

# TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 15 (2021), nr 2

Towarzystwo Teologów Dogmatyków stanowi kontynuację Sekcji Dogmatyków Polskich, zrzeszającej wykładowców wydziałów teologicznych i seminariów duchownych. Towarzystwo uzyskało zatwierdzenie Statutu podczas Konferencji Episkopatu Polski na 335 Zebraniu Plenarnym, obradującym w Warszawie w dniach 8-9 marca 2006 r. Aktualnie zrzesza ponad 200 członków. Doroczne spotkania podejmują aktualne zagadnienia doktrynalne, pastoralne i kulturowe. Ich owocem stają się publikacje książkowe oraz dokumentacja na łamach czasopisma „Teologia w Polsce” i stronie internetowej [www.dogmatyka.pl](http://www.dogmatyka.pl).

#### **Zarząd Towarzystwa Teologów Dogmatyków**

Prezes: o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak OP (UPJPII, Kraków)

Wiceprezes: ks. dr hab. Robert Woźniak, prof. UPJPII (UPJPII, Kraków)

Sekretarz/skarbnik: ks. dr hab. Cezary Smuniewski, prof. ASzW (ASzW, Warszawa)

Członkowie: ks. dr hab. Grzegorz Barth, prof. KUL (KUL, Lublin)

ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski (UPJPII, Tarnów)

Czasopismo dofinansowane ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę, na podstawie umowy nr 646/P-DUN/2019.  
Nazwa zadania: „Umiejdzynarodowienie czasopisma Teologia w Polsce”.

# TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 15 (2021), nr 2

półrocznik  
Towarzystwa Teologów Dogmatyków

### **RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”**

ks. prof. dr Lajos Dolhai, Eger (Węgry)  
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź, Lublin  
ks. prof. dr César Izquierdo Urbina, Pamplona (Hiszpania)  
o. prof. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv, Rzym (Włochy)  
o. prof. dr Thomas Kollampampil CMI, Bangalore (Indie)  
ks. prof. dr Dariusz Kowalczyk SJ, Rzym (Włochy)  
ks. prof. dr Oswaldo Martínez Mendoza, Tunja (Kolumbia)  
prof. dr hab. Jana Moricová, Ružomberok (Słowacja)  
o. prof. dr hab. Jacek Salij OP, Warszawa  
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik, Katowice  
ks. prof. dr Željko Tanjić, Zagrzeb (Chorwacja)  
ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec, Wrocław

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

Redaktor naczelny: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL  
jlekan@kul.lublin.pl  
Sekretarz Redakcji: dr Marcin Walczak  
marwal8@wp.pl  
Redaktor prowadzący: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL

### **RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”**

ks. Grzegorz Bachanek, ks. Janusz Bujak, ks. Jerzy Buczek, ks. Miguel Brugarolas Brufau, ks. Lajos Dolhai, ks. Jacek Froniewski, ks. Sylwester Jaśkiewicz, ks. Jacek Kempa, ks. Paweł Kiejkowski, o. Thomas Kollampampil, ks. Stanisław Kozakiewicz, Radosław Lojan, ks. Oswaldo Martínez Mendoza, Jana Moricová, ks. Jarosław Moskałyk, ks. Antoni Nadbrzeźny, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, ks. Leon Siwecki, o. Adam Wojtczak.

Adres wersji elektronicznej: <http://www.dogmatyka.pl/TwP>  
<https://czasopisma.kul.pl/twp>  
<http://www.kul.pl/teologia-w-polsce,15001.html>  
Wersje drukowane dostępne w siedzibie redakcji.

ISSN 1732-4572

Adres redakcji:  
„Teologia w Polsce”  
Al. Raławickie 14  
20-950 Lublin  
[Kolegium Jana Pawła II p. 819]

Ark. wyd. 9,0. Format B5. Nakład 290 egz.

SPIS TREŚCI  
TWP 15 (2021), NR 2

ARTYKUŁY

Ks. Janusz Królikowski, <i>Teologia jako nauka i jako mądrość</i> .....	7
Ks. Józef Warzeszak, <i>Teologia modlitw maryjnych Jana Pawła II</i> .....	33
Rev. Lajos Dolhai, <i>Lo Spirito Santo nell'Unzione degli Infermi.</i> <i>(Studio sul rito attuale)</i> .....	81
Erich Naab, <i>Juden, Christen und der Gesalbte</i> .....	95
Ks. Andrzej Dobrzyński, <i>Synodalność w nauczaniu i pontyfikacie</i> <i>Jana Pawła II</i> .....	109

RECENZJE

Ks. Marek Jagodziński, <i>Trynitologia komunijna</i> (ks. prof. dr hab. E. Sienkiewicz) .....	131
Gerhard Lohfink, <i>Alla fine il nulla? Sulla risurrezione e sulla vita eterna</i> (ks. S. Jaśkiewicz) .....	135



Ks. Janusz Królikowski\*  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków–Tarnów

## TEOLOGIA JAKO NAUKA I JAKO MĄDROŚĆ

Tradycja teologiczna przekazuje nam bardzo jasne przekonanie o statusie naukowym teologii, nie wahając się jednak podkreślać także jej wymiaru mądrościowego. Do potrzeby rozwijania tego wymiaru powraca się we współczesnych poszukiwaniach dotyczących metody teologii, zachowując oczywiście jej status naukowy, odpowiednio przystosowany do potrzeb duchowych naszych czasów. W artykule zostaje zaproponowane, w jaki sposób można by dzisiaj kontynuować w sposób metodycznie uzasadniony takie ujęcie teologii. Zostaje podkreślone, że odniesienie do mądrości odpowiada temu, co dzisiaj nazywa się zaangażowaniem nauki w życie społeczne i kulturowe, a tym samym zostaje także pokazany aspekt praktyczny teologii, która pozostaje pierwszorzędnie nauką spekulatywną. W takim też znaczeniu jest ona nauką kościelną znakomicie pozostającą w służbie Kościoła i uczestniczącą na swój sposób w jego misji.

Teologia katolicka jest nauką *sui generis*. Wynika to z wielu racji, wśród których jest także ta, że nieodłącznie jest z nią związany wymiar mądrościowy. Jego znaczenie podkreśliła już teologia scholastyczna, zwłaszcza św. Tomasz z Akwinu i św. Bonawentura. Zagadnienie to zasługuje na uwagę także dzisiaj, gdy teologia – z jednej strony – jest kwestionowana w swoim znaczeniu naukowym, a z drugiej strony – staje ona przed potrzebą pokazania swojego znaczenia praktycznego w Kościele i w świecie.

Status epistemologiczny teologii jest kwestią niezwykle ważną, a od kiedy teologia weszła ponownie na uniwersytety – wręcz fundamentalną. Jest to także kwestia, która ponad wszelką wątpliwość decyduje zarazem o przyszłości teologii. Decyduje o tym zarówno jej znaczenie kościelne, jak również ciągle na nowo podejmowana jej krytyka, najczęściej mająca korzenie ideologiczne, co nie

\* Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski – kapłan diecezji tarnowskiej, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Katedra Teologii Systematycznej Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie; e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3929-6008.

zmienia faktu, że trzeba mieć jej świadomość i na nią zdecydowanie odpowiadać. W swoim zamierzeniu niniejsza praca ma stanowić odpowiedź na krytykę teologii z kręgu „Obywateli Nauki”, sformułowaną w kontekście przygotowania „Konstytucji dla Nauki” (do której nadal się odwołują). Wysuwają oni kilka absurdalnych zarzutów pod adresem teologii jako nauki, nie będących w gruncie niczym innym niczym innym niż syntezą zarzutów, które już w XVIII wieku zaprezentowali przedstawiciele myślenia oświeceniowego. Właściwie jedyny nowy zarzut dotyczący włączenia teologii do systemu nauk w Polsce głosi, że uzależni ono naukę w Polsce od Watykanu (*sic!*). Tego nie wymyśliłby stalinowski politruk. Na stare zarzuty także trzeba odpowiadać, tym bardziej gdy pojawia się zarzut, że teologia jest staroświecka i należy do minionego obrazu świata. Czuję się jednak zwolniony z odpierania zarzutu dotyczącego Watykanu, gdyż jego bezsens jest niejako automatycznie jego krytyką – jest to kwestia „smaku”, jak powiedziała by Zbigniew Herbert. Taką ideę – za św. Tomaszem z Akwinu – można określić tylko jako „stultissimus est”.

## ZAGADNIENIA WSTĘPNE

Traktowanie teologii jako nauki o charakterze mądrościowym należy do klasycznych aspektów jej epistemologii, które możemy znaleźć już u św. Tomasza z Akwinu<sup>1</sup>. Późniejsza teologia stale do takiego ujęcia powracała, dopracowując jej elementy, zależnie od doświadczeń kościelnych i potrzeb poszczególnych epok. Wydaje się, że takie ujęcie zasługuje na mocne przypomnienie, skoro od współczesnej nauki oczekuje się zastosowań praktycznych, które mają uzasadnić społecznie i egzystencjalnie jej prawomocność.

## TEOLOGIA JAKO NAUKA

Teologowie jako pierwsi z uczonych, między innymi z powodu krytyki, z którą się spotykali już w średniowieczu, pod wpływem ideału arystotelesowskiego, a potem także nowożytnego, określili metodycznie, że teologia jako nauka jest poznaniem o charakterze pojęciowym, spekulatywnym, to znaczy racjonalnym, pewnym, koniecznym i oczywistym<sup>2</sup>. Teologia nie może jednak być w pełni poznaniem opartym na wszystkich zasadach arystotelesowskich, idealistycznych,

---

<sup>1</sup> Por. C. Fabro, *La teologia come scienza e come sapienza in san Tommaso*, „Annales Theologici” 1 (1987), s. 95-105; J. Salij, *Wiara i teologia*, Poznań 2017, s. 51–71.

<sup>2</sup> Por. U. Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974.

oświeceniowych i pozytywistycznych, którymi kieruje się dzisiejsza nauka. W zakresie badań racjonalnych w teologii nie dochodzi do głosu w takim samym stopniu ostatnia z wymienionych cech wymaganych przez Arystotelesa i przez współczesne metodologie, aby poznanie mogło być nazywane naukowym, to znaczy nie zachodzi wymóg poznania oczywistego, opartego na dedukcji z zasad, które są dawane rozumowi bezpośrednio i są prawdziwe w sposób bezpośredni. Zasady przyjmowane przez wiarę, stanowiące punkt wyjścia teologii w badaniu tajemnic wiary, mogą jawić się rozumowi ludzkiemu jako pojęciowo i rzeczowo wiarygodne, ale nie jako w sobie oczywiście prawdziwe. Już św. Tomasz z Akwinu, afirmując naukowość teologii, łagodził jej wymogi naukowe, podkreślał potrzebę uwzględnienia pokory rozumu jako nieodzownego kryterium metodologicznego, by móc ją adekwatnie uprawiać. Odzwierciedla się w tym kryterium wyraźnie biblijna teologia poznania Boga, obecna szczególnie w psalmach<sup>3</sup>. W gruncie rzeczy pokora jest aktem każdego poznania, gdyż może ono dokonywać się tylko pod warunkiem uznania braków i ograniczeń w posiadanej wiedzy.

W takiej mierze, w jakiej badanie racjonalne w teologii bierze za swój przedmiot, wśród danych uwzględnianych i dostarczanych przez wiarę, te elementy, które nie wykraczają poza kompetencje czystego rozumu (np. filologiczne, historyczne, psychologiczne, fenomenologiczne, filozoficzne), a teolog je analizuje, nawet jeśli czyni to jako wierzący, tylko w ramach czystego rozumu i posługując się odpowiednio dostosowaną metodą, np. metodą nauk historycznych, wówczas w takiej samej mierze teologia uwzględnia element naukowy – typowy dla współczesnych nauk. W takim zakresie i w takich warunkach teologia jest nauką w znaczeniu arystotelesowskim i współczesnym. Będzie nią jednak zawsze w tym sensie, w jakim są nauką rozmaite dziedziny nauk humanistycznych, które – oprócz rygoru metodologicznego i uwarunkowań zewnętrznych, na podstawie których badają swój przedmiot – gdy przechodzą do konkluzji, nie mogą nie posiadać wymiaru mądrościowego. Z tego powodu starożytni uważali historię za nauczycielkę życia i nie wahali się szukać zastosowań egzystencjalnych wyników swoich poszukiwań.

W dziedzinie tajemnic Bożych i wiary nauka nie może być uznana (jak czyni odradzający się dzisiaj gnostycyzm<sup>4</sup>) za wystarczające narzędzie badawcze, dlatego szuka dopełnienia w mądrości, która tworzy więź między nauką i życiem, dokonując jego ukierunkowania i uporządkowania. Teologia, należąc do dziedzin naukowych o charakterze humanistycznym, nawet jeśli zachowuje swoją specyfikę

<sup>3</sup> Por. J.M. Vincent, «*Qu'est-ce que la théologie?*» *Une approche par l'interprétation du Ps 116*, „Revue Biblique” 107 (2000), s. 495–525.

<sup>4</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja „Gaudete et exultate”* (19.03.2018), nr 36–46.

i odrębność, już tym samym sytuuje się na poziomie mądrości. Co więcej, teologia niejako wewnętrznie jest nastawiona na mądrość, skoro jest nauką o zbawieniu (*scientia salutis*), czyli o sposobie przekroczenia przez człowieka ograniczeń tego świata i dojścia do świata Bożego<sup>5</sup>. Czym jednak jest teologia jako mądrość?

## TEOLOGIA JAKO MĄDROŚĆ

Wiedza teologiczna o charakterze mądrościowym wyraża się w postawie, która – obejmując poznanie w sensie szerszym – uwzględnia także elementy afektywne i wolitywne oraz odnosi się do sfery działania. Nie chodzi o czyste poznanie pojęciowe, ale o pewną postawę całościową, w którą są zaangażowane rozumowanie, intuicja, uczucie, wola, a także ewentualnie bardzo konkretne postawy, odniesienie do umiejętnego działania czy do sposobów postępowania. Św. Bonawentura trafnie przestrzegają:

Niech nikt nie wierzy, że wystarczy mu czytanie bez namaszczenia, badanie bez pobożności, dociekanie bez podziwu, rozważanie bez radości, pilność bez czci, wiedza bez miłości, pojętność bez pokory, zapał bez łaski Bożej i zgłębianie bez wlanej przez Boga mądrości<sup>6</sup>.

W akcie poznania i w postawie poznawczej jest skłaniany do działania cały i wolny człowiek, a nie tylko jego intelekt. Właśnie to, że teologia jest wewnętrznie mądrością, czyni z niej naukę praktyczną, ponieważ jej rezultaty mają zastosowanie w konkretnym życiu wierzących. Życie i wiara nie mogą zostać w pełni uchwycone ani zdominowane czystymi dowodami i oczywistościami, miarami fizycznymi i wyliczeniami matematycznymi. Wiarę można przyjąć i nią żyć tylko całą osobą i całą egzystencją – nie wystarczy do tego sam rozum i eksperymenty podlegające takiemu czy innemu badaniu.

## POZNANIE WIARY MIĘDZY PEWNOŚCIĄ I NIEWYCZERPYWALNOŚCIĄ

Naukowość dyscyplin takich jak teologia, do których należy na pierwszym miejscu filozofia, również będących przedmiotem studiów uniwersyteckich, wy-

---

<sup>5</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 1; R. Latourelle, *Théologie, science du salut*, Paris 1968.

<sup>6</sup> Por. Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum*, proł. 4, tłum. polskie za: Św. Bonawentury „Droga duszy do Boga”, wstęp, przekł. i objaśnienia S.C. Napiórkowski, w: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 130.

nika z woli posłuszeństwa prawdzie, a więc są one wyrażeniem postawy należącej do istotnych decyzji ducha ludzkiego w ogóle, a w najwyższym stopniu ducha chrześcijańskiego, który prawdę utożsamia ze zbawieniem (por. 1 Tm 2,4). Św. Tomasz z Akwinu, za św. Augustynem, określa zbawienie jako *gaudium de veritate* – radość z prawdy<sup>7</sup>. Drugim celem takich nauk jak teologia jest obrona kultury mądrościowej w perspektywie bardzo mocno związanej z tradycyjną kulturą monastyczną, którą kształtował i kształtuje kościelny styl życia. Polega ona zarówno na *lectio*, to znaczy na medytacji i studium treści zakorzenionych w Biblii, jak również na *ora et labora*. Ta szczególna tradycja, uwzględniająca zarówno spekulację, jak i praktykę, stanowi fundament teologii zachodniej i całej kultury europejskiej, a tym samym ma ona zarówno wymiar naukowy, jak i mądrościowy, które powinny zostać zachowane<sup>8</sup>.

W dążeniu do określenia teoretycznej podstawy właściwej naukowości teologii trzeba przede wszystkim uwzględnić rzeczywistość miłości, która jest sercem i żywym spełnieniem wiary, a tym samym wyznacza właściwą perspektywę dla refleksji nad nią. Jest faktem, że miłości nie można studiować ani mierzyć za pomocą analiz naukowych, właściwych dla nauk empirycznych, a On jest miłością (1 J 4,8) i Jego działanie jest przede wszystkim jej wyrazem (J 3,16). Odnosi się to także do Boga. Pewność w tych dziedzinach ma inny charakter w stosunku do myślenia obiektywizującego. Zarówno wiara, jak i miłość domagają się jednak przeżywania jako pewności niepodlegającej wątpliwościom; nie mogą być one traktowane jako jakieś ogólnikowe hipotezy robocze, gdyż w takim przypadku uległyby rozbiciu. Dzisiaj, niestety, w znacznej mierze traktuje się je w taki sposób, a tym samym znajdują się one w sytuacji kryzysowej, ponieważ hipoteza nie zakłada jakiegokolwiek określonej i powszechnej formy pewności i nie przyznaje się żadnej istotnej wartości temu wszystkiemu, co nie jest udowodnione naukowo. Nie jesteśmy z tej racji w stanie uchwycić istotnych zjawisk ludzkich i ich pewności, gdy mają całkiem inny charakter. W jeszcze większym stopniu nie da się zobiektywizować Boga jako jednej z rzeczy należących do porządku stworzonego, gdyż oznaczałoby to usytuowanie Go niżej w stosunku do człowieka, tymczasem Jego byt wykracza poza zwyczajny porządek poznania i jego kryteria.

<sup>7</sup> Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 14, a. 2c.

<sup>8</sup> Por. J. Leclercq, *Miłość nauki i pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, (Źródła Monastyczne 14), Kraków 1997; Benedykt XVI, *Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga. Przemówienie w czasie spotkania z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów* (Paryż, 12.09.2008), „L'Osservatore Romano” 29 (2008) 10–11, s. 12–16.

## „MYŚL PRYZYWALAJĄCA”

Wiara nie jest zwyczajną opinią, założeniem czy przypuszczeniem, ale jest pewnością, że Bóg się objawił i otworzył człowiekowi oczy na nową prawdę. Byli filozofowie, np. Karl Jaspers czy Martin Heidegger, którzy podnosili zastrzeżenie, że wiara nie stara się badać i wiedzieć, ponieważ uważa, że już wszystko wie. Jej pewność – ich zdaniem – nie dopuszcza pytań, ponieważ posiada już odpowiedzi. Wszystko więc, co można powiedzieć o dziedzinie wiary, musi zatem zmierzać do konkluzji, które już są znane. Z tej racji teologia nie byłaby prawdziwą nauką, gdyż nie jest otwarta na to, co nowe. Jeśli więc ktoś zakłada taką otwartość, to znajduje się w opozycji do wiary i do funkcji nauczycielskiej Kościoła w relacji do wiary. Wydaje się więc, że odnośnie do wiary pojawia się alternatywa: albo jeśli dopuszcza wątpliwość, to nie jest ona godna zaufania jako wiedza, albo jeśli ma już gotowe odpowiedzi, to wyklucza używanie myślenia. Ten dylemat rodzi się z tego powodu, że obydwie stanowiska uważają, iż wiedza pewna jest tylko jednego typu, to znaczy doświadczalnego, a w konsekwencji nie dopuszczają specyfiki poznania związanego z wiarą, to znaczy kwestionują wiarę jako formę i źródło prawdziwego poznania. Tymczasem przecież jest pewne, że wydała ona teologię, która jest równocześnie wyrażeniem prawdziwej pewności i prawdziwego poszukiwania. Natura teologii odpowiada naturze wiary. Św. Tomasz z Akwinu, za św. Augustynem, definiuje wiarę jako *cum assensione cogitare* – „myślenie okazujące przyzwolenie”<sup>9</sup>. Oznacza to, że wiara może stwierdzić: tak jest rzeczywiście, opowiadając się za rzeczywistością, którą ona obejmuje. Wiara jest więc pierwszorzędnie decyzją, a nawet pewną determinacją; nie jest ciągłym wahaniem się w niepewności, ale byciem przekonanym i to w sposób ostateczny, czego najdobitniej dowodzą męczennicy, oddając życie za wiarę. Warto zwrócić uwagę, że ten „decyzyjny” aspekt wiary wydobył w swoich studiach biblijnych Rudolf Bultmann<sup>10</sup>.

Relacja między myśleniem i przyzwoleniem zachodzi jednak w wierze w inny sposób niż w naukach matematyczno-empirycznych. W nich ma miejsce oczywistość, wobec czego trudno jest powiedzieć „nie” w obliczu podstawowych dowodów. Oczywistość zobowiązuje, a właściwie determinuje myśl do wyrażenia przyzwolenia. W wierze dzieje się inaczej, ponieważ jest ona zawsze aktem wolności, i to wolności najwyższej. Św. Tomasz z Akwinu mówi, że myśl wierząca i przyzwolenie woli odgrywają równorzędne role i wspierają się nawzajem, ponieważ wiara polega równocześnie na poznaniu i na działaniu

---

<sup>9</sup> Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 14, a. 1c.

<sup>10</sup> Por. R. Bultmann, A. Weiser, *Fede nel Nuovo Testamento*, Brescia 1995.

odpowiednio do osiągniętego poznania<sup>11</sup>. W akcie wiary przyzwolenie następuje nie z racji oczywistości, ale za pośrednictwem aktu woli, w stosunku do którego i – co więcej – dzięki któremu myśl może kontynuować swoją wędrówkę i rozwój. Nie oczywistość sprawia przyzwolenie myśli, ale czyni to wola, która nakazuje przyzwolenie, chociaż myśl jeszcze się rozwija.

Jak jednak myśl może równocześnie być pewna i się rozwijać? U św. Tomasa wola ma szersze znaczenie, niż nadajemy jej współcześnie, sprowadzając ją do zdolności wybierania. Jest ona zbliżona do biblijnego pojęcia „serca” i – jak mówi Pascal – serce ma racje, których nie ma serce<sup>12</sup>. Chodzi o typ lub poziom rozumu, który wykracza poza jego niejako „czystą” postać. Te racje otwierają się i przemawiają w takiej mierze, w jakiej następuje poznanie, okazując pewną przychylność poznawanemu przedmiotowi. Ma to podstawowe znaczenie w poznaniu międzyosobowym. Bez tego zbliżania się do siebie, które upodabnia się do miłości, nie zna się drugiego. Dlatego wola zawsze w pewnej mierze poprzedza poznanie – co więcej, jest jego warunkiem, zwłaszcza gdy chodzi o poznanie czegoś sytuującego się ponad człowiekiem. Św. Tomasz z Akwinu przy całym swoim niewątpliwym intelektualizmie stwierdza bardzo zdecydowanie: *Intelligo quia volo*<sup>13</sup>.

Człowiek może więc okazać przyzwolenie wiary, ponieważ wola (serce) zostaje dotknięta przez Boga i jakby zwrócona do Niego. Dzięki temu nawiązanemu kontaktowi wola wie, że jest prawdą także to, co nie wynika jeszcze w sposób oczywisty z rozumu. W ramach wiary i teologii, która z niej się rodzi, przyzwolenie jest sprawiane przez wolę, a nie przez bezpośredni ogląd rozumu. W tym miejscu sytuuje się szczególna postać wolności decyzji wiary. Człowiek nie może wierzyć inaczej, jak tylko chcąc wierzyć, to znaczy angażując całego siebie. Inne rzeczy można robić także wbrew swojej woli, jak ma to miejsce na przykład w matematyce, w której nie zależy od woli, czy  $2 + 2 = 4$ . W naukach matematyczno-przyrodniczych przyzwolenie jest aktem niemal mechanicznym w odróżnieniu od wiary. W tej dziedzinie rozum, wola i uczucie mogą i muszą aktywnie i wyraźnie współdziałać w kształtowaniu podstawowej pewności wiary. Zaangażowane energie ludzkie odpowiadają „tak” jedynie wtedy, gdy zostaną głęboko dotknięte przez działającego Boga. Odnosi się to także do typu prawdy, o którym mówi się w wierze, a mianowicie o „prawdzie zbawczej”, która – jak podkreśla wielokrotnie św. Augustyn – ma swój pierwszy wyraz w pragnieniu bycia szczęśliwym. W kontakcie z Bogiem-Słowem doświadczą się tego szczęścia za pośrednictwem wewnętrznej odpowiedniości, zgodności i zażyłości, co św. Tomasz

<sup>11</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 14, a. 1, ad 10.

<sup>12</sup> Pascal, *Myśli* [nr 477], tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 189.

<sup>13</sup> Tomasz z Akwinu, *Super Sententiarum*, lib. 3, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3.

z Akwinu określa jako *connaturalitas*<sup>14</sup>, w wyniku czego „ja” rozpoznaje się w Bogu: On jest tym, którego chciało się poznać. Trzeba jednak od razu dodać, że „ja” pojedynczego człowieka nie jest w stanie dokonać samodzielnie całej tej operacji, gdyż muszą ją wspierać także racje i czynniki zewnętrzne. Wiara jest więc wewnętrznie otwarta na Kościół, w ramach którego może się ona potem wyrazić, rozwinąć i osiągnąć dojrzałość.

## PEWNOŚĆ WIARY I DYNAMIKA MYŚLI

W poznaniu opartym na wierze, pewnym, ale wolnym, dochodzi ostatecznie to tego, że wola (serce) angażuje uprzednio rozum i obejmuje go przyzwoleniem właściwym dla wiary. W taki sposób również myśl zaczyna widzieć, a jednak wiara nie rodzi się z widzenia, ale ze słuchania (Rz 10,17), które obejmuje czynności refleksyjne. Z tej racji, mimo że „chce”, myśl nie kończy się, nie spoczywa – wiara i refleksja na temat wiary, czyli teologia, są więc refleksją dopełnioną, ponieważ zrodziły się z decyzji, ale zarazem postępują dalej, aby tę decyzję podtrzymywać i umacniać nowymi racjami. Św. Tomasz z Akwinu, komentując 2 Kor 10,5, mówi, że ponieważ myśl nie doszła do przyzwolenia na drodze rozumowania jako jego konkluzja, ale na drodze dynamiki woli, nie osiąga definitywnego spoczynku – jest *in via* – w związku z czym kontynuuje refleksję i poszukiwanie<sup>15</sup>. Jest prawdą, że myśl została skłoniona przez siłę zewnętrzną, to znaczy przez Jezusa Chrystusa, który mówi i któremu okazuje się posłuszeństwo, ale chce ona coraz bardziej uwzględnić, że wierzy. W tej woli poszukiwania może pojawić się wówczas pewne napięcie i niepokój, które skłaniają intelekt do szukania światła poza tym już otrzymanym ze słowa Bożego. Tak dzieje się w przypadku tych, którzy schodzą na drogę rozumowania przeciwnego wierze (*motus de contrario*). Jest to ryzyko złączone z wiarą, ponieważ jest ona, owszem, pewna, ale także zawsze pozostaje wolna w swoim myśleniu.

W tym złożonym ruchu dialektycznym przyzwolenie wiary i niewyczerpywalność myśli pozostają w stanie pewnego napięcia. Tutaj sytuuje się cały dramat wiary w dziejach, a także dramat teologii, z jej wielkością i z jej ograniczeniami. Tutaj ma miejsce także akt narodzin relacji między wiarą i teologią. Wiara jest antycypacją umożliwiającą za pośrednictwem woli i kontaktu ludzkiego serca z Bogiem. Ona antycypuje to, czego jeszcze bezpośrednio nie widzimy i czego jeszcze nie możemy posiadać na stałe. Jest to antycypacja, która wprawia w ruch, a więc musimy za nią iść.

---

<sup>14</sup> M. D’Avenia, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d’Aquino*, Bologna 1992.

<sup>15</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 14, a. 1c.

Także myśl, ponieważ przez nią przeszło przyzwolenie, musi nieustannie pokonywać ruch przeciwny (*motus de contrario*). Jest to stała sytuacja wiary, dopóki człowiek pozostaje w ramach dziejów, czyli *in via*. Dlatego też w ciągu dziejów teologia jest konieczna i właśnie dlatego zadanie teologii w dziejach nigdy nie jest zakończone. Myśl wędruje tak, jak człowiek. Nie ma więc sprzeczności między tym, że zarówno słowo Boże pozostaje na wieki, jak i teologia może ciągle znajdować w tym słowie nowe rzeczy do powiedzenia, nie stając się nigdy monotonna. Właściwie biorąc, trzeba to jasno powiedzieć, rezygnacja z teologii byłaby śmiercią wiary. Bez antycypacji wiary myśl pogryzłaby się w pustce, nie mogąc powiedzieć niczego o istotnych dla człowieka problemach. Bez oparcia w wierze teologia nie mogłaby się rozwijać, ponieważ utraciłaby swój przedmiot, który daje jej wiara. W swojej tradycyjnej postaci nie byłaby dzisiaj nawet religioznawstwem, które w swoim nurcie pozytywistycznym domaga się stosowania w badaniach metod wyłącznie empirycznych.

Poznanie oparte na wierze i samo przyzwolenie wiary nie tylko nie zagłuszają myślenia, jak twierdzili Jaspers i Heidegger, ale ciągle na nowo dostarczają mu materiału do nowych i dalszych badań. Z jednej strony czynią to spokojnie i z właściwą sobie pewnością, a z drugiej także z dochodzącym ciągle do głosu niepokojem, który pobudza myśl, dzięki czemu wydaje ona nowe owoce. Teologia jest więc ludzką przygodą w wierze. Jest ona konieczna dla wiary, gdyż dokonuje uzasadnienia, opracowanego na sposób naukowy, jej pierwszeństwa w życiu człowieka. Prawdziwa konfrontacja zachodzi więc nie tyle między teologią i innymi dziedzinami nauki, czy między różnymi typami teologii, ile między teologią i wiarą.

## KOMPETENCJA NAUKI I MĄDROŚCI W STOSUNKU DO WIARY

Teologia z zasady nie może i nie musi zmierzać do naukowości typowej dla nauk empirycznych. Nie oznacza to, że nie ma się ona interesować innymi naukami, a zwłaszcza pojawiającymi się zagadnieniami dotyczącymi stosowanych przez nie metod badawczych. Jest to warunek postulowanego dialogu interdyscyplinarnego oraz inspiracja dla właściwego prezentowania swoich treści. Musi ono zawsze brać pod uwagę sytuację duchową obecnych czasów, do którego nauka i sposoby jej uprawiania należą jako elementy stałe i niewątpliwie kształtujące dominującą mentalność. Teologia jest jednak na pierwszym miejscu wezwana do takiego samorozumienia, które odpowiada jej przedmiotowi, uwzględniając jednoznacznie, że sytuuje się „pod” nim, będąc mu podporządkowana. Tylko w ten sposób będzie można właściwie rozumieć i urzeczywistniać jej aspekt naukowy.

## OŚWIECENIOWA KRYTYKA TEOLOGII NAUKOWEJ

Zwłaszcza od epoki oświecenia stawia się pytanie, czy Kościół jest wrogiem nauki, jej logiki, postępowania metodycznego, weryfikacji i zdolności do autokorekty<sup>16</sup>. Dla potwierdzenia takiej tezy odwoływano się do różnych wydarzeń z życia Kościoła, na pierwszym miejscu do „sprawy” Galileusza. W naszych czasach jako przykład odrzucenia postępowania naukowego ze strony Kościoła najczęściej podaje się zagadnienie egzegezy naukowej<sup>17</sup>. Argumentuje się, że to nie egzegeza stanowi ostateczną instancję naukową weryfikującą teologię, ale interpretacja Pisma Świętego przyjęta przez Kościół i wyrażana w dogmatach, w związku z czym teologia, trzymająca się interpretacji eklesjalnej, nie może być uznana za naukową. Co więcej, w ostatnich czasach sama teologia, uważająca się za naukową, protestuje przeciw nieuprawnionym interwencjom Kościoła, mającym ograniczać wolność prowadzonych badań<sup>18</sup>. W takiej perspektywie zadawałaby się mieć znaczenie wyłącznie metoda historyczno-krytyczna jako narzędzie badawcze wiedzy teologicznej, w stosunku do której Kościół byłby obcy i zewnętrzny, nieuprawniony do wchodzenia w proces poznania teologicznego. Pojawia się więc pytanie o kompetencje Kościoła i możliwości jego interwencji w teologii.

Odnosząc się do tego zarzutu, trzeba przede wszystkim zapytać, czy wiedza dzisiejsza jest aż tak bardzo bezdyskusyjna. Od pewnego czasu z różnych stron podnoszą się głosy krytyczne pod adresem domniemanej obiektywności i neutralności nauk empirycznych<sup>19</sup>. Także w tych naukach trzeba ostrożnie traktować przekonanie, że prosta kompetencja techniczna jest jedyną miarą oceny ich wyników. W ramach samych nauk empirycznych zaczęła się już pojawiać samokrytyka, która domaga się ich weryfikacji; w jeszcze większym stopniu dotyczy to nauk humanistycznych. W takiej perspektywie nabiera znaczenia także Kościół w relacji do teologii, spełniając funkcję krytyczną w stosunku do rozumu zaangażowanego w wiarę.

Istnieje także inny typ krytyki, który przeciwstawia się owocnej relacji między Kościołem a teologią i ma charakter wewnętrzkościelny. Tego typu krytyka nosi rysy fundamentalistyczne, usiłując naiwnie chronić się w tak zwanej prostej wierze, w schemacie drętwej i uprzedzonej alternatywy między „tak” i „nie”. Odrzuca ona odpowiednią dyskusję krytyczną i potrzebę weryfikacji w dziedzinie wiary. Podobny schemat pojawia się w wielu nurtach myślenia o znamionach tradycjo-

<sup>16</sup> Por. B. Minozzi, *Illuminismo e cristianesimo*, Ravenna 2002, s. 327–359.

<sup>17</sup> Por. G. Colombo, *Intorno all'«esegesi scientifica»*, w: *L'esegesi cristiana oggi*, ed. L. Pacomio, Casale Monferrato 1991, s. 169–214.

<sup>18</sup> Por. G. Chantraine, *Vraie et fausse liberté du théologien. Un essai*, Paris–Bruxelles 1969.

<sup>19</sup> Por. E. Agazzi, *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, Milano 2018.

nalistycznych, które opowiadają się za bezkrytycznym powrotem do przeszłości, uważając, że jest to najlepszy, a właściwie jedyny sposób zachowania żywotności wiary. Jeszcze inni uważają, że dla zachowania wiary wystarczy odwołanie się do samego czytania Pisma Świętego, bez potrzeby jakiegokolwiek interpretacji, wpadając niewątpliwie w błąd biblicyzmu.

Wychodząc z tych dwóch punktów krytyki charakteru naukowego teologii, a więc z jednej strony jako nauki eklezjalnej, czyli broniącej tradycjonalizmu, a z drugiej strony – z dystansowania się w stosunku do *aggiornamento* proponowanego przez intelektualnych progresistów, trzeba zauważyć, że w krytyce tego typu dochodzą do głosu tendencje absolutystyczne w dziedzinie społecznej i intelektualnej. Są one rezultatem oświecenia, które nie wprowadziło zasadniczych korekt w swoim myśleniu, a nawet obecnie umocniło się w nurcie tego, co nazywa się „poprawnością polityczną”, która nie tylko nosi znamiona cenzury, ale reprezentuje styl myślenia pretendujący do wypowiedziania w wielu kwestiach ostatniego słowa. W okresie oświecenia zostało przyjęte, że rozum jest wyłącznym kryterium kontroli postępowania i że każdy jedynie nim ma się kierować, ale potem taki rozum został faktycznie przyznany tylko władcom i ich doradcom, czyli „państwu oświeconym”, którzy ze swej strony oświecają niedouczone i ciemne masy. Niestety, tendencje tego typu weszły do Kościoła, czego przykładem może być józefinizm, który nie został jednostronnie narzucony Kościołowi przez państwo, ale wydatnie współpracowali w jego propagowaniu i utrwalaniu ludzie Kościoła, widząc w tym redukcyjnym ujęciu drogę prowadzącą do pomyślniej przyszłości.

W stosunku do tego wszystkiego odpowiedź dana przez tradycję przedoświeceniową zawiera już wiele wskazówek odnośnie do drogi wyjścia z formułowanych obecnie dylematów. Z jednej strony już w Kościele starożytnym były obecne instytucje rzeczywiście demokratyczne, przy czym – z drugiej strony – jest dyskusyjna kontestacja tradycjonalistyczna wymogu naukowości (metodologicznej), z którą dzisiaj można i trzeba rozmawiać. Problemy pojawiają się tylko wtedy, gdy z zawężonych pojęć demokracji i naukowości robi się arbitralnie kryteria absolutne, którym wszystko ma zostać podporządkowane. Jeśli chodzi o instancję demokratyczną w ramach tej złożonej rzeczywistości, którą tworzą wiara, teologia i Kościół, to trzeba powiedzieć, że postawa czysto negatywna nie jest zgodna z wymogami wiary, ale równocześnie należy pamiętać, że komplementarnie argumentacja demokratyczna nie ma żadnej wartości, jeśli nie uwzględnia i nie przekazuje pozytywnej treści duchowej w swoich afirmacjach, ponieważ opinia większości nie może zastąpić prawdy ani wypełnić jej braku. Dotyczy to oczywiście nie tylko Kościoła, ale w ogóle każdej społeczności ludzkiej. Widzimy to bardzo dobrze w kryzysie, który przeżywają obecnie demokracje zachodnie. Jeśli zaś chodzi o wymóg naukowości, to jest na pewno prawdą, że wiara nie może

być traktowana jako antyteza w stosunku do rozumu, ale zarazem wiara nie może pozwolić sobie na poddanie się absolutnemu panowaniu „myśli oświeconej” i jej metodzie. Trzeba zatem wyjść od dwojakiego faktu, który nie tyle jest oświeceniowy, ile należy od wewnątrz do samej wiary, to znaczy, że wiara chrześcijańska ma wszelkie możliwości uzasadnienia swoich racji, jak i słuszne ludzkie racje mają podstawy, by były wzięte pod uwagę przez wiarę. U podstaw dyskutowanych zagadnień i ponad nimi jest fakt, że rozum ma swój fundament w czymś, co go przekracza i z czego czerpie także wiara, przy czym ona czyni to w sposób bardziej bezpośredni i łatwiej od samego rozumu. Zasadnicze wyzwanie polega na lepszej identyfikacji tego „czegoś”, co łączy ze sobą wiarę i rozum na szczycie, jak teologia łączy je u podstaw. Oznacza to, że trzeba poważnie mówić o Bogu, nawet jeśli nie będzie to dyskurs wypływający bezpośrednio z wnętrza wiary, ale także z innych dziedzin nauki, zwłaszcza z filozofii. W związku z tym trzeba zauważyć, że jest niezwykle problematyczne dokonujące się dzisiaj eliminowanie dyskusji o Bogu i o religii z filozofii.

## WSPÓLZALEŻNOŚĆ WIARY I ROZUMU W TEOLOGII

a) Wiara potrzebuje rozumu. Jest ona wewnętrznie związana z rozumem, zarówno w swoich początkach, jak i w swoich dziejach. Wiara chrześcijańska od samego początku, będąc wiarą w Osobę i Jej słowo, nie zadowalała się niejako „czystą ufnością” (*fides fiducialis*), ale stawiała na doświadczenie prawdy o określonej zawartości intelektualnej i zawsze fundamentalnej zawartości broniła przed wszelkimi tendencjami antyintelektualnymi. To wyróżnia chrześcijaństwo i z tego powodu zajmuje ono szczególną pozycję w dziejach religii. Dowodzi tego od samego początku troska o ortodoksję, czyli „prawdziwą wiarę”, stanowiącą nieodzowną podstawę wspólnego działania wszystkich wierzących. Chrześcijaństwo nie opiera się na jakimś mętnym i nieokreślonym poznaniu symbolicznym, to znaczy nie odsyła do czegoś zawsze niepoznawalnego, ale opiera się na percepcji rzeczywistości. Wiara chrześcijańska mocno i racjonalnie utrzymuje, że w Jezusie Bóg wszedł w świat w sposób historycznie weryfikowalny, a nie tylko w sposób symboliczny. Tego typu nastawienie intelektualne wiary chrześcijańskiej oznacza, że chrześcijaństwo reprezentuje przejście od poznania symbolicznego do poznania historycznie i filozoficznie uzasadnianego – za pomocą słowa, poznania obiektywnego – które z tej racji może nawiązać dialog z każdym innym rozumem. Oznacza to także, że rozum w swoich różnych przejawach i zdolnościach stanowi ważny element procesu nawrócenia na wiarę chrześcijańską<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Por. J. Królikowski, *Credo – Credimus. Wymiary przedmiotowe aktu wiary*, Kraków 2018, s. 157–160.

Poznanie obiektywne i weryfikowalne, które jest takie, gdy opiera się na prawdzie, jest z zasady otwarte na komunikację, dlatego Kościół może być posłany do wszystkich narodów ze swoim głosem (por. Mt 28,19). To wyjaśnia, dlaczego teologia jest zjawiskiem typowo chrześcijańskim, a nawet katolickim, stanowiąc kluczowy element działalności ewangelizacyjnej i misyjnej. Teologia jest racjonalnością, która wewnętrznie należy do wiary i która uwypukla wewnętrzną spójność wiary<sup>21</sup>. Z tej też racji od samego początku wiara nawiązała dialog z filozofią, a nie z religiami starożytnymi, dokonując zastąpienia „mitu” „logosem”<sup>22</sup>.

b) Także rozum potrzebuje wiary. Jeśli wiara ma do czynienia z rozumem, to wynika z tego, że wiara ma zarazem bezpośrednie znaczenie w postępowaniu intelektualnym. Wiara przekazuje rozumowi swoje własne racje, dokonując ich weryfikacji rozumowej, szukając ich rozumienia i dokonując ich wyjaśnienia. Wiara, będąc zasadniczo wiarą w Słowo-Stwórcę, wpływa na ludzką myśl, gdyż sama jest myślą, to znaczy racjonalnym rozumieniem rzeczywistości. Jeśli racjonalność człowieka odrzuca wkład wiary w rozumienie świata, to ulega degradacji sama racjonalność świata. Natomiast rozum, który chce pozostać rozumem, robi dobrze, zachowując więź z wiarą chrześcijańską. Z tej racji bronimy obecności wydziałów teologii na uniwersytetach. W tej obronie nie tylko chodzi o miejsce teologii w kompleksie nauk, ale także wskazanie im ostatecznej perspektywy, w której się one sytuują jako owoc wysiłku ludzkiego rozumu<sup>23</sup>.

Źródłem i gwarancją wiary i rozumu jest więc Słowo (Logos), sam Bóg, prawdziwy i obiektywny Rozum świata, sama Prawda, która zostaje uchwycona przez wiarę, to znaczy w osobowej relacji człowieka z Bogiem. Teologia polega więc na kształtowaniu właściwego podejścia do wiary i jej wyrażania, odwołując się do rozumu, który ma swoją genezę w Bogu, a więc kierowanie się nim nie może być przeciwne wierze. Będzie ona tym bardziej naukowa, im bardziej dogłębnie będzie afirmować i spójnie uzasadniać wiarę jako postawę człowieka jako istoty rozumnej. Św. Jan Paweł II słusznie więc podkreślił, że „istotny pożytek wiary polega przede wszystkim na tym, iż człowiek realizuje przez nią dobro swojej rozumnej natury”<sup>24</sup>.

W tym znaczeniu wiara posiada również wymiar świadczący, ponieważ uzasadnienie rozumowe jest pierwszym poziomem świadectwa, którego domaga się

<sup>21</sup> Por. J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice z teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 441.

<sup>22</sup> Por. S. Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (I<sup>er</sup>–IV<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2014.

<sup>23</sup> Por. M. Heller, *Nauka i teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, Kraków 2019.

<sup>24</sup> *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1995, s. 151.

przekaz wiary chrześcijańskiej. Co więcej, trzeba także uwzględnić, że zadania rozumu w wierze są o wiele większe, niż na ogół się sądzi i podkreśla; pomijanie tego faktu przyczynia się do obniżenia rangi wiary w ramach kultury. Dzisiaj ma miejsce niebezpieczne zjawisko wprowadzania emocji w miejsce rozumu, co – nie tylko w dalszej perspektywie – będzie miało fatalne skutki dla życia religijnego.

## SPECYFIKA TEOLOGII

Jeśli wiara posiada własny status naukowy, to w takim razie, na czym powinna polegać odpowiednia do wiary naukowość teologii? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie można oprzeć na rozumieniu miejsca Pisma Świętego w Kościele. Jak – z jednej strony – ze zrównoważonej relacji (to znaczy opartej na wierze, która poprzedza każdą jej wypowiedź) między tekstem (Pismem Świętym) i jego interpretacją wyłania się autentyczna teologia zdolna do ciągłego odnawiania się, tak – z drugiej strony – przyjęcie błędnego modelu podejścia do tekstu może wywołać kryzys teologii.

Są więc tacy, którzy utrzymują, że skoro wiara chrześcijańska zależy od objawienia Bożego, a jest ono spisane przede wszystkim w Piśmie Świętym, i skoro jedynym właściwym sposobem czytania Biblii jest studium historyczno-krytyczne i naukowo-literackie, to w takim razie, jeśli nie postępuje się zgodnie z jego kryteriami i nie uwzględnia osiągniętych za ich pomocą rezultatów, to tym samym teologia przestała być nauką, a jej konkluzje straciły znaczenie. W takim poglądzie odzwierciedla się przesadna ufność reprezentowana przez niektórych uczonych, trochę mechaniczna i trochę naiwna w stosunku do dominującej dzisiaj metody interpretacji Biblii. Nie uwzględnia się w tym przypadku podstawowego faktu, że Biblia nie narodziła się po to, aby odpowiedzieć na pytania stawiane przez tę metodę. Biblia nie jest miejscem konfrontacji między czytelnikiem, wyposażonym w takie czy inne narzędzia czytania, a tekstem. Akt wiary nie polega na relacji między myślą pojedynczego człowieka i tekstem. Czytanie Biblii zakłada własny akt wiary, który nie jest niewłaściwym sposobem czytania, ale przeciwnie – pozwala myśli czytelnika wykroczyć poza to, czym jest jego indywidualna, wyjściowa zdolność czytania. Dzięki podejściu do tekstu na bazie wiary czytelnik jest pobudzany do konfrontowania się z Logosem, który nadał pewien kształt zbiorowi ksiąg, czyli Biblii, i który jest Rozumem. Do jego miary musi dostosowywać się rozum ludzki, a tym samym musi się poszerzyć, aby dostosować się do tego, co w tym tekście jest najbardziej ludzkiego i uniwersalnego, mogącego stać się światłem dla człowieka i pewną podstawą jego życiowych decyzji.

Wiedza historyczna i literacka czytającego księgi biblijne nie wystarczy, aby uchwycił on to, co Biblia chce powiedzieć dzisiaj i zawsze w swojej kompletności

i złożoności; ona nie wystarcza, by doprowadzić do przejścia od lektury analitycznej do aktu wiary eklezjalnej, witalnej, afektywnej i tożsamościowej. Dzieje się tak dlatego, że treść nauczania Kościoła wykracza poza to, co może zostać dostarczone przez formę literacką. Żadna egzegeza, także historyczno-krytyczna, która niewątpliwie posiada duże znaczenie, nie może zastąpić żywej wspólnoty, gdyż to ona jest pierwsza w porządku wewnętrznym i określa miejsce tekstu Biblii. Zgodnie z tą logiką wewnętrzną słowo wiary zakłada wspólnotę, która je efektywnie przeżywa, jest z nim żywotnie związana i na nim się opiera w przyjmowanych zobowiązaniach. Lektura Biblii, mimo że jest przedmiotem studiów uczonych, wyróżnia się tym, że zawsze zakłada mądrość ludu wierzących, która jednoczy w prawdzie. W ten sposób z konfrontacji między wiarą i rozumem, między nauką i mądrością, wyłania się podstawowa potrzeba Kościoła. Posiada on zdolność łączenia ze sobą podejścia do wiary za pośrednictwem nauki, czyli uwzględniając stare i nowe narzędzia poznania, oraz za pośrednictwem mądrości, czyli uwzględniając serce, wolę, życie, praktykę itd. Właśnie dlatego, że objawienie wykracza poza spisana literę i poza minione dzieje, aby ożywiać wiarę w dzisiejszym Kościele, eklezjalna pozycja wiary daje mu prawo do prymatu w rozumieniu słowa Bożego. To poznanie nie może być zarazem pozbawione udziału rozumu, gdyż oznaczałoby to, że wiara nie jest przeznaczona dla wszystkich. Wiara wspólnoty jest „miejscem” rozeznania, którego nie może wyeliminować wiedza historyczna. Kościół jest wprost warunkiem, aby teologia była nauką, wyrażeniem przeszłości i teraźniejszości wiary.

Uznanie potrzeby syntezy między nauką i mądrością właściwą dla wspólnotowego rozumienia wiary w stosunku do wyłącznie naukowej egzegezy tekstu znajduje fundament w Nowym Testamencie. Dokonuje jej już św. Jan w swoim Pierwszym Liście, gdy odrzuca doktryny gnostyckie. Oskarżały one wiarę chrześcijan zgromadzonych w Kościele Chrystusa o naiwność i ignorancję oraz przeciwstawiały im obiektywne chrześcijaństwo oparte na pewnej interpretacji egzegetycznej, która była jednak skrajnie płynna, a więc niepewna i poddana rozmaitym wpływom. Św. Jan formułuje jednak zastrzeżenie, że kto jest namaszczoney przez Ducha, ten nie może postępować w ten sposób (por. 1 J 2,18–27)<sup>25</sup>. Kto ma Ducha, nie potrzebuje innych „nauczycieli”. Duch daje także przedstawicielom prostej wiary zdolność rozeznania, ponieważ jest On obecny w Kościele. Poznanie wynikające z chrztu jest normą i kryterium wszystkich interpretacji. Kościół otrzymuje życie z tego sakramentu, a wraz z nim i z odpowiednią treściową katechezą, która stanowi element integrujący sakramentu, staje się nośnikiem słowa i miejscem jego rozumienia<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Por. A. Jankowski, *Trwajcie mocno w wierze (1 Kor 16,13). Wołanie Nowego Testamentu o prawowierność*, Kraków 1999, s. 213–217.

<sup>26</sup> Por. P.G. Sottopietra, *Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und die christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger*, (Eichstätter Studien 51), Regensburg 2003.

Stwierdziwszy specyficzną naukowość eklezjalnego poznania wiary, a na jej podstawie szczególną naukowość teologii – naukowość, która w obydwu przypadkach posiada charakter mądrościowy, można dokonać zweryfikowania relacji między teologią i Kościołem, a ściślej jego Urzędem Nauczycielskim jako autorytatywnym organem wspólnoty wiary w służbie Ewangelii. Jacques Masson (*Latomus*), nawiązując do długiej tradycji, pisał w bezpośrednim kontekście reformacji:

Święty Kościół katolicki swego rozumienia Ewangelii nie tworzy ani nie narzuca, ale Ewangelię czytając, rozumienie Ewangelii wyklada i za nim idzie<sup>27</sup>.

