult Ojca w Duchu i prawdzie a szczególna cześć Maryi*, w: *Nauczycielka i Matka*, Lublin 1991, s. 259-284; T. Wilski, *Trynitarna zasada odnowy kultu maryjnego*, tamże, s. 137-166.

²⁰ *Redemptoris Mater*, nr 19.

²¹ Tamże.

²² Również tę prawdę dotyczącą kolejnego aspektu Maryjnego posługiwania i rekapitułowania rzeczywistości ludzkiej i na sposób ludzki zbawczej Papież podkreślał z wielkim naciskiem. Por. tamże.

W tej swoistej „hermeneutyce”, w tym przedziwnym misterium spełnia się tajemnica Bożego Miłosierdzia, Boga – Miłości Przedwiecznej, przychodzącej do człowieka, która zechciała streścić się w znaku Matki Miłosierdzia, Bramy Niebieskiej. Ta, która przez wiarę dzieliła z Synem cały Jego los, dostąpiła również uczestnictwa w finale tajemnicy paschalnej – w zmartwychwstaniu. Prawdę tę nauka Kościoła zamyka w orzeczeniu o Wniebowzięciu Maryi z duszą i ciałem. Tak jak w sposób szczególny, wyjątkowy, uprzedzający została odkupiona (Niepokalane Poczęcie), w podobny też uprzedzający sposób doznała odnowienia ciała (Wniebowzięcie).

Z tymi tajemnicami Jej życia wiąże się spełnianie powołania macierzyńskiego. Pod Krzyż szła Maryja jako Matka Jezusa Chrystusa, wcielonego, unieżonego i wzgardzonego Bożego i Jej Syna. Spod Krzyża odeszła jako Matka Odkupiciela („Wykonało się!”; J 19,30) oraz Matka przybranych, w jedynym Synu – Jezusie Chrystusie, dzieci Bożych („Oto Matka twoja”; J 19,27). Tam, gdzie Jej wiara doznała najcięższej próby – gdzie przez wiarę doznała Ona sama największego wyniszczenia, tam również doświadczyła niejako „pomnożenia” daru macierzyństwa. Szczególne światło rzuca na to macierzyństwo wydarzenie z Kany Galilejskiej. Tak jak stanęła u „ludzkiego” początku dzieła Odkupienia, dając człowiecze życie Odkupicielowi, tak też stanęła u początków Jego publicznej działalności, niejako „prowokując” inicjujący cud. W ten sposób wyszła naprzeciw nie tylko potrzebom ludzkim, ale przede wszystkim zamiarom Bożym, uchwyconym intuicją wiary, a wyznaczającym Jej miejsce szczególne w dziele Syna. Serce Jej nieustannie napępiała troska, by wszystko się dokonało i to według woli Bożej, by nie został zniweczony Boży dar, którego – jak nikt inny – była świadoma. Dlatego też poleca: „Uczyńcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5). Objawia się tu pełnia troski zarówno o człowieka, jak i o Boże dzieło, a zarazem wyraża pełna ufność i zawierzenie wszystkiemu, co obietnica Boża przynosi. Kategoria „pełni” towarzyszy Maryi we wszystkim: i od strony Bożego obdarowania („łaski pełna”), i ludzkiej odpowiedzi na dar. Pełnia oddania (*fiat*), pełnia dyspozycyjności („oto ja, służebnica Pańska”), pełnia uwielbienia Boga (*Magnificat*), pełnia cierpienia (tajemnice bolesne Jej Syna), aż po pełnię radości „obdarowania” Kościołem (Wieczernik Pięćdziesiątnicy) i „koronujące” wyniesienie wniebowzięcia. Pełnia tajemnicy Chrystusa „należy” do Niej (jak sama należy do tajemnicy Chrystusa i Kościoła)²³. Ona ją po ludzku „streszcza”²⁴. Czyni to na drodze wiary i miłości, które są nie tylko wzorem, lecz wręcz ukoronowaniem wiary i miłości całego stworzenia. Dlatego nazywana jest Koroną całego stworzenia.

²³ Por. tamże, nr 27.

²⁴ Por. C.S. Bartnik, *Matka Boża*, s. 43-44.

REKAPITULACJA MARYJNA A EKLEZJALNA

Próba odnalezienia elementów rekapitulacji w posłannictwie Matki Kościoła²⁵ pozwala uchwycić te elementy również w misji Kościoła – Matki. Jeśli odnajdujemy je u Tej, która jest wzorem, typem Kościoła, konieczne wydaje się przedstawienie także tej części Bożego planu, który, prowadząc wszystko do „zjednoczenia w Chrystusie jako Głowie”, posługuje się Kościołem jako najdoskonalszym i nieodzownym narzędziem. Jan Paweł II, nawiązując do myśli Vaticanum II, w całokształcie swego nauczania sugeruje potrzebę ujmowania mariologii w perspektywie eklezjologii, i odwrotnie, oraz odnoszenia obu tych wizji zbawczej rzeczywistości do chrystologii i soteriologii. Znamienny wydaje się fakt, że cykl swoich głównych dokumentów papieskiego nauczania rozpoczyna podstawowym: *Redemptor hominis*, do którego odnosi wszystkie inne.

TAJEMNICA RODZENIA

Maryja na mocy szczególnego wybrania Bożego jest Rodzicielką Chrystusa – Zbawiciela. Będąc Dziewicą poświęconą Bogu, stała się Matką Syna Bożego. To dziewicze macierzyństwo jest owocem oblubieńczej miłości Ducha Świętego i całkowitego otwarcia się na tę Miłość, odpowiedzi miłości – Niepokalanej. I tak, jak nie można pogłębić rozumienia tajemnicy Wcielenia bez odwołania się do rozjaśniającej ją tajemnicy Maryi, tak też, zdaniem Papieża, nie można pełniej pojąć tajemnicy Kościoła bez ukazania roli Maryi w tajemnicy Chrystusa: „Jako Matka Chrystusa jest bowiem Maryja w sposób szczególny związana z Kościołem, «który Pan ustanowił jako swoje ciało»”²⁶. Stąd też Maryja, rodząc Wcielone Słowo Boże, rodzi Głowę Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa. Idąc zaś wraz z Nim w swej „pielgrzymce wiary”, przygotowuje się do nowego macierzyństwa z Ducha i do nowego rodzenia z Ducha przybranych synów (dzieci) Bożych²⁷. Akcenty wskazujące na ten nowy rodzaj macierzyństwa znaleźć można u synoptyków (Mt 12,46-50; Łk 8,19-21; 11,27n; Mk 3,31-35). Papież stwierdza: „Jeśli przez wiarę Maryja stała się Rodzicielką Syna, którego dał Jej Ojciec w mocy Ducha Świętego, zachowując nienaruszone Jej dziewictwo, to w tej samej wierze odnalazła Ona i przyjęła ów inny wymiar macierzyństwa, który Jej Syn objawił w czasie swego mesjańskiego posłannictwa”²⁸. Kluczem tajemnicy Maryi jest więc miłosa ufność, w której dokonuje się Jej życie i spełnia słowo

²⁵ Por. *List pasterski Episkopatu Polski ogłaszający w Polsce święto Maryi Matki Kościoła*, w: *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, s. 61-71.

²⁶ *Redemptoris Mater*, nr 5.

²⁷ „To właśnie Duch Święty, który uzdolnił Maryję do świadomego, pełnego oddania się Chrystusowi, tworzy w Jej sercu początek Kościoła” (G.A. Maloney, *Maryja – Ionom Boga*, przekł. W. Łaszewski, Warszawa 1993).

²⁸ *Redemptoris Mater*, nr 20.

skierowane przez Boga. Uwierzyła i sercem przyjęła także to ostatnie, które Syn wyrzekł do Niej: „Oto syn Twój!” (J 19,26). Dalej ewangelista notuje: „I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (J 19,27).

W osobie Apostoła Jana Maryja przyjmuje całą rzeczywistość Kościoła. Dramat Krzyża prowadzi Ją – w wierze – jakby ku nowemu przeżywaniu tajemnicy brzemienności i oczekiwania na narodzenie Mistycznego Ciała Chrystusa. Jan zaś, przyjmując Maryję, przyjmuje w Niej jakby „streszczenie” tego wszystkiego, co wynika z krzyżowego testamentu Mistrza, a co w pełni pojmie i on, i pozostali z grona apostoelskiego w dniu Pięćdziesiątnicy, gdy „Iono Wieczernika” wyda ich na świat w obecności i niejako „spod serca” Matki. Kościół bowiem „przygotowany przez całe życie Chrystusa rodzi się definitywnie, przychodzi na świat jak dziecko wówczas, gdy Apostołowie otrzymują od Chrystusa Dar Pięćdziesiątnicy – gdy przyjmują od Niego Ducha Świętego. Zesłanie Ducha Świętego oznacza początek Kościoła, który poprzez wszystkie pokolenia ma wprowadzać ludzi: ludzkość – ludy i narody – do jedności Ciała, Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa. Zesłanie Ducha Świętego oznacza początek i trwanie tej tajemnicy. Trwanie bowiem jest stałym powracaniem do początku”²⁹. W tych narodzinach uczestniczy Matka, która trwa przy Kościele już zawsze, bo jest „u początku”, a trwanie to „stałe powracanie do początku”.

Już w Wieczerniku Zielonych Świąt objawia się jednocząca funkcja Maryi. Chrystus dokonuje swego dzieła, ustanawiając Kościół, „aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno”. Maryja trwa w Wieczerniku, gromadząc przy sobie (jako Matka Mistrza) grono Apostołów i uczniów, niejako „nadając mu jedność”, by, „trwając jednomyślnie na modlitwie” (J 1,14), oczekiwali na Dar, którym Ona została napełniona od początku. Szczególne „zstąpienie Ducha”, zapowiedziane przy Zwiastowaniu, wyznacza Jej macierzyństwo wobec Jezusa Chrystusa. Zstąpienie Ducha w Dniu Pięćdziesiątnicy wyznacza symbolicznie początek Jej macierzyństwa względem Kościoła. Tu właśnie, zdaniem Papieża, jawi się szczególnie mocno macierzyństwo niejako „rekapitulujące” Boga i Jego nowy Lud Wybrany, Bożego Syna i Jego Mistyczne Ciało: „Tak więc w ekonomii łaski, sprawowanej pod działaniem Ducha Świętego, zachodzi szczególna odpowiedniość pomiędzy momentem Wcielenia Słowa a momentem narodzin Kościoła. Osobą, która łączy te dwa momenty, jest Maryja: *Maryja w Nazarecie* – i – *Maryja w wieczerniku Zielonych Świąt*. W obu wypadkach Jej obecność w sposób dyskretny, a równocześnie wymowny – ukazuje drogę «narodzin z Ducha». W ten sposób Maryja, obecna w tajemnicy Chrystusa jako Matka, staje się – z woli Syna i za sprawą Ducha Świętego – obecna w tajemnicy Kościoła”³⁰.

Dar Ducha Świętego, jako owoc tajemnicy paschalnej i Chrystusowego „odejścia” (J 16,7), prowadzi nieustannie ku Krzyżowi, z którego macierzyń-

²⁹ Jan Paweł II w Polsce 1979, 1983, 1987. *Przemówienia i homilie*, Warszawa 1991, s. 51.

³⁰ *Redemptoris Mater*, nr 24.

stwo Maryi względem ludzi zostało ostatecznie zatwierdzone³¹. Tutaj owo macierzyństwo Matki Chrystusa znajduje swoją nową kontynuację w Kościele i poprzez Kościół³², i nie chodzi tu tylko o dzieła Maryi w Kościele. Kościół Matka bowiem uobecniająco „streszcza” w sobie dzieło Chrystusa, jest Jego Ciałem Mistycznym, a zarazem jako dziewicza Matka, rodzi przybrane dzieci Boże z Ducha Świętego. Czyni to, na wzór Matki Kościoła, na drodze swej „pielgrzymki wiary”: „dając” Chrystusa, nauczając, wychowując, jednając z Bogiem i ludźmi, jednocząc i trwając na modlitwie, cierpiąc w swych członkach, przygotowując ponowne przyjście Chrystusa, prowadząc do pełni Królestwa Bożego, do Kościoła zbawionych, gdzie trwa w zjednoczeniu z Synem, u którego boku jest Matka. Wszystkie wymienione funkcje służą rekapitulacji dokonanej przez Chrystusa i dokonującej się przezeń w Kościele³³. Na pierwszy plan wysuwa się zatem ich służebna rola wobec tajemnicy pełni jedności³⁴ z Bogiem, przez Chrystusa, w mocy Ducha Świętego, gdy „będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2).

TAJEMNICA JEDNANIA

Maryja „przoduje” Ludowi Bożemu w pielgrzymce wiary, a więc i w tych dążeniach, które z woli Założyciela są troską Kościoła: pragnienie, by całą ludzkość doprowadzić do poznania Chrystusa, do jedności wiary, do zespolenia z Bogiem. Wyrazem tej troski są brzmiące przez pokolenia słowa Matki: „Uczyńcie wszystko, cokolwiek Syn wam powie” (J 2,5), powtarzane także w różnych miejscach objawień³⁵. W nich to pielgrzymujący Lud Boży szuka spotkania z Tą, „która uwierzyła”, by w zasięgu Jej matczynej obecności znaleźć umocnienie dla swej własnej wiary. Jest to możliwe, gdyż – jak mówi Papież – „W wierze Maryi, już przy zwiastowaniu, a ostatecznie u stóp Krzyża na Golgocie, otwarła się na nowo po stronie człowieka owa wewnętrzna przestrzeń, w której Przedwieczny Ojciec może «napępniać nas wszelkim błogosławieństwem duchowym»: przestrzeń «Nowego i Wiecznego Przymierza». Przeszłość ta trwa nadal w Kościele,

³¹ Por. J. Lekan, *Nowe macierzyństwo Matki Odkupiciela*, „Salvatoris Mater” 2001, nr 3, s. 129-148.

³² Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, nr 24.

³³ Zwłaszcza przez głoszenie Słowa i sakramenty święte. Por. C.S. Bartnik, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000; tenże, *Eucharystia*, Lublin 2005; K. Gózdź, *Eucharystia w nauczaniu Jana Pawła II*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005), z. 2, s. 7-16; J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 220-300.

³⁴ Pełnię jedności, jej zasadę oraz przyczynę wzorcą i sprawczą znajdujemy w tajemnicy Trójcy Świętej. Zob. E. Kasjaniuk, *Prazasada jedności według błogosławionego Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 6 (2012), nr 2, s. 71-89.

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, nr 28.

który jest w Chrystusie «sakramentem [...] wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego»³⁶.

Schizmy, herezje oraz wszelkiego rodzaju podziały i rozdarcia w Kościele stanowią nie tylko bolesną ranę, ale i źródło zgorzenia. Jan Paweł II już jako kardynał K. Wojtyła wskazywał na pozytywny znak współczesnego czasu, jakim jest dążenie do jedności wszystkich chrześcijan, a także na rolę Maryi w procesie jednania: „Kościół – Lud Boży odczytuje coraz lepiej swoje powołanie do jedności. A tenże sam Kościół – Lud Boży – jest równocześnie Ciałem Chrystusa: Mistycznym Ciałem, którego życie i jedność Apostoł wyraził na podobieństwo ciała fizycznego. Matka daje jedność ciała swego dziecka. Maryja mocą Ducha Świętego (por. Łk 1,35) dała w sposób cudowny jedność Ciała Chrystusa – Słowa Przedwiecznego, poczętego w Jej łonie. I oto ku Niej zwraca się i idzie również nasza nadzieja w tym czasie, w którym Ciało Mistyczne Chrystusa na nowo szuka swego zjednoczonego kształtu i swej jedności”³⁷. Trzeba jednak pamiętać, że nadzieje te i plany pozostaną daremne, jeżeli zabiegi o jedność nie będą zakorzenione „w naszym zjednoczeniu z Bogiem” – podkreślił Papież w czasie nabożeństwa świętowania wiary w Canterbury 29 maja 1982 roku³⁸. Słowa te są jakby dyskretnym przypomnieniem słów Maryi z Kany. Nie ma bowiem innej drogi jedności w Kościele jak tylko ta, którą wskazuje Chrystus – droga pojednania i zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie, a w konsekwencji z drugim człowiekiem.

Troską o jedność Kościoła przepełnione są zarówno dokumenty, jak i nauczanie pielgrzymkowe Piotra naszych czasów. I tak na przykład czynienie jedności w miłości ukazał jako cel swej pielgrzymki do Indii w czasie spotkania z tamtejszym episkopatem: „Przybyłem tutaj, aby Kościołowi w Indiach głosić ową jedność, jakiej Chrystus pragnie dla wszystkich swoich wyznawców – jedność, dla której wzorem jest jedność życia i miłości istniejąca w Trójcy Przenajświętszej [...]. W jedności Kościoła widzimy największe ze wszystkich błogosławieństw, pragnienie Jezusowego Serca, wyraz wierności Panu, znak wiarygodności Jego Kościoła i znak wiarygodności samego posłannictwa Chrystusa. W jedności Kościoła widzimy powód, dla którego Jezus umarł: «aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno» (J 11,52). Sobór Watykański II nie tylko położył nacisk na jedność Kościoła, lecz również na to, iż jego powołaniem jest bycie znakiem jedności rodzaju ludzkiego, który tak często dzieli rywalizacje etniczne, polityczne, kulturalne i językowe i który nękają rozliczne napięcia. Kościół wezwany do pełnienia swego posłannictwa we współczesnym świecie wie, że tajemnicę jedności musi przeżyć w sobie. To powołanie Kościoła niesie z sobą potrzebę pojedna-

³⁶ Tamże.

³⁷ K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, Paris 1980, s. 188-189.

³⁸ *Jan Paweł II w Wielkiej Brytanii 28 V 1982 – 2 VI 1982 i Argentynie 11 VI 1982 – 12 VI 1982. Homilie i przemówienia*, Warszawa 1989, s. 91.

nia wszędzie tam, gdzie jedność została osłabiona, naruszona lub zniszczona³⁹. Kontynuując, Jan Paweł II wskazuje na Kościół i na Maryję. Wiadomo, iż wołą Boga jest jedność, w sensie najgłębszej komunii osobowej. Kościół mocą łaski wezwany jest do życia w jedności Trójcy Przenajświętszej. Modlitwa Chrystusa o jedność w czasie Ostatniej Wieczerzy odnosi się do każdej sytuacji Kościoła; „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie” (J 17,21). Jak w wielu innych okolicznościach, także i to wystąpienie Papież kończy odwołaniem się do Matki Kościoła, przez której Serce Bóg przygarnia człowieka do siebie; do Jej Serca, na którym spełnia się przepowiednia Symeona, przy którym gromadzą się mówiący *fiat* Bogu i które pozostaje wierne aż do końca⁴⁰.

TAJEMNICA ŻYCIA

Również wymiar cierpienia stwarza specyficzne relacje między Maryją a Kościołem, między Matką Ukrzyżowanego, Matką Bolesną a dotkniętym cierpieniem człowiekiem. „Jeśli bowiem na tym trudnym i odpowiedzialnym etapie dziejów Kościoła i ludzkości – uczy Ojciec Święty – widzimy szczególną potrzebę zwrócenia się do Chrystusa, który jest Panem swojego Kościoła i Panem dziejów człowieka poprzez Tajemnicę Odkupienia – to zdaje się nam, że nikt inny tak jak Ona nie potrafi nas wprowadzić w Boski i ludzki zarazem wymiar tej tajemnicy. Nikt tak jak Maryja nie został wprowadzony w nią przez Boga⁴¹. Macierzyństwo Maryi to nie tylko pełnia obdarowania i radości uczestniczenia w dziele Syna, lecz także wszystkie konsekwencje tego uczestnictwa, a więc też i jakaś pełnia cierpienia, streszczenie cierpienia dopełniającego udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała – Kościoła. Dlatego też gdy człowiek doświadcza wielorakiego cierpienia duszy i ciała, gdy widzi zawodność i niewystarczalność wszelkich ludzkich środków i woła o Bożą pomoc, o Boże Miłosierdzie, spotyka na swej drodze Tę, „która w sposób szczególny i wyjątkowy – jak nikt inny – doświadczyła miłosierdzia, a równocześnie też w sposób wyjątkowy okupiła swój udział w objawieniu się miłosierdzia Bożego ofiarą serca⁴². Dlatego tajemnicę Miłosierdzia zna Ona jak nikt inny, wie, jakie ono jest i ile kosztowało. Tym bardziej więc dobrze wie, jak bardzo potrzebuje go człowiek – każdy, będący w wyjątkowej potrzebie, opuszczony, skrzywdzony, a szczególnie grzeszny, upodlony i krzywdzący. Dlatego została Ona przez Boga powołana, aby przybliżyć tę miłosierną miłość ludziom i ludzi przyprowadzać do źródła tej miłości. Wzięta do nieba z duszą i ciałem, przebywająca w chwale u boku Syna, Maryja nie zapomina o swoich dzieciach, które nękane różnego rodzaju złem, są jeszcze w drodze do domu Ojca. U Tronu

³⁹ Jan Paweł II w *Indiach 31 I – 11 II 1986. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1990, s. 53, 57-58.

⁴⁰ Por. tamże, s. 66.

⁴¹ *Redemptor hominis*, nr 22.

⁴² *Dives in misericordia*, nr 9.

Baranka nieustannie oręduje⁴³ za grzesznikami i uprasza Boże Miłosierdzie, a także nieustannie wzywa do nawrócenia i, jak niegdyś w Kanie Galilejskiej, powtarza: „Uczyńcie wszystko, co Syn mój wam powie” (J 2,5). Maryja ze względu na rolę wyznaczoną Jej przez Opatrzność w dziejach zbawienia może być zatem nazwana Rekapitulującym Macierzyństwem. Dokonująca się w Niej tajemnica rekapitulacji ma charakter służebny względem rekapitulacji chrystologicznej – z niej czerpie moc i ku niej prowadzi. Ta funkcja służebna Maryi wypełniana jest szczególnie wobec Kościoła i w Kościele, rodzącym dzieci Boże, cierpiącym w swych członkach i prowadzącym do ostatecznej rekapitulacji w Bogu.

Należy podkreślić specyficzne dla nauczania papieskiego, a zrozumiałe na gruncie personalizmu powiązanie tego, co można określić jako rekapitulacja w znaczeniu najściślejszym, z całą przebogatą dziedziną prawd ewangelicznych, nazwaną rekapitulacją służebną. Można o niej mówić bez obawy o jakąś „konkurencyjność” w odniesieniu do tej jednej jedynej, pleromicznej, Chrystusowej. Odkrycie rekapitulacji służebnej pozwala lepiej dostrzec bogactwo zamysłu Bożego. Dotyczy to zarówno: (1) samego podporządkowania wszystkiego (rzeczywistości osoby, świata, historii) zasadzie „gravitacji” ku misteryjnej, doskonałej jedności, będącej spełnieniem w tajemnicy Trójjedynego Boga, jak również (2) objawiania oraz swoistej hermeneutyki sposobów i dróg, którymi Opatrzność prowadzi do pełni rekapitulacji, a wreszcie (3) swoistego „momentu egzystencjalnego”, jakim jest włączenie się osób i społeczności osób w dzieło rekapitulacji (bądź odmowa udziału w tym procesie, rozbitcie, destrukcja, antyzbawienie – potępienie).

Jako doskonały wzór, a jednocześnie nieodzowna pomoc zostają przywołane w wizji papieskiej: osoba Maryi, Niepokalanej Matki Kościoła i społeczność Kościoła Matki. W tym kontekście dzieje poszczególnych osób ludzkich i dzieje świata nabierają szczególnej realności, konkretności, zostaje wyakcentowana swoista „jedyność” i „niezastępowalność” każdego człowieka. Tajemnice Boże jeszcze bardziej się rozjaśniają i „zniżają” ku doczesności, a człowiek postrzega siebie w perspektywie wybrania i wyniesienia. Dzięki temu ujęciu wyraźniej widać, jak osoba ludzka staje się w porządku służebnym drogą i realizacją rekapitulacji, jak na mocy wolnego wyboru staje się współtwórcą i współuczestnikiem tajemniczego procesu diwinizacji. Szczególne podkreślenie roli Maryi jest także wezwaniem do ujmowania każdego człowieka w kontekście wielkości jego powołania i miary odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Właśnie tu dokonuje się szczególne przejście od Prawdy objawionej do Prawdy przeżywanej, swoisty przekład treści wiary na *praxis* życiową. Stanowi to jeszcze jeden specyficzny

⁴³ Św. Alfons Maria Liguori wskazuje na relację Matka – Syn, nadającą szczególnego charakteru i mocy prośbom Maryi. Zob. *Wysławianie Maryi*, tłum. S. Misiaszek, M. Pierzchała, Kraków 2000, s. 119-124; por. J. Lekan, *Pośredniczka w Chrystusie*, „Salvatoris Mater” 2002, nr 3, s. 86-112.

rys papieskiego przepowiadania i jego pedagogiki, stawiającej człowieka w centrum zachwycających, choć tajemniczych zamysłów Bożych i przypominającej zarazem konieczność radykalnego opowiedzenia się za nimi albo przeciwko nim.

THE SUBORDINATE RECAPITULATION OF MARY IN THE TEACHINGS OF THE BLESSED JOHN PAUL II

Summary

When discussing the great topics in the teachings of the Blessed John Paul II, we cannot overlook the Marian dimension that was present in all his teachings and was evoked in various situations and contexts. It is not some mannerism of the Pope but the consequence of a profound analysis of the economy of salvation, in which the Blessed Virgin Mary plays a vital role. The whole Good News, Christ, the Church, the economy of grace, contain references to Mary. She integrates the motives of the history of creation and salvation and it is in her that they are illuminated. The Mother of the Saviour is a prophetic sign of the history of man, humanity and the Church; the first who experiences the ultimate destiny predicted for man and who concentrates, or recapitulates, in herself all the themes of redemption, becoming, so to speak, the embodiment and the guarantee of the recapitulation finally achieved by the Son of God. The Mystery of Mary is inseparably linked to the mystery of Redemption. In the Pope's teachings the following theme was documented thoroughly: *Redemptoris Mater, so also Recapitulatrix Mater, or even Recapitulating Motherhood*. Mary is the role model, the picture and the most perfect Daughter of the Mother Church. So she is, in a sense, the "recapitulation" of the Church. She is also the Mother of the Church – both through giving birth to its Founder and through her maternal presence conferred on her. In discussing subordinate recapitulation, those relations and analogies make necessary the distinction between Mary's subordinate recapitulation and subordinate ecclesial recapitulation. But they are always in relation to the unique Christological Recapitulation. Mary, because of the role assigned to her by Providence in the history of redemption, may be called the Recapitulating Motherhood. The mystery of recapitulation accomplished in Her is subordinate in character towards Christological Recapitulation – which is the source of its power and the destination it leads to. This subordinate function of Mary is performed especially towards the Church and in the Church that gives birth to God's children, suffering through its members and leading towards final recapitulation in God. The discovery of subordinate recapitulation allows us to see the opulence of God's intentions. In this context the histories of individual human beings and the history of the world acquire a certain reality, concreteness, and the specific "uniqueness" and "non-substitutability" of each human is accentuated. God's mysteries become clarified even more, they "draw nearer" to worldliness, and man perceives himself from the perspective of the elect and elevation. Owing to this approach we may observe a human being becoming, in a subordinate order, the way and completion of recapitulation and – by his free will – he becomes the participant in the mysterious process of divinisation.

Ks. Sławomir Kunka*
WT KUL, Lublin

SZKIC TEOLOGICZNEGO UJĘCIA PIEKŁA. O MROKACH PIEKIELNYCH W „ŚWIETLE” PERSONALIZMU¹

Piekło nie jest przegraną Boga. Stanowi natomiast dowód, że Bóg jest nieskończoną miłością, która pragnie każdemu stworzeniu zapewnić dobry los, napełnić go pełnią szczęścia zgodnie z jego naturą oraz że wolne stworzenia są przez Boga kochane właśnie jako wolne. Trzeba znać miłość Boga, aby zrozumieć, co Kościół katolicki ma do powiedzenia na temat piekła.

Francuski jezuita Pierre Teilhard de Chardin był zdania, że „wśród wszystkich tajemnic Bożych, w które powinniśmy wierzyć, nie ma na pewno ani jednej, która by z naszego ludzkiego punktu widzenia budziła większy sprzeciw niż tajemnica potępienia”². Niezależnie od tego, czy zgodzimy się z jego opinią, nie ma wątpliwości, że wskazany przez niego temat budził zawsze żywe zainteresowanie, i to nie tylko wśród wierzących. Zagadnienie potępienia sprowadzić można do, jak się wydaje, prostszego pytania: Czym jest piekło? Można także zapytać: Gdzie mieszka szatan?

Zanim podejmiemy się poszukiwania odpowiedzi, warto ustalić znaczenie używanych terminów. Polskie słowo „szatan” pochodzi od hebrajskiego *ha šatan*, co można przetłumaczyć jako: „wróg, przeciwnik, adwersarz, fałszywy oskarżyciel, potwarca”³. Natomiast słowo „diabeł” pochodzi z języka greckiego, *dia-ballein* znaczy „skierować w poprzek, przeciwstawić, poróżnić, rozrzucić,

* Sławomir Kunka (ur. 1979 r.), kapłan diecezji pelplińskiej, adiunkt Katedry Historii Dogmatów w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; zainteresowania w zakresie personalizmu szkoły lubelskiej, antropologii teologicznej (szczególnie w ramach nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II) oraz soteriologii integralnej; ks.slawek@wp.pl.

¹ Niniejsze opracowanie jest zmienioną i znacznie poszerzoną formą artykułu pt. *O bezdomności szatana i jego aniołów, czyli o piekle*, „Miesięcznik Egzorcysta” 4 (8) (2013), s. 62-64.

² P.T. de Chardin, *Środowisko Boże*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa 1967, s. 135, cyt. za: Z.J. Kijas, *Niebo w domu Ojca. Czyścić dla kogo. Piekło w oddaleniu*, Kraków 2010, s. 748.

³ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 465; zob.: Hi 16,9; 30,21; 1 Krn 21,1, za: 3,1-3; Mk 1,13.

powodować zniszczenie i chaos, oczerniać, oskarżać, oszukiwać”⁴. Grecki termin *diabolos*⁵ wyraża tę samą treść, co hebrajski *śatan*. „Oba oznaczają przywódcę, a reszta jest nazwana «demonami»”⁶ albo „aniołami” szatana lub diabła⁷. Stosuje się także nazwę „duchy nieczyste” albo „złe duchy”. Rzadziej również nazwy własnej dla określenia szatana (*Beliar*; *Smok*) czy po prostu „zły”.

STWORZENIA „NATURY UPADŁEJ”

Nie trzeba dowodzić, że szatan „nie grzeszy lenistwem”. Z pewnością także nie jest bezrobotny. W świecie jest przecież tyle dobra i miłości, które on pragnie niszczyć. Stara się być bardzo aktywny, bo wie, że „mało ma czasu” (Ap 12,12). Pomimo tak wielkiego zaangażowania i „pracowitości” zawsze pozostanie bezdomnym. Swoją „pracą” domu nie zbuduje (por. 1 Kor 10,23). Oczywiście, można powiedzieć, że szatan i jego aniołowie mieszkają w otchłani, pustce, ciemności. Łączy je bolesna samotność, a ich „domem” jest bezdomność. Dlaczego tak jest?

Św. Augustyn († 430) przywołuje w swoim dziele *Wyznania* słowa Psalmu: „Pan nasz jest wielki i zasobny w siły, mądrość Jego jest niewypowiedziana” (Ps 147,5). Potem zwracając się do Boga, stwierdza, że właśnie z tego powodu „chwalić Cię pragnie człowiek, mała część stworzenia Twego” i to pomimo swojej słabości i grzeszności, bo „Ty sprawiasz, że radością jest chwalić Cię, albowiem stworzyłeś nas dla siebie, i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie” (*Księga I*, 1,1). Aniołowie zostali także stworzeni jako byty osobowe, są zatem również na obraz i podobieństwo Boga⁸.

Człowiek, obraz i podobieństwo Stwórcy, „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). Czy jest takim jako jedyny ze wszystkich stworzeń, czy tylko „na ziemi”? Bóg, którego człowiek jest obrazem, jest Stwórcą rzeczywistości „widzialnej i niewidzialnej” (por. Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański). Stąd także aniołowie zostali stworzenia jako duchy „dla nich samych”. Anioły upadłe, odrzucając Stwórcę jako swego Boga i Pana, zaprzeczyły swojej tożsamości i stały się niszczycielami Bożych darów. Zaprzeczyły także definitywnie swej anielskiej naturze, czyniąc ją „naturą upadłą”. Jezus powiedział, że diabeł „od początku był [...] zabójcą i w prawdzie nie wytrzymał, bo prawdy w nim nie ma” (J 8,44). Choć szatan i jego

⁴ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 465.

⁵ Zob.: Mdr 2,24; Mt 4,1-11; Łk 4,1-13; J 8,44.

⁶ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 466.

⁷ Zob. Mt 25,41; Ap 12,9 oraz Mt 12,24.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Udział aniołów w dziejach zbawienia*, w: tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków–Ząbki 1999, nr 65, p. 3.

aniołowie stworzeni zostali „jako dobre z natury, ale sami siebie uczynili zły-
mi”⁹. „Od początku” z własnego i niekoniecznego wyboru żyją przeciw Bogu,
z czego wynika, że także przeciw wszelkim innym stworzeniom Bożym (zob.
J 8,44). Kto sprzeciwia się Stwórcy, czyni się również wrogiem dzieci Bożych.
Zapowiedzią tego są słowa tzw. Protoewangelii wypowiedziane przez Stwórcę
do zwodziciela, który już oszukał człowieka: „Wprowadzam nieprzyjaźń między
ciebie i niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiążdży ci
głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę” (Rdz 3,15). Ów zwodziec Adama, „kłamca
i ojciec kłamstwa” (J 8,44), chce niszczyć wszystko, co kocha Bóg (zob. Rdz
3,5). Tożsamość aniołów upadłych jest oparta na zaprzeczeniu wszelkim zwią-
zkom z Bogiem, zatem także na zaprzeczeniu miłości Stwórcy w sobie i Jego
obrazowi. Złe duchy są w ciągłym i „diabelsko” intensywnym niepokojem, bez
wytchnienia, bez spełnienia, bez poczucia własnego sensu i dobra. Tym samym
są jak bez rodzinnego domu, jak dziecko, które definitywnie wyparło się swego
ojca i matki, a teraz nie ma dokąd pójść.

GDZIE MIESZKA SZATAN I JEGO ANIOŁOWIE? ŚWIADECTWA BIBLIJNE

Szatan dobrowolnie wybrał bezdomność. Sam, i to bez żadnej konieczności,
odebrał sobie prawo do przebywania przy Bogu, czyli w niebie. Szatan wraz
z demonami przebywa w piekle. Czym ono jest? Odpowiedź jest dość skompli-
kowana. Z pewnością łatwiej jest odpowiedzieć na pytanie, czym nie jest. Tak
samo jak łatwiej jest powiedzieć, czego człowiek pragnie, niż czego chciałby
uniknąć. Może to wydawać się dziwne, ale przypowieść o miłosiernym ojcu –
przez zaprzeczenie – mówi nam o rzeczywistości piekła. Jest to przypowieść
o miłości ojca, który czeka na powrót syna. Skoro syn wrócił, dom został dla nie-
go otwarty z wielką radością (por. Łk 15,7). W rozważanym tu przypadku miłość
Ojca trwa, ale powrót nigdy nie nastąpi. Dlatego „bezdomność” piekła jest dla
szatana i demonów udręką. Chrystus mówi, że „gdy duch nieczysty opuści czło-
wieka, błąka się po miejscach bezwodnych, szukając spoczynku, ale nie znajdu-
je” (Mt 12,43, por. Łk 11,24-26). Do podobnego wniosku skłania nas opowia-
danie o wypędzeniu przez Chrystusa złych duchów z dwóch opętanych w kraju
Gadareńczyków. „Złe duchy prosiły Go: «Jeżeli nas wyrzucasz, to poślij nas w tę
trzodę świń!» Rzekł do nich: «Idźcie!» Wyszyły więc i weszły w świnię. I naraz
cała trzoda ruszyła pędem po urwistym zboczach do jeziora i zginęła w falach”
(Mt 8,31-32; por. Mk 5,12-13; Łk 8,32-33).

⁹ *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa i I. Bieda,
Poznań 1988² [dalej: BF], IV. 33.

Gdy siedemdziesięciu dwóch uczniów wróciło do swego Nauczyciela po rozesłaniu, mówili Mu z radością: „Panie, przez wzgląd na Twoje imię, nawet złe duchy nam się poddają” (Łk 10,17). Jezus zaś rzekł: „Widziałem szatana, spadającego z nieba jak błyskawica. Oto dałem wam władzę stąpania po wężach i skorpionach, i po całej potędze przeciwnika, a nic wam nie zaszkodzi” (Łk 10,18-19). Znaczące jest także, co Jezus powiedział później. „Jednak nie z tego się cieszcie, że duchy się wam poddają, lecz cieszcie się, że wasze imiona zapisane są w niebie” (Łk 10,20), po czym rozradowany „w Duchu Świętym” począł wysławiać Ojca (Łk 10,21). Zawsze bowiem w posłudze uczniów Chrystusa musi najpierw chodzić o chwałę Boga. Gdzie Boża chwała, tam nie ma miejsca dla szatana i demonów.

O opuszczeniu nieba przez szatana (*Smoka*) i jego aniołów czytamy również w Apokalipsie. „Nastąpiła walka na niebie: Michał i jego aniołowie mieli walczyć ze Smokiem. I wystąpił do walki Smok i jego aniołowie, ale nie przemógł, i już się miejsce dla nich w niebie nie znalazło. I został strącony wielki Smok, Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię, został strącony na ziemię, a z nim strąceni zostali jego aniołowie” (Ap 12,7-9). Gdy weźmiemy pod uwagę słowa wersetu 12.: „Biada ziemi i biada morzu – bo zstąpił do was diabeł, pałając wielkim gniewem, świadom, że mało ma czasu”, łatwiej będzie dostrzec na tle eschatologicznego również wymiar doczesny tych słów.

Oba teksty wyrażają w sobie właściwy sposób, że diabeł i jego aniołowie porzucili dom Ojca, i to bezpowrotnie. Niebo „jest tronem Bożym” (Mt 5,34), a szatan sprzeniewierzając się temu tronowi, jednocześnie porzucił niebo (por. Iz 14,4-20; Ez 28,11-19). Nic dziwnego, bo przecież: „Cóż bowiem ma wspólnego sprawiedliwość z niesprawiedliwością? Albo: Cóż ma wspólnego światło z ciemnością? Albo: Jakaż jest wspólnota Chrystusa z Beliarem?” (2 Kor 6,14-15). Szatan i jego aniołowie „spadli z nieba” (por. Łk 10,18) na tej samej zasadzie, jak nieposłuszne dziecko spada np. ze stromych schodów, po których – jak zresztą wie – mogą chodzić tylko dorośli. Można więc także powiedzieć, że sami się nieba pozbawili, sami się z niego zrzucili.

BEZDOMNOŚĆ CZŁOWIEKA Z WYBORU: „SAMO-POTĘPIENIE”. ŚWIADECTWA BIBLIJNE

Piekło nie jest zarezerwowane tylko dla diabła i jego demonów. Również człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, może je wybrać. Kluczem do piekła jest nie tyle wolność, ile kłamstwo. Oczywiście ma ono swój związek z wolnością, tylko bowiem wolne stworzenia mogą kłamać i tylko wolne mogą kłamstwu ulec.

Podkreślmy, że „Bóg nie przeznaczają nikogo do piekła” (KKK 1037)¹⁰. Choć w teologicznej tradycji przyjęło się mówić o potępieniu, a gdy ktoś został potępiony, to wydaje się właściwszym mówić o „samo-potępieniu”. Nie chodzi przy tym o zmianę terminów wyrażających rzeczywistość piekła, ale o obudzenie większej świadomości tego, z czyjej inicjatywy można w nią wejść. Trzeba mocno podkreślić, że „piekło tylko samemu można sobie dać”¹¹. Już w samej rzeczywistości świadomego wyboru zła, czyli gdy popełniany jest grzech¹², dochodzi do ukarania samego siebie. Jest tak, ponieważ „już w samym grzechu zawiera się kara” oraz piekło, które polega „na pozbawieniu Boga”¹³, a z Nim poczucia sensu, radości i pokoju serca.

Piekło polega także na tym, że „człowiek nie chce niczego przyjmować i chce być całkowicie samowystarczalny”, że „nie chce nic otrzymywać, tylko wyłącznie na sobie się opierać”¹⁴. Wreszcie najprościej można powiedzieć, że „piekłem jest chcieć-być-tylko-sobą”¹⁵. Ostatecznie piekło „może człowiek tylko sam sobie otworzyć”¹⁶. Jak do tego może dojść? Benedykt XVI stwierdza, że „są ludzie, którzy całkowicie zniszczyli w sobie pragnienie prawdy i gotowość do kochania”, „w których wszystko stało się kłamstwem”, „którzy żyli w nienawiści i podeptali w sobie miłość”¹⁷. To wielki dramat, ale może do niego dojść, o czym historia ludzkości zaświadcza. „Takich ludzi już nie można uleczyć, a zniszczenie dobra jest nieodwołalne: to jest to, na co wskazuje słowo *piekło*”¹⁸. Człowiek może realnie je wybrać, gdy przyjmie za prawdę to, co usłyszy od tego, który sam „w prawdzie nie wytrwał” (J 8,44). Szatan i jego aniołowie, pragnąc zwodzić człowieka, najpierw próbują zamknąć go na Boże słowo (Mt 13,19; Mk 4,15), bo ono wyzwala i daje życie (J 6,63), a szatan „od początku” jest „zabójcą” (J 8,44). Stąd ostrzeżenie Chrystusa: „uważajcie na to, czego słuchacie” (Mk 4,24).

Jezus w swoim nauczaniu, a także cały Nowy Testament „ostrzega złych, bezbożnych i pograżonych w grzechu przed możliwością potępienia (por. Mt 5,29-30;

¹⁰ Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2,4-6). Pan „jest cierpliwy w stosunku do was. Nie chce bowiem niektórych zgubić, ale wszystkich doprowadzić do nawrócenia” (2 P 3,9).

¹¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2006, s. 329.

¹² Zob. zvl. Mt 12,31-32 oraz Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem”*, 46-48: *Grzech przeciw Duchowi Świętemu*.

¹³ Jan Paweł II, *Grzech jako „alienacja” człowieka*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Jezus Chrystus*, Kraków–Ząbki 1999, Katecheza nr 10, p. 10.

¹⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 329.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, 45.

¹⁸ Tamże.

10,28; 23,15.33 i in.)¹⁹. Mają temu posłużyć obrazy i symbole z życia ziemskiego. Piekło jest opisywane między innymi poprzez „wieczny ogień” (Mt 5,22), „mękę wieczną” (Mt 25,46), „ciemność” (Mt 8,12), „płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 22,13). Innym nowotestamentalnym obrazem jest także „robak”. Jezus poucza, że „lepiej jest dla ciebie jednookim wejść do królestwa Bożego, niż z dwójgim oczu być wrzuconym do piekła, gdzie robak ich nie umiera i ogień nie gaśnie” (Mk 9,47-48).

Odnosząc się do opisu sądu na końcu czasów, można uznać, że człowiek dokonuje „samo-potępienia” poprzez zamknięcie się na miłość (Mt 25,41-46). Chrystus nie skazuje nikogo na piekło, lecz jedynie daje poznać, kto sam je wybrał²⁰. Widać więc, że nie tylko „miłosierdzie Boże chroni nas od ognia piekielnego” (por. Dz 949), ale także jest potrzebne nasze własne miłosierdzie okazane braciom (por. Mt 6,12; Łk 6,36-38; J 2,26). Jako komentarz do sądu Chrystusa nad światem, gdy „oddzieli jednych [ludzi – S.K.] od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów” (Mt 25,32), można podać stwierdzenie Josepha Ratzingera, że „niebo Chrystusa opiera się na wolności, pozwalającej potępionym chcieć własnego potępienia”²¹. On przecież już dla naszego zbawienia zrobił wszystko (Hbr 10,14).

Od piekła „samo-potępionych” trzeba odróżnić starotestamentalny *Szeol* (Rdz 37,35; Hi 7,9; Ps 49,15; Iz 14,15). Gdy w Symbolu Apostolskim wyznajemy, że Chrystus „zstąpił do piekieł”, wypowiadamy wiarę, że po swojej chwalebnej śmierci Chrystus zstąpił „do Otchłani” (staropolskie „do piekieł”), czyli przeszedł „do krainy zmarłych, zwanej po hebrajsku *szeol*, a po grecku *hades* (por. Dz 2,31)”²², aby „ogłosić [zbawienie – S.K.] nawet duchom zamkniętym w więzieniu” (1 P 3,19). Czym innym jest także otchłań jako tzw. *limbus puerorum*, które uznać należy za historyczną hipotezę teologiczną²³.

¹⁹ Niemiecka Konferencja Biskupów, *Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1987, s. 407.

²⁰ Więcej na ten temat zob. S. Kunka, *W obronie miłości. O sądzie Chrystusa nad światem*, w: A. Szopiński (red.), *W komunii z Bogiem. Konferencje dla pielgrzymów i nie tylko, na kanwie Składu Apostolskiego*, Pelplin 2011, s. 95-110. Koniecznie trzeba mieć świadomość, że w ewangelicznym „opisie Sądu Ostatecznego Chrystus jedynie stwierdza stan serca ludzi, którzy nie czynili miłosierdzia. Jego «sąd» jest jedynie obwieszczeniem prawdy. Nie ma nic wspólnego z werdyktem bezpodstawnej surowości i nienawiści” (tamże, s. 108).

²¹ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986, s. 198. Pewnie także w tym kontekście należy rozumieć słowa św. Pawła: „Jeśli trwamy w cierpliwości, wspólnie z Nim [Chrystusem Jezusem – S.K.] też królować będziemy. Jeśli się będziemy Go zapierali, to i On nas się zaprze. Jeśli my odmawiamy wierności, On wiary dochojuje, bo nie może się zaprzeć siebie samego” (2 Tm 2,12-13).

²² Jan Paweł II, „Zstąpił do piekieł”, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Jezus Chrystus*, Kraków–Ząbki 1999, Katecheza nr 88, p. 2.

²³ Zob. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Edizione bilingue sulla 40ª edizione*, a cura di P. Hünermann, ed. V, Bologna 2009, nr 2626 (Pius VI, Konstytucja *Auctorem fidei* z 1794: *De poena decedentium cum solo*

NAUCZANIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO NA TEMAT „SAMO-POTĘPIENIA” CZŁOWIEKA²⁴

Katolicka nauka o wiecznej karze piekła opiera się na przekazie Pisma Świętego. Kościół zdecydowanie odrzucił naukę, że „kara szatanów i złych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli że nastąpi «apokatastaza» dla diabłów i bezbożnych ludzi” (BF, VIII, 101). Pogląd ten przypisuje się najpierw Orygenesowi²⁵, ale później także głosili go inni. Apokatastaza przeczy wolności stworzenia będącego obrazem i podobieństwem Boga²⁶. Z drugiej strony, czy głoszenie nadziei, idąc po linii negocjowania wieczności piekła, może przetrzymać próbę czasu oraz ludzkiego cierpienia powodowanego grzechem własnym i innych, i czy okaże się owocne dla ludzi wciąż narażonych na kłamstwa złego i jego aniołów? Kościół udzielił odpowiedzi na to pytanie.

W Symbolu „Quicumque”, zwanym atanazjańskim (450-500) czytamy, że na ostateczne przyjście Chrystusa „wszyscy ludzie mają powstać w swoich ciałach i zdadzą sprawę z własnych uczynków: ci, którzy dobro czynili, przejdą do życia wiecznego, ci zaś, którzy zło czynili, do ognia wiecznego” (BF, IX, 15). Podobnie naucza Symbol Laterański (1215), gdy stwierdza, że Chrystus „na końcu wieków przyjdzie sądzić żywych i umarłych i odda każdemu według uczynków jego, zarówno odrzuconym, jak i wybranym. Wszyscy oni we własnych swych powstaną ciałach, tych, co teraz posiadają, aby otrzymać wedle uczynków swoich, dobrych czy złych, jedni karę wieczną wraz z diabłem, inni zaś z Chrystusem wiekiustą chwałę” (BF, IX, 30). W 1336 roku papież Benedykt XII w konstytucji *Benedictus Deus* orzekł, że „według ogólnego rozporządzenia Boga dusze umierających w uczynkowym grzechu śmiertelnym zaraz po śmierci zstępują do piekła, gdzie doznają kar piekielnych” (BF, VIII, 110). *Dekret dla Greków* (1439) dodaje, że kary piekielne nie są równe dla wszystkich²⁷, o czym już mówiło

originali); C.S. Bartnik, *Los zbawczy dzieci zmarłych bez chrztu*, „Teologia w Polsce” 2008 nr 1, s. 167-171: *Co do nauki o otchłani*.

²⁴ Zob. *La fede della Chiesa cattolica. Le idee e gli uomini nei documenti dottrinali del Magistero*, a cura di J. Collantes, Città del Vaticano 1993, s. 911-954: *Le realtà escatologiche*.

²⁵ „Zawsze [...] koniec podobny jest do początku; a zatem jak jeden jest kres wszystkich rzeczy, tak samo należy uznać istnienie jednego początku wszystkiego; i jak jeden jest kres wielu rzeczy, tak też od jednego początku wywodzą się liczne różnice i różnorodności, które przez dobroć Bożą, przez poddanie Chrystusowi i jedność Ducha Świętego są z powrotem przywoływane do jednego kresu, który do początku jest podobny” (Orygenes, *O zasadach*, ks. I, rozdz. VI, 2, tłum. S. Kalinowski, Kraków 1996). Zob. 1 Kor 15,24-27 oraz Flp 2,10; por. *O zasadach*, ks. II, rozdz. I, 1 oraz ks. II, rozdz. III, 5.

²⁶ Na temat wieczności stanu „samo-potępienia”: Ps 92,8; Mt 25,46; 2 Tes 1,8-9 oraz BF, IX, 15 (Symbol „Quicumque”, zwany atanazjańskim, 450-500); BF, IX, 30 (Symbol Laterański, 1215).

²⁷ Czytamy tam, że dusze „tych, którzy umierają w uczynkowym grzechu śmiertelnym lub w samym grzechu pierwotnym, natychmiast zstępują do piekła, gdzie jednak nierównym podlegają karom” (BF, VIII, 114).

*Wyznanie wiary Michała Paleologa (1274)*²⁸. Obie wypowiedzi pośrednio poruszają także kwestię zbawczej sytuacji ludzi nieochrzczonych, a zatem nieobmytych z grzechu pierworodnego²⁹.

Ks. Jerzy Buxakowski przedstawia naukę Kościoła o istnieniu piekła w związanych tezach: „Jest dogmatem, że istnieje rzeczywistość kary wiecznej, którą nazywamy piekłem. Jest bliskim dogmatu, że wieczność kar piekła oznacza karę co do trwania bezkresną”³⁰. Natomiast na temat natury kar piekielnych stwierdza: „Jest dogmatem, że piekło przeznaczone jest dla upadłych aniołów oraz dla ludzi umierających w stanie grzechu śmiertelnego. Jest dogmatem, że kary piekielne nie są równe”³¹.

Warto przypomnieć, że „ani Pismo Święte, ani tradycja Kościoła nie mówi o żadnym człowieku z całą pewnością, że jest on potępiony”³². Natomiast istnieje praktyka procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych w Kościele oraz kult świętych i wiara w „świętych obcowanie”.

PODPOWIEDZI MISTYKÓW I WIZJONERÓW

Temat szatana i jego bezdomności podejmują również mistycy i wizjonerzy (widzący). Potwierdzają oni, iż owa bezdomność może udzielić się także ludziom. Opisy piekła przekazywane przez nich – we właściwy sobie sposób³³ –

²⁸ „Dusze [...] tych, którzy umierają bądź w grzechu śmiertelnym, bądź z samym tylko grzechem pierworodnym, natychmiast zstępują do piekła, gdzie jednak nierównym podlegają karom” (BF, VIII, 106).

²⁹ Więcej na ten temat zob.: KKK 1261; 1281; 1283; KK 16; C.S. Bartnik, *Los zbawczy dzieci zmarłych bez chrztu*, „Teologia w Polsce” 2008, nr 1, s. 163-172; K. Góźdz, *Problem losu dzieci zmarłych bez chrztu*, „Teologia w Polsce” 2008, nr 1, s. 173-175. Na poziomie świadomości wierzących kwestia ta, jak się wydaje, budzi wciąż bardzo żywe zainteresowanie i wiele niepokoju, szczególnie rodziców dotkniętych cierpieniem po nagłej utracie dziecka nowo narodzonego. Znamienne, że w modlitewniku z 1982 roku wydanym pod nazwą *Jestem z wami. Modlitewnik*, w części katechizmowej na pytanie: Co to jest piekło?, podano zwięzłą odpowiedź: „Piekło to stan wiecznego cierpienia. Przeżywają go ci, którzy utracili Boga na zawsze. Potępienie grozi temu, kto pozbawiony byłby wiary, nadziei i miłości, kto odmawia służby innym ludziom” (s. 56). Ów modlitewnik nie porusza zatem kwestii ludzi nieochrzczonych i ich ewentualnego „samo-potępienia”.

³⁰ J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie*, w: *Teologia prawd wiary*, t. 4, Pelplin 1998, s. 255.

³¹ Tamże, s. 268.

³² Niemiecka Konferencja Biskupów, *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 407. Również dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1992 roku stwierdza, że „Kościół zawsze odrzucał potępienie jakiejś konkretnej osoby” (*Aktualne problemy eschatologii* (1992), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 333).

³³ Odnosząc się do *Dzienniczka Sekretarki Bożego Miłosierdzia*, L. Grygiel słusznie podkreśla, że „pisma mistyków odzwierciedlają dramat człowieka często pozbawionego talentu literackiego lub wręcz analfabety, który został zmuszony do opisania rzeczywistości wymykającej

obrazują przedstawione już w niniejszym opracowaniu nauczanie Kościoła wynikające z Bożego Objawienia³⁴. Ich subiektywność i różnorodność odnośnie do zastosowanych obrazów i porównań świadczy jedynie o dostosowaniu widzenia do zdolności percepcyjnych danego mistyka czy widzących.

Św. Faustyna w *Dzienniczku* podkreśla związek kondycji moralnej doczesnego życia z życiem wiecznym człowieka: „Niech grzesznik wie, jakim zmysłem grzeszy, takim dręczony będzie przez wieczność całą”. Podaje także uzasadnienie faktu przekazanych wizji dotyczących wiecznego „samo-potępienia”. Stwierdza, że czyni to „z rozkazu Bożego, aby żadna dusza nie wymawiała się, że nie ma piekła, albo tym, że nikt tam nie był i nie wie, jako tam jest”. Następnie wzmacnia jeszcze swoje świadectwo osobistą deklaracją: „Ja, Siostra Faustyna, z rozkazu Bożego byłam w przepaściach piekła na to, aby mówić duszom i świadczyć, że piekło jest”. Jest świadoma, że zapisane przez nią słowa nie oddają w pełni rzeczywistości, o której chciała rzetelnie napisać, ale jedynie są „słabym cieniem rzeczy”, które zobaczyła. Znamienna jest jej uwaga, że pośród „samo-potępionych” najwięcej jest tych, którzy nie dowierzali, że „jest piekło” (Dz 741).

Aby ułatwić czytelnikowi zrozumienie, na czym polega dramat „samo-potępienia”, Apostółka Bożego Miłosierdzia wymienia osiem mąk związanych z rzeczywistością piekła. Są to: utrata Boga; ustawiczny wyrzut sumienia; świadomość, że nigdy się już ten los nie zmieni; ogień czysto duchowy, zapalony gniewem Bożym, który będzie przenikał duszę, ale nie zniszczy jej; ustawiczna ciemność, straszny zapach duszący; fakt, że widzą się wzajemnie szatani i potępione dusze oraz widzą całe zło swoje i innych; ustawiczne towarzystwo szatana. Jako ostatnią z piekielnych mąk wymienia straszną rozpacz, nienawiść Boga, złorzeczenia, przekleństwa i bluźnierstwa (por. Dz 741).

W kontekście odnowionego zainteresowania współczesnej teologii kategorią piękna³⁵ znaczące wydaje się, co Sekretarka Bożego Miłosierdzia przekazuje na temat estetycznej kondycji szatana: „Jak strasznie jest brzydki szatan, biedne dusze potępione, że muszą żyć w jego towarzystwie, sam widok jego jest wstrętniejszy niż cała męka piekła” (Dz 540).

się słowu. Słowo jest intruzem w intymnym obcowaniu mistyka z Bogiem, niedoskonałym narzędziem wyrażenia prawdy jego przeżyć” (*Polskie arcydzieło mistyczne*, „Pastores” 2001, nr 4, s. 18). To samo dotyczy również relacji ustnych mistyków czy mających widzenia.

³⁴ Na temat objawień prywatnych zob. *Jaką jest nauka Kościoła co do objawień prywatnych w ogólności*, w: A.K. Emmerich, *Żywot i bolesna męka Pana naszego Jezusa Chrystusa i Najświętszej Matki Jego Maryi wraz z tajemnicami Starego Przymierza według widzeń świątobliwej Anny Katarzyny Emmerich. Z zapisków Klemensa Brentano*, tłum. W. Rakowski, Wrocław 1993. Por. KO, 4: chrześcijańska ekonomia, „jako nowe i ostateczne przymierze, nigdy nie ustanie i nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 6,14 i Tt 2,13)”.

³⁵ Zob. K. Klauza, *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008.

Podobnie opisuje swoje widzenia s. Łucja, która wraz z rodzeństwem otrzymała łaskę objawień Maryi w Fatimie. „Pani nasza pokazała nam morze ognia, które wydawało się znajdować w głębi ziemi, widzieliśmy w tym morzu demony i dusze jakby były przeźroczystymi czarami lub brunatnymi żarzącymi się węgielkami w ludzkiej postaci. Unosiły się w pożarze, noszone przez płomień, które z nich się wydobywały wraz z kłębamii dymu. Padały na wszystkie strony, jak iskry w czasie wielkich pożarów. Bez wagi, w stanie nieważkości, wśród wycia bolesnego i rozpaczliwego krzyku”. Także ona czyni uwagę natury estetycznej, że widok demonów i dusz ludzi „samo-potępiionych” mógłby spowodować obłęd, śmierć „ze strachu”. Następnie dodaje, że „demony miały straszne obrzydliwe kształty, wstrętnych, nieznanych zwierząt. Lecz i one były przejrzyste i czarne. Ten widok trwał tylko chwilę. Dzięki niech będą Matce Najświętszej, która nas przedtem uspokoiła obietnicą, że nas zabierze do nieba, bo gdyby tak nie było, sądzę, że bylibyśmy umarli z lęku i przerażenia”³⁶.

Modlitwa przekazana Kościołowi przez dzieci z Fatimy „O mój Jezu, przebac nam nasze grzechy, zachowaj nas od ognia piekielnego...” jest wyrazem matczynej troski Maryi o ludzi oraz ukazuje, jakie znaczenie miało widzenie piekła. Dzieci zrozumiały, że chodzi o modlitwę, aby ludzi ratować przed „samo-potępieniem”, aby ostrzec ich przed podstępem szatana i jego demonów oraz przed wieczną bezdomnością³⁷.

Wizjonerki z Kibeho w Rwandzie (Alphonsine Mumureke, Nathalie Mukamazimpaka, Marie Claire Mukangango) także otrzymały łaskę poznania rzeczywistości eschatologicznych. Matka Słowa w Kibeho ukazała Alphonsine i Nathalie trzy miejsca. Maryja na określenie tych rzeczywistości użyła słowa *ahantu*, gdyż w języku rwandyjskim nie istnieje słownictwo abstrakcyjne, a Ona to przyjęła dla swego przekazu. Maryja nie używała słownictwa: piekło (rwandyjskie: *ukuzimu*), czyściec (*purigatwari*), niebo (*ijuru*).

³⁶ *Siostra Lucja mówi o Fatimie (Pisma siostry Lucji)*, zebrał L. Kondor, Fatima 1978, s. 26-27, cyt. za: Z.J. Kijas, *Niebo w domu Ojca. Czyściec dla kogo. Piekło w oddaleniu*, Kraków 2010, s. 675-676.

³⁷ Św. Faustyna, mając wizję czyścica, zapytała dusze, „Jakie jest ich największe cierpienie?”. Dalej pisze: „Odpowiedziały mi jednogłośnie, że największe dla nich cierpienie to jest tęsknota za Bogiem. Widziałam Matkę Bożą odwiedzającą dusze w czyścicu. Dusze nazywają Maryję «Gwiazdą Morza». Ona im przynosi ochłodę. Chciałam więcej z nimi porozmawiać, ale mój Anioł Stróż dał mi znak do wyjścia. Wyszliśmy za drzwi tego więzienia cierpiącego. [Usłyszała głos wewnętrzny], który powiedział: *Miłosierdzie moje nie chce tego, ale sprawiedliwość każe*. Od tej chwili ściślej obcuje z duszami cierpiącymi” (Dz 20). Przez pomyłkę o. Z.J. Kijas OFMConv w swym słynnym i słusnie cenionym opracowaniu odniósł słowa „Miłosierdzie moje nie chce tego, ale sprawiedliwość każe” do rzeczywistości wiecznego potępienia piekła, choć z kontekstu jasno wynika, że Apostołka Bożego Miłosierdzia usłyszała je odnośnie do czyścica. Zob. Z.J. Kijas, *Niebo w domu Ojca. Czyściec dla kogo. Piekło w oddaleniu*, Kraków 2010, s. 677.

Zdaniem ks. Andrzeja Jakackiego SAC wizje te należy rozumieć jako dynamikę rzeczywistości eschatologicznych w świecie doczesnym. Ziemskie życie dla poszczególnych ludzi już jest niebem albo piekłem. Śmierć utrwali wybrane „miejsce” na wieczność. Należy zatem rozumieć wizje negatywne (dotyczące cierpienia, kary i mąk piekielnych) jako ostrzeżenie i prorocstwo (w rozumieniu objawień prywatnych). Taką interpretację wizji potwierdza również jedna z dwóch żyjących jeszcze wizjonerek, Nathalie.

Właśnie ona w nocy z 29 na 30 października 1982 roku w godzinach od 21.00 do 4.30 przeżyła „podróż mistyczną” po czterech krainach³⁸. Według jej relacji pierwsza jest przeznaczona dla aniołów, trzy pozostałe dla ludzi (w ten sposób są oni podzieleni na trzy kategorie). Ostatnia kraina jest określona jako bardzo gorąca. Są w niej ludzie o czarnej karnacji, co symbolizuje ich zamknięcie na światło. Ubrani są w szaty niebiesko-czarne. Ci ludzie cierpią bardziej, niż można cierpieć w życiu ziemskim, są bardzo nieszczęśliwi³⁹. Strefa ta została określona jako „Miejsce kary” (*Ihaniro*)⁴⁰. Maryja o ludziach tam przebywających powiedziała, że są to „Ci, którzy nie chcą nic słyszeć” (*Intabwirwa*)⁴¹. Żyją jedynie własnymi zasadami, karmią się tylko własną prawdą, są zamknięci na innych, chcą pozostać samowystarczalni. Wizjonerka została wprost zapytana o słuszność kojarzenia opisywanych przez nią stref z trzema eschatologicznymi stanami człowieka po śmierci. Odpowiedziała, iż nazwy używane przez Maryję do opisania tych miejsc „nie oznajmiają, że chodzi o niebo, czyściec lub piekło”⁴².

Nathalie zrozumiała, że otrzymała te widzenia, aby jeszcze gorliwiej modlić się za ludzi, ofiarować za nich swoje cierpienia i uczyć ich troski o życie duchowe. Maryja przekazała jej to w formie bardzo konkretnej, stwierdzając, że człowiek dzięki swej nieśmiertelnej duszy ma własny, szczególny świat i musi się o niego troszczyć.

Dlaczego Pan Bóg posyła Maryję do ludzi z przekazem takich treści? Czy jest to tylko słowo ostrzeżenia poprzez nastraszenie ludzi? Przecież ci, którzy mają dostęp do treści przesłań przekazanych przez Maryję, w większości już są na drodze życia wiary i łaski Bożej. Raczej chodzi o mobilizację, aby modlić się za swoich braci i siostry, którym grozi piekło. Tak zresztą owe wizje interpretują mistycy i wizjonerzy: św. Faustyna, dzieci z Fatimy czy wizjonerki z Kibe-

³⁸ Wizjonerka już 4 września 1982 roku miała podobną wizję. Wówczas widziała jednak trzy strefy, natomiast stan moralny przybywających tam ludzi zobrazowany był przez kwiaty o różnej jakości. Nathalie widziała kwiaty piękne, przywiednięte i uschnięte, w zależności od ich kontaktu ze światłem.

³⁹ Zob. A. Misago, *Les apparitions de Kibeho au Rwanda*, Kinshasa 1991, s. 194-196.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 195.

⁴¹ Zob. tamże. *Intabwirwa* można też tłumaczyć jako: „Niepoprawni”, „Niewykazujący poprawy”.

⁴² „ne signifiant pas qu'il s'agit du ciel, du purgatoire ou de l'enfer” (tamże, s. 196).

ho w Rwandzie⁴³. Błędem jednak byłoby utrzymywanie, że „piekło” jest tylko potrzebne jako kategoria pedagogii moralnej. Błędem jeszcze większym będzie twierdzenie, że należy odrzucić wiarę w możliwość wiecznego „samo-potępienia” w imię chrześcijańskiej pedagogii nadziei. Realność i dosadność opisywanej rzeczywistości piekła – czy w przypadku jawień z Kibeho, „miejsca kary” dla tych, którzy „nie chcą nic słyszeć” – poświadcza w sposób sobie właściwy naukę Kościoła na temat tragicznej bezdomności „samo-potępionych”.

PIEKŁO NA ZIEMI I „NAWRÓCONY SZATAN”

Zimową porą podróżni w pociągu przedstawiali konduktorowi swoje pretensje, że jest stanowczo za ciepło i żeby natychmiast coś z tym zrobić. Konduktor skręcił ogrzewanie. Po niecałej godzinie, gdy znowu przyszedł sprawdzić bilety nowych pasażerów, usłyszał nowe żale, że jest bardzo zimno i proszą, aby ogrzewanie znowu włączyć. Poirytowany powiedział już nieco podniesionym głosem: „Raz za ciepło, raz za zimno”. Jeden z podróżnych, który przeżył te zmiany temperatury, bez czekania krzyknął: „To co?! Ma być zimno albo piekło?!” Mowa potoczna często sięga po słowo „piekło”. Dawniej dzieci bawiły się już w przedszkolu w zabawę „piekło – niebo”, młodzież coraz częściej wyraża swoje emocje, mówiąc, że coś się im „piekielnie” podoba, albo – o zgrozo – że „piekielnie” kogoś kochają. Można w różnych sytuacjach życiowych usłyszeć, że ktoś ma „piekło na ziemi” albo „zgotować komuś piekło na ziemi”. Jean-Paul Sartre był zdania, że „tym piekłem są drudzy”⁴⁴, a pewnie także często sami sobie potrafimy „piekło zgotować”.

Znamienna jest wypowiedź człowieka, który przeszedł przez długoterminową i głęboką depresję. Później wyznał: „Ja nie muszę wierzyć w piekło, ja tam byłem. Wiem, że ono jest”. Nikt nie będzie miał wątpliwości, że ów „ocalony” nie chce tam wrócić. Należy wreszcie wspomnieć, że teologia duchowości zna różne rodzaje stanów ludzkiego ducha, mogą być podobne do tych, które przeżywają „samo-potępieni”. Píše o tym św. Faustyna w swoim *Dzienniczku*⁴⁵: „Jezu,

⁴³ Niniejszy fragment opracowania dotyczący objawień z Kibeho był konsultowany z Nathalie (ur. 21.01.1964) za pośrednictwem ks. Andrzeja Jakackiego SAC, teologa i misjonarza w Rwandzie. Ks. Jakacki uzyskał doktorat z teologii w KUL na podstawie tezy: *Dogmatyczny wymiar orędzia objawień maryjnych w Kibeho (Rwanda, 28.11.1981 – 28.11.1989)*, Lublin 2009 [mps w Archiwum KUL]. Obecnie przygotowuje książkę w języku francuskim: *Apparitions de la „Mère du Verbe” à Kibeho au Rwanda (28.11.1981 – 28.11.1989). Premières apparitions mariales en Afrique reconnues par l’Eglise (Objawienia „Matki Słowa” w Kibeho w Rwandzie (28.11.1981 – 28.11.1989). Pierwsze objawienia maryjne w Afryce uznane przez Kościół)*. Na temat przesłania Matki Słowa z Kibeho zob. także R. Rusinek, *Kibeho. Cud w sercu Afryki*, Ząbki 2010.

⁴⁴ Niemiecka Konferencja Biskupów, *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 406.

⁴⁵ M.F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1999⁸ [dalej: Dz].

Ty jeden wiesz, jak dusza jęczy w tych mękach, spowita ciemnością, a jednak pragnie i łaknie Boga, jak spalone usta wody. Umiera i usycha, umiera śmiercią bez śmierci, to jest, że umrzeć nie może. [...] Kiedy dusza została jakoby przesiąknięta na wskroś tym ogniem piekielnym, wpada jakby w rozpacz. [...] Każde wspomnienie Boga jest morzem nieopisanym cierpień, a jednak jest coś w duszy, co się rwie do Boga, lecz jej się zdaje, że na to tylko, aby więcej cierpiała. Wspomnienie dawnej miłości, jaką Bóg otaczał, jest dla niej nowym rodzajem męki. Jego wzrok przenika ją na wskroś i wszystko zostało spalone w duszy od spojrzenia Jego” (Dz 101). Z pewnością istnieją także inne stany ludzkiej duszy, kiedy człowiek może czuć się „jak w piekle”. Jest tak, gdy zły zaciekle walczy o człowieka. Gdy jeszcze ma jakiś przytułek w jego sercu, pamięci czy woli.

Teologicznie ujmując, „piekło na ziemi” nie jest piekłem, ale właśnie często drogą do nieba, bo najczęściej określamy tak cierpienie, opiekę nad kimś chorym, życie pod jednym dachem z osobą z upośledzeniem fizycznym czy umysłowym albo walkę o wolność w Chrystusie. Wbrew temu, co śpiewają niektórzy, to człowiekowi bardziej „po drodze” do nieba niż gdzie indziej. W jakimś sensie piekło na ziemi może mieć jedynie zły duch, gdy usiłuje wdrzeć się pomiędzy Boga a człowieka, pomiędzy „Źródło światła” (por. J 8,12; 1 J 1,5) a człowieka wierzącego, który to światło pragnie w sobie odbijać. Ale to nie jest także *de facto* „piekło na ziemi”, bo zły to piekło przynosi ze sobą. Tak jawi się wieloznaczność słowa „piekło”.

Podobnie jest z kwestią, o którą często pytają rozmodlone dzieci: Czy można modlić się o nawrócenie szatana? Zanim padnie odpowiedź wynikająca z nauki wiary, można powiedzieć, że tak. Oczywiście, jest konieczny warunek. Można modlić się o jego nawrócenie, jeśli to człowiek jest tym „szatanem”, czyli wrogiem walczącym przeciw nam, przeciwstawiającym się nam, zwalczającym nas, fałszywym oskarżycielem. Można zatem, a nawet trzeba modlić się o nawrócenie ojca alkoholika, córki awanturniczki, żony przeżywającej ataki złości czy męża znęcającego się bezlitośnie nad rodziną. Ks. C. Bartnik podpowiada, że greckie „*satanas*” odnoszone jest również do ludzi, którzy przeciwstawiają się Bogu⁴⁶. Wówczas taki „szatan” może się nawrócić, bo jest człowiekiem, a człowiek się zmienia i zawsze może wrócić na drogę prawdy. W Ewangelii czytamy, że Jezus „odwrócił się i rzekł do Piotra: «Zejdź Mi z oczu, szatanie (*σατανᾶ*)! Jesteś Mi zawadą, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz na ludzki»” (Mt 16,23; por. Mk 8,33). Wiemy, że w dziejach Kościoła wielu „szatanów” się nawróciło, a potem bardzo owocnie pomagali innym odkryć „Światło życia”⁴⁷.

⁴⁶ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 465.

⁴⁷ Zob. T.J. Craughwell, *Święci nie-święci. O nicponiach, rzezimieszkach, oszustach i wyznawcach szatana, którzy jednak zostali świętymi*, tłum. R. Zajączkowski, Kraków 2007; oraz tenże, *Biblijne czarne charaktery. O biblijnych złych córkach, wyrodnym synach, zdrażliwych braciach i o tym, czego możemy się dzięki nim nauczyć*, tłum. T. Fortuna, Kraków 2009.

