

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 16 (2022) nr 1

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.

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: 16 (2022) nr 1

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. Janusz Bujak, ks. Jerzy Buczek, ks. Miguel Brugarolas Brufau, ks. Lajos Dolhai,
ks. Marek Gilski, ks. Sylwester Jaśkiewicz, ks. Jacek Kempa, ks. Paweł Kiejkowski,
o. Thomas Kollampampil, ks. Krzysztof Krzemiński, Radosław Lojan, ks. Oswaldo
Martínez Mendoza, Jana Moricová, ks. Jarosław Moskałyk, ks. Antoni Nadbrzeźny,
ks. Sławomir Pawłowski, ks. Piotr Rossa, ks. Wacław Siwak, ks. Leon Siwecki, o. Adam
Wojtczak.

Adres wersji elektronicznej:

<http://www.dogmatyka.pl/TwP>

<https://czasopisma.kul.pl/twp>

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. 11,0. Format B5. Nakład 290 egz.

SPIS TREŚCI
TWP 16 (2022) NR 1

ARTYKUŁY

Ks. Janusz Królikowski, <i>Postuszeństwo Jezusa Chrystusa w tajemnicy przymierza</i>	7
Ks. Józef Warzeszak, <i>Teologia modlitw maryjnych papieża Franciszka</i>	25
Ks. Sławomir Kunka, <i>Misterium dziewiczej Matki Boga w cieniu jerozolimskiej świątyni. Czy Maryja wychowywała się w świątyni?</i>	67
Ks. Adam Kopeć, <i>Św. Benedykt z Nursji jako patron Europy w nauczaniu Jana Pawła II</i>	81
Rev. Enrique López Imbernón, <i>La carta „Placuit Deo” desde una mirada Ireneana</i>	101
Ks. Paweł Pielka, <i>Program praktycznego ekumenizmu według „Chrétiens désunis” Yves’a Congara</i>	139
Jacob W. Francois, <i>The Gift of Reason: St. Irenaeus and John Paul II in Dialogue</i>	153

RECENZJE

Krzysztof Paczos, <i>Mama. Traktat teologiczny</i> (Marcin Walczak)	173
Joseph Ratzinger/ Benedykt XVI, <i>Prawdziwa Europa. Tożsamość i misja</i> (ks. Karol Godlewski)	177

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

POSŁUSZEŃSTWO JEZUSA CHRYSZTUSA W TAJEMNICY PRZYMIERZA

W ramach współczesnej chrystologii, która powróciła do tradycji patrystycznej, a zwłaszcza do teologii św. Maksyma Wyznawcy, na nowo podkreśla się, że posłuszeństwo stanowi najwyższe wyrażenie życia i posłania Jezusa Chrystusa. W posłuszeństwie urzeczywistnia się osobowe utożsamienie bytu i misji Jezusa, wyrażające Jego relację do Boga Ojca i określające Jego wyjątkowość. Na tym gruncie można w sposób pogłębiony dokonywać interpretacji Jego dzieła na rzecz człowieka wykraczającego poza wszelkie redukcje immanentne. Takie ujęcie staje się potem punktem wyjścia do właściwego rozumienia i interpretowania dokonanego przez Niego dzieła zbawienia, a tym samym zawartego nowego przymierza. W niniejszym artykule zostaje ukazane posłuszeństwo Chrystusa w relacji do tajemnicy i dziejów przymierza, które stanowi niejako wstęp do właściwego ukazania formy i treści tego posłuszeństwa, a tym samym skonkretyzowania jego znaczenia soteriologicznego.

Czy można mówić o jakimś własnym sposobie, czyli o specyficznej wyjątkowości, działania Jezusa Chrystusa? Jaki jest najgłębszy sens bytu i życia Chrystusa w Jego wędrówce pośród ludzi w perspektywie krzyża i jej zwieńczenia w cierpieniu i śmierci na Kalwarii? Pod jakim kątem by się nie patrzyło na osobę Jezusa Chrystusa – zarówno w optyce wiary, która wyznaje w Nim Syna Bożego, który stał się człowiekiem, oraz jedyne i powszechnego Zbawiciela ludzkości, jak i w prostej perspektywie ludzkiej podziwu dla szczególności i nadzwyczajności Jego wydarzenia – zawsze budzi się najwyższy zachwyt wielkością Jego życia, Jego osobowości i zdolności duchowych oraz Jego nauczania. Jezus jawi się wszystkim jako doskonale i niedościgle harmonijna i spójna osobowość, wyróż-

* 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.

nijająca się nie tylko na tle Jemu współczesnych, ale także na tle całych dziejów ludzkich. Jest on po prostu kimś absolutnie jedynym.

Blask postaci Chrystusa odsłania nadzwyczajną spójność, w najwyższym stopniu wykraczającą poza wszelkie doświadczenie ludzkie, zawsze wyjątkową, a jest to spójność między nauczaniem i życiem, między słowami i czynami, między misją przyjętą i misją spełnioną. Pierwotna harmonia Jezusa Chrystusa, która począwszy od wcielenia i dziewiczych narodzin, sprawia, że jest On „doskonały w bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek” – jak „symfonicznie” (*symphonos*) nauczali ojcowie Soboru Chalcedońskiego¹. Nic w Jego życiu nie jest rezultatem jakichś zależnych od okoliczności i wpływów chwili, przystosowań lub wprowadzania później korekt, zależnych od ewolucji wiary i potrzeb ideowych lub egzystencjalnych pierwotnej wspólnoty popaschalnej. Przeciwnie, ta bosko-ludzka harmonia zakorzenia się w samym historycznym wydarzeniu Jezusa Chrystusa, jak jednoznacznie to poświadczają najstarsze warstwy Nowego Testamentu. Jaki jest jednak ten specyficzny element, który wprowadza doskonałą harmonię w dzieje Jezusa z Nazaretu, łącząc w integralną i wypełnioną całość każdą chwilę Jego życia od narodzin aż do śmierci na krzyżu, tak że czyni wiarygodnymi Jego osobę i orędzie? Na czym ponadto polega podstawowy „motyw”, który wprowadza jedność w życie Jezusa, zarówno w Jego przyjście „od Ojca”, jak i Jego przyjście do ludzi, a potem powrót do Boga? Udzielenie odpowiedzi na te pytania oznacza podjęcie badania nad świadomością siebie, którą miał Jezus i która określa Jego dzieło.

„POWINIENEM BYĆ W TYM, CO NALEŻY DO MEGO OJCA” (ŁK 2,49)

Jeśli patrzy się uważnie na postać Chrystusa, unikając przesądów ideologicznych lub metodologicznych, i jeśli zagłębia się w pierwotne orędzie Nowego Testamentu, spotyka się jednoznaczną i stałą odpowiedź na postawione wyżej pytania, a mianowicie koncentruje się ona na posłuszeństwie Jezusa Bogu Ojcu, na co zwróciły uwagę znaczące nurty współczesnej chrystologii². Syn Boży stał się ciałem, w którym potem pokazał, że stał się tak posłuszny – *factus oboediens*, jak w nawiązaniu do tajemnicy wcielenia stwierdził św. Paweł (Flp 2,8). Posłuszeństwo jest tak konstytutywne dla bytu i działania Jezusa, że można nawet syntetycznie powiedzieć, iż Jezus Chrystus jest samym posłuszeństwem. Jest On

¹ Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, 11, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1: (325–787), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 222–223.

² Por. A. Nossol, *Problem Jezusa Chrystusa dziś*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopec, Lublin 1988, s. 52–54.

osobowym posłuszeństwem Bogu Ojcu w najwyższym znaczeniu objawienia trynitarnego, to znaczy przez nie ukazuje się Jego boska natura i wieczna relacja do Ojca. Jest On uosobieniem posłuszeństwa wynikającego nie tylko z tajemnicy stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże i będącego odpowiedzią na tę tajemnicę, ale także odpowiada ono strukturze przymierza między Bogiem i ludźmi. Wynika to z faktu, że Jezus jest ostatecznym przymierzem między Bogiem i ludźmi, zarówno jako dana im skuteczna propozycja zbawienia, jak i jako osobowa odpowiedź na podstawowe wymogi samego przymierza, stanowiącego „złotą nić” w historiozbawczej relacji Boga z człowiekiem. W tym znaczeniu Jezus Chrystus jest osobowym przymierzem, w którym łączą się ostatecznie z sobą i wzajemnie dopełniają drogi Boga do człowieka i człowieka do Boga, a tym samym znajduje w tym fakcie potwierdzenie, że jest On jedynym Pośrednikiem i jedynym Zbawicielem wszystkich.

Posłuszeństwo, którym Jezus odpowiedział po synowsku na wolę Ojca, nie tylko jest „linią życia” wpisaną w Jego egzystencję w ramach przygodności świata, ale określa ono istotę Jego bytu jako Syna Bożego i człowieka przyjętego w Bogu oraz spotkanego przez Boga we wcieleniu Słowa. Dlatego można już tutaj stwierdzić, że synowskie posłuszeństwo Jezusa jest streszczeniem całej chrystologii, określając jej naturę i specyfikę z formalnego punktu widzenia. Bez odniesienia do posłuszeństwa Chrystusa nie można autentycznie mówić o tym, kim On jest i jaki charakter posiada Jego postać.

Całe życie i cała misja Jezusa są naznaczone żywotnym „motywy” posłuszeństwa, które kształtuje Jego osobowość, konfiguruje Jego egzystencję, wyznacza cel podejmowanych działań, kształtując doskonałą harmonię Słowa, które stało się ciałem i które żyjąc w ciele, objawia najwyższą tajemnicę Ojca i urzeczywistnia Jego zamysł miłości. Ten „motywy”, który niejako określa strukturę całego bytu Chrystusa i inspiruje Jego dzieło, może być uchwycony w najwyższym stopniu – jak podkreślił św. Maksym Wyznawca³ – już w słowach wypowiedzianych przez Jezusa w Ogrodzie Oliwnym w najbardziej mrocznym momencie Jego ziemskiego życia: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich. Wszakże nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie” (Łk 22,42; por. Mt 26,42; Mk 14,36; J 12,27–28).

Od narodzin do śmierci istnienie Chrystusa nie tylko jest naznaczone jakimś ogólnym zamiarem wypełnienia woli Bożej, ale Jego wola jest stale poruszana i wspierana dogłębnym i stale aktualnym dążeniem do doskonałego wypełnienia zbawczej woli Ojca, który posłał Go na świat celem zbawienia ludzi (J 3,17). Zgodnie z tym pierwotnym faktem chrystologicznym autor Listu do Hebrajczy-

³ Maksym Wyznawca, *Ad Marinum, de eo quod scriptum est: „Pater, si fieri potest, transeat a me calix”*, PG 91, 65–70.

ków, stosując do Chrystusa kategorię i ducha przymierza oraz widząc w Nim definitywne wypełnienie go na mocy posłuszeństwa, mógł w nawiązaniu do profetycznej zapowiedzi napisać:

Przeto przychodząc na świat, mówi: „Ofiary ani daru nie chciałeś, ale Mi utworzyłeś ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę – w zwoju księgi napisano o Mnie – aby spełnić wolę Twoją, Boże” (Hbr 10,5–7).

Od pierwszej chwili swego życia („przychodząc na świat”) Jezus jest całkowicie nastawiony na wypełnienie woli Ojca; co więcej, jej totalne wypełnienie jest celem i zwieńczeniem Jego życia: „Oto idę [...], aby spełniać wolę Twoją, Boże”. Słowo Boże stało się więc człowiekiem, aby po ludzku doświadczyć najwyższego posłuszeństwa, a w ten sposób wyrazić i potwierdzić swoją absolutną miłość Ojca. Zewnętrzny szczyt tej wewnętrznej wędrówki posłuszeństwa zostaje ukazany i osiągnięty w męce i w śmierci Jezusa. Ona stanowi nową i definitywną ofiarę – ofiarę nowego przymierza – na odpuszczenie grzechów wszystkich ludzi. W deklaracji psalmisty (Ps 40[39]) autor Listu do Hebrajczyków widzi prorocstwo, które wypełniło się w życiu Jezusa, osiągając swój szczyt w Jego ofiarowaniu się na krzyżu. W odróżnieniu od ofiar obrzędowych starego przymierza to ofiarowanie się polega na wewnętrznym i osobowym, świadomym i dobrowolnym posłuszeństwie, które zostaje przyjęte przez Boga Ojca, ponieważ Jezus w sobie doskonale wypełnił Jego wolę. Z osobowego posłuszeństwa Jezusa wyrasta wszelkie nasze uświęcenie – „uświęceni jesteśmy” (Hbr 10,10) – i chwalebne wywyższenie Chrystusa, który „zasiadł po prawicy Boga” (Hbr 10,12). Posłuszeństwo jawi się więc nie tylko jako największa ofiara, ale także jako przekroczenie ofiary, co zostało zapowiedziane już w Starym Testamencie (1 Sm 15,22). Na mocy tego posłuszeństwa i jego wyjątkowej roli zbawczej człowiek mógł dostąpić najwyższego udziału w doskonałej komunii z Bogiem⁴. Tradycyjna teologia krzyża Chrystusa widzi go zawsze w relacji do udzielonego przez niego człowiekowi życia Bożego i otwarcia przez niego dostępu do nieba⁵. Chrześcijanin jest człowiekiem ochrzczonym w śmierci Chrystusa, dzięki czemu może uczestniczyć w Jego bóstwie⁶.

Całe życie Jezusa było tak ukształtowane przez osobiste posłuszeństwo Ojcu i tak skoncentrowane na synowskiej i wolnej służbie Jego woli, że tylko On – i jest to jedyny przypadek w dziejach zbawienia – mógł postawić swoim krytycznym obserwatorom pytanie, będące zarazem wyzwaniem i prowokacją: „Kto z was

⁴ Por. A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. „Un sacerdote diverso”*, Bologna 2010, s. 219–230.

⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 49 a. 5.

⁶ Por. E.-H. Wéber, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1988, s. 281–284.

dowiedzie mi grzechu?” (J 8,46), to znaczy niewierności lub sprzeciwu w wypełnianiu misji otrzymanej od Boga? Pytanie-wyzwanie, które przytacza ewangelista pojawia się w kontekście wielkich dysput Jezusa z Żydami, jest pierwszorzędnie wyjątkową chwilą boskiego samoobjawienia Chrystusa, a w związku z tym nie dotyczy tylko Jego czystości moralnej lub rytualnej. Dotyczy ono poniekąd jakościowego sensu całego Jego życia i Jego dzieła. Można powiedzieć, że posiada odniesienie do tego, kim jest Jezus, czyli do ontologicznych podstaw Jego bytu. Jak słusznie zauważył Rudolf Schnackenburg,

[...] pytanie rodzi się z samoświadomości Jezusa, który umie zgadzać się z Bogiem (por. J. 8,29) przez swoje posuszeństwo woli Ojca aż do ofiary ze swego życia (J 10,18; 14,31), i dlatego daleki jest od wszelkiego grzechu⁷.

W Jezusie – jak mogli stwierdzić Jego współcześni – nie było żadnej dwuznaczności czy sprzeczności, gdyż była w nim tylko pełna wierność Bogu w najwyższym posuszeństwie w stosunku do Niego. Dlatego Apokalipsa powie, że jest On „Amen, Świadkiem wiernym i prawdomównym” (Ap 3,14).

Cały byt i stawanie się Chrystusa rozwijają się pod znakiem posuszeństwa okazywanego Ojcu aż do będącej jego wypełnieniem agonii w Getsemani (por. Mk 14,33–36; Łk 22,41–46) i do ostatniego „wołania” na krzyżu (Mk 15,37). Te dwa skrajne momenty męki Chrystusa przenikają się wewnątrznie ze sobą, stając się jednym aktem absolutnego posuszeństwa Ojcu. Ponadto, „smutek”, wewnętrzna walka (Mk 14,33) i krwawy pot (Łk 22,24), doznawane w dogłębnym bólu przez Jezusa jako straszne doświadczenie samotności i absurdalnej pustki, także zmierzają do okazania osobistego posuszeństwa, wyrażonego ufną modlitwą: „Abba, Ojczy” (Mk 14,36). W końcu, ostateczne opuszczenie przez Boga na krzyżu, objawione w „głośnym wołaniu”, osiąga punkt kulminacyjny w ufnej modlitwie, wspieranej przez synowskie posuszeństwo i w wewnętrznej determinacji wypełnienia aż do końca woli Ojca: „Ojczy, w ręce Twoje powierzam ducha mojego” (Łk 23,46). Ciało, które Jezus, „przychodząc na świat”, otrzymał od Ojca we wcieleniu, może teraz ostatecznie oddać Ojcu, razem ze swoim „duchem” w oczekiwaniu na chwalebne wywyższenie. Zmartwychwstanie będzie nagrodą, którą Bóg Ojciec daje Jezusowi za Jego synowskie posuszeństwo, „aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,8).

Z tego zarysu chrystologicznego dotyczącego posuszeństwa można już wprowadzić niektóre implikacje teologiczne o wielkim znaczeniu. Przede wszystkim refleksja nad osobistym i synowskim posuszeństwem Jezusa jako specyficz-

⁷ R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, cz. 2, Brescia 1977, s. 388.

ną cechą Jego życia i Jego misji zbawczej oznacza sięgnięcie okiem teologicznym św. Jana do samego serca bosko-ludzkiej postaci Jezusa, aby podjąć próbę uchwycenia istoty chrystologii posłuszeństwa i zbudowania na niej soteriologii zdecydowanie poszerzonej o koncepcję odkupienia ludzkiej woli i opierającego się na nim wyzwolenia (por. Ga 5,1). Pomijając lub pomniejszając ten istotny i wyróżniający element chrystologiczny, łatwo pojawia się niebezpieczeństwo postawienia Jezusa z Nazaretu jedynie na linii proroków Starego Testamentu, sprowadzenia go do roli założyciela wielkich religii bądź uwięzienia Go w ramach kategorii, nawet znaczącej z punktu widzenia historycznego, „geniuszy”, którzy swoimi wyjątkowymi czynami oświecili duchową i kulturową wędrówkę jakiejś epoki lub całej ludzkości. W takiej „oddolnej” perspektywie gubi się to, od czego, wyszliśmy, a mianowicie cała oryginalność postaci i dzieła Jezusa Chrystusa i ulega dramatycznemu zakwestionowaniu zbawienie człowieka, ponieważ traci się możliwość odkupienia jego woli, a tym samym traci na znaczeniu jego wolność⁸.

Tym, co określa w sposób jak najbardziej pierwotny całą egzystencję Jezusa i odróżnia ją od horyzontalności kondycji ludzkiej ujmowanej w perspektywie „doskonałego człowieczeństwa” oraz łączy ją w sposób niepodzielny z wymiarem wertykalnym transcendencji, która jest Mu właściwa – w harmonii z „doskonałą boskością” – jest Jego synowskie posłuszeństwo Ojcu. Jezus Chrystus, w tożsamości swojej boskiej osoby, jest Synem Bożym, który stał się człowiekiem – jest Synem jako Posłuszny Ojcu. Innymi słowy, synowskie posłuszeństwo Jezusa widziane jako nieprzerwana otwartość na wolę Ojca i absolutna gotowość, aby otrzymywać chwila po chwili swoją misję – stanowi ontologiczny wymiar możliwości samego wcielenia Słowa i wyraża wewnętrzną naturę Jezusa jako Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Weryfikacji tego faktu należy szukać w osobowym utożsamieniu Chrystusa z otrzymaną misją Bożą oraz z jej ludzkim wypełnieniem w posłuszeństwie. Hans Urs von Balthasar zapisał w *Teologii dziejów*, że istnienie Jezusa jest

[...] istnieniem jako przyjmowaniem, jako otwarciem się na wolę Ojca, jako samodzielnym spełnianiem tej woli w nieustającej misji. Podobnie jak Syn w niebie nie jest najpierw osobą samą dla siebie, która następnie oddaje się na służbę Ojcu, tak Syn na ziemi nie jest najpierw człowiekiem samym dla siebie, który następnie otwiera się na Ojca, aby wysłuchać Jego woli i pełnić ją. Właśnie fakt, że jest On otwarty, przyjmujący, słuchający i spełniający, czyni Go – oczywiście pewnym człowiekiem, ale tylko przez to, że czyni Go tym właśnie człowiekiem⁹.

⁸ Por. B. Sesboüé, *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni historii*, tłum. P. Rak, Kraków 2006.

⁹ H.U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996, s. 37.

Jeśli nie uwzględnia się wyraźnie synowskiego posuszeństwa Jezusa jako istotnej właściwości chrystologii, wówczas nie można uchwycić trynitarnej wartości objawienia i aktualności zbawienia ludzi, dokonanego przez Ojca za pośrednictwem Syna w Duchu Świętym. Jezus bez posuszeństwa byłby tylko jakimś zewnętrznym „narzędziem” Ojca, nie tylko różnym od Niego, ale także oddzielnym od Niego w dziele objawienia i odkupienia, niewnoszącym w nie niczego boskiego. Tymczasem w czasie całego swojego życia Chrystus „nigdy nie porzuca postawy Syna, ale zachowuje ją w samym wnętrzu swojej misji, w pierwszych, niedostrzegalnych poruszeniach swoich uczuć. Być Synem jest formą Jego istnienia”¹⁰. Można więc zrozumieć rzeczywistość synostwa Bożego Jezusa, jedynie zdecydowanie akcentując boski charakter Jego posuszeństwa. „Jest ono tego samego typu i porządku, któremu jest On posuszny. On jest tym, który jest posuszny, jak Ojciec jest tym, który nakazuje”¹¹. W Jezusie Chrystusie zachodzi więc tożsamość osobowa między byciem Synem i byciem Posuszny. Jak już zwróciliśmy uwagę, On jest uosobieniem wiecznego i boskiego posuszeństwa oraz ludzkiej odpowiedzi w dziejach obietnic Bożych. Dlatego jest On kapłańskim Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, jak uzasadnia chrystologia Listu do Hebrajczyków.

W synowskim posuszeństwie Jezusa ukazuje się więc nie tylko istota całej chrystologii, ale także „miejsce” lub wymiar, w którym sytuują się w doskonałej jedności tak zwana chrystologia ontologiczna i chrystologia funkcjonalna, ponieważ samo posuszeństwo stanowi niejako bijące serce osoby i dzieła zbawczego Chrystusa, egzystencjalnie łącząc ze sobą wszystkie wymiary Jego bytu i Jego działania. Wydaje się, że właśnie w ramach przeżywanej rzeczywistości synowskiego posuszeństwa można znaleźć „punkt przecięcia”, to znaczy element naturalny unifikujący trzy główne linie chrystologiczne, które prezentuje Nowy Testament: chrystologię Syna Człowieczego, chrystologię Słowa (*Logos*) i chrystologię Syna Bożego. Teologia synostwa Jezusa Chrystusa nie jest niczym innym niż interpretacją i wyrażeniem tego, co jest ukryte w Jego posuszeństwie i oddaniu Ojcu. To, co Jezus przeżywał historycznie przed Paschą, zostało potem wyrażone ontologicznie w okresie popaschalnym, ale Jego osoba jest nieodłącznie związana z Jego funkcją, przenikając się z nią wewnątrznie¹². Można więc zdecydowanie powiedzieć, że synowskie posuszeństwo Jezusa jest egzystencjalnym kluczem do zrozumienia chrystologii, aby wejść w Jego tajemnicę Syna Bożego i Odkupiciela człowieka.

¹⁰ R. Guardini, *La realtà umana del Signore*, Brescia 1970, s. 103.

¹¹ Tamże.

¹² Por. G. Segalla, *La cristologia del Nuovo Testamento. Un saggio*, Brescia 1985, s. 147–165; J.-L. Ska, *Abramo e i suoi ospiti. Il patriarca e i credenti nel Dio unico*, Bologna 2002, s. 54–57.

„DOKONAŁO SIĘ!” (J 19,30)

Według czwartej Ewangelii ostatnim słowem Jezusa na krzyżu było: „Dokonało się!” (J 19,30). To wołanie stanowi szczyt chrystologii Janowej, ponieważ obejmuje ono całe życie i misję Jezusa na ziemi, dokonując jego podsumowania; te słowa zapowiadają zarazem wylanie Ducha Świętego, którego „oddanie” w ręce Ojca jest Jego bliską zapowiedzią. Słowo „dokonało się” podkreśla, że „Jezus umiera na krzyżu po wypełnieniu na ziemi swojego dzieła, zrealizowanego w posłuszeństwie zadaniu zleconemu Mu przez Ojca (por. J 14,31; 17,4)”¹³. Te same słowa ogłaszają zarazem ukryty tryumf Syna, który powraca do Ojca po doskonałym doprowadzeniu do końca dzieła Ojca; są one także „wołaniem zwycięstwa”, które ogłasza „posłuszne wypełnienie woli Ojca”¹⁴. Wobec śmierci, najwyższego mementu prawdy dla każdego człowieka, Jezus może zatem powiedzieć, że wiernie wypełnił cały zamysł zbawczy zamierzony przez Ojca, ukazując się, począwszy od stworzenia i upadku pierwszego człowieka, od posłusznej wiary Abrahama i Mojżesza, aż do ostatnich przedstawicieli starego przymierza. Jezus nie tylko zawarł nowe przymierze w swojej krwi wylanej na krzyżu na odpuszczenie grzechów i dla powszechnego zbawienia ludzi, ale także wcielił w swojej osobie samą istotę przymierza jako łaskawego daru zbawienia i jako posłusznej odpowiedzi człowieka na komuniję z Bogiem. Odpowiedź wierzącego na dar przymierza będzie odąd wyrażać się w relacji do Jezusa Chrystusa, stając się przez Niego rzeczywistością trynitarną.

W wielkim dyptyku zawartym w Liście do Rzymian (5,12–21), w którym zostały przeciwstawione dwie antyetyczne „postacie” zbawienia: „odwrócona” figura Adama, ponieważ okazał nieposłuszeństwo, oraz doskonała i świetlana, „prawidłowa”, postać Chrystusa, św. Paweł daje nam do dyspozycji nieprzekroczoną syntezę powszechnych dziejów człowieka, która od zawsze wypowiada „dramat” napięcia między grzechem i łaską, między dobrem i złem, między śmiercią i życiem:

Dlatego też, jak przez jednego człowieka grzech wszedł do świata, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli [...]. A zatem, jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie. Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi (Rz 5,12.18–19).

¹³ R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, cz. 3, Brescia 1977, s. 462.

¹⁴ Tamże, s. 463.

W tym paralelizmie antytetycznym (w. 19) zostało jasno powiedziane, że akt nieposuszeństwa jednego, czyli Adama, jest przyczyną, która sprawia, że wszyscy ludzie stali się grzesznikami, sprawcami i ofiarami grzechu, powodującego podział, konflikty i śmierć. Grzech jest „mocą wrogą Bogu, która wprowadzona na świat, daje człowiekowi śmierć i konkretnie utożsamia się ze skłonnością wpisaną w naszą naturę po grzechu Adama, który przeciwstawia go Bogu i nieomylnie prowadzi człowieka zdolnego do rozeznania do popełniania grzechów osobistych”. Śmierć, o której mówi św. Paweł, „nie tylko jest śmiercią fizyczną, ale jest pozbawieniem zbawienia, śmiercią duchową i śmiercią ostateczną, eschatologiczną, definitywnym oddzieleniem od Boga”¹⁵.

Całe dzieje Starego Testamentu są nieustannym splataniem się absolutnej wierności Boga i powracającej niewierności ze strony narodu wybranego. Ten naród, powołany do udzielenia w posuszeństwie odpowiedzi na wezwanie Boże, na Jego przymierze i na radosny dar wyzwolenia, bardzo często reagował buntem, bałwochwalstwem i „prostytucją”. Wobec tych tragicznych faktów Ezechiel, prorok i kapłan, musiał z bólem i pasją stwierdzić, że Izrael jest „ludem buntowników” – że są „to ludzie o bezczelnych twarzach i zatwardziałych sercach” (Ez 2,3–4; por. Pwt 9,7.24). Bez względu na to, jak Stary Testament określa grzech, bez względu na to, czy widzi go bardziej indywidualnie czy wspólnotowo, zawsze polega on formalnie i istotowo na niewierności wobec przymierza. Ta idea wyraźnie dominuje w biblijnym spojrzeniu na problem zła. Dlatego istota winy teologicznej „polega na niepojętej odmowie odpowiedzenia miłością na niepojęcie ofiarowaną odwieczną miłość”¹⁶.

Ponadto istotnym rysem rozumienia rzeczywistości, które starożytny Izrael uwypuklił w swojej wizji historycznej i religijnej, nie jest kwestia prawa i przykazań, ale przede wszystkim wewnętrznego, ujmowanego niejako globalnie, posuszeństwa. To ujęcie pozostaje w ścisłej relacji do raju, w którym zostało dane przez Boga człowiekowi tylko „jedno” przykazanie – przykazanie posuszeństwa (Rdz 2,16–17). Takie ujęcie sprawia także, że w Biblii, co jest widoczne zwłaszcza u proroków, poznanie Boga utożsamia się z bojaźnią Bożą, czyli z posuszeństwem¹⁷.

Z tej racji dzieje zbawienia w sensie właściwym rozpoczynają się absolutnie od aktu doskonałego posuszeństwa okazanego Bogu przez Abrahama i stają się przez nie drogą powrotu człowieka do Boga¹⁸. Na mocy aktu posuszeństwa, ufne-

¹⁵ S. Zedda, *Prima lettura di san Paolo*, Brescia 1973, s. 436.

¹⁶ H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2: *Teologia*, cz. 1: *Stary Testament*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2010, s. 184.

¹⁷ Por. É. Beaucamp, *Sous la main de Dieu. Le prophétisme et l'élection d'Israël*, Paris 1956.

¹⁸ Por. J. Lécuyer, *Abraham, notre père*, Paris 1955, s. 11–22.

go powierzenia się słowu skierowanemu do niego przez Boga, Abraham zostawił miasto Ur i spokojne życie, prowadzone w swojej ziemi (Rdz 12,1–8), aby pójść w kierunku tego, co nieznanne, wspierany jedynie obecnością Boga i wiarą w Niego¹⁹. Abraham stał się w ten sposób prototypem posłuszeństwa człowieka Bogu, ponieważ stał się tak uległy powołaniu Bożemu, że wyraził pełną gotowość złożenia w ofierze swojego pierworodnego syna (Rdz 22,12). „Ponieważ uczyniłeś to, a nie odmówiłeś Mi syna twego jedynego” – mówi Bóg do Abrahama (Rdz 22,16) – będziecie więc „błogosławieni”, ty i twoje potomstwo. Patriarcha stał się w ten sposób depozytariuszem obietnicy Bożej dotyczącej ziemi i potomstwa „licznego jak gwiazdy na niebie i jak ziarenka piasku na wybrzeżu morza” (Rdz 22,17). Dzięki doskonałemu posłuszeństwu Abrahama błogosławieństwo Boże nabrało uniwersalnej wymowy i skuteczności: „Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia [takiego, jakie jest udziałem] twego potomstwa, dlatego że usłuchałeś mego rozkazu” (Rdz 22,18). Abraham posłuszny Bogu stał się typem prawdziwego wierzącego i „ojcem wszystkich tych, którzy nie mając obrzezania, wierzą, by również im poczytano to za tytuł do usprawiedliwienia” (Rz 4,11; por. Ga 3,6–18).

Prawdziwym potomstwem Abrahama nie będą jednak tylko Żydzi (Mt 3,9), którzy z niego jak ze „skały zostali wyciosani” (Iz 51,1). Synostwo cielesne nie ma najmniejszego znaczenia bez wierności Bogu, właściwej „sercu” Abrahama (Ne 9,8). Jezus zakwestionował przekonanie Żydów o wystarczalności więzi cielesnej z Abrahamem w wielkiej dyspacie przytoczonej przez Ewangelię św. Jana (J 8,31–59). Mimo uznania, że pochodzą oni od Abrahama jako jego „pokolenie”, Jezus zarzuca im niewierność, która z „synów” Abrahama uczyniła ich synami diabła (J 8,37.44). Aby być prawdziwymi „synami” Abrahama według obietnicy, trzeba pełnić dzieła (J 8,38–39), to znaczy wierzyć w Boga i w Jego Syna, Jezusa Chrystusa, posłanego przez Boga (J 8,42; 3,7–9). Trzeba z tego wyprowadzić jeszcze poważniejszą konsekwencję, a mianowicie tę, że prawdziwym „potomstwem” Abrahama jest Jezus Chrystus, „syn Abrahama” (Mt 1,1). Tylko Chrystusowi, na którego była skierowana obietnica Boża, przypieczętowana wiarą i posłuszeństwem Abrahama, należy się pełnia dziedzictwa, ponieważ to On jest jego właściwym „potomkiem” (Ga 3,16)²⁰. Abraham był niejako skierowany na przyście Jezusa, począwszy od swego powołania, a jego radość wynikała z tego, że widział ten dzień, w którym wypełni się błogosławieństwo zapowiedziane mu przez Boga. Jezus jasno mówi: „Abraham, ojciec wasz, rozradował się z tego, że ujrzał mój dzień – ujrzał go i ucieszył się” (J 8,56). W osobie Jezusa koncentruje się więc błogosławieństwo Boże i wraz z Nim zbawienie osiąga rzeczywiście uniwersalne wymiary, ponieważ przez Chrystusa Duch Święty zostaje wylany także

¹⁹ Por. B. Costacurta, *Abramo*, Vibo Valentia 2001.

²⁰ Por. W.J. Takuški, *Wzór wiary Abrahama w Nowym Testamencie*, Kraków 2021, s. 30–37.

na pogan (por. Ga 3,14). Wiara Abrahama wypełniona w Jezusie Chrystusie staje się rzeczywiście wiarą wypowiedaną w imieniu wszystkich ludzi i dla wszystkich pozostaje on punktem odniesienia i kluczową inspiracją w relacjach z Bogiem.

Nadzwyczajne doświadczenie wiary i posuszeństwa Abrahama, który „służy Bogu, gdy swoją wolę oddaje jako służebne naczynie woli absolutnej”²¹, prawie nie znajduje jednak przedłużenia w dalszym biegu dziejów zbawienia w Starym Testamencie. Szczególne doświadczenie „ojca wierzących” pozostaje nigdy nieosiągniętym szczytem aż do przyjścia Jezusa Chrystusa.

Także przymierze zawierane przez Boga z narodem wybranym za pośrednictwem Mojżesza koncentruje się na posuszeństwie. Jest ono pierwszorzędnym i żywotnym elementem, na którym przymierze opiera swoją skuteczność. Posuszeństwo jest podstawowym wymogiem Boga w akcie przymierza synajskiego, jak również stanowi ono pierwotne zadanie narodu wybranego w udzielanej Bogu odpowiedzi: „Wszystko, co powiedział Pan, uczynimy i będziemy posuszeźni” (Wj 24,7)²². W chwili, w której starożytny Izrael na mocy przymierza stał się ludem Boga (Pwt 27,9), został zaproszony do okazania Mu posuszeństwa: „Będziesz słuchał głosu Pana, Boga swego, i wypełniał Jego polecenia i prawa” (Pwt 27,10); „Będziesz słuchał głosu Pana, Boga swego, przestrzegając Jego postanowień i poleceń” (Pwt 30,16). Za Gerhardem von Radem można więc powiedzieć, że „Izrael winien był bezwarunkowo uznać te przykazania” i że „starotestamentalna oferta [zbawienia] stawiała adresatów przed problemem posuszeństwa”²³. W odróżnieniu jednak od wyboru Abrahama, na które odpowiedział on pełną wiarą, uległością i posuszeństwem słowu Bożemu, przymierze zawarte na Synaju szybko zostało złamane przez niewierność i nieposuszeństwo narodu wybranego. Katastrofa wygnania stanie się dla Izraela najbardziej bolesnym skutkiem zerwania przymierza danego przez Boga nie jako nieznośny ciężar, ale jako dar, przywilej i pomoc zakorzenione w Jego życzliwości, ostatecznie zmierzając do okazania narodowi najwyższej przychylności. Jest więc prawdą, że „pierwsze miejsce zajmuje przy tym obietnica błogosławieństwa”²⁴.

Istotą religijności starotestamentalnej, gwarantującej ludowi dobrobyt, pokój i sprawiedliwość, jest posuszeństwo woli Bożej. Jej podstawowym motywem jest uznanie Jahwe za jedyne Pana dziejów i kosmosu (por. Wj 20,2–6), który z biegiem czasu zostanie wzmocniony na gruncie wypracowanej teologii Boga Stwórcy²⁵. Treść teologiczna tego posuszeństwa wskazuje, że jego pełnia może

²¹ H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna...*, s. 190.

²² Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Kraków 1997, s. 36–44.

²³ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 159.

²⁴ J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa 1999, s. 151.

²⁵ Por. H. Cazelles, *La Bible et son Dieu*, Paris 1989, s. 89–106.

się urzeczywistnić tylko w Jezusie Chrystusie. Posłuszeństwo, do którego był wezwany naród wybrany – na wzór Abrahama – nie oznacza bynajmniej jakiegogoś nacisku zewnętrznego lub biernego poddania absolutnemu Bogu. Jest ono natomiast wewnętrznym i wolnym przyłgnięciem do historycznego i zbawczego zamysłu Boga, wyrażonego w czynnej współpracy z Nim w konkretnych wydarzeniach życia osobistego i wspólnotowego. Dlatego posłuszeństwo, którego Bóg oczekuje i wymaga od człowieka, jest i powinno być w coraz większym stopniu osobową, odpowiedzialną, pokorną i bezwarunkową odpowiedzią. Na tym polega starotestamentalna pobożność. Zasada ogólna, którą rządzi się cały duch przymierza, jest więc następująca: „Człowiekiem pobożnym jest sprawiedliwy, który okazuje posłuszeństwo poleceniom Bożym”²⁶. Posłuszeństwo Bogu dotyczy więc ludzi, którzy rozumieją Jego postanowienia, ludzi, którzy przylegają do niego wewnątrz, nawracając swoje niegodziwe serca (Pwt 30,10), czyli czyniąc z Boga cel i sens swojego życia, swoich wyborów i swoich dążeń.

Personalistyczny aspekt posłuszeństwa wynika także z innych dwóch charakterystycznych elementów duchowości i teologii Starego Testamentu, a mianowicie słuchania i miłości. Powracająca formuła: „Słuchaj, Izraelu”, od której zaczyna się credo żydowskie (Pwt 6,4), w pewnym sensie jest zgodna z Nowym Testamentem, odpowiadając jej koncepcji wiary²⁷. „Słuchanie” słowa Bożego stanowi podstawę posłuszeństwa, które jest pilnym i uważnym słuchaniem Boga, a więc osobistą i uległą odpowiedzią na poruszenia sprawiane przez Jego słowo, aby niejako wejść w Niego. Jezus mówi: „Kto jest z Boga, słów Bożych słucha” (J 8,47). Misja i ofiara Chrystusa są oparte na słuchaniu Ojca i okazaniu Mu pełnego posłuszeństwa, będącego bezpośrednią konsekwencją tego słuchania. Ponadto, jak nieskończona i łaskawa miłość Boga jest pierwotnym motywem uznania Izraela za naród wybrany i zawartego z nim przymierza, tak samo w przypadku człowieka darmowa miłość jest „najgłębszym ośrodkiem posłuszeństwa prawu”²⁸. Nieprzerwanej miłości Boga do Jego narodu i do ludzkości ze strony człowieka powinna odpowiadać tak samo pełna miłość: „Będziesz więc miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (Pwt 6,5). Ta odpowiedź miłości na słowo Boga i na Jego przykazania sprawia, że służba Izraela wobec Boga nigdy nie opierała się na niewolniczym strachu, ale na wolności ludzi kierujących się „prostotą serca” (Rdz 20,6), prawością i wiernością (Pwt 10,20).

²⁶ W. Eichrodt, *Teologia dell'Antico Testamento*, t. 1, Brescia 1975, s. 419.

²⁷ Por. H. Schult, *šm' ascoltare*, w: E. Jenni, C. Westermann, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, t. 2, Casale Monferrato 1982, kol. 879–886.

²⁸ Tamże, kol. 257.

PEŁNIA POSŁUSZEŃSTWA W CHRYSZTUSIE

Cały profetyzm, tak ważny ruch w społecznych i religijnych dziejach starożytnego Izraela oraz w dokonywanej odnowie tradycji religijnej, jest w swojej całości skierowany na odwrócenie narodu od zrywania przymierza, od zewnętrznego lub jurydycznego przestrzegania prawa, samowystarczalności kultu świątynnego, a skierowanie go do podjęcia wewnętrznej i odpowiedzialnej odpowiedzi, opartej na pokornym słuchaniu słowa Boga i na posłuszeństwie Jego przykazaniom. Już w Pierwszej Księdze Samuela czytamy:

Czyż miłsze są Panu całopalenia i ofiary krwawe od posłuszeństwa głosowi Pana? Właśnie, lepsze jest posłuszeństwo od ofiary, uległość – od tłuszczu baranów. Bo opór jest jak grzech wróżbiarstwa, a krnąbrność jak złość bałwochwalstwa (1 Sm 15,22–23).

Procy będą w ciągu wieków konsekwentnie rozwijać tę wizję kultu i religijności w ogóle²⁹.

Gotowość do słuchania i do okazania posłuszeństwa Bogu, który powołuje (1 Sm 3,9), jest „w całych dziejach profetyzmu warunkiem koniecznym”³⁰. Powołany podejmuje służbę na rzecz słowa Bożego, staje się „naczyniem, w którym przyjęta będzie [...] łaskawość Boga” (Ps 18,36; 2 Sm 22,36)³¹. Prorok nie szuka w posłuszeństwie magicznego poznania Boga, ale on „widzi Boga jedynie na tyle, na ile Bóg uważa za dobre mu [to] ukazać” i staje się „przekazicielem słowa [Bożego] do ludu”³², aż do wystawienia się na prześladowanie i nienawiść grzeszników: „Rzeczą niesłychaną w tym procesie jest, że w cierpieniach i śmierci posłusznych sobie proroków Bóg sam poddaje się grzechowi”³³. Szczegółem tego „procesu”, nierozwiązalnego paradoksu dla rozumu ludzkiego, stanie się „szaleństwo krzyża” Chrystusowego (por. 1 Kor 1,18), ofiara posłuszeństwa, które On podejmuje dla nas, grzeszników. Sam Jezus, „który nie znał grzechu”, dzięki posłuszeństwu Ojcu pozwolił się uczynić tak solidarnym z grzeszną ludzkością, aby być „dla nas grzechem [...], abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21). Związał On ludzi wewnętrznie ze swoim posłuszeństwem i ze swoją sprawiedliwością (2 Kor 5,14–15; por. Rz 5,19–21). Chrystus, aby wyzwolić ludzi od przekleństwa Bożego, spowodowanego ich nieposłuszeństwem

²⁹ Por. Am 5,21–25; Oz 6,6; Iz 1,11–20; Mi 6,6–8. Por. T. Brzegowy, *Heksaameron i inne studia nad Starym Testamentem*, Warszawa 2012, s. 552–581.

³⁰ H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna...*, s. 196.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 199.

³³ Tamże.

prawu Bożemu, stał się w najwyższym stopniu uczestnikiem tego przekleństwa. Święty Paweł stwierdza dobitnie, że Chrystus „stał się za nas przekleństwem [...], aby błogosławieństwo Abrahama stało się w Chrystusie Jezusie udziałem pogan i abyśmy przez wiarę otrzymali obiecane go Ducha” (Ga 3,13–14).

Radykalne zaangażowanie Boga na rzecz zbawienia człowieka, które ukazują się w całym Starym Testamencie, jest już wędrówką zmierzającą konsekwentnie i ostatecznie do wcielenia Słowa. Ta wędrówka została przygotowana przez „schody posłuszeństwa” proroków, jak ją określił Hans Urs von Balthasar. Ta stopniowo urzeczywistniająca się wędrówka wyjątkowo wpłynęła na posłuszeństwo chrystologiczne. Przez doświadczenie prorockie, naznaczone uważnym słuchaniem słowa Boga, uległością i posłuszeństwem Jego poleceniom, „Bóg wybiera ludzi, w których buduje sobie schody mające Go prowadzić w dół, aż po bez-bożną ciemność. Schody posłuszeństwa”³⁴. Jezus będzie nauczał, że te „schody” nieuchronnie prowadzą do męczeństwa (Łk 13,33), jak w przeznaczeniu mesjańskiej postaci „cierpiącego sługi Pańskiego” (Iz 53). Jezus nie tylko jest punktem dojścia lub szczytem tych „schodów”, ale w konkretności swojego życia i w istocie swojej osoby wciela On dynamikę ruchu zstępującego i wstępującego, skoncentrowanego na posłuszeństwie, urzeczywistniającego się między Bogiem i ludźmi. Co więcej, na tle odniesienia do Jezusa syna Jakuba i jego wizji drabiny niebieskiej (J 1,51; Rdz 28,12) można powiedzieć, że On sam stał się schodami (drabiną) posłuszeństwa. Jezus, jako Słowo, które stało się ciałem (J 1,14), zarówno w swojej transcendentnej kondycji Syna Bożego, jak i w pokorze Syna Człowieczego, jest „bramą nieba” (por. Rdz 28,17), otwartą na ziemię przez definitywne objawienie Boga, jest „bramą” zbawienia (J 10,9), przez którą ludzie mogą poznać Boga, zyskać dostęp do Jego tajemnicy i do uczestniczenia w chwale Bożej. Innymi słowy, na mocy swojej nierozdzielnej więzi z Bogiem Jezus jest miejscem pełnego objawienia Boga pośród ludzi (J 1,14.18).

Jezus przeszedł przez wszystkie „schody posłuszeństwa”, od wcielenia (Hbr 10,5–7) do śmierci (Flp 2,8), aż do ostatecznego wydania siebie w miłości do Ojca i do ludzi (J 13,1). O wiele bardziej niż Abraham, Mojżesz i prorocy Jezus był narażony na pokusę odrzucenia zamysłu Ojca – pokusę postawienia na siebie, aby pójść drogą mesjanizmu doczesnego i politycznego zamiast drogą mesjanizmu związanego z krzyżem (por. Mt 4,1–11; Mk 1,12–23; Łk 4,1–13). Jezus pokonał jednak te pokusy i całą próbę, której był poddawany przez całe życie, pokładając całkowicie swoją ufność w Ojcu i postępując w uległości Jego woli³⁵.

³⁴ Tamże, s. 189.

³⁵ Por. J. Królikowski, *Wiara, teologia i polityka. Studia z teologii politycznej*, cz. 1, Kraków 2020, s. 11–59.

Jeśli patrzy się na całe dzieje ludzkie z wysokości krzyża i widzi się je oczami Jezusa, wówczas Jego ostatnie słowo: „Dokonało się!” (J 19,30) stanowi rzeczywistość rekapitulację całej wędrówki przymierza między Bogiem i człowiekiem, które wypełniło się „w nowym przymierzu w krwi Chrystusa” (Łk 22,20). On złożył „ofiarę ciała” (Hbr 10,9) dla zbawienia wszystkich ludzi. Na mocy wcielenia i okazanego w nim posuszeństwa Ojcu Jezus stał się osobowym urzeczywistnieniem przymierza – On stał się Nowym Przymierzem, ponieważ w Nim człowiek dokonał najpełniejszej odpowiedzi na wezwanie Boże, w pełnej wierności swojej woli dziełu odkupienia i zbawienia. Wraz z nowym przymierzem Chrystusa na rzecz ludzkości urzeczywistniło się nowe stworzenie ery mesjańskiej, czyli nadeszły już zapowiadane przez proroka „niebo nowe i ziemia nowa” (Ap 21,1; Iz 65,17).

Absolutne posuszeństwo Jezusa okazane Ojcu, przeżywane w synowskiej miłości, doprowadziło w końcu do ostatecznego wypełnienia najgłębszego sensu przymierza, zapowiadanego w Starym Testamencie, ale nigdy niezrealizowanego, czyli dialogu między Bogiem i człowiekiem. Podczas gdy grzech jest zawsze zamknięciem się człowieka w sobie, w swojej samowystarczalności, izolacją w stosunku do innych, to posuszeństwo jest w gruncie rzeczy relacją, komunią i spotkaniem z drugim. Jezus, będący Wcielonym Słowem Ojca i odpowiedzią na Jego zamysł miłości przez swoje posuszeństwo, wprowadził człowieka na nową drogę – drogę dialogu, który wyraża się w słuchaniu i w gotowości udzielania odpowiedzi Bogu i braciom.

ZAKOŃCZENIE

W drugiej modlitwie eucharystycznej modlący się Kościół podkreśla, że Chrystus „dobrowolnie wydał się na mękę”. Stwierdzenie to wyrasta z pogłębionego biblijnie rozumienia tajemnicy Chrystusa, a zarazem tajemnicy zbawienia, którego On dokonał. Odwołanie się do Jego dobrowolności jest równocześnie odniesieniem do pełni Jego posuszeństwa, w którym wyraził swoją bosko-ludzką więź z Ojcem i z Jego zamysłem zbawczym. Nawiązując do starożytnej tradycji chrystologiczno-soteriologicznej i współczesnych nurtów chrystologicznych, czerpiących z niej inspirację, zyskujemy pełniejszy obraz samego Chrystusa, jak i Jego w pełni osobowej decyzji, w której wyraziła się także Jego ludzka wolność oraz zostało pokazane człowiekowi, że na wolności opiera się jego udział w tajemnicy zbawienia. Nie da się w pełni uchwycić tajemnicy Chrystusa bez odniesienia się do Jego posuszeństwa Ojcu, w którym wyraził swoje osobowe z Nim zjednoczenie, zakorzenione w wspólności natury z Nim. Tajemnica współistotności Ojca i Syna przez odniesienie do Jego posuszeństwa nabiera bardziej egzystencjalnej wymowy i dynamizmu.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2: *Teologia*, cz. 1: *Stary Testament*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2010.
- Beaucamp É., *Sous la main de Dieu. Le prophétisme et l'élection d'Israël*, Paris 1956.
- Brzegowy T., *Heksaameron i inne studia nad Starym Testamentem*, Warszawa 2012.
- Cazelles H., *La Bible et son Dieu*, Paris 1989.
- Costacurta B., *Abramo*, Vibo Valentia 2001.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1: (325–787), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001.
- Eichrodt W., *Teologia dell'Antico Testamento*, t. 1, Brescia 1975.
- Guardini R., *La realtà umana del Signore*, Brescia 1970.
- Jankowski A., *Biblijna teologia przymierza*, Kraków 1997.
- Jenni E., Westermann C., *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, t. 2, Casale Monferrato 1982.
- Królikowski J., *Wiara, teologia i polityka. Studia z teologii politycznej*, cz. 1, Kraków 2020.
- Lécuyer J., *Abraham, notre père*, Paris 1955.
- Maksym Wyznawca, *Ad Marinum, de eo quod scriptum est: „Pater, si fieri potest, transeat a me calix”*, PG 91, 65–70.
- Nossol A., *Problem Jezusa Chrystusa dziś*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1988, s. 33–71.
- Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986.
- Schnackenburg R., *Il Vangelo di Giovanni*, cz. 2–3, Brescia 1977.
- Schreiner J., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. W. Matysiak, Warszawa 1999.
- Segalla G., *La cristologia del Nuovo Testamento. Un saggio*, Brescia 1985.
- Sesboüé B., *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni historii*, tłum. P. Rak, Kraków 2006.
- Ska J.-L., *Abramo e i suoi ospiti. Il patriarca e i credenti nel Dio unico*, Bologna 2002.
- Takuński W.J., *Wzór wiary Abrahama w Nowym Testamencie*, Kraków 2021.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.
- Vanhoeye A., *L'Epistola agli Ebrei. „Un sacerdote diverso”*, Bologna 2010.
- Wéber E.-H., *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1988.
- Zedda S., *Prima lettura di san Paolo*, Brescia 1973.

Słowa kluczowe: Jezu Chrystus, Abraham, posłuszeństwo, wolność, przymierze

THE OBEDIENCE OF JESUS CHRIST IN THE MYSTERY OF THE COVENANT

Summary

Within the frames of contemporary Christology, which has returned to patristic tradition, it is once again emphasised that the obedience constitutes the highest manifestation of life and message of Jesus Christ. It is in obedience where personal identification of the being and mission of Jesus, expressing His relation with God the Father and defining His exceptionality, finds its realisation. This perspective allows a profound interpretation of Jesus's work for the benefit of man, which goes beyond all immanent reductions. This view becomes also a starting point for the appropriate understanding and interpretation of the act of salvation and by the same token of the new covenant with God. This article presents the obedience of Christ in relation to the mystery and history of the covenant which constitutes, to some extent, an introduction to the correct representation of the form and content of this obedience and simultaneously to determination of its soteriological meaning.

Keywords: Jesus Christ, Abraham, obedience, freedom, old covenant, new covenant

Ks. Józef Warzeszak*
Akademia Katolicka w Warszawie

TEOLOGIA MODLITW MARYJNYCH PAPIEŻA FRANCISZKA

Autor artykułu prezentuje treści dwudziestu kilku modlitw papieża Franciszka zanoszonych do Matki Bożej w różnych miejscach jej kultu. Ojciec Święty oddaje w nich cześć Maryi, używając przy tym Jej różnych, ściśle teologicznych tytułów: Matko Niepokalana, Święta Dziewico, Matko Boża, Matko Jezusa, bądź też takich, które sam utworzył: Matko ciszy, piękna, czułości, Niewiasto decydująca, działania – działająca, Matko nasza, a które ukazują, kim dla niego, jak i wiernych jest w istocie Maryja. Szczególnie uderzająca wydaje się żarliwość, z jaką Franciszek błaga „Matkę strapionych”, aby wstawiała się u miłosiernego Boga i u swego Syna Odkupiciela za poszczególne stany Ludu Bożego, zwłaszcza za cierpiących na duchu z powodu grzechu oraz na ciele, tj. za ofiary niesprawiedliwości, za ubogich, chorych, prześladowanych. Oznacza to, że Franciszek zdołał w swych w modlitwach zakodować głęboką mariologię ujawniającą się w żywej pobożności maryjnej.

WSTĘP

Mariologia papieża Franciszka, podobnie zresztą jak mariologia papieża Jana Pawła II czy Benedykta XVI, cieszy się obecnie dużym zainteresowaniem teologów polskich. Na jej temat powstało wiele artykułów bądź książek¹. Autorzy tych publikacji podkreślają na ogół jej korzenie południowoamerykańskie, jej

* 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.

¹ Por. A. Wojtczak, *Search for the Specificity of Pope Francis's Mariology*, „Teologia w Polsce” 13 (2019) 1, s. 19–36; J. Bujak, *Pobożność ludowa jako kontekst mariologii J.M. Bergoglio/papieża Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych” 15 (2020), s. 127–134.

specyfikę oraz kontekst teologiczny i egzystencjalny, odwołując się z reguły do takich źródeł, jak: katechezy, homilie czy przemówienia papieskie. Wydaje się więc, że jedynie maryjne modlitwy Franciszka nie zostały dotychczas wydobyte z cienia i przez teologów przebadane. Dlatego właśnie te niewykorzystane jeszcze modlitwy będą przedmiotem niniejszego opracowania. Znalazłem ich dotychczas ponad dwadzieścia. Najwięcej modlitw maryjnych odmówił papież na placu Hiszpańskim w czasie corocznych uroczystości Niepokalanego Poczęcia. Kilka takich modlitw odmówił też w intencji ustania pandemii, jeszcze inne podczas pielgrzymek do różnych sanktuariów maryjnych na całym świecie. Wszystkie te modlitwy wydają się w pewnym sensie ucieleśnieniem charakterystycznych cech zarówno mariologii, jak i osobowości Ojca Świętego.

Teologowie² zgadzają się na ogół co do tego, że Jorge Maria Bergoglio został przede wszystkim ukształtowany przez argentyńską teologię ludową, w której lud rozumiany jest jako podmiot wspólnej historii i kultury, a nie jako uciskana przez kapitalistów klasa społeczna, jak to ujmuje teologia wyzwolenia. Filarami tej duchowości są przede wszystkim Chrystus cierpiący i Maryja, obecna zwłaszcza w sanktuariach w Guadalupe i w Aparecidzie. Jak uczy dokument CELAM z Aparecidy zredagowany w dniach 13–31 maja 2007 roku, przy udziale samego Bergoglio: „Nasze narody identyfikują się szczególnie z Chrystusem cierpiącym: wpatrują się w Niego, całują Go lub dotykają Jego zranionych stóp, jakby mówiąc: Oto Ten, «który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie» (Ga 2,120). [...] Odnajdują również czułość Boga w Maryi”³. Współautor tych słów podkreśla przy tym, że religijność ludowa najdobitniej wyraża swą wiarę w sanktuariach maryjnych, gdzie Bóg przychodzi z pomocą swemu ludowi dzięki błagalnemu wzywaniu Maryi i Jej łaskami słynącym obrazom. Emocjonalnie przedstawiane prośby ludności stanowią bowiem wyraz „dziecięcej” świadomości osób, które uciekają się pod opiekuńczy płaszcz Matki. Tak więc pobożność ludowa jest swoistym sposobem przeżywania wiary przez ludzi ubogich i prostych, a tym samym ukazuje w sposób bezpośredni, jak Matka Kościół kocha i jak lud wierzy w Maryję. Papież Franciszek wyraził to równie dobitnie w swym wywiadzie: „jeśli chcemy wiedzieć, kim jest Maryja, trzeba pytać o to teologów, a jeśli chcemy wiedzieć, jak Ją kochać, trzeba się pytać ludu”⁴.

² Por. A. Wojtczak, *Czule oblicze Matki. Przewodnie motywy mariologii papieża Franciszka*, Poznań 2019.

³ CELAM, V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Dokument końcowy: „Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie”*, Gubin 2014, s. 132.

⁴ Por. J. Bujak, *Pobożność ludowa jako kontekst mariologii...*, s. 131; A. Sapadaro, *Intervista a Papa Francesco*, „La Civiltà Cattolica” 3918 (2013), s. 459.

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech języka papieża Franciszka wydaje się słowo „czułość”. Papież używa go dość często, także w modlitwach maryjnych. Wedle Wojciecha Surmiaka⁵ papież Franciszek dokonał w istocie pewnego rewolucyjnego kroku, wprowadzając do teologii pojęcie „czułość”. I z pewnością tak się stało, choć zarówno Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI także od czasu do czasu używali tego pojęcia, to jednak dopiero papież Franciszek uczynił je jednym z centralnych tematów swego nauczania pastoralnego, a więc przyjął za zasadniczą cnotę tak w wymiarze życia osobistego, jak i wspólnotowego. Zwłaszcza w życiu wspólnotowym wprost nieodzowne wydaje się okazywanie miłości i miłosierdzia bliźnim nie tylko na sposób czysto wolitywny, czyli emocjonalnie obojętny, ale właśnie w sposób zaangażowany, z całą czułością wyrażający empatię. Oczywiście, do rozwijania cnoty czułości ludzi wierzących skłania przede wszystkim dobroć i czułość samego Boga, która objawiła się w historii zbawienia, a szczególnie poprzez Słowo, które stało się ciałem. Świadomość tego, że miłość i miłosierdzie Boga mają zarówno oblicze czułości ojcowskiej, jak i macierzyńskiej, pomaga wiernym, by chętniej przyjmowali Go jako tego, który kocha ludzi; to zaś może ich z kolei inspirować do tego, by sami czule odnosili się do drugich, właśnie w imię czułości Boga. Podobny przykład czułości mają też wierni w osobie Maryi. Wskazuje na to Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium*. Ilekroć bowiem ktoś kieruje wzrok na Maryję, zaczyna od razu „wierzyć w rewolucyjną moc delikatności i czułości” (EG 288). Czułość na ogół towarzyszy w sposób szczególnie miłości macierzyńskiej i ojcowskiej. Dlatego matka, która chroni „dziecko swoją czułością i współczuciem, tym samym pomaga mu rozbudzić zaufanie, doświadczyć, że świat jest dobrym miejscem, w którym znajduje pełną akceptację” (AL 175). Jeżeli aż taka jest moc naszej matki ziemskiej, to przecież moc Matki niebieskiej może być jeszcze większa. Dlatego papież w swych modlitwach zachęca wiernych, aby w tej właśnie czulej Matce szukali dla siebie pociechy, umocnienia i nadziei.

Warto też zauważyć, że w Franciszkowych modlitwach maryjnych odnajdujemy jeszcze inną cechę współczesnej i zarazem – być może – przyszej mariologii, mianowicie mariologię w kontekście⁶. A tym podstawowym kontekstem jest w przypadku tych modlitw oczywiście kontekst Trójcy Osób Boskich, a także konteksty: chrystologiczny, eklezjologiczny, kulturowy i egzystencjalny. Nie może być inaczej, skoro już Sobór Watykański II przyjął mariologię w kontekście,

⁵ Por. W. Surmiak, *Teologia czułości papieża Franciszka i jej dwudziestowieczne filozoficzno-teologiczne antecedensy*, „Studia Nauk Teologicznych” 15 (2020), s. 87–94.

⁶ Por. K. Pek, *Polskie perspektywy mariologii w kontekście*, „Studia Nauk Teologicznych” 16 (2021), s. 124–136.

a papież, wychowany na takiej właśnie mariologii, na ów sposób ją uprawia. Tekst soborowy wymienia w zasadzie trzy tytuły Maryi: „Rodzicielka Syna Bożego, Umiłowana Córa Ojca i Przybytek Ducha Świętego” (KK 53). I myśl ta odnajduje swoje odzwierciedlenie przynajmniej w niektórych modlitwach maryjnych Franciszka. To bowiem Osoby Boskie konstytuują godność i misję Maryi poprzez swe specyficzne relacje do Matki Pana. Papież umiejscawia też właściwie Maryję, określając Ją jako pośredniczkę czy orędowniczkę w odniesieniu do Chrystusa lub Ducha Świętego. Natomiast z pewnością nie przypisuje Maryi ani roli Pocieszycielki, ani Obrończyni wiernych przed surowym Sędzią, jakim miałby być Jej Syn. Podkreśla jednak możliwość Jej macierzyńskiego wstawiennictwa u swego Boskiego Syna. Bardziej szczegółowe zaś ujęcia czytelnik będzie mógł dostrzec już sam podczas dalszej lektury artykułu.