Jest to więc kwestia tradycyjna, ale ciągle domaga się nowych dopowiedzeń, powodowanych zwłaszcza naciskami ze strony rozpowszechnionego subiektywizmu wiary i teologii.

Oczywiście, nie jest zadaniem biskupów opracowywanie specjalistycznych narzędzi i metod interpretowania Pisma Świętego oraz wyszukanie wyjaśnienia aktu i treści wiary, ale mają oni uosabiać głos prostej wiary z jej zwyczajną i podstawową intuicją, która poprzedza naukę. Wiara ta jest zagrożona, gdy nauka zostaje podniesiona do rangi normy absolutnej. W tym znaczeniu biskupi pełnią rolę „demokratyczną”, która nie opiera się na głosowaniach, ale na regule wiary związanej z chrztem. Urząd Nauczycielski spełnia w Kościele funkcję mądrościową, choć nie abstrahuje od wiedzy teologicznej, w której zostali uformowani, której domaga się od nich Kościół przy powierzaniu im urzędu i do której poszerzania ich zobowiązuje. W Kościele pasterze zajmują miejsce mądrych stróżów prawdziwej wiary, ale na mocy swego urzędu mają także więź z teologią naukową, którą interpretują i stosują w jej wymiarze mądrościowym, to znaczy bronią istotnych wartości ważnych dla wszystkich. Biskupi powinni więc być teologami reprezentującymi jej wymiar mądrościowy, ponieważ teologia w tej formie jest nauką, to znaczy autentyczną wiedzą. Z tej racji w ramach wiary chrzcielnej wkład Urzędu Nauczycielskiego do teologii nie jest jej ograniczeniem, ale punktem odniesienia w procesie wyjaśniania wiary i uprawiania teologii<sup>28</sup>.

Można więc powiedzieć, że w Kościele istnieją dwa typy podejścia do teologii, czyli mówienia o Bogu w wierze i kompetentnie pod względem nauko-

---

<sup>27</sup> J. Latomus, *De trium linguarum, et studii Theologici ratione Dialogus*, w: *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, ed. F. Pijper, t. 3, La Haye 1905, s. 57: „Nam sancta ecclesia catholica evangelio sensum suum non affert, nec imponit, sed vangelium leguens evangelii sensum refert, et sequitur”.

<sup>28</sup> Por. J. Ratzinger, *Teologia e governo della chiesa*, w: *Chi è il vescovo? Ministero e charisma nella chiesa. Contributi della rivista internazionale Communio*, Milano 1984, s. 61–72.

wym: podejście naukowo-mądrościowe teologii w sensie ścisłym, i podejście mądrościowo-naukowe Urzędu Nauczycielskiego. Myślenie oświeceniowe wprawdzie nie uznaje takiej możliwości, ale nie zmienia to faktu, że jest to wi-  
zja spójna, służąca zarówno teologom, całemu Kościołowi, jak i społeczeństwu,  
ukazując mu perspektywy duchowe, których sam rozum nie jest w stanie dostrzec  
i otworzyć.

## KOMPETENCJA WIARY I TEOLOGII W STOSUNKU DO KOŚCIOŁA

Jednym z bardziej dyskutowanych zagadnień we współczesnej teologii, ale  
także w wypowiedziach publicystycznych jest zagadnienie wiary, zarówno indy-  
widualnej, jak i wspólnotowej, a w konsekwencji także teologii w stosunku do  
Kościoła. Nie są ważne tutaj przyczyny tego zjawiska, które są oczywiście złożo-  
ne, ale domaga się ono naszej specjalnej uwagi.

## WZAJEMNOŚĆ WIARY I TEOLOGII W RELACJI DO KOŚCIOŁA

Kościół jest warunkiem i środowiskiem wolności teologii. Zostało to potwier-  
dzone wielokrotnie nie tylko w minionych wiekach, ale także w ostatnim cza-  
sie. To przekonanie musi zostać jednak odbudowane w środowisku katolickim,  
ponieważ władza kościelna jest niejednokrotnie traktowana jako instancja obca  
w stosunku do nauki. Uzasadnia się, że w nauce liczą się argumenty rozumowe  
i obiektywne, a nie autorytet. Jest w tym pewna sprzeczność, jak już mogliśmy za-  
uważyć. Nie można ograniczać się tylko do wierności dogmatom, a we wszystkim  
innym być „wolnym”. Trzeba jasno powiedzieć, że Kościół bez teologii jest ślepy,  
a teologia bez Kościoła staje się polem arbitralnych wypowiedzi. Na nowo trzeba  
przemyśleć relację między Kościołem i teologią, gdyż chodzi w tym przypadku  
o dobro zarówno Kościoła, jak i teologii.

Aby uchwycić to zagadnienie, warto sięgnąć do przykładów teologów, któ-  
rych znaczenie w XX wieku jest kluczowe. Pierwszy to Romano Guardini  
(1885–1968). Kantyzm zniszczył jego młodość wiare, ale po pewnym czasie  
nawrócił się z kantyizmu, co stało się możliwe, gdy zaczął słuchać słowa Kościoła  
i odkrył jego żywotny związek z prawdą. Erik Peterson (1890–1960) odrzucił  
teologię dialektyczną jako formę liberalizmu. Doszedł do przyjęcia katolicyzmu,  
zwłaszcza opierając się na odkryciu dogmatu jako przedłużenia wcielenia Słowa.  
Karl Barth (1886–1968) w swojej długiej wędrówce teologicznej mógł w końcu  
stwierdzić, że albo teologia jest nauką eklezyjalną, albo nie jest teologią, czego

wyraz dał w swojej sumie dogmatycznej zatytułowanej *Dogmatyka eklezjalna*. W końcu Heinrich Schlier (1900–1978), który w ramach „Kościoła wyznającego” przeciwstawiał się nazizmowi, na gruncie studiów biblijnych, zwłaszcza dotyczących Ewangelii św. Jana, uznał, że teologia potrzebuje Kościoła, ponieważ celem teologii jest służba jego decyzjom doktrynalnym.. Podobnych przykładów możemy znaleźć wiele zarówno w przeszłości, jak i współcześnie. Elementem wspólnym doświadczenia teologicznego wymienionych teologów jest dostrzeżenie, że wiara w Jezusa Chrystusa jest równocześnie determinującym włączeniem w Kościół. Zagadnienie to ma bardzo mocne uzasadnienie<sup>29</sup>.

Święty Paweł stwierdza: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Subiektywne doświadczenie Pawła jest równocześnie wyrażeniem tego, co jest obiektywnie chrześcijańskie. Na tym polega jego nawrócenie. „Ja” zostaje niejako oddzielone od siebie samego i włączone w inny podmiot, podmiot jednoczący, do którego wchodzi, to znaczy w jedno potomstwo Abrahama (Ga 3,16). Dokonuje się to przez chrzest (Ga 3,27–29). Zostaje się włączonym w przestrzeń obietnicy dzięki komunii Kościoła i jakby wzajemnemu przeniknięciu się w nim podmiotów. W nim zmartwychwstaliśmy z Chrystusem, wyrzekając się siebie i przyoblekając się w niego w sakramencie chrztu. W wymiar sakramentalny, który ze swej natury jest eklezjalny, jest włączony także element doktrynalny, który w ten sposób jest przekazywany, a różni ludzie stają się jednym. Jeśli jednak Kościół jest rzeczywistością sakramentalną, to prowadzi do kogoś, kto jest jeszcze przed nim i jest jeszcze większy od niego, to znaczy do samego Jezusa Chrystusa, obecnego i działającego w Eucharystii.

Także św. Jan stawia problem prawdziwego poznania<sup>30</sup>. Chodzi w jego przypadku o wiedzę, skąd pochodzi Jezus. Można to wiedzieć, opierając się na historii, ale także przez otwartość na to, co wykracza poza historię. Aby to stało się możliwe, potrzebna jest jednak interwencja Ducha Parakleta, Ducha Ojca i Syna, a Duch prowadzi do Kościoła. Jeśli Jego zadaniem jest przypomnienie, to jest Jego zadaniem również prowadzenie jednostki do całości, czyli do Ciała, którym jest Kościół. Duch uczy także słuchać, ponieważ jako pierwszy słucha Ojca i Syna. Nie dodaje On niczego do tego, co powiedział Jezus, ale czyni wierzących uczestnikami Jego osoby. Podczas gdy włącza wierzącego w Kościół, daje mu możliwość słuchania i przypominania, na czym się opiera. To przypomnienie

<sup>29</sup> W sposób bardzo przejrzysty opisał to zagadnienie, opierając się na osobistych doświadczeniach i przemyśleniach teologicznych, Heinrich Schlier w refleksji autobiograficznej *Kurze Rechenschaft*, w: *Bekennnis zur katholischen Kirche*, ed. K. Hardt, Würzburg 1955, s. 167–193. Por. także Th. Ervens, *Keine Theologie ohne Kirche. Eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier*, (Innsbrucker theologische Studien 62), Innsbruck 2002.

<sup>30</sup> Por. H. Schlier, *Aufsätze zur Biblischen Theologie*, Leipzig 1968, s. 290–302.

obejmuje dwa aspekty: przypominanie przeszłości i jej aktualizowanie. Jeśli należy się do Kościoła, rozumie się wiarę w jej złożoności, która potem może być opracowywana naukowo na różnych poziomach, pozostając jednak zasadą każdego rozwoju.

Jeśli więc teologia zakłada wiarę, to ze swej strony wiara umożliwi rozwój teologii, a nawet się go domaga. Wiara i teologia znajdują jednak w Kościele własny teren wzrostu i wzajemnego wspierania się w rozwoju. Właśnie dlatego, że Kościół jest świadomy posiadania prawdy, że wie, iż buduje na pewnych fundamentach, może popierać rozwój teologii jako nurtu swojego życia i swojej misji. Ta pewność uwzględni także to, że teologia jest obdarzona realną autonomią w stosunku do Kościoła, tak że jeśli chciałoby się, aby ona po prostu utożsamiała się z nauczaniem kościelnym, to oznaczałoby to jej zagłuszenie, co byłoby też przeciwne duchowi katolickiemu. O tym musi pamiętać Urząd Nauczycielski Kościoła. Skoro zachodzi wewnętrzna relacja między Kościołem i teologią, a w szczególności między jego Urzędem Nauczycielskim i teologią, to w takim razie ta relacja ma charakter dialektyczny, to znaczy nie separuje od siebie ani nie upodabnia do siebie tych dwóch rzeczywistości, co wskazuje na ich stałe współdziałanie i dążenie do kreatywnej wzajemności. Najwięksi teologowie dowiedli, że Kościół nie jest instancją zewnętrzną i obcą w stosunku do teologii, ale jest nieodzownym założeniem możliwości jej istnienia i rozwoju. Wspólnota wierzących w swojej złożoności i przy udziale pasterzy i teologów, jako jej przodujących członków, stanowi żywy wyraz wiary, którego nikt sam nie osiągnie. Kościół obejmuje więc w sobie dynamicznie charakter naukowy i mądrościowy wiary i teologii oraz stanowi jej gwarancję.

#### PROSTA WIARA I TEOLOGIA NAUKOWA AUTENTYCZNYMI WYRAŻENIAMI JEDNEJ WIARY KOŚCIOŁA

W związku z powyższymi uwagami pojawia się pytanie: czy Kościół może wskazywać drogę teologom i wyznaczać im konkretne zadania do podjęcia? Czy jego rola nie powinna ograniczać się do pełnienia posługi pasterskiej? Trzeba przede wszystkim zauważyć, że wprowadzanie jakiegoś dualizmu we wskazanych dziedzinach jest szkodliwe i niebezpieczne, gdyż prowadziłoby to do przyjęcia ponownego podziału między nauką a teologią i wiarą ludzi prostych, jak czynił gnostycyzm, według którego wiara jest jednym, a nauka drugim. W Kościele zawsze odrzucano taki podział, gdyż zdawano sobie sprawę, że ludzie „prości” także są „filozofami”, czyli są zdolni do rozumienia człowieka, niejednokrotnie nawet lepiej niż uczeni. Słowa Jezusa o głupocie mędrców i mądrości małuczkich (Mt 11,25) mają wielkie znaczenie, ponieważ nie dopuścili do ukształtowa-

nia się Kościoła klasowego, czyli zmierzają do rozumienia chrześcijaństwa jako religii powszechnej.

Idąc po tej linii, katecheza i przepowiadanie nie są mówieniem przypadkowym i nieokreślonym, ale bardzo jednoznacznym treściowo, a język teologii jest językiem naukowym<sup>31</sup>. Przepowiadanie zamierza powiedzieć jasno człowiekowi, kim on jest oraz co powinien czynić, aby być sobą. Zamierza ukazać mu jego prawdę i to, ze względu na co może żyć i umrzeć. Chodzi o rzeczywistość związaną z wiecznym przeznaczeniem. Czysta wiedza, jeśli taka istnieje, nie zbawia lub – mówiąc lepiej – nie zbawia jako wiedza, ale współdziała w zbawieniu jako nośnik mądrościowej wizji człowieka i świata. Oznacza to, że Kościół, w którym teologia spełnia się jako nauka i jako mądrość, ma prawo wypowiadać się wiążąco nie tylko w dziedzinie pobożności i duszpasterstwa, ale także w dziedzinie teologii. Kościół nie mógłby nauczać w sposób wiążący prawdy, jeśli nie mógłby wskazać właściwej drogi także teologom. Dlatego wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła muszą być uważane za zobowiązujące także dla teologii. Teologia ma podjąć refleksję nad głoszeniem powierzonym Kościołowi, ponieważ „głoszenie stanowi kryterium teologii, a nie teologia kryterium głoszenia”<sup>32</sup>.

Także pierwszeństwo wiary ludzi prostych, na których mądrość nauczycieli wiary jest szczególnie wrażliwa, ma uzasadnienie antropologiczne. Wielkie rzeczywistości życia, świata i Boga chwyta się, przede wszystkim postępując drogą intuicyjną i mądrościową. Stwórca działał w sposób „demokratyczny” – nie wszyscy mogą być uczonymi, ale wszyscy mogą nauczyć się godnie i mądrze żyć, a to jest decydujące, bo prowadzi do zbawienia, które jest celem wiary (por. 1 P 1,9). Rola Kościoła, a w szczególności jego Urzędu Nauczycielskiego, z tego punktu widzenia polega na poważnym potraktowaniu potocznego punktu wyjścia poznania wiary oraz na bronieniu wspólnej wiary, w której nie ma i nie może być zróżnicowania klasowego czy kulturowego, gdyż nie nauka jako taka usprawiedliwia i zbawia. Wychodząc z tej zasady, teologia może adekwatnie podjąć swoją wędrówkę w wierze eklezjalnej. Z tej racji posługa głoszenia ma pierwszeństwo w stosunku do teologii, o czym była dogłębnie przekonana już teologia średniowieczna<sup>33</sup>. Nie wyklucza to kompetencji teologicznych, ale sytuuje je we właściwym miejscu życia eklezjalnego.

---

<sup>31</sup> Por. M.-D. Chenu, *Wybór pism*, Warszawa 1971, s. 57–73.

<sup>32</sup> J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Milano 1993, s. 59.

<sup>33</sup> Por. J.-P. Torrell, *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées*, Paris 2000, s. 282–312.

## ZRÓŻNICOWANY WKŁAD TEOLOGII I WIARY DO ŻYCIA KOŚCIELNEGO

Pierwszeństwo wiary Kościoła w stosunku do teologii nie oznacza wywierania nacisku ze strony Urzędu Nauczycielskiego na teologię. Jak już podkreśliliśmy, element eklezjalny nie jest czymś dodanym do teologii, ale jest jej elementem wewnętrznym, a zatem tym samym wpływa także na owocność pracy teologicznej. Na przykład egzegeza naukowa i poznanie historyczne bez odniesienia do życia Kościoła stałyby się czymś w rodzaju muzeum archeologicznego, ponieważ byłyby pozbawione znaczenia aktualnego. Tylko Kościół wierzący jest w stanie nadać aktualny sens wydarzeniom i tekstom w ramach swojej liturgii i katechezy. One mówią nie tylko o tym, co kiedyś było, ale przede wszystkim o tym, co także dzisiaj jest prawdą i co będzie nią zawsze. Jeśli jest słuszne to założenie, to należy warto badać każdą rzecz za pomocą dostosowanej metody naukowej, byle nie burzyło się jedności i aktualnego znaczenia całości.

Egzegeza jest dzisiaj w stanie wyróżnić różne warstwy treściowe, które pozwoliły ewangelistom ukazać postać Jezusa za pośrednictwem różnych interpretacji. Trzeba jednak w tym wszystkim szukać nowotestamentowej jedności postaci Jezusa, nie zapominając, że On staje się rzeczywiście obecny i skuteczny w wierze i w liturgii Kościoła, które zawsze poprzedzają badania erudycyjne i je weryfikują. Kościół nie waha się opowiadać za historycznością i dosłownością tekstu biblijnego. Już św. Ireneusz bronił pierwszeństwa słowa pisanego przed fantazjami gnostyków, a teologowie średniowieczni konsekwentnie na pierwszym miejscu stawiali sens dosłowny Pisma Świętego. Dogmatyka chętnie korzysta dzisiaj ze studiów biblijnych. Od samego początku uwaga Kościoła zwrócona na literę, która powinna przechowywać coraz lepiej to, co i jak rzeczywiście dokonało się w dziejach zbawienia, jest zarazem połączona z chronieniem Biblii przed fundamentalizmem i przed arbitralnym podejściem pojedynczych interpretatorów<sup>34</sup>. Bez odniesienia do żywego podmiotu litera jest absolutyzowana albo rozmywa się w nieokreśloności. Już intuicja podpowiada, że Kościół (wiara) nie może pozwolić sobie na tego typu sposoby traktowania Biblii, a więc i teologii. Jak zatem teologia i Urząd Nauczycielski Kościoła uczestniczą w badaniach teologicznych i jaka jest funkcja teologii w Kościele?

W ramach dysput teologicznych, żywotnych dla wiary i dla Kościoła, mamy do czynienia z różnym wkładem wnoszonym przez teologię – z jednej strony – i przez Urząd Nauczycielski Kościoła – z drugiej strony. Udzielając odpowiedzi w ramach naszych analiz, wystarczy wskazać na dwa bieguny zagadnienia, które zawsze trzeba mieć na uwadze. Patrząc na dzieje Kościoła, widzimy z łatwością,

---

<sup>34</sup> Por. S. Pinto, *In nome di Dio. Dai fondamenti al fondamentalismo*, Bologna 2018.

że oddzielenie teologii od Kościoła nigdy nie służyło teologii, co więcej, czyniło ją bezowocną (takie zjawisko możemy na przykład obserwować w teologii w pierwszej połowie XIX wieku); zakwitła natomiast na nowo, gdy zwracała się do Kościoła, aby uczestniczyć w jego misji. Jest jednak rzeczą właściwą niepomniejszanie zjawiska odwrotnego. Kiedy pojawiała się zbyt ścisła kontrola teologii ze strony Urzędu Nauczycielskiego, w zamiarze mająca przynieść dobroczynne owoce, następowało osłabienie Kościoła. Teologia nie ma być „kontrolowana”, ale dowartościowana. Oznacza to, że w Kościele trzeba angażować się w popieranie wspólnej wiary, ale także powołania teologa i funkcji Urzędu Nauczycielskiego. Nie jest oczywiście łatwo zachować równowagę tych trzech czynników.

Może zdarzyć się, że abstrahując od dowodów „naukowych”, Kościół musi zająć jakieś określone stanowisko w odniesieniu nie tyle do herezji, ile do takiego czy innego ruchu kościelnego czy tendencji doktrynalnej. Potem, w wyniku krystalizowania się sytuacji, może okazać się, że reakcja była przesadzona. W sprawach o charakterze duchowym nie ma wyliczeń typu matematycznego, które uzasadniłyby, co jest najlepsze w dziedzinie działania, dlatego trzeba opierać się na intuicji i na roztropności. „Naukowość” postawy i działania tego rodzaju polega w tych przypadkach na uczciwości, z jaką biskupi w Kościele podejmują ryzyko decyzji, która, będąc dramatyczna dla obydwu stron, może być tylko praktyczna i inspirowana mądrością duszpasterską. Jest jasne, że decyzje tego rodzaju teologia naukowa będzie niemal zawsze kontestować różnymi argumentami, utrzymując, że można było zrobić inaczej. Trzeba jednak wtedy także ocenić, czy można było zrobić inaczej. Magisterium wykazuje swój zmysł odpowiedzialności kościelnej także *post factum*, okazując gotowość, po przeanalizowaniu zagadnienia, wyjaśnienia bardziej precyzyjnego relacji między zawsze trwałą wiarą i wymogami czasu, aż do opracowania przystosowanych formuł prawnych, służących uzgodnieniu i chronieniu dwóch wymiarów dyskursu – wymiaru oficjalnego nauczania i wymiaru udziału teologów w życiu Kościoła. Takie jest zadanie urzędu apostołskiego.

Pozostaje oczywiście faktem, że wolność teologów nie jest najważniejsza. Pierwszorzędnym dobrem Kościoła jest wiara prostych wierzących (por. Mk 9,42), w związku z czym ich wiara musi być wewnętrznym kryterium każdej doktryny teologicznej. Teologia nie polega na badaniach i na spekulacjach o charakterze prywatnym, ale na studium sytuującym się w ramach Kościoła i spełnianym w jego imieniu. Teologowie nie mieliby władzy i posłuchu, gdyby mówili tylko w swoim imieniu, w związku z czym teologia nie może nadużywać swojej pozycji. Władza w Kościele także nie spełnia swojej roli, jeśli spokojnie patrzy na propagowanie poglądów i postaw, które są sprzeczne z duchem Ewangelii, z doktryną kościelną czy z obyczajami katolickimi. Dla niej troska o wiarę małych

powinna być ważniejsza niż bojaźń przed potężnymi przeciwnikami, którymi w naszych czasach są głównie rozmaite media.

Warto w tym miejscu przypomnieć trafne uwagi Jacques'a Maritaina:

Lud Boży oczekuje od mądrości teologicznej, by postępowala naprzód i wysadziła z siodła próżnych doktorów, odnawiając swą własną problematykę tam, gdzie trzeba, i odkrywając, w absolutnej wierności prawdom już dobytym, prawdy nowe, które dodadzą się do starych, i nowe horyzonty, które wzbogacą i poszerzą poznanie, nie przez jakąś idiotyczną próbę rozbicia wszystkiego, żeby wszystko readaptować zgodnie z aktualnymi gustami, lecz poprzez wysiłek umysłu dążący do głębszego wglądu w tajemnicę, której badanie nigdy się nie skończy<sup>35</sup>.

W Kościele nie ma problemów, które nie mogłyby być rozwiązane, jeśli podchodzi się do niech w odpowiednim duchu i z odpowiednią kompetencją. Pasterze i teologowie są wezwani do rachunku sumienia odnośnie do pełnionej posługi, uwzględniając, że zarówno jedni, jak i drudzy mogą być pasterzami albo najemnikami, rozbójnikami i wilkami (por. J 10,1–21).

## ZAKOŃCZENIE

Teologia zachowuje swój charakter naukowy także we współczesnym kontekście kulturowo-historycznym i w aktualnej sytuacji duchowej świata, pozostając także mądrością wiary, jeśli łączy się w niej rygor naukowy oraz zaangażowanie oparte na wierze, mające na celu jej wyrażenie zbawcze.

Nauka i mądrość są dwoma sposobami dostępu i badania, wykładu, świadectwa i przekazu w stosunku do wiary chrześcijańskiej, która zachowuje pierwszeństwo w stosunku do każdej formy jej wyrazu, chociaż równocześnie nie może być pozbawiona jakiegось konkretnej formy wyrazu wypracowanej w ciągu wieków. W każdym razie zarówno nauka, jak i mądrość muszą zachować wierność w ramach komunii Kościoła, którego są funkcjami i narzędziami. Zarówno w przypadku nauki, jak i mądrości chodzi więc o wkład naukowy, jak i wkład mądrościowy. W teologii istnieją nadal dwa typy naukowości: nauka uczonego i nauka mędrca oraz dwa typy mądrości: mądrość mędrca i mądrość uczonego. Mimo koniecznego rozdzielenia metodycznego kompetencji jednego i drugiego nurtu wykładu nie ma w gruncie rzeczy rozdziału między teologią naukową i teologią mądrościową, ponieważ teologia może być nauką tylko w wymiarze mądrości, to znaczy wiedzy intuicyjnej i wolitywnej, czynnej i praktycznej, oraz może być mądrością, jeśli

<sup>35</sup> J. Maritain, *Wieśniak nad Garonną. Stary świecki chrześcijanin snuje refleksje à propos czasów współczesnych*, tłum. A. Ziernicki, Poznań 2017, s. 191–192.

posiada oparcie spekulatywne i odpowiednio uniwersalne. Jest faktem, że obydwie funkcje muszą być współobecne w całości i niepodzielności osoby, która je realizuje, niezależnie, czy jest pasterzem, czy teologiem. Choć każdy z nich ma swoją specyfikę dominującą, ale nie wyłączną, pozostaje w służbie całego Ciała Kościoła. Biskup powinien być teologiem przynajmniej na pewnym poziomie, tak samo jak teolog powinien być wierzącym, który myśli o zbawieniu swoim i innych. Nauka zobowiązuje mądrość, aby była dobrze uzasadniona i ukształtowana, a mądrość prowadzi naukę (jej metody, jej aksjomaty i jej cele) do zgodzenia się na jej weryfikowanie ze względu na dobro człowieka – dobro doczesne i dobro wieczne.

## BIBLIOGRAFIA

- Agazzi E., *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, Milano 2018.
- Benedykt XVI, *Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga. Przemówienie w czasie spotkania z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów* (Paryż, 12 września 2008 r.), „L'Osservatore Romano” 29 (2008) 10–11, s. 12–16.
- Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum*; tłum. polskie: Św. Bonawentury „Droga duszy do Boga”, wstęp, przekł. i objaśnienia S.C. Napiórkowski, w: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 127–159.
- Bultmann R., Weiser A., *Fede nel Nuovo Testamento*, Brescia 1995.
- Chantraine G., *Vraie et fausse liberté du théologien. Un essai*, Paris–Bruxelles 1969.
- Chenu M.-D., *Wybór pism*, Warszawa 1971.
- Colombo G., *Intorno all'«esegesi scientifica»*, w: *L'esegesi cristiana oggi*, ed. L. Pacomio, Casale Monferrato 1991, s. 169–214.
- D'Avenia M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1992.
- Ervens Th., *Keine Theologie ohne Kirche. Eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier*, (Innsbrucker theologische Studien, 62), Innsbruck 2002.
- Fabro C., *La teologia come scienza e come sapienza in san Tommaso*, „Annales Theologici” 1 (1987), s. 95–105.
- Franciszek, *Adhortacja „Gaudete et exsultate”* (19 marca 2018 r.).
- Heller M., *Nauka i teologia – niekoniecznie na jednej planecie*, Kraków 2019.
- Jankowski A., *Trwajcie mocno w wierze (1 Kor 16,13). Wołanie Nowego Testamentu o prawowierność*, Kraków 1999.
- Köpf U., *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974.
- Królikowski J., *Credo – Credimus. Wymiary przedmiotowe aktu wiary*, Kraków 2018.
- Latomus J., *De trium linguarum, et studii Theologici ratione Dialogus*, w: *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, ed. F. Pijper, t. 3, La Haye 1905.

- Latourelle R., *Théologie, science du salut*, Paris 1968.
- Leclercq J., *Miłość nauki i pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, (Źródła Monastyczne 14), Kraków 1997.
- Maritain J., *Wieśniak znad Garonny. Stary świecki chrześcijanin snuje refleksje à propos czasów współczesnych*, tłum. A. Ziernicki, Poznań 2017.
- Minozzi B., *Illuminismo e cristianesimo*, Ravenna 2002.
- Morlet S., *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (I<sup>er</sup>–IV<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2014.
- Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983.
- Pinto S., *In nome di Dio. Dai fondamenti al fondamentalismo*, Bologna 2018.
- Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1995.
- Ratzinger J., *Teologia e governo della chiesa*, w: *Chi è il vescovo? Ministero e charisma nella chiesa. Contributi della rivista internazionale Communio*, Milano 1984, s. 61–72.
- Ratzinger J., *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Milano 1993.
- Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice z teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009.
- Salij J., *Wiara i teologia*, Poznań 2017.
- Schlier H., *Kurze Rechenschaft*, w: *Bekanntnis zur katholischen Kirche*, ed. K. Hardt, Würzburg 1955, s. 167–193.
- Schlier H., *Aufsätze zur Biblischen Theologie*, Leipzig 1968.
- Sottopietra P.G., *Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und die christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger*, (Eichstätter Studien 51), Regensburg 2003.
- Tomasz z Akwinu, *Super Sententiarum*.
- Tomasz z Akwinu, *De veritate*.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.
- Torrell J.-P., *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées*, Paris 2000.
- Vincent J.M., *«Qu'est-ce que la théologie?» Une approche par l'interprétation du Ps 116*, „Revue Biblique” 107 (2000), s. 495–525.

**Słowa kluczowe:** teologia, nauka, mądrość, metoda, Kościół, Urząd Nauczycielski Kościoła

## THEOLOGY AS A SCIENCE AND WISDOM

### Summary

Theological tradition sends a clear message about the scientific status of theology and at the same time it emphasises its sapiential dimension. The need for the development of this dimension is recurrently taken up in the discussions over the method of theology, but of course, with the simultaneous maintenance of its scientific status appropriately adapted to spiritual needs of our times. This article proposes the way in which today such a perspective on theology could be pursued in a methodically justified way. It is highlighted that the reference to wisdom is relevant to what is today described as the involvement of science into social and cultural life, and coincidentally the practical aspect of theology which in the first place remains a speculative science is also demonstrated. In the same sense theology remains a church science which above all stays in the service of the Church and participates in its own way in the mission of the Church.

**Keywords:** theology, science, wisdom, method, Church, Magisterium of the Catholic Church

Ks. Józef Warzeszak\*  
Akademia Katolicka w Warszawie

## TEOLOGIA MODLITW MARYJNYCH JANA PAWŁA II

W artykule dokonano analizy teologii obecnej w kilkudziesięciu modlitwach maryjnych, które Jan Paweł II odmówił w Rzymie, we Włoszech i w różnych sanktuariach maryjnych na świecie w czasie swych pielgrzymek. Autor wskazuje, że zachowała się w nich specyficzna mariologia – z jednej strony bardzo rygorystyczna teologicznie, oparta na podstawach biblijnych i teologicznych, a z drugiej strony zabarwiona miłością, pobożnością, synowskim oddaniem. Przywołane są wszystkie dogmaty mariologiczne, choć najczęściej Boże macierzyństwo oraz macierzyństwo wobec Kościoła. Jest to zatem mariologia dobrze uzasadniona, choć nie abstrakcyjna, odległa od człowieka, lecz taka, która pobudza do działania, do modlitwy, do kontemplacji, do wysiłku moralnego, duszpasterskiego, do miłości synowskiej wobec Matki niebieskiej. Jest to też mariologia niejako uprawiana w kontekście przeżywanych spraw i problemów, a więc niezwykle egzystencjalna, o czym świadczą kierowane do „naszej Matki” prośby o wsparcie w trudnościach życiowych. Zawierzenia, jakich papież dokonywał w poszczególnych sanktuariach czy przed ikonami lub statuami Najświętszej Maryi Panny, miały zapewne na celu także pozostawienie miejscowego ludu pod Jej opieką. Miały też znaczenie wychowawcze, apostołskie: uczyły modlić się do Matki Bożej, wzywać Jej pomocy, zapalać miłość do Niej wśród ludu. Nie potrzeba wykazywać, jaki ta jego postawa miała ogromny wpływ na pobożność maryjną w Kościele powszechnym i w każdym lokalnym, który odwiedzał.

---

\* Ks. prof. dr hab. Józef Warzeszak – kapłan archidiecezji warszawskiej, wykładowca teologii dogmatycznej w Akademii Katolickiej w Warszawie, przez kilkanaście lat w UKSW; e-mail: jwarzeszak@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2301-817X.

## WPROWADZENIE

Po opublikowaniu artykułu o teologii modlitw maryjnych Piusa XII<sup>1</sup> postanowiłem w podobny sposób opracować również modlitwy maryjne św. Jana Pawła II. Skorzystałem w tym celu ze strony internetowej Watykanu, gdzie zostały one zamieszczone pod hasłem „preghiere”. Jest ich tam ponad trzydzieści. Papież odmawiał je w Watykanie – Rzymie oraz w różnych sanktuariach we Włoszech i na całym świecie. Modlitwy te bardzo często mają charakter oddania bądź zawierzenia. Papież zawiera Matce Bożej Kościół powszechny, wiernych danego kraju, różne inne grupy wiernych czy rozmaite ważne aktualnie sprawy.

Gdy chodzi o samą teologię zawierzenia, to została ona w jakimś stopniu już opracowana zarówno przez czołowych mariologów światowych<sup>2</sup>, jak i znakomych teologów polskich, którzy zorganizowali nawet m.in. poświęcone sprawie zawierzenia sympozjum, podczas którego przedstawili zasadnicze tezy dotyczące tego zagadnienia<sup>3</sup>, a następnie na tej podstawie opublikowali treściwe teologicznie artykuły. I tak ks. R. Rogowski w swej publikacji zaproponował, aby pojęcie „aktu oddania” odnosić do Maryi, natomiast pojęcie „zawierzenia” do Boga, do Chrystusa<sup>4</sup>. Z kolei o. Tadeusz D. Łukaszuk OSPPE wyraził przekonanie, że zarówno „oddanie”, jak i „zawierzenie” Najświętszej Maryi Pannie wzajemnie się uzupełniają<sup>5</sup>. Ks. prof. W. Wołyniec poszukiwał zaś motywów zawierzenia u Jana Pawła II<sup>6</sup> i przedstawił je w sposób następujący: otóż – według Jana Pawła II – to przede wszystkim sam Bóg Ojciec w momencie wcielenia zawiera swego Syna Maryi, jak również Syn w tym samym momencie zawiera Jej siebie samego. Umierając zaś na krzyżu, wcielony Syn Boży zawiera Matce umiłowanego ucznia, a gdy zawiera ucznia, zawiera Jej równocześnie Kościół i całą ludzkość. Maryja wstawia się natomiast za potrzebującymi pomocy, podobnie jak to po raz pierwszy uczyniła w Kanie Galilejskiej; jak wspierała swymi modlitwami począt-

<sup>1</sup> Por. J. Warzeszak, *Teologia modlitw maryjnych Piusa XII*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 3 (2020), s. 47–67.

<sup>2</sup> Por. S. de Fiores, *Consacrazione*, w: *Nuovo Dizionario de mariologia*, red. S. de Fiores, S. Meo, Cinisele Balsamo 1985, s. 394–417.

<sup>3</sup> Por. *Zawierzenie Maryi ku przyszłości. Sympozjum mariologiczne, Jasna Góra 6–8.12.1993 r.*, red. Z.S. Jabłoński, Jasna Góra–Częstochowa 1994; T. Siudy, *Św. Jana Pawła II i nasze zawierzenie Maryi*, „Veritati et Caritati” 3 (2014), s. 199–210; A. Tronina, *Idea zawierzenia w Piśmie świętym*, w: *Zawierzenie Maryi ku przyszłości...*, s. 39–48.

<sup>4</sup> R. Rogowski, *Chrześcijanin człowiekiem zawierzenia*, w: *Zawierzenie Maryi ku przyszłości...*, s. 55.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 57–64.

<sup>6</sup> Por. W. Wołyniec, *Tajemnica zawierzenia Maryi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 7 (2005) 1, s. 316–327.

ki Kościoła, tak i teraz wstawia się za nim w niebie u swego Syna. Tak rozumie-  
li to również wierni, którzy od początku Kościoła wzywali Jej macierzyńskiego  
wstawiennictwa inspirowanego miłością, której symbolem jest niepokalane Serce  
Maryi napełnione Duchem Świętym, bo On rozpościera Jej miłość na wszyst-  
kie dzieci Kościoła. Ks. Teofil Siudy zauważył następnie, że w akcie zawierze-  
nia chodzi o „zabezpieczenie naszego chrześcijańskiego dziedzictwa w dłoniach  
Dziewicy Maryi, Matki Chrystusa i naszej Matki i Królowej”<sup>7</sup>. Chodzi zarazem  
o ustawiczny rozwój i owocowanie skarbu wiary i dlatego w akcie zawierzenia  
odwołujemy się do „macierzyńskiej troski Matki Jezusa Chrystusa” i Jej prze-  
możnego orędownictwa, otwieramy nasze życie na Jej macierzyńską obecność  
w misterium Kościoła i zarazem mobilizujemy „siły duchowe”, aby prowadzić  
życie religijne zgodnie z wolą Bożą.

Przyjęta w tym artykule metoda analizy modlitw maryjnych Jana Pawła II  
przypomina analizę aktów zawierzenia Kościołów lokalnych w Polsce zastoso-  
waną przez bpa Juliana Wojtkowskiego<sup>8</sup>. Ksiądz biskup wylicza przede wszyst-  
kim tytuły maryjne, jakich używają poszczególni biskupi diecezjalni, następnie  
analizuje, jak odnoszą one Maryję do Jej Syna (np. Pośredniczka), jakie Jej przy-  
mioty przywołują (np. świętość), w czym winna być Ona naśladowana (np. wia-  
ra), a nawet wskazuje, o jakich przymiotach nie wspominają (np. dziewictwo).  
Podkreśla też „okrucy katolickiej nauki społecznej” zawarte w poszczególnych  
aktach zawierzenia. Nie pomija przy tym programu duszpasterskiego, jaki ma być  
realizowany w najbliższej przyszłości. I stwierdza, że choć wszyscy biskupi do-  
konują tego samego zawierzenia, to jednak każdy ujmuje je w nieco inny sposób:  
niektórzy na sposób bardziej biblijny, inni zaś stawiając na pierwszym miejscu  
pośrednictwo Maryi, na drugim miejscu świętość (cnoty), na trzecim boskie ma-  
cierzyństwo. Jeszcze inni opierają te akty po prostu na dogmatach maryjnych.  
U wielu „przestrzeń maryjną” określają też sanktuaria maryjne. Podobnie czynił  
w swoich modlitwach – aktach zawierzenia Jan Paweł II. Odwoływał się zwyk-  
le do różnych Jej tytułów: jest w nich zarazem teologia uwielbienia Boga, jak  
i mariologia biblijna, dogmatyczna, katolicka nauka społeczna czy zadania ewan-  
gelizacyjne. Jego zawierzenia zawierają przede wszystkim prośby w intencji Ko-  
ścioła hierarchicznego, a następnie poszczególnych stanów ludu Bożego. Są też  
zwykle osadzone w czasie i miejscu zanoszonych modlitw.

Powstaje więc pytanie: czy jest sens opracowywać teologię zawierzenia mo-  
dlitw maryjnych, skoro została już ona w jakimś stopniu opracowana? Otóż wy-

<sup>7</sup> T. Siudy, *Komentarz do Aktu zawierzenia Matce Bożej w roku 2016*, „Salvatoris Mater” 18 (2016) 1/4, s. 565–567.

<sup>8</sup> J. Wojtkowski, *Analiza teologiczna aktów zawierzenia Kościołów lokalnych w Polsce*, w: *Zawierzenie Maryi ku przyszłości...*, s. 79–90.

daje mi się, że mimo wszystko ma to pewien sens. A to dlatego, że choć myśli teologiczne będą niekiedy pokrywać się z już wypracowanymi, zwłaszcza przez ks. prof. W. Wołyńca, to jednak refleksja teologiczna będzie w tym przypadku opierała się na zupełnie innych źródłach. Co więcej, modlitwy papieskie mogą stanowić niejako egzemplifikację, tj. konkretne zastosowanie tej teologii odkrytej w dokumentach i jednocześnie użytej w konkretnych modlitwach maryjnych. Będą więc swego rodzaju ilustracją tego, co wspomniani teologowie odnaleźli w dokumentach teologicznych. Już przecież ojcowie Kościoła odkryli, że *lex credendi* pokrywa się z *lex orandi*. Ponadto w modlitwach Jana Pawła II można odnaleźć także inne aspekty mariologii niż tylko sama teologia zawierzenia.

Teologiczna analiza modlitw papieskich daje przy tym możliwość lepszego uchwycenia świadomości teologicznej i mariologicznej samego Jana Pawła II wyrażonej w konkretnych modlitwach. Można bowiem w nich dostrzec ściśle przestrzegany porządek teologiczny, a więc odniesienie roli Maryi do Trójcy Świętej, do Jej Syna Jezusa Chrystusa – jedyne Zbawiciela, do Kościoła, którego jest najchwalebniejszym członkiem czy członkinią, a który prosi Ją o opiekę nad swą misją, wreszcie do pojedynczych osób, które przyjmują Ją za swą Matkę i w swych troskach oraz nadziejach wzywają Jej wstawiennictwa. Duża liczba tego typu modlitw pozwoliła papieżowi wykorzystać całe bogactwo jego myśli mariologicznej.

## PREZENTACJA MODLITW

Jak wspomniałem na początku, na stronie internetowej Watykanu (preghiere) znajduje się około trzydziestu modlitw, które Jan Paweł II odmawiał w różnych miejscach: w Watykanie, przed kolumną Niepokalanej na placu Hiszpańskim w Rzymie, w Bazylice Santa Maria Maggiore, w sanktuariach włoskich oraz w różnych innych sanktuariach na świecie. Oprócz nich wiele krótszych lub dłuższych wezwań używał papież w przemówieniach, w których powierzał Maryi sprawy danego miejsca i prosił Ją o opiekę nad ludem. Szczególnie istotne wydają się pod tym względem przemówienia papieskie podczas modlitwy na Anioł Pański.

Jeśli zaś chodzi o modlitwy maryjne wypowiedane w czasie pielgrzymek do Polski, to jest ich dość dużo. Natomiast podstawowy wydaje się Akt oddania Matce Bożej, który Jan Paweł II odmówił w czasie pierwszej pielgrzymki, 4 czerwca 1979 roku, na Jasnej Górze i w którym wymienia „po imieniu” sprawy zawierzane Matce Bożej. Należałoby też wspomnieć modlitwy wznoszone do Pani Jasno-górskiej, Królowej Polski w intencji ojczyzny, a odmawiane w czasie audiencji

środkowych w czasie stanu wojennego, od 13 stycznia 1982 do 6 lipca 1983 roku<sup>9</sup>. Następnie trzy modlitwy związane z pielgrzymką w czerwcu 1983 roku, a zwłaszcza modlitwa na zakończenie homilii w Częstochowie w czasie obchodów Jubileuszu 600-lecia, 19 czerwca 1983 roku. Istnieją też przemówienia, które papież kończy krótką modlitwą zawierzenia lub prośby skierowanej do Maryi albo też przeplata w czasie kazania zwrotami skierowanymi do Maryi, jak np. w przemówieniu podczas Apelu Jasnogórskiego, 12 czerwca 1987 roku.

Oprócz wspomnianych modlitw warto też może zaznaczyć, że Jan Paweł II niektóre swoje wysokiej rangi dokumenty kończył najczęściej modlitwami skierowanymi właśnie do Maryi. I tak dłuższe modlitwy umieścił w dwóch encyklikach (EV 105; VS 120) oraz w dwóch adhortacjach poświęconych zagadnieniom ogólnokościelnym, tj. kapłaństwu i życiu konsekrowanemu (PDV 82; VC 112), oraz w czterech adhortacjach poświęconych poszczególnym kontynentom (EcA 144; EcAs 51; EcO 53; EcE 125). Pozostałe encykliki i adhortacje kończą jedynie krótkie formy zawierzenia poruszanych w nich spraw Maryi.

Moim zamiarem, z jakim przystąpiłem do opracowania modlitw maryjnych Jana Pawła II, było przedstawienie treści teologicznych tych zamieszczonych na stronie internetowej Watykanu, z wyjątkiem trzech aktów zawierzenia Pani Fatimskiej (13.05.1982, 24.03.1984, 13.05.1991), a to dlatego, że ich omówienie zostało już wcześniej opublikowane<sup>10</sup>. Ze względu na ograniczoną objętość artykułu nie zostaną tu również przedstawione modlitwy i akty zawierzenia, które papież Polak odmówił i wypowiedział w czasie pielgrzymek do Polski. Podobnie ma się sprawa z modlitwami zamieszczonymi w encyklikach i adhortacjach papieskich. Zostaną one może opracowane i opublikowane w innym artykule.

## MODLITWY OPARTE NA BOŻYM MACIERZYŃSTWIE I MACIERZYŃSTWIE WOBEC KOŚCIOŁA

### MATKO BOŻA, MATKO CHRYSTUSA, MATKO KOŚCIOŁA

Pierwszą cechą charakterystyczną modlitw maryjnych jest to, że Jan Paweł II zwraca się do Maryi, tytułując Ją Matką: Matką Bożą bądź Matką Kościoła. Okazuje się to bardzo znamienne, jeśli by porównywać jego modlitwy z modlitwami maryjnymi Piusa XII, który – co prawda – nazywał także Maryję Matką

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Bądź z nami w każdy czas! Modlitwa Jana Pawła II za Ojczyznę (w czasie stanu wojennego)*, red. ks. S. Dziwisz, ks. J. Kowalczyk, ks. T. Rakoczy, Libreria Editrice Vaticana 1983.

<sup>10</sup> Por. J. Warzeszak, *Fatimskie przemówienia papieża*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30 (2017) 2, s. 45–48.

naszą, Matką ludzi i wzywał Jej macierzyńskiej opieki, ale samego tytułu Maryja Matka Kościoła nie używał. Jest też znamienne, że Jan Paweł II wychodzi zwykle w swoich modlitwach od Pisma Świętego, od jakiegoś epizodu biblijnego, na którym dopiero je buduje. Inaczej niż Pius XII, dla którego punktem wyjścia była prawda teologiczna, np. niepokalane poczęcie czy wniebowzięcie, choć oczywiście wynikająca również z Objawienia Bożego. Jan Paweł II nie stosował także tytułu „Maryjo Wniebowzięta”, choć oczywiście kierował modlitwy do Maryi jako Królowej, którą prosił o wstawiennictwo u swego Syna.

Jan Paweł II, używając bardzo często tytułu „Matko Kościoła”, wydaje się niejako przesiąknięty nauką Soboru Watykańskiego II o macierzyńskiej godności Maryi względem Kościoła. Warto też zauważyć, że tę nazwę stosuje w jedności z tytułem Bożego macierzyństwa, który to tytuł poprzedza zwykle tytuł Matki Kościoła: Matko Boża, Matko Kościoła, Matko Chrystusa, Matko Kościoła.

Jeśli chodzi o te kwestie, to swego rodzaju bardzo obszerną, teologiczną deklaracją Jana Pawła II była pierwsza jego encyklika – *Redemptor hominis* (4.03.1979), w której bardzo syntetycznie ukazuje ścisłą więź pomiędzy Bożym macierzyństwem Maryi a Jej macierzyństwem eklezjalnym (RH 22). Maryja jest bowiem Matką Kościoła, ponieważ jest przede wszystkim Matką Bożą. A jest Matką Bożą dlatego, że Bóg Ojciec wybrał Ją na Matkę Syna Bożego; będąc więc pod szczególnym działaniem Ducha Świętego, dała Bożemu Synowi życie. Syn Boży, a zarazem Jej Syn, zechciał z kolei rozszerzyć macierzyństwo swej rodzonej Matki na – szczególnie rozumiane – macierzyństwo względem wszystkich ludzi, tj. macierzyństwo duchowe, łatwo dostępne dla ich dusz i serc. Uczynił to z wysokości krzyża, wskazując Jej swego umiłowanego ucznia jako Jej syna. Takiego macierzyństwa Maryi względem Kościoła chciał także Duch Święty, chciał bowiem, aby uczestniczyła we wspólnej modlitwie z apostołami aż do Pięćdziesiątnicy oraz by była obecna przy widzialnym rodzeniu się Kościoła, który wychodził właśnie z ukrycia. A więc z woli Boga w Trójcy Jedynego Maryja jest Matką Bożą i Matką Kościoła. Oczywiście jest też Matką Kościoła z woli jego członków, bo „całe pokolenia uczniów, wyznawców, miłośników Chrystusa – podobnie jak apostołowie – zabierały Ją niejako «do siebie» (J 19,27), a więc przyjmowały Ją za Matkę”. Jest więc Matką od początku objawioną w dziejach zbawienia i posłannictwie Kościoła. Jako taką właśnie przyjmujemy Ją również dzisiaj za Matkę, to znaczy chcemy z Nią w sposób szczególnie się zjednoczyć. Wiemy bowiem, że najgłębsza więź duchowa pomiędzy ludźmi realizuje się najpełniej w relacji matka – dziecko. Ale oprócz tego czynimy to z najgłębszej potrzeby wiary, nadziei i miłości. Wiara zaś podpowiada, że Maryja została wprowadzona w tajemnicę odkupienia przez samego Boga i dlatego „nikt inny tak jak Maryja, Matka Kościoła nie potrafi wprowadzić nas w zarazem Boski i ludzki wymiar tej tajem-

nicy; na tym polega właśnie wyjątkowy charakter łaski Bożego macierzyństwa” (RH 22). Następnie papież, przechodząc do ukazania ścisłej więzi Maryi z tajemnicą odkupienia, pisze, że ona „ukszałtowała się poniekąd pod sercem Dziewicy z Nazaretu, gdy Ona wypowiedziała swoje *fiat*”. Ponieważ ukszałtowała się przy udziale Jej woli, dlatego Jej dziewicze, a zarazem macierzyńskie serce znalazło się pod szczególnym działaniem Ducha Świętego. Stąd Jej Serce, Ona, cała Jej osoba, podąża za dziełem własnego Syna i obejmuje wszystkich, których Chrystus objął, i to obejmuje niewyczerpaną miłością. Dlatego też i Jej Serce jest po macierzyńsku niewyczerpane, bo wyraża szczególną bliskość względem człowieka i wszystkich jego spraw. Na tym polega tajemnica Matki – konkluduje papież. Aby tę tajemnicę w pełni pojąć, należy wpatrywać się w nią ze szczególną miłością i nadzieją. Wpatrywanie się Kościoła w tę miłość pozwala mu coraz głębiej przyswajać sobie tajemnicę macierzyństwa Maryi, jak i swoją tajemnicę wobec człowieka, tj. macierzyństwo Kościoła. Uczy się on tej posługi od Maryi i za Jej wzorem wciela w życie wobec każdego człowieka. Odwieczna miłość Boga Ojca wypowiedziana w Synu Bożym „przybliża się do każdego człowieka poprzez Matkę, a przez to nabiera znamion bliskich, jakby łatwiej dostępnych dla człowieka”. Ta obecność macierzyńska w tajemnicy odkupienia i zarazem w życiu Kościoła „daje Kościołowi szczególną pewność, że żyje życiem swojego Mistrza i Pana” i że od Niego się nie oddala; pozostaje też bliski człowiekowi, bo jest Kościołem ludu Bożego.

Otóż ta teologia ukazująca ścisłą więź pomiędzy Bożym macierzyństwem Maryi a Jej macierzyństwem wobec Kościoła, przedstawiona dość obszernie w encyklice *Redemptor hominis* i powyżej zarysowana, pojawia się również w modlitwach maryjnych Jana Pawła II. Choć nie zawsze w sposób werbalny przypomniana, stanowi jednak swego rodzaju podłoże, na którym opierają się jego modlitwy, i staje się czymś, co niewątpliwie przenika je od wewnątrz.

