

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 16 (2022) nr 2

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

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 2

półrocznik
Towarzystwa Teologów Dogmatyków

RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”

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

KOLEGIUM REDAKCYJNE „TEOLOGII W POLSCE”

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

RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”

ks. Jarosław Babiński, ks. Grzegorz Bachanek, ks. Janusz Bujak, ks. Jerzy Buczek,
ks. Miguel Brugarolas Brufau, ks. Lajos Dolhai, ks. Wiesław Dąbrowski, ks. Jacek
Froniewski, ks. Krzysztof Gózdź, ks. Sylwester Jaśkiewicz, ks. Jacek Kempa, ks. Paweł
Kiejkowski, ks. Dariusz Klejno-Różycki, o. Thomas Kollampampil, ks. Krzysztof
Krzemiński, Radosław Lojan, ks. Oswaldo Martínez Mendoza, Jana Moricová, ks. Jarosław
Moskałyk, ks. Antoni Nadbrzeżny, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, ks. Andrzej Proniewski,
ks. Waław Siwak, ks. Leon Siwecki, ks. Marcin Składanowski

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. 15,5. Format B5. Nakład 290 egz.

SPIS TREŚCI

TWP 16 (2022) NR 2

ARTYKUŁY

Kard. Gerhard Ludwig Müller, <i>Der erlöste Mensch. Zum 5. Band „Gesammelte Schriften“ von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI</i>	7
Bp Stefan Oster, <i>Droga synodalna w Niemczech. Realna obecność. Sakramentalność</i>	13
Ks. Janusz Królikowski, <i>Posłuszeństwo Ojcu w misji Jezusa Chrystusa</i>	33
Ks. Bogdan Ferdek, <i>Postpandemiczna przyszłość ludzkości a humanizm chrześcijański</i>	53
Ks. Józef Warzeszak, <i>Teologiczno-universalna misja muzyki i śpiewu w ujęciu Jana Pawła II</i>	65
O. Adam Wojtczak, <i>Czule oblicze Kościoła. Postulat papieża Franciszka</i>	111
Ks. Andrzej Proniewski, <i>Teologia laikatu i synodalność jako droga realizacji powszechnego powołania do świętości</i>	137
Ks. Bogdan Kulik MSF, <i>Czy to już jest koniec świata? Próba odpowiedzi na pytanie w świetle eschatologii Hansa Ursa von Balthasara</i>	157
Sławomir Zatwardnicki, <i>Protestant krytycznie o „sola Scriptura”</i> . <i>Brada Easta argumenty przeciw reformacyjnemu pryncypium</i>	181
Hanna Ernst, <i>Die Fürsprache Marias als ökumenisches Problem</i>	197

DOKUMENTACJA

Michał Łuczewski, <i>O potrzebie myślenia eschatologicznego</i>	207
<i>Teologia człowieka według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI</i>	215
Ks. Janusz Królikowski, <i>Sześć głównych prawd wiary. Dopowiedzenie</i>	227

SPRAWOZDANIA

<i>Ekumeniczne Dni Studyjne: „Jakiej jedności chcemy? Założenia i implikacje wspólnoty kościelnej”. Paderborn 26–28.09.2022</i> (ks. Jacek Froniewski)	231
---	-----

RECENZJE

Andrzej Napiórkowski OSPPE, <i>Podwójna tajemnica Kościoła</i> (Adam Sejbuk CM)	239
Sławomir Zatwardnicki, <i>Od teologii objawienia do teologii natchnienia.</i> <i>Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa</i> <i>i Josepha Ratzingera</i> (ks. Karol Godlewski)	241
Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, <i>Teologia w Polsce</i> <i>na przełomie tysiącleci</i> (ks. Wacław Siwak)	245

Kard. Gerhard Ludwig Müller*
Rzym

DER ERLÖSTE MENSCH ZUM 5. BAND *GESAMMELTE SCHRIFTEN* VON JOSEPH RATZINGER/BENEDIKT XVI

Machen wir ein Experiment. Ein Mensch leidet unter schlimmen Zahnschmerzen. Man versucht es mit kalten Umschlägen – ohne Erfolg. Dann kommen der heiße Tee und starke Tabletten, doch es hilft nichts. Am Ende bleibt nur Spezialist. Der Zahnarzt muss den Schmerzen auf den Grund gehen. Die Diagnose lautet: der Zahn ist an der Wurzel vereitert. Als Therapie bleibt die radikale Lösung, um den armen Patienten von seinen Qualen zu erlösen.

Die Menschheit weiß, dass mit ihr etwas nicht stimmt von ihrem und Ursprung her. Irgendein ererbter Defekt macht das schöne Leben zunichte. Alle Versuche, an den Grund des Übels heranzukommen waren bisher vergebens. Weder die Politik mit ihren Machtspielen noch die modernste Technologie mit dem Traum von einer Neukonstruktion des Menschen im Great-Reset konnten das Übel an der Wurzel fassen.

Der einzige Spezialist, der den Menschen vom Ursprung her kennt ist der Logos Gottes, in der alles Geschaffene existiert und in seinem ursprünglichen Sinn aufleuchtet. Jesus, der Messias des Gottesvolkes Israel, ist der göttliche Arzt. Er weiß: An der Wurzel aller Übel der Menschheit steht die Trennung von Gott in der Sünde Adams, dem Prototyp des ganzen Menschheit, an deren Körper ich ein Glied bin. Alle anderen Übel angefangen vom Mord Kains an seinem Bruder Abel (Gen 4,1–16) bis zur drohenden Apokalypse des III. und letzten Weltkrieges folgen aus der Ur- und Erbsünde. Ihrem Wesen nach ist sie der frei gewollte Widerspruch des Geschöpfes zu Gott, dem Schöpfer und Urheber unseres Lebens in Natur und Gnade.

* Kard. Gerhard Ludwig Müller – dogmatyk, członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1998–2002), ordynariusz Ratyzbony (2002–2012), prefekt Kongregacji Nauki Wiary (2012–2017), autor licznych publikacji teologicznych, profesor wizytujący na wielu uniwersytetach (m.in. na KUL).

Die einzige reale Hoffnung auf Besserung kann der Patient Mensch auf den göttlichen Arzt setzen. Er kennt nicht nur den Ursprung des alle Menschen erfassenden Übel. Er allein hat auch die Therapie, die wir theologisch die Erlösung des Menschen von Sünde, Tod und Teufel nennen. Der Sohn Gottes, der unsere menschliche Natur unter dem Fluch der Sünde angenommen hat (Röm 8,3), „befreit uns von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes.“ (Röm 8,21). Durch seine Auferstehung von den Toten hat er den Menschen geheilt und dem Leben zurückgegeben.

Er gibt uns nicht ein von Menschen erdachtes, immer wieder scheiterndes Paradies auf Erden. Nur Gott allein erschafft mit seiner Allmacht und Liebe den Neuen Himmel und die Neue Erde.

Wir setzen unsere Hoffnung also nicht auf die Imperatoren dieser Welt von Cäsar über Napoleon, Hitler, Stalin bis zu Xi Jinping und Putin, oder auf Ideologen wie Marx und Lenin bis zu den Bidens und von der Leyens, die ein Recht der Mütter auf die Tötung ihrer Kinder reklamieren, sondern allein auf Jesus Christus, den Sohn Gottes. Er ist der Messias der Juden und der Retter der ganzen Welt (Joh 4,22.42). Das Instrument des Heils ist nicht das Pentagon, das Silicon Valley, der technisch-technologische Komplex in Moskau oder Peking, sondern die Kirche des dreifaltigen Gottes als Sakrament des Heils der Welt. Der Blick auf die kläglichen Machthaber in der Weltpolitik von heute bestätigt den Beter des Psalms, der allein seine Hoffnung auf Gott und seinen Christus setzt:

Besser sich zu bergen beim Herrn, als auf Menschen zu vertrauen: Besser sich zu bergen beim Herrn als auf Fürsten zu bauen.“ (Ps 118,8f).

Als die Apostel Petrus und Johannes von dem „Hohen Rat“ (d.h. die politische und intellektuelle Führungsschicht) wegen der Heilung eines von Geburt an lahmen Mannes befragt wurden, in wessen Namen sie dieses Wunder vollbrachten, sagten sie:

Ihr Führer des Volks.. Wenn wir heute wegen einer guten Tat darüber vernommen werden, durch wen dieser geheilt worden ist, so sollt ihr all und das ganze Volk Israel wissen: im Namen Jesu Christi, des Nazareners, den ihr gekreuzigt habt und den Gott von den Toten auferweckt hat. Durch ihn steht dieser Mann gesund vor euch... Und in keinem anderen Namen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name gegeben unter dem Himmel, durch den wir gerettet werden sollen. (Apg 4,9–12).

Unser Glaube lebt von der Hoffnung auf Jesus Christus, den universalen Erlöser von dem Bösen und dem Retter der ganzen Menschheit aus Sünde und Tod.

Und das ist das Generalthema des 5. Bandes der Gesammelten Schriften von Joseph Ratzinger und seiner ganzen Theologie.