Jednak tak w pierwszym, jak i w drugim przypadku zastosowanie słowa „piekło” w stwierdzeniu „piekło na ziemi” oraz „szatan” w pytaniu o możliwość jego nawrócenia jest jedynie analogicznie poprawne i tak samo uzasadnione.

ZAKOŃCZENIE

Słusznie stwierdził Charles Baudelaire, że „największym podstępem diabła jest to, że udaje mu się nas przekonać, iż nie istnieje”⁴⁸. Kolejne jego kłamstwo, wcale nie mniejsze, to przekonywanie ludzi, iż życie według zasady: „Hulaj dusza, piekła nie ma”, jest jedynie godnym człowieka nowoczesnego⁴⁹.

- 1) Piekło jest „zaproszeniem” ze strony złego do wiecznej samotności: bez miłości, wspólnoty i szczęścia, bo bez Boga. Jednak, jak przystało na „ojca kłamstwa” (J 8,44), on się do tego nie przyzna, bo sam wie, jak bardzo tragiczny będzie los ludzi „samo-potępiionych”. Bóg zaprasza do czegoś innego (por. Ps 68,6-7). On sam przygotowuje dom dla człowieka, wystawia dla niego wyborną ucztę (Iz 25,6-9; por. J 14,23). Św. Ignacy Loyola w drugim tygodniu swoich ćwiczeń duchowych proponuje „rozmyślanie o dwóch sztandarach: jeden należy do Chrystusa, najwyższego naszego Wodza i Pana, drugi do Lucyfera, śmiertelnego wroga naszej ludzkiej natury”⁵⁰. Ignacy tłumaczy, że rozmyślanie to dotyczy tego, „jak Chrystus wzywa i zaprasza wszystkich pod swój sztandar, a Lucyfer przeciwnie: pod swój”⁵¹. Ów drugi jest „sztandarem” królestwa nienawiści.
- 2) Człowiek nie powinien zastanawiać się, jak uniknąć piekła w wieczności, ale jak unikać zgubnego wpływu szatana i jego demonów w perspektywie doczesnej⁵². W modlitwie kończącej Litanię do Najdroższej Krwi Chrystusa Pana znajdujemy prośbę, abyśmy dzięki Krwi Jednorodzonego Syna Bożego mogli „doznawać obrony od zła doczesnego na ziemi”. Pośrednio z tego wynika kolejna prośba, „abyśmy wiekuistym szczęściem radowali się w niebie”. Potwierdza to List do Hebrajczyków, gdzie czytamy, że „wejdziemy do

⁴⁸ Za: G. Ravasi, *Czy szatan jest osobą, czy figurą literacką*, w: tenże, *Biblia. Odpowiedzi na najbardziej prowokacyjne pytania*, Częstochowa 2001³, s. 107.

⁴⁹ Potwierdza to św. Faustyna Kowalska, gdy pisze, że z powodu przekazania przez nią na piśmie opisu piekła „szatani mieli do niej wielką nienawiść, ale z rozkazu Bożego, musieli jej być posłuszni” (por. Dz 741).

⁵⁰ Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. J. Ożóg, Poznań 2000, s. 75.

⁵¹ Tamże.

⁵² Dlatego „gdy Kościół modli się o zbawienie dla wszystkich, to w gruncie rzeczy modli się o nawrócenie wszystkich, którzy żyją” (*Aktualne problemy eschatologii* (1992), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 333).

Miejsca Świętego przez krew Jezusa” (Hbr 10,19)⁵³. Choć słowa Chrystusa o piekle należy umiejętnie interpretować, to także trzeba brać od uwagę Jego zbawcze czyny. Cena naszego zbawienia, mówi pośrednio o realności i tragedii „samo-potępienia”. Dla pragnących zbawienia Krew Zbawiciela gasi ogień piekielny.

- 3) Domem stworzeń jest ich Stwórca. Można to wypowiedzieć słowami św. Pawła, iż „nasza [...] ojczyzna jest w niebie” (Flp 3,20). Ojciec na nas czeka, jak ten z przypowieści o marnotrawnym synu (Łk 15,11-32). Różnica jednak polega na tym, że Ten starszy Brat (por. Rz 8,29) nie będzie o nas zazdrosny⁵⁴. Jego największą radością będzie nasze osiągnięcie nieba. On sam wyszedł po nas, aby przypomnieć o Ojcu i wskazać drogę do Jego domu. Na końcu czasów znowu przyjdzie, aby zabrać nas ze sobą już na zawsze (por. Flp 3,20). „Wyłącznie w Bogu człowiek może mieć życie i szczęście, dla których został stworzony i których pragnie” (KKK 1035). Dlatego szatan i jego aniołowie są bezdomni i to się nigdy nie zmieni (por. J 8,44).
- 4) Piekło nie jest przegraną Boga, stanowi natomiast dowód, że Bóg jest nieskończoną miłością, która pragnie każdemu stworzeniu zapewnić dobry los, napęlić go pełnią szczęścia zgodnie z jego naturą oraz że wolne stworzenia są przez Boga kochane właśnie jako wolne. Piekło jest, bo Bóg kocha prawdziwie. Piekło jest, bo Bożą miłość stworzenie wolne może odrzucić. Piekła nie ma, gdzie jest Bóg, gdzie jest Jego chwała. Przecież zagęszczenie i intensywność rzucanego przez słońce cienia są zależne od mocy słońca o danej porze dnia oraz od przejrzystości przedmiotu znajdującego się na linii padających promieni. Czy to wina słońca, że jest cień, czy raczej zasługa przedmiotów, które cień ten rzucają? Podobnie, czy woda utleniona wlane na ranę powoduje pianę, czy to zakażona rana jest jej powodem? Zatem, czy to Bóg sprawia piekło? Bóg przecież „jest miłością” (1 J 4,8), a więc całkowitą odwrotnością, przeciwieństwem i zaprzeczeniem tego, co stanowi istotę piekła i „samopotępienia”.
- 5) Trzeba znać miłość Boga, aby zrozumieć, co Kościół katolicki ma do powiedzenia na temat piekła. Kościół głosi „sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą. Dlatego że Bóg był z Nim, przeszedł On, dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła” (Dz 10,38). Ta „sprawa” dotyczy każdego człowieka. Kościół nie głosi piekła i potępienia⁵⁵, ale nieskończoną miłość Boga Stwórcy, Pana i Odkupiciela do

⁵³ Por. Hbr 9,14; Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, 42-45: *Krew, która oczyszcza sumienia*; R. Bogacz, *Dzieło zbawienia w ludzkiej Krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007.

⁵⁴ Całe niebo będzie dzielić tę radość. Por. Łk 15,10: „Radość powstaje u aniołów Bożych z jednego grzesznika, który się nawraca”.

⁵⁵ Por. 1 Kor 10,20. Ks. Bartnik przypomina, że „istnienie szatana i innych złych duchów nie jest dogmatyzowane we właściwym, bezpośrednim sensie, bo właściwy dogmat jest darem

każdego człowieka (2 P 3,9). Jednak treść wiary dotycząca możliwości odrzucenia Boga przez człowieka i dołączenia do złych duchów jest przez Kościół katolicki niezachwianie wyznawana i potwierdzona świadectwem mistyków. Bóg, dawca prawdziwej nadziei (por. Rz 15,13), jest naszym Ojcem... i czeka na nas w domu! Jemu chwała, cześć i uwielbienie!

SKETCH TO THE THEOLOGICAL APPROACH OF HELL.

ABOUT THE DARKNESS OF HELL IN THE "LIGHT" OF PERSONALISM

Summary

Hell is an *invitation* from the evil one to eternal solitude: without love, without community and happiness, because to be in hell is to be without God. God invites us to something different (cf. Ps 68: 6-7). He himself is preparing a *home* for man and makes for him a "feast of rich food" (Isaiah 25: 6). Man should not think about how to avoid hell in eternity, but should think how to avoid the disastrous influence of Satan and his demons in an earthly perspective. The *house* of the creatures is their Creator, "our citizenship is in heaven" (Phil. 3: 20). The Father is waiting for us. Because Satan and his angels have definitively and freely refused God's love to them, they are homeless and that will never change (cf. Jn 8, 44). There is hell, because God truly loves. There is hell, because divine love can be refused by the free creatures. There is not hell, where God is, where His glory is present. If you *know* God's love then it is possible to know what the Catholic Church says about hell. The Church proclaims "how God anointed Jesus of Nazareth with the Holy Spirit and with power. He went about doing good and healing all who were oppressed by the devil, for God was with him" (Acts 10: 38).

Bożym, ma charakter zbawczy i twórczy. Szatan nie ma tych właściwości pozytywnych. Wierzymy zbawczo w Boga, a nie wierzymy, przynajmniej w tym samym sensie słowa «wierzyć», w diabła; nie ma «Chrystusowej wiary», która by była dobroczynną komunią z diabłem. Niemniej istnienie szatana i innych demonów jest faktem dogmatycznym w sensie prostej informacji z objawienia oraz pewności poznania teologicznego" (*Dogmatyka katolicka*, s. 469). To samo dotyczy jego bezdomności i możliwości dzielenia jej z nim przez człowieka.

Ks. Cezary Naumowicz*
UKSW, Warszawa

DEBATA O PARUZJI CHRYSZTUSA W TEOLOGII PROTESTANCKIEJ

W teologicznej refleksji o powtórnym przyjsciu Chrystusa wybitni autorzy protestancy, jak Rudolf Bultmann, wczesny Karl Barth, Charles H. Dodd, podjeli próby interpretacji, które redukowaly paruzję z kategorii wydarzenia do kategorii symbolu. Apologiem oczekiwania paruzji stal się natomiast przedstawiciel kolejnego pokolenia teologów protestanckich, Jürgen Moltmann. Debata o paruzji ogniskowala się również wokół interpretacji „przyszłości Chrystusa”: ma być ona jedynie „odsłonięciem” tego, co już zostało całkowicie spełnione w misterium paschalnym (Barth), czy też musi zostać dopełniona przez ideę ostatecznego i definitywnego „wypełnienia” (Moltmann). Wydaje się, że wobec zbyt jednostronnych ujęć Bartha i Moltmanna relacja między krzyżem, zmartwychwstaniem i przyszłością Chrystusa musi znaleźć swoją zrównoważoną artykulację. Poszerzenie zaś refleksji o paruzji na obszar trynitarny, eklezjologiczny, antropologiczny i kosmiczny pozwala na bardziej integralne ujęcie – odnoszące się zarazem do „przyszłości Chrystusa”, jak i do przyszłości ludzkości, historii i całego stworzenia.

Istotna dla życia Kościoła prawda wiary o ponownym przyjsciu Chrystusa na końcu czasów stawała się w refleksji teologicznej ostatnich dziesięcioleci zapalnym punktem debat¹. Chociaż wszystkie chrześcijańskie wyznania wiary mówią o „Chrystusie, który ma powrócić”, temat ten nie zawsze poddawany był głębszej analizie. Pewne zakłopotanie i sceptycyzm w mówieniu o paruzji wynikały z ducha demitologizacji, obecnego w teologii nowożytnej. W obrębie teologii protestanckiej podejmowano próby interpretacji, które redukowaly paruzję z kategorii wydarzenia do kategorii symbolu. Innym ważnym wątkiem debaty teologicznej stała się także sama treść oczekiwanej „przyszłości Chrystusa”.

* Ks. dr Cezary Naumowicz, ks. diecezji łomżyńskiej, adiunkt na Wydziale Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie, wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży; email: c.naumowicz@uksw.edu.pl.

¹ Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, s. 382.

PARUZJA – KATEGORIA WYDARZENIA CZY SYMBOLU? UWARUNKOWANIA STRUKTURALNE PARUZJI W RELACJI CZASU (HISTORII) I WIECZNOŚCI

Albert Schweitzer i przedstawiciele szkoły tzw. eschatologii konsekwentnej uznali, że charakterystyczne dla pierwszych chrześcijan oczekiwanie bliskiego końca czasów zostało zastąpione i niejako przewyżczone przez ideę historii, która miała toczyć się nieprzerwanie. Według Schweitzera przepowiadanie Jezusa było głęboko naznaczone apokaliptyką. Jezus oczekiwał szybkiego „wtargnięcia” Królestwa, a rozczarowanie spowodowane „opóźnianiem się” spowodowało, że miał On nadzieję na zrealizowanie się tego wydarzenia po swojej śmierci. Także po Jego śmierci i zmartwychwstaniu nie nastąpił zapowiadany koniec, co uruchomiło proces deeschatologizacji przesłania Jezusa. Paruzja „opóźniona” i odłożona na nieokreślony czas byłaby więc pewnym „wybiegiem” dla podtrzymania sensu wyznania wiary².

Po tragedii I wojny światowej w kontekście tzw. teologii kryzysu Karla Bartha i Rudolfa Bultmanna zaczęła się rodzić nowa refleksja eschatologiczna. To nie niemy bieg historii podkopuje oczekiwanie paruzji, lecz sama wieczność wdziera się ze swojej transcendencji, aby postawić w kryzysie każdą ludzką historię. Wydarzenia wojenne jaskrawo i boleśnie ukazały, iż wszystkie wartości oraz doświadczenia ludzkie jako historyczne podlegają śmierci i sądowi wieczności.

W drugim wydaniu *Listu do Rzymian*, fundamentalnym dziele teologii dialektycznej, Barth pisał o „wiecznym momencie” (*ewiger Augenblick*), który jest absolutnie różny od innych właśnie dlatego, że stanowi transcendentalny sens wszystkich momentów³. „Koniec historii” staje się naszym doświadczeniem nie w przyszłej historii, ale jedynie w owym granicznym „atomie czasu”, jakim jest wieczność. W każdym momencie możemy powiedzieć, że „koniec jest bliski”. Paruzja Chrystusa dokonuje się właśnie w tym wiecznym momencie (*nunc aeternum*), ponieważ jest ona obecnością Chrystusa. Barth myślał o tym momencie nie w kategoriach czasowych i ilościowych, lecz jako o jakościowym ograniczeniu ze strony wieczności. W ten sposób zniknął problem „opóźniania się paruzji”, podejmowany przez przedstawicieli eschatologii konsekwentnej. Koniec zapowiadany przez Nowy Testament nie jest wydarzeniem związanym z czasem, a wieczność nie jest przedłużeniem czasu. Eschatologia nie ma nic wspólnego

² Por. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951⁶ [pierwsze wydanie w roku 1913], s. 631nn. Należy zauważyć, iż w swoich poszukiwaniach Schweitzer nie wydobyla rzeczywistej nowości eschatologicznego przepowiadania Jezusa. Zostaje ono zredukowane do kontynuacji z tradycją judaistyczno-apokaliptyczną.

³ K. Barth, *Der Römerbrief*, München 1922 [pierwsze wydanie w roku 1919], s. 482: „Unvergleichlich steht der ewige Augenblick allen Augenblicken gegenüber, gerade weil er aller Augenblicke transzendentaler Sinn ist”.

z przyszłością. W przekonaniu szwajcarskiego teologa napięcie eschatologiczne nie zawiera się w relacji teraźniejszość – przyszłość, „już” – „jeszcze nie”, lecz w odniesieniu wieczności do czasu – przeszłego, obecnego i przyszłego⁴.

Podobne idee wyrażał Charles H. Dodd, twórca „eschatologii zrealizowanej” (*realized eschatology*), starający się wyprowadzić refleksję eschatologiczną z martwego punktu, do jakiego doprowadziła ją eschatologia konsekwentna. Dodd uznał, iż królestwo Boże już się urzeczywistniło w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Brakuje tylko urealnienia tego faktu na skalę globalną. Paruzja spełnia więc funkcję ukazywania na płaszczyźnie wspólnotowej czegoś, co realizuje się faktycznie na płaszczyźnie jednostkowej, tj. spotkania człowieka z Bogiem na końcu własnego życia⁵.

Karl Barth sprzeciwiał się chrześcijaństwu kulturowemu (*Kulturchristentum*), dążąc do uwolnienia eschatologii chrześcijańskiej od wiary w postęp i do ponownego doprowadzenia jej do swej właściwej godności. Przeciw wierze w postęp i systemowi historii uniwersalnej Hegla przedstawiciele teologii dialektycznej oraz Barth chętnie przywoływali słowa antyheglowskiego historyka Leopolda von Rankego: „Utrzymuję zaś, że każda epoka jest bezpośrednio obecna przed Bogiem i jej wartość opiera się nie na tym, co z niej wynika, ale na samej jej egzystencji”⁶. Uzbrojony w takie właśnie przekonanie, Barth w swojej *Kirchliche Dogmatik* mógł określić eschatologię jako „ponadhistoryczną”, „ahistoryczną” lub „protohistoryczną”.

Z biegiem czasu szwajcarski teolog dokonał swoistej samokrytyki i korekty swoich poglądów. W latach czterdziestych ubiegłego wieku przyznał, iż postawił w centrum uwagi „ponadczasowość”, a nie także „postczasowość”. Zdystansował się od „bezużytecznej gadaniny o «niedokonanej paruzji»”. Uznał, że wcześniej zajmował się poważniej teraźniejszością Bożego panowania, a nie samym jego nadejściem⁷.

Także po linii ponadczasowej eschatologii „wiecznego momentu” sytuowała się refleksja Rudolfa Bultmanna, dla którego eschatologiczne teksty biblijne należało interpretować w antropologicznym kluczu egzystencjalnym. Ze swojej radykalizowanej egzystencjalnie eschatologii Bultmann w „oczyszczającym” procesie demitologizacji usunął także paruzję jako jeden z elementów apoka-

⁴ Por. A. Maffei, „*Dio ha tempo per noi*”. *Tempo ed eternità nella teologia di Karl Barth*, „Quaderni Teologici del Seminario di Brescia” 8 (1998), s. 89-130.

⁵ C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1935, s. 50: „This declaration that the Kingdom of God has already come necessarily dislocates the whole eschatological scheme in which its expected coming closes the long vista of the future. The *eschaton* has moved from the future to the present, from the sphere of expectation into that of realized experience”.

⁶ C. Hinrichs, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit*, Göttingen 1954, s. 165.

⁷ Por. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, Zollikon-Zürich 1946², s. 716; tenże, *Kirchliche Dogmatik*, III/2, Zollikon-Zürich 1948, s. 524nn; por. także: Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, s. 383.

liptycznych. Spowodowało to brak jakiegokolwiek odniesienia do przyszłości w jego refleksji eschatologicznej. Definitywne wydarzenia dokonują się w eschatologicznym momencie egzystencjalnej decyzji, w ciągłej bliskości kryzysu, który Słowo Boże budzi w człowieku zaproszonym do podjęcia decyzji. Chrystus jest „końcem świata” nie w sensie temporalnym, lecz egzystencjalnym. Egzystencja eschatologiczna płynąca z wiary nie domaga się w ten sposób żadnych wypowiedzi o przyszłości. „Przyszłością” jest to, co przez wiarę w kerygmacie przychodzi do człowieka i wzywa go do ostatecznej decyzji⁸.

W obrębie myśli protestanckiej Oscar Cullmann starał się pośredniczyć między eschatologią konsekwentną Schweitzera a eschatologią egzystencjalną Bultmanna, dlatego jego refleksja zyskała miano „eschatologii mediacji”. Cullmann wskazał, iż wydarzenie Jezusa Chrystusa spowodowało nowy podział czasu: po wydarzeniu Paschy, centrum czasu dla chrześcijan nie jest już usytuowane w przyszłości, lecz w historycznym wydarzeniu, które już się dokonało. Z drugiej strony, chociaż centrum zostało już osiągnięte, to jednak koniec jeszcze nie nadszedł. Cullmann odwołał się do porównania z walkami wojennymi: decydująca o wojnie bitwa może się dokonać już we wczesnej fazie, a mimo to walki muszą trwać dalej aż do *Victory Day*. Wydarzenie krzyża i zmartwychwstania Chrystusa ukazuje bitwę już jako zwycięską, choć *Victory Day* jest oczekiwany później, kiedy Duch Święty przeniknie wszystko. Według Cullmanna zarówno Schweitzer, jak i Bultmann mylili się, twierdząc, że napięcie eschatologiczne wewnątrz pierwotnego chrześcijaństwa powstało wskutek opóźniania się paruzji. Sam Jezus przepowiadał królestwo już przecież obecne w Nim, a jednak wciąż oczekiwane w swojej pełni w przyszłości. Zgodnie z tekstem z 2 P 3,8 („Niech zaś dla was, umiłowani, nie będzie tajne to jedno, że jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień”) możliwość przedłużania się oczekiwania nie uszczupla pierwotnej świeżości i intensywności nadziei eschatologicznej⁹.

⁸ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, s. 184: „Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte, und du kannst ihn nicht als Zuschauer sehen, sondern nur in deinen verantwortlichen Entscheidungen. In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du must ihn erwecken”. Zauważmy, iż redukcja paruzji w refleksji eschatologicznej Dodda i Bultmanna dokonuje się na mocy ciągłego rozdzielania faktu od jego znaczenia, wydarzenia od jego interpretacji. To samo zresztą czynią ci autorzy, analizując problematykę zmartwychwstania Chrystusa. Por. Ch. Duquoc, *Cristologia. Saggio teologico*, Brescia 1974, s. 595-596; por. także J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma 1988, s. 166-174; C. Rychlicki, *Wiara – nadzieja – miłość wobec wieczności. Z zagadnień współczesnej eschatologii*, Płock 2001, s. 156-157.

⁹ O. Cullmann, *Le retour du Christ, espérance de l'Église selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris 1948, s. 26: „Cette citation [2 P 3, 8] envisage à la fois la possibilité que cette attente dure des siècles et que l'homme ne connaisse rien de sa durée. Cependant, l'expérience n'a rien perdu dans 2 Pierre de sa fraîcheur et de son intensité primitives”. Por. G. Ancona, *Escatologia cristiana*, Brescia 2003, s. 234-235.

W kolejnym pokoleniu teologów protestanckich Jürgen Moltmann podjął krytykę wspomnianych prób likwidacji paruzji i zdecydowanie stanął w obronie jej oczekiwania. Zdaniem tego teologa temat paruzji przynależy przede wszystkim do chrystologii, a nie do eschatologii. Jest ona ostatecznym wypełnieniem szlaku Chrystusa będącego „w drodze”. Moltmann ubolewa, że we współczesnych chrystologiach (wymienia np. Wolfharta Pannenberg, Waltera Kaspera) temat paruzji zniknął lub jest szcążkowo traktowany. Paruzja nie jest jakimś zbytecznym dodatkiem do historii Jezusa, ale jest jej celem i wypełnieniem. Ponadto jednostronne złączenie oczekiwania na powrót Chrystusa z ideą sądu ostatecznego „zduśliło” i zaciemniło nadzieję na „królestwo bez końca”. Chrystus-Sędzia stawał się Tym, którego raczej lękano się, niż oczekiwano z nadzieją. Lęk przed sądem paraliżował oczekiwanie paruzji. Według Moltmanna nie należy usuwać oczekiwania na sąd jako zbytecznego elementu apokaliptycznego, lecz raczej zintegrować je z oczekiwaniem na Chrystusa, ale nie odwrotnie. Sąd także jest przedmiotem dobrej nowiny i nadziei, ponieważ Sędzią będzie sam Ukrzyżowany, który już umarł za nasze grzechy i dlatego przyjdzie sądzić (*Richten*), aby „naprostować” (*aufrichten*) oraz przywieść do porządku (*zurechtbringen*)¹⁰.

Temat paruzji pojawia się u Moltmanna w różnych teologicznych kontekstach i pod różnymi określeniami. W swojej „trylogii nadziei” Moltmann mówi o „przyszłości Chrystusa”¹¹. Interpretuje on wydarzenie Chrystusa nie jako wypełnienie, lecz jako potwierdzenie obietnicy, która dalej otwiera się ku przyszłości swego ostatecznego spełnienia. Eschatologia chrześcijańska mówi o Jezusie Chrystusie i o Jego przyszłości: uznaje rzeczywistość zmartwychwstania Jezusa i zapowiada przyszłość Zmartwychwstałego.

W swojej dojrzałej chrystologii Moltmann w zasadzie nie dokonuje różnic między „paruzją” a „eschatologicznym nadejściem Boga”. W jego późniejszej eschatologii perspektywa eschatologiczna łączy się z milenarystycznym królestwem Chrystusa¹², a o eschatologicznym nadejściu Boga teolog wypowiada się niechrystologicznie. Może to być spowodowane tym, iż paruzja zostaje złączona przede wszystkim z milenarystycznym królestwem Chrystusa w historii, a nie z nadejściem wiecznego królestwa i nowego stworzenia.

¹⁰ Por. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, s. 339-340.

¹¹ Wyrażenie „przyszłość Chrystusa” zostało ukute w czasach teologii dialektycznej przez Eduarda Thurneysena. Por. E. Thurneysen, *Christus und seine Zukunft*, „Zwischen den Zeiten” 9 (1931), s. 186-211.

¹² Nieśmiały we wcześniejszych dziełach wątek tysiącletniego królestwa Chrystusa nabiera w dojrzałej eschatologii Moltmanna dużej wagi i jest postrzegany jako jeden z intrygujących tematów we współczesnej refleksji eschatologicznej. Milenarystyczne oczekiwanie staje się mediacją pomiędzy historią powszechną, końcem świata a nową ziemią. Kiedy brakuje idei takiego „przejścia”, historia kończy się nagle wielkim, ostatecznym wybuchem. Takie wizje nie nabierają żadnego znaczenia dla naszego życia i działania. Por. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, s. 38nn; tenże, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, s. 56.

Zdaniem Moltmanna Schweitzer i przedstawiciele eschatologii konsekwentnej zbyt pośpiesznie oddalili się od Jezusa i pierwotnego chrześcijaństwa. Odczuwali Jezusa i pierwotne chrześcijaństwo jako „obcych”, by zainspirować się – w kontekście chrześcijaństwa kulturowego XIX wieku – wiarą w postęp i w moralne spełnienie świata. Dokonali w ten sposób temporalizacji (*Verzeitlichung*) eschatologii i oczekiwania paruzji, tzn. paruzja Chrystusa została zrównana z czasową przeszłością i wpisana w upływający czas, raz bliski, to znowu daleki. W ten sposób rozumiana paruzja nabierała charakteru przemijającego, właściwego dla każdej innej przyszłości czasowej, i nie mogła zostać pomyślana razem z „końcem czasu”. A przecież w wydarzeniu paruzji sam czas ulega transformacji. Prawdziwa eschatologia nie jest związana z przyszłą historią, lecz z przeszłością historii¹³.

Moltmann ocenia więc eschatologię konsekwentną jako transpozycję eschatologii w czas, a tym samym jej rozkład. W tę kategorię oceny wpisuje także „eschatologię mediacji” Cullmanna. Według Moltmanna idea czasu linearnego nie jest biblijna, jak się wydawało Cullmannowi, lecz wywodzi się z naturalistycznych nauk nowożytnych. Zgodnie z tą ideą różne epoki należy określać ilościowo i dlatego nie sposób kwalifikować je w zakresie historiozbawczym. Cullmann wydaje się wyobrażać przyszłość Chrystusa jako ostatnią kartkę w kalendarzu. Teologia historiozbawcza, która opiera się na już zaprogramowanym Bożym „planie zbawienia”, jest teologią oświeceniową, deistyczną, wobec której Moltmann wysuwa następujące pytania: „Jeśli w kalendarzu znajduje się «dzień Jezusa Chrystusa», Bóg pozostaje jeszcze wolny? [...] Czy nie jest raczej prawdą, iż to nie «ostatni dzień» przyniesie nam paruzję Chrystusa, lecz przeciwnie, [...] iż Chrystus nie przybywa «z czasem», ale przemieniając czas?”¹⁴. Historiozbawcze „uczasowienie” eschatologii poddaje ją mocy przemijania.

W opinii Moltmanna należy dokonać rozróżnienia pomiędzy pojęciami określającymi przyszłość: *adventus* i *futurum*. Rozróżnienie to zrodziło się w debacie wokół dzieła *Teologia nadziei* i jest podtrzymane w całej teologicznej twórczości Moltmanna¹⁵. Paruzja, która dosłownie oznacza „przybycie” lub „obecność”, w języku łacińskim jest tłumaczona jako *adventus*, a w niemieckim *Zukunft*, aby wyrazić to, co nadejdzie. *Futurum* zaś oznacza to, co będzie, na zasadzie ekstrapolacji z teraźniejszości; lecz wszystko to, co będzie, pewnego dnia już nie

¹³ Por. J. Moltmann, *Exegese und Eschatologie*, w: *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München 1968, s. 57-92, tu s. 82nn; tenże, *Das Kommen Gottes*, s. 26.

¹⁴ Tenże, *Das Kommen Gottes*, s. 29.

¹⁵ Por. J. Moltmann, *Risposta alla cristica della „Teologia della speranza”*, s. 93, w: *Dibattito sulla „Teologia della speranza” di Jürgen Moltmann*, red. W.D. Marsch, Brescia 1973, s. 265-315, tu s. 278-284; tenże, *Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz*, „Internationale Dialog Zeitschrift” 1 (1969), s. 2-13; por. także: A. Nossol, *Futurum i novum jako elementy konstytutywne pojęcia Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 205-216.

będzie. Taka przyszłość mówi więc tylko o przyszłym przemijaniu. To zaś, co „nadchodzi”, znajduje się ontologicznie blisko tego, czego jeszcze nie ma, lecz może być i dlatego nie rozplywa się w nim. Według chrześcijańskiego oczekiwania paruzja przynosi koniec czasu i początek wiecznego stworzenia, a więc znajduje się w relacji nie tylko do przyszłości istnienia, ale również do jego terażniejszości i przeszłości. Jako koniec czasu paruzja jest współczesna wszystkim czasom i przychodzi w jednym momencie, ponieważ przyszłość Chrystusa przynosi też koniec procesów stawania się i przemijania¹⁶.

Zbyt pośpiesznie zestawiając ze sobą dwóch wielkich teologów, Bartha i Bultmanna¹⁷, niejednokrotnie różniących się przecież w swoich refleksjach, Moltmann łączy i określa ich stanowiska jako transpozycję eschatologii w wieczność, a tym samym likwidację samej eschatologii. W ramach takiej dialektyki przyszłość eschatologiczna jest widziana jako przyszłość całkowicie alternatywna wobec terażniejszości¹⁸.

Zdaniem Moltmanna egzystencjalna interpretacja eschatologii w ujęciu Bultmanna jest do pewnego stopnia poprawna, ale mało się przyczynia do zrozumienia także historii świata i natury, których zresztą w ogóle nie bierze pod uwagę. Tłumaczenie przyszłości tylko w aspekcie indywidualnym nie oznacza jeszcze, że problem przyszłości został rozwiązany. Umieszczenie dnia śmierci jednostki w miejsce „dnia ostatecznego” nie przynosi rozwiązania problemu przyszłości umarłych. Ludzi nie interesuje tylko i wyłącznie ich własna indywidualna egzystencja, ale także trudy i zmagania w obszarze historii oraz ich relacja z przyrodą. Co oczywiście nie oznacza, że nie można podjąć „decyzji osobistej”, zdecydowanie przeciwstawiając się światu¹⁹.

Jeżeli zaś chodzi o Bartha, nawet jeśli dokonała się w jego późniejszej teologii ewolucja poglądów w relacji eschatologii i historii, w opinii Moltmanna nie wystarczy dodać „postczasowość” do „ponadczasowości”, nadać przyszłości jakiegoś pierwszeństwo wobec przeszłości i terażniejszości, aby potwierdzić obecne w czasie napięcie eschatologiczne. Dynamiczna metafora św. Pawła: „noc się posunęła, a przybliżył się dzień” (Rz 13,12) zostaje rozumiana przez Bartha (także przez innego teologa, Paula Althausa) w dialektycznym, statycznym schema-

¹⁶ Por. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, s. 339nn.

¹⁷ Por. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, t. 3, Göttingen 1993, s. 563, 636.

¹⁸ Sam Moltmann przyznaje, że takie stanowisko on sam zajmował w swojej *Teologii nadziei* – ustanawiając ostre rozumienie dialektyki krzyża i zmartwychwstania Chrystusa. Rezultatem tego była sztywna dialektyka przeciwstawień między „starym” a „nowym”, historią a eschatologią, w rodzaju „dialektyki negatywnej” T.W. Adorna. W swoich systematycznych przyczynkach do teologii od początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku używa on bardziej elastycznych form tej dialektyki. Por. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, s. 236; tenże, *Hope and Reality: Contradiction and Correspondence*, w: *God Will Be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, red. R. Bauckham, Edinburgh 1999, s. 77-85, tu s. 81n.

¹⁹ Por. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, s. 36nn; tenże, *Exegese und Eschatologie*, s. 71.

cie czasu i wieczności. Jeśli każda fala czasu wydaje się rozbijać o brzeg wieczności, w takim razie nie ma już żadnej rzeki, żadnego upływu czasu, lecz tylko wieczny powrót tego samego, przyływy i odpływy. Czas zostaje tu rozumiany nie w sensie eschatologicznym czy nawet historycznym, lecz w sensie naturalistycznym, jako przeszłość. Dla wieczności wszystkie epoki są współczesne i zarazem obojętne. Zdaniem Moltmanna takie stanowisko odzwierciedla raczej spokój biblijnego Koheleta niż mesjańską pasję proroka Izajasza²⁰.

Barth, Bultmann, Althaus i inni teologowie starali się ukazać problem paruzji jako nieistotny dla prawdziwej wiary, ponieważ ona sama doświadcza obecności Boga w każdym momencie²¹. Każdy czas jest „ostatnim czasem”, każdy moment „atomem wieczności”, a każda epoka stoi bezpośrednio przed Bogiem. Paruzja Chrystusa jest ponadczasowa, jest związana z wiecznością (*futurum aeternum*). Wobec Bożej wieczności, która wdziera się w czas, wszystkie segmenty czasowe znikają. Jeśli paruzja Chrystusa zostaje utożsamiona z Bożą wiecznością, nie ma żadnego punktu czasowego, przez który mogłaby ona „wejść” w czas. Nie ma więc przyszłego końca czasu, lecz jedynie ograniczenie wszystkich czasów całej historii przez „wieczny moment” Boga²². Dlatego w swoim *Liście do Rzymian* wczesny Barth pytał: „Jak ma zatem «nadejść» to, co zgodnie ze swym pojęciem nie może «wejść»?”²³.

Wyliczanie kolejnych paruzji Chrystusa (Chrystus przyszedł w ciele – przychodzi w Duchu – przyjdzie w chwale), dokonywane także przez samego Bartha, Moltmann ocenia jako wprowadzające w błąd. W ten sposób próbuje się bowiem dostosować wieczność Chrystusa do trzech modalności czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, przez co wiara chrześcijańska traci swoją eschatologiczną orientację. Pierwotne chrześcijaństwo nie odnosiło wyrażenia „paruzja” do przyjścia Chrystusa w ciele. Paruzja nie miała też znaczenia „powrotu”. Samo wyrażenie „powrót” również może wprowadzać w błąd, gdyż sugeruje nieobecność Chrystusa, pustkę chrystologiczną. Dlatego Moltmann, idąc za tradycją Lutra i Paula Gerhardta, często posługuje się wspomnianym już wyrażeniem „przyszłość Chrystusa”²⁴.

Przeciwstawiając się tak „uczasowieniu” oczekiwania paruzji, jak i jej transpozycji w wieczność, które nie respektują eschatologicznego ukierunkowania

²⁰ Por. tenże, *Das Kommen Gottes*, s. 35.

²¹ Eschatologia „wiecznego momentu” ma zresztą swoje mistyczne korzenie już u Schleiermachera, który pisze: „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion” (F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, cyt. za: J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, s. 39).

²² Por. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, s. 341n.

²³ K. Barth, *Römerbrief*, s. 484.

²⁴ Por. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlicher Eschatologie*, München 1964, s. 140nn.

wiary chrześcijańskiej, Moltmann proponuje kategorię *novum* – jako właściwą dla określenia eschatologii historii²⁵.

W tekście Apokalipsy 1,4 czytamy: „Łaska wam i pokój od Tego, Który jest, i Który był i Który przychodzi”. Można by się było raczej spodziewać w końcu tego wersetu słów: „Który będzie”. Jednak linearna koncepcja czasu zostaje tu przełamana w swoim trzecim członie, co ma swoje ważne konsekwencje w sposobie pojmowania Boga i czasu. Przyszłość Boga nie oznacza, że będzie On w ten sam sposób, w jakim był i jest, lecz że przychodzi do świata („Gottes Sein ist im Kommen, nicht im Werden!”²⁶). Razem z Bogiem przychodzi do nas istnienie, które nie umiera, i czas, który już nie przemija, życie wieczne i wieczny czas. Jego wieczność nie jest jakąś formą współczesności bez czasu, lecz mocą Jego przeszłości nad każdym czasem historycznym²⁷. Przyszłość Boga czyni możliwym nowe stawanie się człowieka (Iz 60,1) i otwarcie się człowieka na tę przyszłość (Mt 4,17). Spotkanie między przyszłością Boga i nawróceniem człowieka czyni czas „czasem wypełnionym” (Mk 1,15)²⁸.

Kategoria *novum*, obecna już u starotestamentalnych proroków, w sposób dominujący naznacza język eschatologiczny Nowego Testamentu. Przyszłość Zmartwychwstałego to nowe stworzenie, *novum ultimum*, które wytryska z historii starej rzeczywistości, zaskakuje nas, nie niszczy „starego”, przyjmuje go i ponownie stwarza. Jeśli we wczesnych swoich dziełach Moltmann prezentował ostrą i radykalną dialektykę w relacji starego stworzenia do nowego (w *Teologii nadziei* mówił wręcz o nowym stworzeniu: *creatio nova ex nihilo*), to z biegiem czasu formułuje schemat ciągłości w nieciągłości (*creatio nova ex vetere*)²⁹.

W ocenie Moltmanna myśl filozoficzna Ernesta Blocha umożliwiła odzyskanie kategorii *novum* w teologii chrześcijańskiej. Jednak *novum* Chrystusa czyni

²⁵ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, s. 39: „Das «Eschaton» ist weder das Futur der Zeit noch die zeitlose Ewigkeit, sondern die Zukunft und An-kunft Gottes. Wir verwenden dafür einen *adventlichen Begriff der Zukunft*. Er entspringt aus der Gottesgeschichte, den Erfahrungen und Erwartungen Gottes, wie sie in den biblischen Schriften berichtet werden. Wir entfalten ihn philosophisch in einem Zeitverständnis, das die Zukunft als Ursprung und Quelle von Zeit überhaupt auffasst. Wir nehmen die *Kategorie Novum* als die geschichtliche Kategorie, die für das Eschatologische in der Geschichte bezeichnend ist”.

²⁶ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, s. 40. Jest to jasna krytyka pozycji wyrażonych przez E. Jüngela, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1976³; por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, s. 310.

²⁷ Analogicznie wyraża się: W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, w: *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, red. S. Unsfeld, Frankfurt am M. 1965, s. 209-225.

²⁸ Por. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, s. 39.

²⁹ Por. C. Naumowicz, *L'evoluzione del pensiero escatologico in Jürgen Moltmann*, „Archivio Teologico Torinese” 16,2 (2010), s. 352-368, tu s. 352-354. Sposób rozumienia „momentu eschatologicznego”, który zamknie i wypełni czas, jest wyjaśniany przez Moltmanna w obrębie jego dosyć złożonej teologii czasu. Por. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh 1985, s. 124nn; tenże, *Der Weg Jesu Christi*, s. 305nn; tenże, *Das Kommen Gottes*, s. 307nn.

możliwym posiadanie nadziei nie tylko na to, co jest możliwe dla człowieka (jak u Blocha), lecz także na to, co nie jest dla człowieka możliwe, ponieważ jest możliwe dla Boga³⁰.

INTERPRETACJA „PRZYSZŁOŚCI CHRYSYTA”: „ODSLONIĘCIE” („ENTHÜLLUNG”) CZY „WYPEŁNIENIE” („ERFÜLLUNG”)?

Barth w swoim dziele *Dogmatik im Grundriss*, komentując artykuł wiary: „Przyjście Jezusa Chrystusa – Sędziego”, wskazuje na pierwszą paruzję Chrystusa, która dokonała się w Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu, i która posiada moc Bożej teraźniejszości. Miejsce, z którego pochodzi wspólnota chrześcijańska ze swym wyznaniem Jezusa Chrystusa, jest tym samym, ku któremu podąża. W ten sposób jej wspomnienie jest zarazem jej oczekiwaniem. Chrześcijańska nadzieja mogłaby się bowiem rozmyć w nieokreślonym oczekiwaniu „lepszyc czasów”, innego życia. Nie może zostać zapomniana właściwa treść i podmiot tego oczekiwania: Ten, który przyjdzie, jest Tym, który jest. Podążamy na spotkanie Tego, od którego przychodzimy. W ten sposób Kościół nie wskazuje na jakąś próżnię, kiedy dodaje ludziom odwagi i napędza nadzieją. Wzbudza raczej odwagę i nadzieję wobec tego, co się już wydarzyło. *Perfectum* zdania „wykonało się!” ma moc zdania przyszłego („W Twoim ręku są moje losy”, Ps 31,16). Mocą tego przekonania jak Eliasz wędrujemy czterdzieści nocy aż do Bożej góry Horeb.

Powtórne przyjście Chrystusa będzie więc przybyciem Tego, który tu był. Wystąpi ze stanu ukrycia, w którym wciąż jeszcze przybywa, w którym zwiastuje Go Kościół i w którym jest nam teraźniejszy jedynie poprzez swoje słowo. Rozerwie niebios a i stanie przed nami jako siedzący po prawicy Ojca tak, że nikt już nie będzie mógł się mylić. Jego oczekujemy, przybędzie i objawi się jako Ten, którego już znamy. „Wszystko się już stało, chodzi tylko o to, by zabrane zostało przykrycie i by wszyscy to mogli ujrzeć. On już to wykonał i posiada moc, by to uczynić jawnym”³¹.

W paruzji w całej swej wyrazistości i jawności ukaże się owo „wykonało się”. Wszyscy idziemy ku objawieniu tego, co jest. Jeszcze może się wydawać, że wcale tak się sprawy nie mają, ale wspólnota zwiastuje Chrystusa i decyzję, która w Nim zapadła. „Cóż przynosi przyszłość? Nie zwrot w historii raz jeszcze, lecz

³⁰ Por. J. Moltmann, *Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie, w: Perspektiven der Theologie*, s. 174-188.

³¹ K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, Zürich 1947, s. 157: „Es ist alles geschehen, es geht nur doch darum, dass die Decke weggezogen wird und alle es sehen können. Er hat es schon vollbracht und er hat die Macht, es offenbar zu machen”.

objawienie tego, co jest. To przyszłość, lecz przyszłość tego, co Kościół pamięta; tego, co już się wydarzyło raz na zawsze. Alfa i Omega są tym samym³².

Teraźniejszość jest znikoma i marna, zaznacza Barth, nie zadowala nas nawet terażniejszość Kościoła i społeczności chrześcijan, dlatego ta społeczność może i powinna podporządkować się wołaniu o powrót do swoich początków, a jednocześnie wołaniu na spotkanie przyszłości Chrystusa, który jest Ten sam wczoraj i dziś, i dlatego również jutro.

Recepcja dziedzictwa teologicznego Karla Bartha jest w twórczości Moltmanna dość złożona. Na uniwersytecie w Getyndze Moltmann chłonał myśl tego wielkiego teologa i pozostał wierny wielu poglądom dojrzałego Bartha. Pomimo to pomiędzy dwoma teologami widoczne są znaczące różnice. Sam Moltmann stwierdza: „W jego [Bartha – C.N.] myśli są liczne punkty, które mogą być rozwinięte i które pozwalają wyjść poza Bartha, na pewno nie po to, aby go zabić, jak Edyp uczynił ze swoim ojcem, lecz aby pójść dalej po linii przez niego wyznaczonej. [...] Ja sam uważam się za ucznia, a nie za przeciwnika Bartha³³”.

Teolog nadziei zaznaczył, że nie może zaakceptować teologii Objawienia Bartha, w której ostateczne Objawienie Chrystusa jest interpretowane za pomocą kategorii „odsłonięcia”. Jeśli, jak twierdzi Barth, w śmierci Chrystusa na krzyżu całe zbawienie jest już dokonane i wypełnione, nie mają więc sensu zapowiedzi przyszedłego zbawienia, które znajdujemy w Nowym Testamencie. Daleka przeszłość zbawienia będzie mogła zostać tylko odsłonięta w paruzji Chrystusa, która sama z siebie nie dodaje niczego nowego do zbawczego wypełnienia.

W *Teologii nadziei* Moltmann zapytuje: „Co więc przynosi przyszłość Chrystusa? Nie tylko zwykłe powtórzenie i nie tylko odsłonięcie historii, lecz także coś, co dotąd jeszcze się nie wydarzyło za pośrednictwem Chrystusa. Chrześcijańskie oczekiwanie nie kieruje się ku nikomu innemu, jak tylko ku Chrystusowi, który już przyszedł, ale też spodziewa się od Niego czegoś nowego, co jeszcze nie nastąpiło, oczekuje, że wypełni się we wszystkim panowanie Tego, który został ukrzyżowany – panowanie rozciągające się na wszystko i obiecane w Jego uwielbieniu³⁴”.

Zdaniem Moltmanna kategoria „odsłonięcia” (*Enthüllung*) musi zostać dopełniona przez kategorię ostatecznego i definitywnego „wypełnienia” (*Erfüllung*). W Chrystusie wszystkie Boże obietnice znajdują swoje potwierdzenie i uprawnienie, ale jeszcze nie ostateczne wypełnienie. W ocenie Moltmanna dla Bartha wydarzenie Chrystusa jest wydarzeniem pojednania, a przyszłość Chrystusa

³² K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, s. 159: „Was bringt die Zukunft? Nicht noch einmal eine Geschichtswende, sondern die Offenbarung dessen, was ist. Sie ist Zukunft, aber die Zukunft dessen, wessen die Kirche sich erinnert; dessen, was ein für allemal schon geschehen ist. Das Alfa und das Omega sind dasselbe”. Por. tamże, s. 152nn.

³³ W wywiadzie dla B. Mondin, *Teologi del protestantesimo: Jürgen Moltmann*, „Città di Vita” 37 (1982), s. 179.

³⁴ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, s. 208n.

staje się wydarzeniem czysto noetycznym, ponieważ wyjawia to, co już zostało wypełnione przez Wcielenie. W ten sposób Wcielenie staje się sztywnym horyzontem eschatologii. Według Moltmanna wydarzenie Chrystusa uruchamia proces pojednania. Jeśli eschatologia jest oparta na chrystologii, jak słusznie postuluje Barth, to chrystologia staje się chrystologią w perspektywie eschatologicznej, gdzie centralna staje się kategoria przyszłości Chrystusa³⁵.

Paruzja Chrystusa nie przynosi więc tylko „odsłonięcia” zbawczego znaczenia śmierci Chrystusa, ale wypełnienie historii obietnic Chrystusa. Tylko dzięki paruzji rozpocznie się królestwo bez końca, zostaną osuszone wszystkie łąy, Izrael zostanie zbawiony, a świat na nowo stworzony. Zmartwychwstanie Ukrzyżowanego jest antycypacją Jego paruzji w chwale, a paruzja wypełnieniem zmartwychwstania.

Jak możemy usprawiedliwić dyskurs o paruzji Chrystusa, która się jeszcze nie dokonała? Czy nie chodzi tu tylko o czystą spekulację? Wypowiedzi o paruzji są konieczne ze względu na dynamizm tymczasowości, w jakim dokonuje się nasze doświadczenie historii Chrystusa. Misja mesjańska Jezusa, Jego apokaliptyczne cierpienia oraz eschatologiczne zmartwychwstanie odsyłają dalej, ku Jego wiecznemu królestwu. Na temat paruzji mamy jedynie prostą Ewangelię Chrystusa z obietnicą Jego przyszłości i przyjścia. To nie „koniec czasu” przyniesie paruzję, ale paruzja doprowadzi kruchość i nędzę tego świata ku końcowi i ku chwale wiecznego królestwa³⁶.

Widzieliśmy, że dyskusja wokół „opóźniania się paruzji” doprowadziła do transpozycji eschatologii w czas. W ocenie Moltmanna problem ten stanowi rodzaj teodycei dla wiary chrześcijańskiej. U tych, którzy cierpią jakiś rodzaj napięcia między Bożą obietnicą nowego świata sprawiedliwości i życia wiecznego a nieprzerwaną kontynuacją tego świata z jego złem i przemijaniem, rodzi się poczucie, że Bóg „opóźnia” wypełnienie obietnicy. Eschatologia nie może uciec od tego problemu lub go ignorować, lecz podtrzymać ten problem teodycei jako otwarty. Problem opóźnienia eschatologicznego spoczywa w sercu nadziei eschatologicznej³⁷.

Z hermeneutyki i teologii nadziei Moltmann wyprowadza swoistą praktykę życia, którą można by określić jako „etykę paruzyjną”. Życie w nadziei paruzji oznacza coś więcej niż oczekiwanie. Chodzi o bycie mocnymi w wierze, o życie w „kreatywnym oczekiwaniu” Tego, który nadchodzi. Ludzie nie żyją, opierając się tylko na tradycji, ale także na oczekiwaniach i antycypacjach. Oczekiwanie przyszłości Chrystusa ustawia terażniejszość w świetle tego, co nadejdzie,

³⁵ Por. J. Moltmann, *Probleme der neueren evangelischen Eschatologie*, „Verkündigung und Forschung” 2 (1966), s. 100-124.

³⁶ Por. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, s. 343nn.

³⁷ Podobnie W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, s. 66-79; tenże, *Systematische Theologie*, t. 2, Göttingen 1991, s. 189nn; W. Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin 1972³, s. 166.

i pozwala doświadczać już teraz cielesnego życia w mocy zmartwychwstania, angażować się dla sprawiedliwości i pokoju w świecie, który współpracuje z nadchodzącym królestwem Bożym³⁸.

Inny wybitny protestancki teolog, Wolfhart Pannenberg, w swojej refleksji, bardziej wyważonej w porównaniu z myślą Moltmanna, większą uwagę zwraca na rolę Ducha Świętego w eschatologicznym wypełnieniu, a związek pneumatologii z eschatologią ujmuje bardziej trynitarnie. Analizując relację między eschatologicznym działaniem Ducha Świętego i powrotem Jezusa (*Wiederkunft Jesu*), Pannenberg wskazuje, że nie należy ich rozumieć jako konkurencyjnych między sobą. Z wielu tekstów św. Pawła wynika, że działanie Ducha Świętego będzie konstytutywne dla samego powrotu Chrystusa, tak jak to miało miejsce w zmartwychwstaniu Jezusa. W działaniu Ducha Świętego jest obecny uwielbiony Chrystus, a dzieło Ducha zainaugurowane we wcieleniu i zmartwychwstaniu Jezusa wypełni się w momencie powrotu Syna. W perspektywie wieczności mamy tu do czynienia z jednym i tym samym wydarzeniem, skoro już samo wcielenie jest początkiem Bożej przyszłości i wejściem wieczności w czas. Nasze wyznanie wiary we wcielenie Jezusa opiera się na Jego zmartwychwstaniu, a rzeczywistość Paschy Chrystusa znajdzie swoje definitywne i jawne potwierdzenie przy Jego powtórny przyjsciu. Zmartwychwstanie Jezusa jest antycypacyjnym ukazaniem eschatologicznej rzeczywistości nowego życia w nowym stworzeniu. Ścisły związek, jaki istnieje pomiędzy zmartwychwstaniem, wcieleniem i powrotem Chrystusa, ukazuje wydarzenie oparte na Bożej jedności. Mamy tu do czynienia z jednością w rozróżnieniu: wydarzenie to jest widziane przez nas z trzech różnych punktów widzenia i konstruuje się jako trzy zdarzenia rzeczywiście odrębne³⁹.

Z innego punktu widzenia można dostrzec w wydarzeniu Chrystusa, który powraca, więź łączącą zmartwychwstanie umarłych z nadchodzącym królestwem Bożym, spinającą eschatologię indywidualną z eschatologią społeczną. W czasie powrotu Chrystusa nie oczekujemy pojawienia się jednostki, ale swoistego „kontekstu życiowego” (*Lebenszusammenhang*) na czele z Jezusem z Nazaretu – przychodzącym w świetle Bożej chwały. Jest to wydarzenie nie tylko nagłe, ale także niemożliwe do umiejscowienia i zakreślenia, ponieważ obejmuje całe stworzenie (por. Łk 17,23-24: „Powiedzą wam: «Oto tam» lub: «Oto tu». Nie chodźcie tam i nie biegnijcie za nimi! Bo jak błyskawica, gdy zabłyśnie, świeci

³⁸ J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, s. 363nn; tenże, *Bóg nadziei*, red. K. Gózdź, Lublin 2006, s. 34-39.

³⁹ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, t. 3, s. 674: „Die innere Verknüpfung, die zwischen Auferstehung, Inkarnation und Wiederkunft Jesu besteht, bringt die in in der Ewigkeit Gottes begründete Einheit des Geschehens zum Ausdruck, das doch für uns in diesen drei Hinsichten gegeben ist und in Gestalt dreier real unterschiedener Ereignisse”.

od jednego krańca widnokręgu aż do drugiego, tak będzie z Synem Człowieczym w dniu Jego⁴⁰.

ZAKOŃCZENIE

Joseph Ratzinger wskazuje, że w procesie „oczyszczania” biblijnych pojęć nowoczesny i „rozumny” człowiek uznał wiarę w „koniec świata” i paruzję (podobnie jak zstąpienie do piekieł i wniebowstąpienie Chrystusa) za „załatwione”⁴¹. Słowo „świat” nie oznaczałoby bowiem fizycznej budowy kosmosu, lecz świat ludzki (historię ludzką), który dojdzie do określonego przez Boga końca. Kosmos nie jest jednak przypadkową areną ludzkiego życia i historii, które można by od niego oderwać i mogłyby one płynąć poza światem. Chociaż Biblia przedstawia rzeczywistości antropologiczne w obrazach kosmologicznych, to jednak wszechświat i człowiek nie są jakimiś dwiema oddzielnymi wielkościami, lecz wzajemnie do siebie przynależą. Biblijne orędzie o paruzji i końcu świata przedstawia „połączenie antropologii i kosmologii w definitywnej chrystologii” i ukazuje koniec „świata” w jego dwoistej, a zarazem jednej konstrukcji kosmosu i człowieka – w perspektywie jedności jako swego punktu dojścia. Kosmos i człowiek będą stanowiły jedność przez wejście w skład czegoś większego, w przewyższającą i obejmującą życie miłość.

Podobnie jak Moltmann, także Ratzinger zauważa, iż z biegiem czasu myśl o powtórny przyjsciu Chrystusa została zredukowana do pojęcia o sądzie („stamtąd przyjdzie sędzić żywych i umarłych”). Trzeba jednak zaznaczyć, że kiedy powstawał symbol wiary, żywa była jeszcze pierwotna tradycja chrześcijańska i artykuł o sądzie rozumiano w ścisłej łączności z pełnym nadziei orędziem o łasce. To Jezus jest tym, który sędzi, co łączyło się z aspektem nadziei⁴².

⁴⁰ Por. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, t. 3, s. 673-677; por. także: C. Naumowicz, *Rola Ducha Świętego w eschatologii w ujęciu Wolfharta Pannenberg*, „Studia Teologiczne” [Białystok–Drohiczyn–Łomża] 28 (2010), s. 67-79.

⁴¹ Także w teologii katolickiej, z innej perspektywy, podjęto takie próby interpretacji *eschatonu*, w których paruzja nie byłaby rzeczywistym wydarzeniem na końcu czasów, lecz już w indywidualnej śmierci i zmartwychwstaniu człowieka (chodzi o hipotezę zmartwychwstania zaraz po śmierci) zawarty byłby pewien element świata i historii, zmierzający do Boga. Por. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969. W dziele tym autor prezentuje swoją hipotezę zmartwychwstania w chwili śmierci, nie podkreślając idei końca historii. Zmodyfikowane stanowisko w odniesieniu do końca historii zawarł następnie w: G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung. Auferstehung. Unsterblichkeit*, Freiburg 1982⁴, s. 91; por. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo 1994⁶, s. 289nn; L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997, s. 144-145.

⁴² Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 264-273; tenże, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, s. 160; tenże, *Jezus z Nazaretu*, t. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 295-310.

Paruzja jest przede wszystkim kulminacyjnym, definitywnym momentem w jedynym chrystologicznym wydarzeniu zbawienia w historii. Jest ona uwięzieniem wydarzenia Chrystusa i trzeba ją zintegrować z tajemnicą Jezusa. Uruchamia cały proces wypełnienia eschatologicznego – sąd, zmartwychwstanie, nowe stworzenie nieba i ziemi. Sama zaś istota powrotu Chrystusa jest niejednakowo ujmowana w refleksji teologicznej⁴³. Nie może ona być zredukowana, jak chciałby Barth, jedynie do ukazania tego, co w misterium paschalnym już zostało całkowicie spełnione w Jezusie Chrystusie. Nastąpiłoby bowiem sprowadzenie rozróżnienia rzeczywistych momentów jedyne go wydarzenia chrystologicznego do poziomu wyłącznie subiektywnego i fenomenologicznego, jak to miało miejsce u Bultmanna. Motywacja oczekiwania paruzji w podtrzymywanej pamięci o Chrystusie jest u Bartha poprawna, lecz z niej wyprowadza on zbyt jednostronne podkreślenie przeszłości zbawienia wobec wypełnienia, które jeszcze jest oczekiwane.

Z kolei reakcja Moltmanna na redukcjonizm Bartha, szczególnie w „trylogii nadziei”, „przechyla” go w kierunku przyszłości, prowadząc do niedoceniań wymiaru wypełnienia już dokonanego w Chrystusie. W eschatologicznej chrystologii Moltmanna wydaje się, iż relacja krzyż – zmartwychwstanie zostaje poświęcona na rzecz relacji zmartwychwstanie – paruzja. „Przeszłość” krzyża zostaje zaciemniona przez „przyszłość Chrystusa”. W chrystologii, która jest podstawą eschatologii chrześcijańskiej, relacja między krzyżem, zmartwychwstaniem i przyszłością Chrystusa musi znaleźć swoją właściwą i zrównoważoną artykulację⁴⁴.

Zachowanie jedności i rozróżnienia między zmartwychwstaniem i paruzją, pomiędzy „już” i „jeszcze nie” wydarzenia chrystologicznego może się dokonać, nie pozostając jedynie w perspektywie *Christus solus*, lecz rozszerzając koncepcję paruzji na obszar trynitarny, eklezjologiczny, antropologiczny i kosmiczny. W takim integralnym ujęciu paruzja staje się wydarzeniem, które odnosi się zarazem i do „przyszłości Chrystusa”, i do przyszłości ludzkości, historii i całego stworzenia⁴⁵.

⁴³ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 867; G. Colzani, *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Milano 2001, s. 70. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, s. 383: „Co oznacza Paruzja, a tym samym koniec świata, tego nie da się ująć filozoficznie na podstawie relacji «teraźniejszej wieczności» do «przygodnego czasu», ale tylko chrystologicznie”.

⁴⁴ Por. R. Gibellini, *La teologia di Jürgen Moltmann*, Brescia 1975, s. 140; H.G. Geyer, *Annotazioni alla „Teologia della speranza”*, w: *Dibattito sulla „Teologia della speranza”*, s. 56-109, tu s. 89n.

⁴⁵ Por. M. Bordoni, N. Ciola, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna 2000², s. 242; G. Moiola, *L'escatologico” cristiano. Proposta sistematica*, Milano 1994, s. 75. Reasumuje K. Gózdź, *Paruzja*, w: *Jezus Chrystus ikona historii i wiary*, red. R. Dziura, Lublin 2004, s. 123-124, tu s. 123: „W sensie dogmatycznym paruzja stanowi zbawcze przyjście Boga, dopełnienie historii Jezusa Chrystusa, ludzkości, świata i Kościoła w Bogu. Jest też spełnieniem panowania Chrystusa nad wszelkim czasem oraz finałem pierwszego i jedyne go przyjścia zbawczego, rozwijającym się już teraz”.

Ratzinger przypomina nauczanie św. Bernarda, według którego w czasie pośrednim poprzedzającym ostateczne przyjście Chrystusa i przemianę świata dokonuje się *adventus medius*, „przyjście pośrodku” – Chrystus przychodzi w swoim słowie, sakramentach (zwłaszcza Najświętszej Eucharystii), wydarzeniach (por. J 14,23). Szczególna koncentracja tego przychodzenia jaśniej w świętych, którzy na nowo ukazują znaczenie słów i miłości Chrystusa. W ten sposób świat przygotowuje się do definitywnego przyjścia na końcu czasów.

W „czasie pośrednim” zasadniczą postawą chrześcijańską jest czuwanie, które oznacza otwarcie na dobro, prawdę i Boga wśród niezrozumiałego często świata i pośród zła. Wewnętrzne napięcie chrześcijańskiego oczekiwania powinno charakteryzować także modlitwę. „Modlimy się o antycypację Jego odnawiającej świat obecności. Modlimy się w chwilach naszej osobistej udręki: Przyjdź, Panie Jezu, i wprowadź moje życie w obecność Twej dobrotliwej mocy! Prosimy Go, żeby przyszedł do osób, które kochamy, albo które są przedmiotem naszej troski. Prosimy o Jego skuteczną obecność w Kościele”⁴⁶.

THE DEBATE ABOUT THE PAROUSIA OF CHRIST IN PROTESTANT THEOLOGY

Summary

The subject of the Second Coming of Christ at the end of time has aroused passionate debate in theological circles in the last decades. The emphasis on demythologisation in modern theology led to a certain scepticism about the Parousia. Some Protestant interpretations reduced the Parousia from the category of event to that of symbol (Bultmann, early Barth), while Moltmann defended the expectation of the Parousia. For Barth the content of “the future of Christ” is only an “unveiling” of what has already been achieved in the paschal mystery. But for Moltmann the category of “unveiling” needs the addition of that of a final and definitive “complement.” Both the unity of and the distinction between the “already” and the “not yet” of the Christ event can apparently be maintained by extending our understanding of the Parousia into the Trinitarian, ecclesiological, anthropological and cosmic areas.

⁴⁶ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 309; por. tamże, s. 307-309.

Ks. Tomasz Nawracała*
WT UAM, Poznań

JEDNOŚĆ W RÓŻNORODNOŚCI. ELEMENTY WYZNANIA WIARY W DOKUMENTACH SYNODÓW OD I DO III WIEKU

Wiara była zawsze istotnym elementem w życiu wspólnoty Kościoła. Zanim jednak otrzymała formalny wyraz w wyznaniu soborów w Nicei i Konstantynopolu, była przeżywana i kształtowana przez wspólnoty Kościołów lokalnych. Wymiana poglądów oraz konieczność obrony przed nurtami nieortodoksyjnymi były powodem gromadzenia się biskupów na synodach i szukaniem wspólnej drogi do pokonania narastających trudności. *Credo* formułuje się w ciągu wieków, używając najpierw sformułowań biblijnych, a później również tych, które wywodzą się ze świata filozofii pogańskiej. Niniejszy artykuł pokazuje rozwój elementów wspólnych dla *Credo* Kościoła w dokumentach synodalnych od I do III wieku.

Jedna z najbardziej fundamentalnych zasad chrześcijaństwa podkreśla powiązanie tego, co wewnętrzne, z tym, co zewnętrzne. W życiu chrześcijanina nie ma żadnych zewnętrznych aktów wiary, jeśli wpraw nie ma przyłgnięcia do niej wewnętrznie całym sobą, całą swoją istotą. Wyraźne jest pod tym względem samo nauczanie Jezusa i Jego słowa z drugiej Ewangelii: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,16)¹. Mieć udział w zbawieniu to stać się człowiekiem wierzącym i przyjmując chrzest; to wewnętrznie uznać Jezusa za Mesjasza, który realizuje w swojej osobie i dziele wszystkie obietnice Boga². Działanie wewnętrzne uprzedza działanie zewnętrzne

* Ks. dr Tomasz Nawracała (ur. 1974 r.), adiunkt Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu; email: ks.tomn@gmail.com.

¹ Cytaty z Pisma Świętego wg Biblii Tysiąclecia, Poznań 2003.

² Kwestia osoby i czynów Jezusa jako powiązanych w dziele odkupienia poruszona została także przez Vaticanum II. Konstytucja *Lumen gentium*, wskazując na początek realizacji czasów ostatecznych, mówi, iż ujawniają się one „w słowie, czynach i osobie Chrystusa” (nr 5). Ten porządek wskazuje na dochodzenie do zbawienia przez przyjęcie słów Ewangelii, których potwierdzeniem są kolejne znaki czynione przez Jezusa. Dopiero razem wzięte ukazują one działający podmiot – osobę Syna Bożego i Syna Człowieczego. Wspomniany punkt soborowej konstytucji cały jest oparty na takim stopniowym odkrywaniu tajemnicy Chrystusa, które jako punkt wyjścia ma głoszenie szczęśliwej (*faustum*) nowiny, spełnia się zaś w oddaniu życia na okup za wielu.

i z niego, jak ze źródła, wynika, tudzież je koronuje. Nie jest ono oddzielnym aktem, przez który człowiek ujawnia swą istotę, lecz jego konsekwencją. Wyznać Jezusa to przyjąć Boży dar usprawiedliwienia i potwierdzić w nim swój udział, to proklamować dar działający i przemieniający. Św. Paweł przypomina członkom gminy w Rzymie: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że *Jezus jest Panem*, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia” (Rz 10,9-10). Chrześcijaństwo od początku kładzie mocny nacisk na jedność myślenia i działania w człowieku odrodzonym przez śmierć Chrystusa. Taki człowiek, nowy człowiek, wykonuje uczynki płynące z wiary i jednocześnie potwierdzające tę wiarę. Ten, kto takich aktów zewnętrznych nie czyni, wystawia swą wiarę na stanie się bezowocną i słabą, prowadzi do wątpliwości lub ostatecznie do zupełnej utraty. Tracąc wiarę, człowiek odchodzi od Boga i od życia sakramentami, czasami odsłaniając swoje tchórzostwo w stosunku do innych chrześcijan. Rozdział między aktami wewnętrznymi a zewnętrznymi sprowadza się do dysonansu: w co innego wierzę, co innego robię. Tymczasem wyznawanie wiary domaga się jej umocnienia wewnętrznego i stania się dla innych autentycznym oraz prawym świadkiem Chrystusa.

Dzieje Kościoła, szczególnie w pierwszych wiekach, pokazują, jak wielkie było zmaganie się o zachowanie nienaruszonej wiary i jej właściwy przekaz. Niniejszy artykuł chce pokazać najistotniejsze elementy kształtujące tę wiarę i stanowiące podstawę orzeczeń przyjmowanych przez kolejne sobory w starożytności. *Credo* Kościoła formuje się bowiem w ciągu kilku wieków i składa się z różnych elementów, które dopiero zebrane razem oddają głębię misterium Boga, który mówił przez proroków, a w dniach ostatecznych przemówił przez swojego Syna (por. Hbr 1,1-2). Przede wszystkim chodzi o wiarę Kościołów lokalnych, których pasterze pragnęli trwać razem lub wspólnie przekraczać mniej lub bardziej (nie)widzialne progi³. Synody już w starożytności stały się miejscem formułowania kolejnych prawd wiary i skutecznym narzędziem do określania tego, co było zawarte w objawieniu biblijnym lub z niego bezpośrednio wynikało. Próbując określić zawartość *Credo* tych synodów, artykuł analizuje postanowienia synodalne do końca III wieku. Granica czasowa jest wyłącznie umowna. Z jednej strony chodzi o pokazanie najbardziej podstawowych elementów skła-

³ Taką etymologię słowa „synod” wyjaśnia A. Join-Lambert w *Les liturgies des synodes diocésains français 1983-1999* (Paris 2004, s. 61-65). Zdaniem J. Kellera początkowe synody były spotkaniami spontanicznymi lub organizowanymi okresowo „celem omówienia spraw, które wymagały w danym czasie wyjaśnienia i ustalenia” (*Kształtowanie ortodoksji katolickiej na tle działalności synodalnej*, w: *Katolicyzm starożytny jako forma rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa*, red. J. Keller, Warszawa 1969, s. 240).

dających się na wyznanie wiary Kościoła, a z drugiej o uniknięcie powtórzeń pojawiających się w dokumentach synodów IV wieku w Afryce⁴.

Pierwsze wieki Kościoła nie pozostawiły po sobie zbyt wielkiej spuścizny. Badając chrześcijaństwo starożytne, nieustannie napotykały braki w dokumentach lub niespójne (a często i sprzeczne) przekazy autorów. Co więcej, niektóre teksty zdają się mieć charakter apologetyczny i być skierowane na zwalczanie wprost poglądów heterodoksyjnych. Owszem, historia formułowania się *Credo* Kościoła jest historią kolejno pojawiających się herezji. Jednak twierdzenie, iż to dzięki prądom heterodoksyjnym Kościół mógł stworzyć jedno wyznanie wiary, jest mocno przesadzone. Wprawdzie kontrowersje pobudzały Kościół do poszukiwania lepszych sformułowań, lecz trudno doszukać się jakiegoś wewnętrznego prawa w pojawianiu się herezji i definiowania kolejnych dogmatów lub formuł dogmatycznych. Wydaje się, że wpływ herezji był bardziej okazjonalny niż stały, a sam rozwój dogmatu zależał bardziej od natury błędu, okoliczności, jakie mu towarzyszyły, i skutków, jakie wywoływał. Wiele błędnych opinii kształtowało się pod wpływem niejasności pierwotnego sformułowania, użytych argumentów lub uzyskanych odpowiedzi. Kościół nigdy nie pragnął tworzyć *Credo* jako synopsy herezji, lecz wyznania pozytywnego i definitywnego prawdy kwestionowanej przez taką czy inną błędną opinię.

WIERZE...

Cała historia zbawienia jest ciągiem wydarzeń, przez które Bóg wchodzi w dzieje świata. Nie jest to historia zaplanowana, lecz przeżyta w tym sensie, w jakim refleksja towarzyszy człowiekowi *post factum* określonego zdarzenia. Izrael biblijny nie tworzy swej wizji dziejów na podstawie określonych założeń; on jej doświadcza historycznie poprzez rozmaite zdarzenia. To sprawia, że cała historia w swej istocie jest nieustannie otwarta na *novum*, którego autorem może być jej Pan, Bóg jedyny, oraz motywuje do uważnego przyglądania się temu, co się dzieje. Żadne z wydarzeń nie jest ani drugorzędne, ani mniej ważne, w każdym bowiem może ujawnić się szczególne działanie Boga. Wiara, która charakteryzuje lud wybrany starożytności, wynika z doświadczenia, a ono samo jest podstawą *Credo* tegoż ludu.

⁴ Powtórzenia wydają się czymś oczywistym w związku z wielką liczbą synodów afrykańskich IV wieku. Wydawcy *Acta synodalia*, A. Baron i H. Pietras, podają jako nić przewodnią orzeczeń pierwszych synodów konflikt ariański i wskazują okres do soboru w Konstantynopolu w 381 roku jako poszukiwanie nowej formuły wiary, „która zadowoliliby biskupów i cesarzy”. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, Kraków 2006, s. XIII. Z tego wydania cytujemy teksty wszystkich synodów, chyba że zaznaczono inaczej. W cytatach podajemy datę synodu, numer akapitu oraz numer wiersza, a następnie stronę. Ten sposób pozwala na bliższe przeanalizowanie dokumentów.

Jednak nie chodzi tylko o obserwację świata i tego, co się w nim dzieje. Bardziej istotne jest dostrzeganie objawiającego się Boga, który przychodzi w każdym wydarzeniu. Historia Izraela nie jest wyłącznie zapisem określonych wydarzeń, mniej lub bardziej wspaniałych i cudownych. To przede wszystkim historia objawiania się Boga, który nawiedza swój lud. Te rozmaite przyjscia Jahwe, a później Jego trwanie w świątyni będą wyznacznikiem wiary narodu wybranego. Bóg działa, bo wciąż jest blisko: nie opuszcza tych, których wybrał i ustanowił swoim ludem; prowadzi, ochrania i spełnia swoje obietnice.

Żywa obecność Boga jest pierwszym znakiem wiary i podstawą wyznania: powiedzieć „wierzę” to tyle, co potwierdzić „objawienie”: uznać je za mocne, stałe, prawdziwe i wypróbowane. Nie tyle chodzi jednak o samą wiedzę, ile o doświadczenie egzystencjalne i przeżyte. Każdy Żyd może powiedzieć „wierzę”, ponieważ każdy doświadcza mocy objawiającego się Boga. Do każdego członka swojego ludu Bóg przychodzi tak samo, każdemu pozwala odczuć swoją dobroć i miłosierdzie i od każdego wymaga tego samego: uznania Go za jednego i jedyne Boga.