## O DZIEWICO NIEPOKALANA, MATKO PRAWDZIWEGO BOGA I MATKO KOŚCIOŁA

Pierwszą modlitwą maryjną Jana Pawła II zamieszczoną na stronie watykańskiej, którą papież przygotował przed pielgrzymką do Meksyku i Ameryki Południowej, była modlitwa datowana na dzień jej rozpoczęcia, tj. 25 stycznia 1979 roku, a skierowana do Matki Bożej z Guadalupe. W tej modlitwie papież zwraca się do Maryi słowami: „O Dziewico niepokalana, Matko prawdziwego Boga i Matko Kościoła”. A więc ukazuje Maryję jako zarazem niepokalaną Matkę Bożą i Matkę Kościoła, przywołując niejako trzy dogmaty oraz Jej tytuł ogłoszony przez Pawła VI. Już w tej pierwszej modlitwie papież łączy ściśle Boże

macierzyństwo Maryi z Jej macierzyństwem wobec Kościoła. Z drugiej zaś strony nawiązuje do tego, jak Maryja jest w tym sanktuarium postrzegana, a więc jako ta, która w tym świętym miejscu okazuje swą szczególną łaskawość i współczucie wszystkim Ją wzywającym. Prosząc o wysłuchanie modlitw, papież powołuje się przy tym na swą postawę duchową, którą określa jako „synowskie zaufanie”, z jakim On i lud Ameryki ją zanosi. Modlitwa skierowana jest do Maryi z myślą, by ją przedstawiła swemu Synowi Jezusowi, naszemu jednemu Odkupicielowi. A zatem wyraża świadomość i zarazem poucza lud o tym, że Maryja jest tej modlitwy jedynie pośredniczką do Jezusa, modlitwy bowiem skierowane do Maryi prowadzą do Jezusa, co bywa nazywane chrystocentryzmem. Jan Paweł II czyni tu również wzmiankę o Chrystusie „jedynym Odkupicielu”, co jest nie bez znaczenia, jeśli pamięta się o tym, że właśnie wówczas przygotowywał encyklikę *Redemptor hominis* (4.03.1979).

Następnie papież zwraca się do Maryi, używając tytułu: „Matko miłosierdzia, która znasz ofiarę ukrytą i cichą”, taką bowiem ofiarę Ona sama złożyła w swym życiu na rzecz Odkupienia. I właśnie jako ta, która sama doświadczyła owej życiowej ofiary, może być szczególnie bliska udręczonemu ludowi i przychodzi na spotkanie z grzesznikami. Toteż tak rozumianej Matce miłosierdzia „poświęcamy się dzisiaj całym naszym jestestwem i miłością”, mówi papież, poświęcamy się całkowicie zaangażowani bytowo i woliwytownie – miłością. „Poświęcamy także nasze życie, prace, radości, słabości i cierpienia, a więc wszystko, co przeżywamy i czym jesteśmy, oddajemy Tobie z miłością”. Równocześnie prosi Maryję o to, czego narodom Ameryki Południowej tak bardzo brakuje, a więc o pokój, o sprawiedliwość oraz o polepszenie warunków bytowych. Oddając na koniec tak siebie, jak i lud pod Jej opiekę, wzywa Ją jako „naszą Panią i Matkę”, tzn. „Panią”, która ma nad ludem władzę duchową, a zarazem Matkę, której władza przeniknięta jest macierzyńską troską, co czyni Ją niezwykle bliską ludowi. Pod Jej macierzyńską opiekę oddaje także „wszystko, co posiadamy i czym jesteśmy”. Deklaruje w imieniu ludu, że chciałby całkowicie do Niej należeć. Oświadcza wreszcie, że wierzący lud Ameryki pragnie razem z Maryją iść naprzód drogą całkowitej wierności Jezusowi Chrystusowi i Jego Kościołowi, a więc w jedności z Kościołem, czy po prostu w Kościele. Prosi też, by Matka miłosierdzia nie pozabawiała ludu swej opiekuńczej dłoni i nie przestawała okazywać mu swej miłości.

W dalszej części modlitwy zwraca się do Maryi, używając tytułu, jakim obdarza Ją zwykle lud Ameryki, tj. „nasza Pani z Guadalupe, Matko Ameryk”. Tejże Pani i Matce Ameryk przedstawia kolejne prośby w intencji różnych stanów, poczynając od biskupów, dla których prosi o gorliwość pasterską, o to, by byli pasterzami, którzy prowadzą lud drogami intensywnego życia chrześcijańskiego, miłości i pokornej służby Bogu i ludziom. A dla całego ludu Bożego prosi, aby

odczuwał głód świętości, prowadzenia życia świętego i by dzięki temu wydawał „obfite owoce powołań kapłańskich i zakonnych, takich, którzy będą silni wiarą i z tą silną wiarą będą wspaniałomyślnymi szafarzami tajemnic Bożych”. Dalej prosi o łaskę kochania dla ognisk domowych i o poszanowanie poczętego życia, by odnoszono się do niego z taką miłością, z jaką Maryja nosiła w swym łonie Syna Bożego. Prosi następnie o opiekę Maryi nad rodzinami; zwraca się do Niej, używając niezwykle trafnego tytułu: „Święta Maryjo, Matko pięknej miłości”, jako że chodzi o świętość rodzin i o miłość w nich panującą, która stanowi węzeł ich jedności. Prosi, by były zawsze zjednoczone, a więc, by nigdy się nie rozpały. Prosi także, by Maryja błogosławiła im w wychowaniu dzieci.

Kierując swą myśl ku ważnej sprawie, jaką jest grzech, wobec którego ludzie czują się bezsilni, oraz konieczne nawrócenie, zwraca się do Maryi jako Matki naszej nadziei i prosi Ją, by ze współczuciem spoglądała na grzeszników i pomagała im wyrwać się z grzechu. Bo rzeczywiście za cud nawrócenia chrześcijanie dziękują najczęściej Matce miłosierdzia. Jan Paweł II zwraca się też do Maryi jako nauczycielki, prosząc, by uczyła nas nieustannie podążać za Jezusem, a w razie upadku, żeby pomagała powstać i powrócić do Jezusa poprzez wyznanie błędów i grzechów w sakramencie pokuty, bo tylko On pozwala odzyskać prawdziwy pokój duszy. Ale papież prosi nie tylko o pomoc w przystąpieniu do sakramentu pokuty, lecz także o wielką miłość do wszystkich sakramentów, są one bowiem niejako śladami zostawionymi przez Jej Syna na ziemi:

Matko najświętsza, kiedy serca zostaną uwolnione od wszelkiego zła i od wszelkiej nienawiści, a więc kiedy będą święte, będziemy mogli przynosić wszystkim radość i pokój, jakie pochodzą od Twego Syna, naszego Pana Jezusa Chrystusa, który wraz z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym żyje i króluje przez wszystkie wieki wieków. Amen.

Kończy modlitwę akcentem chrystologicznym i trynitarnym.

#### MATKO BOŻA, *THEOTOKOS*, *SALUS POPULI ROMANI*

W akcie oddania diecezji rzymskiej Matce Bożej, jakie miało miejsce w uroczystość Bożego Ciała w Bazylice Matki Bożej Większej<sup>11</sup>, Jan Paweł II zwraca się do Maryi tytułem: Matko Boża, później greckim słowem *Theotokos*, a następnie nawiązuje do faktu, że bazylika ta została po Soborze Efeskim w 431 roku poświęcona Bogurodzicy Dziewicy. I prosi Matkę Bożą, by zawsze była z Kościołem rzymskim na wszystkich drogach prowadzących do zjednoczenia

<sup>11</sup> Por. Jan Paweł II, *Akt oddania diecezji Rzymskiej Dziewicy Maryi w uroczystość Ciała i Krwi Chrystusa w Bazylice Santa Maria Maggiore*, 2.06.1988 r.

z Jej Synem. Po czym dodaje przymiot: „miłosierna Matko Boża” i wyznaje, że wszyscy świadomie do Niej się uciekają w chwili, kiedy kończą procesję Bożego Ciała spod Bazyliki św. Jana na Lateranie na wzgórze Esquilinio, w czasie której celebrowali i wyznawali wiarę w obecność Chrystusa w sakramencie Eucharystii, stanowiącym pokarm na ziemskie pielgrzymowanie do niebieskiego Jeruzalem.

Bazylikę Matki Bożej Większej papież postrzega przy tym jako tutejszą Jej siedzibę, w której przyjmuje papieża i zgromadzonych wokół niego wiernych, a która przez analogię może być postrzegana jako nowe Betlejem – czyli „dom chleba”. Prosi, by wciąż przypominała Kościołowi w Rzymie tajemnicę Słowa Wcielonego, jak to czyniła właśnie w Betlejem, kiedy urodziła Jezusa i pierwsza Go adorowała. Zwracając się do Maryi znanym tytułem *Salus Populi Romani*, papież zawiera wszystkich wiernych należących do Kościoła rzymskiego, poczynając od biskupów, poprzez kapłanów, po świeckich, wraz z ich radościami i nadziejami, smutkami i udrękami, ich terażniejszość i przyszłość. Pragnie, aby wyprosiła dla wszystkich diecezjan zaangażowanie w synod diecezjalny, który właśnie wtedy się odbywał.

Dalej prosi, aby Maryja – wobec tendencji niektórych katolików, którzy, co prawda, chętnie angażują się w różne akcje charytatywne, ale nie przywiązują wagi do uczestnictwa we wspólnej Eucharystii – przekonała lud, że prawdziwa wspólnota jest dziełem Ducha, a nie wynikiem jakichkolwiek świeckich działań i realizuje się tylko tam, gdzie bracia uczestniczą we Mszy św., a więc gdzie schodzą się, by utrwalać więzy braterstwa, by postępować w jedności wiary, nadziei i miłości. Prosi, aby – tak jak w Kanie – nauczyła nas czynić wszystko, co Jej Syn Jezus Chrystus nakazuje, a więc nie odrzucać, ale przyjmować z ufnością wolę Bożą, tzn. postępować zgodnie z przykazaniami Bożymi. Wyraża też pragnienie, aby wyprosiła u Ducha Świętego, który konsekrował Chrystusa na sługę Boga i ludzi, na głosiciela Prawdy Bożej, aby wspólnota diecezjalna odkryła na progu trzeciego tysiąclecia, że posiada „szczególną misję głoszenia Ewangelii i dawania świadectwa tej uniwersalnej miłości, która czyni ze wszystkich narodów jeden Lud Boży”.

O ile do tego czasu Jan Paweł II kierował swe prośby do Maryi jako Matki Bożej – *Theotokos* – o tyle w ostatnim fragmencie modlitwy zwraca się do Maryi jako Matki Kościoła i od razu podkreśla pierwszą cechę tego macierzyństwa, to znaczy, że stanowi Ona „wzór naszego pielgrzymowania w wierze”. Charakterystyczne jest zwłaszcza to, że ta wypowiedź nastąpiła po opublikowaniu encykliki *Redemptoris Mater*, w której papież koncentruje się na Jej roli jako przodującej w wierze.

Modlitwę zawierzenia Jan Paweł II kończy ostatecznie doksologią, tj. uwielbieniem Trójcy Osób Boskich – podobnie jak Maryja wielbiła Boga hymnem

*Magnificat*. I zaznacza, że wraz z wiernymi włącza pokorne głosy w Jej kantyk chwały i tak wielbi Boga Ojca – przez Syna, w Duchu Świętym, zarówno żyjąc teraz w czasie, jak i kiedyś w wieczności, dając w ten sposób świadectwo, że modlitwa maryjna prowadzi do uwielbienia samego Boga, a żadną miarą od Niego nie oddala.

## MODLITWY OPARTE NA MACIERZYŃSKIEJ WIĘZI MARYI Z JEJ SYNEM ODKUPICIELEM

### MATKO ZBAWICIELA, MATKO MIŁOSIERDZIA

We wprowadzeniu do modlitwy odmówionej w sanktuarium w Altötting<sup>12</sup> Jan Paweł II podkreśla, że przybył do Niemiec, do kraju bogatego w chrześcijańską historię, bo sięgającą czasów rzymskich, a w VIII wieku pracę misjonarską prowadził tu św. Bonifacy, co zresztą przypieczętował śmiercią męczeńską. Swą modlitwę papież rozpoczyna od złożenia dwóch deklaracji teologicznych. Po pierwsze deklaruje, że drogi jego pielgrzymowania dołączają się do *Credo* Kościoła, co zawsze jest głównym zadaniem Piotra i jego następców. Przypominając zarazem sformułowanie wyznania wiary Soboru Konstantynopolińskiego z 381 roku o bóstwie Syna Bożego i o uczestnictwie Maryi w tajemnicy wcielenia, stwierdza, że wraz z całym Kościołem chciałby potwierdzić, że Syn Boga żyjącego, „Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, tej samej istoty co Ojciec [...], stał się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego i narodził się z Maryi Dziewicy”. Podkreśla w ten sposób, że imię Maryi jest nierozzerwalnie związane z Jego imieniem. Dlatego zwraca się do Maryi: „Twoje powołanie i Twoje «tak» należą więc od tego momentu do końca Twych dni do misterium wcielenia”. Ta myśl będzie u niego wciąż obecna i uwypuklana.

Druga deklaracja, którą papież wówczas składa, stanowi w istocie wyznanie, a zarazem obwieszczenie wiary, że Jezus Chrystus jest jedynym pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi, ale że w tym pośrednictwie ma swój udział także Maryja. Chrystus jest takim jedynym pośrednikiem, gdyż „Jego wcielenie przyniosło synom Adama, poddanym mocy grzechu i śmierci, zbawienie i usprawiedliwienie”. Równocześnie Jan Paweł II wyznaje: „Jestem przekonany, że nikt poza Tobą, Matką Zbawiciela, nie został powołany do uczestnictwa w tym niezgłębionym i niezwykłym misterium”. A więc Maryja, Matka Zbawiciela, jako jedyna została – według niego – powołana do uczestnictwa w tym niepojętym misterium,

---

<sup>12</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa do Pani łaskawej w Altötting*, 18.11.1980 r.

w którym Jej Syn dokonał naszego odkupienia, zbawienia, usprawiedliwienia i pośredniczenia. Bo dzięki swemu macierzyństwu tylko Ona jedna w tym misterium naprawdę uczestniczyła.

Toteż Jan Paweł II zwraca się do Maryi:

Nikt nie jest w stanie, jak Ty sama, jedyna, Maryjo, pomóc nam wniknąć w to misterium w sposób jasny i oczywisty; nam, którzy je obwieszczamy i w którym uczestniczymy.

A zatem Maryja jako uczestniczka tego misterium zbawienia i pośrednictwa, jakie się dokonało, jako Matka Zbawiciela jest – dla papieża – jedyną, najdoskonalszą nauczycielką, która jest w stanie wyjaśnić nam to misterium, co więcej, może pomóc w nie wniknąć, aby je potem właściwie obwieszczać i w nim uczestniczyć, oczywiście nie na sposób jego sprawczości, lecz by otrzymać jego owoce. Co do tego zaś Jan Paweł II wyznaje: „W tej pewności wiary żyję już długi czas”, podkreślając, że nie jest to jego chwilowa opinia, lecz długotrwałe, głębokie przekonanie. Tego przekonania nie utracił jako biskup Rzymu, ale – jak wyjawia:

Z tym przekonaniem wyruszyłem w drogę jako biskup tego Kościoła lokalnego, który założył apostoł Piotr w Rzymie i którego szczególnym mandatem było zawsze i jest dziś mandat służenia „communio”, to znaczy jedności w miłości pojedynczych Kościołów lokalnych i wszystkich braci i sióstr w Chrystusie.

Nietrudno tu dostrzec akcent ekumeniczny i pragnienie, by wiara w rolę Matki Bożej w tajemnicy zbawienia i oddawania Jej czci nie dzieliła z tego powodu Kościołów i chrześcijan, ale wręcz przeciwnie – aby ich łączyła. Podkreśla nawet, że z tą pewnością chciałby jako papież służyć jedności w miłości Kościołom lokalnym oraz wszystkim chrześcijanom przybyłym do Altötting przed „cudowne oblicze Matki miłosierdzia”, otaczane czcią i miłością wierzących z krajów języka niemieckiego. Prosi także, aby wolno mu było odnowić to przekonanie i wypowiedzieć przed Maryją za pomocą specjalnie przygotowanej modlitwy.

Jego modlitwa ma charakter zawierzenia Kościoła Matce miłosierdzia. Papież uzasadnia to również tym, że Maryja była obecna w Wieczerniku, kiedy Kościół został otwarcie proklamowany, kiedy to Duch Święty zstąpił na apostołów; była więc niejako u samych początków Kościoła. I zawiera przede wszystkim ten Kościół w Niemczech, który istnieje od wielu wieków w tym kraju i który odznacza się wielką liczbą wierzących. Maryi poleca natomiast zarówno bogactwo przeszłości tego Kościoła, jak i zadania, z którymi musi się zmierzyć w dzisiejszym świecie; jego liczne inicjatywy, jak i niezmordowaną służbę wobec mieszkańców kraju oraz licznych wspólnot i Kościołów w świecie, którym świadczy pomoc

chętnie i wspaniałomyślnie. Widzimy, że papież odnosi się z wielkim szacunkiem do przeszłości i terażniejszości Kościoła, oraz ufa, że dzięki opiece Matki miłosierdzia będzie nadal trwał w wierze i rozwijał swą działalność.

Odwołując się do niezłomnej wiary Maryi, dzięki której została Ona nazwana błogosławioną (Łk 1,45), papież zawiera też Maryi to, co – jego zdaniem – jest najważniejsze w dzisiejszym Kościele, a mianowicie danie silnego „świadczenia wiary wobec nowego pokolenia mężczyzn i kobiet tego ludu, wobec narastającego materializmu i indyferentyzmu religijnego”. Prosi, aby to świadectwo było dawane nie według ludzkiej miary i ludzkiego uznania, ale by przemawiało „jasnym językiem Ewangelii i w ten sposób, by docierało do serc zwłaszcza młodego pokolenia”. Pragnie jednocześnie, by młodzi ludzie chcieli żyć na wysokości „człowieka nowego” i z entuzjazmem podejmowali różne dzieła w winnicy Pańskiej, a więc, by umieli odkryć piękno różnych form powołania.

W kraju reformacji Jan Paweł II nie pomija także w modlitwie zawierzenia intencji ekumenicznej. Przypomina modlitwę Chrystusa – Syna Maryi – o jedność (J 17,11.21). A to z kolei powoduje, że łączy swą podróż do tego kraju – od XVI wieku podzielonego religijnie – ze swoim oraz całego Kościoła „głębokim i nieustannym pragnieniem jedności, jakie żywi Maryja”, która niewątpliwie bardzo chce, aby spełniła się modlitwa z Wieczernika Jej Syna o jedność. Papież z zadumą pyta, czy po podziale, za który chrześcijanie obu stron są

[...] współodpowiedzialni i teraz się modlą o nową jedność w miłości i prawdzie: czyż nie możemy mieć nadziei, że Ty, Matko Chrystusa, modlisz się razem z nami? [...] czyż nie moglibyśmy mieć nadziei, że owoc tej modlitwy w pewnym momencie będzie darem tej „komunii” w Duchu Świętym (2 Kor 13,13), która jest istotna, aby świat uwierzył (J 17,21).

To udział Maryi w modlitwie o jedność Kościoła Jej Syna rodzi nadzieję, że ona w końcu się spełni.

W końcowej części swojej modlitwy papież wspomina jeszcze: „o utrapieniach ostatniej straszliwej wojny, która pozostawiła rany w narodach Europy”, toteż zawiera Maryi pokój na świecie. Wyraża życzenie, aby

[...] wśród narodów powstał nowy porządek, który opierałby się na szacunku dla praw każdego narodu oraz dla praw każdego pojedynczego człowieka w danym kraju. Chodzi tu o porządek prawdziwie moralny, w którym narody mogą żyć razem jak w jednej rodzinie poprzez właściwą równowagę sprawiedliwości i wolności.

Pod koniec papież zaznacza jeszcze, że tę modlitwę o pokój, sprawiedliwość i szacunek wobec każdego człowieka kieruje do Maryi, która jest czczona jako Królowa Pokoju i Zwierciadło Sprawiedliwości, a swoją modlitwę pozostawia jako dziedzictwo czy testament w sanktuarium Altötting na wieczną pamiątkę.

AVE, BĄDŹ POZDROWIONA, MARYJO, MATKO NASZEGO ZBAWICIELA,  
MATKO KOŚCIOŁA I MATKO NASZA

Swą modlitwę w Kevelaer Jan Paweł II rozpoczyna słowami pozdrowienia anioła Gabriela skierowanymi do Maryi<sup>13</sup>, łącząc Jej macierzyński udział w dziele zbawienia z przyjętym także przez wiernych macierzyństwem wobec Kościoła. Nazywa siebie pielgrzymem, który włączył się w szeregi licznych innych pielgrzymów, którzy przed Jej obrazem oddawali Jej cześć przez modlitwę i śpiew. W ten sposób za jego przyczyną i przyczyną zebranych pielgrzymów spełniają się słowa Pisma Świętego: „Odtąd wszystkie pokolenia będą mnie nazywać błogosławioną”. Wyśpiewując Jej chwałę i opiewając Jej wyniesienie w łasce – jako błogosławionej – wszyscy wraz z Maryją wielbią Boga, naszego Pana, który widząc nędzę ludzi pogrążonych w grzechach, uczynił wielkie rzeczy dla nas poprzez śmierć i zmartwychwstanie swego Syna, określając bliżej te wielkie rzeczy, tj. dzieło męki i śmierci Chrystusa. Nawet w tych krótkich słowach pozdrowienia można dopatrzeć się biblijnego uzasadnienia kultu maryjnego i jego ukierunkowania na Boga, co okazuje się nie bez znaczenia w kraju protestanckim.

Przechodząc do wypowiedzania próśb błagalnych, papież podkreśla, że chciałby zwracać się do Maryi jako „naszej nadziei i źródła pocieszenia” nie tyle sam, ile wspólnie ze wszystkimi pielgrzymami, którzy włączą się w jego modlitwę. To przede wszystkim ich zawierza i poleca szczególnej opiece:

Maryjo, Pocieszycielko w strapieniach, módl się za nas. Twej macierzyńskiej miłości i Twemu wstawiennictwu powierzam wszystkich, którzy dzisiaj pełni ufności zwracają się do Ciebie.

Następnie wymienia poszczególne stany, czy też grupy ludzi, które znajdują się w różnych, najczęściej pełnych zagrożenia sytuacjach życiowych. I tak modli się, aby Maryja w zdrowych i szczęśliwych podtrzymywała ich żywą radość i wdzięczność za dar życia i zdrowia, wyrażając przy tym nadzieję, że takich osób jest pośród zebranych najwięcej; ale prosi zarazem, by te osoby były gotowe i chętne do okazywania miłości tym, którzy może gdzieś w pobliżu czy też daleko

---

<sup>13</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa w sanktuarium w Kevelaer*, 2.05.1987 r.

cierpią. Po tym wezwaniu wstawia się za chorymi, którzy modlą się o zdrowie duszy i ciała. Błaga Maryję o pomoc dla nich w dźwiganiu cierpienia, o złagodzenie ich bólu i udzielenie im pocieszenia i zbawienia. Wstawia się za samotnymi, opuszczonymi oraz strapionymi, którzy z płaczem kierują swój wzrok ku Maryi. I prosi dla nich o łaskę zrozumienia, bo to właśnie Ona, stojąca u stóp krzyża, stała się naszą Matką i jako taka jest szczególnie bliska tym, którzy potrzebują w cierpieniu Jej pomocy. Młodym, którzy wchodzą dopiero w życie, chciałby z kolei uprosić u Maryi, by jak świetlista gwiazda rozjaśniała im usłaną trudnościami drogę, tak by nie zboczyli z drogi wiary. A w imieniu jeszcze młodszych prosi, by wchodząc w życie, nie tracili odwagi, aby ich Maryja utwierdzała w ich obowiązkach i sprawiła, żeby stawali się coraz bardziej naśladowcami Jej Syna. Wraz z osobami starszymi, które mają świadomość, że ich życie na tej ziemi zmierza już ku końcowi, woła: „Święta Maryjo, okaż nam po tym łez padole Jezusa, błogosławiony owoc Twego łona”, następnie prosi słowami antyfony o szczęśliwą śmierć, o spotkanie w wieczności z Jej Synem. Na zakończenie Jan Paweł II powraca do modlitwy za cały Kościół hierarchiczny: za biskupów, kapłanów, zakonników, ludzi samotnych, jak i wspólnoty parafialne. Zawierza ich wszystkich macierzyńskiej opiece łaskawej i miłosiernej Dziewicy Maryi. Dla nich wszystkich, tj. dla wszystkich chrześcijan, nie tylko katolików, lecz i protestantów, prosi o wzrost wiary, nadziei i miłości. Ale prosi też, aby wzrastając w tych cnotach, stawali się za przyczyną Maryi świadkami godnymi Jej Syna, Jego wyzwoleniczej, zbawczej prawdy i miłości, świadkami Jezusa, który obiecuje zbawienie wieczne wszystkim ludziom dobrej woli. Mając zapewne na uwadze malejącą liczbę uczestników na niedzielnych Mszach św. w ostatniej prośbie używa zwrotu: „Matko Słowa wiecznego” i prosi, by Maryja nauczyła wszystkich wychodzenia na spotkanie z naszym Panem i Zbawicielem, który powraca w liturgii, a z którym „Ty żyjesz w świętej komunii i wstawiasz się za nami teraz, przez wszystkie dni i w wieczności”.

#### MATKO ODKUPICIELA, MATKO NASZA

W czasie wizyty w sanktuarium di Santa Maria „ad Rupes” w Castel Sant’Elia<sup>14</sup> – po swym przemówieniu – Jan Paweł II, klęcząc w grocie objawień, kieruje do Madonny „ad Rupes” modlitwę przygotowaną na Rok Maryjny. Rozpoczyna ją, zwracając się do Maryi jako Matki Odkupiciela. Podkreśla, że tak jego samego, jak i wiernych napełnia radość, kiedy za aniołem Gabrielem nazywa Ją błogosławioną. Następnie przypomina, czego dokonał w Niej Ojciec: otóż wybrał Ją

<sup>14</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa z okazji Roku Maryjnego, Bazylika Santa Maria Maggiore*, 6.06.1987 r.; *Modlitwa przygotowana na Rok Maryjny odmówiona w sanktuarium di Santa Maria „ad Rupes” w Castel Sant’Elia*, 1.05.1988 r.

przed stworzeniem świata dla urzeczywistnienia swego opatrnościowego planu zbawienia, a Ona uwierzyła Jego miłości i okazała posłuszeństwo Jego słowu. Przypomina następnie, jak odniósł się do Niej Boży Syn: otóż stając się człowiekiem dla zbawienia wszystkich ludzi, chciał mieć Ją za Matkę, a Ona była gotowa przyjąć Go w posłuszeństwie i z niepodzielonym sercem. A jak odniósł się do Niej Duch Święty? Umiłował Ją jako swą mistyczną Oblubienicę i nappełnił szczególnymi darami, a Ona posłuszenie pozwoliła kształtować się Jego przemożnemu i ukrytemu działaniu. Widzimy, jak w tej ważnej modlitwie na Rok Maryjny Jan Paweł II osadza niejako kult maryjny na fundamencie trynitarnym, ukazując w ten sposób i Jej wielkość, i zasadność oddawania czci, którą Bóg Ją obdarował.

W drugiej części swej modlitwy papież przechodzi do zawierzenia Kościoła i ludzkości Maryi – Matce Kościoła. Czyni to w szczególnym momencie historii, bo u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Zawierając Maryi Kościół, stwierdza, że uznaje Ją za Matkę i tym tytułem Ją wzywa. Dlaczego to czyni? Bo Maryja poprzedziła go na ziemi w pielgrzymowaniu wiary, a przez to jest Matką wiary Kościoła, jest więc – dla niego – wzorem i fundamentem, czyli oparciem. Toteż prosi Ją, aby umacniała go w trudnościach i próbach wiary oraz sprawiła, by Kościół dzięki żywotności swej wiary stawał się w świecie coraz skuteczniejszym znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego (KK).

Po wezwaniu Maryi jako Matki Kościoła papież – mając zapewne na względzie cel ekumeniczny – wzywa jeszcze Maryję jako Matkę chrześcijan. I zawiera Jej w sposób szczególnie jubileusze sześćsetlecia i tysiąclecia przyjęcia Ewangelii, które tamtego roku obchodziły niektóre Kościoły. Wskazuje, że ich długa historia jest naznaczona nabożeństwem ku Maryi. Dlatego prosi, aby zwróciła ku tym narodom swe oblicze pełne miłości i dodała siły tym, którzy cierpią za wiarę. Przechodząc zaś do modlitwy za całą ludzkość, wzywa Maryję jako „Matkę ludzi i narodów”, by zawierzyć Jej całą ludzkość wraz z jej lękami i nadziejami. Prosi też o światło mądrości dla nas wszystkich, o to, by Maryja prowadziła nas w poszukiwaniu wolności i sprawiedliwości, jakie należą się wszystkim, oraz by kierowała nasze kroki na drogę pokoju. Przedstawiwszy te prośby dotyczące spraw naturalnych, ziemskich, Jan Paweł II prosi następnie o ściśle nadprzyrodzone, zbawcze dary dla wszystkich. Prosi, aby Ona – wezwana na początku jako Matka Odkupiciela – sprawiła, byśmy wszyscy spotkali Chrystusa, który jest drogą, prawdą i życiem, raz jeszcze prosi, by Dziewica Maryja podtrzymywała Lud Boży w pielgrzymowaniu wiary i wyprosiła nam łaskę zbawienia. Jan Paweł II kończy swą modlitwę słowami zaczerpniętymi z antyfony: „O łaskawa, o słodka Matko Boża i Matko nasza, Maryjo”, ponownie łącząc w ostatnich słowach Jej Boże macierzyństwo z macierzyństwem wobec wiernych.

## MODLITWY KONCENTRUJĄCE SIĘ WOKÓŁ NIEPOKALANEGO POCZĘCIA MARYI

### AVE, MARIA GRATIA PLENA

Błogosławiony Pius IX po ogłoszeniu w roku 1854 dogmatu o Niepokalanym Poczęciu pobłogosławił statwę Niepokalanej Najświętszej Maryi Panny ustawioną na wysokiej kolumnie na placu Hiszpańskim w Rzymie. Niemal sto lat później Pius XII zapoczątkował tradycję składania przed tą statwą synowskiego *homagium* w uroczystość Niepokalanego Poczęcia. Od tamtego czasu kolejni papieże przybywają w tę uroczystość na plac Hiszpański, gdzie gromadzą się również liczni mieszkańcy Rzymu, a inni łączą się z nimi przynajmniej duchowo. Także Jan Paweł II przybywał tu co roku w czasie swego długiego pontyfikatu: składał bukiet róż, modlił się i wygłaszał przemówienie. Dwukrotnie, tj. w 1979 i 1980 roku, przemówienia te miały charakter właściwej modlitwy skierowanej wprost do Niepokalanej Maryi. Za pierwszym razem przyznał, że wszyscy obecni, od najmłodszych do najstarszych, spełniający różne zawody i sprawujący różną władzę, poczytują sobie za szczególnie przywilej obecność w tym uroczystym dniu razem z biskupem Rzymu u stóp kolumny maryjnej, aby – jak to ujął – „otaczać Cię, Matko, naszą czią i naszą miłością”<sup>15</sup>. Wszyscy tu przybywają, aby pozdrowić Maryję, gdyż to Ona została „wybrana, by być Matką Słowa odwiecznego”. Przychodzą, by Ją pozdrowić słowami anioła Gabriela: „*Ave*, błogosławiona jesteś pełna łaski” (*Ave Maria, gratia plena*), słowami „wypowiadanyimi przez wszystkie pokolenia Ludu Bożego”, pielgrzymującego od dwóch tysięcy lat po tej ziemi. Ale są to słowa, które dyktują również serca zebranych, zwłaszcza w dniu, kiedy Kościół „z największą czią wspomina, jaką pełnią łaski obdarzył Cię od pierwszej chwili poczęcia”. Papież i zebrani przeżywają radość z powodu tej szczególnej łaski Bożej udzielonej Niepokalanej, pomni na to, co napisał św. Paweł: „tam, gdzie rozlał się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska” (Rz 5,20).

Po oddaniu czci i hołdu Maryi Jan Paweł II w dalszej części swej modlitwy przedstawia Niepokalanej prośby zgromadzonych. Prosi, by Niepokalana przyjęła wszystkich takimi, jakimi są, by wejrzała w ich serca, objęła wzrokiem ich troski i nadzieje, a więc wsparła w ich ziemskich i duchowych sprawach. Nawiazując do tego, że Maryja jest „pełna łaski”, i podkreślając, jak to ważne, prosi, by pomagała wiernym żyć w łasce Bożej, wytrwać w niej, a jeśli to konieczne, to powrócić do łaski Boga żywego, która jest największym i nadprzyrodzonym dobrem człowieka. Prosi też, by w ten sposób pomagała wszystkim w przygotowaniu na

---

<sup>15</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa do Niepokalanej na placu Hiszpańskim*, 8.12.1979 r.

chwalebne przyjście Swego Syna – Syna Bożego (okres Adwentu). Jako biskup Rzymu wstawia się wreszcie za swój lud, ucząc go w ten sposób, by w swych trudnościach uciekał się również o pomoc do Maryi:

Przyjmij ich ze wszystkimi problemami codziennymi, słabościami i niedomaganiem, kryzysami, brakami osobistymi, rodzinnymi i społecznymi, przyjmij i pomóż je uleczyć.

Prosi też, by Maryja nie pozwoliła utracić dobrej woli, szczerości sumienia i uczciwości życia. I aby przez wstawiennictwo u swego Syna wyprosiła sprawiedliwość i ocaliła pokój na świecie. Rozumiejąc, że wszyscy wkrótce rozejdą się do domów, Jan Paweł II prosi, aby mogli udać się do swych domów z radosną pewnością, że Niepokalana jest zawsze z nimi:

Ty Niepokalana, Ty od wieków wybrana, by być Matką Odkupiciela, bądź z Rzymem, z Kościołem i światem.

#### NIEPOKALANA NASZA MATKO

Taki właśnie tytuł stanowi osnowę drugiej modlitwy Jana Pawła II na placu Hiszpańskim<sup>16</sup>. Rozpoczynając tę modlitwę, wspomina, że w uroczystość Niepokalanego Poczęcia przybywa tu wraz z mieszkańcami Rzymu, by u stóp Niepokalanej, przed tą pamiątkową kolumną, wyrazić dla Niej swą cześć i miłość. Czyni to nie tylko indywidualnie, lecz przede wszystkim jako Kościół miasta Rzymu, które Opatrzność Boża wybrała na siedzibę stolicy św. Piotra – i św. Pawła, współapostoła tego miasta – „czyniąc ten Kościół szczególnym centrum jedności i miłości dla wszystkich Kościołów na całym globie ziemskim”. Całe miasto przychodzi tu wraz z papieżem, bo czuje się związane z tą wielką tradycją misji i posługi apostoelskiej. W poczuciu tej jedności i niezwykłości, tradycji i wybrania gromadzą się u stóp Niepokalanej mieszkańcy Rzymu, aby „jeszcze raz dać świadectwo naszej czci i naszej miłości, w dniu, w którym Kościół upamiętnia misterium Jej niezwykłego wybrania przez Boga”.

Po oddaniu hołdu Niepokalanej Poczętej papież zwraca się do Maryi, używając tytułu: „Matko nasza”. I tej naszej Matce, z którą rozmawia jak syn, przedstawia nadzieje i radości, niepokoje i troski, utrapienia i zagrożenia. Jest ich tak wiele, że niemożliwe byłoby przywołać je wszystkie w jednej modlitwie. Istnieje bowiem wiele problemów, które trapią dzisiejszego człowieka, narody, ludzkość, jak choćby trzęsienia ziemi we Włoszech czy wieści, jakie docierają ze świata:

---

<sup>16</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa do Niepokalanej na placu Hiszpańskim*, 8.12.1980 r.

wojny, przemoc, akty terroru, nieszczęścia i kataklizmy, które pozostawiają tyle ofiar i okrywają żałobą wiele rodzin oraz sięją wielki niepokój. Wspomina dalej o zabójstwach osób zakonnych, jak np. w Salwadorze, „skrwawionym przez bratobójcze walki”. Podkreśla też, że jako syn swojej ojczyzny nie mógłby nie wspomnieć o alarmujących wiadomościach, co do których chciałby, żeby się nie sprawdziły. (Jest to grudzień roku 1980 i chodzi zapewne o przekazaną przez Amerykanów informację o koncentracji wojsk sowieckich na granicy z Polską). W tej sytuacji Jan Paweł II woła:

Zawierzam Ci, o Niepokalana Matko Boża, mój naród, moją Ojczyznę, tak wierną Chrystusowi i Kościołowi, tak bardzo oddającą Ci cześć.

Dalej mówi Niepokalanej, że jeszcze wiele problemów osobistych kryje się w tajemnicy ludzkich serc i sumień, wiele trosk osobistych, rodzinnych, problemów środowiska czy całej wspólnoty wielkiego miasta, w którym również żyje on sam i za którą czuje się odpowiedzialny. Choć często ludzie nie mówią o tym wszystkim głośno, to jednak: „Ty, o Matko, wiesz lepiej, ponieważ matka zawsze wie”. A zatem Maryja jako Matka wie najlepiej, z jakimi problemami Kościoła i współczesnego świata przychodzi biskup Rzymu i każdy z obecnych. Dlatego Jan Paweł II prosi Maryję, aby te problemy przyjęła, by wysłuchała nie tylko tej modlitwy słownej, lecz także modlitwy milczenia.

Oprócz intencji błagalnych Jan Paweł II prosi jeszcze, aby Maryja przyjęła wyrazy żywej wdzięczności za to, że jest „pośród nas, z nami, że spotyka się z nami każdego dnia, zwłaszcza w uroczysty dzień Niepokalanego Poczęcia”. Dziękując za to, że jest obecna, prosi równocześnie, aby nadal pozostawała i coraz bardziej była z ludem, by spotykała się z nim coraz częściej, gdyż wszyscy tego bardzo potrzebują. Prosi, by przemawiała swym macierzyństwem, swą prostotą i świętością, swym niepokalanym poczęciem, by przemawiała nieustannie, a tym, którzy są dalecy od wiary, by wypraszała łaskę, aby nie utracili wrażliwości na Jej obecność pośród ludu, gdyż ta wrażliwość może doprowadzić do powrotu do wiary w Jej Bożego Syna.

## NIEPOKALANA DZIEWICO MATKO

Rozpoczynając modlitwę w Nugenzai-No-Sono w Japonii<sup>17</sup>, Jan Paweł II nawiązuje przede wszystkim do św. Maksymiliana Kolbego, którego pamięć jest czczona w tym domu, i zapowiada, że chciałby się włączyć w tę gorliwość apo-

---

<sup>17</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa w Nugenzai-No-Sono w Japonii*, 26.02.1981 r.

stolską, która doprowadziła go do tego kraju. Zwraca się następnie do Maryi słowami bardzo charakterystycznymi dla świętego Polaka: „Niepokalana Dziewico”, bo tak on ją przepowiadał. I słowami ojca Kolbe Jan Paweł II modli się:

Ty wybrana odwiecznie, aby być Matką Syna Bożego; Ty, która nie byłaś dotknięta przez zamię grzechu pierworodnego, ze względu na Twe święte macierzyństwo; Ty, która stałaś się Jego Matką i Matką naszej nadziei.

Następnie jako biskup Rzymu i następca św. Piotra, a zarazem syn tego samego, co św. Maksymilian narodu, ośmiela się zawierzyć Niepokalanej Kościół w Japonii, który od czterystu lat wypełnia tam swą misję, a jest to Kościół Jej Syna. Jest to „stary Kościół wielkich męczenników i niezłomnych wyznawców”, który dzisiaj buduje swą drogę wielkim wysiłkiem duchowieństwa, osób konsekrowanych i świeckich, którzy „żyją w swych rodzinach i w różnych kręgach społeczeństwa; kształtują swą kulturę i cywilizację każdego dnia i pracują dla wspólnego dobra”. Następnie papież obejmuje tym aktem zawierzenia wszystkie stany Kościoła, poczynając od biskupów, poprzez osoby konsekrowane, po osoby świeckie żyjące w rodzinach i pracujące dla dobra społeczeństwa. Co prawda, ten Kościół jest jedynie „małą trzodą”, ale przecież sam Chrystus dodawał odwagi pierwszym uczniom, mówiąc: „Nie lękajcie się, ponieważ Ojciec wasz upodobał sobie dać wam królestwo” (Łk 12,32).

W dalszej części modlitwy Jan Paweł II zwraca się do Maryi, odwołując się do Jej niepokalanego poczęcia, czy też do niepokalanej godności Matki Kościoła. Na pierwszym miejscu prosi nie tyle o liczebny wzrost Kościoła – co jak wiadomo w Japonii byłoby trudne – ile o to, by ta mała trzoda stawała się coraz bardziej wymownym znakiem Królestwa Bożego w tym kraju. Stąd prosi, by Niepokalana sprawiła, aby za pośrednictwem Chrystusa „to Królestwo zajaśniało bardziej żywym światłem w życiu ludu”, by wzrastało pośród innych – nieochrzczonych – poprzez łaskę wiary i święty chrzest, a więc, by dzięki darom nadprzyrodzonym wzrastało wewnętrznie, ale też i zewnętrznie. O ten wzrost duchowy prosi w perspektywie eschatologicznej, tj. „w oczekiwaniu na przyjście Pana, kiedy historia dopełni się w jednym Bogu”. I podkreślając jedyność godności Maryi oraz wyjątkowość Jej świętości, zwraca się do Niej słowami:

Zawierzam Ci to, o jedyna Niepokalana, i o to błagam od Chrystusa poprzez Twoje wstawiennictwo i również wstawiennictwo wszystkich świętych i błogosławionych męczenników japońskich i św. Maksymiliana Kolbego, apostoła tej ziemi, którą bardzo umiłował.

## NIEPOKALANA MARYJO, PATRONKO STANÓW ZJEDNOCZONYCH, OKAŻ, ŻE JESTEŚ MATKĄ

Na stadionie Dodger w Los Angeles Jan Paweł II odmawiał długi akt zawierzenia Stanów Zjednoczonych Ameryki Niepokalanej Maryi<sup>18</sup>, która jest czczona w tym kraju jako patronka. Rozpoczyna ów akt wzmianką, że kieruje swe myśli ku niewieście wiary – trzeba zaznaczyć, że miało to miejsce po ogłoszeniu encykliki *Redemptoris Mater*, w której właśnie tak ukazana jest Maryja. Łączy zarazem Jej macierzyństwo wobec Jezusa i wobec Kościoła z faktem, że jako Niepokalana jest patronką Stanów Zjednoczonych. Rozpoczyna swą modlitwę od zawierzenia wszystkich wiernych tego kraju, zarówno pojedynczych osób z ich osobistą szlachetnością, jak i całej wspólnoty Kościoła żyjącego życiem Syna Bożego, pielgrzymującego do Boga, wezwanego, by być świadomym godności chrześcijańskiej swych członków, powołanego do nawracania się; świętego, a zarazem wciąż uświęcającego się przez nawrócenie i sakramenty. Po zawierzeniu Ludu Bożego jako całości papież zawiera poszczególne stany, rozpoczynając od biskupów w ich służbie ludowi Bożemu, ale też – co ważne w kontekście niektórych dysydentów – w ich komunii z następcą Piotra. Następnie zawiera rodziny Ameryki w ich dążeniu do świętości, w ich walce z grzechem, w ich powołaniu, aby były żywymi komórkami Ciała Chrystusa. Prosi zwłaszcza, by Maryja pomagała małżonkom utwierdzać się w powołaniu do miłości i w otwarciu na życie. Po rodzicach zawiera Maryi dzieci, prosząc zarazem, by Niepokalana zachowywała je w niewinności, by strzegła przed wszelkim złem i nadużyciami, aby mogły wzrastać w warunkach sprzyjających ich rozwojowi, a więc w świecie pokoju, sprawiedliwości i miłości braterskiej.

Pośród wezwań papieskich znajduje się też wezwanie „za wszystkie kobiety Kościoła”, co w kraju, gdzie występuje tak silny feminizm, wydaje się bardzo ważne. Otóż Jan Paweł II poleca Maryi „sprawę ich autentycznego rozwoju ludzkiego w świecie wraz z ich pełnym uczestnictwem w życiu Kościoła, zgodnie z autentycznym planem Bożym”, co można by odczytać jako wskazanie z jednej strony na sprawę prawdziwego rozwoju kobiet w człowieczeństwie, z drugiej zaś jako delikatne odrzucenie żądań, by Kościół udzielał im święceń kapłańskich. Papież wyraża też pragnienie, aby kobiety odnajdywały wolność dla siebie, właśnie biorąc wzór z Maryi i z Jej niepokalanego poczęcia, które było najwyższą wolnością od zła oraz wolnością w świętości.

Następnie zawiera opiece Maryi ludzi młodych, którzy w sposób oczywisty są przyszłością tego kraju. Wyraża życzenie, aby uczyli się od Jej Syna Jezusa

<sup>18</sup> Por. Jan Paweł II, *Akt zawierzenia Madonnie w czasie podróży do USA i Kanady, Los Angeles, Stadion Dodger, 16.09.1987 r.*

Chrystusa, jak wielkie znaczenie ma życie i jak głęboko ludzka jest służba bliźnim, jak wielkie znaczenie ma zachowanie czystej miłości, radości i siły, jaką daje nadzieja chrześcijańska. Po ludziach młodych papież zawiera pełnej miłości trosce Maryi również osoby starsze, ze wszystkimi ich radościami i cierpieniami, ale też wraz z ich nieustanną misją służenia przez modlitwę i pomoc innym w „Twoim” – czyli Maryi – Kościele. Prosi Ją następnie o pomoc i asystencję bezdomnym tułaczom, których w Stanach jest niemało. Prosi, by odnawiało się w społeczeństwie poczucie doniosłości życia ludzkiego w każdym jego stadium, także wówczas, gdy chodzi o słabych i bezbronnych; prosi o szacunek dla każdego życia. Prosi, by Niepokalana towarzyszyła zwłaszcza osobom samotnym z ich szczególnymi potrzebami i specjalną misją. Prosi, aby udzielała im sił tak, by mogły żyć zgodnie z błogosławieństwami i by oddawały się swej służbie ze wspaniałomyślnością i radością.

Po przedstawieniu Maryi problemów i zadań różnych stanów Jan Paweł II przechodzi następnie do zawierzenia Jej tych, którzy niezależnie od tego, kim są, zaangażowali się w wielką walkę chrześcijańską o życie, następnie tych, którzy „pomimo swych słabości i błędów starają się żyć zgodnie ze Słowem Bożym”, ale też wszystkich, którzy „czują zamęt co do prawdy i skłonni są nazywać zło dobrem, a ciemność światłem”, wreszcie tych, którzy dążą do prawdy i poszukują nadziei.

Natchniony modlitwą „Okaż się Matką”, Jan Paweł II prosi dalej, aby Maryja jako Matka okazała raz jeszcze głębokie zatroskanie, podobnie jak to uczyniła w Kanie Galilejskiej. By pomogła zwłaszcza tym, których problemy życiowe zupełnie przytłaczają, by stała się pociechą dla cierpiących, pokrzepieniem dla smutnych i znajdujących się w depresji, dla udręczonych przez duchowy zamęt, dla pozbawionych rodziny, troskliwej opieki i przyjaciół. Prosi też o Jej asystencję dla ubogich i potrzebujących, dyskryminowanych i traktowanych niesprawiedliwie. Prosi o pomoc bezrobotnym, o uzdrowienie dla chorych, o wsparcie dla niepełnosprawnych i inwalidów, aby mogli żyć w sposób odpowiedni do swej godności dzieci Bożych. Prosi, aby Maryja obudziła sumienia wszystkich, aby odpowiadali na potrzeby bliźnich przez szerzenie sprawiedliwości, miłosierdzia i miłości.

Prosi dalej, aby za Jej wstawiennictwem grzesznicy mogli zostać pojednani z Bogiem i aby cały Kościół stawał się coraz bardziej otwarty na wezwanie Chrystusa do nawrócenia i do świętości życia. Prosi też o pojednanie chrześcijan: aby wszyscy ochrzczeni w Chryście umocnili się – zgodnie z Jego wolą – w woli zjednoczenia.

Prosi zarazem o modlitwę Maryi, aby obywatele Stanów Zjednoczonych wspólnie zwalczali zło dobrem, przeciwstawiali się przemocy, odrzucali wojnę i zbrojenia, zwalczali głód, przewyciężali nienawiść, aby przeciwstawiali się

wszelkim formom niesprawiedliwości osobistej, społecznej, narodowej i międzynarodowej. Prosi, aby Maryja umacniała katolicki lud w prawdzie i miłości, w posłuszeństwie przykazaniom Bożym i w wierności sakramentom.

W ostatnim wezwaniu modlitewnym Jan Paweł II zwraca się do Maryi słowami: „Dziewicza Matko Boża” – odwołując się do Jej Bożego macierzyństwa, a także do tytułu „Pani aniołów”, a tym samym do nazwy miasta, które przyjęło Ją za swą patronkę jako Królową aniołów właśnie. Jej to zawiera cały Kościół Ameryki. I prosi równocześnie, aby go nadal wspomagała w ofiarności i służbie, podkreślając w ten sposób dużą ofiarność Kościoła amerykańskiego, jeśli chodzi o przeznaczanie środków na różne cele charytatywne narodowe i międzynarodowe. Prosi też, by Maryja oczyszczała jego miłość, odnawiała jego życie i nawracała nieustannie do Ewangelii Jej Syna, by wreszcie doprowadziła chrześcijan, a także braci niechrześcijan „do życia wiecznego, do chwały Jezusa Chrystusa, który żyje i króluje z Ojcem w jedności Ducha Świętego przez wszystkie wieki wieków” – ukazując tym samym ostateczny cel działania Maryi w Kościele, czyli prowadzenie ludzi do udziału w chwale Trójcy Świętej. W swej modlitwie papież kreśli zatem bardzo szczegółowy obraz życia Kościoła i społeczeństwa amerykańskiego, z uwzględnieniem jego roli w świecie. Nie potępiając go ani nie napiętnując, ale szukając dla niego ratunku, szukając dróg wyjścia, właściwych, prowadzących ku przyszłości szlaków, a za jedyną tego rękojmię uznaje oddanie się Matce Bożej Niepokalanej, patronce tego kraju.

## MODLITWY SKIEROWANE DO DZIEWICY MATKI

### ŚWIĘTA MARYJO, DZIEWICO I MATKO

Modlitwę przygotowaną w języku hiszpańskim na narodowy Kongres Maryjny w Argentynie, a datowaną na 1 stycznia 1980 roku, Jan Paweł II rozpoczyna wezwaniem: „Święta Maryjo, Dziewico i Matko”, podkreślając w ten sposób Jej dziewicze Boże macierzyństwo<sup>19</sup>. Nawiązując zaś do tajemnicy dnia i do Ewangelii czytanej w liturgii Mszy św. tego dnia, tj. do sceny zwiastowania, przypomina, że Bóg – zgodnie ze słowami anioła Gabriela – uczynił Ją błogosławioną pośród wszystkich niewiast na ziemi. Dlatego lud Boży z radością świętuje w dniu 1 stycznia Jej chwałę, Jej wspaniałość, Jej wybranie. Dalej papież przypomina, jak doszło do realizacji owego Bożego macierzyństwa:

---

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa przygotowana na narodowy Kongres Maryjny w Argentynie*, 1.01.1980 r.