Worin besteht diese Erlösung? Ist sie eine Befreiung von politischer Herrschaft oder die schrankenlose Autonomie des Individuums oder die Flucht aus Chaos und Anarchie? Retten uns die bestehenden sozialen, politischen Verhältnisse oder der revolutionäre Umsturz aller herrschenden Kultur und Ethik? Und enden nicht alle konservativen oder progressiven Konzepte am Ende in der Selbstherrlichkeit der selbsternannten „Befreier“ und „Erlöser“?

Die Botschaft des Glaubens an den göttlichen Erlöser ist eine andere. Christus, der Sohn Gottes hat nicht andere für sich geopfert, sondern sich für andere geopfert. Er hat sein Leben am Kreuz dahingegeben für das Heil der Welt und nicht um wie die irdischen Machthaber die Weltherrschaft nach ihrem kleinen Menschenmaß zu etablieren in der Form einer Pax Roman, einer Pax sovjetica, americana oder sinesa. Weil er stärker war als die Sünde, die die Quelle ist von Versklavung, Ausbeutung, Krieg, Gewalt, Leid und Tod, konnte der Mensch gewordenen Sohn Gottes allein die Welt verändern und den tödlichen Hass in lebenspendende Liebe umwandeln.

Das Heil in Christus betrifft alle Menschen. Er macht ihnen das Angebot des Heils und verkündet seine Botschaft durch die Kirche.

Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. (*Lumen gentium* 1).

Wenn die transzendente Wirklichkeit Gottes vom Menschen in die reine Innerweltlichkeit heruntergezogen wird oder seine Existenz in der Rede vom „Tod Gottes“ (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* 125) geleugnet wird, macht sich die absolute Kälte und Leere spürbar, die sich in seinem Inneren ausbreiten. Philosophisch hat Kant den Versuch unternommen, das Christentum als reines ethische Postulat noch gelten zu lassen. Es bleibt nur die autonome Moral ohne den Bezug auf den transzendenten Gott als Maßstab eines gelingenden Miteinanders. Sein kategorischer Imperativ in einem Regelwerk ethisch-moralischer Gesetze konnte bisher nicht das moralische Reich Gottes auf Erden herbeiführen.

Noch deutlicher wird dies in die politischen „Erlösungstheorien“ von Engels, Marx, Lenins, Stalins und Mao Zedong. Im industriellen Fortschritt finde der arbeitende Mensch zu seiner Bestimmung. Das „Reich Gottes“ wird als das allerdings nie kommende Paradies auf Erden verheißen.

Das Unmenschliche liegt in der Reduzierung des Menschen auf ein Segment im wirtschaftlichen und technologischen Fortschritt, der sich, um Mensch zu sein, den Mechanismen der Produktion oder des Social Engineering wie ein Stück Material

zu unterwerfen hat. Der Mensch ist nicht mehr freier Bürger des Gemeinwesens. Er hat nicht mehr sein Eigentum als Basis seiner individuellen Freiheit, sondern er ist Eigentum des Staates und ein Spielball der allmächtigen Ideologie geworden.

Die Ideologien der Menschen waren und sind am eigenen Vorteil ausgerichtet, auch wenn sie Freiheit, Selbstbestimmung und Erfolg versprechen. Die von Menschen errichteten politischen, technologischen, ökonomischen und medialen Imperien haben das Wesentliche des Mensch-Seins aus dem Auge verloren und pervertieren deshalb am Ende meist zu einer Hölle auf Erden. Es bleibt die Frage, die nur Gott, sein Schöpfer und Erlöser beantworten kann: „Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst, des Menschen Kind, dass Du Dich seiner annimmst? (Ps 8,)? Der Mensch ist ein Geschöpf Gottes, der ihn „mit Pracht und Herrlichkeit gekrönt“ hat und ihn zugleich auf seine Vollendung in Gott hin geordnet hat.

Am Ende all seiner geistigen und moralischen Irrfahrten durch die Ideologien der Selbsterschaffung und Selbsterlösung konnte der hl. Augustinus, der große Lehrer von Joseph Ratzinger, getrost zu Gott, seinem Ursprung und Ziel sagen:

Groß bist Du, Herr, und hoch zu preisen. Groß ist Deine Macht und Deine Weisheit unermesslich. Und preisen will Dich der Mensch, ein kümmerlicher Abriss Deiner Schöpfung, ja der Mensch, der seine Sterblichkeit mit sich herumschleppt als Zeugnis seiner Sünde... Und dennoch preisen will Dich der Mensch, ein winziger Teil Deiner Schöpfung. Du selber reizest an, dass Dich zu preisen eine Freude ist; denn Du hast uns auf Dich hin geschaffen und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir. (Confessiones I, 1,1).

Der Christ als „Mitarbeiter Gottes“ versucht den Weg Gottes in dieser Welt mitzugehen und anzubahnen.

In jungen Jahren ist die Hoffnung nach einer beruflichen Erfüllung, nach Liebe und nach einer Familie prägend.

Schnell zeigt sich aber, dass dies nur dann in seiner Bedeutung erfahrbar wird, wenn die Hoffnung ausgreift auf etwas, das über dem Endlichen steht und das der zeitlichen Begrenzung enthoben ist. Etwas, was den Menschen übersteigt.

In diesem Bezugspunkt zu einem persönlichen Gott wird auch die Familie, der Beruf, die Bildung und das kirchliche und soziale Engagement zu Mitteln, die die Welt verändern.

Die kleinen Hoffnungen des Alltags, die uns auf dem Weg halten, brauchen die große Vision, die alles trägt. Und diese Hoffnung kann nur Gott selbst sein, der das Ganze umfasst, der uns geben und schenken kann, der uns im Lieben und Erlösen Hoffnung schenkt auf das wahre Leben.

Nicht irgendein Gott, der sich unseren Blicken entzieht, ist unsere Hoffnung und Erlösung, sondern der Gott, der Jesus „Christus für uns zur Weisheit, zur

Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlösung gemacht hat.” (1 Kor 1,30). Die Erlösung ist kein sachlicher Zustand, in den wir überführt werden, sondern die persönliche Beziehung der Erlösten zu Gott, ihrem Vater, durch Jesus Christus, seinen Sohn, im Heiligen Geist.

Der 5. Band der Gesammelten Schriften Joseph Ratzingers trägt als Motto ein Zitat, das seine Theologie zusammenfasst: „Der Mensch ist das Wesen, das in Ewigkeit zu Gott Du sagen soll.”

Bp Stefan Oster*
Pasawa, Niemcy

REALNA OBECNOŚĆ. SAKRAMENTALNOŚĆ¹

W październiku 2018 roku miałem okazję uczestniczyć w Światowym Synodzie Biskupów w Rzymie, który zgromadził się pod tytułem: „Młodzi, wiara i rozeznanie powołania”. Liczni biskupi i przełożeni zakonni z całego świata, doradcy – a przede wszystkim młodzi ludzie – spędzili miesiąc na dyskusji o tym, jak można dziś być i żyć Kościołem razem z młodymi ludźmi – i być ich towarzyszami w drodze do życia, do wiary i do odnalezienia swojego powołania.

DOŚWIADCZENIA POCZĄTKU: SYNOD W RZYMIE

Papież Franciszek był obecny na większości sesji plenarnych i kilkakrotnie wyjaśniał, jak rozumie synodalność. Ważne było dla niego na sesjach plenarnych, żeby po każdym cztero- czy pięciominutowym wystąpieniu następowała trzyminutowa cisza. Powinniśmy się od Niego uczyć, aby stać się słuchaczami. Słuchanie, zdaniem papieża, nie jest tylko naturalną zdolnością, słuchanie jest również pojęciem teologicznym, ponieważ według Pisma Świętego Bóg słyszy lament swojego ludu (por. Wj 3,7). Dla papieża ważne były również następujące kwestie: Zgromadzenie synodalne było przestrzenią chronioną. Dlatego jako przedstawiciele mediów obecni byli tylko przedstawiciele Radia Watykańskiego; wszyscy inni reporterzy z całego świata byli informowani na konferencjach prasowych po poszczególnych etapach spotkań. „Przestrzeń chroniona” była dla papieża ważna, ponieważ każdy powinien mieć możliwość swobodnego powiedzenia tego, co jest dla niego ważne. I na ile to możliwe, bez celowania w zgodę

* Bp Stefan Oster – benedyktyn, prof. teologii dogmatycznej, od 2014 roku ordynariusz diecezji Pasawa (Bawaria).

¹ Publikujemy polskie tłumaczenie artykułu, który ukazał się w niemieckiej wersji „Communio”: S. Oster, *Realpräsenz, Sakramentalität und der Synodale Weg in Deutschland*, „Communio” 51 (2022) 4, s. 431–450.

czy w większość, czy w media, bez kalkulacji politycznej, bez taktyki. Dlaczego? Bo zdaniem papieża tylko wtedy Duch Święty może działać i prowadzić. On może działać w taki sposób, że powstaje wspólnota słuchająca, w której jeden postrzega drugiego w dobrej woli. Wówczas wspólnota może praktykować rozeznanie; może zmierzać do jednomyślności, ponieważ pozwala się prowadzić Duchowi Świętemu, który jest miłością i przynagła do jedności. Synod, jak wielokrotnie i obficie wyjaśnił papież, nie jest parlamentem. Synodalność nie oznacza polityki!