Omawiane modlitwy zostały w zasadzie pogrupowane według dominujących w danej modlitwie tytułów maryjnych, czy też myśli teologiczno-egzystencjalnych. I tak w pierwszej grupie znalazły się modlitwy oparte na osobistych wezwaniach papieża Franciszka, w drugiej modlitwy oparte głównie na tytułach teologicznych, w trzeciej zaś modlitwy, w których Franciszek śławi niepokalane poczęcie Maryi oraz modlitwy o ustanie pandemii. Nie należy jednak sądzić, że modlitwy zakwalifikowanej do jednej z tych grup nie można zakwalifikować również do innej grupy. Papież nigdy bowiem nie używa w danej modlitwie jednego tylko i wyłącznie wezwania, czy jednej tylko teologicznej figury Maryi.

MODLITWY OPARTE NA OSOBISTYCH WEZWANIACH PAPIEŻA FRANCISZKA

MATKO CISZY, MATKO PIĘKNA, MATKO CZUŁOŚCI

Można powiedzieć, że o ile Benedykt XVI używał zwykle teologicznych tytułów Maryi, takich jak: „Niepokalana Matka” czy „Matka Chrystusa”, a tylko niekiedy tytułów osobistych, o tyle papież Franciszek nadaje Jej przede wszystkim tytuły własne, które podkreślają jego osobistą więź z Matką Bożą. Oczywiście nie oznacza to, że odrzuca w ogóle Jej tytuły teologiczne. Przykładem takiej osobistej modlitwy może być jego pierwsza modlitwa maryjna, jaką odmówił jako papież na spotkaniu z biskupami włoskimi, po wyznaniu wiary w dniu 23 maja 2013 roku⁷. Skierował tę modlitwę do Maryi, tytułując Ją: „Matką

⁷ Por. Franciszek, *Modlitwa do Maryi, Matki ciszy (wyciszenia – silenzio)*, odmówiona po wyznaniu wiary z biskupami Konferencji Episkopatu Włoch, 23.05.2013 r.

ciszy (*silenzio*), wyciszenia”, „Matką piękną” (*bellezza*) i „Matką czułości czy wrażliwości” (*tenerezza*). Dlaczego Maryja jest – dla niego – „Matką ciszy”? Otóż dlatego, że właśnie Ona strzeże tajemnicy Boga. Toteż Franciszek błaga Ją, by uwolniła nas od idolatrii teraźniejszości, na którą skazujemy się, zapominając o tej tajemnicy. Prosi następnie, by Maryja oczyściła wzrok Pasterzy za pomocą „kropli” na pamięć (*collirio* – krople do oczu), aby dzięki temu potrafili powrócić do świętości początków, tj. do Kościoła, który się modli i pokutuje.

Drugim wezwaniem – „Matko piękna” (*bellezza*) – Franciszek przypomina, że Maryja „kwitnie” w wierności codziennej pracy. I dlatego prosi Ją, aby i nas wyrwała z ospałości, odrętwienia (*torpore*) lenistwa, lichości, nędzy, podłości (*meschinità*), ducha porażki (*disfattismo*), a w zamian przyodziewała pasterzy we współczucie, które jednoczy i integruje, aby tak uwrażliwieni potrafili odkrywać radość Kościoła, służebnicy pokornej i otwartej na braci.

Wreszcie w trzecim wezwaniu papież nazywa Maryję „Matką czułości”, ponieważ to Ona uzbraja człowieka w cierpliwość i miłosierdzie. I prosi Ją, aby pomagała niweczyć smutki, niecierpliwość i surowość tych, którzy nie czują się do Niej przynależni. Prosi też, aby wstawiła się u swego Syna, by nasze ręce, nasze stopy i nasze serca stawały się lekkie, delikatne, abyśmy potrafili budować nasz Kościół w prawdzie i miłości, oraz przyrzeka Maryi: „O Matko, będziemy Ludem Bożym, pielgrzymującym do Królestwa”. Prosi zarazem Maryję o cnoty, o postawy, które pomogłyby nam stać się tak rozumianym Kościołem, a więc Kościołem prawdziwym, tj. Ludem pielgrzymującym do Królestwa Bożego.

NIEWIASTO ZASŁUCHANIA, DECYZJI, DZIAŁANIA

Bardzo podobną modlitwę papież Franciszek odmówił tydzień później na zakończenie modlitwy różańcowej na placu Świętego Piotra 31 maja 2013 roku⁸. W tej kolejnej modlitwie również trzykrotnie wzywa Maryję, tytułując Ją: „Niewiastą zasłuchaną” (*ascolto*), „Niewiastą zdecydowaną” (*decisione*) oraz „Niewiastą działającą”. Widzimy, że w tym przypadku papież wzywa Maryję imionami, które odzwierciedlają niejako Jej postawy ukazane w Ewangeliach. I tak „Maryję, Niewiastę zasłuchaną” prosi, by otworzyła nasze uszy i tym samym sprawiła, że pośród gąszczy słów tego świata będziemy zdolni usłyszeć także słowa Jej Syna Jezusa; ale że zarazem będziemy też potrafili wsłuchać się w rzeczywistość, w której przychodzi nam żyć, tj. usłyszeć każdą osobę, którą napotkamy, zwłaszcza tę ubogą, potrzebującą czy przeżywającą jakies trudności.

⁸ Por. Franciszek, *Modlitwa do Maryi, Niewiasty sluchania, odmówiona na zakończenie modlitwy różańcowej*, plac Świętego Piotra, 31.05.2013 r.

Wzywając Ją po raz drugi, Franciszek woła: „Maryjo, Niewiasto decyzji” i prosi, by oświeciła nasze umysły oraz nasze serca, abyśmy potrafili bez żadnych wahań być posłuszni Słowu, którym jest Jej Syn Jezus. Prosi ją też o odwagę, kiedy przyjdzie nam podejmować trudne decyzje, abyśmy nie pozwolili, by naszą drogę wyznaczeni (*trascinare*) nam inni, lecz byśmy umieli samodzielnie pokierować własnym życiem. Wreszcie w trzecim wezwaniu skierowanym do „Maryi, Niewiasty działającej”, papież kieruje prośbę, by nasze ręce i stopy „szybko”, a nawet „pośpiesznie”, zmierzały ku innym, podobnie jak to uczyniła Maryja spiesząca do Elżbiety, aby zanieść jej miłość uczynną i miłość swego Syna Jezusa. Franciszek prosi też, byśmy – podobnie jak Maryja – nieśli światu światło Ewangelii. Z modlitwy tej wynika, że prosząc Maryję o wstawiennictwo, czyni Ją równocześnie wzorem postępowania chrześcijańskiego, a jedną z jego prośb staje się prośba o pomoc w Jej naśladowaniu.

NASZA PANI, KRÓLOWO NIEZRÓWNANA

W dniu 25 lipca 2013 roku papież Franciszek dokonał osobistego aktu oddania Naszej Pani z Aparecidy⁹. Wygłaszając ów akt, zwraca się do Niej i tytułuje Ją: „Maryją Najświętszą” i „Królową niemającą sobie równej” (*incomparabile*). Następnie przypomina, że Najświętsza Maryja, dzięki zasługom naszego Pana Jezusa Chrystusa i poprzez Jej umiłowany obraz w Aparecidzie, rozdziela niezliczone łaski w całej Brazylii. Po czym poświęca Jej siebie samego, zastrzegając zarazem, że czuje się tylko niegodnym dzieckiem pośród wielu Jej synów i córek. Wyznaje jednocześnie, że przepenia go pragnienie, by uczestniczyć w łaskach udzielanych przez Jej miłosierdzie; dlatego klęcząc u Jej stóp, ofiaruje Maryi swój umysł, aby zawsze potrafił pamiętać o miłości, na którą Ona zasługuje; poświęca też swoją mowę, aby zawsze była w stanie wielbić i szerzyć Jej kult; poświęca wreszcie swe serce, aby po Bogu, miłowało Ją ponad wszystko inne.

Dalej prosi „Królową najwyższą” (*incomparabile*), by przyjęła go pod swoją opiekę jako ta, którą Jej ukrzyżowany Syn dał za Matkę niezliczonym synom i córkom. Prosi też, by zawsze spieszyła mu z pomocą we wszelkich potrzebach, tak duchowych, jak i ziemskich, a zwłaszcza w chwili śmierci. Prosi, by mu błogosławiła, bo jest niebiańską współpracownicą (nie używa słowa „pośredniczka”) swego Syna, i by poprzez Jej przemożne wstawiennictwo umacniała go w jego słabości, tak aby służąc Jej wiernie w tym życiu, mógł potem wielbić Ją, kochać i dziękować Jej przez całą wieczność w niebie.

⁹ Por. Franciszek, *Akt poświęcenia Naszej Pani z Aparecidy*, 24.07.2013 r.

NASZA PANI Z BONARIA, MATKO NAJSŁODSZA

W dniu 22 września 2013 roku Franciszek dokonał kolejnego aktu poświęcenia Naszej Pani z Bonaria¹⁰. Tym razem poświęca Jej jednak nie tyle siebie samego – jak w akcie oddania Pani z Aparecidy – ile wiernych. Na wstępie zwraca się do naszej Pani, tytułując Ją *Beatissime Vergine* – czyli: „Najbardziej błogosławioną spośród wszystkich Dziewic” i „Naszą Panią z Bonaria”, a potem „Matką naszą” i „Matką najśłodszą”. Tej to Dziewicy nad wszystkie błogosławionej i Naszej Pani z wielką ufnością poświęca każde z Jej dzieci, bo wie, że Ona zna je wszystkie, że zna też jego samego – i wszyscy wiedzą, że bardzo ich kocha. Toteż w dniu dzisiejszym po uwielbieniu Jej Syna Jezusa Chrystusa – „naszego starszego Brata i naszego Boga” – papież prosi Maryję, by skierowała swe spojrzenie na nas wszystkich i zarazem na każdego z osobna. I zanosí do Niej modlitwę wstawieniczą za każdą rodzinę tego miasta i tego regionu.

Dalej wyszczególnia tych, za których się modli. A więc prosi Maryję, aby wstawiała się zwłaszcza za dziećmi i młodzieżą, za osobami starszymi i chorymi, za samotnymi, za więźniami, za niedożywionymi, za bezrobotnymi, za tymi, którzy utracili w życiu nadzieję i wiarę w przyszłość. Usilnie błaga też o Jej wstawiennictwo za rządzącymi i nauczycielami. Zwracając się do Maryi jako do „Matki naszej”, prosi, by strzegła wszystkich z macierzyńską czułością i udzielała siły oraz tak potrzebnej pociechy. Jeszcze raz powołuje się na to, że wszyscy – łącznie z papieżem – czują się Jej dziećmi i dlatego uciekają się pod Jej opiekę, prosząc, by w chwilach bólu i doświadczania prób życiowych ich nie opuszczała. Zapewnia, że uciekając się i prosząc o pomoc w chwilach trudności i cierpienia, tak papież, jak i wierni czynią to dlatego, że zaufali „Jej macierzyńskiemu Sercu” i że z tego powodu są gotowi złożyć w ofierze wszystko: zarówno to, czym są, jak i to, co posiadają. Wszystkie te wypowiedziane prośby ukazują wielką wrażliwość papieża na wszelkiego rodzaju ubóstwo i na cierpienia człowieka, a także synowskie zawierzenie się samego Franciszka Matce Bożej.

Warto by może jednak dodać, że tym, co najważniejsze, najcenniejsze, tym, czego najbardziej potrzebujemy, a czego tylko Maryja, „Matka najśłodszą”, może nam udzielić, jest ukazanie i doprowadzenie do Jezusa. Bo jedynie Ona może nas nauczyć czynienia zawsze tylko tego, co On nam powie, a więc tym samym ukazać zarówno swój, jak i nasz największy skarb, jakim jest Chrystus. Może po prostu nauczyć pełnienia woli Bożej, co stanowi ważny warunek, by osiągnąć życie wieczne.

¹⁰ Por. Franciszek, *Akt poświęcenia Naszej Pani z Bonaria*, Cagliari, 22.09.2013 r.

BŁOGOSŁAWIONA MARYJO, DZIEWICO Z FATIMY

W dniu 13 października 2013 roku Franciszek odmawia jeszcze jeden akt zawierzenia, tym razem dedykując go Matce Bożej Fatimskiej¹¹. Rozpoczyna, zwracając się do Niej tytułem: „Błogosławiona Maryjo, Dziewico z Fatimy”. Zapewnia następnie, że zarówno on sam, jak i wierni uciekają się do Niej z nieustającą wdzięcznością za Jej macierzyńską obecność. I napełnieni tą wdzięcznością włączają swój głos w wołanie wszystkich pokoleń, które nazywały Maryję błogosławioną. To w Jej osobie świętowały i nadal świętują wielkie dzieła Boga, który z niestrudzonym miłosierdziem pochyla się nad ludzkością gnębiąca przez zło i poranioną grzechami, aby ją uleczyć i zbawić. Dalej papież prosi Maryję, by z całą życzliwością, jak Matka, przyjęła ten akt zawierzenia, który składają właśnie dzisiaj, z całą ufnością przed Jej – tak wszystkim drogim – wizerunkiem. Następnie wyraża pewność, że każdy, kto ofiaruje się Maryi, jest drogi Jej oczom i nic, co obecne w jego sercu, nie jest Jej obce. Toteż wszyscy oni pragną jedynie tego, by dosięgło ich najśłodsze Jej spojrzenie, i chętnie przyjmują pocieszającą pieśczętę Jej uśmiechu.

Nakreśliwszy w ten sposób swoją i ludu postawę wobec Pani Fatimskiej, papież zaczyna zanosić do Niej konkretne prośby. I tak prosi, by – podobnie jak Matka, która trzyma w ramionach swe dziecko – swymi ramionami ochraniała również nasze życie, tj. by błogosławiła i umacniała w nas każde pragnienie dobra; by ożywiała obumarłą wiarę, by ją karmiła oraz zasiliała, by rozniecała i podtrzymywała nadzieję, by ożywiała naszą miłość i prowadziła nas wszystkich drogą świętości. Można by więc powiedzieć, że Franciszek prosi tym samym o najbardziej podstawowe dla człowieka dary: o umocnienie wiary, nadziei i miłości, o prowadzenie do świętości.

I dalej prosi jeszcze, by Maryja nauczyła nas tego, co sama posiada w obfitości: a więc, by nauczyła nas miłości, która ma szczególne upodobanie w małych i ubogich, wykluczonych i cierpiących, w grzesznikach i zagubionych duchowo. Prosi na koniec, by zgromadziła ich wszystkich pod swoją opieką, a następnie przekazała swemu umiłowanemu Synowi, Panu Jezusowi Chrystusowi. Również i ta modlitwa ujawnia wielką wrażliwość papieża Franciszka na los cierpiących, ubogich, wykluczonych. Ujawnia zarazem jego świadomość, że podobną – a może nawet o wiele większą – wrażliwością na takich ludzi odznacza się Najświętsza Maryja Panna. Papież postrzega więc Maryję jako tę, która prowadzi lud do Chrystusa, będąc dla tego ludu Pośredniczką.

¹¹ Por. Franciszek, *Akt zawierzenia Maryi, Dziewicy z Fatimy, odmówiony na zakończenie Mszy św. z okazji Dnia Maryjnego*, plac Świętego Piotra, 13.10.2013 r.

DZIEWICO MIŁOSIERDZIA Z COBRE, PATRONKO KUBY

Papież Franciszek, odbywając podróż apostołską na Kubę i do USA, modlił się w sanktuarium Dziewicy miłosierdzia del Cobre¹². W swojej modlitwie zwracał się do Maryi dwukrotnie, tytułując Ją „Dziewicą miłosierdzia” (*del Cobre*), a po jednym razie: „Matką i Panią Kuby”, „Świątą Maryją, Matką Bożą”, a także „Matką pojednania”. Rozpoczyna swą modlitwę, zwracając się do Maryi tytułem „Dziewico miłosierdzia z Cobre, Patronko Kuby”, a więc tytułem określającym, kim Maryja jest dla Kuby (Patronką) i dlaczego Nią jest oraz w jaki sposób objawia swą obecność na Kubie – poprzez okazywanie miłosierdzia. Następnie ukazuje, kim jest Ona sama w sobie, wielbiąc w ten sposób Jej wielkość. Posługuje się przy tym werselem z modlitwy *Zdrowaś Maryjo: Ave Maria, gratia plena* – aby podkreślić, że zgodnie z pozdrowieniem archanioła Gabriela jest Ona przede wszystkim pełna łaski. Dalej ukazuje Jej odniesienie do poszczególnych Osób Boskich. I tak nazywa Ją umiłowaną córą Boga Ojca, Matką Chrystusa, naszego Boga – Boga Człowieka oraz żywą świątynią Ducha Świętego. Następnie, pozostając przy trynitarnym odniesieniu Maryi, papież zastanawia się, co nam przypomina samo Jej imię „Dziewica Miłosierdzia”. Otóż w jego przekonaniu przypomina ono przede wszystkim, że Bóg jest Miłością, że Jezus Chrystus zostawił nam nowe przykazanie miłości; przypomina także o miłości, którą wlewa w nasze serca Duch Święty, tej miłości podobnej do ognia, jaki spadł z nieba i zapłonął w dzień Pięćdziesiątnicy w Kościele, udzielając nam daru pełnej wolności dzieci Bożych. Dlatego Maryja jest – wedle Franciszka, który wykorzystuje w tym momencie dalszą część modlitwy *Zdrowaś Maryja* – błogosławioną pośród niewiast, podobnie jak błogosławiony jest owoc Jej łona, czyli Jezus.

Otóż ta właśnie Dziewica pełna łaski, umiłowana przez Osoby Trójcy Świętej, przybyła niegdyś na Kubę, aby nawiedzić swój lud; co więcej, zechciała z tym ludem – pielgrzymującym drogami historii – pozostać. A z kolei wdzięczny lud uznał Ją za swą Matkę i Panią narodu Kuby. Naród kubański do tego stopnia zaaprobował Maryję Dziewicę z Cobre, że Jej imię i Jej wizerunek są wprost wyrzeźbione w umysłach i sercach wszystkich Kubańczyków, zarówno tych mieszkających w swoim kraju, jak i przebywających poza ojczyzną. Zrazem ów wizerunek pozostaje dla wszystkich ważnym znakiem nadziei oraz „centrum komunii braterskiej”, a więc religijnym znakiem tożsamości narodu kubańskiego. Tę właśnie „Świątą Maryję, Matkę Bożą i naszą Matkę” prosi papież, aby wstawiała się za nich wszystkich u swego Syna Jezusa Chrystusa, kładąc tym samym akcent na pośredniczą rolę Maryi. Co więcej, odwołuje się także do

¹² Por. Franciszek, *Modlitwa odmówiona w sanktuarium Dziewicy Miłosierdzia w Cobre*, Santiago de Cuba, 21.09.2015 r.

Jej macierzyńskiej miłości. Dlatego Tę, której Serce jest pełne ludzkiej miłości, a jednocześnie przepelnione miłością nadprzyrodzoną, tj. miłością wlaną przez Ducha Świętego, prosi o to, co najważniejsze w życiu religijnym, a mianowicie, by Maryja „umacniała naszą wiarę, ożywiała nadzieję, powiększała i potęgowała w nas miłość”. Po tej prośbie o pomnożenie cnót teologicznych Franciszek rozpoczyna modlitwę w intencji rodzin, dla których chciałby uprosić, by Maryja je strzegła, by chroniła młodzież i dzieci, pocieszała cierpiących. Dalej prosi, by po macierzyńsku odnosiła się do wiernych i do pasterzy Kościoła oraz była dla wszystkich „wzorem i gwiazdą nowej ewangelizacji”.

W ostatniej inwokacji papież używa jeszcze innego Jej tytułu – mianowicie nazywa Ją „Matką pojednania”. Można ten tytuł rozumieć w tym miejscu teologicznie, jeśli uświadomimy sobie, że Maryja jest w istocie Matką pojednania pomiędzy Bogiem i człowiekiem, dzięki temu, że zrodziła Jezusa Chrystusa, który nie tylko pojednał ludzkość z Bogiem, ale wciąż jedna ludzi pomiędzy sobą. A Maryja jest niewątpliwie Matką pojednania dla samych Kubańczyków, zarówno tych żyjących na Kubie, jak i tych, którzy nie zgadzając się z reżimem komunistycznym, wyemigrowali z kraju. Z tekstu Franciszkowej modlitwy wynika więc, że papież chciałby, by Matka pojednania zjednoczyła swój lud rozsiany po całym świecie i by uczyniła Kubę domem braci i siostr, aby wszyscy zostali tu – jako bracia i siostry – przyjęci i tym samym stali się domem braterskim. Papież prosi zatem, aby Maryja przyczyniła się do tego, aby ten naród zjednoczył się dzięki wierze w Jezusa Chrystusa, jedynego Zbawiciela i Odkupiciela. Aby jednak tak mogło się stać, trzeba, by Maryja przedtem sprawiła, by umysły, serca i w ogóle całe życie Kubańczyków otworzyło się na Chrystusa Boga-Człowieka i Zbawiciela ludzkości. W taki to sposób Franciszek wstawia się u Maryi za naród przeżywający przeróżne trudności.

MATKO BOŻA BOLESNA, POCIESZYCIELKO STRAPIONYCH

Podczas podróży apostołskiej na Węgry i na Słowację papież Franciszek modlił się wraz z biskupami Słowacji w Narodowym Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej¹³. Papież i biskupi skierowali swą modlitwę przede wszystkim do „Matki Bożej Bolesnej”, co wybrzmiało już w pierwszym wezwaniu. Zapewniają, że zbrali się tu ze względu na Maryję, jako bracia „wdzięczni Panu za Jego miłość miłosierną”. Wyrażają zarazem wiarę, że na tym spotkaniu Głowy Kościoła i biskupów, którzy są następcami apostołów, obecna jest także Ona sama, podobnie jak była obecna wśród apostołów zgromadzonych w Wieczerniku. Wspomnienie

¹³ Por. Franciszek, *Modlitwa odmówiona wspólnie z biskupami słowackimi w narodowym Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej na Słowacji*, 15.09.2021 r.

Wieczernika nasuwa nam oczywiście inny jeszcze tytuł Maryi, tzn. tytuł „Matki Kościoła”, a z kolei nazwa Jej sanktuarium – litanijny tytuł „Pocieszycielki strapionych”. Otóż właśnie do „Pocieszycielki strapionych” zwracają się z ufnością biskupi wraz z papieżem tak teraz, jak i w radosnych i trudnych chwilach swej posługi, prosząc, by spojrzała na nich czule i przyjęła ich z otwartymi ramionami. Świadomość papieża i biskupów, że są następcami kolegium apostołskiego, każe im jednocześnie zwracać się do Maryi jako do „Królowej apostołów”, ale także jako do „Ucieczki grzeszników”, która zna ich „ludzkie ograniczenia, duchowe porażki, ból samotności i opuszczenia”. Dlatego proszą, by swoją łagodnością uleczyła ich rany.

W ostatnim fragmencie modlitwy zwracają się jeszcze do Maryi, wzywając Ją jako: „Matkę Boga” i „Matkę naszą”. I właśnie „Matce Bożej” oraz „Matce naszej” powierzają swe życie, ojczyznę i komunię biskupią. Dalej proszą, aby wyjednała im łaskę wiernego przeżywania słów codziennej modlitwy *Ojciec nasz*, a więc modlitwy, której nauczył nas sam Jej Syn – Jezus Chrystus; następnie odmawiają tę modlitwę razem, zwracając się „w Nim i z Nim” do Boga Ojca. Franciszek zaś potem sam jeszcze odmawia modlitwę, zwracając się do Boga, który „pozwala swemu Kościołowi naśladować Najświętszą Maryję Pannę w kontemplacji Jezusa Chrystusa”, i dlatego prosi, by Jej wstawiennictwo pozwalało upodabniać się do Jej Jedynego Syna, aby osiągnąć pełnię Jego łaski.

MODLITWY OPARTE GŁÓWNIEM NA TYTUŁACH TEOLOGICZNYCH

MATKO KOŚCIOŁA, MATKO NASZEJ WIARY

Papież Franciszek kończy swą pierwszą encyklikę modlitwą skierowaną do „Maryi, Matki Kościoła i Matki naszej wiary”¹⁴. Zrozumiałe, że na zakończenie encykliki poświęconej wierze papież zwraca się przede wszystkim do Maryi, by wspomagała naszą wiarę, o co zresztą prosi często również w swoich modlitwach. Niewątpliwie nawiązuje tym gestem do encykliki *Redemptoris Mater*, w której Jan Paweł II obszernie uzasadnił odnoszenie się Kościoła do Maryi jako swojej Matki i Matki naszej wiary. Franciszek podtrzymuje tę myśl teologiczną. Choć w swych modlitwach niezbyt często używa tytułu „Matki Kościoła”, to jednak czyni to w tej, którą zamieścił w encyklice. Prosząc, by Maryja otworzyła nas na słuchanie Słowa, nawiązuje zarazem do Jej postawy otwierania się na nie

¹⁴ Por. Franciszek, *Modlitwa za zakończenie encykliki „Lumen fidei”*, 29.06.2013 r.

w wierze. Zauważa, że otwarcie na Słowo Boga zakłada również umiejętność rozpoznania Jego głosu i Jego wezwania, co na ogół – utrudnia nam – jak to papież ujął w innej modlitwie – zgiełk tysięcy ludzkich słów.

Już Jan Paweł II ukazywał Maryję jako Matkę naszej wiary, jako Tę, która pierwsza uwierzyła, która nam przoduje w wierze (RM). Ukazywał, porównując sytuację Jej wiary do sytuacji, w jakiej uwierzył i zawierzył siebie Bogu Abraham. Podobnie i papież Franciszek; choć nie wymienia Abrahama, to jednak, sądząc po sformułowaniach, jakich używa, do niego nawiązuje. Prosi bowiem Maryję, by obudziła w nas pragnienie podążania za Bogiem, byśmy mieli odwagę wyjść „z naszej ziemi” i z wiarą przyjąć Jego obietnicę. Prosi też o dar wiary i miłości, które nawzajem się uzupełniają. Prosi wreszcie, by Maryja pomogła nam otworzyć się na Jego miłość, pomogła dotknąć Boga poprzez miłość, ale też i poprzez wiarę, oraz by Jego miłość, podobnie jak i łaska wiary, dotknęła i przemieniła nas samych. Prosi też, by nasza wiara okazała się tak silna, żeby nam pozwoliła na pełne zawierzenie Bogu oraz na trwałe zaufanie Jego miłości oraz by okazała się wystarczająco silna, zwłaszcza w chwilach zgryzoty i krzyża, a więc w chwilach, kiedy naprawdę dojrzewa.

W tym miejscu papież podejmuje refleksję nad szczególnym otwarciem w wierze na Chrystusa w chwilach krzyża i prosi zarazem, by Maryja ułatwiała wszystkim otwarcie na radość, jaką z kolei przynosi Zmartwychwstały, podobnie jak sama na tę radość się otworzyła. Prosi jeszcze, by nauczyła nas patrzeć oczyma Jezusa, a więc spojrzeniem Bożym, aby to On mógł stać się światłem dla naszej drogi. Prosi, by to światło wiary jaśniało coraz bardziej, aż do momentu, kiedy nadejdzie dzień bez zmierzchu, którym jest sam Chrystus, Jej Syn, a nasz Pan.

DZIEWICO I MATKO, GWIAZDO NOWEJ EWANGELIZACJI

Papież Franciszek kończy również adhortację *Evangelii gaudium* kolejną modlitwą do „Dziewicy i Matki Maryi”¹⁵. Modlitwa ta składa się jakby z dwóch części. W pierwszej papież rozważa postawę Maryi wobec „Słowa życia”, przede wszystkim, gdy chodzi o przyjęcie tego Słowa, następnie o dzielenie się nim z Elżbietą; zachęca też do rozważenia zasług stojącej pod krzyżem Maryi. W drugiej zaś części zanoszą do Niej prośby, by pomagała Kościołowi w spełnianiu misji ewangelizowania.

Rozpoczynając swą modlitwę wezwaniem „Dziewico i Matko”, Franciszek podkreśla najpierw udział Maryi we wcieleniu Słowa życia oraz Jej dziewicze

¹⁵ Por. Franciszek, *Modlitwa do Dziewicy i Matki, Maryi, kończąca adhortację apostolską „Evangelium gaudium”*, 24.11.2013 r.

macierzyństwo. Bo będąc Dziewicą, Maryja przyjęła – pod tchnieniem Ducha Świętego właśnie – „Słowo życia”. Można by oczywiście zastanawiać się, dlaczego papież określa tym mianem Syna Bożego. Otóż, ma to swoje podstawy biblijne. Tak właśnie w swoim prologu określa Syna Bożego Jan Ewangelista, kiedy stwierdza, że „w Słowie było życie”. Ale także dlatego, że – jak określił to synod i będąca jego owocem adhortacja – Kościół ma głosić światu owe „Słowo życia”.

Maryja Dziewica przyjęła więc Słowo życia „w głębi swej pokornej wiary”, w której to wierze była całkowicie oddana Bogu Najwyższemu i tym samym stała się Matką „Słowa życia”. Toteż papież prosi Ją, by również i nam wszystkim pomagała w wypowiedaniu Bogu naszego „tak”, podobnego do Jej „tak”, zwłaszcza wobec pilnej i naglącej – jak nigdy dotąd – potrzeby, by „wszędzie rozległa się Dobra Nowina o Jezusie”, a więc, by współczesny świat ponownie usłyszał „Słowo życia”, bo bardzo tego Słowa potrzebuje. Dalej Franciszek nawiązuje do kolejnego wydarzenia z życia Maryi, mianowicie do nawiedzenia św. Elżbiety. Bowiem Maryja napełniona obecnością Chrystusa, tj. „Słowem życia”, zaniósła płynącą z tego faktu radość Janowi Chrzcielowi, któremu owa radość z obecności „Słowa życia” do tego stopnia się udzieliła, że – jak to ujmuje ewangelista – „rozradował się w łonie swej matki”. W ten sposób „Słowo życia” okazało się zarazem Słowem radości. Sama zaś Maryja w czasie nawiedzenia Elżbiety była tak bardzo przepełniona radością, że zaczęła „opiewać cudowne dzieła Pańskie” hymnem *Magnificat*.

Następnym wydarzeniem, do którego nawiązuje papież, a w którym objawiła się niezwykła postawa Jej wiary, była Jej obecność pod krzyżem. Papież określa tę Jej obecność w chwilach dokonującego się odkupienia, które kosztowało Jej Syna życie, jako wytrwałą i napełnioną niewzruszoną, heroiczną wiarą. Przypomina równocześnie, że w tym bolesnym czasie Maryja otrzymała także inną, radosną nowinę, mianowicie, że Jej Syn – „Słowo życia” – zmartwychwstał. I podkreśla, iż potem to właśnie Ona zgromadziła uczniów, aby wspólnie oczekiwali Ducha Świętego, by w dzień Jego zesłania narodził się Kościół, którego istotą jest przecież ewangelizowanie świata.

Przypominając o tym, czy też powołując się na te opisane w Ewangelii wydarzenia z życia Maryi, papież zwraca się do Niej z błaganiem, by także w dzisiejszych czasach wypraszała nowy zapał dla ludzi „zmartwychwstałych”, tzn. dla tych, którzy uwierzyli w zmartwychwstanie Jezusa i którzy sami zmartwychwstali z grzechu, zaznając w ten sposób radości wskrzeszenia do nowego życia. Prosi więc, by pomagała im w niesieniu do innych Ewangelii życia, tj. zawartego w Ewangelii „Słowa życia”; by pomagała w niesieniu Ewangelii, która głosi nie tyle śmierć, ile życie, które wprost przewycięża śmierć.

Po wyrażeniu tej prośby Franciszek prosi ponadto, aby wierni mieli „świętą odwagę poszukiwania nowych dróg”, by skutecznie docierać do wszystkich ze

Słowem Ewangelii, o której w tym miejscu powiada, że jest „darem piękna, które nie zaniknie”. Łączy więc tym samym radość Ewangelii z Jej pięknem, które nadaje jej walor trwałości.

W dalszej części modlitwy papież zwraca się do Maryi słowami: „Dziewico słuchająca i kontemplująca, Matko miłości, Oblubienico wiecznych zaślubin”. Tych kilka określeń ma wyróżniać postawę Maryi w momencie zwiastowania, kiedy to wsłuchiwała się w Słowo Boże i je kontemplowała. Kiedy Franciszek tytułuje Ją „Matką miłości, Oblubienicą wiecznych zaślubin”, sugeruje tym samym, że Maryja poczęła Jezusa Chrystusa mocą Ducha Świętego. Dlatego prosi Ją, tak szczególnie zjednoczoną z Duchem Świętym, aby wstawiała się zwłaszcza za Kościołem, którego jest „najczystsza ikoną”. W tym momencie papież wyraźnie nawiązuje do określenia Maryi jako „Matki Kościoła” – czyli do myśli soborowej. Maryja ma bowiem – zgodnie z tą myślą – wypraszać, by Kościół „nigdy nie zatrzymywał się w swej pasji odnawiania Królestwa”, czy też głoszenia Królestwa Bożego na ziemi.

W ostatniej części swej modlitwy Franciszek zwraca się jeszcze do Maryi, nazywając Ją „Gwiazdą nowej ewangelizacji” i prosi, by pomagała Kościołowi w tym dziele ewangelizowania, może nie tyle słowem, ile świadectwem życia – aby pomagała, by jaśniał świadectwem komunii, służby, ale także „świadectwem żarliwej i ofiarnej wiary, sprawiedliwości i miłości do ubogich”. Bo papież jest przekonany, że pomoc w urzeczywistnianiu tych cnót może z pewnością przyczynić się do tego, że radość Ewangelii dotrze „aż po krańce ziemi” i żadne peryferie – geograficzne, społeczne i moralne – nie zostaną pozbawione jej światła. Wreszcie w ostatnim wezwaniu Franciszek tytułuje Maryję „Matką żywej Ewangelii”, tj. Ewangelii wypowiadającej się w życiu i mobilizującej do życia. Bowiem będąc „Matką żywej Ewangelii”, Maryja stanowi szczególne „źródło radości dla małuczkich”. Franciszek prosi Ją więc o wstawiennictwo za Boży Lud, ponieważ zawsze mu towarzyszy świadomość ludzkiego cierpienia, ubóstwa i tę świadomość zanosi Maryi w modlitwie.

MATKO AMAZONII, MATKO ŻYCIA, MATKO O PRZEBITYM SERCU

Również kolejną adhortację, *Querida Amazonia*, papież Franciszek zamyka modlitwą maryjną¹⁶. Ten punkt wspomnianego dokumentu nosi nawet tytuł „Matka Amazonii”, choć w papieskiej modlitwie samo to określenie nie pada. We wprowadzeniu do modlitwy Franciszek zachęca, by wznieść wzrok ku Maryi, jako że „Maryja Matka”, którą dał nam Chrystus, choć jest jedyną Matką

¹⁶ Por. Franciszek, *Modlitwa kończąca adhortację „Querida Amazonia”*, 2.02.2020 r.

wszystkich, to w Amazonii Jej macierzyństwo przejawia się na różne szczególne sposoby. Przede wszystkim bywa tu nazywana „Matką Amazonii”, a ten Jej tytuł prawdopodobnie wywodzi się z przekonania o Jej macierzyństwie względem wszystkich ludzi. Ale w Amazonii mówi się także, że: „jest jedyną Matką wszystkich”, a więc nie tylko Matką ludzi, lecz po prostu – jak w modlitwie – „Matką życia”, wszelkiego życia, jakie w pięknej Amazonii kwitnie. Toteż Jej macierzyństwo okazuje się tu dość niezwykle. Papież zwraca przy tym uwagę, że pierwotni mieszkańcy Amazonii bardzo żywo przeżywają swoje relacje z Jezusem Chrystusem, ale – jak dodaje – do tego spotkania doprowadziła przede wszystkim droga maryjna. Dlatego właśnie koronuje tę adhortację modlitwą skierowaną do Maryi.

Słowem, które powtarza się jak refren przed każdym niemal głównym wezwaniem Franciszka, jest słowo „Matka”, z różnymi dopełniaczami. Papież woła do Niej: „Matko życia”, „Matko wszystkich stworzeń”, „Matko o przebitym Sercu”. Dlaczego nazywa Ją „Matką życia”? Otóż przede wszystkim dlatego, że w Jej „macierzyńskim łonie ukształtował się Jezus, Pan wszystkiego, co istnieje”. Ale również dlatego, że Chrystus „zmartwychwstały [nie tylko] przemienił Maryję «swoim światłem», ale równocześnie uczynił Ją «Królową całego stworzenia»”. Toteż Franciszek zwraca się do Niej z prośbą, by panowała „w [tym] pulsującym sercu Amazonii”, gdzie bujnie rozkwita życie roślin i zwierząt.

A więc ze względu na to, że w łonie Maryi ukształtował się Jezus, Stwórca i Pan wszelkiego stworzenia, który następnie uczynił Ją Królową tegoż stworzenia, papież zwraca się do Niej, by „okazała się Matką wszystkich stworzeń: w pięknie kwiatów, rzek, wielkiej rzeki, która przez nią płynie, i wszystkiego, co drga w jej puszczech”. Właśnie ze względu na to bogactwo stworzeń, tj. roślinności, wód i zwierząt, prosi Maryję, by chroniła „swą miłością tę ekspansję piękna”, oraz by w sposób szczególny opiekowała się Amazonią. Po tym opisanu otoczenia, w jakim żyją tutejsi ludzie, papież prosi, by „Matka życia”, „Matka Amazonii”, rozlała całą swą miłość na wszystkich mieszkańców tej krainy – na mężczyzn i na kobiety – oraz by oni wszyscy doceniali piękno krainy, którą zamieszkują, by jej przyroda wprawiała ich w ciągły podziw i wywoływała ich zatroskanie.

Po wezwaniu do opieki nad światem przyrody papież zaczyna z kolei modlić się o dary dla ludzi tę krainę zamieszkujących. A w jego przekonaniu największym darem dla nich może być jedynie to, by Jej „Syn narodził się w ich sercach”, a więc by Chrystus dotarł do wszystkich, by oni wszyscy otrzymali łaskę chrztu, który oznacza narodzenie się Jezusa w człowieku. Aby poprzez powszechne przyjęcie wiary w Chrystusa Syn Maryi mógł jaśnieć „w Amazonii, w jej ludziach i kulturach”. Warto może zwrócić uwagę na to, jak wielki szacunek dla ludu Amazonii wybrzmiewa w słowach, które wypowiada papież.

Dalej Franciszek próbuje przybliżyć sposób, w jaki Chrystus miałby w tych ludziach i kulturach jaśnieć. I powiada, że przede wszystkim może On jaśnieć światłem swego słowa – czyli przemieniającym życie słowem Ewangelii; może też jaśnieć pociechą swej miłości, która przepelnia ubogich i cierpiących; bądź swym orędziem, w którym wzywa możnych tego świata, by po bratersku i sprawiedliwie traktowali każdego człowieka, a więc, by skończyły się krzywdy i niesprawiedliwe traktowanie ludzi. Papież wyraża jednocześnie nadzieję, że każda Eucharystia będzie przynosiła „wielki cud na chwałę Ojca”; wielki cud przemiany, miłości i braterstwa ku chwale Boga Ojca i że w ten sposób podczas Eucharystii Bóg będzie prawdziwie uwielbiony. Kończąc zaś, dodaje: „Oby mogła być dla tych ludzi dostępną...”.

Dalszą częścią modlitwy Franciszek ogarnia ubogich oraz podejmuje może najgorętszy obecnie problem tej krainy, tj. niszczenie tropikalnych lasów Amazonii. Dlatego prosi Maryję, by swym macierzyńskim spojrzeniem objęła zwłaszcza ubogich jej mieszkańców, gdyż „ich dom jest niszczone ze względu na podłe interesy [możnych]”, co staje się powodem ich nieogarnionego bólu i doprowadza ich do nędzy. W tej – jak to ujmuje – „błogosławionej ziemi obfitującej życiem” bywają bowiem niezwykle arogancko wyrzucani ze swych siedlisk. Aby to się zmieniło, trzeba, by Maryja obudziła wrażliwość możnych i choć jest już trochę za późno, by jednak wezwała ludzi dobrej woli do ocalenia tego, co jeszcze żyje.

Nakreśliwszy z jednej strony obraz bólu i cierpienia ludności, z drugiej zaś niesprawiedliwość i arogancję możnych, papież zwraca się do Maryi słowami: „Matko o przebitym Sercu”. Dlaczego tak właśnie Ją tytułuje? Otóż dlatego, że gdy stała pod krzyżem, na którym umierał Jej Syn, „miecz boleści – jak to ujmuje ewangelista – przebił Jej serce”, a i teraz podobnie cierpi w swych znieważanych dzieciach i w poranionej przyrodzie. Tę właśnie „Matkę – wraz ze swym ludem i jego środowiskiem – bolejącą” wzywa papież, by wraz ze swym Synem królowała w Amazonii jako Królowa całego stworzenia. I wyraża pragnienie, by to królowanie było na tyle przemożne, aby nikt inny „nie czuł się właścicielem dzieła Bożego”. Choć obecna sytuacja jest niemal beznadziejna, a papież określa ją jako „mroczną godzinę”, to mimo wszystko w ostatnich słowach modlitwy woła: „Tobie ufamy, Matko życia, nie zostawiaj nas w tej mrocznej godzinie”.

MODLITWY SŁAWIĄCE NIEPOKALANE POCZĘCIE

CAŁA PIĘKNA JESTEŚ, MARYJO

O ile Jan Paweł II, czy Benedykt XVI oddawali hołd Niepokalanej na placu Hiszpańskim, wygłaszając przy tym przemówienia, w które najczęściej wplatali

też modlitwę, o tyle papież Franciszek wyraża Jej swój hołd wyłącznie poprzez modlitwy. Podobnych modlitw odmówił dotychczas siedem (2013–2019), gdyż w dwóch ostatnich latach (2020–2021) z powodu pandemii udawał się na plac Hiszpański zupełnie prywatnie i modlił się jedynie w ciszy. Wszystkie jego dotychczasowe modlitwy koncentrowały się wokół niepokalanego poczęcia, choć oczywiście za każdym razem podkreślały odmienne jego aspekty.

I tak w pierwszej ze swych modlitw Franciszek skupia się na godności Niepokalanej i na szczególnej mocy, z jaką potrafi Ona pociągać innych do świętości¹⁷. Tytułuje Maryję „Dziewicą świętą i Niepokalaną”; następnie wyraża ufność i miłość do Niej w swoim i ludu imieniu; przyznaje, że Niepokalana jest „dumą naszego ludu i troskliwą opiekunką naszego miasta”. Można by nawet powiedzieć, że potem całą swą modlitwę opiera na słowach: „Ty jesteś cała Piękna, Maryjo”, ponieważ te słowa powracają u niego jak refren. A Ona jest cała piękna, ponieważ nie ma w Niej żadnego grzechu.

Toteż pierwszą prośbą, jaką Franciszek znosi do Niepokalanej, jest prośba, by wzbudziła we wszystkich nowe pragnienie świętości, czyli by Jej świętość budziła u ludu wolę naśladowania. A owa świętość przejawia się wtedy, gdy w naszych słowach zajaśnieje blask prawdy i w czynach będzie rozbrzmiewała pieśń miłości. A w naszym ciele i sercu zamieszkają prostolinijność i czystość i w ten sposób w całym życiu uobecni się piękno Ewangelii.

Powtarzając po raz drugi: „Ty jesteś cała Piękna, Maryjo”, papież łączy tym razem swe prośby z tajemnicą wcielenia. I prosi Maryję, w której „Słowo Boże stało się Ciałem”, by pomagała nam słuchać z nieustanną uwagą głosu Pana, podobnie jak sama Go słuchała, zwłaszcza w chwili zwiastowania, ale i później. A Jego głos będzie się rozlegał głównie w wołaniu ubogich i dlatego tak ważne jest, by nigdy nie spotkał się z obojętnością, by cierpienie chorych i potrzebujących nigdy nie uszło naszej uwagi, by nas wzruszała samotność ludzi starszych i bezbronność dzieci, a każde życie ludzkie było zawsze otoczone czcią i miłością.

Po trzecim refrenie „Ty jesteś cała Piękna, Maryjo” Franciszek odnosi się do Jej życia, które było radosne i szczęśliwe, ponieważ prowadziła je w całkowitej komunii z Bogiem. Z tego właśnie względu kieruje do Niej prośby, które dotyczą przeżywania życia w prawdzie. Przede wszystkim prosi Niepokalaną, byśmy nie zagubili znaczenia naszej ziemskiej drogi, zatem sensu naszego życia, zwłaszcza świadomości tego, że powinniśmy je przeżywać z wielką odpowiedzialnością, że winniśmy w pełni uświadamiać sobie skutki, jakie sposób jego przeżywania może powodować tak dla naszego ziemskiego losu, jak i dla życia wiecznego. Szczególnie zaś istotne dla właściwego przeżywania życia wydają się teologiczne

¹⁷ Por. Franciszek, *Modlitwa odmówiona w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, plac Hiszpański, Rzym, 8.12.2013 r.

cnoty: wiary, nadziei i miłości. Stąd prośba papieża, aby Maryja sprawiła, by łagodne światło wiary oświecało nasze dni na tym padole, by niosąca pociechę moc nadziei kierowała naszymi krokami oraz by gorejący żar miłości napełniał nasze serca. Aby w rezultacie te cnoty sprawiły, że nasze oczy będą wciąż wpatrzone w Boga i w niebo, gdzie zawsze panuje prawdziwa radość.

Po ostatnim refrenie „Ty jesteś cała Piękna, Maryjo” Franciszek kieruje do Niej jeszcze kilka bardziej ogólnych prośb, tzn., by wysłuchiwała naszych modlitw, by spełniała błagania tak, aby piękno miłosiernej miłości Boga w Jezusie napełniło wszystkich i aby to „Boże piękno zbawiło [ostatecznie] nas, nasze miasto i cały świat”.

NIEPOKALANA MATKO NASZA

W modlitwie, którą papież Franciszek odmówił podczas drugiego hołdu składanego Niepokalanej na placu Hiszpańskim¹⁸, skupił się przede wszystkim na niepokalanym poczęciu Maryi jako Jej szczególnej wolności od grzechu. Łączy przy tym niepokalane poczęcie z Jej macierzyństwem wobec nas wszystkich. Można to dostrzec już w pierwszym wezwaniu, w którym papież zwraca się do Niej słowami: „Maryjo, Matko nasza”, i podkreśla, że Lud Boży obchodzący w dniu dzisiejszym Jej święto, czci Ją właśnie jako Niepokalaną, a więc „od zawsze zachowaną od zmywania grzechu”. Nazywając Ją „Matką naszą” i Niepokalaną, prosi, by przyjęła hołd, jaki on – jako papież – składa w imieniu Kościoła, Rzymu i całego świata. A więc, choć składa ten hołd pod kolumną w centrum miasta Rzymu – to jednak składa go „Maryi Niepokalanej” w imieniu całego Kościoła. I podkreśla dalej, że przekonanie, iż nasza Matka – Maryja, jest całkowicie wolna od grzechu, wlewa w nas wiernych, tj. w ludzi dotkniętych grzechem, wielką otuchę. A ta otucha płynie właśnie stąd, że nasza Matka Maryja jest wolna od grzechu, co z kolei może świadczyć o tym, iż zło nie ma nad Nią władzy. Podobna świadomość napełnia – w jego przekonaniu – szczególną nadzieją i siłą nas wszystkich, którzy zmagamy się na co dzień z zasadzkami zła. Daje zarazem siłę, byśmy podejmowali codzienną walkę ze złem, oraz nadzieję, że to zło zostanie ostatecznie pokonane. Nasza siła i nadzieja w walce ze złem pochodzi więc stąd, że uzmysławiamy sobie, iż w tej walce nie jesteśmy sami, że nie jesteśmy sierotami, gdyż mamy Matkę, którą dał nam umierający na krzyżu Jezus, że pomimo naszej grzeszności, pozostajemy jednak dziećmi wolnej od grzechu i najświętszej spośród wszystkich ludzi, tj. Niepokalanej, a tym samym, że zostaliśmy również powołani do świętości, jaka w Niej dzięki łasce Bożej jaśnieje, która to łaska od samego początku Ją napełnia,

¹⁸ Por. Franciszek, *Modlitwa odmówiona w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, plac Hiszpański, 8.12.2014 r.

tj. od Jej poczęcia. Dlatego ożywieni tą nadzieją – zarówno papież, jak i wszyscy wierni – wzywamy Jej matczynej opieki: opieki nad nami, nad naszymi rodzinami, nad tym miastem i nad całym światem.

Jak już wcześniej papież stwierdził, świętość Maryi jaśnieje dzięki temu, że od samego początku była Ona napełniona łaską Bożą. Teraz dodaje jeszcze, że od grzechu pierwotnego zachowała Ją moc miłości Boga. I dlatego prosi, by przez Jej wstawiennictwo owa moc uwolniła całą ludzkość od wszelkiej duchowej i materialnej niewoli, a więc by moc tej samej Miłości, która Ją zachowała od grzechu, także i nas od grzechu uwalniała. Ale prosi zarazem, by ta Boża Miłość nie tylko wyzwalała nas od tego negatywnego stanu, jakim jest grzech, lecz by jednocześnie napełniła zbawieniem, tj. – jak to ujmuje papież – by sprawiła, że zarówno w sercach, jak i w wydarzeniach zwycięży Boży zamysł zbawienia.

Podobnie jak zasadniczą nicią przewodnią w tej modlitwie okazuje się niepokalane poczęcie, rozumiane jako wolność od grzechu i świętość, tak drugą podobną nicią wydaje się z jednej strony macierzyńskie odniesienie Maryi do wiernych, a z drugiej to, że wierni uznają Ją za swoją Matkę. Uwidacznia się to najwyraźniej w następnym wersie modlitwy, w którym papież prosi, by Maryja sprawiła „w nas, Twoich dzieciach”, by łaska przeważała pychę i wierni obrali na jej miejsce miłosierdzie, bo miłosierny jest Ojciec nasz niebieski – bowiem to przede wszystkim pycha blokuje naszą miłosierdną postawę wobec bliźnich. A na czas adwentu, który prowadzi do świąt Narodzenia Jezusa, Franciszek prosi, by Maryja nauczyła nas podążać „pod prąd”, co miałoby polegać na tym, że ogołacamy się z przywiązań ziemskich, że przyjmujemy postawę uniżenia – pokory, poświęcenia, słuchania, wyciszenia się, a nawet pewnego „zapomnienia” o sobie – aby poprzez to otworzyć się na Boga i przygotować miejsce dla Niego, który stanowi źródło prawdziwej radości. Papież kończy ostatecznie tę modlitwę wezwaniem: „O nasza Matko Niepokalana, módl się za nami”.

DZIEWICO MARYJO, MATKO MIŁOSIERDZIA

Czas nawiedzenia i oddania kolejnego hołdu Niepokalanej, 8 grudnia 2015 r., przypadał akurat w Świętym Roku Miłosierdzia¹⁹. Zrozumiałe jest przeto, że papież Franciszek w swej modlitwie u stóp figury Niepokalanej nawiązuje do tego wydarzenia i nazywa Maryję „Matką Miłosierdzia”. Na początku zwraca się do Niej słowami „Dziewico Maryjo”, podkreślając przede wszystkim Jej dziewictwo. Zapewnia następnie Maryję, że przychodzi do Niej w święto Jej niepokalanego poczęcia, by złożyć *homagium* wiary i miłości świętego Ludu Bożego, który

¹⁹ Por. Franciszek, *Akt oddania czci Niepokalanej na placu Hiszpańskim*, 8.12.2015 r., L'OR 12 (2015), s. 7.

żyje w wiecznym mieście i w jego diecezji, ale że przychodzi również w imieniu rodzin, z ich radościami i trudnościami; dzieci i młodych, otwartych na życie; osób w podeszłym wieku, bogatych w lata i doświadczenie. Jednak w szczególności przychodzi w imieniu chorych, więźniów oraz tych, dla których droga życia jest najbardziej uciążliwa. Zaznacza jeszcze, że przybywa nie tylko w imieniu rdzennych Rzymian, lecz także „w imieniu tych, którzy przybyli tu z dalekich stron w poszukiwaniu chleba i pracy”, a więc przybyszów z różnych stron świata. I wyraża nadzieję, że dla nich wszystkich – tzn. zarówno dla mieszkańców, jak i dla przybyszów – znajdzie się miejsce pod płaszczem „Matki Miłosierdzia”. Po czym Franciszek zaczyna kreślić kontury takiego właśnie obrazu Matki. Bo wedle papieża Maryja istotnie jest „Matką Miłosierdzia”, ponieważ Jej „Serce jest pełne czułości dla wszystkich Jej dzieci”. I to pełne nie tylko czułości czysto ludzkiej, lecz również „czułości Boga, który od Niej przyjął ciało”, Jezusa Chrystusa, i „stał się naszym Bratem, Zbawicielem każdego mężczyzny i każdej kobiety”. Franciszek podkreśla więc, że to właśnie Boska czułość Jej Syna – Jezusa Chrystusa – udzieliła się także Maryi, Jego Matce, i że ubogacona w tak niezwykle sposób miłosierdziem Bożym jest rzeczywiście „Matką Miłosierdzia”. Przelewa bowiem czułość Bożą Jezusa Chrystusa na ludzi. Jest „Matką Miłosierdzia” również dlatego, że „dostrzegamy [w Niej] zwycięstwo miłosierdzia Bożego nad grzechem i wszystkimi jego konsekwencjami”. A kiedy w pełni sobie to uświadomimy, „rozpala się w nas nadzieja na lepsze życie, wolne od niewoli, uraz i lęków”, a więc wolne od grzechu i jego skutków, tj. od tego wszystkiego, co uprzykrza nam życie.

Owa nadzieja, że moglibyśmy uwolnić się od grzechu i prowadzić lepsze, bezgrzeszne życie, tj. życie w łasce Bożej i świętości, realizuje się – w przekonaniu papieża – w tym miejscu bardzo konkretnie. Bowiem nasza Niepokalana Matka pozwala nam usłyszeć swój głos w samym sercu Rzymu, głos, który wzywa wszystkich, aby wyruszyli w drogę ku tym Drzwiom, które symbolizują Jezusa Chrystusa, a więc ku Drzwiom miłosierdzia znajdującym się w bazylice Świętego Piotra i innych bazylikach – przez które przychodzący z wiarą i ufnością wierni otrzymują odpust zupełny. Są to bowiem jednocześnie te Drzwi, do których przyznaje się sam Chrystus, kiedy mówi, że jest Bramą, przez którą wchodzi się do Jego owczarni.

Maryja zwraca się więc jakby do wszystkich: „Chodźcie, zbliźcie się z ufnością; wejdźcie, a otrzymacie dar miłosierdzia; nie lękajcie się, nie wstyďte się; Ojciec czeka na was z otwartymi ramionami, by wam przebaczyć i przyjąć was w swoim domu. Przychodźcie wszyscy do źródła pokoju i radości”. Kończąc swoją modlitwę, papież dziękuje Jej jeszcze za to, że na tę drogę pojednania nie posyła nas samych, ale zawsze nam na niej towarzyszy. I żegna Maryję słowami: „Jesteś

z nami i wspierasz we wszelkich trudnościach. Bądź błogosławiona – uwielbiona, teraz i na zawsze, Matko”.

MARYJO, MATKO NASZA NIEPOKALANA

Kolejną²⁰ modlitwę na placu Hiszpańskim papież Franciszek rozpoczyna od wezwania: „Maryjo, Matko nasza, niepokalana” i dalej koncentruje się na macierzyńskiej roli Maryi wobec wiernych oraz na Jej niepokalanym poczęciu. O ile w poprzednich modlitwach prosił Maryję o miłosierzną pomoc w uwalnianiu się od grzechu i zła moralnego, o tyle teraz prosi przede wszystkim o macierzyńską opiekę i wsparcie dla ludzi, którzy pozostają w ubóstwie materialnym. Rozpoczyna od zapewnienia, że nie przychodzi do Matki w tych sprawach sam, ale że towarzyszą mu ci wszyscy, których powierzył mu Syn Boży, Syn Maryi, w Rzymie, a nawet na całym świecie; że ich wszystkich duchowo tu przyprowadził z prośbą, aby Maryja pobłogosławiła ich i ocaliła od wszelkich zagrożeń. Odwołując się do Jej macierzyńskiej czułości, wyznaje wreszcie, że razem z nim są również dzieci, zwłaszcza samotne i opuszczone i z tego powodu często oszukiwane i wykorzystywane. Przedstawia też Matce rodziny ciężko pracujące, zwłaszcza ubogie, którym w życiu jest trudno „ze względu na liczne problemy wewnętrzne”, ale także i inne, zupełnie od nich niezależne. Przyznaje, że z papieżem przyszli też do Matki robotnicy. Franciszek poleca Jej szczególnie tych, którzy są zmuszeni podejmować pracę niegodną, oraz tych, którzy w ogóle ją utracili lub nie mogą jej znaleźć.

Dalej błaga o pomoc dla tych wszystkich wymienionych wcześniej ubogich czy przeżywających największe życiowe trudności i błagając o tę pomoc, czterokrotnie woła: „Potrzebujemy Cię, Matko Niepokalana [...]”; „Potrzebujemy Twego Niepokalanego spojrzenia [...]”; „Potrzebujemy Twego Niepokalanego Serca [...]”; „Potrzebujemy Twoich niepokalanych rąk [...]”; „Potrzebujemy Twoich niepokalanych stóp [...]”. A potrzebujemy Twego Niepokalanego spojrzenia po to, aby odzyskać zdolność patrzenia na ludzi i rzeczy z szacunkiem i wdzięcznością, a nie egoistycznie czy z obłudą. Papież wyraża w ten sposób swą niezachwianą wiarę w to, że Niepokalana ma moc przemiany grzesznego sposobu widzenia ludzi i świata – na święty. Dlatego podkreśla, że tak bardzo potrzebujemy Jej Niepokalanego Serca, Serca miłującego, aby przemieniła również nasze serca, aby nauczyła nas bezinteresownie kochać, bez jakichś ukrytych motywów, ale z pragnieniem dobra dla innych, z prostotą i szczerością, bez podstępów i udawania, lecz prostolinijnie. Potrzebujemy także Jej niepokalanych rąk, aby czynami miłości i czułości okazywać pomoc samemu Ciału Jezusa, obecnego w braciach

²⁰ Por. Franciszek, *Akt oddania czci Niepokalanej na placu Hiszpańskim*, 8.12.2016 r., L'OR 12 (2016), s. 67.

ubogich, chorych, pogardzanych, aby podnosić tych, którzy upadli, i wspierać tych, którzy się chwieją; aby czynić to wszystko, co można uczynić własnymi rękami dla biednych, schorowanych, pogardliwie traktowanych, podając rękę upadającym i tym, którzy się chwieją. Potrzebujemy wreszcie Jej niepokalanych stóp, które zniosły Ją do potrzebującej pomocy Elżbiety, aby samemu wychodzić naprzeciw tym, którzy nie potrafią zrobić ku nam pierwszego kroku, by poszukiwać zagubionych na ich powikłanych, życiowych drogach i by odwiedzać samotnych. Można powiedzieć, że papież w tych błaganiach przeplata niejako fizyczne i duchowe potrzeby człowieka. Bo niewątpliwie duchową potrzebą, jest m.in. patrzeć na bliźnich z szacunkiem i wdzięcznością, czy bezinteresowne ich kochanie bądź zabieganie o ich dobro, ale potrzebne są przecież także konkretne niepokalane ręce, które będą potrafiły z czułością pogłaskać i przytulić cierpiącego, nędzarza, pogardzanego, podnieść na duchu tego, który czuje się zawiedziony, zdruzgotany życiem, czy chwieje się w wierze lub moralności.

Po tych wzruszających słowach „potrzebujemy Twoich [...] niepokalanych rąk [...], stóp” papież w imieniu swoim i zebranych dziękuje „Matce naszej” za to, że objawiając się jako Niepokalana, a więc wolna od wszelkiej zmyzy, przypomina nam, że ponad wszystkim jeszcze góruje łaska Boga, która Ją napełniła i nas również winna napełniać; że istnieje miłość Chrystusa, który oddał za nas życie, a więc okazał nam miłosierdzie i utarował nam drogę do odpuszczenia grzechów, i że jest też moc Ducha Świętego, który wszystko odnawia i który napełniając Maryję, uczynił Ją nowym stworzeniem; dlatego jest mocen odnowić również nas, uczynić nas nowymi ludźmi, nowym stworzeniem. W ostatnim wezwaniu Franciszek prosi jeszcze, by „Niepokalana Matka” sprawiła, abyśmy nie ulegali zniechęceniu, lecz wierząc w Jej nieustanną pomoc, angażowali się w odnowę siebie samych, tego miasta i całego świata. I kończy modlitwę słowami: „Módl się za nami, Święta Boża Rodzicielko”.

NIEPOKALANA MATKO O OTWARTYCH DŁONIACH

Zwracając się do Maryi tytułem „Matko Niepokalana”, papież Franciszek zaznaczył, że już piąty raz przybywa na plac Hiszpański do Jej stóp, by złożyć Jej hołd w imieniu wszystkich mieszkańców tego miasta²¹. Rozpoczyna swą modlitwę od podziękowania za nieustanną opiekę, jaką Maryja otacza wszystkich, niezależnie od tego, jaką drogą podążają, czy to drogą rodzin, parafii, wspólnot zakonnych, czy też wszelkimi innymi drogami; także tych, którzy w trudzie przemierzają swą codzienną drogę do pracy; czy osoby chore, sędziwe, ubogie, które

²¹ Por. Franciszek, *Modlitwa do Maryi Niepokalanej odmówiona na placu Hiszpańskim*, 8.12.2017, L'OR 1 (2018), s. 67.

w ogóle z trudem się poruszają; bądź bardzo licznych migrantów, którzy przybyli z terenów, gdzie trwają wojny albo panuje głód. Franciszek dziękuje Maryi zwłaszcza za to, że pozwala im wszystkim żywo odczuwać swą obecność, czułą i mocną zwłaszcza w momentach, kiedy kierują ku Niej swą myśl lub spojrzenie, czy choćby pospieszne *Zdrowaś Maryjo*.