Poczęłaś najpierw w swym sercu przez wiarę, a potem w Twym dziewiczym łonie Syna Najwyższego zrodziłaś z Ducha Świętego, stając się Matką Bożą.

Podkreśliwszy te trzy prawdy wiary, tj. świętość wynikającą z niepokalanego poczęcia, dziewiczość i Boże macierzyństwo, przechodzi następnie do Jej macierzyństwa eklezjalnego. Otóż to macierzyństwo Maryi wobec Kościoła miało dokonać się w ten sposób, że stając u stóp krzyża, na którym wisiał Jej Syn, poczuła, jak ból przeszywa Jej duszę. Jednak w tej tak tragicznej sytuacji okazała niezłomną nadzieję i w ten sposób, dzięki łasce Bożej, podjęła współpracę w odnowie ludzkości. Papież podkreśla, że właśnie przez to współdziałanie Maryja „stała się naszą Matką” i jako Matce Bożej oraz Matce Kościoła przedstawia następnie ludzkie prośby. Przywołując Jej życie, które prowadziła w Nazarecie i które stanowi doskonały przykład życia rodzinnego, prosi Ją o wstawiennictwo w podstawowej sprawie, jaką jest szacunek do poczętego życia; aby to życie było przyjmowane i szanowane. A następnie prosi o zgodę i miłość w rodzinach chrześcijańskich, gdyż Maryja zawsze była: „znakiem nadziei i pociechy dla wszystkich”. Dalej prosi Ją o pomoc w duchowej odnowie Argentyny, tzn., żeby pomagała wiernym kochać i szanować braci oraz by stawali się oni promotorami prawdy, sprawiedliwości, wolności i pokoju. Prosi też, by wszystkie pokolenia, które nazywają Maryję błogosławioną, pielgrzymowały razem w jedno, aż do momentu, kiedy wszyscy zjednoczą się w pełni w domu Ojca. I jeszcze raz zwraca się do Niej: „Święta Maryjo, Dziewico i Matko” oraz prosi, by przyjęła słowa czci i dziękczynienia za to, że lud Argentyny w ciągu swej historii skutecznie doświadczał Jej cennego wstawiennictwa.

W tej stosunkowo krótkiej modlitwie Jan Paweł II ukazuje równocześnie teologiczne podstawy kultu maryjnego, a także prosi Maryję o wstawiennictwo w sprawach tak drażliwych, jak ochrona życia poczętego, zachowanie ładu rodzinnego, jedność chrześcijan oraz sprawiedliwość i pokój.

## MARYJO DZIEWICO

Do Madonny Della Corona w Val d'Adige<sup>20</sup> Jan Paweł II zwraca się, używając tytułu „Dziewico bolejąca – bolesna”, do której przybywają niezliczone zastępy pielgrzymów, aby wypraszać potrzebne łaski. Ona zaś w swym wizerunku przypomina wszystkim, jak wysoka była cena odkupienia człowieka. To właśnie tej „Dziewicy bolesnej” zawiera Jan Paweł II umiłowany Kościół diecezji Werony, o starożytnych i chwalebnych tradycjach chrześcijańskich. Prosi, aby Dziewica Maryja

---

<sup>20</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa do Madonny Della Corona w Val d'Adige*, 17.04.1988 r.

strzegła go, umacniała i prowadziła w pielgrzymowaniu wiary. W dalszej części modlitwy papież zawiera Madonnie Kościół tej właśnie diecezji, a więc miejscowego biskupa, kapłanów, diakonów, osoby konsekrowane, tj. osoby, które całkowicie poświęciły swe życie Chrystusowi – Synowi Maryi. Ale także te, które czują się powołane do zwyczajnej służby bliźnim. Dalej poleca Maryi młodych – wiosnę Kościoła i społeczeństwa – oraz prosi, aby nie dopuściła, by huragan namiętności lub chłód przygnębienia zniszczył ich młodzieńczy entuzjazm, a w rezultacie wydawanie w przyszłości dobrych owoców. Następnie w ręce Dziewicy składa nadzieje i rozczarowania, radości i smutki rodzin, których miłość została udoskonalona zawarciem sakramentu małżeństwa. Prosi, by broniła małżonków przed wszelkimi zasadzkami, które zagrażają trwałości ich małżeństwa, a także, aby pomagała ich dzieciom, aby były otwarte na wysiłek wychowawczy swych rodziców, tj. tych, którzy zrodzili ich do życia. Wstawia się też za osobami starszymi i chorymi, prosząc, by je umacniała, ale też za osobami cieszącymi się dobrym zdrowiem i siłami. Po wyszczególnieniu grup wiekowych i stanowych Jan Paweł II zawiera Dziewicy bolesnej cały lud chrześcijański, który tu żyje, zmagając się z trudnościami i cierpieniami, świadczy bliźnim miłość na tej ziemi, kształtowanej przez licznych świętych, także nowo beatyfikowanych. Papież modli się jeszcze za cały lud, a przede wszystkim prosi, aby Maryja sprawiła, by jego wiara pozostała mocna jak skała, do czego zresztą w sposób wyjątkowy przyczynia się to sanktuarium.

Nawiązując do geograficznego położenia sanktuarium i górskich okolic, papież prosi, by wiara pozostała tutaj czysta jak woda źródłana, która spływa, by nawadniać doliny, by była też żyzna i owocowała dobrymi dziełami, jak urodzajne doliny, na które spoglądają oczy Madonny nie tylko z wysokości tego sanktuarium, ale zarazem z wysokości dziewictwa, jakby z naturalnego balkonu. Kończąc, modli się, by Madonna okryła swym opiekuńczym płaszczem tę wybraną cząstkę trzody Jej Syna i prowadziła ją bezpiecznymi drogami ku pastwiskom życia wiecznego. Na koniec zamyka modlitwę słowami antyfony: „O łaskawa, o litościwa, o słodka Dziewico Maryjo!”.

## MARYJO DZIEWICO W TAJEMNICY NARODZENIA

Inną modlitwą, w której kluczową rolę odgrywa ten sam tytuł Maryi Dziewicy, jest modlitwa odmówiona we Frascati<sup>21</sup>. W tej modlitwie Jan Paweł II zwraca się do Maryi słowami: „O rodząca się (*nascente*) – zrodzona Dziewico”, czyli Dziewico w tajemnicy narodzenia, a to dlatego, że wypowiada swą modlitwę we wspomnienie liturgiczne narodzenia Najświętszej Maryi Panny. Przychodząc na

<sup>21</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa odmówiona z okazji święta Narodzenia Dziewicy Maryi*, Frascati, 8.09.1980 r.

świat, Maryja stała się bowiem „zorzą zbawienia” i nadzieją dla całego świata. Jan Paweł II, pomny tego, kim już wtedy była, prosi Ją, aby zwróciła swe łaskawe spojrzenie na wszystkich zebranych, by oddawali Jej należną cześć, ale zarazem głosili Jej chwałę całemu światu.

W swej modlitwie zwraca się do Maryi czterokrotnie przynależnym Jej tytułem: „Dziewico”, przywołując jednocześnie związane z tym tytułem Jej przymioty: „Dziewico rodząca się”, „Dziewico wierna”, „Dziewico przemożna”, „Dziewico łaskawa”. I tak, kiedy chce prosić o pomoc w zachowaniu wierności wiary, zwraca się do Maryi słowami: „Dziewico wierna”, przypominając, że zawsze była gotowa i skwapliwa w przyjmowaniu, zachowywaniu i rozważaniu Słowa Bożego. Dlatego prosi Ją, aby sprawiła, by wierni Kościoła również potrafili – nawet pośród dramatycznych wydarzeń – zachowywać swą nienaruszoną, chrześcijańską wiarę jako bezcenny, przekazany przez ojców skarb. Kiedy zaś chce prosić Maryję, by pomagała w pokonywaniu szatańskich pokus i wyrzekaniu się szatańskich dzieł i równocześnie w zachowywaniu na co dzień obietnic chrześcijańskich, to wzywa Ją jako „Dziewicę przemożną”, gdyż właśnie Ona zmiażdżyła głowę węża kusiciela. Jako taka może więc uczyć wiernych dawania światu świadectwa chrześcijańskiej nadziei na pokonanie zła i zwycięstwa dobra. Aby z kolei uwidatnić Jej gotowość do przychodzenia ludziom z pomocą, Jan Paweł II wzywa Maryję: „Dziewico łaskawa”, łącząc Jej łaskawość – szafarkę łask – z Sercem macierzyńskim, które „zawsze było otwarte na wezwania ludzkości, tak często podzielonej przez brak miłości, a także, niestety, przez nienawiść i wojny”. Dlatego Jej pomoc jest wciąż niezwykle potrzebna, aby wszyscy mogli wzrastać w jedności i pokoju, zgodnie z tym, czego uczył Jej Syn, i aby byli godni być synami jedynego Ojca niebieskiego. Ostatnie słowa Jana Pawła II ukazują w sposób szczególny, do jakiego stopnia podkreśla on służebną rolę Maryi wobec Jej Syna i Boga Ojca; to, jak uczy Ona realizować wszystko, czego domagał się Syn, i co zarazem prowadzi do Boga Ojca, tj. podporządkowanie Ojcu i Synowi. Sama zaś Maryja – jak akcentuje papież – służy jedynie Synowi, Ojcu oraz człowiekowi.

## MODLITWY Z AKCENTEM NA MACIERZYŃSTWO MARYI WOBEC KOŚCIOŁA

### MATKO, MATKO BOŻA, MATKO KOŚCIOŁA, MATKO NASZA

Połączenie tytułów Maryi w jednej modlitwie jest dla Jana Pawła II bardzo znamienne. Wszystkich zgromadzonych w sanktuarium maryjnym w Bolonii porównuje do Piotra, apostołów i braci zgromadzonych z Maryją w Wieczerniku

(Dz 1,14)<sup>22</sup>. Byli tam zgromadzeni, ale też duchowo zjednoczeni „jednym sercem i jedną duszą”. Wydaje się, że papież chciałby w ten sposób podkreślić, iż nie modli się wyłącznie w swoim imieniu, ale że akt zawierzenia wypowiada wraz ze wszystkimi zgromadzonymi:

Zawieramy Ci nasze życie, Tobie, która przyjęłaś z absolutną wiernością Słowo Boże i poświęciłaś się sprawie planu zbawienia i łaski, zgadzając się z całkowitą uległością na działanie Ducha Świętego; Tobie, która otrzymałaś od swego Syna misję, by przyjąć i strzec ucznia, którego miłował (J 20,26); powtarzamy Ci, wszyscy i każdy z osobna, *totus Tuus ego sum* (cały Twój), abyś przyjęła nasze poświęcenie i włączyła je w poświęcenie Jezusa i Twoje, jako ofiarę składaną Bogu Ojcu za życie świata.

Dalej Jan Paweł II mówi z uznaniem o miejscu, jakie Maryja zajmuje od wieków w regionie Bolonii oraz w pobożności tamtejszego ludu, bo jest jego przewodniczką i ozdobą. Następnie przywołuje wydarzenia z Jej życia i powołując się na nie, prosi Maryję o podobne wstawiennictwo w dzisiejszych czasach:

[...] abyś spojrzała na ubóstwo Twych synów, jak to uczyniłaś w Kanie, kiedy wzięłaś sobie do serca sytuację rodziny. Dzisiaj największym ubóstwem Twojej rodziny jest problem powołań kapłańskich, diakońskich, zakonnych i misyjnych. Dotknij więc swą „wszechmocą błagalną” serc wielu naszych braci, aby usłyszeli, zrozumieli i odpowiedzieli na głos Pana. Powtórz im, w głębi ich świadomości, zaproszenie uczynione sługom z Kany: uczynicie wszystko, co wam powie Jezus (J 2,5).

Zobowiązując się wraz ze wszystkimi, że będą sługami Boga i Kościoła, oddanymi ewangelizowaniu, uświęcaniu i opiece duszpasterskiej nad braćmi, papież prosi zarazem Matkę Kościoła, aby wyprosiła im postawę dobrego pasterza, by ożywiła i powiększała ich oddanie apostołskie. Woła wręcz:

Umocnij i odradzaj zawsze naszą miłość do tego, kto cierpi; oświecaj i ożywiaj zamiar podjęcia dziewictwa dla Królestwa Bożego; napełnij i strzeż w nas poczucie braterstwa i komunii.

A „Matce naszej” zawiera papież życie rodziców i krewnych oraz braci, do których pójda z posługą, prosząc Ją, by swym macierzyńskim zatroskaniem towarzyszyła im także w drodze „ku Ojczyźnie, jaką przygotował poprzez swe dzieło Odkupienia, Chrystus, Twój Syn, a nasz Pan”.

---

<sup>22</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa o powołania*, Bolonia, 18.04.1982 r.

## MATKO I KRÓLOWO

Modlitwa maryjna, którą Jan Paweł II odmówił w sanktuarium Della Madonna del Divino Amore<sup>23</sup>, ma charakter uwielbienia. Rozpoczyna się podobnie jak antyfona *Salve Regina*: „Salve, bądź pozdrowiona, o Matko, Królowo świata”, łącząc Jej macierzyństwo z godnością królewską. Dalej papież mówi, kim jest w istocie Maryja, wskazując przede wszystkim na Jej piękno: Matko pięknej Miłości – co można by rozumieć, że jest Ona Matką Bożej miłości, a także Matką ludzkiej miłości wobec Boga, wobec swego Syna i wobec wszystkich ludzi. Następnie ukazuje Maryję w jakby jeszcze większym zbliżeniu: „Ty jesteś Matką Jezusa, źródłem wszelkiej łaski”, której wszyscy potrzebują. „Ty jesteś wonią – zapachem wszelkiej cnoty”, a więc szczytem cnoty, która przyciąga swym powabem, jak przyciągają swym zapachem piękne kwiaty. I Maryja jest też blaskiem wszelkiej czystości.

Po tym wstępie, w którym zamierzał ukazać, kim jest Maryja sama w sobie, papież mówi dalej, że dla udręczonego ludu jest Ona: „radością w płaczu, zwycięstwem w walce, nadzieją w śmierci!”. Bo tak zwykle wzywają Ją wierni. Dla ludzi znajdujących się w trudnych sytuacjach Jej imię jest jak wyborny pokarm, co daje radość w ustach; jest imieniem, które brzmi dobroczynnie w uszach, a sercu daje uniesienie szczęściem. Dzieje się tak dlatego, że będąc błogosławieństwem cierpiących, napawa ich szczęściem i wspiera ich jako korona męczenników. Sama przeszła bowiem przez cierpienia jako Matka umęczonego i ukrzyżowanego Syna, dlatego pociąga wszystkich ku niebu swym dziewiczym pięknem, bo jest pięknnością Dziewic. Tak przedstawioną Maryję Królową i Matkę prosi Jan Paweł II, aby doprowadziła lud po tym ziemskim wygnaniu do posiadania w wieczności Jej Syna.

## KRÓLOWO MĘCZENNIKÓW, MATKO KOŚCIOŁA

Jan Paweł II po przybyciu na Filipiny, gdzie rozpoczął długą pielgrzymkę na Daleki Wschód, odmawia modlitwę w sanktuarium Nieustającej Pomocy w Bac-laran<sup>24</sup>. Zawierza tam Maryi całą swą posługę papieską. Charakterystyczne, że zwraca się do Niej jako do Królowej męczenników, mając w pamięci, jak wielu chrześcijan oddało swe życie za wiarę. Zwraca się do Niej, tytułując Ją także Matką Kościoła, łącząc tym samym te dwie Jej godności, czyli męczeństwo i macierzyństwo wobec Kościoła. Z jego modlitwy wynika również, że nie ma na

<sup>23</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa odmówiona w sanktuarium Della Madonna del Divino Amore*, 1.05.1979 r.

<sup>24</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa w sanktuarium Baclaran na Filipinach*, 17.02.1981 r.

myśli jedynie męczenników filipińskich, lecz przede wszystkim męczenników, którzy już u początków chrześcijaństwa oddawali swe życie za Chrystusa. Dlatego woła do Maryi: „To z krwi męczenników od samego początku Kościół Twego Syna zrodził się i wzrastał” jako żywy Kościół Jezusa Chrystusa. Bo Maryja jako Matka współdziałała z Jego ofiarą na krzyżu, współdziałała zwłaszcza poprzez macierzyńską ofiarę swego serca w powstawaniu Kościoła (KK 58) i dzięki temu należy do grona męczenników, którzy przyczyniali się do wzrostu Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych; co więcej, została ustanowiona Królową męczenników.

Jan Paweł II, świadom bezkresnej pracy, jaka stoi przed nim i Kościołem, tak ujmuje to w modlitwie:

[...] z pełną świadomością mojej ludzkiej słabości i niegodności pragnę, jak to czynię zawsze, zawierzyć Tobie, Matko Chrystusa i Kościoła, abys z swą nieustanną macierzyńską miłością czuwała nad Kościołem wszędzie.

A zatem nad całym Kościołem powszechnym jako takim, ale też nad każdym jego członkiem, „by był gotowy przychodzić z pomocą każdemu ludzkiemu sercu i pośród wszystkich narodów”. W tych słowach papież wyznaje, dlaczego w wielu sanktuariach zawiera siebie i Kościół macierzyńskiej opiece Maryi: z jednej bowiem strony stoi wobec bezmiernej ilości pracy, z drugiej ma poczucie swej ludzkiej słabości i niegodności. Z całą ufnością liczy więc tylko na Jej macierzyńską miłość, która daje pewność, że będzie przychodzić z pomocą każdemu, a zwłaszcza „doświadczonym przez cierpienie, ubóstwo i jakikolwiek rodzaj utrapienia”.

Po zawierzeniu Matce Odkupiciela wszystkich narodów i ludów Azji oraz otaczających ją wysp papież zawiera Jej w modlitwie Kościół, zwłaszcza ten pracujący na misjach, gdzie przeżywa największe trudności, gdzie jego misja ewangelizacyjna oraz służba pojedynczym osobom i całym narodom nie jest właściwie rozumiana. Dalej wymienia gościnne Filipiny i szczególnie mocno zakorzeniony w tym kraju Kościół, który zresztą nabrał już przekonania, że Ewangelią należy dzielić się z innymi krajami, ma więc poczucie odpowiedzialności za działalność misjonarską. Dlatego Jan Paweł II prosi dla tego Kościoła o siły konieczne do pracy ewangelizacyjnej, prosi o wytrwanie w służbie swemu ludowi, ale i w duchu otwarcia na innych, oczekujących na przyjście Pana. Kończy modlitwę wezwaniem: „Matko nieustającej Pomocy”, prosząc Maryję, aby przyjęła tę pokorną ofiarę zawierzenia i by umieściła ją w sercu swego Syna, podobnie jak wtedy, gdy stała pod krzyżem na Kalwarii, gdy każdy został Jej zawierzony jako swej Matce.

## MATKO LUDÓW I NARODÓW, MATKO KOŚCIOŁA

Sobór Watykański II podkreśla wyższość Maryi w stosunku do wszystkich innych stworzeń niebieskich i ziemskich, mówiąc jednocześnie, że „jest (Ona) w rodzie Adama złączona ze wszystkimi ludźmi, którzy mają dostąpić zbawienia, co więcej, jest po prostu matką członków [Chrystusa]” (KK 53). A następnie stwierdza, że „Bogurodzica jest Matką Chrystusa i Matką ludzi, zwłaszcza wierzących w Chrystusa” (KK 54)<sup>25</sup>. Już Pius XII zwracał się do Matki Bożej jako do Matki ludów i narodów. Natomiast Jan Paweł II w kilku modlitwach buduje po prostu swą modlitwę na tym tytule.

Najpierw w sanktuarium Baclaran na Filipinach zawiera Matce Odkupiciela wszystkie narody i ludy Azji oraz otaczające ją wyspy<sup>26</sup>. Następnie używa tytułu: „Matko ludów i narodów” w modlitwie wypowiedzianej w Bata w Gwinei Równikowej<sup>27</sup>, następnego dnia powtórzonej zresztą w Libreville w Gabonie, co jest zrozumiałe, gdyż wypowiada tę modlitwę w krajach misyjnych Afryki. Powołuje się na to, że Maryja była obecna w Kościele od samego początku jego misji – tj. od zesłania Ducha Świętego – jako ta będąca u początków jego misji powszechnej. Zapewne była więc też od początku misji Kościoła w Afryce. Dlatego papież prosi Ją, aby wstawiała się za Kościołem, by – jak tego chciał Chrystus i jak wyraził to w swym nakazie misyjnym – nauczał wszystkie narody i głosił Ewangelię każdemu stworzeniu. Zapewne czytelnik mógł zwrócić uwagę na to, że praktycznie w każdej modlitwie Jan Paweł II zanosi prośby do Królowej świata za całą ludzkość, błagając dla niej o dobra, jakimi są pokój i sprawiedliwość.

## MATKO CHRYSYDUSA I KOŚCIOŁA, ŚWIĘTA DZIEWICO, ŚWIETLISTA GWIAZDO ZARANNA

Na spotkaniu z pielgrzymami przybyłymi na kanonizację bł. Alojzego Orione Jan Paweł II wygłasza najpierw przemówienie, a po nim odmawia akt zawierzenia<sup>28</sup>. Modlitwę rozpoczyna od wezwania Maryi jako „Matki Chrystusa i Kościoła”, łącząc ściśle Jej macierzyństwo wobec Chrystusa z macierzyństwem wobec Kościoła. Kontemplując świętość don Orione, zawiera Maryi jego Małe Dzieło, które zresztą – zgodnie z wolą założyciela – już od początku było dziełem samej

---

<sup>25</sup> A. Słomkowski, *Maryja jako Matka nowego Ludu Bożego. Geneza zagadnienia*, „Studia Gnesnensia” 4 (1978), s. 17–32.

<sup>26</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa w Baclaran na Filipinach*, 17.02.1981 r.

<sup>27</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa w Bata w Gwinei Równikowej*, 18.02.1982 r.

<sup>28</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa zawierzenia Małego Dzieła Opatrzności Bożej św. Luigi Orione*, Watykan, 15.05.2004 r.

Maryi. Prosi ją, aby ze względu na swe zaangażowanie w powołanie tego dzieła udzielała również jego członkom „tej niewyczerpalnej zdolności kochania, która wypływa z rozdartego serca Chrystusa ukrzyżowanego”, by wzbudzała w nich głód i pragnienie miłości apostołskiej, podobnej do tej, jaką przeżywał sam założyciel, kiedy wołał: „dusze, dusze”. Dalej papież zwraca się do Maryi, tytułując Ją „świętą Dziewicą”, i prosi, by pamiętała o pokornej rodzinie zakonnej, która modli się przed obrazem podarowanym przez don Orione Kościołowi. Przypomina, że to Maryja zechciała posłużyć się Małym Dziełem, powołując członków Zgromadzenia do najwyższego przywileju, jakim jest służba Chrystusowi obecnemu w ubogich. To z Jej woli ma ich ożywiać miłość i ufność w Opatrzność Bożą, dlatego papież prosi, aby sprawiła, by ten ogień miłości do Boga i ludzi nigdy nie ostygł. Dalej wylicza różne ukierunkowania miłości: po pierwsze, do następcy Piotra, również poprzez posłuszeństwo biskupowi i dyspozycyjność w służbie chrześcijańskiej wspólnoty, dalej – przez wrażliwość na potrzeby bliźnich, usłużność wobec najuboższych i opuszczonych, odrzuconych społecznie oraz niewyczerpane miłosierdzie wobec każdej ludzkiej biedy, a więc wylicza właściwie wszystkie cnoty potrzebne do realizacji charyzmatu obranego przez założyciela. Prosi jeszcze Maryję o udzielenie rodzinie orionistów wielkiego i wspaniałomyślnego serca, aby jej członkowie potrafili docierać do wszystkich cierpiących i ocierać ich łzy; prosi, aby wylewała obfite łaski na tych, którzy do Niej się modlą, by to „Małe Dzieło” poświęcało się dawaniu Chrystusa ludowi, a ludu Chrystusowi.

W ostatnim wezwaniu Jan Paweł II zwraca się do Maryi jako świetlistej Gwiazdy zarannej – Jutrzenki, aby jako postawiona przez Boga na horyzoncie ludzkości łaskawie rozpostarła swój płaszcz nad ludem pielgrzymującym pośród licznych niebezpieczeństw, by przychodziła z pomocą w czasie wędrówki, ale także w chwili śmierci. W tej ostatniej prośbie wychodzi poza krąg sióstr i braci orionistów, aby objąć właściwie całą ludzkość. Jak zresztą w każdej modlitwie Jana Pawła II, możemy tu dostrzec otwarcie na potrzeby całego świata, a nie tylko zebranego na tym spotkaniu ludu.

## TYTUŁY ZWIĄZANE Z SANKTUARIAMI MARYJNYMI

### NASZA PANI Z GUADALUPE, MATKO AMERYK

Jak już była o tym mowa, w modlitwie przygotowanej z okazji swej wizyty w Meksyku Jan Paweł II po użytych zwrotach maryjnych zwraca się też do Maryi, używając tytułu, jakim wzywają Ją zwykle mieszkańcy Meksyku: Nasza Pani

z Guadalupe, Matko Ameryk. Stosuje różne formy tego tytułu w modlitwie, którą wypowiada w samym sanktuarium:

Witaj, Matko Meksyku! Matko Ameryki Łacińskiej! Matko z Guadalupe! Matko Boża z Guadalupe, Matko Ameryki, módl się za nas! ratuj narody!

Nie pomija tego tytułu także w adhortacji skierowanej do Ameryki: Matko Boża z Guadalupe, Matko Ameryki, módl się za nas!<sup>29</sup> Już w pierwszych słowach swego przemówienia wygłoszonego w sanktuarium Naszej Pani z Guadalupe<sup>30</sup> papież wyraża wobec zgromadzonych radość z tego, że jako następcą Pawła VI i Jana Pawła I mógł skierować pierwsze kroki do Maryi, do sanktuarium ludu meksykańskiego i całej Ameryki Łacińskiej, w którym przez tyle wieków manifestowało się Jej macierzyństwo. Pod koniec przemówienia przypomina też, że to jego poprzednicy, Benedykt XIV i Pius X, ogłosili Maryję Patronką Meksyku i Ameryki Łacińskiej, zawierając Jej ten kontynent i zamieszkujące go narody. Chcąc potwierdzić ten akt, Jan Paweł II składa w sanktuarium meksykańskim diadem, prosząc, aby Maryja zachowała ten kontynent pod swą opieką i strzegła ludzi tak, by żyli w zgodzie i wierności Jej Synowi, Jezusowi Chrystusowi.

Pozdrowia następnie Maryję z wielką miłością i szacunkiem słowami: „Ave Maria”, które określa jako proste, a zarazem cudowne pozdrowienie anioła Gabriela, nad które wspanialszego nikt nie jest w stanie wypowiedzieć. Powtarza je potem raz jeszcze, dodając jego dalszą część: *Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum*. Owo pozdrowienie jest niezwykle drogie wiernym, wypowiadają je bowiem na całym świecie. Papież pozdrowia Maryję wraz ze zgromadzonymi w sanktuarium biskupami, nazywając Ją niewiastą odwiecznie wybraną, obiecaną w raju, Matką Słowa, Matką Boga, Mądrości, Matką Syna Bożego. I na koniec woła: „Witaj Matko Boża!”.

Już sam sposób pozdrawiania Matki Bożej oraz słowa, jakich Jan Paweł II używa w jednej ze swych pierwszych papieskich modlitw maryjnych, ujawniają, że Boże macierzyństwo Maryi jest dla niego zasadniczym źródłem Jej godności, wielkości i wszelkich innych przywilejów, a równocześnie nakazuje nam, aby Ją czcić i miłować.

Następnie papież przypomina, że Jej Syn, Jezus Chrystus, jest naszym Odkupicielem i Panem, naszym Mistrzem, a zgromadzeni biskupi wraz z papieżem pozostają Jego uczniami, następcami apostołów, którzy urzeczywistniają misyjny

---

<sup>29</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa do Naszej Pani z Guadalupe, przygotowana na pielgrzymkę do Meksyku i na wyspy Bahama*, 25.01.1979 r.; tenże, *Adhortacja „Ecclesia in America”*, 22.01.1999, nr 76.

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Homilia w Bazylice Naszej Pani w Guadalupe*, Meksyk, 27.01.1979 r.

nakaz (Mt 28,19–20). Zebrani biskupi mogą być więc świadkami, jak bardzo ten nakaz misyjny spełnił się właśnie w Ameryce Południowej i ile wydał owoców w postaci świętych, tak że ostatecznie Kościół katolicki stał się częścią tożsamości tego kontynentu. Gdy zaś przez chrzest tak bardzo pomnożyła się liczba dzieci adoptowanych przez Boga, pojawiła się za tym i potrzeba Matki.

Jan Paweł II przypomina w związku z tym wydarzenie spod krzyża, kiedy to Jej Syn ze szczytu krzyża wskazał Jej jednego ze swych uczniów, mówiąc: „Oto syn Twój” (J 19,26). I w tym właśnie „człowieku – synu” Jezus powierzył Jej każdego innego człowieka, każdego z nas. A Maryja, która już w chwili zwiastowania odpowiedziała prostymi słowami: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego” (Łk 1,38), wyraziła w ten sposób cały program swego życia, czyli że swą opieką obejmuje wszystkich ludzi, do wszystkich przychodzi, wszystkich po macierzyńsku szuka. W ten sposób urzeczywistnia się to, czego uczy sobór o Jej obecności w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. A Ona przedziwnie trwa w tej tajemnicy Chrystusa, swego Jednorodzonego Syna, bo zawsze jest obecna tam, gdzie są Jego bracia, gdzie jest Jego Kościół. A zatem trwając w Kościele wraz z braćmi Chrystusa, Maryja trwa równocześnie w tajemnicy Chrystusa, swego Syna.

Podobnie było i w przypadku ewangelizacji Ameryki. Misjonarze, którzy przybyli z krajów o starożytnej tradycji maryjnej, przekazując podstawy wiary chrześcijańskiej, uczyli miłości do Maryi, Matki Jezusa i wszystkich ludzi. A kiedy Indianin John Diego opowiedział o słodkiej Pani z Tepeyac, wówczas Maryja, Matka z Guadalupe, wkroczyła zdecydowanie w chrześcijańskie życie narodu meksykańskiego. Niemniej obecna była także w innych miejscach, jak przywoływana Matka Boża z Altagracia, Aparecida, Lujan czy z innych miejscowości, gdzie narody Ameryki Łacińskiej wyrażają swe najgłębsze oddanie, a Maryja ochrania je w pielgrzymowaniu wiary.

Zwracając się do Maryi: „Bądź pozdrowiona Matko Boża”, Ojciec Święty wspomina, że sam pochodzi z narodu, w którym liczne obrazy – zwłaszcza obraz jasnogórski – stanowią znak Jej obecności w życiu narodu, w całej jego historii, i że bardzo go to wyczuła na znak Jej obecności w Guadalupe, w życiu ludu Bożego Meksyku, w jego historii, która również nie jest łatwa, a niekiedy wręcz dramatyczna. Papież wyznaje następnie, że czuje w głębi serca, jak szczególne więzy łączą Maryję z ludem meksykańskim, a ten lud z Nią, co dobrze wyraża czułe słowo *la Maronita*. Zarówno naród meksykański, a w konsekwencji również cały kontynent pozostaje w duchowej jedności mocą Jej macierzyństwa, gdyż jest Ona Matką, która swoją miłością tworzy, zachowuje i umacnia jedność między swymi dziećmi. Stąd pozdrowienie papieża: „Witaj, bądź pozdrowiona, Matko Meksyku, Matko Ameryki Łacińskiej”.

Dalej Jan Paweł II, chcąc ukazać, czym jest konferencja biskupów południowoamerykańskich, porównuje ją do zgromadzenia apostołów na ostatniej wieczery – do ustanowienia Eucharystii, a następnie do ponownego ich zgromadzenia w tym miejscu po wniebowstąpieniu Chrystusa, aby zjednoczywszy się na modlitwie z Maryją, Matką Chrystusa, przygotować serca na przyjęcie Ducha Świętego w chwili narodzenia Kościoła. Zgromadzeni z papieżem biskupi czekają więc również na światło Ducha Świętego potrzebne do rozwiązywania trudnych problemów duszpasterskich.

Po tym przemówieniu, które Jan Paweł II kierował częściowo do „Pani z Guadalupe”, a częściowo do biskupów i wszystkich zebranych w sanktuarium, odmawia następnie modlitwę zawierzenia. Jednak chciałby odmawiać ją nie tylko sam, ale razem z biskupami reprezentującymi Kościół Meksyku i całej Ameryki Łacińskiej. Wszyscy zawierzają więc, a zarazem ofiarują całe dziedzictwo tego kontynentu, dziedzictwo Ewangelii, krzyża, zmartwychwstania, którego są świadkami, apostołami, nauczycielami i biskupami. Zwracając się do Maryi słowem „Matko”, Ojciec Święty prosi, aby wspierała biskupów, tak by byli wciąż wiernymi szafarzami tajemnic Bożych, by uczyli prawdy objawionej przez Jej Syna i szerzyli miłość, która jest zarówno przykazaniem, jak i pierwszym owocem Ducha Świętego. Prosi, aby pomagała utwierdzać braci w wierze, szerzyć nadzieję na życie wieczne oraz zachowywać w duszach Ludu Bożego skarby im udzielone.

Wzywając jeszcze Maryję jako Królową pokoju, Jan Paweł II ofiarowuje Jej na własność cały Lud Boży, Kościół meksykański oraz cały kontynent. A jako że przez swój wizerunek w sanktuarium w Guadalupe głęboko wniknęła do serc wiernych, to prosi, aby na przyszłość uczyniła ich serca swoim domem, aby stała się niemal członkiem każdej rodziny, parafii czy wspólnoty misyjnej, diecezji oraz wszystkich narodów. I prosi, aby dokonywała tego poprzez święty Kościół, który Ją naśladuje jako Matkę, który pragnie być także ze swej strony dobrą matką, jaka towarzyszy duszom we wszelkich potrzebach, głosząc Ewangelię, sprawując sakramenty, strzegąc życia rodzin poprzez sakrament małżeństwa, jednocząc wszystkich na wspólnocie eucharystycznej, sprawując sakrament ołtarza, towarzysząc z miłością wszystkim zmierzającym ku wieczności, a równocześnie czyniąc życie na ziemi bardziej ludzkim, godnym człowieka. Papież zapewnia równocześnie, że Kościół działający pośród narodów Ameryki stara się ze wszystkich sił służyć tej szlachetnej sprawie z odnowionym duchem misjonarskim. Zwracając się ponownie do Maryi tytułem „Matko”, prosi, aby sprawiła, by Kościół potrafił służyć narodom zgodnie z prawdą i sprawiedliwością. Aby sprawiła również, by biskupi, których zadaniem jest przewodzić na tej drodze, nigdy nie błędzili i nigdy nie wyprowadzali innych na jakieś kręte ścieżki. Mówi na koniec, że zarówno on, jak i biskupi ofiarują i zawierzają wszystkich powierzonych

swej odpowiedzialności duszpasterskiej, ufni, że Maryja będzie zawsze przy nich obecna i będzie pomagała wprowadzać w życie to, co Jej Syn im nakazał (J 2,5).

Z bezgraniczną ufnością wobec Maryi zarówno Jan Paweł II, jak i biskupi deklarują, że chcieliby jeszcze ściślej z Nią się zjednoczyć, wraz ze swą posługą, z Kościołem oraz życiem swych narodów. Dlatego składają wspólną deklarację, że pragnęliby w Jej ręce złożyć całą swą przeszłość i przyszłą ewangelizację w Ameryce Łacińskiej. Wzywając Maryję jako Królową apostołów, papież prosi jeszcze, aby przyjęła ich postanowienie służenia – bez żadnych wahań – sprawie Jej Syna, sprawie Ewangelii i pokoju, opartego na sprawiedliwości i na miłości między ludźmi i narodami. Prosi też usilnie Królową pokoju, by ratowała narody i ludy całego kontynentu, które tak bardzo pokładają w Niej ufność: „ratuj je od wojen, nienawiści i działań wywrotowych”. A jako Królową pokoju prosi Maryję, aby przyczyniła się, by – tak wszyscy rządzący, jak i poddani – nauczyli się żyć w pokoju, wychowywali się do pokoju oraz czynili to, czego wymaga sprawiedliwość i szacunek dla praw każdego człowieka, aby umacniał się pokój.

Prosi wreszcie, aby Maryja, Służebnica Pańska, przyjęła jego prośby i błagania. Wyraża pragnienie, aby Jej macierzyńska obecność w misterium Chrystusa i Kościoła przemieniała się w źródło radości i wolności każdego i wszystkich; aby ta macierzyńska obecność przemieniała się w źródło tej wolności, do jakiej wyzwolił Chrystus (Ga 5,1), a także stawała się źródłem pokoju, jakiego świat nie potrafi udzielić, lecz który pochodzi jedynie od Chrystusa (J 14,27).

#### NASZA PANI Z APARECIDY

Jan Paweł II, tytułując Maryję w ten właśnie sposób, rozpoczyna swoją modlitwę w tym sanktuarium w czasie pielgrzymki do Brazylii<sup>31</sup>. Rozpoczyna ją niejako od przedstawienia się „Pani z Aparecidy”. Wspomina przede wszystkim o swym całkowitym Jej oddaniu – *Totus Tuus* – o swym wyborze przez tajemnicze zrządzenie Opatrzności Bożej na wikariusza Jej Syna na ziemi i o tym, że brunatny kolor obrazu w tym sanktuarium tak bardzo przypomina mu obraz czarnej Madonny z Jasnej Góry.

Po tym wstępie zwraca się do Pani z Aparecidy, tytułując Ją „Matko Boża i nasza”, przez co łączy Boże macierzyństwo Maryi z Jej macierzyństwem wobec nas wszystkich, tj. macierzyństwem wobec Kościoła, rozumianym jako nam bliskim, bo obejmującym nas samych. Prosi Ją, aby strzegła Kościoła, papieża, biskupów, kapłanów i lud wierny, by przyjęła pod swój opiekuńczy płaszcz zakonników, zakonnice i rodziny, dzieci, młodzież i wychowawców. Rzecz znamienna, że

---

<sup>31</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa w sanktuarium w Aparecida*, 4.07.1980 r.

zwracając się bezpośrednio do Pani z Aparecidy, papież używa bardziej szacownej liczby mnogiej, a nie pojedynczej. Prosząc, by wstawiała się za cierpiącymi cieleśnie i duchowo, nazywa Ją jeszcze inaczej: „Uzdrowieniem chorych i Pocięszycielką strapionych”. Prosi zarazem, by Maryja była światłem dla poszukujących Chrystusa Odkupiciela człowieka oraz by dla wszystkich okazała się „Matką naszej ufności”. Błagając zaś o wyproszenie trwałego pokoju dla świata i dla Brazylii, zwraca się do Naszej Pani z Aparecidy słowami: „Królowo pokoju i Zwierciadło sprawiedliwości”. Prosi, by ludzie żyli zawsze jak bracia i jak dzieci Boże, a więc zgodnie z ewangelicznym ideałem. Pod koniec prosi jeszcze, by Maryja napełniała swym błogosławieństwem to sanktuarium i żeby tym błogosławieństwem byli obdarowani zwłaszcza ci, którzy w nim pracują, modlą się i śpiewają, a więc wszystkie Jej dzieci, cała Brazylia.

#### SANTINA DI COVADONGA, DZIEWICO ŚWIĘTA Z COVADONGA, MATKO ASTURII<sup>32</sup>

Jan Paweł II w ramach swej pielgrzymki do Santiago de Compostella na Świątowy Dzień Młodzieży w 1989 roku nawiedził również sanktuarium maryjne w górskiej grocie w Covadonga. Rozpoczyna tam swą modlitwę od uczczenia obrazu Maryi Królowej i Matki miłosierdzia, którą tamtejszy lud nazywa Santina di Covadonga. I wraz z zebraniem ludem Asturii włącza się od razu w śpiew: „Ty jesteś Służebnicą Pana, nasza Matko i Królowo”. Podkreśla następnie, że przybył do Covadonga jako pielgrzym, by przede wszystkim umocnić własną nadzieję w sanktuarium, które w ciągu wieków było dla tamtejszego ludu świadkiem niezwykłej wiary i niezawodnym ogniskiem miłości. Maryja utwierdziła bowiem swą obecność pośród wzgórz, rozdzielając bez wytchnienia dary swego Syna.

Dla wiernych Kościoła Asturii modlących się w tym sanktuarium Maryja jest ukojeniem i nadzieją. Dlatego Jan Paweł II prosi Ją o nadprzyrodzone dary, tj. o rzucającą światło na przyszłość nadzieję, o nieustanną radość wiary i o promieniujący dar miłości. Modli się także, by wspierała wspólnotowe życie zgromadzonego ludu, jako że jest on Kościołem Bożym, że zgromadzeni są braćmi Chrystusa i dziećmi Maryi, i pragnie, by mogli dawać świadectwo jedności, a tym samym ożywiać wiarę innych. Przebywając w tej grocie – w samym sercu Asturii – Jan Paweł II obejmuje myślą również inne sanktuaria tego regionu, które są dla niego jak morskie latarnie wiary – co ma szczególną wymowę, jako że Asturia leży nad Atlantykiem – jak latarnie wiary, z których promieniuje moc nadziei. Są też miejscem spotkania synów Maryi wokół ołtarza Chrystusa.

---

<sup>32</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa w grocie Covadonga w Asturii w Hiszpanii*, 21.08.1989 r.

Zwraca się następnie do Maryi, tytułując Ją „Dziewicą z Covadonga” i przedstawia niejako po imieniu „wszystkie (Twe) dzieci Asturii”, a są to ludzie pól, górnicy – ludzie twardej i surowej pracy, dzieci, osoby starsze, wszyscy, którzy cierpią na duszy i ciele, rodziny, a zwłaszcza młodzi – nadzieja na przyszłość – szukający sensu swego życia. Chciałby, aby Matka miłosierdzia wyprosiła im wszystkim łaskę przebaczenia i pojednania, jaką Jej Syn wysłużył, aby wszyscy ludzie mogli żyć w pokoju z Bogiem i braćmi.

Polecając Maryi nowożeńców, którzy również przybywają licznie do tego sanktuarium, by zawrzeć sakrament małżeństwa pod Jej macierzyńskim spojrzeniem, papież tytułuje Ją „Dziewicą świętą z Covadonga” i prosi, by ich chroniła, by – jak nowożeńcy z Kany Galilejskiej – za Jej wstawiennictwem doświadczyli zbawczej obecności Jej Syna, by dla zawieranych tam małżeństw wiara stała się niezachwianym fundamentem ich rodzin, a prawdziwa miłość umacniała ich jedność i otwierała ich na życie. Z kolei modląc się za tych, którzy wyemigrowali z tej ziemi, zwraca się do Maryi „Matko Asturii”. Bo ku temu właśnie sanktuarium, ku Matce Asturii kierują oni z daleka swój wzrok, wyczekując, kiedy będą mogli powrócić do swej ojczyzny i kontemplować Jej oblicze, które przyciąga serca i promieniuje światłem.

Nawiązując do piękna gór, pośród których znajduje się to sanktuarium, papież prosi *Santinę di Covadonga*, „przyczynę naszej radości”, aby przybywający tu pielgrzymi dali się zafascynować dobrocią i wspaniałością Stwórcy, ale też, by oświeceni udzielonym przez Maryję światłem jeszcze lepiej rozpoznali piękno Dziewicy Matki, która przyobleka te góry swym „wielkim, ujmującym powabem”, bo przecież Bóg uczynił Ją szczytem tak ludzkiego, jak i Bożego piękna.

Zatroskany o powołania kapłańskie i zakonne, apostołskie i misyjne, zwraca się z kolei do Maryi tytułem „Matko Asturii” i prosi Ją, by sprawiła, aby tak jak dotychczas, synowie i córki tej ziemi podążali za Jej Synem drogą świętości i rozsiewali ziarno Ewangelii aż po krańce ziemi.

Pod koniec modlitwy Jan Paweł II wzywa Maryję jako Matkę i nauczycielkę wiary katolickiej oraz prosi, by sprawiła, żeby wiara nadal pozostawała pulsującym sercem Hiszpanii. A w imieniu zebranych na modlitwie oraz wszystkich przyszłych pielgrzymów prosi jeszcze „Królową naszych gór”, by ukazywała im Jezusa, błogosławiony owoc swego łona, i zawsze ofiarowywała Go wiernym jako Zbawiciela i naszego Brata, „O łaskawa, o słodka Panno Maryjo!”.

## NASZA PANI Z LOURDES, MATKO CHRYSYTA

Po przybyciu do Lourdes Jan Paweł II wypowiedział w dniu 14 sierpnia 1983 roku dwie modlitwy: pierwsza stanowi w istocie wygłoszony po modlitwie ró-

zańcowej akt zawierzenia, natomiast druga jest aktem uwielbienia Boga za dzieło objawienia, które dokonało się w tym właśnie miejscu<sup>33</sup>. Na początku aktu zawierzenia papież oznajmia, że przed „Matką Chrystusa, a zarazem przed Jej Niepokalanym Sercem” pragnąłby na nowo zjednoczyć się z Odkupicielem, który „złożył siebie w ofierze za ludzkość, aby ją odrodzić poprzez przebaczenie i żywić swym życiem”. Maryja zaś zjednoczyła się z Jego ofiarą za zbawienie świata bardziej niż ktokolwiek inny. A teraz właśnie Ona wzywa głosem Bernadety, aby wszyscy przyjęli zaproszenie do pokuty, nawrócenia i modlitwy. Jan Paweł II prosi więc, aby nie pozwoliła, by wierni zapominali o tym Jej wezwaniu, zbaczając na jakieś drogi własne.

Następnie papież podejmuje modlitwę za Kościół na świecie i zwraca się do Maryi, tytułując Ją: „Matką ludzi i narodów”. Bo będąc Matką duchową synów, zna ludzkie cierpienia i nadzieje. Co więcej, po macierzyńsku odczuwa skutki ich zmagania pomiędzy dobrem a złem, światłem a ciemnością. Dlatego Ojciec Święty prosi, aby pospieszyła z pomocą swym dzieciom przeżywającym czas próby. W tym kontekście przypomina też, że w Lourdes ponawia raz jeszcze modlitwę za cały Kościół, modlitwę, jaką kieruje do Maryi w kolejnych wielkich sanktuariach na świecie Jej poświęconych. Dalszą część swojej modlitwy Jan Paweł II poświęca Francji i podczas swego pobytu na tej ziemi zawiera w sposób szczególny synów i córki tego ludu. Przypomina, że był to przez wieki lud wierny, który nie przestawał oddawać czci Maryi, wyrażając tę cześć w różnoraki sposób, tj. poprzez zachowywanie tradycji, przez wspaniałość wznoszonych katedr, przez pielgrzymki, przez ludową pobożność, a nawet przez bogobojność piszących o duchowości autorów. I wszyscy wówczas wierzyli, że kiedy kontemplują Maryję, słuchając Jej czy modląc się do Niej, znajdują się tym samym blisko Chrystusa. Wielu też poczytywało sobie za zaszczyt to, że poświęcili się Maryi, a byli wśród nich nawet tacy królowie, jak Ludwik XIII, który uczynił to w imieniu całego swego narodu. Papież podkreśla jednocześnie, że modli się nie tylko w swoim imieniu, ale także w imieniu całego Kościoła, w imieniu ludu, pośród którego znajduje się teraz jako najwyższy Pasterz.

Objawienie, jakiego doznała niepokalana Bernadeta, określa następnie jako „pozwolenie pięknej, zachwycającej Pani, na to abyśmy mogli doświadczyć Jej słodkiej obecności”. Aby zaś podkreślić, że orędzie powierzone Bernadecie jest zgodne z Ewangelią, stwierdza, że Maryja zawierzyła dziewczęciu orędzie, które jest echem powierzonego Kościołowi słowa Bożego. Natomiast zawierzenie Maryi, jakiego papież dokonuje w tej modlitwie, rozumie jako ofiarę składaną „Naszej Pani” z samego siebie. Zwraca przy tym uwagę, że podobna ofiara powinna

<sup>33</sup> Por. Jan Paweł II, *Akt zawierzenia wypowiedziany przed grotą Massabielle*, 14.08.1983 r.; tenże, *Akt uwielbienia Boga za dzieło Lourdes*, 15.08.1983 r.

być też osobistym aktem każdego, każdej rodziny, każdej wspólnoty kościelnej. Wyznaje wreszcie, że jego pragnieniem jest, by każde pokolenie odnawiało ów akt w taki sposób, który wyrażałby jego własne ufne zawierzenie. Owego dnia papież dokonuje aktu zawierzenia w łączności ze wszystkimi, którzy tego pragną. Pragnie tego on sam, jako najwyższy pasterz, ale zarazem nikomu go nie narzuca. Pozostaje jedynie w łączności z tymi, którzy także tego pragną i chcieliby, żeby ich wiara zatriumfowała nad zasadzkami zła, aby była wiernie przekazywana i by nowe pokolenia mogły ją przejąć w nieskażonej postaci. Janowi Pawłowi II chodziło bowiem o to, by pobożność maryjna nie ustawała, lecz była kontynuowana. Równocześnie prosi „Naszą Panią z Lourdes” o wyznawców w pełni do swej wiary przekonanych, zdecydowanych, aby właśnie tacy wyrastali na tej ziemi usianej wielką liczbą świętych, by wyrastali tu także nowi, którzy będą potrafili pociągać innych do życia gorliwego, jeśli chodzi o miłość Boga i bliźniego, aby u wielu wciąż na nowo rozpałał się zapał misjonarski. Modli się zarazem o najważniejsze wartości w życiu Kościoła francuskiego, tj. o miłość, jedność, radość i nadzieję. Wyraża też pragnienie, aby świadectwo wyznawców Chrystusa przyczyniało się w całym narodzie do prawdziwego postępu, jakiego Maryja dla niego oczekuje.

W ostatniej swej prośbie Jan Paweł II błaga „Naszą Panią z Lourdes”, aby wymodliła dla braci i sióstr Francji dary Ducha Świętego, aby można było „nadać nową młodość wiary tym chrześcijanom i wspólnotom, które pragnie zawierzyć Jej Niepokalanemu Sercu, Jej macierzyńskiej miłości”. Wynika z tego, że Ojciec Święty łączy zawierzenie Maryi, która objawiła się w Lourdes, z Jej Niepokalanym Sercem oraz Jej macierzyńską miłością.

## INNE TYTUŁY STOSOWANE W MIEJSCOWYCH SANKTUARIACH

Gdy chodzi o inne tytuły maryjne związane z miejscowymi sanktuariami, to papież używa ich – co prawda – w swoich modlitwach raz czy dwa razy, ale na ich podstawie nie buduje już całej swojej modlitwy, lecz na tytułach ogólnoteologicznych. I tak w Lourdes wzywa Maryję używanym tam najczęściej tytułem „Nasza Pani z Lourdes”<sup>34</sup>, prosząc Ją, by wymodliła dla braci i sióstr Francji dary Ducha Świętego, dzięki którym będzie można nadać nowej młodości wiary tym chrześcijanom i wspólnotom, które papież zawierzył Jej Niepokalanemu Sercu. Podobnie w Kalwarii Zebrzydowskiej zwraca się do Maryi tytułem stosowanym

---

<sup>34</sup> Por. Jan Paweł II, *Akt zawierzenia przed grotą Massabielle w Lourdes*, 14.08.1983 r.

zwykle przez pielgrzymów: „Matko Kalwaryjska” czy „Pani Kalwaryjska”<sup>35</sup>. W bazylice Della Vergine del Pilar zwraca się do „Świętej Dziewicy del Pilar”<sup>36</sup>.