Te wszystkie uwagi możemy podsumować następująco: Bóg objawia się ludziom na różne sposoby, szczególnie w wydarzeniach historycznych, nie ograniczając siebie do tego, co jest objawione, ale z natury przekraczając to, co następuje, i czyniąc samo objawienie otwartym na nową interpretację. Mamy do czynienia z silnym monoteizmem opartym na wydarzeniu objawienia dokonującym się w czasie. I to jest zasadniczy punkt wyjścia do mówienia o rozwoju *Credo* Kościoła: z jednej strony zachować żydowski monoteizm, a z drugiej, wyłącznie w jego świetle interpretować wydarzenie Jezusa Chrystusa.

Główną osią rozwoju wyznania wiary Kościoła w starożytności – i nie tylko – jest wiara w Tróję Świętą. Wszystkie formy *Credo*, od najstarszych do tych najpóźniejszych, będą zawierały schemat trynitarny. Kościół wierzy w Ojca, Syna i Ducha Świętego, a taką wiarę opiera na autorytecie słów Jezusa z zakończenia pierwszej Ewangelii: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19-20a). Nakaz chrzcielny nigdy w przeszłości nie był podważany; wręcz odwrotnie: zawsze podkreślano jego autentyczność i wprowadzано w życie wspólnot kościelnych dzięki szybkiej i nieprzerwanej ekonomii sakramentalnej⁵. *Credo* Kościoła kształtuje się pod wpływem *lex orandi* i praktyki Kościoła. W tym względzie ponownie ujawnia się doświadczenie wiary Izraela: wiara jest przeżyta i doświadczona, a nie wyuczona.

⁵ Świadczenie synodów jest pod tym względem doskonałe: udziela się chrztu w imię Trójcy Świętej, a za jedyny możliwy i prawdziwy uznaje się chrzest w imię Trójcy Świętej. Formuła z Mt jest cytowana w dokumentach synodu w Kartaginie (1 września 256) 7 i 10, s. 30; 29, s. 34; 37, 35. Koniecznie trzeba podkreślić fakt, iż wszystkie te cytaty występują w prywatnych wypowiedziach biskupów zebranych na synodzie. Potwierdza to powszechność rozumienia zawartej w tych słowach prawdy.

Ten trzyczęściowy schemat nie jest jednak równomiernie rozwinięty. Wielość sformułowań wynika z różnic życia poszczególnych wspólnot chrześcijańskich, które w swym głoszeniu Ewangelii napotykały różnorodne trudności. Przepowiadanie Ewangelii miało być skuteczne, a było takim wówczas, gdy było zrozumiałe i wprowadzane w życie jako postawa egzystencjalna. Wyznania wiary starożytnych synodów są zaskakujące pod tym względem i mocno różnią się od podobnych wyznań składanych przez starożytne sobory. Te ostatnie dość zwięźle traktują pierwszą i ostatnią część *Credo*, czyli te, które dotyczą Ojca i Ducha Świętego. Główny nacisk kładą zaś na część chrystologiczną, która stopniowo ulega modyfikacjom i doprecyzowaniu. Wspólny wysiłek biskupów zmierza w kierunku ustalenia dokładnej odpowiedzi na pytanie o to, kim jest Jezus z Nazaretu i jak może być Bogiem. Wyznania synodów mocno rozwijają ostatnią część, część poświęconą Duchowi Świętemu, w którym chrześcijanin żyje i który pobudza do świadczenia życiem, mniej zaś miejsca zajmuje i osoba Ojca, i Syna Bożego. Można przypuszczać, że taki akcent w wyznaniach wiary odpowiada samej instytucji synodu, który zbierał się w gronie biskupów lokalnych i pozwalał na wspólne rozwiązywanie naglących problemów nie dogmatycznych, lecz duszpasterskich. Przy czym nie chodzi o przeciwstawianie refleksji nad wiarą jej proklamowaniu ludowi Bożemu. Bardziej istotne jest zauważenie, jak bardzo działania pastoralne domagały się reakcji i jasnej postawy, pozostawiając gdzieś w tle sposób formułowania takiej czy innej prawdy. Prawdą Boga należało żyć dla rozumienia, a nie rozumieć, aby żyć.

...W OJCA

Synody, które odbyły się do końca III wieku wyznają jednoznacznie monoteizm. Istnieje tylko jeden Bóg, który jest źródłem łaski i miłosierdzia⁶. Ten proklamowany Bóg jest tym samym, który przemawiał w Starym Testamencie przez proroków i do którego odnosi się tytuł Pan⁷. Wspólnota Kościoła niesie w swej

⁶ Por. Synod w Azji Mniejszej (245), s. 4; synod w Kartaginie (253) II, 1. Wyznanie synodu z 245 roku znany z pisma Epifaniasza. Tu pojawia się *ena theon* – jeden Bóg. To *ena* jest też odniesione do Chrystusa jako Syna Bożego oraz Ducha Świętego, co jest rzadkie w wyznaniach soborowych. Tam odnosi się je wyłącznie do Ojca. Zmiana była być może spowodowana silnym oddziaływaniem już (ok. połowy III wieku) monarchianizmu, który głoszony był w Rzymie przez Epigona (uczeń Noeta, o którym pisze Hipolit w swoim *Philosophoumena*) lub Prakseasza (Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*). Uczniem tego ostatniego był zaś Sabeliusz. Rozpowszechnianie monarchianizmu niosło niebezpieczeństwo zmodalizowania nauki o Trójcy Świętej, a w konsekwencji także całej historii zbawienia. Uniknięciem takich błędów mogło być – i było – wprowadzenie zamiast *ena* w wyznaniu wiary słowa *unum* lub *Pater* stosowne razem lub zamiennie. Na temat obecności heretyków w Rzymie zob. J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, Warszawa 1984, s. 96-97.

⁷ Por. Synod w Kartaginie 254 i 256.

wierze całą tradycję żydowską, a prawdy odnoszące się do Jahwe odnosi do Trójcy Świętej. Ten jedyny Bóg jest stwórcą świata i człowieka, a wszystko, co czyni, jest doskonałe. Żadne stworzenie nie jest ani lepsze, ani gorsze, co więcej, wszystkie są sobie równe ze względu na jedno pochodzenie od Boga⁸. Równość szczególnie dotyczy ludzi, których zmiana w świecie materialnym (w ciele) nie pociąga żadnej różnicy w świecie duchowym (w duszy i łaskach): „Tam jednak została wyrażona równość Boża i duchowa, mianowicie, że wszyscy ludzie skoro raz zostali stworzeni przez Boga, są sobie równi i jednakowi. W oczach świata z biegiem czasu wzrastamy co do ciała, jednakże wobec Boga wiek nie stanowi różnicy. Sama bowiem łaska, jaką otrzymują ochrzczeni, gdyby od wieku przyjmującego zależała, musiałaby być mniejszą lub większą; tymczasem Duch Święty udziela łaski nie według jakiejś wyznaczonej miary, lecz w dobroci i ojcowskiej łaskawości wszystkim jednakowo. Jak Bóg nie zwraca uwagi na osobę, tak też na jej wiek, lecz wszystkim, udzielając łaski w równej mierze, okazuje się ojcem”⁹.

Jeżeli Bóg udziela się wszystkim tak samo i dla każdego jest tak samo dostępny, to między każdym stworzeniem a Stwórcą istnieje ta sama relacja. Nie jest to wyłącznie relacja zależności w istnieniu – stworzenia mogą nie istnieć, a jeśli istnieją, to tylko dzięki Bogu. Chodzi o relację dużo głębszą i bardziej delikatną, o relację zależności od dobra. Dla stworzenia Bóg jest nie tylko Panem, lecz także Ojcem. Miłość ojcowska jest odniesieniem stworzenia do Boga i *vice versa*. Człowiek, a przez niego inne stworzenia, odkrywają najpierw dar istnienia otrzymany od Boga jako Stwórcy, a następnie dar łaski, który objawia Boga jako Ojca. Istnienie jest pewnym dramatycznym sposobem poznania miłości Boga: można tę miłość przyjąć i świadomie nią żyć, tak samo jak można ją odrzucić i podeptać. Alternatywny wybór jest wyłącznie po stronie człowieka, który może sprzeciwić się Bogu i popełnić grzech przeciw Bogu¹⁰.

Pierwsza osoba Trójcy Świętej jest więc proklamowana jako Stwórca i Ojciec¹¹. Ta ostatnia prawda otwiera drugą część wyznań wiary dotyczącą Chry-

⁸ Por. Synod w Kartaginie (jesień 253) II-IV, s. 13 i 14.

⁹ Tamże III, 2. „Sed illic aequalitas divina et spiritalis exprimitur, quod pares atque aequales sint omnes homines, quando a Deo semel facti sunt, et possit aetas nostra in incrementis corporis secundum saeculum, non secundum Deum habere discrimen; nisi si et gratia ipsa, quae baptizatis datur, pro aetate accipientium vel minor vel maior tribuitur, cum Spiritus sanctus non de mensura, sed de pietate atque indulgentia paterna aequalis omnibus praebeatur. Nam Deus ut personam non accipit, sic nec aetatem cum se omnibus ad coelestis gratiae consecutionem aequalitate librata praebeat patrem”. Autor tłumaczenia dodaje słówko „swojej”, tłumacząc *Spiritus sanctus non de mensura, sed de pietate atque indulgentia paterna aequalis omnibus praebeatur* jako „Duch Święty udziela łaski nie według jakiejś wyznaczonej miary, lecz w swej dobroci i ojcowskiej łaskawości wszystkim jednakowo”. W takim tłumaczeniu zdanie to jest raczej nie do przyjęcia ze względu na zbliżenie ojcostwa z osobą Ducha Świętego.

¹⁰ Por. Synod w Kartaginie (254) V, 2, s. 15.

¹¹ Por. Synod w Kartaginie (1 września 256) 52, s. 37.

stusa. On wraca do Ojca, sam będąc drogą i otwierając ją dla człowieka, to znaczy objawiając siebie jako drugą osobę Trójcy Świętej.

...W SYNA

Kim jest Jezus? Tak postawione pytanie doczekało się odpowiedzi już w pismach Nowego Testamentu. Bazuje ona najpierw na tytułach odnoszonych do Jezusa, np. Chrystus, Pan (*Kyrios*), Syn Człowieczy lub Syn Boży, które staną się następnie podstawą sformułowań dużo szerszych i pełniejszych. W pismach synodalnych do końca III wieku szczególne miejsce zajmują dwa pierwsze określenia, a ich użycie będzie powszechne¹². Drugą osobę Trójcy Świętej określa się jako Pana, czyli tego, kto nosi tytuł zarezerwowany w Starym Testamencie dla Jahwe. Oczywiście jest, że dla biskupów powiedzieć o Jezusie, że jest Panem, to orzec o Jego bóstwie. Nie ma w dokumentach synodalnych żadnych innych, poważniejszych argumentów w tej sprawie. Jezus jest Bogiem i cieszy się tymi samymi atrybutami, co Jahwe. Wśród tych atrybutów na pierwsze miejsce zdaje się wybijać władza sądenia. *Credo* synodów często odwołuje się do idei Chrystusa jako sędziego, a obraz ten wynika być może z nowotestamentalnej zawartości określenia *mar*. To aramejskie wyrażenie, które w swej formie pierwotnej zachowało się tylko w jednym miejscu na kartach Nowego Testamentu¹³ jest zazwyczaj tłumaczone jako *Kyrios* w języku greckim. Jednak podczas gdy w grece słowo to ma wymiar statyczny i podkreśla sam autorytet, określenie aramejskie często skupia się na czynności: *maranatha* – „Pan przychodzi”, „Pan przybędzie” lub „Przybądź Panie”¹⁴. Prośba o przyjście Pana wyrażająca wiarę wspólnoty chrześcijańskiej w Palestynie jest z jednej strony oczekiwaniem na szybką paruzję, a z drugiej odwołaniem do oczekiwań apokaliptycznych Starego Testamentu. W dniach ostatecznych Jahwe przyjdzie po to, aby sędzić. Wołając *maranatha*, chrześcijanie wyraźnie wskazują na godność i władzę Jezusa, który ma tę samą władzę i tę samą godność, którą ma Jahwe; jest więc Bogiem.

Przed Chrystusem jako sędzią stanie każdy człowiek i zda sprawę ze swego działania¹⁵. Wszystkie podjęte sprawy zostaną na nowo „prześwietlone”, aby

¹² Dwa ostatnie tytuły spotykamy tylko trzy razy. Syn Człowieczy pojawia się w dokumencie synodu w Kartaginie (253) II, 2 jako cytat z Ewangelii św. Łukasza (9, 56), a Syn Boży w postanowieniach synodu w Antiochii (264-265) 30, 11, s. 46 oraz liście Epifaniusza o synodzie w Azji Mniejszej (245), s. 4.

¹³ Chodzi o 1 Kor 16, 22.

¹⁴ Sens wyrażenia zależy od podziału: *marana tha* lub *maran atha*. Por. W. Mundle, *Maranatha*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, t. 1, Wuppertal 1967-1970, s. 469-470.

¹⁵ Przytoczmy dwa fragmenty zdań z synodu w Kartaginie (15 marca 252): „Czyż w dniu sądu nie spotkamy się z zarzutem karygodnego niedbalstwa czy też okrutnej surowości” (IV, 4, s. 10);

wydać sprawiedliwy wyrok. Człowiek może starać się zrozumieć takie czy inne swoje działania, lecz tylko Bóg zna ich intencje: „Nam o ile jest dane widzieć i sądzić, widzimy tylko twarz poszczególnych, nie jest nam dane poznać serce i przeniknąć zamiary. O tych sprawach wyda wyrok Ten, który bada i zna rzeczy ukryte. On wnet przybędzie, aby osądzić tajemnice i kryjówki serc. Żli nie powinni szkodzić dobrym, lecz raczej dobrzy powinni pomagać złym”¹⁶.

To ostatnie zdanie ponownie przypomina o sile wiary i dobrego świadectwa. Chrześcijanie świadomi są nadchodzącego dnia sądu i starają się do niego właściwie przygotować. Nie chcą jednak ocalenia dla siebie. Pragną zbawienia także dla innych i czują się odpowiedzialni za tych, którzy trwają – mimo przyjścia już Chrystusa – w grzechach. Pismo Święte, główny autorytet dla wiary, wyraźnie mówi o poddaniu Synowi Bożemu tak żywych, jak i umarłych¹⁷. Owi *nekrous* nie oznaczają wyłącznie tych, których fizycznie nie ma wśród *dzontas*; to także ci, którzy umarli dla łaski Boga¹⁸. Ich przywrócenie do życia możliwe jest dzięki wylewającej się nieustannie obfitości łaski oraz poświęceniu, nawet do śmierci, jakie stanowi istotę i streszczenie życia chrześcijańskiego. Czyż nie takie oddanie jest argumentem dla grona dwunastu w wyborze właściwych, nowych apostołów Chrystusa?¹⁹

Punktem centralnym wyznań Nowego Testamentu związanych z osobą Jezusa było zmartwychwstanie. Perspektywa paschalna wiary pokazuje, jak silne było myślenie i przeżywanie faktu zmartwychwstania u pierwszych chrześcijan. Te wyznania wiary przyjmują postać albo formuł wiary²⁰, albo aklamacji²¹, albo doksologii, a ich różnorodność ma znaczenie pozytywne. Konstruują one szeroką perspektywę ujmowania oraz wyrażania jednej rzeczywistości i jednego wydarzenia w całej jego pełni. Dzieło i osoba Jezusa nie dają się zamknąć w jednym słowie lub wyrażeniu. Trzeba na nie patrzeć w różnych aspektach, ponieważ tylko wieloaspektowość gwarantuje właściwe wyrażenie tajemnicy bez pominięcia istoty²².

„Niech liczy się z tym, że w dniu sądu zda sprawozdanie przed Panem albo z niestosownej surowości, albo z nieludzkiej zatwardziałości” (V, 2, s. 10).

¹⁶ Tamże III, 3, s. 10.

¹⁷ Por. Synod w Azji Mniejszej (245), s. 4. Tekst synodu powiela sformułowanie z 1 P 4,5.

¹⁸ Na takie rozumienie słowa *nekrous* wskazuje kontekst jego użycia w Nowym Testamencie, np. w Rz 6,11; Ef 2,1.5 lub Kol 2,13.

¹⁹ Dekret soboru w Jerozolimie: „Postanowiliśmy jednomyślnie wybrać mężów i wysłać razem z naszymi drogimi: Barnabą i Pawłem którzy dla imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa poświęcili swe życie” (gr. *psychas*, łac. *animas*) Dz 15,25-26. Tekst z *Dokumentów synodalnych* (s. 1) jest fragmentem Biblii Tysiąclecia.

²⁰ W formie kerygmatycznej taką formułę znajdujemy w 1 Kor 15,3-5.

²¹ Dla przykładu cytowany na wstępie Flp 2,11.

²² Bogactwo sformułowań miało dla Kościoła nie tylko znaczenie pozytywne. Była też i strona negatywna: trudność w zrozumieniu ze względu na różnice mentalnościowe i językowe. Te ostatnie (greka – łacina) będą motorem rozwoju dogmatu i przyniosą uporządkowanie

Starożytne synody w swoich dokumentach nie poświęcają zbytnio miejsca śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Ten temat pozostaje wielką luką wyznań wiary, a fakt ten da się być może wytłumaczyć tłem wiary. Biskupi nie musieli pisać *Credo* dla wykazania tego, w co wierzą, gdyż taka wiara była dla wszystkich oczywista i jasna. Skupiano się więc na tym, co wywoływało kontrowersje i trudności; na nie starano się udzielać odpowiedzi. Zmartwychwstanie stanowiło prawdę tak wyróżniającą chrześcijaństwo, iż nie do pomyślenia było przyjęcie chrztu bez wiary w to, co nastąpiło w życiu samego Jezusa. On miał swoją historyczną paschę i przeszedł ze śmierci do życia. Dzień Jego zmartwychwstania obchodzony jest we wspomnieniu liturgicznym, w cyklu nie tylko rocznym, lecz również tygodniowym. Niedziela jest dniem zmartwychwstania Chrystusa i jako pamiątka tego wydarzenia powinna być obchodzona przez wszystkich wierzących w Niego²³.

W tamtym czasie chrześcijanie wierzyli w zmartwychwstanie i nie było konieczności dowodzić faktu jako prawdy wiary. Tę prawdę przyjmowano *a priori* jako *condicio sine qua non*²⁴, potwierdzała się ona w łaskach i darach, umacniających życie w wierze. Łaska i dary otrzymywane każdego dnia były dowodem na bóstwo Jezusa. Jeżeli udziela tego, co przynależy samemu Bogu, to musi być Panem i Bogiem, Synem Boga Ojca i Stworzyciela, który na Piotrze zbudował Kościół²⁵. Taka jest prawda chrześcijaństwa, bo taki jest sam Chrystus, prawda *par excellence*²⁶, który wciąż działa, wyrażając, umacniając i podtrzymując wspólnotę swoich uczniów: „Z tego powinniśmy wnioskować i osądzić, czy ci, którzy są przeciwnikami Pana i nazwani są antychrystami, mogą udzielać łaski Chrystusa? Toteż my, którzy jesteśmy z Panem i z Panem jesteśmy złączeni, z Jego łaski, w Jego Kościele sprawujemy urząd kapłański, powinniśmy wszystko, cokolwiek czynią jego przeciwnicy i antychryści, odrzucać, odrzucać i uważać za bezbożne. Tym zaś, którzy przybywają z błędu i przewrotności i uznają prawdziwą wiarę jednego Kościoła, powinniśmy udzielać poprzez wszystkie sakramenty łaski Bożej, prawdę jedności i wiary”²⁷.

Na podsumowanie tej części opisu wyznań synodów do końca III wieku przytoczmy fragment listu relacjonującego obrady synodu w Rzymie z ok. 263 roku. Orzeczenia zawarte w dokumencie streszczają wiarę Kościoła przeciwko prądom heterodoksyjnym: „Wskazane jest, abym wypowiedział się także o tych, którzy monarchię, wbrew najczcigodniejszej nauce Kościołów Bożych, dzielą, rozłącza-

wyznania w jedną spójną całość, którą znamy z Symbolu Apostolskiego, a później wyznania dwóch soborów – Nicei i Konstantynopola.

²³ Por. synod w Cezarei Palestyńskiej (198), s. 3; synod w Kartaginie (253) IV, 3, s. 14

²⁴ Taką tezę wysuwa J. Pelikan w pracy *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny* (Kra-ków 2008, t. 1, s. 11-12).

²⁵ Por. Synod w Kartaginie (1 września 256), s. 31 oraz 37.

²⁶ Tamże, s. 39. Jako formę negatywną zob. synod w Antiochii (268-269) 30, 11, s. 46.

²⁷ Synod w Kartaginie, jesień (255) III, 3, s. 24.

ją i rozpraszają na jakieś trzy potęgi, różne hipostazy i trzy bóstwa. Słyszałem bowiem, że są u was katechiści i nauczyciele Słowa Bożego wprowadzający takie opinie, którzy wręcz diametralnie, że tak powiem, różnią się od nauki Sabeliusza. Ten bowiem bluźni mówiąc, że Syn jest tym samym, co Ojciec i odwrotnie, ci zaś głoszą jakichś trzech Bogów, dzieląc świętą Monadę na trzy rozłączone i całkiem obce sobie hipostazy. Koniecznie zaś Boże Słowo musi być złączone z Bogiem wszechrzeczy, a Duch Święty w Bogu przebywać i trwać. Trzeba Bożą Triadę, to znaczy Wszchemogącego Boga wszechrzeczy, zbierać i łączyć w jedno, jakby w szczytę”.

„Od diabła zaś pochodzi nauka niemądrego Marcjona, rozcinająca i dzieląca monarchię na trzy zasady, a nie od tych, którzy są uczniami Chrystusa, ani od tych, którzy upodobali sobie naukę Zbawiciela. Ci bowiem wiedzą dobrze, że Pismo święte naucza o Triadzie, o trzech zaś Bogach nie uczy ani Stary, ani Nowy Testament.

Nie mniej godny nagany jest ktoś, kto uczy, że Syn jest dziełem i mówi, że Pan stał się, jak jedna z powstałych rzeczy; Słowo Boże poświadcza jego zrodzenie, jako stosowne i należne, a nie jakieś ulepienie czy zrobienie. Jest więc bluźnierstwem, i to nie lekkim, ale bardzo ciężkim, mówienie, że Pan został utworzony w jakiś sposób. Jeśli bowiem Syn jest uczyniony, był czas, kiedy go nie było, a przecież jest wieczny, jeśli jest «w Ojcu», jak sam mówi i jeśli Chrystus jest Logosem, Mądrością i Mocą, – jak wiecie, Boże Pisma mówią, że są one Chrystusem, i wszystkie te moce są, oczywiście, Boże. Tak więc, jeśli Syn się stał, był czas, kiedy ich nie było, był czas, kiedy Bóg był bez nich. A to jest zupełny absurd.

«Pan stworzył mnie początkiem dróg swoich». Jak wiecie, słowo «stworzył» nie ma tylko jednego znaczenia. W tym miejscu bowiem «stworzył» znaczy «postawił na czele uczynionych przez niego dzieł», to jest «uczynionych poprzez Jego Syna». Tak więc «stworzył» nie należy rozumieć jako «uczynił». Różni się bowiem robienie od stwarzania. «Czyż nie ten właśnie twój Ojciec posiadał cię, uczynił i stworzył?» – mówi Mojżesz w wielkiej pieśni Powtórzonego Prawa. [...]

Nie można zatem dzielić na trzy bóstwa cudownej Boskiej Monady ani umniejszać godności i niezrównanej wielkości Pana słowem «uczynił», ale trzeba wierzyć w Boga Ojca Wszchemogącego, i w Chrystusa Jezusa, Syna Jego, i w Ducha Świętego, bowiem Logos jest złączony z Bogiem wszechrzeczy. Mówi: «Ja i Ojciec jedno jesteśmy», oraz: «Ja w Ojcu, a Ojciec we mnie». Tylko tak można zachować Bożą Triadę i świętą naukę o monarchii²⁸.

²⁸ Synod w Rzymie, s. 41-43. Na takie zarzuty papieża Dionizy z Aleksandrii formuluje zdanie: „Rozciągamy jedność na trójność, a trójność streszczamy w jedności” (za: Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 3, Warszawa 1996, s. 41, nota 21).

Autorem tekstu jest Dionizy Rzymski, który swoje streszczenie synodu traktuje bardziej jako wskazanie trudności niż ich wyjaśnienie. Te ostatnie pojawiają się jako orzeczenia i to jakby na marginesie poglądów heterodoksyjnych. Za sprzeczny z wiarą uznaje się tryteizm oraz przesadny monarchianizm. Bóg jest jeden w trzech hipostazach, z których każda posiada to samo bóstwo. Różnica hipostatyczna nie jest różnicą ontologiczną, ale na pewno rzeczywistą. Za wcześnie mówić o różnicy relacyjnej osób boskich, bo nie to interesuje ojców synodalnych. Dla nich ważne jest samo stwierdzenie o jedności osób mimo różnic, jedności w bycie jedyne Boga, który objawia się zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Bóg jest Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. Odniesienie Ojca do Syna jest wieczne, ponieważ ten ostatni nie jest stworzony jak inne byty. Jego istnienie jest zdecydowanie różne, bo pozbawione stawania się. Stworzenia stają się w czasie, to znaczy ulegają naturalnym zmianom zgodnie z otrzymanymi właściwościami. Druga osoba Trójcy Świętej nie ulega zmianie, a akt zrodzenia nie uwłacza Jego godności. Niezmiennność Syna w istnieniu potwierdza objawienie, które nie może się mylić lub zawierać błędów. Pismo Święte mówi wprost o konieczności wiary w Ojca i Syna, i Ducha Świętego.

...W DUCHA ŚWIĘTEGO

Pneumatologia dokumentów synodalnych nie jest być może oryginalna i odkrywcza. Nie posiada jakichś głębszych i precyzyjnych sformułowań lub pojęć. Wiarą w Ducha Świętego się żyje, tak w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym.

Nie ulega wątpliwości, że Duch Święty jest Bogiem, jednym z Trójcy Świętej. Ma te same przymioty, które mają pozostałe osoby, a swoje działanie ujawnia już na kartach Starego Testamentu²⁹. Duch przemawia przez proroków, objawia tajemnicę Boga i przygotowuje na nastanie czasów mesjańskich³⁰. Trzecia osoba jest Duchem Ojca i Syna, która prowadzi Kościół³¹ i powtarza w nim cud Pięćdziesiątnicy. Człowiek, która otrzymał Ducha Świętego, jest świętym. Jednak sam dar Ducha oraz skutek Jego działania możliwe są tylko w Kościele. Poza nim ani świętość, ani Duch Święty nie istnieją³². Takie podejście może wyda-

²⁹ Por. synod w Kartaginie (254) IX, 1, s. 19-20; tenże (jesień 255) II, 2, s. 23.

³⁰ Por. synod w Kartaginie (15 marca 252) IV, 2, s. 10-11; tenże (jesień 253), s. 14.

³¹ To prowadzenie ujawnia się od początku, od towarzyszenia apostołom w podejmowaniu decyzji kluczowych dla całej wspólnoty. Stwierdzenie zawarte w Dz 15,28: „postanowiliśmy Duch Święty i my” staje się dowodem ukonstytuowanej hierarchii decyzyjnej: pierwszeństwo ma Bóg nad człowiekiem. Por. także synod w Kartaginie (15 marca 252) V, 1, s. 11: „za natchnieniem Ducha Świętego i pod wpływem licznych widzeń i wyraźnych upomnień Pana, ze względu na zapowiedziane i spodziewane nowe prześladowanie, postanowiliśmy [...]”.

³² Przywołajmy tu dla przykładu dokument synodu w Kartaginie (jesień 255) I, 3, s. 22.

wać się nie do zaakceptowania w świetle współczesnej eklezjologii, która uznaje działanie Ducha Świętego także poza widzialnymi strukturami Kościoła³³. Stanowisko synodów można jednak zaakceptować, nie dokonując żadnej redukcji, jeżeli zwróci się uwagę na rozumienie w starożytności egzystencjalnego działania trzeciej osoby, Trójcy. Wczesna pneumatologia nie jest nauką o Duchu Świętym, lecz przede wszystkim życiem w Nim: własnym umocnieniem oraz składaniem wyznania przed innymi³⁴. Kościół działa pełen darów Ducha i jest ubogacany przez każdego ochrzczonego. Szczególne miejsce zajmuje wśród nich dar prorocstwa, który obok innych charyzmatów powinien trwać w Kościele aż do dnia paruzji. Powinien, ale nie musi, gdyż dar Ducha jest delikatny i może być utracony³⁵. Pocięchą jest zapewne fakt, że nie można w Kościele utracić zupełnie Ducha. Już pod koniec I wieku nastąpiło utożsamienie charyzmatyków z prezbiterami, tymi, którzy służą bliźnim³⁶, a następnie uznano, iż każdy biskup jest *pneumatikos*, tzn. jest uposażony w charyzmaty Ducha, szczególnie poznania i nauczania³⁷. To zestawienie nie przerwało i nie ograniczyło jednak w żaden sposób działania Ducha Świętego. Cały Kościół żyje dzięki rozmaitym natchnieniom i wizjom, wypowiedziom boskiego Ducha, który działając, tworzy Mistyczne Ciało Chrystusa i doprowadza je do prawdy i chwały³⁸.

Kościół jest największym dziełem Ducha Świętego i to dlatego dokumenty synodów starożytnych zdają się nieustannie pokazywać go jako żywy organizm. Duch tworzy i uwidacznia Kościół, a Kościół objawia ze swej natury Ducha³⁹. Wspólnota wierzących w Chrystusa jest postrzegana przede wszystkim jako zgromadzenie – *Ecclesia* – samego Boga⁴⁰. Nie jest to jakaś ludzka społeczność, lecz grupa zebrana przez Boga i Jemu całkowicie poddana. W tym znaczeniu inicjatywa zgromadzenia *Ecclesia* należy wyłącznie do Boga, a wyraża się w działaniu Ducha jedności Ojca i Syna. Boskie źródło Kościoła nie bez przypadku jest dominantą tekstów starożytnych. Ojcowie synodalni chcą w ten sposób pokazać,

³³ Por. LG 8.

³⁴ Synod w Kartaginie (15 marca 252) IV, 2, s. 10-12.

³⁵ Por. synod w Kartaginie (jesień 255) II, 3, s. 23.

³⁶ Taki stan rzeczy potwierdza Klemens Rzymski w *Liście do Koryntian* 38, 1 (Poznań, 1924, t. 1, s. 143): „Niech więc całe ciało nasze zachowane będzie w Jezusie Chrystusie, i niech każdy ulega bliźniemu swemu, w miarę daru, jaki otrzymał”.

³⁷ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1, Warszawa 1997, s. 110-114.

³⁸ Por. synod w Kartaginie (1 września 256) 29, s. 34; 34, s. 35.

³⁹ Słynne zdanie Ireneusza z Lyonu może być tu doskonałą ilustracją wzajemnego powiązania Ducha i Kościoła: „Ponieważ gdzie jest Kościół, tam jest także Duch Boży; i gdzie jest Duch Boży, jest Kościół i wszelka łaska; Duch zaś jest prawdą” (*Adversus haereses* III, 24, 1) (PG 7, 966: „Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illie Ecclesia, et omnis gratia: Spiritus autem veritas”). Na temat tego tekstu zob. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1, s. 115 i nota 31.

⁴⁰ Por. synod w Kartaginie (254) VIII, 1, s. 20; synod w Kartaginie (1 września 256) 24, s. 33. Synod w Rzymie (263) 26, 2, podobnie jak synod w Antiochii (268-269) 30, 2, używa sformułowania „Kościół Boży” (*ecclesiat tou theou*, s. 41, 44).

że Kościół ma swoje źródło poza tym światem oraz że jego atrybuty (przymioty) także wykraczają poza zwyczajne rozumienie. Jeżeli w *Ecclesia* jest obecny Duch, to On sprawia uswięcenie, trwanie w prawdzie i jedności oraz jednej miłości i wierze. I tak jak w Trójcy Świętej Duch Święty jest zasadą jednoczącą Ojca i Syna, tak również udzielony ludowi, staje się jednością człowieka z Bogiem i ludzi między sobą. Cały Kościół trwa nieustannie w miłości i wolności, a każdy chrześcijanin wezwany jest do wzrostu w obu darach. Nie wystarczy być tylko biernym członkiem Kościoła, należy w nim także działać, otwierając się na Ducha Bożego. On jest sprawcą życia Bożego w człowieku, to znaczy nie tylko konstituuje człowieka jako nowego, lecz również i nie mniej przenika jego aktywność. Obecność Ducha jest pomocą, jeśli tylko człowiek (i Kościół) pozwolą się mu prowadzić. Tylko w ten sposób doświadczą się mocy działającego Boga: nie z faktu bycia w Kościele, ale z faktu prowadzenia się według zasad Ducha.

Ten punkt myśli synodów jest swoistym ukoronowaniem dwóch perspektyw: inspiracji w podejmowanych decyzjach – tak jak o tym świadczy choćby synod w Jerozolimie – oraz pojmowania skutków sakramentów. Chrzest, a także Eucharystia są znakami działania Ducha Świętego, ponieważ pierwszy wprowadza w życie Ducha, a drugi jest Jego dzieleniem⁴¹. Życie według Ducha i dzielenie Go powinno być rozumiane zgodnie z myślą św. Pawła, który zamiennie używa sformułowań „w Chrystusie” i „w Duchu”. Duch, który działa w Kościele, jest Duchem Chrystusa, a chrześcijanin, mając Ducha, powtarza w swej własnej egzystencji życie Chrystusa. *Ecclesia* jest nade wszystko Kościołem Chrystusa, Pana i Zbawiciela, a znakiem tej przynależności jest jedność i zgoda całego

⁴¹ Związek chrztu, Chrystusa i Ducha Świętego streszcza 1 Kor 12,12-13: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić – T.N.] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem. Wyrażenie „napojenie w Duchu” jest prawdopodobnie poetyckim ujęciem samego momentu wylania wody podczas liturgii chrzcielnej. Por. G.J. Cuming, *Epotisthemen (1 Corinthians 12,13)*, „New Testament Studies” 27 (1980), s. 280-285. Przeciw takiej interpretacji: E.R. Rogers, *Epotisthemen Again*, „New Testament Studies” 29 (1983), s. 139-141. W wystąpieniu jednego z ojców synodu w Kartaginie 1 września 256 roku (22 s. 32) pojawia się dosadne określenie odnośnie do powracających do Kościoła heretyków, którzy są obmyci świętym i Bożym obmyciem i oświeceni światłem życia. Zob. także tamże, 10, s. 31. Dodajmy, że przekład E. Dąbrowskiego robi z tego wersetu nie zdanie celowe, ale skutkowe: „Gdyż w jednym Duchu wszyscy ochrzczeni byliśmy w jedno ciało, czy to Żydzi, czy Grecy, niewolnicy czy wolni: i wszyscy jednym Duchem zostaliśmy przepojeni”. Listy do Koryntian, Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Poznań 1965 (Biblia KUL, t. 7), s. 244. Istnieje, może nawet diametralna, różnica między „napojeniem” a „przepojeniem” i to Duchem Świętym! Związek między Eucharystią a Duchem Świętym zarysowany jest u św. Pawła (1 Kor 10), a swój szczyt osiągnie u św. Efrema (zob. tekst o Eucharystii w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, red. M. Starowieyski, Kraków 1987 (Ojcowie Żywi, t. 7), s. 78n). Wydaje się, że uznanie Eucharystii za pokarm pneumatyczny nie podważa wiary Kościoła, że ten sakrament jest rzeczywistością chrystyczną, że skrywa Ciało i Krew Pana.

ludu⁴². Z tego związku wynika najpierw sama godność Kościoła Oblubienicy, a następnie wszystkie jego przymioty: „Gdyby małżonek, wybierając się w daleką podróż, polecił swą żonę opiece przyjaciela, ten strzegłby jej, na ile by zdołał, by nikt nie naruszył jej czystości i świętości. Chrystus Pan i Bóg nasz, wybierając się do Ojca, nam oddał swą Oblubienicę. Czy strzeżemy jej nieepsutej i nieskażonej, czy też jej nieskazitelną i czystą wydajemy na łup cudzołożnikom i rozpustnikom? Kto bowiem chrzest w Kościele uznaje do spółki z heretykami, ten wydaje Oblubienicę Chrystusa cudzołożnikom”⁴³.

Oblubieniczy związek Chrystusa z Kościołem jest gwarancją jego nieskazitelności i czystości. Chrystus nie tylko przebywa w Kościele lub w nim się ujawnia. On przede wszystkim jest Kościołem, który rozpoznaje siebie jako ciało Chrystusa. W konsekwencji w Kościele nie tylko jest prawda, ale on sam jest prawdą. Stąd tak bolesne i trudne są wszelkie próby (mniej lub bardziej udane) odrzucenia prawdy strzeżonej przez Kościół, które prowadzą do rozdarcia lub zbłądzenia, schizmy lub herezji. Odejście od Kościoła jest ciężką zdradą, grzechem wydania, jakiego dopuścił się Judasz wobec swego Mistrza, podobnie jak uznanie fałszywych nauk lub udzielanie sakramentów: „Kto heretykom przyznaje chrzest Kościoła i wydaje, czymże jest innym, jak nie Judaszem Oblubienicy Chrystusa?”⁴⁴.

Tak silnie uwypuklona i podkreślana identyczność Chrystusa i Kościoła uwiadacza się w rozmaitych przymiotach charakteryzujących wspólnotę. Najważniejszą i najszybciej spośród innych określoną cechą jest świętość. Kościół jest święty świętością samego Chrystusa. Nie jest to *jakaś* właściwość Kościoła, tak jak świętość nie jest *jakaś* właściwością Chrystusa. Syn Boży jest Bogiem, a Jego świętość jest czymś naturalnym, ontologicznie przynależącym do Jego istnienia. Bóg z racji tego, kim jest, jest święty. Przenosząc tę myśl na *Ecclesia*, stwierdza się, że jest on święty nie dzięki osobnemu darowi Boga, ale z racji swego istnienia. Kościół jest już święty w akcie swego istnienia, a ujawnia się to w działaniu. Stąd wzajemne powiązanie tej ontologicznej świętości ze sprawowaniem sakramentów, które potwierdza starożytna formuła: *sancta sancti*, rzeczy święte dla świętych. Powiązanie obu świętości: ontologicznej i sakramentalnej jest problemem niełatwym. Czy dlatego Kościół jest święty, że może sprawować święte sakramenty? Czy raczej dlatego, że ma nieskończenie i nieutralnie sakramenty, które sprawiają świętość wspólnoty? Posiadanie prawdziwego słowa Bożego (objawienie⁴⁵) oraz autentycznych znaków łaski (sakramentów) jest najpierw stwierdzeniem posiadania *sancta*. Dopiero pod ich wpływem ludzie, spełniając

⁴² Por. Synod w Kartaginie (wiosna 256) II, 2, s. 26; tenże (1 wrzesień 256) 60, s. 38; 79 i 80, s. 40; synod w Antiochii (263-264) oraz synod w Kartaginie (1 września 256) mówią o trzodzie Chrystusa (odpowiednio s. 43; 31 i 34).

⁴³ Synod w Kartaginie (1 września 256) 49, s. 37.

⁴⁴ Tamże, 61, s. 38.

⁴⁵ Świętość przypisuje się także samemu Pismu. Por. tamże, 31, s. 34.

określone warunki zewnętrzne i wewnętrzne, stają się *sancti*. Ewangelia i sakramenty pozwalają na określenie, w granicach wiary, wspólnoty zbawienia jako wspólnoty pewnej, czyli niezależnej od godności i jakości członków tejże wspólnoty. Więcej nawet, to Ewangelia i sakramenty umożliwiają, z racji tego, czym są – znakami boskiej rzeczywistości, a w przypadku Eucharystii – samą rzeczywistością, na przyjęcie lub powrót do czystości chrzcielnej i (ponownym) wzrastaniu w niej⁴⁶. *Sancta* kościelne tworzą wspólnotę, która działa tak, by przekazać innym owe istotne dla siebie elementy oraz zakłada pewną stałość wspólnoty, która ze swej strony zapewnia nieprzerwalność i *sancta*, i *sancti*. Świętość Kościoła wyraża się w tym, czym jest – zgromadzeniem świętym⁴⁷, oraz w tym, co posiada i udziela – łaskę zbawienia. Oba aspekty w żaden sposób się nie wykluczają, lecz się uzupełniają. Tak też pojmują tę świętość omawiane synody: Kościół jest święty, bo jest Chrystusowy, i z tej samej racji uświęca, udzielając chrztu: „Kto zaś może dać to, czego sam nie ma i jak może duchowymi sprawami się zajmować, kto utracił Ducha Świętego? Toteż powinien być ochrzczony i odnowiony ten, kto do Kościoła przychodzi, że tak się wyrażę, w stanie surowym, aby przez świętych wewnątrz został uświęcony. Napisane jest bowiem: „Świętymi będziecie, albowiem i ja jestem święty, mówi Pan”. Tak więc ten, kto w błąd został wprowadzony i poza Kościołem otrzymał prawdziwy i kościelny chrzest, pozbywa się i tego, gdy jako człowiek, chcąc dojść do Boga, szukał kapłana, a został podstępnie uwiedzony przez świętokradcę i dopuścił się błędu⁴⁸.

Drugim powszechnie odnoszonym do Kościoła przymiotem jest powszechność – katolickość. Ten przymiot Kościoła łączy się często z jednością, a ich związek tłumaczy się jednością wiary i sakramentów⁴⁹. Synody nieustannie podkreślają jednego Boga, którego człowiek poznaje w jednej wierze, strzeżonej przez jeden Kościół. Wejście do Kościoła możliwe jest tylko przez jeden chrzest

⁴⁶ Ciekawa jest pod tym względem uwaga J. Pelikana, który analizując konflikt między Hipolitem a Kalikstem, stwierdza: „W przeciwieństwie do Hipolita Kalikst przedstawiał argumenty oparte na dwóch biblijnych dowodach: przypowieść o pszenicy i chwacie, która w późnym chrześcijaństwie stała się dominującym motywem w obronie koncepcji Kościoła jako «złożonego ciała» (*corpus permixtum*), składającego się zarówno ze świętych, jak i grzeszników, oraz starożytna typologia arki Noego, w której pomieściły się zwierzęta nieczyste razem z czystymi. Uznawano te argumenty, ponieważ oznaczały, iż definicja świętości Kościoła powinna opierać się raczej na przebaczeniu, niż na empirycznej świętości jego członków” (*Tradycja chrześcijańska*, s. 164-165).

⁴⁷ W ograniczonej formie ta świętość będzie się wyrażała w samych synodach, a później także soborach. Ich zgromadzenia będą także święte. Por. synod w Rzymie (255-256), s. 24.

⁴⁸ Synod w Kartaginie (jesień 255 II) 3, s. 23. Na temat Kościoła jako świętego zob. tenże I, 2, s. 22; II, 1, s. 23; tenże (1 września 256), s. 27; 6, s. 30; 13 i 14, s. 31.

⁴⁹ Por. synod w Kartaginie (jesień 255) I, 1, s. 22; synod w Rzymie (255-256), s. 24; synod w Kartaginie (wiosna 256) I, 1, s. 25; II, 1, s. 26; tamże (1 września 256), 5, s. 29; 8 i 10, s. 30; 27, s. 33; 29, s. 34 (chrzest jest sakramentem katolickim); 45 i 46, s. 36; 72 i 75, s. 39; synod w Antiochii (268-269), s. 44 i 47.

udzielany zgodnie z nakazem Chrystusa⁵⁰. To przeciw powszechności i jedności Kościoła występują schizmatycy i heretycy: „Czy jednak może być większa wina i brzydsza plama, jak występować przeciw Chrystusowi i niszczyć Jego Kościół, który On swą krwią przygotował i założył, jak zapomniawszy o ewangelicznym pokoju i o miłości, walczyć ze zjednoczonym i zgodnym ludem Boga z zacięłą, wrogą niezgodą? I jeśli potem wrócą do Kościoła, nie mogą jednak przywrócić i przywołać tych, którzy przez nich uwiedzeni, umarli na obczyźnie, poza Kościołem, i zginęli, nie mając wspólnoty i pokoju”⁵¹.

Doświadczenia rozłamu są doświadczeniami trudnymi i synody widzą ich skutki nie w akcie jednorazowego odejścia pojedynczych osób, ale całych grup. Nie chodzi o sam akt, lecz jego skutki. Wielu bowiem wracało do Kościoła, ale tylko osobiście i indywidualnie, pozostawiając tych, których sprowadzili na błędną drogę. Ten kontekst rzuca światło na spór o ważność chrztu i konieczność jego ponownego udzielania powracającym błędzącym. Stanowisko w tej sprawie dobrze streszcza synod w Kartaginie w 256 roku, wskazując na konieczność ponownego sprawowania sakramentu inicjacji: „[...] Każdego człowieka przychodzącego z herezji należy ochrzcić. Na próżno uważa się on za ochrzczonego, skoro tylko w Kościele jest jeden i prawdziwy chrzest, ponieważ i Bóg jest jeden, i wiara jedna, i Kościół jeden, w którym trwa jeden chrzest i świętość, i inne rzeczy. Albowiem to, co się odbywa na zewnątrz, nie ma żadnego zbawczego skutku”⁵².

Brak tego skutku wynika także z braku władzy do udzielania tegoż sakramentu: „Idąc za powagą Bożych Pism, uważam, iż należy chrzcić heretyków, jak również tych, którzy twierdzą, że zostali ochrzczeni u schizmatyków. Jeżeli bowiem według zastrzeżenia Chrystusa źródło [chrztu – T.N.] jest naszą własnością, niech wszyscy przeciwnicy naszego Kościoła zrozumieją, że nie może być cudzą. I Ten, który jest Pasterzem jednej owczarni, nie może udzielić zbawczej wody dwom ludom. Dlatego jasne jest, że ani heretycy, ani schizmatycy nie mogą otrzymać nic niebieskiego, skoro ważą się przyjmować od ludzi grzesz-

⁵⁰ Często w dokumentach synodalnych pojawia się cytat lub parafraza Ef 4,5: „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest”. Por. synod w Kartaginie (1 września 256) 2, s. 28; 5, s. 29; 67, s. 38; 73, s. 39. Interpretacja fragmentu *Credo* nicejsko-konstantynopolińskiego o chrzcie na odpuszczenie grzechów w kontekście Kościoła może mieć dwie możliwe interpretacje. Można całe zdanie interpretować albo jako odpowiedź na pytanie: Gdzie?, albo na pytanie: Po co? W pierwszym wypadku chrzest byłby udzielany tylko w Kościele, jednym, świętym, powszechnym i apostołskim, a w drugim po to, aby ten Kościół był jeden, święty, powszechny i apostołski. „Niewykluczone jednak, że określanie przez Kościół, czyj chrzest jest ważny, płynie raczej z przyczynowego tłumaczenia: «aby Kościół był jeden» itd. Celem dyscypliny chrzcielnej byłaby zatem jedność i świętość Kościoła” (H. Pietras, „*Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów*” – próba zrozumienia świadectw patrystycznych, „*Studia Antiquitatis Christianae*” 17 (2004), s. 180).

⁵¹ Synod w Kartaginie (wiosna 256) II, 2-3, s. 26.

⁵² Tamże (1 września 256) 2, s. 28.

nych, Kościołowi obcych. Gdy dający nie ma możliwości, oczywiście nie pomagają otrzymującemu⁵³.

Chrzest jest sakramentem, który udziela odpuszczenia grzechów, daje uświęcenie, wszczepia w Chrystusa i Jego Kościół. Chrzest daje zbawienie, a ten, kto go nie przyjmie, zostanie potępiony przez Chrystusa⁵⁴: „Żyjemy wiarą i winniśmy zachowywać i iść za tym, co przepowiedziano dla naszej nauki. Napisane jest bowiem u Salomona: «Kto obmywa się przez zmarłego, cóż zyskuje z jego obmycia?» W każdym razie mówi się tu o ochrzczonych i o chrzczących u herezyków. Jeśli ochrzczeni u nich, przez odpuszczenie grzechów osiągają życie wieczne, dlaczego przychodzą do Kościoła? Jeśli przez zmarłego niczego nie otrzymuje się dla zbawienia i dlatego poznawszy poprzedni błąd, z pokutą wracają do prawdy, jasne jest, że winni być uświęceni jednym żywotnym chrztem, który jest w Kościele katolickim”⁵⁵.

Credo synodów starożytnych kończy się właśnie na opisie skutków chrztu świętego. Brakuje zupełnie elementów eschatologicznych: wiary w życie wieczne i zmartwychwstanie ciała. Niektóre prawdy zawarte są *implicite* w sformułowaniach chrystologicznych i jako takie potwierdzają wiarę Kościoła. Wydaje się także, że wiele prawd, które współcześnie znajduje się w symbolu soborów z Nicei i Konstantynopola oraz w Składzie Apostolskim, pojawia się tam, jakby były ukryte w tle. Jeżeli Kościół wierzy w moc sakramentu chrztu, a świadectwo takiej wiary jest jednoznacznie potwierdzone przez synody, to obok odpuszczenia grzechów jest uświęcenie, czyli przeobstwienie, co koronuje całość działania Bożego względem człowieka. Życ w Bogu i z Bogiem w wieczności jest kresem istnienia człowieka, dostępnym zaraz po chrzcie świętym⁵⁶. Trzeba więc prawdy dedukować z tego, o czym piszą synody i unikać przedwczesnych uogólnień. Nieobecność jakiegóż prawdy w sformułowaniu wcale nie oznacza braku wiary.

Wnioski, jakie płyną z tych rozważań, można streścić w następujący sposób. Zachowane i znane dokumenty najstarszych synodów kościelnych potwierdzają nienaruszoną integralność wiary zrodzonej pod wpływem objawiania się Boga w Starym i Nowym Testamencie. To, co było zapowiadane, spełniło się w przyjściu zapowiedzianego Mesjasza, którym jest Jezus Chrystus. Jego śmierć i zmartwychwstanie dają człowiekowi zbawienie, które nie jest tylko wydarzeniem przeszłym. Pascha Chrystusa otwiera się i ponawia poprzez wiarę. Człowiek, który wierzy, zostaje wszczepiony w życie Chrystusa i wzrasta we wspólnocie Kościoła poprzez sprawowane w nim i przez niego sakramenty oraz przepo-

⁵³ Tamże 33, s. 34.

⁵⁴ Por. tamże 5, s. 29. Na temat odpuszczenia grzechów zob. synod w Kartaginie (jesień 255) II, 1, s. 23, tenże (1 września 256) 15, s. 31; 41, s. 36

⁵⁵ Synod w Kartaginie (1 września 256) 27, s. 33.

⁵⁶ W podobny sposób można wydedukować pojęcie *communio sanctorum*, które zawarte jest w prawdzie o świętym Kościele i władzy odpuszczania grzechów. Wiara w *sanctorum communionem* to nic innego, jak wiara w *sanctam ecclesiam catholicam*.

wiadanie słowa. Wiara jest zadaniem: trzeba ją przyjąć i w niej trwać, szukając w niej, a nie poza nią, odpowiedzi na pojawiające się trudności i wątpliwości. Poszukiwanie jest czymś oczywistym, czymś, co wyrasta z różnorodności wspólnoty, w której działa Duch Ojca i Syna. Nie jest więc kluczowym zadaniem chrześcijanina poznać Boga, lecz wierzyć w Niego dzięki otwarciu na Ducha Świętego. On działa po to, aby wszystkich doprowadzić do prawdy i z ograniczoności człowieka, a nie niemocy Boga, potrzebuje czasu dla objawienia pełni. Stąd synody zebrane pod natchnieniem Ducha Świętego wyjaśniają, kim są Osoby (boskie) i jak wydarzenia należące do historii zbawienia je ukazują. Te wyjaśnienia pomagają zrozumieć to, w co się wierzy, ale w żaden sposób nie zastępują wiary wiedzą. Wiara jest wciąż otwarta na *novum*, na kolejne działanie Ducha. Formułowanie wiary jest procesem, a nie aktem; efektem współpracy człowieka z Bogiem, a nie wysiłkiem intelektualnym człowieka. I to dlatego liczne nurty oraz prądy, które w ciągu wieków wpływały na kształtowanie się *Credo*, nie są oznaką słabości Kościoła. Bardziej należy traktować je jako bogactwo, które w czasie i z czasem ujawnia swoją nośność tudzież pozwala lepiej poznać oraz pokochać Boga. Do Niego należy każdy człowiek i każde życie.

UNITY IN VARIETY. ELEMENTS OF A PROFESSION OF FAITH IN DOCUMENTS OF SYNODS FROM THE 1ST TO THE 3RD CENTURY

Summary

Faith has always been a significant element in the life of the Church community. However, before it was officially expressed in a profession of councils in Nice and Constantinople, the faith had been experienced and formed by local church communities. The opinions exchange and the necessity of protection from non-orthodox trends were the reason for bishops gathering in synods and searching for a common way to overcome increasing difficulties. The Creed has been formed over centuries, using biblical expressions at first, and then the ones which derive from the world of pagan philosophy. This article presents development of elements common for the Church Creed in synod documents from the 1st to the 3rd century.

O. Krzysztof Wendlik OSPPE*
WSD ZP, Kraków

JEZUS CHRYSSTUS „W DWÓCH” CZY „Z DWÓCH” NATUR? – RECEPCJA DOGMATU CHALCEDOŃSKIEGO W „CONTRA EUTYCHETEM” WIGILIUSZA Z TAPSO

Obok obowiązującej po soborze chalcedońskim formuły określającej osobę Jezusa Chrystusa istniejącego „w dwóch naturach” Wigiliusz z Tapso używa formuły „z dwóch natur”, co mogło budzić uzasadnione obawy, zwłaszcza w środowisku łacinników. Jednakże posługiwanie się obydwoma formułami nie koncentrowało prawdy dogmatycznej wokół jednej tylko koncepcji, zostawiając tym samym jakże cenne pole do dialogu. Dlatego też sposób, w jaki Wigiliusz zamiennie używa formuł definiujących egzystencję obydwu natur w jednej osobie Jezusa Chrystusa, jest przykładem właściwie rozumianej ortodoksji, przez co sam autor *Contra Eutychetem* jawi się jako teolog szukający odpowiedzi na wymagania czasu, w którym żyje.

Kiedy w roku 451 cesarz Marcjan zwoływał do Chalcedonu sobór, którego zadaniem miało być zdefiniowanie formuły określającej strukturę bytową Jezusa Chrystusa, nie przypuszczano, iż recepcja doktryny wypracowanej przez to zgromadzenie spotka się z aż tak poważnymi trudnościami, nie wyłączając schizmy. Toczące się dyskusje w kwestii sposobu istnienia w osobie Syna Bożego natury boskiej i ludzkiej oraz brak uzgodnień w tej sprawie doprowadziły do postawienia i rozwiązania problemu w sposób bardzo stanowczy, co nie oznaczało wcale doskonały. Ojcowie soborowi musieli się opowiedzieć, określając strukturę bytową Jezusa Chrystusa, za wyrażeniem „z dwóch natur”, które kojarzyło się z doktryną Dioskura, co prawda, potępionego, ale mającego za sobą wsparcie nurtu szkoły aleksandryjskiej, albo też za wyrażeniem „w dwóch naturach”, którego z kolei orędownikiem był papież Leon I. Końcowy tekst chalcedońskiego *horosu* uznał jako ortodoksyjne stwierdzenie o Jezusie Chrystusie istniejącym „w dwóch naturach”. Chociaż z jednej strony dawało to Rzymowi i jego zwolennikom pewną przewagę nad Aleksandrią, z drugiej zaś – oparcie prawdy dogmatycznej na jednym tylko wyrażeniu było, jak pokazała historia, posunięciem nie tylko nie

* O. dr Krzysztof Wendlik (ur. 1978 r.), wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym Zakonu Paulinów w Krakowie; e-mail: p.cristoforo@gmail.com.

do końca przemyślanym, ale wręcz dramatycznym w skutkach¹. Oczywiście, nie umniejsza to fundamentalnej roli, jaką dla rozwoju doktryny chrystologicznej odegrał Chalcedon, a jak słusznie zauważa A. Grillmeier: „zadaniem ojców soborowych nie było nauczanie metafizyki, tzn. przedstawianie wszystkich możliwych wniosków wynikających z faktu rozróżnienia w Chrystusie dwóch natur, lecz służenie kościelnemu przepowiadaniu, mającemu zażegnać kryzys chwili”².

Niemniej jednak pytanie o recepcję soborowej doktryny było i jest jak najbardziej słuszne, dlatego też w niniejszym artykule chciałem przyjrzeć się tej rzeczywistości poprzez pryzmat dzieła *Contra Eutychetem* autorstwa Wigiliusza z Tapso³, żyjącego w drugiej połowie V wieku w prowincji Bizacena w Afryce Północnej⁴. Wybór tego właśnie dzieła w spojrzeniu na proces recepcji prawd wyrażonych w *horosie* chalcedońskim ma swoje uzasadnienie m.in. dlatego, iż zostało ono najprawdopodobniej napisane między latami 460 a 480, a więc w okresie tuż po soborze, co więcej, na tle innych dzieł o tematyce antymonofizycznej powstałych wtenczas na Zachodzie jest zdecydowanie wybijającym się dziełem⁵.

W omawianiu recepcji dogmatu chalcedońskiego na podstawie *Contra Eutychetem* chciałem się skupić w głównej mierze na sposobie przedstawienia tajemnicy unii hipostatycznej, tj. zastosowaniu przez Wigiliusza dwóch formuł: „w dwóch naturach” i „z dwóch natur”, gdyż opowiedzenie się za jedną z nich miało decydować wówczas o ortodoksyjności głoszonej nauki. Jak poradził sobie biskup z Tapso z dylematem, przed którym stanęli kiedyś ojcowie soborowi, zmuszeni wybrać tylko jedną z wyżej przedstawionych formuł?

¹ Surowa lektura wydarzeń, na bazie źródeł historiograficznych dotyczących okresu pochalcedońskiego ukazałyby pełną klęskę soborowego celu, który poza zamierzeniami ekumenicznymi, spowodował serie reakcji przeradzających się w autentyczne rozruchy wśród ludu, nie wyłączając zabójstw na przedstawicielach Patriarchatów. Nie bez znaczenia pozostaje fakt „osądzania” monofizytyzmu przez ortodoksję o profilu państwowym, co zresztą stanie się sztandarem niezadowolenia w rejonie południowo-wschodnim basenu Morza Śródziemnego. Por. F. Carcione, *La riezione ecclesiale del Concilio di Calcedonia in Oriente tra V e VI secolo*, w: *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, red. A. Ducay, Città del Vaticano 2003, s. 59.

² Por. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, t. 1-2, Brescia 1982, s. 964-965.

³ Źródła historyczne dotyczące osoby Wigiliusza są bardzo skąpe, poza jedynym pewnym przekazem, który lokuje jego imię na liście biskupów afrykańskiej prowincji Bizacena, obecnych podczas zwołanego przez wandalckiego króla Huneryka synodu w Kartaginie w 484 roku. Wigiliusz zostaje wymieniony na ostatnim miejscu, co suponuje, iż wśród zebranych biskupów był najmłodszym wiekiem. Por. *Notitia civitatum et provinciarum Africae*, w: *Monumenta Germaniae Historica*, red. C. Halm, Auctores antiquissimi III, I, 1878; por. także M. Simonetti, *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, „Augustinianum” 18 (1978), s. 506.

⁴ Czas, w którym żył i tworzył Wigiliusz, z jednej strony był naznaczony prześladowaniami wywołanymi przez reżim Wandalów, z drugiej zaś z powodu rozprzestrzeniających się herezji trynitarnych i chrystologicznych nie sprzyjał ortodoksyjnemu przekazowi depozytu wiary.

⁵ Por. M. Simonetti, *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, „Augustinianum” 18 (1978), s. 532. Jeśli chodzi natomiast o inne znaczące pisma antymonofizyczne napisane wówczas na Zachodzie, są one następujące: *Conflictus Arnobii et Serapionis* – Arnobiusz Młodszy (Rzym, połowa V w.) oraz *Contra Eutychianam haeresim* – Avito z Vienne (początek VI w.).

„REGULA FIDEI”⁶ KLUCZEM W INTERPRETACJI TEOLOGICZNEJ WIGILIUSZA

Chcąc uzyskać odpowiedź na wyżej postawione pytanie, należałoby najpierw przyjrzeć się motywacjom, jakie skłoniły Wigiliusza do napisania *Contra Eutychetem*, będącego apologią *Tomus ad Flavianum*, oraz postanowień soboru w Chalcedonie. Z analizy tekstu dzieła Wigiliusza jednoznacznie wynika, iż jedną z zasadniczych motywacji była troska o zachowanie i przekazanie poprawnej nauki Kościoła, zwłaszcza wśród prostego ludu:

„Niektórzy perfidni ludzie i żądni próżnego rozgłosu [...], którzy wzgardzili prawdziwą doktryną i nie przyjmują nauki Kościoła w materii wiary, myśleli o obowiązku przeciwstawienia się za pomocą niegodziwych zarzutów wobec listu błogosławionego Leona, napisanego według depozytu tradycji Apostołów oraz wobec decyzjom synodu w Chalcedonie, wymiotując bezbożnymi wymysłami za pomocą okropnych słownych usiłowań. Ponieważ wśród prostego ludu szerzenie tego typu nauk wywoływało wątpliwości, dla tego motywu, a także przez zachętę świętych braci, postanowiłem zająć się, z pomocą Pana naszego Boga, owymi doktrynami i je obalić”⁷.

Prawdziwość niniejszej motywacji potwierdza sposób argumentacji, za pomocą którego Wigiliusz na początku każdej z poszczególnych ksiąg otwiera dyskusję dotyczącą ortodoksyjności w materii wiary oraz powstałych zagrożeń w wyniku jej błędnych interpretacji⁸. W swoich wywodach odwołuje się w spo-

⁶ Pojęcie *regula fidei/regula veritatis* zostało wprowadzone do teologii jako tzw. *terminus technicus*. Przed rokiem 300 pojęcie *regula veritatis* nie posiadało znaczenia wyłącznie dogmatyczno-apologetycznego, lecz także było obecne na płaszczyźnie moralno-prawnej wspólnoty Kościoła. „Reguła wiary”, będąc zasadą dla wiary podmiotowej wierzących, jawi się jako drabina ukazująca obiektywność teże wiary. Jeśli chodzi natomiast o jej normatywność, ma ona swoje korzenie w prawdzie ewangelicznej (Gal 2,5.14). „Reguła wiary” jest zatem skompresowaną definicją przekazu apostołskiego wraz z niezbędnymi i normatywnymi jego wskazaniem. Por. M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg–Basel–Wien 2007, s. 188-190.

⁷ Vigilius Thapsensis, *Contra Eutychetem*, IV, I, 1-2: „Quidam perversae mentis homines et inanis gloriae cupidi [...] indignati veritatis dogmatibus et ecclesiasticas fidei regulas non ferentes, beatissimi Leonis epistole, iuxta sensum apostolicae traditionis conscriptae, et decreto synodi Chalcedonensis pravis contradictionibus obviandum putaverunt, nefanda commenta horribilibus verborum nauseamentis evomentes. Quae quoniam simplicioribus quibusque nonnullum videntur dubietatis scrupulum excitare, idcirco ea hortatu sanctorum fratrum, in adiutorio Domini Dei nostri, consideranda et refutanda suscepi”. Tekst łaciński *Contra Eutychetem* pochodzi z opracowania S. Petri, która korzystała z następujących kodeksów: P (F.V. I, n. 10, saec. IX, San Petersburg), A (Augiensis, LV (IX), Karlsruhe) i F (Paris, Bibliothèque Nationale, Latin 1.686, XI^e-XII^e s. et IX^e s., 290x205 mm). Por. Vigilio di Tapso, *Contro Eutiche*, red. S. Petri, Brescia 2003. Por. także tekst łaciński w PL 62,95-154. W fazie przygotowań natomiast znajduje się wydanie krytyczne *Contra Eutychetem*, które zostanie opublikowane w CCL [online], http://www.corpuschristianorum.org/series/ccsl_preparation.html [29.01.2013].

⁸ Por. Vigilius Thapsensis, *Contra Eutychetem*, I, I, 1: „Magnum et grave fidei periculum, quod nec facile sentiri, nec facile a plerisque valeat evitari, quoniam est pietatis specie obumbratum,

sób szczególny do nauki ojców, a przede wszystkim do „reguły wiary”⁹, której źródłem jest sam Jezus Chrystus, gdyż w Nim „wiara jest czysta”¹⁰. Należy oczywiście podkreślić, iż Wigiliusz, broniąc doktryny Kościoła, ujmował „regułę wiary” w ścisłym związku z argumentacją biblijną¹¹, gdyż jedno bez drugiego nie było wystarczające dla poprawnego przekazu misterium Chrystusa, prawdziwego Boga i człowieka¹².

Fakt, iż Wigiliusz w dużej mierze bazował na nauczaniu Kościoła już opracowanym, a wyeksponowanym w dekretach soborowych i nauczaniu ojców, bynajmniej nie oznaczał wyboru łatwiejszej drogi w przedstawieniu kwestii doktrynalnych. Było to raczej przejawem odpowiedzialnej postawy teologa nieudowadniającego za wszelką cenę swojej oryginalności, gdyż ta w kontekście rozprzestrzeniających się prądów heretyckich mogłaby przyczynić się do kolejnych podziałów we wspólnocie kościelnej. Wigiliusz preferuje zatem teologię

per multas Orientis Ecclesias domestica contentione grassari comperimus et eo usque pertinaci animorum obstinatione defendi ut nec antiquorum Patrum traditionibus nec religiosorum principum severis sanctionibus possit vel potuerit amputari”. (Dowiedziałem się, iż rozprzestrzenia się w wielu Kościołach Wschodu poważne i wielkie zagrożenie dla wiary, powodując wewnętrzne spory, będąc trudnym do rozpoznania czy uniknięcia, ponieważ ukrywa się pod pozorem pobożności; z tego też powodu z wielkim uporem bronią go dusze, których z błędu nie jest w stanie wyprowadzić ani nauczanie Ojców, ani surowe zarządzenia wynikające z szacunku do wiary). II, I, 1: „Varius quidem et diversus, ex uno tamen perfidiae fonte haereticae pravitatis error emersit”. (Różne i zaiste odmienny błąd wiarołomstwa heretyckiego z jednego jednak źródła wypływa). III, I, 2: „Optimum duxi etiam hanc impietatis partem veritatis assertione destruere et omnem tetri dogmatis nebulosam caliginem penitus dissipare”. (Toteż słusznie uważałem, aby dowodzeniem prawdy tę część bezbożności zniweczyć oraz całkowicie rozproszyć każdy pochmurny mrok tej okropnej doktryny). V, I, 1: „Sciens beatus apostolus Paulus profana et noxia letalis doctrinae instituta posse veri specie obumbrari et, latentibus intrinsecus dolis, arguta verborum superficie serpentinae grassationis virus obduci”. (Błogosławiony Apostoł Paweł wiedział, iż bezbożne i szkodliwe zasady śmiertelnej doktryny mogą być ukryte pod pozorem prawdy, a po ukryciu podstępami od wewnątrz trucizna prześladowania diabelskiego może być przykryta przebiegłą powierzchownością słów).

⁹ Por. Vigilius Thapsensis, *Contra Eutychem*, II, X, 2; III, II, 1; V, I, 3; V, II, 3; V, VIII, 2; V, XIX, 4; V, XX, 3; V, XXI, 2.

¹⁰ Por. Vigilius Thapsensis, *Contra Eutychem*, I, IV, 2.

¹¹ Vigilius Thapsensis, *Contra Eutychem*, V, X, 1: „tota Scriptura fides et catholica veritas”.

¹² Por. Vigilius Thapsensis, *Contra Eutychem*, V, VII, 2: „Regula est fidei catholicae unum eundemque Dominum Iesum Christum sicut verum Deum ita verum hominem confiteri”. (Regułą wiary katolickiej jest wyznawanie jednego i tego samego Pana Jezusa Chrystusa jako prawdziwego Boga tak jak i prawdziwego człowieka). V, VI, 3: „[...] credamus unum esse Christum Deum et hominem, sicut apostoli docuerunt et sicut nobis viri apostolici tradiderunt”. (Wierzmy, że jeden Chrystus jest Bogiem i człowiekiem, jak nauczali apostołowie i jak przekazali nam ich następcy). II, X, 7: „Cur metuis duas dicere naturas, cum apostolus non formidaverit duas dicere formas, unam qua Deus est, alteram qua idem Deus homo est?” (Dlaczego boisz się powiedzieć „dwie natury”, jeśli apostoł nie bał się powiedzieć „dwie natury”, jedna, w której jest Bogiem, druga, w której ten sam Bóg jest człowiekiem?).

odpowiedzialną, której poszukiwania winny zawsze bazować na wierze Kościoła i ku niej zmierzać¹³.

„EX DUABUS NATURIS” CZY „IN DUABUS NATURIS”?

Przyglądając się częstotliwości, z jaką w *Contra Eutychetem* Wigiliusz używał formuł „z dwóch natur” i „w dwóch naturach”, odnosząc je do osoby Jezusa Chrystusa, wynika jednoznacznie, iż preferowaną przez Afrykańczyka jest ta pierwsza¹⁴. Według opinii S. Petri posługiwanie się przez biskupa Tapso formułą „z dwóch natur” (używa jej bez wątplenia w sensie ortodoksyjnym) jest przejawem jego powierzchownej znajomości kontrowersji monofizycznej¹⁵. Motywu, który kierował Wigiliuszem w częstym stosowaniu tejże formuły, włoska uczona doszukuje się w fakcie, iż zwrot „z dwóch natur” był ściśle powiązany z ideą podwójnego zrodzenia Chrystusa, boskiego i ludzkiego¹⁶. Dlatego też użycie formuły „z dwóch natur” znajduje swoje usprawiedliwienie w świetle wpływu doktryny antyariańskiej, która zakładała użycie przyimka *ex* dla wyrażenia tożsamości natury między Ojcem a Synem¹⁷, a także ich współistotności¹⁸.

O ile należy się zgodzić z opinią, iż użycie przyimka *ex* dla ukazania sposobu istnienia obydwu natur było podyktowane wpływem obecnego wówczas w refleksji ojców nurtu antyariańskiego, o tyle w kwestii używania przez Wigiliusza tegoż przyimka jako potwierdzenia tezy o jego powierzchownej wiedzy na temat kontrowersji monofizycznej wysuwam hipotezę zgoła przeciwną. Przypuszczam, iż biskup Tapso, zachowując pewien dystans wobec Rzymu, mądrze odczytał postanowienia soborowe w kontekście całości nauki o unii hipostatycz-

¹³ Por. K. Wendlik, *L'unione ipostatica in prospettiva storico salvifica nel „Contra Eutychetem” di Vigilio di Tapso*, Roma 2009, s. 220-221.

¹⁴ W *Contra Eutychetem* można zaobserwować następujący sposób używania formuł gramatycznych dla przedstawienia rzeczywistości dwóch natur: „z dwóch natur” (11 razy): I, IV, 3; I, V, 4 (2 razy); I, XII, 3; II, IV, 6; II, VI, 4; II, VII, 3; IV, XVI, 1, V, VII, 2 (2 razy); V, VII, 3; „dwóch natur” (10 razy): I, IV, 3; I, V, 4; I, XII, 2; I, XIV, 3, IV, IV, 3; IV, XIV, 2; IV, XVII, 3; IV, XIX, 5; V, VII, 3 (2 razy); „w dwóch naturach” (8 razy): II, IV, 6; IV, III, 3; IV, XVI, 1; IV, XVI, 3, IV, XIX, 5; V, VII, 3; V, XV, 3; V, XVI, 3. „dwie natury w Chrystusie” (5 razy): III, IV, 4; IV, III, 1; IV, VII, 3; IV, XXI, 4; V, VI, 2. Por. S. Petri, *Contro Eutiche*, s. 124.

¹⁵ Por. tamże, s. 123.

¹⁶ Por. tamże, s. 124.

¹⁷ Por. tamże, s. 126. Por. także Vigilio di Tapso, *Contro gli Ariani*, red. P. Guidi, Roma 2005, s. 72, 97, 178.

¹⁸ Por. S. Petri, *Contro Eutiche*, s. 125. Jak zauważa S. Petri, Wigiliusz w *Contra Eutychetem* dla ukazania współistotności między Ojcem a Synem nie użył terminu *consubstantialis*, lecz bazując na doktrynie augustyniańskiej, posłużył się słowem *aequalis*. Nie używa go jednak nigdy dla wyrażenia współistotności w relacji Chrystus – człowiek. Por. S. Petri, *Contro Eutiche*, s. 275.

nej i świadomie nie zaprzestał używania zwrotu „z dwóch natur”, przewidując niejako ogromne trudności z recepcją formuły soborowej „w dwóch naturach”¹⁹.