Po wyrażeniu swej wdzięczności papież zwraca się do „Matki Niepokalanej” ze szczególną prośbą o pomoc dla Rzymu. Charakterystyczne, że tę pomoc określa – używając czysto medycznej metafory – jako „przeciwciało”. Prosi bowiem Maryję, by pomogła miastu wytworzyć właśnie swego rodzaju „przeciwciało”, które pomogłoby zwalczać takie „współczesne wirusy”, jak np. obojętność, która zwykle posługuje się wymówkami typu: „to nie moja sprawa”, czy marne wychowanie obywatelskie, które z kolei odnosi się z pogardą do dobra wspólnego, a nawet niekiedy je niszczy; albo lęk przed każdym, kto wydaje się „inny” bądź obcy; albo też konformizm, który po prostu bywa traktowany jako transgresja – przekraczanie pewnych granic społecznych bądź moralnych; czy obłudne wytykanie palcem innych, których uważa się za gorszych, godnych potępienia, podczas gdy samemu postępuje się podobnie; wreszcie postawa rezygnacji w obliczu degradowania i niszczenia środowiska oraz upadku etycznego, co skutkuje wyzyskiem bardzo wielu ludzi. Franciszek prosi więc Maryję, by pomogła wiernym zwalczać te wirusy za pomocą owego specyficznego „przeciwciała”, w jakie wyposaża nas Ewangelia.

Trzymając się nadal owej metafory „przeciwciała”, które wyprowadza z Ewangelii, papież prosi, przede wszystkim, by „Niepokalana Matka” sprawiła, aby wierni „nabrali dobrego nawyku czytania każdego dnia fragmentu Ewangelii” i dzięki temu za Jej przykładem nauczyli się zachowywać w sercu Słowo, które potem przynosi dobre owoce w życiu codziennym. Aby ukazać, że prawdziwe nawrócenie dokonuje się często pod wpływem Matki Bożej, Franciszek przypomina słynne nawrócenie znanego ateisty i wroga Kościoła sprzed 175 lat, Alfonso Ratisbonne’a, jakie dokonało się w pobliskim kościele św. Andrzeja delle Fratte. Nawrócił się on bowiem na chrześcijaństwo wskutek tego, że Maryja ukazała się mu jako Matka Łaski i Miłosierdzia. Dlatego papież prosi dalej „Dziewicę Niepokalaną”, by skłoniła wiernych katolików, aby zwłaszcza w chwilach próby czy pokusy wpatrywali się w Jej otwarte dłonie, które rzeźbiarz figury Niepokalanej przedstawił tak wyraziście, jakby chciał delikatnie zasugerować, że właśnie przez Jej otwarte dłonie „spływają na ziemię łaski Pana”.

Tę obdarowującą ludzi łaskami „Niepokalaną Dziewicę” Franciszek prosi więc, by szczególnie pomagała wiernym w wyzbywaniu się grzechów, a zwłaszcza w wyzbywaniu się takich wad, które zwykle tkwią u korzeni wszelkiego grzechu, jak: pycha i arogancja, aby dzięki temu mogli uświadomić sobie, jacy są

rzeczywiście, tzn., że są tylko małymi, nędznymi grzesznikami. Grzeszność ujawnia bowiem naszą rzeczywistą małość. Mimo to pozostajemy dziećmi Maryi, bo zostaliśmy ochrzczeni, bo staliśmy się braćmi Jej Syna Jezusa Chrystusa, a przez to także Jej dziećmi.

W dalszej części modlitwy papież prosi Niepokalaną, byśmy dzięki Jej pomocy wyzbyli się przeświadczenia o swojej wielkości, uświadomili sobie, że jesteśmy Jej dziećmi i mocno uchwycili Ją za rękę, „pozwalając prowadzić się do Jezusa, naszego Brata i Zbawcy oraz do Ojca niebieskiego, który niestrudzenie na nas czeka i nam przebacza, kiedy do Niego powracamy”. Podsumowując ostatecznie wszystkie swe podziękowania i prośby, Franciszek woła: „Dzięki, o Matko, że zawsze nas wysłuchujesz! Błogosław Kościołowi, który jest w Rzymie, błogosław temu miastu i całemu światu”. W zakończeniu podkreśla jeszcze swą głęboką ufność, że Maryja zawsze nas wysłuchuje i z tą ufnością zanoszi do Niej wszystkie prośby oraz błagania, a także całe dziękczynienie.

MARYJO NIEPOKALANA, ŚWIĘTA DZIEWICO

W roku 2018 papież Franciszek rozpoczyna modlitwę²² na placu Hiszpańskim, tytułując Maryję: „Matką Niepokalaną”, a w jej trakcie używa jeszcze trzech następujących tytułów Maryi: „Święta Dziewico”, „Matko Jezusa” i „Maryjo Niepokalana”. Na początku oświadcza, że przybył do Maryi w dniu Jej święta, niezwykle drogiego ludowi chrześcijańskiemu, aby złożyć Jej hołd, a w duchu przynosi ze sobą wiernych całego Kościoła Rzymu, jak też wszystkich jego mieszkańców, zwłaszcza chorych i borykających się z różnymi problemami życiowymi. Przybywa więc do Maryi, aby wraz z nimi wszystkimi podziękować Niepokalanej za macierzyńską troskę, z jaką towarzyszy „ludowi w drodze”. Mogą o tym świadczyć – często we łzach wypowiedane – wyznania osób, które doznały Jej wstawiennictwa u Syna – Jezusa. Podkreśla, że oprócz tych łask nadzwyczajnych Maryja obdarza również Rzymian łaskami zwyczajnymi, jak choćby łaską cierpliwego mierzenia się z trudami życia codziennego. Dziękując za owe łaski zwyczajne, papież prosi zarazem Niepokalaną o udzielanie ludowi sił, by nie poddawał się w obliczu trudności, lecz wносił swój wkład w ulepszanie i upiększanie miasta, by stawało się ono coraz bardziej przyjazne dla wszystkich i żeby solidne wypełnianie obowiązków zapewniało wszystkim respektowanie ich praw. A dla rządzących papież prosi, by Maryja wyjednała im mądrość, dalekowzroczność oraz ducha służby i współpracy.

²² Por. Franciszek, *Modlitwa do Maryi Niepokalanej odmówiona na placu Hiszpańskim*, 8.12.2018, L'OR 12 (2018), s. 14.

Następnie nazywając Maryję: „Świątą Dziewicą”, Franciszek zawiera Jej przede wszystkim duchowieństwo zaangażowane w duszpasterstwie Rzymu oraz licznych studentów, którzy współpracują z parafiami. Prosi, by potrafili przeżywać „słodką radość ewangelizowania” oraz miłosierne ojcostwo duchowe, by posiadli także dar bliskości z ludźmi. Chcąc jeszcze zawierzyć Maryi liczne konsekrowane kobiety – zarówno zakonne, jak i świeckie – tworzące w Rzymie wspaniałą mozaikę narodowości i kultur, Franciszek zwraca się do Niepokalanej: „Niewiasto, całkowicie poświęcona Bogu” i prosi Ją, aby dała im wszystkim – podobną do własnej – radość życia, tak by stały się „oblubienicami i matkami płodnymi w modlitwie, w miłosierdziu, we współczuciu”.

Wstawiając się zaś za rzymskimi rodzinami oraz za rodzinami na całym świecie, papież wzywa Maryję jako „Matkę Jezusa” i przywołuje na pamięć czas Jej oczekiwania na narodzenie Jezusa, któremu to oczekiwaniu towarzyszyły troski związane z koniecznością udania się z Nazaretu do dalekiego Betlejem. Do Matki, która wiedziała, co znaczy nosić w swym łonie Dziecię, a równocześnie doświadczać obojętności, odrzucenia, czy nawet niekiedy pogardy, papież modli się, by zawsze była bliska rodzinom, aby nie były one nigdy pozostawione samym sobie, ale by Maryja je chroniła i dbała o przestrzeganie ich ludzkich praw, które – jak się wydaje – są ważniejsze od wszelkich, może nawet słusznych przepisów.

Kończąc swą modlitwę, Franciszek zwraca się jeszcze do Niej słowami: „O Maryjo Niepokalana” i nazywa Ją „Jutrzenką nadziei na horyzoncie ludzkości”, była bowiem niegdyś jutrzeńką zapowiadającą przyjście Zbawiciela, Mesjasza, który wybawił ludzkość z niewoli grzechu pierworodnego, a także z osobistych grzechów, a teraz może być również jutrzeńką nadziei dla brnącej w grzechach ludzkości, jutrzeńką jaśniejącą nad całym konglomeratem miejskiego życia społecznego, gdzie odbywa się nauka, praca, leczenie, a nawet odsiadanie kar. I Franciszek prosi, by Maryja czuwała nad tym wszystkim, by czuwała nad miastem, aby nigdy nie zabrakło tu tego, co całemu światu wydaje się najcenniejsze, a co Rzym właśnie posiada, mianowicie testamentu, jaki Jezus zostawił ludzkości w przykazaniu: „Miłujcie się wzajemnie, tak jak Ja was umiłowałem” (J 13,34). Widać tu ogromne zatroskanie papieża o zwykłych ludzi i o zwyczajne ludzkie sprawy, które przedstawia Niepokalanej.

MARYJO NIEPOKALANA, MATKO JEZUSA, MATKO BARANKA BOŻEGO

W następnej modlitwie na placu Hiszpańskim papież Franciszek²³ zwraca się do Maryi zawołaniem: „O Maryjo Niepokalana” i mówi, że im dłużej żyjemy, tym

²³ Por. Franciszek, *Modlitwa do Maryi Niepokalanej na placu Hiszpańskim*, 8.12.2019 r.

większa jest nasza wdzięczność wobec Boga za to, że obdarował nas, grzeszników, samą osobą Maryi, tj. „Matki Niepokalanie Poczętej”. Maryja jest przecież kimś zupełnie niezwykłym, gdyż Ją jedyną zachował Bóg od grzechu, aby uczynić Ją Matką Jezusa, Matką Baranka Bożego, który gładzi grzechy świata. Ten niezwykły przywilej został udzielony Maryi także ze względu na nas wszystkich, na Jej dzieci. Dobrodziejstwo tego przywileju polega na tym, że patrząc na Niepokalaną, widzimy zarazem zwycięstwo Chrystusa, które jest zwycięstwem miłości Bożej nad złem, o czym poucza nas św. Paweł, pisząc, że gdzie obfitował grzech, tzn. w ludzkim sercu, tam jeszcze obficie rozlała się łaska Boża „przez pokorną moc Krwi Jezusa”.

Natomiast Maryja przez swe niepokalane poczęcie przypomina nam m.in. o dwóch ważnych sprawach: po pierwsze, że pozostajemy wciąż grzesznikami, oraz, po drugie, że koniecznie potrzebujemy wyzwolić od „zepsucia” nasze serca. Niepokalanie Poczęta uzmysławia nam zatem, że przestaliśmy już być niewolnikami grzechu, ponieważ jej Syn „przez swoją Ofiarę przełamał panowanie zła i zwyciężył świat”. I właśnie o tym dziele odkupienia, o tym zwycięstwie mówi do wszystkich pokoleń Serce Maryi, które jest czyste jak niebo, gdy wiatr przewieje każdą najmniejszą chmurkę. Tym samym Niepokalana uświadamia nam różnicę pomiędzy tym, co znaczy być grzesznikiem, a tym, co znaczy być „zepsutym”. Bo inną sprawą jest upadek, ale „potem pokuta i powstanie z pomocą miłosierdzia Bożego”, a czymś zupełnie innym „obłudna zmowa ze złem”, czyli „zepsucie serca, które na zewnątrz prezentuje się jako nieskazitelne, ale w środku jest pełne złych intencji” i wszelkich form egoizmu. W tej zwłaszcza sytuacji najczystsza czystość Niepokalanej wzywa wiernych do odrzucenia kręactwa, do przyjęcia postawy szczerości i prostolinijności. Nie ulega wątpliwości, że bardzo potrzebujemy wyzwolić się od „zepsucia” serca, które jest największym nieszczęściem, bo zagraża utratą życia wiecznego. I choć to wyzwolenie z uzależnienia wydaje się niemożliwe, to jednak, dzięki Niepokalanej, jest w istocie na wyciągnięcie ręki. Wystarczy wnieść oczy ku górze i spojrzeć na Jej macierzyński uśmiech, na Jej nieskazitelne piękno, aby na nowo zrozumieć, że nie zostaliśmy stworzeni, aby czynić zło, lecz dobro, że jesteśmy dla miłości, dla Boga. I aby wszyscy ludzie na świecie w to uwierzyli, papież zawiera ich Dziewicy Maryi, zawiera ich wszystkich: przytłoczonych grzechami, tych, którym brak ufności, że mogą się z nich wyzwolić, którym brak już nadziei, bo ich grzechy są zbyt liczne i zbyt ciężkie, by Bóg miał się nimi bezskutecznie zajmować. Tych wszystkich, którzy utracili już nadzieję, że mogliby jeszcze podnieść się z upadku, Franciszek zawiera Maryi, gdyż Ona jest prawdziwą Matką i nigdy nie przestaje kochać swych dzieci, a ponadto jest także „Niepokalany Poczęciem”, tj. została napełniona łaską i jako taka

może rozświetlać największe ciemności, gdyż sama jest promieniem światła Zmartwychwstałego Chrystusa. A Zmartwychwstały Pan jest jedynym, który może skruszyć kajdany zła i wyzwolić z największych nałogów, czy uzależnień, potrafi rozkuć nawet najcięższe, kryminalne kajdany i zmiękczyć najtwardsze serca. A kiedy dokonuje tej przemiany w poszczególnych osobach, to w rezultacie zmienia się również oblicze miasta. Można to dostrzec zarówno w małych gestach, jak i w doniosłych decyzjach; rozmaite „błędne koła” zostają bowiem przerwane, a wszystko inne wyprostowane i uszlachetnione. Jakość naszego życia staje się więc lepsza, a klimat społeczny zaczyna pozwalać na swobodniejszy oddech. Widzimy tutaj głęboką wiarę w Chrystusową moc przemieniającą człowieka, do którego prowadzi Niepokalana.

W końcowej części modlitwy papież powraca raz jeszcze do podziękowań Matce Bożej za to, że nam przypomina, iż dzięki miłości Chrystusa nie jesteśmy już niewolnikami grzechu, ale że mamy możliwość z niego się wyzwolić i znowu stać się wolnymi ludźmi, którzy miłują bliźnich i okazują im dobroć, czy spieszą sobie nawzajem z pomocą, nawet jeśli ci bliźni od nas się różnią i może dzięki Bogu, że się różnią. Papież dziękuje też „Niepokalanej” za to, że swą czystością, bezgrzesznością zachęca nas do tego, byśmy nie wstydzieli się dobra, lecz zła. Dlatego też Franciszek prosi, by Maryja pomagała nam trzymać się z dala od Złego, który podstępnie wabi nas do siebie, aby nas spętać więzami duchowej śmierci. W sytuacji, gdy przychodzi nam zmagać się z grzechem i złem, Maryja wspiera nas „słodką pamięcią”, że jesteśmy dziećmi Boga – „Ojca niezmierzonej dobroci oraz wiecznym źródłem życia, piękna i miłości”. Widzimy, że papież poświęcił całą tę modlitwę roli, jaką odgrywa Niepokalanie Poczęta w zmaganiu się z grzechem i szatanem, wielbiąc Ją za to i dziękując, a zarazem wlewając ufność w tych, którzy razem z nim się modlą, że odpuszczenie grzechów jest możliwe.

MODLITWY O USTANIE PANDEMII

W związku z pandemią powstały trzy dłuższe modlitwy maryjne papieża Franciszka – nie wspominając już o wielu krótkich, które papież odmawiał w tym czasie przy różnych okazjach. Dwie z nich przygotował na samym początku pandemii: pierwszą odmówił w dniu 11 marca 2020 roku, drugą zamieścił 24 kwietnia 2020 roku w *Liście do wszystkich wiernych*, przeznaczając ją do odmawiania w maju tegoż roku; trzecią natomiast odmówił w czasie modlitwy różańcowej w kaplicy gregoriańskiej w bazylice Świętego Piotra 1 maja 2021 roku²⁴. Intencje

²⁴ Por. Franciszek, *Modlitwa do Maryi na miesiąc maj o ustanie pandemii. List do wszystkich wiernych*, 24.04. 2020 r.; *Modlitwa różańcowa prowadzona przez papieża Franciszka o zakończenie pandemii*, kaplica Gregoriańska, bazylika Świętego Piotra, 1.05.2021 r.

przedstawione w tych modlitwach zostały sformułowane dość podobnie, natomiast tytuły, jakimi zwraca się Ojciec Święty do Maryi, są nieco odmienne.

MATKO BOLEJĄCA, MATKO MIŁOSIERDZIA

Lektura modlitw maryjnych papieża Franciszka sugeruje, że obrazem Maryi, do jakiego w tym czasie najczęściej się odwołuje, jest obraz: „Matki bolejącej”, „Matki współcierpiącej” bądź „Matki miłosierdzia”. I tak z okazji dnia modlitw i postu w intencji ustania pandemii papież odmawia w sanktuarium del Divino Amore 11 marca 2020 roku²⁵ modlitwę, w której zwraca się do Madonny, tytułując Ją: „Uzdrowieniem chorych”, „Zbawieniem ludu rzymskiego” oraz „Matką Bożej Miłości”. Zwracając się do Niej w ten sposób, papież podkreśla, że Maryja zawsze jaśniej na naszej drodze jako znak zbawienia i nadziei. Dlatego powierza Jej wszystkich wiernych i siebie samego oraz wzywa Ją jako „Uzdrowienie chorych”. Przypomina zarazem, że ten Jej tytuł wywodzi się stąd, że stojąc u stóp krzyża, tak ściśle złączyła się z cierpieniem Jezusa, iż nawet w najtrudniejszych chwilach swego życia, kiedy dane Jej było patrzeć na cierpiącego Syna – „trwała mocna w wierze”. A dziś jest to bardzo potrzebne również wszystkim chorym, którzy cierpią nie tylko na ciele, ale i na duchu. Dalej Franciszek wzywa Maryję, tytułując Ją „Zbawieniem ludu rzymskiego”, który to tytuł został Jej nadany w chwilach wielkiego zagrożenia epidemiami i chorobami. Nasze czasy, kiedy wciąż zagraża nam pandemia, są również czasami próby i pod tym względem przypominają epidemie z poprzednich wieków. Toteż Franciszkowe odwołanie się do dawnego tytułu Maryi wydaje się dziś jak najbardziej odpowiednie. Papież zapewnia jednocześnie o swej ufności, że Maryja wie, czego nam w tym trudnym czasie potrzeba, i że jest pewien, iż Ona zatroszczy się o swój lud – podobnie jak zatroszczyła się w Kanie Galilejskiej – i dzięki temu radość i święto powrócą.

W czwartym wezwaniu Franciszek tytułuje Maryję „Matką Bożej Miłości” i prosi Ją, aby pomogła nam pogodzić się z wolą Boga Ojca, a także czynić to, co powie nam Jezus, który obarczył się naszymi cierpieniami i dźwigał nasze boleści, a więc te nasze cierpienia i choroby nie są Mu obce. A jeśli już obarczył się naszymi cierpieniami, to po to, by poprowadzić nas przez krzyż ku radości zmartwychwstania. W ten sposób papież zachęca nas, byśmy w chwilach cierpienia wypatrywali, podobnie jak Chrystus, światła zmartwychwstania, które napełnia radością nawet wówczas, gdy wokół panuje ciemność. Na zakończenie Franciszek odmawia jeszcze modlitwę *Pod Twoją obronę*.

²⁵ Por. Franciszek, *Modlitwa z okazji dnia modlitw i postu w sanktuarium Bożej Miłości*, 11.03.2020 roku.

MIŁOSIERNE OCZY TWOJE NA NAS ZWRÓĆ

Drugą modlitwę maryjną papież przygotował w kwietniu, kiedy pandemia, zwłaszcza we Włoszech „szalała”, zbierając ogromne śmiertelne żniwo. Przygotował ją, aby odmawiali ją także wierni. Rozpoczyna ją słowami powszechnie znanej już od III wieku antyfony: „Pod Twoją obronę, uciekamy się, święta Boża Rodzicielko”. I po tych słowach, w tej szczególnie nabrzmiałej, „dramatycznej sytuacji, pełnej cierpienia i udręki, która ogarnęła cały świat”, zaczyna wołać do „Maryi Matki Boga i Matki naszej”. Tytułuje Ją: „Dziewicą Maryją” i aby wzmocnić swe prośby, przywołuje jeszcze słowa zaczerpnięte z innej antyfony błagalnej – *Witaj Królowo*, tj. słowa: „miłosierne oczy Twoje na nas zwróć”. Apelując przede wszystkim do Jej miłosierdzia, woła do tej naszej miłosiernej Matki: „Pociesz! Wspieraj! Wzbudź!”. Pociesz tych, którzy oplakują swoich zmarłych; wspieraj zaniepokojonych o osoby chore; wzbudź zaufanie u zatroskanych o przyszłość gospodarki i pracy.

Następnie zwraca się do Maryi: „Matki Boga i naszej Matki”, prosząc, aby przez wstawiennictwo u Boga Ojca miłosierdzia wybłagała nam, by „ta ciężka próba skończyła się i powróciła perspektywa nadziei i pokoju”. Bo tylko Boża Opatrzność może tak pokierować wszystkim, że taka ciężka próba się skończy i powróci otucha i pokój. Franciszek prosi też Maryję, by podjęła interwencję u swego Syna, podobnie jak interweniowała w Kanie Galilejskiej, aby przyszedł z pociechą do rodzin chorych oraz tych, co padli ofiarą pandemii, i nappełnił ich serca ufnością. „Matkę Boga i Matkę naszą” prosi też, by sama również chroniła lekarzy i wszystkich, którzy z narażeniem swego życia starają się ocalić życie powierzonych im osób, by podtrzymywała ich heroiczne wysiłki i dodawała im sił, potęgowała ich dobroć i chroniła ich zdrowie. Prosi też, by była blisko opiekujących się chorymi oraz blisko kapłanów, którzy „z troską duszpasterską i zaangażowaniem ewangelicznym starają się pomagać i wspierać wysiłki wszystkich”. Zwracając się do Maryi tytułem „Najświętsza Dziewico”, prosi dalej, by oświeciła umysły naukowców, aby byli w stanie wynaleźć właściwe środki, które pokonałyby koronawirusa. A dla przywódców państw prosi o wsparcie, aby działali mądrze, „z troską i wielkodusznością”, by udzielali potrzebującym pomocy oraz na przyszłość proponowali rozwiązania społeczne i ekonomiczne w duchu solidarności. Zwracając się do Maryi wezwaniem „Najświętsza Maryjo”, papież prosi ponadto, by poruszyła sumienia decydentów, aby zamiast przeznaczать środki na zbrojenia, wykorzystywali je na badania zapobiegające podobnym katastrofom w przyszłości. Tytułując Ją zaś „Najukochańszą Matką”, prosi, by sprawiła, iż w świecie będzie narastało poczucie przynależności do jednej wielkiej rodziny oraz „świadomość więzi łączących nas wszystkich”, abyśmy w duchu braterstwa

i solidarności pomagali sobie nawzajem w sytuacjach nędzy. W ostatnim wezwaniu skierowanym do Maryi „Pocieszycielki strapionych” Franciszek błaga, by wzięła w swe ramiona wszystkie zaniepokojone sytuacją pandemii dzieci i wyprosiła dla nich u Boga, by użył swej wszechmocnej ręki, aby nas uwolnić od tej straszliwej pandemii, by nasze „życie mogło powrócić do normalnego, spokojnego biegu”. „Matce Boga i Matce naszej”, „Pocieszycielce strapionych” papież zawiera wreszcie siebie i wszystkich wiernych, jako tej, która „jaśniej na naszej drodze jako znak zbawienia i nadziei”. I kończąc, woła do Niej słowami antyfony: „O łaskawa, o litościwa, o słodka Panno Maryjo!”. Wszystkie te prośby wypowieda z wielkim modlitewnym żarem, zwracając się do tej, która może się przyczynić do odwrócenia nieszczęść, jakie spadły w tych latach na ludzkość.

POCIESZYCIELKO STRAPIONYCH

Modlitwa różańcowa, którą Franciszek prowadził 1 maja 2021 roku w intencji ustania pandemii, została poprzedzona modlitwą wstępną i również modlitwą zakończona. W owym wstępie papież zapowiada, że w miesiącu poświęconym czci Matki Bożej będziemy codziennie modlić się – w łączności ze wszystkimi sanktuariami na świecie, wraz z wiernymi, którzy będą chcieli się w tę modlitwę włączyć. A celem tej ogólnoświatowej modlitwy jest zawierzenie „Matce Miłosierdzia” całej ludzkości, tak dotkliwie doświadczanej pandemią. Wierni będą zawierać wszystkich, którzy zostali dotknięci koronawirusem, tj. chorych, lekarzy oraz wszystkich tych, którzy są jakoś zaangażowani w proces leczenia, także zmarłych i rodziny pozostające w żałobie oraz tych, którzy niosą im pociechę, ofiary przemocy wynikłej z przymusowego zamknięcia w domach i tych, którzy chcieliby teraz rozpocząć zwykłe, codzienne życie. Zwracając się do Maryi nowym tytułem, „Matko Pomocy”, Franciszek prosi, by osłoniła wszystkich swoim płaszczem, by wspierała nas w godzinie próby i zapalała w naszych sercach światło nadziei na przyszłość.

W czasie drugiej, odmówionej już po różańcu modlitwy papież zasadniczo powtarza modlitwę przygotowaną rok wcześniej, z kilkoma tylko niewielkimi zmianami. Tytuły Maryi, jakich papież używa w tej modlitwie, pokrywają się w zasadzie z tytułami modlitwy poprzedniej. Wzywa więc Maryję jako Świętą Matkę Bożą, Matkę Bożą i Matkę naszą, Dziewicę Maryję, Świętą Dziewicę, Świętą Maryję, Umiłowaną Matkę i Pocieszycielkę cierpiących. We wszystkich tych wezwaniach Franciszek widzi Maryję jako Pośredniczkę z Bogiem Ojcem miłosierdzia, który jest w stanie powstrzymać to nieszczęście, także jako Pośredniczkę ze swym Synem – jak w Kanie Galilejskiej – aby przyniósł pociechę i nadzieję rodzinom chorych. My, wierni, ufamy bowiem, że Maryja, Matka Boża,

nas ochroni, oraz prosimy, aby wspierała zwłaszcza chorych i ich rodziny, personel medyczny i opiekunów, by im towarzyszyła, by była blisko kapłanów, by oświecała umysły, wspomagała przywódców, poruszała sumienia, sprawiła, by wzrastało poczucie jedności rodziny ludzkiej. By zachęcała do niezłomnej wiary i chroniła przed jej zachwianiem w tak trudnych sytuacjach, by podtrzymywała w wytrwałej służbie i w modlitwie. By osłoniła swoim płaszczem dzieci przeżywające niepokoje, kierowała krokami pielgrzymów, którzy pragną modlić się o Jej wstawiennictwo w różnych sanktuariach na całym świecie, i by dla każdego była bezpieczną przewodniczką.

O MARYJO, MATKO BOGA I NASZA MATKO

Akt poświęcenia²⁶ Matce Bożej całego świata, a zwłaszcza Ukrainy i Rosji, jakiego dokonał ostatnio, tj. 25 marca 2022 roku, papież Franciszek, wpisuje się w stuletnią już historię ponawiania tych aktów. Jak wiadomo, prosiła o nie sama Pani Fatimska objawiająca się trójce dzieci, dziś świętym, Franciszkowi i Hiacyncie, oraz słudze Bożej siostrze Łucji. Jej życzenie spełnił po raz pierwszy Pius XII w roku 1942, a potem jeszcze w roku 1952. Nie zdecydował się jednak wymienić nazwy Rosji; napomknął jedynie o narodach, które czczą po kryjomu Maryję w ikonach. Zawierzenia świata wraz z Rosją dokonał Jan Paweł II w Fatimie 13 maja 1982 roku, a potem po raz wtóry 25 marca 1984 roku w Rzymie. Owe zawierzenie potwierdzili również kolejni papieże: Benedykt XVI w Fatimie 13 maja 2010 roku, a ostatnio obecny papież Franciszek. Akty oddania wszystkich ludów i narodów Matce Bożej i zarazem modlitwy o pokój na świecie okazują się więc jakby zwyczajną treścią maryjnych modlitw papieskich.

Akt zawierzenia papieża Franciszka rozpoczyna się swego rodzaju – skierowaną do Maryi – inwokacją. Papież zwraca się do Niej Jej własnym imieniem: „O Maryjo” – imieniem zapewne najbardziej znanym i najczęściej stosowanym przez przyzywających Jej opieki wiernych. Wraz z tym imieniem stosuje jednocześnie tytuł teologicznie podstawowy: „Matko Boża i nasza Matko”. Jak wiadomo, Boże macierzyństwo jest oczywiście tym, co najlepiej określa godność i wielkość Maryi oraz stanowi podstawę wszystkich Jej przywilejów, a więc jest najbardziej właściwym Jej tytułem.

²⁶ Franciszek, *Akt poświęcenia Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny*, 25.03.2022. Na temat rozumienia poświęcenia, zawierzenia, oddania zob. *Zawierzenie Maryi ku przyszłości. Sympozjum mariologiczne, Jasna Góra 6–8.12.1993 r.*, t. 58, red. Z.S. Jabłoński, Jasna Góra–Częstochowa 1994; B. Kochaniewicz, *Wybrane zagadnienia z mariologii Jana Pawła II*, Niepokalanów 2007.

Z godnością boskiego macierzyństwa związane jest Jej macierzyństwo wobec ludzi. Jan Paweł II użyłby zapewne w tym przypadku tytułu, który zresztą często stosował, tj. „Matko Kościoła”, choć oczywiście używał także tytułu „Matko nasza”. Jednak papież Franciszek używa tego tytułu w trochę szerszym sensie. Jego rozumienie macierzyństwa Maryi wyraźnie bowiem wykracza poza ramy Jej macierzyństwa wobec Kościoła katolickiego, który uważa Ją za swą duchową Matkę. Papież wykracza poza te ramy, przyjmując, że Jej macierzyństwo jest jeszcze bardziej powszechne, tzn., że w istocie jest duchowym macierzyństwem wobec całego rodzaju ludzkiego (Ewa – Maryja). A tytułując w ten sposób Maryję, Franciszek chciałby zarazem ukazać, jak niezwykle bliska pozostaje każdemu człowiekowi, co formułuje krótko: „miłujesz nas i znasz nas” do tego stopnia, że „nic, co nosimy w naszym sercu, nie jest przed Tobą ukryte”; ani zło, ani dobro, ani słabości, ani szlachetne postawy, ani upadki, ani wzloty. Po tym wezwaniu zwraca się do Maryi jeszcze innym tytułem, który – być może – najlepiej oddaje tę Jej bliskość wobec całego rodzaju ludzkiego, tj. tytułem „Matki miłosierdzia”. I – jak wyjaśnia – nazywa Ją tak dlatego, że ludzkość wiele razy doświadczała – podobnie jak i my składający ten akt zawierzenia – Jej obecności, którą cechuje „opatrznościowa czułość”. A błogosławione działanie tej czułości sprowadza się do tego, że przywraca ona ludziom wewnętrzny, ale też i zewnętrzny pokój przez to, że zawsze prowadzi do Jezusa, który jest Księciem Pokoju.

Przystępując do analizy teologicznej tego aktu poświęcenia, należałoby może najpierw zwrócić uwagę na liczne tytuły maryjne, jakich używa papież Franciszek. Dwukrotnie bowiem stosuje wezwania: „Matko Boga i nasza Matko” – i to w dwóch najistotniejszych momentach, tj. na początku modlitwy oraz w samym akcie zawierzenia: „Matko Boga i nasza Matko, uroczyście zawierzamy i poświęcamy [...]”. Boże macierzyństwo Maryi podkreśli jeszcze wezwaniem: „Święta Boża Rodzicielko”, kiedy nawiąże do Jej obecności pod krzyżem. Oprócz tego dwukrotnego użycia wezwania: „nasza Matko”, połączonego z tytułem: „Matko Boga”, papież używa po prostu słowa: „Matko” i to aż czterokrotnie: „jesteś naszą Matką”, „O Matko, [...] powtórz”, „o Matko, przyjmij”, „niech Twój płacz, o Matko, poruszy”, „Matko, chcemy Cię przyjąć”. Ale także w nieco innych sformułowaniach: „Czyż to nie jestem tu Ja, twoja Matka?” bądź: „Oto Matka twoja”. Słowo „Matka” pojawia się u niego także w jeszcze ściślejszym kontekście teologicznym, bo związanym z miłosierdziem Bożym: „Matko miłosierdzia”, czy ze świętością Maryi, a więc z niepokalanym poczęciem i pełnią posiadanych przez Nią łask, czyli „Najświętsza Matko”. Z niepokalanym poczęciem łączy się także ściśle intytulacja Niepokalane Serce – papież mówi bowiem: (Bóg) „uczynił Twoje Niepokalane Serce schronieniem dla Kościoła i ludzkości”. Dzięki temu „pukamy do drzwi Twego Serca”. A wobec uciekinierów powiada: „niech Twoje

bolejące Serce poruszy nas do współczucia”. Dalej wyraża pewność, że: „Twoje Serce bije dla wszystkich narodów zdziesiątkowanych przez wojnę [...]”. A w kulminacyjnym momencie aktu Franciszek aż trzykrotnie odwołuje się do Serca Maryi, wołając: „uroczyście zawieramy i poświęcamy Twojemu Niepokalanemu Sercu [...]”. Zaraz potem ponownie odwołuje się do Jej Serca: „Niech «tak», które wypłynęło z Twojego Serca, otworzy bramy dziejów dla Księcia Pokoju; ufamy, że poprzez Twoje Serce nastanie pokój”. Bo naprzeciw Jej serca stoją „nasze oschłe serca”, toteż papież prosi, aby Maryja je ożywiła, gdyż tylko Ona jest żywą krynicą nadziei zarówno na ożywienie tych serc, jak i na budowanie jakiegokolwiek pomyślnej przyszłości.

Najbardziej charakterystyczną cechą papieskiej modlitwy wydaje się więc to, że Franciszek bardzo często zwraca się do Maryi tytułem „Matko nasza”. Drugą taką cechą stanowiłoby z kolei to, że niemal wciąż używa pierwszej osoby liczby mnogiej, to znaczy: „my”, „nas”, „nam”. Oznacza to oczywiście, że nie zwraca się do Niej tylko we własnym imieniu, lecz wraz ze wszystkimi, że stara się być głosem wszystkich, którzy włączają się w ten akt zawierzenia, że ten akt poświęcenia płynie jak najbardziej od Kościoła powszechnego. Kiedy więc chciałby poświadczyć, że nasza Matka nas miłuje, woła do Niej: „miłujesz nas i znasz nas”, jak również wtedy, gdy ze skrucą wyznaje nasze ludzkie zaniedbania i winy: „My jednak zagubiliśmy drogę pokoju. Zapomnieliśmy [...]”. Ty jednak „w naszych trudach i słabościach [...] przypominasz nam”. Także wtedy, gdy zanosi błagania: „Zatem uciekamy się do Ciebie, pukamy [...]”. Wyczerpaliliśmy wino nadziei [...]”. „Matko, chcemy Cię teraz przyjąć w naszym życiu i naszej historii”. „Uroczyście zawieramy i poświęcamy Twojemu Niepokalanemu Sercu siebie samych [...]”. Należałoby tu jeszcze dodać takie sformułowania, jak: „Twoje macierzyńskie dłonie niech będą ukojeniem dla tych, którzy cierpią i muszą uciekać pod nawałą bomb” czy: „Twoje macierzyńskie objęcia niech pocieszą tych, którzy zostali zmuszeni do opuszczenia swoich domów i swej ojczyzny”. Tak że można by nawet dopatrzeć się w tych jego sformułowaniach jakiegoś urealnienia wizji opisanej w trzeciej tajemnicy fatimskiej, która ukazuje otoczonego ludem papieża, który wstawia się za całą ludzkością.

W dalszym fragmencie tej modlitwy papież posługuje się nadal tym samym „my”, lecz już nie po to, by wyrazić wspólnotę modlitwy, lecz by podkreślić powszechność trapiącego ludzkość grzechu. Ludzie na ogół chętnie okazują solidarność w dobru, jednak solidarność w złu spotyka się już z wielkim oporem. Ale papież ujmuje tę jedność nie tyle w sposób arytmetyczny, ile raczej duchowy. Podkreśla zatem, że mimo iż doświadczyliśmy: „Twojej obecności”, która prowadzi nas do Księcia Pokoju, to „zagubiliśmy drogę pokoju. Zapomnieliśmy o nauce płynącej z tragedii minionego wieku”, o milionach ofiar światowych wo-

jen. „Zlekceważyliśmy zobowiązania podjęte jako wspólnota Narodów i wciąż zdradzamy marzenia narodów o pokoju oraz nadzieje ludzi młodych. Staliśmy się chorzy z chciwości, zamknęliśmy się w nacjonalistycznych interesach, pozwoliliśmy, by sparaliżowały nas obojętność i egoizm. Woleliśmy [...] żyć w naszym fałszu, podsycać agresję, niszczyć życie i gromadzić broń, zapominając o tym, że jesteśmy opiekunami naszego bliźniego i wspólnego domu”, słowem – zbudowaliśmy antykulturę śmierci, zamiast budować kulturę życia. Ludzie mogą oczywiście szerzyć zło, ale – jak to wyraził Pius XII w akcie z 1942 roku – powinni liczyć się z tym, że wcześniej czy później padną: „ofiarą własnej niegodziwości”. W obliczu obecnej wojny widzimy bowiem, do jakich potworności potrafią posuwać się ludzie pozbawieni Boga i sumienia, oraz do jakich konsekwencji prowadzi wspieranie i czynienie zła. Choć wydawałoby się, że człowiek XXI wieku powinien osiągnąć już wyższy poziom moralny, to jednak w wielu przypadkach bywa, niestety, inaczej. Papież stara się jednocześnie wskazać na przyczyny, jakie doprowadziły do trwającej w Europie wojny, ale nie tylko do tej wojny, lecz również do wielu innych wojen, które toczą się dziś na całym świecie. Chodzi mu przede wszystkim o ciężkie przewinienia i zaniedbania wobec ludzi, wobec zobowiązań podejmowanych na forach międzynarodowych, a równocześnie o zapomnienie o tym, co doprowadzało do wcześniejszych konfliktów.

Franciszek podkreśla zarazem, że te popełnione przeciwko człowiekowi występki były zarazem grzechami przeciw Bogu. Wiązały się bowiem z lekceważeniem Boga i Jego prawa, jak również z żywieniem zafałszowanego przekonania, że Bóg nie jest nam do niczego potrzebny, bo nie może uczynić naszego życia lepszym. Co więcej, wiązały się także z tym, że „grzechem zraniliśmy serce naszego Ojca, który pragnie, abyśmy byli braćmi i siostrami”. Bo poprzez wojnę zniszczyliśmy ziemski ogród, a więc Boże stworzenie, które Bóg powierzył człowiekowi, by się nim opiekował, a nie niszczył. W tej sytuacji łatwo nam popaść w rezygnację i zwątpić w możliwość lepszej przyszłości. Właściwsza jednak byłaby po prostu postawa pokuty i nawrócenia, gdy „ze wstydem mówimy: przebacz nam Panie!”. Przyznajemy się do winy, jesteśmy świadomi, że znaleźliśmy się w nędzy grzechu, że zmagamy się ze słabościami, że jesteśmy zanurzeni w „tajemnicy nieprawości zła i wojny”, a mimo to możemy mieć jeszcze nadzieję, ponieważ „Ty, Najświętsza Matko, przypominasz nam, że Bóg nas nie opuszcza, ale wciąż patrzy na nas z miłością, pragnąc nam przebaczyć i nas podnieść”. Powinniśmy więc przede wszystkim wzywać Maryję tytułem, który jest radykalnym przeciwieństwem zła i grzechu: „Ty, Najświętsza Matko!”, czyli Ty, która jesteś uosobieniem świętości, a jednocześnie pozostajesz nam bliska, bo przecież jesteś Matką. Ta Najświętsza Matka przypomina nam bowiem, że Bóg nie pozostawia nas w stanie grzechu, do którego sami się doprowadziliśmy, ale nieustannie patrzy

na nas z miłością i pragnie nam przebaczać i nas podźwignąć. Na dowód tego, że Bóg pragnie nas wyprowadzać z grzechu, dał nam właśnie Najświętszą Matkę, a Jej „Niepokalane Serce uczynił schronieniem dla Kościoła i ludzkości”. To „z Bożej dobroci jesteś z nami – powiada papież – i przeprowadzasz nas z czułością nawet przez najbardziej skomplikowane dziejowe zakręty”.

Papież ufa więc, że Bóg dał nam Maryję, aby nas przeprowadzała przez dziejowe zwroty. Dlatego dodaje: „uciekamy się do Ciebie, pukamy do drzwi Twego Serca, my [pomni na naszą grzeszność, a jednak], Twoje umiłowane dzieci, które w każdym czasie niestrudzenie nawiedzasz i zachęcasz do nawrócenia”, jak to ma miejsce w każdym objawieniu, czy to w Lourdes, czy w Fatimie, czy w wielu innych sanktuariach. Zatem jest to mocna rękojmia, by mieć nadzieję i prosić, żeby „w tej mrocznej godzinie” Maryja przysłała nam z pomocą i nas pocieszyła. A Jej pomoc i pocieszenie będzie wynikać już z samej przy nas obecności i na szeptaniu niejako do każdego z nas: „Czyż to nie jestem Ja, twoja Matka?”. Dlatego Franciszek zapewnia Maryję: jeżeli dasz nam znać o swej obecności, to już będzie dla nas nadzieja, gdyż Ty wiesz, „jak rozplątywać pęta naszego serca i węzły naszego czasu”, nawiązując w tych słowach do czcicieli Matki Bożej rozwiązującej węzły. W Jej obecności i w Jej umiejętnościach rozsupływania skomplikowanych pęt naszego serca oraz węzłów naszego czasu pokładamy więc całą nadzieję. Znając Twą miłość i dobroć, „jesteśmy pewni, że Ty, zwłaszcza w chwili próby, nie gardzisz naszymi prośbami i przychodzisz nam z pomocą”, jak to uczyniłaś w Kanie Galilejskiej.

W akcie poświęcenia Franciszek odwołuje się do dwóch wydarzeń z życia Maryi: za pierwszym razem do wydarzenia w Kanie Galilejskiej, kiedy to Ona przyspieszyła „godzinę działania Jezusa” i zapowiedziała Jego pierwszy w świecie znak. Jak wtedy uctowanie zamieniło się w smutek i dopiero Maryja swoim słowem skierowanym do Jezusa: „wina nie mają” (J 2,3) przywróciła radość, tak teraz, gdy nasze życie przepełnia ciągle przerażenie, papież prosi „Matkę”, by jeszcze powtórzyła to samo Panu Bogu, gdyż „dzisiaj wyczerpaliśmy [już] wino nadziei, zniknęła radość, rozmyło się braterstwo”. A stało się tak dlatego, że „zagnęliśmy człowieczeństwo, zmarnowaliśmy pokój. Staliśmy się zdolni do wszelkiej przemocy i wszelkiego zniszczenia”, a więc dopuściliśmy się potwornych występków, które zburzyły pokój. W tej sytuacji papież podsumowuje: „Jakże pilnie potrzebujemy Twojej matczynej interwencji”, bo tylko ona może uchronić nas od dalszego samozniszczenia.

We fragmencie modlitwy błagalnej, odmawianej w różnych potrzebach, papież używa kilku tytułów Maryi odpowiednio do zanoszonych do Niej próśb. I tak błagając, „byśmy nie zostali rozbitkami [w niemieckim tłumaczeniu jest prośba, abyśmy nie utonęli] w czasie wojennej burzy”, zwraca się – znanym ze słynnego

kazania św. Bernarda z Clairvaux – zawołaniem: „Gwiazdo morza”. Nawiązując z kolei do biblijnego określenia Maryi jako „Arki Przymierza”, w której był obecny Bóg – Syn Boży, który zawarł z ludzkością Przymierze pojednania, błaga, aby „inspirowała w nas plany i drogi pojednania”, co w tłumaczeniu niemieckim chyba lepiej wyrażono jako „wskaz nam możliwości i drogi pojednania”. Do Maryi nazwanej „Ziemią Nieba”, po włosku „terra del Cielo”, co Niemcy przetłumaczyli jako: „du Irdische Himmel”, a co na język polski można by przetłumaczyć: „Ty, ziemskie niebo – niebios”. Wersję włoską, czyli: „terra del Cielo” – „Ziemio Nieba – Ziemio niebios” można by oczywiście odnieść do tajemnicy wcielenia, Ona bowiem sama stała się w istocie ziemią, na której spoczął Syn Boży, czyli spoczęło Niebo, czy też do Jej życia w świętości, które było tak święte, że można je nazwać „niebem na ziemi”. Natomiast tłumaczenie niemieckie wskazywałoby raczej na Jej obecność w niebie: Ty, istota ziemska, cielesna, obecna w niebie, „przywróć w świecie zgodę”. Takie jednoznaczne rozumienie ma wersja angielska: „Queen of Heaven” – Królowo nieba. Franciszek prosi także, by Maryja pomogła nam w wyzbyciu się złych emocji, które stanowią podstawę, czy stają się punktem wyjścia do wielorakiej niezgody. Toteż prosi: „Ugaś nienawiść, usuń pragnienie zemsty, naucz nas przebaczenia”, a więc naucz nas ewangelicznej miłości nieprzyjaciół. I dalej błaga: uwolnij nas od rozpętanej wojny, a ponadto zachowaj świat od najgorszego kataklizmu, jakim jest zagrożenie nuklearne.

Po przedstawieniu tych czysto ludzkich próśb papież przechodzi do wołania o dary ściśle religijne. Zwracając się do „Królowej Różańca Świętego”, wskazuje, jak potężną i skuteczną modlitwą błagalną może być modlitwa różańcowa, zwłaszcza w obecnej chwili totalnego zagrożenia. Prosi więc, by Królowa Różańca rozbudziła w nas pragnienie modlitwy oraz kształtowanej na tej modlitwie miłości. Prosząc dalej o rozbudzenie pragnienia modlitwy, Franciszek uświadamia współczesnemu światu, że ta wewnętrzna potrzeba dramatycznie dziś zanikła. Jeśli więc chcemy uniknąć dalszych nieszczęść i zagrożeń, to jego zdaniem powinniśmy powrócić do modlitwy, bo modlitwa i miłość są naprawdę niezbędne. Następnie papież prosi „Królową rodziny ludzkiej”, by wskazywała narodom drogę braterstwa; wszyscy jesteśmy przecież stworzeni przez Boga i dlatego stanowimy jedną ludzką rodzinę, a dzięki temu, że Syn Boży przyjął ludzką naturę, wszyscy staliśmy się także Jego braćmi, a Maryja, Jego Matka, została naszą duchową Matką. Toteż Franciszek woła: „Królowo pokoju, wyjednaj światu pokój”, wyjednaj, czyli wypros u Boga, gdyż pokój jest owocem ludzkich starań, ale także darem Boga; błaga zatem, by Opatrzność Boża tak pokierowała wypadkami, aby na świecie znowu zapanował pokój.

Drugim wydarzeniem z życia Maryi, na które powołuje się papież, jest scena pod krzyżem, i to wspomniana nawet dwukrotnie. Po raz pierwszy Franciszek

woła: „Niech Twój płacz, o Matko”, przypominając tym samym Jej płacz pod krzyżem, jaki utrwałała pieśń *Stabat Mater dolorosa iuxta crucem lacrimosa*. Płacz Matki bywa zawsze wzruszający. Papież zaczyna jednak rozważać, nad czym w istocie płacze nasza Matka Maryja, i uznaje, że przyczyną Jej płaczu może być zawziętość naszych serc. Prosi zatem, by płacz Maryi skruszył „nasze zatwardziałe serca”, abyśmy przejęli się Jej matczynym płaczem. Dalej wymienia gesty i czyny Maryi, które – w jego przekonaniu – mogłyby się przyczynić do przemiany naszych postaw. I powiada: „Niech łzy, które przelałaś, sprawią, że znów zakwitnie owa dolina, którą wysuszyła nasza nienawiść”, ukazując w sposób obrazowy szczególne przeciwieństwo: otóż łzy przelane nawadniają – a nienawiść wysusza żyzne doliny.

Bezpośrednio przed słowami samego poświęcenia Franciszek zwraca się jeszcze do Maryi tytułem „Święta Boża Rodzicielko” i przywołuje kolejny moment spod krzyża, kiedy to Jezus oddał Jej swego ucznia za syna i w ten sposób zawierzył Matce każdego z uczniów, tj. każdego z nas. Papież wskazuje tym samym, że zawierzenie, jakiego właśnie dokonuje, ma swoje najgłębsze źródło czy oparcie i dlatego w rezultacie jest pewną kontynuacją zawierzenia, jakiego dokonał z krzyża sam Jezus, zawierzając Matkę uczniowi, a ucznia – Matce Maryi, świętej Bożej Rodzicielce. Jan przyjął potem Maryję do swego domu, tj. do swego życia. Podobnie teraz papież wraz z całym Kościołem i całą ludzkością chce przyjąć Maryję do siebie w tym szczególnym momencie naszej historii. Bo zaistniała szczególna tego potrzeba – w chwili gdy ludzkość wstrząśnięta wydarzeniami stoi wraz z Maryją pod krzyżem: „I potrzebuje zawierzyć się Tobie, potrzebuje przez Ciebie poświęcić się Chrystusowi”. A zwłaszcza potrzebują tego narody ukraiński i rosyjski, toteż „uciekają się” do Tej, którą czczą „z miłością” w ikonach, ukrywanych w czasach komunizmu i przechowywanych na lepsze czasy – jak to ujął Pius XII w akcie poświęcenia z 1942 roku. Podobna miłość, jaką okazują wierzący spośród tych dwóch narodów (a nie tylko spośród jednego z nich, jak chcieliby Rosjanie, twierdząc, że tylko oni są tym jedynym narodem), nie może pozostać przez Maryję nieodwzajemniona, ponieważ – jak ujmuje to papież: „Twoje Serce bije dla nich”, o czym ewidentnie zaświadcza Pani Fatimska, która poleciła poświęcenie Rosji Jej Niepokalanemu Sercu. Jednak miłość Niepokalanego Serca Maryi nie pała jedynie do tych dwóch narodów, Jej Serce bije bowiem: „dla wszystkich narodów zdziesiątkowanych przez wojnę, głód, niesprawiedliwość i nędzę”. Dlatego papież zawiera w tym akcie całą ludzkość uginającą się pod ciężarem cierpienia i różnego rodzaju nieszczęść.

W szczytowym punkcie modlitwy papież woła: „My zatem, Matko Boga i nasza Matko, uroczyście zawierzamy i poświęcamy Twojemu Niepokalanemu Sercu siebie samych, Kościół i całą ludzkość, a zwłaszcza Rosję i Ukrainę”. W mo-

dlitwie poświęcenia rozpoczynamy od zawierzenia i poświęcenia samych siebie, następnie Kościoła, dalej całej ludzkości, w tym zwłaszcza Rosji i Ukrainy. Warto może zwrócić uwagę, że papież wymienia w tym miejscu nazwy tych krajów, do których wcześniej użył słowa „narody”, podkreślając, że zwłaszcza Ukraina jest niepodległym państwem.

Tego aktu zawierzenia i poświęcenia – jak podkreśla papież – dokonujemy z ufnością i miłością, dlatego tym bardziej prosi naszą Matkę, aby go przyjęła i sprawiła, że ów akt zawierzenia położy kres wojnie i zapewni pokój. Oby słowo *fiat*, które wypłynęło niegdyś z Jej Serca i otwarło bramy dziejów Zbawicielowi świata, także i teraz otworzyło bramy dziejów dla Księcia Pokoju. Oby podobnie jak niegdyś, gdy dzięki Jej Sercu zrodziło się przyzwolenie na przyjście Zbawiciela, tak obecnie przez to Jej Serce, któremu Kościół składa akt poświęcenia, nastał pokój. Napełnieni tą ufnością – zapewnia Franciszek – poświęcamy, czyli zawierzamy Jej opiece, zabezpieczamy niejako w Jej Niepokalanym Sercu „przyszłość całej ludzkiej rodziny, potrzeby i oczekiwania narodów, niepokoje i nadzieje świata”, gdyż mamy nadzieję, że Jej opieka jest w stanie przeprowadzić je przez to wszystko pomyślnie i w pokoju.

W końcowej części modlitwy papież wraz z wiernymi zwraca się jeszcze do Maryi z prośbą, aby za Jej pośrednictwem Boże miłosierdzie rozlało się po całej ziemi i dzięki temu, by „słodki rytm pokoju” na nowo ukształtował nasze dni. Odwołując się do Maryi jako Niewiasty, która powiedziała Bogu „tak” i na którą zstąpił Duch Święty, prosi Ją, aby przywróciła „pośród nas Bożą harmonię”: „Ty, któraś utkała człowieczeństwo Jezusa”, przemień nas, abymy się stali budowniczymi komunii. „Ty, która przemierzałaś nasze drogi, prowadź nas drogami pokoju”.

PODSUMOWANIE

W przedstawionych tu dwudziestu kilku modlitwach, jakie papież Franciszek w czasie swego dotychczasowego pontyfikatu zanosił do Matki Bożej w Rzymie, zwłaszcza do Niepokalanej na placu Hiszpańskim, jak też w różnych sanktuariach świata, a także w dwóch dokumentach papieskich, można dostrzec zarówno jego cechy osobowe, jak też kształt jego myśli mariologicznej. Prośbę, jaką skierował do niego współbrat po wyborze na Stolicę Piotrową, by nie zapominał o ubogich, realizuje w całej pełni nie tylko w swym przepowiadaniu, czy poprzez pełne czułości wobec nich gesty, a także bliskość i szacunek, jaki im nie tylko okazuje, lecz także wypowiada w zanoszonych do Maryi modlitwach. Niewątpliwie ubodzy, chorzy, cierpiący, mają w papieżu Franciszku swego wyjątkowego orędownika przed Bogiem miłosiernym, Jezusem ukrzyżowanym i Jego Matką, „Pociesz-

cielką strapionych”. Nie ma wśród jego modlitw takiej, w której za ludźmi cierpiącymi by się nie wstawiał. Na przykład prosi Maryję, by pomogła słuchać głosu Pana, jaki rozlega się w wołaniu ubogich. W jego modlitwach przebija bardzo głęboka ufność w macierzyńską opiekę Matki Bożej.

Warto również zauważyć, że Franciszek nadaje swoim modlitwom nie tylko własny, osobisty koloryt, ale również teologiczną głębię. Choć może nie we wszystkich, ale z pewnością w bardzo wielu jego modlitwach można dostrzec to, co teologowie nazywają „mariologią w kontekście”, w tym przypadku zwłaszcza w kontekście trynitarnym, chrystologicznym oraz eklezjalnym. I tak wielokrotnie przewija się w jego modlitwach myśl, że wraz z Maryją opiewamy wielkie dzieła Boga miłosiernego; że Maryja Matka i Dziewica pod tchnieniem Ducha Świętego przyjęła Słowo życia i w głębi swej wiary całkowicie oddała się Przedwiecznemu; że Maryja przypomina nam, iż wszystko inne przewyższa łaska Boża, miłość Jezusa Chrystusa, który za nas oddał swe życie, oraz moc Ducha Świętego, który z kolei wszystko odnawia. Maryję jako *hodegetrię*, czyli tę, która wskazuje drogę do Jezusa, wyczuwamy choćby w prośbie Franciszka, by Maryja zgromadziła wszystkich pod swoją opieką i potem przekazała ich swemu Synowi. Choć papież bardzo rzadko formalnie wzywa w swych modlitwach Maryję jako Matkę Kościoła, to jednak wszystkie modlitwy tchną jego prawdziwie synowskim duchem, kiedy zanosi błagania za poszczególne dzieci Ludu Bożego do swej najukochańszej Matki.

Można by się zastanowić, czy te wszystkie modlitwy łączy jakaś jedna przewodnia myśl teologiczna. Ponieważ siedem modlitw zostało skierowanych do Niepokalanej, to, można by przyjąć, że taką dominującą myślą przewodnią będzie niepokalane poczęcie. Tym bardziej że papież zauważa różne aspekty tej tajemnicy: Przede wszystkim ukazuje piękno Niepokalanej, które mówi o Jej świętości i zarazem podkreśla, że Maryja z jednej strony pociąga wiernych do naśladowania tego piękna i zarazem – dzięki swemu wstawiennictwu – pomaga uwalniać się od nie-świętości, czyli od grzechu. Choć dla papieża Niepokalana jest w sposób oczywisty „Matką Słowa Wcielonego”, to jednak częściej mówi o Niej jako o „Matce Naszej”, czyli Matce ludzi. Franciszek modli się też do Niepokalanej jako do „Matki Miłosierdzia”, która wyprasza dla nas potrzebne łaski Pana, jakie spływają przez Jej „otwarte dłonie”. W dwóch adhortacjach papież zwraca się także do Maryi jako do „Dziewicy i Matki”, uwypuklając w ten sposób Jej dziewicze macierzyństwo. Niemniej jednak taką główną myślą teologiczną Franciszka, która może najprecyzyjniej charakteryzuje zawartą w tych modlitwach mariologię, wydaje się wezwanie „Matka nasza”. A macierzyństwo Maryi względem nas samych wynika, po pierwsze, z Jej duchowego macierzyństwa wobec wszystkich ludzi (Ewa – Maryja), a po wtóre, z Jej ma-

cierzyństwa wobec Kościoła. Jeśli więc Franciszek tak często zwraca się do Maryi tytułem „Matko nasza”, to tym samym wyraża osobistą więź, jaka łączy Maryję z nami wszystkimi; wyraża zwłaszcza Jej macierzyński sposób odnoszenia się do każdego z nas, a równocześnie i to, że my z kolei doświadczamy Jej macierzyńskiej opieki. Papież podkreśla przy tym, że ta „Nasza Matka” – pełna czułości, opiekuńcza i serdeczna (Niepokalane Serce) – wzbudza u ludzi postawę pełną ufności, oddania i dziecięcego wprost zawierzenia, postawę zarazem dziękczynną i błagalną. Dlatego można by nawet określić tę relację jako interpersonalną, co przecież równocześnie oznacza, że my tę relację interioryzujemy i przyswajamy.

BIBLIOGRAFIA

- Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* [KK], w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii Gaudium”* [EG], Watykan 2013.
- Franciszek, *Adhortacja „Amoris laetitia”* [AL], Watykan 2016.
- Franciszek, *Adhortacja „Querida Amazonia”* [QA], Watykan 2020.

Modlitwy maryjne papieża Franciszka

- Modlitwa do Maryi, Matki ciszy (wyciszenia) silenzio, odmówiona po wyznaniu wiary z biskupami Konferencji Episkopatu Włoch*, 23.05.2013 r., https://www.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_pregchiere_20130523_maria-madre-del-silenzio.html.
- Modlitwa do Maryi, Niewiasty słuchania, odmówiona na zakończenie modlitwy różańcowej*, plac św. Piotra, 31.05.2013 r., https://www.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_pregchiere_20130531_maria-donna-dell-ascolto.html.
- Modlitwa do Maryi, Matki Kościoła i Matki naszej wiary, umieszczona w zakończeniu encykliki „Lumen fidei”*, 29.06.2013 r., https://www.vatican.va/content/francesco/pl/prayers/documents/papa-francesco_pregchiere_20130629_maria-lumen-fidei.html.
- Akt poświęcenia Naszej Pani z Aparecidy*, 24.07.2013 r., https://www.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_pregchiere_20130724_consacrazione-aparecida.html.
- Akt poświęcenia Naszej Pani z Bonaria, Cagliari*, 22.09.2013 r., https://www.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_pregchiere_20130922_consacrazione-bonaria.html.
- Akt zawierzenia Maryi, Dziewicy z Fatimy, odmówiony na zakończenie Mszy św. z okazji Dnia Maryjnego*, plac Świętego Piotra, 13.10.2013 r., <https://www.vatican.va/content/>

- francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_preghiere_20131013_affidamento-vergine-fatima.html.
- Modlitwa do świętej Rodziny z Nazaret w intencji Synodu o rodzinie*, 27.10.2013 r., https://www.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_preghiere_20131027_sinodo-famiglia.html.
- Modlitwa do Dziewicy i Matki, Maryi, kończąca adhortację apostolską „Evangelium gaudium”*, 24.11.2013 r., https://www.vatican.va/content/francesco/pl/prayers/documents/papa-francesco_preghiere_20131124_maria-evangelii-gaudium.html.
- Modlitwa odmówiona w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, plac Hiszpański, Rzym, 8.12.2013 r., https://www.vatican.va/content/francesco/pl/prayers/documents/papa-francesco_preghiere_20141208_immacolata.html.
- Modlitwa odmówiona w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, plac Hiszpański, Rzym, 8.12.2014 r., https://www.vatican.va/content/francesco/pl/prayers/documents/papa-francesco_preghiere_20141208_immacolata.html.
- Modlitwa odmówiona w sanktuarium Dziewicy Miłosierdzia z Cobre (Virgen de la Caridad del Cobre)*, Santiago de Cuba, 21.09.2015 r., https://www.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_preghiere_20150921_virgen-de-la-caridad-del-cobre.html.
- Akt oddania czci Niepokalanej na placu Hiszpańskim*, 8.12.2015 r., https://www.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_preghiere_20151208_immacolata.html, L'OR 12 (2015), s. 7.
- Akt oddania czci Niepokalanej na placu Hiszpańskim*, 8.12.2016 r., https://www.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_preghiere_20161208_immacolata.html, L'OR 12 (2016), s. 67.
- Modlitwa w kaplicy objawień, Fatima*, 12.05.2017 r., https://www.vatican.va/content/francesco/pl/prayers/documents/papa-francesco_preghiere_20170512_fatima.html, L'OR 5 (2017), s. 17–18.
- Modlitwa do Maryi Niepokalanej odmówiona na placu Hiszpańskim w Rzymie*, 8.12.2017 r., https://www.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_preghiere_20171208_immacolata.html, L'OR 1 (2018), s. 67.
- Modlitwa do Maryi Niepokalanej odmówiona na placu Hiszpańskim*, 8.12.2018 r., https://www.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_preghiere_20181208_immacolata.html, L'OR 12 (2018), s. 14.
- Modlitwa do Maryi Niepokalanej odmówiona na placu Hiszpańskim*, 8.12.2019 r., https://www.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_preghiere_20191208_immacolata.html.
- Modlitwa kończąca adhortację „Querida Amazonia”*, 2.02.2020 r., https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html.