Ponadto papież wielokrotnie podkreślał, że on sam jest zasadą jednoczącą w swoim urzędzie: *sub petro* i *cum petro*. Ostatecznie odpowiedzialność za decyzje spoczywa na nim (*decision taking*), w przeciwieństwie do procesu dyskusji i poszukiwania (*decision making*). Finalnie tylko zwykli uczestnicy synodu, czyli przede wszystkim biskupi, proboszczowie – a nie np. doradcy – mogli głosować nad fragmentami tekstu dokumentu końcowego. Papież Franciszek daje więc do zrozumienia, że Kościół jest komunią wszystkich. Wszyscy są zaproszeni do wypowiedzenia się i do uczestnictwa, ale jednocześnie ten Kościół jest hierarchiczny, episkopalny, dlatego zasadnicze decyzje mają podejmować biskupi, a dokładnie biskup Rzymu. Wreszcie powinien się też ujawnić charakter wędrówki, do tego stopnia, że większość uczestników synodu udała się na trwającą pół dnia wspólną pieszą pielgrzymkę, a dodatkowo zaproszono wielu młodych ludzi z zewnątrz, z Rzymu i okolic. Razem w drodze, z młodymi i dla nich, otwarci na działanie Ducha Świętego, który wciąż na nowo zaskakuje i czyni Kościół młodym. Wszyscy są zaproszeni do przyłączenia się do tego Kościoła, który idzie z Jezusem, który modli się razem, który słucha i słyszy Jego słowo – i w którym ludzie żyją razem w solidarności.

POWRÓT DO NIEMIEC: BADANIE MHG JAKO CZYNNIK WYZWALAJĄCY

To są w pewnym zarysie doświadczenia, z jakimi zetknąłem się w trakcie drogi synodalnej jeszcze w Niemczech. Czynnikiem wyzwającym było badanie MGH², w którym poddano analizie wykorzystywanie nieletnich przez duchownych w Niemczech w ostatnich dekadach. Wyniki pokazały przerażający zakres aktów nadużyć, ujawniły sprawców i ofiary, a tym samym w samym sercu Kościoła dramatyczną perwersję Ewangelii zbawienia. Dla wielu osób stała się ona

² MGH to interdyscyplinarny projekt badawczy na temat nadużyć seksualnych w Kościele rzymskokatolickim w Niemczech, przeprowadzony w latach 2014–2018 przez sieć badawczą ekspertów z kilku instytucji uniwersyteckich.

miejszem katastrofy. Autorzy opracowania MGH – przedstawionego publicznie na jesiennym zgromadzeniu plenarnym Episkopatu w Fuldzie w 2018 roku – zalecają rewizję struktur władzy kościelnej, kościelnej moralności seksualnej i kapłańskiego sposobu życia.

Na kolejnym zebraniu plenarnym Konferencji Episkopatu w Lingen wiosną 2019 roku liczni biskupi stwierdzili, że pojawiła się znaczna presja ze strony ludu Bożego, a także mediów i politycznej opinii publicznej. Coś musi się wreszcie wydarzyć... I zachęteni zaproszeniami papieża Franciszka do otwartego dialogu, chcieli wyruszyć na „wiązącą, synodalną drogę”. W pierwszym głosowaniu prawie wszyscy biskupi zgodzili się na udział wiernych świeckich, przy nielicznych głosach wstrzymujących się. Zgodziłem się również, dlatego że naprawdę wierzę, iż dialog, wymiana zdań, zwłaszcza na tematy zasadnicze i wzajemne słuchanie należą do spraw zasadniczych w Kościele, nie mając oczywiście żadnych bardziej precyzyjnych wyobrażeń o tym, jaki wymiar miałyby taka „forma dyskusji”.

Centralny Komitet Katolików Niemieckich (ZdK)³ miał zostać zaproszony jako partner i współorganizator. Trzy fora tematyczne na temat *władzy, moralności seksualnej Kościoła i stylu życia kapłanów* miały przygotować drogę, aby stworzyć wstępne teksty. Szybko okazało się, że komitet centralny jest gotów odpowiedzialnie pomóc w kształtowaniu tej drogi, ale tylko pod warunkiem, że zostanie omówiona także kwestia kobiet, a konkretnie „kobiety w służbach i urzędach kościelnych”. Ponieważ temat ten nie był negocjowany w studium MHG, które zapoczątkowało Drogę Synodalną, niektórzy obserwatorzy szybko zadali sobie pytanie, czy Droga Synodalna nie powinna być teraz wykorzystana w celu konkretnego programu reformy kościelno-politycznej. Stąd większość członków Konferencji Episkopatu Niemiec zgodziła się na warunek ZdK i zdecydowaną większością głosów dodała ten temat jako czwarty do pozostałych trzech tematów.

Natomiast propozycje tematyczne poszczególnych biskupów, powołujących się na list napominający papieża do pielgrzymującego ludu Bożego w Niemczech (z 29 czerwca 2019 r.) i pragnących wprowadzić takie tematy, jak: nowa ewangelizacja, katecheza, duszpasterstwo powołań i inne, nie uzyskały, niestety, większości w łonie Konferencji Episkopatu.

Podobnie nie powiodła się próba uczynienia encykliki *Laudato si* przedmiotem inicjatyw reformatorskich z możliwością połączenia z dyskursami społecznymi. Tak więc zaproponowane, a potem także sprecyzowane tematy reform pozostały związane z propozycjami studium MHG, z dodanym pytaniem o kobiety i ich udział w kościelnych urzędach. Reformatorzy twierdzili, że chodzi o wyłowienie czynników systemowych, które sprzyjały nadużyciom. Na pytanie, jak można

³ ZdK – *das Zentralkomitee der deutschen Katholiken*.

to pogodzić z wezwaniem papieża zawartym w jego liście do nadania priorytetu ewangelizacji, najczęściej odpowiadano, że właśnie te często tzw. drażliwe sprawy najbardziej przeszkadzają w ewangelizacji. Dlatego reforma elementów kościelnych sama w sobie już jest prawdziwym programem ewangelizacyjnym. Bo wtedy – po ich oczyszczeniu – wreszcie nie trzeba by się było w nowoczesnym społeczeństwie wstydzić swojego Kościoła. Co więcej, te właśnie kwestie pokazałyby, że „system kościelny” wymaga zmian, a w razie potrzeby także zmian regionalnych, które nie muszą dotyczyć całego Kościoła powszechnego.

A ponieważ było jasne, że większa część decydujących lub oczekiwanych decyzji będzie należała do kompetencji Magisterium Kościoła powszechnego, wymyślono – za zachętą papieża Franciszka – Drogę Synodalną, ciało, które bardzo świadomie nie chce być synodem narodowym (albo w dyskursie publicznym chciało nim być ponownie, przynajmniej o podobnej wadze!). Przynajmniej nie chcieli zorganizować synodu w sensie przewidzianym przez prawo kanoniczne, bo wtedy musieliby zaangażować ujęcie apostołskie pod względem formy i treści oraz prosić o aprobatę Rzymu w dość wielu punktach. Zamiast tego pod presją wydarzeń w Niemczech i po niezadowolających wynikach wcześniejszych procesów dyskusyjnych, zdecydowano się na „wiązącą ścieżkę synodalną”, w której wyraźnie uwzględniono drażniące tematy, pominięte wcześniej z powodu braku kompetencji krajowych – i w zasadzie tylko te; zwłaszcza że trzy z czterech z nich zostały wymienione w studium MHG jako możliwe przyczyny systemowego ułatwiania nadużyć seksualnych.

Nie wiadomo jeszcze, jaka będzie ostatecznie „moc wiążąca” Drogi Synodalnej, bo jednocześnie w przyjętym statucie (art. 11.5) Drogi podkreślono:

Decyzje Zgromadzenia Synodalnego nie mają same w sobie żadnych skutków prawnych. Uprawnienia Konferencji Episkopatu i poszczególnych biskupów diecezjalnych do wydawania norm prawnych i sprawowania urzędu nauczycielskiego w ramach swoich kompetencji pozostają nienaruszone przez te uchwały.

Zanim rozpoczęła się właściwa ścieżka synodalna, powstały cztery fora przygotowawcze ze wstępnymi projektami tekstów. Przewodniczącymi forów byli w każdym przypadku przedstawiciel Konferencji Episkopatu i członek ZdK – jak również później w forach synodalnych powołanych następnie przez pierwsze zgromadzenie synodalne w grudniu 2019 roku. Członkowie forów i Zgromadzenia Synodalnego nie są identyczni. W każdym przypadku zasięgano opinii ekspertów, przy czym kryteria wyboru i procedura wyboru nie były przez cały czas przejrzyste. To, że we wszystkich czterech forach zdecydowaną większość stanowili ci, którzy chcieli wyraźnych zmian merytorycznych w doktrynie, praktyce

i formach kierowania Kościołem, stało się już wcześniej widoczne. Bez wątpienia chcieli tego również faktyczni konstruktorzy Drogi Synodalnej.