Obok obowiązującej po soborze chalcedońskim formuły określającej osobę Jezusa Chrystusa istniejącego „w dwóch naturach”, Wigiliusz, często używając formuły „z dwóch natur”, mógł budzić uzasadnione obawy, zwłaszcza w środowisku łacinników. Jednakże posługiwanie się obydwoma formułami nie koncentrowało prawdy dogmatycznej wokół jednej tylko koncepcji, zostawiając tym samym jakże cenne pole do dialogu²⁰. Dlatego też sposób, w jaki Wigiliusz zamiennie używa formuł definiujących egzystencję obydwu natur w jednej osobie Jezusa Chrystusa, jest przykładem właściwie rozumianej ortodoksji, przez co sam autor *Contra Eutychetem* jawi się jako teolog szukający odpowiedzi na wymagania czasu, w którym żyje²¹.

Wysuniętą hipotezę opieram w dużym stopniu na spostrzeżeniach i badaniach porównawczych dzieła *De duabus naturis*²² papieża Gelazego I z tekstem *Contra Eutychetem*, przeprowadzonych przez R. Ronzaniego²³. Dzieło *De duabus naturis* zostało napisane w latach dziewięćdziesiątych V wieku jako odpowiedź na poglądy monofizyckie patriarchy Konstantynopola Akacjusza. Elementem, który pozwala na przypuszczenie, iż papież Gelazy I, pisząc swoje dzieło, mógł bazować na tekście *Contra Eutychetem*, jest nie tylko fakt późniejszej jego redakcji, ale występowanie podobnych sformułowań dotyczących sposobu istnienia unii hipostatycznej. Chodzi m.in. o użycie formuły *ex duabus naturis*, która u Hilarego i Augustyna występuje sporadycznie, a papież Leon I używa jej, kiedy cytuje teksty eutychiańskie. Wigiliusz natomiast posługuje się nią w sposób bardzo swobodny, a wśród dzieł o charakterze chrystologicznym tamtego okresu tylko w *Contra Eutychetem* owa formuła występuje w tak znacznym natężeniu.

Dla porównania terminologii skupionej wokół formuł „z” oraz „w dwóch naturach”, używanych i przez Wigiliusza, i przez papieża Gelazego I, posłużymy poniższe zestawienie:

¹⁹ Por. K. Wendlik, *L'unione ipostatica in prospettiva storico salvifica nel „Contra Eutychetem”*, s. 220.

²⁰ Por. P. Stockmeier, *Anmerkungen zum „in” bzw. „ex duabus naturis” in der Formel von Chalcedon*, „*Studia Patristica*” 18,1 (1985), s. 220.

²¹ Wydaje się, iż użycie przez Wigiliusza formuły „z dwóch natur” jest zapowiedzią przyszłego ducha neochalcedonizmu, co potwierdzi sobór konstantynopolski II (553 r.), podtrzymując ważność formuły *ek duo fyseon*, gdzie jedność jest widziana pod kątem hipostazy obydwu natur. Por. M. Serenthà, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, Torino 2005, s. 239.

²² Por. Gelasius I, *De duabus naturis*, w: *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma* [dalej: PublS], red. E. Schwartz, München 1934, s. 85-106.

²³ Por. R. Ronzani, *Il „De duabus naturis” di Gelasio di Roma. Contesto storico e fonti teologiche*, „*Augustinianum*” 48 (2008), s. 481-519; zob. Gelasio I, *Lettera sulle due nature*, red. R. Ronzani, Bologna 2012.

| Wigiliusz <i>Contra Eutychetem</i> | Gelazy I <i>De duabus naturis</i> |
|--|---|
| <p>– „z dwóch”: „ex his duabus hodieque manentibus unus est Christus, unaque persona” (I, IV, 4);</p> <p>„ex duabus adunatis, iisdemque manentibus, unus Deus idemque homo creditur Christus... ex utroque subsistens, utroque non carens” (I, V, 4);</p> <p>„claruit igitur Christum ex duabus manentibus naturis in unione personae subsistere” (II, IV, 6);</p> <p>„Haec est naturarum proprietates, ex quibus unus Dei Filius idemque hominis Filius Christus subsistens unam tantum habet geritque personam” (II, VI, 4).</p> <p>– „z dwóch” i „w dwóch”: „quia ex utriusque Christus subsistens unus est in utroque” (IV, XVI, 1);</p> <p>„ex utroque et in utroque unus atque idem est Christus” (IV, XVI, 3);</p> <p>„ex utroque et in utroque” (V, VII, 2).</p> | <p>– „z dwóch”: „ut duas ex quibus illud sacramentum singulare constat, illic permanere monstremus” (PublS. s. 87, I, 1-2);</p> <p>„in uno eodemque domino Iesu Christo atque in eius una eademque persona, qua ex utriusque naturis unus atque idem est” (PublS. s. 93, I, 16-7).</p> <p>– „z dwóch” i „w dwóch”: „ex his proprie uel in his ueraciter permanere, ex quibus uel in quibus unus et perfectus et uerus est Christus” (PublS. s. 90, I, 2-3);</p> <p>„in utriusque naturis ex quibus uel in quibus conceptus editus nutritus et conuersatus in mundo est” (PublS. s. 90, II, 25-26);</p> <p>„ut isdem naturis ueraciter permanentibus ex quibus uel in quibus unus atque idem [...] existit” (PublS. s. 90, II, 29-30);</p> <p>„ex quibus uel in quibus unus et integer Christus est [...] ut unus atque idem sit, utraque in eo sine ambiguo permanent, ex quibus uel in quibus unus idemque persistit” (PublS. s. 93, I, 26-30).</p> |

Dalszym elementem potwierdzającym tezę, iż Gelazy I w swoim dziele mógł bazować na treści *Contra Eutychetem*, jest obecność w obu tekstach syntagm mających ścisły związek semantyczny z zagadnieniem unii hipostatycznej. W dziele *De duabus naturis* jest to syntagma *Deus homo – homo Deus*, natomiast w *Contra Eutychetem* w przeważającej części syntagma *divina humanitas – humana divinitas*:

| Wigiliusz <i>Contra Eutychetem</i> | Gelazy I <i>De duabus naturis</i> |
|--|---|
| <p>„Fatemini igitur et ore quod corde tenetis, ut divina humanitas et humana divinitas propitietur vobis (II, X, 8);</p> <p>„idem Deus, idem homo, unde constat et divinitatem humanitatis et humanitatem divinitatis habere vocabulum, id est Verbum dici carnem et carnem dici Verbum” (IV, V, 3);</p> <p>„ut Verbum homo et homo Deus” (I, IV, 5);</p> <p>„Quia vero idem Deus homo est et idem homo Deus est” (I, V, 4).</p> | <p>„Quamvis enim unus atque idem sit dominus Iesus Christus, et totus deus homo et totus homo deus, et quicquid est humanitatis, deus homo suum faciat et quicquid est dei, homo deus habeat, tamen ut hoc permaneat sacramentum nec possit ex aliqua parte dissolui, sic totus homo permanet esse quod deus est, ut totus deus permaneat esse quod homo est” (PublS. s. 87, I, 8-12);</p> <p>„ut et totus deus homo sit et totus homo deus sit atque haec eadem ex quibus uel in quibus unus atque idem et deus homo est et homo deus est, confusa non sint, diuisa non sint, deficientia non sint, sed sic unum eundemque et deum hominem et hominem deum utraque unita perficiant, ut proprietatem suam penitus non amittant, qua ut ex utrisque unus atque idem deus homo et homo deus possit esse, perficiunt” (PublS. s. 93, I, 17-22).</p> |

Powracając do sposobu używania przez Wigiliusza formuł „z dwóch” i „w dwóch” naturach oraz ich semantycznego wymiaru, charakterystyczne jest ześrodkowanie prawdy o unii hipostatycznej dzięki znaczeniu imienia Chrystus, które samo w sobie już tę prawdę wyraża, stając się niejako odpowiedzią na pytanie o konstrukcję metafizyczną osoby Syna, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka: „[...] imię Chrystus odnosi się do faktu, iż [Bóg] stał się człowiekiem. Ale ponieważ już przez poznanie obydwu natur jedno jest tylko imię Jego natury boskiej i ludzkiej”²⁴.

Wigiliusz, opierając swoją refleksję na wypracowanym przez św. Augustyna paradygmacie *Christus unus*²⁵, eksponującym jedność osobową, często używa przyimka „w” przed albo po wymienieniu imienia Chrystus, wskazując jednocześnie na rzeczywistość dwóch natur (boskiej i ludzkiej)²⁶. Efektem tego jest

²⁴ Vigilius Thapsensis, *Contra Eutychetem*, IV, V, 2-3: „unde apparet ad id quod homo factus est, id est Christi vocabulum. Sed quia iam per cognitionem utriusque naturae unum est divinitatis humanitatisque eius vocabulum”.

²⁵ Wyrażenie *Christus unus* oraz podobne jemu, występujące w *Contra Eutychetem*: I, IV, 4; I, X, 3; I, XII, 2-3; II, VII, 3; II, IX, 3; II, X, 4; IV, V, 1, IV, XVI, 1; IV, XVII, 2; V, VI, 3; V, VII, 2; V, XV, 3; *Unam personam*: I, IV, 4; I, V, 3; I, XII, 3; II, 4, 5; II, V, 5; II, VI, 1; II, VII, 3; IV, IV, 3, IV, V, 3; V, VI, 1; V, VII, 2; V, XX, 1; *Una eademque persona*: II, VII, 3; II, IX, 6; V, XV, 3. Por. S. Petri, *Contro Eutiche*, s. 128.

²⁶ Por. Vigilius Thapsensis, *Contra Eutychetem*, V, VI, 2: „At, quia in Domino Iesu Christo Verbi et carnis una persona est duaeque naturae”. (Lecz ponieważ w Panu Jezusie Chrystusie jedna jest osoba Słowa i ciała oraz dwie natury). V, XV, 1: „Et quanquam haec suffecerint, pro sui firmitate roboris, ad demonstationem in Christo utriusque naturae” (I chociaż to byłoby

uzyskanie jakby wzmocnionego wyrażenia dogmatu chalcedońskiego. Również w przypadku przyimka „z” w *Contra Eutychetem* spotykamy podobne semantyczne zastosowanie²⁷.

Należy zauważyć, iż Wigiliusz, podkreślając znaczenie imienia Chrystus dla tajemnicy unii hipostatycznej, zachował wielką swobodę w używaniu przyimków „w” oraz „z”, określających sposób istnienia obydwu natur, boskiej i ludzkiej, prezentując jednocześnie zasadnicze idee chrystologii przed- i pochalcedońskiej: „Czy dostrzegasz, iż w jednej osobie Chrystusa jest zawarta tajemnica obydwu form tzn. obydwu natur? [...] na razie ukazaliśmy przez przepowiadanie prorockie i apostołskie, że Chrystus posiada dwie formy. Teraz ukážemy, iż w obydwóch [naturach – K.W.] Chrystus jest jeden i ten sam oraz posiada jedną jedyną osobę [...]. Stało się więc jasne, iż z dwóch trwających natur, Chrystus istnieje w jedności osoby”²⁸; „[...] w jednym Chrystusie jedna rzecz jest właściwa Słowu, druga ciału, w taki sposób, aby była wspólną dla obydwu (tzn., że także śmierć, która jest właściwa ciału, odnosiła się do Słowa i życie, które jest właściwe Słowu, odnosiła się do ciała, ponieważ istniejąc z dwóch [natur], Chrystus jest jeden w obydwóch [naturach]). [...], lecz nie jest jeden w Słowie a drugi w ciele, lecz z dwóch i w obydwóch [naturach], jeden i ten sam jest Chrystus”²⁹.

wystarczającym dla trwałości jego znaczenia do ukazania w Chrystusie obydwu natur). V, XXI, 4: „His verbis utramque voluit in Christo demonstrare naturam” (Za pomocą tych słów chciał ukazać w Chrystusie obydwie natury).

²⁷ Por. Vigilius Thapsensis, *Contra Eutychetem* II, VII, 3: „Sed hoc est unius personae mysterium, hoc unius Christi ex utroque subsistentis sacramentum, hoc utrarumque naturarum proprietatis Arcanum” (Lecz to jest tajemnicą jednej osoby, to jest sakrament jednego Chrystusa, istniejącego z dwóch [natur], to jest tajemnicą właściwości obydwu natur). I, XII, 2-3: „Apostolus certe noverat Christum utriusque esse naturae, dum eum et hominem et Deum, eumdemque praedicat unum [...] Qui ergo hunc eumdem et Deum praedicabat et hominem ut ex utrisque naturis unum ostenderet Christum” (Apostoł z pewnością wiedział, iż Chrystus jest z dwóch natur, widząc, iż zapowiada Go człowiekiem i Bogiem oraz proklamując Go jednym [...]. On [apostoł] zatem, głosił tego samego człowiekiem i Bogiem, aby ukazać, iż Chrystus jest jednym z dwóch natur). I, V, 4: „Et hic sensus catholicus naturarum in sese coeuntium adunationem, non naturae unionem admittit, dum ex duabus adunatis, iisdemque manentibus, unus Deus idemque homo creditur Christus” (Tutaj sens nauki katolickiej określa stawanie się jednym natur, które jednoczą się ze sobą, nie jako jedność naturalna, lecz tak, jak się wierzy, iż Chrystus jest jednym, ten sam Bóg i człowiek, z dwóch połączonych natur, pozostających sobą).

²⁸ Vigilius Thapsensis, *Contra Eutychetem*, II, IV, 5-6: „Cernis in una Christi persona utriusque formae, id est utriusque naturae, mysterium contineri? [...] interim propheticum atque apostolicum praeconio docuimus Christum duas formas habere. Nunc doceamus in ambabus unum eumdemque esse, unamque personam habere [...] claruit igitur Christum ex duabus manentibus naturis in unione personae subsistere”.

²⁹ Vigilius Thapsensis, *Contra Eutychetem*, IV, XVI, 1.3: „[...] in uno Christo aliud esse Verbi, aliud carnis proprium, sic tamen ut sit utrumque commune (id est ut et mors, quod est proprium carnis, pertineat ad Verbum et vita, quod est proprium Verbi, pertineat ad carnem, quia ex utrisque Christus subsistens unus est in utroque. [...]) nec tamen alius est in Verbo, alius in carne, sed ex utroque et in utroque unus atque idem est Christus”.

ZAKOŃCZENIE

Ustosunkowując się do kwestii sposobu recepcji dogmatu chalcedońskiego, obecnej w dziele *Contra Eutychetem* Wigiliusza z Tapso, należy stwierdzić, iż przytoczone argumenty, poparte tekstami źródłowymi, świadczą na korzyść Afrykańczyka. Można przyjąć, z wielką, co prawda, ostrożnością, iż był on najprawdopodobniej jedynym pisarzem okresu posoborowego, który połączył w swojej refleksji ortodoksyjne użycie obydwu formuł, prowadząc tym samym czytelnika do jakże oczywistej konkluzji, iż: „Jeśli Chrystus jest «z dwóch natur», to nie może nie być «w dwóch naturach»³⁰. Choć między Wigiliuszem a papieżem Leonem I widać zasadniczą różnicę w aplikacji formuły „z dwóch natur”, to jednym z ważniejszych punktów styecznych ich myśli w opisie cech charakterystycznych obydwu natur była potrzeba posiadania jako punktu wyjścia nie tylko wymiaru jedności osobowej, ale jedności pomiędzy obydwoma naturami, prowadzącej z kolei do rzeczywistości jednej osoby w Chrystusie³¹.

Uważna lektura całego dzieła skłania ku refleksji, iż Wigiliusz nie nakazuje czytelnikowi wybierać pomiędzy jedną a drugą formułą, lecz umiejętnie ukazuje ich koherencję, eksponując tym samym istotny, tzn. soteriologiczny, cel unii hipostatycznej.

JESUS CHRIST IN TWO OR FROM TWO NATURES? – A RECEPTION OF CHALCEDON DOGMA IN *CONTRA EUTYCHETEM* BY VIGILIUS OF TAPSUS

Summary

One of the essential problems after the Council of Chalcedon was an issue of reception of a dogma of hypostatic union of Jesus Christ. This process, although very dramatic, with numerous connotations, especially political, did not overshadow strictly doctrinal debate. One of the participants of this debate in the circle of the Latin language was Vigilus, the bishop of Tapsus in North Africa. In his work *Contra Eutychetem*, written probably between year 460 and 480, he defends the decision of the Council of Chalcedon and the teaching of Pope Leo I, as to the manner of existing both natures in Jesus Christ, contained in the phrase *in duabus naturis*. At the same time he does not resign from using a „competitive“ phrase *ex duabus naturis*. In this way he proves the complementarity of both phrases, not affecting the substance of the Chalcedon dogma.

³⁰ Por. S. Petri, *Contro Eutiche*, s. 125.

³¹ Por. B. Studer, *Una Persona in Christo. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen*, „Augustinianum” 25 (1985), s. 485.

Tomasz Czura*
WT UWM, Olsztyn

WARTOŚĆ ZBAWCZA WNIĘBOWSTĄPIENIA JEZUSA CHRYSTUSA W UJĘCIU JEANA GALOTA

Bezsporną zaletę myśli teologicznej belgijskiego jezuita Jeana Galota stanowi to, że z jednej strony uderzająca jest w niej oryginalność i świeżość ujęcia, a z drugiej wierność żywej Tradycji Kościoła¹. To połączenie sprawia, że warto dzisiaj, w dobie prób podważania katolickiej ortodoksji, przywoływać myśl takich teologów, którzy są jej strażnikami. Jest to niezwykle istotne, gdyż prawda objawiona jest jednocześnie prawdą zbawczą. Dlatego ufność, z jaką można studiować myśl belgijskiego teologa, jest doświadczeniem nie do przecenienia.

Problem wartości zbawczej wniebowstąpienia Jezusa nie pojawia się zbyt często w refleksji teologicznej. Za taki stan rzeczy odpowiada siła wyrazu innych wydarzeń zbawczych, takich jak śmierć czy zmartwychwstanie Chrystusa. Niemniej jednak samo wniebowstąpienie Jezusa posiada wiele cech, które decydują o wielkiej wartości teologicznej tego wydarzenia. Wymienione tutaj zostaną dwie z nich, które jednak mają decydujące znaczenie dla tych rozważań. Pierwszą z tych cech jest fakt mówiący o tym, że wniebowstąpienie opisane jest przez Ewangelię i Dzieje Apostolskie (por. Łk 24,50-52; Dz 1,1-11). Opisanie tego wydarzenia przez autorów Nowego Testamentu świadczy o tym, że owi autorzy przywiązywali dużą wagę do znaczenia wniebowstąpienia dla rodzących się wspólnot kościelnych. Drugą cechą, świadczącą o ważności i doniosłości wniebowstąpienia dla chrześcijan, polega na implikacji teologicznej tego wydarzenia, które wywarło znaczny wpływ na inne księgi Nowego Testamentu. Mam tu na myśli zwłaszcza teologię zawartą w Liście do Hebrajczyków i Apokalipsie św. Jana, ukazującą Jezusa Chrystusa jako wiecznego kapłana (por. Hbr 8,1-13; Ap 21,22-24). Wspomniane księgi ukazują przebieg niebieskiej liturgii, która

* Tomasz Czura (ur. 6 marca 1980 r.), doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; obecnie zajmuje się teologią symboliczną Brunona Fortego w aspekcie Symbolu Boga Ojca.

¹ Por. A. Kubiś, *Wstęp*, w: J. Galot, *Wybrane zagadnienia z teologii współczesnej*, Kraków 1994, s. 5.

dzieje się w wieczności i skupia się wokół postaci Jezusa i Jego ofiary złożonej za grzechy ludzi². Wszystko to pozwala na postawienie tezy, że wniebowstąpienie Jezusa sprawia i zabezpiecza wspólną liturgię Kościoła pielgrzymującego i Kościoła niebieskiego, co prowadzi do przyjęcia przez stworzenie Ducha Świętego, który przemienia i uświęca ludzi³. Znakiem i sakramentem tego wspólnego celebrowania jest Eucharystia, która zawsze odbywa się na pograniczu tego świata i świata przyszedłego, odkupionego i zbawionego. Celem tego artykułu będzie ukazanie stanowiska Jeana Galota, który w swoich rozważaniach zdaje się potwierdzać wyżej postawioną tezę. Belgijski teolog nie tylko ukazuje odrębność wniebowstąpienia jako wydarzenia soteriologicznego, ale przedstawia je jako jeden z warunków uzyskania przez Jezusa władzy królewskiej i kapłańskiej. Władza ta jest władzą wstawienniczą i polega na ruchu wstępującym, w którym Ojciec zostaje otoczony chwałą. By jednak w pełni ukazać znaczenie zbawcze wniebowstąpienia, należy ukazać również ruch zstępujący łaski. W tym celu Galot ukazuje Jezusa Chrystusa jako Głowę Mistycznego Ciała, jakim jest Kościół.

ODRĘBNOŚĆ WNIEBOWSTĄPIENIA JEZUSA

Należy zatem postawić pytanie o to, co stanowi o wartości zbawczej wniebowstąpienia Chrystusa. By udzielić odpowiedzi na to pytanie, należy najpierw ukazać różnicę, jaka istnieje między uwielbieniem Jezusa a Jego zmartwychwstaniem, z tego względu, że często, zdaniem Galota, dochodzi do utożsamienia obu tych wydarzeń⁴. Utożsamienie to prowadzi zaś do zagubienia zbawczego znaczenia wniebowstąpienia Jezusa. Jednym z powodów, dla których dokonuje się tego utożsamienia, jest to, że zmartwychwstanie widziane jest jako wydarzenie, które uwiarygodnia działalność Jezusa jako Syna Bożego. Niemniej jednak, gdy odrzuci się ten sposób przedstawiania i wyjaśniania zmartwychwstania Jezusa, a przyjmie się kryterium soteriologiczne, wówczas wniebowstąpienie jawi się jako wydarzenie o doniosłym znaczeniu zbawczym. Wniebowstąpienie stanowi bowiem, zdaniem belgijskiego jezuita, dopełnienie zmartwychwstania⁵. Dopełnienia tego nie należy jednak rozumieć jako rzeczywistości pozbawionej swojego specyficznego znaczenia. Należy je raczej traktować jako drugi etap chwalebego stanu, jaki osiągnął Jezus po swojej śmierci i zmartwychwstaniu. Stąd potrzeba udzielić odpowiedzi na pytanie, na czym polega stan osiągnięty przez wniebowstąpienie. Dusza Chrystusa, jak zauważa Galot, osiągnęła stan chwalebny w chwili śmierci. Natomiast Jego ciało dochodziło do tego stanu przez dwa

² Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 662.

³ Por. *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, nr 7.

⁴ Por. J. Galot, *Gesù liberatore*, Firenze 1978, s. 425-426.

⁵ Por. tamże, s. 427.

etapy, jakimi są zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Wniebowstąpienie przypieczętowało ostatecznie triumf ciała Jezusa, które osiągnęło chwałę nieba na mocy zmartwychwstania. Fakt ten ma duże znaczenie, ponieważ odsłania prawdę o tym, że wraz z ciałem Chrystusa cały świat materialny wchodzi do chwały Bożej⁶.

WNIEBOWSTĄPIENIE JAKO WARUNEK OBJĘCIA WŁADZY

Ten nowy stan Chrystusa w ekonomii zbawienia oznacza Jego definitywne i ostateczne odejście do Ojca. Odejście to, chociaż ma charakter cielesny, to jednak otwiera nowy rozdział w historii zbawienia, którego istota polega na tym, że odtąd obecność zmartwychwstałego Pana ma charakter duchowy⁷. Innymi słowy, Jezus odchodzi w sposób cielesny po to, aby powrócić i być obecnym w sposób duchowy za pośrednictwem Ducha Świętego, który będzie kontynuował Jego dzieło⁸. Stąd wniebowstąpienie otwiera przed Jezusem zmartwychwstałym możliwość bycia obecnym w Kościele i w świecie w sposób duchowy. Inauguracją tego nowego sposobu bycia Jezusa jest moment wylania Ducha Świętego, który bez wniebowstąpienia nie byłby możliwy⁹.

Samo odejście Jezusa stanowi jednakże, zdaniem Galota, zaledwie pierwszy krok do objęcia przez Niego władzy, czego wyrazem jest Jego zasiadanie po prawicy Ojca (por. Hbr 1,3-5)¹⁰. Określenie mówiące o „zasiadaniu po pawicy Ojca” występuje w Psalmie 110, gdzie oznacza ono objęcie przez króla władzy i osiągnięcie przez niego zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi. Intronizacja Mesjasza jednak, widziana w świetle wniebowstąpienia, posiada o wiele szersze znaczenie. Pojawiająca się bowiem chmura, która „przenosi” Jezusa do stanu chwały, jest znakiem teofanii, co w konsekwencji oznacza, że chwała przez Niego posiadana ma charakter boski. Co więcej, jako Mesjasz sprawuje On ową władzę w swojej naturze ludzkiej. Ma doniosłe znaczenie soteriologiczne, ponieważ dzięki temu staje się On Panem całej ludzkości. Chrystus jest wprawdzie Panem wszelkiego bytu, jednak łączy On swoją władzę z darem zbawienia (por. Hbr 1,3-5). Dlatego zasadniczą cechą władzy Jezusa nad ludzkością jest jej wymiar i znaczenie soteriologiczne. Jest to bowiem władza przynosząca zbawienie ludziom, którą jako Zbawiciel sprawuje On również nad aniołami i nad całym stworzeniem po to, aby udzielić zbawienia ludzkości¹¹. Władza ta polega zatem na zdobyciu i przekaza-

⁶ Por. J. Galot, *Il mistero della speranza*, Assisi 1971, s. 132.

⁷ Por. tenże, *Wybrane zagadnienia z teologii współczesnej*, s. 149.

⁸ Por. tenże, *Serce Ojca*, Warszawa 1962, s. 346.

⁹ Por. tenże, *Gesù liberatore*, s. 428.

¹⁰ Por. tamże, s. 420.

¹¹ Por. tamże, s. 421.

niu zbawienia ludziom przez jedyne i uniwersalne Zbawiciela, jakim jest Jezus Chrystus¹². Władza ta jest zarazem władzą wstawienniczą, ponieważ Chrystus, zasiadając po prawicy Boga, reprezentuje ludzkość i wstawia się za ludźmi (por. Rz 8,34)¹³. Władzy tej Jezus udzielił także swoim uczniom, zanim wstąpił do nieba (por. Mt 28,18-19). Pozwala ona uczniom w sposób odważny wyznawać i dawać świadectwo swojej wiary w Jezusa Chrystusa¹⁴.

Jezus, który zasiadł po prawicy Ojca, obok wspomnianej władzy królewskiej ma także, zdaniem Galota, władzę i godność kapłańską, którą zdobywa przez swoje wniebowstąpienie, o czym świadczą następujące słowa: „Ty jesteś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (Ps 110,4)¹⁵. Spełnienie tych słów dokonuje się na drodze złożenia przez Chrystusa ofiary doskonałej. Z drugiej zaś strony, omawiana pełnia kapłaństwa zostaje przez Jezusa Chrystusa osiągnięta w tajemnicy Jego wniebowstąpienia, ponieważ dzięki Jego wywyższeniu staje się On Kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka, a Jego kapłaństwo nabiera charakteru i wymiaru transcendentnego. Co więcej, staje się „sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają” (Hbr 5,9). Sprawczość ta jest wynikiem złożonej przez Niego ofiary, która czyni z Niego nie tylko Zbawiciela, lecz także Tego, kto wstawia się za ludźmi przed Bogiem (por. Hbr 7,25).

Władza wstawiennicza, jaką pełni Zbawiciel, pozwala zdaniem belgijskiego teologa na dostrzeżenie wewnętrznego związku, jaki istnieje między tytułem „król” a tytułem „kapłan”. Jezus jest królem i kapłanem, ponieważ jest Zbawicielem człowieka. Jak pisze belgijski jezuita: „Wniebowstąpienie łączy bowiem na jednej płaszczyźnie tytuł króla i kapłana. Łączy je w jednym działaniu, którego istota polega na przekazywaniu zbawienia”¹⁶. Należy jednak pamiętać o tym, że zarówno władza królewska, jak i władza kapłańska Jezusa mają swoją specyfikę. Władza kapłańska Chrystusa polega na uświęcaniu ludzi, które z kolei czerpie swoją moc z kultu. Ten zaś wypływa z ofiary, jaką złożył Chrystus Kapłan. Stąd można mówić o charakterze ofiarniczym władzy kapłańskiej oraz o jej celu, jakim jest uświęcenie ludzi. Władza królewska Jezusa wnosi natomiast nową wartość w działanie uświęcające. Ta nowa wartość przejawia się zasadniczo w zasięgu uświęcającej mocy Jezusa, którą rozciąga On nad całą ludzkością, ponieważ ma ona uniwersalne znaczenie i całkowitą suwerenność. W związku z tym można powiedzieć, że omówione dwa aspekty władzy Jezusa są komplementarne. Posiadają jeden cel, jakim jest ukierunkowanie tej władzy na zbawienie całej ludzkości.

¹² Por. J. Galot, *Problemi di cristologia*, Roma 1977, s. 35.

¹³ Por. D. Gardocki, *Solidarność i reprezentacja. Współczesne modele soteriologiczne*, „Studia Bobolanum” 2,1 (2002), s. 72.

¹⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 664.

¹⁵ Por. J. Galot, *Gesù liberatore*, s. 422.

¹⁶ Tamże, s. 423.

CHRYSTUS GŁOWĄ MISTYCZNEGO CIAŁA

By jednak w pełni ukazać, na czym polega wartość zbawcza wniebowstąpienia, należy odpowiedzieć na pytanie o to, w jaki sposób Jezus obdarza ludzkość zbawieniem. Pomocą w wyjaśnieniu tego zagadnienia jest kwestia dotycząca Chrystusa jako Głowy Ciała Mistycznego. Zwraca na nią uwagę św. Paweł, gdy mówi, że Bóg ustanowił Jezusa „Głową dla Kościoła, który jest Jego ciałem, Pełnią Tego, który napełnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1,23). Stwierdzenie to pokazuje, że o ile Chrystus przez swoją śmierć pojednał w swoim ukrzyżowanym ciele ludzkość z Bogiem i między sobą, o tyle przez wniebowstąpienie stał się Głową Ciała, jakim jest Kościół (por. Ef 2,16)¹⁷.

Funkcja Chrystusa jako Głowy Kościoła oznacza przede wszystkim, zdaniem Galota, Jego panowanie nad całą wspólnotą wiernych. Jego władza ma zatem charakter absolutny. Przejawia się ona w zdolności i mocy, jaką Chrystus posiada do tego, by napełniać Kościół życiem Bożym. Stało się to możliwe dzięki uwielbieniu Chrystusa i Jego wstąpieniu do nieba. Odtąd w Chrystusie uwielbionym mieszka cała pełnia boskości, to znaczy pełnia życia Bożego, którą On przekazuje Kościołowi¹⁸. Omawiana funkcja Jezusa jako Głowy Ciała Mistycznego ma dwa aspekty – immanentny i transcendentny. Pierwszy wskazuje na to, że Jezus karmi swoje Ciało od wewnątrz, sam będąc jego centrum. Drugi aspekt wskazuje na to, że przekracza On w sposób absolutny swoje Ciało, jakim jest Kościół¹⁹.

W związku z tym, co zostało powiedziane, Galot dostrzega i podkreśla ważność relacji, jaka istnieje między wniebowstąpieniem a pełnią życia, którą Chrystus obdarza ludzkość. Wstąpił On bowiem ponad wszystkie niebiosy, jak stwierdza to Paweł, aby wszystko napełnić życiem Bożym (por. Ef 4,10). Stwierdzenie to pokazuje, że celem wniebowstąpienia jest utworzenie nowej ludzkości, tj. napełnionej życiem Bożym²⁰. Świadectwem tej nowej ludzkości jest obecność Ducha Świętego, którego konkretnym wyrazem są różne charyzmaty i wspólnota Kościoła, której przewodzą następcy apostołów. Kościół dzięki działaniu Ducha Świętego może się rozwijać i objąć wszystkie narody, kultury i cywilizacje²¹.

¹⁷ Por. J. Galot, *Ciało mistyczne*, Warszawa 1964, s. 48.

¹⁸ Por. tenże, *Gesù liberatore*, s. 423.

¹⁹ Por. tamże, s. 424.

²⁰ Por. J. Galot, *La Beata Passio*, Milano 1969, s. 321.

²¹ Por. J. Szczurek, *Zafascynowanie osobą Chrystusa. Jean Galot SI – osoba i czyn*, w: *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka francuskiego*, pod red. bp. J. Jezierskiego, K. Parzyscha, Olsztyn 2004, s. 67.

WNIEBOWSTĄPIENIE JAKO JEDEN Z WARUNKÓW EUCHARYSTII

Napełnienie życiem Bożym stworzenia znajduje swoją szczególną realizację i urzeczywistnienie w tajemnicy Eucharystii. W niej bowiem wywyższony Chrystus karmi uczniów swoim Ciałem i poi swoją Krwią i w ten sposób napełnia ich swoim życiem. Prawda ta pozostawała niezrozumiała dla uczniów przed wniebowstąpieniem Jezusa (por. J 6,61-62). Jednakże Chrystus po wniebowstąpieniu czyni uczniów zdolnymi do zrozumienia tajemnicy Eucharystii. W tym sensie wniebowstąpienie jest wydarzeniem, które umożliwia Jezusowi powierzenie apostołom, a przez nich Kościołowi swojego Ciała i Krwi na pokarm duchowy dla ludzi. Z drugiej zaś strony Eucharystia sprawia, że Chrystus, który odszedł w sposób widzialny i cielesny z tego świata, nadal pozostaje pośród swoich uczniów. Jest to możliwe dzięki tajemnicy wniebowstąpienia, która dokonuje ostatecznego przeobstwienia Jego ciała, przez co staje się On duchowym pokarmem. Zmartwychwstanie zatem i wniebowstąpienie są dwoma wydarzeniami, obok Krzyża, które fundują Eucharystię.

ZAKOŃCZENIE

Powyższe analizy prowadzą do wniosku, że wartość zbawcza wniebowstąpienia Chrystusa polega, zdaniem Galota, na tym, iż Jezus definitywnie odchodzi z tego świata w sposób fizyczny, aby być w nim obecny w sposób duchowy. Jego obecność pośród ludzi jest wyrazem sprawowanej przez Niego władzy, ponieważ przychodzi On jako Król, Kapłan i Głowa Ciała Mistycznego, którym jest Kościół. Jego władza zaś dzięki zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu rozciąga się na całą ludzkość, ze względu na to, że Jego ludzka natura zostaje napełniona życiem Bożym, które przekazuje On każdemu człowiekowi. Szczególnym miejscem udzielania tego życia jest Eucharystia, będąca pokarmem duchowym, którym karmi On i ożywia Kościół.

Oprócz ruchu zstępującego, w którym Jezus uwielbiony udziela życia Bożego ludziom, można wyróżnić ruch wstępujący, będący istotą kultu. W Chrystusie, w Jego ruchu uwielbienia wznoszącym się do Ojca, każdy człowiek ma swój udział²². Chrystus uwielbiony sprawia, że działanie eucharystyczne Kościoła pielgrzymującego łączy się z dziękczynieniem, jakie odbiera Bóg od Kościoła zbawionych w niebie. Ta wspólnota, tworząca się wokół Chrystusa uwielbionego, łączy w sobie oba ruchy: zstępujący łaski i wstępujący liturgii. Aby mogło dojść do zsynchronizowania spływającej na ludzi łaski i eucharystycznego dzięk-

²² Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 37.

czynienia za dar życia Bożego, w którym Kościół ziemski i niebieski chwali Boga, wpraw Chrystus musiał zostać uwielbiony.

Przytoczone wyżej myśli belgijskiego jezuitę potwierdzają to, że życie Boże rozlewa się na ludzkość przez zesłanie Ducha Świętego i przez dar Eucharystii. W tym samym darze Eucharystii Kościół wstawia się wraz z Chrystusem orędującym u Boga i dzięki temu dostępuje zbawienia²³. Ten ruch wstępujący, wstawienniczy, opisany jest przez belgijskiego jezuitę w perspektywie władzy pełnionej przez Jezusa. Istotą tej władzy jest orędownictwo za ludźmi u Ojca, którego najdoskonalszym przejawem jest ofiara złożona za grzechy świata. Stąd można powiedzieć, że myśl teologiczna Galota dotycząca wniebowstąpienia Jezusa stanowi fundament postawionej w tych rozważaniach tezy. Wniebowstąpienie Jezusa sprawia i zabezpiecza wspólną liturgię Kościoła pielgrzymującego i Kościoła w niebie oraz jest warunkiem zesłania życia Bożego na ludzkość.

THE SALUTARY VALUE OF JESUS CHRIST'S ASCENSION ACCORDING TO JEAN GALOT

Summary

The article deals with the issue of salutary meaning of Jesus Christ's Ascension according to Jean Galot. The starting point of the reflections is a trial of highlighting the ascension as an event, with a unique, peculiar meaning. Next the issue of influence of ascension on acquiring power by Jesus Christ is analyzed. The power consists in the intercession of Jesus at his Father as well as pouring the Holy Spirit on the Church. Jesus Christ as a priest performs sacrifice of intercession, whereas as a king pleads continuously the case of his people in front of the Father. The sacrifice on the cross, the resurrection and ascension reveal the process of acquiring dignity by Jesus Christ. The dignity is portrayed by the picture and metaphor of the Head of the Mystical Body. By his ascension Jesus Christ becomes the Head of the Church and owing to this he is able to bestow the Church with God's life. Highlighting the raising intercession movement as well as the descending movement of grace give grounds for proposing a thesis. Namely, the ascension of Jesus Christ performs and secures the common liturgy of the Church making a pilgrimage with the Church in Heaven. The thesis concerning the ascension of Jesus Christ, supported by Galot's idea, is depicted as well as defended in the article.

²³ Por. D. Gardocki, *Oblicze współcierpiącego Ojca w ujęciu Jeana Galota*, „Studia Bobolanum” 2 (2010), s. 25.

Marcin Jesionowski*
WT UWM, Olsztyn

WSPÓŁCZESNY KRYZYS SENSU JAKO WYZWANIE DLA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ. PROPOZYCJA RINO FISICHELLI

W ogólny horyzont współczesności wpisuje się zagubiona tożsamość współczesnego człowieka. Przejawem osłabionej kondycji podmiotu w jego zwątpieniu w siłę rozumu i zamknięciu na prawdę jest kryzys sensu. Teologia fundamentalna Rino Fisichelli wskazuje jasno na potrzebę położenia akcentów dyskursu teologicznego na elementy dotknięte tym zjawiskiem. Niniejsze opracowanie ukazuje rangę, jaką nadaje on sensowi w swojej chrystocentrycznej teologii. Wcielony Syn Boży jest sensem Objawienia Bożego i szczególnym wkroczeniem sensu w historię. Wiarygodność Objawienia analizowana przy użyciu terminów z filozofii języka w kluczu miłości, jedynej wiarygodnej, każe dostrzec w Objawieniu Miłości trynitarnej w Chrystusie ukazanie się i spełnienie wszelkiego sensu. Prawda Objawienia uchwytana jest dzięki wierze myślącej, trwale i harmonijnie zjednoczonej z rozumem. Dzięki tej wierze jest się zdolnym do kształtowania i przeżywania egzystencji wypełnionej sensem *universale concretum* Chrystusa w konkretności historii.

Kondycja współczesnego człowieka, jak również cały horyzont kulturowy, od którego ta kondycja pozostaje uzależniona, stanowią wypadkową oddziaływań licznych prądów filozoficznych i myślowych oraz zjawisk o niezwykle złożonej naturze, które pozwoliły wielu myślicielom naszej epoki na określenie jej mianem postmodernistycznej.

Wyjaśnienie zagadnienia czy też jakakolwiek próba zdefiniowania tego terminu wydają się tu zbędne, abstrahując od samej złożoności problematyki i niewątpliwych trudności, z jakimi musiałbym się spotkać, podejmując taką próbę. Istotne natomiast pozostaje zwrócenie uwagi na pewien ogólny rys współczesności celem jasnego określenia tematyki niniejszego opracowania.

* Marcin Jesionowski, studia wyższe z teologii na Wydziale Teologii Papieskiego Ateneum Regina Apostolorum w Rzymie, licencjat kościelny z teologii fundamentalnej na Wydziale Teologii Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie (2004), obecnie doktorant na WT Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Koniec modernizmu pokazał, jak triumfująca siła rozumu i podmiotu ludzkiego w jego zdolnościach poznawczych, wraz z wiarą w postęp i niezachwiany porządek świata, ustąpiły miejsca czemuś, co wydaje się całkowitym przeciwieństwem. Nietzscheński postulat śmierci Boga stał się zapowiedzią wielkiego rozczarowania XX wiekiem i w konsekwencji „śmierci podmiotu”. Osłabienie rozumu ludzkiego oraz podważenie roli metafizyki w filozoficznym postrzeganiu rzeczywistości okazały się ciosem zadaniem prawdzie w jej klasycznym rozumieniu. Agnostyczna i relatywistyczna myśl nie dotknęła tylko sfery filozoficznych dociekań, ale wpłynęła na całą szeroko pojętą kulturę i przeniknęła rozmaite sfery ludzkiej egzystencji. Pod wielkim znakiem zapytania pozostaje dziś zadawanie podstawowych, wielkich pytań dotyczących ponadczasowych wartości, które postmodernistyczny człowiek odsunął poza horyzont swoich zainteresowań w imię nowoczesności.

Za coś naturalnego i będącego w tak zwanym dobrym tonie przyjmuje się dostrzeganie odpowiedzi na ewentualne pytania o sens czy prawdę jako owoc konsensusu społecznego. Wobec podważenia rangi sensu, w jego nierozzerwalnym odniesieniu do prawdy, nie dziwi pytanie zadawane przez ludzi próbujących zrozumieć współczesność: „Czy pytanie o sens ma jeszcze sens?”¹ Pytanie to podkreśla zasadność twierdzenia, iż w dzisiejszych czasach człowiek w sposób szczególny przeżywa kryzys sensu. Zjawisko to już od jakiegoś czasu bywa przedmiotem debat i studiów na płaszczyźnie filozoficznej oraz teologicznej. Jako przykład można tu przytoczyć chociażby kongres naukowy, który odbył się w 1992 roku w Rzymskim Ateneum Santa Croce. Materiały z tego kongresu zostały zebrane i wydane w opracowaniu pod wymownym tytułem: *Crisi di senso e pensiero metafisico* (Kryzys sensu a myśl metafizyczna)².

Emblematyczna pozostaje troska Jana Pawła II wyrażona w 1998 roku w encyklice *Fides et ratio*. Czytamy: „Pod wpływem fałszywej skromności człowiek zadowala się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi i nie próbuje już stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego”³, i w innym miejscu: „Można zauważyć, że jednym z najbardziej znamienitych aspektów naszej obecnej kondycji jest «kryzys sensu»”⁴.

Zjawisko kryzysu sensu, będące przejawem powszechnego zwątpienia w prawdę, wpisuje się w swej istocie w horyzont wzajemnych relacji pomiędzy wiarą i rozumem. Akcentuje to bardzo wyraźnie encyklika *Fides et ratio*, ukazując jednocześnie tę problematykę jako wielkie wyzwanie dla współczesnej filozofii i teologii.

¹ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 81.

² G. Chalmeta, *Crisi di senso e pensiero metafisico*, Roma 1993.

³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 6.

⁴ Tamże, 81.

Szczególne miejsce przypada tutaj teologii fundamentalnej, studiującej Objawienie Boże oraz jego wiarygodność. Wśród przedstawicieli dyscypliny postacią bardzo ważną jest Rino Fisichella, który wraz z René Latourelle'em na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie tworzył podwaliny tak zwanej szkoły rzymskiej teologii fundamentalnej. W propozycji teologiczno-fundamentalnej Rino Fisichelli kategoria sensu jawi się jako niezwykle istotna. Można zatem spokojnie pokusić się o stwierdzenie, iż studium włoskiego teologa jest realizacją tej wpisanej w naturę chrześcijaństwa postawy otwartości na wyzwania danego czasu.

Niniejsze opracowanie stawia sobie za zadanie przedstawienie roli zagadnienia sensu jako klucza do lektury głównych aspektów teologii fundamentalnej Rino Fisichelli. Trzyczęściowa struktura odwołuje się do trzech głównych zagadnień teologii fundamentalnej w ogóle, a mianowicie Objawienia Bożego, jego wiarygodności oraz wiary podmiotu jako odpowiedzi na Bożą inicjatywę.

W pierwszej części ukazany zostanie chrystologiczny charakter Objawienia. Jezus Chrystus jako pełnia Bożego Objawienia widziany jest jako jego sens i sens całej historii. To w Nim w konkretnym fragmencie historii objawiła się pełnia Bożej Prawdy, nadając sens ingerencji Boga w dzieje człowieka i nadając jednocześnie sens wszystkim ludzkim istnieniom mającym udział w powszechnym sensie Wcielonego Logosu.

Druga część poświęcona jest analizie wiarygodności Objawienia Bożego i ukazaniu, jak w tym procesie sytuuje się kategoria sensu. Wiarygodność opisywana za pomocą terminologii właściwej dla filozofii języka stawia na pierwszym planie swej argumentacji takie pojęcia, jak „znak”, „znaczenie”, „sens”. Teologicznym dopełnieniem tego uzasadniania pozostaje nadanie centralnego miejsca miłości, która ma ostatnie zdanie w ludzkim poszukiwaniu sensu w Objawieniu Bożym.

Trzeci punkt niniejszego opracowania jest logiczną konsekwencją treści ukazanych w dwóch pierwszych punktach. Skoncentruję się w nim na przedstawieniu teologicznego studium Fisichelli nad wiarą w kontekście jej zrelacjonowania z prawdą i wolnością. Wiara może być silna tylko wówczas, gdy jednoczy się z silnym rozumem i otwiera na prawdę. Przyjęcie tej prawdy pozostaje zaś kluczowym warunkiem do samospelnienia się ludzkiej osoby w jej wymiarze egzystencjalnym. Sens zatem jawi się w dwóch wymiarach – jako odczytywany w wierze na drodze poznania prawdy oraz jako przeżywany w życiu wiary.

JEZUS CHRYSTUS JAKO SENS OBJAWIENIA

Teologia Rino Fisichelli wpisuje się bardzo wyraźnie w horyzont nakreślony poprzez nauczanie Soboru Watykańskiego II. Odnowiona myśl teologiczna przejawia się szczególnym poczuciem równowagi pomiędzy dwoma elementami sta-

nowiacy mi wydarzenie Objawienia: Objawienie Boga oraz podmiot wierzący⁵. Dla pełniejszego uchwycenia tego faktu wydaje się bardzo pomocne przytoczenie dwóch niezwykle ważnych wypowiedzi zawartych w dokumentach soborowych. W Konstytucji dogmatycznej o Bożym Objawieniu czytamy: „Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia”⁶. Inny zaś soborowy dokument naucza: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie”⁷.

Ta dwubiegunowość wydarzenia Objawienia się Boga człowiekowi zakłada zatem istotne dla niniejszego opracowania podwójne znaczenie sensu Objawienia. Z jednej strony mówić należy o sensie Objawienia jako takiego, z drugiej zaś widzieć w nim przestrzeń odpowiedzi na pytanie o sens istnienia, pochodzące od ludzkiego podmiotu. I w jednym, i w drugim wymiarze, zgodnie z wykładnią soborową, Fisichella widzi w centrum swej teologicznej refleksji Osobę Jezusa Chrystusa. Jeżeli można w ogóle mówić o pojęciu sensu w kontekście rozważań teologicznych włoskiego teologa nad Objawieniem Bożym, pojęcie to winno być włączone w horyzont absolutnej i niepowtarzalnej centralności Jezusa Chrystusa w całej myśli teologicznej Fisichelli. Czytamy: „Osoba Jezusa z Nazaretu jest sensem Objawienia, ponieważ w niej, raz na zawsze, dokonuje się objawienie trynitarnego misterium Boga”⁸.

W Chrystusie jako Wcielonym Logosie spotykają się dwa wymiary jednej rzeczywistości: obiektywna pełnia sensu Bożego Objawienia oraz odkrycie i przeżywanie sensu przez podmiot obdarowany tym Objawieniem. Można by rzec, iż teologia fundamentalna Fisichelli w badaniu zagadnienia sensu łączy ze sobą niezwykle zwięzłe dwie dziedziny krytycznej refleksji wiary, a mianowicie chrystologię oraz antropologię. Pamiętać przy tym należy, że Boże objawiające działanie w historii ludzkości, które w osobie Wcielonego Syna Bożego osiągnęło swoje spełnienie, jest tutaj opatrzone absolutnym prymatem. Można by rzec: „Człowiek o tyle słucha, o ile Bóg mówi”.

Pomiędzy historyczną figurą Jezusa z Nazaretu, z całą złożonością jego egzystencji, a treścią Objawienia zachodzi pełna spójność i harmonia. Jego byt jest wyrażony i ukazuje się jako rzeczywistość odsyłająca do tajemnicy większej, która jednak daje się poznać w nim i w jego dziełach. To odesłanie do innego,

⁵ Por. R. Fisichella, *Senso della rivelazione*, w: *Dizionario di Teologia Fondamentale* [dalej: DTF], red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 1122.

⁶ Sobór Watykański II, *Dei verbum*, 2.

⁷ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 22.

⁸ R. Fisichella, *Credibilità*, DTF, s. 221. Wszystkie tłumaczenie tekstów źródłowych w języku włoskim pochodzą od autora.

bez pominięcia czy oddalenia się od niego samego, jest rzeczywistością nadającą sens, a nawet o wiele więcej, jest tym, co sam sens stanowi. Jedynie w Chrystusie udziela się ostatecznej odpowiedzi na pytanie o sens, a nawet o to, czym ten sens jest sam w sobie. Jest to odpowiedź definitywna, ponieważ odesłani do tajemnicy Boga, poza nią wyjść nie możemy. W Jezusie odnajdujemy sens, gdyż to właśnie w Jego historycznej Osobie ukazała się ostateczna znajomość tajemnicy, której nie sposób przekroczyć⁹. Fisichella widzi w Jezusie sens Objawienia właśnie dlatego, że Wcielony Syn Boży jest urzeczywistnieniem doskonałej harmonii pomiędzy objawiającym a objawieniem¹⁰.

Objawienie znajduje swoje centrum w Chrystusie w mocy jego objawiającej śmierci na krzyżu. To właśnie ta śmierć, będąca Objawieniem Miłości Trynitarnej¹¹, wprowadza w sposób nadzwyczaj obiektywny i konkretny w przestrzeń sensu. Fisichella pisze: „Paradoksalny wymiar pełni sensu może zostać uchwycony w śmierci na krzyżu Jezusa z Nazaretu. W jednym jedynym wydarzeniu spotykają się bowiem ostateczne pytanie o los stawiane przez człowieka oraz sama natura Boga objawiającego się jako Miłość urzeczywistniona w całkowitym darze z siebie”¹². Sens tego Objawienia wypływa nie tylko z faktu ukazania się tajemnicy miłości trynitarnej Boga, ale również z faktu, iż ta miłość nie zamyka się w „obszarze” Trójcy jako cel sam w sobie, ale wychodzi do każdego człowieka, również tego zanurzonego w grzech. Śmierć Chrystusa pozostaje dla Fisichelli rzeczywistością intymnego spotkania Boga z człowiekiem. Sens jest niczym innym jak ukazaniem się Bożej natury oraz przyjęciem do niej natury ludzkiej¹³. To w śmierci Chrystusa mamy do czynienia ze szczególnym wtargnięciem sensu w historię człowieka¹⁴.

Obecność Syna Bożego w świecie obejmuje całą historię, nadając jej pełny i ostateczny sens. Wcielony Syn Boży jako *universale concretum*, jedyny i niepowtarzalny, we fragmencie historii Jezusa z Nazaretu zbiera wszystkie fragmenty historii¹⁵. Znajdują one swój sens i swoje spełnienie właśnie w nim. Bóg, który jest poza historią, staje się jednocześnie jej częścią. Mocą tej historyczności

⁹ Por. tenże, *Credibilità*, DTF, s. 222.

¹⁰ Por. tenże, *Senso della rivelazione*, DTF, s. 1124.

¹¹ Rino Fisichella nawiązuje w swojej chrystologii do myśli teologicznej Hansa Ursa von Balthasara, dla którego centrum objawienia, świata i dziejów pozostaje Osoba Chrystusa w tajemnicy Misterium Paschalnego. Por. H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, Kraków 2001; P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'Amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1995.

¹² R. Fisichella, *Senso della rivelazione*, DTF, s. 1125.

¹³ Por. tamże, s. 1125.

¹⁴ Por. R. Latourelle, *Senso: ricerca e dono*, DTF, s. 1130.

¹⁵ Teologia historii jest dla Fisichelli integralną częścią teologii fundamentalnej w jej studium nad Objawieniem Bożym. Inspiracją pozostaje tu myśl teologiczna Hansa Ursa von Balthasara z jej centralnym terminem *universale concretum et personale* odniesionym do Osoby Wcielonego Syna Bożego.

dokonyje się szczególne spotkanie Boga z człowiekiem, pełni sensu z ludzkim jego poszukiwaniem. Czytamy: „To właśnie historia Jezusa Chrystusa objawia się jako ta egzystencja, ku której zwraca się cała historia jako do ostatecznego swego spełnienia”¹⁶. Za Hansem Ursem von Balthasarem Fisichella widzi spełnienie historyczności Jezusa Chrystusa nie w tajemnicy krzyża, ale w tajemnicy Zmartwychwstania. Czas czterdziestu dni przebywania Zmartwychwstałego z uczniami, kiedy to objawia im najgłębszy sens swego nauczania, staje się wyrażeniem normatywności Chrystusa i znakiem spełnienia się historii. W Chrystusie Zmartwychwstałym w sposób pełny i jedyny dokonuje się spotkanie dwóch przeciwstawnych rzeczywistości, czasu i wieczności¹⁷. Chrystus spełniający sens Objawienia widziany jest jako centrum historii. Poprzedzająca go historia ma sens, o ile jest wyjaśniona i zinterpretowana przez Niego, ponieważ to właśnie do niego się odnosi. Historia następująca potem wypełniona jest znaczeniem w mocy Jego przebywania wśród swoich i pozwolenia na rozpoznanie się jako Pana. Jawi się w tej perspektywie bardzo jasno, iż Bóg umieścił w historii determinujące wydarzenie, zdolne do uczynienia jej w pełni sensowną. Chrystus jest centrum historii właśnie dlatego, że jest pełnią i ostatecznym spełnieniem Objawienia¹⁸.

WIARYGODNOŚĆ OBJAWIENIA BOŻEGO W KLUCZU SENSOWNOŚCI

Fisichella w swojej teologii fundamentalnej szanuje niezwykle wewnętrzną integralność i spójność Objawienia w dwóch wymiarach – wydarzeniowości i wiarygodności. W studium wiarygodności, podkreślając za prekursorem posoborowej szkoły teologii fundamentalnej na Uniwersytecie Gregoriańskim René Latourelle wagę kategorii znaku, przechodzi jednak z analizy „znaków wiarygodności” do analizy „wiarygodności znaku”¹⁹. Stawia to w centrum uwagi Osobę Jezusa Chrystusa. Chrystologiczne ukierunkowanie teologii fundamentalnej u Fisichelli realizuje się zatem nie tylko w studium nad Objawieniem, ale również w studium nad jego wiarygodnością. Wszystkie pojęcia i argumentacje konstruowane w wykładzie o wiarygodności winny być zatem czytane w kluczu chrystologicznym. „Mówić o wiarygodności Objawienia znaczy nade wszystko zechcieć zogniskować w sposób bardziej właściwy centralne i kwalifikujące dla teologii fundamentalnej wydarzenie, jakim jest Objawienie w jego definitywnym wyrażeniu w Jezusie z Nazaretu”²⁰.

¹⁶ R. Fisichella, *La rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 2002, s. 76.

¹⁷ Por. tamże, s. 78.

¹⁸ Por. tamże, s. 81.

¹⁹ Por. tamże, s. 315n.

²⁰ R. Fisichella, *Credibilità*, DTF, s. 220.

To podstawowe założenie, które stanowi horyzont do opracowania przez Fisichellę naukowego ujęcia tematu wiarygodności Objawienia, pozwala na uczynienie kolejnego kroku w niniejszym opracowaniu, a mianowicie na przedstawienie zagadnienia wiarygodności jako ściśle związanego z pojęciem sensu.

Tytuł niniejszego podpunktu nie wyraża intencji autora postawienia znaku równości pomiędzy wyrazami „wiarygodność” i „sensowność”. Byłoby to z pewnością, jeśli nie niedozwolonym uproszczeniem pojęciowym, to bez wątplenia zawężeniem głównych idei, którymi posługuje się włoski teolog. Niemniej intuicyjne odczytanie nieadekwatności polskich terminów na precyzyjne wyrażenie głównej kategorii, jaką wykorzystuje Fisichella w swoich badaniach nad wiarygodnością Objawienia, otwiera tu pewne pole do interpretacji autora. Pojęcie owo, w języku włoskim brzmiące *significatività*, najsluszniej wydaje się tłumaczyć jako dwuwyrazowe określenie: „doniosłość znaczeniowa”. To właśnie jako doniosłość znaczeniową Objawienia widzi Fisichella w swoich opracowaniach jego wiarygodność. Kluczem natomiast, który pozwoli na odczytanie pojęcia sensu jako jednego z filarów tak rozumianej wiarygodności, pozostaje niewątpliwie kategoria sensowności.

Bardzo pomocne jawi się tu sformułowanie Fisichelli: „Mówimy o znaczeniowej doniosłości jako o procesie, który dąży do zrelacjonowania wydarzenia Objawienia oraz pojedynczego podmiotu [...]. Objawienie ukazuje się bowiem jako miejsce, w którym epokowe pytania podmiotu, również te mieszczące się raczej w historycznych czy kulturowych ograniczeniach, spotykają się z możliwością odpowiedzi”²¹. W innym miejscu zaś czytamy: „Wiarygodność w tym horyzoncie oznacza zdolność dostrzeżenia zrealizowania się również dziś tej pełni sensu, którą Objawienie ukazało pierwszym wierzącym, zdolnym, mocą wiary w nie, pozostawić wszystko, aby iść za Mistrzem (Mk 10,28)”²².

Doniosłość znaczeniowa w myśli teologicznofundamentalnej Fisichelli jest terminem, który scala w sobie dwie rzeczywistości – Objawienie oraz osobowy podmiot ludzki, który z tym Objawieniem się spotyka. Tak ujęta idea wiarygodności każe zatem odnieść się w analizie do podmiotu w jego życiowej decyzji. Daleki jednak jest włoski teolog od otwierania drzwi do jakiegokolwiek relatywizmu, gdyż nie czyni z człowieka ostatecznego kryterium prawdy Objawienia. Odniesienie wiarygodności do człowieka w żaden sposób nie podważa autorytetu obiektywności prawdy objawionej w Chrystusie. Służyć ma jedynie uchwyceniu idei wiarygodności jako znaczeniowej doniosłości, jako również sensowności. Wiarygodność tak ujęta przypisywana jest temu, co może być przez człowieka dostrzeżone jako autentycznie wypełnione sensem i wnoszące znaczeniowy ładunek do jego ludzkiej egzystencji²³.

²¹ Tamże, s. 220-221.

²² Tamże.

²³ R. Fisichella, *La rivelazione*, s. 289.

Teologiczna refleksja nad tematem wiarygodności tak ujętej wynika z docenienia przez Fisichellę kategorii języka i stworzenia przez niego swoistej analizy teologicznej języka. Próba przedstawienia tej tematyki nie może obyć się bez pobieżnego chociaż odniesienia do trzech fundamentalnych elementów zagadnienia znaczeniowej doniosłości, odczytanej w kluczu języka. Są nimi terminy: „sens”, „znaczenie”, „znaczący (jako wymowny²⁴)”. Sens zakłada horyzont epistemologiczny, znaczenie odwołuje do samej treści, natomiast pojęcia „znaczący” czy „wymowny” odsyłają do wymiaru antropologicznego. Fisichella pisze: „Kategoria doniosłości znaczeniowej daje się uchwycić jedynie w jedności tych trzech komponentów i ich wzajemnych relacjach”²⁵.

Ramy tego opracowania nie pozwalają na bardziej rozbudowaną analizę tych kluczowych dla tematu pojęć. Spojrzenie teologiczne na zagadnienie sensu każe w nim widzieć głęboką zgodność, spójność wewnątrz samego Objawienia. Znaczenie widziane w tej optyce zwraca uwagę na tajemnicę Wcielenia Syna Bożego. Przychodzi tu z pomocą sformułowanie Fisichelli: „Proponuje się zatem takie odczytanie wiarygodności, która mogłaby zawrzeć się w jednym jedynym akcie, gdzie obiektywność sensu, który stanowi i podtrzymuje treść, mogłaby odnieść się również do aktu podmiotu, który dostrzega ten sens oraz tę treść jako rzeczywistość zdolną do ukierunkowania jego życia, ponieważ mogącą nadać sens globalny całej egzystencji”²⁶. Termin „znaczący” odnosi się do wymiaru nadania sensu ludzkiej egzystencji przez uniwersalną rzeczywistość Prawdy objawionej w Chrystusie. Pozostaje wyborem podmiotu uczynienie pożytku z tej obiektywnej sensowności Objawienia na drodze wolnego wyboru, który urzeczywistnić może pełną koherencję pomiędzy sensem uniwersalnym, Jezusem Chrystusem, a dostrzeżeniem jego znaczeniowej doniosłości przez człowieka²⁷.

Włoski teolog kładzie duży nacisk na to, aby nie zamykać kategorii wiarygodności jedynie w obrębie filozoficznej analizy językowej. Widzi zatem doniosłość znaczeniową w horyzoncie antropologii teologicznej. Człowiek uzdolniony do przeżywania wiary rozumnej, przez dostrzeżenie sensowności treści, dokonuje jej akceptacji jako *verum* z całym jego znaczeniem, będącym nośnikiem sensu. Tak skonstruowana myśl nie wyczerpuje jednak zagadnienia (co dla dyskursu w kluczu języka jest czymś naturalnym), ale każe widzieć dalej tego człowieka, który wkracza w wymiar *bonum*, czyli ludzkiej wolności jako usposobienia do czynienia dobra, mocą poznanej i przyjętej prawdy. Sensowność Objawienia widziana jest jako jego integralny element. Jezus Chrystus, „Prawda Ojca” (J 14,6), „Odblask Jego chwały i Odbicie Jego Istoty” (Hbr 1,3), „Obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1,15) nie może potrzebować zewnętrznych argumentów na

²⁴ Por. S. Skorupka, *Słownik wyrazów bliskoznacznych*, Warszawa 1994, s. 284.

²⁵ R. Fisichella, *Credibilità*, DTF, s. 221.

²⁶ Tamże, s. 221.

²⁷ Por. tamże, s. 223.

uzasadnienie swojej wiarygodności. Jako potwierdzenie tego przewodniego założenia należy przytoczyć w tym miejscu główny klucz do lektury myśli teologicznej Fisichelli, miłość. Za Hansem Ursem von Balthasarem Fisichella twierdzi, iż miłość stanowi hermeneutykę całej teologii, ponieważ to właśnie ona jest ostatnim słowem wyrażonym przez Trójjedynego Boga w wydarzeniu Objawienia. To w wyniszczonym w tajemnicy kenozy Jezusie Chrystusie realizuje się najbardziej wyrazista i tym samym najbardziej doniosła manifestacja miłości. Wiarygodność i sensowność jawią się z siłą niemalże oczywistości wobec ukazania natury Boga, która istnieje w całkowitym samoddaniu się, aż do wyniszczenia²⁸. Czytamy w jednym z głównych opracowań Fisichelli: „Syntezą naszego wykładu niech będzie zaproponowanie miłości trynitarniej Boga jako ostatecznego znaku wiarygodności Objawienia, ponieważ jest ona definitywnym ukazaniem się tajemnicy, której udziela dla naszego poznania”²⁹.

AKT WIARY JAKO WYBÓR NADAJĄCY SENS OCZYMA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Sobór Watykański I w Konstytucji dogmatycznej o wierze *Dei Filius* daje takie oto podstawy do skonstruowania definicji wiary: „Skoro w pełni uzależniony jest od Boga, jako od swego stwórcy i Pana, a rozum stworzony całkowicie podlega prawdzie nie stworzonej, winniśmy Bogu, który się objawia, okazać posłuszeństwo umysłu i woli w wierze”³⁰. Obrona doktryny katolickiej przed niebezpieczeństwem płynącym ze strony modernistycznych prądów racjonalizmu i fideizmu staje się okazją do nadania kierunku studiów nad wiarą dla rozwijającej się teologii fundamentalnej. Dla aktualnej teologii, stojącej wobec coraz to nowych wyzwań współczesności, wykładnia Magisterium Kościoła o wierze jawi się w nowym świetle wraz z dokumentami Soboru Watykańskiego II, na czele z Konstytucją dogmatyczną o Objawieniu Bożym *Dei verbum*. Kościół ustami Ojców Soborowych naucza nas: „Bogu objawiającemu należy okazać «posłuszeństwo wiary» (por. Rz 16,26; por. Rz 1,5; 2 Kor 10,5-6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując «pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego» i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane [...]”³¹.

Mimo dokonanego w nauczaniu Kościoła epokowego przełomu w konstruowaniu definicji jako fundamentalne dla studium nad wiarą od samego początku pozostają dwa główne elementy: racjonalność oraz wolność aktu wiary. Pierwszy

²⁸ Por. R. Fisichella, *La rivelazione*, s. 315-316.

²⁹ Tamże, s. 332.

³⁰ Sobór Watykański I, *Dei Filius*, 28.

³¹ Sobór Watykański II, *Dei verbum*, 5.

z nich każe widzieć wiarę w jej integralnym i stałym związku z rozumem. Drugi natomiast wprowadza w zagadnienia antropologii teologicznej, dostrzegając wiarę w świetle spełnienia ludzkiej egzystencji.

Teologicznofundamentalna myśl Fisichelli o wierze jawi się jako umiejscowiona wiernie w horyzoncie tego nauczania. Oryginalność jednak uchwycenia tematu może być dostrzeżona właśnie w analizie zagadnienia sensu jako niezwykle ważnego dla współczesnych badań teologii fundamentalnej. Wiara ukazuje się tu zatem z jednej strony jako rzeczywistość wpisana w ścisłej harmonii z rozumem w naturalny porządek pytań o sens w poznaniu Prawdy, z drugiej zaś jako zanurzenie w Tajemnicy Trójjedynnej Miłości Boga, które Prawdę przyjętą pozwala realizować w nieustannym opowiadaniu się za Dobrem, urzeczywistniając w ten sposób w konkretnej ludzkiej egzystencji spełnienie się tego sensu.

Kryzys sensu zakorzeniony w głębokim kryzysie rozumu, wraz ze zwątpieniem w jego możliwości poznawcze, każe w dzisiejszym uprawianiu teologii opatrzyć szczególnym znaczeniem dostrzeżenie roli rozumu w teologicznym opisywaniu aktu wiary. Propozycja Fisichelli jawi się jako bardzo wymowny przykład tej wrażliwości dzisiejszej teologii na wyzwania współczesności. „Nie jest w ogóle prawdą, iż wiara zaczyna się tam, gdzie kończy się rozum. Pozostaje nieuprawnione pragnąć słabego rozumu po to, by uzasadnić racje wiary. Wiara nigdy nie bała się silnego rozumu, dla ustanowienia rozumu, który byłby w stanie otworzyć się na przestrzeń transcendencji”³².

Relacje wiary do rozumu włoski teolog odczytuje w horyzoncie postulat Jana Pawła II wyrażonego w encyklice *Fides et ratio*. Czytamy tam: „Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu”³³.

W refleksji Fisichelli mamy do czynienia z pojęciem „wiary myślącej”³⁴. Jawi się zatem jako oczywiste, iż w samej naturze aktu wiary wszczepione jest jej silne złączenie z rozumem, warunkujące realizację ludzkiego pragnienia poznania prawdy. To właśnie rozum silny i wiara silna potrzebują zmierzenia się z tematem prawdy w epoce, kiedy wydaje się w sposób wyjątkowy odczuwać szczególne wyzwanie stawiane przez prawdę, i to nie prawdę teoretyczną, ale tę dotyka-

³² R. Fisichella, *Testimoniare il Vangelo nell'Università*, <http://www.gliscritti.it/approf/approf.htm> [5.12.2012].

³³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 48.

³⁴ Jedno z opracowań autora, w sposób szczególnie poświęcone między innymi tematowi wiary i zadaniom teologii, nosi znamieny tytuł: *Quando la fede pensa*, co na język polski należałoby przetłumaczyć: Gdy wiara myśli.

jąca sensu ludzkiej egzystencji³⁵. Wiara nieposzukująca rozumnego uzasadnienia swoich treści mogłaby się szybko przerodzić w gnozę i oddalić od poszukiwań sensu, zamykając się w sobie samej na dar Prawdy³⁶. „Wiara bowiem otwiera na poznanie, na rozumność wciąż większą oraz na wciąż bliższą więź z osobą poznaną, doświadczając jednocześnie miłości; znajomość ta w świetle wiary chroniona jest przed wszelkim mitycznym czy gnostycznym niezrozumieniem”³⁷.

Wiara w teologii fundamentalnej Fisichelli rozumiana jest jako forma poznania prawdy, a wręcz otwarcie się na prawdę objawioną w historycznym wydarzeniu Jezusa z Nazaretu. W wierze dokonuje się spotkanie dwóch rzeczywistości: ludzkiego poszukiwania sensu w pełnym otwarciu na prawdę oraz obecnej w każdym momencie historii Prawdy Objawionej w Jezusie Chrystusie.

Odbudowanie szacunku do siły rozumu ukazuje się w tak przeprowadzonym teologicznym studium nad wiarą jako gwarant jej właściwej kondycji w otwarciu na prawdę Objawienia. To zaś z kolei warunkuje odczytanie w nim i przyjęcie Wcielonego Słowa, jedyne i pełne sensu Objawienia, historii i każdego człowieka.

Teologia, a w sposób szczególny teologia fundamentalna, wpisuje się w ten porządek rozumności wiary, i jak zaznacza Fisichella, „rodzi się ona z wiary, która myśli i która poszukuje rozumu. Potrafi ona przyjąć wyzwanie autonomii w ukazywaniu, w jaki sposób wiara i rozum mogą się złączyć w ich pragnieniu spójnego osiągnięcia szczególnej inteligencji Tajemnicy”³⁸. Jako konieczne jawi się zatem w myśli włoskiego teologa odbudowanie właściwych relacji pomiędzy wiarą i rozumem w ich dążeniu do poznania prawdy i rozumnej refleksji nad nią. Właśnie dzięki należytej harmonii w tych relacjach sensowność Objawienia nosić może znamię oczywistości mocą otwarcia i niestrudzonego poszukiwania jego obiektywnej prawdy.

Drugi wymiar aktu wiary przedstawiony przez włoskiego teologa ukazuje, w jaki sposób poznanie prawdy Jezusa z Nazaretu i opowiedzenie się za nią determinuje i kształtuje całą ludzką egzystencję jako wypełnioną sensem. Sens życia postrzegany w tej optyce może zostać poznany i urzeczywistnić się w konkretnym człowieku w przestrzeni dobra i wolności. W swojej książce *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al mistero*³⁹, co w przełożeniu na język polski znaczy: Wiara jako odpowiedź sensu. Oddać się tajemnicy, włoski teolog powraca często do koncepcji wiary jako wolnego wyboru pojedynczego człowieka, wyboru, który pociąga za sobą zaangażowanie całego życia, a który to jest

³⁵ Por. R. Fisichella, *Il sapore della presenza. Intervista con Rino Fisichella di Walter Montini*, <http://www.glisicritti.it/approf/approf.htm> [5.12.2012].

³⁶ Por. R. Fisichella, *La rivelazione*, s. 202.

³⁷ Tenże, *Quando la fede pensa*, Casale Monferrato 1998, s. 38.

³⁸ Tamże, s. 8.

³⁹ R. Fisichella, *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al mistero*, Milano 2005.

nieodwołalny i radykalny⁴⁰. Fisichella przy innej okazji bardzo jasno to precyzuje: „Jeśli istnieje wyzwanie, któremu jedynie wiara może sprostać, umiejscawia się ono w horyzoncie sensu egzystencji [...]. Nikt nie może twierdzić, iż osiągnął osobową tożsamość, jeśli uchyla się od stanięcia względem pytania o sens istnienia lub redukuje je do pustki pytania retorycznego. Nasze mówienie wypływa z faktu bycia depozytariuszami sensu, który został nam dany przez Objawienie”⁴¹.