Modlitwa z okazji dnia modlitw i postu odmówiona w sanktuarium Bożej Miłości (del Divino Amore), 11.03.2020 r., https://www.vatican.va/content/francesco/pl/prayers/documents/papa-francesco_pregchiere_20200311_madonna-divinoamore.html.

Modlitwa do Maryi na miesiąc maj o ustanie pandemii. List do wszystkich wiernych, 24.04.2020 r., https://www.vatican.va/content/francesco/pl/prayers/documents/papa-francesco_pregchiere_20200425_preghiera-mariana-maggio.html.

Modlitwa wspólna na Ziemię i Ludzkość, z okazji piątej rocznicy encykliki „Laudato Si”, Regina coeli, plac Świętego Piotra, 24.05.2020 r., https://www.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_pregchiere_20200524_preghiera-anno-laudatosi.html.

Modlitwa różańcowa prowadzona przez papieża Franciszka o zakończenie pandemii, Kaplica gregoriańska, bazylika Świętego Piotra, 1.05.2021 r., https://www.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_pregchiere_20210501_preghiera-finepandemia.html.

Modlitwa odmówiona wspólnie z biskupami słowackimi w narodowym Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej na Słowacji, 15.09.2021 r., <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/prayers/documents/20210915-preghieraaffidamento-slovacchia.html>.

Słowa kluczowe: papież Franciszek, modlitwy maryjne, sanktuaria maryjne

THE THEOLOGY OF THE MARIAN PRAYERS BY POPE FRANCIS

Summary

The author of the article presents the content of more than twenty prayers of Pope Francis addressed to Our Lady in various Shrines dedicated to Her. The Holy Father honors Mary in them, using her various, strictly theological titles: (Immaculate Mother, Holy Virgin, Mother of God, Mother of Jesus), or those that he himself has formed: (Mother of silence, beauty, tenderness, Woman of decisions, actions, our Mother). At the same time, he shows who in fact Mary is for him as well as for the faithful. Pope Francis' zeal with which he pleads with the "Mother of the Afflicted" seems particularly striking. He begs Our Lady so that She would intercede with the merciful God and with her Son, the Redeemer on behalf of individual statuses of the People of God, especially for those suffering in spirit because of sin and in the body, i.e. for the victims of injustice, for the poor, the sick and the persecuted. This means that Pope Francis managed to code in his prayers a profound Mariology that manifests itself in a living Marian devotion.

Keywords: pope Francis, marian prayer, marian shrines

Ks. Sławomir Kunka*
Wydział Teologiczny UMK, Toruń

MISTERIUM DZIEWICZEJ MATKI BOGA W CIENIU JEROZOLIMSKIEJ ŚWIĄTYNI. CZY MARYJA WYCHOWYWAŁA SIĘ W ŚWIĄTYNI?

Artykuł przypomina wzmiankowaną tylko jeden raz w Ewangeliach postać prorokini Anny, która „nie rozstawała się ze świątynią, służąc Bogu w postach i modlitwach dniem i nocą” (Łk 2,37). Powstaje pytanie o znaczenie tak szczegółowego jej opisu. Następnie poddano analizie kwestię możliwości wychowywania Maryi w obrębie jerozolimskiej świątyni pod okiem Anny. Wreszcie w treści opracowania zaprezentowano podstawy biblijne potwierdzające taką możliwość, która ma oparcie w opiniach teologów i tradycji liturgicznej Kościoła. Artykuł wydobywa teologiczne implikacje ślubu Dziewicy Maryi oraz Jej przebywania we wczesnych latach swego życia w najświętszym miejscu religijnego kultu Izraela. Końcowe wnioski ogniskują się na przecięciu soteriologii i antropologii, teologii duchowości i mariologii obiektywnej, dla której osią interpretacji wydarzeń zbawczych jest realizacja odwiecznych zamysłów Trójcy Przenajświętszej.

Scena Zwiastowania Dziewicy z Nazaretu odsłania głębię tajemnic Bożych, które staną się częścią Jej ukrytego życia. Jednak Jej postawa i przebieg rozmowy z po-

* Ks. dr Sławomir Kunka – kapłan diecezji pelplińskiej, ojciec duchowny w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie, adiunkt Katedry Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. Autor książek: *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II* (Lublin 2012), *Elementarz człowieka wolnego* (Pelplin 2014), *Pieśń dla Pana na osiem akordów. Teologia na usługach miłości* (Toruń 2016), *Niepokalana zawsze zwycięża!* (Pelplin 2018), *Niepokalana Matka Słowa* (Pelplin 2019) oraz *Miłosierdzie Niepokalanego Poczęcia* (Pelplin 2020), „*Nie chcę Wam Go wydać, ale ofiarować za Was*”. *O duchowości kapłańskiej dla kleryków i nie tylko* (Pelplin 2021). Zainteresowania: teologia ciała św. Jana Pawła II, chrystologia integralna oraz mariologia obiektywna; e-mail: ks.slawek@wp.pl; ORCID: 0000-0002-2249-0683.

słańcem z nieba świadczą o Jej uprzednim przygotowaniu¹. Czy ktoś z ludzi wspierał Maryję w Jej wewnętrznym pragnieniu oddania się Panu przez dozgonne dziewictwo, czy ktoś Ją przygotowywał do tego, tłumaczył sens i wartość ślubu trwałego dziewictwa w narodzie, który z utęsknieniem wyczekiwał na zrodzenie Mesjasza?

W scenie ofiarowania Jezusa w świątyni jest mowa o dwóch starcach. Pierwszym jest Symeon², a drugą prorokini Anna. Czytamy u św. Łukasza:

Była tam również prorokini Anna, córka Fanuela z pokolenia Asera, bardzo podeszła w latach. Od swego panieństwa siedem lat żyła z mężem i pozostała wdową. Liczyła już osiemdziesiąty czwarty rok życia. Nie rozstawała się ze świątynią, służąc Bogu w postach i modlitwach dniem i nocą. Przyszedszy w tej właśnie chwili, sławiła Boga i mówiła o Nim wszystkim, którzy oczekiwali wyzwolenia Jerozolimy (Łk 2,36–38).

Czy opis ten ma głębsze znaczenia dla dalszych losów Bożego Syna i Jego dziewiczej Matki?

TAJEMNICZA OBECNOŚĆ PROROKINI ANNY

Uwagę czytelnika musi zwrócić stosunkowo precyzyjny opis Anny. Te wyjątkowo dokładne informacje „nastęrczają wprawdzie egzegetom pewnych trudności [...], ale sugerują, że chodził o postać historyczną. [...] Szczegóły te świadczą raczej o skrupulatnym przechowywaniu wspomnień o Annie przez Kościół pierwotny”³. Święty Łukasz Ewangelista określa ją jako prorokinię (*profetis*), jednak nic nie mówi o jej proroczej misji ani nie przytacza żadnego jej słowa⁴. Być może Anna w swoim środowisku była traktowana jako osoba obdarzona „szczególnym darem Bożym, dzięki któremu mogła służyć innym dobrą radą i przykładem życia pobożnego”⁵. Uwagę zwraca to, że św. Łukasz po podaniu imienia ojca Anny wskazuje na jej korzenie rodowe, które dochodzą aż do „czasów dwunastu patriarchów, co we wszystkich czterech Ewangeliach zachodzi jedynie w tym

¹ Zob. Łk 1,34.

² Więcej na temat teologicznego znaczenia proroctwa Symeona zob. J. McHugh, *Maryja w Nowym Testamencie*, tłum. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998, s. 141–149.

³ F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, cz. 1, w: *Nowy komentarz biblijny*, red. A. Paciorek i in., Częstochowa 2011 [dalej: KomŁk], s. 184.

⁴ „Prorocki charyzmat kobiet jest spotykany w wielu miejscach Starego Testamentu. Z tekstów biblijnych najbardziej znana jest Miriam, która sławiła Pana pieśnią pod natchnieniem Ducha (Wj 15,20), Debora, żyjąca w czasach sędziów (Sdz 4,4–10), oraz Chulda, żyjąca w czasach proroka Jeremiasza (2 Krl 22,14)” (KomŁk, s. 190).

⁵ Tamże.

miejscu⁶. Zaznaczenie, że Anna pochodziła z pokolenia Asera zdaniem ks. prof. Franciszka Mickiewicza SAC traktować można „jako szczegół, który zarówno Łukasz, jak też świadkowie przekazujący mu te wspomnienia traktowali jako coś niezwykłego, ponieważ osoby z izraelskich plemion północnych były w Jerozolimie zjawiskiem bardzo rzadkim⁷. W jakiejś mierze tłumaczy to przyjętą przez Ewangelistę formę opisu spotkania w świątyni.

Wreszcie św. Łukasz charakteryzuje Annę jako wdowę, która zachowała wiarę i pobożność przez wszystkie lata wdowieństwa, choć jako młoda żona – najprawdopodobniej bezdzietna – utraciła męża⁸. Warto dodać, że w greckich księgach Starego Testamentu mowa jest o Judycie. Ona też była wdową, która „pościła [prawie] przez wszystkie dni swojego wdowieństwa” (Jdt 8,6). Z niej uczynił Bóg narzędzie wybawienia Izraela z rąk wrogiego Holoferesa, asyryjskiego wodza. Być może „życie tej bohaterki narodowej mogło w jakiś sposób służyć za wzór do ukształtowania postawy prorokini Anny⁹, choć może to tylko przypuszczenie.

Ewangelista zapisał, że Anna „nie rozstawała się ze świątynią, służąc Bogu w postach i modlitwach dniem i nocą” (Łk 2,37). To zdaniem ks. Mickiewicza „oczywiście nie oznacza, że mieszkała w świątyni, lecz że codziennie po otwarciu jej bram udawała się na dziedziniec przeznaczony dla kobiet, aby tam się modlić (podobnie jak psalmista z Ps 61,5)”¹⁰. Przytoczone nieco później świadectwa z różnych ksiąg Starego Testamentu oraz opinie teologów pozwalają nam zrezygnować z tej proponowanej przez egzegetę „oczywistości”, wykluczającej zamieszkanie prorokini w obrębie świątyni. Wróćmy jednak do samej Anny. Wartość religijną jej modlitw i praktyk pokutnych ewangelista oddaje przez czasownik *latreuō*. U Łukasza zawsze oznacza on służenie Bogu. Z racji swego wdowieństwa była uboga, niezdolna do składania całopaleń, więc ofiarowała Bogu samą siebie w postach i modlitwach świątynnych.

Głęboka była wiara i pobożność sędziwej Anny oraz jej otwartość na natchnienie Ducha Świętego, skoro przysłała do świątyni „w tej właśnie chwili” (Łk 2,38),

⁶ Tamże.

⁷ KomŁk, s. 191.

⁸ „W biblijnym Izraelu wdowa jawi się jako osoba samotna i nieszczęśliwa. Nie mogła ona dziedziczyć po mężu, jeśli więc była bezdzietna, po jego śmierci często pozostawała bez środków do życia. Dlatego twórca Prawa w wielu miejscach chroni wdowy i każe Izraelitom troszczyć się o nie tak samo jak o sieroty i cudzoziemców” (tamże).

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże. Podobne opinie zob. J. Guitton, *Maryja*, tłum. J. Rybałt [T. Dmochowska], Warszawa 1956, s. 43; oraz R. Laurentin, *Maryja Matka Odkupiciela*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 1988, s. 28. Zupełnie odmienną koncepcję znajdziemy w opracowaniu R.-M. de la Broise (*Najświętsza Maryja Panna*) oraz A. Nicolas'a i E. Dąbrowskiego (*Życie Maryi Matki Bożej*), o czym później będzie jeszcze mowa.

aby móc spotkać nowo narodzonego Mesjasza, Bożego Syna, i to na rękach Jego Niepokalanej, dziewiczej Matki. Z pewnością „w tak szczególnej chwili postawa Anny będzie dla Maryi i Józefa znakiem od Pana, orędziem oświeconej wiary i wytrwałej służby”¹¹. Ich spotkanie, podobnie jak z Symeonem, nie jest dziełem „przypadku”, lecz zamysłem Bożym. „U początków dzieła odkupienia postać prorokini Anny symbolizuje wszystkie kobiety, które dzięki świętości życia i modlitewnemu oczekiwaniu gotowe są do przyjęcia Chrystusa i do wystawiania Boga każdego dnia za wszystkie wspaniałe dzieła”¹², których inni w codziennym zabieganiu mogą w ogóle nie zauważać i nie odczuwać wdzięczności za nie wobec Miłosiernego Ojca.

Powróćmy do pytania o zasadność podawania przez św. Łukasza tytułów o życiu postaci, która pojawia się tylko w jednym miejscu Ewangelii. Czy Maryja mogła poznać prorokinię Annę wcześniej? Jeśli tak, to w jakich okolicznościach, skoro ta przez wszystkie dotychczasowe lata życia Dziewicy z Nazaretu bez reszty oddana była służbie Panu w jerozolimskiej świątyni? Wreszcie, cóż mogła Anna w przeszłości powiedzieć Maryi na tyle ważnego, że pozostało w pamięci, a teraz okazało się proroctwem, słowem od Pana? Cóż bowiem pozwala nazywać ją prorokinią, co przecież jest określeniem bardzo rzadkim w Nowym Testamencie?¹³

ŚWIĄTYNIA JEROZOLIMSKA A WYCHOWANIE MARYI

Przekaz ewangeliczny pozwala przyjąć, że „Maryja pochodziła od Dawida, króla i Psalmisty, i od Salomona, którego przepych i wspaniałość olśniły królową Saby”¹⁴. Święty Mateusz zapisał, że Jesse był ojcem króla Dawida¹⁵. Nic zatem dziwnego, że właśnie jego imię „jako protoplasty rodu widnieje na wstępie proroctwa Izajasza mającego charakter niewątpliwie mesjaniczny”¹⁶. Czytamy tam, że „wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzeni. [...] Owego dnia to się stanie: Korzeń Jessego stać będzie na znak dla narodów. Do

¹¹ Jan Paweł II, *Proroctwo Symeona łączy Maryję z przeznaczeniem Syna*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*, Kraków–Ząbki 1999, Katecheza nr 40, p. 4.

¹² Jan Paweł II, *Ofiarowanie Jezusa w świątyni zapowiada współpracę Niewiasty w Odkupieniu*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja...*, Katecheza nr 41, p. 4.

¹³ Poza tym miejscem (Łk 2,36) zob. jeszcze Dz 21,9. W znaczeniu negatywnym mowa o „prorokini” w Ap 2,20.

¹⁴ A. Nicolas, E. Dąbrowski, *Życie Maryi Matki Bożej*, tłum. J. Rybałt [T. Dmochowska], Warszawa 1955 [dalej: ZMMB], s. 79; zob. 1 Krl 10,23–24.

¹⁵ Zob. Mt 1,6.

¹⁶ ZMMB, s. 79.

niego ludy przyjdą po radę i sławne będzie miejsce jego spoczynku” (Iz 11,1.10). Jako „łaski pełna” (Łk 1,28), musiała obfitować we wszelkie cnoty i dary Ducha Świętego, którego miała być najwznioślejszą świątynią pośród całego stworzenia. Z pewnością darzona była wieloma „natchnieniami Przedwiecznej Mądrości, której miała stać się Stolicą, wreszcie oświecona wszystkimi promieniami Ojca światłości, który przeznaczał Ją na Matkę swego Syna”¹⁷. Od najmłodszych lat Niepokalanie Poczęta musiała wykazywać szczególne przywiązanie do spraw Bożych¹⁸. Możemy też przypuszczać, że Jej rodzice „nie odmawiali Jej Temu, który chciał ją mieć całą dla siebie; prawa bowiem Boga, Jego miłość ku Niej i wewnętrzne w Niej działanie przewyższały tak bardzo ich prawa rodzicielskie, troskliwość i miłość ku Niej”¹⁹. Niewykluczone, że „może nawet już z góry ślubowali poświęcić ją na wyłączną służbę Pana przy jego Świątyni”²⁰. Gdyby tak było, to z pewnością spotkałoby się to z radosnym przyjęciem z strony młodzietkiej Maryi.

Z relacji św. Łukasza dowiadujemy się, że Dziewica Maryja, „poślubiona mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida” (por. Łk 1,27), mieszka w Nazarecie²¹. Jednak „bardzo stara i szanowana tradycja mówi, że spędziła swoje wczesne lata w świątyni w Jerozolimie²². Sugeruje to liturgia uroczystości Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny, 21 listopada. A stara tradycja raczej się nie myli”²³. Faktycznie

[...] owa „starodawna tradycja” ma właściwie jedną podstawę, to jest *Protoewangelię Jakuba*, a więc apokryf nie odróżniający historii od legendy. Czy jednak wolno nam nie brać pod uwagę określonych danych apokryfu, dodajmy: jednego z najstarszych, jakie znamy, tylko dlatego, że razi nas ten lub ów szczegół legendarny w nim zawarty?²⁴

Po roztropnym oddzieleniu pewnej liczby legendarnych szczegółów apokryficznego pochodzenia nie będzie trudno domniemywać, że Córka Anny i Joachima jako kilkuletnie dziecko „została zaprowadzona do Świątyni, tam ofiarowana Bogu, że zamieszkała w zabudowaniach, należących do Świątyni, by tam spę-

¹⁷ ZMMB, s. 80.

¹⁸ Tym przywiązaniem „wykarmi” potem też swego Syna. Zob. Łk 2,49.

¹⁹ R.-M. de la Broise, *Najświętsza Maryja Panna*, oprac. J. Andrasz, Kraków 1934 [dalej: BRS], s. 67.

²⁰ Tamże.

²¹ Zob. Łk 1,26.

²² Podobną opinię znajdziemy w: ZMMB, s. 81. Nie wszyscy współcześni teolodzy przyjmują takie rozwiązanie. Zarzucają mu bazowanie na „przedsoborowej” literaturze, która ich zdaniem nadinterpretuje teksty biblijne.

²³ W.G. Most, *Maryja Współodkupicielka*, tłum. A. Woźniak, Płock 2019, s. 29. Tutaj Most odnosi do dwóch opracowań: D.O’Shea, *Mary and Joseph*, Milwaukee 1949, s. 46 i n.; J. Patsch, *Our Lady in the Gospel*, tłum. B. Wrigton, Westminster 1958, s. 27–30.

²⁴ ZMMB, s. 81.

dzić czas swego wychowania”²⁵. Nie potwierdzają tego żadne pewne świadectwa historyczne. Nawet obchody liturgiczne święta Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny nie idą w parze z kościelną gwarancją historyczności tego wydarzenia. „Niemniej jednak przypuszczenia czysto historyczne zgadzają się z ogólną tradycją. Dzieciństwo bowiem Maryi stanowi ważną część Jej życia”²⁶, gdyż ukierunkowuje na wydarzenia, które okażą się przełomowe dla całej ludzkości.

Choć starożytność chrześcijańska nie cieszyła się głębszą znajomością szczegółów z wczesnego życia Najświętszej Maryi Panny, wyda się całkiem prawdopodobne, że mogła „wiedzieć, czy pierwsze lata upłynęły jej w domu rodzicielskim, czy też poza nim”²⁷. Nie możemy pominąć tego, że starożytność nie przekazała nam żadnej sprzecznej tradycji z tą już wspomnianą. Gdy dawnie pisarze mówią wyraźnie o latach dzieciństwa Maryi, widzą Ją właśnie w świątyni, a nie w innym miejscu. Wynika z tego, że

[...] fakt wychowania się Maryi przy miejscu świętem wchodził w tę kanwę historyczną, którą nam przekazały pierwsze pokolenia chrześcijańskie. Autorzy „Protoewangelii Jakuba”, „Ewangelii pseudo-Mateusza”, „Ewangelii o narodzeniu Maryi” wiele haftowali na tej kanwie, nie wydaje się jednak, żeby sama kanwa była ich pomysłem. A fakt, że Ojcowie greccy tak jednomyślnie przyjęli i głosili Ofiarowanie Najświętszej Panny w Świątyni, że kościoły wschodnie od tak dawna obchodziły tę uroczystość, że nawet sam Kościół rzymski święci je od kilku wieków, stanowi bardzo poważny argument, przemawiający za tą tradycją; choć są to argumenty innego rzędu niż czysto historyczne²⁸.

Przecież nie ma w tym nic niedorzecznego czy nieprawdopodobnego, aby takie dziecko jak Maryja zostało ofiarowane Bogu i mogło pobierać nauki w pobliżu świątyni²⁹.

ŚWIADECTWA BIBLIJNE O ZAMIESZKIWANIU KOBIEC W OBRĘBIE ŚWIĄTYNI

Pismo Święte potwierdza, że „można było «ślubować Bogu duszę», i że to ślubowanie stosowało się zarówno do mężczyzn, jak do kobiet, do dzieci jak do

²⁵ BRS, s. 67.

²⁶ BRS, s. 68.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże. Potwierdzenie tej opinii znajdziemy w ZMMB, s. 82. Bez wątplenia cała merytoryczna waga tego rozważania ogniskuje się właśnie w tym spostrzeżeniu de la Broise.

²⁹ „Pewna ilość dokumentów bardzo dobrze się zgadza z tym świadectwem chrześcijańskiej starożytności” (BRS, s. 68).

dorośli³⁰. W kwestii przebywania kobiet w obrębie murów świątyni pojawia się wątpliwość. Można ją rozwiązać, poszukując odpowiedzi na pytanie: „czy znajdowało się dla nich jakieś miejsce i zajęcie przy miejscu świętym?”³¹.

Pojawiający się czasami „argument, że w świątyni jerozolimskiej nie było po prostu pomieszczenia, w którym mogłyby mieszkać kobiety, jest tylko pozornie niepokojący”³². Istnieją bowiem biblijne podpowiedzi, które zdają się dobrze popierać wspomnianą wyżej tradycję. Zwróćmy uwagę na sześć wątków. Pierwszy może wydawać się najsłabszy, gdyż pozostawia miejsce na poważne wątpliwości. Chodzi o kwestię, „czy «dziewice zamknięte», które w chwili świętokradzkiego zamachu Heliodora nadbiegły przerażone do arcykapłana, były właśnie tymi, które się wychowywały przy świątyni”³³. Możliwe, że mowa tu po prostu o młodych dziewczętach, które zostały zamknięte w swoim rodzicielskim domu.

Dwa kolejne wątki wynikają z faktu, że „kobiety mogły pracować dla domu Bożego, a nawet w specjalny sposób towarzyszyć liturgii”³⁴. Zatem drugi wątek bazuje na przekonaniu, że „od czasów Mojżesza i Aarona kobiety «o zręcznym sercu» haftowały dla Przybytku płótna lniane i materie bogato farbowane w kolorach hiacyncy i szkarłatu³⁵; a jasną jest rzeczą, że najbardziej przywiązane do Boga Izraelskiego mogły zawsze oddawać się podobnym zajęciom”³⁶. Trzeci wątek nawiązuje do opisów niewiast i młodych dziewcząt, które „idą w świętych orszakach, uderzają w bębni i śpiewają pieśni”³⁷. Może nawet chór kobiety łączył się, przynajmniej czasami i z oddali, ze śpiewami liturgicznymi, które wykonywano w Świątyni”³⁸. Wątek śpiewu psalmów jeszcze szerzej powróci w dalszej części opracowania.

Wreszcie, chyba najbardziej przekonujący, czwarty wątek. Wyływa on z faktu, że „Biblia mówi nam dwukrotnie o kobietach, które od najdawniejszych czasów kultu mojżeszowego tworzyły niejako straż honorową przed wejściem do Przybytku”³⁹. Może do jednego z tych ustępów Biblii, może do jakiejś ustnej tradycji stosują się słowa św. Ambrożego: «Czytamy, że były dziewice przynależne do samej Świątyni w Jerozolimie»⁴⁰. Możemy śmiało przyjąć, że „dla tych ko-

³⁰ BRS, s. 69; zob. Kpł 27,1–9.

³¹ BRS, s. 69.

³² ZMMB, s. 82.

³³ BRS, s. 69; 2 Mch 3,19.

³⁴ BRS, s. 69.

³⁵ Wj 35,25–26.

³⁶ BRS, s. 69–70.

³⁷ Wj 15,20–21; Ps 68,26.

³⁸ BRS, s. 70.

³⁹ Wj 38,8; 1 Sm 2,22.

⁴⁰ BRS, s. 70; zob. *De Virginitibus*, I, 3, P.L., XVI, 192.

biet, które wskutek swoich zajęć musiały często przebywać w pobliżu zabudowań świątyni, były jakieś mieszkania tuż w jej sąsiedztwie. Mogły to być domy bardzo blisko Świątyni, mogła być na ten cel oddana w samej Świątyni część tych pokoi i mieszkań, o których Biblia często wspomina⁴¹, a o których pisze również Józef Flawiusz⁴², żydowski historyk z I wieku po Chrystusie.

Piąty wątek opiera się na opisie dłuższego „zamieszkiwania kobiet na terenie świątynnym; tam małoletni królewicz Joas [Joasz] ukrywał się wraz z mamką przed królową Atalią (842–836), która w celu objęcia rządów wytraciła wszystkich pretendentów do tronu⁴³. Już sam fakt, że Joszeba przez sześć lat ukrywała w świątyni Pańskiej Joasza z jego opiekunką⁴⁴, „wystarczyłyby za dowód, że kobietom wstęp nie był tam wzbroniony⁴⁵.”

Ostatni, szósty wątek można uznać za dość marginalny, ale jest on o tyle istotny, że odnosi się do opisu ewangelicznego. Chodzi mianowicie o „zdanie Ewangelii Łukasza o Annie prorokini: «Będąc wdową [...] nie opuszczała świątyni, służąc Bogu i dniem, i nocą, w postach i modlitwach» (2,37), [które] również wskazuje na taką możliwość⁴⁶, że w świątyni jerozolimskiej mogły być pomieszczenia mieszkalne dla kobiet⁴⁷.”

Możemy domniemywać, że dla umieszczenia Maryi w świątyni starsi już rodzice skorzystali z pomocy krewnego, kapłana Zachariasza⁴⁸.

Ewangelie apokryficzne i Ojcowie greccy mówią, że rodzice przyprowadzili Maryję do Świątyni, gdy miała trzy lata. Szczegół ten nie jest historycznie stwierdzony, lecz nie jest pozbawiony prawdopodobieństwa⁴⁹.

Przypuszczalnie, ofiarowując Niepokalaną Córkę na służbę w świątyni,

Joachim i Anna złożyli naprzód ofiarę; stojąc z dzieckiem swoim w dziedzińcu niewiast, wielbili Boga, składali Mu dzięki i prosili Go, by przyjął ich przeczystą dziecinę, dar cenniejszy niż wszelkie całopalenia, które przywiedli przed Jego ołtarz⁵⁰.

⁴¹ 2 Krl 23,2; 1 Krm 9,26–27.33.

⁴² BRS, s. 70; zob. *Antiquitates iudaicae*, 8,3; 15,11.

⁴³ ZMMB, s. 82.

⁴⁴ 2 Krl 11,3; 2 Krm 22,12.

⁴⁵ BRS, s. 71.

⁴⁶ ZMMB, s. 82.

⁴⁷ Zamieszkiwanie prorokini Anny na terenie świątyni – o czym już wcześniej wspomniano – stanowczo odrzuca ks. F. Mickiewicz. Zob. KomŁk, s. 191.

⁴⁸ Zob. Łk 1,5 i 36.

⁴⁹ BRS, s. 72.

⁵⁰ BRS, s. 73; por. 1 Sm 1,24–28.

Wyobraźnia podpowiada, że następnie święta córka zbolełych rozstaniem rodziców została od nich odłączona. Pewnie i Ona cierpiała, gdy opuszczała tych, których „młodziutkim sercem swoim tak bardzo już umiłowała, nad których jedynie Boga wyżej stawiała”⁵¹. Musiała to przeżyć, zanim w dniu Zwiastowania wypowie swoje: „niech Mi się stanie [...]” (Łk 1,38), co będzie jednoznaczne z wyznaniem Oblubienicy: „Oto ciało moje [...], zamieszkać w nim Panie!”, aby stać się „jednym Ciałem” z Bogiem, jedynym Oblubieńcem swojej duszy⁵². Teraz młodziutka Maryja – z miłości do Boga, ale jeszcze nieświadoma głębi znaczenia wydarzenia – „opuszcza swojego ojca i matkę”, aby przygotować się na dzień, gdy stanie się Matką Boga, „jednym Ciałem” z Przedwiecznym Słowem Ojca⁵³.

Jeszcze jedna okoliczność domaga się zauważenia. Ogólnie wiadomo, że „w świątyni jerozolimskiej śpiewano psalmy. W znanej dzisiaj kolekcji 150 psalmów wiele było ułożonych wyłącznie na użytek liturgiczny, inne do liturgii wchodziły stopniowo”⁵⁴. Jeśli przyjmiemy, że Maryja wychowywała się w świątyni, to za oczywiste należy przyjąć, że była naocznym świadkiem wydarzeń, które tam miały miejsce. Widziała licznych kapłanów i lewitów śpieszących do świętych posług oraz całe rzesze pielgrzymów przybyłych, aby w świątyni złożyć ofiary dla Pana. Z pewnością też miała częstą sposobność nie tylko słuchać śpiewanych psalmów, ale też sama „śpiewała je wraz z innymi, a słowa głęboko zapadały w Jej duszę”⁵⁵. Dlatego po latach, gdy uda się do krewnej Elżbiety, będzie mogła zaśpiewać z radości na chwałę Pana. „Bez trudu w tym śpiewie poznamy dawne tony, tony psalmów świątynnych, ich myśli, idee, a nawet słowa [...]”⁵⁶, które oto spotkają się razem i poznają w tym wspaniałym kandydacie Nawiedzenia: w *Magnificat*⁵⁷. Niedopatrzaniem byłoby nie wspomnieć o tym fakcie.

Młodziutka Dziewica Maryja w swoim przyłgnięciu do Boga nie zwlekała, nie pozwoliła sobie na wahanie.

Oddała się z prostotą, bez zastrzeżeń i całkowicie; żadne przywiązanie ziemskie nie wstrzymywało w szybkim i prostym wznoszeniu się Jej serca, oczarowanej nieskończoną Dobrocią⁵⁸.

⁵¹ BRS, s. 73.

⁵² Zob. Łk 1,34: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?”. Pytaniem tym Maryja Panna wyraża swoje postanowienie zachowania stałego dziewictwa. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 3, q. 28, a. 4; T. Herrmann, *Tajemnica Maryi. Zarys teologii maryjnej*, Warszawa 1999, s. 57.

⁵³ Por. Rdz 2,24; Mt 19,5; Mk 10,7–8; Ef 5,31.

⁵⁴ ZMMB, s. 82.

⁵⁵ ZMMB, s. 83.

⁵⁶ Zob. Ps 35,11; 72,19; 90,11; 99,3; 104,13; 108,9.

⁵⁷ ZMMB, s. 83–84.

⁵⁸ BRS, s. 73. Więcej na ten temat zob. Cz.S. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2012, s. 44–45: *Rekapitulacja Maryjna*.

Z pewnością wszystkie poświęcone Bogu dusze, „czy to dla służby ołtarza, czy też dla praktykowania cnót ewangelicznych, zachwycają się widokiem Niepokalanej”⁵⁹. Nic zatem dziwnego, że „kapłani, zakonnicy i dziewice lubią ponawiać swe najświętsze obietnice w dniu jej Ofiarowania; jej przykład pociąga ich i ożywia ich zapał młodzieńczy; w modlitwach swoich proszą ją, by w służbie Bożej zachowali aż do końca coś z tej prawości i czystości, którą jaśniała Jej dziecięca dusza”⁶⁰, utkana w odwiecznym zamyśle Ojca z Jego miłości do swoich stworzeń, do wszystkiego, co zaistnieje z Jego najświętszej woli.

Nie trzeba obawiać się przyjęcia „samego faktu przebywania Maryi w świątyni jerozolimskiej aż do czasu przeniesienia się do Nazaretu, z pominięciem oczywiście wielu niewątpliwie legendarnych szczegółów tego pobytu podawanych przez apokryfy”. Za takim rozwiązaniem opowiadają się wybitni mariolodzy, a wśród nich: E. Campana⁶¹, R.M. de la Broise, A. Nicolas, czy z polskich bibliistów E. Dąbrowski. Fakt dorastania Maryi w cieniu świątyni jest także oczywisty dla Michaela Hesemanna, niemieckiego historyka i badacza⁶². Podobnie francuski bibliista o. Frédéric Manns OFM „podaje szereg tekstów z apokryfów i *Talmudu*, które mówią o przebywaniu w świątyni grupy dziewczek tkających zasłonę świątynną”⁶³. To też znaczący fakt dla naszych rozważań, godny wyraźnego podkreślenia. Oczywiście, są także opinie zupełnie odmienne⁶⁴.

Potwierdzenie opinii przywołanych teologów, że Maryja wychowywała się w świątyni, znajdujemy też w relacjach mistyczek⁶⁵. Pośrednio poświadczą to tak-

⁵⁹ BRS, s. 73.

⁶⁰ BRS, s. 74.

⁶¹ Zob. ZMMB, s. 81; E. Campana, *Maria nel dogma cattolico*, Torino 1946, s. 814–820.

⁶² Zob. M. Hesemann, *Miriam z Nazaretu. Historia, archeologia, legendy*, tłum. B. Grunwald-Hajdasz, Poznań 2014.

⁶³ *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty – narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowiejski, Kraków 2003, s. 274, przyp. 92. O tym pobycie wspomina również Jan z Würtzburga w XII w. Por. D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum*, Jerusalem 1982, s. 681; zob. F. Manns, *Essais sur le judéo-christianisme*, Jérusalem 1977, s. 106–114.

⁶⁴ Np. J. Guitton, *Maryja*, tłum. J. Rybałt [T. Dmochowska], Warszawa 1956, s. 43; R. Laurentin, *Maryja Matka Odkupiciela...*, s. 28.

⁶⁵ Zob. *Mistyczne Miasto Boże, czyli Żywot Matki Bożej. Według doznanych objawień napisała Maria z Agredy*, oprac. i red. E. Odachowska-Zielińska, A.R. Zieliński, red. H. Pracelowa, Warszawa–Struga 2015, s. 58–67, rozdz. XI: *Żywot Najświętszej Panny w świątyni Jerozolimskiej. Śmierć Jej świętych rodziców. Wewnętrzne cierpienia; Żywot i Bolesna Męka Pana Naszego Jezusa Chrystusa i Najświętszej Matki Jego Maryi wraz z Tajemnicami Starego Przymierza według widzeń błogosławionej Anny Katarzyny Emmerich. Z zapisków Klemensa Brentano*, t. 1 i 2, tłum. W. Rakowski, Wrocław [b.r.w.], s. 123–127: t. 1, nr 11: *Maryja wstępuje do świątyni, rodzice ofiarują ją służbie Bożej*; M. Valtorta, *Poemat Boga-Człowieka*, księga 1: *Przygotowanie*, tłum. A. Mintowt-Czyż, M. Kaszowski, red. E. Bromboszcz, Katowice 2016, s. 53–59, nr 13: *Oddanie Maryi do Świątyni*.

że ewangeliczna wzmianka o prorokini Annie, która mogła być wychowawczynią w szkole przyświątynnej dla dziewcząt. Przebywanie kobiet i dziewcząt na terenie świątynnym, z racji pełnionych posług albo pobieranych nauk, zdają się dość przekonująco potwierdzać wskazane powyżej fragmenty ze Starego Testamentu.

Największe Boże sprawy dokonują się dyskretnie, często „na pustyni”. Łaska Boża najszybciej wzrasta i owocuje w ludzkiej duszy w milczeniu, modlitwie i pokornej służbie. Czy dzisiaj nie potrzeba nam powrotu „do wnętrza”, aby wyjść naprzeciw Oblubieńcowi naszych dusz?

Tu miejsce na kilka spostrzeżeń i przypuszczeń. Rut Moabitka, której imię pojawia się w genealogii Jezusa Chrystusa (Mt 1,5), jest starotestamentalną figurą Maryi⁶⁶. Między innymi łączy je opuszczenie domu ojca i matki dla spełnienia Bożych dzieł, można najprościej powiedzieć – dla Mesjasza, Odkupiciela człowieka i rodzin. Być może podobnie jak Anna oddała Helemu synka⁶⁷, tak Anna oddała do świątyni córkę, Niepokalanie Poczętą. Można przypuszczać, że rodzice wiedzieli od początku życia swego upragnionego dziecka o tajemnicy Jej wyjątkowego i cudownego poczęcia. Maryja swoim odłączeniem od rodziny zapowiada oddzielenie Baranka Paschalnego od stada⁶⁸, którym ostatecznie jest Jej Jednorodzony Syn. Wreszcie, jak Jezus przez trzy lata był ze swymi apostołami i uczniami, aby przygotować ich do dzieła głoszenia królestwa Bożego, tak Jego Matka przez trzy lata wzrastała pośród swoich bliskich, aby ich przygotować na czas rozłąki, gdy zostanie powierzona wychowawczyniom ze świątyni w Jerozolimie.

Zachowanie wspomnienia Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny (21 listopada) w najnowszej liturgii jest wymownym znakiem dla katolików. Ma ona przypominać nam, że w swoim Synu narodzonym z Maryi Panny

[...] wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym (Ef 1,4–6).

⁶⁶ Zob. G. Ravasi, *Oblicza Maryi w Biblii. Trzydzieści jeden „ikon” biblijnych*, tłum. B. Żurowska, Kraków 2001, s. 45–48: *Z Rut urodził się Obed, który „jest ojcem Jessego, ojca Dawida”*; D. Ruotolo, *Maryja Niepokalana. Matka Boga i Matka nasza. Księga I: Przedstawienie Maryi w harmonii dzieła stworzenia. Niewiasta. Błogosławiona między niewiastami. Figury i rzeczywistość*, tłum. K. Stopa, Warszawa 2021, s. 158.

⁶⁷ Zob. 1 Sm 1,26–28; D. Ruotolo, *Maryja Niepokalana...*, s. 159.

⁶⁸ Zob. Wj 12,1–10; por. Kpł 20,26.

W przedwiecznym planie Boga ma miejsce Wcielony Syn Boży, a w Nim Jego Niepokalana Matka, wszyscy „odkupieni przez Jego krew” (Ef 1,7), których powierzył Jej Matczynej trosce, a wreszcie całe stworzenie, którego początkiem jest odwieczna miłość Trójjedynego Boga.

BIBLIOGRAFIA

- Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty – narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003.
- Bartnik Cz.S., *Matka Boża*, Lublin 2012.
- Broise R.-M. de la, *Najświętsza Maryja Panna*, oprac. J. Andrasz, Kraków 1934.
- Campana E., *Maria nel dogma cattolico*, Torino 1946, s. 814–820.
- Guitton J., *Maryja*, tłum. J. Rybałt [T. Dmochowska], Warszawa 1956.
- Herrmann T., *Tajemnica Maryi. Zarys teologii maryjnej*, Warszawa 1999.
- Hesemann M., *Miriam z Nazaretu. Historia, archeologia, legendy*, tłum. B. Grunwald-Hajdasz, Poznań 2014.
- Jan Paweł II, *Ofiarowanie Jezusa w świątyni zapowiada współpracę Niewiasty w Odkupieniu*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*, Kraków–Ząbki 1999, Katecheza nr 41.
- Jan Paweł II, *Proroctwo Symeona łączy Maryję z przeznaczeniem Syna*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*, Kraków–Ząbki 1999, Katecheza nr 40.
- Laurentin R., *Maryja Matka Odkupiciela*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 1988.
- Manns F., *Essais sur le judéo-christianisme*, Jérusalem 1977.
- McHugh J., *Maryja w Nowym Testamencie*, tłum. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały I...II. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz, cz. 1*, w: *Nowy komentarz biblijny*, red. A. Paciorek i in., Częstochowa 2011.
- Mistyczne Miasto Boże, czyli Żywot Matki Bożej. Według doznanych objawień napisała Maria z Agredy*, oprac. i red. E. Odachowska-Zielińska, A.R. Zieliński, red. H. Pracełowa, Warszawa–Struga 2015.
- Most W.G., *Maryja Współodkupicielka*, tłum. A. Woźniak, Płock 2019.
- Nicolas A., Dąbrowski E., *Życie Maryi Matki Bożej*, tłum. J. Rybałt [T. Dmochowska], Warszawa 1955.
- Ravasi G., *Oblicza Maryi w Biblii. Trzydzieści jeden „ikon” biblijnych*, tłum. B. Żurowska, Kraków 2001.
- Ruotolo D., *Maryja Niepokalana. Matka Boga i Matka nasza. Księga I: Przedstawienie Maryi w harmonii dzieła stworzenia. Niewiasta. Błogosławiona między niewiastami. Figury i rzeczywistość*, tłum. K. Stopa, Warszawa 2021.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25: *Bóg – Człowiek Syn Maryi* (3, q. 16–37), tłum. i objaśnienia S. Piotrowicz, London 1964.

Valtorta M., *Poemat Boga-Człowieka*, księga 1: *Przygotowanie*, tłum. A. Mintowt-Czyż, M. Kaszowski, red. E. Bromboszcz, Katowice 2016.

Żywot i Bolesna Męka Pana Naszego Jezusa Chrystusa i Najświętszej Matki Jego Maryi wraz z Tajemnicami Starego Przymierza według widzeń błogosławionej Anny Katarzyny Emmerich. Z zapisków Klemensa Brentano, t. 1 i 2, tłum. W. Rakowski, Wrocław [b.r.w.].

Słowa kluczowe: prorokini Anna, świątynia jerozolimska, ślub Dziewicy Maryi, mariologia

THE MYSTERY OF THE VIRGIN MOTHER OF GOD IN THE SHADOW OF THE TEMPLE IN JERUSALEM. DID MARY GROW UP IN THE TEMPLE?

Summary

This article recalls the figure of the prophetess Anna, mentioned only once in the Gospels, who “never left the temple but worshipped night and day, fasting and praying“ (Lk 2:37). A question arises as to the meaning of such a detailed description of it. Then the question of the possibility of rearing Mary in the Jerusalem temple under the supervision of Anna was analyzed. Finally, the content of the study presents the Biblical foundations confirming such a possibility, which is based on the opinions of theologians and the liturgical tradition of the Church. The article seeks to reveal the theological implications of the Virgin Mary’s vow and her staying in the most holy place of Israel’s religious worship in the early years of her life. The final conclusions are focused on the area of intersection of soteriology and anthropology, theology of spirituality and objective Mariology, for which the axis of interpretation of salvific events is the implementation of the eternal plans of the Holy Trinity.

Keywords: prophetess Anna, temple in Jerusalem, Virgin Mary’s vow, Mariology

Thum. Janusz Południok

Ks. Adam Kopec^{*}
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

ŚW. BENEDYKT Z NURSJI JAKO PATRON EUROPY W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Współczesna Europa przeżywa poważny kryzys, przejawiający się między innymi w problemach demograficznych oraz w pustce aksjologicznej wywołanej wyrugowaniem religii z wszystkich dziedzin życia. Przyczyny tego kryzysu są znaczne głębsze i nie znajdują się tylko na poziomie gospodarczym i politycznym. Mamy do czynienia z kryzysem tożsamości. Trwają poszukiwania antidotum na tę sytuację. Jednym z autorytetów, który często wypowiadał się na tematy związane z tożsamością Europy, jest Jan Paweł II, który przez niemal dwadzieścia siedem lat pontyfikatu poświęcił tej sprawie wiele inicjatyw, przemówień, homilii i dokumentów. Propozycja papieskiego nauczania dotyczy między innymi odwołania się do dziedzictwa świętych patronów Starego Kontynentu: Benedykta, Cyryla i Metodego, Brygidy Szwedzkiej, Katarzyny Sieneńskiej oraz Teresy Benedykty od Krzyża. Nie chodzi tutaj tylko o przywołanie ich zasług historycznych, ale przede wszystkim o aktualność ich przesłania dla współczesnych Europejczyków. Święty Benedykt, nazywany Zakonodawcą Zachodu, poprzez stworzenie pierwszej reguły zakonnej uczy nas, jak w świecie opanowanym przez konsumpcję dostrzegać to, co jest wieczne. Dzięki wypracowanej regule ora et labora przeciwstawia się panującej dezintegracji i uczy nas właściwego podejścia do pracy ludzkiej. Od niego współczesne społeczeństwa, skażone „kryzysem ojcostwa”, mogą nauczyć się, co znaczy być prawdziwie ojcem.

W ostatnich latach Europa zмага się z wieloma problemami. Po pandemii koronawirusa pojawił się kryzys gospodarczy powodujący zubożenie społe-

^{*} Ks. dr Adam Kopec – kapłan diecezji sandomierskiej, wykładowca teologii dogmatycznej w WSD w Sandomierzu; e-mail: akopec@loken.pl; ORCID: 0000-0003-0332-9402.

czeństw europejskich i pogłębianie się niesprawiedliwości społecznych. Do tego wojenna agresja Rosji na Ukrainę ujawniła, że współczesny człowiek zdolny jest do największych okrucieństw i zbrodni. Wróciły „stare demony” Europy, które wskazują na jakiś poważniejszy kryzys, dotyczący nie tylko sfery gospodarczej i ekonomicznej. Przyczyny tego kryzysu wywodzą się z najgłębszych pokładów europejskiej tożsamości. Stąd problemy polityczne i gospodarcze są tylko pochodną głębszych spraw, dotyczących samych korzeni kultury europejskiej. Nie rozwiążą ich jakieś doraźne decyzje w dziedzinie polityki czy ekonomii. Potrzebne są rozwiązania, które pozwolą nam na nowo odkryć wartość Ewangelii, przenikającej wszystkie dziedziny życia.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie, że Kościół katolicki, nadając kontynentowi europejskiemu patronat świętych, nie tylko chciał ukazać ich wkład historyczny w rozwój cywilizacji europejskiej, ale przede wszystkim pragnął wyeksponować prawdę, że dzieło pozostawione przez patronów może stać się receptą na aktualny kryzys. W tym artykule skupimy się na dziedzictwie św. Benedykta z Nursji. Dzieła pozostałych patronów (św.św. Cyryla i Metodego, św. Brygidy Szwedzkiej, św. Katarzyny ze Sieny i św. Teresy Benedykty od Krzyża) będą przedmiotem oddzielnych opracowań.

KRÓTKIE SPOJRZENIE NA PRZEJAWY KRYZYSU W EUROPIE

Pośród różnych przejawów kryzysu możemy na pierwszym miejscu wymienić problemy demograficzne poszczególnych państw, powodujące nieustanne wydłużanie wieku emerytalnego. Jest to pochodna spustoszenia, jakie w społeczeństwach Starego Kontynentu dokonało zniekształcenie instytucji małżeństwa i rodziny. Specjaliści alarmują, że Europa podąża w kierunku „samobójstwa demograficznego”. Chociaż analitycy szukają przyczyn tych zjawisk wyłącznie we wskaźnikach i indeksach gospodarczych, a politycy prześcigają się w propozycjach tzw. polityki prorodzinnej, jako lekarstwa na zbyt niski przyrost naturalny, to jednak dokładniejsza analiza pokazuje, że są to tylko pochodne innego, głębszego kryzysu, kryzysu tożsamości. Obecne załamanie gospodarki spowodowane jest nie tylko pandemią, ale przede wszystkim ludzką chciwością, a to z kolei przejaw prymatu „mieć” nad „być”.

Można przypuszczać, że Europa nie rozwiąże swoich problemów gospodarczych czy demograficznych tylko przez doraźne i krótkowzroczne decyzje. Konieczna jest głęboka przemiana, która pozwoli dostrzec i wprowadzić w życie prymat solidarności nad zyskiem, poświęcenia nad wygodnictwem, wolności nad zniewoleniem, duchowego bogactwa nad materialnym posiadaniem. Wtedy eu-

ropejskie rodziny rozumieją, jaką wartość ma każde nowe życie, jak ważna jest sama instytucja rodziny w wychowaniu młodego człowieka i relacjach między ludźmi w „zdrowym społeczeństwie”.

Kolejnym problemem współczesnej Europy jest laicki model państwa, poprzez który z życia społecznego mają zniknąć wszelkie przejawy religijności. Dziś mówi się o dyskryminacji chrześcijańskich wartości. Mit świeckiej Europy bez religii prowadzi w końcu do powstania pewnej pustki aksjologicznej (brak jakichkolwiek wartości). A bez zasad moralnych takie obszary, jak polityka, ekonomia czy gospodarka, zamiast służyć człowiekowi, zniewalają go. Jaka będzie więc przyszłość Starego Kontynentu? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czy odnajdziemy własną duchową tożsamość. Powstaje także inne pytanie: u kogo szukać antidotum na te problemy?

DLACZEGO W SPRAWACH EUROPY WARTO SŁUCHAĆ JANA PAWŁA II

Pośród wielu autorytetów wypowiadających się na temat sytuacji Starego Kontynentu rozbrzmiewa nauczanie Jana Pawła II. Zanim zaczniemy bardziej szczegółowe analizy, warto uzasadnić, dlaczego to właśnie jego poglądy zasługują na szczególną uwagę. Na pewno nie chodzi tutaj o jakiś sentyment do papieża Polaka czy papieża Słowianina. W ciągu niemal dwudziestu siedmiu lat pontyfikatu Ojciec Święty poświęcił tej sprawie wiele przemówień, dokumentów, audiencji i spotkań. Odwiedził prawie wszystkie kraje Europy (nie dotarł tylko do Rosji, Białorusi, Mołdawii, Macedonii i Czarnogóry). Podróże apostołskie zawsze wiązały się z przypomnieniem poszczególnym narodom ich chrześcijańskich korzeni oraz tego, że uczestniczą w szerszej wspólnotcie europejskiej, zbudowanej na chrześcijańskich wartościach. Do najbardziej znaczących wydarzeń dotyczących kwestii europejskiej można zaliczyć zwołanie przez papieża kolejno w 1991 i 1999 roku dwóch nadzwyczajnych synodów biskupów, które w całości poświęcone były sytuacji duchowej Starego Kontynentu (owocem II Synodu stała się adhortacja *Ecclesia in Europa*), ogłoszenie w 1980 roku świętych Cyryla i Metodego współpatronami Europy, a w 1999 roku dołączenie do tej grupy trzech świętych kobiet: Katarzyny Sieneńskiej, Brygidy Szwedzkiej oraz Teresy Benedykty od Krzyża. Nie należy też zapominać o odwiedzinach Ojca Świętego w instytucjach odpowiedzialnych za kształt obecnej Europy. Papież był i przemawiał w siedzibie Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej¹ oraz w Parlamencie Europej-

¹ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie w Siedzibie EWG – Kontynent Europejski* (20 maja 1985), w: *Dziela zebrane* [dalej: DZ], t. X, Kraków 2008, s. 888–893.

skim². Oprócz tego swoje słowa kierował do różnych agend europejskich³ oraz do parlamentarzystów, polityków i działaczy na rzecz wspólnej Europy⁴.

Biorąc pod uwagę niezwykle aktywność papieża, można powiedzieć, że problematyka ta odgrywa wyjątkową rolę w jego nauczaniu i była mu szczególnie bliska. Sam zresztą stwierdził:

Nie sposób wypowiedzieć, jak bardzo ważna dla mnie i dla mojej misji jest znajomość Europy, tego, co z niej wynika. Dla Kościoła i dla Stolicy Piotrowej, która raz na zawsze wybrała Rzym na swoją siedzibę, czyniąc zeń centralny punkt Kościoła katolickiego i jego misji, wiedza o tym, czym jest Europa, czym była, jakie są tego konsekwencje, jest sprawą niezwyklej wagi, tak jak znajomość konsekwencji historycznego, a zarazem opatrznosciowego wyboru dokonanego przez św. Piotra przed dwoma tysiącami lat⁵.

Na tej podstawie możemy powiedzieć, że nauczanie papieskie dotyka głęboko tematu, nie jest powierzchownym „ślizganiem się”, ale wniknięciem w samo sedno sprawy.

W nauczaniu Jana Pawła II na temat korzeni Europy punktem wyjścia jest ewangelizacja poszczególnych ludów. Nasz kontynent tworzony był przez misjonarzy i pielgrzymów, którzy głosząc Słowo Boże, nie niszczyli rodzimych kultur, lecz przez proces inkulturacji przeobrażali je i w duchu Ewangelii nadawali im charakter

² Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy – Jeżeli Europa chce pozostać sobie wierna* (8.10.1988), DZ, t. X, s. 239–244.

³ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do Komitetu Ekonomiczno-Społecznego Wspólnoty Europejskiej – Rozszerzające się braterstwo* (22.03.1979), DZ, t. XIV, s. 828; *Przemówienie do Prezydium Parlamentu Europejskiego – Europejska odpowiedzialność i solidarność* (5.04.1979), DZ, t. XIV, s. 829–830; *Przemówienie do Grupy Demokratycznej Parlamentu Europejskiego – Klimat życzliwości jest konieczny do rozwoju współpracy* (13.11.1980), DZ, t. XIV, s. 831; *Przemówienie do Komitetu Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europejskiej ds. Stosunków z Parlamentami Krajowymi – O podstawową tożsamość Europy* (17.03.1988), DZ, t. XIV, s. 838–839; *Przemówienie do przewodniczących parlamentów Unii Europejskiej – Służyć dobru wspólnemu* (23.09.2000), DZ, t. XIV, s. 843–844; *Przemówienie do uczestników Konferencji Ministrów Rady Europy – wartości religijne i moralne wspólnym dziedzictwem* (3.11.2000), DZ, t. XIV, s. 845–846; *Przemówienie do ministrów spraw wewnętrznych krajów Unii Europejskiej* (31.10.2003), DZ, t. XIV, s. 847–849; *Przemówienie do przewodniczącego Komisji Europejskiej* (28.10.2004), DZ, t. XIV, s. 850.

⁴ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do grupy katolickich parlamentarzystów europejskich – odpowiedzialność Europy za pokój i sprawiedliwość w świecie* (10.11.1983), DZ, t. XIV, s. 832–835; *Przemówienie do parlamentarzystów Unii Europejskiej – Europejska cywilizacja umocni się, jeśli zachowa swą duszę* (29.10.1984), DZ, t. XIV, s. 836–837; *Przemówienie do grupy chrześcijańskich deputowanych do Parlamentu Europejskiego – Budujmy Europę wierni orędziu Chrystusa* (6.03.1997), DZ, t. XIV, s. 840.

⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego kolokwium w Castel Gandolfo* (20–22.08.1987), „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 93 (1987) 8, s. 28.

uniwersalny. Przyjmując taką perspektywę początków Europy, Jan Paweł II wskazuje także na świętych Kościoła, bez których nie da się zrozumieć dziejów Europy, jej dziedzictwa i jej duchowej tożsamości. Już w pierwszych wiekach święci odegrali istotną rolę w procesie stapienia się w organiczną całość poszczególnych elementów dziedzictwa semickiego, greckiego, rzymskiego, celtyckiego i wszystkich wędrownych plemion, szukających swego miejsca na naszym kontynencie⁶. Fakty historyczne wskazują, że ich imionami nazywano miasta, ziemie, prowincje, drogi. Pośród nich możemy spotkać ludzi różnych stanów i zawodów. Mówi się o świętych wieśniakach, jak Izydor z Sewilli i Maria z Cabezy, pasterzach, rzemieślnikach, murarzach, myśliwych, adwokatach, piekarzach kupcach, poetach, pisarzach, prawnikach, analfabetach, a nawet żebrakach (jak Józef z Labre)⁷.

Jan Paweł II, mówiąc o budowaniu uniwersalnej cywilizacji naszego kontynentu, dodaje:

[...] książęta i kupcy, pielgrzymi i uczeni, artyści i mistycy przemierzali drogi Europy; byli twórcami bądź świadkami imponującego rozwoju wiedzy spekulatywnej i praktycznej, a także zrywów duchowych, które ożywiły ewangeliczny sens ubóstwa, otwarcia się na drugiego człowieka, nadziei. W epoce średniowiecza Europa zbudowała podziwu godną, w znacznym stopniu spoiętą w skali całego kontynentu cywilizację, której wiele zdobyczy przetrwało po dzień dzisiejszy⁸.

Stąd ich znaczenie dla tworzenia się cywilizacji europejskiej jest ogromne – nawet gdyby próbowano temu całkowicie zaprzeczać.

Papież podkreśla:

[...] specyficzny charyzmat prowadzonego przez nich dzieła ewangelizacji polega na tym, że nowe formy i sposoby wcielania Ewangelii w rzeczywistość kulturalną i społeczną oraz umysłowość kształtujących się wówczas ludów europejskich stały się zaczątkiem i podstawą nowej i trwałej syntezy życia chrześcijańskiego. Święci Patronowie, których dzieło jest kamieniem milowym i istotnym punktem odniesienia dla historycznego procesu ewangelizacji Europy, pozostają także dla nas wciąż aktualnym wzorem i źródłem inspiracji, bowiem w szczególnej sytuacji, w jakiej znajduje się dziś Europa, dzieło ewangelizacji musi stawiać sobie za cel nową, twórczą syntezę Ewangelii i życia⁹.

⁶ J. Mirewicz, *Współtwórcy Europy*, Kraków 2003, s. 6.

⁷ Por. H. Misztal, *Rola świętych w kształtowaniu cywilizacji Europejskiej*, „Słoneczna Skala. Kwartalnik o wychowaniu” (2001) 37, s. 7.

⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie EWG Kontynent Europejski* (20.05.1985), s. 889.

⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich „Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie”* (11.10.1985), w: *Nauczanie papieskie* [dalej: NP], VIII, 2, Warszawa 1985, s. 465–466.

Wypowiedź ta ukazuje myśl papieską, która widzi nie tylko zasługi historyczne, ale dostrzega także aktualność tych postaci dla współczesnej Europy¹⁰. Podobnie w Gnieźnie, przy grobie św. Wojciecha, Ojciec Święty z naciskiem podkreślał:

To patroni Europy – św. Benedykt, święci Cyryl i Metody – wszczepili w europejską kulturę prawdę o Bogu i o człowieku. To orszak świętych misjonarzy, których dziś przypomina nam św. Wojciech, niósł europejskim ludom nowinę o miłości bliźniego, o miłości nieprzyjaciół nawet – nowinę poświadczoną za nich oddaniem życia. Tą dobrą nowiną – Ewangelią, żyli w Europie przez kolejne stulecia, aż po dzień dzisiejszy, nasi bracia i siostry. Powtarzały ją mury kościołów, opactw, szpitali i uniwersytetów. Głosiły ją foliały, rzeźby, obrazy, obwieszczwały strofy poezji i dzieła kompozytorów. Na Ewangelię kładziono podwaliny duchowej jedności Europy¹¹.

Dla papieża ich rola jest nieoceniona i owoce ich działalności trwają po dzień dzisiejszy. Ponadto sytuacja obecna naszego kontynentu przypomina w jakimś stopniu warunki historyczne, w jakich poszczególni patroni działali. Każda z tych postaci niesie z sobą ważne przesłanie dla Europy, która wkroczyła w nowe milenium.

DLACZEGO EUROPIE POTRZEBA AŻ TYLU PATRONÓW

Musimy zauważyć, że nadanie patronatu poszczególnych świętych dla naszego kontynentu dokonało się w określonym kontekście historycznym. W drugiej połowie XX wieku Kościół, kierując swoją refleksję ku Europie targanej wówczas sprzecznościami ideologicznymi, uznał za stosowne ustanowienie dla Sta-

¹⁰ Podczas wizyty w siedzibie Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej w 1985 roku Jan Paweł II powiedział: „Owe postacie założycieli mogą być symbolem powolnego wykluwania się europejskiego ducha pośród ludzi, którzy użyźniają ziemię, tworzą kulturę, jednoczą się w wierze” (Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie EWG Kontynent Europejski* [20 maja 1985], s. 889).

¹¹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu przed katedrą* (3.06.1997), DZ, t. IX, s. 691. Podkreślając ich wielkość i zasługi, papież powiedział: „Byli oni prawdziwymi realistami. We wszystkich wydarzeniach dostrzegali zmaganie się mocy zła; ale widzieli też działanie Ducha Świętego. Często więc przeczuwali, że w ich teraźniejszości rodzą się rzeczy przyszłe. Niektóre spośród tych wybitnych świętych ukazują kute w brązie drzwi katedry [chodzi o katedrę w Spirze – przyp. A.K.]: Hugo z Cluny, Bruno z Kolonii, Norbert z Xanten, Bernard z Clairvaux. Ich dzieło kontynuowali Franciszek z Asyżu, Dominik, Ignacy. Oni i ich zakony stanowią trwałe elementy tożsamości kultury i historii Europy. Trzech spośród tych świętych, jako oficjalni patronowie Europy, symbolizuje całą jej rozpiętość z zachodu na wschód: Benedykt z Nursji oraz Apostołowie Słowian, Cyryl i Metody” (Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. Jedyna droga ku zjednoczonej duchowo Europie* [4.05.1987], DZ, t. IX, s. 143).

rego Kontynentu patronatu świętych. Dokonało się to etapami. Najpierw 24 października 1964 roku papież Paweł VI listem apostolskim *Pacis nuntius* ustanowił patronem Europy św. Benedykta z Nursji. Następnie 31 grudnia 1980 roku Jan Paweł II w liście apostolskim *Egregiae virtutis* ogłosił świętych Cyryla i Metodego współpatronami Starego Kontynentu, a pięć lat później opublikował poświęconą im encyklikę *Slavorum apostoli*. Pod koniec XX wieku, 1 października 1999, papież uznał za konieczne dołączenie do grona patronów postaci kobiecych i listem apostolskim motu proprio *Spes aedificandi* ogłosił św. Katarzynę Sieneńską, św. Brygidę Szwedzką oraz św. Teresę Benedyktę od Krzyża (Edytę Stein) kolejnymi współpatronkami naszego kontynentu.