Pytanie brzmi: czy ten rozkład szacowanej średnio na co najmniej 80 procent większości odpowiada również rzeczywistym proporcjom większości, np. wśród tych katolików w Niemczech, którzy w miarę regularnie uczestniczą w życiu kościelnym? Oczywiście uwzględniono również niektórych reprezentatywnych mężczyzn i kobiety, którzy również chcieliby widzieć odnowę i nawrócenie Kościoła w Niemczech, ale zasadniczo bardziej na podstawie obecnej doktryny i obecnego prawa kościelnego, również w odniesieniu do struktury hierarchicznej – nie negując oczywiście możliwości rozwoju. Kwestia reprezentacji jest w każdym razie poważna, ponieważ w niemieckim katolicyzmie istnieje konserwatywna mniejszość, której liczebność niełatwo ocenić, a która regularnie i głośno dystansuje się od Komitetu Centralnego – i zaprzecza jego roszczeniom do reprezentowania jej jako całej grupy świeckich w Kościele w Niemczech.

Zgromadzenie Synodalne składało się początkowo z 69 (czyli wszystkich) członków Konferencji Episkopatu Niemiec i takiej samej liczby członków ZdK. Ponadto powoływano kolejnych członków z kościelnych grup zawodowych, młodzieży (wybranej przez BDKJ), zakonów, nowych wspólnot duchowych i innych według różnych procedur. W sumie jest około 230 członków, plus doradcy i obserwatorzy z innych krajów i wyznań. Od początku było bardzo jasne, że liczba tych, którzy chcą potężnych reform merytorycznych i strukturalnych, jest w przytłaczającej większości także w Zgromadzeniu Synodalnym. Z tego powodu w oczach obserwatorów wiele zależałoby od tego, jak zagłosują biskupi i jaki będzie w ich szeregach stosunek „reformatorów” do „konserwatorów”. Że nie było to zbyt łatwe do wyliczenia, przynajmniej początkowo, wynika z dużej liczby biskupów pomocniczych, których publiczne wypowiedzi na tematy drogi synodalnej są na ogół znacznie bardziej powściągliwe niż wypowiedzi biskupów diecezjalnych. W każdym przypadku decyzje Drogi Synodalnej wymagają dla swej ważności większości dwóch trzecich członków Zgromadzenia Synodalnego i dodatkowo dwóch trzecich biskupów. W związku z tym po raz kolejny pojawia się pytanie: ważność gdzie i dla kogo?

PRZESTRZEŃ CHRONIONA I DUCH ŚWIĘTY

Podkreślona przez papieża Franciszka na wstępie i uznana za konieczną „przestrzeń chroniona” nie była i nie jest w żadnym momencie dana w zgromadzeniu synodalnym, a więc nie było i nie jest to również w żadnym momencie zgromadzenie, które poza kościelnymi politycznymi agendami, sojuszami i celami

dyskutuje wyłącznie po linii sprawy, o którą chodzi. Pytanie: czy taka chroniona debata synodalna kiedykolwiek faktycznie istniała w czystej postaci? Czy nie jest to ideał, który powstał dopiero za czasów Franciszka i który on sam zadeklarował, a którego realizacja dopiero przed nami? To, że „przestrzeń chroniona” była i nie jest dana w Drodze Synodalnej, wynika również z intencji niektórych protagonistów, przynajmniej niedeklarowanej publicznie, aby poprzez jak największy udział społeczeństwa móc wystawić ewentualnych „hamulcowych” na jak największą presję społeczną. Postulaty i oczekiwania reformatorskie artykułowane od dziesięcioleci, nawet niezależnie od badania MHG, zwłaszcza przez ZdK, były i są od początku zbyt czytelne. A były one i są nadal formułowane przez głównych aktorów prezydium – i wielokrotnie formułowane lub ogłaszane w publicznych oświadczeniach jako konieczne zmiany jeszcze przed ich przyjęciem. Ale jeśli dobrze rozumiałem papieża, w zgromadzeniu synodalnym, według jego koncepcji, wyniki nie są z góry ustalone, inaczej duch nie mógłby działać; zwłaszcza że Franciszek wielokrotnie określa ducha jako ducha niespodzianek. I rzeczywiście: przy obecnym składzie Drogi Synodalnej prawie nic nie byłoby zaskakujące w spodziewanych rezultatach. Z wyjątkiem być może zaskakująco dużej większości za pożądanymi zmianami po stronie biskupów.

W wielkich tekstach Tomasza z Akwinu jest pewna zasada, która mu przyświeca: stara się on jak najlepiej zrozumieć argumenty swoich teologicznych rozmówców i przeciwników i sam je raz jeszcze precyzyjnie sformułować w intensyfikacji, po to, by wyraźnie docenić te argumenty i faktycznie wzmocnić teologicznego rozmówcę, i po to, by głębiej zrozumieć, co jest w nich prawdą, a w razie potrzeby obalić je jeszcze lepszymi argumentami. Takiego szacunku dla tradycji Kościoła, obowiązującego nawet w najbardziej drażliwych kwestiach, doświadczyłem przynajmniej trochę i wśród poszczególnych osób na sesjach mojego forum. Ale i tu zdecydowana większość była raczej niecierpliwa: zbyt szybko tradycyjne stanowiska miały zostać zdekonstruowane lub uniemożliwione; albo też dla wielu od początku było jasne, że i tak są już niemożliwe. Wzajemny szacunek do danego rozmówcy i szczerą chęć wysłuchania była jednak już zauważalna na moim forum i jak słyszę, także na innych.

Jestem członkiem IV Forum Synodalnego, zajmującego się moralnością seksualną. Z kolei w Zgromadzeniu Synodalnym nastroje były bardziej wymagające. Raz po raz prezydium, nie chcąc dopuścić do zbytniego rozemocjonowania nastrojów wobec domniemyanych konserwatystów, interweniowało za pomocą rozporządzeń lub upomnień albo musiało interweniować po protestach. Zwłaszcza że publiczność mogła śledzić spotkanie na żywo i świadomie od początku i w pełnym zakresie. W papieskim sensie „chronionym” przypuszczalnie nikt nie czuł się z mniejszości. A gdy krytykowano ten brak ochrony, powoływano się na

fora. Tam była chroniona przestrzeń i tam odbywała się rzeczywista praca nad tematami i tekstami. W rzeczywistości jednak fora mają jedynie charakter przygotowawczy, dlatego na koniec czeka się na debaty i głosowania na zgromadzeniach synodalnych. Pomimo tych zewnętrznych warunków, które dla niektórych były zastraszające – przedstawiciele stanowisk mniejszościowych często wskazywali na ogromny stres emocjonalny – członkowie prezydium i wiele innych osób wielokrotnie mówiło euforycznie o „duchu Frankfurtu”, oczywiście nie pozbywając się odniesienia do ducha Bożego. Jednak, jak rozumiem papieża Franciszka, ma to niewiele wspólnego z polityką.

Nawiasem mówiąc, papież Franciszek, jako zachęcający i stymulujący procesy synodalne, nie jest, jak sam przyznaje, zwolennikiem tego, by podstawowe treści wiary były do dyspozycji procesów synodalnych. Oświadcza dosłownie:

Mówiąc o synodalności, nie należy mylić doktryny i tradycji z normami i metodami Kościoła. Tym, co jest omawiane na spotkaniach synodalnych, nie są tradycyjne prawdy doktryny chrześcijańskiej. Synod zajmuje się przede wszystkim tym, jak doktryna może być przeżywana i stosowana w zmieniających się kontekstach naszych czasów⁴.

Synodalność jako droga duchowa, jako droga komunii, uczestnictwa i skoncentrowana na misji, ma, jego zdaniem, więcej wspólnego z tym, jak być Kościołem, a nie z treścią wiary. Jak można dziś świadczyć o wierze z samą jej treścią w taki sposób, aby ludzie mogli ją poznać i przyjąć w jej uzdrawiającej mocy, aby ludzie byli dotknięci miłosierną miłością Chrystusa? Jak można zaprosić, zabrać i zaangażować w tę misję Kościoła jak najwięcej osób? A jak wspólnie słuchać Bożego Ducha i Bożego Słowa i celebrować wiarę w taki sposób, by wyrastały z niej nowe owoce?