Wiara przedstawia się jako akt osobowy, którego dokonuje wierzący w momencie, w którym postrzega Objawienie jako pełnię sensu i pełne znaczenia dla niego. Jest to rzeczywistość, która ogarnia jako nierozłączne ze sobą zrozumiałość wydarzenia, zawierzenie mu jako wiarygodnemu oraz podążanie za nim, aby móc zrealizować osobowe i życiowe spełnienie⁴². Przychodzi tu z pomocą bardzo trafna wypowiedź Fisichelli: „Wiara należy do wyrazów szczególnie ukierunkowujących i determinujących życie każdej osoby, a w pewnym wymiarze stanowi akt najważniejszy i decydujący [...]. Wierzyć jest nie tylko możliwe, ale jawi się jako coś niezbędnego”⁴³.

Takie postrzeżenie wiary w teologii przypisuje temu świadomemu aktowi ludzkiej wolności naturalne ukierunkowanie na odkrywanie i przeżywanie prawdy, a przez to najpełniejszego sensu ludzkiej egzystencji. Obiektywizm Objawienia spotyka się tu z naturalnymi skłonnościami człowieka w jego otwarciu na prawdę i potrzebie samospełnienia.

Za Fisichellą zauważyć należy, iż „[...] temat sensu życia nie jest kwestią teoretyczną, ale wchodzi w pełni w horyzont zdolności wpływania na wybory i ukierunkowania, które stawiają na pierwszym planie zdolność osoby do kochania i bycia kochanym. Sens życia i miłość nie są niczym innym jak dwiema stronami tego samego medalu”⁴⁴.

Wiara zatem zakłada spełnienie sensu ludzkiej egzystencji dzięki uczestnictwu w Prawdzie Boga w perspektywie miłości. To dzięki wierze na płaszczyźnie poznawczej i egzystencjalnej następuje spotkanie miłości Boga, jedynej wiarygodnej, oraz miłości człowieka, wymownej i sensownej mocą tej miłości odkrytej w Objawieniu. Studium nad wiarygodnością Objawienia, które Fisichella konstruuje w kluczu balthasariańskiej tezy, iż „wiarygodna jest tylko miłość”⁴⁵, każe również wiarę widzieć w nierozzerwalnej więzi z miłością. „Kiedy ktoś kocha, kocha na zawsze. Wiara natomiast potrzebuje codziennej ratyfikacji. Dlatego właśnie jawi się jako konieczne złączenie wiary z miłością, bo tylko wtedy ta pierwsza będzie mogła pozostać niewzruszona, gdy zawierzy się tej miłości, któ-

⁴⁰ Por. W. Montini, w: R. Fisichella, *La fede come* [okładka].

⁴¹ R. Fisichella, *Testimoniare il Vangelo*.

⁴² Por. tenże, *Credibilità*, DTF, s. 224.

⁴³ Tenże, *La fede come*, s. 14.

⁴⁴ Tenże, *Educare ai valori per sconfiggere il relativismo*, <http://www.gliscritti.it/approf/approf.htm> [5.12.2012].

⁴⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997.

ra pozostanie jako ostateczne i definitywne zwycięstwo, ponieważ «miłość nigdy nie ustaje» (1 Kor 13,8)⁴⁶.

Należy z całą mocą podkreślić, iż odesłanie do miłości ukazanej w Objawieniu jest każdorazowo w myśli Fisichelli doskonałą okazją, aby odesłać do Tajemnicy miłości Trynitarnej objawionej w Misterium Paschalnym. Refleksja ta nie pozwala stracić z naukowego pola widzenia absolutnego centrum teologii, Osoby Wcielonego Słowa Bożego. Chrystocentryczny charakter wiary chrześcijańskiej, podkreślany wielokrotnie przez Rino Fisichellę, ukazuje wiarę nade wszystko jako przyjęcie Boga objawiającego się w osobie Jezusa Chrystusa. Wszystkie prawdy dotyczące człowieka, świata i historii zakorzenione są w Chrystusie⁴⁷. Fisichella stara się unikać zawężenia teologii fundamentalnej jedynie do antropologii. O tyle pozostaje ona ukierunkowana na człowieka, o ile jest nauką realizacją rozumności wiary w tego, który jest pełnią Bożego Objawienia, centrum i sensem całej historii ludzkości. „Prowokowanie o sens życia jako odbudowanie miłości otwiera nieodwołalnie drogę do wpatżenia się w oblicze Chrystusa. W nim rozwikłany zostaje enigmat ludzkiej egzystencji z całą masą wewnętrznych sprzeczności i znajduje pełne światło tajemnica człowieka”⁴⁸. W Chrystusie przewyciężona zostaje wszelka antropologia, gdyż On jeden stanowi klucz do zrozumienia tajemnicy człowieka. Wcielenie pozwala nam widzieć w Osobie Jezusa Chrystusa jedność i tożsamość tajemnicy Boga oraz tajemnicy człowieka⁴⁹.

W porządek poznania prawdy oraz w porządek przeżywania przez człowieka miłości, jako historycznego urzeczywistniania się uniwersalnej normy Chrystusa w konkretnej ludzkiej egzystencji, wpisuje się kategoria świadectwa. Znajduje ona w teologicznej pracy Fisichelli swoje bardzo ważne miejsce. Nierozzerwalny związek wiary i miłości w służbie prawdy wyraża się właśnie w oczywistości znaku świadectwa. Czytamy: „Świadectwo jawi się jako jedna z czołowych koncepcji chrześcijaństwa oraz wiary. Ukazuje ono formę nadającą podstawowe wartości osobie w jej ukonstytuowaniu się jako bytu relacyjnego oraz otwartego na prawdę”⁵⁰.

Teologicznofundamentalna refleksja nad wiarą bardzo mocno akcentuje u Fisichelli pytanie o możliwości jej urzeczywistniania w historycznym dziś. Pytanie owo nie jawi się wobec wszystkich problemów współczesności jako absolutnie oczywiste. Nawet jeżeli postrzega się wiarę jako coś wpisanego w naturalny porządek samorealizacji osoby, pytanie to wciąż powraca i wymaga odpowiedzi sensownej, zawierającej motywacje mogące zaspokoić aspiracje

⁴⁶ R. Fisichella, *La fede come*, s. 171-172.

⁴⁷ Por. J. Mastej, *Wiara*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Kraków 2002, s. 1326.

⁴⁸ R. Fisichella, *Educare ai valori*; por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 22.

⁴⁹ Por. R. Latourelle, *Senso: ricerca e dono*, DTF, s. 1130.

⁵⁰ R. Fisichella, *La fede come*, s. 112.

rozumu. To wszystko jako warunek dokonania wyboru – wolnego i wypełnionego znaczeniem⁵¹.

Przeżywany kryzys sensu w kontekście innych problemów współczesności może być i powinien być potraktowany jako zaproszenie do pogłębionej refleksji nad podstawowymi zagadnieniami wiary. Bynajmniej takie zadanie postawiłem sobie, proponując przedstawienie kilku aspektów teologicznej myśli włoskiego teologa. Myśli, która z pewnością jawi się jako przyjęcie tego zaproszenia współczesności. Można dyskutować z Fisichellą na temat balthasariańskiego „zdogmatyzowania” w uprawianiu teologii fundamentalnej na zasadzie: „Bóg mówi, a ty człowieku masz słuchać”. Można inaczej postawić akcenty w dyskursie teologicznym, budując antropologię „oddolnie”, od ludzkich predyspozycji ukierunkowujących człowieka na ewentualne mówienie do niego Boga, jak uczył chociażby Karl Rahner. Tak czy owak, ważne jest, aby potrafić uchwycić oryginalność danej propozycji, nie zamykając się na inne.

Wymowny tytuł opracowania Fisichelli, Pozza i Lafonta, dotyczącego umiejscowienia teologii w horyzoncie rozciągającym się pomiędzy Objawieniem a historią: *La teologia tra rivelazione e storia*⁵² (Teologia pomiędzy Objawieniem a historią) okazuje się bardzo pomocny w refleksjach nad dzisiejszą teologią dzięki pogłębionej analizie analogii pomiędzy uczniami z Emaus, przeżywającymi w jak najbardziej konkretnym historycznym momencie ich wielkie życiowe rozczarowania i głęboki kryzys, a dramatem człowieka nam współczesnego, z wszystkimi konsekwencjami Nietzscheańskiego postulatu śmierci Boga⁵³. Teologia, a w tym wypadku teologia fundamentalna, nie może odkrywać i konstruować swojej tożsamości inaczej, jak tylko w służbie tego spotkania pomiędzy człowiekiem a Jezusem, łamiącym chleb i wyjaśniającym pisma. *Intellectus fidei* we współczesnym konkretnym historii jakże wyraziście jawi nam się jako naukowy przejaw wiary myślącej w służbie odnajdywania jedyne najpełniejszego sensu człowieka w Zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie, który jako Wcielone Słowo, „Obraz Boga Niewidzialnego” (Kol 1,15), jest jedynym sensem Objawienia i całej historii ludzkości.

⁵¹ Por. tamże, s. 13-14.

⁵² Por. *La teologia tra rivelazione e storia*, red. R. Fisichella, G. Pozzo, G. Lafont, Bologna 1999.

⁵³ Relacje pomiędzy wiarą a historią na tle pierwotnych relacji historii i Objawienia z centralnym miejscem Jezusa Chrystusa Rino Fisichella opisuje w kontekście obrazu uczniów z Emaus w tekście swojego odczytu (do którego jednak nie doszło) podczas Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej w Lublinie w dniach 18-21 września 2001. Por. R. Fisichella, *Jedność historii i wiary*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, red. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 131-133.

CONTEMPORARY CRISIS OF MEANING AS A CHALLENGE
FOR FUNDAMENTAL THEOLOGY. SUGGESTION OF RINO FISICHELLA

Summary

The general features of the contemporaneity includes the lost identity of today's man. A weak condition of human subject in his hopelessness in the power of reason and his closeness to the truth is crisis of meaning. Rino Fisichella's fundamental theology shows very clearly that the theological discourse needs to emphasize on elements involved in such a phenomenon. Present work reveals the importance given by him to reflections on meaning in his Christocentric Theology. The Incarnate Son of God is the meaning of Divine Revelation. He's a particular entry of the meaning in the history. Credibility of Divine Revelation is analysed in terms borrowed from philosophy of language read in the key of love, which alone is credible. Fisichella's thought makes see in Trinitarian Love of God revealed in Christ the apparition and the fulfillment of every meaning. The Truth of Divine Revelation is accessible thanks to a faith that dares to think and has to be firmly and harmonically united to reason. Thanks to this faith one can be able to form and to live his own existence, filled of meaning of "universale concretum" of Christ in the concrete of history.

Karolina Kleczko*
WT KUL, Lublin

OBRAZ I ROLA ANIOŁA W LITERATURZE POPULARNEJ POCZĄTKU XXI WIEKU. SPOJRZENIE TEOLOGICZNO-KRYTYCZNE

Niniejszy artykuł jest poświęcony tematyce anioła i demona, a przede wszystkim kwestii ukazywania obrazu i roli bytów duchowych w świetle literatury popularnej na początku XXI wieku. Podstawowym problemem w tego typu opowieściach jest zmieszanie natury oraz roli aniołów i demonów, dobra i zła, Boga i człowieka. Istoty duchowe, ukazane na kartach literatury popularnej, balansują zazwyczaj pomiędzy ucłowieczaniem ich obrazu a utożsamianiem ich z samym Bogiem. Antropomorfizacja istot anielskich i demonicznych miała na celu przede wszystkim wprowadzenie ich w świat czysto ludzki, w którym mogłyby egzystować z człowiekiem, a niekiedy nawet jako człowiek. Deifikacja tych duchów miała natomiast zdystansować ich egzystencję od ludzkiego wymiaru życia, ukazując w ten sposób bezsprzeczną wyższość anioła (a nawet niekiedy demona) nad człowiekiem. Rodzaj istnienia aniołów i demonów został poddany modyfikacjom przede wszystkim w sferze duchowego wymiaru ich natury, która w książkach popularnych zakładała zazwyczaj pewnego rodzaju aspekt cielesny. Także płaszczyzna życia wiecznego była poddawana relatywizacji, stanowiąc częściej dłuższy rodzaj egzystencji aniżeli nieśmiertelność w ścisłym znaczeniu. Jednym z najbardziej intrygujących zagadnień było oderwanie bytów anielskich od ich misji, w której winny się spełniać. Modyfikacja ich roli do zwyczajnej egzystencji i możliwości wykorzystywania w świecie własnych nadzwyczajnych „mocy” doprowadza wręcz do wizji utracenia sensu istnienia bytów, które w zamyśle miały być pomocnikami Boga.

Niezależnie od sceptycyzmu oraz często narastającej krytyki, jaką jest darzona tematyka duchów dobrych i złych, nieustannie przyciąga ona uwagę, budzi

* Karolina Kleczko, mgr teologii (2012 r.); obecnie doktorantka w Instytucie Teologii Dogmatycznej WT Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

kontrowersje i ciągle nowe pytania. Rozwój zainteresowania światem bytów nadprzyrodzonych stawia przed teologami niezwykle ważne zadanie nauczania opartego na prawdzie, której fundamentem jest Objawienie¹. Aniołowie, spełniając swoją misję od stworzenia świata poprzez przekazywanie człowiekowi Bożej woli, a przede wszystkim zwiastowanie szczytowego momentu historii zbawienia, w którym Jezus Chrystus oddał życie, by pokonać grzech i umożliwić wszystkim ludziom otrzymanie życia wiecznego, stają się jednym z fundamentalnych elementów Boskiego planu. Jednakże pomimo wielu otrzymanych darów nie wszystkie byty duchowe zachowały swoje powołanie do służby, obracając obecne w nich dobro w zazdrość, stając się przez to najbiedniejszym ze stworzeń, z powodu własnej pychy wyrzekając się najdoskonalszej Bożej miłości.

Angelologia i demonologia chrześcijańska, opierając się na Biblii i Tradycji, mówi wprost o istnieniu duchów dobrych i złych. Ich działalność jest widoczna zarówno na kartach Starego i Nowego Testamentu, jak i w tekstach apokryficznych. Na początku Kościoła Chrystusowego wierni byli przekonani o istnieniu aniołów i demonów, jednakże pewność ta została utracona w dzisiejszych czasach, traktując często wydarzenia zawarte w Piśmie Świętym jako mity. Takie myślenie zapoczątkował przede wszystkim Rudolf Bultman i jego program demitologizacji Nowego Testamentu. Przez to także problematyka natury duchów dobrych i złych stała się wątkiem zawilim i wciąż wymagającym wyjaśnienia. Ponadto w ogół badań została wprowadzona tematyka stworzenia aniołów, ich natury osobowej i nadprzyrodzonej oraz upadku tych duchów, których suwerenna decyzja, podjęta w wolnej woli, sprawiła, że stały się negacją dobra otrzymanego od Boga.

Od samego początku Kościół pierwotny, a także religie krajów ościennych Izraela, podejmował się próby jak najdoskonalszego ujęcia obrazu oraz roli aniołów i demonów. Wizja tych bytów balansowała na przestrzeni wieków pomiędzy nadmierną gloryfikacją a całkowitą negacją ich egzystencji. Pomimo dystansu, z jakim istoty te często są traktowane w różnego rodzaju laickich ośrodkach naukowych, próbujących udowodnić wszystko na płaszczyźnie empirycznej, publikacje o tej tematyce ukazujące się na łamach literatury popularnej, szczególnie na początku XXI wieku, cieszą się niesłabnącym powodzeniem. Literatura traktująca o tej tematyce cechuje się nadzwyczaj rozwiniętą fikcją, która stosując różnego rodzaju argumentację, niezwykle często ociera się o płaszczyznę prawdy. Podstawowym problemem w tego typu opowieściach jest mieszanie natury oraz roli aniołów i demonów, dobra i zła, Boga i człowieka. Stosowane metafory, niejednokrotnie wykorzystujące teksty Pisma Świętego dla własnych potrzeb, są zagrożeniem nie tylko na płaszczyźnie zafalszowania wizji duchów dobrych i złych, ale ukazują w złym świetle człowieka, a przede wszystkim samego Stwórcę. Z drugiej strony trzeba wziąć pod uwagę, iż nie każda fikcja

¹ Por. K. Gózdź, *Droga ku człowiekowi*, Lublin 2011, s. 371.

literacka jest zagrożeniem i złem, ma ona bowiem spełniać funkcje intelektualne polegające na odkrywaniu tajemnicy oraz realizować główną rolę literatury, jaką jest „rozrywka”.

UWIARYGODNIENIE FIKCJI LITERACKIEJ

Niepełne poznanie świata aniołów i demonów poprzez umysł ludzki sprawia, że człowiek niezwykle łatwo poddaje się wyobraźni, czyniąc z niej podstawę swojej wiedzy. Zmyślne manewrowanie częściowo poznaną rzeczywistością może sprowadzać ludzi do zastanowienia, do szukania prawidłowych odpowiedzi, jednakże najczęściej staje się czystym przedmiotem zawierzenia dla wszystkich tych, którzy pragną widzieć „prawdę” w sposób jak najprostszy i dostępny dla ludzkiego umysłu. Obrazy przekazywane w literaturze popularnej nie zawsze zahaczają o herezję, są to bowiem książki o tematyce fantastycznej, której podstawą jest zmyślnie wpleciona w rzeczywistość fikcja literacka. Niekiedy jednak wizja tak ukazana w sposób niezwykle subtelny, rzekomo bez większego sensu, bez „podwójnego dna”, może przejść z tegoż pozornego obrazu w ideę, w którą niewprawne oko czytelnika zanurzy swoją wiarę².

Autorzy, chcąc przekonać odbiorcę do prawdziwości postawionych przez siebie tez, stosują różnego rodzaju argumentację, jak również bazują często na chwytach erystycznych opracowanych przez Artura Schopenhauera. Najczęściej używanym przez nich chwytem jest *argumentum ad verecundiam*³ – argument odwołujący się do poważania, do autorytetu, którym może być zarówno specjalista w danej dziedzinie, jak i cytat z poważanego dzieła literackiego. Jest to prosty chwyt, który zastępuje obowiązek wyjaśniania własnego stanowiska poprzez odwołanie się do kogoś lub czegoś, co cieszy się powszechnym uznaniem wśród audytorium⁴. Najczęściej stosowanym autorytetem w publikacjach traktujących o aniołach i demonach jest Pismo Święte. Należy jednak zadać pytanie czy zasympywanie fantastyki cytatami biblijnymi i dopasowywanie ich do wizji autora jest nadal tworzeniem przyjemnej w odbiorze fikcji literackiej, czy też jest świadomą próbą wprowadzenia czytelnika w nowo odkrytą sferę rodzaju egzystowania rzeczywistości nienależącej do tego świata⁵. Innym autorytetem są teksty apokryficzne, na których bardzo często opiera się fundament anielskiej fikcji literackiej.

² Zob. M. Eugeniusz OCD, *Chcę widzieć Boga*, Kraków 1998, <http://www.karmel.pl/lekt.../oschlosc1.html> [19.05.2012].

³ A. Schopenhauer, *Erystyka czyli sztuka prowadzenia sporów*, Warszawa 2002, s. 92.

⁴ Tamże.

⁵ Cytaty Pisma Świętego są stosowane m.in. w takich pozycjach, jak: J. Ćwiek, *Klamca I*, Lublin 2012, s. 7, 50, 55, 68; B. Fitzpatric, *Szeptem*, Kraków 2010, s. 5; T.E. Sniegoski, *Nefilim. Upadli I*, Warszawa 2010, s. 20, 78; A. Rice, *Pokuta*, Kraków 2011, s. 7.

W głównej mierze są to teksty pochodzące z niekanonicznej Księgi Henocha⁶. Pozycje wykorzystujące te narracje chcą ukazać w sposób niekonwencjonalny „prawdę”, którą tylko nieliczni są w stanie zrozumieć i pojąć. Poza stosowaniem cytatów autorzy także wkładają słowa w usta postaci, które są powszechnie uważane, tworząc tym samym pozorne przeświadczenie o wypowiedzianej przez nich prawdzie⁷. Poświadczeniem podświadomie przekazującym, iż dana wypowiedź jest prawdą, może być także ukazanie miejsca uważanego przez ogół za przestrzeń niemalże świętą. Taki zabieg jest widoczny w publikacji Amy Meredith *Gorączka*. Autorka, aby przekazać czytelnikowi, że oto napotyka niezwykłą, jednakże prawdziwą historię istnienia i działania demona *Amunnica*, zaczyna snuć historię od przybycia pewnego statku do Efezu. Miasto to jest znane chrześcijanom i od razu jest kojarzone z apostołskim nauczaniem i listem wysłanym tam przez św. Pawła. Głównym zadaniem autorów opierających się na fikcji literackiej jest tworzenie tajemnicy, a także napięcia, które jej towarzyszy podczas stopniowego odkrywania. Dyscyplina zajmująca się kreatywnym pisaniem mówi wprost, iż należy wyobraźnię połączyć ze statycznymi faktami, w które uwikłane jest pewnego rodzaju misterium zachęcające czytelnika do jego wyjaśnienia.

POZIOM ISTNIENIA I NATURY

Aby dobrze zrozumieć charakter ujęć aniołów i demonów w literaturze współczesnej, należy zwrócić uwagę na problematykę motywów przewodnich, które nieustannie zataczają koło, pojawiając się na nowo w kolejnych epokach ludzkiej historii⁸. Ujęcia ponadnaturalnego świata rozpoczynają się bowiem od podziwu wspaniałości dobrych dzieł Boskich umykających ludzkiemu rozumowi, które są przedstawione w *Boskiej komedii* Dantego, poprzez strach i zafascynowanie istniejącym w rzeczywistości złem w dziełach Goethego⁹, aż do współczesnej literatury fantastycznej, bazującej na udoskonalaniu wizji człowieka opisywanego w postaciach nienależących do tego świata. Takie pojmowanie obecnej rzeczywistości można uznać za ewolucję myśli Ludwika Feuerbacha, który uważał religię za sferę rodzącą się i pozostającą w czasach dzieciństwa człowieka¹⁰. Według niego Stwórca, w którego z wiarą wpatruje się człowiek, jest tylko imaginacją, udoskonalonym projektem samego człowieka widzianego bez żadnych wad i barier¹¹. Podobnie twierdzili uczeni wywodzący swoje teorie z nurtu mark-

⁶ B. Fitzpatric, *Szeptem*, s. 265.

⁷ M.L. Kossakowska, *Siewca wiatru*, Lublin 2007, s. 55. Podobny wyraz ma stosowanie autorytetu księdza w książce L.H. Zelman, *Tożsamość anioła*, Warszawa 2011, s. 71.

⁸ Zob. A. Läßle, *Aniołowie*, Kraków 2010, s. 112.

⁹ Por. tamże, s. 114-118.

¹⁰ M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 137.

¹¹ Tamże, s. 137.

sistowskiego, który zakładał, że człowiek poprzez wiarę ukazuje światu swoje najskrytsze marzenia o tym, kim sam chciałby być i w jakiej rzeczywistości pragnąłby żyć¹². Właśnie na takich nurtach mogą poniekąd opierać się współczesne spojrzenia autorów literatury popularnej piszących zarówno o aniołach, jak i o demonach, ujmując je najczęściej jako postacie czysto ludzkie, posiadające wszystkie nadprzyrodzone cechy, o których marzy człowiek.

OBRAZY BUNTU ANIOŁÓW

Pierwszą płaszczyzną poddawaną ciągłej relatywizacji jest stworzenie świata, a przede wszystkim tematyka buntu aniołów. Opowiadania dotyczące tej sfery często są oparte na legendach, mitach czy też tekstach apokryficznych nieprzyjętych do kanonu Pisma Świętego. Jedną z narracji o problematyce powstania odwiecznego konfliktu dobra ze złem ukazuje Lauren Kate w drugiej powieści z cyklu *Upadli* pt. *Udręka*. W tej relacji szatan wywołał bitwę z Bogiem o władzę, mimo iż wcześniej byli oni przyjaciółmi. Stwórca niegdyś nazywał go nawet swoją „gwiazdą zaranną”, zatem był on ukochany, jednakże wolał być władcą w piekle niżeli służyć w niebie. Według tego opowiadania to szatan jest odpowiedzialny za rozproszenie wśród aniołów idei wolnej woli, dając tym samym aniołom możliwość wyboru, a wielu z nich, korzystając z tego przywileju, doznało upadku. Chociaż niektóre duchy odłączyły się od Boga, jednak pozostały wciąż z nim sprzymierzone, natomiast te, które dołączyły do szatana, są dziś nazywane demonami. Od samego początku wielkiego upadku siły duchów dobrych i złych były dość równe, jednakże wystarczy, że choć jeden potężny anioł zmieni zdanie i szala może przechylić się na jedną ze stron¹³. Przekaz ten, opierając się na ogólnie znanych faktach dotyczących buntu szatana i jego zazdrości, dopisuje do nich zupełnie nowy scenariusz. Nauka Kościoła wprost mówi o powstaniu demonów, które na początku były aniołami, lecz wykorzystując swoją wolną wolę, odeszły od Boga¹⁴. Pozornie wszystko się zgadza, jednakże w swoim utworze autorka ewidentnie wskazuje na to, iż to szatan przekonał pozostałych aniołów, że mogą w wolności opowiedzieć się za Stwórcą lub przeciwko Niemu, co ukazuje, iż nawet jeśli wolna wola była darem od Boga, to fakt jej istnienia został przez Najwyższego ukryty tak, jak poznanie dobra i zła było ukryte przed człowiekiem w ogrodzie Eden. Tym „dobrym” zatem staje się tutaj szatan, który podobnie jak człowiekowi ukazał „drogę do wiedzy”, tak i aniołom naświetlił możliwość podejmowania suwerennych decyzji. W kolejnych akapitach wyżej ujętej opowieści można zauważyć, że nie wszystkie duchy, które sprzeciwiły się Bogu, stały się demonami, gdyż w pewien sposób nadal stoją one po stronie Boga.

¹² Tamże, s. 149.

¹³ L. Kate, *Udręka*, Warszawa 2010, s. 328-331.

¹⁴ KKK 392.

Wskazywałyoby to nie tylko na fakt, iż duchy stworzone przez Boga nie są bytami inteligentnymi, które żyjąc w wieczności, widzą rzeczywistość w sposób całościowy, a ich decyzja winna być więc pewna i ostateczna¹⁵, ale także ukazywałooby to Boga jako niemiłosiernego Stwórcę, który nie potrafi wybaczyć swojemu stworzeniu i przyjąć go znów do „niebiańskiego orszaku”. Ponadto jest tam także ukazana wizja, jakoby aniołowie i demony nadal mogli zmieniać swoje decyzje, manewrując pomiędzy stronami dobra i zła, których ostateczne zwycięstwo miałyoby się opierać na ilości posiadanych zastępów wojsk anielskich lub diabelskich. Takie stwierdzenie pozbawia Boga możliwości zwyciężenia zła bez pomocy ze strony aniołów i tym samym uderza we wszechmoc Najwyższego.

Podobne zafalszowanie można odnaleźć w książce Lidii Heleny Zelman *Tożsamość anioła*. W tym ujęciu szatan zbuntował się przeciwko Bogu, gdyż nie chciał służyć człowiekowi. Stwórca, dostrzegając jego gniew i złość duchów opowiadających się za diabłem, nakazał im opuścić niebiańską rzeczywistość. Wówczas Stwórca zaczął martwić się o ludzi, gdyż zło demonów było wielkie i rozprzestrzeniało się na ziemi. Zawarł więc Bóg układ z duchami złymi, na którego mocy każda ze stron miała zostawić człowiekowi wolną wolę w podejmowaniu wyboru pomiędzy dobrem a złem¹⁶. W relacji tej znów widać iluzoryczne odniesienie do prawd przekazywanych przez Kościół. Widać tu jednak obraz, w którym Bóg nie miałby żadnego wpływu na rosnące w świecie zło rozprowadzane przez demony. Takiemu pojmowaniu zaprzecza chociażby Księga Hioba, gdzie jest zawarta wizja rozmowy Boga z szatanem, który prosi Stwórcę o możliwość doświadczenia Jego wiernego sługi – Hioba (Hi 1,6-12). Przekaz ten wyraźnie ukazuje, iż szatan potrzebuje zgody Najwyższego na możliwość „zwyfikowania” pobudek ludzkiego działania¹⁷. „Pozycja” Boga nie jest zagrożona przez szatana, który jest jedynie stworzeniem, nieprzyjacielem niegodnym miana przeciwnika o równym „statusie”. Bóg nie musi więc wchodzić w żadne układy z demonami, by móc zabezpieczyć nienaruszenie wolnej woli człowieka.

Innym przykładem opierającym się na tym samym wątku, lecz niezwykle nowatorskim w swoim ujęciu, jest publikacja Beccy Fitzpatric *Szeptem*. Autorka ubiera informację o początku egzystowania aniołów w notatkę opublikowaną w przestrzeni internetowej. Komunikat ten opatrzony jest tytułem *Upadłe Anioły: Straszna prawda* i głosi, iż w ostatnim dniu powstania świata Stwórca rozkazał aniołom zejść na ziemię, by strzegły pierwszych ludzi, a także ich potomstwa. Część anielskich opiekunów chciała jednak opuścić bramy rajskiego ogrodu, postanowili więc zawładnąć człowiekiem poprzez przekazanie mu tajemnic

¹⁵ Zob. G. Bacik, *Zniewolenie demoniczne. O działaniu nadzwyczajnym Szatana i duchowym zagrożeniu okultyzmem*, Kraków 2010, s. 31.

¹⁶ Por. L.H. Zelman, *Tożsamość anioła*, s. 7-8.

¹⁷ Por. G. Witaszek, *Biblia o szatanie – rzeczywistość czy mit?*, w: K. Gózdź (red.), *Teologia o Szatanie*, Lublin 2000, s. 26.

tj. zagadnienia astrologiczne, metody wytwarzania broni itp. Namówili także Ewę, by zjadła owoc z drzewa poznania i otworzyli bramy ogrodu. Bóg ukarał anioły za ten czyn poprzez wypędzenie, a także odarcie ze skrzydeł¹⁸. Już sam tytuł owej notatki wprowadza czytelnika w rzeczywistość „prawdy”, która poprzez swoją kontrowersję niezwykle rzadko ukazuje się na firmamencie światła dziennego. Nie widać tu wielu sprzeczności, Ewę bowiem zwiódł wąż, będący przedstawicielem upadłego anioła, który poprzez swoją pychę odłączył się od Boga. Ponadto czyn aniołów wydaje się niemalże prometejski, gdyż podobnie jak Prometeusz przyniósł człowiekowi ogień, tak i aniołowie przekazali pierwszym ludziom tajemną wiedzę i, jak na upadłych przystało, uczynili to, by mieć nad człowiekiem władzę. Problem powstaje w ograniczeniach, o jakich pisze autorka, pytając, czy byt będący stworzeniem niematerialnym i ponadnaturalnym może zostać uzależniony od materialnych bram ogrodu Eden. Wizja ta ukazuje więc aniołów jako istoty materialne posiadające skrzydła, których utrata oznacza niemożność ponownego dostania się do nieba.

Interpretacjom autorów literatury fantastycznej uległa także tematyka rodzaju bytowania duchów złych po upadku. Patrząc na etymologię różnych biblijnych nazw stosowanych na określenie szatana widać ich wspólną konotację, jaką jest bycie przeciwnikiem, oszustem i kłamcą¹⁹, jednakże narracje w fantastyce opierają się nie tylko na „zadaniach” ducha złego, ale przede wszystkim śledzą jego losy. W wizji Beccy Fitzpatrick wypędzaniem aniołów z nieba zajęli się archaniołowie. Należy wspomnieć, iż opisani tam upadli nie są wysyłani do piekła, ale egzystują wśród ludzi jako coś w rodzaju „nieudanego prototypu” człowieka. Podczas czynności pozbawiania aniołów ich skrzydeł archaniołowie zachowują jedno pióro. Każde takie pióro jest opisane i przechowywane. Gdy po kolejnych złych czynach upadłego zachodzi konieczność posłania go do piekła, pióro to jest palone i sprowadza na byłego anioła nieodwracalną karę²⁰. Autorka w ten sposób wprowadza dla byłego anioła pewnego rodzaju rzeczywistość czyszcową, którą staje się ziemia. Na niej upadły anioł może odkupić swoje winy i powrócić do nieba lub pograć się i na wieki trafić do piekielnej otchłani. Amy Meredith do rodzaju bytowania duchów złych dodała jeszcze, iż demony nie mogą wejść na poświęconą ziemię²¹, a także że kryją się jedynie w cieniu²². Są one również ograniczone istnieniem poza ludzkim światem i czasem, do którego mogą wkroczyć jedynie za pozwoleniem człowieka²³, a przed ich przyjściem ludzie są

¹⁸ B. Fitzpatric, *Szeptem*, s. 218.

¹⁹ Zob. T. Trębacz, *Szatan jako źródło zła. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Kraków 2008, s. 22-40.

²⁰ B. Fitzpatric, *Szeptem*, s. 218.

²¹ A. Meredith, *Cienie*, Warszawa 2010, s. 133.

²² Tamże, s. 121.

²³ Zob. A. Meredith, *Polowanie*, Warszawa 2011, s. 161.

ostrzegani poprzez plagę chorób, która zaczyna się wówczas rozprzestrzeniać²⁴. W tych sytuacjach nie należy obawiać się nadmiernego kłopotu z wiedzą i wiarą człowieka, gdyż od razu widać tu niejako przeakcentowanie mocy złego, opartej na różnego rodzaju przesłankach mitycznych w celu oczywistego ukazania fikcji.

PROBLEMATYKA ŻYCIA WIECZNEGO

Rodzaj istnienia bytów duchowych jest poddawany relatywizacji także w sferze życia wiecznego. Problem z tego typu literaturą polega na tym, iż opisana w nich nieśmiertelność niemalże nigdy nie oznacza wiecznej egzystencji, lecz jedynie nieco wydłużony rodzaj życia do czasu, gdy ktoś nie znajdzie na tę okoliczność odpowiedniej „recepty”. Oczywiście zdarzają się opisy, w których nieśmiertelność anioła jest porównana z niezniszczalnością jego ciała²⁵, jednakże narracji o życiu wiecznym czystego bytu duchowego można się nie doszukać. Zaprzeczenie istnienia życia wiecznego jest w sposób nierozzerwalny połączone z cielesnością aniołów i demonów, która jest traktowana jako element duszy zmieszany z nią. W opisach tych utrata takiego życia skutkuje, nie jak w przypadku człowieka „powędrowaniem duszy” do nieba lub piekła, ale odejściem w niebyt²⁶. Analogicznie do opisów utraty życia aniołów są ukazane narracje dotyczące „unicestwienia” ducha złego. W fikcji literackiej Amy Meredith demony mogą ginąć na kilka różnych sposobów. Mogą umrzeć „z głodu”, gdy nie będą odpowiednio często pożywiać się ludzkimi duszami²⁷ lub ludzką krwią²⁸, mogą zostać zabite ogniem lub błyskawicą²⁹, a ostatnią metodą jest przeszywanie ich postaci mieczem z symbolami demonicznymi i archaicznymi znakami, hartowanym w krwi demona, który został wykuty przez samego Lucyfera jeszcze przed jego upadkiem³⁰. Życie wieczne aniołów według teologów chrześcijańskich nie jest oparte na ich duchowej naturze, ale na misterium ich komunii z Trójcą Świętą³¹. Opierając się na tej myśli, należy stwierdzić, że aniołowie są obdarzeni życiem wiecznym, jednakże w odniesieniu do demonów wygląda to zdecydowanie inaczej. Duchy złe, odłączając się od Boga, buntując się i działając przeciwko Niemu, utraciły możliwość wiecznej egzystencji, a kres ich istnienia nadejdzie w dniu ostatecznym, gdy Jezus Chrystus przyjdzie ponownie i pokona wszelkie zło na czele z szatanem.

²⁴ Taż, *Gorączka*, Warszawa 2011, s. 86-87.

²⁵ B. Fitzpatric, *Cisza*, s. 123.

²⁶ M.L. Kossakowska, *Siewca wiatru*, s. 26, 58.

²⁷ Zob. A. Meredith, *Cienie*, s. 107.

²⁸ Zob. taż, *Polowanie*, s. 144.

²⁹ Zob. taż, *Cienie*, s. 110.

³⁰ Por. taż, *Polowanie*, s. 103, 120, 170.

³¹ K. Góźdz, *Jak mówić o aniołach*, Kraków 2002, s. 99.

ODSEPAROWANIE STWORZENIA OD STWÓRCY

Kolejnym problemem w przedstawianiu obrazu zarówno anioła, jak i demona jest ich całkowite oderwanie od Stwórcy jako przyczyny i skutku ich ciągłego egzystowania. Zdolności, które posiada anioł, rzadko są ukazywane jako rezultat stwórczej działalności Boga, lecz znacznie częściej jako samoistna przynależność owych możliwości do opisywanej postaci. Najwyższy, jeżeli ukazuje się w tego rodzaju pozycjach książkowych, jest zazwyczaj marnym tłem, zwyczajnym wspomnieniem, zamiast być fundamentem, ostoją i przyczyną wszystkiego, co istnieje. Sama postać Stwórcy, który przemawia do stworzenia lub też opiekuje się powołanym do życia światem, prawie nie występuje. Także wspomnienia o Nim są elementem deficytowym, które autorzy często traktują jako oczywistość niewartą nadmiernego opisywania³². Na fundamencie zupełnego odłączenia istnienia bytów anielskich od ich Stwórcy opierają się m.in.: *Obrońcy Królestwa*, *Siewca wiatru*, *Zbieracz burz* (t. 1 i 2) autorstwa Mai Lidii Kossakowskiej. Autorka opiera swoją fikcję literacką na relatywizacji stwierdzenia Nietzschego: „Bóg umarł”, stawiając w centrum tezę, iż Stwórca nie umarł, lecz odszedł. Stworzeni przez Niego aniołowie zostali pozostawieni sami sobie, a niedokończone jeszcze budowanie świata stało się nowym zadaniem duchów dobrych. „Życzenie” Najwyższego mimo wszystko musi być wypełnione, co ukazuje fragment: „Dwanaście tysięcy Aniołów Zniszczenia, nadzorujących usypywanie gór, kopanie rowów pod rzeki, osuszanie bagien i całą resztę tych beznadziejnych, prostackich robót hydraulicznych”³³. Treści te przede wszystkim wskazujące na bezwzględne posłuszeństwo aniołów Bogu, który ich zostawił, ukazują także pewne niebezpieczeństwo pojmowania sposobu powstania świata. Najwyższy w takim ujęciu nie tylko stał się „Bogiem złym”, który opuścił swoje stworzenia, ale także „Bogiem słabym”, którego Słowo wcale nie ma mocy stwórczej, lecz jest jedynie wyrażeniem woli spełnianej przez wierne sługi. Za takim rozumowaniem podąża wizja świata, który nie został stworzony w 6 dni, lecz był budowany przez „tysiące lat” jeszcze przed zaistnieniem czasu. Podobna, choć nie taka sama wizja ukazuje się w cyklu książek Jakuba Ćwika *Kłamca 1-4*, w którym Bóg nie tyle opuścił swoje stworzenia, ile przemierza inne światy³⁴. W takim uchwyceniu tematu powstaje jeszcze jeden problem obecności innych światów stworzonych, poza tym ziemskim, w którym żyje człowiek.

Tematyka ukazana powyżej wskazuje na niezwykle ważne pytanie o możliwość istnienia aniołów w oderwaniu od Stwórcy bez jakiegokolwiek „uszczerbku” na ich naturze i funkcji. Istotę duchową można bowiem nazwać aniołem, dopiero opierając się na roli, jaką ona spełnia. Takie stwierdzenie opiera się na

³² Por. J. Ćwiek, *Kłamca 1*, s. 56.

³³ M.L. Kossakowska, *Siewca wiatru*, s. 10-11.

³⁴ J. Ćwiek, *Kłamca 1*, s. 56.

tezie wyłożonej przez św. Augustyna, który w sposób dosadny rozróżnił w tych istotach naturę, którą jest duch, oraz funkcję, jaką jest bycie aniołem³⁵. Duchowa natura tych jednostek po oderwaniu od Boga pozostaje nienaruszona, tak jak dzieje się w przypadku demonów, jednakże pozostaje pytanie, czy ich rola jest wówczas funkcją spełnianą przez anioła. Zadania duchów dobrych są czystym odniesieniem się do Boga, są spełnianiem nakazów Bożych względem człowieka, wyrazem egzystencji umożliwiającej oglądanie oblicza Bożego i istnienia w nadprzyrodzonej rzeczywistości Stwórcy³⁶. Jak zatem nazwać istotę, która w oderwaniu od Pana nie może spełniać funkcji wysłannika Bożego idącego do człowieka z dobrą nowiną i wędrującego od ludzi do Boga, zanosząc ich błagania przed oblicze Najwyższego? Nazwanie ich demonami, które także żyją w odłączeniu od Stwórcy, byłoby nadinterpretacją, jednakże w jaki sposób mają one nieść dobro, jeżeli zostało im zabrane źródło, z którego mogli czerpać? Można zatem powiedzieć, iż oddzielenie „aniołów” od Boga jest utratą sensu ich istnienia, którą jest służenie Bogu i człowiekowi, nie zaś zwyczajne egzystowanie, pozbawione logiki.

ANTROPOMORFIZACJA

Podstawowym nurtem w obecnej literaturze popularnej opierającej na tej tematyce jest motyw antropomorfizacji anioła i demona, uczłowiczania go we wszystkich możliwych sferach istnienia. Istoty te nadzwyczaj często przedstawia się jako kogoś w rodzaju ulepszego człowieka, którego najistotniejsze cechy są spotęgowane. Byty te nie tylko posiadają ciało, z którego mogą korzystać, ale są też obdarowane przez autorów lepszym słuchem, większą siłą, spotęgowaną szybkością³⁷. Cechy te niekiedy zahaczają nawet o zwierzęce przymioty. Najważniejszym atrybutem anioła w publikacjach literatury fantastycznej, a jednocześnie tym, który w ewidentny sposób odróżnia go od człowieka, są anielskie skrzydła. W książce Beccy Fitzpatric *Cisza* ich utrata równa się dla anioła ze stratą połowy swojej duchowości, a blizna po nich jest najślabszym punktem upadłego anioła³⁸. Autorka ta pragnie jednak odbiec od przedstawiania fizyczności anioła w formie czysto ludzkiego ciała, nadając mu cechy nieco odróżniające go od człowieka. W swojej książce *Szeptem* ukazuje ona wizję materialności posłannika Bożego, który po upadku posiada ciało jakby ze szkła. Jest ono pozbawione odczuć, zupełnie tak, jakby osoba funkcjonowała za grubą taflą lodu. Uczucia tego można się pozbyć dopiero w momencie wcielenia się w człowieka³⁹. Na

³⁵ Por. S. Kaldon OP, *Anioł posłaniec nadziei*, Kraków 1999, s. 25.

³⁶ Por. tamże, s. 20-21.

³⁷ B. Fitzpatric, *Szeptem*, s. 252.

³⁸ Taż, *Cisza*, Kraków 2011, s. 18.

³⁹ Taż, *Szeptem*, s. 267.

temat niematerialności aniołów wypowiada się już Pismo Święte we fragmencie Hbr 1,14a, w którym jest napisane, iż wszyscy aniołowie są czystymi duchami. Ponadto Bóg, stwarzając anioły, pragnął w jak największym stopniu upodobnić je do siebie, tworząc istoty będące czystymi inteligencjami⁴⁰. Istoty opierające swoje egzystowanie na umyśle nie mogłyby być ograniczone ciałem, gdyż każda materia jest zamknięta ramami czasu, a także rzeczywistości, w której żyją⁴¹. Aniołowie posiadający jakikolwiek rodzaj cielesności nie mogliby egzystować w świecie doskonałego ducha, jakim jest Bóg w Trójcy Świętej.

Z tez dotyczących różnego rodzaju form cielesności anioła wyłaniały się także kwestie opierające się na twierdzeniach o możliwości współzycia aniołów z ludzkimi kobietami. Problematyka ta była poruszana głównie przez wzgląd na niepoprawne rozumienie tekstu Rdz 6,1-4, gdzie w 4. wersecie jest napisane: „A w tych i późniejszych czasach, gdy synowie Boży współżyli z córkami ludzkimi, a one im rodziły, na ziemi żyli olbrzymi. Byli to siłacze, którzy w tych dawnych czasach cieszyli się sławą”. Ze względu na niezbyt jasne pojmowanie ujętych w Księdze Rodzaju „synów Bożych”, którzy brali za żony ludzkie „córki”, powstała niemalże lawina teorii na temat potomstwa aniołów i ludzi, będących olbrzymami – *nefilim*. Narracja ta wywodzi się z przekazów jahwistycznych i jest jednym z najbardziej skomplikowanych fragmentów Starego Testamentu, który przypomina opowiadanie zaczerpnięte z jakiegoś mitu⁴². Autorzy ówczesnych czasów, zapisujący teksty biblijne, żyli w rzeczywistości opierającej się także na tradycjach sąsiednich ludów, zafascynowanych magią i światem ponadnaturalnym⁴³. Czy jest zatem oczywiste, że „synów Bożych” należy przyrównać do aniołów, gdy teksty Księgi Rodzaju nie zostały „oczyszczone” z wpływów mitycznych historii tradycji egipskiej?⁴⁴ Ponadto zastanawiający byłby fragment Rdz 6,5nn, w którym Bóg widział naganne zachowanie jedynie u ludzi i tylko ich stworzenia pożałował⁴⁵. Czy zatem, gdyby także aniołowie dopuścili się grzechu, autor natchniony, pisząc o nich wcześniej, pominąłby ich postać w narracji o karze za ten grzech? Jest to temat wciąż nieco kontrowersyjny, mimo że Kościół zdecydowanie głosi czysto duchową naturę aniołów, którzy nie mogliby współżyć z ludzkimi kobietami.

W apokryficznej Księdze Henocha wątpliwość ta została wyjaśniona i wprost ujęta, iż owymi „synami Bożymi” byli aniołowie, a poprzez współzycie z ludźmi płodzili oni gigantów, nieśmiertelnych pół ludzi, pół aniołów. Na tym przekazie opiera się większość pozycji dotyczących owych olbrzymów (*nefilim*). Postaci owych *nefilim* widziane oczami autorów literatury popularnej są niezwykle róż-

⁴⁰ S. Kałdon OP, *Anioł postanieniec*, s. 344.

⁴¹ Tamże.

⁴² A. Läpple, *Aniołowie*, s. 31.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Zob. D. Dziadosz, *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje*, Przemyśl 2011, s. 81.

norodne. W fikcji Lidii Heleny Zelman są to olbrzymy, które rozpętały na ziemi bitwę, niszcząc i mordując, a także deprawując ludzi. To właśnie ich złe uczynki były przyczyną zesłania na ziemię potopu. Niestety, siłacze mieli nieśmiertelne dusze i potop mógł pozbawić ich jedynie ciało, czyniąc z nich demony uwięzione pomiędzy niebem a piekłem⁴⁶. Jeszcze inną wizję przedstawia Cassandra Clare w trylogii *Dary Anioła*, gdzie *nefilim* są nocnymi łowcami, ścigającymi i zabijającymi panoszące się w świecie demony. Ich powstanie odbiega od tego pozornie zapisanego w Biblii. Zostali oni stworzeni przez anioła w czasach, gdy demony zagrażały ludzkości. Anioł z pomocą pewnego czarownika zmieszał w kielichu swoją krew z krwią człowieka, a ci, którzy wypili ową mieszaninę, stali się Nocnymi Łowcami, a tym samym również ich potomstwo otrzymało to nadzwyczajne zadanie⁴⁷. Najbardziej kontrowersyjną wizję potomstwa aniołów i ludzi przedstawia Thomas Sniegowski w książce *Nefilim. Upadli I*. W fikcji tej autor ukazuje nie tylko mistyczne pochodzenie *nefilim*, zgodne z wizją Księgi Henocha, ale także wskazuje, iż istota ta jest kluczem do połączenia tych, którzy zostali wyrzuceni z nieba przez Stwórcę⁴⁸, a dzieje się to za pomocą przebaczenia aniołom grzechów przez „wybrańca”, będącego pół człowiekiem, pół aniołem. Fikcja ta nie tylko wskazuje na możliwość istnienia tych istot, jest bowiem wspomagana przez stosowanie cytatów z Pisma Świętego⁴⁹, ale także umniejsza, a może nawet całkowicie niweluje rolę Jezusa Chrystusa w zbawieniu wszelkiego stworzenia.

Oprócz jednak tak oczywistych przedstawień anielskich stworzeń antropomorfizacja duchów ukazuje się również na polu ludzkich emocji, które są „wkładane” w postać zarówno anioła, jak i demona. Ujęcie wewnętrznego świata duchów dobrych niezwykle często ukazywane jest w formie zaprzeczenia ich czystości, a także dobroci i ukazania osoby anioła jako tego, który kieruje się zazdrością, nienawiścią, a przede wszystkim dumą⁵⁰, czyli wszystkimi uczuciami, które są obce bezgrzesznemu stworzeniu. Nienawiść ta objawia się nie tylko wobec „mocy zła”, ale także pomiędzy samymi aniołami, którzy zamiast zabiegać o miłość Boga, o trwanie przy Nim, walczą między sobą o „stanowiska” w hierarchii⁵¹. W takich wizjach można spotkać się nie tylko z negacją prawdziwej postaci anioła, ale także następuje tu swego rodzaju pomieszanie „cech” duchów dobrych z „cechami” demonów. Czytelnik, patrząc na taką postać anioła, nie tylko przestaje wierzyć w jego dobroć, ale może także zacząć wątpić w istnienie doskonałości, której fundamentem jest Bóg. Warto jednak ukazać, iż istnieje możliwość opisanego pewnego rodzaju „emocji” anioła w sposób subtelny i niemijający się z prawdą. Taki sposób ukazuje Anne Rice w książce *Pokuta*,

⁴⁶ L.H. Zelman, *Tożsamość anioła*, s. 9.

⁴⁷ C. Clare, *Miasto kości*, Warszawa 2009, s. 91.

⁴⁸ T.E. Sniegowski, *Nefilim. Upadli I*, s. 145.

⁴⁹ Tamże, s. 20, 78.

⁵⁰ M.L. Kossakowska, *Siewca wiatru*, s. 39.

⁵¹ Tamże, s. 40.

„wkładając” w usta anioła słowa: „Nasze emocje są inne, ale i my mamy życie emocjonalne. Nie potrafimy patrzeć chłodnym okiem na życie lub śmierć. [...] Chociaż żyjemy w świecie pełnego zaufania względem Stwórcy, jesteśmy świadomi tego, że ludzie najczęściej go w Nim nie pokładają i odczuwamy z tego powodu smutek”⁵². Wkładanie własnych wyobrażeń w usta aniołów, szczególnie tych fałszujących ich rzeczywistość, jest przedsięwzięciem niezwykle ryzykownym. Taki zabieg niejako podświadomie przekonuje człowieka, że słowa te są bardziej wiarygodne. Czytelnik poruszający się w świecie delikatnie utkanej fikcji balansuje na krawędzi wyobraźni i zawierzenia ukazany obrazom.

„ZEZWIERZĘCONA” WIZJA ZŁA

Ukazywanie zła, a także samej postaci złego, rzadko ociera się o ich antropomorfizację. Jego moce często są ukazywane jako niezidentyfikowane, odrażające byty, atakujące wszystko, co stanie na ich drodze. Taki obraz przekazuje Cassandra Clare w książce *Miasto kości*, gdzie można znaleźć fragment opisu demona: „[...] długa łuskowata istota, ze skupiskiem czarnych oczu osadzonych z przodu sklepionej czaszki. Wyglądała jak skrzyżowanie aligatora ze stonogą, miała gruby spłaszczony pysk i kolczasty ogon, którym groźnie uderzała o boki. Liczne nogi były ugięte, jakby stwór szykował się do skoku”⁵³. Drugi opis o bardzo podobnym zabarwieniu przedstawia książka Amy Meredith: „Demon [...]. Miał olbrzymie szpony, długie i zakrzywione jak szable, na wszystkich czterech łapach. [...] Miał twarz, prawie ludzką, ale zniekształconą, niemal pozbawioną nosa. Na głowie sterczały spiczaste nietoperze uszy. W niewielkich czerwonych oczach lśniła inteligencja”⁵⁴. Autorzy, przedstawiając duchy złe w ten sposób, często ukazują zupełne zaprzeczenie ich osobowości. Znacznie częściej są one porównywane do zwierząt, którymi kieruje przede wszystkim instynkt samozachowawczy, niżeli do rozumnych postaci, które pragną zwabić człowieka do krainy zła w celu odłączenia go od trwania w komunii z Bogiem. Obok takich narracji zło jest także niezwykle często przedstawiane jako czysta, bezpostaćowa manifestacja przeciwko Bogu i bytom mu służącym. Taką wizję można zauważyć w przynajmniej dwóch pozycjach Mai Lidii Kossakowskiej – zarówno w *Siewcy wiatru*, jak i w *Obrońcach Królestwa*. Zło jest tam ukazywane jako pewne źródło egzystujące jeszcze przed buntem Lucyfera, zagrażające powstaniu świata i wyłaniające się ze świata poza ziemską rzeczywistością w formie cienia

⁵² A. Rice, *Pokuta*, s. 69.

⁵³ C. Clare, *Miasto kości*, s. 63.

⁵⁴ A. Meredith, *Polowanie*, s. 122.

i służących mu „demonów”. Taka wizja podąża za tezą niektórych psychologów, uważających, że demony są tylko imaginacją ludzkiego umysłu⁵⁵.

TWORZENIE NOWEGO RODZAJU STWORZEŃ DUCHOWYCH

Oprócz dywagacji na temat bytowania i natury duchów dobrych i złych pojawiają się także nowe rodzaje tych stworzeń. Była już mowa o upadłych żyjących niejako w próżni, zawieszonych pomiędzy niebem a piekłem, gdzie czekają na ostateczną decyzję Stwórcy o ich losie. Wspomniane zostały także istoty nazwane mianem *nefilim*, pół aniołowie, pół ludzie, którym czasem przypisywana jest nadzwyczajna moc. Pisarka Lauren Kate ukazuje czytelnikom jeszcze jeden gatunek, tzw. wygnańców. Jest to najgorszy rodzaj anioła, który posiada kolor szarości. Wygnańcy w czasie wielkiego buntu opowiedzieli się za szatanem, jednakże nie udali się z nim do podziemi. Po przegranej bitwie chcieli powrócić do nieba, jednak każdy anioł otrzymał tylko jedną szansę na dokonanie właściwego wyboru. Z tego powodu próbowali oni dostać się do piekła, ale także diabeł nie chciał mieć po swojej stronie stworzeń, którym brakowało zdecydowania, zatem wygnał ich z otchłani, a na dodatek oślepił ich. W idealny sposób wykorzystują oni jednak inne swoje zmysły, których natężenie sprawia wrażenie jakby w pewnym sensie nadal widzieli. Wygnańcy są stworzeniami o wiele gorszymi aniżeli upadli aniołowie, ponieważ nie wybrali oni żadnej ze stron i zabiegają jedynie o własny interes, służąc tym, którzy mogą dać im coś w zamian⁵⁶. Wiele można spekulować w dziedzinie istnienia stworzeń, o których wiedza jest ograniczona. Jednakże tworzenie istot, które są niejako neutralne, bowiem stoją po tej stronie, która bardziej im się opłaca, jest nie tylko ukazywaniem braków w anielskiej inteligencji, którzy nie byli pewni, czego chcą w momencie podejmowania decyzji, ale także po raz kolejny jest ukazaniem Stwórcy jako tego, który nie wybacza. Bóg jest miłosierny i to nieugiętość demonów i ich brak zawierzenia Najwyższemu są przyczyną ich wiecznego potępienia. Czytanie tego typu publikacji mówiących w tak różny sposób o istnieniu oraz naturze demona i anioła wcale nie musi być dla czytelnika zagrożeniem. Może to być jedynie relaks, zanurzenie się w świecie fikcji, która nie istnieje, jednakże trzeba na dany temat mieć chociaż cząstkową wiedzę, gdyż problemy z nią mogą po jakimś czasie stać się kłopotami z wiarą.

⁵⁵ Por. L. Laurentin, *Szatan: mit czy rzeczywistość? Nauczanie i doświadczenie Chrystusa i Kościoła*, Warszawa 1997, s. 6.

⁵⁶ L. Kate, *Udręka*, Warszawa 2010, s. 146-147.

POZIOM FUNKCJI

Zabiegi dotyczące tworzenia utworu zakrawającego na bestseller opierają się w głównej mierze na wprowadzeniu czytelnika w pewnego rodzaju stan hipnozy, niekończącego się zainteresowania stworzoną przez autora tajemnicą. Wplataną tu wyjątkowość zdarzeń ma przede wszystkim ukazywać zaburzenia zwyczajnej codzienności⁵⁷. Główny bohater powinien być postacią nieodgadnioną, posiadającą cechy nieoczywiste, które stanowią o jego niepowtarzalności⁵⁸. Tego typu reguły są zazwyczaj stosowane w sferze zadań i zdolności, jakie posiadają wykreowane postacie. Osobowość bohatera winna od samego początku wymagać wyjaśnienia, gdyż dopiero wtedy w danym dziele zaczyna się tworzyć niezbędna tajemnica⁵⁹. Zagadka, która zostanie w jakiejś powieści rozwiązana, nadal może stanowić fundament innych, podobnych historii, jednakże nie może wówczas być jedyną płaszczyzną tworzącą napięcie w utworze, gdyż wtedy kolejne tego rodzaju publikacje stają się nudne, zanedbto przewidywalne. Dlatego też do pozycji opierających się na tym samym fundamencie, jakim w tym przypadku są opowiadania dotyczące aniołów i demonów, muszą być dopisywane wciąż nowe tajemnice, nowe funkcje tych samych postaci, które po raz kolejny wprowadzą czytelnika w świat złożony ze znaków zapytania. Być może właśnie dlatego tematyka istot ponadnaturalnych jest tak ciekawa, samo bowiem stwierdzenie istnienia tych bytów zakrawa o tajemnicę samą w sobie.

DEIFIKACJA

Oderwanie istnienia anioła od jego Stwórcy „zaowocowało” swego rodzaju deifikacją tej istoty. Zadania duchów dobrych zostały zmienione niemalże w rolę samego Boga. Funkcje dotychczas wykonywane zastąpiono przede wszystkim najróżniejszymi zdolnościami, których człowiek mógłby pragnąć sam dla siebie. Pierwszą i jednocześnie główną płaszczyzną, na której zarówno duchy dobre, jak i duchy złe ukazują swoje możliwości, stanowi sfera umysłu. Jedną z tych nadnaturalnych predyspozycji przedstawia Anne Rice w powieści *Pokuta*. Ukazany tam anioł stróż ma zdolność słyszenia wszelkich myśli swojego podopiecznego. Człowiek jest dla niego niczym otwarta księga, w której próżno szukać miejsca na ukrycie czegokolwiek⁶⁰. Jakub Ćwiek w utworze *Kłamca I* pisze nawet, iż archanioł Rafael posiada zdolność budowania drogi do czyjegoś umysłu, dzięki czemu może się łączyć z drugą osobą za pomocą wyłącznie jego intelektu, poprzez

⁵⁷ J. Dąbała, *Tajemnica i suspens w sztuce pisania. W kręgu retoryki dziennikarskiej i dramaturgii medialnej*, Toruń 2010, s. 133.

⁵⁸ Tamże, s. 137.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ A. Rice, *Pokuta*, s. 51-52.

słuchanie jej myśli, a także przekazywanie swoich⁶¹. Za tego typu fikcją literacką podąża także, pochodząca z Nowej Zelandii, Nalini Singh, autorka książki *Krew aniołów*. W swojej opowieści przedstawia te byty jako istoty niezwykle groźne, a jednocześnie nadzwyczaj majestatyczne i dostojne, które posiadają umiejętność władania umysłem człowieka w sposób niemalże nieograniczony. Archaniołowie, sprawujący najważniejszą funkcję, jaką jest władanie światem, mogą sprawić, iż ludzkie myśli będą podążać w taki sposób, jakiego życzy sobie anioł⁶². Tym samym torem podążają książki Beccy Fitzparic, w których zdolności tego rodzaju są częścią natury także upadłych aniołów i nie zamykają się w kręgu jedynie słuchania czyichś myśli oraz wzajemnego komunikowania się za pomocą umysłu⁶³, ale są rozwijane w stronę wymazywania pamięci, a także wpływania na ludzką wyobraźnię⁶⁴. Upadli potrafią wprowadzać ludzi w trans, sprawiając, iż widzą coś innego aniżeli to, co w rzeczywistości ma miejsce⁶⁵. Ponadto zarówno duch dobry, jak i upadły anioł mogą nawiedzać człowieka w snach, tworząc tam świat dla ludzi niemalże nie do odróżnienia od prawdziwej płaszczyzny życia⁶⁶. Autorka podkreśla, iż takie zdolności posiadają wszyscy aniołowie, także ci, którzy w chwili próby odwrócili się od Boga, jednakże trwające przy Stwórcy duchy nie nadużywają swoich mocy, z których chętnie korzystają „aniołowie” niebędący w komunii z Najwyższym⁶⁷. Amy Meredith, jak również polska autorka Katarzyna Berenika Miszczuk przenoszą pewną część owych „talentów” w świat demonów. W książkach A. Meredith duchy złe za pomocą tych nadzwyczajnych uzdolnień przenikają do myśli człowieka, wykorzystując je do zastraszania i grożenia ludziom za pomocą słów, a także wyobraźni⁶⁸. Natomiast K.B. Miszczuk nie przedstawia demonów jako stworzeń żerujących na ludzkim strachu, ale jako „przyjaznych prawie-ludzi”, którzy od człowieka różnią się tym, iż słyszą i przesyłają swoje myśli, a także za pomocą wypowiedzianych w nich „zaklęć” mogą spełniać swoje zachcianki⁶⁹.

Umiejętności opisane w powyższych utworach są w pewnej mierze oparte na zjawisku kardiognozy. W teologii duchowości katolickiej zjawisko to oznacza znajomość ludzkiego serca, niejako czytanie w nim. Już w Piśmie Świętym można zauważyć fragment: „Serce jest zdradliwsze niż wszystko inne i niepoprawne – któż je zgłębi? Ja, Pan, badam serce i doświadczam nerki, bym mógł każdemu oddać stosownie do jego postępowania” (Jr 17,9-10). Na podstawie tego wła-

⁶¹ J. Ćwiek, *Kłamca 1*, s. 39.

⁶² N. Singh, *Krew aniołów*, Kraków 2010, s. 36.

⁶³ B. Fitzparic, *Cisza*, s. 13; taż, *Szeptem*, s. 80; 96.

⁶⁴ Taż, *Cisza*, s. 60, 106-107, 170.

⁶⁵ Tamże, s. 208.

⁶⁶ Tamże, s. 282.

⁶⁷ B. Fitzparic, *Szeptem*, s. 256.

⁶⁸ A. Meredith, *Cienie*, s. 132.

⁶⁹ K.B. Miszczuk, *Ja, diabliska*, Warszawa 2010, s. 26.

śnie tekstu św. Tomasz z Akwinu stwierdza, iż duchy dobre nie mają naturalnych zdolności spoglądania w ludzkie serca, jest to bowiem przypadłość należąca wyłącznie do Boga⁷⁰. Taki dar może być ofiarowany jedynie przez Stwórcę i zawsze jest wykorzystywany dla dobra drugiego człowieka, nie zaś dla swoich interesów. Zawarty w owych pozycjach opis manipulacji ludzkim umysłem dla pożytku człowieka jest nadinterpretacją. Pragnienie dobra dla człowieka nie może bowiem pozbawiać go kontroli nad własnym postępowaniem, gdyż konsekwencją tego nie jest utworzenie idealnych ludzi, lecz jedynie sterowanie czymś na kształt „stada marionetek”. Wówczas w centrum rzeczywistości anielskiej nie stoi Stwórca, który jest sensem funkcji duchów dobrych, ale egoizm, z czasem kształtujący się na nowego bożka.

Deifikacja bytów anielskich nie zamyka się jedynie wokół „sztuczek” stosowanych na umyśle ludzkim. Przejmowanie roli Stwórcy w znacznie szerszym zakresie opisała m.in. Maja Lidia Kossakowska w opowiadaniu *Siewca wiatru*, tworząc historię świata, z którego Bóg odszedł. Oprócz poświęcenia się aniołów przy budowie ziemi, o której była już mowa w poprzednim paragrafie, niektóre z tych istot zostały także obdarzone mocą stwórczą. W tych publikacjach nieliczni wybrańcy Boga otrzymali możliwość powoływania do życia nowych bytów anielskich⁷¹. Jeszcze bardziej kontrowersyjnym przypadkiem jest publikacja Thomasa Sniegoskiego, w której autor ten opiera swoją fikcję literacką na istocie o nazwie *nefilim*, która jest pół człowiekiem, pół aniołem. Główny bohater tej narracji jest nie tylko bytem mieszczącym w sobie dwie natury: anioła i człowieka, ale posiada także nadzwyczajne zdolności. Jego głównym zadaniem jest umożliwienie upadłym aniołom, które żałują swojej decyzji o odłączeniu się od Boga, powrotu do komunii ze swoim Stwórcą. Czyni on to w sposób nietuzinkowy poprzez odpuszczenie upadłym ich grzechów. Takie działanie nie tylko sprawia, że upadły powraca do stanu sprzed wielkiej próby, ale także uwalnia go od ciała, na które był skazany przez wzgląd na swoje złe postępowanie⁷². Postać ta w swoim postępowaniu wobec „zagubionych” aniołów przypomina działalność Jezusa skierowaną ku ludziom, którym odpuszczał On grzechy i uzdrawiał ich przez wzgląd na ich wiarę (np. Mt 8,13; 15,28). Tendencje gloryfikujące istotę anioła i traktujące go jako pomniejszego bożka lub wręcz osobę zastępującą Boga istniały już w średniowieczu. Tego typu zabiegi mogą prowadzić do tez opartych na deizmie, który głosi, iż Bóg jest jedynie Bytem, który istnieje, ale nie opiekuje się światem i człowiekiem.

⁷⁰ J.C. Cruz, *Aniolowie i diabły*, <http://www.egzorczyzmy.katolik.pl/czytelnia/fragmenty-ksiazek/416-aniolowie-i-demony> [dostęp: 25.05.2012].

⁷¹ M.L. Kossakowska, *Siewca wiatru*, s. 17.

⁷² T.E. Sniegoski, *Nefilim. Upadli I*, s. 291-293.

ZDOLNOŚCI MAGICZNE

Kolejnym elementem pojawiającym się niezwykle często w literaturze popularnej jest zapodmiotowanie w naturze anioła, demona, a nawet *neflim* zdolności magicznych. Cassandra Clare w licznych publikacjach dotyczących zarówno duchów dobrych, jak i upadłych aniołów nie stroni także od dopisywania tym istotom mocy „czarodziejskich”. Aniołowie trwający w komunii z Bogiem w jej fikcji mają zdolność nie tylko uzdrawiania człowieka z zadanych mu ran, ale także wskrzeszania go po śmierci, jednakże, aby wezwać Bożych pomocników, musi być odprawiony ku temu specjalny rytuał z ludzkiej krwi⁷³. Autorka we wcześniejszych publikacjach nadała podobne zdolności także nocnym łowcom – pół aniołom, pół ludziom. Predyspozycje takie nie są wpisane w istotę bytowania tych bohaterów, lecz jedynie wyuczone. *Neflim* czytają i rysują starodawne, niemalże mitologiczne runy, za pomocą steli wyglądającej niczym różdżka, które po narysowaniu na ciele działają jak zaklęcia i służą zarówno manipulacji umysłu, leczeniu zranionego ciała, jak i ochronie przed demonami⁷⁴. Jakub Ćwiek wprowadza kolejną wytyczną magicznych możliwości aniołów. W jego opowiadaniu słudzy Boga nie są aż tak zdeterminowani na czary, jednakże posiadają w swoich „wojskowych zasobach” magiczne zwierzęta, które nie tylko mogą porozumiewać się z nimi za pomocą myśli ułożonych w słowa, ale także podróżują między światem ludzkim a niebiańską rzeczywistością⁷⁵. Największe „czarodziejskie” zdolności posiadają demony w publikacji Katarzyny Bereniki Miszczuk. W jej opowiadaniach można odnaleźć przykładowy fragment ich nadnaturalnych możliwości: „mogę palić na odległość i z bliska, mogę wykorzystywać żywioły, mogę zabić anioła lub demona, o ile wyobrażę sobie, że stają się parą i rozwiewają się w powietrzu”⁷⁶.

Opisane wyżej zjawiska znów mogą cofnąć czytelnika do okresu nauki średniowiecznej. To w tych bowiem czasach rozwój kultu duchów dobrych i duchów złych osiągnął pełnię i począł nadawać tym istotom zdolności magiczne, dzięki którym mogły one władać ludzkim światem⁷⁷. W obawie o rozwój politeizmu, poprzez nadawanie aniołom i demonom cech boskich, niektórzy uczeni chcieli w pewnym momencie całkowicie odciąć się od orzekania o istnieniu i możliwościach tych bytów, jednakże podobnie jak kwestia przeakcentowania zdolności tych stworzeń nie jest dobrym rozwiązaniem, tak i zanegowanie ich istnienia nie jest poprawnym rozstrzygnięciem problemu. Nie od dziś jest wiadome, iż fikcja

⁷³ C. Clare, *Miasto upadłych aniołów*, Warszawa 2011, s. 44.

⁷⁴ Tamże, *Miasto kości*, s. 251-253, 275.

⁷⁵ J. Ćwiek, *Klamca 1*, s. 28.

⁷⁶ K.B. Miszczuk, *Ja, diaboliczna*, s. 254.

⁷⁷ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2009, s. 461.

literacka nie będzie stronić od możliwości rozwoju dywagacji na temat magii, trzeba jedynie zachować granicę między wyobraźnią a realną rzeczywistością.

WŁADZA NAD LUDŹMI

Wyjątkowo ciekawe, a jednocześnie zdecydowanie surrealistyczne ujęcie funkcji aniołów przedstawia Nalini Singh w serii *Łowca Gildii*. Aniołowie, których służba Bogu jest wyłącznie tłem, mieszkają wśród ludzi i stanowią zjawisko nie tylko zauważalne, ale także w pełni znane. Mieszkają oni w najwyższej i najpiękniejszej wieży w mieście, skąd sprawują władzę, a także czuwają nad ludźmi każdego ranka i każdego wieczoru, startując do patrolującego lotu⁷⁸. Najciekawszym elementem jest tu jednak kwestia tworzenia wampirów. Aniołowie mieli dar przemiany ludzi w istoty nieśmiertelne, lecz nie zmieniali ich w anioły, nie potrafili tego uczynić, jedyną możliwością ofiarowania człowiekowi wiecznego życia na ziemi była zamiana go w krwiopijcę⁷⁹. Po przemianie w podziękowaniu za dar niekończącej się egzystencji wampiry miały być wiernymi sługami aniołów⁸⁰. Kolejnym elementem anielskiej pracy było zachowanie celibatu w czasie sprawowania funkcji, jednakże mogli oni wchodzić w „związki” jedynie z płcią przeciwną własnego gatunku⁸¹. Kwintesencją sprawowania władzy nad światem było utrzymanie odpowiedniego porządku, za naruszanie zasad groziła odpowiednia sankcja: „Archanioł pragnął, by wszyscy ujrzeli, w jaki sposób karze zdrajców, chciał przypomnieć ludziom, kim jest i do czego jest zdolny”⁸².

Wizja ta, ujęta przede wszystkim w pierwszej części serii i ciągnięta przez resztę opublikowanych w niej pozycji, ukazuje sylwetkę aniołów jako niemalże władzę polityczną. Sprawują oni rządy nad światem, traktując ludzi niczym zabawki i ukazując, iż są stworzeniami wyższymi, zasługującymi na „królewskie” traktowanie. Główne zadanie anioła, jakim powinna być służba zbawieniu człowieka, zostało zrekapitulowane i ukonstytuowane wokół własnych egoistycznych pobudek. Takie zjawisko jest nie tylko wypaczeniem odwiecznej misji, ale także pozbawieniem anioła sensu istnienia, za czym winno podążać odebranie mu nazwy „anioł”, która sama w sobie jest wyrazem służby. Byt działający wyłącznie dla swojej korzyści przestaje być aniołem, który ma obowiązek być wyrazicielem misji, nie zaś „panem” rozkazującym innym, by mu służywać.

⁷⁸ N. Singh, *Krew aniołów*, s. 14.

⁷⁹ Tamże, s. 7, 32.

⁸⁰ Tamże, s. 8-9.

⁸¹ Por. tamże, s. 12.

⁸² Tamże, s. 27.