Wobec tych ważnych wydarzeń pojawiły się różne komentarze i stanowiska. Niektórzy pytali: czy Stary Kontynent potrzebuje aż tylu patronów? W obiegowych opiniach św. Benedykt uznawany jest za patrona zachodniej, a święci Cyryl i Metody wschodniej części naszego kontynentu. Jan Paweł II odrzuca takie myślenie. Według niego św. Benedykt jest w takiej samej mierze patronem Europy Wschodniej, jak święci Cyryl i Metody Zachodniej. Nie można zapominać, że wartości zaproponowane przez św. Benedykta zostały zaakceptowane i w jakimś stopniu przyjęte przez mieszkańców Wschodu, a ideały i świadectwo życia Apostołów Słowian wpłynęły na mentalność i kulturę mieszkańców Europy Zachodniej¹². Ponadto papież wskazuje, że cechą świętych jest ich powszechność i uniwersalność. Jeśli wziąć pod uwagę miejsce urodzenia i obszary działania wszystkich sześciu patronów Europy, można dojść do wniosku, że ostateczne Wschód spotkał się z Zachodem, a przede wszystkim Północ z Południem. Ta „święta geografia” pozwoliła papieżowi ukazać scalające znaczenie patronów i patronek Europy¹³. Sam następca św. Piotra tłumaczy bardzo krótko, że „ich świętość urzeczywistniła się w określonych kontekstach historycznych i geograficznych, które sprawiają, że są to postacie szczególnie ważne dla kontynentu europejskiego”¹⁴.

Podobnie odpowiada Jan Paweł II na opinie, które pojawiły się po ogłoszeniu trzech świętych kobiet współpatronkami Europy. Niektórzy sądzili, że w ten sposób Ojciec Święty uczynił tylko ukłon w stronę feminizmu, zarzucającemu, że zwłaszcza w Kościele rola kobiety jest niedoceniana. Sam Jan Paweł II tłumaczy, że „wybór padł na kobiece wzorce świętości, zgadza się to bowiem z opatrnościową tendencją, coraz silniejszą w Kościele i społeczeństwie naszych czasów, do pełniejszego uznania godności kobiety i właściwych jej darów”¹⁵. Powyższa wypowiedź wskazuje, że papież zauważył potrzebę dowartościowania roli ko-

¹² Por. L. Grygiel, *Europa św. Cyryla i Metodego*, „W Drodze” 145 (1985) 9, s. 41.

¹³ Por. J. Majewski, *Nowe patronki Starego Kontynentu*, „Więź” 493 (1999) 11, s. 5–7.

¹⁴ Jan Paweł II, *Spes aedificandi*... 3.

¹⁵ Tamże.

biet, niedocenianych w poprzednich wiekach. Za tym niedocenieniem przemawia fakt, że w beatyfikacjach i kanonizacjach w latach przed Soborem Watykańskim II przeważają zdecydowanie mężczyźni¹⁶. Z pewnością ten motyw był brany przez Jana Pawła II pod uwagę, ale nie był on najistotniejszy. Na pierwszym miejscu pozostaje docenienie dzieła, które w historii nowe patronki Europy dokonały, oraz ukazanie aktualności ich przesłania.

Istnieją także głosy, że pośród patronek i patronów Europy nie ma żadnej osoby świeckiej, nie ma też małżeństwa. A tymczasem jednym z najważniejszych kryzysów, jakich doświadcza współczesny Kościół, szczególnie europejski, jest kryzys eklezyjalnej świadomości i odpowiedzialności laikatu. Ukazanie chrześcijanina, który święcie i do śmierci przeżył swoje świeckie życie, jako kolejnego patrona Europy mogłoby pomóc w przezwyciężaniu tego kryzysu. Kanonizacja pary małżeńskiej byłaby zaś wspaniałą odpowiedzią na współczesny kryzys małżeństwa i rodziny¹⁷.

Kontekst historyczny nadania patronatu nie pozostaje bez znaczenia. Dlatego, chcąc dobrze zrozumieć treść orędzia, jakie niosą poszczególni patroni dla naszego kontynentu, musimy pokrótce wniknąć w ich życiorysy i kontekst historyczny działalności.

ŚWIĘTY BENEDYKT Z NURSJI – ZAKONODAWCA ZACHODU

Papież Paweł VI listem apostolskim *Pacis nuntius* z 24 października 1964 roku ogłosił św. Benedykta patronem Europy. Wybór tego świętego nie jest przypadkowy. Jan Paweł II wskazuje na dwie główne przesłanki przemawiające za jego zasadnością. Pierwsza z nich koncentruje się wokół przeszłości, dorobku kulturowego i tradycji chrześcijańskiej odziedziczonej po wielkim dziele Benedykta. Druga natomiast stanowi istotny punkt odniesienia oraz wyzwanie dla tożsamości jednoczącej się Europy i kondycji moralnej jej społeczeństw¹⁸. Wybór ten znajduje także uzasadnienie w podstawowym fakcie historycznym, jakim jest założenie przez Benedykta zakonu. Badania historyczne ukazują, że bez tego dzieła i bez zwiększającej się liczby zakonów benedyktyńskich nie można by mówić o jedności kulturowej naszego kontynentu. Ważny jest kontekst historyczny jego życia i działalności, który pozwala nam zrozumieć doniosłość jego dzieła.

¹⁶ Por. S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław 2003, s. 48.

¹⁷ Por. J. Majewski, *Nowe patronki Starego Kontynentu...*, s. 6.

¹⁸ Por. S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła...*, s. 36–37.

Urodził się ok. roku 480, na przełomie dwóch epok, antyku i średniowiecza, w czasie szczególnie niespokojnym i nacechowanym niepewnością¹⁹. Przyszedł na świat w Nursji²⁰ (Umbria) cztery lata po upadku cesarstwa zachodniorzymskiego, gdy insygnia władzy cesarskiej zostały już odesłane do Konstantynopola. W tym samym czasie, gdy na Wschodzie system cesarski uległ wzmocnieniu i konsolidacji, Europa Zachodnia stanowiła arenę walk między przemieszczającymi się ludami. Również organizacja kościelna przeżywała pewien kryzys, co dodatkowo pogłębiało jeszcze istniejący chaos. Jan Paweł II stwierdził, że patron znajdował się w sytuacji, w której

[...] śmierć doczesnej potęgi, największej z tych, jakie się wyraziły w świecie starożytnym, przemawia do duszy językiem spraw ostatecznych, a równocześnie Chrystus i Ewangelia mówią o jakimś innym dążeniu, o innym wymiarze życia, o innej sprawiedliwości, o innym królestwie²¹.

Jednocześnie w tych okolicznościach zaczęła kształtować się Europa jako rodzina narodów. Zadomowili się w niej barbarzyńcy, którym imponowała uniwersalność chrystianizmu – imperium ducha i sumienia wspólnoty Zachodu. Przypasują także spory dogmatyczne i herezje²². W tych warunkach Benedykt potrafił bardzo dobrze czytać znaki czasu i na tym polega jego geniusz.

Czytając znaki swoich czasów, widział, że trzeba było, aby radykalny program świętości ewangelicznej mógł być realizowany pod postacią zwyczajną, pod postacią życia codziennego wszystkich ludzi²³.

Z tego właściwego odczytania znaków czasu przez św. Benedykta narodziła się reguła, którą udało się skutecznie rozpropagować w krótkim czasie w Eu-

¹⁹ Jan Paweł II określił ten czas następująco: „Rok 480, w którym zgodnie z tradycją ujrzał światło dzienne święty Benedykt, znajduje się bardzo blisko owej proroczej, a raczej złowieszczej daty dla Rzymu – mam na myśli rok 476 po Chrystusie, kiedy to z chwilą przesłania do Konstantynopola insygniów cesarskich cesarstwo rzymskie po dłuższym okresie upadku oficjalnie przestało istnieć. Rozpadła się w tymże roku pewna struktura polityczna, to znaczy system, który uwarunkował przez prawie tysiąc lat postęp i rozwój ludzkiej cywilizacji w obrębie całego basenu Morza Śródziemnego” (Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Nursji „Odnaleźć sens życia na miarę św. Benedykta”* [23.03.1980], NP 1 (1980), s. 282).

²⁰ Jan Paweł II 23.03.1980 r. nawiedził Nursję, miasto narodzin św. Benedykta. Wygłosił tam homilię, w której szczególną uwagę zwrócił na rolę, jaką odegrał ten święty w kształtowaniu Europy, oraz na dziedzictwo, jakie po sobie pozostawił.

²¹ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Nursji...*, s. 282.

²² Por. J. Mirewicz, *Współtwórcy Europy...*, s. 157.

²³ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Nursji...*, s. 283.

ropie Zachodniej. Miała ona kolosalne znaczenie dla przyszłości kontynentu²⁴. Posiadała przede wszystkim znaczenie religijne, natomiast ze względu na swoją specyfikę wywołała konsekwencje społeczno-kulturowe. Po raz pierwszy zaczęła obowiązywać w klasztorze na Monte Cassino²⁵, w miejscu szczególnym²⁶ ze względu na położenie oraz ze względu na to, że miejsce to było kiedyś poświęcone pogańskiemu bóstwu Apollinowi. Zawierała postulaty wyrzeczenia się świata, pokory, przywiązania do miejsca pobytu²⁷ i zasadę bezwzględnego posłuszeństwa wobec przełożonego – opata. Reguła jest przykładem wczesnochrześcijańskiej symbiozy tradycji klasztornej i rzymskiego ducha wojskowego²⁸. Ze względu na swój charakter zachęcała rzesze wiernych chętnych do podporządkowania się jej wymaganiom. Stąd papież argumentuje, że w tamtej dobie potrzebującej reformy

[...] trzeba było, aby to, co heroiczne, stawało się zwyczajne, codzienne – i aby, to, co zwyczajne i codzienne, stawało się heroiczne. W ten sposób ojciec mnichów, Zakonodawca Zachodu, stawał się pośrednio pionierem nowej cywilizacji. Wszędzie tam, gdzie ludzka praca warunkuje rozwój kultury, gospodarki (ekonomii), życia społecznego, wszędzie tam docierał benedyktyński program ewangelizacji, który łączył pracę z modlitwą i modlitwę z pracą²⁹.

²⁴ Por. S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła...*, s. 36–37.

²⁵ Monte Cassino jest bardzo bliskie papieżowi. W liście na jubileusz opactwa tynieckiego Jan Paweł II napisał, że w miejscu tym „zaczęło bić serce nowej Europy. Stamtąd przez wieki promieniować będzie autentyczny duch europejski i tam też będzie się odradzał” (Jan Paweł II, *List na jubileusz opactwa tynieckiego*, w: P. Szczaniecki, *Święty Benedykt*, Kraków 2000, s. 230). W innym miejscu Ojciec Święty klasztor na Monte Cassino nazwał „kolebką chrześcijańskiego humanizmu” (Jan Paweł II, *List z okazji rozpoczęcia benedyktyńskich obchodów 1500-lecia przybycia do Subiaco św. Benedykta, patrona Europy*, w: P. Szczaniecki, *Święty Benedykt...*, s. 234).

²⁶ Na miejscu położenia klasztoru była kiedyś świątynia poświęcona Apollinowi. Papież w 1994 r. wygłosił orędzie z okazji 50. rocznicy bitwy pod Monte Cassino. Zawarł w nim słowa: „Nazwa Monte Cassino ma swoje znaczenie o wiele wcześniejsze niż to, jakie nadał jej rok 1944. Trzeba się cofnąć 15 wieków wstecz, do czasów św. Benedykta. To właśnie tu, na Monte Cassino, powstało jedno z tych opactw benedyktyńskich, które dało początek kształtowaniu się Europy. Historycy ukazują, jak w oparciu o benedyktyńską zasadę «módl się i pracuj» po upadku imperium rzymskiego na Zachodzie i po wędrówkach ludów zaczęła się wyłaniać ta Europa, której zręby kulturowe i cywilizacyjne zachowują się do dnia dzisiejszego” (Jan Paweł II, *Polska broniła chrześcijańskiej przyszłości Europy* [18.05.1994], „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 164 (1994) 6–7, s. 55).

²⁷ Przywiązanie do miejsca posiadało wielkie znaczenie i było pewnego rodzaju antidotum na ciągłe przemieszczanie się ludności (wędrówki ludów).

²⁸ Por. R. Ludwиг, *Narodziny chrześcijańskiej Europy. Wczesne średniowiecze. 500–999*, w: *Kronika chrześcijaństwa*, Warszawa 1998, s. 79–81.

²⁹ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Nursji...*, s. 283.

ORA ET LABORA – ODPOWIEDŹ NA DEZINTEGRACJĘ

Dzięki temu św. Benedykt przeciwstawił dezintegracji społecznej, moralnej i religijnej koncepcję dobrej organizacji, opartej na wspomnianej już zasadzie *ora et labora*. Jan Paweł II podkreśla, że

Benedykt z pewnością czytał przenikliwie znaki ówczesnych czasów, kiedy układał swą regułę, w której zespolenie modlitwy i pracy ma się stawać dla tych, co ją przyjmują, zasadą dążenia do wieczności³⁰.

To krótkie, lakoniczne wezwanie okazało się niezwykle płodne kulturowo. Patron Europy zrozumiał, że w obliczu chylących się ku upadkowi wielowiekowych struktur społecznych i politycznych reforma powinna zacząć się od przemiany umysłów i mentalności pojedynczych ludzi, od rezygnacji z bierności i malkontentstwa na rzecz tworzenia małych wspólnot społecznych, których osiągnięcia będą zarażać pozostałych i zachęcać do wytrwałej pracy nad sobą. To zadanie doskonale spełniły domy benedyktyńskie, które były samowystarczalne, doskonale zorganizowane i uporządkowane, co silnie konkurowało z bylejąkością i chaosem świata zewnętrznego, nacechowanego zwątpieniem w możliwość ułożenia życia społecznego w epoce silnych zawirowań historycznych³¹.

Ojciec Święty podkreśla:

[...] należy podziwiać prostotę tego programu, a równocześnie jego uniwersalizm. Można powiedzieć, że program ten stanął u podstaw chrystianizacji nowych ludów kontynentu europejskiego, a równocześnie stanął też u podstaw własnej historii tych ludów – którą mierzy się więcej niż tysiącleciem. W ten sposób św. Benedykt stawał się patronem Europy poprzez stulecia: o wiele wcześniej, nim został nim ogłoszony przez papieża Pawła VI³².

Doświadczenie historyczne pokazuje, że intuicja św. Benedykta wydała owoce w poszczególnych krajach i narodach Europy. W orędziu z okazji 1500-lecia urodzin św. Benedykta Jan Paweł II, komentując doniosłość tradycji benedyktyńskiej dla rozwoju jedności europejskiej, stwierdza:

Podczas pierwszych sześciu stuleci, które upłynęły od jego śmierci – Reguła Benedyktyńska pokojowo podbiła całą Europę, z wyjątkiem państw kultury bizantyńskiej, chociaż i one odczuwały jej wpływ. Oprócz Włoch bardzo szybko także w Galii, Anglii, Belgii,

³⁰ Tamże, s. 283–284.

³¹ Por. P. Szczaniecki, *Święty Benedykt...*, s. 54–63.

³² Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Nursji...*, s. 284.

Oprócz tego, że reguła stworzona przez św. Benedykta okazała się niezwykle inspirująca dla ludów powstającej na gruzach imperium rzymskiego chrześcijańskiej Europy, istnieje jeszcze jeden ważny powód, wypełniający treścią europejski patronat tegoż świętego, powód związany z historycznymi zasługami. Papież zwraca uwagę, że „milcząca, wytrwała i mądra praca [...] mnichów przyczyniła się zarówno do zachowania kulturalnego dziedzictwa antyku, jak i do przekazania go ludom Europy, a także całej ludzkości”³⁴. Zdaniem Ojca Świętego dzięki rozprzestrzenianiu się po Europie sieci domów zakonnych możliwe było zachowanie ciągłości kultury europejskiej, zachowanie dla następnych pokoleń tego wszystkiego, co było cenne w śródziemnomorskiej kulturze antycznej. W miarę ustępowania wpływów władzy cesarskiej zakony w coraz większym zakresie przejmowały rolę podtrzymywania nauki. Z powodzeniem łączono naukę chrześcijańską z uznaniem dla greckiej filozofii i autorów łacińskich³⁵. Spadkobiercy św. Benedykta konsekwentnie ratowali spod gruzów Cesarstwa Rzymskiego zabytki starożytnej cywilizacji, dowodząc tym samym, że chrześcijaństwo nie uzurpuje sobie pretensji do budowy całkowicie nowej kultury (a tym samym zniszczenia innych), ale raczej dąży do przepajania istniejących kultur duchem Ewangelii.

Papież wyraźnie podkreśla:

Europa stała się chrześcijańską przede wszystkim dlatego, że synowie św. Benedykta dali naszym przodkom bardzo wszechstronne wykształcenie. Uczyli ich nie tylko rzemiosła, ale przede wszystkim wpajali im ducha Ewangelii, który jest nieodzowny dla ustrzeżenia skarbów duchowych osoby ludzkiej. Pogaństwo, niegdyś pozyskane dla Ewangelii przez liczne zastępy mnichów-misjonarzy, dziś szerzy się coraz bardziej w świecie zachodnim i jest zarówno przyczyną, jak i skutkiem porzucenia chrześcijańskiej koncepcji pracy i szacunku dla niej³⁶.

Oddziaływanie na historię przez św. Benedykta jest niewątpliwie wielkie i Jan Paweł II był tego świadomy.

³⁴ Jan Paweł II, *List z okazji rozpoczęcia benedyktyńskich obchodów 1500-lecia przybycia do Subiaco św. Benedykta...*, s. 234.

³⁵ N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998, s. 300.

³⁶ Jan Paweł II, *List z okazji rozpoczęcia benedyktyńskich obchodów 1500-lecia przybycia do Subiaco św. Benedykta...*, s. 210.

CZEGO MOŻE ŚW. BENEDYKT NAUCZYĆ WSPÓŁCZESNYCH EUROPEJCZYKÓW

Ojciec Święty nawiązuje nie tylko do jego zasług historycznych, ale przypomina o aktualności przesłania, jakie ta postać może wnieść do współczesnej Europy. Jest patronem „nie tylko ze względu na swoje szczególne zasługi dla kontynentu, dla jego historii i jego cywilizacji. Jest nim ze względu na nową aktualność swojej postaci dla współczesnej Europy”³⁷. Obecna sytuacja naszego kontynentu w jakimś stopniu przypomina zawirowania historyczne z czasów św. Benedykta³⁸. Ojciec Święty podkreśla:

Wyczuwa się przewagę ekonomii nad moralnością. Przewagę doczesności nad duchowością. Z jednej strony wyłączne prawie nastawienie na konsumpcję dóbr materialnych odbiera głębszy sens życiu ludzkiemu. Z drugiej praca staje się przymusem człowieka, podporządkowanego kolektywom, a tę pracę za wszelką cenę odrywa się od modlitwy, odbierając życiu ludzkiemu pozadoczesny sens³⁹.

Dzieło dokonane przez św. Benedykta może stać się antidotum na wyżej wspomniane problemy.

Analizując doniosłość dzieła zakonodawcy Zachodu, na pierwszym miejscu papież podkreśla, że patron Europy przypomina nam, iż: „Jezus Chrystus jest ośrodkiem naszego życia absolutnie nieodzownym, do którego należy wszystko odnosić, aby mogło otrzymać swój sens i rzeczywistość trwałość”⁴⁰. Dlatego

[...] obowiązki, które mamy do spełniania na płaszczyźnie zwanej „wertykalną” – znajduje ona przede wszystkim swój wyraz w życiu modlitwy – są wtedy dopiero właściwie zrównoważone, gdy łączą się w należyty sposób z tym, czego wymaga się od nas na płaszczyźnie „horyzontalnej”, gdzie największą rolę odgrywa praca⁴¹.

³⁷ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Nursji...*, s. 284.

³⁸ W liście apostolskim na 1500. rocznicę narodzin św. Benedykta Jan Paweł II tak charakteryzuje czasy jego działalności i ich podobieństwo do obecnej sytuacji: „W czasach św. Benedykta zarówno wspólnota kościelna, jak i całe społeczeństwo ludzkie żyło w świecie przypominającym pod wieloma względami świat dzisiejszy. Przewroty polityczne, niepewność przyszłości, grożące lub szalejące już wojny niosły z sobą nieszczęście i przejmowały ludzi ustawicznym lękiem. I dlatego to ludziom zaczęło się zdawać, że życie nie ma żadnej wartości ani sensu” (Jan Paweł II, *List z okazji rozpoczęcia benedyktyńskich obchodów 1500-lecia przybycia do Subiaco św. Benedykta...*, s. 203).

³⁹ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Nursji...*, s. 284.

⁴⁰ Jan Paweł II, *List z okazji rozpoczęcia benedyktyńskich obchodów 1500-lecia przybycia do Subiaco św. Benedykta...*, s. 203.

⁴¹ Tamże, s. 204.

Dla współczesnego Europejczyka św. Benedykt pokazuje drogę życia,

[...] której charakterystyczną cechą jest wielka równowaga. Tą drogą, łączącą samotność ze współżyciem z ludźmi, a modlitwę z pracą, powinien iść także człowiek świecki naszych czasów – chociaż oczywiście różnym elementom będzie on przypisywał odmienną wagę – aby w pełni realizować swoje powołanie⁴².

Kolejny punkt przesłania dla naszego kontynentu, który niesie dzieło św. Benedykta, koncentruje się wokół sprawiedliwości społecznej i nadania właściwego sensu ludzkiej pracy. Zakonodawca Zachodu żył w społeczeństwie zniekształconym niesprawiedliwością, w którym osoba ludzka nic nie znaczyła i była traktowana jak rzecz. W tamtej klasowej strukturze społeczeństwa najbiedniejsi byli po prostu niewolnikami, biedni stawali się coraz biedniejsi, a bogaci coraz bogatsi. Patron chciał zbudować wspólnotę monastyczną na fundamencie Ewangelii, dlatego – jak podkreśla Jan Paweł II –

[...] przywrócił każdemu pełne prawa ludzkie, niezależnie od tego, z jakiej klasy pochodził. Wedle zasad mądrej sprawiedliwości rozdzielczej zatroszczył się o potrzeby każdego. Wszystkim przydzielił obowiązki, które się nawzajem uzupełniały i powiązał je między sobą w sposób właściwy⁴³.

Każdy wypełniał swoje zadania przez pracę, która nie jest przykrym obowiązkiem, lecz staje się środkiem do jedności z Bogiem⁴⁴.

Reguła ułożona przez św. Benedykta odegrała ogromne znaczenie w zniesieniu praktyki niewolnictwa na naszym kontynencie. Hasła równości, sprawiedliwości i służby drugiemu człowiekowi poprzez pracę dały początek nowemu porządkowi, opartemu na ewangelicznej zasadzie miłości bliźniego. Aktualizując te treści do współczesnej epoki, Jan Paweł II podkreślał, że św. patron mówi nam, iż

[...] po upływie piętnastu wieków wielu ludziom oraz różnorodnym społeczeństwom trzeba uwolnić się z różnorodnych współczesnych form zniewolenia człowieka. [...] Czy w dzisiejszych czasach, na horyzoncie naszego świata, to orędzie benedyktyńskie nie jest przypadkiem wezwaniem do wyzwolenia z niewoli konsumpcyjności sposobu myślenia

⁴² Tamże.

⁴³ Jan Paweł II, *List apostolski na 1500. rocznicę narodzin św. Benedykta*, w: P. Szczaniecki, *Święty Benedykt...*, s. 208.

⁴⁴ Por. tamże, s. 209.

i oceniania, ustalania naszych planów i prowadzenia naszego stylu życia tylko na miarę ekonomii?⁴⁵

Aby dobrze zrozumieć papieskie przesłanie, należy najpierw uświadomić sobie znaczenie kultury pracy w Europie XX i XXI wieku. Jan Paweł II podkreśla, że dziś praca w Europie jest skażona – na Zachodzie konsumpcjonizmem, a na Wschodzie jeszcze kolektywistyczną ideologią, w myśl której sam człowiek staje się narzędziem w procesie produkcji⁴⁶. W ten sposób praca była pojmowana w państwach ideologii komunistycznej. I w jednym, i w drugim przypadku zamyka się ona w horyzoncie spraw doczesnych. Przestaje służyć celom najistotniejszym: zapewnieniu ludzkiej egzystencji oraz przede wszystkim spotkaniu z drugim człowiekiem i służbą jemu w miłości⁴⁷. Wobec tych problemów norma wypracowana przez św. Benedykta, wiążąc pracę z modlitwą (*ora et labora*), stała się „ważną po dziś dzień regułą równowagi osobowej i społecznej, zagrożonej przewagą «mieć» nad «być»”⁴⁸.

W życiu społecznym naszych czasów, które gdzieś można by scharakteryzować jako „społeczeństwo bez ojca”, św. Benedykt pomaga w przywróceniu znaczenia tej podstawowej zasady, o której zbyt często zapominają sprawujący władzę, a którą nazywamy ojcostwem⁴⁹. Zasady funkcjonowania benedyktyńskich domów zakonnych opierały się między innymi na bezwzględnej posłuszeństwu opatowi, który wobec mnichów zastępuje samego Chrystusa⁵⁰. W sprawowaniu władzy oczekuje się od ojca wspólnoty, aby na pierwszym miejscu postawił miłość. Stąd dla każdego,

[...] kto sprawuje władzę w jakiegokolwiek grupie społecznej, na jakimkolwiek poziomie, musi coraz bardziej rozwijać w sobie dar ojcostwa i coraz bardziej go uzewnętrzniać, bo tylko ojcostwo może połączyć ludzi więzami braterstwa. To oni w pokoju będą budowali lepszy świat i organizowali społeczeństwo, w którym przez modlitwę i pracę człowiek stanie się bliskim współpracownikiem i współrozmówcą Boga⁵¹.

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *Św. Benedykt – człowiek Boży, na nowo ukazuje całość Ewangelii* (28.09.1980), NP III, 2 (1980), s. 405.

⁴⁶ Ta sytuacja zmieniła się po 1989 r., kiedy w wielu krajach upadł komunizm, niemniej jednak ślady wspomnianej przez papieża ideologii pozostały jeszcze w wielu krajach Europy Wschodniej jako spadek po tamtym systemie.

⁴⁷ Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens...*, 2, 5.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Akt Europejski Powołanie ludzkie i chrześcijańskie narodów kontynentu europejskiego* (9.11.1982), DZ, t. X, s. 507.

⁴⁹ Por. Jan Paweł II, *List z okazji 1500 rocznicę narodzin św. Benedykta...*, s. 210.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Tamże, s. 213.

Problemy wyżej nakreślone mogą zostać przewyciężone między innymi dzięki wnikliwej analizie dzieła św. Benedykta i wdrożeniu go w dzisiejszy kontekst historyczny i kulturowy Europy. Jan Paweł II mówi, że współcześni ludzie nie mogą się cofnąć do czasów Benedykta, ale „muszą sens życia ludzkiego odnaleźć na miarę Benedykta. Wtedy tylko będą żyć dla przyszłości. I pracować dla przyszłości. I umierać w perspektywie wieczności”⁵².

BIBLIOGRAFIA

- Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998.
- Grygiel L., *Europa św. Cyryla i Metodego*, „W Drodze” 145 (1985) 9, s. 39–41.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, w: *Dzieła zebrane*, t. I, Kraków 2006–2009, s. 105–143.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Sanctorum Altrix Mater Ecclesiae” z okazji 1500-lecia urodzin św. Benedykta* (11.07.1980), w: *Dzieła zebrane*, t. III, Kraków 2006–2009, s. 639–640.
- Jan Paweł II, *List na jubileusz opactwa tynieckiego* (7.06.1994), w: P. Szczaniecki, *Święty Benedykt*, Kraków 2000, s. 229–231.
- Jan Paweł II, *List z okazji rozpoczęcia benedyktyńskich obchodów 1500-lecia przybycia do Subiaco św. Benedykta, patrona Europy* (7.07.1999), w: P. Szczaniecki, *Święty Benedykt*, Kraków 2000, s. 232–238.
- Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio „Spes aedificandi”* (1.10.1999), w: *Dzieła zebrane*, t. IV, Kraków 2006–2009, s. 213–219.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Komitetu Ekonomiczno-Społecznego Wspólnoty Europejskiej – Rozszerzające się braterstwo* (22.03.1979), w: *Dzieła zebrane*, t. XIV, Kraków 2006–2009, s. 828.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Prezydium Parlamentu Europejskiego – Europejska odpowiedzialność i solidarność* (5.04.1979), w: *Dzieła zebrane*, t. XIV, Kraków 2006–2009, s. 829–830.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Nursji. Odnaleźć sens życia na miarę św. Benedykta* (23.03.1980), w: *Nauczanie papieskie* III, 1, Warszawa 1982–1987, s. 281–284.
- Jan Paweł II, *Św. Benedykt – człowiek Boży, na nowo ukazuje całość Ewangelii* (28.09.1980), w: *Nauczanie papieskie* III, 2, Warszawa 1982–1987, s. 404–407.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Grupy Demokratycznej Parlamentu Europejskiego – Klimat życzliwości jest konieczny do rozwoju współpracy* (13.11.1980), w: *Dzieła zebrane*, t. XIV, Kraków 2006–2009, s. 831.

⁵² Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Nursji...*, s. 284.

- Jan Paweł II, *Akt Europejski Powołanie ludzkie i chrześcijańskie narodów kontynentu europejskiego* (9.11.1982), w: *Dzieła zebrane*, t. X, Kraków 2006–2009, s. 505–508.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do grupy katolickich parlamentarzystów europejskich – odpowiedzialność Europy za pokój i sprawiedliwość w świecie* (10.11.1983), w: *Dzieła zebrane*, t. XIV, Kraków 2006–2009, s. 832–835.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do parlamentarzystów Unii Europejskiej – Europejska cywilizacja umocni się, jeśli zachowa swą duszę* (29.10.1984), w: *Dzieła zebrane*, t. XIV, Kraków 2006–2009, s. 836–837.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie EWG Kontynent Europejski* (20.05.1985), w: *Dzieła zebrane*, t. X, Kraków 2006–2009, s. 888–893.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich „Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie”* (11.10.1985), w: *Nauczanie papieskie VIII*, 2, Warszawa 1982–1987, s. 464–472.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. Jedyna droga ku zjednoczonej duchowo Europie* (4.05.1987), w: *Dzieła zebrane*, t. XI, Kraków 2006–2009, s. 139–143.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego kolokwium w Castel Gandolfo* (20–22.08.1987), „L’Osservatore Romano” [wyd. pol.] 93 (1987) 8, s. 28.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Komitetu Zgromadzenia Parlamentarnej Rady Europejskiej ds. Stosunków z Parlamentami Krajowymi – O podstawową tożsamość Europy* (17.03.1988), w: *Dzieła zebrane*, t. XIV, Kraków 2006–2009, s. 838–839.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentarnej Rady Europy – Jeżeli Europa chce pozostać sobie wierna* (8.10.1988), w: *Dzieła zebrane*, t. X, Kraków 2006–2009, s. 239–244.
- Jan Paweł II, *Polska broniła chrześcijańskiej przyszłości Europy* (18.05.1994), „L’Osservatore Romano” [wyd. pol.] 164 (1994) 6–7, s. 54–56.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do grupy chrześcijańskich deputowanych do Parlamentu Europejskiego – Budujmy Europę wierni orędziu Chrystusa* (6.03.1997), w: *Dzieła zebrane*, t. XIV, Kraków 2006–2009, s. 840.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu przed katedrą* (3.06.1997), w: *Dzieła zebrane*, t. IX, Kraków 2006–2009, s. 689–694.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do przewodniczących parlamentów Unii Europejskiej – Służyć dobru wspólnemu* (23.09.2000), w: *Dzieła zebrane*, t. XIV, Kraków 2006–2009, s. 843–844.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Konferencji Ministrów Rady Europy – wartości religijne i moralne wspólnym dziedzictwem* (3.11.2000), w: *Dzieła zebrane*, t. XIV, Kraków 2006–2009, s. 845–846.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do ministrów spraw wewnętrznych krajów Unii Europejskiej* (31.10.2003), w: *Dzieła zebrane*, t. XIV, Kraków 2006–2009, s. 847–849.

- Jan Paweł II, *Przemówienie do przewodniczącego Komisji Europejskiej* (28.10.2004), w: *Dzieła zebrane*, t. XIV, Kraków 2006–2009, s. 850.
- Ludwig R., *Narodziny chrześcijańskiej Europy. Wczesne średniowiecze, 500–999*, w: *Kronika chrześcijaństwa*, Warszawa 1998, s. 79–81.
- Majewski J., *Nowe patronki Starego Kontynentu*, „Więź” 493 (1999) 11, s. 5–7.
- Mirewicz J., *Współtwórcy Europy*, Kraków 2003.
- Misztal H., *Rola świętych w kształtowaniu cywilizacji Europejskiej*, „Słoneczna Skąła. Kwartalnik o wychowaniu” (2001) 37, s. 7–9.
- Sowiński S., Zenderowski R., *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław 2003.
- Szczaniecki P., *Święty Benedykt*, Kraków 2000.

Słowa kluczowe: Europa, tożsamość Europy, Jan Paweł II, Patroni Europy, św. Benedykt

ST. BENEDICT OF NURSIA AS THE PATRON OF EUROPE IN JOHN PAUL II'S TEACHING

Summary

Contemporary Europe is experiencing a serious crisis, manifested, among others in demographic problems and in the axiological vacuity caused by the expelling of religion from all areas of life. The causes of this crisis are much deeper and not are only on the economic and political level. We have the crisis of the identity. One must to look for an antidote to this situation. One of the authorities who often speaks on themes linked with the identity of Europe is John Paul II, who for almost 27 years of his pontificate devoted many initiatives, speeches, homilies and documents to this matter. The proposal of the papal teaching concerns, among others, references to the heritage of the Saint Patrons of the Old Continent: Benedict, Cyril and Methodius, Brigitte of Sweden, Catherine of Siena and Teresa Benedicta of the Cross. We don't just mean here about recalling their historical merits, but above all about the actuality of their message for contemporary Europeans. St. Benedict, called the Western Founder of Religious Order, teaches us, by creating the first religious law, how to perceive what is eternal in a world dominated by consumption. Thanks to the developed principle of *ora et labora*, it opposes the prevailing disintegration and teaches us the correct approach to human work. From his teaching, contemporary societies marked by the “crisis of fatherhood” can learn what it means to be a real “Father”.

Keywords: Europe, the identity of Europe, John Paul II, Patrons of Europe, St. Benedict

Rev. Enrique López Imbernón*
WT KUL, Lublin

LA CARTA *PLACUIT DEO* DESDE UNA MIRADA IRENEANA

San Ireneo, obispo de Lyon, defensor de la verdadera doctrina cristiana y, a lo largo de los siglos, reconocido maestro de las verdades de fe, ha sido recientemente proclamado Doctor Unitatis de la Iglesia universal por el papa Francisco. El presente estudio es una respuesta a la exhortación del papa a conocer los tesoros del magisterio del santo doctor. Con este fin, propongo una relectura ireneana de la carta *Placuit Deo* de la Congregación para la doctrina de la fe sobre la salvación cristiana. Sus principales aspectos han sido desarrollados en profundidad gracias a los precedentes estudios sobre este Padre de la Iglesia, desvelando así la actualidad e importancia teológica de sus obras para el desafío de exponer la verdad de la salvación de Jesucristo al mundo contemporáneo.

Doctor Unitatis es el título que el papa Francisco ha conferido a san Ireneo de Lyon con la intención de que “las enseñanzas de tan gran Maestro animen cada vez más el camino de todos los discípulos del Señor hacia la plena comunión”¹. El presente estudio es una respuesta a la exhortación del papa a conocer los tesoros de la doctrina del santo doctor. Con este fin propongo una relectura ireneana de la carta *Placuit Deo*² de la Congregación para la doctrina de la fe sobre algunos aspectos de la salvación cristiana. El motivo que ha llevado a la Congregación a la elaboración de dicho documento viene definido en el primer capítulo de la

* Ks. dr Enrique López Imbernón – kapłan diecezji kijowsko-żytomierskiej; e-mail: enriquelopezimbernon@gmail.com; ORCID: 0000-0003-4060-5787.

¹ *Decreto del Santo Padre per il conferimento del titolo di Dottore della Chiesa a Sant'Ireneo di Lione*, <http://www.causesanti.va/it/notizie/notizie-2022/decreto-del-santo-padre-per-il-conferimento-del-titolo-di-dottor.html>.

² Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Placuit Deo* (22 de febrero de 2018), AAS 110 (2018) 3, pp. 427–436. Se citará en el texto como PD entre paréntesis junto a los números a los que se haga referencia.

misma: “La presente Carta pretende resaltar, en el surco de la gran tradición de la fe y con particular referencia a la enseñanza del Papa Francisco, algunos aspectos de la salvación cristiana que hoy pueden ser difíciles de comprender debido a las recientes transformaciones culturales” (PD 1). Las enseñanzas del Maestro Ireneo, “el verdadero fundador de la teología sistemática en su forma católica”³, han llegado hasta nosotros gracias a *Adversus haereses* (Contra las herejías) y *Epideixis* (Demostración de la enseñanza apostólica), dos obras que sin duda pertenecen a la “gran tradición de la fe” mencionada en la carta. Si bien esta cita solo una vez directamente a san Ireneo⁴, veremos como toda la teología del documento es muy ireneana, pues se centra en el misterio de la encarnación del Verbo, por la que Dios asumió y vivió una verdadera y plena humanidad.

EL VERBO ENCARNADO ES MEDIADOR Y PLENITUD DE TODA LA REVELACIÓN

La carta comienza con una referencia directa a la Constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II que expone la naturaleza y el objeto de la revelación:

Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9), mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 P 1,4). [...] Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación (PD 1: DV 2).

De este modo, la Congregación se adhiere al cambio novedoso de perspectiva respecto a la revelación que supuso la *Dei Verbum* presentando en primer lugar la revelación personal del Dios de la salvación en Jesucristo para luego hablar de la revelación de Dios por la creación y en la historia. El Concilio declara que la revelación es esencialmente una iniciativa del Dios *absconditus*. Por pura gracia quiso

³ J. Ratzinger, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid 2009⁵, p. 224; cf. H.U. von Balthasar, *Gloria: una estética teológica. II. Estilos eclesiológicos: Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*, Madrid 1986, p. 33.

⁴ PD 10: “Es precisamente asumiendo la carne (cf. Rm 8,3; Hb 2,14: 1 Jn 4,2), naciendo de una mujer (cf. Ga 4,4), que «se hizo el Hijo de Dios Hijo del Hombre» y nuestro hermano (cf. Hb 2,14)”; donde la expresión “se hizo el Hijo de Dios hijo del Hombre” procede de Ireneo, *Adversus haereses* (= *Adv. haer.*) III, 19,1.

libremente revelarse al hombre en una economía de carne. La revelación es a la vez automanifestación y autodonación de Dios en persona que invita al hombre a una comunión de vida con él⁵. La intención evidente de la carta, al igual que la del Concilio Vaticano II, es personalizar la revelación. Podemos concluir que ya en el inicio de la carta se recoge la doctrina que a continuación vendrá expuesta. San Ireneo desarrolla así la cuestión:

Nadie puede conocer al Padre sin el Verbo de Dios, es decir, sin que el Hijo se lo revele; y nadie puede conocer al Hijo sin el beneplácito del Padre. Pero el Hijo cumple el beneplácito, ya que el Padre lo envía, y el Hijo es enviado y viene. Y el Padre, aunque para nosotros es invisible e inexpresable, es conocido por su propio Verbo; y aunque es inexplicable, el Verbo nos lo explica para nosotros (cf. Jn, 1,18). Recíprocamente, el Verbo sólo es conocido de su Padre. Esta es la doble verdad que nos manifestó el Señor. Por esta razón, el Hijo, con su manifestación, revela el conocimiento del Padre, ya que la manifestación del Hijo es conocimiento del Padre, puesto que todas las cosas son manifestadas por el Verbo. [...] nadie puede conocer a Dios excepto por medio de Dios, incluso que sea Él conocido es también voluntad del Padre. [...] el Padre se reveló a todos, haciendo que su Verbo fuera visible a todos; y de la misma manera el Verbo, dejándose ver de todos, manifestaba al Padre y al Hijo⁶.

La teología de la revelación se fundamenta en la expresión *Deus per Deum cognoscitur*, que recoge la doctrina de Ireneo. Dios solo puede ser alcanzado si él mismo se comunica. Dios es conocido por su manifestación. La revelación y el revelador se identifican.

No había manera de que llegáramos a conocer las cosas de Dios, si nuestro Maestro, sin dejar de ser el Verbo, no se hubiera hecho hombre. Porque nadie más podía explicarnos las cosas del Padre fuera de su propio Verbo. [...] Por otra parte, nosotros no podíamos aprender de otra forma si no es viendo con los ojos a nuestro Maestro, y oyendo con nuestros oídos su voz, de esta forma, haciéndonos imitadores de sus obras y cumplidores de sus palabras, podíamos llegar a tener comunión con él⁷.

Ireneo defiende la fe en la verdadera divinidad de Cristo, pues era necesario que el revelador fuese de naturaleza divina, al mismo tiempo que la verdadera

⁵ Cf. R. Latourelle, *Teología de la revelación*, Salamanca 1982, pp. 355–362.

⁶ Ireneo, *Adv. haer.* IV, 6,3–5. Traducción española A. Roperó, *Obras escogidas de Ireneo de Lyon. Contra las herejías. Demostración de las enseñanzas apostólicas*, Viladecavalls (Barcelona) 2018. De dicha edición han sido tomadas las citas empleadas en este artículo.

⁷ Ireneo, *Adv. haer.* V, 1,1.

humanidad, pues era necesario que el Verbo fuese visible y palpable. Al mismo tiempo, el santo asegura que mucho antes de la encarnación, el Verbo revelaba a Dios por medio de la creación, del mundo, de la ley y los profetas (Antiguo Testamento). Las teofanías no requerían asumir la naturaleza humana para revelarse al hombre⁸. La revelación del Hijo, humana por su destino, acabaría siendo también humana por el medio escogido, la encarnación, revelando de este modo con una eficacia suficiente para nuestra salvación. La economía de la salvación anunciada por el Verbo se presenta como universal y necesaria⁹.

Por último, se puede afirmar que es precisamente el Verbo encarnado quien, según aquella conocida expresión de la *Gaudium et spes*, “revela el hombre al hombre” (GS 22). Efectivamente, Ireneo afirma, partiendo de la expresión de Rom 5,14, donde san Pablo llama a Adán «tipo del que ha de venir», que “el Verbo, artífice del universo, había bosquejado de antemano en Adán la futura economía de la humanidad de que se revestiría el Hijo de Dios”¹⁰. O dicho con otras palabras, para Ireneo el modelo a cuya imagen y semejanza creó Dios al hombre fue el Verbo Encarnado¹¹. Sobre esta cuestión volveremos más adelante.

LA RECONCILIACIÓN EN LA CARNE DE CRISTO

El capítulo II de la carta presenta dos tendencias reduccionistas que ofuscan la confesión de la fe cristiana: el neopelagianismo y el neognosticismo. La presunción de autorrealización del hombre, de una salvación por sí mismo viene definido como neopelagianismo. Ante esta visión errónea de la autonomía del hombre, la carta presenta a Jesucristo como “Aquel que transforma la condición humana, incorporándonos en una nueva existencia reconciliada con el Padre y entre nosotros a través del Espíritu” (PD 2). Basándose en 2 Co 5,19 y Ef 2,18 viene mencionada la categoría soteriológica de la reconciliación como característica del nuevo orden de relaciones con Dios y entre los hombres (cf. PD 4).

La teología de la reconciliación se encuentra en la obra de san Ireneo, es más, los conceptos intercesión y reconciliación son prácticamente sinónimos, pues une la idea de recapitulación, entendida como renovación de la comunión con Dios, con la idea de la restauración

⁸ Cf. Ireneo, *Adv. haer.* IV, 6,6–7.

⁹ Cf. A. Orbe, *La revelación del Hijo por el Padre según san Ireneo*, “Gregorianum” 51 (1970) 1, p. 31. Ver también en “Gregorianum” 46 (1965) 508 ss., sobre la necesidad de la encarnación.

¹⁰ Ireneo, *Adv. haer.* III, 22,3.

¹¹ Cf. A. Orbe, *El hombre ideal en la teología de s. Ireneo*, “Gregorianum” 43 (1962) 3, p. 459.

del hombre por Jesucristo. La reconciliación, la restauración y la renovación se sitúan en el centro de su reflexión cristológica¹². En polémica con los marcionitas y los gnósticos, Ireneo dice así en su comentario exegético a Col 1,21–22:

Y por eso el apóstol dice en la carta a los Colosenses: “Ya vosotros, que fuisteis un día extraños y enemigos en vuestra mente a causa de las malas obras, ahora, en cambio, os reconcilió completamente en el cuerpo de su carne por la muerte, para presentaros limpios e inmaculados e irreprochables ante su presencia” (Col 1,21–22). “Vosotros, dice, habéis sido reconciliados en su cuerpo de carne”. Porque su carne ha reconciliado precisamente a la carne que estaba cautiva del pecado. Y la ha vuelto a la amistad de Dios¹³.

Ireneo subraya “en su cuerpo de carne” para despejar la duda sobre a qué cuerpo se refiere. Es la carne crucificada del Señor, la carne cautiva del pecado, la carne de Adán. No es la Iglesia, cuerpo de Cristo, como afirmaba Marción¹⁴. El fundamento de la reconciliación consiste en que la carne del Señor es de la misma sustancia que la nuestra – al contrario que lo que sostenían los marcionitas y los gnósticos valentinianos – y por eso pudo reconciliar con Dios aquello mismo que se había enemistado¹⁵. Para Ireneo, cuerpo (*corpus*) y carne (*caro*) son dos términos distintos. Cuerpo es genérico y podría hacer también referencia a la psique. Aquí Ireneo se refiere a la substancia terrena y corruptible de la carne, al plasma venido del polvo. La única distinción entre la carne de Cristo y la nuestra es que la suya es justa, en cambio, la nuestra es pecadora y, por tanto, necesitada de reconciliación. La reconciliación, según Ireneo, afecta a la carne, no al alma. La carne es la que peca, si bien todo lo realiza con ayuda del alma¹⁶. El pecado en la carne de Adán consiste en su desobediencia:

Mas por aquello por lo que desobedecimos a Dios y no creímos su palabra, por ello mismo introdujo la obediencia y la sumisión a su Palabra. Con ello muestra abiertamente que uno mismo es el Dios a quien ofendimos en el primer Adán al transgredir el mandato, y con quien nos reconciamos en el segundo Adán por la obediencia hasta la muerte. Con nadie más teníamos deuda, sino con aquel cuyo precepto originariamente habíamos violado¹⁷.

¹² Cf. J. Lekan, *Pośredniczka w Chrystusie*, “Salvatoris Mater” 4 (2002) 3, p. 89.

¹³ Ireneo, *Adv. haer.* V, 14,2.

¹⁴ Cf. A. Orbe, *San Ireneo y la doctrina de la reconciliación*, “Gregorianum” 61 (1980) 1, p. 7.

¹⁵ Cf. Ireneo, *Adv. haer.* V, 14,3; III, 16,9.

¹⁶ Cf. A. Orbe, *San Ireneo y la doctrina de la reconciliación...*, pp. 17–19.

¹⁷ Ireneo, *Adv. haer.* V, 16,3.

Retomando el texto de la *Placuit Deo*, podemos especificar junto a san Ireneo que el Señor nos incorpora a la nueva existencia gracias a su obediencia reconciliadora en una carne de la misma naturaleza que la nuestra. Esta nueva existencia continua en la carne y en ella se realiza. La salvación no es la liberación de todo lo carnal, sino que se efectúa precisamente en nuestra carne. De ahí que el santo doctor nos exhorte así:

Por tanto, amado, acuérdate que has sido redimido por medio de la carne de nuestro Señor y adquirido con su sangre; y uniéndote a la Cabeza, por la que todo el cuerpo de la Iglesia “recibe cohesión y crecimiento” (Col 2,19), es decir adhiriéndote a la venida carnal del Hijo de Dios; confesando su divinidad y uniéndote firmemente a su humanidad; utilizando también las pruebas sacadas de las Escrituras, destruirás fácilmente, como lo hemos demostrado, todas las opiniones inventadas después por los herejes¹⁸.

LA RECAPITULACIÓN EN CRISTO

Según la *Placuit Deo*, el neognosticismo consiste en una visión de la salvación meramente interior que no llega a asumir, sanar y renovar nuestras relaciones con los demás y con el mundo creado (cf. PD 2 y 3).

Mediante la categoría de la “recapitulación” (ἀνακεφαλαίωσις) Ireneo concibe a Jesucristo como aquel que contiene en sí la totalidad de los hombres, del mundo y de su historia, asumiendo, sanando y renovando todo lo humano. Esta visión soteriológica es central en el pensamiento de san Ireneo y está basada en Ef 1,10. Contra cualquier fragmentación de la historia de la salvación, contra cualquier separación entre la Alianza antigua y la nueva, contra cualquier dispersión de la revelación y de la acción divina, san Ireneo exalta al único Señor, Jesucristo, que en la encarnación une en sí mismo toda la historia de la salvación, a la humanidad y a la creación entera: “Él, como rey eterno, recapitula en sí todas las cosas” (Adv. haer. III, 21,9)¹⁹. Veamos el pasaje en el que el padre de la Iglesia comenta las palabras del apóstol san Pablo:

Este es Jesucristo, nuestro Señor, el mismo que padeció por nosotros, y resucitó por nosotros, y que vendrá de nuevo con la gloria del Padre para resucitar a toda carne y para hacer patente la salvación y mostrar la norma del justo juicio en todo el universo a Él sometido. Así pues, uno es Dios Padre, como hemos mostrado; y uno es Jesucristo, nuestro Señor, que viene a través de toda la “economía” y recapitula en sí mismo todas las cosas

¹⁸ Ireneo, *Adv. haer.* V, 14,4.

¹⁹ Juan Pablo II, Audiencia general (14 de febrero de 2001).

(Ef 1,10). Entre “todas las cosas” queda también comprendido el hombre, que ha sido modelado por Dios, y de invisible se hace visible, de inasequible se hace asequible, de impasible se hace pasible; de Verbo se hace hombre, recapitulando en sí mismo todas las cosas, de suerte que así como el Verbo de Dios es cabeza del mundo supraceleste e invisible y espiritual, así también tenga el principado en el mundo de lo visible y de lo corporal, asumiendo en sí mismo la primacía y constituyéndose a sí mismo en cabeza de la Iglesia, atrayendo a sí todas las cosas en el tiempo conveniente (cf. Col 1,18; Ef 1,22; Jn 12,32)²⁰.

Como bien nos explica la Comisión Teológica Internacional, “el *terminus a quo* de la redención es la liberación del dominio de Satanás y la recapitulación de la historia previa de la humanidad. El *terminus ad quem* es el aspecto positivo: la renovación de la imagen y semejanza de Dios”. Lo que la *Placuit Deo* llama el aspecto curativo de la salvación, por el que Cristo nos rescata del pecado, y el aspecto edificante, por el cual él nos hace hijos de Dios, partícipes de su naturaleza divina (cf. PD 9). El primer Adán lleva en sí mismo la semilla de todo el género humano; el segundo Adán, por medio de la encarnación, recapitula a toda persona que ha vivido hasta entonces y se dirige a todos los pueblos y lenguas²¹:

Pero en el momento en que se encarnó y se hizo hombre, recapituló en sí mismo la larga línea de la raza humana entera y nos concedió en compendio nuestra salvación (*in compedio nobis salutem praestans*), de manera que lo que perdimos en Adán, es decir, el ser “a imagen y semejanza de Dios”, esto mismo lo recibiéramos en Jesucristo²².

Esta lógica de la recapitulación requería que el Verbo se encarnase necesariamente en el seno virginal de María:

Y así como la sustancia del primer hombre, Adán, fue tomada de la tierra intacta y todavía virgen, [...] así el Verbo, al recapitular en sí mismo al mismo Adán tomó sustancia de María, siendo ésta todavía virgen, con una generación que reproduce debidamente la de Adán²³.

Cristo es el nuevo Adán, así pues, debe eliminar la obra del pecado, las horribles idolatrías, las violencias y todo lo que Adán diseminó en la historia secular de la humanidad²⁴:

²⁰ Ireneo, *Adv. haer.* III, 16,6; cf. *Epideixis* (= *Dem. ap.*) 30.

²¹ Comisión teológica internacional, *Cuestiones selectas sobre Dios redentor*, 1994, n. 6; cf. Ireneo, *Adv. haer.* III, 22,3.

²² Ireneo, *Adv. haer.* III, 18,1; cf. III, 18,7; III, 23,1; IV, 32,4; IV, 37,1.

²³ Ireneo, *Adv. haer.* III, 21,10. Cf. *Dem. ap.* 33.

²⁴ Cf. Juan Pablo II, Audiencia general (14 de febrero de 2001).

La recapitulación de la sangre de los justos y profetas, derramada desde el principio, se haría en Él y buscaría por sí mismo su sangre.²⁵

Con su pasión y muerte – que continuando la lógica de Ireneo sucedió el día anterior al sábado, el sexto día de la creación, coincidiendo con la muerte de Adán²⁶ – Cristo es el Vencedor definitivo y recapitulador que nos salva del pecado, del diablo y de la muerte:

El Señor se confiesa a sí mismo Hijo del hombre, recapitulando así en sí mismo aquel hombre original del cual había sido modelada la mujer, para que así como por un hombre vencido se propagó la muerte en nuestro linaje, así también por un hombre vencedor podemos levantarnos a la vida. Y así como la muerte obtuvo la victoria contra nosotros por culpa de un hombre, así también nosotros obtengamos la victoria contra la muerte gracias a un hombre²⁷.

Para finalizar, veamos brevemente el carácter pneumático y escatológico de la recapitulación. La Comisión Teológica Internacional afirma que según las enseñanzas del *Doctor Unitatis*, el aspecto pneumático de la recapitulación es importante porque la posesión permanente de la vida es posible solo por el Espíritu Santo (cf. Ireneo, *Adv. haer.* V, 7,2). La efusión del Espíritu Santo, que ha sido inaugurada en la resurrección, dirige la historia hacia el *ἔσχατον* y hace la recapitulación verdaderamente universal²⁸.

LA CREACIÓN DE LA MATERIA

Los puntos 3 y 7 de la carta *Placuit Deo* se refieren en común a la cuestión del origen del mal y la bondad del cosmos. La comisión advierte que el neognosticismo pretende liberar a la persona del cuerpo y del cosmos material, en los cuales ya no se descubren las huellas de la mano providente del Creador, sino que ve solo una realidad sin sentido, ajena de la identidad última de la persona, y manipulable de acuerdo con los intereses del hombre (cf. PD 3). Ante esta visión errónea, el documento afirma que, de acuerdo con la fe bíblica, el origen del mal no se encuentra en el mundo material y corpóreo, experimentada como un límite

²⁵ Ireneo, *Adv. haer.* V, 14,1.

²⁶ Ireneo, *Adv. haer.* V, 23,2.

²⁷ Ireneo, *Adv. haer.* V, 21,1.

²⁸ Cf. Comisión teológica internacional, *Cuestiones selectas sobre Dios redentor*, 1994, parte III, n. 6.

o prisión de la que debemos ser salvados. Por el contrario, la fe proclama que todo el cosmos es bueno en cuanto creado por Dios y que el mal que más daña al hombre es el que procede de su corazón (cf. PD 7).

Ya en el segundo siglo, el dualismo gnóstico negaba la fe en el único Dios, Padre de todos, creador y salvador del hombre y del mundo. Para explicar el mal en el mundo, afirmaban que junto al Dios bueno existía un principio negativo que habría producido la materia. Basándose firmemente en la doctrina bíblica de la creación, san Ireneo refuta el dualismo y el pesimismo gnóstico que devalúan las realidades corporales y reivindica la bondad originaria de la materia, del cuerpo, de la carne, al igual que la del espíritu²⁹.

Primero vamos a estudiar la cuestión de la bondad de la materia. Para ello nos centraremos en la doctrina de la *creatio prima* del santo de Lyon, dejando aparte la demiurgía. Por *creatio prima* entendemos el origen del *primum esse*, el cual, dentro de la mentalidad del siglo II, puede también convenir a un substrato invisible. Esta aparición del *primum esse* interesa por la materia, principio inmediato del cosmos terreno³⁰.

Ireneo expone su doctrina en la *regula veritatis* siguiendo el *logion* de Hermas que considera inspirado, insertando además algunas glosas contra los gnósticos³¹:

En cambio nosotros guardamos la regla de la verdad, según la cual hay un solo Dios todopoderoso, quien por su Palabra creó todas las cosas, y las dispuso, haciéndolas de la nada, para que existieran. Así lo dice la Escritura: “Por la Palabra del Señor fueron establecidos los cielos, y por el aliento de su boca todas las potestades que hay en ellos” (Sal 33,6). Y en otra parte: “Todas las cosas fueron hechas por su Palabra; sin ella nada se hizo” (Jn 1,3). Al decir “todas las cosas”, nada queda excluido. Todo lo hizo el Padre por sí mismo, lo visible y lo invisible, lo sensible y lo inteligible, lo temporal a causa de su economía y lo duradero. No las ha hecho por medio de ángeles o de ciertos poderes independientemente de su voluntad, pues Dios no tiene necesidad de nada de eso, sino que hizo todas las cosas por su Verbo y por su Espíritu, disponiéndolas y gobernándolas y dándoles la existencia. Éste es el Dios que hizo el mundo, que se compone de todas las cosas; el Dios que modeló al primer hombre³².

La creación *ex nihilo* se atribuye a Dios Padre, el cual es racional y espiritual, de ahí la participación de la Palabra y del Espíritu. Ireneo presenta a Dios Padre

²⁹ Cf. Benedicto XVI, Audiencia general (28 de marzo de 2007).

³⁰ Cf. A. Orbe, *San Ireneo y la creación de la materia*, “Gregorianum” 59 (1978) 1, p. 72.

³¹ Cf. *ibíd.*, p. 74.

³² Ireneo, *Adv. haer.* I, 22,1; cf. *Dem. ap.* 3–5.

como autor único del universo ya que la determinación o “predefinición” es suya, aunque se sirviera de “sus propias manos”³³.

Existe un Dios de tanta grandeza, que por sí mismo creó, dispuso, ordenó y mantiene todas las cosas, entre las que nos hallamos también nosotros, con todo lo que hay en el mundo, hemos sido hechos por Él. [...] Dios no necesitaba de ellos (= los ángeles) para realizar lo que Él mismo había determinado realizar de antemano. ¡Como si Él no tuviera sus propias manos! Porque con Él están siempre el Verbo y la Sabiduría, su Hijo y su Espíritu, por medio de los cuales y en los cuales realizó todo libre y espontáneamente. [...] Él ha tomado de Sí mismo la sustancia de las cosas que han sido creadas y el modelo de las cosas que han sido hechas y la forma de las cosas que han sido ordenadas³⁴.

Ireneo sustituye así la tríada platónica de materia, paradigma y demiurgo por la del Padre (sustancia), el Hijo (el modelo/paradigma) y el Espíritu Santo (forma/figura). Según el santo, el Padre ha tomado de Sí mismo (*a semetipso*) la sustancia (materia) de las cosas. El Creador la profiere por su Poder y Voluntad (cf. II, 10,4), no de su propia sustancia (no procedía *ex substantia Patris*, pero sí *ex Deo, a semetipso*). Se atribuye a la persona del Padre la creación del *primum esse*. Esta es la *creatio prima*, el paso del no ser a la primera *substantia creaturarum*, la materia informe anterior a la intervención de sus dos manos. Dios no es ningún demiurgo que esté frente a una materia que le imponga unos límites. La materia ha recibido su ser de Dios y a él se somete³⁵. Veamos como lo expresa Ireneo cuando argumenta la resurrección de los cuerpos a la vida inmortal e incorruptible:

Dios es más poderoso que la naturaleza: Él tiene a su disposición el querer, porque es bueno, el poder, porque es poderoso, y el perfeccionar, porque es rico y perfecto³⁶.

Cuando Ireneo expone la venida del Verbo a su propia creación, la describe como procedente de la sabiduría y del poder de Dios, haciendo una posible referencia al *Logos* y la *Sophia*, las dos manos del Padre³⁷.

El Señor realizaba esta prodigiosa “economía” no por medio de una creación ajena, sino con la ayuda de su propia creación; no por medio de cosas que provenían de la ignorancia y de la deficiencia, sino por medio de cosas salidas de la sabiduría y del poder de Dios.

³³ Cf. A. Orbe, *San Ireneo y la creación de la materia...*, pp. 75–76.

³⁴ Ireneo, *Adv. haer.* IV, 20,1.

³⁵ Cf. A. Orbe, *San Ireneo y la creación de la materia...*, pp. 77–87.

³⁶ Ireneo, *Adv. haer.* II, 29,2.

³⁷ Cf. A. Orbe, *San Ireneo y la creación de la materia...*, p. 92.

Porque ni era injusto, para codiciar los bienes ajenos, ni indigente, para no poder producir la vida en los suyos con la ayuda de lo que es propio, utilizando su creación para la salvación del hombre. Porque la creación de ninguna manera hubiera podido sostenerle, si hubiera sido un producto de la ignorancia y de la deficiencia³⁸.