KWESTIA REALNEJ OBECNOŚCI I SAKRAMENTU

Na Drodze Synodalnej chodzi o fundamentalne treści wiary, nawet jeśli ta kwestia nie znajduje się w centrum, a jeśli nie jest przez wielu uznawana, to należy ją wyjaśnić. Na początku Drogi Synodalnej zostałem poproszony, jako jedna z czterech osób podczas duchowego wprowadzenia do Drogi, o wyjaśnienie w kilku zdaniach, dlaczego wierzę, dlaczego jestem zaangażowany w Kościele i dlaczego uczestniczę w Drodze Synodalnej. Moja wypowiedź była następująca:

⁴ Papież Franciszek, *Wage zu träumen! Mit Zuversicht aus der Krise* [Odważ się marzyć! Z ufnością przez kryzys], München 2020, s. 111.

Wierzę, ponieważ mogłem spotkać przekonujących ludzi wiary i ponieważ sam doświadczyłem prawdy o zbawczej obecności Jezusa. To zmieniło moje życie. Jestem zaangażowany w Kościół, ponieważ wierzę, że jest on wybranym przez Boga mieszkaniem Jego obecności. Chcę uwielbiać Boga w Kościele i życzę, aby jak najwięcej osób zostało dotkniętych miłującą i wyzwalającą obecnością Pana poprzez posługę Kościoła. Dlatego też dla mnie tzw. prawdziwa obecność jest najważniejszą kwestią dla naszego Kościoła. Nie chodzi po prostu o przekaz Ewangelii w słowach. Dobrą nowiną jest raczej to, że sam Pan jest rzeczywiście obecny, że kocha, że przebacza – i że chce swoją miłością zmienić nas i świat. Odpowiedź na to, możliwość zaufania, że On naprawdę tam jest, odkupuje i wyzwala nas. I uzdalnia nas coraz bardziej do miłości, która staje się bardziej podobna do Jego.

W moim przekonaniu fundamentalnym kryzysem Kościoła jest więc fundamentalna nieobecność Boga, której doświadcza bardzo wielu i w którą wierzy również bardzo wielu. W rezultacie Ewangelia często sprowadzana jest tylko do samych słów, zdań i myśli. Jeśli tak jest, to Ewangelia nie ma już żadnego egzystencjalnego, przemieniającego wpływu na nasze ludzkie serca. Kryzys, który nas dopadł poprzez uświadomienie sobie skali nadużyć seksualnych, jest również, moim zdaniem – obok innych czynników – głęboko związany z faktem wyobrażonej lub doświadczanej nieobecności Boga. Jeśli więc brakuje mistyki, czyli otwarcia na doświadczalne wymiary obecności Jezusa, Kościół z konieczności sprowadza się do moralności lub zwykłego miłego humanizmu, albo do próby uzyskania znaczenia poprzez zwykłe zmiany strukturalne. Albo co gorsza, opróżnione z wiary treści i struktury są wykorzystywane i nadużywane do realizacji jedynie własnych interesów.

Widzę też niebezpieczeństwo koncentrowania się na zmianach strukturalnych dla Drogi Synodalnej i dlatego jestem wdzięczny za słowo papieża, który wskazał na konieczny prymat ewangelizacji na tej drodze. I jestem wdzięczny, że ta droga ma też duchowe towarzyszenie i opawę. Mam jednak nadzieję, że będzie to coś więcej niż tylko duchowy listek figowy.

Jestem zaangażowany w Drogę Synodalną, ponieważ jako członek Konferencji Episkopatu Niemiec zgodziłem się na podjęcie szczerzej i otwartej dyskusji o konsekwencjach nadużyć. Chodziło też o pytania: jak Kościół może się dziś odnowić na podstawie takich ustaleń? Mam nadzieję, że na tej drodze będzie można również doświadczyć obecności naszego Pana i że umocni ona nas wszystkich w naszej wierze i w walce o jedność.

Rzeczywista obecność, o której mowa w tym stwierdzeniu, znajduje swój obiektywny przejaw w naszym Kościele, przede wszystkim w jego sakramentalnym charakterze. W całym Kościele Chrystus jest obecny w sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii w niezrównanej gęstości. Ale jeśli tak jest i jeśli ta obecność Chrystusa jest jednocześnie miłującą, przebaczącą, uzdrawiającą dla wie-

rzających, to również wierząca dyspozycja, ufna otwartość ludzi na tę uwagę jest niezbędna, aby miłująca obecność Boga mogła znaleźć drogę do ludzkiego serca i do serca wierzącej wspólnoty. Jeśli człowiek pozwala się włączyć w tę dialogiczną obecność („autokomunikację Boga”), jeśli odwraca się od niej, wzrasta w niej, daje obecności Boga coraz więcej miejsca w sobie, do której Bóg w zasadzie już rości sobie prawo wraz z chrztem, to sam człowiek staje się coraz bardziej quasi-sakramentem, czyli realnym symbolem obecności Boga w tym świecie. Sobór Watykański II sformułował w tym sensie, że wszyscy wierzący są powołani do świętości (LG 5), czyli do osobistego uobecniania rzeczywistej obecności, do miłosnej obecności Bożego miłosierdzia w świecie.

Obecnie jeden z kryzysów Kościoła w naszym kraju polega na jego dramatycznych pędach sekularyzacyjnych, którym towarzyszy ogromny spadek praktyki sakramentalnej. W szczególności frekwencja na Eucharystii spadła znacznie poniżej granicy 10 procent wiernych, a postrzeganie sakramentu pojednania do obszarów, które trudno już określić ilościowo – jeśli pominąć poszczególne miejsca pielgrzymkowe czy klasztory. Odkrycia dotyczące nadużyć seksualnych jeszcze raz dramatycznie pogłębiają ten kryzys, ponieważ uzdrowienie realnej obecności przez tych, którzy występują jako kapłani „in persona” realnie obecnego Chrystusa, stało się w rzeczywistości obecnością katastrofy dla tych, których to dotknęło. Realny *sym-bol* „osoby kapłańskiej” staje się realnie doświadczonym *dia-bolem* – i dramatycznie podważa wiarę w obecność Boga w jego odpowiedzialnych przedstawicielach, a tym samym w całym Kościele.

W teologii systematycznej przyjęło się nazywać samego Chrystusa pierwotnym sakramentem, tym, w którym obecność Boga była doświadczana nawet w najgłębszym możliwym sensie (J 14,9: „Kto mnie widział, widział Ojca”; J 2,19: „Zburzcie tę świątynię (świątynię Jego ciała!), a w trzech dniach wzniosę ją na nowo”). A Kościół jest powołany przez Chrystusa: fundamentalny sakrament. Jest bowiem (KK 1) „w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem najintymniejszego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”. To „najbardziej intymne zjednoczenie” jest jednocześnie celem wszystkich umów przymierza Boga z protagonistami Jego ludu w Starym Przymierzu i ostatecznie z całą ludzkością w Chrystusie. Jest ona opisywana w całym Piśmie Świętym w obrazie wesela, w którym boski oblubieniec poślubia swoją oblubienicę. I odwrotnie, apostaci w Starym Przymierzu są wielokrotnie określani jako nierządnicę (por. Iz 1,21; Ez 16,15ff), które są odrzucane przez Boga w fazach – po to, by mogły się oczyścić i nawrócić.

ZWIĄZEK MIĘDZY KULTEM A ŻYCIEM MORALNYM W PIŚMIE ŚWIĘTYM

Jeśli pojedynczy człowiek i człowiek we wspólnocie są rzeczywiście powołani do bycia i stawania się sakramentami jako respondenci Chrystusa, oznacza to, że wyraża on przede wszystkim poprzez swoją cielesną kondycję – i jest przez nią reprezentowany – miłującą, realną obecność Boga we wszystkich swoich działaniach. Im bardziej jest zdeterminowany przez tę obecność, tym bardziej stał się w pewnym sensie całością, głębiej zintegrowany. Ciało i duch, wola, myślenie, uczucie, pragnienie itd. są zjednoczone w odnowionym, uzdrowionym centrum osoby (biblijne: serce) – na tyle, na ile jest to możliwe w trwale zepsutym stanie śmiertelnej istoty ludzkiej w przemijającym świecie. Paweł np. w Rz 7 formułuje granice całkowitej odnowy już na tym świecie: W nim, w samym Pawle, coś takiego jak „ciało” i „grzech” oczywiście mieszka na stałe, jako korzeń dezintegracji człowieka, który dlatego uniemożliwia całkowitą integrację w tym życiu. Dopiero w wiernym przejściu przez śmierć cielesną zostaje człowiekowi udzielona pierwotna i odnowiona „chwała” (Rz 8,18) oraz pełne „podobieństwo” (1 J 3,2) z Chrystusem. Dany Duch pozostaje jednak na tym świecie „zadatkim”, „pierwszym udziałem w dziedzictwie” ku tej chwale.