## NIECH BĘDZIE BÓG UWIELBIONY

Nie ulega wątpliwości, że modlitwy maryjne Jana Pawła II są bardzo dobrze uporządkowane pod względem teologicznym. Z jednej strony ukazują wielkość Maryi, a z drugiej Jej podległość Bogu w Trójcy Jedynej w tym Jej Synowi i Zbawicielowi. Ten trynitarny charakter widoczny jest jakby u początku życia Maryi oraz u celu, ku któremu zorientowana jest modlitwa, bo zawsze prowadzi do Boga. Gdy chodzi o akcent trynitarny, przewija się on w wielu papieskich modlitwach<sup>37</sup>, ale najdobitniej jest uwidaczniony w modlitwie w Lourdes.

W czasie Mszy św. sprawowanej przed grotą Massabielle<sup>38</sup> Jan Paweł II rozpoczyna swą homilię aktem uwielbienia Ojca, Syna i Ducha Świętego za ustanowienie tego miejsca objawień dla Lourdes, dla okolicznych Pirenejów, Francji i całego Kościoła jako miejsca modlitwy, gromadzenia wiernych i pojednania się z Bogiem i ludźmi. Wielbi Boga za to, że tu właśnie wytrysnęło źródło wody, ale że wytrysnęło także żywe źródło, dzięki któremu umacnia się wiara pielgrzymów, gdzie są uzdrawiane dusze i ciała, gdzie umacnia się świadomość przynależności do Kościoła powszechnego. Wielbi też Boga za to, że zechciał, by to wszystko urzeczywistniało się za pośrednictwem Dziewicy Maryi, która przyciąga na to miejsce tłumy, podobnie jak pociągnęła Bernadetę, jednak nie tyle do siebie, ile do Chrystusa. Można dzięki temu zauważyć, jak papież rozumie służebną rolę Maryi w doprowadzaniu ludzi do Jej Syna Zbawiciela. Kończąc swą modlitwę, dodaje jeszcze: „Niech będzie błogosławiona Madonna” za to, że wyprasza dla wiernych tyle łask i że pozwoliła także jemu – po zamachu, po którym został uratowany – przybyć do Lourdes, zbliżyć się do tego źródła wody i zarazem umocnienia wiary, oraz że pozwoliła mu spełnić tutaj misję Pasterza powszechnego, powierzoną apostołowi Piotrowi, misję, jaką jest gromadzenie wiernych.

---

<sup>35</sup> Por. Jan Paweł II, *Modlitwa w Kalwarii Zebrzydowskiej*, 19.08.2002 r.

<sup>36</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w Bazylice Della Vergine del Pilar*, 10.10.1984 r.

<sup>37</sup> Por. Jan Paweł II, *Akt oddania diecezji rzymskiej Dziewicy Maryi w uroczystość Ciała i Krwi Chrystusa w Bazylice Santa Maria Maggiore*, 2.06.1988 r.; tenże, *Modlitwa przygotowana na Rok Maryjny (1988) odmówiona w sanktuarium di Santa Maria „ad Rupes” w Castel Sant’Elia*, 1.05.1988 r.

<sup>38</sup> Por. Jan Paweł II, *Akt zawierzenia przed grotą Massabielle w Lourdes*, 14.08.1983 r.

## PODSUMOWANIE

W omówionych w niniejszym artykule modlitwach Jana Pawła II zachowała się specyficzna mariologia: z jednej strony bardzo rygorystyczna teologicznie, z drugiej zaś zabarwiona miłością, pobożnością, dziecięcym wręcz oddaniem, emocjonalnością i z tego względu niezwykle cenna. Jednak ta mariologia nie ma jedynie uczuciowego charakteru. Nie jest płytka, ale opiera się na głębokiej teologii, na chrystologii i redemptologii. Patrząc na całość tych modlitw, widzimy, że zostały w nich przywołane wszystkie dogmaty mariologiczne. Najczęściej – co prawda – jest przywoływane jej Boże macierzyństwo oraz macierzyństwo wobec Kościoła. Kiedy wypisze się na kartce tytuły maryjne, jakich papież używa w swych modlitwach, to można zobaczyć, że najczęściej, niemal w każdej modlitwie, stosuje tytuł „Matka” – często sam, ale najczęściej z jakimś przymiotnikiem, Jej przymiotem, jak to zostało uwidocznione w tytułach poszczególnych paragrafów niniejszego artykułu. Kiedy Ojciec Święty prosi Maryję o jakieś dary, to używa charakterystycznych zwrotów, aby podkreślić, że chodzi tu o sprawę „Twego – czyli Jej – Syna”, czy o opiekę nad „trzodą Twego Syna”. W ten sposób porusza niejako Jej macierzyńską wrażliwość, będąc pewnym, że podziela Ona troski swego Syna o zbawienie ludzi, za których Jej Syn złożył ofiarę na krzyżu, że pragnie dla ludzi tego, czego pragnie także Jej Syn.

Jest to zatem mariologia dobrze uzasadniona, choć nie abstrakcyjna i odległa od człowieka, lecz taka, która pobudza do działania, do modlitwy, do kontemplacji, do wysiłku moralnego, duszpasterskiego, do miłości synowskiej wobec Matki niebieskiej. Jest to zarazem mariologia uprawiana niejako w kontekście przeżywanych spraw i problemów, a więc niezwykle egzystencjalna, o czym mogą świadczyć choćby kierowane do naszej Matki prośby o wsparcie w trudnościach życiowych. Uderza bardzo szczegółowe wyliczanie – nazywanie „po imieniu” potrzeb ludu.

Przygotowując swoje modlitwy przed konkretną pielgrzymką, papież uwzględnił – jak widać – zawsze wezwanie, pod jakim powstało sanktuarium, które zamierzał w czasie pielgrzymki odwiedzić, jakimi problemami żyje miejscowa ludność. Modlił się z ludem obecnym i przybywającym do danego sanktuarium zarówno jako jeden z pielgrzymów, jak i jako głowa Kościoła katolickiego. Kiedy zaś oddawał czy zawierzał lud Matce Bożej, czynił to zarówno we własnym imieniu, jak też w imieniu Kościoła powszechnego lub Kościoła partykularnego, który odwiedzał. W modlitwach wypowiedzianych z wielką wiarą, ufnością i miłością do Matki Bożej oraz do ludzi, w intencji których się wstawiał, papież chciał wyprosić dla nich nie tylko potrzebne łaski nadprzyrodzone, ale i doczesne. Zawierzenia, jakich dokonywał w poszczególnych sanktuariach czy przed ikonami lub statu-

ami Matki Bożej, miały zapewne na celu także pozostawienie tamtego ludu pod opieką Matki Bożej. Jan Paweł II tam był, modlił się i zostawiał im wielki dar w postaci przyzywanej obecności Matki Bożej z Jej wstawienniczą mocą. Jego modlitwy miały też znaczenie wychowawcze, apostołskie: uczyły modlić się do Matki Bożej, wzywać Jej pomocy oraz zapalały miłość do Niej wśród ludu. Nie trzeba nawet specjalnie wykazywać, jak ogromny wpływ miała jego postawa maryjna na pobożność maryjną zarówno w Kościele powszechnym, jak i w każdym z Kościołów lokalnych, które odwiedzał.

## BIBLIOGRAFIA

Wszystkie modlitwy Jana Pawła II zostały zaczerpnięte ze strony watykańskiej, umieszczone tam pod hasłem *preghiere, discorsi, viaggi* (w jęz. włoskim i hiszpańskim), <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it.html> (dostęp: 18.01.2022).

*Modlitwa do Naszej Pani z Guadalupe na pielgrzymkę do Meksyku i na wyspy Bahama*, 25.01.1979 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_19790125\\_prayer-guadalupe.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/prayers/documents/hf_jp-ii_19790125_prayer-guadalupe.html).

*Modlitwa w czasie homilii w Bazylice Naszej Pani w Guadalupe*, Meksyk, 27.01.1979 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19790127\\_messico-guadalupe.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790127_messico-guadalupe.html).

*Modlitwa do Madonny del Divino Amore w ramach wizyty w sanktuarium Della Madonna del Divino Amore*, 1.05.1979 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_19790501\\_prayer-divino-amore.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf_jp-ii_19790501_prayer-divino-amore.html).

*Modlitwa do Niepokalanej na placu Hiszpańskim*, 8.12.1979 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_19791208\\_prayer-immacolata.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf_jp-ii_19791208_prayer-immacolata.html).

*Modlitwa do Naszej Pani, przygotowana na Narodowy Kongres Maryjny w Argentynie, podpisana w Watykanie*, 1.01.1980 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_19800101\\_prayer-argentina.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/prayers/documents/hf_jp-ii_19800101_prayer-argentina.html).

*Modlitwa do Naszej Pani z Aparecida, bazylika w Aparecida*, 4.07.1980 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_19800704\\_prayer-aparecida.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf_jp-ii_19800704_prayer-aparecida.html).

*Modlitwa z okazji święta Narodzenia Dziewicy Maryi*, Frascatti, 8.09.1980 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_19800908\\_prayer-nascita-maria.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf_jp-ii_19800908_prayer-nascita-maria.html).

*Modlitwa do Pani laskawej, an die Mutter der Gnaden, Altötting w ramach wizyty pastoralnej w Niemczech*, 18.11.1980 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_19801118\\_prayer-altotting.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf_jp-ii_19801118_prayer-altotting.html).

- Modlitwa z wiernymi zebranych na placu Hiszpańskim, Uroczystość Niepokalanego Poczęcia*, 8.12.1980 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_19801208\\_prayer-immacolata.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf_jp-ii_19801208_prayer-immacolata.html).
- Modlitwa do Dziewicy Nieustającej Pomocy, Perpetuo Soccorso w Baclaran na Filipinach*, 17.02.1981 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_19810217\\_baclaran-vergine.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf_jp-ii_19810217_baclaran-vergine.html).
- Modlitwa do Niepokalanej Dziewicy Maryi w kościele Niepokalanej w Nugenzai-No-Sono w Japonii*, 26.02.1981 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_19810226\\_prayer-nagasaki.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf_jp-ii_19810226_prayer-nagasaki.html).
- Akt oddania Nigerii Dziewicy. Kaduna, Nigeria*, 14.02.1982 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_19820214\\_prayer-nigeria.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf_jp-ii_19820214_prayer-nigeria.html).
- Modlitwa po Mszy św. w Bata (Gwinea Równikowa)*, 18.02.1982 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_19820218\\_prayer-guine.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf_jp-ii_19820218_prayer-guine.html).
- Modlitwa w Libreville (Gabon) w czasie podróży apostolskiej do Nigerii, Beninu, Gabonu i Gwinei Równikowej*, 19.02.1982 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_19820219\\_prayer-gabon.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf_jp-ii_19820219_prayer-gabon.html).
- Modlitwa do Maryi o powołania w czasie wizyty duszpasterskiej w Bolonii i w Emilii Romagna*, 18.04.1982 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_19820418\\_vocation.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf_jp-ii_19820418_vocation.html).
- Modlitwa zawierzenia i poświęcenia Dziewicy, Fatima, w ramach pielgrzymki do Portugalii*, 13.05.1982 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19820513\\_vergine-fatima.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/may/documents/hf_jp-ii_spe_19820513_vergine-fatima.html).
- Akt zawierzenia po modlitwie różańcowej przy grocie Massabielle w Lourdes*, 14.08.1983 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_19820513\\_fatima.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf_jp-ii_19820513_fatima.html).
- Modlitwa uwielbienia kończąca homilię przy grocie Massabielle – Lourdes*, 15.08.1983 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1983/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19830815\\_assunzione.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1983/documents/hf_jp-ii_hom_19830815_assunzione.html).
- Zawierzenie Madonnie ludzi i narodów w ramach Jubileuszowego Roku Odkupienia w czasie obchodu tego Jubileuszu przez rodziny*, Watykan, 25.03.1984 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1984/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19840325\\_giubileo-famiglie.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1984/documents/hf_jp-ii_hom_19840325_giubileo-famiglie.html).
- Modlitwa w Bazylice Dziewicy del Pilar w czasie wizyty apostolskiej do Saragossy, Santo Domingo i Puerto Rico*, 10.10.1984 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19841010\\_vergine-del-pilar.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/october/documents/hf_jp-ii_spe_19841010_vergine-del-pilar.html).
- Akt oddania Niemiec Dziewicy z Kevelaer. Bazylika Naszej Pani w Kevelaer*, 2.05.1987 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19870502\\_atto-affidam-germania.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/may/documents/hf_jp-ii_spe_19870502_atto-affidam-germania.html).

- Modlitwa z okazji Roku Maryjnego, Bazylika Santa Maria Maggiore*, 6.06.1987 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/june/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19870606\\_pregiera-anno-mariano.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/june/documents/hf_jp-ii_spe_19870606_pregiera-anno-mariano.html).
- Akt zawierzenia Madonnie w czasie podróży apostolskiej do Stanów Zjednoczonych Ameryki i do Kanady, Los Angeles „Dodger Stadium”*, 16.09.1987 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/september/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19870916\\_atto-affid-los-angeles.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/september/documents/hf_jp-ii_spe_19870916_atto-affid-los-angeles.html).
- Modlitwa w ramach wizyty pastoralnej w Weronie w czasie spotkania z klerykami, nowicjuszami zgromadzeń w Sanktuarium Madonny Della Corona, Val D’Adige*, 17.04.1988 r.
- Modlitwa przygotowana na Rok Maryjny odmówiona w grocie objawień i skierowana do Madonny „ad Rupes” w czasie wizyty pastoralnej w Civita Castellana, Castel Sant’Elia*, 1.05.1988 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19880501\\_civita-castellana.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1988/documents/hf_jp-ii_hom_19880501_civita-castellana.html).
- Akt oddania diecezji Rzymu Dziewicy Maryi w czasie uroczystości Ciała i Krwi Chrystusa, Bazylika Santa Maria Maggiore*, 2.06.1988 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19880602\\_corpus-domini.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1988/documents/hf_jp-ii_hom_19880602_corpus-domini.html).
- Modlitwa przed „Santina” w świętej grocie Covadonga (Asturia – Hiszpania) w czasie wizyty pastoralnej w Santiago de Compostella z okazji Światowego Dnia Młodzieży*, 1.08.1989 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/august/documents/hf\\_jp\\_spe\\_19890821\\_prayer-covadonga.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/august/documents/hf_jp_spe_19890821_prayer-covadonga.html).
- Przemówienie do młodych diecezji Rzymu i Lazio w ramach przygotowania do XVIII Światowego Dnia Młodzieży*, 10.04.2003 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf\\_jp-ii\\_20030410\\_prayer-giovani.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/prayers/documents/hf_jp-ii_20030410_prayer-giovani.html).
- Modlitwa zawierzenia Malego Dzieła Opatrzności Bożej św. Luigi Orione, odmówiona w czasie spotkania z pielgrzymami przybyłymi na kanonizację, Watykan*, 15.05.2004 r., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2004/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20040515\\_don-orione-meeting.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2004/may/documents/hf_jp-ii_spe_20040515_don-orione-meeting.html).

#### Modlitwy w czasie pielgrzymek do Polski

- Akt oddania Matce Bożej na Jasnej Górze*, 4.06.1979 r., w: *Jan Paweł II na polskiej ziemi*, red. ks. S. Dziwisz, ks. J. Kowalczyk, ks. T. Rakoczy, Libreria Editrice Vaticana 1979, s. 74–76.
- Bądź z nami w każdy czas! Modlitwa Jana Pawła II za Ojczyznę (w czasie stanu wojennego)*, red. ks. S. Dziwisz, ks. J. Kowalczyk, ks. T. Rakoczy, Libreria Editrice Vaticana 1983.
- Modlitwa na zakończenie homilii w Częstochowie w czasie obchodów Jubileuszu 600-lecia*, 19.06.1983 r., w: *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, red. ks. S. Dziwisz, ks. J. Kowalczyk, ks. T. Rakoczy, Libreria Editrice Vaticana 1983, s. 94–95.

*Modlitwa w czasie audiencji w Watykanie, w przeddzień przyjazdu do Polski*, w: *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, red. ks. S. Dziwisz, ks. J. Kowalczyk, ks. T. Rakoczy, Libreria Editrice Vaticana 1983, s. 5.

*Zawierzenie narodu polskiego w czasie apelu Jasnogórskiego*, 19.06.1983 r., w: *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, red. ks. S. Dziwisz, ks. J. Kowalczyk, ks. T. Rakoczy, Libreria Editrice Vaticana 1983, s. 115–118.

*Modlitwa z rozważaniem w czasie apelu Jasnogórskiego*, 12.06.1987 r., w: „Do końca ich umiłował”. *Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8–14.06.1987 r.*, red. ks. S. Dziwisz, ks. J. Kowalczyk, ks. T. Rakoczy, Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 185–187.

*Akt zawierzenia, Jasna Góra*, 15.08.1991 r., w: *Zawierzenie Maryi ku przyszłości. Sympozjum mariologiczne, Jasna Góra 6–8.12.1993 r.*, red. Z.S. Jabłoński OSPPE, t. 58, Jasna Góra –Częstochowa 1994, s. 26–28.

*Modlitwa odmówiona na spotkaniu z wiernymi w Wadowicach*, 16.06.1999 r.

*Akt zawierzenia w Kalwarii Zebrzydowskiej*, 19.08.2002 r.

#### Modlitwy zamieszczone w encyklikach

*Evangelium vitae*, 25.03.1995, nr 105.

*Veritatis splendor*, 6.08.1993, nr 120.

#### Modlitwy zamieszczone w adhortacjach

*Pastores dabo vobis*, 25.03.1992, nr 82.

*Ecclesia in Africa*, 14.09.1995, nr 144.

*Vita consecrata*, 25.03.1996, nr 112.

*Ecclesia in Asia*, 6.11.1999, nr 51.

*Ecclesia in Oceania*, 22.11.2001, nr 53.

*Ecclesia in Europa*, 28.06.2003, nr 125.

#### Opracowania

De Fiores S., *Consacrazione*, w: *Nuovo Dizionario de mariologia*, red. S. de Fiores, S. Meo, Cinisele Balsamo 1985, s. 394–417.

Kochaniewicz B. OP, *Wybrane zagadnienia z mariologii Jana Pawła II*, Niepokalanów 2007.

Siudy T., *Św. Jana Pawła II i nasze zawierzenie Maryi*, „Veritati et Caritati” 3 (2014), s. 199–210.

Siudy T., *Komentarz do Aktu zawierzenia Matce Bożej w roku 2016*, „Salvatoris Mater” 18 (2016) 1/4, s. 565–567.

- Słomkowski A., *Maryja jako Matka nowego Ludu Bożego. Geneza zagadnienia*, „Studia Gnesnensia” 4 (1978), s. 17–32.
- Tronina A., *Idea zawierzenia w Piśmie Świętym*, w: *Zawierzenie Maryi ku przyszłości. Sympozjum mariologiczne, Jasna Góra 6–8.12.1993 r.*, red. Z.S. Jabłoński OSPPE, t. 58, Jasna Góra–Częstochowa 1994, s. 39–48.
- Warzeszak J., *Fatimskie przemówienia papieża*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30 (2017) 2, s. 45–48.
- Warzeszak J., *Teologia modlitw maryjnych Piusa XII*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 3 (2020), s. 47–67.
- Wojtkowski J., *Analiza teologiczna aktów zawierzenia Kościołów lokalnych w Polsce*, w: *Zawierzenie Maryi ku przyszłości. Sympozjum mariologiczne, Jasna Góra 6–8.12.1993 r.*, red. Z.S. Jabłoński OSPPE, t. 58, Jasna Góra–Częstochowa 1994, s. 79–90.
- Wołyniec W., *Tajemnica zawierzenia Maryi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 7 (2005) 1, s. 316–327.
- Zawierzenie Maryi ku przyszłości. Sympozjum mariologiczne, Jasna Góra 6–8.12.1993 r.*, red. Z.S. Jabłoński OSPPE, t. 58, Jasna Góra–Częstochowa 1994.

**Słowa kluczowe:** Jan Paweł II, modlitwy maryjne, zawierzenie, sanktuaria

## THE THEOLOGY OF THE MARIAN PRAYERS OF JOHN PAUL II

### Summary

The author of this article analyzes the theology present in several dozen Marian prayers that John Paul II prayed in Rome, Italy and in various Marian shrines around the world. The author points out that a specific Mariology has been preserved in them; on one hand, very theologically rigorous, based on biblical and theological foundations, and on the other hand, tinged with love, piety and childlike devotion. All Mariological dogmas are recalled, although God's motherhood and motherhood towards the Church are most frequently invoked. It is therefore a well-founded Mariology, though not abstract, distant from human being, but one that motivates action, prayer, contemplation, moral and pastoral effort, and filial love for the heavenly Mother. It is also Mariology practiced in a way in the context of experienced matters and problems, and therefore extremely existential, as evidenced by the requests addressed to “our Mother” for support in life's difficulties. The entrustments made by the pope in various shrines or in front of the icons or statues of the Mother of God were undoubtedly intended to leave the local people under the protection of the Mother of God. They also had educational significance: they taught to pray to Our

Lady, to call upon Her help, to ignite among the people love for Her. It is not necessary to show how his Marian attitude had a profound effect on Marian devotion in the universal Church and in every local Church he visited.

**Keywords:** John Paul II, Marian prayers, entrustment, sanctuaries



Rev. Lajos Dolhai\*  
Istituto Superiore di Teologia di Eger (Ungheria)

## LO SPIRITO SANTO NELL'UNZIONE DEGLI INFERMI (STUDIO SUL RITO ATTUALE)

Il rinnovamento liturgico sanzionato dal Concilio Vaticano II ha come centro la Sacra Liturgia: esso già di per sé – come dice la Costituzione *Sacrosactum Concilium* (SC 43) – è una grazia dello Spirito Santo. Uno dei frutti più significativi di questo rinnovamento può essere considerato il nuovo "Ordo" dell'Unzione degli infermi. Infatti, il nuovo Rituale, con la sua articolazione e ricchezza di prospettive presenta una nuova visione di questo sacramento. La modifica più importante riguarda il suo nome che da sacramento dei moribondi (*sacramentum exeuntium*) diventa quello degli ammalati (*unctio infirmorum*). Meta della mia ricerca è l'approfondimento della presenza dello Spirito Santo nell'Unzione degli infermi attraverso uno studio del rito attuale. Analizzeremo il Rituale dal punto di vista pneumatologico per poi giungere ad una sintesi dottrinale. Il metodo da me utilizzato sarà anche comparativo, perché vorrei mettere in rilievo le differenze tra i testi dell'antico Rituale (1614) a quelli della liturgia attuale (1972). La domanda principale è questa: Come viene espressa nel nuovo Ordo la presenza e l'azione dello Spirito Santo.

Il rinnovamento liturgico sanzionato dal Concilio Vaticano II ha come centro la Sacra Liturgia: esso già di per sé – come dice la Costituzione *Sacrosactum Concilium* (SC 43) – è una grazia dello Spirito Santo. Uno dei frutti più significativi di questo rinnovamento può essere considerato il nuovo "Ordo" dell'Unzione degli infermi. Infatti, il nuovo Rituale, con la sua articolazione e ricchezza di prospettive

---

\* Rev. prof. dott. hab. Lajos Dolhai – docente di teologia dogmatica e Rettore all'Istituto Superiore di Teologia di Eger (Ungheria), professore alla Facoltà Teologica dell'Università Cattolica Péter Pázmány di Budapest; membro della Commissione Teologica Internazionale di Roma; indirizzo di corrispondenza; e-mail: rektor@eghf.hu; ORCID: 0000-0002-2684-5218.

presenta una nuova visione di questo sacramento. La modifica più importante riguarda il suo nome che da sacramento dei moribondi (*sacramentum exeuntium*) diventa quello degli ammalati (*unctio infirmorum*).

Meta della mia ricerca è l'approfondimento della presenza dello Spirito Santo nell'Unzione degli infermi attraverso uno studio del rito attuale. Analizzeremo il Rituale dal punto di vista pneumatologico per poi giungere ad una sintesi dottrinale. Il metodo da me utilizzato sarà anche comparativo, perché vorrei mettere in rilievo le differenze tra i testi dell'antico Rituale (1614) a quelli della liturgia attuale (1972).

La domanda principale è questa: Come viene espressa nel nuovo Ordo la presenza e l'azione dello Spirito Santo? Si tratta di una domanda rilevante, perché nessuna celebrazione avviene senza lo Spirito Santo. La celebrazione è azione di Cristo che vi è presente ed agisce, ma secondo il principio enunciato da Ambrogio: «né Cristo può esservi senza lo Spirito, né lo Spirito senza Cristo». La liturgia è essenzialmente una manifestazione (epifania) dello Spirito del Cristo glorificato. Senza di Lui non si ha liturgia. Anche nei segni sacramentali «la potenza dello Spirito Santo agisce su di noi».

## BREVE PRESENTAZIONE DEL RITUALE ATTUALE

Come applicazione delle norme conciliari riguardanti la riforma liturgica, il 30 novembre 1972 è stata pubblicata la Costituzione apostolica «Sacramentum Unctionem Infirmorum», e poi il 7 dicembre dello stesso anno il nuovo Rituale. Questa “editio typica” in latino oltre al decreto della S. Congregazione e alla Costituzione apostolica, contiene:

- alcune premesse (nn. 1–41) che costituiscono un ripensamento sistematico di tutta la teologia del sacramento e nello stesso tempo un vero e proprio direttorio-pastorale dell'assistenza agli infermi;
- sette capitoli, poi, in cui sono distribuiti i riti e con le rispettive rubriche;
- Visita e la comunione agli Infermi (nn. 42–63);
- Il rito dell'unzione (ordinario – nn. 64–92);
- Il Viatico (nn. 93–114);
- l'amministrazione dei sacramenti al malato che è in prossimo pericolo di morte (nn. 115–135);
- il sacramento della confermazione al malato che è in prossimo pericolo di morte (nn. 136–137);
- La raccomandazione dell'anima (nn. 138–151);
- Testi diversi da scegliere (nn. 152–259).

Da una lettura attenta dell'Ordo Unctionis Infirmorum (= OUI) emerge che il rito sacramentale dell'Unzione dei malati viene descritto secondo quattro modalità fondamentali di celebrazione:

- rito ordinario (nn. 68–79);
- rito dell'Unzione in una grande assemblea di fedeli (nn. 86–92);
- rito per conferire i sacramenti a un infermo in pericolo di morte (nn. 115–135);
- rito dell'Unzione con la Confermazione del malato.

Da ciò deriva che sono date molte possibilità per amministrare il sacramento dei malati, ma noi per la nostra indagine ci limiteremo ad analizzare il testo fondamentale, cioè il rito ordinario, perché gli altri riti praticamente riprendono le preghiere del «ritus ordinarius». Per la nostra analisi dobbiamo confrontarci con la struttura fondamentale del rito sacramentale che si divide in tre momenti: atto penitenziale, liturgia della parola, rito dell'Unzione. Questi momenti vengono celebrati attraverso i seguenti elementi.

## ANALISI DEL RITUALE

Il materiale pneumatologico, cioè i testi che parlano della presenza dello Spirito Santo nel sacramento, si trova disseminato un po' dappertutto nel testo dell'Ordo. Sebbene i testi non siano molti essi sono significativi, cioè hanno un ricco contenuto pneumatologico.

Anzitutto è molto importante il n. 6. delle Praenotanda (Premesse), dove il nuovo Rituale ci dà quasi una definizione dell'Unzione degli Infermi. In seguito bisogna rilevare l'aspetto pneumatologico nelle eucologie. Tuttavia, dopo aver analizzato l'eucologia ed aver visto il suo significato sarà necessario soffermarsi sull'aspetto pneumatologico anche nelle letture bibliche e metterlo in confronto con il dato pneumatologico del nuovo rito. Si potrebbe poi prendere in esame i tre formulari di Messe in relazione alla nuova liturgia degli Infermi, o forse sarebbe ancora più interessante fare un confronto fra i testi eucologici del nuovo Rituale e quelli del nuovo Messale Romano. Tuttavia, ci limiteremo ad esporre il tema: Lo Spirito Santo nel nuovo rito dell'Unzione degli Infermi (1972).

## ANALISI DEI TESTI

I primi testi significativi si trovano già nelle Costituzione Apostolica di Paolo VI e nelle Premesse del nuovo Rituale. Nel testo della Costituzione viene citata

l'autorevole sentenza della Sessione XIV «*De extrema unctione*» del Concilio di Trento (25 Settembre 1551), perché ivi viene esposto e ribadito ciò che concerne gli effetti e la “realtà” del sacramento: fra gli altri l'aspetto pneumatologico della grazia dell'Unzione: “*res etenim haec gratia est Spiritus Sancti, cuius unctio delicta...*”. Anche il Praenotanda ci dà una definizione della grazia sacramentale, riprendendo per la maggior parte quella Costituzione e dice: “Questo sacramento conferisce al malato la grazia dello Spirito Santo; tutto l'uomo ne riceve aiuto per la sua salvezza, si sente rinfrancato dalla fiducia in Dio...” (n. 6.). In sostanza, già dalla lettura del testo della Costituzione e delle Premesse si prospetta che nel sacramento la grazia conferita sia opera dello Spirito Santo.

Durante il rito sacramentale, in primo luogo la presenza dello Spirito Santo è visibile nelle formule di benedizione dell'olio (nn. 75 bis, 127, 242). Le diverse formule hanno un carattere trinitario e citano in particolare «la forza inesauribile» dello Spirito Santo, che sostiene la nostra debolezza. La formula di benedizione fondamentale proposta (OUI 275) è quella tradizionale romana, la cui composizione è datata almeno all'inizio del secolo V. La troviamo per la prima volta nel Sacramentario antico. Nell'OUI il testo è stato in parte trasformato: ha acquisito un nuovo inizio, che dà un contesto più chiaramente trinitario alla benedizione. Il testo pneumatologico:

O Dio, Padre [...] manda dal cielo il tuo Spirito Santo Paraclito su quest'olio che ci viene dal frutto dell'olivo per nutrimento e sollievo del nostro corpo; effondi la tua santa benedizione, perché quanti riceveranno l'unzione di quest'olio ottengano conforto nel corpo, nell'anima e nello spirito (OUI 77 bis).

Sulla stessa linea si muove la seconda formula di benedizione dell'olio proposta dall'OUI 242: „benedictus Deus, Spiritus Sanctus Paraclite, qui infirma nostri corporis virtute perpeti infirmas”.

Questa formula riprende nella sua prima parte le invocazioni di OUI 75 bis per i casi in l'olio è già benedetto. Dunque, a partire dalla formula antica (*Emitte...*) e da quella nuova si può facilmente rilevare che è proprio la forza dello Spirito Santo che conferisce all'olio la sua efficacia, cioè la guarigione spirituale e corporale.

Fra i testi da considerare il più importante è la nuova formula dell'OUI. Questo cambiamento, infatti, è il più appariscente e significativo – come ha detto *A.G. Martimort*, quando ha presentato il nuovo rito alla stampa nella conferenza tenuta presso la Sala Stampa del Vaticano. La formula di gran lunga supera la precedente per il suo squisito senso e fattura pneumatologica. In maniera decisiva viene sottolineata l'entità del sacramento nella forma dello Spirito Santo:

Per questa santa Unzione e la sua piissima misericordia ti aiuti il Signore con la grazia dello Spirito Santo. E, liberandoti dai peccati, ti salvi e nella sua bontà ti sollevi (nn. 25, 78, 128, 135).

In modo particolare, come mostreremo in seguito, se mettiamo a confronto i testi delle formule (cioè quella anteriore e la nuova) vedremo subito la novità e ricchezza dal punto di vista pneumatologico del nuovo Ordo.

La prima orazione dopo l'unzione (n. 79) riprende la corrispondente preghiera dell'antico rituale, omettendone, però l'introduzione che faceva riferimento al testo di S. Giacomo 5,14–16a, a cui il nuovo rito si rifà, invece, subito all'inizio della celebrazione:

O Gesù, nostro Redentore con la grazia dello Spirito Santo, conforta questo nostro fratello, guarisci le sue infermità, perdona i suoi peccati, allontana da lui le sofferenze dell'anima e del corpo, e fa' che ritorni al consueto lavoro in piena serenità e salute.

Nel capitolo VII troviamo un'altra orazione a scelta dopo l'unzione: per una persona anziana (n. 243) il sacerdote chiede "*la plenitudo Spiritus*" per il malato; si prega così: "*Domine... Spiritus tui plenitudine confortatus*". Fra i testi eucologici si trova una preghiera dopo la comunione dell'ammalato, in cui si tratta dell'infusione dello Spirito Santo (n. 236: "*Domine... ut per infusionem Spiritus tui*"). Nei testi di conclusione, oltre la benedizione trinitaria, nell'invocazione triplice si legge: "*Illuminet te Spiritus Sanctus*" (n. 79).

Quindi, una volta conclusa l'analisi dei testi eucologici del nuovo rito possiamo constatare che l'OUI si riferisce ripetutamente della grazia dello Spirito Santo e rileva una serie di effetti che si realizzano attraverso la Sua presenza. I diversi testi richiamano la molteplice azione dello Spirito modulata genericamente come «*gratia*» (OUI 25; 76; 128; 135), come «*plenitudo*» (OUI 243), perché produca, con la sua presenza e con la sua inesauribile «*virtus*», sostegno alla nostra debolezza (OUI 75 bis), e tutta una serie di effetti che vanno dalla «*illuminatio*» (OUI 76), al conforto, alla guarigione, al perdono dei peccati, all'allontanamento delle sofferenze, alla piena serenità e salute, fino al ritorno al consueto lavoro (OUI 77).

## LETTURE BIBLICHE

Già ben sappiamo che una novità del nuovo rito riguarda il ruolo dato alla Parola di Dio. In questo possiamo scoprire nella celebrazione dei sacramenti una

struttura ormai comune, secondo la quale rito e parola di Dio si sono intesi come intimamente connessi. Nel rito ordinario dell'OUI viene indicata come testo fondamentale la guarigione del servo del centurione (Mt 8,5–10.13). Altre letture bibliche sono proposte nel Lezionario al capitolo VII (OUI nn. 152–229).

È comprensibile che le letture non testimonino molto la presenza dello Spirito Santo nel sacramento dei malati. Fra di esse troviamo soltanto quattro testi, nei quali è visibile, seppur implicitamente, l'azione dello Spirito (Is 61,1–30; Rom 8,14–17; Ap 22,17.20–21; Rom 8,18–27). Il tema fondamentale, che si può osservare anche da una prima lettura, è quello dell'unione personale, mediante la fede – e il sacramento – con il Cristo morto e risorto. Da questa comunione deriva la speranza della salvezza eterna e la partecipazione, già fin d'ora nel mistero di Cristo, da cui sgorgano sicurezza, pace ecc. pur nei dolori della malattia.

## ANALISI DEI GESTI DELL'UNZIONE

Possiamo affermare, dunque, che l'aspetto pneumatologico si vede in modo più concreto nei vari gesti ed atti dell'amministrazione del sacramento; gesti ed atti che, nello stesso tempo, arricchiscono il dato pneumatologico del Rituale.

Nel sacramento degli Infermi *l'imposizione delle mani* è l'atto più specifico e rilevante dal punto di vista pneumatologico, anche rispetto all'unzione. Leggendo il testo e conoscendo l'importante significato nella sacramentaria di questi simboli, sembra infatti che il contesto epicletico concentri qui tutta la sua efficacia: questo gesto è “simbolo e mezzo di trasmissione dello Spirito.” Anche la rubrica sottolinea che il rito raggiunge il suo apice quando dice: “quindi il sacerdote impone le mani sul capo dell'infermo, senza nulla dire” (cfr. OUI 76). L'imposizione delle mani, che non è citata nella lettera di Giacomo esisteva nel rito precedente e aveva un valore di esorcismo. In generale, in tutti i sacramenti l'imposizione delle mani è un gesto epicletico, che chiede la venuta dello Spirito: è questa l'interpretazione del Catechismo della Chiesa Cattolica. «È l'epiclesi propria di questo sacramento» (CCC 1519). È chiaro, in questo contesto, che la presenza dello Spirito esiga il massimo silenzio. «Il silenzio liturgico è richiamo ad essere disponibili per l'azione dello Spirito. Il silenzio è riempirsi di Spirito» Questo silenzio mira a fomentare l'unione del fedele al Cristo crocifisso: azione, questa, propria dello Spirito.

È un'usanza antichissima della Chiesa quella di pregare per un ammalato e di ungerlo con olio. Già nel *Traditio Apostolica* è tramandato un formulario per la consacrazione dell'olio. Nell'*Euchologion* di Serapione di Thmuis parla più specificamente sulla consacrazione dell'olio per la guarigione dei malati (app. 17

e 29). Secondo l'attuale pratica si ungono la fronte e le mani, i quali rappresentano tutta la persona. È l'unzione, infatti, che ha dato il nome a quest'azione sacramentale sia che si parli di "estrema unzione" sia che si parli di "unzione degli infermi". Già nel Vangelo di Marco c'è un riferimento all'unzione con l'olio, Mc 6,12–13: *"partiti predicavano che la gente si convertisse, scacciavano molti demoni, ungevano di olio molti infermi, e li guarivano"*. Da questo brano non si può dedurre altro che un'attestazione della una prassi generalizzata dell'unzione con olio. La testimonianza chiara della prassi della comunità cristiana la troviamo in Gc 6,14–15: *"Chi è malato chiami a sé i presbiteri della Chiesa e preghino su di lui, dopo averlo unto con olio, nel nome del Signore."* Il rapporto tra preghiera ed unzione può essere capito in due maniere: 1) la preghiera sarebbe il mezzo per interpretare il significato del gesto di unger l'ammalato: allora l'unzione sarebbe l'elemento più importante dell'intera azione sacramentale. 2) L'unzione sarebbe un'azione simbolica che aiuta a capire ciò che avviene nella preghiera

Secondo i testi liturgici, poiché era già avvenuta la discesa dello Spirito Santo sull'olio benedetto, allo stesso modo per mezzo della duplice unzione, l'effusione del medesimo Spirito interessa e tocca direttamente il malato (OUI 23). L'olio benedetto è un simbolo della presenza dello Spirito Santo. «Non si tratta di un unguento comune. Il pane eucaristico, dopo la invocazione dello Spirito Santo non è più pane comune: è Corpo del Signore. Così questo unguento dopo l'invocazione, non è più unguento usuale: è un dono del Cristo, capace di conferire lo Spirito Santo. Mentre il corpo viene unto con questo myron visibile, l'anima viene consacrata con lo Spirito Santo e vivificante».

In conclusione, dal punto di vista sacramentario è possibile rilevare come questa unzione sia una ripetizione di quella già conferita nel Battesimo e nella Cresima. Questo rinnovo dell'unzione manifesta la fondamentale correlazione tra i sacramenti. Ed è maggiormente per questo – in forza del Sacramento – che il cristiano perfeziona la sua somiglianza col Cristo e si apre progressivamente all'azione dello Spirito Santo. In ultima analisi, l'unzione degli infermi, comunicando la «grazia dello Spirito Santo», mette in comunione col Signore sofferente e glorificato. Tale assimilazione a Cristo viene espressa nella preghiera litantica che precede la dispensazione del sacramento (nel rito continuo), la quale chiede al Padre di vedere nell'infermo il volto sofferente del Figlio.

## CONFRONTO TRA IL NUOVO ORDO E L'ORDO PRECEDENTE

Si può avere un'idea migliore di tutto ciò che abbiamo già detto paragonando la forma del Rituale di Paolo VI con quello di Paolo V. Se mettiamo a confronto

le celebrazioni nei diversi Ordo, possiamo osservare le congruenze e le differenze nei due diversi riti, cioè vediamo la novità del nuovo Ordo rispetto a quello precedente.

Il nuovo rito si presenta con una struttura notevolmente nuova rispetto alla precedente. I nuovi elementi introdotti: l'allocuzione iniziale, che è un invito a raccomandare l'infermo alla bontà e alla potenza di Cristo; il posto centrale dato alla Parola di Dio; il nuovo Rituale permette che il sacerdote benedica l'olio durante il rito e prevede che ci sia in ogni caso, sia in forma di benedizione dell'olio sia in forma di rendimento di grazie sull'olio, una formula di preghiera che esprime molto bene l'aspetto pneumatologico di questo sacramento.

Nel rito attuale, il sacerdote impone le mani sul capo dell'infermo senza dire nulla (nn. 74). Se vi sono più sacerdoti, ognuno di essi impone le mani. Il significato di questa imposizione delle mani è indicato dall'ultima invocazione nella litania che la precede: «perché quest'infermo mediante la sacra unzione con l'imposizione delle mani ottenga vita e salvezza». È vero che anche il rito precedente contemplava una imposizione delle mani, ma ora essa acquista un rilievo particolare. Infatti, nel precedente rituale l'imposizione delle mani, anzi della mano destra, accompagnava una preghiera di esorcismo, mentre ora invoca lo Spirito Santo sul malato. Dal punto di vista pneumatologico, sembra quindi positiva la soppressione dell'antica formula di esorcismo.

Il cambiamento più importante sta nella formula sacramentale. La nuova formula è più completa e ricca. Se facciamo un confronto fra i testi delle formule ci appare subito la grande differenza fra le due versioni.

Rituale Romanum, 1614

– *per istam sanctam Unctionem  
et suam piissimam misericordiam*

–

–

– *indulgeat tibi Dominus*

–

–

–

OUI, 1972

1. *per istam sanctam Unctionem  
et suam piissimam misericordiam*

2. *adiuvet te Dominus gratia Spiritus  
Sancti,*

3. *Amen*

4. *ut a peccatis liberatum,*

5. *te salvet,*

6. *atque propitius allevet,*

7. *Amen.*

La formula anteriore, che appare per la prima volta nel Pontificale Romano del secolo XIII, esprime solo un effetto del sacramento: il perdono delle colpe commesse. È chiaro, dunque, che la nuova formula sia più completa in particolare dal punto di vista pneumatologico. Vediamo che le prime parole sono riprese dalla

precedente formula. La seconda affermazione (*adiuvet te*) introduce un concetto importante: la realtà comunicata dal sacramento è la grazia dello Spirito Santo. La struttura del testo sottolinea che il sacramento dell'unzione comunica prima di tutto la forza dello Spirito. Lo Spirito Santo che dà forza al corpo nella lotta contro il male fisico, finanche al raggiungimento della piena guarigione. Dà forza allo spirito dell'infermo infondendo coraggio e speranza e, quando è necessario, liberandolo dallo stato di peccato.

Indubbiamente, questo testo è ispirato ad un passaggio del Concilio di Trento riportato anche dalla Costituzione Apostolica di Paolo VI sul sacramento dell'Unzione degli Infermi e da OUI 4.6. Le ultime parole della formula (*ut a peccatis*) si rifanno a Giacomo 5,15 e indicano gli effetti del Sacramento con le stesse parole della Scrittura. Nella nuova formula anche la remissione o liberazione del peccato ci appare come effetto del dono dello Spirito Santo. Infine, dobbiamo notare la diversità profonda fra i due Ordo a proposito della presenza dello Spirito Santo: Nel Rituale Romano anteriore troviamo solo un testo che illustra esplicitamente l'azione dello Spirito, il quale è stato ripreso dal nuovo rito (cfr. OUI n. 77).

## SINTESI DOTTRINALE

«Nella liturgia lo Spirito Santo è il pedagogo della fede del popolo di Dio, l'artefice di quei "capolavori di Dio" che sono i sacramenti del Nuovo Testamento» Questa formulazione è abbastanza insolita per noi perché nei manuali dei secoli scorsi non è stato trattato l'aspetto pneumatologico dei sacramenti. È stato elaborato bene la dimensione cristologica ed ecclesiologica, ma è stato dimenticato che la celebrazione sacramentale, trae la sua efficacia dalla parola di Cristo che l'ha istituita e dalla potenza dello Spirito che la Chiesa invoca mediante l'epiclesi. «...Infatti se Cristo parla ai suoi santi, è lo Spirito di lui che parla; se Cristo guarisce ai peccati, è lo Spirito che guarisce; se Cristo santifica, è ancora lo Spirito di lui che santifica e risana...» Lo Spirito è invocato per santificare sia le azioni simboliche (sacramenti) sia l'assemblea coinvolta in esse. Nella liturgia sacramentale, la Chiesa invoca la forza trasformatrice e santificante dello Spirito Santi sia sugli elementi della creazione come acqua e olio, pane e vino, sia sui gesti e parole umane come la formula sacramentale. Il Cristo risorto e glorificato opera nei simboli della Chiesa non in un modo immediato, ma piuttosto in un mediato dallo Spirito Santo, che lo rende presente ed efficace tra i suoi. Per questa ragione alla liturgia dei sacramenti appartiene sempre l'epiclesi sacramentale.

Dopo aver fatto un'analisi dettagliata della presenza dello Spirito Santo nel nuovo Rituale, ora tenterò una sintesi della teologia dello Spirito, così come la

presenta l'OUI attraverso i Praenotanda. A conclusione dell'analisi possiamo dire: Nel rito rinnovato troviamo una teologia rinnovata. L'unzione degli infermi è certamente un sacramento di Cristo, che permette a chi lo riceve di partecipare al mistero pasquale della Sua passione e risurrezione, ma può anche essere meglio considerato come un sacramento dello Spirito Santo, la cui forza viene comunicata all'uomo indebolito.

Il Rituale attuale afferma ciò già nelle Premesse: «questo sacramento conferisce al malato la grazia dello Spirito Santo» (OUI 6). Il nuovo rito fa riferimento molte volte all'azione dello Spirito nel sacramento dell'Unzione: nelle formule di benedizione dell'olio (nn. 75; 75 bis; 242), nella stessa formula dell'unzione, in una delle orazioni a scelta dopo l'unzione (n. 243) e nella benedizione finale.

Vogliamo sottolineare innanzitutto l'opportunità della menzione dello Spirito soprattutto nella formula sacramentale (*Per istam sanctam...*), di cui abbiamo già parlato. La forma del Rituale anteriore non nominava lo Spirito e indicava un solo effetto del sacramento: il perdono dei peccati. Invece, il rito rinnovato mette al centro della nuova formula l'azione dello Spirito, sottolineando la presenza dello Spirito Santo nel sacramento degli ammalati.

La Chiesa prega prima di tutto per la grazia dello Spirito Santo, poiché Egli viene in aiuto alla nostra debolezza. «...lo Spirito, coadiuvandoci, viene in aiuto della nostra debolezza; infatti noi non sappiamo che cosa dobbiamo chiedere convenientemente, ma è lo Spirito stesso che prega per noi con gemiti inespressi. Ma Colui che scruta i cuori sa quali sono i pensieri e le aspirazioni dello Spirito, poiché intercede per i santi secondo Dio» (cfr. Rom 8,26s). Queste parole descrivono una situazione umana generale, ma tale situazione è sentita in maniera particolarmente acuta dal malato: egli soffre, persevera, si sente sottoposta alla schiavitù della corruzione, non sa come e che cosa chiedere nella preghiera. Allora viene in loro aiuto lo Spirito di Dio e di Cristo attraverso il sacramento degli ammalati. Possiamo dire che il primo effetto della venuta dello Spirito Santo è un conforto, una conferma dell'infermo, un dono della potenza divina alla debolezza umana. Anche la struttura della nuova formula sacramentale lo testimonia. Nei testi esaminati, lo Spirito funge da catalizzatore per tutti gli effetti del sacramento. Così si esprime l'insieme dell'OUI dove ripetutamente si parla di «*grazia Spiritus Sancti*», per cui l'eucologia invoca dal Redentore conforto con la grazia dello Spirito Santo (cfr. nn. 75, 77), anzi quasi augura la «*plenitudo Spiritus*» (cfr. n. 243).

In breve possiamo dire che l'effetto dell'Unzione degli Infermi sia il dono dello Spirito Santo. Ma, ovviamente, la Santa Trinità nella sua interezza è coinvolta in questo dono. Si trovano nel testo, infatti, ripetuti riferimenti alla Trinità. Ad esempio:

OUI 75; 126; 242: preghiera al Padre per mezzo del Figlio che mandi lo Spirito sull'olio per l'Unzione.

OUI 69; 118; si prega il Padre che possiamo aderire a Cristo.

OUI 75; 77; 78; 129: intercessione a Cristo che con lo Spirito conforti il malato.

OUI 79; 133: il Padre, Figlio e lo Spirito Santo benedicono i presenti.

Si parla di: «*peculiaris gratia Dei*» (= del Padre), «*gratia Christi*» (nn. 70; 241; 243), ma prima di tutto si sottolinea la «*gratia Spiritus Sancti*» (cfr. 6, 75, 75 bis, 76, 77, 79, 127, 242). Anche nel sacramento dell'unzione la Trinità è presente e operante, nella ricchezza dei rapporti propri a ciascuna delle Persone divine. In rapporto al Padre l'unzione è il sacramento dell'offerta della sofferenza dell'infermo e della grazia con cui Dio l'accoglie, valorizzando l'esperienza del dolore e dell'infermità come via di redenzione e di salvezza. In rapporto al Figlio l'evento sacramentale dell'unzione unisce la passione dell'uomo alla passione di Cristo e applica ad essa i meriti del Salvatore. «Con la sacra unzione degli infermi e la preghiera dei sacerdoti tutta la Chiesa raccomanda gli ammalati al Signore sofferente e glorificato, perché alleggerisca le loro pene e li salvi (cfr. Gc 5,14–16), anzi li esorta a unirsi spontaneamente alla passione e alla morte di Cristo (cfr. Rm 8,17; Col 1,24; 2 Tm 2,11s; 1 Pt 4,13), per contribuire così al bene del popolo di Dio» Infine, in rapporto alla Spirito Sante l'unzione stabilisce la comunione solidale degli infermi con tutta la Chiesa nel vincolo operante dal Consolatore.

Tutto ciò corrisponde alla tradizione che parla proprio in questo senso. Infatti, la presenza e l'azione dello Spirito nei sacramenti fa parte del patrimonio teologico dei Padri, specialmente quelli orientali. Tutti gli antichi testi, patristici e liturgici, testimoniano unanimemente l'aspetto pneumatologico dei sacramenti e in modo particolare dell'Unzione degli Infermi. Abbiamo delle formule di benedizione dell'olio dai primi secoli. La formula romana «Emitte» che ancora in uso oggi abbiamo preso dal Sacramentario Gelasiano (sec. V). Il testo liturgico sottolinea molto la presenza dello Spirito Santo. La presenza dello Spirito Santo è invocata per spiegare l'efficacia dell'olio. Benedetto, l'olio riceve un'efficacia nuova: diviene un rimedio per il corpo e per lo spirito.

È da notare che anche nella dottrina di Trento viene messo in rilievo il concetto di grazia dello Spirito Santo in relazione al Sacramento, precisamente come si presenta nella Costituzione Apostolica di Paolo VI e nelle Premesse del Ordo attuale. Nel Catechismo attuale della Chiesa cattolica (1992) è stato menzionato in primo luogo fra gli effetti del Sacramento il  *dono particolare dello Spirito Santo*.