ROLA PRZETRWANIA

Nauka Kościoła nie skupia wielkiej uwagi wokół zadań, jakie spełniają demony. Ich postępowanie jest bowiem skoncentrowane na zwodzeniu człowieka i na niedopuszczeniu do jego zbawienia. Zazdrość, którą ukierunkowały one w stronę ludzkich stworzeń, sprawia, że działania przez nie wykonywane stają w opozycji do misji aniołów. W zmaganiach toczących się pomiędzy siłami dobra i zła nagrodą staje się ludzka dusza⁸³. Człowiek nie jest jednak biernym obserwatorem, lecz także powinien walczyć o siebie i swoje zbawienie. Rola demonów ukazana w literaturze popularnej opiera się w głównej mierze na tajemnicy przetrwania. Zło, które czynią, często jest wynikiem bitwy o możliwość przetrwania. Aby przetrwać, demony potrzebują specjalnego pożywienia, jakim jest zarówno ludzka dusza, jak i ciało. Amy Meredith opiera na tej tezie całą trylogię, opowiadającą o losach bohaterów walczących z przedstawicielami zła. Opisany przez nią demon zwany „naczelnym” karmi się duszami, które wysysa z ludzi. Człowiek pozbawiony tej części własnej osobowości jednak nie umiera, ale pada ofiarą pewnego rodzaju epidemii szaleństwa, utrata duszy bowiem równa się niemalże stracie rozumu⁸⁴. Demon ten nie działa jednak w pojedynkę, ale ma pomocników, którzy nekając przyszłe ofiary, zajmują się tzw. luzowaniem duszy, by ułatwić jej późniejsze „wysysanie”⁸⁵.

Oprócz duchów złych, które potrafią mamici człowieka, przybierając ludzką postać, autorka opisuje także coś w rodzaju „piekielnych psów”, które „rozrywają ciała, żeby chleptać krew. W ten sposób się żywią”⁸⁶. Wskazuje także, iż demony posiadają swój własny odrębny język, którym porozumiewają się ze sobą⁸⁷. Żerowanie na ludzkich jednostkach ukazuje także Cassandra Clare w kolejnej swojej trylogii: *Diabelskie maszyny*. Autorka pisze, że demony, które są ukazane pod postacią zezwierzęconych potworów, nie tylko żywią się ludźmi, ale także wylapują ich i utrzymują przy życiu, by złożyć w nich jaja, stając się wówczas pasożytami, „wysysającymi” z człowieka życie po to, by stworzyć kolejne „piekielne kreatury”⁸⁸. Tego typu obrazy nie tylko przerażają brutalnością przedstawienia, ale także ukazują człowieka jako element „łańcucha pokarmowego”. Zło przestaje być wówczas pojmowane jako rzeczywistość, która potrzebuje zgody człowieka na dostanie się do jego osobowości, a przekształca się w żywioł trudny do okiełznania, przed którym trzeba uciekać lub odważnie stawić mu czoła w walce.

⁸³ K.B. Miszczuk, *Ja, diablica*, s. 11.

⁸⁴ A. Meredith, *Cienie*, s. 136-137.

⁸⁵ Tamże, s. 157.

⁸⁶ A. Meredith, *Polowanie*, s. 144.

⁸⁷ Tenże, *Gorączka*, s. 35.

⁸⁸ C. Clare, *Mechaniczny anioł*, Warszawa 2010, s. 12.

RELACJE POMIĘDZY DUCHAMI DOBRYMI I ZŁYMI

Aby w sposób kompletny ukazać rodzaj funkcji, jakimi literatura popularna opatrzyła zarówno duchy złe, jak i duchy dobre, należy skupić się także na relacjach znajdujących się pomiędzy tymi istotami, a także ich stosunku do Boga i człowieka. Stosunek pomiędzy aniołami i ludźmi głównie popada w dwie skrajności. W pierwszej z nich aniołowie, którzy mieli chronić ludzi, zakochują się w którymś ze swoich podopiecznych⁸⁹. Historie takie w pierwszych wersjach czerpały wiele z apokryficznej księgi Henocha, następnie z czasem zaczęły czerpać pomysły od siebie nawzajem. Drugą skrajnością jest brak miłości, a czasem wręcz pogarda skierowana bądź wobec człowieka, bądź wobec *nefilim*⁹⁰. Przykładem tego może być fragment publikacji T.E. Sniegoskiego, w którym aniołowie wypowiadają się na temat ludzi: „[...] modlitwy małą w kościele na dole, którym wydawało się, że w ten sposób porozumieją się z Bogiem. [...] Jeżeli Bóg nie chce rozmawiać ze mną, skąd w nich taka zuchwałość, żeby wierzyć, iż wysłucha ich żalosnych zawodzeń”⁹¹. Anioły w tej fikcji literackiej wierzą, że ich odwiecznym zadaniem jest eliminacja wszelkiego rodzaju zła, jednakże oni sami oceniają, co jest dobre, a co nie w oczach Bożych. W ten sposób człowiek nie powinien błagać o łaskę przebaczenia Boga, lecz aniołów, którzy przypisali sobie funkcje bycia sędzią świata.

Stosunek duchów dobrych do demonów jest wyrażony w sposób najbardziej oczywisty – na polu walki. Aniołowie nieustannie toczą bitwę z mocami zła, by uchronić człowieka od ich wpływu⁹². Podobnie wyglądają relacje pomiędzy samymi demonami, gdyż istoty te, stanowiąc „ucieleśnienie” nienawiści, kierują ją także względem swojej „rasy”⁹³. Zjawiskiem nieco bardziej rzucającym się w oczy jest stosunek aniołów do siebie samych. Nie tylko jest on często pozbawiony wzajemnej miłości, ale także pojawia się tam coś w rodzaju rywalizacji przepełnionej gniewem. Walka aniołów opiera się zatem nie tylko na potyczkach ze złem, ale także na niemalże politycznych zagrywkach względem siebie samych⁹⁴. Ich postępowanie często jest przepełnione strachem o utratę swojej funkcji, gdyż albo wykonują powierzone im zadania dobrze, albo tracą swój status i zostają zrzućeni do niższego chóru⁹⁵. Odniesienie tych istot do Boga, który

⁸⁹ Na historii miłosnej pomiędzy aniołem i człowiekiem bazuje cała seria książek L. Kate, *Upadli*; seria B. Fitzpatric, *Szeptem*; seria A. Meredith, *Cienie*; seria N. Singh, *Lowca Gildii*; serie C. Clare, *Dary anioła* oraz *Diabelskie maszyny*, a także publikacje L.H. Zelman, *Tożsamość anioła* i A. Adornetto, *Blask*.

⁹⁰ Taką temtykę obejmują publikacje T.E. Sniegoskiego *Nefilim. Upadli I* oraz *Lewiatan. Upadli II*.

⁹¹ Tenże, *Nefilim. Upadli I*, s. 185.

⁹² Na tej tezie opiera się cała seria publikacji o *Siewcy wiatru* M.L. Kossakowskiej.

⁹³ K.B. Miszczuk, *Ja, diablica*.

⁹⁴ J. Ćwiek, *Kłamca 1*.

⁹⁵ Tamże, s. 11.

winien być objęty kultem jako przyczyna stwórcza, jest prawie niezauważalne. Najwyższy jest przeważnie traktowany jako osoba, która istnieje gdzieś w oddali i nie przejmuje się niewielkimi problemami świata doczesnego, „wtrącając” się w jego sprawy jedynie w momentach nieomal apokaliptycznych.

ZAKOŃCZENIE

Zainteresowanie aniołami i demonami na początku XXI wieku osiąga swój szczyt, stając się punktem kulminacyjnym prowadzonych rozważań. W żadnym wcześniejszym wieku nie napisano na ten temat tak wiele, w celu nauczania, a także odpierania treści zniekształcających obraz i funkcję duchowych istot. Niezwykły dar anielskiej opieki, jakim została obdarzona istota ludzka oraz zaistnienie zła w świecie, poprzedzonego zazdrością względem człowieka, przewyższa swą trudnością wszelkiego rodzaju poznanie, stając się wciąż niezgłębioną tajemnicą. Człowiek, będąc istotą powołaną do życia przez Boga, nigdy nie dojdzie do pełnego poznania czegoś, czego sam nie stworzył, jednakże egzystując jako byt rozumny, winien nieustannie dociekać prawdy, chociażby była ona w „wersji” jedynie częściowej.

Przedstawione w niniejszym artykule zadania, a także obraz duchów dobrych i duchów złych, widziane oczami autorów literatury popularnej XXI wieku, są w pewnej mierze ukazaniem braku jakiegokolwiek misji. Prowadzi to często do pojmowania wszystkich istot duchowych jako bytów antypersonalistycznych, stworzonych niejako bez potrzeby. Istoty duchowe ukazane na kartach literatury popularnej balansują zazwyczaj pomiędzy ucłowieczaniem ich obrazu a utożsamianiem ich z samym Bogiem. Antropomorfizacja istot anielskich i demonicznych miała na celu przede wszystkim wprowadzenie ich w świat czysto ludzki, w którym mogłyby egzystować z człowiekiem, a niekiedy nawet jako człowiek. Deifikacja tych duchów miała natomiast zdystansować ich egzystencję od ludzkiego wymiaru życia, ukazując w ten sposób bezsprzeczną wyższość anioła (a nawet niekiedy demona) nad człowiekiem. Rodzaj istnienia aniołów i demonów został poddany modyfikacjom przede wszystkim w sferze duchowego wymiaru ich natury, która w książkach popularnych zakładała zazwyczaj pewnego rodzaju aspekt cielesny. Także płaszczyzna życia wiecznego była poddawana relatywizacji, stanowiąc częściej dłuższy rodzaj egzystencji aniżeli nieśmiertelność w ścisłym znaczeniu. Wszystko to może się wiązać ze zmieszaniem zachowania anioła i demona, z którego ma powstać coś w rodzaju „superbohatera”, działającego przeważnie dla własnej korzyści. W ten sposób dochodzi do zafałszowania obrazu i roli istnienia czterech rodzajów bytów – aniołów i demonów, ale także człowieka i samego Boga.

THE IMAGE AND THE ROLE OF THE ANGEL IN THE POPULAR LITERATURE
AT THE BEGINNING TWENTY-FIRST CENTURY. THE THEOLOGICAL
AND CRITICISM PERSPECTIVE

Summary

This article is devoted to the theme of an angel and a demon and above all their image and the role in the light of popular literature at the beginning of the twenty-first century. The main problem in this type of stories is mixing nature and the role of angels and demons, good and evil, God and human. Spiritual beings illustrated in the pages of popular literature usually oscillate between humanizing their image and their identification with God. Anthropomorphization angelic and demonic beings were mainly aimed at introducing them to the purely human world, where they could exist with humans and sometimes even as humans. Deification of these spirits had to distance the existence of the human dimension of life, thus showing undeniable superiority of an angel (and sometimes even demon) above the man. The type of existence angels and demons has been modified especially in the sphere of the spiritual dimension of their nature, which in the popular books usually assumed some kind of physical aspect. Also facet of eternal life is subjected to relativization. It is rather presented by kind of existence longer than normally life than immortality in the strict sense. One of the most intriguing aspects was pulling away the angelic beings from their mission. Modification of their role to the ordinary existence and possible use in world their own extraordinary "power" actually leads to the loss of the meaning of existence of beings that were meant to help God.

The article has shown only a small part of the issue. The conclusions of the performed analysis leads to the conclusion that the twenty-first century popular literature dealing with the subject of the supernatural world of spiritual beings does not avoid adulteration. Used fiction that tries to speak in some way the voice of truth nevertheless retains chimeric elements that allow the reader to distinguish the literary inventions of the surrounding reality. However, after this general analysis can not be demonstrated that there is definitely no danger of this type of publication.

Katarzyna Misiura*
WT KUL, Lublin

WYBRANE ASPEKTY TEOLOGII MAŁŻEŃSTWA

Małżeństwo w Kościele katolickim jest sakramentem. Wniosek ten wyciągamy na podstawie Objawienia i Tradycji. Mimo to dopiero w XII wieku Kościół jednoznacznie umieścił małżeństwo w wykazie sakramentów. Niniejszy artykuł stara się wykazać naturę sakramentalną małżeństwa. Następnie na tej podstawie określa je jako powołanie, którego celem jest zbawienie wieczne. Ciekawym zagadnieniem jest porównanie małżeństwa i bezżeństwa oraz ukazanie ich jako paralelnych sposobów służby i uświęcenia.

Małżeństwo jest związkiem kobiety i mężczyzny, opartym na miłości, wspólnym życiu, a ponadto na publicznej przysiędze wierności¹. Kościół uznał, że sam Chrystus nadał małżeństwu rangę sakramentu². Obecnie tematyka małżeństwa zajmuje bardzo ważne miejsce w refleksji Kościoła i teologii. Jednak rzadko można odnaleźć wypowiedzi na temat jego natury, sakramentalności. Znacznie częściej spogląda się na nie z perspektywy prawa, liturgiki czy problemów pastoralnych.

Biorąc pod uwagę strukturę Kościoła, łatwo można stwierdzić, że małżeństwo jest najbardziej powszechnym stanem życia ludzi ochrzczonych. Skoro tak, to droga małżeńska musi się cieszyć „specjalnym przywilejem”, Bożym błogosławieństwem. W konsekwencji należy uznać, mając w pamięci słowa Soboru Watykańskiego II mówiące o powszechnym powołaniu do świętości: „jeśli więc w Kościele nie wszyscy idą tą samą drogą, to wszyscy jednak powołani są do świętości i ta sama przypadła im w udziale wiara dzięki sprawiedliwości Boga (por. 2 P 1,1)”, że małżeństwo jest także drogą do uświęcenia małżonków³.

* Mgr lic. Katarzyna Misiura (ur. 1985 r.), doktorantka w Katedrze Chrystologii Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL, doradca życia rodzinnego w poradni rodzinnej.

¹ Biorąc pod uwagę zarówno prawo cywilne, jak i kanoniczne.

² Por. Mt 19,1-12; Mk 10,2-12; Łk 16,18.

³ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* [dalej: KK], nr 32, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002.

Niniejszy artykuł porusza wybrane aspekty teologii małżeństwa. Rozpoczynając od kwestii problemowej: czy bezżeństwo jest bardziej święte niż małżeństwo, przeanalizujemy podstawy uznania małżeństwa za sakrament i istotę tej sakramentalności. Następnie zauważymy, że małżeństwo, jako rzeczywistość kościelna, jest szczególnym powołaniem i drogą do uświęcania się ludzi.

WYŻSZOŚĆ DZIEWICTWA NAD MAŁŻEŃSTWEM (1 KOR 7 I MT 19,10-11)?

Jako punkt wyjścia posłużą dwa fragmenty Pisma Świętego, które niepgłębione, mogą wzbudzać pewne wątpliwości. Są to: siódmy rozdział Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian oraz dziesiąty i jedenasty werset dziewiętnastego rozdziału Ewangelii według św. Mateusza.

W Ewangelii czytamy słowa dialogu Jezusa z uczniami: „Jeśli tak się ma sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić». On zaś im odpowiedział: «Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane [...]» (por. Mt 19,10-11). Czy znaczy to, że małżeństwo jest gorsze niż celibat?

Św. Paweł natomiast, pisząc do wspólnoty w Koryncie, wydaje się sugerować wyższość życia w bezżeństwie nad małżeństwem⁴. Jego słowa mogą nawet budzić obawę, czy rzeczywiście widzi małżeństwo jako wartość pozytywną. We wspomnianym fragmencie podkreśla, że każdy, niezależnie od stanu życia, może być zbawiony, ale wydaje się uważać, że to stan dziewictwa znacznie bardziej predestynuje do życia wiecznego. Píše bowiem: „tacy [małżonkowie – K.M.] jednak cierpieć będą udreki ciała” (1 Kor 7,28). Czy zatem małżeństwo jest mniej święte niż bezżeństwo?

Wnikając w znaczenie przytoczonych słów, opierając się na interpretacji teologicznej, stwierdzamy, że należy je nieco inaczej rozumieć. Chrystus w rozmowie z uczniami tłumaczy, że nie wszyscy pojmują prawdziwe znaczenie życia małżeńskiego⁵. Zacytowane słowa są umieszczone w kontekście nauki o nierozdzielności małżeństwa. Niestety, współczesnym Jezusowi sprawiała ona trudność, stąd wnioszek, że nie warto się żenić. Zbawiciel broni małżeństwa i jego wymogów jako trudnej drogi, niełatwej do pojęcia, ale prowadzącej do szczęścia wiecznego.

W nieco wcześniejszym niż wspomniany fragment Pierwszego Listu do Koryntian Apostoł Paweł, odnosząc się do różnych przypadków zawierania małżeństwa, pisze: „jeśli się ożenisz, nie grzeszysz” (1 Kor 7,28), a potem: „nie

⁴ Por. 1 Kor 7,25-38.

⁵ Por. M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 469; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań–Kraków 1999, s. 113.

zgrzeszy; niech się pobiorą” (1 Kor 7,36). Mamy więc z jego strony wyraźne stwierdzenie, że stan życia małżeńskiego i wynikające z niego powinności nie wiążą się z jakimkolwiek grzechem. Ale można postawić kolejne pytanie: Czy nie oznaczają one tylko „koniecznego zła”? Choć św. Paweł żył jako celibatariusz (por. 1 Kor 7,7) i doskonale rozumiał wartość takiego sposobu życia, nie deprecjonuje on życia małżeńskiego. Świadczy o tym chociażby głęboka myśl teologiczna zawarta w Liście do Efezjan⁶, do której jeszcze będziemy się odnosić. Św. Paweł zdaje sobie sprawę, że niemożliwe jest, aby wszyscy realizowali jednakowy model życia: „każdy jest obdarowany przez Boga inaczej: jeden tak, a drugi tak” (1 Kor 7,7). Można więc powiedzieć, że pozostawanie w dziewictwie, ale także życie małżeńskie są darem danym człowiekowi przede wszystkim po to, aby służyć innym. Wynika z tego także, że małżeństwo jest bardzo szczególną drogą do świętości: swojej i (może przede wszystkim) współmałżonka – „uświęca się bowiem mąż niewierzący dzięki swej żonie, podobnie jak uświęca się niewierząca żona przez «brata»” (1 Kor 7,14).

Słowa św. Pawła nie są autorytatywną nauką o wyższości dziewictwa nad małżeństwem (por. 1 Kor 7,25), lecz wyrażoną troską o dobro duchowe swoich podopiecznych. Apostoł dostrzega, jak bardzo trzeba się zaangażować w powołanie małżeńskie i trudność połączenia go z życiem duchowym: „człowiek bezżenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jak by się przypodobać Panu. Ten zaś, kto wstąpił w związek małżeński, zabiega o sprawy świata, o to, jak by się przypodobać żonie” (1 Kor 7,32-33). Słuszna jest ta obawa, nie znaczy to jednak, że całkowicie niemożliwe jest przeżywanie małżeństwa jako pewnego etapu drogi prowadzącej do zbawienia. Dowodzą tego kanonizowani czy beatyfikowani ludzie świeccy, małżonkowie, m.in.: św. Monika, św. Jadwiga Królowa, błogosławieni Luigi i Maria Quattrocchi, św. Joanna Beretta Molla czy też słudzy Boży Wiktor i Józef Ulma. Ci ludzie, żyjący w różnych okresach historii (w których także różna była wizja społeczna małżeństwa), pokazali, że powołanie małżeńskie, czerpiące z sakramentu, może nie tylko nie przeszkadzać w zbawieniu, ale służyć uświęceniu. Tacy ludzie w pełni zrealizowali radę Pawłową: „trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci” (1 Kor 7,29), w tym znaczeniu, aby życie małżeńskie nie zasłoniło im ostatecznego celu ludzkiej egzystencji.

Jan Paweł II w omawianej kwestii powiedział: „w słowach Chrystusa na temat bezżenności «dla królestwa niebieskiego» nie ma więc mowy o «niższości» małżeństwa ze względu na «ciało» [...]. Słowa Chrystusa z Mt 19,11-12 (ani też późniejsze słowa Pawła z 1 Listu do Koryntian, rozdz. 7) nie dają podstaw do takiego rozumienia «niższości» małżeństwa – ani też rozumienia «wyższości» dziewictwa czy celibatu ze względu na to, że one ze swej natury stanowią powstrzy-

⁶ Por. 5,21-33.

manie się od takiej małżeńskiej «jedności w ciele»⁷. Wyjaśnił także, na czym polega jednakowa wartość małżeństwa i dziewictwa, mimo oczywistych różnic: „obie te zasadnicze sytuacje, czyli – jak się przywykło mówić – «stany», ponieważ wzajemnie się tłumaczą i wzajemnie dopełniają, gdy chodzi o egzystencję i życie (chrześcijańskie) tej wspólnoty życia chrześcijańskiego, które w całości i u wszystkich jej członków urzeczywistnia się w wymiarze królestwa Bożego, posiada właściwą dla królestwa orientację eschatologiczną»⁸. Obydwa więc stany mają prowadzić życie ludzkie do ostatecznego spełnienia, życia wiecznego. Każdy z nich posiada taką możliwość o tyle, o ile czerpie ze Źródła Życia – Boga.

Wracając do słów św. Pawła, nie można zapomnieć, że pisał on wyżej cytowany list do młodej wspólnoty Kościoła, gdzie jeszcze bardzo często zdarzały się upadki i ciężkie grzechy⁹. Mówił do nich w słowach pełnych troski, ale i świadomości, że jego słuchacze nie są dojrzały duchowo: „a ja nie mogłem, bracia, przemawiać do was jako do ludzi duchowych, lecz jako do cielesnych, jako do niemowląt w Chrystusie. Mleko wam dawałem, nie pokarm stały, bo byliście słabi; zresztą i nadal nie jesteście mocni” (1 Kor 3,1-2). Być może takie przedstawienie sprawy małżeństwa wynika ze starań świętego Pawła o zbawienie jego duchowych dzieci. Apostoł był także świadom, że życie małżeńskie wiąże się z konkretnymi trudnościami¹⁰.

Ze Słowa Bożego wcale więc nie wynika wyższość dziewictwa nad małżeństwem. Stan małżeński, jako mający prowadzić do eschatologicznego spełnienia, musi czerpać z życia Bożego. Kościół uznał go za sakrament. Dlatego aby ukazać sakramentalną istotę małżeństwa, niezbędne jest odwołanie się do innych fragmentów Pisma Świętego, a także do nauczania Kościoła i teologii.

SAKRAMENTALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA

Czym jest małżeństwo jako sakrament? Aby odpowiedzieć na to pytanie, najpierw poświęćmy nieco uwagi samemu znaczeniu sakramentu. Sakramenty są znakami szczególnej obecności i działania Boga w świecie. Do ich sprawowania i przyjmowania konieczna jest wiara, z kolei one same wiarę budują. Są więc osadzone w Kościele, gdyż tylko w nim wiarę można otrzymać. Sakramenty więc mają uświęcać człowieka, budować Kościół i oddawać kult Bogu, udzielać łaski,

⁷ Jan Paweł II, *Komplementarność wyborów bezzeczności i małżeństwa*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 6: *Katechezy, część I*, Kraków 2007, s. 308.

⁸ Tamże.

⁹ Por. 1 Kor 5,1-6,20.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Troszczy się o to, jak podobać się Panu*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 6: *Katechezy, część I*, s. 320.

pomagać ją przyjąć, uzdalniać do przemiany życia, do miłości; są także wyjątkową katechezą¹¹.

Samo słowo *sacramentum*, wprowadzone do teologii przez Tertuliana, jest przekładem greckiego *mysterion*. Słowo to oznacza tajemnicę świętą, obrzęd liturgiczny, udział w życiu Bóstwa, misteria kultyczne. Początkowo *sacramentum* oznaczało ogólnie święte i zbawcze tajemnice Chrystusa, później coraz bardziej podkreślano, że odnoszą się one do konkretnych aspektów życia chrześcijańskiego, że są uobecnianie w liturgii. Przez wiele wieków kształtował się język teologiczny, który ostatecznie doprowadził do dzisiejszego rozumienia sakramentu¹².

Rzeczywistość sakramentu można definiować za pomocą języka reistycznego lub personalistycznego, oddającego prawdę, że wiążą one życie wierzącego z życiem Trójcy Świętej. Istotą życia religijnego jest międzyosobowa relacja, nie zaś rzeczy czy obrzędy. „Chrystus jako Bóg i człowiek, w jednej osobie, jest podstawowym Sakramentem spotkania z Bogiem. Oznacza to, że sakramenty nie są «narzędziami» łaski, ale zewnętrznym przejawem działania Chrystusa uwielbionego w swoim Kościele”¹³. Ważna przy definiowaniu sakramentów jest także perspektywa aktualizacji historii zbawienia w życiu Kościoła. „Odo Casel (1886-1948) [...] zwrócił uwagę na to, że sakramenty należy rozumieć jako historyczne przedłużenie zbawczych misterii Jezusa. Nawiązując do teologii św. Pawła, Casel starał się wykazać, jak w sakramentach dokonuje się przeniesienie człowieka na płaszczyznę bytowania nadprzyrodzonego w Chrystusie przez łaskę sakramentalną. Pragnąc usprawiedliwić swoją teologiczną intuicję, wypracował teorię «uobecnienia misterii» (Mysteriengegenwarten). Liturgia była dla niego prawdziwym «opus Dei». W niej bowiem poprzez sakramenty uobecnia się pośród nas i rozwija zbawcze dzieło Chrystusa, oddalone w czasie”¹⁴. Sakramenty więc objawiają i uobecniają zbawcze dzieło Ojca, Syna i Ducha Świętego¹⁵.

W tym kontekście postaramy się wykazać, że także małżeństwo w Nowym Przymierzu Chrystusa ma charakter sakramentalny. Nie był on jednak od początku jednoznacznie przyjmowany przez Kościół. Pierwszym oficjalnym dokumentem stwierdzającym sakramentalność małżeństwa było orzeczenie Soboru Laterańskiego II z 1139 roku, które na liście sakramentów wymienia także „prawowite związki małżeńskie”¹⁶. Następnymi ważnymi wypowiedziami były bulle z XV wieku: *Exultate Deo* (1439) oraz *Cantate Domino* (1442). Sobór Trydencki, w odpowiedzi na zarzuty reformacji (małżeństwa rzekomo dotyczyły tylko spraw ciała i nie miały związku z orędiem Ewangelii), odwołując się do Słowa Bożego,

¹¹ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej* [dalej: KL], nr 59, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*.

¹² Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2010, s. 587-595.

¹³ C. Rychlicki, *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego*, Płock 1997 s. 19.

¹⁴ Tamże, s. 18.

¹⁵ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka*, s. 594-595.

¹⁶ Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, s. 470.

stwierdza: „ponieważ dzięki Chrystusowi małżeństwo w Prawie ewangelicznym przewyższa łaską starotestamentowe związki małżeńskie, słusznie zatem święci Ojcowie, Sobory oraz powszechna Tradycja Kościoła zawsze głosiła i głosi, że należy je zaliczyć do sakramentów Nowego Przymierza”¹⁷. Potwierdzają to także współczesne wypowiedzi, np. *Kodeks Prawa Kanonicznego*¹⁸ i *Katechizm Kościoła Katolickiego*¹⁹. Jan Paweł II zauważył, że małżeństwo „jest założone jako sakrament ludzkiego «początku» związany z tajemnicą stworzenia. Zostaje odkryte na nowo jako owoc oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła związany z tajemnicą odkupienia”²⁰.

Także nauczanie Soboru Watykańskiego II w kwestii sakramentalności małżeństwa nie zostawia żadnych wątpliwości²¹. Wartością wypowiedzi *Vaticanum II* jest także to, iż zdecydowanie stawia na język personalistyczny, rezygnując z dotychczasowego przedstawiania małżeństwa jako instytucji mającej przede wszystkim powoływać do życia nowe istoty ludzkie. W dokumentach soborowych odnajdziemy określenie małżeństwa jako wspólnoty miłości. To ważne ujęcie, zwłaszcza jeżeli weźmiemy pod uwagę, że niektóre tendencje poprzedzające sobór zbyt mocno skupiały się na ujęciu prawniczym czy schematycznym małżeństwa, określając je chociażby przez pryzmat celów, powinności, jakie ma spełnić małżeństwo²².

Warto zauważyć, że wartościowym wstępem do myśli *Vaticanum II* były wcześniejsze wypowiedzi magisterialne, które ukazywały rzeczywistość małżeńską jako relację, nie tylko jako instytucję. Przykładem mogą być niektóre

¹⁷ Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie małżeństwa*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007.

¹⁸ *Kodeks Prawa Kanonicznego* [dalej: KPK], kan. 1055 § 1, <http://archidiecezja.lodz.pl/prawo.html>.

¹⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], nr 1601, Poznań 2002.

²⁰ Jan Paweł II, *Sakrament wpisany we wszechogarniającą miłość Chrystusa i Kościoła*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 6, s. 382.

²¹ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele* [dalej: KDK], nr 48, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*; KL 77-78.

²² Dotychczas mówiono o pierwszorzędnym celu małżeństwa (rodzenie potomstwa) oraz drugorzędnym (miłość małżeńska); np. ks. Wincenty Granat w *Dogmatyce katolickiej* pisze o trzech celach: 1) Rodzenie i wychowanie dzieci; 2) Unormowanie popędu płciowego; 3) Udoskonalanie osobowości małżonków (por. *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1964, s. 423-442); posoborowe ujęcie celów małżeństwa jest mniej schematyczne, a bardziej odwołuje się do wartości osobowej małżonków, np. ks. Czesław Bartnik ujmuje je w następujący sposób: 1) Wspólne dobro małżonków, ich osobowe spełnienie; 2) Urodzenie i wychowanie potomstwa (które jest nazwane celem głębinowym); 3) Wzajemna, całościowa miłość (obejmująca ciało, psychikę, duchowość, religijność, przyjaźń); 4) Stworzenie „edenu rodziny” (por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 787-788).

wypowiedzi Piusa XII²³ ukazujące małżeństwo jako drogę ku zbawieniu²⁴. Także posoborowa encyklika *Humanae vitae* Pawła VI zwraca uwagę na początek miłości małżeńskiej, który jest w Bogu, oraz na wewnętrzne powiązanie miłości małżeńskiej i rodzicielstwa: „małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie, im tylko właściwe i wyłączne, dążą do takiej wspólnoty osób, aby doskonalać się w niej wzajemnie, współpracować jednocześnie z Bogiem w wydawaniu na świat i wychowaniu nowych ludzi”²⁵. Widzimy więc stopniową zmianę perspektywy postrzegania małżeństwa: od instytucji mającej spełniać określone cele do wspólnoty miłości, zwanej także *communio personarum*²⁶.

Tak więc w świetle nauki Kościoła związek małżeński jest przymierzem²⁷, które warunkuje głęboką wspólnotę życia i miłości. Jest powołane przez Stwórcę, „sam Bóg jest twórcą małżeństwa wyposażonego w różne dobra i cele”²⁸. Jest skierowane ku dobru wspólnemu małżonków i ku prokreacji. O ile inne sakramenty Kościoła są istotną nowością, sposobem udzielania się Boga człowiekowi, o tyle natura sakramentu małżeństwa jest jeszcze bardziej zaskakująca. „Małżeństwo jest sakramentem szczególnym, gdyż wyrasta z natury człowieka i jest bardziej ugodą, umową, przymierzem między kobietą a mężczyzną, co jednak z woli Chrystusa jest skutecznym znakiem dobra nadprzyrodzonego, udzielanego małżonkom przez Boga, a także znakiem niezniszczalnej miłości Chrystusa i Jego Kościoła”²⁹. Mamy więc do czynienia jakby z podwójną naturą znaku, można powiedzieć, że początek małżeństwa sakramentalnego jest naturalny i nadprzyrodzony zarazem. „Małżeństwo, które przed Chrystusem było naturalną genezą

²³ Np. *Przemówienie do Kongresu Katolickich Położnych Italii*, 29.10.1951; <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/piusXII/przemowienia/polozne/29101951.html> [14.06.2013].

²⁴ „Do jakiego jednak nowego i niewypowiedzianego pojęcia wznosi się ta miłość dwojga ludzkich serc, gdy z pieśnią pochwalną miłości człowieczej łączy się wewnętrznie hymn dwóch istot, które są przeniknięte życiem nadprzyrodzonym. Także tutaj następuje wzajemna wymiana darów i z naturalną miłością i jej zdrowymi radościami, z naturalną sympatią i jej zapalem, z duchowym zjednoczeniem i jego czarem, stają się dwie miłujące istoty we wszystkim, co tylko mają najbardziej osobistego, podobnie od niewzruszonej głębi ich wiary aż do niezdojrzanych szczytów nadziei” (Pius XII, *Przemówienie do nowożeńców*, w: K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości*, Poznań 1983, s. 87).

²⁵ Paweł VI, *Humanae vitae* [dalej: HV], nr 8, Warszawa 2000.

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane* [dalej: GS], nr 7, Sandomierz 1994: „Rodzina jest społecznością osób, dla których właściwym sposobem bytowania – wspólnego bytowania – jest «komunia»: *communio personarum*. W tym wyraża się też – z uwzględnieniem całej dysproporcji bytowej – podobieństwo do Boskiego «My». Tylko osoby zdolne są do bytowania *in comunione*. Rodzina bierze początek z takiej małżeńskiej wspólnoty, którą Sobór Watykański II określa jako «przymierze». W tym przymierzu mężczyzna i kobieta «wzajemnie się sobie oddają i przyjmują»; także: GS 8, 14; FC 19; K. Majdański, *Wspólnota*, s. 82.

²⁷ Słowo to jest używane w najważniejszych dokumentach: KDK 48; KPK, kan. 1055 § 1; KKK 1601.

²⁸ KDK 48.

²⁹ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 784.

ludzką, budowało świat natury i przyczyniało się do królowania ludzkości nad kosmosem, po Chrystusie stało się pierwszym zaczątkiem budowania społecznej miłości Bożej, wznoszenia Kościoła Chrystusowego i początkiem opanowywania «bezładu i pustkowie grzechu». [...] Z woli i planu Chrystusa jest ono podstawową komórką Kościoła i zaczątkiem królestwa Bożego³⁰. Naturalna instytucja, powołana przez Boga („nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” [Rdz 2,18]), staje się w Chrystusie środowiskiem budowania życia nadprzyrodzonego zarówno dla samych małżonków, jak i dla ich potomstwa.

Aby odkrywać sakramentalny charakter małżeństwa, należy przeanalizować słowa i czyny Chrystusa w tej materii. Przede wszystkim przywrócił On pierwotną nierozzerwalność związkowi mężczyzny i kobiety (por. Mt 5,31-32; 19,3-9; Mk 10,2-12). Istotna jest także obecność Zbawiciela na weselu w Kanie Galilejskiej, czym potwierdził znaczenie i doniosłość takiego stanu życia. Rozwinięciem nauki Chrystusa są listy apostołskie. W tym miejscu szczególnie zwrócimy uwagę na wspomniany już piąty rozdział Listu św. Pawła do Efezjan.

W tym fragmencie czytamy o wzajemnym odniesieniu męża i żony. Według niego podstawową powinnością męża jest miłowanie żony tak ofiarnie, jak troszczy się człowiek o własne ciało. Natomiast żona ma być poddana swojemu mężowi. Takie ujęcie relacji małżeńskiej mogłoby się okazać mało zrozumiałe, czy nawet kontrowersyjne, zwłaszcza współcześnie, gdyby nie zostało odniesione do innej relacji – wzoru: do Chrystusa i Kościoła³¹. „Chociaż małżonkowie mają być «sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej» [...], to jednak w dalszym ciągu mąż jest przede wszystkim tym, który miłuje – żona zaś tą, która doznaje miłości. Można by nawet zaryzykować opinię, że «poddanie» żony mężowi rozumiane w kontekście całego fragmentu Ef 5,21-33 oznacza nade wszystko «doznawanie miłości». Tym bardziej że jest to «poddanie» na wzór poddania Kościoła Chrystusowi, które z pewnością polega na doznawaniu Jego miłości. Doznając miłości odkupieńczej Chrystusa – Oblubieńca, Kościół jako Oblubienica staje się Jego Ciałem. Doznając miłości oblubieńczej małżonka, żona jego staje się «jednym ciałem» z nim: poniekąd «własnym» jego ciałem. Tę myśl autor powtórzy raz jeszcze w ostatnim zdaniu analizowanego tutaj fragmentu: «W końcu niechaj także każdy z was tak miłuje swoją żonę, jak siebie samego» (Ef 5,33)³². Tylko w takim świetle można zrozumieć, co to znaczy ofiarnie kochać, a także, że poddanie znaczy tyle, co zawierzenie swojego życia i przyjmowanie miłości.

Należy uznać, że w tym fragmencie św. Paweł nie stwierdza wprost sakramentalnego charakteru małżeństwa. Możemy tam przeczytać: „tajemnica to wielka,

³⁰ Tamże, s. 783.

³¹ Szczegółowo wyjaśnia wzajemną relację małżonków Jan Paweł II w katechezie *Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej i Analogia więzi małżeńskiej oraz więzi Chrystusa i Kościoła*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 6, s. 340-345.

³² Jan Paweł II, *Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, s. 350.

a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5,32). Użycie słowa „tajemnica” – *mysterion* można różnie tłumaczyć, jednak nie można zakwestionować, że św. Paweł stwierdza w tym miejscu uczestnictwo małżonków w tajemnicy Chrystusa, w Jego Przymierzu z Kościołem³³. Przez nie są włączeni w cały dynamizm zbawczy i biorą w nim czynny udział. „Małżonkowie chrześcijańscy na mocy sakramentu małżeństwa, przez który wyrażają tajemnicę jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem oraz w niej uczestniczą (por. Ef 5,32), wspomagają się wzajemnie we współżyciu małżeńskim oraz rodzeniu i wychowywaniu potomstwa dla zdobycia świętości, a tak we właściwym sobie stanie i porządku życia mają własny dar wśród Ludu Bożego (por. 1 Kor 7,7). Z małżeństwa chrześcijańskiego bowiem wywodzi się rodzina, a w niej rodzą się nowi obywatele społeczności ludzkiej, którzy dzięki łasce Ducha Świętego stają się przez chrzest synami Bożymi, aby Lud Boży trwał poprzez wieki. W tym domowym niejako Kościele rodzice za pomocą słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe każdemu z nich powołanie, ze szczególną zaś troskliwością powołanie duchowne”³⁴. Tekst ten jest więc przytaczany jako poparcie dla sakramentalności małżeństwa³⁵. Jan Paweł II powie o nim: „choć List do Efezjan nie mówi wprost i bezpośrednio o małżeństwie jako jednym z sakramentów Kościoła, to jednak sakramentalność małżeństwa zostaje w nim w sposób szczególnie potwierdzona i pogłębiona. W «wielkim sakramencie» Chrystusa i Kościoła małżonkowie chrześcijańscy są wezwani do kształtowania swego życia i powołania na sakramentalnym fundamencie”³⁶. Relacja Chrystusa i Kościoła nie jest jedynie przykładem do naśladowania. Przez udział w tym misterium małżonkowie są uzdolnieni do życia według jego wzorca. Nie jest to już jedynie ich wysiłek, lecz działanie łaski sakramentalnej.

Wspomniana łaska pomaga trwać w jedności i wynosi małżeństwo na poziom nadprzyrodzony³⁷. Poprzez to, że małżonkowie realizują swoje powołanie jako dwie osoby, są wezwani do „głębokiej wspólnoty życia i miłości” (KDK 48).

³³ Na temat interpretacji Ef 5,21-33 pod kątem sakramentalności por. Jan Paweł II, *Podstawy sakramentalności całego życia chrześcijańskiego i Sacramentum magnum*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 6, s. 353, 362-363.

³⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* [dalej: KK], nr 11, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*.

³⁵ Por. M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, s. 470.

³⁶ Jan Paweł II, *Sakramentalność małżeństwa w świetle słów Chrystusa*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 6, s. 373.

³⁷ Jan Paweł II w *Familiaris consortio* pisze: „małżeństwo we właściwy sobie sposób jest rzeczywistym znakiem dzieła zbawienia. «Zaślubieni, jako małżonkowie, uczestniczą w nim we dwoje, jako para, do tego stopnia, że pierwszym i bezpośrednim skutkiem małżeństwa (*res et sacramentum*) nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, komunია dwojga typowo chrześcijańska, ponieważ przedstawia tajemnicę Wcielenia Chrystusa i tajemnicę Jego Przymierza. Szczególna jest także treść uczestnictwa w życiu Chrystusa» [...]” (nr 13).

Niezwykła jest to droga: powołani do jedności (jest to ich najgłębsze prawo i zadanie), a jednak niepozbawieni odrębności osobowej. Co więcej: odrębność ta jest warunkiem jedności, czego chciał sam Bóg, gdy „stworzył [...] człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył; stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). W dziewiętnastym rozdziale Ewangelii według św. Mateusza Chrystus potwierdza to zdanie, gdy mówi o dwojgu, ale jakby o jednym ciele (cytuując w tym miejscu Księgę Rodzaju), o związku pochodzącym od Boga, którego nie wolno rozdzielać. Małżeństwo powinno być widziane także z perspektywy tajemnicy Trójcy Świętej: „misterium rodziny ludzkiej każe nam przeczuwać, że wspólnota życia ustanowiona na ziemi przez dwie osoby jest znakiem życia wewnętrznego, przekazywanego w najdoskonalszym zjednoczeniu Miłości osobowej Ojca do Syna. Jeżeli bowiem nie włączymy do zjednoczenia Chrystusa z Kościołem Dwoch innych Osób Boskich, to nie dotrzemy do głębi tajemnicy małżeństwa, które – dla małżonków – jest przez Syna, w Duchu Świętym, drogą do Ojca”³⁸. W sakramencie znajduje najwyższe wypełnienie obraz „dwoje jednym ciałem”. Jedność kobiety i mężczyzny, przez otrzymaną łaskę, ma obrazować jedność Trójcy Świętej.

Kościół włącza małżeństwo do listy sakramentów i jest to bardzo ważne chociażby dlatego, że zawierają je ludzie ochrzczeni, a skoro tak, to ich wspólnota powinna opierać się na relacji z Bogiem. Życie małżeńskie powinno więc pozostawać w związku z Eucharystią (jako źródło i szczyt życia chrześcijańskiego³⁹), pokutą (jako pracy nad sobą i warunkiem uczestnictwa w Eucharystii) oraz innymi sakramentami⁴⁰. Są one bowiem zwyczajną drogą ludzi Kościoła do zjednoczenia z Bogiem, gdzie On sam się im udziela i wzmacnia ich relację z sobą. Podwójna natura małżeństwa jest tu szczególnie widoczna. W najbardziej pierwotny związek mężczyzny i kobiety, odpowiadający ich najgłębszym potrzebom, wchodzi Bóg jako Osoba. Ich naturalną jedność przez łaskę czyni znakiem swojej wiernej miłości do ludzi, których odkupił. Błogosławiony Jan Paweł II pięknie opisywał tę podwójną naturę: „wśród sakramentów małżeństwo ma tę cechę wyróżniającą je od innych, że jest sakramentem rzeczywistości już istniejącej w ekonomii stworzenia, że jest tym samym przymierzem małżeńskim, które zostało ustanowione przez Stwórcę «od początku»”⁴¹. A także: „małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego we krwi Chrystusa. Duch, którego Pan użycza, daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował. Miłość małżeńska osiąga tę pełnię, której jest wewnętrznie podporząd-

³⁸ A. Marranzani, *Comunione trinitaria e matrimonio cristiano*, w: K. Majdański, *Wspólnota*, s. 53-54.

³⁹ Por. KK 11.

⁴⁰ Por. K. Majdański, *Wspólnota*, s. 77-78.

⁴¹ FC 68.

kowana, ową «caritas» małżeńską, będącą właściwym i szczególnym sposobem, w jaki małżonkowie uczestniczą i są powołani do przeżywania samej miłości Chrystusa, ofiarującego się na Krzyżu⁴². W zadziwiający sposób całość życia doczesnego przenika rzeczywistość nadprzyrodzona: „związek ten obejmuje całą osobę jednego z dwojga i z całą osobą drugiego z nich. Obejmuje zatem wszystkie warstwy życia osobowego, poczynając od ciała, materii, psychiki, poprzez życie gospodarcze, socjalne, polityczne, kulturalne aż po duchowe, moralne, religijne i we wspólnej Chrystusowej łasce małżeństwa sakramentalnego⁴³. Tym sposobem doczesność jest środowiskiem, które już na ziemi staje się udziałem w zbawieniu. „Małżeństwo i rodzina to jakieś nieustanne wznoszenie swego lepszego domu, świątyni, królestwa, własnego «nieba i ziemi», «nowego świata». [...] Ma to być jakiś «nowy świat» w samym sercu starego świata⁴⁴.

Związek sakramentalny kobiety i mężczyzny ukazuje także, jak bardzo Bóg kocha ludzkość. „Komunia między Bogiem i ludźmi znajduje swoje ostateczne wypełnienie w Jezusie Chrystusie, Oblubieńcu, który miłuje ludzkość i oddaje się jej jako Zbawiciel, jednocząc ją w swoim ciele. Objawia On pierwotną prawdę małżeństwa, prawdę o «początku» i, wyzwalając człowieka od twardości serca, uzdalnia go do urzeczywistnienia w pełni tej prawdy⁴⁵. Pełnia Objawienia Boga w Chrystusie uprawnia do tego, aby odkrywając naturalną godność małżeństwa, zobaczyć w nim także rzeczywistość teologiczną.

Wiemy już, że małżeństwo stało się w Chrystusie sakramentem. Na zakończenie tej części artykułu zauważmy jeszcze jedną ciekawą kwestię. Niektórzy teologowie⁴⁶ w interpretacji małżeństwa postępują jeszcze dalej: przyjmują pewien rodzaj charakteru sakramentalnego. Byłoby to znamię, które otrzymują oboje małżonkowie dla swojego małżeństwa. Znamię to, w ich interpretacji, byłoby źródłem nierozzerwalności i jedności małżeńskiej, a także świadczyłoby o tym, że łaska sakramentu nie jest jednorazowa i może się aktualizować przez całe wspólne życie małżonków⁴⁷. Natomiast po śmierci jednego z nich drugie może wejść w ponowny związek sakramentalny, gdyż znamię to jest charakterystyczne dla danego małżeństwa. Jest to zupełna nowość, gdyż tradycyjnie teologia nie umieszcza małżeństwa wśród sakramentów wyciskających duchowe znamię, chociaż zalicza je do sakramentów niepowtarzalnych.

⁴² FC 13.

⁴³ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 778.

⁴⁴ Tamże, s. 787.

⁴⁵ FC 13.

⁴⁶ C. Bartnik wśród takich autorów wymienia: J. Duss-von Werdt, P. Tihona, a także sam wśród nich się umieszcza.

⁴⁷ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 789.

POWOŁANIE DO MIŁOŚCI I ŚWIĘTOŚCI

Wiemy z Objawienia, że „Bóg jest miłością” (1 J 4,8) i że „miłość jest z Boga” (1 J 4,7). Dlatego człowiek stworzony na obraz tego Boga jest w najgłębszym sensie stworzony z miłości i do miłości⁴⁸. Błogosławiony Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* napisał, że „miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej”⁴⁹. Dodaje także bardzo ważne dla naszego problemu stwierdzenie: „Objawienie chrześcijańskie zna dwa właściwe sposoby urzeczywistnienia powołania osoby ludzkiej – w jej jedności wewnętrznej – do miłości: małżeństwo i dziewictwo. Zarówno jedno, jak i drugie, w formie im właściwej, są konkretnym wypełnieniem najgłębszej prawdy o człowieku, o jego istnieniu «na obraz Boży»”⁵⁰. Nawiązując więc do problemu wyjściowego niniejszego przedłożenia, kolejny raz znajdujemy potwierdzenie dla komplementarności powołania małżeńskiego i do celibatu.

W tym miejscu zajmujemy się wykazaniem, że bycie mężem i żoną jest sposobem uświęcenia. „Świętość rozumiana jest przez większość z nas jako coś praktycznie nieosiągalnego; poprzeczka zawieszona tak wysoko, że niewielu jej osiągnie. Kojarzona jest niemal wyłącznie z ascetami, ludźmi surowymi, poważnymi, najczęściej w sutannach czy habitach”⁵¹. W nawiązaniu do tych słów można zapytać, czym jest świętość, skoro zadana jest wszystkim w Kościele, niezależnie od stanu życia.

Odpowiedź daje nam Sobór Watykański II. Po pierwsze, „wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej pasterskiego posługiwania, powołani są do świętości, zgodnie ze słowami Apostoła: «Albowiem wołą Bożą jest wasze uświęcenie» (1 Tes 4,3, por. Ef 1,4). Ta zaś świętość Kościoła nieustannie ujawnia się i powinna się ujawniać w owocach łaski, które Duch rodzi w wiernych”⁵². Jednak nie u każdego owoce te są jednakowe. Ludzie „we właściwym sobie stanie życia dążą do doskonałości miłości, będąc zbudowaniem dla innych”⁵³. Następnym więc ważnym wnioskiem jest utożsamienie owoców łaski (świętości) z miłością. Tak więc świętość to po prostu miłość. Jest ona z jednej strony darem otrzymanym na chrzcie, przez który człowiek staje się dzieckiem Bożym i uczestnikiem Bożej natury (por. 2 P 1,4), z drugiej strony ma być odpowiedzią i nieustanną troską ludzką. Sam Jezus powiedział przecież: „bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48) oraz „to jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem” (J 15,12). Każdy ochrzczony powinien więc troszczyć się o doskonałość, czyli świętość. „Sama natomiast doskonałość życia chrześcijańskiego

⁴⁸ Por. FC 1.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Za: <http://www.niedziela.pl/artukul/95983/nd/Ja-corka-Swietej> [22.04.2013].

⁵² KK 39.

⁵³ Tamże.

mierzy się miarą miłości – w związku z tym osoba nieżyjąca w «stanie doskonałości» (tj. w instytucji, która swój plan życia opiera na ślubach ubóstwa, czystości i posłuszeństwa), nie żyjąca «w zakonie», ale «w świecie», może osiągnąć *de facto* większy stopień tej doskonałości, jaka mierzy się miarą samej miłości, niż osoba żyjąca «w stanie doskonałości»⁵⁴. Niezależnie od stanu życia każdy może starać się o świętość własną i innych, „okazując w służbie doczesnej wszystkim tę miłość, którą Bóg umiłował świat”⁵⁵. Małżeństwo jest szczególnym „ polem działania”, okazywania miłości, dlatego żeby być świętym, nie jest ważny obrany stan życia. Skoro doskonałością, świętością jest miłość, małżeństwo stwarza szczególną okazję do jej praktykowania.

Sobór uczy, że w związku z jednym chrztem i jednym wezwaniem do świętości także „każdy wierzący człowiek świecki powinien być wobec świata świadkiem zmartwychwstania i życia Pana Jezusa i znakiem Boga żywego”⁵⁶. Świeccy mają właściwe ich stylowi życia miejsce i zadanie w Kościele: „szczególnym ich więc zadaniem jest tak rozświetlać wszystkie sprawy doczesne, z którymi ściśle są związani, i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa oraz służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela”⁵⁷. Przez chrzest stają się dziećmi Bożymi i członkami Kościoła, ale jednocześnie spoczywają na nich pewne obowiązki wynikające z istoty Wspólnoty, do której zostali włączeni. Mianowicie świeccy uczestniczą w zbawczym posłannictwie Kościoła. Ten obowiązek dotyczy ich tak samo jak duchownych, choć sięga innych obszarów życia. Tam, gdzie osoby duchowne nie mogą docierać, są posłani świeccy. Ten rodzaj działania nie może mieć fundamentów tylko ludzkich, człowiek bowiem nie może ewangelizować własnymi siłami. Siłą głoszenia zbawienia w Chrystusie jest On sam i dlatego niezbędne jest życie sakramentalne: zakorzenione w chrzcie, umocnione w bierzmowaniu i ciągle odnawiane i umacniane w sakramentach pokuty i Eucharystii⁵⁸.

We współczesnych dokumentach Kościoła znajdujemy dowartościowanie katolików świeckich. Nauczanie Soboru Watykańskiego II wskazuje nam, choć nie bezpośrednio, na koncepcję Kościoła jako Komunii⁵⁹. W takim ujęciu świec-

⁵⁴ Jan Paweł II, *Komplementarność wyborów bezżenności i małżeństwa*, s. 309.

⁵⁵ KK 41.

⁵⁶ KK 38.

⁵⁷ KK 31.

⁵⁸ Por. KK 33; 36-37.

⁵⁹ Kard. Ratzinger tak komentuje to ujęcie: „Można powiedzieć, że mniej więcej od 1985 roku, kiedy to odbył się synod specjalny biskupów, który miał dokonać bilansu posoborowego dwudziestolecia, dominuje dążenie, by całość soborowej eklezjologii zamknąć w jednym podstawowym pojęciu: *communio*. Z radością powitałem te nowe wysiłki, w miarę swych sił starając się przetrzeć im drogę. Trzeba jednak od razu dodać, że słowo *communio* nie zajmuje w soborowych tekstach centralnej pozycji. Niemniej może ono, jeśli je trafnie rozumiemy, służyć jako synteza istotnych treści eklezjologii Soboru Watykańskiego II. Wszystkie istotne elementy chrześcijańskiego pojęcia *communio* zawiera donośne sformułowanie z Pierwszego Listu

cy mają bardzo szczególne miejsce i powołanie w społeczności kościelnej. „Są oni pełnoprawnymi członkami Kościoła objętymi jego tajemnicą i obdarzonymi specyficznym powołaniem, którego celem w sposób szczególny jest «szukanie Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej» (KK 31). «Pod nazwą świeckich – czytamy w konstytucji *Lumen gentium* – rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie» (KK 31)”⁶⁰. Małżeństwo i rodzina są też sposobami apostołstwa.

Droga małżeńska jest nie tylko stanem życia, ale bardzo szczególnym powołaniem. Najważniejszym ludzkim powołaniem, pochodzącym od Boga, jest dar życia. Następnie zaś powołanie w Chrystusie do synostwa Bożego (por. Ef 1,4nn). Życie małżeńskie jest jedną z dróg realizacji tego najważniejszego celu: życia w komunii z Bogiem jako Jego dzieci. Oczywiście, co już było wspomniane, ważna jest odpowiedź człowieka, który może powołanie przyjąć lub odrzucić, rozpoznać lub wybrać takie, które nie jest dla niego najwłaściwszym. Małżeństwo, nazywane powołaniem, jest tym, które realizuje się w ramach tego ogólnego powołania – do świętości. W przypadku poszczególnych małżeństw ogólne powołanie ludzkie znajduje swój konkret w stosunku do poszczególnych ludzi – dwojga ludzi, gdyż jest to powołanie zawsze skierowane do pary ludzkiej. Być może nie zawsze wystarczająco podkreśla się, że pochodzi ono od Boga, jak kapłaństwo czy stan zakonny. Pięknie mówił, już dawno, bo w latach sześćdziesiątych XX wieku, ówczesny arcybiskup Mediolanu Giovanni Montini, że małżeństwo powinniśmy widzieć „jako powołanie, jako posłannictwo, jako wielkie zobowiązanie, które daje życiu najwyższy cel i napełnia je swoimi darami i swoimi cnotami [...]”.

św. Jana Apostoła, które można uznać za kryterium trafności chrześcijańskiego rozumienia *communio*: «oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem» (1 J 1,3). Przytoczone słowa ukazują źródło *communio*: spotkanie z Jezusem Chrystusem, Synem Bożym, który stał się ciałem i który dzięki głosowi Kościoła dociera do ludzi. W ten sposób rodzi się wspólnota ludzi, której fundament stanowi wspólnota z Bogiem w Trójcy Jedynym. Wspólnotę ludzi z Bogiem zapośrednicza wspólnota Boga z ludźmi, którą jest w swej osobie Chrystus; spotkanie z Chrystusem stwarza z Nim wspólnotę, a dzięki temu również wspólnotę z Ojcem w Duchu Świętym; dlatego wzajemnie jednoczy ono ludzi” (http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/eklezjologia_lg.html [24.04.2013]). Do zrozumienia eklezjologii *communio* ważne jest także słynne już zdanie Ratzingera: „Kościoła nie można «zrobić»; można go tylko otrzymać” (wykład w Foggi, 21.10.1985, w: A. Czaja, *Benedykta XVI wizja Kościoła jako komunii*, http://laboratorium.wiez.pl/teksty.php?benedykta_xvi_wizja_kosciola_jako_komunii [27.04.2013]).

⁶⁰ Jan Paweł II, *Christifideles laici* [dalej: CL], nr 9, Wrocław 1999.

Małżeństwo nie jest epizodem zrodzonym z kaprysu, nie jest chwilową przygodą; jest świadomym i ostatecznym wyborem stanu życia, uważanego za lepszy dla tego, kto do niego przystępuje; stanu, który mężczyzna i kobieta tworzą dla siebie wzajemnie, nie tylko po to, by uzupełniać się fizycznie, lecz by realizować opatrnościowy zamiar, który określa ich przeznaczenie ludzkie i nadprzyrodzone⁶¹. Co więcej, małżeństwo jest rozwinięciem i umocnieniem życia chrześcijańskiego, które rodzi się w chrzcie, służy ono budowaniu Kościoła. W tym znaczeniu można je uznać za paralelne wobec stanu kapłańskiego (także sakramentalnego, opartego na chrzcie i służącego Kościołowi).

„Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a nie wszystkie członki spełniają tę samą czynność – podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteście nawzajem dla siebie członkami” (Rz 12,4n). W tych słowach św. Pawła odkrywamy bogactwo i piękno Kościoła, polegające na wspólnym życiu Bożym – darze i na odpowiedzi człowieka, wzajemnym ubogacaniu się. „Oba sakramentalne stany (oparte na sakramencie chrztu, który daje to podstawowe powołanie, jakiego sakrament kapłaństwa i małżeństwa jest jakby «specyfikacją»), spotykają się w zadaniu budowania Kościoła, wykonywanym w sposób dla każdego z nich specyficzny⁶². Kapłani, przez szczególny udział w misji Chrystusa, mają Go niejako obrazować wobec świata, a także uświęcać Lud Boży. Osoby konsekrowane, przez oblubieńczą miłość Chrystusa i wyrzeczenie się wielu aspektów życia doczesnego, mają być znakiem miłości Bożej i antycypacją życia eschatologicznego. Małżonkowie zaś świadczą o wiernej i nieskończonej miłości Boga do ludzi przez własną miłość, a także mają udział w powoływaniu do życia nowych stworzeń. Rodząc potomstwo, przedłużają byt rodziny ludzkiej i przygotowują nowych ludzi do podjęcia zadań w społeczeństwie świata i Kościoła (w tym także do podjęcia szczególnej służby Bożej w kapłaństwie czy zakonie). Każdy na swój sposób może, odkrywając własne powołanie, przyczynić się do chwały Bożej i ewangelizacji, ponieważ „wspólna jest godność członków [Kościoła – K.M.] wynikająca z ich odrodzenia w Chrystusie, wspólna łaska synów, wspólne powołanie do doskonałości, jedno zbawienie, jedna nadzieja i niepodzielna miłość⁶³. Wszystkie sposoby realizowania miłości znajdują swoje źródło w sercu Boga, bo tylko Bóg potrafi kochać wszystkie swoje stworzenia, jednocześnie nie zacierając wyjątkowości i szczególnego skierowania miłości do każdego z nich.

W ten sposób Bóg, który kocha człowieka, pozwala, aby dążenie do chwalebego z Nim zjednoczenia dokonywało się poprzez każdy stan życia, także przez małżeństwo: instytucję naturalną, a w sakramencie stającą się środowiskiem zbawczym. Jest ono najbardziej sprzyjające do wzrastania ku świętości dla

⁶¹ Za: K. Majdański, *Wspólnota. Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Poznań 1979, s. 33.

⁶² Tamże, s. 76.

⁶³ KK 32.

samych małżonków, ale także dla ich dzieci. Błogosławieństwo Boga z Księgi Rodzaju związane z płodnością⁶⁴ oznacza, że małżonkowie są współpracownikami Boga⁶⁵ w powoływaniu do życia nowych ludzi, ale są także zobowiązani do płodności w szerszym znaczeniu, czyli do własnego rozwoju duchowego, oraz do przekazywania dzieciom tego, co potrzebne jest dla ich zbawienia⁶⁶. Małżonkowie mają więc obowiązek przekazywać wiarę i wdrażać dzieci do relacji osobowej z Bogiem. Dlatego uzasadnione jest zdanie, że w rodzinie buduje się Kościół⁶⁷.

Świeccy także są wezwani do tego, aby uczestniczyć w potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej⁶⁸. Poruszając kwestię ewangelizowania świata przez świeckich, konstytucja *Lumen gentium* używa sformułowania: „w wypełnieniu tej misji bardzo cenny okazuje się ten stan życia, który uświęcony jest osobnym sakramentem, mianowicie życie małżeńskie i rodzinne. [...] Tam małżonkowie znajdują powołanie do tego, aby dla siebie nawzajem i dla swoich dzieci być świadkami wiary i miłości Chrystusa”⁶⁹. Oczywiście, co podkreśla dokument, jest to możliwe przy prymacie Boga i ścisłej współpracy z łaską wyrażającej się w modlitwie⁷⁰.

W tym kontekście odkrywamy wartość życia doczesnego, niekiedy błędnie uważanego za mało wartościowe ze względu na Królestwo Niebieskie. Prawdę, że życie doczesne nie jest celem samo w sobie, ale ma wielką wartość, bo jest drogą do szczęścia w wieczności, potwierdził sam Jezus Chrystus przez swoje życie⁷¹. „Dalecy od prawdy są ci, którzy wiedząc, że nie mamy tu trwałego miasta, ale szukamy przyszłego, uważają, że mogą z tego powodu zaniedbywać swoje obowiązki doczesne, nie zdając sobie sprawy, że właśnie przez wiarę są jeszcze bardziej zobowiązani do ich wypełniania, zgodnie z powołaniem, które każdemu zostało udzielone. Jednak w nie mniejszym błędzie są ci, którzy przeciwnie sądzą, że mogą tak pogрузić się w sprawach doczesnych, jakby były one zupełnie obce życiu religijnemu, ponieważ uważają, iż polega ono na wypełnia-

⁶⁴ Por. Rdz 1,28.

⁶⁵ Por. FC 14.

⁶⁶ Por. KKK 1653-1654.

⁶⁷ Por. FC 15.

⁶⁸ Por. CL 14; KK 34-36.

⁶⁹ KK 35.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Jan Paweł II w *Christifideles laici* pisze o tym, cytując słowa Pawła VI: „Kościół, jak mówi Paweł VI, «posiada autentyczny wymiar świecki, ściśle związany z jego naturą i misją, który wywodzi się z tajemnicy Słowa Wcielonego i który realizuje się na różne sposoby w życiu członków Kościoła»” (nr 15), a także tekst *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele*: „samo Słowo Wcielone «zechciało być uczestnikiem ludzkiej społeczności. Jezus [...] uświęcał ludzkie związki, w pierwszym rzędzie rodzinne, z których powstają urządzenia społeczne. Zechciał prowadzić życie rzemieślnika, właściwe dla jego czasu i kraju»” (nr 32).

niu aktów samego kultu i określonych zobowiązań moralnych⁷². Życie w świecie nie jest przeszkodą dla zbawienia. Więcej nawet: obecnie kosztujemy pierwszych owoców wieczności, gdyż Chrystus obiecał nam, że pozostanie z nami, aż do końca doczesnego etapu świata (por. Mt 28,20). Życie małżeńskie sprzyja temu, aby tego wielkiego daru nie zachowywać jedynie dla siebie, ale się nim dzielić: ze współmałżonkiem, dziećmi i tymi, których się spotyka w najbardziej prozaicznych, doczesnych sytuacjach życiowych.

PODSUMOWANIE

Zagadnienia związane z małżeństwem są bardzo złożone. Możemy je rozpatrywać na płaszczyźnie różnych dziedzin, jak choćby psychologia, socjologia, medycyna, pedagogika, a także teologia. Ważną subdyscypliną tej ostatniej jest teologia pastoralna, której zadaniem w kwestii małżeństwa jest ciągle na nowo wypracowywać sposoby duszpasterstwa małżeństw i rodzin. Jest to zadanie bardzo ważne, szczególnie w dzisiejszym kontekście społecznym, gdzie coraz powszechniejszy staje się rozpad małżeństw⁷³. Ważne jest podejście do małżeństwa, które zakłada prawo kanoniczne. Szczególnie w sytuacjach, w których należy przyrzeć się małżeństwu i stwierdzić jego ważne zawarcie. Ujęcie teologii dogmatycznej jest niemniej istotne, gdyż stara się dotrzeć do samej głębi, natury małżeństwa.

Analizując teksty natchnione, starano się w tym artykule wykazać szczególną godność powołania małżeńskiego, a także to, iż z woli samego Chrystusa stało się ono znakiem niewidzialnej łaski. „Małżeństwo chrześcijańskie staje się z kolei skutecznym znakiem, sakramentem przymierza Chrystusa i Kościoła. Małżeństwo między ochrzczonymi jest prawdziwym sakramentem Nowego Przymierza, ponieważ oznacza jego łaskę i jej udziela⁷⁴. Następnie starano się dostrzec, że skutkiem życia w stanie małżeńskim jest świętość i że małżeństwo jest do niego autentyczną drogą (pamiętając jednak, że przyjmuje się jedność i nierozzerwalność za pierwszorzędnny skutek małżeństwa). Kolejną kwestią było porównanie stanu kapłańskiego czy zakonnego (ogólnie bezżeństwa dla Królestwa Bożego) z małżeństwem i wykazanie, że są to powołania komplementarne, które mają swoje miejsce w Kościele. „Małżeństwo i dziewictwo to dwa sposoby wyrażenia i przeżywania jedynej Tajemnicy Przymierza Boga ze swym ludem⁷⁵ – napisze Jan Paweł II.

⁷² KDK 43.

⁷³ Konkretnie chodzi nam o rozpad wspólnoty życia, gdyż samego sakramentu nie można zerwać. Por. Mt 5, 32 i 19,9, a także KPK, kan. 1141-1144.

⁷⁴ KKK 1617.

⁷⁵ FC 16.

Z uwagi na rozległość materiału w artykule poruszono jedynie wybrane kwestie związane z teologią małżeństwa. Tematyka ta wydaje się dziś godna zauważenia i pogłębienia, szczególnie z uwagi na postępującą desakralizację życia małżeńskiego.

SOME ASPECTS OF THE THEOLOGY OF MARRIAGE

Summary

Marriage in the Catholic Church is a sacrament. This conclusion we draw from Revelation and Tradition. Despite this, it is only in the XII century, the Church clearly put marriage on the list of the sacraments. This article tries to demonstrate the sacramental nature of marriage. Then, on this basis, describes it as a vocation, which aims to eternal salvation. An interesting issue which comes up in the article is the comparison of marriage and celibacy and show them as parallel methods of service and sanctification. The sources were the Scriptures, the statements of some general councils (especially the Second Vatican Council) and Pope (especially John Paul II) and theologians.

O. Łukasz Samiec OFMConv
WT KUL, Lublin

FRANCISZKAŃSKA ESTETYKA TEOLOGICZNA JAKO SPOSÓB CELEBROWANIA ŻYCIA

Część I: Franciszek z Asyżu i Bonawentura z Bagnoregio

W teologii franciszkańskiej piękno nie przedstawia się jako coś zewnętrznego i coś przychodzącego do bytów, ale jako coś wewnętrznego, co wypływa z nich samych. Piękno jest własnością ontologiczną bytów tak samo, jak jedność, dobro i prawda. W blasku piękna można dostrzec tło łaski, wolności, bezinteresowności i światłości, które zapraszają do uczestniczenia w podziwianiu i celebrowaniu świata. Wszystkie rzeczy pokazują i okazują swoją wdzięczność, bo są śladem i kopią piękna trynitarnego. Piękno tworzy wspólnotę i zaprasza do szacunku. Estetyka staje się pięknym sposobem interpretowania życia i mieszkania w świecie.

Bóg, jako Stwórca, objawia w świecie swoją siłę, majestat i chwałę. Na horyzoncie świata piękno i blask bytów widzialnych są objawieniem ich autora. Bóg, ukrywający się w świetle przyrody, objawia swoją chwałę i przez wcielenie się Jezusa Chrystusa tworzy uroczą historię człowieka. Bóg w swoim samoudzielaniu się w świecie, pomimo że czasem dokonuje się to w głębokim ukryciu¹, objawia prawdę, miłość, blask i piękno, które są swoistym odbiciem ich autora. Wciela się w to, co egzystencjalne, tłumaczy się w tym, co etyczne, a manifestuje się w tym, co estetyczne.

Szkoła franciszkańska w doświadczeniu wiary jak i w systematycznej doktrynie przekonuje, że tylko piękna teologia może głęboko wyrazić blask i majestat dzieła Bożego stworzenia. Ażeby pokazać, czy teologia franciszkańska posiada własną estetykę, nie są wystarczające poszukiwania i kumulacja tekstów, które mówiłyby w sposób bezpośredni o pięknie. Przecież kategoria ta może ukrywać się lub też być zawarta w innych podobnych wyrażeniach, mających to samo znaczenie. Jasne przedstawienie franciszkańskiej estetyki teologicznej wymaga zagłębienia się w samo serce specyficznej wizji świata i sposobu przyjmowa-

* O. Łukasz Samiec OFMConv, franciszkanin, doktorant Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL; email: lsamiec@gmail.com.

¹ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 74.

nia go. Teologia może wyrażać się precyzyjnie, ale też i może posługiwać się językiem symbolicznym – gestami czy zachowaniem, które wyrażają koncepcje piękna świata i życia.

Przekonania nasze opierają się na wyborze odpowiednich podstaw i prawd, realnych lub jawiących się, które determinują określoną wizję świata partykularnego. Franciszkanizm zawiera swoją osobliwą wizję piękna wyrażonego w głębokim przekonaniu o Bogu w Trójcy jako pięknego i świata jako tego, który jest blaskiem Stwórcy.

ESTETYKA GESTU FRANCISZKA Z ASYŻU

Św. Franciszek nie był ani teologiem, ani filozofem, ani tym bardziej prawnikiem. Dlatego nieuzasadnione byłoby pragnienie odnalezienia w nim określonego systemu doktrynalnego. Był prostym chrześcijaninem, który żyjąc – w wielkiej gorliwości – istotę chrześcijaństwa wcielił w swoje oryginalne życie – utopię życia ewangelicznego zaczerpniętą od Jezusa Chrystusa. Nie był teoretykiem, ale praktykiem, potwierdzającym czynami zgodność z uznanymi zasadami. Jest przykładem zachowania życia, które następnie można tłumaczyć terminami teologicznymi i estetycznymi. Nie znał przecież ani nurtów teologicznych, ani zasobów dialektycznych, ale posiadał wyczulony instynkt do odkrywania świetlistej obecności Boga w świecie i celebrowania życia jako piękna. Jest to dająca radość teofania.

Dla Franciszka jego życie jest niczym darmowa łaska, a w konsekwencji posiada postawę, w której za pomocą gestów wyraża pewność obecności Boga w świecie jako Miłość, Najwyższe Dobro i Piękno. Jak istnieje estetyka słowa, tak samo istnieje inna – estetyka gestu, który również może być językiem, a ponadto posiadać znaczenie. Często gest jest dużo bardziej znaczący niż najbardziej kwiecisty dyskurs, ponieważ przez zachowanie przekazuje się postawę i przekonanie. Nie zawsze malarz albo pisarz umie przekazać dogłębne znaczenie dzieła, czasem zrobi to lepiej aktor albo inny interpretator. Sztuka tworzy, człowiek wciela. Doktryna wyjaśnia, święty przekonuje.

Racja Franciszka nie jest ani spekulatywna, ani analityczna, ani dialektyczna. Jest to racja intuicyjna, kontemplacyjna i mistyczna – racja estetyczna. Wyraża się w postawie figlarnej. Franciszek dużo gra², bo jest przekonany, że tylko w ten sposób może wyrazić piękną i radosną obecność Boga, która w nim zamieszkuje. Odbierając życie jako dar i piękno, w sposób najbardziej spontaniczny i bezpośredni manifestuje radość.

² To znaczy, że często posługuje się wieloraką pozawerbalną ekspresją artystyczną, np. graniem na pątykach jak na skrzypcach, mówieniem kazań do ptaków, lepieniem bałwana czy intonowaniem różnych melodii.

BLISKA OBECNOŚĆ

Duchowy horyzont, po którym porusza się Franciszek, jest świetlisty i piękny. W jednym istotnym tekście, który pokazuje wnętrze Biedaczyny z Asyżu, zwraca się do pięknego Boga w spontanicznej modlitwie i mówi: „Ty jesteś pięknością”, ponadto stosuje całą serię określeń, które mają ogromny wydźwięk estetyczny, wielokrotnie powtarzając zaimek osobowy „ty”: „Ty jesteś miłością, Kochaniem; Ty jesteś mądrością, Ty jesteś pokorą, Ty jesteś cierpliwością, Ty jesteś *pięknością*, Ty jesteś łaskawością, Ty jesteś bezpieczeństwem, Ty jesteś ukojeniem, Ty jesteś radością, Ty jesteś nadzieją naszą i weselem, Ty jesteś sprawiedliwością, Ty jesteś łagodnością, Ty jesteś w pełni wszelkim bogactwem naszym”³.