La procedencia inmediata de la *substantia materialium* y el origen del mal son dos cuestiones ligadas entre sí. El paganismo se encontraba en dificultad para comprender la creación divina de una substancia material, origen de tantas limitaciones y aun males. Ante tantos prejuicios de los gnósticos contra la materia, san Ireneo presenta el caso de la transgresión de los espíritus creados (cf. *Adv. haer.* II, 28,7; III, 23,3), para separar el tema del mal del de la materia. Ni la *substantia materiae* conduce al pecado, ni lo intelectual puro se libra necesariamente de él. Para los gnósticos el origen primero de lo creado era fruto y a su vez causa de desorden. Por el contrario, para Ireneo la *substantia materiae* era incontaminada y así debía mantenerse, puesto que su fin último sería su principio, Dios³⁹. Por tanto, el origen del mal no se encuentra en el mundo material (cf. PD 7), es más, “la creación no tiene sentido más que para hacer posible la venida de Jesús y la comunicación de la vida divina a la criatura capaz de recibirla”⁴⁰.

EL ADMIRABLE INTERCAMBIO

Contra el individualismo neo-pelagiano y el desprecio neo-gnóstico del cuerpo, la carta *Placuit Deo* reafirma que la salvación consiste en nuestra unión con Cristo, quien, con su encarnación, vida, muerte y resurrección, ha generado un nuevo orden de relaciones con el Padre y entre los hombres, y nos ha introducido en este orden gracias al don de su Espíritu, para que podamos unirnos al Padre como hijos en el Hijo, y convertirnos en un solo cuerpo en el primogénito entre muchos hermanos (cf. PD 4). El documento presenta así la salvación como una introducción en un nuevo orden de relaciones con el Dios Trino y entre los hombres. Además, en el punto 9 se menciona la divinización⁴¹ del hombre como una de las categorías –

³⁸ Ireneo, *Adv. haer.* V, 18,1.

³⁹ Cf. A. Orbe, *San Ireneo y la creación de la materia...*, pp. 101–102.

⁴⁰ L.F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 2004, p. 24.

⁴¹ Sobre la divinización como salvación del hombre véase: B. Sesboüé, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación I. Problemática y relectura doctrinal*, Salamanca 1990, pp. 215–241; P. Urbano López de Meneses, *Theosis. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la gracia*, Pamplona 2001.

figuras dice exactamente el texto – soteriológicas descendentes que expresa la obra salvadora del Hijo encarnado.

La divinización del hombre, la inhabitación trinitaria y la filiación adoptiva son una misma realidad teológica que es esencialmente trinitaria. El hombre entra en relación con las tres divinas Personas en cuanto distintas entre sí. La divinización del hombre es ante todo relación filial al Padre, principio de la vida intratrinitaria, según los padres de la Iglesia, y principio de la creación y la redención. La filiación se da por la unión real con Cristo por obra del Espíritu Santo. Los santos padres han llamado a esta unión transformadora del hombre con el término *theosis* o *deificatio*⁴².

San Ireneo fue el primero de los padres de la Iglesia en resumir la economía de la salvación, y especialmente la razón de la encarnación, en el principio del *admirable intercambio*⁴³. Este intercambio entre desiguales significa que Dios se hace lo que nosotros somos sin perder lo que él es para que nosotros lleguemos a ser lo que él es, llevando así a la perfección nuestra propia naturaleza⁴⁴. Para Ireneo, el Verbo se ha encarnado para deificar al hombre:

Verbo de Dios, Jesucristo nuestro Señor, quien, a causa de su inmenso amor, se hizo como nosotros, a fin de que nosotros nos hiciésemos como Él⁴⁵.

Y en otro lugar:

Esta es la razón por la que el Verbo de Dios se hizo hombre, y el Hijo de Dios, Hijo del hombre, para que el Hombre, recibiendo en sí al Verbo y adquiriendo la filiación, se hiciera hijo de Dios⁴⁶.

Aquí el lugdunense comprende la encarnación como un acto salvífico, como unión-comunión de la condición humana y divina en el Verbo encarnado y de ahí pasa a la comunión de la humanidad en general con Dios⁴⁷. Este axioma recoge tres verdades de fe fundamentales: la preexistencia del Verbo, su real encarnación y la filiación-divinización del hombre. Para los padres de la Iglesia no hay más destino del hombre que la visión de Dios y la divinización, hecha posible porque

⁴² Cf. L.F. Mateo-Seco, *Salvación y divinización (La lección de los padres)*, “Scripta Theologica” 31 (1999) 2, p. 453.

⁴³ J.L. Lorda, *La Gracia de Dios*, Madrid 2004, p. 89.

⁴⁴ Cf. R. Polanco, *La encarnación en la teología de san Ireneo de Lyon*, “Anales de la Facultad de Teología” 51 (2000) 2, p. 58.

⁴⁵ Ireneo, *Adv. haer.* V, Praef.

⁴⁶ Ireneo, *Adv. haer.* III, 19,1; cf. IV, 20,4; cf. *Dem. ap.* 3.5.7.

⁴⁷ Cf. R. Polanco, *La encarnación en la teología de san Ireneo de Lyon...*, p. 57.

el Hijo ha asumido la naturaleza humana. La divinización es un puro don que no responde a la naturaleza del hombre, sino a la libre voluntad de Dios⁴⁸. En un pasaje anterior, Ireneo defiende la verdadera encarnación del Verbo ante el docetismo que consideraba aparente la humanidad de Cristo:

¿Cómo podríamos ser hijos de adopción por participación si no hubiésemos recibido por medio del Hijo la comunión que éste tiene con Dios, es decir, si el Verbo no la hubiese comunicado con nosotros haciéndose carne?⁴⁹

Para Ireneo la encarnación es la del único Jesucristo, esto significa que uno solo se encarnó, nació, y tiene una vida plenamente humana, incluso sometida al sufrimiento de la pasión y de la muerte⁵⁰. Únicamente uniéndose la misma Incorruptibilidad e Inmortalidad a la carne, el hombre, que es corruptible y mortal, podría recibir la incorruptibilidad y la inmortalidad de Dios⁵¹. La encarnación no es un mero acontecimiento histórico, es un acto divinizante de la naturaleza humana (cf. PD 10). Como hemos visto anteriormente, Cristo es el mediador de la creación y la gracia “original” de la que gozaba Adán antes de pecar no puede ser más que una anticipación de la plenitud que trajo Cristo encarnándose. Lo que Cristo nos da, la divinización del hombre, es superior a lo que Adán nos puede transmitir⁵². En palabras de Ireneo:

Leed con mayor atención el Evangelio que nos ha sido entregado por los apóstoles y leed también con mayor atención las profecías y constataréis que toda la obra, toda la enseñanza y toda la pasión de nuestro Señor están predichas en ellas. Si os atormenta el deseo de saber qué novedad trajo nuestro Señor con su venida, sabed que toda la novedad que trajo consiste en traerse a sí mismo, tal como había sido anunciado. Porque esto era lo que se anunciaba previamente, que vendría a innovar y vivificar al hombre⁵³.

Por último, recordemos que la carta de la Congregación acentúa el carácter trinitario de la divinización, declarando que Cristo “nos ha introducido en este orden gracias al don de su Espíritu, para que podamos unirnos al Padre como hijos en el Hijo” (PD 4). Esto es justamente la línea teológica que había establecido Ireneo:

⁴⁸ Cf. L.F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia...*, p. 6.

⁴⁹ Ireneo, *Adv. haer.* III, 18,7.

⁵⁰ Cf. Ireneo, *Adv. haer.* III, 18,3; III, 16,5 y 9; PD 11.

⁵¹ Cf. Ireneo, *Adv. haer.* III, 19,1.

⁵² Cf. L.F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia...*, p. 43.

⁵³ Ireneo, *Adv. haer.* IV, 33,1.

Nuestro nuevo nacimiento, el bautismo, tiene lugar por estos tres artículos, y nos otorga el nuevo nacimiento en Dios Padre, por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. Porque los que llevan el Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, es decir, al Hijo; el Hijo los presenta al Padre, y el Padre les confiere la incorruptibilidad. Así pues, sin el Espíritu no es posible ver al Hijo de Dios, y sin el Hijo nadie tiene acceso al Padre, ya que el conocimiento del Padre es el Hijo, y el conocimiento del Hijo de Dios se obtiene por medio del Espíritu Santo. En lo que se refiere al Espíritu, según el beneplácito del Padre lo dispensa el Hijo, como ministro, a quien el Padre quiere y como el Padre quiere⁵⁴.

EL HOMBRE CREADO A IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS

La carta *Placuit Deo* afirma que la salvación que la fe nos anuncia no concierne solo a nuestra interioridad, sino a la persona completa, en cuerpo y alma, que ha sido creada por el amor de Dios a su imagen y semejanza, y está llamada a vivir en comunión con Aquel que es fuente de comunión y de vida (cf. PD 7). Con el fin de comunicar a cada persona la comunión salvífica con Dios, el Hijo se ha hecho carne (cf. PD 10).

La teología de Ireneo está construida en torno a la *salus hominis*. Esta teología la elabora Ireneo en dos movimientos: un primer momento es la creación, en la que el hombre es plasmado, por voluntad divina, a imagen y semejanza del Creador. Ireneo identifica en los dos relatos del Génesis dos aspectos de un mismo acto creador de Dios. A las palabras del Creador: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gn 1,26) responde el cumplimiento con la *plasis* (Gn 2,7). Un segundo momento es el cumplimiento final de esta creación en Jesucristo que revela al hombre su verdadera vocación –ser imagen y semejanza de Dios– y la lleva a plenitud⁵⁵.

Ya habíamos dicho que una de las finalidades de la encarnación era revelar el hombre al hombre. Cristo ha manifestado en sí mismo al hombre hecho a imagen y semejanza de Dios:

Entonces se manifestó este Verbo, cuando el Verbo de Dios se hizo hombre, asemejándose al hombre y asemejando el hombre a sí, a fin de que por la semejanza con el Hijo el hombre pasara a ser estimado del Padre. Porque en los tiempos pasados se decía que el hombre había sido hecho a imagen de Dios, pero no se podía comprobar, porque el Verbo era todavía invisible, y era a imagen de Él que el hombre había sido hecho⁵⁶.

⁵⁴ Ireneo, *Dem. ap.* 7.

⁵⁵ Cf. J. Retamar, *La creación del hombre en la obra de san Ireneo de Lyon*, “Teología Espiritual” 63 (2019), pp. 52–58.

⁵⁶ Ireneo, *Adv. haer.* V, 16,2.

Según el doctor, la revelación de la verdad sobre la naturaleza del hombre no es la única función del Verbo encarnado, sino que lleva a la plenitud la imagen y semejanza de Dios en el hombre. En otro lugar especifica además que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Cristo:

La imagen de Dios es el Hijo, a cuya imagen ha sido hecho el hombre. He aquí por qué, en los últimos tiempos, se ha manifestado, para dar a entender que la imagen era semejante a sí⁵⁷.

Centrémonos ahora en la creación del hombre. Según Ireneo, existe una gran diferencia entre la creación del mundo y la de Adán. Para plasmar al hombre se excluye cualquier intervención angélica, puesto que únicamente Dios (con sus dos manos: Logos y Sophia)⁵⁸ podría plasmar al hombre a su imagen y semejanza. Es más, el plasma modelado, la carne de por sí sola es creada a imagen y semejanza de Dios. Veamos la singularidad y la excepcionalidad de la creación de Adán:

Por lo que se refiere al hombre, lo plasmó Dios con sus propias manos, tomando el polvo más fino y puro que hay en la tierra y mezclando proporcionalmente su propio poder dio a aquel plasma su propia forma, de manera que lo visible mismo tuviera una forma divina, ya que el hombre fue puesto en la tierra precisamente como imagen de Dios. Y para que pasara a ser viviente, Dios sopló sobre su rostro un hálito de vida, de modo que tanto por lo que se refiere al sople, como por lo que se refiere a la carne plasmada el hombre fuera semejante a Dios⁵⁹.

Dios origina al hombre por amor⁶⁰ y exclusivamente en él dibuja su propia forma. Ireneo afirma el carácter cristológico de la creación del hombre. La car-

⁵⁷ Ireneo, *Dem. ap.* 22; cf. *Adv. haer.* IV, 33,4.

⁵⁸ “La expresión *manus Dei* aparece en las obras de Ireneo una veintena de veces para designar al Hijo y al Espíritu Santo, expresando así su íntima unión con el Padre en cada una de las etapas del diseño creador y redentor de Dios en favor del hombre” (J. Retamar, *La creación del hombre en la obra de san Ireneo de Lyon...*, p. 61).

⁵⁹ Ireneo, *Dem. ap.* 11.

⁶⁰ “En un principio Dios creó a Adán, no porque tuviera necesidad del hombre, sino para tener en quien depositar sus beneficios. [...] Ni fue porque necesitara de nuestros servicios por lo que nos mandó que le obedeciéramos, sino para darnos la salvación. Porque obedecer al Salvador es participar en la salvación, y seguir a la luz es tener parte en la luz. [...] Servir a Dios no es hacer a Dios un beneficio, ni tiene Dios necesidad de las atenciones de los hombres; al contrario, Él da a los hombres que le siguen y le sirven la vida, y la incorrupción y la gloria eterna. [...] En la misma proporción, en que Dios no necesita de nada, el hombre necesita de la comunicación de Dios. Ésta es, en efecto, la gloria del hombre: perseverar y permanecer en el servicio de Dios. [...] Participando de la gloria del Señor, el cual nos formó y nos preparó para esto, para que, estando con Él, participemos de su gloria” (Ireneo, *Adv. haer.* IV, 14,1; cf. IV, 14,2).

ne de Adán recoge el misterio de la imagen divina, misterio que era inaccesible a los ángeles. El Verbo-Imagen de Dios plasma su propia imagen en el hombre, no solamente en Adán, sino en cada uno de nosotros⁶¹. Por eso dice el doctor en otro lugar: “somos modelados por el Verbo en el seno materno” (*Adv. haer.* V, 15,3).

El modelo a cuya imagen y semejanza creó Dios al hombre fue, según s. Ireneo, el Verbo Encarnado, más exactamente la humanidad gloriosa de Jesús. Únicamente Cristo resucitado con un cuerpo glorioso constituye el hombre perfecto, a cuya imagen y semejanza fue plasmado el cuerpo de Adán, no como puro anticipo del Verbo humanado, sino con impulso hacia él, teniéndole como meta suprema⁶².

La Comisión Teológica Internacional destaca el desarrollo teológico significativo a partir del relato bíblico que impulsó san Ireneo con la distinción que hace entre imagen y semejanza, según la cual «imagen» denota una participación ontológica (*methexis*) y «semejanza» (*mimesis*) una transformación moral⁶³. “La imagen indica la marca del Hijo en el cuerpo, en referencia al Hijo que había de tomar carne; y la semejanza indica la marca del Espíritu en el alma, en referencia a la participación de la vida divina por el Espíritu”⁶⁴. La imagen suele relacionarse con la figura externa, con don inicial, es decir, la marca que el hombre lleva en su cuerpo desde el mismo momento de su creación; la semejanza, en cambio, tiene que ver con la cualidad dinámica por la cual el ser humano está siempre en devenir y crecimiento hasta configuración gloriosa con Cristo resucitado gracias a la acción del Espíritu Santo⁶⁵. “Dios no se contenta con crear al hombre a su imagen, y quiere en él un principio de similitud dinámica, destinada a incrementar, a progresar, a asemejarse vitalmente hasta adquirir su misma perfección”⁶⁶.

Por ahora hemos recibido el Espíritu de una manera parcial, que ha de ser completada y que nos prepara para la incorruptibilidad acostumbrándonos gradualmente a recibir y tener con nosotros a Dios⁶⁷.

⁶¹ Cf. A. Orbe, *El hombre ideal en la teología de s. Ireneo*, “Gregorianum” 43 (1962) 3, p. 454.

⁶² Cf. *ibid.*, pp. 460–461.

⁶³ Cf. Comisión teológica internacional, *Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen de dios*, 2004, n. 15. Ver: Ireneo, *Adv. haer.* V, 6,1; V, 81; V, 16,2.

⁶⁴ J.L. Moreno, “*Gloria Dei, vivens homo*”. *Uso actual de la fórmula de Ireneo*, Esperanza del hombre y revelación bíblica: XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, ed. J.M. Casciaro, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 1996, p. 229.

⁶⁵ Cf. J. Retamar, *La creación del hombre en la obra de san Ireneo de Lyon*, “Teología Espiritual” 63 (2019), pp. 72–73.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁶⁷ Ireneo, *Adv. haer.* V, 8,1.

La salvación en Cristo consiste en incorporarnos a nosotros mismos en su vida, recibiendo su Espíritu (cf. PD 11). “La semejanza dada por el Espíritu Santo introduce un nuevo y final período de la *οικονομία* que se completó en la resurrección, cuando todo el género humano recibió la forma del nuevo Adán”⁶⁸. Con estas palabras, la Comisión continúa la línea maestra de san Ireneo de defender un único plan de salvación que descifra la conexión entre la creación, la obra salvífica del Verbo encarnado y el fin último del hombre. Veamos a continuación otros textos de san Ireneo donde explica la interacción entre el Espíritu y el hombre. Primero detengámonos en la definición ireneana de hombre:

El hombre es una mezcla de alma y carne que fue formado a semejanza de Dios y fue plasmado por sus manos, esto es, por medio del Hijo y del Espíritu⁶⁹.

Y más adelante, en el quinto libro de la obra *Adversus haereses* el obispo afirma:

El hombre completo es un compuesto y una unión del alma, que recibe en sí el Espíritu del Padre, combinada con la carne que ha sido modelada según la imagen de Dios. [...] Es cuando este Espíritu de Dios mezclado con el alma pasa a unirse a la carne, cuando se realiza el hombre espiritual y perfecto, por medio de la efusión del Espíritu⁷⁰.

Para Ireneo, gracias al Espíritu, se realiza primero un proceso de perfección del hombre antes de la divinización. La perfección del hombre se alcanza por medio de la obediencia y el sometimiento a la acción de las manos de Dios⁷¹. Así lo explica en un bellísimo pasaje:

Su mano fabricó tu sustancia; Él te cubrirá por dentro y por fuera con oro puro y plata, y te adornará de tal manera que el mismo rey codiciará tu hermosura. [...] Si le entregas a Él lo que es tuyo, que es la fe en Él y la sumisión, recibirás el efecto de su arte y serás una obra perfecta de Dios⁷².

El Lugdunense explica a continuación que si falta al alma el Espíritu, el resultado sería un hombre animal, imperfecto, debido a la ausencia de la plena semejanza con Dios. Por otra parte, si se prescinde del cuerpo carnal, de la imagen

⁶⁸ Comisión teológica internacional, *Cuestiones selectas sobre Dios redentor*, 1994, parte III, n. 6.

⁶⁹ Ireneo, *Adv. haer.* IV, Praef, 4.

⁷⁰ Ireneo, *Adv. haer.* V, 6,1.

⁷¹ Cf. A. Orbe, *Deus facit, homo fit: Un axioma de san Ireneo*, “Gregorianum” 69 (1988) 4, p. 634.

⁷² Ireneo, *Adv. haer.* IV, 38,2.

material, ya no estaríamos hablando del hombre, sino de algo distinto. Ireneo llega a la conclusión que es la compenetración y unión de todos los elementos, carne, alma y Espíritu, lo que hace al hombre completo, perfecto y espiritual. Este hombre es objeto de la única salvación⁷³. Esto es lo que la *Placuit Deo* sostiene cuando afirma: “La salvación integral del alma y del cuerpo es el destino final al que Dios llama a todos los hombres” (PD 15).

EL PECADO, EL MAL Y LA MUERTE

Pecando, el hombre ha abandonado la fuente del amor y se ha perdido en formas espurias de amor, que lo encierran cada vez más en sí mismo. Esta separación de Dios – de Aquel que es fuente de comunión y de vida – que conduce a la pérdida de la armonía entre los hombres y de los hombres con el mundo, introduciendo el dominio de la disgregación y de la muerte (PD 7).

Con estas palabras, la carta *Placuit Deo* señala cuál es el origen del mal y de la muerte según la Revelación, para proclamar al final del documento la buena noticia de la salvación en Cristo que la Iglesia anuncia en su misión de evangelizar a todos los hombres: “La salvación del hombre se realizará solamente cuando, después de haber conquistado al último enemigo, la muerte (cf. 1 Co 15,26), participaremos plenamente en la gloria de Jesús resucitado, que llevará a plenitud nuestra relación con Dios, con los hermanos y con toda la creación” (PD 15). Veamos a continuación cómo san Ireneo de Lyon ha interpretado las fuentes bíblicas y ha expuesto estas cuestiones fundamentales, también para el hombre de hoy, como son el pecado, el mal y la muerte y la respuesta de la salvación en Cristo.

El pecado, según Ireneo, vino del hombre, no de su plasmador. De que el hombre, antes de tiempo, quiso ser dios. El hombre ha sido creado con naturaleza mortal y accede a la inmortalidad divina, a que le destina su Creador por medio de la fe y la sumisión⁷⁴. Este pecado de Adán tuvo su consecuencia: la muerte:

El bien consiste en obedecer a Dios, confiarse a Él, y guardar lo que manda. El mal es desobedecer a Dios, y esto es la muerte del hombre⁷⁵. ¿Cómo será inmortal el que, siendo de naturaleza mortal, no se sometió a su Creador?⁷⁶

⁷³ Cf. Ireneo, *Adv. haer.* V, 6,1.

⁷⁴ Cf. A. Orbe, *Deus facit, homo fit: Un axioma de san Ireneo...*, p. 634–635.

⁷⁵ Ireneo, *Adv. haer.* IV, 38,1.

⁷⁶ Ireneo, *Adv. haer.* IV, 38,2.

El hombre recién modelado mortal *en natura*, fue colocado en el Paraíso en régimen no mortal *en praeternatura*, en su día se volverá inmortal como dios en Dios. Dios no podía comunicar a la naturaleza humana recién modelada, la *athanasia* de su propio Espíritu. Sería lo mismo que hacerle inmediatamente dios y no hombre. La *athanasia* prometida por Dios al linaje humano está subordinada al cumplimiento de su voluntad. El hombre creado en naturaleza mortal, en sí mismo, está bajo la amenaza de la muerte. Al hombre le toca obedecer, dejarse hacer en la naturaleza imperfecta y mortal que recibió de Dios. Solo así se hará digno, en cuerpo y alma, de revestir la inmortalidad y la incorrupción a que el Hacedor le destina⁷⁷. La inmortalidad del hombre perdida por el pecado era don sobrenatural, así como es sobrenatural la inmortalidad recuperada en Cristo. Por consiguiente, la muerte consecutiva al pecado es ante todo muerte sobrenatural – ruptura de la comunión con la incorruptibilidad de Dios que implica como ulterior consecuencia la muerte física, es decir, la disolución natural del compuesto humano⁷⁸. Pero Ireneo va más allá del concepto de muerte física como separación del cuerpo y del alma. Según él, el alma tampoco es de por sí vida:

Porque así como el cuerpo animal de por sí no es el alma, pero participa del alma todo el tiempo que Dios quiere, así el alma de por sí no es la vida, pero participa de la vida que Dios le confiere. [...] Así pues, siendo Dios el que da la vida y la duración indefinida, es posible que las almas que originariamente no existían sigan existiendo mientras Dios quiera que existan y que duren⁷⁹.

Frente a la muerte como consecuencia del pecado, Ireneo subraya la magnanimidad de Dios hacia Adán, el cual es víctima del demonio raptor⁸⁰:

Porque, si el hombre, al que Dios había hecho para la vida, cuando perdió esta vida como consecuencia de la herida de la serpiente corruptora, ya no hubiese podido ser revivificado, sino que se hubiese hundido en una muerte definitiva, Dios hubiese fracasado, mientras que la malicia de la serpiente hubiese triunfado sobre el designio de Dios. Mas como Dios es invencible y magnánimo, ha comenzado a usar de su magnanimidad, para que el hombre sea corregido y tenga la experiencia de todas las situaciones, como lo hemos dicho

⁷⁷ Cf. A. Orbe, *Deus facit, homo fit: Un axioma de san Ireneo...*, p. 637–638.

⁷⁸ Cf. J. Vives, *Pecado original y progreso evolutivo del hombre en Ireneo*, “Estudios Eclesiásticos” 43 (1968), pp. 561–589.

⁷⁹ Ireneo, *Adv. haer.* II, 34,3.

⁸⁰ Cf. B. Sesboüé, *La racionalización teológica del pecado original*, “Concilium” 304 (febrero 2004), p. 13; Ireneo, *Adv. haer.* IV, 39,3: “se compadeció del hombre, que acogió la desobediencia por inadvertencia y no por malicia”.

ya. Después, por medio del “segundo hombre”, ha atado al fuerte y se ha apoderado de sus “vasijas” y ha destruido la muerte, devolviendo la vida al hombre que había sido castigado con la muerte⁸¹.

Para Ireneo, el pecado de Adán es ante Dios una pérdida de la vida, una precipitación injusta a la transgresión incitada por Satanás a través de una falsa promesa de inmortalidad, encadenando de este modo al hombre⁸². Pero el obispo de Lyon no se satisface con dar una explicación sobre el pecado original. Va más allá y profundiza en el origen del mal:

Desde entonces este Ángel se hizo apóstata y enemigo, tuvo envidia de la obra modelada por Dios y pretendió hacerle también enemigo de Dios⁸³. El diablo, que no es más que un ángel apóstata, sólo puede hacer lo que hizo al principio, es decir seducir y arrancar el espíritu del hombre, para que pueda quebrantar el mandamiento de Dios. [...] Esto es lo que hace el diablo: es uno de aquellos ángeles [...] y por envidia del hombre, desertó de la ley de Dios, pues la envidia es enemiga de Dios⁸⁴.

Satanás cometió dos pecados, según señala Ireneo: la apostasía y la envidia al plasma de Dios por los muchos dones que le habían sido concedidos, especialmente la vida:

El ángel le hizo perder el sentido, a causa de los celos y la envidia que sentía con respecto al hombre, por los múltiples dones que Dios le había otorgado. [...] El ángel, habiéndose convertido por una mentira en caudillo y originador del pecado, fue él mismo expulsado por haberse enfrentado con Dios, e hizo que el hombre fuera expulsado del jardín⁸⁵.

Se da a entender implícitamente que el ángel envidió al plasma por la imagen y semejanza divina impresas en él. Pero de este modo no solo atentaba contra el hombre, sino que atentaba contra el Cristo a cuya imagen y semejanza había sido hecho. El Verbo encarnado y glorioso, modelo y fin último del hombre, quedaba injustificado con la pérdida de Adán⁸⁶.

⁸¹ Ireneo, *Adv. haer.* III, 23,1.

⁸² Cf. Ireneo, *Adv. haer.* III, 23,1.

⁸³ Ireneo, *Adv. haer.* IV, 39,3.

⁸⁴ Ireneo, *Adv. haer.* V, 24,3-4.

⁸⁵ Ireneo, *Dem. ap.* 16.

⁸⁶ Cfr. A. Orbe, *El hombre ideal en la teología de s. Ireneo*, “Gregorianum” 43 (1962) 3, p. 487.

La envidia llevó al diablo a tentar a Eva por medio de la mentira. Ireneo dedica todo un capítulo del libro V a explicar la mentira de Satanás⁸⁷. Adán y Eva caen en la tentación y seguidamente aparecen las consecuencias:

Entonces, en primer lugar, hizo caer sobre ella (la serpiente) la maldición para proceder después, solamente, al castigo del hombre; porque Dios odió a aquel que había seducido al hombre, en tanto que fue compadeciéndose poco a poco del hombre que había sido seducido⁸⁸.

El castigo o reprimenda (lat. *inrepatio*) no tiene carácter definitivo como la maldición. Al contrario, Dios aparta al hombre de Satanás, poniendo enemistad entre ambos. La *inrepatio* insta a la conversión, a entrar de nuevo en el camino de la obediencia a Dios. Así pues, la culpa de Adán queda limitada temporalmente y no perdura hasta la eternidad⁸⁹:

Puso fin (Dios) a su transgresión interponiendo la muerte y haciendo cesar el pecado al imponerle la disolución de la carne en la tierra; de suerte, cesando el hombre en un determinado momento de vivir al pecado, y muriendo al pecado, podía empezar a vivir para Dios⁹⁰.

Se inició así el régimen de la muerte. La inmortalidad del hombre ha sido recuperada en Cristo, el cual, “como primogénito de los muertos, es origen y señal de la vida de Dios” (*Dem. ap.* 39).

Y esto lo realizó mediante el proceso de *recirculatio*, esto es, deshaciendo la obra mal hecha por el primer hombre (cf. *Adv. haer.* III, 18,6–7; V, 21,1–2): si el hombre pecó por desobediencia al Padre y por eso fue condenado a la muerte, Cristo acepta la muerte por obediencia al Padre para darnos la vida⁹¹.

Adán mortal fue absorbido por la inmortalidad de Cristo-Recapitulador resucitado. Él es el modelo que Dios tuvo delante al modelar a Adán. Por tanto, Cristo es el objetivo al que ha de llegar la carne humana. El hombre es un ser «in fieri», se

⁸⁷ Ireneo, *Adv. haer.* V, 23.

⁸⁸ Ireneo, *Adv. haer.* III, 23,5.

⁸⁹ Cf. H. Pietras, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (Adv. haer. V, 23,1–2)*, en: *Grzech pierworodny*, ŻMT 12, Kraków 1999, p. 36.

⁹⁰ Ireneo, *Adv. haer.* III, 23,6.

⁹¹ N. Martínez-Gayol, *Ireneo de Lyon: la idea de «reparación» en el contexto de la “recapitulación”*, “Estudios eclesiásticos” 85 (2010) 332, p. 18.

está haciendo, solamente después de la resurrección llegará a ser perfecto hombre, cuando su carne haya adquirido la incorruptibilidad y la inmortalidad⁹², “porque la salvación del hombre está en la destrucción de la muerte” (*Adv. haer.* III, 23,7).

UNA ECONOMÍA DE SALVACIÓN

En el punto 8 de la carta de la Congregación se nos presenta la fe en un Dios que busca ininterrumpidamente a los hombres a lo largo de toda la historia para salvarlos, para compartir su vida con ellos, invitándolos a una alianza de amistad y para vivir en comunión con Él. Gracias a su intervención salvífica para Israel, ha preparado el envío al mundo de su Hijo en la plenitud de los tiempos. La *Placuit Deo* profesa la unicidad de Dios y de la economía de salvación por él realizada. Se mencionan algunos acontecimientos de la historia sagrada: en el orden creacional, la alianza con todos los hombres en Noé y la alianza con Abraham y su descendencia; a modo general, la historia del pueblo de Israel y su preparación; y por último, “en la plenitud de los tiempos”, la venida de Jesucristo (cf. PD 8). Veremos a continuación como entiende san Ireneo la preparación que menciona el texto y su relación con la encarnación del Verbo.

San Ireneo insiste en la unicidad de Dios Creador y Redentor⁹³. Para la gran tarea de especificar la función del Hijo como Revelador del Padre, ofrece argumentos muy significativos para hacer una lectura de la historia enfocada en el Hijo encarnado que ha unido el fin con el principio⁹⁴. Escribe así:

Nuestro Señor Jesucristo, el cual, en los últimos tiempos se ha hecho hombre entre los hombres en orden a unir el fin con el principio, esto es, el hombre con Dios⁹⁵.

El Hijo que se ha encarnado en los “últimos tiempos” ha estado siempre presente entre los hombres. Cristo es la clave para la comprensión de toda la historia humana y la manifestación de la unidad de la economía en la que Dios se relaciona

⁹² Cf. *ibid.*, pp. 11–12.

⁹³ Ireneo, *Adv. haer.* III, 18,1: “Puede mostrarse con evidencia, que el Verbo, que desde el principio estaba en Dios, aquel por medio del cual fueron hechas todas las cosas y que desde siempre estaba presente en el género humano, en los últimos tiempos, en el momento predeterminado por el Padre, se unió a lo que Él mismo había modelado y se hizo hombre capaz de padecer”.

⁹⁴ Cf. B. Benats, “*Qui enim finem intulit, hic et initium operatus est*” (*A.H. IV, 12,4*). *Rilettura della storia a partire dell’evento del Figlio incarnato in Ireneo di Lione*, “Pontificia academia theologica” 8 (2009) 2, p. 300.

⁹⁵ Ireneo, *Adv. haer.* IV, 20,4.

con el hombre. Las prefiguraciones, las profecías y los patriarcas igualmente han preparado la venida de Cristo⁹⁶:

Está claro que son los patriarcas y los profetas, que fueron figura de nuestra fe y sembraron en la tierra la venida del Hijo de Dios, anunciando quién y cómo sería, a fin de que los hombres que habían de venir, teniendo temor de Dios, recibieran fácilmente, enseñados por los profetas, la venida de Cristo, instruidos por las Escrituras⁹⁷.

Ireneo explica de qué modo la encarnación mediadora y recapituladora de Cristo alcanza el Antiguo Testamento. La primera razón es debida a la unicidad de la encarnación como medio de comunicación entre Dios y el hombre, que se extiende por medio del anuncio profético. Ireneo afirma que el Verbo dio a los profetas el carisma profético para anunciar su encarnación con palabras y acciones (cf. *Adv. haer.* IV, 20,4), capacitándolos para ello (cf. *Adv. haer.* IV, 20,5). Una segunda razón consiste en el significado que le concede a la profecía: anuncio adelantado de los acontecimientos futuros, es decir, de la encarnación (cf. *Adv. haer.* IV, 20,5; *Dem. ap.* 34). Y así como la encarnación es una forma de ver a Dios, los profetas anunciaron que Dios sería visto. Y lo que anunciaron eso mismo vieron por medio del Espíritu en forma profética⁹⁸:

Anunciaban de antemano los profetas que Dios sería visto de los hombres. [...] Dios lo puede todo, y así fue visto entonces proféticamente por medio del Espíritu, y ha sido visto según la adopción por medio del Hijo, y será visto según su paternidad en el reino de los cielos, ya que el Espíritu prepara al hombre para hacerlo hijo de Dios, y el Hijo lo lleva al Padre, y el Padre le da la incorrupción y la vida eterna, cosas todas que resultan a cada uno del hecho de ver a Dios⁹⁹.

El santo obispo hace ver como las tres formas graduales de ver a Dios (profética, adoptiva y paterna) están relacionadas con la encarnación. Llegamos así a la tercera razón. La profecía era el medio por el que el Espíritu preparaba al hombre capacitándolo para ver a Dios y así alcanzar la incorrupción. Esta preparación consiste en la donación de la participación en Dios, en su vida, en su gloria¹⁰⁰: “Porque la gloria de Dios es el hombre que vive, y la vida del hombre es la visión de Dios” (*Adv. haer.* IV, 20,7). La preparación ya era salvífica, por ser

⁹⁶ Cf. B. Benats, “*Qui enim finem intulit, hic et initium operatus est*” (*A.H. IV, 12,4*), pp. 304–305.

⁹⁷ Ireneo, *Adv. haer.* IV, 22,1.

⁹⁸ Cf. R. Polanco, *La encarnación en la teología de san Ireneo de Lyon...*, pp. 68–69.

⁹⁹ Ireneo, *Adv. haer.* IV, 20,5.

¹⁰⁰ Cf. R. Polanco, *La encarnación en la teología de san Ireneo de Lyon...*, pp. 70–71.

la preparación de la encarnación del Hijo de Dios. Todos los justos, a lo largo de la economía, “se van ejercitando para la incorrupción y se van preparando para la salvación” (*Adv. haer.* V, 35,2). El paso de la forma deuterotestamentaria de la economía de salvación a la neotestamentaria lo constituye la encarnación de Cristo. Es la novedad de su carne la que, como hemos visto, da continuidad y unidad a la gran economía de salvación¹⁰¹.

Ireneo especifica que el delito de Adán no entraba en la economía primera de Dios; como tampoco la muerte de Adán y de su linaje, ni en consecuencia la Dispensación de la Muerte de Cristo, remedio de la de Adán. La muerte de Cristo viene a enmendar el desorden introducido por el pecado de la carne en el mundo¹⁰²:

Era preciso que, por tanto, que el que tenía que dar muerte al pecado y rescatar al hombre de su pena de muerte, se hiciera precisamente lo que éste era, es decir, hombre, reducido a esclavitud por el pecado y cautivo de la muerte. Así el pecado recibiría muerte de mano de un hombre, y el hombre escaparía de la muerte. Así como por la desobediencia de un hombre, modelado el primero de la tierra virgen, muchos fueron hechos pecadores y perdieron la vida, así fue preciso que por la obediencia de un hombre, que nació el primero de una virgen, muchos han sido justificados y han alcanzado la salvación¹⁰³.

La trayectoria lineal de la historia de la humanidad está centrada en Cristo, paradigma del hombre. Pero no estrictamente en la muerte de Cristo, sino en su inmediata clarificación según la carne. Hacia Cristo glorificado en la carne, como a su modelo, se dirige el hombre desde Adán. Y de Cristo glorificado en la carne fluye el Espíritu Santo sobre el hombre orientándole hacia la consumación. Tal concepción lineal de la historia no depende, según Ireneo, del pecado humano; ni, por tanto, está necesariamente vinculada a la muerte redentora de Jesús¹⁰⁴.

CRISTO SUMO SACERDOTE DE LA NUEVA ALIANZA

Si seguimos leyendo la carta *Placuit Deo* nos encontramos con un punto que presenta una síntesis de las distintas categorías soteriológicas con las que la teología a lo largo de su historia ha expresado el misterio de la salvación. Hasta aquí, habíamos mostrado algunas de estas figuras con perspectiva descendente, como

¹⁰¹ Cf. A. Orbe, *Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo*, “Gregorianum” 64 (1983) 2, p. 202; cf. Ireneo, *Adv. haer.* IV, 31; 33,3.

¹⁰² Cf. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, tomo II, Roma 1987, p. 770.

¹⁰³ Ireneo, *Adv. haer.* III, 18,7.

¹⁰⁴ Cf. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, p. 781.

son: revelación y divinización. “Asumiendo la perspectiva ascendiente (desde los hombres que acuden a Dios), Él es el que, como Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza, ofrece al Padre, en el nombre de los hombres, el culto perfecto: se sacrifica, expía los pecados y permanece siempre vivo para interceder a nuestro favor” (PD 9). Veamos ahora lo que dice la teología sobre sacerdocio de Cristo del *Doctor Unitatis*:

No venía Él a abolir la ley, sino a cumplirla, ejecutando la obra del Sumo Sacerdote, haciendo a Dios benévolo en favor de los hombres, y limpiando a los leprosos, y curando a los enfermos, y muriendo Él, para que el hombre desterrado saliera de su destierro y volviera valerosamente a su heredad¹⁰⁵.

El ejercicio del Salvador era de Sumo Sacerdote. Y como tal, hacía a Dios benévolo en favor de los hombres, limpiaba a los leprosos, curaba a los enfermos y moría para la redención del hombre. Ireneo otorga singular peso a la muerte, acto supremo del sacerdocio de Jesús. La frase “muriendo Él, para que el hombre desterrado (*exiliatus homo*) saliera de su destierro y volviera valerosamente a su heredad” hace referencia a Num 35,25ss y a Jos 20,6. Tras la muerte del Sumo Sacerdote se anunciaba una amnistía general. Su defunción equivalía al parecer a un acto de expiación, tras el cual el asesino involuntario podía salir impune de la ciudad de refugio. Ireneo asigna a la muerte de Cristo la virtud propiciadora de la muerte del Sumo Sacerdote en Israel; extendiéndola para todo el mundo al pecado de Adán, origen del exilio fuera del Edén¹⁰⁶.

En estos últimos tiempos, el Señor, por medio de su encarnación, ha tenido que restituirnos su amistad, haciéndose “mediador entre Dios y los hombres” (1 Tim 2,5). Él hizo que el Padre, contra el cual habíamos pecado, nos fuera benévolo, pues con su obediencia le consoló de nuestra propia desobediencia, y nos ha otorgado la gracia de la conversión y de la sumisión a nuestro Autor¹⁰⁷.

La encarnación le constituye Sacerdote Sumo, mediador supremo entre Dios y los hombres. Pero fue la muerte sacrificial en la cruz la que otorgó eficacia – frente al pecado de Adán - a los misterios de la vida de Jesús. Todos sus actos eran sacerdotales por su orientación al sacrificio en la cruz en obediencia al Padre. Por la obediencia, todo acto en la carne de Cristo era sacerdotal¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Ireneo, *Adv. haer.* IV, 8,2.

¹⁰⁶ Cf. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III...*, pp. 777–779.

¹⁰⁷ Ireneo, *Adv. haer.* V, 17,1.

¹⁰⁸ Cf. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, tomo II, p. 778.

Como Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza, ofrece al Padre, en el nombre de los hombres, el culto perfecto: se sacrifica, expía los pecados y permanece siempre vivo para interceder a nuestro favor (PD 9).

Con estas palabras, la carta cita tres acciones del culto sacerdotal perfecto de Cristo: el sacrificio, la expiación y la intercesión ante el Padre de Cristo resucitado. Veamos que dice Ireneo de estas connotaciones del sacerdocio de Cristo.

Todos los sacrificios del AT son interpretados por Ireneo como dones que Dios hace a su pueblo, y como una forma de educarlos, de prepararlos y de acostumbrarlos a ser depositarios de su Espíritu y partícipes de la comunión con Dios (*Adv. haer.* IV, 14,2–3), la cual llegará a su culmen en el Hijo, pasando también por el sacrificio, para que en él podamos ir también acostumbrándonos y creciendo en cercanía con Dios¹⁰⁹. Dios rechaza todo sacrificio que sea iniciativa del hombre para que le sea propicio, pues nada aprovechan para la justificación (*Adv. haer.* IV, 17,1). Lo que él quiere es “la fe, la obediencia y la justicia para salvarlos” (*Adv. haer.* IV, 17,4).

En fin, también nosotros con justo título recibiendo la misma fe, que tuvo Abraham, y tomando la cruz como Isaac tomó la leña, le seguimos. Porque en Abraham había aprendido y se había acostumbrado el hombre a seguir al Verbo de Dios. Abraham según la fe, habiendo seguido el mandato del Verbo de Dios, con ánimo pronto ofreció a su unigénito y querido hijo en sacrificio a Dios; para que también Dios tuviera a bien ofrecer por toda su descendencia en sacrificio para nuestra redención a su Unigénito y querido Hijo Jesús¹¹⁰.

Nuestra participación consiste en tomar la cruz y seguir en la fe a Cristo que se entrega en sacrificio “para nuestra redención”. Respecto a la expiación, Dios no tiene ninguna necesidad de ella. Es en el hombre donde nace esta necesidad de reparación como resultado de una relación de amor en la que quiere permanecer. La expiación no es el precio que tenemos que pagar para ser perdonados o reconciliados, sino la posibilidad que Dios nos dona de responder al amor reconciliador y gratuito que nos ofrece, para que la gracia del perdón sea efectivamente posible para nosotros¹¹¹.

Por la misericordia de Dios Padre, que se apiadó de la obra modelada por Él, y le otorgó la salvación, restableciéndola por medio del Verbo, esto es, por medio de Cristo, para que

¹⁰⁹ Cf. N. Martínez-Gayol, *Ireneo de Lyon: la idea de “reparación” en el contexto de la “recapitulación”...*, pp. 30–31.

¹¹⁰ Ireneo, *Adv. haer.* IV, 5,4.

¹¹¹ Cf. N. Martínez-Gayol, *Ireneo de Lyon: la idea de “reparación” en el contexto de la “recapitulación”...*, p. 31.

el hombre sepa por experiencia que no recibe la incorrupción por sí mismo, sino por puro don de Dios¹¹².

En la obra *Epideixis*, o como es conocida en castellano, *Demostración apostólica*, Ireneo escribe un bello pasaje sobre la intercesión de Cristo:

Allí donde haya alguien que creyendo en Él y haciendo su voluntad le recuerde e invoque, Jesús se hace presente y atiende las súplicas de quien le invoca con corazón puro. De este modo, habiendo obtenido la salvación, nosotros permanecemos en constante acción de gracias a Dios, nuestro Salvador, el que por su magna e insondable sabiduría, nos salva y proclama la salvación desde lo alto de los cielos, salvación que es la venida visible de nuestro Señor, es decir, su vida humana, salvación que por nuestras propias posibilidades no podíamos conseguir¹¹³.

LA MEDIACIÓN SALVÍFICA DE LA IGLESIA

En los capítulos V–VI encontramos la parte eclesiológica de la carta *Placuit Deo*. A partir del punto 12 se afirma que “el lugar donde recibimos la salvación traída por Jesús es la Iglesia, comunidad de aquellos que, habiendo sido incorporados al nuevo orden de relaciones inaugurado por Cristo, pueden recibir la plenitud del Espíritu de Cristo” Esta mediación salvífica de la Iglesia viene propuesta como “una ayuda esencial para superar cualquier tendencia reduccionista” (PD 12), como son el neognosticismo y el neopelagianismo. La carta nos recuerda aquello que había dicho la Constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, que la Iglesia es “el sacramento universal de la salvación” (LG 48), es en Cristo “el signo y el instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). La mediación salvífica de la Iglesia asegura que la salvación consiste en “la incorporación en una comunión de personas que participa en la comunión de la Trinidad” (PD 12). La Constitución dogmática *Lumen Gentium* también afirma que el “carácter de universalidad que distingue al Pueblo de Dios es un don del mismo Señor con el que la Iglesia católica tiende, eficaz y perpetuamente, a recapitular toda la humanidad, con todos sus bienes, bajo Cristo Cabeza, en la unidad de su Espíritu” (LG 13). En este punto, los padres conciliares se refieren a unas palabras de san Ireneo de su libro *Adversus haereses*:

¹¹² Ireneo, *Adv. haer.* V, 21,3.

¹¹³ Ireneo, *Dem. ap.* 97.

De Verbo se hace hombre, recapitulando en sí mismo todas las cosas, de suerte que así como el Verbo de Dios es cabeza del mundo supraceleste e invisible y espiritual, así también tenga el principado en el mundo de lo visible y de lo corporal, asumiendo en sí mismo la primacía y constituyéndose a sí mismo en cabeza de la Iglesia, atrayendo a sí todas las cosas en el tiempo conveniente¹¹⁴.

En otro lugar, el santo doctor define a la Iglesia como el cuerpo de Cristo, quien es cabeza (cf. IV, 33,4) y dador de su fundamento divino y universal de vida. De Cristo la Iglesia toma su principio, su crecimiento y en torno a él se reúne. El principio de vida que está siempre presente, y continuamente vivifica, es el Espíritu Santo¹¹⁵:

Este es el don de Dios, que ha sido confiado a la Iglesia misma, tal como había sido el hálito de vida a la obra modelada (Gn 2,7), a fin de que sean vivificados todos los miembros que lo reciban. En Él está fundada la comunión con Cristo, es decir, en el Espíritu Santo, prenda de incorruptibilidad. [...] Porque allí donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia¹¹⁶.

La Iglesia ofrece esta mediación para participar en el Espíritu de la vida de Cristo. Ella es universal porque el Espíritu no conoce barreras. El Espíritu Santo no está disperso difusamente por la tierra, sino que se da a conocer en la constitución histórica de la Iglesia, “comunidad visible” (PD 12)¹¹⁷.

LA ECONOMÍA SACRAMENTAL

Los puntos 13 y 14 de la carta *Placuit Deo* se enfrentan a la visión individualista neopelagiana y la visión interna meramente neognóstica, que contradicen abiertamente la economía de los sacramentos, a través de la cual Dios ha querido salvar a cada persona humana. La participación en la Iglesia al nuevo orden de relaciones inaugurado por Jesús sucede a través de los sacramentos. Con la gracia de los siete sacramentos, los creyentes crecen y se regeneran continuamente (cf. PD 13). En el documento expone la causa de la efectividad de la economía

¹¹⁴ Ireneo, *Adv. haer.* III, 16,6; III, 22,1–3.

¹¹⁵ J. Kadyłak, *Wielość w jedności: elementy eklezjologii św. Ireneusza z Lyonu*, “Rocznik Teologiczny” 51,1–2 (2009), pp. 127–128.

¹¹⁶ Ireneo, *Adv. haer.* III, 24,1.

¹¹⁷ A.E. Nicola, *La dimensión pneumatológica de la Iglesia según Ireneo de Lyon*, “Teología y Vida” 64 (2013), p. 18.

sacramental: El cuerpo humano ha sido modelado por Dios (sobre la *plasis* en san Ireneo ya hemos hablado anteriormente), quien ha inscrito en él un lenguaje que invita a la persona humana a reconocer los dones del Creador y a vivir en comunión con los hermanos. El Salvador ha restablecido y renovado, con su encarnación y su misterio pascual, este lenguaje originario y nos lo ha comunicado en la economía corporal de los sacramentos. Gracias a los sacramentos, los cristianos pueden vivir en fidelidad a la carne de Cristo y, en consecuencia, en fidelidad al orden concreto de relaciones que Él nos ha dado (cf. PD 14). Como ya podemos apreciar, el fundamento teológico de la economía sacramental está plasmado ya en el pensamiento antropológico, cristológico y eclesiológico de san Ireneo. Nos vamos a centrar en los tres sacramentos que menciona la carta: el Bautismo, la Eucaristía y la Penitencia (cf. PD 13). Cabe decir que Ireneo coloca los sacramentos en el marco de la economía de salvación, es decir, en la disposición eterna de Dios que se cumple en la “carne” del tiempo¹¹⁸.

El bautismo, según san Ireneo, que se recibe en nombre de las tres Personas divinas para remisión de los pecados, es el sello (*sphragis*) de la vida eterna y el nuevo nacimiento en Dios como hijos suyos¹¹⁹. La fe confiesa que somos salvados por el bautismo, que nos da el carácter indeleble de pertenencia a Cristo y a la Iglesia. Por el bautismo apostólico la Iglesia se instituye y se funda, distribuyendo y suministrando a los creyentes el Espíritu Santo que ha recibido del Señor mismo para la purificación de alma y cuerpo¹²⁰.

Sobre la eucaristía, la doctrina del obispo de Lyon se puede presentar en los siguientes puntos: a) la participación en la eucaristía es fundamento de la esperanza en la resurrección; b) la eucaristía demuestra que la carne es capaz de recibir el don de Dios; c) la invocación (epiclesis) hace la eucaristía; d) emplea el término “eucaristizado” equivalente a consagrado¹²¹.

Ofreciendo la Iglesia su ofrenda con simplicidad, su ofrenda es justamente tenida como sacrificio puro delante de Dios [...]. Porque es necesario que nosotros presentemos una ofrenda a Dios y seamos en todo agradecidos a nuestro Creador, ofreciéndole con disposiciones puras, con una fe sin hipocresía, con una esperanza cierta y con un amor ardiente, las primicias de sus propias criaturas. Sólo la Iglesia ofrece esta ofrenda pura al Creador, pues ella le ofrece en acción de gracias lo que es parte de su creación¹²². Nuestras creencias

¹¹⁸ Cf. J.M. Rovira, *Los Sacramentos, símbolos del Espíritu*, Barcelona 2001, p. 48.

¹¹⁹ Cf. Ireneo, *Dem. ap.* 3.

¹²⁰ Cf. Ireneo, *Dem. ap.* 41.

¹²¹ Cf. J. Rico, *Los sacramentos de la iniciación cristiana. Introducción teológica a los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía*, Toledo 2006, p. 153.

¹²² Ireneo, *Adv. haer.* IV, 18,4.

están en armonía con la Eucaristía, y a su vez la Eucaristía es confirmación de nuestras creencias. Porque ofrecemos lo que es de Él, proclamando de una manera adecuada la comunicación y la unidad que se da entre la carne y el Espíritu. Porque así como el pan que procede de la tierra al recibir la invocación de Dios ya no es pan común, sino Eucaristía, compuesta de dos elementos, terreno y celestial, así también nuestros cuerpos, al recibir la Eucaristía, ya no son corruptibles, sino que tienen la esperanza de la resurrección eterna¹²³.

El texto afirma que la eucaristía es dogma de fe y, al mismo tiempo, expresión de ésta. Es único sacrificio puro ante Dios porque responde a la lógica de la economía de salvación cuya iniciativa es de Dios. Se afirma la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo. El pan y el vino aseguran la comunión con el Verbo, la redención. Alimentarse de la Eucaristía es garantía de resurrección para gloria de Dios (*Adv. haer.* V, 2,3). Ireneo asegura que el cáliz de la eucaristía es la comunión con la sangre del Señor, igual que el pan que partimos es la comunión con su cuerpo (cf. *Adv. haer.* V, 2,2). Los dones son muestra de la bondad de las criaturas y desacreditan cualquier concepción maniquea de la materia¹²⁴. Para nuestro santo existe una relación entre la creación, la encarnación, la eucaristía y la resurrección:

Así pues, en cuanto el cáliz de vino templado y el pan amasado reciben la Palabra de Dios y se hace eucaristía del cuerpo de Cristo, la sustancia de nuestra carne recibe de ella incremento y la asimila. [...] así también nuestros cuerpos que se alimentan con ella, resurgirán a su propio tiempo, cuando la Palabra del Señor les haga el don de la resurrección para gloria de Dios Padre¹²⁵.

Analicemos ahora la doctrina de san Ireneo respecto al sacramento de la penitencia. El santo obispo de Lyon nos informa de algunos casos en que personas que habían cometido pecados de fornicación y apostasía de la fe eran admitidas de nuevo en la comunidad eclesial después de haber confesado públicamente su culpa y haber hecho penitencia:

Los hay que se relacionan en secreto con las mujeres que adoctrinan, como lo han reconocido con frecuencia, con otros errores suyos, las mujeres seducidas por ellos y convertidas después a la Iglesia de Dios¹²⁶.

¹²³ Ireneo, *Adv. haer.* IV, 18,5.

¹²⁴ Cf. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, p. 699.

¹²⁵ Ireneo, *Adv. haer.* V, 2,3.

¹²⁶ Ireneo, *Adv. haer.* I, 6,3.

A finales del siglo II aparece una forma de penitencia para el perdón de los pecados graves, una “segunda penitencia” que Ireneo llama *exomologesis*. Esta es un ritual por la cual la persona confesaba públicamente su pecado y adquiría el estatuto de penitente. Según Ireneo, la conversión lleva a la vida eterna:

A los que han permanecido en su amor, unos desde el principio, otros desde su conversión, a los que han guardado sus mandamientos, les dará como gracia la vida, la incorruptibilidad y la gloria eterna¹²⁷.

El lugdunense no excluye ningún pecado de la penitencia, salvo el pecado contra el Espíritu Santo:

Otros, en cambio, para rechazar el don del Espíritu [...] pecan contra el Espíritu de Dios y caen en el pecado imperdonable¹²⁸.

Estos “otros” son definidos por Ireneo como aquellos que sostienen la existencia de falsos profetas y rechazan el Espíritu profético de la Iglesia. Parece ser que habla aquí de los montanistas que rechazaban el evangelio de san Juan y algunas cartas de san Pablo. En opinión del apologeta, el pecado imperdonable se encuadra entre los de apostasía, es decir, la negación del Padre, del Hijo y, directamente, del Espíritu Santo porque consiste en el rechazo al don de profecía y a otros dones que proceden del Espíritu para el bien de la Iglesia¹²⁹.

MARÍA, LA VIRGEN MADRE DEL SALVADOR Y NUEVA EVA

La breve conclusión de la Carta menciona la misión evangelizadora de la Iglesia y la dimensión escatológica de la vida cristiana:

Fundados en la fe, sostenidos por la esperanza, trabajando en la caridad, siguiendo el ejemplo de María, la Madre del Salvador y la primera de los salvados, estamos seguros de que “somos ciudadanos del cielo, y esperamos ardientemente que venga de allí como Salvador el Señor Jesucristo. El transformará nuestro pobre cuerpo mortal, haciéndolo semejante a su cuerpo glorioso, con el poder que tiene para poner todas las cosas bajo su dominio” (Flp 3,20–21) (PD 15).

¹²⁷ Ireneo, *Adv. haer.* I, 10,1; cf. III, 3,4; I, 13,5; I, 6,3.

¹²⁸ Ireneo, *Adv. haer.* III, 11,9.

¹²⁹ Cf. W. Turek, *Odrzucenie darów Ducha Świętego a grzech nieodpuszczalny w ujęciu św. Ireneusza*, “*Studia Płockie*” 27 (1999), pp. 31–33.

Al final de esta exposición general de la doctrina del *Doctor Unitatis*, quiero brevemente presentar su mariología¹³⁰. Las enseñanzas sobre María brotan en la obra del santo, por una parte, de la necesidad de defender la verdad de las dos naturalezas de Cristo. Frente al docetismo, tanto marcionita como valentiniano, el obispo argumenta la verdadera y real maternidad de María. Por otra parte, defiende la maternidad virginal y divina de María frente a las doctrinas de los ebionitas. Veamos a continuación un texto que resume muy bien toda su mariología y muestra cómo la teoría cristológica de la recapitulación impregna toda ella.

El Verbo, al recapitular en sí mismo al mismo Adán tomó sustancia de María, siendo ésta todavía virgen, con una generación que reproduce debidamente la de Adán. [...] Si el primer Adán fue tomado de la tierra y modelado por el Verbo de Dios, era necesario que el mismo Verbo, al obrar en sí mismo una recapitulación de Adán, tuviera una generación semejante a la de éste. Pero entonces, se objetará, ¿por qué no tomó Dios por segunda vez el polvo de la tierra, sino que modeló su nueva obra tomando sustancia de María? Para que no fuera otra diferente la obra modelada, ni fuera otra la obra modelada que obtuviera la salvación, sino que se recapitulara la misma obra manteniendo intacta la semejanza¹³¹.

Aquí, como en tantos otros pasajes¹³², Ireneo se remite al paralelismo entre los dos Adanes modelados de “tierra virgen” y argumenta a favor de la verdadera humanidad de Cristo desde la verdadera maternidad de María, de la que “tomó sustancia”. Fácilmente pasa el santo obispo a defender desde un punto de vista siempre cristológico la maternidad virginal de María¹³³.

Un elemento central característico de la mariología de san Ireneo es el paralelismo que hace entre Eva y María. Siempre siguiendo la lógica de la recapitulación, el santo doctor emplea el *principium recirculationis*¹³⁴ para presentar a María

¹³⁰ He aquí algunos estudios sobre la mariología de san Ireneo: L.F. Mateo-Seco, “Envió Dios a su Hijo, nacido de mujer” (*Gálatas 4,4–5 en el pensamiento patrístico anterior al Concilio de Éfeso*), “Scripta Theologica” 32 (2000) 1, pp. 13–46; A. Orbe, *La recirculación y la Virgen María en san Ireneo*, en: *La mariología nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, ed. S. Felici, Roma 1989, pp. 101–122; B. Częsz, *Maryja w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu*, “Salvatoris Mater” 11 (2009) 2, pp. 70–85; B. Kochaniewicz, *Antyteza Ewa – Maryja w “Adversus haereses” św. Ireneusza z Lyonu. Perspektywa apologetyczna*, “Poznańskie Studia Teologiczne” 23 (2009), pp. 89–102.

¹³¹ Ireneo, *Adv. haer.* III, 21.10; cf. 18,1.

¹³² Cf. Ireneo, *Adv. haer.* III, 18,7; 19,3; 21,9; 22,1–2; *Dem. ap.* 32.

¹³³ Cf. Ireneo, *Adv. haer.* III, 16,2; 19,1; 21,4–10; 22,1–4; V, 1; 19; *Dem. ap.* 33; 63.

¹³⁴ Según Lucas F. Mateo-Seco, el principio de recirculación es “la consideración de que entre la caída y su reparación existe un paralelismo antitético – se trata de desandar el camino erróneamente andando, p. ej., desatando el nuevo Adán por su obediencia lo que ató el primer Adán por su desobediencia – , es un principio general que se aplica a toda la obra redentora

como Nueva Eva. Ambas vírgenes, ambas esposas, ambas escuchan a un ángel, sin embargo, “frente a la seducción de Eva, la evangelización de María; frente a la transgresión que Eva comete huyendo de Dios, la obediencia de María que le hace llevar en su seno a Dios”¹³⁵.

De la misma manera que el Señor, también la Virgen María es hallada obediente cuando dice: “He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra” (Lc 1,38). Eva, en cambio, había sido desobediente: había desobedecido cuando era virgen todavía. Porque, así como Eva, teniendo a Adán por esposo siendo virgen todavía – porque estaban desnudos los dos en el Paraíso y no se avergonzaban (Gn 2,25), porque creados poco antes no tenían noción de la procreación; y les era necesario primero crecer, y sólo después multiplicarse – y de la misma manera que Eva, desobedeciendo, vino a ser causa de muerte tanto para sí como para todo el resto del género humano, así María, teniendo por esposo al que le había sido designado de antemano, siendo virgen, obedeciendo, vino a ser causa de salvación tanto para sí como para todo el resto del género humano. [...] Así también el nudo de la desobediencia de Eva ha sido desatado por medio de la obediencia de María, porque lo que la virgen Eva había atado con su incredulidad, la virgen María lo ha desatado con su fe¹³⁶.

La maternidad de María en la economía de la gracia ha sido reconocida desde los orígenes de la Iglesia por los santos padres. San Ireneo, entre otros, ha demostrado la inseparable comunión y colaboración de María con Cristo en su obra redentora¹³⁷. La eficacia del acto de obediencia de María o de desobediencia de Eva se basaba en la virginidad. La eficacia del pecado de Eva, la muerte, seguirá la línea genealógica descendente, igual que su maternidad física. La virgen Maria sigue el camino inverso en su eficacia de vida, ascendiendo por el árbol genealógico desde su parto hasta Adán. Virgen y casada, Eva ató matrimonialmente con el pecado a sus hijos. Casada y virgen, Maria desató, por su obediencia espiritualmente fecunda, del pecado a sus hijos, cuando tuvo a Jesús. Es igualmente importante que ambas vírgenes estuvieran ligadas en matrimonio. Si Eva no fuese mujer de Adán, su obediencia o desobediencia extramatrimonial a Dios no acarrearía consecuencia

y a Santa María porque se inserta en esa obra. [...] Este principio de recirculación aplicado a María encuentra su primera formulación en Justino y es clave en el pensamiento mariológico de Ireneo. Muestran así la orientación totalmente cristocéntrica de su teología sobre la Madre de Jesús”, L.F. Mateo-Seco, *María, Nueva Eva, y su colaboración en la Redención según los Padres*, “Estudios Marianos” 50 (1985), p. 55.