La grazia fondamentale di questo sacramento è una grazia di conforto, di pace e di coraggio per superare le difficoltà proprie dello stato di malattia grave o della fragilità della vecchiaia. Questa grazia è un dono dello Spirito Santo che rinnova la fiducia e la fede in Dio e fortifica contro le tentazioni del maligno, cioè contro la

tentazione di scoraggiamento e di angoscia di fronte alla morte. Questa assistenza del Signore attraverso la forza del suo Spirito vuole portare (CCC 1520).

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Il sacramento dei malati. Aspetti antropologici e teologici della malattia. Liturgia e Pastorale*, Torino–Leumann 1975.
- Alszegeh Z., *L'Unzione degli infermi*, CivCatt 2944 (1973/2) 124, p. 319–328.
- Gy P.M., *La nouveau rituel des malades*, "Notitiae" 9 (1973), p. 108–118.
- Bertetto D., *Lo Spirito Santo e Santificatore*, in: *Pneumatologia*, Roma 1977, p. 381–393.
- Davanzo G., *Il nuovo rito dell'unzione sacra*, "Anime e Corpi" 45 (1972), p. 385–392.
- Farnes P., *Los textos eucologicos del nuevo ritual de la unición de los enfermos*, "Phase" 13 (1973), p. 326–335.
- Feiner J., *Die Krankheit und das Sakrament des Salbungsgebetes*, in: *Mysterium Salutis*, vol. V., p. 520–521.
- Francisco J., *Lo Spirito Santo e i Sacramenti. Bibliografia*, "Notitiae" (1977) 131–1332, p. 326–335.
- Gelpi P., *Guerison et sacraments. L'epiclese du sacrament de la reconciliation et celle du sacrament des malades*, Paris 1976.
- Kaczynski R., *Neubesinnung auf ein vergessenes Sakrament*, "Theol. Praktische Quartalschrift" 121 (1973), p. 343–360.
- Knauber A., *Sakrament der Kranken. Terminologisches Beobachtungen zur Ordo Unctionis Infirmorum*, "Lit. Jahrbuch" 1973, p. 217–237.
- Lengeling J., *Per istam sanctam unctionem [...] adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti. Der Heilige Geist und die Krankensalbung*, in: AA.VV., *Lec orandi lex credendi. Miscellanea in onore di C. Vagaggini*, Roma 1980, p. 235–295.
- Martimort A.G., *Le nouveau rituel des malades*, "Notitiae" 9 (1973), p. 66–70.
- Ortemann P., *Il sacramento degli infermi. Storia e significato*, Torino–Leumann 1971, p. 18.
- Pedrini A., *Il dato pneumatologico e la dimensione epicletica nel nuovo rito dell'Unzione degli infermi*, EphLit 89 (1975), p. 345–368, con (pp. 369–370) un'appendice bibliografica in merito.
- Pedrini A., *Lo Spirito Santo nei Padri della Chiesa. Rassegna di testi e commento*, Milano 1975.
- Rinaudo S., *La liturgia epifania dello Spirito Santo. Iniziazione all'esperienza dello Spirito Santo nella celebrazione del mistero cristiano*, Leumann–Torino 1980.
- Triacca A.M., *Per una rassegna sul sacramento dell'Unzione degli infermi*, "Eph. Liturgicae" 89 (1973), p. 397–468.
- Triacca A.M., *Strutturazione di simboli o simboli finalizzati. In margine al nuovo Ordo unctionis infirmorum*, in: *Symbolisme et theologie*, Roma 1974, p. 258–281.

Triacca A.M., *Unzione degli Infermi: contributo a una rilettura dei documenti conciliari e post-conciliari*, "Salesianum" 36 (1974), p. 69–96.

Triacca A.M., *Unzione degli infermi: orientamento degli studi recenti*, "Rivista litúrgica" 61 (1974), p. 548–558.

Triacca A.M., *Gli effetti dell'Unzione degli infermi. Il contributo del nuovo "ordo unctio- nis infirmorum" ad una problema di teologia sacramentaria*, "Salesianum" 38 (1976), p. 3–41.

Triacca A.M., *Lo spirito Santo nella liturgia e nella vita della Chiesa, (MSIL 62)*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.

**Parole chiave:** Unzione degli Infermi, Rituale attuale, Spirito Santo, le presenza dello Spirito negli unzione degli infermi, l'imposizione delle mani, l'unzione con olio

#### THE HOLY SPIRIT IN THE ANOINTING OF THE SICK (A STUDY ON THE CURRENT RITE)

##### Summary

The liturgical renewal endorsed by the Second Vatican Council has the Sacred Liturgy as its center: it is already in itself – as the Constitution *Sacrosanctum Concilium* (SC 43) states – a grace of the Holy Spirit. The new "Ordo" of the Anointing of the Sick can be considered as one of the most significant fruits of this renewal. In fact, the new Ritual, with its articulation and richness of perspectives, presents a new vision of this sacrament. The most important amendment concerns its name which from the Sacrament of the dying (*sacramentum exeuntium*) becomes that of the sick (*unctio infirmorum*). The goal of my research is the deeper understanding of the presence of the Holy Spirit in the Anointing of the Sick through a study of the current rite. We will analyze the Ritual from the pneumatological point of view and then arrive at a doctrinal synthesis. The method used is also comparative, because I would like to highlight the differences between the texts of the old Ritual (1614) to those of the current liturgy (1972). The main question is this: How is the presence and action of the Holy Spirit expressed in the new Ordo.

**Keywords:** Anointing of the Sick, current Ritual, Holy Spirit, the presence of the Spirit in the anointing of the sick, euchologia the laying on of hands, anointing with oil

## DUCH ŚWIĘTY W NAMASZCZENIU CHORYCH (STUDIUM NA TEMAT OBECNEGO RYTU)

### Streszczenie

Odnowa liturgiczna zainicjowana przez Sobór Watykański II przedstawia świętą liturgię jako centrum życia Kościoła. Liturgia jest już sama w sobie – jak stwierdza konstytucja *Sacrosanctum concilium* (SC 43) – łaską Ducha Świętego. Za jeden z najbardziej znaczących owoców tej odnowy można uznać nowe Ordo sakramentu namaszczenia chorych. W istocie nowy Rytuał ze swoją formą wyrazu i bogactwem perspektyw przedstawia nową wizję tego sakramentu. Najważniejsza zmiana dotyczy jego nazwy – zamiast o umierających (*sacramentum exeuntium*) mówimy teraz o chorych (*unctio infirmorum*). Celem moich badań jest głębsze zrozumienie obecności Ducha Świętego w namaszczeniu chorych poprzez studium aktualnego obrzędu. Rytuał zostanie przeanalizowany z pneumatologicznego punktu widzenia, a następnie dojdziemy do syntezy doktrynalnej. Zastosowałem również metodę porównawczą, ponieważ chciałem podkreślić różnice między tekstami dawnego Rytuału (1614) a tekstami obecnej liturgii (1972). Główne pytanie brzmi: W jaki sposób w nowym Ordo wyraża się obecność i działanie Ducha Świętego?

**Słowa kluczowe:** namaszczenie chorych, aktualny Rytuał, Duch Święty, obecność Ducha w namaszczeniu chorych, euchologia, nałożenie rąk, namaszczenie olejem

Erich Naab\*

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

## JUDEN, CHRISTEN UND DER GESALBTE

Das Verhältnis von Juden und Christen wird von der Theologie des Paulus, vor allem aus deinem Bild vom Ölbaum, verstanden. Dort ist von einer gemeinsamen Wurzel und ursprünglichen (jüdischen) und von aufgepfropften (aus dem Heidentum kommenden) Zweigen die Rede, während vom Stamm des Ölbaumes nicht gesprochen wird. Wo ist in diesem Bild für die jüdische Wurzel und die Gläubigen aus Juden und Heiden der Platz für Christus? Um nicht von einer gänzlich unpaulinischen christusfreien Konzeption auszugehen, wird nach dem Stamm des Ölbaumes gefragt. Damit wird die bleibende Zugehörigkeit der Christen zum jüdischen Ursprung betont und eine Anregung zum Verständnis des Messias-Christus gegeben, der einer in Haupt und Gliedern ist.

Auf den ersten Blick scheint die Unterscheidung klar zu sein: Christen glauben an Jesus Christus als den Sohn Gottes, den Erlöser der Welt, Juden halten streng an der Einheit Gottes fest und verwerfen den Anspruch Jesu, zumal in seiner Interpretation durch die Christen, er sei eine göttliche Person und eines Wesens mit dem Vater. Zwei Religionsgemeinschaften also, deren Glaubensgeschichte zwar anfangs einige Zeit gemeinsam verlief, die aber schon in der Deutung dieser gemeinsamen Zeit nicht mehr eins sind. Christen sprechen vom Alten Testament meist als einem Vorlauf, einer Vorgeschichte. Entsprechend werden auch die gemeinsamen heiligen Texte sehr unterschiedlich interpretiert. Im Glauben verstehen sich beide als Monotheisten, und das nicht nur in einem abstrakten Sinn, dass es eben nur einen Gott gebe und geben könne, sondern beide berufen sich, wie auch der Islam, auf den einen Gott, der sich Abraham, dem Stammvater in ihrem Glauben, offenbart habe. Für Christen hat diese Offenbarung als Selbsterschließung Gottes im Messias Jesus, dem Christus Jesus, ihren Höhepunkt gefunden. Juden

---

\* Prof. Dr. hab. Erich Naab – Dogmatiker i.R., Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Schlaggasse 1, 85072 Eichstätt, Deutschland; e-mail: erich.naab@ku.de.

bestreiten das, aber auch sie erwarten den Messias oder das messianische Reich. Wir brauchen die Unterscheidungen und Beziehungen nicht alle aufzuzählen. Zwischen beiden Religionen stehen Jesus und sein Kreuz, für die einen Zeichen des Heils und für andere Zeichen der Verwerfung. Hier geschieht ein Bruch, von dem an beide Glaubensgemeinschaften mit rasanter Geschwindigkeit auseinander trifteten. Die Jahrhunderte haben die Trennung verhärtet und zu einer – vor allem für die Juden – äußerst leidvollen Geschichte geführt.

So klar diese Unterscheidung in der historischen und sozialen Wirklichkeit zu sein scheint – entweder ist man Jude oder Christ oder etwas anderes –, so inadäquat ist sie aber bei genauerem Hinsehen. Jesus, der selbst gläubiger Jude war, Jude von Geburt, Jude von seiner Religion her, der in der Synagoge und im Tempel betete und lehrte, der das Gesetz nicht auflösen, sondern erfüllen wollte, glauben und verehren wir als unseren Frieden, der Juden und Heiden – wie es in Epheser 2,16 heißt – mit Gott durch sein Kreuz in einem einzigen Leib versöhnt habe. Der, der zum Stein des Anstoßes (vgl. Römer 9,32) und zum Streit geworden ist, habe in seiner Person die Feindschaft getötet. Diesen einen Leib nennen wir gewöhnlich die Kirche, die Kirche aus Juden und Heiden. Der Messias trägt sie „in einem einzigen Leib“ zusammen; er repräsentiert sie alle. Die Unterscheidung von Juden und Christen ist also nicht adäquat, weil Juden ein konstitutiver Teil der christlichen Kirche sind, und zwar in Spannung zu einer soziologischen Sicht, aber nach dem eigenen, sich auf die Schrift berufenden theologischen Verständnis. Oder komplementär gesagt: Weil Christen durch den Christus mit den Juden untrennbar verbunden bleiben, auch wenn sie sich von der Synagoge abgespalten haben.

Diese Behauptung erweckt zuweilen Widerspruch; daher will ich einige Punkte verdeutlichen. Jesus, das Haupt der Kirche, versteht sich, unbeschadet seines eigenen Anspruchs, aus dem Glauben Israels heraus. In dem Glauben Israels bildet sich sein Anspruch. Die Schrift und die Erwartungen Israels, das verinnerlichte Gesetz, jenes ganze Herz, die ganze Seele und die ganze Kraft, mit der er seinen Vater, den Gott Israels liebt (vgl. Deuteronomium 6,5), ist der menschliche Mutterboden seines Anspruchs. Ich will hier nicht auf die schwierigen und differenzierten Probleme eingehen, wie der sich bildende und entwickelnde Glaube der Jesusanhänger und schließlich der Kirche das Verständnis Jesu von sich selbst aufnimmt und artikuliert. Denn das Selbstverständnis Jesu haben wir nur in den Brechungen des Glaubens an ihn, in den Glaubenszeugnissen seiner Jünger, mit all den vielen Facetten, in denen eine jede und ein jeder auch den Erlöser für sich, in seiner Situation und Not, sieht. Diese Glaubenszeugnisse wollen nicht nachträglich einen jüdischen Rabbi theologisch verklären, sondern dessen eigenes Wort

und dessen eigenes Werk sachlich richtig interpretieren<sup>1</sup>, und zwar aus der für ihn wesentlichen Bezogenheit zu seinem Vater, dem Gott Israels, aus der heraus er ursprünglich reden und handeln konnte. Von ihm wusste er sich gesandt, von ihm fühlte er sich verlassen<sup>2</sup> und von ihm wurde er auferweckt. Und wenn Jesu Anspruch im Glauben der Zeugen und ersten Jünger artikuliert wird, wird er wieder auf der Grundlage des Glaubens Israels, als Erfüllung der Schrift verstanden; überraschend, nicht nach den vorgefertigten Schemen religiöser Gruppierungen, aber doch in einer Evidenz, die in seiner Gegenwart auf einem gemeinsamen Weg schon „den Sinn der Schrift erschloss“ (vgl. Lukas 24,32) – in einem, sagen wir, nicht ganz propositionalen, also nicht ausformulierten Wissen. Aber dieses neue Verständnis der Schrift, das sich im Neuen Testament und im christlichen Glauben niederschlägt, artikuliert sich als lebendige Erfüllung des Vorgegebenen und Verheißenen, immer noch „auf dem Weg“ zu weiterer eschatologischer Enthüllung. Neu ist hier also nicht der Gegensatz zu Alt, sondern als Erneuerung die Verlebendigung des Ursprünglichen<sup>3</sup>. Das Gesetz eines neuen Bundes, das im Alten verheißene war (vgl. Jeremias 31,31–33), ist kein anderes Gesetz als das alte. Es ist das Gesetz Gottes, das durch Mose schon übergeben war und, wie ursprünglich angezielt, nun aufs Herz geschrieben sein soll (vgl. Deuteronomium 6,6).

\*\*\*

Die Kirche ist mitsamt ihrem Glauben auf dem Fundament der Apostel und der Propheten gebaut (Epheser 2,19). Dieses architektonische Bild des Epheserbriefes sagt doch, dass die Grundlage, das Fundament der Kirche nicht nur das alte, ursprüngliche Testament mit den Propheten ist, auf dem sich wie auf einer nicht abgetragenen Unterschicht ein neuer Bau erhebt, sondern mit den Aposteln wie Säulen und Träger in die Kirche hineinragt und zum Schlussstein Christus, dem Messias, führt, der den ganzen Bau aus Juden und Heiden zusammenhält und wachsen lässt. Die Apostel, die ersten Jünger Jesu, die ihm nachfolgenden Frauen und Männer, die Zeugen seiner Auferstehung, fast alle biblischen Schriftsteller,

---

<sup>1</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München 1973, S. 134.

<sup>2</sup> Vgl. Markus 15, 34 und Psalm 22,2. Es war ein Gebet aus dem unmittelbaren Erleben heraus, nicht bloß eine kultische Formel. Es erinnert an die Situation Hiobs wie an das verdunkelte Licht, von dem Edith Stein in Anlehnung an Johannes von Kreuz sprach: „dann verdunkelt ihnen Gott all dieses Licht, verschließt ihnen die Tür und verstopft ihnen die Quelle des süßen Wassers des Geistes, aus der sie bisher immer, und so oft es ihnen beliebte, getrunken hatten“ (E. Stein, *Kreuzeswissenschaft*, Louvain 1954, S. 44).

<sup>3</sup> Die Rede von „erstem“ und „zweitem Testament“ (Erich Zenger) scheint mir die Verbindung dieser beiden Teile weniger zu stärken. Sie ordnet nach und könnte weiteres ein drittes Testament erwarten.

Maria, seine Mutter und das Urbild der Kirche, sie alle sind Juden. Im Diasporajudentum vor allem breitet sich die frühe Kirche aus. Zur Kirche gehören nicht nur auch Juden, sondern sie sind die originären Glieder.

Ein zweites, differenzierteres Bild findet sich bei den großen Erörterungen um Juden und Heiden im Streit um Gesetz, Glauben und Rechtfertigung, die Paulus im Römerbrief führt; es ist die Bildrede vom Ölbaum (Röm 11,13–24). Da ist also die Rede von einem edlen Ölbaum und seinen Teilen, von der Wurzel und den eigenen Zweigen, auch von ausgehauenen und von aufgepfropften wilden Zweigen und vielleicht auch vom Stamm, obwohl der nicht ausdrücklich erwähnt wird; aber die Wurzel trägt die Zweige nicht unmittelbar. Der Stamm verbindet Unten und Oben, Wurzeln und Zweige; er vermittelt die Kraft der Wurzeln in die Blätter und Blüten der Zweige. Ohne ihn lösen sich Wurzeln in der Regel auf und verdorren die Zweige. Wie wir dieses Bild vom Ölbaum verstehen, hängt stark davon ab, ob wir es als Gleichnis oder als detailliertere Allegorie deuten, wo es auf die Deutung der einzelnen Elemente ankommt. Solche allegorischen Züge sind schon zu bemerken, wenn die wilden, aufgepfropften Zweige von Paulus auf die aus dem Heidentum kommenden Gläubigen bezogen werden, und die eigenen edlen, die jüdischen Zweige wieder unterschieden werden in solche, die auf dem Baum bleiben, und einige, die heraus gebrochen werden, damit wilde Zweige eingepflanzt werden können. Und von den heraus gebrochenen Zweigen wird weiter gesagt, dass sie jederzeit wieder eingesetzt werden könnten. Sie verdorren also nicht, das heißt, sie bleiben lebendig; sie beziehen weiter ihre Lebenskraft auf ungewöhnliche Weise, aus der Kraft, nicht des Stammes, sondern der Wurzel.<sup>4</sup> Auch das spricht gegen die üblichen landwirtschaftlichen Gepflogenheiten, wo zur Veredelung nicht wilde Zweige in einen edlen Baum, sondern edle Zweige auf einen wilden Baum gesetzt werden und das Ausgebrochene allenfalls noch zur Feuerung verwendet wird. Die Zweige des edlen Baums sind die Angehörigen des jüdischen Volkes. Sie bleiben edel, ob sie am Stamm bleiben oder nicht. „Wenn du – schreibt Paulus an seine römischen, aus dem Heidentum kommenden Adressaten, also an die eingepfropften Zweige – aus dem von Natur wilden Ölbaum herausgehauen und gegen die Natur in den edlen Ölbaum eingepfropft wurdest, dann werden erst recht sie als die der Natur zugehörigen Zweige ihrem eigenen Ölbaum wieder eingepfropft werden“ (Röm 11,24). Eine unverbrüchliche Erwählung und die Verheißung dürften Paulus zu dieser Aussage bewegen. Denn Gott steht zu ihr. Sie zu verachten hieße Gott selbst zu verachten.

Wer ist aber der Ölbaum? Da er die jüdischen Zweige trägt, wird er meist mit „Israel“ oder dem (neuen?) „Volk Gottes“ gleichgesetzt. Das ist unter den

<sup>4</sup> Röm 11,17: Auch der aufgepfropfte Zweig erhält seine Kraft nicht von Stamm, sondern von der Wurzel! Auch der Stamm lebt also aus ihr.

Exegeten nahezu Konsens. Man beruft sich dabei auf Jeremias 11,16, wo es von Israel heißt, der Herr habe es einen üppigen Ölbaum von schöner Gestalt genannt. Diese Deutung führt aber in Ungereimtheiten. Es würden dann einige Zweige einfach ausgebrochen und Israel durch die Kirche ersetzt. Die ausgebrochenen Zweige wären dann nicht mehr Israel, gehörten nicht mehr (oder nur noch potentiell) zum erwählten Volk. Würden sie nicht verdorren? Weiter: Paulus versteht die Zweige des Baumes als die Glieder der aus Juden- und Heidentum kommenden Gemeinde, zu der die Judenchristen ursprünglich gehören, da sie Israel sind, während die anderen nachträglich eingepfropft sind. Soll Israel der Stamm und die Zweige sein? Paulus selbst sagt aber nie, dass die Christen ein „neues“, das „wahre Israel“ bildeten<sup>5</sup>. Er tritt vehement dafür ein, dass Nichtjuden sich nicht beschneiden lassen. Israel, ganz Israel (das am Baum bleibende und ausgebrochene) ist das erwählte Volk, hat die unwiderrufliche Verheißung und soll gerettet werde (vgl. Röm 11,26) und hat sogar in seiner „Verstockung“, seiner Verhärtung im Nicht-Glauben an Christus eine heilsgeschichtliche Funktion für die Heidenchristen: „Vom Evangelium her gesehen sind sie Feinde Gottes, und das um euretwillen; von ihrer Erwählung her gesehen sind sie von Gott geliebt, und das um der Väter willen. Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,28). Bestreitet nicht die Leugnung oder nur Abschwächung auch die Göttlichkeit Gottes und entzieht sie nicht jedem Vertrauen auf Gott die Grundlage?

Die Deutung des Baumes auf Israel führt dazu, dass Israel unter der Hand durch die Kirche ersetzt wird. Diese Substitutionstheorie, wonach an Stelle Israels jetzt die Kirche als „neues“ Israel getreten sei und das „alte“ sich erübrigt habe, ist Paulus fremd. Auch die, die nicht an Christus glauben, „haben die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen Christus, der über allem als Gott steht, er ist gepriesen in Ewigkeit“ (Röm 9,4f). Die von Christen oft vertretene Theorie, dass an die Stelle Israels jetzt die Kirche getreten sei, und der nichtchristliche jüdische Rest gleichgültig und verworfen sei, verachtet die Erwählung Gottes und wird deswegen auch Menschen verachtend. Sie meint, aus der eigenen und unaufgebbaren, lebendig machenden Treue zu Gottes Willen im Messias Jesus die Treulosigkeit Gottes zu seiner ersten Liebe folgern zu sollen.

Eine zweite Ungereimtheit wiegt vielleicht noch schwerer: Nennen wir den Ölbaum bzw. seinen Stamm Israel, dann hätte Paulus in diesem Bild das Heilshandeln Gottes an den Nichtjuden Christus-frei konzipiert. Paulus hätte in diesem Bild

---

<sup>5</sup> Vgl. allerdings auch Röm 9,6: „Nicht alle, die aus Israel stammen, sind Israel.“

das vergessen, was sein ganzes Denken prägt, dass wir „in Christus“, im Messias, Rechtfertigung, Heil, Freiheit haben. Sollten wir also nicht sagen, der Ölbaum ist der Messias, der aus der Wurzel hervorgeht, aus dem Glauben Abrahams<sup>6</sup> und auf dem (oder in dem) alte, ursprüngliche und neu eingepflanzte Zweige wachsen können?<sup>7</sup> Dagegen spricht freilich das schon erwähnte Jeremiaszitat: Einen üppigen Ölbaum von schöner Gestalt hat der Herr dich [Israel] genannt (Jer 11,16). Andererseits darf man diesen Rückgriff durchaus hinterfragen, der Teil eines Gerichtswortes über Israel ist, wo von Feuer und Zerstörung die Rede ist, während der Ölbaum des Römerbriefes mit bemerkenswerter Kunstfertigkeit gehegt wird. Dann sind die Ölbäume des ursprünglichen Testaments nicht immer Metaphern für Israel<sup>8</sup>. Öfter stehen sie für Einzelgestalten, die messianisch konnotierbar sind.

Daher halte ich den Vorschlag, den Maria Neubrand und Horst Seidel eingebracht haben, im Ölbaum Jesus, den Messias Israels zu sehen, zu dem das jüdische Volk naturgemäß gehört und in den die neuen Zweige eingepropft werden, für sehr bedenkenswert. Das Bild umschreibt demnach, was es heißt „in Christus“ zu sein in einer konkreteren Weise, indem es auf den heilsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem Glauben Abrahams und der jüdischen Erwartung des Messias rekurriert. Es anerkennt die bleibende Erwählung Israels und bezieht doch jüdische Existenz ihrem Wesen nach (κατα φύσιν) auf den Messias, in den die abgebrochenen, aber nicht verlorenen Zweige wieder eingepropft werden. Sie gehören zu ihrem Messias und ihr Messias gehört zu ihnen. Ihnen gehört zuerst sein Evangelium: „Es ist eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt, zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen“ (Röm 1,16).<sup>9</sup> Die von den Heiden kommenden Glaubenden werden nicht unmittelbar in Israel integriert, aber doch in den Mes-

<sup>6</sup> Für die tragende Wurzel gibt es unter den Exegeten verschiedene Auffassungen: Gott und sein Handeln (N. Walter, 1997); die Judenchristen, die den Beginn der Rettung Israels darstellen (P. von Osten-Sacken, 1987); eins mit dem Stamm sei sie Israel (Fr. Mussner, 1987); die Erzväter und die Patriarchen (vgl. Röm 11,28, Michel, Schlier, Pesch u.a.); die meisten auf Abraham. Die Frage muss hier nicht entschieden werden. Durch Christus haben auch Nichtjuden Anteil am Segen und der Verheißung Abrahams (vgl. Galater 3,6–9.14); durch ihre Zugehörigkeit zu Christus sind auch sie Nachkommen Abrahams (Galater 3,29) und können in Abraham ihren Vater sehen (Röm 4,16–18).

<sup>7</sup> Vgl. M. Neubrand, J. Seidel, „*Eingepropft in den edlen Ölbaum*“ (Röm 11,24). *Der Ölbaum ist nicht Israel*, „Biblische Notizen“ 105 (2000), S. 61–67.

<sup>8</sup> So auch Hosea 14,7; anders Psalm 52,10: David; Psalm 128,3b: die Söhne des Gottesfürchtigen; Jesus Sirach 24,14: die Weisheit; Jesus Sirach 50,10: der Hohepriester Simeon; Richter 9,8f: der zu salbende (!) Königskandidat; und schließlich Sacharja 4,3.11f.14, wo zwei in der Vision gesehene Ölbäume auf die beiden Gesalbten (also die beiden Messiasse) bezogen werden, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen.

<sup>9</sup> Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι

sias Israels, in dem Israels Glaube eine neue Intensität, eine gewisse Erfüllung und personale Konkretetheit erhält. Durch Christus Jesus, den Messias der Juden, haben sie Zugang zum Glauben Abrahams, im Messias haben sie die Verheißung, für die ich keinen besseren Ausdruck finde als die Sohnschaft. Vgl. Galater 4,4: Gott sandte seinen Sohn, damit wir die Sohnschaft erlangen. Wiewohl sie sich in Christus in höchster Intensität und intimster Beziehung öffnet, trägt Israel sie doch schon unwiderrufflich in sich trägt (vgl. nochmals Röm 9,4). Mit dieser Sohnschaft wird all das aufgenommen, was Israel zugesagt ist, die Verheißung bei all den vergeblichen Plänen der Völker<sup>10</sup>: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt (Psalm 2, 7).

\*\*\*

Vielleicht sollten wir vor der christlichen Gleichsetzung des Messias (des Gesalbten, מָשִׁיחַ) mit Jesus als dem Christus (dem Gesalbten, Χριστός) nach einer Eigenart dieser Person fragen. Im ursprünglichen Testament konnten bekanntlich neben Israel auch Israel repräsentierende, heilbringende Personen Messias genannt werden: David, auch der noch nicht gesalbte Königskandidat, die den Glauben an Gott durch die Treue ihres Lebens weitergebenden Söhne des Gottesfürchtigen, der Hohepriester und schließlich sogar zwei Gesalbte, die vor dem Herrn der Erde stehen (und die ganze Menschheit repräsentieren). Auf ihn geht die Hoffnung, von ihm kommt das Heil, an ihn ist die messianische Zeit mit dem Königsreich Gottes gebunden.<sup>11</sup> „Messias“ ist kein individueller Hoheitstitel. Er repräsentiert zunächst Israel auf seinem Weg zu dem Heil, das Israel der ganzen Menschheit bringen soll und bringen wird, wenn die Völker zum Zion wallfahren. Wie der König oder der Gerechte für das ganze Volk steht und in ihm, zwar nicht „physisch real“, aber doch ideell und der Kraft nach (κατὰ δύναμιν) alle versammelt sind, so steht auch der Baumstamm für den ganzen Baum, wenn er Wurzel und Zweige verbindet. Der Gesalbte Israels, zuerst zu den Juden gesandt, er ist der ganze Christus, Haupt und Leib. Etwas verschlungener liegt die Sache beim „alten“ und „neuen Adam“: Seit Augustin das ἐφ’ ᾧ in Röm 5,12 als „in quo“ verstand und damit „alle in ihm, dem Adam, gesündigt haben“ und die westliche Erbsündenlehre ihren Lauf nahm, konnte auch der erste Mensch als „typologische Figur“ für die

---

<sup>10</sup> Die Verachtung der Leiden des Volkes ist daher zu verstehen als eine Verachtung der Erwählung Gottes. Wenn diese Leiden immer noch als menschlicher Ausdruck seiner freilich abgeschlossenen, zur Fülle gekommenen, aber doch nicht aufgehenden Offenbarung, seiner unbegreiflichen Zuwendung verstanden werden können, dann berührt ihre Verachtung auch eine Verachtung des Kreuzes unseres Herrn und des ewigen Sohnes des Vaters.

<sup>11</sup> Vgl. Anm. 8.

Menschheit verstanden werden, auch nicht nur als der Typos des Sünders, sondern auch als eine kollektive Person, in der alle gesündigt haben und deswegen die Folgen zu tragen haben. Damit war er dem Messias entgegengestellt (Röm 5,12–21), „in dem“ oder „durch den“ – wie Paulus immer wieder sagt – wir sind und agieren und der auch „in uns“ ist. Es ist eine Inklusion und ein Ineinandersein, eine Circumincession, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, der gewöhnlich für das Ineinandersein der drei göttlichen Personen verwendet wird. Im Unterschied zu den vorherigen Figuren scheint zwischen altem und neuem Adam zunächst auch ein Gegensatz (Antitypos), eine Exklusion, vorzuliegen (denn insofern jemand Sünder ist, ist er nicht zugleich und in derselben Hinsicht ein Gerechter). Und doch nennt Paulus den Adam den Vorentwurf, den Typos des Kommenden (Röm 5,14: Ἀδάμ, ὃς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος). Es bleibt nicht bei der Kontradiktion. Durch die eine Tat des Gerechten kommt es für alle zur Gerechtersprechung, zum Leben; die Vielen werden zu gerechten gemacht (Röm 5,18–19). Auch in der Theologie der Ostkirche wird durch den Christus Adam aus der Unterwelt befreit, um im Befreier, mit ihm und durch ihn zu leben und den Vater zu verherrlichen. Die Kirchen in Ost und West feiern den Gedenktag des ersten Adam in den Tagen um die Geburt des zweiten.

Warum, mögen wir fragen, wählt Paulus gerade den Ölbaum als Bild für das Zueinander der Zweige auf der Wurzel, sei sie nun Abraham oder sein Glaube, die Propheten oder die Verheißung? Könnte nicht auch die Zeder in all ihrer Pracht, ihrem geschlossenen Wuchs und dem Duft ihres Holzes (vgl. Ezechiel 40) herangezogen werden? Schließlich beobachtet auch der Psalm 92,13, dass der Gerechte und damit der Glaubende wachsen wird wie eine Zeder im Libanon. Zedern waren mit ihrer Lebenskraft, ihrer Vitalität und Standhaftigkeit die Gottesbäume schlechthin; sie konnten das Königtum mit seiner Sorge um Recht und Gerechtigkeit versinnbildern; die Zeder war der Baum, in dessen Schatten all die vielen Völker wohnten, deren Schönheit und Größe kein Paradiesesbaum glich (vgl. Ezechiel 31,3–9). Der Geliebte des Hohen Liedes (5,15) gleicht der Zeder. Wir wissen nicht, warum Paulus den Ölbaum für sein Bild bevorzugte. War es seine Fruchtbarkeit? Oder könnte es eine Unterscheidung im Wachstum des nur verschwiegen angefragten Stammes liegen? Zedern wachsen gerade mit einem einheitlichen Stamm empor. Der Stamm des Ölbaumes dreht sich immer wieder um sich selbst, wird knorrig und zerteilt sich mit seinem Alter. Doch die vielen Teilbäume bilden einen Baum, getragen vom selben alten Wurzelwerk. Alte Öl-bäume sind ein Bild der Einheit in den Differenzen.

\*\*\*

Über diesen Fragen der Deutung sollten wir aber nicht die mahnende, paränestische Funktion der Bildrede übersehen. Paulus spricht die Heidenchristen an, sie sollten sich nicht über die anderen Zweige erheben. Und damit meint er gerade die ausgebrochenen Zweige, also die nicht an Christus glaubenden Juden.<sup>12</sup> Er ermahnt die Heidenchristen, im Glauben festzustehen und nicht überheblich zu sein. Die Wurzel trägt sie; sie brauchen die Wurzel. Diese Überheblichkeit über die Juden, und gerade über die nicht an Christus glaubenden Juden, entspricht nicht der Glaubenswirklichkeit, entspricht nicht dem „Sein in Christus“. Sie verachtet Gottes Zusage. Überheblichkeit und Anerkennung der erbarmenden Liebe Gottes, Überheblichkeit und die Demut des Glaubens passen nicht zusammen. Wer überheblich ist und insofern auch nicht glaubt, ist selbst in Gefahr, nicht verschont und herausgehauen zu werden. Das ist eine erschreckend scharfe Mahnung, bitter im Blick auf die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Tempel. Dabei sagt Paulus mit starker Betonung und qualifiziert als Mysterium, als offenbares Heilsgeheimnis, dass der Unglaube eines Teils Israels um der Heiden willen eingetreten sei und die unwiderrufliche Erwählung um der Väter willen nicht aufhebt. Heißt das nicht auch, dass der Nicht-Glaube an den Messias Jesus, mit dem Juden in der Erwartung verharren und sich in ungestillter Sehnsucht verzehren, am Gesetz festhalten und den Namen des Herrn heiligen, dass auch ihre unverbrüchliche Treue zu ihrem eigenen Volk – und das durch die ganze Bitterkeit der Geschichte hindurch – nach Gottes Heilsgeheimnis auch um unseretwillen geschieht, zum Verständnis des christlichen Glaubens, so dass wir auch daran erkennen, was es heißt, von der Wurzel, dem Glauben Abrahams, und vom jüdischen Messias getragen und genährt zu werden?

Es gibt die Beispiele, wo die gegenseitige Kenntnis und Achtung zur Vertiefung und Befruchtung des christlichen Glaubensverständnisses führen; aber sie werden weitgehend verdrängt und überdeckt durch eine Verachtung, die bei Christen bis zur Auflösung ihres Gottesverständnisses führen kann. Das geschieht etwa, wenn der Gott des Alten Testaments als Gott des Zornes und der Rache in Gegensatz zum neutestamentlichen liebenden Vatergott gesetzt wird, und dann in wirklicher Perfidie von diesem christlichen Gott behauptet wird, er bestrafe voller Zorn erbarmungslos sein verworfenes Volk, während Christen durch Unterdrückung der Juden, deren Verfolgung, Beraubung und durch ein unsägliches Morden

---

<sup>12</sup> Wie oft haben sich Christen sogar über die getauften Juden erhoben, sie verdächtigt und über Generationen von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen!

Gottes Willen zu erfüllen glaubten<sup>13</sup> und selbst in ihren Gebeten über die Juden spotten.<sup>14</sup> Demgegenüber bin ich wirklich dankbar für die Erklärung des letzten Konzils, dass die geistliche Verbindung mit dem Stamm Abrahams, und zwar dem Teil, der nicht christlich geworden ist, zum Geheimnis und damit der Heilswirksamkeit der Kirche gehört.

<sup>13</sup> Diese christliche Perfidie hatte sich gerne auf Matthäus 27,25 („Sein Blut über uns und unsere Kinder“) berufen und das als Selbstverfluchung gesehen, die Gott binde. Vgl. H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, 3 Bd., Frankfurt 1982–1994. Ein Beispiel: Petrus Venerabilis, ein cluniazenser Abt: *Adversus Judaeorum inveteratam duritiem*, Gegen die eingefleischte Verstocktheit der Juden: man dürfe sie zwar nicht töten, solle ihnen aber so zusetzen, dass der Tod für sie vergleichsweise ein Wohltat wäre. Es sei völlig legitim, sie zu enteignen.

<sup>14</sup> Vgl. die Riten bei der Karfreitagsfürbitte. Sie lautete nach dem *Rituale Romanum* (1570): „Oremus et pro perfidis Judaeis, ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum, ut et ipsi cognoscant Jesum Christum Dominum nostrum. Omnipotens sempiternus Deus, qui etiam judaicam perfidiam a tua misericordia non repellis, exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus, ut agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eundem Dominum nostrum.“ Die schwere Last dieser Fürbitte liegt meiner Meinung nach nicht nur in dem unglücklichen „perfidus“, bei dem mit Bedeutungsverschiebungen zwischen ungläubig und treulos gerechnet werden kann. Vgl. E. Peterson, *Perfidia judaica*, „*Ephemerides Liturgicae*“ 50 (1936), S. 296–311. Die Ausdeutung durch die Rubriken verdeutlicht die liturgische Niedertracht. Die Anweisung, nicht wie bei den anderen Bitten nieder zu knien, hatte Amalarius von Metz (775–ca 850). *Liber officialis* I 13,17 (ed. J.M. Hanssens II, Vatican 1948, Z. 24–28, S. 98) begründet: „Illi [Judaei] enim genu flectebant; opus bonum male operabantur, qui illudendo hoc faciebant; nos, ad demonstrandum quod fugere debeamus opera quae simulando fiunt, vitamus genu flexionem in oratione pro Judaeis.“ Christen würden in diesen Tagen dem entsprechend auch keinen Friedenskusstauschen, fuhr Amalarius fort (ebd. I 13, 18). Die liturgischen Gepflogenheiten bei der Oration legten unweigerlich nahe, alle Juden mit den an der Hinrichtung Jesu beteiligten Spöttern gleichzusetzen. Zum anderen prägte der damalige Spott das spätere christliche Beten. Konnte es da verwunderlich erscheinen, wenn dieses Gebet selbst nur als Spott empfunden werden konnte, vordergründig als Spott über die Juden und tiefer als Spott vor Gott, an den nur im Spott die Bitte gerichtet wurde? Konsequenterweise fehlte auch das Amen in dieser Fürbitte, das teure hebräische Wort, das unser Bitten bekräftigt. Die Bitte Jesu an den um Verzeihung mit der Entschuldigung der Täter (Lukas 23,24; „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun“, eines der kostbaren Worte am Kreuz) war vergessen oder pervertiert worden. – Nach ausdrücklichem Festhalten an der kirchlichen Tradition und dem Zugeständnis, dass es sich nicht um eine Glaubensfrage handele (1928), wurde erst unter Pius XII. 1955/56 Kniefall und Amen zur Fürbitte hinzugefügt, ohne weitere Änderung des Textes; Johannes XXIII. ließ 1959 bei der Karfreitagsfeier im Petersdom die Worte *perfidis* und *judaicam perfidiam* weg und noch im gleichen Jahr (also vor dem Konzil) entschied die Ritenkongregation dementsprechend. Im Zuge der Liturgiereform kam es 1965 zu einer ersten und 1970 zu einer zweiten Neufassung. Sie bittet um Treue der Juden zu Gottes Bund und der Liebe zu seinem Namen. Seit aber ab 1984 immer stärker der alte tridentinische Ritus päpstlich gefördert wurde (weil auch heute heilig und groß sei, was früheren Generationen heilig war), und damit auch die alte, hässliche Form der Karfreitagsfürbitte zugelassen war und sich der Antisemitismus sich gefördert sah, formulierte Benedikt XVI.: „Wir wollen auch beten für die Juden. Daß

\*\*\*

Fragen wir noch, was den ursprünglichen Bund und den neuen, in Christus erneuerten Bund verbindet? Das wichtigste und in seiner Selbstverständlichkeit bisweilen fast übersehene Antwortelement scheint mir der eine Bundesherr zu sein, der eine Gott, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Vater Jesu Christi, der Heilige in der Mitte seines Volkes (vgl. Hosea 11, 9), und ein zweites Gemeinsames scheint mir das Ziel, das vollendete Heil in Gott zu sein. Der Bund steht nicht in sich, will Gottes Licht den Völkern bringen, weil Gott das Heil aller Menschen will. Deswegen sind Umkehr, die Verinnerlichung der Gottesgemeinschaft, Bundeserneuerung und Vergegenwärtigung des Bundesschlusses unabdingliche Momente des Bundes.

In der Mitte zwischen Ursprung und Ziel steht Jesus Christus, der Juden und die aus den Heiden kommenden Christen eint und Glaubende und Nichtglaubende unterscheidet. In ihm, dem Messias der Juden glauben Christen die unvergleichliche, personale Einheit von Gott und Mensch; durch ihn konkretisiert sich das schwer fassbare Wort vom „vollendeten Heil“, die Sohnschaft. Er verbürgt den Bund zwischen Gott und Mensch in Person.<sup>15</sup> Er verbürgt in aller Diskontinuität

---

unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Heiland aller Menschen.“ An die Stelle der Treue zum Bund und der Liebe zu seinem Namen, den vorbildlichen Eigenschaften jüdischen Glaubens, trat wieder die Erkenntnis Jesu Christi, des Heilands aller Menschen. Insofern der heilsgeschichtliche Zusammenhang geradezu unterschlagen wird, ist diese Einbindung in Christus, den Messias der Juden, problematisch. Zur Diskussion vgl. Walter Homolka, Erich Zenger (Hg.), „[...] damit sie Jesus Christus erkennen“: Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Freiburg 2008). M. Theobald, Zur Paulus-Rezeption in der Karfreitagsfürbitte für die Juden von 2008, in: Das Heil der Anderen. Problemfeld: „Judenmission“, Hg. H. Frankemölle, Freiburg 2010, S. 507–541. M. Theobald, Von der Karfreitagsfürbitte zur Revision der Formel vom „nie gekündigten Bund“. Joseph Ratzingers „Anmerkungen zum Traktat De Iudaeis“, in: Grenzen überschreiten – Verbindendes entdecken – Neues wagen, Hg. A. Strotmann u.a., Stuttgart 2019, S. 254–268. A. Odenthal, Heilsame Liturgie? Die Karfreitagsfürbitte im Kontext der Missbrauchskrise auf dem Prüfstand, in: Ohnmacht. Macht. Missbrauch. Theologische Analysen eines systemischen Problems, Hg. J. Sautermeister u.a., Freiburg 2021, S. 153–173.

<sup>15</sup> Vgl. Hebr 7,22: κατὰ τοσοῦτο καὶ κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς. Hebr 8,6: ὅσο καὶ κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης. Zur anscheinenden Entgegensetzung von altem und neuem Bund in Hebr 8,7–13 vgl. K. Backhaus, *Der neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefes im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte*, Münster 1996, S. 157–180, hier 180: „Diese ontologische Qualifizierung ist von der hamatologischen Dequalifizierung Israels in der späteren frühchristlichen Theologiegeschichte strikt zu unterscheiden. Die Dynamik der verheißungsgeschichtlichen Abfolge deutet der Verfasser konsequent theozentrisch: das göttliche Wort vollzieht performativ die ‚Veraltung‘ der früheren Heilsdisposition in der Gegenwart.“ Zu beachten bleibt, dass der erste Bund im Hebräerbrief ausschließlich die sinaitische Kultordnung bezeichnet. Der Hebräerbrief ist keine Abhandlung über verschiedene „Bünde“, sondern eine Predigt über die *eine*, eschatologische διαθήκη; so Backhaus, *Der neue Bund* 246.

der Geschichte Gottes unverbrüchlichen und geschichtlich spannungsgeladenen, aber keinesfalls selbstwidersprüchlichen Heilswillen. Durch ihn haben die Heiden im Glauben in und mit, und dann auch an Christus Zugang zur Verheißung, werden von jener Wurzel getragen und haben so vermittelt durch ihn teil an der Gemeinde Israels, die nicht durch die Kirche ersetzt wird. Die Versöhnung, nicht nur zwischen Gott und den Menschen, auch unter Menschen, zwischen Juden und Heiden, geschieht durch in der Selbstlosigkeit seiner Hingabe, seiner Entäußerung, in seinem unerschütterlichen Glauben, an dem die Glaubenden teilhaben. Glaube vollzieht seine Existenz, seine Sohnschaft mit, nicht nur und auch nicht in erster Linie intentional. Denn im Glauben geschieht die vertrauende Entäußerung, auf die nur der Andere Leben schenken kann. Er ist Mitvollzug des menschlichen Ausdrucks des göttlichen Sohnseins, seines Sterbens und Auferstehens. Aber die Diskontinuität und der Streit unter Menschen, ihre Schwächen, ihr Versagen und ihre Brüche haben nicht die gleiche Valenz wie Gottes unverbrüchlicher Heilswille, der sich in seinem Gesalbten, seinem Mensch gewordenen Sohn konkretisiert. Menschen können den Bund brechen, aber nicht auflösen. Das gilt für die Glieder des alten wie des neuen Gottesvolkes.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Amalarius von Metz (775–ca 850), Liber officialis I 13,17*, ed. J.M. Hanssens II, Vatican 1948, Z. 24–28, S. 98.
- Backhaus K., *Der neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefes im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte*, Münster 1996.
- Neubrand M., Seidel J., „Eingepfropft in den edlen Ölbaum“ (Röm 11,24). *Der Ölbaum ist nicht Israel*, „Biblische Notizen“ 105 (2000), S. 61–67.
- Odenthal A., *Heilsame Liturgie? Die Karfreitagsfürbitte im Kontext der Missbrauchskrise auf dem Prüfstand*, in: *Ohnmacht. Macht. Missbrauch. Theologische Analysen eines systemischen Problems*, Hg. J. Sautermeister u.a., Freiburg 2021, S. 153–173.
- Peterson E., *Perfidia judaica*, „Ephemerides Liturgicae“ 50 (1936), S. 296–311.
- Ratzinger J., *Dogma und Verkündigung*, München 1973.
- Schreckenberg H., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, 3 Bd., Frankfurt 1982–1994.
- Stein E., *Kreuzeswissenschaft*, Louvain 1954.
- Theobald M., *Zur Paulus-Rezeption in der Karfreitagsfürbitte für die Juden von 2008*, in: *Das Heil der Anderen. Problemfeld: „Judenmission“*, Hg. H. Frankemölle, Freiburg 2010, S. 507–541.
- Theobald M., *Von der Karfreitagsfürbitte zur Revision der Formel vom „nie gekündigten Bund“*. Joseph Ratzingers „Anmerkungen zum Traktat De Iudaeis“, in: *Grenzen über-*

*schreiten – Verbindendes entdecken – Neues wagen*, Hg. A. Strotmann u.a., Stuttgart 2019, S. 254–268.

**Schlüsselwörter:** Juden, Christen, Messias, Jesus Christus, Ölbaum, Kirche, Heil

## JEWS, CHRISTIANS AND THE MESSIAH

### Summary

The relationship between Jews and Christians is understood in the theology of St. Paul especially through the image of the olive tree. It speaks of the common root and the original (Jewish) and grafted (pagan) branches, but it does not speak of the trunk of the olive tree. Where is the place for Christ in this picture about Jewish roots and believers from Jews and Gentiles? In order not to deviate completely from the sense of Paul's conception, we ask about the trunk of the olive tree. This emphasizes the permanent belonging of Christians to their Jewish origin and gives an impulse to understand the Christ-Messiah who is one in the Head and in the members.

**Keywords:** Jews, Christians, Messiah, Jesus Christ, olive tree, Church, salvation

## ŻYDZI, CHRZEŚCIJANIE I MESJASZ

### Streszczenie

Relacja między Żydami i chrześcijanami w teologii św. Pawła pojmowana jest szczególnie poprzez obraz drzewa oliwnego. Jest tam mowa o wspólnym korzeniu i pierwotnych (żydowskich) i zaszczerpionych (pochodzących z pogaństwa) odgałęzieniach, podczas gdy nie ma mowy o pniu drzewa oliwnego. Gdzie w tym obrazie o żydowskich korzeniach i wierzących z Żydów i pogan jest miejsce dla Chrystusa? Aby nie odchodzić całkowicie od niepawłowej koncepcji Chrystusa, pytamy o pień drzewa oliwnego. Tym samym zostaje podkreślona trwała przynależność chrześcijan do żydowskiego pochodzenia i do rozumienia pojmowania Mesjasza-Chrystusa, który jest jednym w Głowie i członkach.

**Słowa kluczowe:** Żydzi, chrześcijanie, Mesjasz, Jezus Chrystus, drzewo oliwne, Kościół, zbawienie



Ks. Andrzej Dobrzyński\*  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

## SYNODALNOŚĆ W NAUCZANIU I PONTYFIKACIE JANA PAWŁA II

Artykuł ukazuje związek synodalności z kolegalnością, z eklezjologią komunii, z odnową Kościoła i z nową ewangelizacją. W rozumieniu synodalności przez Jana Pawła II istotną rolę odegrał jego udział w Soborze Watykańskim II i soborowa debata o kolegalności. Wraz z recepcją doktryny soboru poprzez synody lokalne i Synod Biskupów uwidocznił się związek synodalności z kolegalnością biskupów i zarazem ze współdziałającą z hierarchią wspólnotą Kościoła. Papież odwoływał się do synodów jako „szkoły” eklezjalnej komunii i misji. W tworzeniu komunii istotną rolę odegrało kształtowanie postawy uczestnictwa w misji Chrystusa. Synodalne współdziałanie biskupów, duchownych i świeckich dzięki temu teologicznemu ugruntowaniu prowadzi do syntezy struktur oraz postawy dojrzałej wiary. W ten sposób synody czy też praktyka synodalna są istotnym „narzędziem” urzeczywistniania komunii Kościoła i intensyfikacji jego misji.

Papież Franciszek uczynił z pojęcia „synodalności” kluczową ideę swojego pontyfikatu<sup>1</sup>. Przez zwołanie „synodu o synodalności” zaprosił wszystkich członków Kościoła do odkrycia synodalności jako istotnego wymiaru życia i funkcjo-

\* Ks. Andrzej Dobrzyński – kapłan archidiecezji krakowskiej, dr hab. teologii dogmatycznej. Studia specjalistyczne odbył na Uniwersytecie Navarra w Pampelunie w Hiszpanii. Związany jest z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Od 2007 r. kieruje pracą Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie. Jest autorem wydań krytycznych pism Karola Wojtyły – Jana Pawła II oraz artykułów naukowych dotyczących polskiego papieża, zagadnień z eklezjologii, a także monografii *Kapłaństwo może być piękne. Twórcza moc ośmiu błogosławieństw* (2016); *Synodalność Kościoła niepodzielonego* (2020); e-mail: andrzej.dobrzyński@upjp2.edu.pl; ORCID 0000-0002-9331-8215.

<sup>1</sup> Por. *Discorso del Santo Padre Francesco*, w: L. Baldisseri, *Sinodo dei Vescovi 50° Anniversario 1965–2015. Commemorazione durante la celebrazione della XIV Assemblea Generale Ordinaria (17 ottobre 2015)*, Città del Vaticano 2016, s. 73–80.

nowania Kościoła<sup>2</sup>. Specyfika procesu synodalnego podzielonego na trzy fazy: diecezjalną, kontynentalną i ogólnokościelną, z centralnym wydarzeniem, którym będzie Synod Biskupów w Watykanie w 2023 roku, ma w pomóc w doświadczeniu „Kościoła synodalnego”. W temacie synodu „Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo, misja” występują trzy pojęcia, które były szczególnie bliskie św. Janowi Pawłowi II. Warto sięgnąć do jego nauczania i zwołanych przez niego synodów, by pogłębić rozumienie pojęcia „Kościoła synodalnego”.