Atrybuty, jakie są przypisywane Bogu, wyraźnie mówią, kim jest Bóg dla Franciszka: miłością, życiem, gwarancją, radością, darem, wolnością, pięknem itd. Bóg nie jest kimś strasznym ani przerażającym, ale miłym i pożądanym. Nie jest rzeczywistością daleką, zdystansowaną i nieprzejmującą się ludźmi, ale bliską i intymną.

W dwóch *Listach*, które kieruje do wszystkich wiernych, chce przekazać swoje własne przekonanie wielkiego zaufania: „O, jak chwalebna to rzecz mieć w niebie świętego i wielkiego Ojca! O, jak świętą jest rzeczą mieć pocieszyciela tak pięknego i podziwu godnego oblubieńca”⁴. Dla Biedaczyny Bóg jest obecnością oświecającą i promieniującą, dlatego pragnie być jego radosnym świadkiem. L. Lavelle widzi Franciszka jako wykwalifikowanego świadka „Obecności całkowitej” i specjalistę w odkrywaniu obecności Boga w życiu codziennym. Dlatego umie on przekształcać to, co ciemne i niewyraźne, w jasne i przejrzyste⁵.

W *Pochwale stworzeń* cała przyroda pokrywa się wielkim blaskiem i pięknem, żeby oddać chwałę i cześć Najwyższemu, Wszechmogącemu, Dobremu Panu. Księżyc i gwiazdy są cenne i piękne. Nawet ogień jest piękny i radosny. Trawy i kwiaty są barwne i pełne. Zarówno świat duchowy, jak i świat przyrody są piękne, błyszczące i radosne⁶. Pieśń ta przekazuje obraz piękną świata, życia, i wiary za pomocą form liryczno-rapsodycznych. Jest to spotkanie z estetyką życia, celebrowaną i śpiewaną, jako wyrażenie się człowieka, który może mieszkać w świecie jako domu wzruszającym i rodzinnym. Osoba ludzka powinna celebrować dar swojej egzystencji, poczynając od poczucia braterstwa, należenia i zaakceptowania przyrody.

³ Św. Franciszek z Asyżu, *Uwielbienie Boga Najwyższego*, w: *Źródła franciszkańskie*, Kraków 2005, s. 339.

⁴ Tenże, *List do wiernych*, s. 229.

⁵ Por. L. Lavelle, *Cuatro santos*, Buenos Aires 1952.

⁶ Św. Franciszek z Asyżu, *Pochwała stworzeń*, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 347-349.

RADOŚĆ PRZYJĘCIA

Biograf Tomasz z Celano opisuje z wielkim realizmem postawę św. z Asyżu, który wielokrotnie zachwyca się blaskiem piękna natury: „W każdym tworze podziwiał Mistrza, a wszystkie zdarzenia odnosił do Sprawcy. Cieszył się wszystkimi dziełami Pańskimi, a w przyjemnych widokach dostrzegał ożywiająca zasadę i przyczynę. W pięknych rzeczach poznawał Najpiękniejszego⁷. Św. Franciszek jest bez wątpienia jednym z największych poetów. Do tego stopnia, że uprawnione byłoby pytanie, czy świętość nie jest poezją w swojej formie absolutnej i czy ludzka poezja nawet wtedy, kiedy jest przyziemna, nie jest odbiciem blasku duchowego, którego nie można sobie wyobrazić⁸.

Wiara dla Franciszka jest piękna i radosna. Żyje nią z wielkim zapałem i entuzjazmem. Biografowie św. Franciszka podkreślają jego radość i zdolność celebrowania samego życia. Zwraca uwagę na swoje własne życie i czyni autorefleksje. Wyraża swoje doświadczenia żywymi kolorami, pobudzając tym samym wyobraźnię, fantazję, tajemnicę. Żyje w nieustannej otwartości na wszystkie aspekty, w których może spotkać się z Bogiem. Przechodzi z fantazji do rzeczywistości, z rzeczywistości do wyobraźni, z gry do pokuty, ze śpiewu do ciszy, z samotności do towarzystwa. To właśnie w tym spokojnym przechodzeniu z jednej rzeczywistości do drugiej doświadczają estetyki życia. Jego radosna postawa bierze się z przekonania, że wszystko jest darem. Nie żądając niczego ani nikogo, cieszy się ze wszystkiego i z każdego. Jego życie, w którym wyrzeka się własności, przekształca się w pieśń, taniec i prawdziwą muzykę.

Radość Biedaczyny jest spontanicznym wyrażeniem jego nastroju świętowania, ale wytłumaczenie tego stanu może być jedynie transcendentne w Bogu, jako radosnym źródle i pięknym przeznaczeniu ludzkiej egzystencji. Franciszek świętuje często, bo ma żywe osobiste doświadczenie, że Pascha Jezusa Zmartwychwstałego jest z jednej strony misterium, ale z drugiej prawdą, która otwiera na przestrzeń historii własnego wyzwolenia i radość bycia zbawionym. Ponadto ludzka egzystencja jest piękna nie tylko wtedy, kiedy się czuje pełną obecność Boga, ale także wtedy, kiedy chrześcijanin w wolności uwolni się od paralizującego posiadania, tak jak tego pragnie ewangeliczne ubóstwo. Przez wielką pustkę wewnętrzną napęłnia się tym, co jedynie jest konieczne. Opowieść *Prawdziwa i doskonała radość* jest opisem cudownego i nadzwyczajnego piękna ducha wolności, kiedy przyjmuje wszystko to, co negatywne w życiu jako formę egzystencji. Uznaje swoje ubóstwo i nędzę, dlatego w ten sposób otwiera się na darmową miłość Boga. Piękno życia odkrywa człowiek wiary, ale nie tylko w tym, co pozytywne, ale także i w tym, co negatywne, kiedy jest przyjęte jako aspekt naszych własnych ludzkich egzystencjalnych ograniczeń, i ostrzega, że wszystko

⁷ *Życiorys drugiego świętego Franciszka*, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 686.

⁸ Por. Ch. Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Madryt 1964, s. 461.

jest łaską. Franciszek mówi do brata Leonarda, żeby wpatrywał się tylko w to, gdzie jest prawdziwa radość – to co najbardziej rani naszą dumę i czemu się przeciwstawia nasza pycha⁹. W tym właśnie zawiera się racja „pięknej duszy” w znaczeniu Franciszkowym i franciszkańskim.

CHRYSTOTYPICZNE NAŚLADOWANIE

Franciszek doświadcza głębokiej radości od Chrystusa Zmartwychwstałego i w Nim chwali Trójcy. Jednakże również trzeba pamiętać o będącym w nim duchu dramatu pasji i śmierci na krzyżu Syna Bożego jako widocznej negacji piękna Bożego. W życiu Biedaczyny Jezus historyczny jest tak realny, że próbuje Nim żyć i naśladować Go w różnych ekstremalnych formach ubóstwa, prostoty i cierpienia. Franciszek wciela Chrystusa w swojego ducha, identyfikując się z Nim, a w swoje ciało przez stygmaty. Mimo że widzi w Trójcy maksymalną chwałę i harmonię przez blask piękna stworzenia, to właśnie w Chrystusie ukrzyżowanym odkrywa Bożą wielkość i tajemnicę Boga. To przed krucyfiksem medytuje, myśli, wzrusza się i płacze. W tym stanie głęboko duchowym doświadcza Bożej „niewoli”, która odznacza się w autotranscendentalnym uniesieniem i mistycznym zachwytem. Franciszek wtapia/łączy/wszczepia się w Chrystusa, przy tym prawie samemu zatracając siebie. Chrystotypiczność staje się dla niego wzorem piękna całego życia chrześcijańskiego.

Doświadczenie to urzeczywistnia się wraz z przyjęciem stygmatów na górze Alwerni – franciszkańskiej Golgocie. Kalwaria może jawić się jako Boża ciemność, negacja piękna Boga, tak jakby piękno ukryło się na dnie otchłani. To właśnie w tej perspektywie św. Bonawentura mówi: „Bo jest wielu, którzy kochają piękno. Natomiast piękno nie znajduje się w rzeczach zewnętrznych, lecz jest tam tylko jego podobizna. Natomiast prawdziwe piękno istnieje w pięknie mądrości”¹⁰. Odnosząc się w ten sposób do mądrości Bożej, ale „kształt mądrości jest godny podziwu i nikt nie spogląda na nią bez zachwyty i ekstazy”¹¹.

Piękno mądrości przedstawia się Franciszkowi w formie ukrzyżowanego Serafina. Jeśli skrzydła Serafina oznaczają lot ku mądrości, to „jedyną drogą, która do tego prowadzi, jest płomienna miłość Ukrzyżowanego”¹². Żyjąc stygmatami na duchu i w ciele, wchodzi w ekstazę i daje się pochwycić kontemplacji. W ten sposób osiąga specyficzną estetykę *expressio* i *impressio*. To tutaj dokonuje się akt wzajemności. W tym samym czasie, kiedy ukrzyżowany Serafin jest obiektem kontemplacji, transformuje się i wyraża w aktywnym podmiocie,

⁹ *Prawdziwa i doskonała radość*, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 211.

¹⁰ Św. Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*, wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim, Kraków 2008, s. 541.

¹¹ Tamże, s. 75.

¹² Św. Bonawentura z Bagnoregio, *Droga duszy do Boga*, Poznań 2001, s. 16.

wyciskając stygmaty¹³, które Franciszek kontempluje¹⁴. W tej wymianie miłość urealnia się w stygmatyzacji, objawiając piękno Boże w tym, co ludzkie, tak jak przyroda błyszczy za pomocą światła stworzonego.

Święty z Asyżu wraz ze stygmatami niesie w sobie odbite wyrażenie miłości Bożej. Kończy swój żywot, doświadczając krwi Ukrzyżowanego. Osiąga piękno życia, przekształcając je w *ars vivendi*, a zakończy je istnym *ars moriendi*, śpiewając i pokazując piękno życia jako łaskę. Św. Franciszek wraz ze swoim życiem jest twórcą najlepszych propozycji dla estetyki egzystencjalnej. Umie pokazać świętość jako piękno i piękno świętości. Inspiruje myślicieli szkoły franciszkańskiej do tworzenia teologii piękna i specyficznej estetyki egzystencjalnej.

ESTETYKA EGZEMPLARYZMU U BONAWENTURY

H.U. von Balthasar w swoim dziele *Chwała* podkreśla, że Bonawentura, jako jeden z wielkich scholastyków, poświęca najwięcej refleksji temu, co piękne. Ponadto to on najbardziej wyróżnia miejsce piękna, nie dlatego, że mówi o nim często, ale dlatego, że jasno wyraża swoje intymne osobiste doświadczenie, używając nowych pojęć¹⁵.

Św. Bonawentura nie daje nam konkretnie wyrażonej doktryny o estetyce, bo sam nie napisał oddzielnego traktatu na ten temat. Jednakże fakt ten nie oznacza, że w jego myśli brakowałoby jednoczącej i spójnej wizji konceptu piękna. Przedstawia on trzy klasyczne transcendentalia jako zasady tradycyjnej metafizyki, jako uniwersalne wyjaśnienie bytu: *unum*, *verum* i *bonum*. Nie wchodzi w interpretację *pulchrum* jako oddzielnego schematu, ale w jego myśli w widoczny sposób wybija się obecność tego, co piękne we wszystkich kategoriach bytu. Tak jakby aspekt piękna był świetlistym horyzontem i główną hermeneutyką Doktora Serafickiego. To co piękne jest właściwością transcendentálną każdego bytu, koniecznie w koniunkcji, w harmonii z jednością, z tym, co prawdziwe i dobre.

INTEGRALNA WIZJA PIĘKNA

W jego myśli splatają się filozofia, teologia i mistyka w jeden zunifikowany i zwarty system ładu i piękna. Według R. Guardiniego myśl Bonawenturiańska jest jak gotycka katedra, w której oko, gdziekolwiek by nie spojrzęło, ogarnia

¹³ W tekstach łacińskich mówiących o stygmatyzacji Franciszka jest użyte słowo *impresso*. Można by je przetłumaczyć jako „odbite” czy nawet „wydrukowane”.

¹⁴ Por. św. Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu*, s. 596. W oryginalnym tekście łacińskim czytamy: „quod illa apparitio Seraph beato Francisco, quae fuit expressiva et impressa”.

¹⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna 2. Modele teologiczne cz. 1*, Kraków 2007, s. 259.

wszystko – przed ujęciem jej w tematy najpierw została ogarnięta wycuciem¹⁶. W tej zjednoczonej, zwartej i integralnej wizji Bóg, człowiek, świat i historia stanowią fundamentalne filary harmonijnego systemu wielkiego blasku estetycznego. Franciszkanin jest bardziej dialektykiem syntezy niż antytezy czy czystej analizy. Skupia się więcej na łączeniu niż na separowaniu, idąc za platońską nauką, która mówi, że człowiek jest mądry, kiedy posiada synoptyczną wizję rzeczywistości. Wspaniale posługuje się conceptami, figurami i afektywnością, dochodząc w ten sposób do wyrażenia estetycznego. Lubi przejrzystość jako kategorię egzystencji i praktykuje jasność jako kryterium jego metafizyki światła.

Teolog ten, idąc za św. Augustynem, definiuje piękno jako *aequalitas numerosa*¹⁷, czyli „harmonię w wielości” lub też „szczególne ułożenie części w przyjemnych kolorach”¹⁸, gdzie jedno i drugie zakładają określony porządek. W tej perspektywie mówi, że piękno tkwi w porządku¹⁹, a jego ujęciu: „[...] towarzyszy poznawcza radość. Zmysł bowiem znajduje przyjemność w uchwyconym obrazie, czy to z powodu jego piękna, jeśli chodzi o wzrok, czy to z racji jego delikatności, gdy idzie o powonienie i słuch, czy też ze względu na zdrową świeżość, gdy idzie o smak i dotyk. Racją jednak wszelkiej przyjemności jest pewna proporcjonalność”²⁰.

Piękno jako delikatność koloru stosuje się jedynie do piękna wrażliwego, a „harmonia w wielości” ma zastosowanie do wszystkiego, co jest piękne, zarówno to, co materialne, jak i to, co duchowe. „Skoro więc wszystko jest piękne oraz w pewien sposób cieszy, [...] piękno i przyjemność suponują zachowanie proporcji”²¹. Piękno materialne rzeczywiście cieszy, ale nie satysfakcjonuje i nie stymuluje. Trzeba pójść dalej ponad piękno, aż do osiągnięcia źródła najwyższego piękna, jakim jest Bóg – idąc dalej za dialektyką neoplatońską i augustyńską. Wieczne i treściowe piękno zamieszkuje w Bogu.

Wiedza Bonawentury opiera się na orientacji naznaczonej przez doświadczenie, przyjmując teologię jako mądrość. Postawa ta, która jest skierowana ku temu, co życiowe, relacyjne i egzystencjalne, prowadzi autora do interpretacji prawd teologicznych, antropologicznych i kosmicznych. Zaczyna od perspektywy synchronicznej, harmonizując te same prawdy w wizję globalną, współzależną. Wiedza i poznanie nie są czystą spekulacją intelektualną, ale uczestnictwem intelektualnym i afektywnym w znanym obiekcie. Relacja przedmiot – podmiot nie przedstawia się jako prosta czynność epistemologiczna, ale bardziej jako

¹⁶ Por. R. Guardini, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf 1921, s. 43.

¹⁷ Zob. W. Beierwaltes, *Aequalitas numerosa: Zu Augustins Begriff des Schönen*, Düsseldorf 1975.

¹⁸ Św. Bonawentura z Bagnoregio, *Droga duszy*, s. 33.

¹⁹ Por. tamże, s. 35.

²⁰ Tamże, s. 32.

²¹ Tamże, s. 37.

życiowa i uczuciowa. Gdzie wymiar odmienności (*alter*) może się dokonać tylko w otwartości i harmonii.

PIĘKNO JAKO NIEZGLĘBIONA MĄDROŚĆ

Bogu, jako miłości, przypisuje się często obraz rzeki i morza, żeby jakby zaznaczyć Jego nieprzeniknioność. Bonawentura mówi, że Boży plan składa się z czterech rzek raju. Pierwsza jest biegiem ku oceanowi Trójcy. Druga jest stworzeniem, rozległym i głębokim jak morze, na którego dnie gnieździ się smok. Trzecia jest wcieleniem się Słowa, zrealizowanego w Chrystusie – syntezą tego, co Boże i co ludzkie. Czwartą są sakramenty, przyjmowane jako źródła czystej wody – krystalicznej i zbawczej, które wytrysnęły z krwawiącego boku Chrystusa. Chodzi o scaloną wizję, w której skupiają się wielkie tajemnice Boże i ludzkie²².

Bóg jest nieogarnięty i niezglębiony w swoich planach, które powodują w nas podziw, zdziwienie i zaskoczenie. Mądrość niezglębiona wraz ze swoimi niezrozumiałymi drogami²³ jest także jako *sapientia amorosa*²⁴, którą potrzebuje człowiek na drodze do osiągnięcia upragnionej pełni. Człowiek bardziej przybliży się do Boga, intensywniejsze staje się jego doświadczenie piękna, dlatego że „jeśli jest wielkie piękno w maszynie świata, tym większe jest w Kościele, ozdobionym pięknem darów łaski i świętości, podczas gdy maksymalne piękno znajduje się w niebieskim Jeruzalem, i piękno supermaksymalne, w swojej najwyższości i najwyższym stopniu błogosławieństwa – w Trójcy”²⁵. Bóg objawia się światu przez Pismo Święte, „które jest piękne samo w sobie i cieszy nasze rozumienie w sposób jeszcze bardziej cudowny”²⁶. Dla Bonawentury wszystkie wielkie misteria wyrażają się w kategoriach estetycznych. Świat, Kościół, Bóg i objawienie Boże przedstawiają się za pomocą ekstremalnego piękna i jako radość dla tego, kto je przyjmuje. Droga ludzkiej egzystencji jest oznaczona pewnego rodzaju nadmiarem mądrości, dobra i piękna. Tylko dogłębne duchy, które mają oczyszczony korzeń spojrzenia, są w stanie cieszyć się harmonijnym światem i pięknem, które je otacza. Tylko duch uważny, przenikający i przygotowany

²² Por. św. Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu*, s. 265.

²³ Por. tamże.

²⁴ Tamże, s. 500.

²⁵ Św. Bonawentura z Bagnoregio, *Breviloquium*, <https://sites.google.com/site/doctorseraphicus1/le-mie-opere/breviloquium-in-latino>. Prol. § 3 n.3: „Est enim pulcritudo magna in machina mun dana, sed longe maior in Ecclesia pulcritudine sanctorum charismatum adornata, maxima autem in Ierusalem superna, supermaxima autem in illa Tri nitate summa et beatissima“ [18.04.2013], [tłum. własne].

²⁶ Tamże: „[...] verum etiam ipsa est venustissima et miro quo dam modo intellectum nostrum delectat, et sic magis ac magis delectando assuefacit”.

przez pobożność i podziw jest w stanie dostrzec, czuć i cieszyć się Bogiem jako pięknem najwyższym²⁷.

Otwarcie się na i obdarowanie (od) Boga wymaga od wierzącego zgody na przyjęcie i radosnej odpowiedzi. Tak jak istnieje transcendentja od Boga do człowieka, również dokonuje się to w drugą stronę – transcendentja od człowieka do Boga. Dlatego w linii augustyńskiej i od Pseudo-Dionizego potrzeba wrócić do własnego wnętrza, gdzie przebywa prawda i stamtąd transcendentować do wieczności²⁸, przecież „nikt nie może być szczęśliwy, jeśli nie przekroczy samego siebie. Nie ciało, lecz serce ma dokonać wspomnianego przekroczenia”²⁹. Zdolności poznawcze, jeśli chodzi o autotranscendentję w kierunku do Boga, mają swój szczyt w zjednoczeniu miłości, które łączą z Mądrością najcudowniejszą³⁰.

PIĘKNO JAKO WSPÓLNOTA OSÓB

Estetyka Bonawenturiańska jawi się w swoim blasku, sile i harmonii, mówiąc o Bogu jako Trójcy osób we wzajemnej relacji, w doskonałej łączności. Trójca stanowi wspólnotę, gdzie siłą łączącą jest miłość. Idea miłości podtrzymuje i tłumaczy rzeczywistość Bożą trójosobową. Bóg nie tylko posiada miłość, ale jest miłością, dlatego ontycznie jest trójosobowy. Byt Boga jest miłością wylewną i rozprzestrzeniającą się, objawiając się w życiu interpersonalnym, w stworzeniu, w przeobstwieńiu przez łaskę. Byt nieskończony pragnie skomunikować się jako niewyczerpane źródło z osobami, które mogą kochać go nieskończenie. Przez Trójcę „wchodzimy” w samo zjednoczenie Boga. Definiowanie Boga jako miłości musi koniecznie zostać rozszerzone i rozciągnięte na trzy osoby nieskończone, doskonale wyrażone i zsynchronizowane jako jedność nieskończona Boga z trójcą osób³¹.

Metafizyka dobra wnosi rozbudowę i współpartycypowanie. Dobro, jako światło, nie może zamknąć się w sobie, ale musi być rozwijające się. „Jest źródłem, które wyrzuca z siebie wodę. Źródło nie zatrzymuje w sobie wody”³². Ta ontologiczna komunikacja podkreśla doświadczenie psychologiczne i wielkie znaczenie personalne i wspólnotowe, jako że miłość nie jest tylko siłą ekspansywną, ale synonimem pełni egzystencjalnej, radości i doskonałości – szczęścia i piękna absolutnego. Bóg nie byłby nieskończony, gdyby nie posiadał radości doskonałej i piękna absolutnego – w ludzkich kategoriach symbolizujących miłość. Bonawentura podkreśla, że Bóg jest miłością nie tylko jako motyw wiary, ale także przez motywację egzystencjalną, jako że miłość jest synonimem daru, przyjęcia, darmowej wymiany i dialogu.

²⁷ Por. św. Bonawentura z Bagnoregio, *Droga duszy*, s. 49-50.

²⁸ Por. tamże, s. 20-21.

²⁹ Tamże, s. 19.

³⁰ Św. Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o szczęściu*, s. 619.

³¹ Tamże, s. 91.

³² Tamże, s. 189.

TRÓJCA JAKO HERMENEUTYKA PIĘKNA

Doktor Seraficki, wierny interpretator duchowego doświadczenia Franciszka z Asyżu, jest dogłębnym obserwatorem życia codziennego, dzięki któremu rozumie, że miłość i harmonia są przyczynami szczęścia i radości. Doświadczenie codzienności pokazuje mu, że pokój i radość nie są osiągalne bez miłości – prawdziwej i darmowej. Z tej obserwacji wyciąga teologiczny wniosek: jeśli miłość jest w naszej naturze, to tym bardziej nie może brakować jej w Bogu, jako że On sam jest szczęściem w najwyższym stopniu, a tam, gdzie istnieje najwyższe szczęście, są także dobro, miłość i radość w stopniu najwyższym. Trzeba podkreślić, że Bonawentura stwierdza, iż Bóg jest miłością zarówno przez argumenty biblijne, jak i przez motywy psychologiczne i antropologiczne.

Bóg jest najwyższą bliskością źródła i najwyższą płodnością³³ i jako byt najwyższego pierwszeństwa rozszerza się dynamicznie w Trójcy osób³⁴. Pierwszeństwo jest synonimem pełni źródła, intymnej komunikacji, powstania fundamentalnego, dynamizmu i płodności³⁵. Wielość osób pochodzi od najwyższego i absolutnego pierwszeństwa płodności³⁶. Pierwszeństwo absolutne Ojca jest najbardziej odznaczające się w życiu Trójcy, jak i w procesie stwarzania. „To źródło jest w pewien sposób początkiem innego źródła. Skoro bowiem Ojciec tworzy Syna, a przez Syna i z Synem – Duchą Świętego, to Bóg Ojciec przez Syna i z Duchem Świętym jest zasadą wszystkich stworzeń. Gdyby ich nie tworzył odwiecznie, nie mógłby przez nich tworzyć w czasie. Dlatego też z powodu tworenia w Trójcy słusznie nazywa się Go *źródłem życia*”³⁷

W tej perspektywie nabiera znaczenia Bonawenturiańska hermeneutyka metafizyki stworzenia. Misterium Trójcy, jako przyczyna stwórcza, staje się podstawą do zrozumienia enigmatu piękna stworzenia, które można tylko rozszyfrować w kluczu trynitarnym i językiem przesiąkniętym symbolizmem trynitarnym.

Tajemnica Trójcy nie jest tylko bytem w sobie, uwzględniając nawet wzniosłość naszego myślenia o nim, ale jest przede wszystkim bytem dla mnie, tzn. dla człowieka. Dlatego nie jest zwyczajnym obiektem zainteresowania intelektualnego, ale podmiotem najbardziej paradygmatycznym, dającym człowiekowi zrozumienie sensu egzystencji, bycia w społeczeństwie, a także możliwość wyjaśniania bytów naturalnych w świecie. To w Bogu jest klucz interpretacji rozszyfrowującej tajemnicę człowieka i wyjaśniającej jego przeznaczenie.

Osoby Trójcy są dobre i dlatego właśnie są w komunikacji, a nadto i współistotne. W tej specyficznej wspólnotcie istnieje głęboka łączność, silna solidar-

³³ Por. św. Bonawentura z Bagnoregio, *O tajemnicy Trójcy*, Kęty 2006, s. 271-272.

³⁴ Por. tamże, s. 272-274.

³⁵ Por. tamże, s. 253.

³⁶ Por. tamże, s. 260.

³⁷ Tamże, s. 274.

ność, równość, całkowite współuczestniczenie³⁸ – relacyjność interpersonalną – które są wyrażeniem piękna.

Można powiedzieć, że w teologii Bonawentury miłość jest pedagogicznym początkiem życia Trójcy – Jej własnej historii – która zarazem powoduje i rozwija historię jako taką. Trzeba jednakże dodać, że nie chodzi o miłość bezosobową, ale o wyraźnie personalną i personalizującą, która tworzy i wpisuje stałe, życiowe relacje międzysobowe. Jest siłą łączącą. Wyraża się w patrzeniu na drugiego, dawaniu i wzajemności. Miłość nie jest ślepa, ale posiada swoją własną wizję. Jej styl charakteryzuje wiekowa łacińska maksyma: *Ubi amor ibi oculus*. Umie patrzeć i widzieć nie oczami zaborczości i przedmiotowości, ale dając siebie w wolności. Umożliwia życie w przejrzystości wspólnotowej. Miłość jest wizją, a miłość trynitarna jest światłem, które pokazuje horyzont przejrzystości istnienia wspólnoty. Dlatego wizja ta jest płodna, szczęśliwa i radosna, po prostu piękna.

Rzeczywistością fundamentalną, która wszystko umożliwia, jest Trójca w swoim w zjednoczeniu istotowym. Jej życiodajne manifestacje dobra, prawdy, jedności i piękna mają brzmienie Bytu Absolutnego. Świetlista głębia Trójcy uzewnętrznia się w Jezusie Chrystusie jako autoekspresja miłości rozszerzającej się i płodnej. W tej perspektywie Doktor Seraficki widzi świat jako Bożą egzegezę, niejako transcendencji w śladzie: cień i obraz, tzn. jako język ekspresji autora. Wizja kosmiczna, która leży tu u podstaw, jest całkowicie chrystocentryczna, bo przecież przez wcielone Słowo ukazuje się doskonały obraz Ojca. W koncepcji Bonawentury piękno wpisuje się i daje się zrozumieć w ramach metafizyki miłości i ontologii wyrażenia, gdzie język powinien być doskonałym pośrednikiem między myślą i istotą bytów rzeczywistych. Istotą nie psychologiczną, ale powiązaną z modelem albo obrazem archetypicznym. Obraz nie platoński, ale chrystologiczny. Wzorowy obraz bytów trzeba zintegrować ze Słowem niestworzonym, żeby nie interpretować go (obraz) w sposób logiczny i intelektualny. Słowo staje się centrum i pośrednictwem nie tylko w życiu trynitarnym, ale również w relacji pomiędzy Bogiem a światem. Słowo niestworzone-wcielone jest najwyższą formą sztuki i racją determinującą dla estetyki bytu nieskończonego i bytu skończonego³⁹.

EGZEMPLARYZM ONTYCZNO-TEOLOGICZNY ESTETYKI

Jeśli poznanie naukowe opiera się na wynikaniu, to system Bonawenturiański bazuje na przykładowości (egzemplaryzmie), od którego należy wyjść, żeby osiągnąć wspomnianą wcześniej synoptyczną wizję całej istniejącej rzeczywistości. Egzemplaryzm ujmuje następujące aspekty: 1) Bóg jako przyczyna sprawcza; 2) Słowo jako przyczyna przykładowości; 3) świat stworzony jako odbicie Bożych

³⁸ Por. św. Bonawentura z Bagnoregio, *Droga duszy*, s. 62-64.

³⁹ Por. J.A. Merino, F.M. Fresneda, *Manual de teología franciscana*, Madryt 2003, s. 487.

paradygmatów. Egzemplaryzm jest kluczem do zrozumienia systemu Doktora Serafickiego. Dlatego właśnie w tym miejscu uwypukla się sympatia, jaką Bonawentura ukazuje Platonowi i neoplatonczykom, pomimo że franciszkanin znał bardziej neoplatonizm chrześcijański Makrobiusza, Augustyna i Boecjusza. Jednakże Platon i filozofowie pogańscy, którzy bronili egzemplaryzmu, byli ogarnięci ciemnością, bo brakowało im światła wiary⁴⁰. Prawdziwy sekret egzemplaryzmu zawiera się w potrójnym poznaniu: 1) poznaniu Słowa niestworzonego, przez które wszystko się stało; 2) poznanie Słowa wcielonego, przez które zostało wszystko naprawione; 3) poznanie Słowa natchnionego, przez które wszystko zostało objawione⁴¹. Pomimo że Platon był pierwszy w odkryciu prawdy egzemplaryzmu (że umysł może dojść do Boga jako przyczyna przykładu wszystkich rzeczy), nie wzbil się na wyżyny i dlatego nie poznał Słowa niestworzonego, które jest jedyną drogą wprowadzającą w metafizykę egzemplaryzmu⁴². To tutaj dokładnie zacieśniają i spotykają się filozofia i teologia.

Aby poznać strukturę i dynamizm metafizycznego egzemplaryzmu Bonawentury, trzeba zatrzymać się przy treści ontologicznej i hermeneutycznej idei egzemplaryzmu, jako że jest on doktryną relacji wyrażen, jakie istnieją w stworzeniu, jakie są w sobie albo jakie są w Bogu lub w Słowie⁴³. Rzeczy są w Bogu jako przykładowe idee. Idea jest podobieństwem, rodzajem kopii, ukształtowanej inteligencją do imitacji rzeczy poznanej. Według Bonawentury istnieją trzy rodzaje podobieństwa: 1) wyjątkowości albo uczestnictwa – kiedy nie może udzielić się pomiędzy Bogiem a stworzeniem; 2) imitacji – implikuje analogiczny udział, który podkreśla bardziej różnice niż podobieństwo stworzenia z Bogiem; 3) przykładu (egzemplaryzmu) – który podkreśla słuszność modelu między Stwórcą i stworzeniem. Jak nietrudno się domyślić, franciszkanin skłania się ku ostatniemu⁴⁴.

Interpretacja idei, w znaczeniu dynamicznym, ma swoje początki u Plotyna, który postrzega idee bardziej jako przykładowe siły niż substancje, na styl platoński. Słowo, które bardziej pasuje do tej doktryny podobieństwa, to „wyrażenie”. Doktryna Bonawentury na temat idei, według E. Gilsona, bardziej mogłaby się nazywać ekspresjonizmem, ale „ekspresjonizm u św. Bonawentury zakłada koncepcję Boga, którego głęboka inspiracja jest dość odmienna od tej św. Tomasa i radykalnie niezrozumiała z arystotelesowska”⁴⁵. Doktor Seraficki nie był eklektykiem, jak niektórzy chcą go przedstawiać. Przygotował system personalny, zaczynając od tradycji, a następnie w zgodzie ze swoją własną wizją świata.

⁴⁰ Por. św. Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu*, s. 129.

⁴¹ Por. tamże, s. 99.

⁴² Por. tamże, s. 100.

⁴³ Por. C. Niezgoda, *Poznanie i jego drogi do Boga według św. Bonawentury*, w: S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, *Św. Bonawentura. Życie i myśl*. Niepokalanów–Warszawa 1976, s. 120.

⁴⁴ Por. tamże s. 122.

⁴⁵ E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1943, s. 134.

Egzemplaryzm może być kluczem interpretacyjnym jego myśli filozoficzno-teologicznej i głównej idei jego estetyki ontyczno-teologicznej.

Myśl bonawenturiańska analizuje nie tylko strukturę metafizyczną bytów, ale ponadto oferuje ontologię znaczenia i wyrażenia interpretującego świat jako język. Według egzemplaryzmu stworzenia są przede wszystkim lustrem, które odbijają doskonałości Boże w sposób zhierarchizowany. Boże atrybuty – jedności, prawdy, dobra i piękna – manifestują się w stworzeniach według ich udziału w kategorii bytu.

GLEBIA RZECZYWISTOŚCI STWORZENIA

Struktura ontologiczna bytów zaznacza trzy fundamentalne elementy: powstanie lub bycie przyjętym, intymność albo bycie samo w sobie, i komunikację albo bycie w łączności z. To znaczy, że byt stworzony jest zależny, zgodny i relacyjny. Cały świat jest ontyczną składnią, gdzie rządzą podobieństwo, jedność i relacja⁴⁶. Jeśli rzeczywistość stworzona jest produktem miłości i efektem Słowa miłości, które zostało wypowiedziane w czasie, to stworzenie jest echem tego Słowa – teofanią. Byt jest śladem, znakiem i podobieństwem Boga. Świątynią Bożą, w której błyszczy twarz Stwórcy⁴⁷.

Bóg, byt nieskończenie prosty i miły, „pobudzony” dynamizmem Jego miłości, chciał wypowiedzieć się i zmanifestować na zewnątrz siebie. Bóg wszechmogący stworzył świat, w którym On w jakiś sposób jest obecny. Świat, wszystkie rzeczy i ludzie są widocznym wyrazem jego niewidocznych idei Bożych, które służyły jako paradygmat. Dlatego pomiędzy bytami stworzonymi i ideami Bożymi, tzn. modelem i kopią, musi być zbieżność i wspólne cechy. To właśnie moglibyśmy nazwać analogią kosmiczną, gdzie króluje brak-końca relacji opartych na uczestnictwie i podobieństwie. Doktor Seraficki, odkrywając i opisując tę uniwersalną analogię, nie czyni to językiem arystotelesowskim, ale za pośrednictwem metafor, symboli i alegorii, które wcale nie są mniej życiowe czy realne, ale odzwierciedlają głębię rzeczywistości stworzenia⁴⁸.

Pomiędzy stworzeniem a Stwórcą są stopnie i drabiny bliskości i oddalenia. W nomenklaturze Bonawenturiańskiej istnieją stopniowe obrazy ekspresji, według której albo się zbliża, albo oddala model Boży. Cień jest przedstawieniem oddalenia i nieodkrycia Boga. Ślad również przedstawia oddalenie, ale inne. Obraz jest przedstawieniem bliskości, ale i zarazem oddzielenia. Fakt bycia cieniem, śladem albo obrazem Boga nie jest przypadkowy, ale substancjalny z istot-

⁴⁶ Por. E. Wolicka, *Hermeneutyka „imago” w tekstach św. Bonawentury*, W: S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, Niepokalanów–Warszawa 1976, s. 186-189.

⁴⁷ Por. tamże, s. 192.

⁴⁸ Por. C. Niezgoda, *Poznanie i jego drogi do Boga według św. Bonawentury*, w: S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, s. 119.

ną właściwością⁴⁹. Cały świat jest księgą, w którą jest wdrukowana czytelnymi znakami stwórcza Trójca⁵⁰.

Franciszkanin odkrywa i opisuje wielki horyzont piękna i harmonii, przecież każda naturalna rzecz, chociażby znajdowała się nisko w kategorii bytu, rozbrzmiewa błyskiem światła Bożego. Bonawentura posiadał niesamowitą zdolność do odkrywania we wszystkim, co go otaczało, nieskończonych analogii, metafor i obrazów, które objawiają na różne sposoby ślady wpisane w rzeczach przez Stwórcę. Bardziej niż filozofem języka – zainteresowanym użyciem odpowiedniego słowa pasującego do cichych rzeczy – jest metafizykiem ciszy, przejętym mistykiem, chcącym dobrze zrozumieć cichą wiadomość, którą mruczy każdy byt. Dla niego nie są ważne dyskursy wyjaśniające ciemne sprawy. Tym, co naprawdę jest ważne, jest zachowanie ciszy⁵¹.

Stworzenie świata staje się dla niego pełnym odniesień językiem. Jest epifanią i autowrażeniem się Boga. „Rzeczy mają trzy formy istnienia: w materii, tzn. we własnej naturze, w intelekcie stworzonym i w sztuce wiecznej”⁵². W związku z tym byty naturalne posiadają: znaczenie ontyczne, możliwość ich poznania i ich przynależność Bożą. „Kiedy zatem dusza widzi te rzeczy, wydaje się jej, iż powinna przejść od cienia ku światłu [...], od księgi do prawdziwej wiedzy, która jest w Bogu. Czytanie tej księgi jest umiejętnością najwznioślejszych kontemplatyków, a nie filozofów natury, gdyż poznają oni jedynie naturę rzeczy, a nie poznają jej w roli śladu”⁵³. Istotne dla estetyki teologicznej jest połączenie pomiędzy bytami i ich idealnymi paradygmatami. Wewnętrzne piękno rzeczy widzialnych staje się możliwe do dotknięcia, kiedy człowiek zrozumie i zobaczy perspektywę i znaczenie transcendentalne piękna archetypicznego, do którego odnosi się jak do źródła. Cały świat jest światem wrzawy i manifestacji Bożej. Żeby to odkryć, wystarczy tylko mieć postawę, w której zmysłami uważnie otwieramy się na przyjęcie.

„Ślepcem jest więc ten, do kogo nie dociera blask bijący z rzeczy stworzonych. Głuchy jest ten, kto nie słyszy tak potężnego wołania. Niemy jest ten, kto nie wysławia Boga za te wszystkie skutki. Głupi jest ten, który mimo takich wskazówek nie zauważa pierwszej zasady. Otwórz więc oczy, nakłoń duchowe uszy, rozwiąż swoje usta i przyłóż swoje serce, abyś we wszystkich stworzeniach zobaczył, usłyszał, pochwalił, ukochał, uszanował, uwielbił i uczcił swojego Boga, by przypadkiem nie powstał przeciw tobie cały świat”⁵⁴.

⁴⁹ Por. tamże, s. 120.

⁵⁰ Por. św. Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu*, s. 79.

⁵¹ Tenże, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, s. 157.

⁵² Tenże, *Breviloquium*, <https://sites.google.com/site/doctorseraphicus1/le-mie-opere/breviloquium-in-latino>, p. 2 c. 12: „res tri pliciter habent esse, scilicet in materia vel natura propria, in intelligentia creata et in arte aeterna” [18.04.2013], [tłum. własne].

⁵³ Tenże, *Konferencje o sześciu*, s. 345, 347.

⁵⁴ Tenże, *Droga duszy*, s. 29.

W tej wizji świata człowiek posiada miejsce bardzo uprzywilejowane, gdzie jest prawie jako kapłan i poeta całego stworzenia.

ZMYSŁOWOŚĆ POZNANIA

Bonawentura interpretuje człowieka jako tego, który łączy ekstrema tego, co skończone, i tego, co nieskończone, świata i Boga. Dlatego że jest stworzeniem zarazem materialnym i duchowym. Człowiek jest syntezą kosmosu. Ludzkie ciało jest punktem dojścia impulsu progresywnego i dynamicznego podstawowych rzeczywistości materialnych. Jest dojrzałym owocem świata wrażliwego. Wielka jest godność ciała przez wspaniałą harmonię i proporcjonalne połączenie swoich części⁵⁵.

Świat Bonawenturiański jest w potężnej mierze zmysłowy: wizualny, słuchowy, dotykowy, zapachowy, akustyczny i smakowy. Cała osoba ludzka, dusza i ciało, uczestniczy w dobru i pięknie najwyższych darów. Na podstawie jego tekstów mogłaby rozwinąć się fenomenologia percepcji ludzkiej jako estetyka cielesna. Bonawentura podkreśla, że cała osoba, ciało – ze swoimi zmysłami – i dusza – ze swoimi możliwościami – uczestniczy całkowicie w życiu Bożym, ze swoimi zdolnościami mentalnymi, afektywnymi i sensualnymi. Doktor Seraficki nadaje maksymalne znaczenie dotykowi. Myśl ta później zostanie odczytana na nowo przez św. Jana od Krzyża w koncepcji dotyku. Myśl Bonawenturiańska mocno bazuje na kategorii obecności, która podtrzymuje teologię mądrościową i życiową, będącą konkretnym wyrażeniem optymizmu i realizmu franciszkańskiego⁵⁶.

ZBAWIENIE JAKO PIĘKNO

Człowiek jest koroną kosmosu, a Chrystus jest kulminacją rozwoju historycznego, i dlatego w ten sposób staje się doskonałym połączeniem pomiędzy światem naturalnym i światem Bożym. Staje się klamrą ogarniającą niebo i ziemię. Jeśli przyroda aspiruje do człowieka, to ten zwraca się ku Chrystusowi, w którym kulminuje się świat naturalny i historia sama. Tak oto wszystkie rzeczywistości, ludzkie i boskie, synchronizują się w jeden projekt ze zbieżnymi celami. Jeśli Bóg stworzył człowieka w miłosnym spojrzeniu, to człowiek powinien być strażnikiem strzegącym i pilnującym świat. Przez Chrystusa, który odkupia, oświeca i zbawia – świat, człowiek i historia nabierają swojego pełnego znaczenia i najwyższego piękna, przez Niego „bowiem świat zostaje przyozdobiony i upięk-

⁵⁵ Por. tenże, *Breviloquium*, <https://sites.google.com/site/doctorseraphicus1/le-mie-opere/breviloquium-in-latino>, p. 2 c. 10 [18.04.2013].

⁵⁶ Por. S. Swieżawski, *Wpływ św. Bonawentury na myśl XV wieku*, w: S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, s. 436-438.

szony, ponieważ rzeczy zniekształcone czyni pięknymi, a piękne piękniejszymi, a piękniejsze przepięknymi⁵⁷.

Bonawentura nieustannie powtarza temat piękna, kiedy mówi o Bogu, o Jezusie Chrystusie, o Kościele, o człowieku i o przyrodzie. Jest bardzo wiele tekstów na ten temat, które wymagałyby głębszej analizy. Generalnie z ducha i pióra Doktora Serafickiego wypływa porównanie tego co piękne do wody źródlanej.

*

Nieustanne powtarzanie tematu estetycznego wskazywałoby, że ta kategoria jest rzeczywistą konsystencją każdego bytu. Piękno nie przedstawia się jako coś zewnętrznego i przychodzącego do bytów, ale jako coś wewnętrznego, co wypływa z nich samych. Piękno jest pewną własnością ontologiczną bytów, tak jak są jedność, dobro i prawda. Piękno dodaje innym transcendentaliom czegoś w rodzaju odzienia albo specjalnego towarzystwa. Zamieszkuje w nich i przedstawia je jako przyjemne, dając w ten sposób specyficzną relację Bonawenturiańskiej ontologii i epistemologii między podmiotem a przedmiotem. W manifestacji i blasku piękna można dostrzec tło łaski, wolności, bezinteresowności i światłości, które zapraszają do uczestniczenia w podziwianiu i celebrowaniu, tak jak to czynił św. Franciszek w *Pochwale stworzeń*. Wszystkie rzeczy pokazują i okazują swoją wdzięczność, bo są śladem i kopią piękna trynitarnego. Stojąc przed takim darmowym pięknem, jedyną właściwą postawą, która powinna charakteryzować człowieka, jest podziw, wdzięczność i uwielbienie. Nie chodzi tu o egoistyczne zadowolenie, ale o uznanie blasku, który nas owija i wzywa nas do uczestnictwa z innymi. Piękno tworzy wspólnotę i zaprasza do szacunku. Kiedy człowiek oczyszcza swoje patrzenie, Bóg przedstawia się jako piękny, a świat „powalając” nas swoim pięknem, wskazuje na Niego. W ten sposób estetyka nie redukuje się do prostej dyscypliny albo nauki sztuki, ale staje się pięknym sposobem interpretowania życia i mieszkania w świecie.

FRANCISCAN'S THEOLOGICAL AESTHETICS AS A WAY TO CELEBRATE LIFE

Part I: St. Francis of Assisi and St. Bonaventure of Bagnoregio

Summary

The beauty in Franciscan's theology does not present itself as something external and something coming to beings, but as something internal, which flows from them. The beauty is owned by ontological entities beside unity, goodness, and truth. In the glow of beauty a background of grace, freedom, selflessness and light can be seen which invite you to participate in and enjoy this celebration of the world. All items will show and demonstrate their gratitude because they are a beautiful trail and copy of the Trinity. Beauty creates community and invites you to respect. Aesthetics is a beautiful way of interpreting life and living in the world.

⁵⁷ Św. Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu*, s. 63.

DOKUMENTACJA

Ks. Jerzy Szymik*
WT UŚ, Katowice

TEOLOGIA I MY

Teologia zafascynowała mnie prawie 50 lat temu, kiedy miałem ok. 12 lat, w piątej klasie szkoły podstawowej. Mniej więcej w tym czasie zakochałem się w portugalskiej piłce nożnej i cymbergaju. Miłość do literatury i kobiet przyszły później, w nastoletniej licealności. Gwoli sprawiedliwości trzeba dodać, że nie każda z nich okazała się równie trwała (mam na myśli cymbergaja, rzecz jasna).

Dwanaście lat to czas przełomu w teologicznych sprawach, co wiadomo z życia Pana Jezusa, który, Dwunastoletni, „w świątyni [...] siedział między nauczycielami, przysłuchiwał się im i zadawał pytania” (Łk 2,46). Podobnie wielu z nas. I ja, na moją skromną skalę i miarę, moją, mojego Pszowa i tamtego czasu, odkryłem wówczas piękno świątyni i religijnych pytań.

Nie wiedziałem wtedy, oczywiście, że moja fascynacja zwie się „teologia” (dopiero dzisiaj próbuję rzecz zrozumieć, dookreślić i nazwać), ale jednak dość wcześnie zdałem sobie sprawę z tego, że chodzi tu – w tym nagłym porywie serca do świątyni i wielkich pytań – o powołanie do kapłaństwa. A że również do roli nauczyciela, któremu „przysłuchiwać się będą” kolejni młodzi, miało okazać się później.

Właśnie trwał i kończył się Sobór Watykański II i nasz wikary wyklejał wszystkie gablotki wokół kościoła i duże plansze, ustawione w samym kościele, świeżo tłumaczonymi konstytucjami i deklaracjami. Wikary nazywał się Damian Zimoń, z soborowych dokumentów nie rozumiałem prawdopodobnie nic, ale takie frazy, jak *Lumen gentium* czy *Gaudium et spes*, brzmiały dla mnie niczym śpiew aniołów i zapowiedź niebieskich rozkoszy.

Zapach starych modlitełek i mszałów pamiętam do dziś. Radość po spowiedzi, prawie fizyczna. Nieznany ze szkoły rodzaj piękna słowa, na które zaczynałem być superwrażliwy: odmawianych po komunii modlitw Ignacego Loyoli („Duszo Chrystusowa, uswięć mnie...”) i Tomasza z Akwinu („Oto ja, o dobry i najśłodszy Jezu...”). Zagłądanie do pierwszych poważnych teologicznych ksiąg

* Ks. prof. Jerzy Szymik (ur. 1953 r.), kapłan archidiecezji katowickiej, poeta i teolog, profesor nauk teologicznych, wykłada teologię dogmatyczną, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Od 2004 r. członek watykańskiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Wykład wygłoszony 6 kwietnia 2013 r. w auli WT UŚ podczas zjazdu absolwentów i uczestników seminarium naukowego prowadzonego w KUL-u przez ks. Jerzego Szymika w latach 1993-2013.

żek (*Modlitwa i kontemplacja* von Balthasara, *Listy do przyjaciela* Gołubiewa, *Paweł z Tarsu* Steinmanna). To wszystko, przemieszane z przygodami ministranta, zdartą do krwi skórą na kolanach i łokciach po zażartych meczach, nieokreśloną bliżej tęsknotą ostatnich lat dzieciństwa.

Ale chodziło – jak dziś rozumiem – o teologię. Intuicyjnie to czułem, choć nie umiałem zapewne tego nazwać. Chodziło o niezwykle odkrycie: że o wierze można myśleć i marzyć jak o meczu Benfiki Lizbona; że to, co najbardziej wewnętrzne, tajemnicze – jest zarazem rozumne, mądre, poddane logice; że da się o tym czytać, myśleć, mówić.

To dar niezasłużony, Łaska. Wiem i jestem wdzięczny.

A sięgam tak daleko, tak prywatnie i tak intymnie tylko w jednym celu: żeby tą opowieścią sprowokować Waszą, moich Uczniów i Przyjaciół, wędrówkę ku korzeniom Waszej osobistej przygody z teologią.

*

Trzydzieści lat później

Jest połowa lat 90. ubiegłego wieku. Przekroczyłem płynnie czterdziestkę, wykładam na KUL-u i w katowickim seminarium duchownym, spotykam wielu z tu obecnych. Wykładam różne teologiczne subdyscypliny szczegółowe – trynitologię i eklezjologię, traktat o Bogu Jedynym i filozofię Boga, eschatologię i chrystologię. Interesuję się Wcieleniem i topiką, literaturą i kulturą. Ale pod spodem tego wszystkiego cały czas żarzy się fascynacja metateologią dwunastoletniego ministranta, zachwyty samą istotą teologii i jej związku z moim losem: Czym ona właściwie jest? Po co jest? Dla-czego i dla kogo jest? Jaka ma być? Co znaczy dobra teologia? Kim jest teolog? W imię czego mam się nią zajmować i uczyć jej innych? Bo przecież twarzą w twarz i na kartach ksiąg spotykam Nosola i Bartnika, Hryniewiczza i Lefebre'a, Węclawskiego i Guardiniego, Hansa Kuenga i Josepha Ratzingera. Jakież ogromne rozwarcie nożyc... I myślę o swojej wierze, czuję ogromny ciężar odpowiedzialności za bezbronych dwudziestolatków, których uczę o Bogu. Czy również Boga?

Dlatego piszę *Kocham teologię! Dlaczego?*, potem *Teologię w krainie pepsicoli*, następnie *Teologię na początek wieku*, *O teologii dzisiaj*, *Teologię. Rozmowa o Bogu i człowieku* (już w Katowicach) aż do współautorstwa dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej, nad którym pracujemy 8 lat, a który nosi tytuł *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*. To jest ta właśnie zasadnicza linia mojego życia/twórczości: metateologicznego namysłu z egzystencjalnym punktem ciężkości.

Przywiązuję się po drodze do różnych określeń i definicji teologii: słowo i nauka o Bogu zrodzone ze Słowa samego Boga; rozum, który pozostaje na obszarze wiary i wyjaśnia jej strukturę; „mowa o Bogu” prawdziwym i dlate-

go też „roz-mowa o Bogu i człowieku”; nauka i sztuka; doksolgia i terapia; mądrość i szukanie Mistrza.

Ale o najważniejszym dla mnie jej rozumieniu powiem teraz. Jest to synteza moich dotychczasowych poszukiwań, inspirowana wpływami Augustyna, Tomasz z Akwinu i Benedykta XVI.

*

Otóż początkiem teologii jest filozofia. Człowiek, zanurzony całkowicie, „bez reszty”, w swoim życiu, z tego właśnie wnętrza swojej egzystencji pyta rozum o sens życia i w ten sposób kładzie filozoficzny fundament pod teologię. A pytać o życie „z wnętrza swojej egzystencji” – to pytać o śmierć – pytanie o śmierć jest „właściwym” i najważniejszym pytaniem życiowym człowieka¹. Bo też teolog, kimkolwiek jest – jest człowiekiem. Więc teologowi przede wszystkim nie chodzi o „uczone teorie”. Pyta, myśli, wierzy, „«[...] bo śmierć siedzi mu na karku». Nie szuka hipotez, ale sposobu sprostania życiu poprzez przewyciężenie umierania”².

To właśnie wspólne dla filozofii i teologii pole widzenia, w którym życie spotyka śmierć, pomaga zobaczyć i pojąć, że egzystencjalnie zakorzenione pytania filozoficzne (nie istnieją zresztą w dobrej filozofii pytania niezakorzenione egzystencjalnie) są początkiem teologicznego aktu poznania. Tego zawsze spodziewano się po filozofie/teologu – „odpowiedzi na pytanie: Na czym właściwie polega bycie człowiekiem? Jak je przeżywać, by się powiodło?”³. Pytanie to nabiera jedynej w swoim rodzaju ostrości w kontekście pytania o śmierć (na własnym karku...), pytania najbardziej pierwotnego, najradykałniejszej postaci pytania „[...] o to, skąd pochodzi i dokąd zdąża człowiek? [...] o początek i cel. Śmierć jest pytaniem, którego ostatecznie nie sposób zagłuszyć, tkwiącym w człowieku jak metafizyczna zadra”⁴. Pytanie o śmierć jest w gruncie rzeczy pytaniem o trwałość szczęścia: jak żyć, by być szczęśliwym i jak to (z)robić, by śmierć temu nie przeszkodziła? Oto fundator wszelkiej teologii, samo jej egzystencjalne źródło.

Wielkie egzystencjalne pytania są konieczne dla aktu/procesu autentycznej teologii, dla jej tożsamości. Ani rzemiosło egzegetyczno-historyczne, ani erudycja nie wystarczają, by zaistniała prawdziwa teologia. A pytania, które ją fundują, umieszczają ją w sferze nauki i zarazem poza jej (nauki) ścisłą przestrzenią. I pytania te – o śmierć, miłość i szczęście – prowadzą nieuchronnie do zasad-

¹ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001 [dalej: PwT], s. 23.

² Tamże, s. 12. J. Ratzinger cytuje tu zdanie z książki F. Gerkego *Christus in der spätantiken Plastik* (Mainz 1948, s. 6).

³ PwT, s. 14; por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005 [dalej: KPWW], s. 26.

⁴ PwT, s. 23-24.

niczego pytania: o Boga⁵. Od tego, czy Bóg jest i jaki jest, zależy wartość *ratio pei*, obecna w odpowiedziach na największe pytania ludzkiego życia.

*

W tym „miejscu” kończy się filozofia, a zaczyna nadprzyrodzona droga teologicznej przygody; przekraczamy próg Łaski. Bóg misteryjnie (Łaska działa jako Łaska, nigdy inaczej) „porusza serce”, „dotyka” najgłębszego punktu człowieczeństwa, odpowiadając na pytania o śmierć, o miłość, o szczęście – czyli ostatecznie o siebie Samego (bo są to pytania o Boga): „Kiedy Boski Logos, wcielone Słowo porusza serce, dotyka wtedy tego najgłębszego punktu egzystencji człowieka [pragnienia nieutralnego szczęścia, nieśmiertelnej miłości – J.Sz.]. Wtedy człowiek nie tylko odczuwa, wtedy w swym wnętrzu widzi: To jest właśnie to; to ON, na to czekałem. Jest to pewnego rodzaju rozpoznanie. Bo ku Bogu, ku Logosowi, zostaliśmy stworzeni i nasze serce jest niespokojne, jak długo nie znajdzie [Boga – J.Sz.]”⁶.

Wiara jest ludzką odpowiedzią na to Boskie poruszenie człowieczego serca. Wiara jest decyzją, pewnością, przekonaniem, że „tak jest, tak się rzeczy mają”, jest ona *hypostasis* – „poręką (mocnym trzymaniem się, pewną ufnością) tych dóbr, których się spodziewamy” (Hbr 11,1).

Wiara jest przy-zwoleniem, czyli aktem woli – w języku biblijnym synonimem „woli” byłoby „serce”, w duchowości – „głębia duszy”. Dokonuje się ono w akcie wiary nie tak, jak w akcie i porządku „czystej wiedzy” (tu decydująca jest oczywistość rzeczy, argumentatywność postrzegana jako bezwarunkowo słuszna itd.), ale dlatego, że wola-serce-dusza zostały „poruszone” przez Boga (Słowo Boże). Dzięki temu poruszeniu serce (wola, głębia duszy) wie, że prawdziwe jest także to, czego rozum nie widzi i nie wie (jeszcze – jak pokaże następny krok naszej refleksji i co będzie właśnie zadaniem teologii). *Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point* (Serce ma swoje racje, których rozum nie zna), słynne zdanie z *Mysli* Pascala, jest trafnym komentarzem do tej kwestii⁷. Serce ma swój „własny rozum”, który się wznosi ponad „zwykły rozum” (*ses raisons* = we franc. i „racje”, i l.mn. od „rozum”). Ratzinger: „w tym sensie «wola» wyprzedza poznanie, jest jego warunkiem i to tym bardziej, im wzniolejsza i powszechniejsza jest poznawana rzeczywistość”⁸. Bóg, którego „poznaje” wiara (a na jej kanwie teologia), jest „poznawaną rzeczywistością” poza zwykłą skalą „wzniosłości i powszechności”. Poznanie, miłość, poruszenie serca służą

⁵ Por. PwT, s. 13, 29-30.

⁶ KPWW, s. 20.

⁷ B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), red. J. Chevalier, Warszawa 1977, s. 196; por. KPWW, s. 18.

⁸ KPWW, s. 19.

poznaniu Boga w przestrzeni (środowisku życiowym) wiary nierozdzielnie. Raz jeszcze z pomocą przychodzi tu głęboka intuicja Pascala, mistrzowsko wyrażona: „Bóg nakłania (zapisane po łacinie *Deus inclinat*) serce tych, których kocha” i „tych, którzy go kochają”⁹.

Poruszone zatem przez Boga serce (wola) oświeca rozum i skłania go do wyrażenia zgody (akceptacji) na „zobaczone sercem”¹⁰. Ale proces myślenia bynajmniej się nie zakończył, wręcz przeciwnie: jego największa intensywność dopiero się rozpoczęła. A to z tej przyczyny, że „myślenie wyraziło przyzwolenie nie na właściwy sobie sposób, lecz przez poruszenie woli, dlatego nie znalazło spokoju”¹¹. Tomasz wyraża owo napięcie między zgodą a szukaniem formułą: *in fide est assensus et cogitatio ex aequo* – w wierze przyzwolenie i proces myślenia są w stanie równowagi¹². To „zbalansowanie” jest, by tak rzec, „chwilowe”, czeka ono na rozstrzygnięcie. „Teologicznie” jest to moment kluczowy dla opisywanego procesu.

Bo to właśnie pójście rozumu za poruszeniem serca przez Boga nazywamy teologią. Jest ona głębią myślenia, które próbuje doścignąć przyzwolenie, które się dokonało w głębi duszy. Jest myślą ścigającą serce.

W taki właśnie sposób wiara chrześcijańska rodzi teologię i – więcej – z tego samego powodu ciągle ją rodzić musi¹³. Akt wiary rodzi akt poznania teologicznego, który wiarę umacnia w sposób rozumny, czyli właściwy (przyrodzony) człowiekowi. Prawdziwie ludzkie poznanie to poznanie przez zrozumienie. Na skrzydłach „tak” wiary (przyzwolenia serca) jest więc niesione myślenie teologiczne – w ten sposób się rodzi, rozwija, doskonali. Myśl szukająca Boga ściga serce już wcześniej dotknięte przez Niego. Teologia powstaje w ten właśnie sposób: jest intelektualnym projektem, który próbuje sprostać wyzwaniom wiary. Myśl ściga serce – po śladach obecności Poruszydciela.

Cóż to za łaska: mieć pracę, która jest współpracą z Łaską, móc przylapywać Boga na gorącym uczynku...

*

Qui m'y a mis? To jeszcze raz Pascal: Kto mnie tu postawił? W tym, a nie innym miejscu życia? Jak to się stało, że wylądowaliśmy na tym, tak egzotycznym kierunku studiów, na którym rozum ściga serce? Kto nam to życie tak ustawił?

⁹ Pascal, *Myśli*, s. 349, 397.

¹⁰ KPWW, s. 20. Św. Bonawentura twierdzi, że światło Boga może nie tylko oświecać umysł (*intellectum illuminare*), ale i stabilizować uczucia (*affectum stabilire*). S. Bonaventurae, *Opera omnia*, t. 3, Quaracchi 1887, s. 484 (cyt. za: J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 16).

¹¹ KPWW, s. 20.

¹² Tamże, s. 18-21.

¹³ Por. tamże, s. 17.

W starym rycie święceń kapłańskich biskup mówił do neoprezbitera: *sat periculosum est hoc* – to, co teraz zaczynasz, jest rzeczą wielce niebezpieczną. Z zachowaniem proporcji można to zapewne powiedzieć o studiowaniu teologii. Jest w niej bowiem ogień, który może spalić wiarę. I wiemy, że tak bywało, bywa. Ale wiemy też, że choć „płomień ognia zabił tych mężów, którzy wrzucili Szadraka, Mészaka i Abed-Nega” do rozpalonego pieca, to jednak nie ich samych. Oni bowiem służyli nie bożkom, ale z całą pokorą prawdzie o Bogu, Wybawicielu (Dn 3,8-24). Gorejący krzak obecności Boga prawdziwego nie ulega spaleni (Wj 3,1-6). Parzy i niszczy człowieka jedynie ogień prometejski, „wydarty” Bogu. Natomiast ogień Ducha (Dz 2,3), prawdziwie Chrystusowy, ten przez Niego rzucony na ziemię (por. Łk 12,49) – nie spala, ale ocala. Człowieka i jego teologię.

Teologię, która nie może się kończyć na akademickiej dyskusji¹⁴, dyscyplinowaniu dzieci czy rejestracji dobrych wspomnień. Tak jak pływania nie da się uczyć bez wody, na sucho, „na symulatorach”, tak teologia nie jest możliwa bez duchowego doświadczenia, z którego się poczęła i żyje.

Nie można mieć stale 12 lub 19 lat. Ani 24, to jasne. Ale „miłości można się nauczyć” – taki jest tytuł najnowszej książki Benedykta XVI, książki, która ukazała się równoległe z Jego abdykacją¹⁵. „Miłość nigdy nie jest «skończona i spełniona»; miłość zmienia się wraz z biegiem życia, dojrzewa i właśnie dlatego pozostaje wierna samej sobie”, czytamy w encyklice *Deus caritas est* (nr 17). I nie ma to nic wspólnego z rutyną czy wyrachowaniem.

I być może po to, żeby nam to właśnie powiedzieć, wezwał nas tu dzisiaj Bóg. Być może to jest istotą naszego spotkania, a zarazem elementem niekończącej się nigdy pracy Łaski w naszym życiu: wyostrzyć na nowo nasz duchowy smak, wstrząsnąć naszą duszą i tym samym ją oczyścić (*katharsis, metanoia*). Oto jestem, mój Teologu, mówi do każdej i każdego nasz Bóg: mam dla ciebie to, co zawsze i jak zawsze nowe – teologię, słowo o Mnie na tu i teraz, dla ciebie, dla twojego serca i dla twojego rozumu, na tę fazę twojego życia.

Pszów–Katowice, 27 marca – 6 kwietnia 2013 r.

¹⁴ J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służą waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Lublin 2012, s. 320 (*Opera omnia*, t. 12).

¹⁵ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Miłości można się nauczyć. Małżeństwo i rodzina na drodze życia*, oprac. E. Guerriero, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2013.

Gerard de Rosairo OMI*
Kolombo, Sri Lanka

THEOLOGIZING METHODOLOGY IN ASIA. A BRIEFING

It is generally accepted today that an Asian Christian theology that is relevant to Asia can be built up from the encounter of Christian faith and Asian reality which comprises social, economic, political, religious, cultural and traditional factors in its totality. Theological reflections that take place from such a standpoint will affect certainly the theological method and the theological thrusts in Asia. Such an undertaking, nevertheless, calls for fidelity to the Christian revelation and faith response while being true to the 'Asian soul', the reality in which we Christians live.

In this short write up, an attempt is made with the guidance of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC), to take a cursory view of the way in which Christian theologizing takes place in Asia. However, at the outset, the promptings of the Second Vatican Council for pluralism in theology are outlined. Then the theological methods and thrusts in Asia are mentioned with a concluding note.

PROMPTINGS OF SECOND VATICAN COUNCIL

Before going into an illustration of the prompting of the Second Vatican Council for pluralism in theology, let me take a bird's eye view of the nature of the inceptual theology in the Church. In theology, the Church has a long history of pluralism. As the Church historians affirm, each of early Christian communities had its own experience of Jesus and hence its own theology. The Scripture scholars agree that in the Old and the New Testaments there is a variety of theologies. Such pluralism in theology is evident in the four Gospel accounts which complement each other. In fact, while all the four Gospels speak of one faith in Jesus Christ, there is a rich variety of experiences of the same Jesus. Already, in Christian Tradition and in the Scriptures we see an enriching pluralism of theology with its traits of unity in diversity.

* Emmanuel Anthony Gerard de Rosairo OMI pochodzi ze Sri Lanki; kaznodzieja, misjonarz, wykładowca na wydziałach filozofii i teologii w Sri Lance i Indiach; gerryrosairo@gmail.com.

Conscious of this rich diversity of theological pluralism within the Church down the centuries, the Second Vatican Council prompted pluralism in theology, when it said that the Gospel message needs to be adapted according to each culture (GS, no. 44). The same Council urged each local Church to plant the seed of faith within the rich soil of the customs, wisdom, teaching, philosophy, arts and sciences of its particular people (AG, no. 22; SC, no. 40).

The Council further noted how the Church has used different cultures to preach the Word of God thus enabling pluralism in theology. The Council also clearly affirms the importance of plurality in proclaiming the Good News, when it says: "In virtue of its mission to enlighten the whole world with the message of the Gospel and gather together in one Spirit all peoples of every nation, race and culture, the Church shows itself a sign of the spirit of fellowship which renders possible sincere dialogue and strengthens it..." (GS, no. 58).

Moreover emphasizing the freedom which Christians enjoy for various forms of the spiritual life, for variety of liturgical celebration and the theological elaboration of the revealed truth, the Council says: "For the ties which unites the faithful together are stronger than those which separate them. Let there be unity in what is necessary, freedom in what is doubtful, and charity in everything" (GS, 92).

While the Council speaks of a "legitimate variety" that extends even to theological expressions of doctrine (LG, no. 13; UR, no. 17), it affirms that differences need not diminish unity, instead contribute to it and make more resplendent the catholicity of the Church (LG, no. 23; UR, no. 4, 16; OE, no. 2). The Council also emphasized the importance of the theologians who endeavor to promote theologies that would be relevant to their people, thus once again affirming the validity of pluralism in theology (GS, no. 62). It is such promptings of the Second Vatican Council that made the peripheral local Churches come out with their innovative and creative faith reflections and responses, being rooted in the local soil.

ASIAN THEOLOGICAL BASIS

With the impetus and the inspiration drawn from the Council's instructions, and with the awakening to the pluralistic factors of Asian reality, Asia will use conceptual tools and a philosophical approach arising from the various concrete social, religious, cultural situations in which Asians live, such as, a sense of the sacred in all Asian cultures which is fundamental, a cosmic view found in the Asian traditions which integrates the question of the human salvation into unified view of the whole cosmos, Asian way of integration and inclusion and the value of harmony. Besides these salient and fundamental values, a Christian theology in Asia is a new enterprise marked by a certain experimental character, a certain

ambiguity, uncertainty and tenuousness. Moreover, Christians in Asia must also be in touch with the twenty first century Asia in which they live.

Doing theology with Asian realities as resources means that these contextual realities as *loci theologici* are discerned and integrated in theological enterprise. In other words, insofar as we discern in them God's presence, God's action and the work of the Holy Spirit in them, integration is done in our faith reflection, hence theologizing. (FABC Papers, no. 96, 'Methodology: Asian Christian Theology...', pp. 38-39).

First, Christian faith considers the whole universe, all creation as manifestation of God's glory and goodness. Christian tradition and Christian spirituality have recognized that the universe reveals God and is also a sacrament of God's love for all creatures. The whole of creation bears for us a reflection of God's truth, goodness and harmony to serve the well-being of humanity and integrity of creation (The Catechism of the Catholic Church, no. 339). Secondly, Christian tradition affirms that God is the Lord of history and that God is redemptively present and active in and through His Spirit, leading all to the eschaton of God's Kingdom.

It is to be noted that the Second Vatican Council speaks of the action of the Spirit in the heart of every one, and "seed of the Word," found in human enterprises, including religious ones, and in the efforts humans make in search of truth, to attain goodness and God (AG, nn. 3,11,15; GS, nn. 10-11, 22, 26, 38, 41, 92-93). In the *Redemptoris Missio*, Pope John Paul II, says "the Spirit's presence and activity affect not only individuals but also society and history, peoples, cultures and religions" (28). The totality of life and of creation is the locus of the presence and the action of the Spirit of God. The Word taking abode among us is the salvific event of all humans. This affirms the need of redemption of all. While reading the signs of the times (GS, no. 4) and interpreting the contextual realities as resources of theology, one must discern and be attentive also to the negative reality of evil and sin.

Setting oneself in such expanded horizon, gaining insight into God's mystery and his ways of operation among the peoples of the Asian Continent, the theological enterprise in Asia evolves as a pilgrimage. The theologians in Asia have taken seriously the Second Vatican Council's theme of a pilgrim people. They journey together with the Christians of Asia and the Church universal, in the hope that the Church universal will be enriched by an encounter with the culture of Asia, as the early Church was once enriched by a creative encounter with Greek culture.

As Asian theologians, from a prayerful and systematic reflection, on events, encounters and movements in Asia in the light of the Revelation, have attempted to understand the religious traditions of their own cultures and dialogue with people of other traditions, it is important to note the willingness of the others to listen, and then to dialogue. FABC, in its Plenary Session of 1978, insists that

“we are to recognize the voice of the Spirit bearing witness to the marvelous variety of God’s self-revelation to humans and able to influence the way we lift up our hearts to the Lord.”

ASIAN THEOLOGICAL METHODS

The Asian theological methods based on FABC is best described as fivefold contextual theological methodology which comprises: Commitment to service to life, Dialectical social analysis, Critical contemplation (awareness/ mindfulness), Triple dialogue with Asian cultures, religions and the poor, and the quest for harmony in the task of theologizing in the Asian milieu (FABC Papers, no. 108, pp. 32-34).

Commitment to service to life is the starting point in the theological methodology of FABC. Such commitment and service to life arises out of the holistic view of life together with a traditional sense of the sacred and reverence which sees God’s Spirit as active in the diverse pluralistic Asian milieu. To understand its call for commitment and service to life in the Asian context, FABC V Plenary Session states “We join Jesus in service of life, by washing the feet of our neighbors” (art. 14.3) using the imagery of Jesus’ foot washing, which is the culminating example of Jesus in the series of his table fellowships with the ‘poor’ who longed for wholeness of life. Such commitment also reveals the communal character of the theological methodology. This first step in theologizing calls for one’s rootedness in the local community’s experiences of life, rather than in the intellectual arena of the academy. Life experiences are not merely starting points for theologizing but also foundation, frame work and continuous reference for doing theology in the Asian milieu for theological perspective is the rootedness in the mystery of the incarnation and the Paschal mystery. Such a perspective undergirds God’s solidarity with the humans, especially the poor.

Commitment to service of life in the context seeks to identify and analyze the structural causes of and the impact of social, economic, political and cultural forces which cause many faces of suffering to Asian peoples. Such analysis is carried through the “reading the signs of the times” and confronting “the dark realities in the heart of Asia”. Having “May your Kingdom come” (Lk. 11:2) as a plea and a vocation, this analysis aims at overcoming the destructive forces in various concrete life contexts of peoples so as to foster human dignity, freedom and a fuller human life and to create a more genuine communion among peoples of pluralistic Asia. This stage in theologizing, Dialectical Social Analysis is the ubiquitous aspect of the FABC’s theologizing method (FABC Papers, no.108, pp. 12-15).

The above-mentioned contextual Analysis, FABC recognizes, runs the risk of a distortive emphasis on the material side of salvation, if it does not lead to a Crit-

ical Introspective Contemplation (CIC) in the context. CIC is a quest for holistic understanding of the interaction between the liberative aspects of the inter and intra religiosity and the contextual life experience of peoples. So this holistic understanding leads one to more than a preferential option for the poor, to the pursuit of integral human liberation. Unless the liberative aspect emerges out of and nourished by CIC, it cannot transform the lives of the Asian peoples and thus be truly liberative/salvific.