Jeśli dzięki temu Duchowi powołanie istot ludzkich do tego, by same stawały się święte, pozostaje aktualne i wymagające pomimo tego ograniczenia, to akt miłosnego całkowitego oddania się w seksualnym zjednoczeniu istot ludzkich z konieczności nabiera również charakteru sakramentalnego. W narracji o stworzeniu pierwsza para ludzka, na obraz Boga, otrzymuje polecenie, by stać się jednym ciałem i rozmnażać się jeszcze przed upadkiem (por. Rdz 1,28; 2,24n), a zatem jest częścią tego pierwotnego doświadczenia w świętym świecie, który jest podtrzymywany przez obecność Boga przez cały czas. Upadek człowieka jest więc przedstawiony jako odejście człowieka od pierwotnie naturalnie doświadczanej realnej obecności Boga w życiu człowieka. I dlatego konsekwencje tej utraty doświadczenia obecności Boga – w obrazie opuszczenia raju – są równie poważne dla popędu człowieka do aktywności seksualnej. Wchodzi ona pod wpływ pożądliwości, która odtąd ma negatywne konotacje i dążenia do władzy (por. Rdz 3,16); odrywa się od misji Bożej, która pierwotnie była pomyślana jako święta (sakramentalna), i usamodzielnia się w wielorakich przejawach „nieczystego serca” z „hańbiącymi namiętnościami” z powodu pożądliwości, jak Paweł opisuje takie oderwanie w Liście do Rzymian (por. Rz 1,24 nn). Ostatecznie człowiek, który mógłby rozpoznać Boga, ale nie oddaje Mu czci ani nie składa Mu dziękczynienia, staje się istotą o „zaciemnionym sercu”, uzależnioną od siebie i z trudem zdolną do miłości w sensie, w jakim rozumie się Boga (por. Rz 1,21 nn).

W zwięzłych i intensywnych pociągnięciach Paweł ujawnia motyw biblijny, przewijający się przez całe Pismo Święte, a mianowicie niepraktykowane lub błędne oddawanie czci Bogu (bałwochwalstwo) zawsze prowadzi na nowo do perwersji zachowań w dziedzinie seksualności („cudzołóstwo”). Dzieje się też i na odwrót: nieprawidłowości seksualne prowadzą do perwersji kultu, do perwersji właściwego kultu Boga. Wskażmy tylko przykładowo na długą możliwą listę. Bałwochwalstwo z tańcem wokół złotego cielca, grzech pierworodny Izraela, prowadzi do lubieżnych zachowań (por. Wj 32,6; 1 Kor 10,8) uczestniczących w nim bałwochwalców. Rozpusta seksualna Dawida i Salomona prowadzi do katastrofy rodzinnej, rozpadu królestwa, rozpadu kultu i bałwochwalstwa. Kapłani synowie Eliego, Chofni i Pinchas, zaniedbują kult i są sprawcami nadużyć seksualnych (1 Sam 2,17; 2,22), co skutkuje ostatecznie katastrofą rodzinną i utraty Arki Przymierza (1 Sam 4). Kapłan Ezdrasz chce odbudować świątynię po niewoli babilońskiej i przywrócić czystość kultową, ale staje przed problemem mieszanych małżeństw ludu i praktykowanego w związku z tym bałwochwalstwa. Czystość kultu wymaga więc rozwiązania małżeństw mieszanych (por. Ezd 10,3). Autor Księgi Mądrości podsumowuje ten związek po swojemu: „Obmyślanie bożków było początkiem niewierności; ich wymyślanie prowadziło do zepsucia moralności” (Mdr 14,12). Powtórzmy wskazywany tu problem: brak ścisłego wzięcia na serio realnie obecnego Boga, który przemawia do mnie i dlatego jest wymagający, czyni tego Boga z konieczności dostępnym dla mnie bożkiem, którego miarę żądań mogę wtedy sam określić.

Również sam Jezus daje do zrozumienia, że pierwotne, także seksualne, zjednoczenie mężczyzny i kobiety było podstawowym zjednoczeniem, którego chciał Bóg, przy czym to zjednoczenie było i jest już w swej genezie czymś w rodzaju sakramentu: „A co Bóg złączył, niech człowiek nie rozłącza” (Mk 10,9). Dopiero „zatwardziałość serca” człowieka skłoniła Mojżesza do dopuszczenia możliwości rozvodu (por. Mt 19,8). Ale Jezus przyszedł, aby dać nam „nowe serce”, takie „z ciała”, a nie „z kamienia” (Ez 36,26). Jeśli więc sam człowiek jest powołany do bycia sakramentem i jeśli jednocześnie Kościół jest opisany jako sakrament „najbardziej intymnego zjednoczenia” Boga i ludzkości, jeśli Pismo Święte określa Chrystusa i Kościół jako oblubienicę i oblubieńca, to płciowość od jej początku winna być ujmowana także jako „najbardziej intymne zjednoczenie”. Stąd nakierowana jest ona na wierność, trwałość i płodność. Dlatego radość, szczęście i przyjemność idą w parze. Mówi o tym relacja o stworzeniu (por. Rdz 2,23). W Liście do Efezjan Paweł odnosi ludzkie małżeństwo do relacji między Chrystusem a Kościołem (Ef 5,32).

Przyjmując wiarygodność tych rozważań, oznacza to, że ten sakrament jest seksualnym zjednoczeniem człowieka z Bogiem, które jednocześnie zmierza

w całości swego życia – i to pod pewnymi warunkami, a mianowicie pod wspomnianymi warunkami jego powrotu do źródła, poważnie je przyjmując i potwierdzając realną obecność Boga w tym akcie. Stąd sakrament ten jest przeznaczony do jedności, wierności i owocności. W tym sensie małżeństwo i przeżywana w nim seksualność są „święte”, uświęcone przez Boga i przez Niego już w pochodzeniu do tego przeznaczone, czyli teologicznie objawione. Mimo że słowo „sakrament” oznacza rzeczywistość teologiczną Nowego Przymierza⁵, to Kościół zna też rzeczywistość małżeństwa nawet wśród nieochrzczonych jako rodzaj naturalnego sakramentu (jako jedyne wśród siedmiu z tą analogią!), właśnie jako „małżeństwo naturalne”, ponieważ małżeństwo i seksualność były i są pierwotnie stworzone w ten sposób przez Boga: nawet tam, gdzie ludzie nie znaleźli jeszcze Chrystusa i nie zostali ochrzczeni. Jest to zatem także jeden z powodów, dla których nie możemy tak szybko, jak wielu by chciało, zostawić za sobą tzw. prawa naturalnego i związanego z nim myślenia o prawie naturalnym. Kategoria sakramentalności bowiem, zwłaszcza w tym miejscu, jest głęboko związana z myśleniem o prawie naturalnym. Bóg działa sakramentalnie, czyli w okolicznościach naturalnych, także materialnych i cielesnych. Wcielenie Syna Bożego – jako mężczyzny w kobiecie i przez kobietę (por. Ga 4,4) – oraz zmartwychwstanie ciała w Nim są zatem centralnymi punktami zbawienia, których nie można pominąć.

NAWRÓCENIE SERCA?

Po raz kolejny przedstawiłem ten znany fakt w tej zwięzłości, ponieważ uważam, że merytoryczne decyzje Drogi Synodalnej na wszystkich czterech forach odnoszą się bezpośrednio lub pośrednio do seksualności i/lub wzajemnej relacji płci. Nie mówiąc tego wyraźnie lub nie widząc (albo nie chcąc widzieć?), ostatecznie przynajmniej dotyczą one sakramentalnej konstytucji Kościoła lub w dalszej perspektywie nawet ją podważają. Istotnym aspektem takiej postawy w dotychczasowych refleksjach i tekstach Drogi Synodalnej jest rozległy brak sformułowania twierdzenia o Bogu rzeczywiście obecnym. Jeśli samoobecność Boga jest jednocześnie autokomunikacją, to jest ona zawsze najpierw obietnicą, zawsze najpierw darem. A potem z konieczności także roszczeniem wobec człowieka, bo jest zawsze darem, na którego przyjęcie ma się nadzieję, a więc zadaniem. Nie ma jednak autentycznego przyjęcia miłosnej autokomunikacji Boga bez pokuty, bez zawrócenia człowieka i zwrócenia się ku Bogu, który objawia i daje siebie. Nie ma też komunii eucharystycznej, która okazałaby się skuteczna bez odpowiedzi „Amen” płynącej z serca przyjmującego. Bóg jest miłością –

⁵ Przynajmniej w rozumieniu dogmatycznym i ze względu na liczbę siedem.

a miłość, z definicji, nie może nikogo zmusić. Dlatego „odpuszczenie grzechów” jest biblijnie także centralną rzeczywistością odkupieńczego aktu Chrystusa, której nie można wyeliminować: wyzwolenie z mocy grzechu, z mocy pożądania tylko tego świata (por. 1 J 2,16) i wprowadzenie w nową, znowu realnie obecną rzeczywistość relacyjną Boga–rodziny, umożliwiającą ciągłą i egzystencjalną odpowiedź, uczenie się miłości bezcelowej, nie manipulacyjnej i nie zaborczej – która jest więc rozumiana w tym szerokim sensie: czystości.