Celem artykułu jest nakreślenie teologii synodalności na podstawie myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II i ukazanie jej rozwoju głównie w okresie jego pontyfikatu. Karol Wojtyła uczestniczył w czterech sesjach Soboru Watykańskiego II (1962–1965), będąc najbardziej aktywnym z polskich biskupów<sup>3</sup>. Jako arcybiskup krakowski przeprowadził Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej (1972–1979) oraz zainicjował I Synod Prowincji Krakowskiej (1975–1983). Jako arcybiskup krakowski wziął udział w czterech zgromadzeniach Synodu Biskupów w Rzymie. Jako papież zwołał i przewodniczył piętnastu zgromadzeniom Synodu Biskupów, zarówno o charakterze ogólnym, nadzwyczajnym i specjalnym<sup>4</sup>. Odwiedzał diecezje i prowincje kościelne przeżywające proces synodalny, wspomagając je pasterskim słowem. Spotykał się z patriarchami Kościołów wschodnich i z ich synodami, zarówno tymi w jedności z Rzymem, jak i tymi będącymi w rozłamie. Dorobek ten świadczy o szerokim spektrum refleksji i bogatym doświadczeniu.

Nie dziwią zatem słowa Jana Pawła II wypowiedziane spontanicznie do biskupów Azji w Manili 15 stycznia 1995 roku, że pomimo iż określany jest „papieżem młodych” czy „papieżem rodziny”, uważa on, że w przyszłości zostanie zapamiętany jako „papież synodu” i „papież synodalny”<sup>5</sup>.

Przedmiotem artykułu jest syntetyczne przedstawienie nauczania Jana Pawła II i dokonań ukazujących go jako papieża, który oczywiście zasługuje na przytoczone określenia. Przede wszystkim jednak celem jest ukazanie dokonań, które czynią

<sup>2</sup> Por. *Discorso del Santo Padre Francesco. Momento di riflessione per l'inizio del percorso sinodale* (9.10.2021); wersja polska, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html> (dostęp: 11.12.2021).

<sup>3</sup> Por. A. Dobrzyński, *Udział arcybiskupa Karola Wojtyły w Soborze Watykańskim II. Wprowadzenie*, w: Karol Wojtyła, *Vaticanium II: czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe*, oprac. A. Dobrzyński, Rzym 2014, s. 22.

<sup>4</sup> Por. S. Karczewski, *Jan Paweł II. Encyklopedia pontyfikatu 1978–2005*, Radom 2005, s. 523–528.

<sup>5</sup> Por. Jan Paweł II, *Otwórzcie Chrystusowi drzwi Azji. Spotkanie z przedstawicielami Federacji Konferencji Episkopatów Azji* (15.01.1995), „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 16 (1995) 3, s. 29; tekst angielski, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 16/1 (1995), Città del Vaticano 1997, s. 161–163.

go autorytetem w dziedzinie synodalności. Należy tutaj zaznaczyć, że Jan Paweł II zasadniczo nie używał rzeczownika abstrakcyjnego „synodalność” ani też nie posługiwał się sformułowaniem „Kościół synodalny”<sup>6</sup>. Stosował często odwołania do „synodów” i „soborów” oraz formę przymiotnikową, np. „synodalna metoda”<sup>7</sup>.

W artykule zostanie przedstawionych kilka zagadnień charakterystycznych dla myśli Jana Pawła II, takich jak związek synodalności z kolegalnością biskupów jako kluczową problematyką eklezjologii soborowej, z recepcją *Vaticanum II* i z nową ewangelizacją oraz z eklezjologią komunii, cechującą się współuczestnictwem ochrzczonych w życiu Kościoła oraz wyważoną relacją między Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi. Podjęta problematyka jest wielowątkowa i złożona, stąd przekracza ramy niniejszego artykułu, w którym pominięto m.in. ważne zagadnienie synodalności w odniesieniu do relacji z Kościołami wschodnimi, zarówno będącymi w jedności ze Stolicą Apostolską, jak i Kościołami prawosławnymi.

## KOLEGIALNOŚĆ W KONTEKŚCIE SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Problematyka synodalności u Jana Pawła II jest związana ściśle z jego udziałem w Soborze Watykańskiego II i z doświadczeniem kolegalności, które od tamtego czasu naznaczyło jego dalszą posługę pasterską. Uważał, że Sobór Watykański II stał się „natchnieniem nowej epoki synodalnej w Kościele”. Kolegium episkopatu, które winno „szukać globalnych środków” wyrażenia swojego kolegalnego działania, jest nieodzownym elementem i „motorem” praktyki synodalnej Kościoła<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Autorowi znane są tylko dwa przykłady użycia terminu „synodalność” przez papieża: Jan Paweł II, *Synodalitas affectiva i effectiva. Przemówienie na zakończenie obrad*, „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 9 (1987) 11–12, s. 21; por. Jan Paweł II, *Otwórzcie Chrystusowi drzwi Azji. Spotkanie z przedstawicielami Federacji Konferencji Episkopatów Azji* (15.01.1995), „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 16 (1995) 3, s. 29: „Spotykamy się nie tylko oficjalnie na audiencji, ale także w kaplicy na Mszy św., a potem również przy stole w jadalni. To wszystko także wyraża kolegalność i synodalność”. W tekście angielskim, czyli w oryginalnej wersji wypowiedzi papieża, jest jednak różnica. „And all that is collegiality. All that is synodal” (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 16/1 [1995], Città del Vaticano 1997, s. 162).

<sup>7</sup> Por. *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 127. „Synodalny klucz”, „działalność synodalna”, „prace synodalne” czy „formy synodalne”, por. Jan Paweł II, *Synod Biskupów – realizacją więzi pomiędzy kolegalnością a prymatem*, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 4/1 (1983), Poznań 1998, s. 524–525.

<sup>8</sup> Por. Jan Paweł II, *Otwórzcie Chrystusowi drzwi Azji...*, s. 29; R. Słupek, *Nauczanie Jana Pawła II o kolegalności w Kościele Chrystusowym*, w: *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin–Kielce–Kraków 2006, s. 167–168.

Debata dotycząca kolegalności, która miała miejsce głównie podczas drugiej sesji Soboru Watykańskiego II, tj. jesienią 1963 roku, wywarła trwałą i głęboką ślad w formacji teologicznej i pastoralnej Karola Wojtyły. Zaproponował on szczegółowe poprawki do rozdziału o ustroju hierarchicznym Kościoła w konstytucji *Lumen gentium*, które przesłał do Rzymu w styczniu 1964 roku. W zaproponowanych *modi* podkreślił wiodącą rolę biskupa Rzymu w kolegium biskupim i to, że wolą Chrystusa jest utrzymanie takiego stanu rzeczy do końca czasów. Zasugerował także, by zaznaczyć w tekście konstytucji, że od starożytności uprzywilejowaną drogą realizacji kolegalności były synody<sup>9</sup>. O wpływie, jaki ta debata miała na Wojtyłę, świadczą również jego wypowiedzi, kazania i przemówienia okolicznościowe wygłoszone między drugą i trzecią sesją soborową. Znacząca większość z nich dotyczyła kwestii eklezjologicznych, w tym kolegalności<sup>10</sup>.

Według Wojtyły ustrój hierarchiczny odzwierciedla bosko-ludzką naturę Kościoła, jego sakramentalną i apostołską tożsamość. Kolegalność stanowiła kwestię na wskroś eklezjologiczną, której zrozumienie i ujęcie decyduje o wizji całego Kościoła, a nie tylko stanu biskupiego czy władzy w Kościele. Kolegalność integralnie wiąże się z prymatem biskupa Rzymu, ale też z całą wspólnotą ludu Bożego<sup>11</sup>. Zasada kolegalności „wyraża całą rzeczywistość *koinonia*”<sup>12</sup>. Kolegium biskupów, następców apostołów, które tworzy cały episkopat, wyraża i kształtuje jedność i katolickość Kościoła. Jest „jednią wielości”, *communio Ecclesiarum in communio Ecclesiae*, tj. stanowi komunię Kościołów lokalnych w komunii Kościoła powszechnego<sup>13</sup>. Ilustrując tę rzeczywistość, Wojtyła stwierdził, że podczas soboru reprezentował Kościół polski i Kościół krakowski, wraz z jego historią, doświadczeniem i charyzmatami pośród wielkiej rodziny Kościołów lokalnych uosobionych w ich biskupach<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> K. Wojtyła, *Vaticanum II: czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe*, oprac. A. Dobrzyński, Rzym 2014, s. 80–86.

<sup>10</sup> Por. Jan Paweł II, *Odnova Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, oprac. A. Dobrzyński, wyd. 2, Rzym 2014, s. 430–431. Na szesnaście wystąpień z tego okresu jedenaście wiązało się z zagadnieniami eklezjologicznymi.

<sup>11</sup> Por. Jan Paweł II, *Kolegalność biskupów fundamentem jedności Ludu Bożego* (19.01.1964), w: *Odnova Kościoła i świata...*, s. 115–120; por. J. Ratzinger, *Duszpasterskie implikacje nauki o kolegalności biskupów*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” [wybór artykułów (1966–1966), n. 1–10], s. 59–68.

<sup>12</sup> Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, wyd. 3, Kraków 2003, s. 107.

<sup>13</sup> Por. Jan Paweł II, *Prawda o kapłaństwie przenika życie wspólnoty Kościoła* (23.01.1964), w: *Odnova Kościoła i świata...*, s. 133.

<sup>14</sup> Por. Jan Paweł II, *Soborowa odnowa Kościoła dla życia w prawdzie i miłości* (25.12.1965), w: *Odnova Kościoła i świata...*, s. 326.

Kolegialność biskupów przejawia się w zarządzaniu całym Kościołem. Realizuje się to głównie i w sensie ścisłym podczas soboru powszechnego przez nauczanie i akty jurydyczne, ale również – w sensie analogicznym do soboru, lecz w perspektywie praktycznej życia codziennego – przez nauczanie oraz szereg form współpracy i solidarności biskupów<sup>15</sup>. W pierwszym przypadku, czyli soboru ekumenicznego, kiedy „całe kolegium angażuje się w działanie o charakterze ściśle kolegialnym”, chodzi o tzw. kolegialność efektywną, w drugim przypadku, kiedy chodzi o współpracę biskupów stanowiących część kolegium, chodzi o kolegialność afektywną<sup>16</sup>.

Zasada kolegialności, wpływając na wizję Kościoła, która z czasem upowszechniona została jako wizja *communio* Kościoła, niosła ze sobą konsekwencje dotyczące wspólnoty eklezjalnej na różnych płaszczyznach jej życia. Wojtyła zwrócił na to uwagę w wypowiedzi wygłoszonej po drugiej sesji *Vaticanum II*:

Wysunięcie zasady kolegialności jest ogromnym krokiem w kierunku realizacji uniwersalizmu i solidaryzmu w Kościele. [...] Przez jasne postawienie zasady kolegialności każdy biskup czuje się odtąd odpowiedzialny za cały Kościół. [...] Zasada ta nas wszystkich niejako zmusza do głębszego przeżycia uniwersalności Kościoła, wspólnoty i jedności Kościoła. Wspólnoty i jedności wszystkich w Kościele, bez względu na wielość, bez względu na różnice ras, języków, kultur, epok. [...] Do realizacji w Kościele zbawienia jednych przez drugich, do odpowiedzialności jednych za drugich. Zasada kolegialności prowadzi nas do głębszego zrozumienia tej zasady moralnej, jaką stanowi przykazanie miłości. A miłość jest najgłębszym źródłem jedności pomiędzy ludźmi<sup>17</sup>.

W tej wypowiedzi na pierwszy plan wysunięta została egzystencjalna strona realizacji kolegialności przez przykłady solidarności i odpowiedzialności kolegialnej, które rzutują na całą wspólnotę Kościoła, a nie formalna strona, czyli akt władzy związanej z zarządzaniem Kościołem. Ten egzystencjalny rys budowania więzi między biskupami będzie również widoczny w pontyfikacie Jana Pawła II.

<sup>15</sup> Por. Jan Paweł II, *Sobór od wewnątrz* (18.04.1965), w: *Odnowa Kościoła...*, s. 290–293; tenże, *Prawda o kapłaństwie przenika życie wspólnoty Kościoła* (23.01.1964), w: *Odnowa Kościoła...*, s. 132–133.

<sup>16</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, n. 23; A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum. A. Nowak, Kraków 2003, s. 113.

<sup>17</sup> K. Wojtyła, *Kolegialność biskupów fundamentem jedności Ludu Bożego...*, s. 119–120.

## KOLEGIALNOŚĆ I SYNODALNOŚĆ W PONTYFIKACIE JANA PAWŁA II

Kolegialność była kluczową ideą eklezjologii soborowej, ale istniały różne formy jej interpretowania, zasadniczo odmiennie rozumiejące rolę prymatu biskupa Rzymu<sup>18</sup>. Przed pontyfikatem Karol Wojtyła jasno eksponował rolę prymatu Piotra w kolegium episkopatu. Dał temu wyraz m.in. podczas Synodu Biskupów w 1969 roku, który dotyczył związku krajowych konferencji episkopatów ze Stolicą Apostolską, poniekąd więc relacji kolegialności do prymatu biskupa Rzymu<sup>19</sup>. Kardynał Wojtyła w swoim wystąpieniu podkreślił, że kolegialność jawi się jako wzmocnienie najwyższego autorytetu w Kościele, który odnosi się do następcy Piotra. Wskazał, że ten najwyższy autorytet nie może być w żadnym wypadku zastąpiony przez kolegium biskupów. Przyznał jednak, że kolegialność biskupów wymaga dalszego rozwoju doktrynalnego oraz rozwoju na płaszczyźnie praktycznego działania<sup>20</sup>. Jego wybór na biskupa Rzymu świadczył o woli konklawe, by ustabilizowała się wizja kolegium biskupów jako hierarchicznej komunii<sup>21</sup>.

Rozwój kolegialności stanowił jeden z priorytetów piotrowej posługi Jana Pawła II. Rozumiał kolegialność w świetle doktryny *Vaticanum II*, który nie unieważnił Soboru Watykańskiego I, lecz uzupełnił teologię papieskiego prymatu o teologię episkopatu. Kolegialność rozumiał przede wszystkim *cum et sub Petro*, czyli z fundamentalną rolą prymatu biskupa Rzymu, i za formę jej realizacji uważał synodalność. Dał temu wyraz nazajutrz po wyborze konklawe, mówiąc o owocach kolegialności biskupów, która łączy się z „postępem instytucji, częściowo nowych, częściowo przystosowanych do dzisiejszych potrzeb, dzięki którym osiągnie się jak największą jedność umysłów, zamierzeń, inicjatyw, w dziele

<sup>18</sup> Por. *Raport o stanie wiary. Z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków–Warszawa 1986, s. 50–54. Na przykład 28 października 1990 roku podczas obiadu, żegnając uczestników Synodu Biskupów na temat przygotowaniu do kapłaństwa, Jan Paweł II powiedział, że po *Vaticanum II* „były środowiska, które liczyły na to, że [Synod Biskupów] będzie w stanie przeciwstawić się papieżowi w sposób godny demokratycznej wspólnoty, którą nie jesteśmy” (por. *Giovanni Paolo, e i vescovi del mondo, il Sinodo come collegialità*, oprac. A. Ambrogetti, <https://www.acistampa.com/story/giovanni-paolo-ii-e-i-vescovi-del-mondo-il-sinodo-come-collegialita-11896> [dostęp: 14.12.2021]).

<sup>19</sup> Por. *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi*, t. 1: (1965–1988), Bologna 2005, s. 313; por. M. Faccani, *Collegio e collegialità. Evoluzione dottrinale dal Sinodo dei Vescovi del 1969 al Magistero di Giovanni Paolo II*, ex Doct. Pont. Univ. Gregoriana, Faenza 1986, s. 53.

<sup>20</sup> Znaczące jest w tym względzie wystąpienie kard. Wojtyły podczas Synodu Biskupów (15.10.1969), zob. *Karol Wojtyła e il Sinodo dei Vescovi*, red. G. Sarraf, Città del Vaticano 1980, s. 161–164.

<sup>21</sup> Por. *Wstępna nota wyjaśniająca*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 164–166.

budowania Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół”<sup>22</sup>. Wymienił wówczas Synod Biskupów, stąd można wnioskować, że według papieża kolegialność wpływa na kształtowanie się komunii Kościoła w dużej mierze przez instytucje synodalne.

Oprócz instytucji Synodu Biskupów po Soborze Watykańskim II rozwijały się inne instytucje kolegialne, jak np. konferencje episkopatów krajowych, regionalnych, kontynentalnych, synody prowincjalne i plenarne czy też na płaszczyźnie Kościoła lokalnego synod diecezjalny i gremia niższych szczebli, jak rady kapłańskie i duszpasterskie. Jan Paweł II podkreślił w encyklice *Redemptor hominis*, że „myślą Soboru” było, aby

[...] struktury Kościoła a zarazem formy kolegialnej współpracy biskupów [...] pulsowały pełną świadomością swej tożsamości i zarazem swej oryginalności w uniwersalnej jedności Kościoła<sup>23</sup>.

W jego ujęciu kolegialność biskupów stanowiła impuls do tego, by wzrastał duch „współpracy i współodpowiedzialności” oraz zaangażowanie wszystkich ochrzczonych w ewangelizację<sup>24</sup>. Kolegialna współpraca biskupów winna wpływać na instytucje i struktury kościelne różnych szczebli.

Warto przypomnieć, że Jan Paweł II ogłosił nowy Kodeks prawa kanonicznego ujmujący eklezjologię *Vaticanum II* w ramy kanonów. Kodeks ten jest niejako „pasem transmisyjnym przenoszącym na język kanonistyczny [...] soborową eklezjologię”<sup>25</sup>. Kodeks uściślił działanie kolegium biskupów, Synodu Biskupów, synodów partykularnych i diecezjalnych oraz gremiów kolegialnych niższych szczebli.

W liście apostolskim *Apostolos suos* papież przedstawił wykładnię teologiczną i prawną konferencji episkopatów. W świetle tego dokumentu – zasadniczo poza soborem powszechnym i aktami nadzwyczajnymi, do których papież może wezwać cały episkopat – biskupi nie sprawują najwyższej władzy w Kościele, lecz działają w duchu kolegialności<sup>26</sup>. Moc wiążąca decyzji podejmowanych przez określoną konferencję biskupów zakorzeniona jest w ich komunii ze Stolicą

---

<sup>22</sup> Por. Jan Paweł II, *Wierność Soborowi. Pierwsze orędzie radiowe i telewizyjne „Urbi et orbi”* (17.10.1978), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1: (1978), Poznań–Warszawa 1987, s. 3.

<sup>23</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis” u początku papieskiej posługi...*, n. 5.

<sup>24</sup> Por. tamże.

<sup>25</sup> Por. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Sacrae disciplinae leges” ogłoszona z okazji wprowadzenia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 4, Kraków 2007, s. 45.

<sup>26</sup> Por. Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio „Apostolos suos” o naturze teologicznej i prawnej konferencji episkopatów* (21.05.1998), w: tenże, *Dziela zabrane...*, t. 4, s. 199 (n. 5) i 204 (n. 14).

Apostolską i wypływa z prerogatyw nadanych konferencji przez papieża „na fundamencie świętej władzy poszczególnych biskupów”<sup>27</sup>.

Trzeba podkreślić, że w okresie pontyfikatu Jana Pawła II i przy jego znaczącym działaniu rozwijała się kolegialność afektywna, czyli w wymiarze praktycznych relacji, wspólnego nauczania i wymiany doświadczeń między biskupami. Nie oznacza to jakiejś połowicznej czy ułomnej realizacji kolegialności, ponieważ kolegium jest integralnie związane z posługą biskupa Rzymu. Papieżowi zależało, by nie zredukować kolegialności do formalnych aktów podejmowania decyzji i zarządzania Kościołem. Tłumaczył, że o sensie kolegialności, która wyrażała się np. w pracy Synodu Biskupów, „nie mogą stanowić domniemane wyższe uprawnień”, ale jego „charakterystyczne właściwości, które odpowiadają określeniom *collegialis affectus*, *collegialis effectus*, *pastoralis coniunctio*, *caritas pastroalis*”<sup>28</sup>. Wyjaśniając dalej tę kwestię, zauważył:

Mówiąc o kolegialności efektywnej i afektywnej, które urzeczywistniają się w Synodzie [Biskupów], nie wprowadza się ani nie sugeruje prawnego rozróżnienia między tymi kategoriami; raczej chodzi o to, by w sposób odpowiadający naturze Synodu opisać ową jedyną w swoim rodzaju postawę, która polega na podtrzymywaniu żywotności ducha kolegialnego w konkretnej praktyce *caritas pastoralis*<sup>29</sup>.

Bez „żywotności ducha kolegialnego” motywowanej wizją *communio* Kościoła i miłością pasterską debata synodalna biskupów czy też synody prowincjalne i diecezjalne mogą stać się kopią dyskusji posłów w parlamencie czy gremiów decyzyjnych w korporacjach.

W perspektywie Kościoła pojmowanego jako komunია i w analogii do kolegialności charakterystyczne jest to, co Jan Paweł II powiedział na zakończenie Synodu Biskupów 29 października 1987 roku. Stwierdził wówczas, że *synodalitas effectiva* winna przedłużać się w czasie jako *synodalitas affectiva*<sup>30</sup>. Można tę wypowiedź rozumieć tak, że doświadczenie współpracy kolegialnej biskupów podczas soboru i podczas zgromadzeń synodalnych ma się przekładać na kulturę współdziałania i odpowiedzialności całej kościelnej wspólnoty, wszystkich ochrzczonych, świeckich i duchownych. W ten sposób Kościół jawi się jako synodalna komunია.

---

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 203 (n. 13).

<sup>28</sup> Por. Jan Paweł II, *Synod – urzeczywistnienie więzi między kolegialnością a prymatem* (20.12.1990), „L’Osservatore Romano” [wyd. pol.] 11 (1990) 12, s. 20.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Por. Jan Paweł II, *Synodalitas affectiva i effectiva. Przemówienie na zakończenie obrad*, „L’Osservatore Romano” [wyd. pol.] 9 (1987) 11–12, s. 20–21.

Trzeba jednak uściślić, co oznacza dla Jana Pawła II działanie w duchu kolegalności czy w duchu synodalności. Według niego *koinonia* to „konstytutywny wymiar istnienia Kościoła, obecny we wszystkich jego formach: od wyznania wiary po praktyczne świadectwo życia, od przekazywania doktryny po kształtowanie struktur”<sup>31</sup>. Istotnym spoiwem *communio Ecclesiae* jest udział biskupów, duchownych i świeckich w *communio munerum Christi*, w misji jednoczącej Lud Boży oraz stanowiącej o tożsamości Kościoła, który pozostaje Mistycznym Ciałem Chrystusa, głosicielem Ewangelii i nosicielem łaski zbawienia<sup>32</sup>. Dlatego komunია Kościoła ściśle wiąże się ze strukturą hierarchiczną Kościoła i z kolegalnością biskupów oraz z *communio Ecclesiarum*, a zarazem z uczestnictwem i odpowiedzialnością wszystkich ochrzczonych, *communio personarum*, a także z syntezą wiary i życia, syntezą struktur i postaw, urzędu hierarchicznego i charyzmatów<sup>33</sup>. Na tej drodze kształtowania dojrzałych postaw i „wzajemnych korelacji” dokonuje się „budowanie Kościoła jako wspólnoty” i rozwijanie ducha misyjnego<sup>34</sup>. Działanie w duchu kolegalności i w duchu synodalności oznacza realizowanie *communio* na różnych płaszczyznach życia Kościoła – nie tylko w wymiarze horyzontalnym, tj. ludzkim i społecznym, ale także w wymiarze wertrykalnym, czyli sakramentalnym i w pogłębieniu wiary apostołskiej<sup>35</sup>.

## SYNOD BISKUPÓW I REALIZACJA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Proces recepcji soboru powszechnego przez synody niższe rangą był sposobem stosowanym w poprzednich epokach. Karol Boromeusz, biskup Mediolanu, zorganizował pięć synodów prowincjalnych i dwanaście diecezjalnych dla realizacji reform Soboru Trydenckiego (1545–1563). Jego zapał i gorliwość w tym względzie inspirowały Karola Wojtyłę<sup>36</sup>.

Kiedy myślę o tej postaci [Korolu Boromeuszu], uderza mnie zbieżność faktów i zadań. On był biskupem Mediolanu w okresie Soboru Trydenckiego w XVI wieku. Mnie Pan

<sup>31</sup> Por. Jan Paweł II, *Synod – urzeczywistnienie więzi...*, s. 20.

<sup>32</sup> Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 98.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 107, 154–191, 259–264.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 275–277.

<sup>35</sup> Por. Jan Paweł II, *Dalla visione della Chiesa offertaci dal concilio. L'autentico rinnovamento della vita cattolica* (Los Angeles, 16.09.1987), w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 10/3 (1987), Città del Vaticano 1988, s. 552–557; Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunía*, n. 3–6.

<sup>36</sup> Por. Jan Paweł II, *Zespoleni w prawdzie i miłości dla urzeczywistnienia wskazań soboru* (6.11.1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2/2, Poznań 1992, s. 506.

Bóg dał być biskupem w XX wieku, a dokładnie w czasie Soboru Watykańskiego II, w którego kontekście dał mi takie samo zadanie: jego realizację. Muszę powiedzieć, że w latach pontyfikatu ta realizacja Soboru była nieustannie w centrum moich myśli<sup>37</sup>.

Pontyfikat Jana Pawła II w wymiarze intelektualnym, jak również w wymiarze pastoralnym stanowił realizację *Vaticanum II*<sup>38</sup>. Szczególną instytucją służącą temu dziełu były synody lokalne, a zwłaszcza Synod Biskupów w Rzymie. Synod Biskupów, ustanowiony w 1965 roku przez Pawła VI, stał się instrumentem kolegialności biskupiej i w dalszej mierze tworzenia kościelnej komunii<sup>39</sup>.

Czterokrotny udział kard. Wojtyły w Synodzie Biskupów był dla niego szkołą kolegialności, ale również synodalności. Tym bardziej że pełnił rolę relatora odpowiedzialnego za przebieg debaty o ewangelizacji w 1974 roku, czy też sekretarza specjalnego w 1977 roku i trzykrotnie został wybrany członkiem Rady Sekretariatu Synodu Biskupów, w tym raz pełnił rolę jej przewodniczącego. Rada jest gremium współpracującym z papieżem i z Sekretariatem Synodu nad przygotowaniem zgromadzenia biskupów. Trzeba jeszcze dodać, że osobiście przyjaźnił się z bp. Władysławem Rubinem, któremu Paweł VI zlecił zorganizowanie Synodu Biskupów od podstaw i kierowanie tą instytucją przez piętnaście lat. Jan Paweł II był więc papieżem dobrze znającym metodę pracy synodalnej oraz rolę i zadanie Synodu Biskupów w Kościele posoborowym.

W perspektywie synodalnej recepcji doktryny *Vaticanum II* na pierwszym miejscu należy postawić Synod Biskupów z 1985 roku, tzw. nadzwyczajny, czyli z udziałem przewodniczących episkopatów, zwołany właśnie dla oceny procesu realizacji nauczania soborowego. Jan Paweł II wyznaczył temu synodowi następujące cele: 1) potwierdzenie autorytetu soboru i pogłębienie kolegialności oraz współodpowiedzialności za Kościół; 2) wymiana doświadczeń związanych z wprowadzeniem w życie *Vaticanum II* na poziomie Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych; 3) wyznaczenie dróg dla autentycznej recepcji nauczania soborowego i jego realizacji<sup>40</sup>. Na zakończenie synodu, za zgodą papieża, została opublikowana *Relacja końcowa*, w której wskazano na blaski i cienie realizacji *Vaticanum II* i podkreślono, że centralnym pojęciem eklezjologicznym soboru jest

---

<sup>37</sup> Por. Jan Paweł II, *Wstanie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 142–143.

<sup>38</sup> Benedetto VI, *IL Vaticano II – una risposta ancora attuale alle domande del nostro tempo* (28.10.2008), w: *Cristo, Chiesa, uomo. Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II*, red. Z.J. Kijas, A. Dobrzyński, Città del Vaticano 2010, s. 16.

<sup>39</sup> Por. K. Wojtyła, *O Synodzie Biskupów*, „Tygodnik Powszechny” 10 (XXVI), s. 1 i 5; Jan Paweł II, *Synod Biskupów – realizacją więzi...*, s. 525.

<sup>40</sup> Por. *Zapowiedź Nadzwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów*, „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 6 (1985) 1, s. 32.

ujęcie Kościoła jako komunii<sup>41</sup>. Synod ten przyczynił się do złagodzenia kontrowersji i sporów wokół *Vaticanum II* i do bardziej zrównoważonej recepcji soborowego nauczania, z położeniem silniejszego akcentu na znajomość doktryny, a nie odwoływania się do tzw. ducha soboru, usprawiedliwiającego wszelakie zmiany<sup>42</sup>.

Sobór Watykański II ukazał Kościół zasadniczo w dwóch aspektach: *ad intra* – w jego wewnętrznym życiu – i *ad extra* – w jego misji do świata. Synody zwyczajne, w których z mocy prawa biorą udział delegacje episkopatów, w okresie pontyfikatu Jana Pawła II były poświęcone chrześcijańskiej rodzinie (1980), posłannictwu świeckich (1987), posłudze i formacji kapłanów (1990), życiu konsekrowanemu (1994) i posłudze biskupiej (2001). Można usytuować je jako synodalne odczytanie nauczania *Vaticanum II* o Kościele w aspekcie *ad intra*, czyli o Kościele jako Ludzie Bożym, zawartego przede wszystkim w konstytucji *Lumen gentium*. W tej perspektywie można też umieścić synod o pokucie i pojednaniu (1983), stanowiący niejako komentarz do rozdziału tej konstytucji o powszechnym powołaniu do świętości. Wszyscy wierni – duchowni i świeccy – są powołani do świętości, czyli do walki z grzechem i złem, Kościół zaś winien być w świecie znakiem pojednania.

Synody specjalne poświęcone poszczególnym kontynentom można rozumieć jako pogłębiającą aktualizację doktryny soborowej o misji Kościoła we współczesnym świecie, zawartej m.in. w konstytucji *Gaudium et spes* czy w dekreście *Ad gentes*; misji, która ma na celu głoszenie Ewangelii w określonych kontekstach kulturowych i społecznych. W tej perspektywie odbyły się Synody Biskupów poświęcone Afryce (1994), Ameryce (1997), Azji (1998), Oceanii (1998) i dwa zgromadzenia dotyczące Europy (1991 i 1999)<sup>43</sup>. Celem podjętej pracy synodalnej było określenie programów ewangelizacji u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa i dostosowanie ich do konkretnych sytuacji w danych częściach świata. „Bogaty dorobek refleksji synodalnej” wskazuje „najważniejsze kierunki głoszenia Ewangelii dzisiaj w wielorakich kontekstach i w różnych kulturach”<sup>44</sup>. Z tą grupą można połączyć również dwa zgromadzenia Synodu Biskupów o charakterze partykularnym, zwołane dla Kościoła w Holandii (1980) i w Libanie (1995).

<sup>41</sup> Por. Nadzwyczajny Synod Biskupów, *Relacja końcowa*, „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 6 (1985), dodatek do nn. 10–12, s. 5–6 (cz. C).

<sup>42</sup> Por. G. Miccoli, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano 2007, s. 27–28.

<sup>43</sup> Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente” w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000...*, n. 38.

<sup>44</sup> Por. Jan Paweł II, *List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 „Novo millennio ineunte”...*, nr 29.

Owocami pracy Synodu Biskupów są dokumenty, takie jak orędzia, relacje końcowe i przede wszystkim adhortacje apostolskie. Ten ostatni rodzaj dokumentu jest efektem współpracy papieża z synodem i stanowi wykorzystanie zaaprobowanych przez niego postanowień synodalnych. Ojciec Święty otrzymuje *Propositiones*, czyli wnioski z prowadzonej debaty, przegłosowane przez biskupów. Włącza je do redagowanego dokumentu i przez to także do swojego magisterium. Warto przy okazji wspomnieć, że „adhortacje nie są dokumentami napisanymi wyłącznie przez Papieża – w ich opracowaniu pomaga bowiem specjalna komisja”<sup>45</sup>. Dlatego też Jan Paweł II posługiwał się w tytule dokumentu sformulowaniem „posynodalna adhortacja apostolska”.

Paweł VI, ustanawiając Synod Biskupów, przewidział możliwość przyznania przez papieża zgromadzonym biskupom głosu decyzyjnego, a nie tylko doradczego<sup>46</sup>. Dotychczas żaden z papieży tego nie uczynił. W adhortacji *Pastores gregis* Jan Paweł II podkreślił:

To, że Synod spełnia zwykle jedynie funkcję doradczą, nie umniejsza jego znaczeniu. W Kościele celem jakiegokolwiek organu kolegialnego, doradczego czy z głosem decydującym jest bowiem zawsze poszukiwanie prawdy lub dobra Kościoła. [...] biskupi i inni członkowie Synodu nie obdarzeni godnością biskupią, przedstawiając głos doradczy lub decyzyjny, wyrażają w każdym razie swoje uczestnictwo w rządzeniu Kościołem powszechnym<sup>47</sup>.

Wypowiedź ta potwierdza, że Synod Biskupów był dla Jana Pawła II przede wszystkim „szkołą” komunii, kolegialności i synodalności *cum et sub Petro*. Rozumiał, że „to tylko jedna z form doświadczenia synodalnego”, które jest „bardzo piękne, podobnie jak doświadczenie młodości czy życia rodzinnego”, że istnieją „formy bardziej szczególne” praktyki synodalnej. Był przekonany, że praktyka ta będzie ewoluowała, stwierdzając: „Trzeba się zastanowić na tym, jak organizować synody, jak gromadzić biskupów zgodnie z najwyższymi zasadami ich kultury, tradycji itp.”<sup>48</sup>. Zaletą istnienia różnych instytucji synodalnych, takich jak sobór ekumeniczny, synody partykularne, jest to, że synodalność odzwierciedla jedność i zarazem różnorodność Kościoła.

---

<sup>45</sup> A. Dulles, *Blask wiary...*, s. 42.

<sup>46</sup> Por. Paweł VI, *List apostolski motu proprio „Apostolica sollicitudo”*, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, z. 1, oprac., tłum. E. Szafrowski, Warszawa 1968, s. 155.

<sup>47</sup> Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores gregis” o biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata...*, n. 58.

<sup>48</sup> Por. Jan Paweł II, *Otwórzcie Chrystusowi drzwi...*, s. 29.

## SYNODALNA DROGA ODNOWY I EWANGELIZACJI W POLSCE

Doświadczenie synodalności, które Karol Wojtyła wyniósł z udziału w Soborze Watykańskim II, czyli „wspólnoty, która razem słucha, razem modli się, razem myśli i tworzy”, miało istotne znaczenie dla „nowej ewangelizacji”, biorącej od tego soboru początek<sup>49</sup>. *Communio* łączy się i prowadzi do *missio*, do ewangelizacji. W praktyce wymaga to jednak pewnych zmian w świadomości i postawach osób duchownych i wiernych, które dokonują się w dużej mierze poprzez synody. Spójrzmy na synodalny projekt Wojtyły dotyczący Kościoła w Polsce.

Pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku kard. Wojtyła wyszedł na forum konferencji episkopatu z inicjatywą, by recepcja *Vaticanum II* dokonała się przez wiele synodów, począwszy od poziomu diecezji, poprzez metropolie do synodu krajowego. Proponował, by synody te miały charakter pastoralny.

Byłoby to systematyczne społeczne przemyślenie i przemodlenie treści soborowych oraz ich życiowych konsekwencji w formie zasadniczo duszpasterskiej<sup>50</sup>.

Krytycznie oceniał synody, które odbywały się w tamtym czasie w krajach zachodnich, widząc w nich zgromadzenia „dyskusyjno-ustawodawcze”. Wojtyła myślał o synodach stanowiących integralne elementy duszpasterstwa. Synody miały być w pewnym sensie kontynuacją programu Wielkiej Nowenny w tej mierze, że stałyby się „uroczystą manifestacją wiary całego Ludu Bożego oraz płynącej z niej posoborowej świadomości Kościoła”. Po cyklu synodów pastoralnych nastąpiłyby synody „kanoniczne”, to znaczy takie, które wprowadzałyby zmiany prawne w życie polskiego Kościoła<sup>51</sup>. Arcybiskup krakowski nie znalazł sojuszników do zrealizowania tego projektu w gremium całego episkopatu, ale skutecznie swój plan w swojej diecezji i metropolii.

Synod Duszpasterski Archidiecezji Krakowskiej trwał dziewięć lat i był połączony z przygotowaniem do 900-lecia męczeństwa św. Stanisława. Wojtyła widział w nim „środek” do przyswojenia nauczania i pastoralnej orientacji *Vaticanum II*, a tym samym do wzbogacenia i pogłębienia wiary ludzi w wymiarze duchowym i społecznym<sup>52</sup>. Istotnym elementem było „możliwe powszechne stu-

<sup>49</sup> Por. *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 125.

<sup>50</sup> K. Wojtyła, *Problem realizacji Soboru w Polsce*, w: tenże, *Kościół w tajemnicy odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, oprac. A. Dobrzyński, Rzym 2012, s. 372.

<sup>51</sup> Por. K. Wojtyła, *Problem realizacji Soboru w Polsce...*, s. 371–373.

<sup>52</sup> Por. K. Wojtyła, *Przemówienie wygłoszonej podczas otwarcia Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej* (8.05.1972), w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej (1972–1979)*, red. T. Pieronek, t. 2, Kraków 1985, s. 55–56.

dium dokumentów soborowych poparte modlitwą” oraz stopniowe wprowadzenie wskazań soborowych w życie Kościoła<sup>53</sup>. Ważną rolę odegrały w synodzie komisje, ale przede wszystkim zespoły studyjne, których na terenie diecezji działało prawie pięćset<sup>54</sup>. Trzeba podkreślić, że zespoły te składały się głównie z osób świeckich. Synod ten służył integralnej recepcji *Vaticianum II*, która neutralizowała dwie przeciwstawne tendencje: progresywną, której Wojtyła zarzucał brak realizmu wiary, i konserwatywną, negującą perspektywy otwarte przez sobór i sprowadzającą jego nauczanie do powtórzenia tego, co już było<sup>55</sup>.

Zakończenia synodu dokonał Jan Paweł II podczas pierwszej wizyty w Polsce w 1979 roku. Powiedział, że synod stał się środowiskiem „szerokich konsultacji”, „wczytania się w naukę soboru”, sformułowania „na kanwie tej nauki swoich doświadczeń i propozycji, w których wyraziła się miłość do Kościoła i poczucie odpowiedzialności za cały kształt jego życia w archidiecezji krakowskiej”<sup>56</sup>.

Synod Prowincji Krakowskiej rozpoczął pracę w 1975 roku. Rozwijała się ona, opierając się na komisji koordynacyjnej, sekretariacie i komisjach konsultacyjnych. Kardynał Wojtyła brał często udział w posiedzeniach tych komisji do chwili wyboru na biskupa Rzymu. Kardynał Macharski wraz z biskupami metropolii kontynuował dzieło synodu jako „część spuścizny” po swoim poprzedniku, w której wyraził przekonanie, że Kościół jako *communio Ecclesiarum* pulsuje życiem kolegialnym i synodalnym<sup>57</sup>. Zamknięcie prac synodu prowincjonalnego miało miejsce w trakcie drugiej wizyty Jana Pawła II w Polsce w 1983 roku<sup>58</sup>. W przypadku zakończenia zarówno pierwszego, jak i drugiego synodu papież podkreślił istotną rolę realizacji postanowień synodalnych<sup>59</sup>.

<sup>53</sup> Por. K. Wojtyła, *Problem 900 rocznicy św. Stanisława oraz Synodu Prowincjonalnego*, w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej...*, t. 2, s. 20 i 22; tenże, *List pasterski w związku z 900 rocznicą św. Stanisława*, w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej...*, t. 2, s. 34.

<sup>54</sup> Por. T. Pieronek, *Ricezione del Concilio Vaticano II nei lavori e documenti del Sinodo di Cracovia*, w: *Cristo, Chiesa, uomo...*, s. 61–64.

<sup>55</sup> Por. K. Wojtyła, *Przemówienie do członków Sekretariatu Synodu (29.09.1972)*, w: *Duszpasterski Synod archidiecezji Krakowskiej...*, t. 2, s. 62–63.

<sup>56</sup> Por. Jan Paweł II, *Na zakończenie synodu archidiecezjalnego (8.06.1979)*, w: *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia, dokumentacja. Tekst autoryzowany*, Poznań–Warszawa 1979, s. 173.

<sup>57</sup> Por. T. Pieronek, *Wprowadzenie*, w: *Pierwszy Synod Prowincji Krakowskiej*, Kraków 1994, s. xi.

<sup>58</sup> Por. Jan Paweł II, *„Dopelnianie mojej radości”*. *Zakończenie Synodu Prowincjonalnego Metropolii Krakowskiej (22.06.1983)*, w: tenże, *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Znów na polskiej ziemi*, Città del Vaticano 1983, s. 207–210.

<sup>59</sup> Z „urzeczywistnieniem nauki *Vaticianum II*” wiąże „zamyśl synodu pastoralnego i jego konsekwentna realizacja”, por. Jan Paweł II, *Na zakończenie synodu archidiecezjalnego...*, s. 173. Przy drugiej okazji papież mówił o owocach synodu oraz o wcielaniu w życie jego wskazań przez współdziałanie z Duchem Świętym. Por. *„Dopelnianie mojej radości”...*, s. 209.

Ciekawe byłoby ukazanie, w jakiej mierze postanowienia te zostały wprowadzane w życie<sup>60</sup>.

Idea zwołania synodu plenarnego w Polsce została podjęta przez kard. Józefa Glempa po przemianach społeczno-politycznych w kraju. Jan Paweł II wziął udział w jego rozpoczęciu w Warszawie przy okazji wizyty w ojczyźnie w 1991 roku. Wskazał, że w pracach synodalnych winno odzwierciedlać się „całe *novum* soborowe związane z *Vaticanium IP*”, odczytywanie znaków czasu powojennej historii Polski i kształtowanie przemian, które zachodzą w kraju i Europie. Przypomniał, że synody służą nie tylko spotkaniu i refleksji, lecz budowaniu eklezjalnej jedności<sup>61</sup>. Podczas wizyty w 1997 roku w orędziu do polskich biskupów Jan Paweł II wskazał, by nie zaprzepaścić szansy, jaką jest synod plenarny dla „ożywienia udziału świeckich w życiu Kościoła”<sup>62</sup>. Podobnie papież apelował do polskich biskupów przy okazji wizyt *ad limina*<sup>63</sup>. Uwagę tę można odczytać jako ponaglenie ze strony biskupa Rzymu, a z drugiej strony pasterza, który był głęboko przekonany do drogi synodalnej jako skutecznej metody budowania wspólnoty Kościoła, ale również jako realizację zadania następcy Piotra, by moderować praktykę synodalną w Kościele powszechnym.

Zakończenie Drugiego Synodu Plenarnego w Polsce odbyło się w 1999 roku również przy okazji pielgrzymki papieskiej. Wygłoszone przemówienie z tej okazji jest znamienne dla myśli Jana Pawła II dotyczącej synodów. Odnosząc się do pracy tego synodu, papież zawarł w swojej wypowiedzi istotne elementy decydujące o znaczeniu synodalności w życiu Kościoła. Warto je syntetycznie przedstawić.

Pierwsze i drugie tysiąclecie ukazuje synody jako „wypróbowane narzędzie reformy i odnowy życia chrześcijańskiego” i jako „ważny czynnik pogłębienia wiary”. Taka była ich rola przez wieki również na ziemiach polskich. Zwoływanie synodów pastoralnych uległo intensyfikacji po Soborze Watykańskim II. Było to

<sup>60</sup> Uchwały synodu archidiecezji zostały promulgowane 25 czerwca 1979 r. Dokumenty zostały opublikowane w 1985 r. Zob. *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej (1972–1979)*, t. 1, Kraków 1985, s. 174. Ostateczne promulgowanie postanowień synodu prowincjalnego odbyło się dopiero po siedmiu latach, 26 listopada 1990 r., po uprzednim uznaniu ze strony Stolicy Apostolskiej. Publikacja tekstu uchwał nastąpiła w 1994 r. Por. T. Pieronek, *Wprowadzenie...*, s. xvi.

<sup>61</sup> Por. Jan Paweł II, *Odbudować w idących pokoleniach umiłowanie prawdy i prawa Bożego*, w: tenże, „*Bogu dziękujecie, Ducha nie gościście!*”. *Czwarta wizyta duszpasterska w Polsce 1–9 czerwca 1991 roku*, Città del Vaticano 1991, s. 236–241.

<sup>62</sup> Por. Jan Paweł II, *Odpowiedzialność pasterzy za Kościół*, w: tenże, „*Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki*”. *Szósta wizyta duszpasterska w Polsce 31 maja–10 czerwca 1997 roku*, Città del Vaticano 1997, s. 180.

<sup>63</sup> *Kładę wam na serce. Wizja polskiego Kościoła Jana Pawła II i Benedykta XVI*, oprac. Z. Kosowski, M. Zboralska, Kraków 2007, s. 95, 101–102, 125 i 169.

potrzebne zarówno dla szukania nowych dróg życia chrześcijańskiego, dla realizacji uchwał soborowych, jak i dla podjęcia wymogów nowej ewangelizacji. Kościół w obliczu trzeciego tysiąclecia wszedł na drogę synodalną, poprzez organizowanie synodów na różnych szczeblach życia kościelnego, ponieważ dostrzegł w nich „szkołę” współodpowiedzialności za Kościół<sup>64</sup>.

Mając na uwadze uczestników Drugiego Synodu Plenarnego w Polsce, w sumie sześć tysięcy zespołów studyjnych w skali kraju, papież podkreślił:

Jeżeli dzięki pracom Synodu [Plenarnego] Kościół ma się umocnić jako wspólnota ludzi wierzących, może się to tylko dokonać poprzez świadome uczestnictwo wszystkich w jego życiu, zgodnie z charyzmatem stanu i według zasady pomocniczości. O tyle więc Synod spełni zadanie, o ile zdoła ożywić w sercach wszystkich – duchownych i wiernych świeckich – poczucie odpowiedzialności za Kościół i wolę aktywnego współdziałania w realizacji jego zbawczej misji<sup>65</sup>.

Ciekawostką jest to, że Jan Paweł II przy tej okazji porównał pracę synodalną do siewu ziaren czy sadzenia małych krzewów, które stopniowo mają stać się „wielkimi drzewami”. „Oby tak było i z tym Drugim Synodem Plenarnym [...]” – wyraził pragnienie<sup>66</sup>. Postanowienia Synodu Plenarnego, po uzyskaniu aprobaty Stolicy Apostolskiej, zostały promulgowane na początku 2001 roku<sup>67</sup>. Minęło zatem dwadzieścia lat i warto odpowiedzieć na to pytanie, w jakiej mierze przez ten czas życzenie papieża się ziściło.

Dlaczego potrzebny jest „rachunek sumienia” z realizacji postanowień synodalnych? Między innymi dlatego, że ukazuje to zaufanie wiernych do synodu i autorytet tej instytucji oraz to, w jakiej mierze zależy nam na odnowie Kościoła i na ewangelizacji świata. Jan Paweł II był przekonany, że *Vaticanum II* stanowi dla Kościoła wyzwanie, by prawdę Ewangelii głosić i czynić z miłością, potwierdzając tym samym jej uniwersalistyczną wymowę. Posoborowe synody, różnego rodzaju – wskazywał – służą temu zadaniu, bowiem „synodalna metoda odpowiada oczekiwaniom różnych środowisk i przynosi owoce”. Papież podkreślił, że synody po *Vaticanum II*

---

<sup>64</sup> Por. Jan Paweł II, *Jesteśmy wszyscy współodpowiedzialni za Kościół* (11.06.1999), w: tenże, *„Bóg jest miłością”*. Siódma wizyta duszpasterska w Polsce 5–17 czerwca 1999 roku, Città del Vaticano 1999, s. 145–151.

<sup>65</sup> Tamże, s. 148.

<sup>66</sup> Por. tamże, s. 149.

<sup>67</sup> Zob. *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001; S. Tymosz, *Recepcja nauczania Jana Pawła II w uchwałach Drugiego Polskiego Synodu Plenarnego*, Lublin 2010, s. 114.

[...] jakby spontanicznie pozbyły się dawnej jednostronności klerykalnej, a stały się wyrażaniem odpowiedzialności za Kościół ze strony wszystkich. Ta wspólnotowa odpowiedzialność za Kościół, którą w naszych czasach czują szczególnie mocno ludzie świeccy, jest z pewnością źródłem odnowy. Kształtuje zaś ona oblicze Kościoła dla nowych pokoleń, w perspektywie trzeciego tysiąclecia<sup>68</sup>.

## SYNODY SZKOŁĄ *COMMUNIO* I *MISSIO* KOŚCIOŁA

Śledząc wypowiedzi i działania Jan Pawła II dotyczące synodów na szczeblu diecezjalnym czy prowincjalnym, można dostrzec, w jaki sposób metoda uczestnictwa spaja *communio* i *missio* Kościoła. Przytoczone zostaną dwa przykłady z Włoch i jeden z Francji.

Na wspomnienie zasługuje niewątpliwie synod diecezji rzymskiej trwający od 1986 do 1993 roku, którego realizacja doprowadziła do duszpasterskiej inicjatywy „misji w mieście”, obejmującej lata 1996–1999. Synod ten, o charakterze pastoralnym, miał na celu

[...] przeżycie soborowej eklezjologii komunii, by umożliwić wspólną refleksję [...] nad misją stojącą przed Kościołem [w Rzymie] u kresu drugiego tysiąclecia ery chrześcijańskiej – misją, która zawiera się w wielkim wyzwaniu nowej ewangelizacji<sup>69</sup>.

Synod dzielił się na trzy fazy: przygotowawczą, zbiorowej oceny i „spotkania z miastem”, tj. z przedstawicielami różnych środowisk i kultur oraz ze zgromadzenia plenarnego, które przygotowało dokumenty, tzw. Księgę Synodu<sup>70</sup>. Pastoralny program „misji w mieście” stanowił realizację synodalnego zobowiązania do ewangelizacji „we wszystkich środowiskach życia i kultury, w każdej dzielnicy i w każdym osiedlu” – podkreślił papież<sup>71</sup>.

Zwracając się do wiernych z diecezji Piacenza, którzy przeżywali czas synodu (1987–1990), Jan Paweł II podkreślił, że proces synodalny jako droga wzrastania w wierze winien mieć swoje odniesienie również do następcy Piotra w Kościele, któremu Chrystus powierzył zadanie „utwierdzenia braci w wierze” (por. Łk 22,2). Należy przypomnieć, że w przeszłości był zwyczaj przesyłania postano-

---

<sup>68</sup> Por. *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 126–127.

<sup>69</sup> Por. Jan Paweł II, *Na drogach nowej ewangelizacji. Zamknięcie Synodu Diecezji Rzymskiej w wigilię Pięćdziesiątnicy* (29.05.1993), „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 14 (1993) 7, s. 38.