A commitment to service of life together with the afore-mentioned two stages demands a suitable theological response in the concrete diversified contexts in Asia. In this respect, FABC has chosen Dialogue as “manifestation of lived Christianity” to form the basis of such theological response. Dialogue for FABC is “a process of talking and listening, of giving and receiving, of searching and studying for deepening and enriching of one another’s faith and understanding” (For All Peoples of Asia (FAPA), Vol. 1, p. 111). The stated objective of dialogue is promotion of mutual understanding and harmony in view of fuller life. This deliberate choice reveals its sensitivity to the non-confrontational Asian mindset and world-view. Dialogue is also perceived as “receptive pluralism,” namely the many ways of responding to the prompting of the Holy Spirit, continually being in conversation with the poor, religions and cultures of Asia. Thus the dialogue as a theological response is triple in character (FAPA, Vol. 1; FABC Papers, no. 108).

This triple dialogue is to be a bi-directional encounter of mutual critique, enrichment and conversation for both the Asian local churches as well as the multitudes of the Asian peoples within their rich diversity of cultures and religions, as well as their social, economic challenges. In the absence of such a dialogue, the FABC recognizes that its theological methodology runs the risk of ending up merely as a unidirectional process.

The quest for harmony in the task of theologizing in the Asian Sitz-im-Leben represents the fifth stage of the FABC’s contextual theologizing methodology. The FABC asserts that the task of theologizing has to be at the service of the restoration of Asian Sitz-im-Laben to its original, namely to God-given cosmic harmony amidst the rich and profound diversity and pluralism. For FABC harmony is not the absence of strife and differences in order to arrive at consensus at any cost (FABC Papers, no. 108; FABC V, in FAPA, Vol. II; FABC Papers, no. 96). FABC’s vision of harmony is one that involves the “whole person”, “the entire family” in view of a “cosmic harmony of all life and all things. It is a vision aimed at alleviating the disharmonies in order to build true communion. Such a global and universal vision of harmony originates from the Asian approach to cosmic Reality and the Trinitarian understanding of One God. Hence, this fifth stage of the Asian theological methodology is especially prophetic and poignant today.

CONCLUDING NOTE

From the various FABC official documents, one sees the development of a new way doing theology with the pluralistic Asian resources. It may be described as the contextualization of the salvific message of the Christian Revelation in the diverse and pluralistic Asian *sitz-im-laben*. It is also an acknowledgement and acceptances of an ontological, stereological and existential relationship between the salvific message of the Christian Gospel and the Asian peoples in their diversity.

As a new way of doing theology, in the Asian milieu, FABC's methodology seeks to theologize with Asian resources in response to the many pressing challenges which arise out of the concrete "context/s". It is primarily pastoral and missiological in orientation, seeking to be shaped by and as well as to shape the life experiences of peoples of Asia.

Theologizing methodology in the Asian milieu recognizes the fact that social, cultural context play a very important role in all attempts to live the soteriological Message of the Christian Gospel within the context. It does not preclude the possibility of the need for the Christian Gospel to be counter-cultural or trans-cultural in a specific context of Asia. It insists that the Christian Gospel cannot be presented as the other worldly, ignoring the suffering, pain and injustices within the particular context. It perceives the social, cultural realities are constantly in a state of flux, as result of increasing globalization, thus it is dynamic in character.

From these theologizing approaches flow a few following Asian theological thrusts. First, FABC's overall vision of mission of the Church takes on a different stance. It is an understanding of the mission of the whole Christian peoples in Asia, "along with our Asian brothers and sisters jointly to make the Kingdom of God more visibly present, hence a reign of freedom, justice, love and spirit" (Rom. 14:17). Secondly, the Gospel is leaven for liberation and transformation of society (GS. No. 3). Thus the purpose of proclaiming the Message of Jesus Christ to all, is to call them to the values of the Kingdom. In affirming faith in Jesus Christ, FABC is explicit in asserting that the other religions are "significant in the economy of God's design of salvation (FAPA, Vol. 1, pp. 13-14). It is asserted that dialogue and proclamation are integral dimensions, but dialectical and complementary of the Church's mission in Asia, because God's action in the world is beyond the grasp of the Church and thus the Church is called to discern constantly the ongoing activity of God.

The Office of Theological Concerns (OTC) of the FABC sums up the Asian methodology when it states: "The Asian way of doing theology is historically rooted and concrete, a method in which we learn to face conflicts and brokenness, a method we value as one of liberative integration, inter-relatedness and wholeness, a method the emphasizes symbolic approaches and expressions,

and is marked by a preference for those at the periphery and “outside the gate” (Heb. 13:3).”

METODOLOGIA UPRAWIANIA TEOLOGII W AZJI

Streszczenie

Ojciec Gerard de Rosairo OMI w swoim artykule *Theologizing methodology in Asia* porusza kwestię specyfiki uprawiania teologii w Azji. Autor rozpoczyna analizę od nakreślenia ogólnych założeń metody teologicznej, która w ogólnym kształcie ma polegać na spotkaniu się wiary chrześcijańskiej z egzystencjalnymi problemami Azji. Sama idea stworzenia specyficznej azjatyckiej teologii, zdaniem ojca Gerarda, jest inspirowana Soborem Watykańskim II, który zachęcał do tworzenia pluralizmu teologicznego. Jedna Ewangelia o Chrystusie i jedna wiara w Chrystusa przejawia się bowiem w wielkiej różnorodności form, które płyną z doświadczenia samego Jezusa. Autor artykułu podkreśla, że Ojcowie soborowi kładli szczególny nacisk na potrzebę adaptacji przepowiadania Dobrej Nowiny w taki sposób, aby przynosiła ona obfite owoce w każdej kulturze. Podstawową zasadą owej adaptacji powinno być, według ojca Gerarda de Rosairo, zdanie Augustyna: „Niech w rzeczach koniecznych będzie jedność, w wątpliwych wolność, a we wszystkich miłość” (GeS 92).

W dalszej części artykułu autor nakreśla założenia bazowe oraz metodologiczne azjatyckiej metody teologicznej. Ma ona być zakorzeniona w Ewangelii, ma być odpowiedzią na problemy, które przynosi życie, oraz ma respektować specyficzne uwarunkowania kulturowe tego kontynentu. Kontekstualna metoda teologii azjatyckiej powinna być rozpięta pomiędzy takimi polami semantycznymi, jak: służba życiu, dialektyka społeczna, kontemplacja, dialog z kulturami, religiami i ludźmi ubogimi oraz harmonijne zespolenie namysłu teologicznego ze specyfiką *Sitz-im-Laben* Azji. Metoda, jaką proponuje ojciec Gerard, ma być odpowiedzią na liczne wyzwania i problemy rodzące się na tym kontynencie.

(opr. Michał Kosche)

Miłosz Jan Szulc*
WT UAM, Poznań

„CZY WOLNO MIEĆ NADZIEJĘ, ŻE WSZYSCY BĘDĄ
ZBAWIENI?” – RECENZJA KSIĄŻKI
HANSA URSA VON BALTHASARA¹

Na wstępie, jakby naśladowując Abrama pod Sychem², pragnę podziękować Panu za dar umocnienia nadzieją. Zagadnienia poruszane przez szwajcarskiego myśliciela niezwykle mocno korespondują z przeżyciami każdego, kto poważnie traktuje swoją relację z Bogiem³. To co udało się mi zgłębić, silnie dotknęło moje serce⁴: nie mam wątpliwości, iż stanąłem w obliczu prawdziwej teologii: żywej, misteryjnej, osobowej. Dialogowanie z Balthasarem⁵ to jak wpuszczenie odświeżającego powietrza do zakurzonego pokoju. I chociaż ów powiew może doszczętnie powywracać przybory na biurku, to ostatecznie sprawia, że znowu jest czym oddychać. I chce się tym oddychać.

Joseph Ratzinger w pracy *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym* relacjonuje historię Hioba, którego przyjaciele, ci „wiedzący” (niczym

* Miłosz Jan Szulc (ur. 1981 r.), doktorant w Zakładzie Teologii Fundamentalnej i Ekumenizmu na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu; milosz.szulc@yahoo.com.

¹ Hans Urs von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, tłum. S. Budzik, Tarnów 1998. Strony w nawiasach odnoszą się do recenzowanego tekstu.

² Por. Rdz 12,7-8.

³ Jako zobrazowanie powagi podchodzenia do wiary i szukania w Bogu ponadczasnej mądrości może posłużyć anegdota zawarta w utworze protestanckiego pastora amerykańskiego, o sugestywnym tytule. Zob. N.V. Peale, *W Bogu pokładamy nadzieję. Pozytywna wiara na ciężkie czasy*, tłum. M. Jędrzejak, Warszawa 2001, s. 113.

⁴ Dosłownie i biblijnie, tak jak m.in. podaje rozumienie owego pojęcia Paweł. Zob. U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003, s. 613-614. Ponadto jedną z nader interesujących interpretacji serca można znaleźć w dziele Włodzimierza Łoskiego *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego* (tłum. M. Szaniecka, Warszawa 1989, s. 179nn); por. M.J. Szulc, *Osobowy wymiar prawdy*, „Teologia w Polsce” 6 (2012), nr 1, s. 188.

⁵ To dar i przywilej, że mogę włączyć się w metodę uprawiania teologii przez Szwajcara i pośrednio dalej rozwijać jego dzieło, gdyż – jak uwypukla Medard Kehl – Balthasara jako człowieka wiary i myśliciela w znacznej mierze ukształtowały spotkania (bezpośrednie tudzież literackie) z wyróżniającymi się osobistościami ówczesnego Kościoła. Sam autor rozumiał swe powołanie chrześcijańskie jako bycie pośrednikiem w przekazywaniu dalej pełni wiary danej Wspólnocie. Zob. M. Kehl, *Wstęp*, w: H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 24.

adwersarze z dzieła teologa z Lucerny), przekonują go, że skoro został doświadczony cierpieniem, znaczy, iż z pewnością musiał popełnić grzech. Jednakże skąd oni to wiedzą? Czy ich poznanie jest jaśniejsze niż wiedza Boga samego? Symboliczne opowiadanie o sprawiedliwym, jak wiemy, kończy się następująco: Pan z gniewem upomina otoczenie Hioba za okrutne kłamstwo, a jemu przywraca wszelką majątność i ją obficie pomnaża⁶. Obecny papież senior argumentuje, iż przyjaciele, chcąc być czysti i prawi w sądeniu, w istocie popełnili rażące bluźnierstwo⁷.

Zdaje się, iż zdemaskowanie takowego bluźnierstwa, objawiającego się w postaci przyjmowania i wyznawania fałszywego obrazu Najwyższego oraz w formie wchodzenia w Jego (i tylko Jego) kompetencje, było priorytetowym zamiarem bazylejskiego twórcy, obok zwrócenia uwagi na fakt (podążając tym samym śladami Ojców Kościoła), że autentyczna teologia ma charakter przede wszystkim egzystencjalno-modlitewny oraz skrajnie służebny. Balthasar podkreśla to w kontekście analizy dwóch grup wypowiedzi nowotestamentalnych (zawierających z jednej strony groźby potępienia oraz, z drugiej, przesłanie o niezaprzeczalnej uniwersalnej woli zbawienia⁸), których nie sposób zsyntetyzować i teoretycznie usystematyzować (s. 63). Autor zaznacza, że realna możliwość przewagi boskiego „tak” wobec „nie” człowieka nie może być rozpatrywana w ramach jakiegokolwiek systemu, gdyż – cytując Hansa Jürgena Verweyena – to osąd praktycznego rozumu (s. 88), oraz akcentuje (przytaczając poglądy Gabriela Marcela), iż nadzieja z konieczności związana jest z miłością, w tym z pokorą i modlitwą, zatem z mistyką (s. 91). Podpisuje się także pod stwierdzeniem Adrienne von Speyr, która konstatuje: „Kto wyłącza ze swojej wiary perspektywę nadziei, dla tego wiara staje się zamkniętą wiedzą” (s. 150). Ponadto obficie powołuje się na przeżycia świętych, dając jasno do zrozumienia, jak wielką wagę dla teologii mają właśnie doświadczenia mistyczne (m.in. s. 103-115).

Dlaczego więc można mówić o bluźnierstwie? Balthasar jawnie (i nierzadko dość kąśliwie) krytykuje myślicieli⁹, którzy bezpodstawnie utożsamili oczywistą możliwość potępienia, często przepowiadaną w Piśmie Świętym oraz w oficjalnym nauczaniu Kościoła¹⁰, z wiedzą dotyczącą pewności przebywania jakichś

⁶ Zob. Hi 42,7-17.

⁷ Zob. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 56.

⁸ Istotnym punktem wyjścia w jego rozważaniach jest traktowanie fragmentu mowy eschatologicznej, Mt 25,31-46, jak również innych tekstów (np. Mt 5,22; Mt 12,21nn; Mk 16,16) – w których rzekomo Bóg przedstawia, jak bez cienia wątpliwości będzie wyglądała przyszłość niektórych ludzi – nie jako reportażu z przeszłości, lecz ostrego napomnienia (s. 53). Do drugiej grupy fragmentów autor zalicza np.: 1 Tm 2,4-5; Tt 2,11; Ef 1,10; 2 P 3,9.

⁹ Do tego kręgu włącza m.in.: G. Hermesa, Heriberta Schaufa czy Johannes Bökmana.

¹⁰ W nr 1035 *Katechizmu Kościoła Katolickiego* stwierdza się, iż Kościół uznaje istnienie i wieczność piekła. Jednocześnie, w następnym punkcie zostaje uwypuklone, że nauka zawarta w Piśmie i dokumentach Magisterium odnośnie do tego stanu stanowi wezwanie do odpowie-

osób w piekle (s. 43nn). Podejście takie – zdaniem teologa – sprzeciwia się mądrościowemu podchodzeniu do wiedzy o Bogu, świadczy o zuchwałości interpretatora (s. 50) i stanowi rozpoznawalną bądź zakamuflowaną formę odrzuconej przez Kościół predestynacji (s. 174-177). Bazylejczyk stanowczo występuje przeciwko takiemu obrazowi Pana, w którym jawi się on jako Ten, który świadomie stworzył stan (s. 69, 117) lub co gorsza – nawiązując do średniowiecznych wyobrażeń i poglądów – miejsce potępienia (s. 125). Przeciwko owemu obliczu Stwórcy, którego sprawiedliwość koniecznie musi zostać usatysfakcjonowana (s. 70¹¹) oraz którego wolność w kwestii zbawienia człowieka ustawiana jest na równoprawnej płaszczyźnie z wolnością umiłowanego stworzenia (s. 40, 94). Co więcej, Bóg, którego poznajemy poprzez niezachwianą wiedzę o rzeczach ostatecznych, wydaje się bezsilny w stosunku do niejako niezależnie istniejącego piekła, trwającego wiecznie na podobieństwo wieczności samego Prawodawcy (s. 124nn). Czyż takie oblicze Boga przypomina uśmiechnięte, radosne i wypełnione dobrocią Dziecko z Nazaretu?¹²

W Kogo zatem wierzy Balthasar? Po pierwsze, w Tego, który absolutnie nie stworzył rzeczywistości potępienia, przeciwnie, występuje ona jako tragiczny absurd, bolesna anomalia, na którą Pan zdecydowanie się nie godzi (s. 70nn), jednakże dopuszcza ją ze względu na miłość do człowieka, która zakłada jego wolny wybór. Owa anomalia nie ma prawa być traktowana niczym równorzędny Bogu świat (s. 88n), lecz musi być ujmowana jako rysa na całości, swoisty „nie-byt”¹³, nieistnienie w ramach tego, co istnieje. Teolog ze Szwajcarii powołuje się na intuicję Karla Rahnera, który silnie uwypukla, iż „nie” stworzenia wobec Stwórcy nie może funkcjonować na tej samej płaszczyźnie i z taką samą mocą jak „tak” wobec Niego. „Nie” ontycznie „zależy”, podporządkowuje się „tak” (s. 88, przyp. 10)¹⁴.

działności i nawrócenia. Wyrażenie: „istnienie piekła i jego wieczność” zdaje się w żaden sposób nie wykluczać interpretacji zaproponowanej przez Balthasara, o czym jeszcze będzie mowa. Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań, Wydawnictwo Pallottinum 2002, nr 1035n.

¹¹ Przep. 10: autor cytuje słowa Gustawa Martelea: „Jest jednak rzeczą niemożliwą, aby Bóg sam, w najmniejszym nawet stopniu, współdziałał w tym zabląkaniu, zwłaszcza po to – jak niestety wystarczająco często twierdzono – aby przez zwycięstwo sprawiedliwości odzyskać wspaniałość swojej zanegowanej miłości”. Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków, 2007, s. 295n.

¹² Zob. Benedykt XVI, *Homilia Benedykta XVI wygłoszona podczas Pasterki w Bazylice św. Piotra 24 grudnia 2011 r.*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20111224_christmas_pl.html [25.06.2012].

¹³ Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 313. Uważam, że uprawnione byłoby porównanie piekła do kosmicznej czarnej dziury (oczywiście na zasadzie analogii).

¹⁴ W tym samym przypisie kardynał przytacza słowa Adrienne von Speyr: „Nasza ciemność nie stoi naprzeciw Jego (Boga) światła niczym coś absolutnego naprzeciw Absolutu. Ciemność grzechu nie znajduje się przeciw poza oddziaływaniem mocy Bożej. Dlatego jest możliwe, że Bóg okrywa łaskawie naszą grzeszną ciemność swoją jeszcze większą ciemnością (na krzyżu)”.

Po drugie, owo samopotępienie się („samo-osąd”, s. 97) człowieka „nie daje spokoju” Bogu. Jeśli przyjąlibyśmy wykładnię wieczności piekła w kategorii niezależnego, samoistnego stanu, wówczas w jakimś stopniu nie byłoby sensu walczyć o jego zbawienie. Wszelako Akwinata konstatuje, iż piekła nie cechuje autentyczna wieczność, lecz raczej czas (s. 124), gdyż wieczność to przymiot wyłącznie Stwórcy, który jest Panem czasu – dopowiada Otto Betz (s. 127), Oscar Cullmann zaś zauważa, że Pismo traktuje o nieskończoności czasu Bożego (s. 129). Biorąc pod uwagę powyższe intuicje oraz logicznie wnioskując, powołując się przy tym na uzasadnioną wstrzemięźliwość wypowiedzi Magisterium i liczne fragmenty Nowego Testamentu mówiące o powszechnej woli zbawczej Pana (a przede wszystkim kontemplując Krzyż Chrystusa i rozważając Triduum Paschalne), można przyjąć, że stan odrzucenia nie musi być nieskończony czasowo. Reflektując głębiej, również można mieć nadzieję, że koniec końców wszyscy będą zbawieni: nadzieję niezaprzeczalnie, nie wiedzę. I taki, poparty licznymi i różnorodnymi świadectwami, pogląd podziela Hans Urs von Balthasar.

Skoro „nie daje spokoju” – co Pan może zrobić wobec ludzkiego „nie”? Niewątpliwie piekło w zupełności zależy od osoby ludzkiej, od jej decyzji, i niepodważalnie Pan (co nieustannie czyni, chociażby podczas liturgii eucharystycznej) będzie schodził do otchłani każdego serca, by je pociągnąć ku sobie. Będzie zstępował w ową ciemność i tam, niejako od wewnątrz, będzie ją próbował rozświetlić i rozpromienić¹⁵. Co może jednak zdziałać w sytuacji, gdy opierający się Miłości będzie to czynił zawsze (s. 163)? Sądzę, że powyższe pytanie streszcza cały gorączkowy dylemat zawarty w dziele Szwajcara. Można mieć uzasadnioną, realną nadzieję, że piekło stanowi wciąż rzeczywistą możliwość, lecz – zgodnie z nauczaniem Kościoła, który nie orzekł o nikim z pewnością, iż został potępiony¹⁶ – jest „puste”¹⁷. Można mieć pewność, że Bóg do końca, do własnej śmierci, do łez i do bólu, będzie szukał zagubionej owcy, nawet w piekle – jeśli przyjmujemy jego wieczność jako zależną od ludzkiego „tak” (bo czyż nie jest ono „wieczne” dopóty, dopóki nieprzerwanie mówi się Bogu „nie”?). Lecz, niestety, nie można wykluczyć odpowiedzi na ów dylemat: „tak”, już nigdy nie przyjmie Miłości, zawsze ów nieszczęsny będzie mówił „nie”.

Z pełną odpowiedzialnością (tudzież raczej jej brakiem) takowy (stuprocentowo istniejący) wynik decyzji człowieka przyjmują „wiedzący”, ci, dla których zaludnione piekło jest oczywistym faktem (choć nie ma na to – zdaniem teologa – przekonujących dowodów). Balthasar wybiera inną odpowiedź – konstatuje, że nie jesteśmy w stanie jednoznacznie ustosunkować się to poruszanego proble-

¹⁵ Balthasar jest zwolennikiem podejścia, iż można mieć nadzieję, że nawet w piekle Miłość Boga jakoś obejmuje grzeszników (s. 103-115, 122).

¹⁶ Teolog to zdanie prezentuje jako podstawowy argument i jakby motto opracowania (s. 37).

¹⁷ Napisalem „puste” w cudzysłowie, gdyż – zgodnie z wykładnią tegoż stanu prezentowaną przez autora – nie można mówić o miejscu, a słowo „puste” zawiera taką sugestię (s. 153).

mu, ale wolno nam i trzeba mieć nadzieję, że nie będzie się ów człowiek wiecznie opierał. Co więcej, jego opór w jakiejś mierze zależy od nas – naszej postawy, naszego uczestnictwa w *communione sanctorum*. W jaki sposób? Myśliciele ponownie odwołuje się do wizji świętych i ich przeżyć, które skłaniają ich do podjęcia wysiłku, walki o przekreślenie tego, „co piekło zapisało” (s. 192). Oczywiście jest, że dokonana w całkowitej wolności negacja miłości nie może zostać anulowana. Jednakże fenomen wolności jest rozległą rzeczywistością, zawierającą fascynujące niuanse, które Edyta Stein przeniknęła modlitwą, podsumowując, że łaska (wolność miłości, Duch) Pana wprowadzie nie może wymusić wstępu do serca i podjąć decyzji za człowieka, lecz jest w mocy tak go „podchodzić”, tj. stwarzać coraz więcej „miejsca” w jego wnętrzu (oczyszczając umysł i rozum, uspokajając uczucia i emocje, likwidując urazy i złe skojarzenia, itp.), że osoba ludzka w końcu naturalnie opowie się za Bogiem (s. 192-194)¹⁸.

Na tym tle rodzi się niezwykle zadanie: chrześcijanie są powołani do bycia naczyniami łaski i miłosierdzia, którzy różnymi aktami doprowadzają innych do wiary (jako rzuceniu się Stwórcy w ramiona, s. 159), mają spełniać obowiązek płynący z faktu bycia *communio*. Swoistą granicą tych aktów i ich najradkalniejszą formą jest rekompensujące doświadczanie piekła – skrajnego odłączenia od Miłości – dla ratowania innych (s. 109-115, 182-186). W dodatku Balthasar uwypukla, iż każdy winien trwać w takiej postawie, by w pokorze widzieć siebie jako ostatniego w kolejce do pełnej wiecznej jedności z Panem, mocno zabiegając o chwałę nieba dla innych. Ukazuje się tutaj coś nader fundamentalnego, tj. jądro podejścia do teologii i wiary oraz pytanie o istotę chrześcijaństwa – czy ma się ono stać bardziej lub mniej filozofią religii (z wiedzą na każdy temat), czy raczej żywą dialogiczną współpracą ze Stwórcą w zbawianiu świata, co wiąże się właśnie z cnotą nadziei.

W dziele szwajcarskiego kapłana uderza kunsztowne połączenie ogromnej erudycji (z różnych dziedzin kultury) z lekkością stylu pisarskiego, jak również umiejętne zbijanie utrwalonych stereotypów, chociażby związanych z twórczością Orygenesa i jego rzekomego popierania apokatastazy (jako teorii) czy odnoszących się do działalności Augustyna (którego zgoła nie uznaje on za autora błędu „pewności wiary” w kwestii potępionych, s. 174). Teolog stąpa po grząskim gruncie, wszelako – w mojej opinii – nigdy nie wychodzi poza ortodoksję, wprost przeciwnie: przybliży głębię i bogactwo Objawienia. Owa droga jest zaiste nader wąska, a każde lekkie zejście ze szlaku może stać się uzasadnioną przyczyną posądzenia o herezję¹⁹, niemniej jednak właśnie ta niebezpieczna cia-

¹⁸ Niczym oczyszczony obraz-lustro Boga, naturalnie się w Nim odbije.

¹⁹ Lub jakby powiedział sam zainteresowany: powodem zbierania drewna na stos (przytacza to w innym kontekście niż mój, chodzi mi tylko o wyrażenie). Kaśliwy i lekko szyderycy (ale w granicach miłości) język autora dodaje uroku i dramaturgii całej pracy.

ność wydaje się jedyną właściwą postawą wobec zaleceń Mistrza²⁰. I chociaż nie brakuje osób, które umieściłyby dzieło Szwajcara na indeksie, to w mocy pozostają słowa Jana Pawła II, akcentujące, iż Balthasar tylko borykał się z trudnościami w interpretacji prawdy o wiecznym piekle²¹, które to twierdzenie wcale nie musi mieć wydźwięku pejoratywnego. Sądzę, że wprost przeciwnie: zmagać się w taki sposób z zaproponowanym, wyjątkowo palącym, tematem i dojść do powyżej zaprezentowanych subtelnych wniosków cechuje wyłącznie genialne i prawie umysły.

Z drugiej strony – by nie przesłodzić – należy dodać nieco dziegciu. Da się odnieść wrażenie zbytnej pewności siebie u Autora. W mojej opinii jego adwersarze wcale nie charakteryzują się płytkim myśleniem (można ów zarzut wyczytać z tonu wypowiedzi), jakie przypisuje im teolog. Ponadto niełatwo zrozumieć, dlaczego wśród wspaniałego wachlarza wymienionych mistyków nie znalazło się miejsce dla Faustyny Kowalskiej. Wprawdzie gdy redagowano tekst, jeszcze nie należała ona do błogosławionych (choć proces beatyfikacyjny był w zaawansowanym stadium), niemniej jednak jej spuścizna duchowa znacząco wpływała na Kościół. „Jezu, ufam Tobie” streszcza całą w skrócie zademonstrowaną pracę Hansa Ursa von Balthasara. Ufność i nadzieja w to, że wszyscy będą zbawieni, nie wyklucza, że może stać się inaczej tudzież stało się tak w przypadku jakichś osób. Wszelako moc nadziei przekracza ludzkie pojmowanie, ucząc zawierzenia – co stanowi fundament chrześcijaństwa.

²⁰ Mt 7,13n. Ta wąskość nasuwa mi skojarzenie z eksperymentem światła w fizyce: im bardziej skondensowana fala (niemal zanikająca), tym – będąc przepuszczoną przez odpowiednie urządzenie – daje szersze i pełniejsze spektrum światła. Ponadto zinterpretowałem tę wąskość jako swoistą teologię „i”, łączenia wydawałoby się niemożliwych ku temu rzeczywistości. Zob. M.J. Szulc, *Obraz Boga. Wokół twórczości Josepha Ratzingera*, Poznań 2011, s. 46.

²¹ Zob. A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 270. Temat piekła ma znaczenie dla dążeń ekumenicznych. Sądzę, że Balthasar swoje refleksje snuje wokół niedookreśloności, którą Bułgakow zawarł w zdaniu: „Należy więc raczej pytać nie o istnienie czyśćca, ale o to, czy piekło jest stanem ostatecznym, czy też rodzajem czyśćca? Kościół nie zna, w każdym razie, żadnych ograniczeń w swojej modlitwie za zmarłych w jedności z Kościołem, wierząc w skuteczność swych modlitw” (S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1992, s. 199). Jego myślenie jest też zupełnie w zgodzie z poglądami prawosławnego metropolity Kallistosa, który również wierzy w realną możliwość istnienia otchłani, lecz zaznacza, że „jest uzasadniona nadzieja, że wszyscy mogą go [tj. zbawienia – M.J.Sz.] dostąpić” (K. Ware, *Kościół Prawosławny*, tłum. W. Misijuk, Białystok 2002, s. 290).

RECENZJE

Robert Józef Woźniak, *Różnica i tajemnica: objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej boskości*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2012, ss. 559.

Tytuł recenzowanego dzieła może przyprawić niejednego czytelnika o przysłowiowy ból głowy. Ale jednocześnie może go zainteresować, co kryje się za tym szczególnym tematem. Wydaje mi się, że dobrym przygotowaniem do lektury tego dzieła będzie rozprawa doktorska tego samego autora, absolwenta Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie (Hiszpania), *Primitas et plenitudo. Dios Padre en la teologia trinitaria de San Bonaventura* (2005), napisana pod kierunkiem ks. prof. Lucasa Francisca Mateo-Seci, a opublikowana dwa lata później (Pamplona 2007, ss. 236).

Nowe dzieło, jakie prezentuje ks. Woźniak, to rozprawa habilitacyjna, która traktuje o objawieniu chrześcijańskim, a dokładniej o ontologii objawienia w perspektywie antropologicznej. Oznacza to, że objawienie nie jest redukowane do zwykłej „informacji” Boga o sobie samym czy „wyjawienia się Boga” ze swej tajemnicy, czy wreszcie ukazania wiedzy o Bogu, lecz jest rozumiane bardziej w duchu Rahnerowskim – jako samoudzielenie się Boga człowiekowi (*Selbmitteilung Gottes*, por. s. 507), czyli wolne przyjęcie przez człowieka Bożej inicjatywy, co skutkuje w ukonstytuowaniu się ostatecznej postaci osoby ludzkiej, którą autor określa nowym słowem „sobość”. Chodzi tu o „bycie sobą”, o „stanie się sobą” dzięki przyjęciu zbawczego działania Boga względem człowieka, czyli o konstytuowanie ludzkiego bytu poprzez Boże objawienie. Ten Inny czy Różny od człowieka Bóg sprawia, że człowiek staje się „byciem-sobą-u-siebie” (s. 9), a więc dokonuje się tu niejako „odzyskanie” jego podmiotowości poprzez relację do Boga, czyli spełnienie człowieka (s. 13). Zapewne najpełniej ukazuje to soborowa koncepcja objawienia, którą Woźniak ujmuje następująco: „Bóg daje siebie poznać, aby siebie podarować. Bóg siebie odsłania, aby człowiekowi i światu dać samego siebie i swoje własne życie” (s. 193). Objawienie jest tu ujęte jako integralna komunikacja boskiego życia na rzecz człowieka, czyli komunikacja całej tajemnicy Boga, co prowadzi do rozumienia objawienia jako integralnego podarowania siebie i całego swojego bycia, a w konsekwencji do przemiany człowieka od wewnątrz (s. 196). Nie chodzi tu jednak – co zdawać by się mogło – o zwykłe ujednoczenie świata Bożego i świata ludzkiego, lecz o zrodzenie wielowymiarowego spotkania tych światów, w którym dochodzi do powstania prawdziwej wspólnoty, gdzie rządzi logika osobowego podarowania się Boga i przyjęcie tego daru przez człowieka (s. 196). Przy tym procesie zostaje zachowana niezbywalna różnica między objawiającym się Bogiem a człowiekiem, a samo objawienie staje się odsłonięciem tej tajemnicy Boga i świadomym, wolnym „wciągnięciem” doń człowieka.

Omawiane dzieło składa się z czterech głównych rozdziałów. Pierwszy (s. 19-156) to analiza historyczno-teologiczna rzeczywistości Tajemnicy, która się objawia, czyli Bóg wychodzący ku człowiekowi i światu. Chodzi tu o wyjawianie się Boga jako Tajemnicy w sensie podarowania się, by być poznany i doświadczony przez człowieka. Oczywiście apogeum tego „wyjawienia” będzie Wcielenie Syna Bożego. W nim ukazuje się zwrotna wymiana: „tajemnica to objawienie i objawienie to tajemnica”. Woźniak ukazuje tę rzeczywistość w pięciu odsłonach historycznych: biblijne ujęcie tajemnicy (s. 20-35); patrystyczna wizja tajemnicy (s. 35-55); scholastyczne rozumienie tajemnicy (s. 55-68); nowożytny „przysłonięcie” (s. 68-80) i współczesne pogłębienie teologii tajemnicy (s. 80-156).

Rozdział drugi (s. 157-296) traktuje już o samej strukturze objawienia, którą autor określa jako heterologiczną. Chce przez to zaznaczyć różnorodność (różnicę) między objawiającym się Bogiem a człowiekiem, adresatem objawienia, a także relacyjność aktu objawienia. Bóg jako podmiot objawienia czyni jego adresata także prawdziwym podmiotem (s. 12). Inne jest jednak rozumienie objawienia w perspektywie filozoficznej (s. 158-182): objawienie jawi się jako komunikowanie swojej inności, uczynienie jej widzialną i możliwą do zrozumienia (s. 158), a inne w teologicznej (182-234): objawienie jest pojmowane jako zbawcza komunikacja, czyli objawienie woli Bożej względem człowieka (s. 190). Dlatego ważna jest tutaj perspektywa „słuchacza słowa” (s. 234nn), czyli przyjęcia objawiającego się Boga i zarazem początek spełniania się człowieka, realizowania swojej podmiotowości, co Woźniak określa przez wspomniane słowo „sobość” (por. s. 9; ang. *self*; s. 238).

Po tych dwóch – niejako „wstępnych” – rozdziałach dotykamy za autorem istoty całej rozprawy, a mianowicie tytułowego stwierdzenia: różnica i tajemnica. Bóg jako tajemnica daje się człowiekowi, a poprzez to nie znosi między nimi różnicy, lecz ją jeszcze pozytywnie umacnia, czyli niejako na nowo „buduje”, ubogaca i potwierdza człowieka. Jak to jest możliwe? Woźniak uważa, że odpowiedź daje teologia przebóstwienia (rozd. III, s. 297-395). Siłą przebóstwiająca jest w swoim objawieniu Bóg, który „daje się” człowiekowi, a poprzez to i przemienia go, gdy ten Boga przyjmuje. Owa przemiana i przebóstwienie dokonuje się właśnie w procesie Bożego objawienia i ma miejsce w podmiotowości człowieka, w jego sobości (s. 299nn). W ten sposób „boskie trynitarnie działanie, odsłonięte i zrealizowane w Chrystusie, zmierza do odnowienia człowieka” (s. 393). Mówiąc prościej, Bóg, objawiając siebie, pragnie inności człowieka, tworząc przy tym jego pełną autonomię. Wzorem i Ikoną osiągnięcia takiego pełnego człowieczeństwa jest Maryja (s. 377nn).

Boże objawienie prowadzi zatem do utworzenia pełnej ludzkiej sobości, podmiotowości. Istnieje więc ścisły związek między objawieniem a antropologią, i to w tym sensie, że objawienie – skoro oznacza zbawcze podarowanie się Boga człowiekowi (objawienie jako zbawienie) – musi tym samym posiadać walor

poznawczy (rozdz. IV, s. 397-502). Bez poznania nie byłaby możliwa przemiana człowieka. Dlatego ta część rozprawy stanowi w zasadzie krytykę tych rodzajów teologii apofatycznych, które podporządkowują Boże objawienie ludzkiej *ratio*, a więc tzw. teologii negatywnej. Można – zdaniem Woźniaka – przyjąć apofatykę do teologii, ale pod warunkiem, że zostanie ona podporządkowana objawieniu (por. s. 511n).

Oryginalność rozprawy polega – moim zdaniem – na dwóch głównych tezach: na ukazaniu nowego charakteru Bożego objawienia, a tym samym – na propozycji nowego wymiaru dla dogmatyki.

Pierwsza z tych tez głosi, że jest harmonijne i wzajemne dopełnienie, a nie znoszenie się ludzkiej indywidualności (sobości) i procesu Bożego objawienia. Wskazuje to na wykluczenie dialektyczności (rozumianej, moim zdaniem, zapewne po heglowsku jako tezy i antytezy – w sensie sprzeczności) objawiającego się Boga i przyjmującego to objawienie człowieka (por. s. 508). I tu pojawia się trudne i zarazem ważne pytanie: Jak autor tego dzieła rozumie dialektyczność? W sensie heglowskim dialektyka polega na sprzeczności, ale dialektyka w sensie klasycznym to nie sprzeczność, lecz przeciwieństwo, które jednak łączy coś wspólnego. Św. Tomasz nazwał to raczej analogią *similitudo in disimilitudine* (podobieństwo w niepodobieństwie) albo *disimilitudo in similitudine* (niepodobieństwo w podobieństwie). Czyli między objawieniem Boga a przyjęciem go przez człowieka nie może być absolutnej sprzeczności, choćby dlatego, że Bóg i człowiek są bytami realnymi. Dlatego między objawieniem Bożym a człowiekiem przyjmującym jest coś z tożsamości: i Bóg jest Osobą, i człowiek jest osobą, ale jest to niepodobieństwo w podobieństwie osobowym. Tak więc klasyczna dialektyka uważa, że jest jakieś przejście między Bogiem a człowiekiem, jest coś „wspólnego”. Dialektyka polega więc na tym, że są byty różne, ale niesprzeczne, gdyż spotykają się w czymś wspólnym.

Pomocna w tym rozumieniu może być formuła Leona Wielkiego: „Kościół katolicki [...] wierzy, że nie ma człowieczeństwa bez prawdziwej boskości ani boskości bez prawdziwego człowieczeństwa [w Jezusie Chrystusie]” (s. 507). Oczywiście formuła ta dotyczy bezpośrednio unii hipostatycznej, ale wewnętrznie zawiera w sobie wyrażenie istoty prawdziwego człowieczeństwa, które zdobywa swój autentyzm jedynie w relacji do Boga. Objawienie jest więc źródłem „dojrzałości sobości” (podmiotowości, indywidualności). Bóg wychodzi do człowieka z ofertą miłości, chcąc go dla siebie samego, a człowiek odnajduje fundament swej wielkości w udzielającym się mu Bogu. Tak objawienie ma dla człowieka charakter egzystencjalny zarówno w perspektywie ontologicznej, gdy kształtuje indywidualność człowieka (sobość), jak i w perspektywie poznawczej, gdy daje człowiekowi prawdziwą wiedzę o Bogu, prowadzącą do wspólnoty z Nim. Relacja człowieka z Bogiem nie prowadzi do umniejszenia jego człowieczeństwa, lecz odwrotnie – dzięki Bożemu objawieniu człowiek może stać się sobą w całej

swojej pełni. Zachowana zostaje wtedy Tajemnica chrześcijaństwa, wyrażająca się w „różnicy” teologicznej (Stwórca–stworzenie) bez dialektyki negatywnej.

Natomiast drugi główny walor rozprawy (druga teza) – proponowany nowy wymiar dogmatyki – polegałby na tym, że objawienie jest również przedmiotem badań teologii dogmatycznej (a nie tylko teologii fundamentalnej, która pojmuje objawienie jako pojęcie formalne). Dogmatyka jako nauka o „jawieniu się” (objawieniu) Boga winna stać się „integralną teorią boskiego odsłonięcia” (s. 510), czyli nauką o objawianiu się Boga jako związku trynitarnego odsłonięcia wewnątrzboskiego życia i zaproszeniem do tego Życia człowieka, czyli jego zbawienia.

W rezultacie recenzowane dzieło jest wyrazem świetnej orientacji ks. dr. hab. Roberta Woźniaka w całej sytuacji teologii objawienia, a także w całym obszarze dogmatyki katolickiej. Wprawdzie tekst jest pełen różnych nowych pojęć, często „obcych” teologii klasycznej, a przez to sprawiający pewną trudność w jego przyswojeniu, to jednak potrzeba w teologii pewnego „ożywienia” języka. Należy jednak baczyć, aby sam język nie był dominujący, jak zdawał się w okresie modernistycznym.

Warto więc poświęcić się lekturze tego twórczego dzieła teologiczno-filozoficznego, aby jeszcze głębiej poznać wychodzącego ku nam Boga w objawieniu historycznym, a tym samym, by poznać bardziej siebie w relacji do Boga objawionego ostatecznie w Jego Synu Jezusie Chrystusie.

ks. Krzysztof Gózdź
KUL

Piotr Roszak, *Wiarygodność i tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, ss. 256 (Myśl Teologiczna, t. 73).

Książka ks. Piotra Roszaka z Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu doskonale wpisuje się w kontekst „Roku wiary”, który w 50. rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II ogłosił Papież Benedykt XVI. W jednym z ustępów *Porta fidei* Ojciec Święty stwierdza: „Potrzebna jest wzmożona refleksja na temat wiary, aby pomóc wszystkim wierzącym w Chrystusa uczynić bardziej świadomym i ożywić ich przywiązanie do Ewangelii, zwłaszcza w okresie głębokiej przemiany, jaki ludzkość przeżywa obecnie”¹. Podejmując namysł nad aktualnością Tomaszowego poszukiwania racji „dla wiary”, P. Roszak koncentruje uwagę

¹ Zob. Benedykt XVI, *List apostolski w formie „Motu proprio” Porta Fidei ogłaszający rok wiary*, nr 8.

na współczesnym kontekście kulturowym, który – mimo krytycznego (z czasem przewrotnego) stosunku do religii (zwłaszcza chrześcijaństwa) – nie przestaje stawiać pytania o sens i „ostateczną prawdę”². Dlatego zasadne jest adresowanie orędzia Ewangelii nie tylko do „domowników” Kościoła, ale także do tych, którzy – z rozmaitych powodów – pozostają na zewnątrz. Co więcej, częstokroć sądzą, że mają ku temu solidne podstawy intelektualne. Ks. Roszak podkreśla, że po dziesięcioleciach zaniechania katolickiej apologii (co w pewnej mierze wiąże się z soborowym „otwarcie” Kościoła i teologii na pespektywę dialogu), mamy do czynienia z powrotem do teologicznej „obrony wiary” i polemicznej postawy teologów względem jej przeciwników.

Autor zauważa, że kwestia każdej proponowanej przez teologię wiarygodności chrześcijaństwa musi uwzględniać konkretną sytuację historyczno-kulturową, przede wszystkim zaś „metafizyczną wrażliwość” współczesnego człowieka, który porzucił wspólnotę kościelną i bywa zorganizowaną religią zwyczajnie znudzony. P. Roszak za przewodnika w poszukiwaniu podstaw wiarygodności chrześcijaństwa „tu i teraz” wybiera św. Tomasza z Akwinu. Świadom ponadsiemsetletniego dystansu, jaki dzieli nasze czasy od epoki, w której – w zupełnie przeciw odmiennym kontekście kulturowym – Akwinata uzasadniał racjonalne podstawy chrześcijaństwa – autor stawia tezę, że myśl Tomaszowa jest nie tylko aktualna, ale wręcz współczesności konieczna. Na szczególną uwagę zasługuje jego głęboko biblijna teologia, z Pisma wychodząca i w Piśmie zakorzeniona. Z tej cechy teologizowania Akwinaty wynika też jej spójność oraz odporność na fragmentaryzację. Tomasz fascynuje bowiem całość, kompletność *sacra doctrina*, którą uprawia i formułuje zawsze *sub ratione Dei*. Dlatego – zdaniem autora – nie tomizm jako taki, ale oryginalna myśl Tomaszowa może współcześnie stanowić zarówno wzorzec, jak i „materiał” w uzasadnianiu wiarygodności chrześcijaństwa.

W rozdziale I (*Teologia jako „posługa sensu”*) Roszak podejmuje namysł nad jednym z wymiarów chrześcijańskiego uniwersalizmu³. Jest nim propozycja integralnej wizji rzeczywistości, oparta na Bożym Objawieniu, którego centrum jest osoba i dzieło Jezusa Chrystusa. Propozycja ta „idzie wbrew” paradygmatowi ponowoczesnemu, który metodycznie odrzuca wszystkie systemy aspirujące

² Benedykt XVI nie wspomina wprawdzie *explicite* o modernizmie czy postmodernizmie, ale pisze o niewierzących, spośród których wielu „szczerze poszukuje ostatecznego sensu i definitywnej prawdy o swym istnieniu i świecie. To poszukiwanie jest autentyczną „preambułą” wiary, gdyż kieruje ludzi na drogę prowadzącą do tajemnicy Boga”. Zob. tamże, nr 10.

³ Sensorodną funkcję chrześcijaństwa dostrzegają myśliciele, których trudno posądzać o katolicyzm, m.in. Leszek Kołakowski. Polemizuje on z usiłowaniem chrześcijaństwa, by wiarę „naukowo” uzasadnić. Zob. *Troska o Boga w pozornie bezbożnej epoce*, w: *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 57-70.

do absolutnej, obiektywnej, a przez to „wiążącej” prawdy⁴. W zderzeniu z taką – preferującą myśl „płynną” i „słabą” – mentalnością, teologia (przede wszystkim katolicka) odwołuje się do pojęcia racjonalności. Osobliwym, a jednocześnie bardzo wyraźnym przejawem chrześcijańskiej ofensywy intelektualnej jest środowisko teologów anglosaskich określane jako *Radical Orthodoxy*. Jest to więc powrót do apologetyki skoncentrowanej nie tylko na krytyce przeciwnika, ale przedstawiającej chrześcijańską wizję świata jako propozycję nośną, logiczną, zdolną zintegrować ulegające coraz większemu „rozkałkowaniu” uniwersum⁵. Propozycja ta odchodzi od zracjonalizowanej apologetyki klasycznej (która usiłując dowodzić, „uprzedmiotowiła” Objawienie), podkreślając znakowo-symboliczną naturę Bożej „mowy” do człowieka, ale także jej personalistyczny charakter. Prekursorami odnowionej prezentacji chrześcijaństwa i uzasadnienia jego wiarygodności są – przywołani przez autora – M. Blondel, K. Rahner i H. Urs von Balthasar. Ks. Roszak przedstawia sensonośną funkcję teologii w szerokim kontekście późnej nowoczesności, ze swobodą poruszając się w gąszczu różnorodnych jej przejawów.

Rozdział II (*Wiarygodność w teologii*) stanowi systematyczny i uporządkowany wykład Tomaszowej koncepcji wiarygodności teologii. Opiera się ona na weryfikacji objawienia biblijnego oraz analizie „spotkania” objawiającego się Boga i człowieka „otwartego” na Niego. Ks. Roszak zwraca uwagę na metodę krytycznego dialogu św. Tomasza z poglądami innych religii. Polegała ona na „wmyślaniu się” w poglądy przeciwnika, aby je zrozumieć i w ten sposób pokazać ich „niewystarczalność”. W toku narracji autor podejmuje problematykę „nowego ateizmu” i jego krytyki, odnotowuje nowe odkrycie „chrześcijańskiej wyobraźni” (C.S. Lewis, F. O’Connor), zagadnienie wiarygodności „prowokowanej” przez miłość, wreszcie konieczność integracji teologii (perspektywy wiary) z rezultatami nauk eksperymentalnych. Za św. Tomaszem zwraca uwagę na konieczność troski o kulturowo-społeczną relewantność głoszonej (uprawianej) teologii (przystosowanie do współczesnej kultury: języka, właściwości narracji, syntezy depozytu wiary i „depozytu” życia), doniosłość projektu teologicznej ontologii Johna Milbanka. Wszystkie te rzeczy znajdujemy u Tomasza z Akwinu, choć oczywiście w innej konfiguracji kulturowej. Rozdział ten – dzięki wnikli-

⁴ Dekonstrukcyjny program postmodernizmu (sprzysiężonego z ideologią sekularyzmu) prezentuje: M. Seckler, *Zeitgenössischer philosophisch-theologischer Kontext und „Dominus Iesus”*. *Sakularisierung, Postmodernismus, religiöser Pluralismus*, PATH 1 (2002) s. 145-171.

⁵ Tej integrującej życie społeczne, gospodarcze i polityczne funkcji religii chrześcijańskiej, która ufundowała podstawy cywilizacji europejskiej, sporo miejsca poświęcał Jan Paweł II – zob. *Przemówienie na forum Parlamentu Europejskiego, Strasburg, 11 października 1988 roku*, w: *Myśl społeczno-polityczna Jana Pawła II. Wskazania dla polityków. Konferencja zorganizowana przez Komisję Kultury i Środków Przekazu Senatu RP, 15 kwietnia 2011 r.*, Warszawa 2011, s. 19-25.

wym analizom i egzemplifikacjom-aplikacjom metod Akwinaty do myśli współczesnej – doskonale odpowiada na tezę postawioną w tytule książki.

W rozdziale III (*Aby być wiarygodnym*) Piotr Roszak prezentuje (przy okazji pokazując jej niedookreśloność) różne nurty i przejawy ponowoczesności. Najpierw przywołuje – przynajmniej potencjalną – otwartość tego multiwymiarowego i pluralistycznego ruchu intelektualnego na Boga. Jednym z przejawów renesansu „problemu Boga” jest – dostrzegalna już na przełomie XIX i XX wieku „melancholia straty”. Nie oznacza to jednak wcale fascynacji koryfeuszów postmoderny chrześcijańskim Bogiem objawienia. Przeciwnie, odnotowana przez socjologię desekularyzacja oznacza rozkwit różnych form fascynacji „dzikim sacrum”. Stawia to przed Kościołem bardzo trudne wyzwanie. Autor zwraca uwagę, że ideologia (filozofia) ponowoczesna jest uwikłana w nieprzewyciężalną aporię i wiedzę swych adherentów na bezdroża determinizmu, fatalizmu i nihilizmu. Jednym z przejawów – o czym autor rozprawia w kolejnym paragrafie – nastawionego misyjnie odrzucenia chrześcijaństwa jest tzw. nowy ateizm, reprezentowany przez „Oświeconych” i Richarda Dawkinsa. Powracają oni do, zdawałoby się już dawno przewyżzonego, konfliktu wiara – nauka. Rozdział wieńczy postulat, by w zmaganiu chrześcijaństwa z sekularyzmem koncentrować się na ukazywaniu wyjątkowości „narracji” chrześcijańskiej, co w teologii fundamentalnej określane bywa prezentowaniem absolutnego charakteru objawienia Jezusa Chrystusa. Zadanie to teologia może według ks. Roszaka wypełnić tylko wtedy, gdy stanie się interdyscyplinarna.

Rozdział ostatni (*Tomasz z Akwinu w ponowoczesnym krajobrazie*) stanowi podsumowanie treści wcześniej omawianych, a jednocześnie uwypuklenie kwestii aktualności teologii Akwinaty. Jest więc o nowej interpretacji jego teologii, czyli o odstąpieniu od rozumienia jej jako metafizyki „ontologizującej” na rzecz „modnej” perspektywy hermeneutycznej; jest polemika z Martinem Heideggerem (John Caput, Jean-Luc Marion, John Milbank); jest podkreślenie znaczenia w Tomaszowej teologii kategorii partycypacji (Oliver-Thomas Venard); jest prezentacja „warsztatu” Tomasza, który pracowicie znajduje prawdę, gdziekolwiek ona jest; jest wreszcie panorama – bardzo różnych, ale zauroczonych św. Tomaszem – współczesnych interpretatorów jego myśli (C. Fabio, E. Gilson, J. Pieper, K. Rahner, S-T. Bonino, R. Garrigou-Lagrange, H.E. Weber, E. Tourpe, R. Pouivet, F. Sawicki).

Książkę wieńczy *Zakończenie*, w którym autor raz jeszcze wraca – lecz w sposób odmienny niż we *Wstępie* – do kwestii wiarygodności teologii oraz jej cywilizacyjnej misji. W jego bowiem przekonaniu, co wielokrotnie na kartach książki doskonale dokumentuje, Tomaszowy model uprawiania namysłu nad wiarą i jej treścią jest dla współczesnego świata (a nie tylko dla cywilizacji europejskiej) czymś nieodzownym; wręcz koniecznym. W dłuższej perspektywie historycznej, jak celnie zauważa ks. P. Roszak, wszystkie przeobrażenia społeczno-polityczne mają podłoże religijne. Innymi słowy: nowa (zmieniona) relacja społeczeństwa

względem Boga prowadzi do brzemiennej w skutki zmian społecznych. Pogląd ten koresponduje z twierdzeniem jednego z przedstawicieli tzw. nowych konserwatystów z USA – Richard J. Neuhaus mówi, że wszystkie wielkie problemy polityczne: sprawiedliwość, równość, dobro wspólne są kwestiami etycznymi, opierającymi się na religii⁶.

Do spójnej i monograficznej problematyki autor dołączył *Ekskurs*, czyli poprzedzone solidnym wstępem kazanie św. Tomasza *Attendite a falsis*, które sam na polski przełożył. Mimo iż intencja takiego zabiegu (prezentacja teologicznej szkoły Akwinaty na konkretnym, zwartym przykładzie) została przez Roszaka przedłożona, wydaje się, że tekst ten nie do końca z treścią książki konweniuje. Integralną częścią omawianej pracy jest imponująca bibliografia i indeks osobowy.

Przedstawiona książka jest dziełem nietuzinkowym. Autor – niemal na wszystkich stronach – pełną garścią czerpie ze współczesnej literatury filozoficznej, teologicznej, biblijnej i socjologicznej. Jednocześnie zaś z niezwykłą swobodą przywołuje dzieła „głównego bohatera” całej narracji, czyli św. Tomasza z Akwinu. Niekwestionowanym atutem ocenianej pozycji jest jej interdyscyplinarność. Nie da się bowiem mówić o współczesnym (faktycznym, ale i przez autora postulowanym) znaczeniu teologii Akwinaty, bez zaprezentowania dzieł interpretacji jego dzieł. Z drugiej strony niezbędne było ukazanie, skądinąd bardzo skomplikowanej i pokawałkowanej, sytuacji współczesnej filozofii (jej dominujących szkół), która przez obserwatora laika mogłaby być uznana za całkowicie obcą Tomaszowej wizji *doctrina sacra*. Niezwykła erudycja autora pozwoliła mu zaprezentować szerokie spektrum współczesnych dróg myślenia, ani na chwilę nie tracąc jednak z oczu celu tej iście benedyktyńskiej kwerendy. Nie dziwi więc, że to – odziedziczone pewnie po Mistrzu z Akwinu – dążenie do syntezy kazało autorowi zestawić ze sobą rzeczywiste ekstrema; od F. Nitzschego po H.U. von Balthasara, od J. Derridy po K. Rahnera, od K. Bartha do F. Sawickiego; od Dunsza Szkota po M. Heideggera; od R. Dowkinsa po J. Milbanka. Nie zabrakło też Leona XIII i Benedykta XVI. Na uwagę zasługuje wreszcie specyficzna metoda komponowania niepowtarzalnej mozaiki, jaką stanowi recenzowana książka. Otóż autor często powraca do wcześniej sygnalizowanych poglądów, dzieł, myślicieli. Nie dlatego, żeby powtarzać, ale po to, by rzecz, problem, spór naświetlić z innej strony, z nowej perspektywy. I choć taki *modus operandi* stwarza wrażenie pewnego nieporządku, ostatecznie zmierza się do konkluzji. Prawda jest bowiem – by przywołać H. Ursa von Balthasara – symfoniczna. Nadto i sam Tomasz z Akwinu, choć miłował precyzję i prostotę myśli, do syntezy dochodził zwykły poprzez przywołanie twierdzeń oponentów. Niemniej jednak warto odnotować proporcjonalnie zbyt małe wykorzystanie – całkiem przecież obfitej dla problematyki podejmowanej w pracy – polskiej literatury teologiczno-fundamen-

⁶ Zob. R.J. Neuhaus, *Prorok z Nowego Jorku*, Warszawa 2011, s. 59.

talnej. Trzeba również zauważyć, że praca pisana jest językiem bardzo komunikatywnym, wręcz dziennikarskim, co bynajmniej nie uchybia jej charakterowi naukowemu.

ks. Jan Perszon
UMK

Namiętnie kochać świat. Teologia laikatu według św. Josemaríi Escrivy (1902-1975), red. Jan Perszon, Piotr Roszak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, ss. 260.

Rynek wydawniczy ostatnich lat obfituje w publikacje teologiczne inspirowane dokumentami Soboru Watykańskiego II. Niewątpliwie otworzyły one drogę nie tylko do podjęcia nowej problematyki, lecz także do odświeżenia lub też innego spojrzenia na zagadnienia kluczowe dla teologii. Owocem soboru jest m.in. pogłębienie refleksji eklezjologicznej, która określa tożsamość Chrystusowej wspólnoty i akcentuje prawdę o jej historycznej obecności w świecie. W ten sposób otwiera się perspektywa nowego rozumienia miejsca i zadania wiernych świeckich w Kościele i dziejach świata.

Zasługą soboru jest na pewno wyakcentowanie powszechnego powołania do świętości wszystkich ochrzczonych. Tak oczywiste określenie charakteru życia chrześcijańskiego pozwoliło docenić misję laikatu w urzeczywistnianiu się Kościoła. Przez wieki bowiem teologia i praktyka pastoralna niejednokrotnie stawiała powołanie świeckich w cieniu powołania duchowieństwa i stanu zakonnego. Należy jednak pamiętać o prekursorach myśli soborowej, którzy już kilkadziesiąt lat przed Vaticanum II budzili w laikacie świadomość podmiotowości we wspólnocie Kościoła. Takim prekursorem okazał się hiszpański kapłan, twórca Opus Dei, Josemaría Escrivá, który zaproponował prostą drogę realizacji powołania do świętości przez uświęcenie życia codziennego. Według jego koncepcji teologiczno-praktycznej życie pełni powołania, według natury chrześcijaństwa, konsekwentnie przenika całą rzeczywistość społeczną i nie polega na ucieczce od świata, lecz na przenikaniu go Ewangelią w małżeństwie, pracy czy aktywności na forum społecznym.

Tę ideę Josemaríi Escrivy podjęli organizatorzy sympozjum naukowego na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu, którego pokłosiem jest publikacja zatytułowana *Namiętnie kochać świat*. Sam tytuł został zaczerpnięty z homilii wygłoszonej przez założyciela Opus Dei na Uniwersytecie Nawarry w Pamplunie, która zamieszczona na początku publikacji, jest najlepszą formą otwarcia refleksji nad laikatem w świecie i stanowi podstawę odniesienia dla sympozjalnych przedłożeń. Już sama homilia obfituje w myśli godne rozwinięcia i zawiera

w sobie wiele pojęć, które mogą definiować laikat i jego misję. Wydać się może trywialnym stwierdzenie, że z przekonaniem można uznać, jakby tekst został napisany współcześnie i dotyczył aktualnych wyzwań. Tym mocniej może towarzyszyć olśnienie myślą Escrivy (wciąż mało popularną w Polsce) temu, kto po raz pierwszy się w nią zagłębia.

Opublikowana praca posympozjalna została podzielona na trzy zasadnicze części: I. Postać św. Josemarii Escrivy; II. Teologia laikatu. Studia i artykuły; III. Świadectwa oraz zaopatrzona koniecznym wprowadzeniem redaktorów: Jana Perszona i Piotra Roszaka, a także dodatkiem, bibliografią i notą o autorach. Centralne miejsce zajmują artykuły naukowe, przygotowane przez polskich i hiszpańskich teologów. Otwiera je refleksja teologa z Pampeluny, Césara Izquierdo, na temat wizji czasu i historii, która tajemnicę Chrystusa – centrum dziejów, umieszcza na tle antychrześcijańskich ideologii. Pozytywny model historii, jako życia i zadania do realizacji, prowadzi ku pełni ludzkości, a budowana na nim antropologia chrześcijańska zakłada pełne zaangażowanie człowieka w realizację pierwotnego zamysłu Stwórcy względem świata, który jawi się jako dobry. Dlatego świecki chrześcijanin dziedziczy powołanie, którego celem ziemskim jest umieszczenie Chrystusa na szczycie wszelkiej ludzkiej aktywności.

Zadanie to jest dla chrześcijan drogą świętości, prowadzącą do ostatecznego przeobstwienia, które jest dziełem Boga w człowieku, zakładającym dynamizm ludzkiej współpracy, właściwy dla działania łaski. Tak rozumiana świętość może być urzeczywistniona jedynie przez Zbawiciela i sakramentalny udział w Jego dziele. Niewystarczalność człowieka w kwestii zbawienia, a mówiąc mocniej, jego wewnętrzna i nieusuwalna słabość jest zawsze obszarem objawienia mocy łaski. Miejsce ekonomii sakramentalnej w uzdrawianiu i umacnianiu chrześcijan zarysował w swoim artykule Janusz Lekan z KUL. Rozwinął on ideę Escrivy, który świadomość współodpowiedzialności świeckich za Kościół i apostołstwa wywodził z istoty sakramentów, zwłaszcza chrztu i bierzmowania. Sakramenty, zawsze umocowane w łonie Kościoła, od niego wypływają i do niego prowadzą. Uobecniają godność i wolność odpowiedzi człowieka na propozycję zbawczą, prowadzą w rezultacie do apostołatu, przez który wierzący nie tylko budują Kościół, ale przede wszystkim sami integrują się wewnętrznie. Dużo miejsca poświęcono Eucharystii – sakramentowi ugruntowującemu łaskę i przemieniającemu w Chrystusa, który czyni wierzącego „współodkupicielem” i moderuje postawę życia.

Omawiana publikacja kreuje, wedle ducha nauczania Escrivy, bardzo pozytywną wizję roli świeckich w Kościele i świecie. Niejako w opozycji do tego ujęcia sytuuje się artykuł Jana Perszona. Autor prezentuje kontrowersje lat posoborowych, zwłaszcza w Kościele zachodnim, wynikające ze zbyt płytkiego rozumienia soboru i przyjęcia niektórych form odnowy niesugerowanych w żadnej mierze przez naukę ojców soborowych. Jan Perszon, opierając się na negatywnych doświadczeniach z USA, oddał błędną tendencję aktywizacji świeckich,

która wytworzyła pozorne istnienie swoistej formy lub stanu w Kościele, sytuującego się pomiędzy duchowieństwem a laikatem, co zaowocowało zachwianiem tożsamości kapłaństwa hierarchicznego. Tak umiejscowiona sonda błędnych trendów reformistycznych, opartych na niewłaściwym sposobie budzenia świadomości eklezjalnej świeckich, jest potrzebnym tłem dla ukazania zdrowej nauki Escrivy.

Fundamentem i osią przewodnią przesłania hiszpańskiego kapłana jest świętość dedykowana przez Boga każdemu ochrzczoneму. Ona określa sens wszelkiej aktywności chrześcijan świeckich. Ten podstawowy aspekt życia chrześcijańskiego poddał analizie opartej na myśli Escrivy José Ramón Villar w artykule *Zadanie chrześcijan świeckich*. Czytelnik, który poszukuje ogólnego wprowadzenia w duchowość Opus Dei, może z powodzeniem skorzystać z tego przedłożenia. Autor najpierw opisał podstawowe założenia życia i nauczania według tej wizji realizacji chrześcijaństwa. Dalej skupił się na wybranych aspektach eklezjologicznych orędzia Escrivy.

Centrum życia i nauczania hiszpańskiego świętego było powszechne powołanie do świętości jako komunii Boga z ludźmi i pełni miłości w Chrystusie, dlatego autor kolejnego artykułu – José Ramón Villar – wychodzi od tej prawdy teologicznej. Jak zauważył, św. Josemaría „poświęcił swoje życie i posługę kapłańską, aby rozbudzać w chrześcijanach świadomość świętego życia, które wypływa z chrztu św. i które powinno ożywiać całą egzystencję” (s. 97). To nauczanie, tak oczywiste współcześnie, nie było czymś zwyczajnym w latach posługi założyciela Opus Dei, albowiem teologia i praktyka Kościoła szły często w innym kierunku. Rozróżniano mianowicie jakby dwie drogi – drogę wypełnienia przykazań w życiu aktywnym świeckich oraz drogę realizacji rad ewangelicznych zarezerwowaną jakby życiu kontemplacyjnemu wezwanym do większej doskonałości. Co więcej, uważano za trudne możliwość połączenia życia w świecie z poszukiwaniem autentycznej świętości. Życie w świecie, a więc praca, relacje społeczne, małżeństwo i rodzina, było traktowane często jako przeszkoda do osiągnięcia doskonałości. Autor nie sugeruje, jakoby świętość była niemożliwa, takie twierdzenie sprzeciwiałoby się wszechmocy działania łaski Bożej, jednak praktycznie ciągle dominowało przekonanie, że dla świętości życie świeckich powinno upodobnić się do życia zakonnego, by móc przezwyciężyć tę obiektywną przeszkodę na drodze ku doskonałości, czyli zanurzenie chrześcijan w doczesność. Stąd też sam Escriva, postrzegany jako szaleniec bądź „marzyciel od marzeń niemożliwych” (s. 98), stał się nie tylko prekursorem wizji soborowej, lecz także rewolucjonistą w dobrym tego słowa znaczeniu.

Urzeczywistnienie powołania świeckich do świętości może się dokonać jedynie pośród świata. Powszechność tego powołania polega właściwie na możliwości spełnienia go pośród życia codziennego, właściwego większości chrześcijan. Tę kwestię ujął Villar w kolejnym punkcie artykułu. Doczesność, według zamiaru Bożego, jest drogą spotkania człowieka ze Stwórcą i prowadzi ku pełni życia

w Chrystusie. Ten zamysł zbawczy wydobywał św. Josemaría i przez ten pryzmat widział jedność między stworzeniem a odkupieniem, wcieleniem a egzystencją człowieka. Tak oto rzeczywistości świeckie przeżywane w duchu wiary mają walor zbawczy. Hiszpański teolog wyłuskał z nauczania świętego chrystologiczny model życia chrześcijanina w świecie. W modelu tym połączone jest to, co ludzkie, z tym, co boskie, bez mieszania i rozdzielania, a sam Chrystus, Spełniiciel planu zbawczego, sam „chce się wcielić w naszych zajęciach, ożywiać od wewnątrz nawet najskromniejsze czynności”, jak pisał hiszpański święty w dziele *To Chrystus przechodzi* (nr 174, s. 100). Tak mocno teologicznie zinterpretowaną wizję chrześcijaństwa można śmiało określić mistycyzmem codzienności. Ważny jest tu oczywiście moment chrztu wszczepiającego w misję kapłańską, prorocką i królewską samego Chrystusa, a odniesienie do tajemnicy wcielenia przesuwając akcent bycia w świecie bardziej w kierunku działającego jakby od środka samego Boga, który jest pierwszym sprawcą przemiany świata, w ruchu od wewnątrz, przez aktywność chrześcijan. Autor jednocześnie zwraca uwagę na jedność życia osobistego, która scala duchowość, ascezę i apostołstwo świeckich i nie pozwala na zaistnienie rozłamów między wyznawaną wiarą a prozaicznym życiem.

W ostatnim punkcie autor skupił się na wybranych założeniach eklezjologicznych, które są ramą dla nauki Escrivy. Poprzez chrzcielne wszczepienie w Chrystusa chrześcijanie posiadają „duszę kapłańską”, która określa ich egzystencjalną kondycję. Życie więc jest duchową ofiarą w synostwie Bożym, spełnianą w posłuszeństwie woli Ojca i nabiera wyjątkowego charakteru misji. Naturalną tego konsekwencją jest wezwanie do budowania Królestwa Bożego w historii. Na podstawie kazań św. Josemaríi ukazana została godność i apostołska odpowiedzialność laików, która w różnorodności charyzmatów, posług i powołań buduje jeden organizm eklezjalny. Rzutuje to na odpowiednie rozumienie kapłaństwa hierarchicznego, które nie jest wyższe w „ontologii chrześcijańskiej” (s. 103), przy czym nie deprecjonuje go ani nie pozbawia właściwego miejsca w Kościele. Komplementarna wizja Kościoła jest więc siłą nauczania Escrivy.

Villar rozróżnił także pojęcia „eklezjalny” i „kościelny”. Wszelkie inicjatywy posiadające relację z posługą hierarchiczną lub reprezentujące tę posługę należy określać mianem „kościelnych”. Natomiast inicjatywy, w które są włączeni świeccy jako obywatele i katolicy, są prowadzone na sposób „eklezjalny”. Nie oznacza to bynajmniej przeciwstawienia działań hierarchii aktywności świeckich ani tym bardziej nie konstruuje linii podziału czy wartościowania obu stanów. Bardziej należy tu widzieć sposób nieangażowania hierarchii w kwestie, za które odpowiedzialność spoczywa jedynie na laikach. Jest to szczególnie cenna i nadal aktualna uwaga. Sam natomiast artykuł, pomimo ogólnego wprowadzenia w nauczanie założyciela Opus Dei, niesie w sobie wiele ciekawych inspiracji eklezjologicznych i pastoralnych, a także dotyka na marginesie rozważań spraw, z którymi ciągle boryka się współczesny Kościół, także w Polsce.

Kolejny artykuł publikacji, *Namiętnie kochać świat*, poświęcony jest kwestii pracy w życiu codziennym. Pablo Marti nadaje jej wymiar chrystologiczny, zwracając uwagę na zbawcze znaczenie ukrytego życia Jezusa z Nazaretu. Analizując teksty Escrivy, wysnuwa wniosek o uświęconym i uświęcającym charakterze tej rzeczywistości ludzkiej, w koniecznym połączeniu jej z modlitwą, która umieszcza chrześcijanina jako kontemplatyka w świecie.

Stąd kontynuacją tej myśli jest kwestia, jak osiągnąć świętość w świecie. Zagadnieniu temu poświęcony jest tekst Ireneusza Werbińskiego. Bazuje on na osobistym doświadczeniu świętego z Hiszpanii, z którego wynikało nowe rozumienie powołania, także świeckich. Autor poświęcił miejsce na ukazanie realnej wizji świata dyktowanej przez Biblię, bez pomijania ludzkiej słabości i grzechu w historii zbawienia, które są siłą rzeczy doświadczeniem nie tylko powszechnym, lecz także początkowym w budowaniu relacji z Bogiem. Perspektywą zawsze jest harmonia osobowa, harmonia ze światem i jedność życia w Chrystusie, dlatego zwrócona została uwaga na praktyczne wskazówki Escrivy odnośnie do życia chrześcijanina, a pośród nich świętość w pracy, małżeństwie, apostołstwie i umiłowaniu Kościoła.

Na koniec Piotr Roszak dokonał zestawienia koncepcji świata w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu i św. Josemaríi Escrivy. Wizja świata jako *habitat* według Tomaszowej koncepcji jest właściwym gruntem dla myśli Escrivy i oddaje sposób działania łaski, która nie niszczy natury, lecz ją rozwija. Escriva wielokrotnie podkreślał, że nie wolno uciekać od świata, aby szukać uświęcenia, ale w świecie należy znaleźć swoją przestrzeń uświęcania. Nieprzemijające teologiczne pytanie o relację natury i łaski prowadzi do odkrycia łaski codzienności. Autor, odczytując na nowo naukę Akwinaty, kreśli ramy metafizyczne dla intuicji teologicznych Escrivy i dotyka natury chrześcijańskiego humanizmu, otwartego na eschatologię.

Pod klarownej prezentacji teologicznej myśli Escrivy zamieszczone zostały także krótkie świadectwa osób przeżywających swoje chrześcijaństwo według propozycji założyciela Opus Dei. Naukowa refleksja została więc wzbogacona także o wymiar osobistego doświadczenia przedstawicieli różnych stanów i środowisk zawodowych, którzy mają świadomość aktywnego współtworzenia wspólnoty Kościoła. Analizy naukowe i świadectwa o doświadczeniu wprowadzania Chrystusa w środowisko codziennej aktywności wieńczą teksty bł. Jana Pawła II i kard. Josepha Ratzingera, które wskazują na aktualność przesłania św. Josemaríi.

Należy z dużą przychylnością odnieść się do publikacji *Namiętnie kochać świat* pod redakcją Jana Perszona i Piotra Roszaka. Jest ona dobrą prezentacją myśli i dzieła św. Josemaríi Escrivy i okazuje się potrzebną na gruncie teologii polskiej. Powinna znaleźć właściwy odbiór w środowisku naukowym nie tylko na gruncie dogmatyki, ale także teologii moralnej, a szczególnie można ją polecić pastoralistom. Każdy z artykułów ujmuje pewien fragment myśli Escrivy, co

pozwała formułować szereg pytań: m.in. o kształt misji i zaangażowania laikatu, o różnicę między kapłaństwem powszechnym a hierarchicznym, o miejsce grzechu w pozytywnej wizji świata, o konkretyzację ogólnych założeń. Dlatego treść poszczególnych przedłożeń należy odczytywać w szerokim kontekście publikowanej całości. Nie jest to, rzecz jasna, zarzut w kierunku autorów, lecz świadczy o przemyślanej konstrukcji tematycznej całego sympozjum. Cenna jest obecność teologów z Uniwersytetu w Pampelunie, którzy niemal z serca środowiska modyrowanego przez Escrivę zaprezentowali jego dorobek. Dzięki tej lekturze rodzi się również pewna refleksja odnośnie do samego Soboru Watykańskiego II – zwołany przez Ducha Świętego podjął kwestie, które Duch zrodził już wcześniej wśród świętych członków Kościoła, czego znakiem było życie i dzieło hiszpańskiego kapłana.

ks. Krzysztof Golas
KUL