Moim zdaniem tej perspektywy często brakuje w tekstach Drogi Synodalnej, co uwidacznia główny problem jej celu. Zawsze mówi się o nawróceniu, ale zwykle rozumie się przez to przede wszystkim swoiste nawrócenie Kościoła w jego strukturach. Nazbyt często głosi się, że Kościół musi zrozumieć, że jego struktury doprowadziły do umożliwienia grzechu (zwłaszcza nadużyć) i uniemożliwiły ewangelizację, dlatego struktury muszą się zmienić. Mówi się, że te wadliwe struktury to w szczególności wyłączna władza w rękach duchownych, w przeciwieństwie do bezsilności kobiet i świeckich, oraz moralność seksualna, która albo nie ma znaczenia dla ludzi, albo prowadzi do dziwnych perwersji przy próbach jej przestrzegania – a więc sprzyja także nadużyciom. Dlatego zwłaszcza moralność seksualna musi być dostosowana do realiów dzisiejszego życia, w tym do ustaleń nauk o człowieku. Natomiast indywidualna wiara ludzi jest zawsze uznawana za oczywistą i prawie nigdy nie jest kwestionowana, ani pod względem treści, ani jej stanowczości czy intensywności. Brak jedności stanowisk treściowych z Magisterium jest w zasadzie uzasadniany jako pozytywne zjawisko pluralizmu; o świętości czy nawet o męczeństwie jako formie dopełnienia życia chrześcijańskiego w zasadzie się już nie wspomina.

Jednak z mojego punktu widzenia tym, co jest prawidłowe w takiej analizie struktur, które ewentualnie sprzyjają nadużyciom, jest właściwie to, że jeśli Kościół we wszystkich swoich członkach w znacznym stopniu traci wiarę w przemieniającą moc realnej obecności Boga uświęcającej człowieka, to w konsekwencji zjawiska strukturalne stają się pustymi skorupami i fasadami. Także wówczas doktryna kościelna wymyka się wszelkiemu prawu i zwykłej moralności. Wówczas też aparat kościelny pozostaje nastawiony tylko na samozachowanie i władzę oraz skłonny jest do tuszowania tego wszystkiego, co mogłoby zagrozić jego samozachowaniu. I wtedy ci, którzy są odpowiedzialni, wykazują tendencję do tego, by bardziej interesować się samozachowaniem i władzą, a mniej darem z siebie dla Kościoła i dla ludzi, czego domaga się Jezus. Jest to zasadniczo obraz narcystycznego Kościoła, troszczącego się przede wszystkim o samego siebie. I jeśli jesteśmy szczerzy, to duża część tej diagnozy jest słuszna.

Nie tylko z tego powodu struktury Kościoła w Niemczech zostały już w ostatnich latach w wyniku tych nadużyć na wiele sposobów dostosowane i zmienione.

Na przykład wszędzie istnieją szeroko zakrojone i gruntowne środki zapobiegawcze, zarządzenie o interwencji, które jest stale dostosowywane, komisje ds. przetwarzania i rady doradcze dla osób poszkodowanych w diecezjach, środki mające na celu uznanie cierpienia, rozbudowana propozycja przesłana do Rzymu, aby ustanowić odrębną jurysdykcję administracyjną, porządek dyscyplinarny i izby karne; przyjęcie zarządzenia dotyczącego prowadzenia akt osobowych, niezależne osoby kontaktowe i wiele innych.

Czy jednak Droga Synodalna zmierza także, jako możliwa odpowiedź, do szczerego nawrócenia, także tego osobistego? Nawrócenie, które prowadzi do wyznania własnych grzechów i zwraca serce ku obecności Zmartwychwstałego Pana w taki sposób, że przemieniają się ludzkie serca? Czy też nasza siła wyobraźni wiary w tym zakresie nie stała się tak mała w szerokim spektrum ludu Bożego, że musimy jeszcze bardziej zmienić przede wszystkim zewnętrzne warunki strukturalne w taki sposób, aby upodobniły się one do znanego nam liberalnego, demokratycznego społeczeństwa, a następnie także do osobistego życia wielu w takim społeczeństwie? Aby wyeliminować niektóre z czynników sprzyjających nadużyciom przez większą kontrolę osób podejmujących decyzję, przez zagwarantowanie wszystkim możliwości udziału w podejmowaniu decyzji i liberalności w sprawach miłości? Moim zdaniem nic nie zyskałoby na atrakcyjności sakramentalnej obecności Boga. Wręcz przeciwnie, to właśnie jej utrata jest zagrożona. Dlaczego? Ponieważ w tematach czterech poszczególnych forów Drogi Synodalnej kwestia przemieniającej i uświęcającej realnej obecności Boga jest bezpośrednio związana z pożądaną zmianą tematów.

FORA I ICH TEMATY

Forum „Władza i rozdział władzy” obraca się między innymi, a nawet przede wszystkim, wokół pytania, w jakim stopniu władza kierownicza w urzędzie biskupa i proboszcza, np. w odniesieniu do administracji, jurysdykcji, personelu i finansów, opiera się na trzech duchowo konotowanych posługach (*munera*) nauczania, przewodzenia i uświęcania, które są przekazywane do *ordo* podczas święceń sakramentalnych? Czy nie można by je oderwać od *ordo* i w ten sposób np. biskupów i proboszczów poddać większej kontroli? Czy ostatecznie odpowiedzialnymi przywódcami zawsze i za wszystko muszą być biskupi i proboszczowie (w parafiach)? Czy też można ich również kontrolować? Czy przywództwo i odpowiedzialność mogą być lepiej dzielone, delegowane, a także przekazywane? Osobiście jestem oczywiście za tym, aby te kwestie były dyskutowane otwarcie i widzę tu duże pole do popisu dla rozszerzonych i nowych form uczestnictwa i koniecznej

kontroli⁶. Dlatego mogę zgodzić się z dużą częścią przyjętego już tekstu podstawowego z Forum I, z innymi jednak nie⁷.

Z mojego punktu widzenia nie jest jednak przypadkiem, że w II Forum („Kapłańska forma życia”) w głosowaniu Zgromadzenia Synodalnego dyskutowano nad fundamentalnym pytaniem: czy i w jakim celu posługa kapłańska jest w ogóle potrzebna⁸. Wniosek, aby Forum przedyskutowało, czy kapłani są w ogóle potrzebni, został przyjęty 95 głosami do 94. Ponadto staje się jasne, że debaty w Forum I („Władza i rozdział władz”) rozciągnięto na inne jeszcze tematy. W konsekwencji dano do zrozumienia, że ostatecznie chodzi o sakramentalność jako realną obecność daną przez Boga. W sekcjach 8.2. i 8.3. dyskutowano warunki wstępne dostępu do *Ordo*, wyraźnie poruszając kwestię celibatu i święceń kobiet. Celibat to właściwie temat II Forum, a dostęp kobiet do posługi to temat III Forum.

W rzeczywistości w dzisiejszych warunkach społecznych na Zachodzie nie tak rzadko doświadczamy porażki życia w celibacie wśród księży. Tam zaś, gdzie nie jest on rzeczywiście akceptowany od wewnątrz, lecz ewentualnie poszukiwany jako alternatywna forma życia przez osoby niedojrzałe, które nie chcą lub nie potrafią zmierzyć się ze swoją seksualnością lub orientacją seksualną jakiegokolwiek rodzaju, to celibat może rzeczywiście sprzyjać nadużyciom seksualnym.

Tutaj pojawia się pytanie, które nie było zbyt dyskusyjnie podczas Drogi Synodalnej. Dlaczego ofiary nadużyć w Kościele to w dużym procencie młodzież męska? Jest to wyraźnie odwrotna tendencja niż w społeczeństwie świeckim, gdzie największą liczbę ofiar stanowią dziewczęta. Kogo pociąga celibatowy styl życia i dlaczego?

Duchowo zatem celibat jest, moim zdaniem, wiarygodny tylko przy wiernym przekonaniu, że przeżywanie realnej obecności Chrystusa w swoim życiu może być satysfakcjonujące i owocne. W pozytywnym przypadku wyświęcony kapłan jest świadkiem, ojcem (*Pater, Father, Padre*), jak nazywa się kapłanów w wielu

⁶ Zgodziłbym się na wprowadzenie kościelnej jurysdykcji karnej i administracyjnej, a także kodeksu dyscyplinarnego. Projekty są przedłożone w Rzymie do zatwierdzenia. Zob. https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Redен_Beitraege/Bericht-Erzbischof-Schick-31.01.2020.pdf.

⁷ Wspomniany tekst podstawowy można znaleźć na stronie: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Redен_Beitraege/SV-III_1.2NEU_Synodalforum-I_Grundtext-Beschluss.pdf. Miałbym jednak poważne zastrzeżenia do ustępu 4 tekstu podstawowego. Wydaje mi się, że relacja między pluralizmem a jednością jest przedstawiona nazbyt wzorczo na rzecz różnorodności teologicznej, a rola Magisterium Kościoła i magisterialnych tekstów ze zbyt słabą siłą wiążącą.