<sup>70</sup> Por. tamże; zob. *Libro del Sinodo della diocesi di Roma*, Roma 1993.

<sup>71</sup> Por. Jan Paweł II, *Jutrzenka naszego odkupienia* (8.12.1995), „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 17 (1996) 2, s. 14–15; zob. *La Chiesa di Roma attua il sinodo*, Roma 1996 (foglio di lavoro).

wień synodów prowincjalnych innym Kościołom lokalnym, a przede wszystkim Stolicy Apostolskiej, która spełniała rolę regulatora, a także propagatora ustaw synodalnych<sup>72</sup>. W tym kontekście Jan Paweł II stwierdził, że synod diecezjalny, w jego rzeczywistości teologicznej i eklezjologicznej, jest „wydarzeniem Kościoła” jako „komunii dla misji”. Podkreślił, że dlatego to każdy „synod winien być widziany jako moment konsolidacji komunii dla ożywienia misji”<sup>73</sup>. Synod lokalny nie jest tylko dobrem konkretnej diecezji czy prowincji kościelnej, ale w pewnej mierze jest dobrem całego Kościoła.

Jan Paweł II podjął temat znaczenia synodu Kościoła lokalnego dla Kościoła powszechnego w przemówieniu do uczestników synodu w diecezji Nancy we Francji podczas swej wizyty w 1988 roku. Papież przypomniał, że w Kodeksie prawa kanonicznego synod diecezjalny stanowi pierwszorzędną instytucję Kościoła lokalnego. Normy dotyczące synodu poprzedzają ustawodawstwo odnoszące się do takich instytucji, jak kuria i jej urzędnicy, rada kapłańska i kolegium konsultorów czy kapituła<sup>74</sup>. Wypada wspomnieć, że w 1997 roku Stolica Apostolska ogłosiła *Instrukcję o synodach diecezjalnych*, będącą uszczegółowieniem norm prawnych zawartych w kodeksie<sup>75</sup>.

Przepisy prawne synodu diecezjalnego stanowią ramy – stwierdził Jan Paweł II w Nancy – w których mogą się wyrazić różne podmioty życia diecezjalnego, grupy czy stowarzyszenia. Aktywny udział wszystkich, wzbogacony dzieleniem się nabytym doświadczeniem w wolnej dyskusji, prowadzi do potwierdzenia komplementarności posług i ról, charyzmatów i talentów. Komplementarność ta stanowi o komunii Kościoła lokalnego i winna wyrażać współodpowiedzialność za wiarę i za dzieło ewangelizacji. Łączy się to z „nawróceniem mentalności”, z „nawróceniem osobistym” każdego z uczestników oraz nawróceniem wspólnotowym, by wsłuchać się w to, co „Duch mówi do Kościołów” (por. Ap 2,7)<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> Obecnie ustawy synodu plenarnego i prowincjalnego winny być przed promulgowaniem uznane przez Stolicę Apostolską (*Kodeks prawa kanonicznego...*, kan. 446). W przypadku synodu diecezjalnego biskup „podaje do wiadomości” ustawy metropolie i swojej konferencji episkopatu. Por. tamże, kan. 467. *Instrukcja o synodach diecezjalnych* nakazuje przesłanie postanowień przez nuncjusza Kongregacji ds. Biskupów (rozdz. V, 5), por. „Acta Apostolicae Sedis” 89 (1997), s. 721.

<sup>73</sup> Por. Jan Paweł II, *Consolidare la comunione per rinvigorire la missione* (5.03.1988), w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 11/1 (1988), Città del Vaticano 1989, s. 568–569; zob. *E venne un uomo. Il Sinodo Diocesano spiegato dal Papa ai piacentini*, oprac. G. Venturini, Piacenza 1989.

<sup>74</sup> Por. *Kodeks prawa kanonicznego...*, kan. 460–468.

<sup>75</sup> Zob. Congregatio pro Episcopis, Congregatio pro Gentium Evangelizatione, *Instructio De synodis diocesanis agendis*, „Acta Apostolicae Sedi” 89 (1997), s. 706–727.

<sup>76</sup> Por. Jan Paweł II, *La scristianizzazione deriva dalla mancanza di rigore spirituale e di formazione alla fede* (10.10.1988), w: tenże, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 11/3 (1988), Città del Vaticano 1991, s. 1150–1153.

Nawrócenie synodalne jest zarazem nawróceniem duchowym, doktrynalnym, eklezjalnym i misyjnym. Oznacza wypłynięcie na głębię chrześcijańskiego życia.

Synod lokalny czy synod prowincji kościelnej służy umocnieniu tożsamości konkretnego Kościoła, który jednak „nigdy nie może być zamknięty w sobie” czy skoncentrowany tylko na sobie – podkreślił Jan Paweł II. W przemówieniu w Nancy przywołał zdanie z konstytucji *Lumen gentium*, że Kościoły partykularne uformowane są na wzór Kościoła powszechnego, „w których istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki”<sup>77</sup>. Każdy synod bierze początek od wyznania wiary i prowadzi do pogłębienia jej rozumienia, przeżywania i świadczenia o niej. Synod buduje tożsamość Kościoła lokalnego w zgodności z życiem Kościoła powszechnego. Synod lokalny stanowi także część wielkiej Tradycji, sięgającej świadectwa apostołów. Synod jest sposobnością, by wyrazić to wzajemne oddziaływanie pomiędzy Kościołem lokalnym a Kościołem powszechnym. Refleksja synodalna – powiedział papież w Nancy – winna także służyć zaangażowaniu Kościoła lokalnego w wielkie projekty misyjne innych wspólnot chrześcijańskich w świecie, otwartych na komplementarność zasobów duchowych i materialnych<sup>78</sup>.

W tej perspektywie czytelny staje się obraz synodu, który wyłania się z myśli papieża. Jest to nie tylko droga odbywana razem przez wspólnotę uczniów Chrystusa, lecz również „zbieżność dróg, którymi ludzie i ludzkie wspólnoty starają się iść za Chrystusem”, oraz poszukiwanie „nowych dróg życia chrześcijańskiego”, dające przez to „cenny wkład w rozwój i działalność Kościoła”<sup>79</sup>. W tym znaczeniu o synodzie – jako „zbieżności dróg”, będących spotkaniem Kościoła i świata, konkretnej wspólnoty wierzących i społeczności – można mówić także jako o kulturowym i społecznym wydarzeniu.

Synody diecezjalne, prowincjonalne czy Synod Biskupów w Rzymie wyrażają – w takiej czy innej mierze – komunijność Kościoła, jego kolegialność oraz oparcie, którym jest posługa i autorytet następcy Piotra, komunijność wyrażoną we współuczestnictwie i współodpowiedzialności świeckich i duchownych za Kościół i ewangelizację. Na fundamencie tej komunijnej struktury poprzez synody ujawniają się wzajemne przenikania Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych<sup>80</sup>. Synod dla Jana Pawła II był szczególnym „narzędziem komunii”. W jednym

<sup>77</sup> Por. tamże, s. 1154; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*..., n. 23.

<sup>78</sup> Por. Jan Paweł II, *La cristianizzazione...*, s. 1152 i 1154–1155.

<sup>79</sup> Por. Jan Paweł II, *Odbudować w idących pokoleniach...*, s. 236; tenże, *Jesteśmy wszyscy współodpowiedzialni za Kościół...*, s. 146.

<sup>80</sup> Por. Jan Paweł II, *Synod – urzeczywistnienie więzi...*, s. 21.

z przemówień wygłoszonych do Kurii Rzymskiej wyraził tę rzeczywistość w sposób syntetyczny, a przy tym bardzo precyzyjny:

Instytucją, która w ramach Kościoła stanowi niezwykle skuteczne narzędzie komunii, jest niewątpliwie synod. Jak wskazuje sama jego nazwa, gromadzi on w jedności wspólnego pielgrzymowania energię i konkretne działania, wiarę i nadzieję wszystkich dzięki więzi miłości. Synod, umożliwiając porozumienie i wymianę, jest konkretnym wyrazem uczestnictwa wszystkich w aspiracjach i trudnościach każdego; każdy może liczyć na to, że zostanie wysłuchany i przyjęty ze względu na dobro Kościoła, które jest dobrem wszystkich. Synody jawią się zatem jako znaki kościelnej komunii, ponieważ gromadząc licznych członków Kościoła, kierują ich uwagę i troskę ku ogólnym, a także szczegółowym potrzebom i celom ewangelizacji oraz miłości bliźniego.

## PODSUMOWANIE

Dla Karola Wojtyły fundamentalnym doświadczeniem był udział w Soborze Watykańskim II, który określił jego rozumienie Kościoła, kolegalności i synodalności. Doświadczenie soborowej kolegalności stało się impulsem do intensyfikacji praktyki synodalnej.

Karol Wojtyła w okresie krakowskim dał się poznać jako zwolennik metody synodalnej, widzący w instytucji synodów „narzędzie” realizacji *Vaticanum II*, szkołę kolegalności biskupiej, drogę odnowy i kształtowania komunii Kościoła, w której uczestniczą duchowni i świeccy, będąc razem współodpowiedzialni – w ramach swojego stanu i posługi – za ewangelizację.

W eklezjologii Jana Pawła II, podobnie jak to ma miejsce w doktrynie soborowej, komunია stanowi konstytucyjny wymiar Kościoła. Urzeczywistnienie *communio* Kościoła dokonuje się w znacznej mierze na drodze kolegalności i synodalności biskupów przy współdziałaniu duchowieństwa i osób świeckich, czy to na płaszczyźnie Kościoła powszechnego, czy też lokalnego. Fundamentem komunii jest udział wszystkich ochrzczonych w potrójnej misji Chrystusa – proroka, króla, kapłana. Z *communio munerum* wynika różnorodność powołań, zadań, charyzmatów, ale jedność misji. Wspólnota Kościoła jawi się jako *Communio Ecclesiarum* oraz *communio personarum*, komunია biskupów, duchownych i świeckich. Synody stanowią „szkołę”, w której dochodzi do „konsolidacji” *communio* dla *missio*.

W liście apostołskim *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II zachęcał, by krzewić duchowość komunii przez pobudzanie do funkcjonowania instytucji synodalnych na poszczególnych płaszczyznach życia Kościoła. Wskazał, że „teologia i duchowość komunii” inspiruje pasterzy i świeckich do „ważnego słuchania

siebie nawzajem”, do uzgodnienia wspólnego stanowiska, do szerszych konsultacji, do postawy zaufania i odpowiedzialności (por. n. 44–45). Postawy te składają się na „kulturę” synodalną, ułatwiającą spotkanie i prowadzenie debaty, wyciąganie wniosków i formowania postanowień. Różnorodność darów, posług, kultur, doświadczeń na drodze synodalnej prowadzi do jedności w wyznawanej wierze przekazanej przez apostołów i nauczanej przez kolegium ich następców, złączonych z biskupem Rzymu, i wiedzy do świadczenia o Ewangelii. Nie jest to jedność monolityczna, lecz jedność w różnorodności.

Jan Paweł II nie mówił o „Kościele synodalnym”, tzn. nie używał tego sformułowania, ale mówił wiele o synodach w Kościele. Tym samym ukazał, jak bardzo życie Kościoła jest naznaczone praktyką synodalną. Był papieżem licznych synodów. Można powiedzieć, że był entuzjastą drogi synodalnej i ekspertem synodalnej metody. Jako papież, niczym ojciec rodziny, łączył elementy stare z nowym wyzwaniem (por. Mt 13,52), nawiązując wielokrotnie do historii synodów, do ich wymiaru kanonicznego, stanowiącego prawne ramy ich działania, wskazywał na ich aktualną rolę w Kościele u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Jego nauczanie i działanie w odniesieniu do synodów stanowi istotny punkt odniesienia dla refleksji i praktyki dotyczącej synodalności.

## BIBLIOGRAFIA

Jan Paweł II

- Encyklika „*Redemptor hominis*” u początku papieskiej posługi (4.03.1979), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 1, Kraków 2006, s. 25–62.
- *Synod Biskupów – realizacją więzi pomiędzy kolegalnością a prymatem*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 4/1 (1983), Poznań 1998, s. 523–526.
- *Synodalitas affectiva i effectiva. Przemówienie na zakończenie obrad*, „L’Osservatore Romano” [wyd. pol.] 9 (1987) 11–12, s. 20–21.
- *Synod – urzeczywistnienie więzi między kolegalnością a prymatem* (20.12.1990), „L’Osservatore Romano” [wyd. pol.] 11 (1990) 12, s. 20–21.
- *Otwórzcie Chrystusowi drzwi Azji. Spotkanie z przedstawicielami Federacji Konferencji Episkopatów Azji* (15.01.1995), „L’Osservatore Romano” [wyd. pol.] 16 (1995) 3, s. 25–29.
- *List apostolski motu proprio „Apostolos suos” o naturze teologicznej i prawnej konferencji episkopatów* (21.05.1998), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 4, Kraków 2007, s. 197–208.
- *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores gregis” o biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata* (16.10.2003), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 2, Kraków 2006, s. 919–999.

Karol Wojtyła

- *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, wyd. 3, Kraków 2003.
- *Kościół w tajemnicy odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, oprac. A. Dobrzyński, Rzym 2012.
- *Vaticanum II: czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe*, oprac. A. Dobrzyński, Rzym 2014.
- *Odnowa Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, oprac. A. Dobrzyński, wyd. 2, Rzym 2014.
- *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej (1972–1979)*, red. T. Pieronek, t. 1–2, Kraków 1985.
- *Karol Wojtyła e il Sinodo dei Vescovi*, red. G. Sarraf, Città del Vaticano 1980.
- *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1983.
- *Libro del Sinodo della diocesi di Roma*, Roma 1993.
- *Pierwszy Synod Prowincji Krakowskiej*, Kraków 1994.
- *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001.

**Słowa kluczowe:** synodalność, kolegialność, eklezjologia komunii, Jan Paweł II, synody, Sobór Watykański II

## SINODALITY IN THE TEACHING AND PONTIFICATE OF JOHN PAUL II

### Summary

The article presents the issue by showing the relationship of synodality with collegiality, with the ecclesiology of communion, with the renewal of the Church and with the new evangelization. John Paul II's understanding of synodality was influenced by his participation in the Second Vatican Council and the Council's debate on collegiality. With the reception of the Council's doctrine through local synods and the Synod of Bishops, the connection of synodality with the collegiality of the bishops and at the same time with the community of the Church working together with the hierarchy became apparent. The Pope referred to synods as a "school" of ecclesial communion and mission. The formation of an attitude of participation in Christ's mission played an important role in creating communion. Synodal interaction between bishops, clergy and laity, thanks to this theological grounding, leads to a synthesis of ecclesial structures with the attitude of mature faith. In this way synods, or synodal practice, become important "instruments" for the realization of the Church's communion and the intensification of her mission.

**Keywords:** Synodality, Collegiality, Ecclesiology of Communion, John Paul II, the Vatican II

---

## RECENZJE

---

Ks. Marek Jagodziński, *Trynitologia komunijna* (Teologia w Dialogu 21), Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, 215 s.

Nowa książka lubelskiego teologa, ks. profesora Marka Jagodzińskiego, bez wątplenia specjalisty od refleksji nad wiarą w perspektywie komunijnej i komunikacyjnej, to nie tylko kolejny etap jego bardzo charakterystycznego wykładu dogmatyki w konkretnym kluczu interpretacyjnym. Napisaną i przedstawioną do recenzji monografię należy potraktować jako bardzo ważną odpowiedź, jakiej powinna udzielać teologia w spotkaniu z egzystencjalnymi problemami współczesnego człowieka. Nie zawsze pytania te są przejawem głębokiego kryzysu, spowodowanego – będącym już znakiem czasu – zamykaniem się człowieka na transcendencję i dosłowne pochłonięcie przez doczesność. Niejednokrotnie są one wyrazem poszukiwania, któremu brakuje światła i przewodnika, tudzież drogowskazów i orientacyjnych punktów lub znaków pozwalających upewniać się, że w drodze nie błędzimy. Samo zaś poszukiwanie jest dowodem, że owa pochłaniająca współczesnego człowieka doczesność, także przez wszystkie, będące wytworem ludzkich rąk, tak bardzo zajmujące gadzety, nie daje poczucia bezpieczeństwa i nie spełnia pokładanych w niej oczekiwań. Co więcej, odrywa człowieka od choćby zwrócenia uwagi na to, że w jego świecie istnieją rzeczywistości niebędące dziełem ludzkich rąk i zarazem oddala od zainteresowania samym sobą – przynajmniej takiego, które nie ma charakteru na wskroś utilitarnego lub skoncentrowanego wyłącznie na przedmiotach i instrumentach oraz pozwalającego „dotknąć” fascynującej złożoności, piękna i zarazem tajemnicy ludzkiego bytu.

W tym miejscu może się jednak pojawić pytanie o związek tych antropologicznych akcentów z książką ks. Marka Jagodzińskiego, która nie jest przecież o człowieku, ale o Bogu, i to w Jego tajemnicy wewnętrznego życia. I choć trudno byłoby temu zaprzeczać, to tylko pozornie w mniejszym stopniu autor interesuje się w niej człowiekiem, któremu Bóg w Trójcy Świętej się objawia i o którym właśnie przez to wiele mówi. I w tym wydaje się tkwić nieco ukryta wartość i zarazem aktualność interesującej nas książki.

Ks. Marek Jagodziński zdaje się w niej mówić o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym, nie tracąc z oczu bytu ludzkiego; tego, co w nim najbardziej ważne i istotne; co stanowi w nim źródło szczęścia i niepokoju; poczucia spełnienia, ale i poszukiwań, głębokich rozterek oraz poważnych kryzysów. Nie zmienia tego w ja-

kimś zasadniczym sensie także to, że rzeczzone źródło nie pozostaje odizolowane i niezależne od tego, co niejako przychodzi, dociera do człowieka z zewnątrz. Ten tętniący i raz po raz wydobywający się głos w sprawie człowieka, natarczywie powtarzane pytanie o sens istnienia i wartość życia, zdaje się niejako wydobywać ze wszystkich zdań tej książki. Autor monografii o trynitarnej rzeczywistości Boga nie próbuje bowiem mówić o Bogu bez problemu człowieka. Bardzo trafnie i zarazem przekonująco pokazuje w niej również, jak słabe, niewystarczające, a nawet zwodnicze okazuje się wszelkie mówienie o człowieku bez Boga. I to Boga objawienia – jak podkreśla – „Boga biblijnego”, który w Jezusie Chrystusie ukazuje pełnię swojego boskiego bytu, która to pełnia nie tylko pozwala zrozumieć, kim jest człowiek, ale stanowi najgłębsze doświadczenie „bycia człowiekiem”, choć przez swoje zbyt mocne zanurzenie w doczesności i wypieranie problemu Boga współczesny człowiek tak często owego „dotknięcia” Boga, Jego życia w sobie nie przeżywa i nie doświadcza.

Już sam tytuł tej pracy i tylko pobieżna znajomość bogatej twórczości autora pozwala zorientować się, że pisanie ks. Marka Jagodzińskiego o Bogu w Trójcy Świętej Jedyńm przebiega w dwóch perspektywach – charakterystycznych dla autora, ale w tym akurat wypadku bardzo właściwych i wprost istotnych w opisywanej rzeczywistości Trójjedynego Boga – czyli komunijnej i komunikacyjnej. Ks. Jagodziński nie poprzestaje przy tym na zebraniu i usystematyzowaniu dotychczasowych rozstrzygnięć w teologii trynitarnej, dostosowując je lub wykorzystując obecne w nich rozwiązania w swoim projekcie czy też modelu komunijnym, który nie przestaje być również komunikacyjnym. Zdecydowanie – jak wskazują na to słowa Balthasara, na którego powołuje się, cytując Ratzingera – nie tyle usiłuje o Bogu w Trójcy Świętej Jedyńm „mówić”, „zakładać [Go]”, ile raczej stara się na Niego wskazywać. Niemniej ten termin autor recenzowanej monografii rozumie już przez swoje własne, teologiczne doświadczenie i poszukiwanie, w perspektywie właśnie komunijnej i komunikacyjnej. W tej pracy spotyka się ono z konkretnym – jak to wyraził, odnosząc się do teologii Ratzingera – zainteresowaniem rzeczywistością Boga, która wymyka się intelektualnym dociekaniom i poszukiwaniom, podobnie jak nie przystaje najczęściej do ludzkich wyobrażeń pomijających rzeczywistość człowieka, jego najgłębsze doświadczenie i jego strukturę bytową.

Oczywiście można powiedzieć, że na tej drodze ks. Jagodziński nie jest osamotnionym pionierem. Poprzedza go na niej m.in. już św. Augustyn, reprezentujący sposób nie tyle myślenia o Bogu, ile przeżywania Jego rzeczywistości przez człowieka i w człowieku, co już nieraz i nie tylko w przypadku biskupa Hippony w refleksji nad objawioną prawdą Trójcy Świętej okazało się bardzo owocne. Niemniej książka ks. Jagodzińskiego to nie tyle model, nawet styl uprawiania teologii

trynitarnej, ile raczej próba opisanie najlepszego sposobu „mówienia” o Bogu. Innymi słowy, odchodzenia, a właściwie niepoprzestawania na zakładaniu Jego istnienia, obecności, ale podążania za Nim i otwierania się na Niego, prowadzenia wreszcie z Nim dialogu, który za każdym razem, jeśli tylko angażuje całego człowieka, prowadzi do zrozumienia, że dialog okazuje się sposobem – drogą do przeżycia, zjednoczenia, czyli komunii zakładającej i bardzo potrzebującej komunikacji.

Dzięki takiemu właśnie sposobowi postępowania – nawet jeśli ktoś chciałby go nazwać „modelowym” – autorowi udaje się uniknąć pułapki ambiwalencji w teologicznych propozycjach trynitarnych, polegającej na jedynie personalistycznym lub tylko historycznym ujęciu. Rzeczywistość Boga objawia się jako relacja miłości Osób, której to miłości komunია jest najgłębszym wyrazem, podobnie jak komunikacja nie zamyka się tylko w przekazaniu jakiejś, choćby bardzo istotnej, informacji. Jak bardzo kruche i nieadekwatne do stawianych przed teologią zadań mogą być rozwiązania nieunikające takich pułapek, ks. Marek Jagodziński pokazuje w swojej książce na przykładzie dotychczasowych, jednostronnych lub parcjalnych sposobów trynitarnej refleksji wiary. Pojawiały się one jako pomijające świat człowieka w interpretacji objawionej prawdy o Bogu w Trójcy Jedynym lub eksponujące jakiś wymiar ludzki (np. społeczny), bez wrażliwości komunijnej oraz komunikacyjnej i tym samym z pominięciem bogactwa złożonej struktury osobowej.

Chcąc zwrócić uwagę na słabość tego rodzaju jednostronności i zarazem ukazać nie tylko potrzebę, ale również możliwość ujęć wyczerpujących, to znaczy opisujących rzeczywistość komunii na drodze komunikacji, autor zaproponował dość interesującą strukturę swojej pracy. Zdaje sobie sprawę, że całościowe ujęcie komunijnej relacji Osób Bożych narażone jest z jednej strony na trudne do uniknięcia powtórzenia, a z drugiej – z powodu potrzeby wyraźnego oddzielenia poszczególnych części opracowania – na nieco sztuczną separację. Lektura jednak tej – jak sam ją określa – propozycji rozwiązania postawionego problemu pozwala nabrać przekonania o uporaniu się z tą trudnością w sposób więcej niż zadowalający.

I tak, w pierwszym rozdziale przedstawia podstawy komunijnego ujęcia rzeczywistości Boga, odnosząc się do danych skrypturystycznych, z rozróżnieniem objawienia poszczególnych Osób Trójcy Świętej. Sięgając do najważniejszych momentów oraz autorów w historii rozwoju refleksji wiary na ten temat, nie pomija błędnych lub bardzo jednostronnych propozycji, w których dostrzega nie tylko wyzwanie wobec teologii trynitarnej, ale także inspirację do bardziej precyzyjnego i wyczerpującego wykładu na ten temat, z przywołaniem oczywiście dorobku w tej kwestii poszczególnych epok i zauważeniem charakterystyki w rozkładanych w nich akcentach refleksji komunijnej, rzutującej na współczesne

opracowania tego zagadnienia. Wreszcie w ostatniej części pierwszego rozdziału ks. Jagodziński potwierdza niejako podstawowy klucz swojego rozważania, a mianowicie przedstawiając pojęcie komunii, wychodzi od uwarunkowań antropologicznych, niezbędnych także w kwestiach terminologicznych.

W drugim rozdziale autor skupia się na komunijnej rzeczywistości Trójcy Świętej, odnosząc się do relacyjnej koncepcji osoby, podkreślając dynamizm i unikając zarazem sztucznych konstrukcji, nie najlepiej broniących się przed statycznymi ujęciami. Pomocne w tym okazuje się komunijno-trynitologiczne rozwiązanie personalizmu dialogicznego i trialogicznego. Wreszcie przedstawia Trójcę jako *Communio*, z uwzględnieniem zarówno komunijnej jedności, jak i wielości trynitarnej, poza tym komunijnej rytmiki miłości trynitarnej i perychoretycznych właściwości Boskich Osób. Odnosząc się do bardziej współczesnych opracowań, zwraca uwagę na komunikacyjno-komunijne ujęcie pozwalające ukazać między-podmiotową rzeczywistość życia w Bogu, doskonałą miłość i komunikacyjność działania. Całość tej części pracy zamyka eklezjologiczny kontekst komunijnego modelu teologii trynitarnej, z uwzględnieniem współczesnych rozwiązań tego zagadnienia. W trzecim rozdziale autor stara się w komunijnej relacji opisać poszczególne Osoby Trójcy Świętej z właściwymi im odniesieniami, wskazując na współczesne rozstrzygnięcia w tej problematyce, zorientowane chrystologicznie i pneumatologicznie.

Zarówno struktura pracy ks. Jagodzińskiego, jak i układ oraz rozkładane akcenty merytoryczne wydają się wyrazem jego głębokiego przekonania, że zarówno teologiczne mówienie o człowieku, jak i refleksja wiary na temat objawiającego się Boga musi stawiać w centrum prawdę o Trójcy Świętej. To w zasadzie klucz do rozumienia człowieka i rozumienia Boga. W jednym i drugim przypadku – choć w bardzo nierównych proporcjach – rozumienie to nie pokrywa się z wiedzą zupełną i całkowicie znoszącą wymiar tajemnicy. Dlatego zarówno w refleksji wiary na temat Boga, jak i człowieka potrzebna jest komunikacja nie tyle pozwalająca odkrywać komunię, ile raczej prowadząca do jej przeżycia i doświadczenia, czyli do relacji miłości, jaka jest zawsze darem, przy czym w Bogu owa miłość, wyrażająca się w komunii i ukazywana w komunikacji, jest źródłem, podczas gdy w człowieku – jeśli wolno sobie pozwolić na bardzo symboliczne określenie – „wypływającą z Niego czystą, orzeźwiającą i życiodajną wodą”, pozostając przy tym w Bogu i w człowieku Darem. Postawienie zatem prawdy o Trójcy Świętej w centrum każdej refleksji wiary to nie tylko właściwie odczytane przez teologię zadanie wobec każdorazowego kontekstu, ale również możliwość kształtowania kontekstu jako takiego na podstawie wiary. To znaczy komunijno-komunikacyjnych relacji świata Boga w rzeczywistości świata człowieka, przez co bardziej ludzki i bardziej Boży staje się świat jako taki.

Praca ks. prof. dr. hab. Marka Jagodzińskiego została opublikowana w Wydawnictwie Naukowym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Przemawia za tym nie tylko fachowość prowadzenia przez autora dyskursu naukowego, lecz także wysoki poziom opracowania. W nie mniejszym stopniu przemawia aktualność tej monografii, ponieważ wszędzie tam, gdzie w teologii refleksja wiary na temat Trójcy Świętej znajduje się w centrum, czy choćby jest podejmowana w sposób ambitny i rzetelny, zawsze odnosi się do podstawowego egzystencjalnego kontekstu ludzkiego życia, w najlepszy sposób porządkując to życie na podstawie wiary. W swojej propozycji komunijno-komunikacyjnego ujęcia autor odważnie i rzeczowo wychodzi naprzeciw postulatowi umieszczania niejako tej prawdy w centrum życia i pokonywania przez to wysoce teoretycznych i spekulatywnych rozważań.

Książka jest naukowa i nowatorska w sposobie rozwiązywania problematyki właściwej teologii trynitarniej, czego nie zmienia – jak zauważono na początku tej oceny – specyficzny i właściwy ks. Jagodzińskiemu w innych jego opracowaniach model komunijno-komunikacyjny, w pracy na temat Trójcy Świętej sprawdzający się wyjątkowo dobrze. Poza tym dzieło – w swojej zwartej i skondensowanej formule – zostało dobrze udokumentowane źródłowo oraz bibliograficznie. Wszystko to przesądza o ważnym i potrzebnym, zawartym w tej rozprawie głosie na drodze poszukiwań oraz prób patrzenia człowieka na Boga i pochylania się nad człowiekiem z komunikowanej perspektywy Boga.

*Ks. prof. dr hab. Edward Sienkiewicz*

---

Gerhard Lohfink, *Alla fine il nulla? Sulla risurrezione e sulla vita eterna* (Biblioteca di Teologia Contemporanea 200), tr. it. V. Maraldi, Editrice Queriniana, Brescia 2020, 278 s.

O ile stwierdzenie stanu śmierci człowieka łączy się z ustaleniem braku przyjętych za podstawowe oznak życiowych, o tyle pytanie o jego dalszy los pozostaje jednym z najbardziej nurtujących pytań. Niemiecki egzegeta Nowego Testamentu i teolog Gerhard Lohfink zauważa w swej najnowszej, dotyczącej eschatologii, monografii (tyt. org. *Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und Ewiges Leben*, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017), że dziś odpowiedź na to pytanie nie wyraża się już w alternatywie pomiędzy „nic” a zmartwychwstaniem umarłych, ale obejmuje dużą liczbę rozwiązań pośrednich, bardziej spokojnych i odpowiadających potrzebom współczesnego człowieka. Aby dzisiejszy czło-

wiek nie zagubił się pośród brzmiących innowacyjnie czy atrakcyjnie propozycji, a zwłaszcza jako chrześcijanin, katolik był świadomy niezwykłego bogactwa swej wiary i umiał dzielić się nią z innymi, Lohfink prezentuje swoją refleksję o śmierci i zmartwychwstaniu, o sądzie i czyśćcu, o piekle i życiu wiecznym, a także o spełnieniu stworzenia językiem Biblii i teologii, który odległy jest tak od przesadnej pobożności, jak i teologicznych zawłości. Chcąc wyjść naprzeciw czytelnikowi, Lohfink stara się ustrzec go przed teologicznymi dyskusjami, a zainteresowanych odsyła do przypisów. Podstawową metodą jest dla niego wzajemne przenikanie się i dopełnianie doświadczenia wiary refleksją rozumową (s. 68).

Całość monografii składa się z prefacji, pełniącej funkcję wstępu, pięciu części stanowiących korpus, bibliografii, indeksu osobowego, podziękowań oraz spisu treści. Ponieważ większość pytań, jakie stawia Lohfink w swym opracowaniu, to – jak sam zaznacza już w prefacji – jego własne pytania (s. 6), dlatego odpowiedzi na nie są dobrze przemyślane i całościowe.

O dużej wszechstronności autora jako egzegety świadczy już pierwsza część monografii, w całości poświęcona wyobrażeniom tego, co jest po śmierci. Lohfink zdaje sobie doskonale sprawę, że człowiek współczesny dzięki wszechobecnym mediom ma łatwiejszy dostęp do informacji, a na jego światopogląd oddziałują różne i odmienne kultury, poglądy i idee. W ukazaniu więc szerszego spektrum podjętego zagadnienia wychodzi najpierw od znamiennych cech wykopalisk najstarszych grobów, pochodzących z paleolitu, pierwszego okresu epoki kamienia: pozycja ciała, ekwipunek na długą podróż (s. 11). Do starożytnych zwyczajów należy posypywanie ciała zmarłego ochrą, usytuowanie go ku wschodowi, mumifikowanie zmarłych czy spożywanie posiłków przy ich grobach. Życie po śmierci, a zwłaszcza nieśmiertelność duszy jest nieodłączną częścią refleksji filozoficznej (np. Platon, „Fedon”). Źródłem wielu informacji są greckie i rzymskie epigramy nagrobne, stele i sarkofagi. Mają one formę idiomatyczną i często jako komunikat zamykają się w jednym wierszu. Niejednokrotnie są one potwierdzeniem wyznaczanych wówczas poglądów na temat śmierci i zaświatów, wśród których obok wierzeń w nieśmiertelność duszy dominował sceptycyzm, sarkazm, zakłopotanie, a nawet rozgoryczenie.

Lohfink zwraca uwagę na ideę przetrwania w potomstwie, która obecna jest także w Starym Testamencie (np. nadawanie tego samego imienia, które nie powinno wygasnąć), a której całkowitym zaprzeczeniem było np. złorzeczenie, aby określona rodzina przepadła (por. Ps 109,13). Prawdopodobnie z idei przetrwania w potomstwie w ciągu wieków zrodziła się idea wędrówki dusz (według niektórych wierzeń „siły życiowej”) albo też idea reinkarnacji (nowego ich wcielenia). Za jej ojczyznę uznaje się powszechnie Indie, a do jej upowszechnienia przyczynili się także Pitagoras, Empedokles i Platon (s. 33). W hinduizmie (i nie tylko)

nauka o reinkarnacji powiązana jest z idą *karma* (słowo *karma* pochodzi z języków starożytnych Indii), która oznacza pewien rodzaj przyczynowości wymianny: wszystkie czyny istoty ludzkiej mają swoje konsekwencje w przyszłym losie. W najbardziej ogólnym sensie system *karma* oznacza, że każda istota ludzka musi pozbyć się jakichkolwiek deformacji własnej duszy, aby ostatecznie, wyzwalając się z reinkarnacji, rozpląnąć w duszy świata. W buddyzmie, który jest ateizmem praktycznym (odrzuca jakiegokolwiek odniesienie do Boga), system ten łączy się z wieloma wyrzeczeniami. Autorem nowej formy odrodzonej idei wędrówki dusz i teorii ewolucji jest austriacki antropozof Rudolf Steiner (1861–1925). Dziś coraz częściej na Zachodzie serwuje się swojego rodzaju miks religijny, łączący idee wschodnie z tradycją chrześcijańską.

Lohfink akcentuje także współczesną ideę, która istotę ludzką widzi jako włączoną w całość wszystkiego, co istnieje. Już Denis Diderot (1713–1784) mówił, że wszechświat to „jedna wielka osoba”, przez co pozbawił on całkowicie osobę ludzką jej godności. Pod wpływem takiej koncepcji świata z wyraźną dezaprobatą dla chrześcijaństwa pozostawali Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), Arthur Schopenhauer (1788–1860) czy Friedrich Nietzsche (1844–1900). W ostatnim rozdziale pierwszej części Lohfink podejmuje fenomen znikomego zainteresowania współczesnego człowieka problematyką śmierci. Człowiek współczesny na tyle został oswojony, zwłaszcza przez media, ze śmiercią, że nie budzi ona w nim żadnego lęku.

Aby nie zagubić się pośród wielu poglądów i idei, kultur i religii, Lohfink drugą część swojej monografii poświęca bezpośrednio przesłaniu wiary, gdyż, jak sam podkreśla, jest teologiem katolickim, a nie naukowcem znającym się na naturze, religiach czy filozofii (s. 67). W pierwszej kolejności dowartościowuje więc pojęcie objawienia, a wraz z nim koncentruje się na stojącym u podstaw Nowego Testamentu Starym Testamencie i na historii Izraela ukazanej na przestrzeni wielu wieków. Choć może to zaskakiwać, to jednak w odniesieniu do przesłania Starego Testamentu o śmierci i o tym, co po niej następuje, nie posiadamy zbyt wielu informacji. Co więcej, niektóre części Starego Testamentu nie tylko nic nie mówią o życiu po śmierci, ale wręcz podkreślają, że śmierć jest końcem (por. 2 Sm 14,14; Koh 3,19–20). Dla Izraela podstawowym przekonaniem była prawda o tym, że jest on ciągle w rękach Boga, że Jahwe jest Bogiem życia, a śmierć jest Mu całkowicie obca, że chciał On tego świata i nie opuszcza go mimo chaosu powodowanego przez ludzi. Tożsamość Izraela uwidacznia się jeszcze bardziej w zestawieniu z innymi wierzeniami. Dla Kananejczyków śmierć miała swą własną boską moc (Mot – bóg śmierci), a pozyskanie jej względów możliwe było dzięki wróżbiarstwu i magii. Stary Testament wyraźnie dezaprobuje wywoływanie duchów (por. 1 Sm 15,26–28) czy nekromancję (por. Kpł 19,31; 20,6,27;

Pwt 18,9–13; Iz 8,19; 65,4). Potrzeba było wielu wieków, aby Izrael uwolnił się od kananejskich bóstw płodności i egipskiego kultu zmarłych (s. 76–77). Pośród ksiąg Starego Testamentu na szczególną uwagę zasługują Psalmi, gdyż w nich zostaje zapoczątkowana przyszła wiara w zmartwychwstanie (por. Ps 16; Ps 36,6–8; Ps 49,14–16). Wyraźnie jest ona obecna w tekstach „apokaliptycznych” Starego Testamentu, z których Lohfink analizuje cztery: Iz 25,8; Iz 26,19; Dn 12,1–3; Ez 37,1–4. Dla wielu Żydów, tak jak dla saduceuszów z czasów Pana Jezusa, wiara w zmartwychwstanie nie opiera się na Torze.

Trzecią część monografii poświęca Lohfink osobie Jezusa Chrystusa i pełni objawienia związanego z Jego osobą. Najpierw analizuje Jego nauczanie i dochodzi do wniosku, że Pan Jezus nie pociesza swoich słuchaczy, odsyłając ich do innego świata, nie nakazuje im zerwać związków z życiem tego świata, ale głosi przyjście królestwa Bożego (por. Mk 1,14–15), które oznacza coś o wiele większego od życia po śmierci. Królestwo Boże oznacza zasadniczo ostateczne przyjście Boga, który jest obecny w świecie, aby go zbawić. Głoszenie królestwa Bożego jest więc „Ewangelią”, tzn. „Dobrą, Radosną Nowiną”. Królestwo Boże albo też „panowanie Boga” jest rzeczywistością, która przekształca świat aktualnie. Jest napięciem pomiędzy „już” i „jeszcze nie”. Właściwą postawą chrześcijanina jest oczekiwanie na rychłe spotkanie z Jezusem, który powróci. Pan Jezus uczył o królestwie Bożym w wielu przypowieściach: o skarbie i perle (Mt 13,44–46), o ziarnku gorczycy (Mk 4,30–32), o zaczynie (Mt 13,33), o zasiewie (Mk 4,26–29), o talentach (Mt 25,14–30) czy o obrotnym rządcy (Łk 16,1–7). Królestwo Boże to nie tylko obrazy i słowa, ale i pełne mocy czyny Jezusa, które zwykło określać się jako cuda, zwłaszcza wobec chorych – trędowatych (por. Mk 1,40–45; Łk 17,11–19) czy opętanych (por. Mt 9,32–34; Mk 1,21–28; Łk 10,17–20). Pan Jezus, spotykając się z ciężką chorobą, która w mentalności Starego Testamentu równała się ze śmiercią, przewyższa również tę ostatnią. Wyraźnie widać to we wskrzeszeniu córki Jaira (Mk 5,21–43) czy młodzieńca z Nain (Łk 7,11–17). Nawet jeśli Ewangelie mówią o „wielkich dziełach” Jezusa, to jednak nie milczą także o Jego bezsilności wobec wielu oszczerstw przeciw Niemu (por. Mt 11,19; Mk 3,22), wobec zatwardziałego braku wiary (por. Mk 6,1–16), wobec niektórych uczniów (por. J 6,66) czy wobec drwin w momencie śmierci (por. Mk 15,31–32). Solidarność Chrystusa z każdym człowiekiem jest tak wielka, że zstąpił On aż do piekieł (*descendit ad inferos*). Śmierć nie jest szczytem życia, ale nędzą i cierpieniem.

Lohfink z wielką uwagą rozważa prawdę o zmartwychwstaniu Jezusa, kładąc szczególny akcent na najstarszą formułę kerygmatyczną obecną w Nowym Testamencie: „Bóg wskrzesił Jezusa z martwych” (por. Dz 3,15; 4,10; 13,30.34; 17,31; Rz 4,28; 8,11; 10,9; Gal 1,1; Ef 1,20; Kol 2,12; 1 Tes 1,10; 1 P 1,21). O cielesnym wymiarze zmartwychwstania mówią najlepiej przekazane relacje spotkań ze

Zmartwychwstałym: idzie z dwoma uczniami, którzy byli w drodze do wsi zwanej Emaus (por. Łk 24,15), łamie i rozdaje chleb (por. Łk 24,30), pokazuje ręce i bok (por. J 20,20), pozwala Tomaszowi dotykać się palcem i ręką (por. J 20,27), poleca zarzucić sieci (por. J 21,6). Zwłaszcza ewangelista Łukasz uwidacznia prawdę, że wybawienie od śmierci jest czymś więcej niż tylko wydarzeniem duchowym, odkupiony zostaje bowiem cały człowiek. Zwłaszcza liturgia chrześcijańska w wielkanocnym *Exsultet* zestawia powstanie Jezusa z głębin śmierci z wybawieniem Izraelitów dzięki przejściu przez wody Morza Czerwonego.

Lohfink dostrzega także, że uczniowie swoje doświadczenie paschalne mogli wyrazić innymi formułami, posługując się np. żydowską ideą „porwania”, aby być strzeżonym przez Boga w ukryciu; bycia bezpośrednio wskrzeszonym po śmierci przez Boga tak jak męczennicy; zostania wyniesionym na prawicę Boga (potwierdzając tym samym swoją sprawiedliwość wobec tych, którzy Go skazali). Ponieważ zmartwychwstanie nie jest szczytem procesu naturalnego, tak jakby było w sposób konieczny ukoronowaniem ewolucji istot żyjących, dlatego Lohfink w ostatnim rozdziale tej części mówi o nowym stworzeniu. Zmartwychwstanie jest dziełem zbawczym Boga, które jest dla człowieka czystym darem. Podobnie jak stworzenie jest aktem ciągłym Bożej miłości i stanowi zarówno o powołaniu do istnienia stworzeń, jak i ich podtrzymywaniu, tak Lohfink postuluje, aby zmartwychwstanie umarłych było interpretowane jako „nowe stworzenie”. Zmartwychwstanie nie jest jakimś dodatkiem, które mogłoby istnieć lub nie, ale stanowi część – nawet jeśli jest czystą łaską – zamysłu Bożego co do stworzenia dla jego ostatecznego spełnienia, dla chwały, by być z Bogiem (s. 123). Ostatecznie „stworzenie świata” i „nowe stworzenie świata w zmartwychwstaniu” są jednolitym wydarzeniem, wypływającym z miłości Boga, który daje siebie samego. Koncepcja „nowego stworzenia” ma podstawy biblijne (np. Iz 43,18–19; 65,17–18; Rz 8,18–25; 2 Kor 5,17; Kol 1,15–17) i pozabiblijne (np. Etiopska Księga Henocha 45,4–5; 72,1; 91,16–17; Księga Jubileuszy 1,29; 4,26; 5,12; 19,25).

Wraz z czwartą częścią monografii następuje zmiana metody, gdyż przedmiotem badania stają się teologiczne wypowiedzi na temat określonych stwierdzeń wiary. Należy tu podkreślić, że o ile o wszystkim, co dzieje się po śmierci, możemy mówić jedynie językiem obrazowym, o tyle wszystkie stwierdzenia o zmartwychwstaniu umarłych przynależą do języka metaforycznego. Ponieważ teologia posługuje się analogią, stąd należy wnosić, że w wypowiedziach o Bogu i o życiu ostatecznym z Bogiem niepodobieństwo jest większe od podobieństwa do tego, co już teraz jest dostępne człowiekowi poprzez łaskę, miłość czy obdarowanie (s. 131).

Zagadnieniem otwierającym czwartą część jest spotkanie ostateczne z Bogiem. Mówią o nim Ewangelie w sposób niezwykle zwięzły i wyważony

(np. Mt 5,8; 25,34; Łk 23,43; Ap 22,4). Lohfink wychodzi od analizy słów antyfony na wejście z Mszy św. w dniu Zmartwychwstania, które nawiązują do Psalmu 139 i są spotkaniem, rozmową Chrystusa Zmartwychwstałego ze swoim Ojcem Niebieskim. Idea, że Bóg, spotykając człowieka w śmierci, jest dla niego wszystkim, ma podstawy już w Starym Testamencie (np. Ps 73), który wyraźnie mówi o obecnym w Izraelu pragnieniu widzenia Boga (por. Ps 27,8; Ps 43,2–5). Ważnym dopełnieniem wizji losu człowieka po śmierci jest odniesienie się przez Lohfinka do przesłania hinduizmu, buddyzmu i islamu, a także przywołanie świadectwa przeżyć Błażeja Pascala (s. 137–143).

W kolejnych dwu rozdziałach Lohfink mówi najpierw o „sądzie”, a następnie o sądzie jako miłosierdziu w spotkaniu z Bogiem. Dialektyka pomiędzy gniewem, który osądza, a niezgłębionym miłosierdziem, pomiędzy koniecznym osądem a miłością ofiarną stanowi tajemnicę Boga. W kolejnym rozdziale autor podejmuje zagadnienie oczyszczenia w śmierci, które jest szeroko dyskutowane pomiędzy chrześcijanami katolikami a prawosławnymi i ewangelikami. Oprócz podstawowych racji za istnieniem *purgatorium* rozumianym jako wydarzenie przypomina on także, że proces oczyszczenia ma wymiar eklezjalny. Kolejną kwestią jest problematyka piekła, która dla Lohfinka również pozostaje ostatecznie nierozwiązana. Przypomina on wyraźnie, że wypowiedzi nowotestamentalne o piekle (np. Mt 25,41; Rz 2,5; Ap 20,15) nie mają charakteru informacyjnego, ale chcą upomnieć i ostrzec. Choć to nie Bóg, ale sam człowiek skazuje się na piekło, a prawdy o jego istnieniu nie można lekceważyć, to jednak nie można też zapominać o absolutnej woli zbawczej Boga.

W kolejnym rozdziale Lohfink podejmuje obecne w Symbolu Apostolskim wyrażenie „wierzę [...] w zmartwychwstanie ciała” i stara się ukazać szerszy jego kontekst, a następnie wyjaśnia, że zmartwychwstanie dotyczy całego człowieka jako całości, a nie tylko jego części. Zmartwychwstanie oznacza, że na spotkanie z Bogiem przychodzi cały człowiek, z pełną historią swojego życia (s. 177). Jeszcze bardziej w kolejnym rozdziale Lohfink przekonuje, że zmartwychwstanie umarłych nie może być w żaden sposób zmartwychwstaniem wyłącznie indywidualnym. Nawiązując do innych teologów, opowiada się za „zmartwychwstaniem w śmierci” i wskazuje na dwie drogi prowadzące do tego schematu, które wychodzą z pojęcia „duszy” lub „czasu”.

W ósmym rozdziale Lohfink ukazuje ścisły związek pomiędzy stworzeniem świata a „rzeczami ostatecznymi”, dowartościowując przy tym zasadę uczestnictwa. Cały dziewiąty rozdział poświęca autor biblijnemu obrazowi miasta (Jeruzalem), które odczytane, zwłaszcza w kontekście apokaliptycznym, oznacza „niebo”.

W ostatnich rozdziałach (10–12) tej części Lohfink podejmuje trzy ważne kwestie: względności czasu, trwania duszy po śmierci oraz uczestnictwa. Lohfink

nie ma najmniejszej wątpliwości, że tak jak Jezus Chrystus jest „miejscem” ostatecznego samoobjawienia się Boga w ludzkiej historii, tak również będzie On „miejscem” ostatecznego spotkania z Bogiem w istnieniu człowieka poza historią, w wieczności (s. 230).

Ostatnia część monografii składa się zaledwie z trzech rozdziałów. W pierwszym z nich Lohfink stara się ukazać, na czym polega prawdziwa troska o zmarłych. Żałoba chrześcijan nie może być taka jak tych, „którzy nie mają nadziei” (1 Tes 4,13), a więc np. tych, którzy praktykują kult przodków. Więź solidarności ze zmarłymi stanowi ważny element życia wspólnot chrześcijańskich od najdawniejszych czasów. Lohfink mówi o więzi łączącej nie tylko Kościół pielgrzymujący na ziemi z Kościołem niebiańskim, który osiągnął już swoją doskonałość, ale również z tym Kościołem, który znajduje się jakby w „przejściu”, tzn. jest oczyszczany przed obliczem Chrystusa. Zdaniem autora ta solidarność winna obejmować nie tylko chrześcijan, ale i wszystkich zmarłych (s. 235). Nawet jeśli Lohfink nie używa pojęcia „odpust”, to jednak mówi wyraźnie o jego treści i uważa je nie tylko za słuszne, ale i za konieczne. Równie ważną kwestią podjętą przez Lohfinka w kolejnym rozdziale jest samo umieranie chrześcijanina, które w ciągu wieków przybierało różne formy. Budzą niepokój zwłaszcza współczesne wizje niezależności człowieka, który na różne sposoby stara się zapewnić sobie samowystarczalność. Życie chrześcijanina tylko w Chrystusie ma swój sens, w tym także jego śmierć (s. 246).

Ostatni rozdział swej monografii poświęca Lohfink wieczności („Kiedy rozpoczyna się wieczność?”). Z pewną predylekcją rozważa treść przesłania zawartego w J 5,24–25, gdzie wydarzenia przyszłe i ostateczne zostają przeniesione do teraźniejszości. „Eschatologia teraźniejszości” wyrasta z tekstów św. Jana i św. Pawła (np. 2 Kor 6,2; Ef 2,4–6). Ważną rolę odgrywają tu teksty (Rz 6,1–14; 2 Kor 5,17; Ef 2,4–5), według których „życie w Chrystusie” ma swój początek już w chrzcie. Eucharystia w swej istocie jest początkiem wiecznej uczty weselnej z Bogiem. W ten sposób życie wieczne jawi się jako spełnienie tego, czego na ziemi człowiek doświadcza dzięki sakramentom. Tak więc ostatecznie wieczność rozpoczyna się już dziś, teraz, tu, gdyż królestwo Boże jest już obecne (por. Łk 17,21) i nadszedł czas upragniony, dzień zbawienia (por. 2 Kor 6,2). Ostatnim terminem, którym posługuje się Lohfink w swoich rozważaniach o wieczności, jest „adoracja”. To właśnie adoracja jest oddaniem swojego życia Bogu, pełnym zaufaniem Mu własnego losu, a wraz z nim całego świata. Życia w Bogu jako pełnego szczęścia nie da się ani w całości wyobrazić, ani wyrazić słowami.

Stanowisko, z którego wychodzi Lohfink w swej monografii, prowadzi ostatecznie do wyraźnego potwierdzenia zbawczej prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa i o ostatecznym spotkaniu z Nim człowieka w śmierci. Biorąc pod uwagę

zamęt w powszechnej mentalności, a także mentalności wierzących, myśl o życiu pozagrobowym i wieczności nie może zniknąć z horyzontu życia chrześcijan, które już „dziś” jest życiem w Chrystusie.

*Sylwester Jaśkiewicz*