¹³⁵ L.F. Mateo-Seco, *María, Nueva Eva, y su colaboración en la Redención según los Padres...*, p. 59.

¹³⁶ Ireneo, *Adv. haer.* III, 22,4.

¹³⁷ Cf. J. Lekan, *Macierzyństwo duchowe Maryi w zbawczym planie Boga Ojca*, “Salvatoris Mater” 1 (1999) 1, p. 164.

(buena ni mala) sobre el género humano. Si tampoco María fuese mujer de José, su obediencia a Dios no tendría consecuencias sobre el género humano. Tres cosas se requerían para hacer de María, la nueva Eva, madre del género humano: a) unión matrimonial; b) virginidad; c) predestinación divina. La primera coligación entre Adán y Eva quedó matrimonialmente contaminada mediante su desobediencia a Dios y trajo fruto de pecado. La segunda pareja, José y María, quedó virginalmente liberada mediante la obediencia de María a Dios y trajo fruto de bendición¹³⁸. El primer nudo no habría podido desatarse fuera del matrimonio¹³⁹.

En el pensamiento de san Ireneo, ambas mujeres están tan relacionadas que María no solo recapitula en sí a Eva, sino que se convierte en su abogada, en el sentido de que la obediencia de María destruye la obra de Eva y, consecuentemente, defiende a la misma Eva, la consuela, al interrumpir el funesto proceso causal que ella inició con su desobediencia¹⁴⁰. Leamos a continuación el pasaje donde el santo doctor llama a María, abogada de Eva:

Pues así como Eva fue seducida por las palabras de un ángel para escapar al dominio de Dios y despreciar su palabra, así María recibió el anuncio de las palabras de un ángel a fin de que llevara a Dios haciéndose obediente a su palabra. Y si aquélla desobedeció a Dios, ésta aceptó obedecer a Dios, a fin de que la virgen María se convirtiera en abogada de la virgen Eva. Y así como el género humano fue sometido a la muerte por obra de aquella virgen, así recibe la salvación por obra de esta virgen¹⁴¹.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas hemos podido verificar el carácter incarnativo de la soteriología de la *Placuit Deo*. La carta, manteniendo siempre una línea argumentativa contra el neognosticismo y el neopelagianismo, ha extraído de la Tradición de la Iglesia sus tesoros para presentárnoslos con un lenguaje contemporáneo. Uno de estos padres ha sido san Ireneo¹⁴². La doctrina del *Doctor Unitatis* sobre

¹³⁸ Cf. Pablo VI, *Alocución al movimiento "Equipos Notre Dame"*, AAS 62 (1970), p. 431; Juan Pablo II, *Exhortación Apostólica "Redemptoris Custos"*, n. 7, AAS 82 (1990).

¹³⁹ Cf. A. Orbe, *Ipse tuum calcabit caput (S. Ireneo y Gen. 3,15): Parte Segunda San Ireneo*, "Gregorianum" 52 (1971) 2, pp. 240–244.

¹⁴⁰ Cf. L.F. Mateo-Seco, *María, Nueva Eva, y su colaboración en la Redención según los Padres...*, pp. 59–60.

¹⁴¹ Ireneo, *Adv. haer.* V, 19,1.

¹⁴² San Agustín es otro de los Padres de la Iglesia cuya doctrina está presente en la carta. Ver: <https://www.feadulta.com/es/buscadoravanzado/item/9560-placuit-deo-es-uno-de-los-mejores-documentos-de-magisterio-que-la-iglesia-ha-publicado-en-los-ultimos-decenios.html>.

el misterio del Verbo encarnado para nuestra salvación, ha resonado con toda su actualidad, como hemos podido comprobar en este estudio. De este modo hemos visto cómo, para la plena revelación de Dios, ha sido necesaria la encarnación del Verbo, cuya obediencia en una carne humana nos ha reconciliado con el Padre. Mediante la categoría de la «recapitulación», central en el pensamiento de Ireneo, hemos conocido a Jesucristo como aquel que contiene en sí la totalidad de los hombres, del mundo y de su historia, asumiendo, sanando y renovando todo lo humano y conduciéndolo hasta su plenitud, pues solamente hay una economía de salvación. El fin último de todo lo creado es Dios y de él tiene su origen, por eso el santo obispo defiende la bondad del cosmos. Y en la cumbre de la creación, el hombre, creado a imagen y semejanza de la humanidad gloriosa de Jesucristo, alcanza su destino gracias al admirable intercambio, por el que “el Verbo de Dios se hizo hombre, y el Hijo de Dios, Hijo del hombre, para que el Hombre, recibiendo en sí al Verbo y adquiriendo la filiación, se hiciese hijo de Dios” (*Adv. haer.* III, 19,1). El sacrificio de Jesucristo Sumo Sacerdote, en nombre de los hombres y por todos los hombres, ha obtenido para ellos la inmortalidad de la que estaban privados por su pecado. Hemos podido ver también cómo la Iglesia ofrece la mediación para participar en el Espíritu de la vida de Cristo a través de la economía corporal de los sacramentos, por los que los hombres comparten un nuevo orden de relaciones con Dios y entre sí. Por último, aprovechando que la carta *Placuit Deo* menciona brevemente a María, la Madre del Salvador y la primera de los salvados (títulos marianos concordantes a la temática del documento, la salvación), nos hemos puesto a los pies del santo doctor para conocer la real, verdadera, virginal y divina maternidad de la Nueva Eva, que por su obediencia vino a ser causa de salvación para el género humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Balthasar H.U. von, *Gloria: una estética teológica. II. Estilos eclesíasticos: Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*, Madrid 1986.
- Benats B., “*Qui enim finem intulit, hic et initium operatus est*” (*A.H. IV, 12,4*). *Rilettura della storia a partire dell’evento del Figlio incarnato in Ireneo di Lione*, “*Pontificia academia theologica*” 8 (2009) 2, pp. 299–315.
- Benedicto XVI, *Audiencia general* (28 de marzo de 2007).
- Comisión teológica internacional, *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor*, 1994.
- Comisión teológica internacional, *Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen de Dios*, 2004.
- Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta Placuit Deo* (22 de febrero de 2018), AAS 110 (2018) 3, pp. 427–436.

- Częsz B., *Maryja w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu*, “Salvatoris Mater” 11 (2009) 2, pp. 70–85.
- Ireneo, *Adversus haereses*, trad. es. A. Ropero, *Obras escogidas de Ireneo de Lyon. Contra las herejías. Demostración de las enseñanzas apostólicas*, Viladecavalls (Barcelona) 2018, pp. 48–655.
- Ireneo, *Epideixis*, trad. es. A. Ropero, *Obras escogidas de Ireneo de Lyon. Contra las herejías. Demostración de las enseñanzas apostólicas*, Viladecavalls (Barcelona) 2018, pp. 657–715.
- Juan Pablo II, *Exhortación Apostólica “Redemptoris Custos”*, AAS 82 (1990).
- Juan Pablo II, *Audiencia general* (14 de febrero de 2001).
- Kadylak J., *Wielość w jedności: elementy eklezjologii św. Ireneusza z Lyonu*, “Rocznik Teologiczny” 51 (2009) 1–2, pp. 115–132.
- Kochaniewicz B., *Antyteza Ewa – Maryja w “Adversus haereses” św. Ireneusza z Lyonu. Perspektywa apologetyczna*, “Poznańskie Studia Teologiczne” 23 (2009), pp. 89–102.
- Ladaria L.F., *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 2004.
- Latourelle R., *Teología de la revelación*, Salamanca 1982.
- Lekan J., *Macierzyństwo duchowe Maryi w zbawczym planie Boga Ojca*, “Salvatoris Mater” 1 (1999) 1, pp. 158–176.
- Lekan J., *Pośredniczka w Chrystusie*, “Salvatoris Mater” 4 (2002) 3, pp. 86–112.
- López de Meneses U., *Theosis. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la gracia*, Pamplona 2001.
- Lorda J.L., *La Gracia de Dios*, Madrid 2004.
- Martínez-Gayol N., *Ireneo de Lyon: la idea de “reparación” en el contexto de la “recapitulación”*, “Estudios eclesiásticos” 85 (2010) 332, pp. 3–42.
- Mateo-Seco L.F., *María, Nueva Eva, y su colaboración en la Redención según los Padres*, “Estudios Marianos” 50 (1985), pp. 51–69.
- Mateo-Seco L.F., *Salvación y divinización (La lección de los padres)*, “Scripta Theologica” 31 (1999) 2, pp. 453–469.
- Mateo-Seco L.F., *“Envió Dios a su Hijo, nacido de mujer” (Gálatas 4,4–5 en el pensamiento patrístico anterior al Concilio de Éfeso)*, “Scripta Theologica” 32 (2000) 1, pp. 13–46.
- Moreno J.L., *“Gloria Dei, vivens homo”. Uso actual de la fórmula de Ireneo, Esperanza del hombre y revelación bíblica: XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. dirigida por J.M. Casciaro [et al.], Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 1996, pp. 215–231.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015.
- Nicola A.E., *La dimensión pneumatológica de la Iglesia según Ireneo de Lyon*, “Teología y Vida” 54 (2013), pp. 7–41.
- Orbe A., *El hombre ideal en la teología de s. Ireneo*, “Gregorianum” 43 (1962) 3, pp. 449–491.

- Orbe A., *La revelación del Hijo por el Padre según san Ireneo*, “Gregorianum” 51 (1970) 1, pp. 5–86.
- Orbe A., *Ipse tuum calcabit caput (S. Ireneo y Gen. 3,15): Parte Segunda San Ireneo*, “Gregorianum” 52 (1971) 2, pp. 215–271.
- Orbe A., *San Ireneo y la creación de la materia*, “Gregorianum” 59 (1978) 1, pp. 71–127.
- Orbe A., *San Ireneo y la doctrina de la reconciliación*, “Gregorianum” 61 (1980) 1, pp. 5–50.
- Orbe A., *Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo*, “Gregorianum” 64 (1983) 2, pp. 199–241.
- Orbe A., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, tomo II, Roma 1987.
- Orbe A., *Deus facit, homo fit: Un axioma de san Ireneo*, “Gregorianum” 69 (1988) 4, pp. 629–661.
- Orbe A., *La recirculación y la Virgen María en san Ireneo*, en: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, ed. S. Felici, Roma 1989.
- Pablo VI, *Alocución al movimiento “Equipos Notre Dame”*, AAS 62 (1970).
- Pietras H., *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (Adv. haer. V, 23,1–2)*, en: *Grzech pierwotny*, ŻMT 12, Kraków 1999, pp. 25–39.
- Polanco R., *La encarnación en la teología de san Ireneo de Lyon*, “Anales de la Facultad de Teología” 51 (2000) 2, pp. 43–89.
- Ratzinger J., *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid 2009⁵.
- Retamar J., *La creación del hombre en la obra de san Ireneo de Lyon*, “Teología Espiritual” 63 (2019), pp. 49–81.
- Rico J., *Los sacramentos de la iniciación cristiana. Introducción teológica a los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía*, Toledo 2006.
- Rovira J.M., *Los Sacramentos, símbolos del Espíritu*, Barcelona 2001.
- Sesboüé B., *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación I. Problemática y relectura doctrinal*, Salamanca 1990, pp. 215–241.
- Sesboüé B., *La racionalización teológica del pecado original*, “Concilium” 304 (febrero 2004), pp. 11–20.
- Turek W., *Odrzucenie darów Ducha Świętego a grzech nieodpuszczalny w ujęciu św. Ireneusza*, “Studia Płockie” 27 (1999), pp. 25–36.
- Vives J., *Pecado original y progreso evolutivo del hombre en Ireneo*, “Estudios Eclesiásticos” 43 (1968), pp. 561–589.

Palabras clave: San Ireneo, *Placuit Deo*, encarnación, salvación, recapitulación

PLACUIT DEO FROM THE PERSPECTIVE OF ST. IRENAEUS

Summary

St. Irenaeus, Bishop of Lyons, defender of true Christian doctrine, for centuries considered an authority on the truths of faith, was recently proclaimed by Pope Francis the Doctor Unitatis of the universal Church. This study responds to the Pope's exhortation to know the richness of the saint doctor's theology. For this purpose, I propose an Irenaean reading of the letter *Placuit Deo* of the Congregation for the Doctrine of the Faith on certain aspects of Christian salvation. Its main aspects have been thoroughly developed thanks to the studies on this Father of the Church so far, thus revealing the topicality and theological significance of his works for showing the modern world the truth about Christ's salvation.

Keywords: St. Irenaeus, *Placuit Deo*, incarnation, salvation, recapitulation

LIST *PLACUIT DEO* W PERSPEKTYWIE TEOLOGII ŚW. IRENEUSZA

Streszczenie

Święty Ireneusz, biskup Lyonu, obrońca prawdziwej doktryny chrześcijańskiej i przez wieki uznany mistrz prawd wiary, został ostatnio mianowany przez papieża Franciszka *Doctor Unitatis* Kościoła powszechnego. To studium jest odpowiedzią na zachętę papieża, aby poznać bogactwo teologii świętego doktora. W tym celu proponuję Ireneuszową reлектurę listu *Placuit Deo* Kongregacji Nauki Wiary na temat niektórych wymiarów chrześcijańskiego zbawienia. Jego główne aspekty zostały dogłębnie opracowane dzięki dotychczasowym studiom nad tym ojcem Kościoła, ujawniając w ten sposób aktualność i teologiczne znaczenie jego dzieł dla wyzwania, jakim jest ukazanie współczesnemu światu prawdy o zbawieniu Jezusa Chrystusa.

Słowa kluczowe: św. Ireneusz, *Placuit Deo*, wcielenie, zbawienie, rekapitulacja

Paweł Pielka*
Papieski Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie

PROGRAM PRAKTYCZNEGO EKUMENIZMU WEDŁUG CHRÉTIENS DÉSUMIS YVES’A CONGARA

Autor artykułu analizuje dzieło Yves’a Congara *Chrétiens désunis. Principes d’un „œcuménisme” catholique* (Paris 1937). Wyróżnia w nim dwa wątki, stanowisko braci rozłączonych oraz Kościoła katolickiego w zakresie ekumenizmu, oraz cztery wymiary praktycznego ekumenizmu, które dla Kościoła proponuje francuski dominikanin: uznanie pierwszeństwa działania Boga, wyjście poza uprzedzenia wobec braci, powrót do źródeł, odnowienie dialogu doktrynalnego.

W środowisku ekumenicznej Rady Kościołów Yves Congar został nazwany „ojcem ekumenizmu katolickiego”¹. Niniejszy artykuł ma za zadanie przedstawić nowatorskie ujęcie ekumenizmu, jakie ten francuski dominikanin wypracował w ramach nauki katolickiej, oraz zwrócić uwagę, jak niemałą rolę pełni w tym zagadnieniu aspekt praktyczny. Congar zajął się problematyką jedności chrześcijań już w swoim pierwszym większym dziele, które nosi tytuł *Chrétiens désunis. Principes d’un „œcuménisme” catholique*².

* Ks. dr Paweł Pielka – adiunkt Katedry Eklezjologii Wydziału Teologicznego UPJPII; e-mail: p.viator@op.pl; ORCID: 0000-0001-6124-754X.

¹ Tym tytułem Congar określony został m.in. przez byłego sekretarza Światowej Rady Kościołów W. Visser’t Hoofta. Por. L. Górka, *Ekumenizm w Kościele rzymskokatolickim*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 27; A.A. Napiórkowski: *Zagadnienia ekumeniczne. Skrypt dla studentów teologii*, Kraków 1999, s. 335.

² Korzystamy z francuskiej wersji dzieła, opublikowanej w 1961 r., która jest identyczna z pierwotną, opublikowaną w 1937 r. Cytowane fragmenty są w tłumaczeniu autora artykułu, gdyż nie istnieje polski przekład tej książki.

Zanim jednak teolog dominikański opisał swoje przekonania, zapoznał się z rozwijaną we wspólnotach chrześcijan rozłączonych³ teologią ekumenizmu. Początki jej tworzenia wiążą się ze środowiskiem protestantów i z tak zwanym *ruchem ekumenicznym*. Congar kontaktował się z przedstawicielami tego ruchu, aby wypracować i dostarczyć katolikom pierwszych doktrynalnych podstaw dla ich dojrzewającej potrzeby wejścia w dialog z braćmi rozłączonymi. Podkreślając swe oddanie Kościołowi, Congar sytuował swoją myśl w przestrzeni, którą Magisterium przeznacza dla wolnych teologicznych dociekań. W jednym z listów dominikanin stwierdza: „nie chcę za żadną cenę ani w żaden sposób pracować poza tą bazą”⁴.

Zwraca uwagę wielki szacunek, z jakim Congar odnosi się do stanowiska Magisterium. „Rola hierarchii – i wcale tu nie pobłądziła – jest strzeżenie nienaruszonym depozytu i świadczenie o nieziennej prawdzie”⁵. Francuski teolog ocenia wysoko poziom dokumentów oficjalnych Kościoła poświęconych omawianemu zagadnieniu. Stwierdza wprost, że „nie ma już nic do definiowania, bo doktryna Kościoła na temat jedności i podziału bardzo jasna od zawsze co do swej istoty, była za naszych czasów sformułowana w sposób bardzo precyzyjny w licznych dokumentach oficjalnych”⁶.

Teksty publikowane przez Magisterium, określając doktrynę Kościoła, „ustalają idealny kres, ku któremu trzeba zmierzać, nie dając prawie wcale wskazówek na temat konkretnego punktu wyjścia ani możliwości podążania ku temu kresowi”⁷. W ten sposób powstaje szeroki obszar dla rozważań teologicznych i weryfikowania możliwości interpretacyjnych. Congar podkreśla, że jest świadomy różnicy kompetencji między Magisterium Kościoła i wypowiedziami z obszaru poszukiwań teologicznych. „Rola teologów – a ci często tu błędzili – jest wypracowanie pojęć chrześcijańskiej rzeczywistości ujętej w samych warunkach jej wcielenia”⁸.

³ Warto podkreślić, że francuski język nie oddaje niuansów znaczeniowych pomiędzy polskim „rozłączeni” i „odłączeni”, jednak treść wywodów Y. Congara sugeruje właśnie takie rozumienie semantyczne słowa *désunis*. Jest to przymiotnik nawiązujący do pozbawienia jedności wśród wyznań chrześcijańskich, jednak nie tak radykalny jak *divisés* – „podzieleni”. Ponadto ukazuje chrześcijan rozłączonych, co jest opisem faktu, pozostawia zaś niejako na stronie sytuację teologiczną.

⁴ E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982, s. 257.

⁵ Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un „œcuménisme” catholique*, Paris 1961, s. XIV: „Le rôle de hiérarchie – et elle n'y a point failli – est de garder intact le dépôt et de témoigner de l'immuable vérité”.

⁶ Tamże, s. XIII: „Et certes, en un sens, il n'y a plus rien à définir, car la doctrine de l'Église sur l'unité et la dissidence, très nette au fond depuis toujours, a été, de notre temps, formulée de manière fort précise dans plusieurs documents officiels”.

⁷ Tamże: „ils fixent le terme idéal ou il faut en venir: ils ne donnent guère d'indication ni sur le point de départ concret, ni sur les possibilités du mouvement vers le terme”.

⁸ Tamże, s. XIV: „il est du rôle des théologiens – et ils y ont souvent manqué – d'élaborer la notion de la réalité chrétienne prise dans les conditions mêmes de son incarnation en humanité”.

Zaprezentujemy obecnie stanowisko braci rozłączonych w zakresie ekumenizmu oraz – w dalszej części – postawę ówczesnego Magisterium Kościoła w tym względzie.

ROZUMIENIE EKUMENIZMU U BRACI ROZŁĄCZONYCH

Ekumenizm rozpoczyna się, kiedy przyjmie się, że inni – i nie tylko jednostki, ale ciała eklezjalne jako takie – mają również rację, chociaż mówią coś innego niż my, mają także prawdę, świętość, dary Boga⁹.

Nie ma zatem ekumenizmu, jeśli nie uzna się, że inne wspólnoty chrześcijańskie w jakimś wymiarze również zachowują prawdę, świętość i dary Boga. W tym kontekście Congar przytacza wypowiedź patriarchy Leona Zandera, według którego: „ekumenizm istnieje [...], kiedy wierzy się, że inny jest chrześcijaninem, nie mimo swego wyznania, ale w nim i przez nie”¹⁰.

Stwierdzenia te określają postawę potrzebną każdej ze stron, jeśli włącza się ona w kontakty ekumeniczne. Postawę tę cechuje:

[...] szacunek wobec innych wyznań, [wobec] działania Ducha Świętego w nich (nie tylko w duszach jednostek); poczucie i przyznanie się do historycznych błędów swojego własnego wyznania, jego granic, upadków, pragnienie poznania innych wyznań, darów, które Bóg im uczynił, wejście w przyjaźń z nimi, oczekując pełnej jedności w komunii możliwie efektywnej¹¹.

Od uczestników dialogu oczekiwać należy wzajemnego szacunku, pokory wobec własnej słabości i szczerego pragnienia jedności.

Obok określenia postawy ekumenicznej autor *Chrétiens désunis* opisuje charakterystyczne dla dotychczasowych uczestników dialogu „sposoby uzasadnienia

⁹ Y. Congar, *Chrétiens désunis...*, s. 173: „L'œcuménisme commence quand on admet que les autres – et pas seulement les individus, mais les corps ecclésiastiques comme tels – ont aussi raison, bien qu'ils disent autre chose que nous, qu'ils ont aussi de la vérité, de la sainteté, des dons de Dieu”.

¹⁰ Tamże: „Il y a œcuménisme [...] quand on croit qu'un autre est chrétien, non malgré sa confession, mais en elle et par elle”.

¹¹ Tamże: „le respect des autres confessions, de l'action du Saint – Esprit en elles (et pas seulement dans les âmes des individus); le sentiment et l'aveu des péchés historiques de sa propre confession, de ses limites, de ses défaillances; le desir de connaître les autres confessions, les dons que Dieu leur a faits, d'entrer avec elles en amitié et, en attendant l'unité plénière, dans une communion aussi effective que possible”.

i interpretacji” tej postawy¹². Odpowiadają one trzem grupom uczestników ruchu ekumenicznego, a tym samym trzem reprezentowanym przez te grupy rodzajom teologii ekumenizmu. Każde z wyznań wypracowało w ramach własnej refleksji swoiste rozumienie i interpretację wspomnianej postawy ekumenicznej. Przystępujemy obecnie do przedstawienia zasadniczych rysów tych trzech stanowisk.

Jako pierwsze charakteryzuje francuski teolog stanowisko tej grupy protestantów uczestniczących w ruchu ekumenicznym, która (zgodnie z luterąską inspiracją rozdziału między Kościołem widzialnym i niewidzialnym) uważa, że „żaden Kościół nie jest w nim samym prawdziwym Kościołem i że, co jest prawdziwe, nie jest nim żaden z Kościołów rzeczywiście istniejących, ale po prostu chrystianizm i w końcu Chrystus”¹³. W konsekwencji takiego założenia jedność chrześcijan realnie istnieje już w chwili obecnej. „Wszyscy chrześcijanie są już rzeczywiście jednym”¹⁴. Tym zaś, do czego sprowadzać ma się działalność ekumeniczna, winno być „oczyszczenie, uzewnętrznienie tej jedności, uczynienie jej widzialną”¹⁵.

Krytyka kierowana pod adresem tego stanowiska zarzucała mu „poszukiwanie abstrakcji pod pretekstem spirytualizmu”¹⁶. Jej przedstawiciele, w osobach Karla Bartha i jego uczniów, utrzymywali bowiem, że: „nie może się być w *Una Sancta invisibilis*, jeśli nie jest się w *Una Sancta visibilis*”¹⁷. Obecność zaś w Kościele widzialnym rozumiano przy tym jako bycie w jednym z wyznań Kościoła podzielonego. Gdzie według Bartha należy szukać prawdziwego Kościoła? Otóż jest on tam, „gdzie jest się posłusznym Chrystusowi i gdzie Słowo Boże jest słuchane w wierze”¹⁸. Odnajdujemy go więc po części we wszystkich wyznaniach, nie zaś w jednym, które cieszyłoby się pełnią udzielonych przez Boga darów. Stąd i działalność ekumeniczna polegać ma, zdaniem Bartha, na „postępie w posłuszeństwie Słowu Bożemu, które może i powinno się rozwijać we wszystkich Kościołach odwołujących się do Chrystusa”¹⁹.

Dla anglikanizmu, którego stanowisko różni się od poglądów protestantów w omawianej kwestii,

¹² Tamże, s. 174: „manières de justifier et d’interpréter cette attitude”.

¹³ Tamże: „aucune Église n’est en elle-même la véritable Église et que, ce qui est vrai, ce n’est aucune des Églises effectivement existantes, mais tout simplement le christianisme, et finalement le Christ”.

¹⁴ Tamże: „tous chrétiens sont déjà effectivement un”.

¹⁵ Tamże: „purifier et de manifester cette unité, de la rendre visible”.

¹⁶ Tamże, s. 175: „chercher une abstraction, sous prétexte de spirytualisme”.

¹⁷ Tamże: „On ne peut être [...] dans l’*Una Sancta invisibilis* que si l’on est dans l’*Una Sancta visibilis* c’est-à-dire quelque part dans l’Église désunie”.

¹⁸ Tamże: „là ou l’on obéit au Christ et ou la Parole de Dieu est entendue dans la foi”.

¹⁹ Tamże, s. 177: „le progrès dans l’obéissance à la Parole de Dieu qui peut et doit se poursuivre dans toutes les Églises se réclamant du Christ”.

Kościół wiąże się z Chrystusem przez ciągłość historyczną i widzialną, ale ta ciągłość, kryterium autentyczności dla Kościoła, ma warunki minimum, które pozostawiają Kościołom partykularnym bardzo wielką wolność w porządku instytucjonalnym, kultowym i przede wszystkim doktrynalnym²⁰.

Spełnienie wspomnianych „warunków minimum” określa więc, według anglikanizmu, przynależność do Kościoła Chrystusowego jako takiego, zatem „*ruch ekumeniczny* musi zmierzać, w szacunku ich odrębności, które są darami Boga, do ustanowienia jedności i interkomunii eklezjalnej między różnymi Kościołami na bazie fundamentalnych warunków chrystianizmu historycznego”²¹.

Stanowisko prezentowane przez Kościół prawosławny jest dla nas tym bardziej interesujące ze względu na to, że podobnie jak Kościół rzymskokatolicki uznaje on siebie za „filar i podporę prawdy” (1 Tm 3,15). W stanowisku tym wyróżnia Congar dwie opcje. Pierwsza z nich sprowadza działalność ekumeniczną na „margines aktywności możliwych i otwartych dla nowych inicjatyw Ducha Świętego, niesprowadzalnych do normalnych wymiarów i do logiki teologów”²². Druga opcja wyróżnia „Kościół ekumeniczny, gdzie musi znaleźć się pełnia prawdy i Kościół prawosławny jako wyznanie noszące nieuchronnie znaki ludzkiego ograniczenia”²³. Relacja między nimi określona jest w ten sposób, że Kościół prawosławny jest „bardziej prawdziwy niż inne, lecz prawdą niekompletną, tak jak pełnia Kościoła ekumenicznego nie zrealizowała się naraz w niej i poza nią, w niej i poza jej obecnymi granicami ściśle wyznaniowymi”²⁴. Oba stanowiska prawosławne, z zaznaczeniem konieczności pewnych uszczegółowień, określa Congar jako „teologicznie do przyjęcia”²⁵.

Po nakreśleniu zasadniczych nurtów refleksji ekumenicznej w obrębie chrześcijan rozłączonych, w ich ujęciu prezentowanym przez Congara, wypada przed-

²⁰ Tamże, s. 175: „L'Église se rattache au Christ par continuité historique et visible, mais cette continuité, critère d'authenticité pour une Église, a des conditions minima qui laissent aux Églises particulières une très grande liberté dans l'ordre institutionnel, culturel, et surtout doctrinal”.

²¹ Tamże, s. 177: „Le «mouvement œcuménique» doit viser, dans le respect de leurs particularités qui sont des dons de Dieu, à établir l'unité et l'intercommunion ecclésiastique entre les diverses Églises sure la base des conditions fondamentales du Christianisme historique”.

²² Tamże, s. 176: „une marge d'activité disponible et ouverte pour des initiatives nouvelles du Saint-Esprit, irréductibles aux cadres normaux et à la logique des théologies”.

²³ Tamże: „L'Église œcuménique, ou doit se trouver *la plénitude* de la vérité, et l'Église orthodoxe *comme confession*, portant inévitablement les marques de la limitation humaine”.

²⁴ Tamże: „plus vraie que les autres, mais d'une vérité incomplète tant que la plénitude de l'Église œcuménique ne s'est pas réalisé à la fois en elle et au-delà d'elle, en elle et au-delà de ses présentes limites étroitement confessionnelles”.

²⁵ Tamże: „théologiquement recevable”.

stawić stanowisko oficjalne Kościoła katolickiego w kwestii ekumenizmu i jego uzasadnienie.

DOKTRYNALNE STANOWISKO KOŚCIOŁA

Wobec wielokrotnych zaproszeń kierowanych ze strony uczestników ruchu ekumenicznego do włączenia się w dialog Kościół katolicki konsekwentnie zajmował stanowisko odmowne. Congar przedstawia motywy takiego właśnie stanowiska Kościoła. Autor rozróżnia wśród nich racje natury doktrynalnej i te, które określa jako „motywy matczynej troski i duchowego doświadczenia”²⁶. W tym miejscu zostaną przedstawione argumenty ściśle doktrynalne.

Wyraźne jest zrozumienie przez Congara sytuacji Kościoła wobec przedstawionych w ramach ruchu ekumenicznego twierdzeń:

Kościół katolicki, z punktu widzenia doktrynalnego, wypowiada kategoryczne *nie* w zakresie, w którym „ekumenizm” implikowałby, że Kościół Chrystusowy nie jest aktualnie dany w świecie²⁷.

Zdaniem dominikanina tak zdecydowane stanowisko formułuje Magisterium z uwagi na – niemożliwą do przyjęcia przez Kościół – sugestię, jakoby miał on dopiero zostać utworzony i ku czemu zmierzać miałyby podejmowane działania ekumeniczne.

Podobne do katolickiego twierdzenie francuski teolog znajduje u Mikołaja Bierdiajewa:

[...] kongresy, konferencje, zebrania międzywyznaniowe mogą być symbolem pojawienia się nowego ducha ekumenicznego w łonie chrześcijaństwa, ale nie mogą pretendować do stworzenia Kościoła, który po raz pierwszy byłby autentycznie ekumeniczny²⁸.

Podobnie nie do przyjęcia dla katolickiego Magisterium jest teza o „osłabieniu Kościoła i zerwaniu żywotnej ciągłości, która [...] wiąże go z Panem historyczne-

²⁶ Tamże, s. 179: „des motifs de prudence maternelle et d'expérience spirituelle”.

²⁷ Tamże: „L'Église catholique prononce, du point de vue doctrinal, un *non* catégorique, dans la mesure où l'œcuménisme impliquerait que l'Église du Christ n'est pas actuellement donnée dans le monde”.

²⁸ Tamże: „Les congrès, les conférences, les réunions interconfessionnelles peuvent être le symbole de l'apparition d'un nouvel esprit œcuménique au sein de la chrétienté, mais ils ne peuvent prétendre à la création d'une Église qui, pour la première fois, serait authentiquement œcuménique”.

go Wcielenia i Odkupienia”²⁹. W tej kwestii Congar powołuje się ponownie na słowa Bierdiajewa, który stwierdził: „Jeżeli on [Kościół] nie istniał cały czas, jeżeli jego korzenie nie wiodą do Jezusa Chrystusa, znaczy to, że go nigdy nie będzie”³⁰.

Zasadnicze motywy odmowy wejścia przez Kościół katolicki w dialog ekumeniczny dotyczą zatem eklezjologii, a w szczególności tego, jak Kościół postrzega sam siebie. W myśl ówczesnie obowiązujących koncepcji teologicznych „Kościół, jedyny Kościół Chrystusowy jest Kościołem katolickim”³¹. Jest więc on dany od swego początku i trwa w chwili obecnej. Dlatego poszukiwanie jedności, która nie byłaby już dana, stałoby się, jak stwierdza Congar, „wydaniem siebie na abstrakcję i iluzję”³².

W tak zarysowanym kontekście można docenić wypracowany i zaproponowany przez Congara plan działań ekumenicznych dla Kościoła katolickiego. Przejdziemy do jego szczegółowego przedstawienia.

CZTERY ZASADY EKUMENIZMU KATOLICKIEGO

Spotkania dominikanina z osobami różnych wyznań, wsłuchiwanie się w ich postulaty, zastrzeżenia i opinie, zaowocowały z jego strony sformułowaniem programu praktycznych działań ekumenicznych. Znamienne jest, że nie powstał on w salach bibliotek czy przy biurku w klasztornej celi, ale wypływa z praktyki: z zaangażowania Congara w kontakty ze środowiskiem ekumenicznym francuskim i europejskim. Właśnie dlatego jest tak cenny. Uważna lektura *Chrétiens désunis* pozwala wyróżnić cztery postulaty zawierające się w tym programie. Wydają się niezbędne i zasadnicze, aby katolicy i wszyscy uczestnicy dialogu ekumenicznego skutecznie zbliżali się do upragnionej przez Pana i zadanej nam jedności.

PIERWSZEŃSTWO DZIAŁANIA BOGA

Congar oddaje pierwszeństwo działania ekumenicznego samemu Bogu. Podkreśla, że działalność ekumeniczna nie jest rezultatem ludzkiego tylko wysiłku

²⁹ Tamże: „défaillance de l'Église et rupture de la continuité qui [...] la rattache au Seigneur de l'Incarnation et de la Rédemption historiques”.

³⁰ Tamże: „si elle n'a pas toujours existée, si son origine ne remonte pas à Jésus-Christ, cela signifie qu'elle ne sera jamais”.

³¹ Tamże, s. 278: „pour nous, l'Église, l'unique Église, est l'Église catholique”.

³² Tamże, s. 178: „chercher l'unité d'une Église qui ne serait pas donnée, serait se vouer à l'abstraction et au fantastique”.

i stwierdza: „naszym najgłębszym przekonaniem jest to, że zjednoczenie będzie, jak sama jedność Kościoła, dziełem Ducha Świętego”³³. Podobnie traktuje francuski dominikanin zagadnienie sposobu, według którego realizować się będzie proces jednania chrześcijan. „Nie znamy tego i nie powinniśmy starać się tego przejrzeć”³⁴. Kościół uznaje wyjątkową rolę Ducha Świętego w dziele jednania chrześcijan i wprost „oczekuje jedynie od Ducha Świętego zgromadzenia wszystkich chrześcijan w jedność”³⁵.

Istnieje przestrzeń otwarta na możliwości interwencji Ducha Świętego, w którą wpisywałby się także fenomen ruchu ekumenicznego. Tym, co budzi zastrzeżenia i obawy ze strony Kościoła katolickiego, jest obecne po stronie uczestników ruchu „przeświadczenie, że istnieje pragnienie Boga wobec Jego Kościoła, który nie jest w pełni dany w przeszłości [...], ale w przyszłości i na co Kościół musi się otworzyć”³⁶. Tymczasem

[...] nie przecząc, że Bóg interweniuje i mówi w historii, Kościół katolicki obawia się [...], aby troska o usłyszenie mowy Boga w 1937 roku i posłuszeństwo wobec niej, nie kazała zapomnieć obietnic i stwórczych słów, które są u korzeni Kościoła³⁷.

Tak więc wysiłek owego odczytywania dokonywać się musi z uwzględnieniem dotychczasowej tradycji w tym względzie. Wiodącą rolę pozostawić należy zatem twórczej działalności Ducha Świętego. Jak zatem widzi autor rolę ludzkiego wysiłku w dziele jednoczenia?

W odpowiedzi na to pytanie autor *Chrétiens désunis* stwierdza, że „jedna rzecz jest wymagana od nas: abyśmy byli w jego rękach dobrymi i posłusznymi narzędziami i, jeśli czujemy się wezwani, przygotowali się skutecznie do tego, by w momencie, który nadejdzie, posłużył się nami, instrumentami prawdziwie użytecznymi”³⁸. W jednym ze swych listów dominikanin pisze:

³³ Tamże, s. 309: „Notre conviction la plus profonde est que l’union sera, comme l’unité elle-même de l’Église, l’œuvre du Saint Esprit”.

³⁴ Tamże: „Nous ne le savons pas et ne devons pas chercher à le supputer”.

³⁵ Tamże, s. 181: „L’Église attend du seul Saint Esprit la réunion de tous les chrétiens dans l’unité”.

³⁶ Tamże: „La conviction qu’il existe un vouloir de Dieu sur son Église qui n’est pas entièrement donne *en arrière* [...] mais *en avant*, et a quoi l’Église doit s’ouvrir”.

³⁷ Tamże, s. 182: „sans nier que Dieu intervienne et parle dans l’histoire, l’Église catholique craint [...] que le souci d’entendre parler de Dieu en 1937 et de lui obéir, ne fasse oublier les promesses et les paroles créatrices qui sont à l’origine de l’Église”.

³⁸ Tamże, s. 310: „Une seule chose est requise de nous: c’est que nous soyons dans ses mains de bons et dociles instruments et que, si nous nous y sentons appelés, nous nous préparions effectivement à être, pour le moment ou il voudra se servir de nous, des instruments véritablement utiles”.

O ile zjednoczenie istotnie jest dziełem Ducha Świętego i nie sprawą ludzką, prawdą jest jednak, że Duch Święty posługuje się ludźmi. Według mnie chodzi tylko o to, by być narzędziem jak najmniej godnym pożałowania i możliwie najmniej niewiernym, którym będzie mógł posłużyć się Duch Święty [...], jeśli tego chce³⁹.

Nasze ludzkie działanie jest postrzegane przez Congara jako instrumentalne i podporządkowane Bożemu działaniu. To ono „przemieni serca, zburzy fałszywe oczywistości, oświeci drogi, które my oceniamy jako niemożliwe”⁴⁰. Niemniej jednak ludzkiego zaangażowania oczekuje „przygotowanie zjednoczenia, zrobienie wszystkiego, by uczynić je możliwym, usunięcie, o ile są w nas, trudności, które moglibyśmy czynić dziełem Boga, wreszcie uczynienie się dyspozycyjnym do bycia możliwie najmniej niedoskonałymi instrumentami Boga pokoju”⁴¹.

Owo przygotowanie przebiegać może w różnych aspektach. Pierwszy dotyczy samego sposobu myślenia o podziałach i zjednoczeniu, czyli jest kwestią mentalności uczestników dialogu ekumenicznego. Przystąpimy teraz do jego omówienia.

WYJŚCIE POZA UPRZEDZENIA

Zjednoczeniu stoją na przeszkodzie, zdaniem Congara, „niesamowite uprzedzenia, które mamy jedni przeciw drugim, i ów utajony resentyment, który mamy – nawet nieświadomie – jedni przeciw drugim, a które uniemożliwiają wszelki żywy i prawdziwy kontakt”⁴². Do przyczyn takiego stanu rzeczy zalicza autor przede wszystkim niewiedzę. Wierni, a nawet duża część duchownych każdego z wyznań chrześcijańskich, znajdują się w głębokiej niewiedzy co do tego, w co wierzą inni. Niewiedza, nad którą ubolewa autor, nie dotyczy zresztą samych kwestii wyznawanej wiary. W jeszcze większym stopniu dotyczy ona konkretnej rzeczywistości życia religijnego, racji, punktów widzenia, realnych problemów życiowych przedstawicieli innych wyznań⁴³.

³⁹ E. Fouilloux, *Les catholiques...*, s. 248.

⁴⁰ Y. Congar, *Chrétiens désunis...*, s. 310: „C'est Dieu qui changera les fausses evidences, éclairera des chemins que nous estimons impossibles”.

⁴¹ Tamże: „il nous appartient de la preparer, de tout faire pour la rendre possible, d'enlever, autant qu'il est en nous, les obstacles que nous pourrions mettre à l'œuvre de Dieu, enfin de nous disposer à être, le moins imparfaitement possible, des instruments du Dieu de paix”.

⁴² Tamże, s. 326: „ces incroyables préjugés que nous avons les uns sur les autres, ce ressentiment secret que nous avons, même à notre insu, les uns contre les autres, qui empêchent tout contact vivant et vrai”.

⁴³ Por. tamże.

Niezbędna jest w tej sytuacji praca na rzecz zdobycia wiedzy. Chodzi nie tylko o znajomość czysto formalną, lecz „znajomość bardziej intymną, idącą aż do umiejscowienia się we właściwej perspektywie wewnętrznej, którą podąża myśl naszych rozłączonych braci”⁴⁴. Na znaczenie (ale zarazem niewystarczalność) samej wiedzy wskazuje następujące stwierdzenie Congara: „jeśli wiedza jest bazą wszystkiego, nie może ona niczego dokonać”⁴⁵. O wiele lepiej i bardziej autentycznie poznać można się nawzajem poprzez „zwykłą praktykę prawdziwej, nadprzyrodzonej miłości”⁴⁶. Jedynie miłość buduje – we wszystkich znaczeniach tego słowa – i to ona poprawnie odbudowuje jedność.

Należy unikać ducha triumfalizmu po którejkolwiek ze stron dialogu.

Nie chodzi o zwycięstwo jednego systemu nad drugim, ale pomoc bratnim duszom w pełnym urzeczywistnianiu się w prawdzie i prawdziwie katolickiej komunii. Trzeba nam więc nie tyle pragnąć nad nimi zdobyć przewagę, ile widzieć spełniające się dobro, które już w nich jest⁴⁷.

Byłoby to kolejne podkreślenie postulatu spotkania między braćmi oraz wychodzenia z postawy oczekiwania ich powrotu.

Trzecim postulatem w dziele poszukiwań jedności jest wspólny wysiłek zwrócenia się ku samym źródłom wspólnej wiary w Chrystusa.

POWRÓT DO ŹRÓDEŁ

Congar uznaje postulat „powrotu do źródeł” za istotną cechę, która powinna przejawiać się w dialogu ekumenicznym. W konsekwencji wiele zależy od każdego z nas. „Kościół z punktu widzenia wykonywania jego żywotnych zdolności zależy w dużej mierze od nas”⁴⁸. Powrót do źródeł to powrót do „głębi życia”⁴⁹.

⁴⁴ Tamże, s. 327: „une connaissance plus intime qui aille jusqu’à se placer dans la perspective intérieure propre que suit la pensée de nos frères séparés”.

⁴⁵ Tamże: „si la connaissance est la base de tout, elle ne peut rien consommer”.

⁴⁶ Tamże: „la pratique habituelle d’un véritable et surnaturel amour”.

⁴⁷ Tamże: „il ne s’agit pas de faire triompher un système sur un autre système, mais d’aider des âmes fraternelles à s’accomplir dans la vérité et dans une communion véritablement catholique. Il nous faut donc désirer non tant de gagner des points sur eux que de voir s’accomplir en eux le bien qui s’y trouve déjà”.

⁴⁸ Tamże: „l’Église, au point de vue de l’exercice de ses capacités vivantes, dépend dans une grande mesure de nous”.

⁴⁹ Tamże, s. 330: „à la vie profonde”.

Samo bowiem „życie na powierzchni nie ma żadnej możliwości asymilacji”⁵⁰. Równocześnie im bardziej „życie się pogłębia, [...] tym bardziej rozwija ono swoją moc asymilacji i odpowiedzi”⁵¹. Zwracanie się ku innym z pozycji „systemu”⁵² spontanicznie wywołuje taką samą postawę z ich strony.

Taki postulat Congar formułuje w odniesieniu do badania dogmatów w ramach dialogu ekumenicznego. Wskazuje przy tym na dogmat „związany ze swym żywotnym źródłem, którym jest łaska wiary i głębokie życie Duchem Świętym ożywiający Kościół”⁵³. Owo odniesienie do źródeł jest wyjściem poza aspekt systematyczny, doktrynalny. „Dogmat nie jest uczyniony dla samego dogmatu, chociaż ma wartość samą w sobie, ale dla życia dusz”⁵⁴. Dogmaty pomagają kształtować tożsamość, wartości życiowe i decyzje wierzącego.

W konsekwencji dominikanin nie oczekuje porzucenia aparatu systematycznego związanego z dogmatem: chodzi mu raczej o kontemplację tegoż dogmatu dokonującą się „w żywym kontakcie z jego źródłami i w duchowej perspektywie, w realnej służbie potrzebom ludzi i dziełu Ducha Świętego”⁵⁵. Na ile sami będziemy ożywieni prawdziwym życiem płynącym ze źródła dogmatu, przeżytego i uwewnętrznionego, na tyle będziemy mogli „wywierać [...] wpływ i przyciąganie, które [...] byłoby powoli pedagogią jedności”⁵⁶.

PRACA NAD KONTROWERSJAMI DOKTRYNALNYMI – ASPEKT PRAKTYCZNY

Zjednoczenie powinno być w swej istocie „reintegracją w katolickości”⁵⁷. Chodzi o reintegrację w autentycznym bogactwie wartości chrześcijańskich. Na drodze tak pojmowanej integracji chrześcijanie napotykają przeszkody. Otóż po stronie braci rozłączonych są to błędy w interpretacji wartości chrześcijańskich

⁵⁰ Tamże: „la vie en surface n’a aucune possibilité d’assimilation”.

⁵¹ Tamże: „la vie s’approfondit, [...] plus elle développe sa puissance d’assimilation et de réponse”.

⁵² Tamże: „l’esprit de système”.

⁵³ Tamże, s. 331: „relié à sa source vivante qui est la grâce de la foi et la vie profonde du Saint-Esprit animant l’Église”.

⁵⁴ Tamże: „le dogme n’est pas fait pour lui-même bien qu’il ait valeur en soi, mais pour la vie des âmes”.

⁵⁵ Tamże: „au contact vivant de ses sources et dans une perspective spirituelle, au service réel des besoins des âmes et de l’œuvre du Saint-Esprit”.

⁵⁶ Tamże, s. 333: „exercer sur les âmes et au profit des âmes sincères qui vivent dans la dididence, une influence et une attraction qui, en faisant œuvre de vie seraient, petit à petit, une pédagogie de l’unité”.

⁵⁷ Tamże, s. 334: „la réintégration dans la catholicité”.

oraz podążające w ślad za tym błędne wyobrażenia na temat samego Kościoła katolickiego. Naprzeciw takiej właśnie sytuacji wyjść powinny działania, które Congar określa jako „podwójna praca krytyki i wyjaśnienia”⁵⁸.

To podejmowane od wieków zadanie wypada zintensyfikować i podjąć w nowym duchu. W odniesieniu do naszego rozłączonego brata „nie chodzi o to, by odebrać mu, cokolwiek by to było, ale *dodać* mu, pomóc mu wydobyć się z zaprzeczenia, aby nas razem dopełnić w pełni afirmacji i pełni *tak*”⁵⁹.

Narzędziem krytyki winien być, według Congara, wykład prawdy. Katolicy są jednak zazwyczaj postrzegani przez rozłączonych braci jako członkowie

[...] systemu dominacji sumień, w którym kapłani monopolizują życie religijne; dla prawosławnych nieomyślność papieska nie ma żadnego związku z życiem w prawdzie całości Ciała Kościoła, dla protestantów skuteczność sakramentów *ex opere operato* oznacza skuteczność właściwą dziełu człowieka, implikującą zaufanie w element ludzki ze szkodą dla łaski Boga: podczas gdy jest dokładnie na odwrót⁶⁰.

Te zniekształcone opinie ukazują – w sposób pojęciowy – na liczne rany zadane jedności chrześcijańskiej poprzez skażenie rozumienia wykładni katolickiej różnymi, możliwymi do wskazania w historii konfliktami, polemikami i oskarżeniami.

Zatem obok krytycznego wyjaśniania potrzeba innego jeszcze wysiłku, który dokonywałby się równocześnie wobec braci rozłączonych i w samym wnętrzu Kościoła. Congar uznaje go za „kamień węgielny prawdziwego ekumenizmu”⁶¹. Píše w *Chrétiens désunis*:

Jest niemożliwe, aby zjednoczenie dokonało się, jeśli zamiast ukazywać się im jako Pełnia, nasz Kościół ukazuje się chrześcijanom, którzy widzą go jeszcze z zewnątrz jako szczególne wyznanie, system pośród innych, „izm” równie szczególny i wyłączny jak inne „izmy”⁶².

⁵⁸ Tamże: „un double travail de critique et d’explication”.

⁵⁹ Tamże: „il na s’agit de lui *enlever* quoi que ce soit, mais de lui *ajouter*, de l’aider à se dégager de la négation pour nous accomplir ensemble dans la plénitude de l’affirmation et du *oui*”.

⁶⁰ Tamże, s. 335: „système de domination des consciences où les prêtres monopolisent la vie religieuse; pour les orthodoxes, l’infaillibilité pontificale n’a aucun rapport à la vie du corps total de l’Église dans la vérité; pour les protestants, l’efficacité des sacrements *ex opere operato* signifie une efficacité propre de l’œuvre de l’homme, impliquant une confiance dans l’élément humain au détriment de la grâce de Dieu: alors que c’est juste l’inverse”.

⁶¹ Tamże, s. 338: „la pièce maîtresse d’un véritable œcuménisme”.

⁶² Tamże: „Il est impossible que la réunion se fasse si, au lieu de leur apparaître comme la Plénitude, notre Église apparaît aux chrétiens qui la voient encore du dehors, comme une confession particulière, un système parmi les autres, un «isme» aussi particulier et exclusif que les autres «ismes»”.

A więc Kościołowi potrzeba wysiłku wewnętrznego. „Trzeba po to, aby zjednoczenie okazało się im najpierw możliwe, potem pożądane, aby Kościół ukazał się im jako będący katolickością całego dziedzictwa Chrystusa”⁶³.

Stąd Kościół musi być w ciągłej reformie samego siebie. Jedynie „reformując się, żyje, i intensywność jego wysiłku reformowania oznacza w danym momencie skuteczność jego witalnego tonu”⁶⁴. Congar wskazuje również na kierunki dokonującej się reformy: wewnętrzne odnowienie teologii poprzez powrót do źródeł.

Praca w rezultacie najskuteczniejsza na rzecz ekumenicznego zjednoczenia nie może formułować się, ściśle mówiąc, w „programie”: bo polega on dla Kościoła na życiu, na życiu bardziej intensywnym. Nie chodzi, ściśle mówiąc, aby robić pewne rzeczy, wykonać plan lub serię projektów – chociaż pewne *rzeczy są także konieczne i jest miejsce na plany i projekty – chodzi przede wszystkim o to, aby żyć w pewien sposób*⁶⁵.

Kościół we wszystkim tym, czym jest i czym żyje, pracuje dla ekumenizmu⁶⁶.

Rozważania o ekumenizmie sprowokowały Congara do postawienia na nowo pytania o Kościół w jego tożsamości i samorozumieniu. Prowadziły go do rozbudowania i wskazywania ważnych punktów katolickiej eklezjologii i to w ich żywotnym dla Kościoła aspekcie. Jak pisze we wstępie do *Chrétiens en dialogue*, będącym rodzajem jego ekumenicznej autobiografii: „ekumenizm nie jest specjalizacją”⁶⁷. Jest on raczej dla Congara „prawdziwym wymiarem wszystkich rzeczy w Kościele. Oto właśnie zasadnicza zasada eklezjologiczna [...]. Ani ekumenizm, ani misja, ani obecność w świecie nie są dodatkiem czy przybudówką, ale stanowią część istoty Kościoła”⁶⁸. Mijające lata diagnozę tę uczyniły bardziej jeszcze aktualną.

⁶³ Tamże: „Il faut, pour que la réunion leur apparaisse d’abord possible, puis désirable, que l’Église se montre à eux comme étant la catholicité de tout l’héritage du Christ”.

⁶⁴ Tamże: „[L’Église] elle ne vit qu’en se réformant, et l’intensité de son effort à se réformer marque, à un moment donné l’efficacité de son tonus vital”.

⁶⁵ Tamże, s. 340: „le travail finalement le plus efficace en vue d’une réunion œcuménique ne peut se formuler, à proprement parler, dans un «programme»: car il consiste, pour l’Église, à vivre, à vivre plus intensément. Il ne s’agit pas, à proprement parler, de faire certaines choses, de mettre à exécution un plan ou une série de projets – bien que certaines «choses» soient aussi nécessaires et qu’il y ait place pour des plans ou des projets –; il s’agit sur tout de *vivre d’une certaine manière*”.

⁶⁶ Por. tamże, s. 341.

⁶⁷ Y. Congar, *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, s. XXXI.

⁶⁸ J.-P. Jossua, *Le père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Paris 1967, s. 67.

BIBLIOGRAFIA

- Congar Y., *Chrétiens désunis. Principes d'un „œcuménisme” catholique*, Paris 1961.
Congar Y., *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964.
Fouilloux E., *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982.
Hryniewicz W., Gajek J.S., Koza S.J., *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1996.
Jossua J.-P., *Le père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Paris 1967.
Napiórkowski A.A., *Zagadnienia ekumeniczne. Skrypt dla studentów teologii*, Kraków 1999.

Słowa kluczowe: Yves Congar, ekumenizm praktyczny, dialog, jedność, chrześcijaństwo

THE PROGRAM OF PRACTICAL ECUMENISM ACCORDING TO YVES CONGAR'S *CHRÉTIENS DÉSUMIS*

Summary

The author of the article analyzes the work of Yves Congar *Chrétiens désunis. Principes d'un „œcuménisme” catholique* (Paris 1937). He distinguishes two themes: the position of the separated brethren and of the Catholic Church on ecumenism and the four dimensions of practical ecumenism that the French Dominican proposes for the Church: recognizing the primacy of God's action, going beyond prejudices against the brethren, returning to the sources, renewing doctrinal dialogue.

Keywords: Yves Congar, practical ecumenism, dialogue, unity, Christians

Jacob W. Francois*
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

THE GIFT OF REASON: ST. IRENAEUS AND JOHN PAUL II IN DIALOGUE

St. Irenaeus as a western figure has a different exegetical account of Genesis which provides some of the foundational principles for his theological concepts of the ‘new Adam’ and recapitulation. The western theological tradition has instead taken the approach handed down by St. Augustine which is seen in St. John Paul II’s *Theology of the Body*. This article will describe the difficulties of Irenaeus’s view while also showing the faults of the Augustinian position as shown in John Paul II while comparing the fruit of both in order to develop a synthesis that can encapsulate the fruit of both positions.

Pope Francis recently named St. Irenaeus of Lyon a Doctor of the Church on January 21st, 2022¹ as an ecumenical gesture between the Eastern and the Western churches as St. Irenaeus has influenced both eastern and western theology.

I have accepted the proposal which has come from many quarters, and proclaimed Saint Irenaeus of Lyon a doctor of the universal Church. The teaching of this saintly shepherd and teacher is like a bridge between East and West: this is why we call him a Doctor of Unity, *Doctor Unitatis*.²

The French bishop’s conference, led by the Archbishop of Lyon, asked the other bishop conferences to gather support for St. Irenaeus being made a Doctor of

* Jacob W. Francois (Ph.L, M.A.) is a graduate of Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (The Pontifical University of John Paul II in Krakow) and is a seminarian of the Archdiocese of Dubuque (Iowa, USA). He is currently studying at the University of St. Mary of the Lake – Mundelein Seminary in Mundelein, Illinois (USA); ORCID: 0000-0002-7973-0908.

¹ Pope Francis, *Decree of the Holy Father for the conferral of the title of Doctor of the Church on Saint Irenaeus of Lyon*, January 21, 2022.

² Pope Francis, *Angelus*, Given in St. Peter’s Square on Sunday, January 23, 2022.

the Church. “During their 2019 fall assembly, the U.S. bishops’ conference added their assent to a motion made by the Archdiocese of Lyon, France to have the second-century bishop declared a doctor of the church.”³ Due to his prominence in the history of theology and his relationship with Polycarp, many had already thought that he had been given this honor. It is likely that the thought and life of Irenaeus is needed more than ever and should not be dismissed as some old vestige of past theology. Pope Benedict XVI spoke of the great theological *gravitas* which is contained in the Doctor of Unity’s teaching from his intellectual heritage as follows:

The Gospel preached by Irenaeus is the one he was taught by Polycarp, Bishop of Smyrna, and Polycarp’s Gospel dates back to the Apostle John, whose disciple Polycarp was. The true teaching, therefore, is not that invented by intellectuals which goes beyond the Church’s simple faith. The true Gospel is the one imparted by the Bishops who received it in an uninterrupted line from the Apostles.⁴

In taking the words of the Pope Emeritus to heart, it is with great interest that I desire to excavate St. Irenaeus’ account of Genesis in contrast with a contemporary foil of St. John Paul II’s account of Genesis in his *Theology of the Body*. St. John Paul the Great’s interpretation of Genesis is not only a synthesis of the Western’s thought on Genesis (based primarily on St. Augustine’s interpretation of Genesis where man and woman breach their relationship with God in enacting a grave moral evil) but John Paul II’s interpretation has become and will stand the test of time and be looked at as the Western Church’s theological synthesis of Genesis in post-modernity. Furthermore, the Polish Pope shows a contrary view to that of St. Irenaeus, and in doing so, compromises some of St. Irenaeus’s underlying foundations. This article seeks to hold both Wojtyla and Irenaeus in tension with one another in order for a greater synthesis to emerge. Both theologians desire to explicate “Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear.”⁵ Therefore, it is the task of this article to re-present the *Doctor Unitatis*’s interpretation of Genesis and show his influence on Wojtyla and the Second Vatican Council.

³ J.A. Esteves, *Pope to Name St. Irenaeus of Lyon a Doctor of the Church*, „National Catholic Reporter” October 8, 2021.

⁴ Benedict XVI, *General Audience: St. Irenaeus of Lyon*, Given in St. Peter’s Square on March 28th, 2007.

⁵ Vatican II, *Gaudium et spes* (henceforth: GS), 22.

ST. IRENAEUS'S ACCOUNT OF GENESIS

In reading Irenaeus's account of Genesis, he makes a patristic claim in saying that Adam and Eve were infants, or youths, in the Garden of Eden. "'Infant' here is a literal translation of the Latin *infans*, itself is a translation of the Greek *νήπιος*."⁶ In using this word literally, Irenaeus removes the ambiguity of the analogy of 'child-likeness' in man's experience of novelty in being newly created. Here, Irenaeus is not alone in his use of the term *infans* to describe Adam and Eve. St. Clement of Alexandria uses the term as well, but uses *infans* in the metaphorical sense; Irenaeus, however, uses *νήπιος* (*infans*) more literally to move beyond a mere analogy of childlikeness and makes it foundational in his anthropology. The garden also has a different connotation for Irenaeus than that of later thinkers. Irenaeus understands the garden to be a place of nourishment and growth because the garden was a nursery of development and education for our first parents who were *infans*.

The gift of rationality is an infinite gift, ontologically contained within the confines of a finite creature as seen in the human person. *Infans* for Irenaeus principally deals with the belief that man is by nature, created in a 'broken' state because he lacks the education to responsibly enact the nature of the gift. Irenaeus describes the garden as follows:

The man, was a little one; for he was a child and had need to grow so as to come to his full perfection. And so that he might have nourishment and grow up in luxury, a place was prepared for him better than this world, well-favoured in climate, beauty, light, things good to eat, plants, fruit, water, and all other things needful to life; and its name is the Garden. And so fair and goodly was the Garden, the Word of God was constantly walking in it; He would walk round and talk with the man, prefiguring what was to come to pass in the future, how He would become man's fellow, and talk with him, and come among mankind, teaching them justice. But the man was a little one, and his discretion still undeveloped, wherefore also he was easily misled by the deceiver.⁷

Irenaeus believes that man's rationality is an impossible burden to the immature and is doomed to failure simply because the gift of rationality is simply too high for man as a maturing *infans* to grasp. Furthermore, Irenaeus holds that the garden was intended as an environment for education and maturity in light of the divine pedagogue. Man's finite mind and reason needed time in order to mature and use his reason.

⁶ M.C. Steenberg, *Children in Paradise: Adam and Eve as „Infants” in Irenaeus of Lyons*, „Journal of Early Christian Studies” 12 (2004) 1, p. 4.

⁷ St. Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching*, trans. J.P. Smith, vol. 16, Westminster, MD 1952, p. 55.

Because of the greatness of the task which man was entrusted with – to grow as the *imago dei* through rationality – he needed to learn how to be a rational creature in relation with God Himself. Man, in being the finite *logos* and *imago dei*, attempts to mirror the infinite *Logos*. Mankind found the school of his own maturity challenging and fell from grace. This path chosen for man by God displays God’s plan for man’s maturity to realize his potential as *imago dei*. Irenaeus beautifully illustrates this point in his analogy of where God is a motherly figure who gives their child strong milk to grow and receive hard food:

For as it certainly is in the power of a mother to give strong food to her infant [but she does not do so], as the child is not yet able to receive more substantial nourishment; so also it was possible for God himself to have made man perfect from the first, but man could not receive this [perfection] being as yet an infant. [...] Therefore, it was He, who was the perfect bread of the Father, offered Himself to us as milk, [because we were] as infants.⁸

Man, in his postlapsarian state must receive the ‘milk,’ the ‘bread of the father’ which allows him to mature to the point of being capable of living to his potential as *imago dei*. Therefore, man’s rationality, the highest of all his gifts, was not disclosed from the possibility of fallenness. This imagery of man as *infans* shows that even though now outwardly mature, man’s heart is still in a state of need; just as a child is in need of its mother. The state of infancy of which Irenaeus is speaking seems, above all else, to be a state of *want*: the first man is a child because he ‘falls short of the perfect’ because he cannot receive perfection, because he cannot endure God’s greatness.⁹ This state of want which is seen in man is present as man cannot perfect his ‘imperfect’ nature as he is in need of God’s fatherly care and his regimen of maturity in order to actualize the fullness of his potential.

The problem that arises with this view, is that Irenaeus believes that “God created an imperfect Adam not solely because it was His desire at a later time to confer upon him a proper perfection, but because Adam *could not have been created into any other state than the imperfect.*”¹⁰ Man is created as an unfinished creation because finite rationality requires it. Irenaeus believes that man’s becoming is an ongoing process: “having been created, [mankind] should receive growth; and after having received growth, should be strengthened, and having been strengthened, should abound; and having abounded, should recover [from the disease of sin]; and having recovered, should be glorified; and having been glorified, should see his Lord.”¹¹ Therefore, Irenaeus believes that man must to ‘die’ in his created

⁸ St. Irenaeus, *Against Heresies*, Salt Lake, UT 2010 (hereafter: AH), IV.XXXVIII.I.

⁹ M.C. Steenberg, *Children in Paradise...*, p. 15.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹ AH, IV.XXXIX.III.

substance through a lapse in his nature in order to necessitate a redeemer and in doing so, allows man to fully participate in the gift of rationality which he only partly enjoyed in the garden.

This is the plan of redemption as seen in Irenaeus's theology shows not only man's ability to participate in the gift of rationality, but in doing so, shows God's plan to assimilate Creation into himself through man who is the apex of creation.

He [God] knew the infirmity of human beings, and the consequences which would flow from it; but through [His] love and [His] power, He shall overcome the substance of created nature. For it was necessary, at first, that nature should be exhibited; then after that, that what was mortal should be conquered and swallowed up by immortality, and the corruptible by incorruptibility, and that man should be made after the image and likeness of God, having received the knowledge of good and evil.¹²

Thus, we see that Irenaeus' anthropology is profoundly and pivotally soteriological. Man was destined to fall from grace because of the *gravitas* of the gift that he needed to mature in. Man's finite nature and creatureliness needed to be 'swallowed up by immortality' in order for him to participate in the fullness of the divine life, he was never intended to be complete at the time of his creation. Thus, man's maturity as seen in Genesis displays the beginning stages of that maturity which allows God to consummate himself with creation. It is here where we must remark that Irenaeus's account of Genesis shows that the creation narrative takes place before Adam and Eve's arrival at the age of reason. Whether or not Adam and Eve were infants or children is up for debate, especially when one thinks of the implications of a child being left alone to their own devices and the image of God being a neglectful babysitter. However, what remains true is that for "the second-century bishop, Adam and Eve were created not as the perfect man and woman that both earlier and later tradition assert them to be, but as νηπιοι."¹³ St. Irenaeus' view of Genesis, which predates St. Augustine's idea of Adam and Eve as mature agents, gives a new theological reading to Genesis which allows the reader to think deeply upon St. Irenaeus's theological and soteriological thought which predates the traditional Augustinian view; a view to which St. John Paul II ascribed.

Regardless of Irenaeus' different exegetical account of Genesis, he western theology the notion of Jesus and Mary as the 'new Adam' and the 'new Eve' which bring about the theological parallels that come from his analogy of these pivotal figures. "Adam had necessarily to be restored in Christ, that mortality be absorbed in immortality, and Eve in Mary, that a virgin, become the advocate of a virgin,

¹² AH, IV.XXXIX.IV.

¹³ M.C. Steenberg, *Children in Paradise...*, p. 2.

should undo and destroy virginal disobedience by virginal obedience.”¹⁴ Irenaeus’ idea of the ‘new Adam’ and the ‘new Eve’ being fulfilled in Christ and his mother have been a cause for great theological study for a millennium and his conception of Adam and Eve being virgins in the garden at the time of the fall are essential to his idea of Christ and the Blessed Mother being the fulfillment of humanity’s first parents. It is through this parallel idea that Irenaeus also believes that it is fitting that Christ came in the form of a child in the incarnation, which is why Irenaeus believes it is important to see Adam and Eve as *infans* in the garden as well. It was for this reason that the Son of God, although He was perfect, passed through the state of infancy in common with the rest of mankind, partaking of it thus not for His own benefit, but for that of the infantile stage of man’s existence, in order that man might be able to receive Him.¹⁵ Thus, for western theology to use the idea of St. Irenaeus, we cannot simply take the fruit of his thought and undercut the logic behind his idea of Christ as the ‘new Adam.’

The childlike nature and virginity of Adam and Eve in the garden is the analogical link that keeps St. Irenaeus’ concept of the ‘new Adam and Eve’ grounded. Many of the Church Fathers believe the idiom ‘*what God had not assumed, he could not save.*’ Thus, for the Early Church theologians, it would make sense that Jesus’s incarnation would occur through Christ becoming an infant through the *fiat* of Mary. Therefore, it is fitting that Christ came as a small child, which is fitting to St. Irenaeus’ interpretation of Christ as the ‘new Adam.’ There is little doubt that Irenaeus understood Jesus’ infancy in a most literal and genuinely physiological sense. [...] If Adam was never an infant, was never a child, the parallelism behind Christ’s recapitulative activity is substantially hindered.¹⁶ It is this parallel that gives some substance to Irenaeus’s’ claim of Adam and the ‘new Adam’ as children that is lacking in the thought of St. Augustine. Although St. Augustine makes a very compelling case for the maturity of Adam and Eve in the garden, St. Irenaeus’ account of Genesis should not be taken lightly as it is a much more ancient account that was possibly held by many of the apostles.

In modern biblical scholarship, it is widely known that in Genesis, the biblical language of the marital act does not occur until after Adam and Eve’s expulsion from the Garden. To ‘know’ each other in the biblical sense, means that the figures in the Bible had relations with each other. The first time this language of ‘knowing’ the other spouse occurs immediately after they are cast out of the garden. “Now Adam *knew* Eve his wife, and she conceived and bore Cain” (Gn 4:1). Adam and Eve’s act of concupiscence which occurred after their expulsion from

¹⁴ St. Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching*..., p. 69.

¹⁵ AH, III.XXII.IV.

¹⁶ M.C. Steenberg, *Children in Paradise*..., p. 12.

the garden displays man's fallenness to the level of succumbing to their animalistic passions and thereby forgetting the gift of the rational nature. This event occurred because of man's longing and desire to be in the comfort of the Garden. It is from this act of concupiscence of mankind's first parents that Cain is conceived and will later become the first murderer within human civilization. This martial act which occurs after mankind's expulsion from the garden acknowledges Adam and Eve's sexual maturity which would correlate to their intellectual development and thereby shows that they have transgressed beyond the age of reason. It is from this maturity that St. Irenaeus believes that Adam and Eve had grown beyond the age of reason and fallen into sin, even if not mortally; they are nonetheless expelled from the garden because they are no longer worthy to mature in the garden because of their rebellion through sin. What seems to be neglected in the view of St. Augustine and subsequently in St. John Paul II, is the lack of acknowledgment in the biblical language of 'knowing' which does not occur until outside the garden when Adam and Eve conceive Cain. Thus, according to the view of St. Irenaeus, there is a lack of the consummation of Adam and Eve's marriage and thereby does not show the beauty of the pure mature martial bond which is displayed in St. John Paul II's *Theology of the Body*. Thus, it is this lack of the biblical language of 'knowing' the other which gives credence to St. Irenaeus' interpretation of Genesis and his subsequent theological conclusions.

Although St. Irenaeus's idea of Adam and Eve as youths or infants in the narration of Genesis is unique, it provides a bedrock for the patristic thought of education and maturity in man's rationality. This narrative allowed him to make a patristic exegesis of the principles and mystery of man's journey towards freedom and redemption both anthropologically and soteriologically. This tradition bourgeoned by St. Irenaeus must be recovered and held in tension with the Augustinian reading of Genesis.

IRENÆUS & VATICAN II

St. Irenaeus's thought has been influential to the Church's tradition for many years, most recently in the thought of the Second Vatican Council. The Council relied on Irenaeus's idea that Adam and Eve required maturing in accordance with their human nature. "Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear."¹⁷ The Council Fathers show with clarity the maturation that must

¹⁷ GS, 22.

take place in man in light of the Incarnate Word. Only through Christ, the ‘new Adam,’ can man fully realize his capacity to be integrated into God. Man’s journey in maturation can only be accomplished through the example he has received in Jesus of Nazareth. St. John Paul II unites St. Irenaeus’ idea of Christ as the ‘new Adam’ and the Council Father’s idea of Christ revealing man to himself in his encyclical, *Redemptor Hominis*.

Christ the Lord. Christ the new Adam, in the very revelation of the mystery of the Father and of his love, *fully reveals man to himself* and brings to light his most high calling”. And the Council continues: “He who is the ‘image of the invisible God’” (*Col 1:15*), is himself the perfect man who has restored in the children of Adam that likeness to God which had been disfigured ever since the first sin. Human nature, by the very fact that it was assumed, not absorbed, in him, has been raised in us also to a dignity beyond compare. For, by his Incarnation, he, the son of God, *in a certain way united himself with each man*.¹⁸

John Paul II understood the connection of St. Irenaeus’ teaching of the ‘new Adam,’ which becomes a fundamental basis on which his *Theology of the Body* rests. Furthermore, it is the task in this article to show the convergence and divergence which the Polish Pope makes to the *Doctor Unitatis* in their different views of the Genesis account; and see why a synthesis of the traditional Augustinian view of Genesis in light of the contributions made by Irenaeus would be beneficial to the view of the council fathers that ‘Christ fully reveals man to himself.’

Irenaeus’ believes Jesus Christ is the fullness of humanity that man needs to mature into and that He is the only way in which man can become fully united in himself. This full humanity, the whole, and complete man, is for Irenaeus unequivocally the person of Jesus Christ. [...] Irenaeus’ references to Adam as ‘child’ are established in connection and contrast to Adam as ‘adult’ (*perfectus homo*), that is, Adam as perfected in Christ, and this is the key to his entire notion of human development.¹⁹ It is from this notion of man’s fallenness and the integration of man into Christ who is the *perfectus homo* that man can become completely whole again. Thus, the idea that Christ is the ‘new Adam’ and man’s human perfection which resides in Christ’s humanity becomes a major theme within western theology, most recently in *Vaticanum Secundum*. The Council Fathers truly believed that Christ reveals man to himself, which shows that the human person’s perfection lies in a maturing process that can only happen through, with, and in Christ. This theme was originally being played out in the Garden as *’ādām* (man) and God would walk in the garden together. However, due to the rupture –which Irenaeus

¹⁸ John Paul II, *Redemptor hominis*, 8.

¹⁹ M.C. Steenberg, *Children in Paradise...*, p. 16.

believed inevitably had to happen— man’s perfection necessitated a Savior who could swallow up man’s sinfulness and restore him back into a relationship of parental maturity with God.

The Second Vatican Council provided the Church to come together and reassess the important theological ideas of the Church’s past; which exfoliated into a *ressourcement* approach that eventually won out as seen in the council documents. Therefore, many of the themes of the council refocus on an *ad fontes* approach; one of the fruits of this methodology is a re-presentation of the thought of St. Irenaeus who becomes a major figure of the council. This *ressourcement* approach allowed new energy to take place inside the Church through a renewal in patristic thought, *ad fontes*, and became a formative moment in the life of the Church, including for its future leaders in the post-conciliar period. It particularly had a deep impact on St. John Paul II who called the council a ‘seminary of the Holy Spirit.’ This event would later become one of the most foundational and fundamental events which changed the course of his pastoral life. Therefore, to look at the Council is to look at the teaching and thought of John Paul II whose mission was to fully implement the Council in his own Papacy. One of the most quoted paragraphs in John Paul II’s writings is in *Gaudium et Spes* located in paragraph twenty-four.

Indeed, the Lord Jesus, when He prayed to the Father, „that all may be one as we are one” (John 17:21–22) opened up vistas closed to human reason, for He implied a certain likeness between the union of the divine Persons, and the unity of God’s sons in truth and charity. This likeness reveals that man, who is the only creature on earth which God willed for itself, cannot fully find himself except through a sincere gift of himself.²⁰

From this important passage, the reader also can detect the parallel of personhood in the Divine persons and man’s co-share within it which can also be described as *imago dei*. This underlying thought of St. Irenaeus in the council is of utmost importance to this study. Irenaeus associates all human beings as ‘child-like’ in their participation because they are unable to give of themselves fully as persons and live out the *telos* of their human nature. *Gaudium et Spes* shows that there is a link between the Divine Persons and humanity, which is why Christ becomes the ‘new Adam’ to show man how to live to his capacity as *imago dei*. It is through Christ’s determination to show man how to live his capacity as *imago dei* and that we see Christ as the rabbi who wants to teach mankind how to mature into the Divine nature because mankind and God have an ‘implied likeness.’ This ‘implied likeness’ of the Trinitarian Persons and God’s sons, show the need for

²⁰ GS, 24.

Christ become the teacher to demonstrate to humanity how to live their giftedness like Trinitarian Persons. Therefore, man must be *recapitulated* into Christ as man enters into the Body of Christ through the sacrament of Baptism. It is from this moment of sacramental grace that the human person becomes a new creation in order to attempt to live and act as a person worthy of paradise in *communio* with the Divine Persons. Only in man's maturity in his human nature can he eventually grow into a more participatory form of the *imago dei*.²¹ Furthermore, in Genesis Irenaeus describes Adam, the first man, as a figure of Christ who was to so that God could conquer the world and allow it to participate it fully in Himself, including man's who should be "conquered and swallowed up by immortality, [...] and that man should be made after the image and likeness of God, having received the knowledge of good and evil."²² Thus, man was destined in the thought of the *Doctor Unitatis* to be corrupted, but also to be glorified in Christ who makes all things new.

THE FRUIT OF THE AUGUSTINIAN TRADITION IN POST-MODERNITY: *THE THEOLOGY OF THE BODY*

In St. John Paul II's *Theology of the Body*, there is only one reference to St. Irenaeus in a footnote in all of his Wednesday audiences.²³ It is in this audience that John Paul II credits St. Irenaeus with the concept of the *protoevangelium*. "Christian exegesis, beginning with St. Irenaeus (*adv. Haer.* III, 23, 7), sees this text [Gen. 3:15] as the 'protoevangelium [first gospel],' which tells in advance the victory over the Satan won by Jesus Christ."²⁴ John Paul II knows the influence of Irenaeus's presentation of Christ as the second Adam; which is also intrinsically tied to Irenaeus' idea of *recapitulation* which John Paul II also gives devotes a whole Wednesday audience outside of the classical Theology of the Body audiences.²⁵ John Paul II's reference to Irenaeus shows Papa Wojtyla's understanding of the importance of the idea of the *protoevangelium* which is intrinsically tied to the concept of *recapitulation* and Christ as the figure who fully reveals man's

²¹ Th.G. Weinandy, *St. Irenaeus and the Imago Dei: The Importance of Being Human*, „Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture” 6 (2003) 4, p. 22–23.

²² AH, IV.XXXIX.IV.

²³ John Paul II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, trans. by M. Waldstein, Boston, MA 2006 (henceforth: TOB), 144. From the General Audience of September 26, 1979.

²⁴ TOB, 144.

²⁵ John Paul II, *General Audience: All Creation will be 'Recapitulated' in Christ*, Given on February 14, 2001.

humanity to himself. Although the Polish Pope uses St. Irenaeus sparingly, he does reference him, which is a huge compliment as Wojtyla was never extremely academic in his work as he was very busy with his pastoral work in addition to being a professor which is when *Theology of the Body* was written. *Theology of the Body* was only disseminated in the Wednesday audiences after being elected from a manuscript that Wojtyla had not yet published. This unpublished text which was used for a series of Wednesday audiences is has now become the greatest preaching series ever seen in papal history. However, despite the lack of footnotes and references, there is no lack of depth in the Wednesday audiences that John Paul II gave on the *Theology of the Body*.

Although John Paul II uses many of the foundational principles of Irenaeus, including that of Christ as the ‘new Adam,’ *protoevangelium*, and the idea of *re-capitulation*, John Paul II does not use the same understanding of Adam and Eve as youths in the Genesis narrative. Instead, John Paul holds to the traditional view which is upheld by St. Augustine which displays Adam and Eve as mature agents in the garden. Perhaps unaware of Irenaeus’ analysis of Genesis, there are points of contact within St. John Paul II’s interpretation with the thought of St. Irenaeus where a dialogue can take place. Thus, it is the task for the concluding part of this article to show the points of departure of Irenaeus’s view that the Polish thinker upholds and the reasons for doing so. The *Theology of the Body* can be discussed in comparison to the thought of Irenaeus; in three ways: 1) the ‘wedding song’ and the full perfection of marriage as seen in prelapsarian man, 2) the complementarity and division of the sexes, and 3) the wholistic view of the human person before the fall. These three major themes as seen in the *Theology of the Body* display the beauty of the traditional Augustinian notion of Adam and Eve as mature agents in the garden, which should not be neglected when trying to incorporate the theology of both into a greater synthesis.

THE ‘WEDDING SONG’ & THE COMPATIBILITY OF THE SEXES

John Paul II displays the moment of encounter in which Adam meets Eve for the first time in Genesis as a primordial moment in which marriage is born and coins this first encounter as the ‘wedding song.’ It is in this song where Adam exclaims “flesh of my flesh and bones of my bones” (Gn. 2:23). This moment of self-identification with the other is the moment of marriage *par excellence* in the pope’s thinking. It is in this moment of existential bliss where Adam sees the significance and giftedness of his bride that becomes a fundamental scriptural event which the *Theology of the Body* is based upon. The ‘wedding song’ becomes is

the basis of what John Paul terms the ‘complementarity of the sexes.’ Not only does Adam see the beauty of Eve as she is similar to himself, but she becomes for him a suitable partner. Because of Adam’s original solitude where he discovered his longing for a human partner, he also understood the intrinsic need for reciprocity. This would become abundantly clear when he looks upon Eve and sees that she shows his complementarity through looking at their biological anatomy. To describe this, Wojtyła coins the phrase the ‘compatibility of the sexes’ which demonstrates the need for reciprocity which is desired as the male/female to make sense of themselves as a human person in his recognition of the reciprocity which his/her own sex necessitates. It is here we see in the reciprocity of the sexes that “the basic conditions that *make it possible to exist in a relation of reciprocal gift*”²⁶ are met as man looks at him/herself in comparison to that of the other. Without the other, sex is not sex at all, it is just vague humanity; which is why John Paul II makes the distinction that this moment of the ‘wedding song’ not only shows the reciprocity and complementarity of the sexes but the division of the sexes as well.

Man (’āḏām) falls into that “torpor” in order to wake up as “male” (’iš) and “female” (’iššāh). In fact, it is here in Genesis 2:23 that we come across the distinction between ’iš and ’iššāh for the first time. Perhaps, therefore, the analogy of sleep indicates here not so much a passage from consciousness to the subconscious, but a specific return to nonbeing (sleep has within itself a component of the annihilation of man’s conscious existence), or to the moment before creation, in order that the solitary “man” may by God’s creative initiative reemerge from that moment in his double unity as male and female.²⁷

John Paul understands that Adam should not only see himself as a complementary agent to Eve, and vice versa, but also John Paul sees this as a moment of solidarity with the other as Eve (who shares in the being of Adam), being taken from his side, share in the same humanity.²⁸ This humanity is seen in John Paul II’s distinction that man (’āḏām) now becomes differentiated as two separate sexes: male (’iš) and female (*issa*). Thus, “masculinity-femininity—namely, sex— is the original sign of a creative donation and at the same time «the sign of a gift that» man, male-female, becomes aware of as a gift lived so to speak. In an original way. This is the meaning with which sex enters into the theology of the body.”²⁹ This separation of the sexes from mankind or ’āḏām shows the beauty which occurs at

²⁶ TOB, 181.

²⁷ Ibid., 159.

²⁸ Ibid., 160.

²⁹ Ibid., 183.

the moment of the ‘wedding song’ that not only shows the unity of the figures of male and female but also the compatibility of the sexes and differentiation of the sexes that occur in the song expressed by Adam. Therefore, the giftedness which is discovered in this ‘wedding song’ shows the ability of man to give himself as a self-donation to the and in doing so, concretely finds himself and the meaning of his own body; the complementarity which is found in the male’s masculinity and its mirror found in the female’s femininity (and vice versa).

THE MEANING OF SHAME

John Paul II’s idea of the marriage which springs forth from the moment of found in the ‘wedding song,’ one can see the need for both Adam and Eve to be mature agents who can conceive of the other sexually, not as an object of use, but as a fitting partner for the other. This is in direct contrast to St. Irenaeus’ account of the ‘wedding song.’

Adam and Eve (for this is the name of the woman) *were naked and were not ashamed*, for their thoughts were innocent and childlike, and they had no conception or imagination of the sort that is engendered in the soul by evil, through concupiscence, and by lust. For they were then in their integrity, preserving their natural state, for what had been breathed into their frame was the spirit of life; now, so long as the spirit still remains in proper order and vigour, it is without imagination or conception of what is shameful. For this reason they *were not ashamed*, as they kissed each other and embraced with the innocence of childhood.³⁰

Now, as naïve as some might think of Irenaeus in his vision of the creation of Eve, it does give an explanation of why we don’t see the biblical idea of ‘knowing’ the other until after the fall. Thus, there is a real argument to be made on whether or not Adam and Eve consummated their marriage in the Garden, and whether or not they were actually capable due to their maturity. Nevertheless, John Paul does not take this biblical language of ‘knowing’ into account when he speaks of ‘wedding song’ in Genesis. He does so to speak of the theological conception of ‘non-presence of shame’ which was experienced in the mature marriage of Adam and Eve in the Garden to show the beauty and divine plan for marriage before the fall.

³⁰ St. Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching*, trans. J.P. Smith, vol. 16, Westminster, MD 1952, p. 56.

What is the meaning, by contrast of its original absence [of shame] in Genesis 2:25, “They were naked, but did not feel shame?” We must establish, first of all, that it is a true non-presence of shame [...]. It excludes even more the possibility of explaining it by analogy with positive human experiences, e.g., those of childhood or those of the life of so-called primitive peoples.³¹

John Paul makes it clear that his conception of shame, or rather, the lack thereof in the garden goes beyond the childlike minds of Irenaeus’ conception of Adam and Eve in the garden. The Polish thinker’s idea of shame in the garden becomes a moment of paramount reflection for him as an accomplished professor of ethics. Shame in the garden becomes a beautiful moment of reflection in the *Theology of the Body* that cannot be explained as a lack of maturity of ‘youths’ who were not aware of the full dignity of their humanity. Wojtyla believes this to be a cheap interpretation of ‘being without shame.’ To suppose that Adam and Eve were without full knowledge of themselves as sexually mature beings would denigrate the encounter contained within the ‘wedding song.’ Although John Paul II does not agree with Irenaeus in this regard, he does show Irenaeus’ reasoning of why the *Doctor Unitatis* believes that Adam and Eve needed to be children in the garden in a fairly sophisticated philosophical manner.

The tendency to conceal sexual values themselves, particularly in so far as they constitute in the mind of a particular person ‘a potential object of enjoyment’ for persons of the other sex. For this reason, we do not encounter sexual shame in children at an age when the sexual values do not exist for them because their minds are not yet receptive to those values. As they become conscious or are made conscious of the existence of the sphere of value they begin to experience sexual shame – not as something imposed on them from the outside, by the milieu in which they live, but as an interior need of an evolving personality.³²

John Paul makes it clear, that he agrees with Irenaeus (at least implicitly), that children do not possess this shame of the sexual parts as they do not know that they could be sexualized by an onlooker. It is only through one’s full grasp of self-knowledge, which comes when a person comes to an age of maturity. It is in this personal maturity that one sees through self-reflection that they could be looked at as an object of use by the other because they themselves have done the same to someone else.

Although John Paul II shows an understanding and maybe even sympathy towards Irenaeus’s view; the Pope wants to show the value of a couple being

³¹ TOB, 174.

³² K. Wojtyla, *Love and Responsibility*, trans. by H.T. Willetts, New York 1981, p. 176.

without shame, which is contained most perfectly in the view of Adam and Eve before the fall. It is this view of marriage that more perfectly emulates the lack of shame that is seen in the original view of marriage of man and woman that John Paul II wants to more fully recognize. This display of the integral character of marriage as seen in the garden allows each person to view the other not as an object of use, but as a gift for the other as other. By seeing the mature agents in the garden, the Pope shows that man and woman can move beyond their fallen state to the primordial moment of the ‘wedding song’ where there is no lust. The pope wants to show that mature agents can indeed look at the other sex as a person as being complementary to the other, not for use (or even mutual use) but to see the person as a person. Thus, the spousal meaning of the body allows the couple to rediscover their original innocence which they lost in the fall. What becomes perhaps most of all directly apparent in Genesis 2:25 is precisely the mystery of this innocence [...] about reciprocal nakedness free from shame – is a statement unique in its kind in the whole Bible, so much so that it was never to be repeated.³³ It is of vital importance here, that man is created *good*, he has no shame and is not insecure in himself because of some lack in his nature. Therefore, man’s shame being driven by his sexual desire and using someone as a means to an end displays man’s fragmented character which John Paul seeks to reconcile with his adequate anthropology. It is through looking at the human person in a personalistic sense that provides the impetus to move beyond the realm of sin and degradation of using the other as a means to an end but showing man’s unique transcendental character and living in the integrity of and moving towards the unity that he had before the fall. Thus, there is still hope through a *felix culpa* that man could still be designed and is destined for full maturity as *imago dei* and will have an even greater relationship with God.

ORIGINAL SOLITUDE AND PERSONHOOD

Although John Paul denies the idea that Adam and Eve were youths in the garden because of his emphasis on the lack of shame in the garden which is displayed in the ‘wedding song’ sung by Adam in the garden, it is clear that Wojtyla does not throw out all of St. Irenaeus’ ideas on Genesis. John Paul II’s idea of ‘original solitude’ which was the idea that man should not be alone displays the communitarian character of man as he is trying to discover who he is in the garden. It is the idea of original solitude which correlates to Irenaeus’s idea of man’s need for

³³ TOB, 191.

maturity in the garden, both of these concepts involve a questioning of man's role and nature as an *imago dei*. Man is 'alone': *this is to say that through his own humanity*, through what he is, he is at the same time set into a *unique, exclusive and unrepeatable relationship with God himself*.³⁴ It is in this relationship with God himself that in the Garden, man comes to discover who he is as he tills the garden and subdues it.³⁵ Karol Wojtyła's philosophical anthropology comes on display in John Paul II's thought as he speaks of man's self-discovery of himself through self-mastery and self-knowledge which takes place in man's interior subjectivity.

Solitude also signifies man's subjectivity, which constitutes itself through self-knowledge. Man is alone because he is "different" from the visible world, from the world of living beings. When we analyze the text of Genesis, we are in some way witnesses of how man, with the first act of self-consciousness, "distinguishes himself" before God-Yahweh from the whole world of living beings (*animalia*), how he consequently reveals himself to himself and at the same time affirms himself in the visible world as a "person."³⁶

John Paul II shows the youthful character of man in the primitive sense when man is discovering the nature and freedom contained in personhood. In a very real way, historical man has come to know more of himself as a person through the incarnation of Christ who has taught man how to be human in the fullest sense. It is in Christ that the human person can know the fullness of their drama and their destiny, even more so than our first parents. Thus, it is here in the garden that man learns to understand himself as a subject in the drama of human history and to see his destiny within the history of human sinfulness.

He ["historical man"] participates not only *in the history of human sinfulness*, as a hereditary, and at the same time personal and unrepeatable, subject of this history, but he also participates *in the history of salvation*, here too as its subject and co-creator. He is thus not merely shut out from original innocence due to his sinfulness, but also at the same time open to the mystery of the redemption realized in Christ and through Christ.³⁷

John Paul displays that man's original innocence, which is lost due to his sin, at the same time does not display that character of true personhood displayed in Christ as he has not yet seen the model of which he can direct his *telos*. In a sense,

³⁴ Ibid., 151.

³⁵ More of John Paul II's idea of finding man's dignity through work can be seen in his encyclical *Laborem exercens*.

³⁶ Ibid., 150.

³⁷ Ibid., 144.

mankind does not yet know the *gravitas* of their rational nature which can take them down the path of sinfulness.

The tree of the knowledge of good and evil is a boundary line between the two original situations about which Genesis speaks. The first situation is that of original innocence in which man (male and female) finds himself, as it were, outside of the knowledge of good and evil, until the moment in which he transgresses the Creator's prohibition and eats the fruit of the tree of knowledge.³⁸

Therefore, the gift of rationality can only be fully grasped when in fact man falls from grace in order to see the full repercussions of that gift. Regardless of man's maturity in the garden, both Irenaeus and John Paul II should agree that there is a distinct coming together in humanity that comes when the God-man recapitulates himself as the head of humanity. It is here that the Council Fathers (including Wojtyla), would declare that Christ reveals man to himself.

CONCLUSION

"Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear."³⁹ Irenaeus' literal interpretation of *infans* has shown the magnitude and radicality of man's rationality. This anthropological stance taken by the Doctor of Unity presents man's original need to be educated by God in the garden, and postlapsarian man by Christ outside the garden. The Council Fathers recognized this foundational need when they stated 'Christ fully reveals man to himself' in Vatican II. It is from St. Irenaeus's theological concepts of *recapitulation* and the concept of the 'new Adam' that he has been widely recognized and has culminated to our present-day for him to be given his new title as 'Doctor of the Church.'

However, Western theology fails to realize the foundations on which Irenaeus' thought is built and as such, uses the fruit of his thought without recognizing its origin. Wojtyla (and the Augustinian tradition) disregards Irenaeus's interpretation of his Genesis account and believes that Adam and Eve were mature sexual agents in the garden. They do so while also using Irenaeus' idea of *recapitulation* and Christ as the 'new Adam;' both of which were developed upon Irenaeus' conception of Genesis and have become intertwined with the tradition itself, most recently in the thought of Vatican II.

³⁸ Ibid., 140.

³⁹ GS, 22.

Despite Wojtyla's disregard of Irenaeus through his use of the Augustinian tradition, Wojtyla in his brilliance shows Adam and Eve as fully developed and matured agents who possess their cognitive and sexual faculties which displays the divine intention of marriage before the fall. Wojtyla's concepts of the 'wedding song,' lack of shame, and original solitude show man's original position in the garden as not destined for failure as an ontological broken creature, but as agents in full possession of their mature goodness. Wojtyla luminously displays the peace and beauty of man and woman in the marriage act as mature adults which is not theologically possible in the approach taken by St. Irenaeus. Wojtyla's approach as seen in *The Theology of the Body* cuts to the heart of contemporary problems as seen in the philosophical influences as seen in the Hegelian master-slave dialect or the Nietzschean will to power; both of which can be read into the Genesis account and cause further division amongst the Christian faithful. "Your desire shall be for your husband, and he shall rule over you" (Gn. 3:16). It is Wojtyla's foresight in using the Augustinian tradition and presenting it for his own time which allowed him to show the integrity of man and woman's original design as full mature persons who were designed for full unity with each other to participate in *communio*.

The two different exegetical accounts of Genesis, as seen in the work of Irenaeus and John Paul II, are different theologies which have sprung forth from their interpretations which have become embedded in the western church and most recently seed in the Second Vatican Council's dogmatic constitution on the Church. Furthermore, St. Irenaeus' new title as 'Doctor of Unity,' the Church should not necessarily disregard his irregular idea of Adam and Eve as children in the garden. Although there is the traditional western view of Adam and Eve as mature agents, which becomes a necessary concept for John Paul II's *Theology of the Body*, there is much soteriological and anthropological material to see man as a maturing agent, as *infans*, who eventually fell from grace because the gift of rationality was too large for man to grasp alone without the Incarnation. It is here that mankind experiences the poignant truth that "apart from me you can do nothing."⁴⁰ Although it may be possible to adhere to some parts of the theology of St. Irenaeus without following his ideas of Genesis, there is much exegetical work that can be done here to assist in reconciling his view to the Augustinian idea of Genesis. Despite the different views on Genesis, which by all accounts is not a strictly historical view of what actually occurred in the garden, the *protoevangelium* is a cause for hope as the Council Fathers instill in us that "*fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear.*"⁴¹ It is this anthem, regardless or not of one's exegetical conception of Genesis that both St. Irenaeus and St. John Paul

⁴⁰ John 15:5.

⁴¹ GS 22 (Emphasis added).

the Great did with great vigor and great enthusiasm because it is Christ the Lord who created man and who has cast his lot with humanity *pro nobis*.

BIBLIOGRAPHY

- Esteves J.A., *Pope to Name St. Irenaeus of Lyon a Doctor of the Church*, „National Catholic Reporter”, October 8, 2021, <https://www.ncronline.org/news/theology/pope-name-st-irenaeus-lyon-doctor-church>.
- The Holy Bible: Revised Standard Version*, San Francisco 2006.
- Pope Benedict XVI, *General Audience: St. Irenaeus of Lyon*, Given in St. Peter’s Square on March 28th, 2007, https://www.vatican.va/content/benedictxvi/en/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070328.html.
- Pope Francis, *Angelus*, Given in St. Peter’s Square on Sunday, January 23, 2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/angelus/2022/documents/20220123-angelus.html>.
- Pope Francis, *Decree of the Holy Father for the conferral of the title of Doctor of the Church on Saint Irenaeus of Lyon*, January 21, 2022, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2022/01/21/220121b.html>.
- Pope John Paul II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, trans. by M. Waldstein, Boston, MA 2006.
- Pope John Paul II, *Redemptor hominis*, March 4, 1979, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.
- Pope John Paul II, *General Audience: All Creation will be ‘Recapitulated’ in Christ*, Given on February 14, 2001, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010214.html.
- St. Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching*, trans. by J.P. Smith, Vol. 16. Ancient Christian Writers, Westminster, MD 1952.
- St. Irenaeus, *Against Heresies*, Salt Lake 2010.
- Steenberg, M.C., *Children in Paradise: Adam and Eve as „Infants” in Irenaeus of Lyons*, „Journal of Early Christian Studies” 12 (2004) 1, p. 1–22.
- Vatican Council, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern world: Gaudium et spes*, 1965, promulgated by His Holiness Pope Paul VI on December 7, 1965.
- Weinandy T.G., *St. Irenaeus and the Imago Dei: The Importance of Being Human*, „Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture” 6 (2003) 4, p. 15–34.
- Wojtyła K., *Love and Responsibility*, trans. by H.T. Willetts, New York 1981.

Keywords: John Paul II, Karol Wojtyła, St. Irenaeus of Lyon, theology of the body, Genesis, anthropology

DAR ROZUMU: ŚW. IRENEUSZ I JAN PAWEŁ II W DIALOGU

Streszczenie

Święty Ireneusz jako postać teologii zachodniej wyróżnia się swoistą egzegezą Księgi Rodzaju, która wyznaczyła fundamenty dla jego teologicznych koncepcji „nowego Adama” i rekapitulacji. Zachodnia tradycja teologiczna przyjęła zamiast tego podejście przekazane przez św. Augustyna, które widać w teologii ciała św. Jana Pawła II. W niniejszym artykule opisuję trudności poglądu Ireneusza, jednocześnie ukazując wady stanowiska Augustyna rozwijanego przez Jana Pawła II, i porównuję owoce obu koncepcji w celu wypracowania ich syntezy.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, Karol Wojtyła, Ireneusz z Lyonu, teologia ciała, Księga Rodzaju, antropologia

RECENZJE

Krzysztof Paczos, *Mama. Traktat teologiczny*, Didaskalos Éditions, Béziers 2018, ss. 245

Polska pobożność maryjna, czy się to komuś podoba, czy nie, wciąż jest bardzo silna. Maryjne nabożeństwa, pielgrzymki, maryjne symbole i wizerunki, wreszcie propagowane orędzia pochodzące z tak zwanych objawień prywatnych – wszystko to wciąż zajmuje sporo miejsca na mapie polskiego katolicyzmu. Inaczej jednak jest z teologią akademicką, w której Maryja raczej nie jest dziś tematem szczególnie popularnym. Po Soborze Watykańskim II mówi się głównie o egzemplarycznym charakterze postaci Matki Bożej, odnosi się jej misterium do Kościoła (eklezyjotypiczność) i człowieka (antropotypiczność). Maryja jest więc raczej pewnym przykładem i wzorem niż samodzielnym obiektem teologicznej spekulacji. Co więcej, teologowie zajmujący się mariologią koncentrują się często głównie na tym, by poddawać rzetelnej krytyce wszystkie niezdrowe formy czci Matki Bożej oraz niefortunne teorie na jej temat. Krytyka mariologii maksymalistycznej jest niewątpliwie bardzo potrzebna i ważna, a w rodzimej debacie nie do przecenienia są pod tym względem teksty i działalność Stanisława Celestyna Napiórkowskiego i jego uczniów. W obliczu walki z niezdrową mariologią giną jednak teologiczne próby pozytywnego ukazania misterium Maryi. Brakuje tekstów, które próbowałyby od strony pozytywnej pokazać teologiczny obraz Matki Pana w sposób twórczy i ciekawy. Na pewno wyjątkiem są prace nieżyjącego już jezuita Jacka Bolewskiego, który wiązał osobę i symbolikę Maryi z teologią mądrości. Wyjątkiem jest także praca Krzysztofa Paczosa zatytułowana *Mama. Traktat teologiczny*.

Krzysztof Paczos jest duchownym polskiego pochodzenia, przez wiele lat był członkiem zgromadzenia księży marianów. Obecnie jest księdzem diecezjalnym w południowej Francji i przełożonym wspólnoty Synodia Marii Matki. Jest także doktorem filozofii. Omawiana książka została wydana własnym sumptem autora, przez co jej zasięg jest z pewnością bardzo ograniczony. Warto jednak zwrócić uwagę na tę pozycję, ponieważ reprezentuje ona mało dziś popularny w teologii akademickiej nurt spekulatywnej mariologii, w której osobiste doświadczenia i duchowość łączą się z głębokim namysłem i systematyczną refleksją. Tym samym książkę Paczosa można traktować jako próbę zburzenia muru pomiędzy żywą pobożnością maryjną katolików a systematyczną refleksją teologii akademickiej.

Już we wstępie czytelnik dowiaduje się, że – trochę na przekór podtytułowi – nie będzie miał do czynienia z suchym traktatem teologicznym. Refleksje zawarte w książce zrodziły się z osobistych doświadczeń autora. „Nigdy nie napisałbym tej książki, gdybym nie doświadczył silnie jej obecności” – pisze Paczos o swoim odniesieniu do Maryi (s. 10). Być może komuś przyzwyczajonemu do radykalnego oddzielania naukowej teologii od osobistej drogi wiary takie wyznanie wyda się szokujące. Jednak czy z założenia teologia nie jest właśnie refleksją nad doświadczeniem wiary? Wydaje się, że pewna jawność takiego postawienia sprawy przemawia właśnie na korzyść refleksji Paczosa. Nikt nie ukrywa się tu za teologicznymi konstrukcjami, a zamiast tego autor mówi wprost o swoim doświadczeniu i duchowej drodze. Jednocześnie nie sprawia to, że książka przestaje być traktatem. Mamy tu całe długie strony skomplikowanych rozważań, odwołujących się mocno do filozofii klasycznej, szczególnie do myśli św. Tomasza z Akwinu.

Książka składa się z aż dwunastu rozdziałów, spośród których każdy zatytułowany jest jednym wyrazem, na zasadzie pewnego hasła-symbolu. Pierwszy rozdział nosi tytuł *Tata* i przedstawia ewangeliczną nowość w sposobie, w jaki Jezus odnosił się do Boga. Imię *Abba*, choć tak dobrze i wyraźnie poświadczone w Nowym Testamencie, nie zrobiło wcale zwrotnej kariery w późniejszym chrześcijaństwie (s. 15). Być może lęk przed bliskością Boga i intymnym *przywaniem więzi z Nim* uniemożliwił nazywanie Go Tatą. Paczos zaczyna od tego wątku, ponieważ bez perspektywy odnoszenia się do Boga jako Taty niemożliwe jest dojście do nazywania Maryi Mamą. Maryjność jest zawsze wtórna i uwarunkowana naszym stosunkiem do Boga samego.

Drugi rozdział nosi tytuł *Ziemia* i odnosi się do materialnego wymiaru zbawienia człowieka i świata. Tu już poznajemy zasadniczy zamysł autora, który będzie przekonywał, że symbolikę maryjną należy kojarzyć właśnie z pewną cielesną podstawą zbawienia. Maryja to uosobienie tego, co stanowi podstawę i grunt zbawienia. Zbawia tylko Bóg, ale zbawia konkretnych ludzi, z ich ciałem, zbawia konkretną ziemię. Maryja jest uosobieniem tej ziemi i tej cielesności, jest swego rodzaju glebą, na której wzrastamy ku Bogu. Wątek ten rozwija także piąty rozdział, zatytułowany *Materia*. Paczos odnosi w nim do Maryi, co może wydawać się na pierwszy rzut oka dziwne, kategorię materii pierwszej, bardzo ważną w filozofii starożytnej i średniowiecznej. Z kolej rozdział trzeci, *Pełnia*, ukazuje Maryję jako pełnię łaski w nawiązaniu do Łukaszewego terminu *κεχαριτωμένη*. W rozdziale czwartym, zatytułowanym *Przyczyna*, Paczos broni radykalnych tez św. Ludwika Marii Grignion de Montforta o pewnym przyczynowaniu Matki Bożej w dziele zbawienia oraz o jej pośrednictwie rozumianym w ramach modelu piętrowego. To z pewnością jedna z bardziej kontrowersyjnych części książki, która każe stawiać pytania, czy naprawdę da się bronić tez skądinąd wielkiego świętego.

Rozdziały szósty, siódmy i ósmy noszą kolejno tytuły: *Woda*, *Wino* i *Ciało*. Jak można się domyślić, dotyczą one relacji Maryi do sakramentów chrztu i Eucharystii. Paczos przedstawia ciekawą teorię, wedle której, o ile sam chrzest symbolizuje, jak każdy sakrament, Chrystusa i Jego Paschę, o tyle element wody używanej w czasie chrztu symbolizuje Maryję. Rodząc się z wód chrztu, rodzimy się zatem z Maryi na podobieństwo Pana i w zjednoczeniu z Nim. Jeśli chodzi o Eucharystię, to Paczos, ciekawie przedstawiając koncepcje Tomasza z Akwinu i momentami z nimi polemizując, ostatecznie ukazuje Maryję jako pragnienie, dla którego Bóg w Eucharystii jest spełnieniem. Nasze pragnienie, które doprowadza nas do udziału w świętej uczcie, jest w jakiś sposób Maryjne, jest udziałem w pragnieniu Maryi.

Rozdział dziewiąty (*Krew*) kontynuuje wątek Eucharystii i odnosi się do obecności Maryi w tajemnicy śmierci Chrystusa. Matka Boża jest tu przedstawiona jako ta, która – w nawiązaniu do Janowej sceny spod krzyża – rodzi uczniów Jezusa. Zradza ich w tajemnicy męki Syna i będzie ich rodzic aż do końca. Jej współcierpienie sięga aż po kres czasu: „możemy powiedzieć, że skończyła się męka Marii, ale w pewnym szerokim, kosmicznym, metafizycznym sensie trwa dalej w *jękach i bólach rodzenia* się członków Chrystusowego Ciała” (s. 190).

Rozdział dziesiąty, zgodnie ze swoim tytułem, pokazuje Maryję jako drogę dla uczniów Jezusa. Życie maryjne to zarazem życie paschalne, to przechodzenie przez kolejne etapy umierania dla świata. Z kolei rozdział jedenasty, zatytułowany *Łono*, mógłby wzbudzić niemałe wzburzenie osób, które walczą z wszelkimi formami esencjalizacji płci. Paczos przedstawia maryjność jako pewną tajemnicę związaną z kobiecością (w głębokim, symbolicznym sensie). Na tej kanwie pokazuje też duchowe powołanie kobiety i mężczyzny w ich wzajemnych relacjach. O ile mężczyźni są szczególnie wezwani do pokazywania synowskiego odniesienia do Boga, o tyle kobiety, na wzór Maryi, są wezwane do ujawniania oblubieńczego charakteru więzi człowieka z Bogiem.

Ostatni rozdział (*Sekret*) przedstawia szczególną rolę Matki Bożej w historii zbawienia i w duchowości chrześcijańskiej jako pewien „sekret”. Nie każdemu jest dana łaska dostrzeżenia tak istotnej obecności Maryi w życiu człowieka – stwierdza Paczos, powołując się znów na św. Ludwika. Nie oznacza to jednak, że maryjność jest czymś niejako fakultatywnym. Wydaje się, że dla autora odkrycie szczególnej roli Maryi wprowadza człowieka w samo serce chrześcijaństwa. Co więcej, tajemnica maryjności jest ściśle związana z oczekiwaną Paruzją. Paczos rozumie drugie przyjście Pana jako czas pojawienia się radykalnych i ufnych uczniów Jezusa, którzy do Boga będą odnosić się jako do Taty, a obecność Maryi będą przeżywać jako obecność Mamy. W czasie oczekiwania na eschatologiczne

spełnienie chrześcijanin musi trwać w maryjnym uniżeniu i pokorze, nie poddając się pokusie zwątpienia we własną godność i darowaną od Boga wielkość.

W zakończeniu książki Paczos spogląda na swoją refleksję mariologiczną z dystansu. Przedstawia swój apofatyczny manifest, stwierdzając, że wszelkiego rodzaju rozumowa refleksja nie może zastąpić duchowego doświadczenia i mimo swojej wartości zawsze pozostaje czymś niepełnym i ułomnym.

Odważny mariologiczny traktat Krzysztofa Paczosa, choć zrelatywizowany zakończeniem, został jednak wydany drukiem i podany do ewentualnej dyskusji. Pozostaje więc ocena tego tekstu. Od razu trzeba powiedzieć, że trudno właściwie dyskutować z *Mamą* ze względu na charakter tej książki. Co prawda, ma ona być – i faktycznie jest – systematycznym traktatem, jednak rozważania w niej prezentowane tak mocno osadzone są w osobistej drodze duchowej autora, że klasyczna polemika wydaje się czymś nie na miejscu. Czy można zaprzeczyć temu, czego ktoś doświadczył? Na pewno można w każdym razie zapytać o pewne konkretne rozwiązania i tezy, bo te już są spekulacją na temat tego, co przeżyte. I tak na przykład wydaje się karkołomne i trudne do przyjęcia, gdy Paczos broni teorii pośrednictwa piętrowego. Nawet przy tak szerokim i symbolicznym rozumieniu postaci Maryi, jakie przedstawione jest w *Mamie*, model pośredniczki stojącej między ludźmi a Pośrednikiem wydaje się nie do obrony. Święty Ludwik i inni wielcy święci w tym względzie po prostu się mylili – miejmy odwagę to powiedzieć. Nie oznacza to, że ich zachwyty nad tajemnicą Maryi czy doświadczenie jej obecności były nieprawdziwe. Oznacza, że znaleźli dla swojego doświadczenia niewłaściwy i nieewangeliczny opis, który podważa orędzie o bezpośredniej bliskości kochającego Boga i o prawdziwym człowieczeństwie Chrystusa i Jego bliskości wobec nas. Są także i inne wątki, które można by poddać dyskusji. Na przykład warto byłoby ustalić, jak właściwie Maryja jako pewien symbol ma się do Maryi jako konkretnej postaci. Wątpliwości mogą budzić też kwestie egzegetyczne. Mocno symboliczna i filozofująca egzegeza wielu tekstów biblijnych przytaczanych w książce czasem jawi się jako nieco przesadzona i pomijająca zbyt pośpiesznie sens pierwotny, uwarunkowany historycznie i kulturowo.

Książka Paczosa z pewnością jednych zachwyci, a innych zniechęci. Na pewno jednak jest próbą godną uwagi i wyróżniającą się w polskiej mariologii. Powiązanie Maryi z kategorią przyczyny materialnej czy określanie jej jako cieleśnej podstawy zbawienia to z pewnością tezy, z którymi nie spotykamy się na co dzień i obok których trudno przejść obojętnie. Czy każdego to przekona i pociągnie? Być może dla wielu taka maksymalistyczna mariologia nadal pozostanie sekretem. Ale nawet dla nich książka Paczosa służy za przykład tego, że teologia może i musi mieć związek z duchową drogą i osobistym doświadczeniem, by naprawdę pełnić swoją funkcję i nie osunąć się w czcze i suche elaboraty. Teolo-

gia spekulatywna i doświadczenie serca człowieczego nie muszą się wykluczać, mogą dobrze współgrać. O tym musi pamiętać każdy, kto chce się zajmować nie tylko mariologią, ale jakąkolwiek teologią. Druga zaś rzecz, o której trzeba pamiętać, to ograniczony i niepełny charakter wszelkiej refleksji teologicznej. To, co Paczos podkreśla w zakończeniu swojej książki, może być przypomnieniem dla wielu: teologiczne konstrukcje zawsze są ograniczone, nigdy nie ujmą w pełni misterium żywego Boga.

Marcin Walczak

Joseph Ratzinger/ Benedykt XVI, *Prawdziwa Europa. Tożsamość i misja*, Fundacja Rozwoju KUL, Lublin 2022, ss. 240

Czasy, w których żyjemy, naznaczone niepokojem we wschodniej części Europy, imperialistyczne zapędy Rosji z jednej, a zachowawcze i egocentryczne działania wielu państw zachodnich z drugiej strony stanowią doskonałą okazję do postawienia pytania o to, jaki jest zakres semantyczny pojęcia „Europa”. Czy zakres ten wyznaczają granice geograficzne i czy rzeczywiście położenie danego państwa na tej, a nie innej części globu upoważnia je do miana europejskości, bez względu na to, jaką linię polityki prezentują jego dowódcy, czy też to miano jest rzeczywistością niepetryfikowalną, przysługującą tym, którzy wyrastają z korzeni właściwych dla Europy, a niedozwoloną dla tych, którzy się od nich odzegnują, zarówno w teorii, jak i w praktyce? Co stanowi istotę, a co przypadłość Europy, gdzie szukać źródeł jej tożsamości i czego strzec ze zdwojoną siłą, by tych źródeł nie zatruć? Wreszcie, jaka jest misja Starego Kontynentu wobec samego siebie, a także na zewnątrz? To nie są pytania teoretyczne, właściwe dla tak górnolotnych, jak hermetycznie zamkniętych debat akademickich, ale realne wątpliwości i dylematy, z którymi mierzą się nie tylko naukowcy, ale i wszyscy uczestnicy oraz tak wewnętrzni, jak i zewnętrzni obserwatorzy areny, na której dzieje się to wszystko, co Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI, wypunktował w swoich homiliach, wykładach, przemówieniach i innych tekstach, stanowiących swoistą próbkę poglądów tego wielkiego Europejczyka, a pozwalających dojść do pewnej jego metadefinicji tożsamości i misji „prawdziwej Europy”.

Autora zebranych przez Pierlućę Azzaro i Carlosa Granadosa w omawianym tomie tekstów, Josepha Ratzingera, nie trzeba nikomu – tak ze świata teologii, jak i spoza niego – szczególnie przedstawiać. To urodzony 16 kwietnia 1927 roku

niemiecki najpierw kapłan, potem biskup, arcybiskup i kardynał, wybitny profesor teologii fundamentalnej i dogmatycznej, duszpasterz i wykładowca, a zawsze wierny przyjaciel Jezusa Chrystusa, który w dialogu z Nim widział źródło całej swojej kapłańskiej, jak i teologicznej aktywności. Od 1981 roku prefekt Kongregacji Nauki Wiary, jeden z najbliższych współpracowników św. Jana Pawła II, zwłaszcza w zakresie teologii, wybrany został 19 kwietnia 2005 roku jego następcą, a zarazem 265. papieżem. Znamienne w kontekście omawianego dzieła jest to, że przybrał on imię Benedykta XVI, co – jak zaznacza w swoim wstępie do *Prawdziwej Europy* Ojciec Święty Franciszek – uczynił „po to, by przypomnieć Europie o jej korzeniach” (s. 7), które sięgają wielkiego zakonodawcy, św. Benedykta z Nursji, którego za patrona swojego pontyfikatu obrał Ratzinger. Pasterzowanie Kościołowi powszechnemu Benedykt XVI zakończył mającym po raz drugi w historii tegoż Kościoła miejsce aktem abdykacji, którego wobec zgromadzonych kardynałów dokonał 11 lutego 2013 roku. Wszedł on w życie 28 lutego tegoż roku. Od tego dnia Joseph Ratzinger nosi tytuł *Papa emeritus*, czyli emerytowany papież, prosząc jednocześnie, by zwracać się do niego po prostu „ojcze Benedykie”.

Trafiające do rąk polskich czytelników dzięki staraniom ks. prof. Krzysztofa Góździa i prof. KUL Marzeny Góreckiej, wydane przez Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w obecnym roku dzieło to świadectwo głębokiej miłości Josepha Ratzingera do Europy, a także do Kościoła, którego istnienia i znaczenia – jak kilkakrotnie to podkreśla – nie da się tak po prostu wymazać z kart europejskiej historii i terażniejszości bez naruszenia jej istoty.

Na dzieło składają się dwie przedmowy: obecnego Ojca Świętego Franciszka oraz samego Benedykta XVI, a także cztery rozdziały: pierwszy zatytułowany jest *U źródeł tożsamości europejskiej: Ateny, Jerozolima, Rzym*, drugi – *Europa: upadki i odrodzenia*, trzeci nosi tytuł *Kościół i odrodzenie Europy: wyzwanie edukacyjne i nowa ewangelizacja*, czwarty zaś – *Prawdziwa Europa i jej misja*. Całość kończy posłowie *Bóg i Europa*.

Na pierwszy rzut oka zdumiewa akcent, który w przedmowie do dzieła, zatytułowanej *Życie zgodnie z naszą ludzką misją przed Bogiem*, kładzie autor – Benedykt XVI. Podnosi on tam bowiem problem legalizacji „małżeństw homoseksualnych”, co dokonało się w szesnastu państwach europejskich. Przywołując ten fakt, Ratzinger z odpowiedzialnością stwierdza, że „nie można na to odpowiedzieć kilkoma drobnymi moralizmami ani kilkoma wskazówkami egzegetycznymi”, gdyż „problem jest głęboki i dlatego musi być rozpatrywany zasadniczo” (s. 9). Zagadnienie pozornie drugoplanowe wobec wielu innych naglających chorób trawiących Stary Kontynent, Benedykt XVI uznaje za czytelny i wielce niepokojący przejaw antropologicznego paradygmatu, w myśl którego człowiek jawi się

„jako produkt, który on sam [człowiek] potrafi wytworzyć”, nie zaś jako „Boże stworzenie, Boży obraz, Boży dar” (s. 10). „Także człowiek – przypomina papież – posiada *naturę*, która mu jest dana i której gwałt lub negacja prowadzi do samo-destrukcji” (tamże). To przypomnienie staje się w ustach Ratzingera jednocześnie postulatem konkretyzacji „ekologii człowieka”, której poszanowanie umożliwia „oddanie sprawiedliwości naszej misji na rzecz człowieka przed Bogiem” (s. 11). Tak dogłębne sięgnięcie w stronę filozoficznych i teologicznych fundamentów jednego z wielu przejawów odejścia Europy od jej korzeni, jakim są przywołane „małżeństwa homoseksualne”, wydaje się czynić koncentrację autora na tym jednym, wybranym zagadnieniu – z którego czyni on swoistą „próbkę”, pozwalającą przynajmniej częściowo zdiagnozować resztę – całkowicie uprawnioną i usprawiedliwioną.

Pierwszy rozdział tomu, noszący tytuł *U źródeł tożsamości europejskiej: Ateny, Jerozolima, Rzym*, to zbiór tekstów Josepha Ratzingera pokazujących korzenie Europy i istotę tego, co ją stanowi. Rozdział ten otwiera zasługująca na szczególną uwagę homilia, którą kard. Ratzinger wygłosił w monachijskiej katedrze z okazji Dnia Europy w 1979 roku. Przywołuje on w niej opisane przez Dzieje Apostolskie (16,6–10) wydarzenie, w którym Paweł Apostoł jest przez Ducha Świętego prowadzony do ewangelizacji Macedonii. Dokonuje się to we śnie, w którym Apostoł Narodów widzi Macedończyka wołającego o jego przybycie, a więc ostatecznie wołającego o Ewangelię Jezusa Chrystusa. Ratzinger mówi, że w osobie tego śnionego przez Pawła Macedończyka cały „duch greckiego świata woła o Jezusa Chrystusa”, gdyż „w swoim najwyższym oczyszczeniu duch grecki był tęsknotą za Ewangelią – otwartą czarą wyciągniętą ku niemu. I w ten sposób zrodziła się Europa, w której żyjemy” (s. 15). Ta egzegeza Dziejów będzie jeszcze nieraz wracać w wypowiedziach późniejszych Benedykta XVI. Jasno daje on do zrozumienia, że „postać Jezusa Chrystusa zajmuje centralne miejsce w dziejach Europy i stanowi podstawę prawdziwego humanizmu” (s. 20), a „gdzie Bóg jest kimś nieznanym, tam nieznanym pozostało to, co decydujące” (s. 16). Te i podobne stwierdzenia Ratzingera stanowią podwaliny pod zasygnalizowany w niniejszym rozdziale – zasadniczy dla kultury Europy tak bardzo, że nazwany jej „sercem” – tak zwany „humanizm Wcielenia”.

Drugi rozdział, *Europa: upadki i odrodzenia*, to przykład właściwej dla Benedykta XVI perspektywy dogmatyczno-historiozbawczej. Wychodząc od zasadniczych dla dziejów Europy wydarzeń minionego stulecia, Ratzinger formułuje zadanie chrześcijan, którym jest jego zdaniem „włączenie naszego pojęcia Boga w spór o człowieka”. Co godne zauważenia, Benedykt XVI nie stroni od spojrzenia na wydarzenia takie, jak II wojna światowa, z perspektywy swojej niemieckiej narodowości. Podobnie jak miało to miejsce w omówionym już wprowadzeniu,

także i w tym rozdziale autor pochyla się nad dwoma, wydawałoby się niereprezentatywnymi, problemami współczesności, a mianowicie nad narkotykami i terroryzmem, i analizując przyczynę tychże problemów, dokonuje syntezy na temat problemów moralnych naszych czasów (s. 82 i n.). Końcowa część tego rozdziału to wielkie podkreślenie pilności pogłębionej i rozumnej wiary dla zaradzenia upadkom i umożliwienia odrodzenia.

Trzeci rozdział, pod tytułem *Kościół i odrodzenie Europy: wyzwanie edukacyjne i nowa ewangelizacja*, to kontynuacja podjętej już wcześniej próby przywrócenia wierze Kościoła właściwego, a więc fundamentalnego miejsca w europejskim sposobie myślenia. Joseph Ratzinger zauważa tam i podkreśla z mocą to, co wybrzmiewa również w kilku innych miejscach publikacji: że tylko wiara głoszona i przeżywana w swojej pełni, nieokrojona z tego, co jakoś niewygodne, ma autentyczną moc oddziaływania na życie człowieka i społeczeństwa, które tworzy. Benedykt stwierdza również, że właściwy kierunek ewangelizacji, katechezy i duszpasterstwa to podniesienie najpierw wspomnianej już kwestii pilności Boga. Dopiero z niej może wypływać cała reszta naszej kościelnej aktywności (s. 149). Jako tytuł do obowiązku przepowiadania pełni wiary Ratzinger przedstawia ludzkie „prawo do życia wiecznego” (s. 146), które to życie wieczne staje się perspektywą porządkującą spojrzenie na doczesność i chroniącą je przed uleganiem złudnemu i nietrwałemu blaskowi tak napiętnowanej w dziele utopii. Teksty Benedykta XVI ujęte w ten rozdział wskazują także dwie drogi teologii po II wojnie światowej – wiara jako „odświatowienie” oraz wiara jako polityka (s. 166–169), oraz ukazują miejsce Kościoła w Europie poprzez szczególne podkreślenie społecznej i światowej odpowiedzialności wiary (s. 169–174).

Ostatni rozdział, *Prawdziwa Europa i jej misja*, to synteza nierenegocjowanych paradygmatów europejskości, rozumianej jako jej obecne trwanie w tym, co wyrasta z wielowiekowych chrześcijańskich korzeni. Wydaje się, że tak, jak Joseph Ratzinger rozumie sukcesję apostołską jako nie tylko przekazanie apostołskiej władzy zawartej w *ordo potestas*, ale jako przekazanie całego apostołskiego łańcucha wiary i Tradycji, tak i przez „prawdziwą europejskość” rozumie on nie tylko fakt zamieszkiwania na terenie Europy czy posiadanie obywatelstwa jednego z europejskich państw, ale coś w rodzaju „europejskiej sukcesji” – pokornego i wdzięcznego przyjęcia faktu bycia „karłem niesionym na ramionach olbrzyma”. Pełna nadziei i chrześcijańskiego optymizmu, nieprzesłanianego mankamentami i słabościami, Ratzingerowa „refleksja na temat ideałów Europy jutra” (s. 187), którą podejmuje w tym rozdziale, doskonale wpisuje się w tę perspektywę: jeśli „Europa jutra” będzie widzieć więcej i dalej niż Europa „wczoraj i dzisiaj”, to tylko dlatego, że siedzi „na ramionach olbrzyma” i wyrasta z potężnych korzeni europejskiej „sukcesji”.

Dzieło wieńczy posłowie redaktora wydania polskiego, ks. prof. Krzysztofa Góździa, umocowujące zawarte w publikacji przesłanie Josepha Ratzingera w „duchu myśli genialnego św. Augustyna” (s. 235), ze szczególnym akcentem położonym na jego koncepcję *civitas Dei* i *civitas terrena*.

Publikacja *Prawdziwa Europa. Tożsamość i misja* to bez wątpienia książka na dziś. Choć nie jest to ciągła refleksja Benedykta XVI, ale antologia jego tekstów powstałych w ciągu wielu dekad, to jednak w bardzo przystępnym i klarownym języku przedstawia czytelnikowi pogłębioną analizę kondycji Europy widzianej oczyma teologa, a zarazem wypływający z wiary i rozumu drogowskaz na przyszłość. Pozycja jest godna polecenia szerokiemu gronu odbiorców, także spoza świata akademickiego. Obecna sytuacja wojny na Ukrainie wraz ze wszystkimi jej implikacjami i konsekwencjami skłania do lektury Benedykta z jeszcze większą mocą. Europa – jak stwierdził – konstytuuje się tam, gdzie grozi jej niebezpieczeństwo (s. 25). Warto zatem przez obecny czas, w oczywisty sposób rekonstruujący obecny kształt Europy, przejść, mając za przewodnika jednego z najwybitniejszych teologów Starego Kontynentu – Josepha Ratzingera.

ks. Karol Godlewski