⁸ https://texte.online-sw.de/erstelesung/synodalforum_ii_-_grundtext_-_erste_lesung-46135/281/pdf.

krajach świata. Jest on świadkiem tego nowego życia, którym jest Zmartwychwstały Chrystus osobiście, a które chce wnieść w serca ludzi. Oznacza to, że aby kapłan mógł prowadzić udane życie w celibacie, musi umieć zakotwiczyć swój wewnętrzny ośrodek osobowy, swoje serce w realnej obecności Pana i żyć z tego bardzo konkretnie. Określenie statusu „duchowny” pochodzi z tego pierwotnego postrzegania „stania” w przestrzeni tej duchowej rzeczywistości. Jeśli ten sposób życia się powiedzie, to jest to pozytywnie prowokujący znak, że Bóg rzeczywiście skutecznie jest tam w życiu człowieka i może doprowadzić je do spełnienia. W środku Kościoła świadek staje się świadkiem współpracownikiem boskiego życia w drugim człowieku.

I odwrotnie. Ta powszechna wśród księży rezygnacja z przeżywanego partnerstwa, połączona z władzą i przywilejami, bez szczerze przeżywanego centrum wewnętrznego, sprawia, że duchowni łatwo skłaniają się do stania się „zamkniętą kastą”, która sądzi, że zdobywa swoje przywileje poprzez styl życia. A następnie „reguluje” ona sprawy wyłącznie między sobą. W ten sposób między innymi również tuszuje nadużycia lub, w najgorszym przypadku, wzajemnie im sprzyja. Tutaj wierny lud całkiem słusznie dostrzega niebezpieczeństwo dramatycznej sekularyzacji, wywołującej nadużycia władzy i zniszczenie ludzi (*corruptio optimi pessima*). I znowu pojawia się pytanie: jak osoba, która przyjmuje sposób życia Jezusa, żyje konkretnie realną obecnością swojego Pana? A na ile Kościół z konotacją żeńską i „jego dzieci” (por. Ap 12,17) są odpowiednikami tego Jezusowego stylu życia, realnym miejscem modlitwy i miłości drugiego człowieka?

Kwestią dostępu kobiet do kapłaństwa sakramentalnego zajmowano się na Forum III. Jeśli wewnętrzna forma wydarzenia odkupienia wciąga w relację oblubieńca i oblubienicy, jeśli zatem nie był to jedynie biologiczny zbieg okoliczności, że Chrystus jako oblubieniec jest mężczyzną, a archetypem Kościoła jako oblubienicy jest kobieta (Maryja), lecz przynależy to do tajemnicy stworzenia i odkupienia, to również w przyszłości Kościół nie będzie władny konsekrować kobiety na przewodniczące Eucharystii, „uczty małżeńskiej Baranka”. Natomiast kwestia diakonatu kobiet jest, moim zdaniem, otwarta i wymaga magisterialnego wyjaśnienia. Ale właśnie w Eucharystii, jak już wyjaśniono powyżej, ujawnia się najbardziej pierwotna forma sakramentalnej obecności Boga jako autokomunikacja Chrystusa ze swoją oblubienicą, Kościołem. Jak powiedziałem: pierwotną formą twórczej, sakramentalnej realnej obecności jest dialogiczna, zwłaszcza oblubieńcza realna obecność: oddanie się Jezusa swojemu Kościołowi!

Wreszcie ostatnia kwestia, moralność seksualna, poruszana była na Forum IV. Pismo Święte wielokrotnie świadczy, że prawdziwe spotkanie z Jezusem zmienia człowieka. I działa ta zmiana także w obszarze życia płciowego. „Nowy człowiek” jako „nowe stworzenie” (2 Kor 5,17) może nauczyć się żyć językiem cia-

ła w taki sposób, aby pośród zepsutego świata odpowiadał Bożemu przykazaniu miłości i Jego obecności (por. 1 Kor 6,15–20). To znaczy: staje się coraz bardziej „cały” od Boga i uczy się w życiu z Bogiem integrować swoją seksualność z jej tęsknotą i pragnieniem w taki sposób, że przeżywa ją w miejscu, do którego pierwotnie całkowicie należy, w małżeństwie z jego ukierunkowaniem na zaangażowanie, wierność, wzajemną radość i otwartość na potomstwo. Albo w taki sposób, że powstrzymuje się od jego przeżywania.

Proponowany tekst podstawowy IV Forum Synodalnego opowiada się jednak za tym, aby różne wymiary seksualności (np. zaangażowanie, pożądanie, transcendencja, prokreacja) potraktować indywidualnie i umieścić je w ich własnych prawach, nie czyniąc ich wewnętrznego powiązania zbyt koniecznym. Moim zdaniem uświadomienie sobie koniecznego nawrócenia na życie, odnowione przez realną obecność Boga i powołane do większej całości, jest tu wypierane przez przede wszystkim horyzontalnie zdobyte spostrzeżenia ludzko-naukowe i rozważania o normalności życia świata. Sprowadza się to do potwierdzenia istniejącej dezintegracji człowieka jako swoistej normalności w tej dziedzinie. Do tego dochodzi rozumienie ludzkiej wolności, które w przeważającej mierze jest ukierunkowane na współczesne koncepcje filozoficzne lub rzeczywistą realizację wolności, ale nie na jej biblijną czy Pawłową koncepcję:

Jesteście powołani do wolności, bracia. Tylko nie używajcie wolności jako usprawiedliwienia dla ciała, ale służcie sobie wzajemnie w miłości! (Ga 5,13).

Jeśli jednak w postulatach Drogi Synodalnej żąda się błogosławieństwa, czyli Bożej obietnicy dla wszystkich możliwych w ogóle „par, które się kochają” i które pragną błogosławieństwa, co oczywiście wyraźnie obejmuje aktywność seksualną, to moim zdaniem z biblijnego wezwania do nawrócenia, do integracji, do uczestnictwa w nowym życiu w tej dziedzinie też niewiele zostaje. Czym jest „miłość” i jakie formy miłości wymagają oczyszczenia, ujawnia się nam jako chrześcijanom dopiero z miłości ukrzyżowanej, czyli z tego ślubnego aktu dawania, który jest sercem nowego przymierza. Oznacza to, że tak wiele z tego, co jest negocjowane w tym zepsutym świecie, a więc także w tak bardzo pożądanym świecie życia ludzkiego lub także w naukowej analizie seksualności pod hasłem „miłość”, zasadniczo potrzebuje także z perspektywy wiary oczyszczenia. Od wzięcia w posiadanie do uwolnienia, od pragnienia „dla mnie” do oddania „Tobie”.

Ostatecznie – mówiąc Pawłowym obrazem Chrystusa – trzeba przebyć drogę od ukrzyżowania i pogrzebania do zmartwychwstania (por. Rz 6,4–6,6). A jeśli istnieje zarysowany wewnętrzny związek między właściwym kultem a właściwym postępowaniem moralnym, to obawiam się, że nasi wierni, którzy podążają

za tymi modelami uzasadnienia ludzkiej seksualności, proponowanymi obecnie w Drodze Synodalnej, jeszcze bardziej oddalają się od przyjmowanej w wierze i doświadczalnej realnej obecności Boga. Dlatego człowiek opuszcza sam siebie, aby stać się „realnym symbolem” rzeczywistej miłości Boga, którego poślubia.

WYZNACZANIE KURSU DLA INNEGO KOŚCIOŁA?

Chciałbym poczynić jeszcze jedno spostrzeżenie dotyczące decydujących decyzji. Na Forum IV, do którego należę, udało mi się wpisać, jako przyczynek do dyskusji na początku ścieżki, wraz z kilkoma innymi osobami fundamentalny tekst⁹, który odpowiada antropologii biblijnej według mojego rozumienia – i jak pokrótce wyjaśniłem ponownie tutaj. W niej też sformułowaliśmy rozumienie wolności, które odpowiada temu, co tu pokrótce przedstawiliśmy: człowiek odkupiony przez Chrystusa może wzrastać do coraz większej wolności od grzechu i do wolności, by stać się dzieckiem Bożym w wewnętrznej bliskości i dzięki realnej obecności Chrystusa w Jego Kościele – co następnie uzdalnia go ponownie do większego oddania. Ten tekst został omówiony – choć niezbyt szczegółowo. Następnie jednak zdecydowana większość uczestników forum szybko wybrała inne podejście i kryterium w odniesieniu do wolności, które zostało sformułowane w następujący sposób:

Podkreślają one mocniej aspekt „odpowiedzialnej wolności” w ocenie sumienia każdego człowieka. Sumienie kieruje się i towarzyszy wspólnym poszukiwaniom i zmaganiom z innymi, a także w nie mniejszym stopniu nauce Kościoła¹⁰.

W tym sformułowaniu nie ma na początku nic złego, ale oznacza ono jednak obranie kursu, który ostatecznie podporządkowuje przedstawiony tu aspekt odkupieńczej realnej obecności Jezusa w Jego Kościele osobistemu osądowi sumienia i odwrotnie, uwzględnia także („nie mniej”) „nauczanie Kościoła” właśnie przede wszystkim w formie „doktryny”, czyli w formie zdań¹¹. Sposób, z którego mogę stać się nowym, narodzić się na nowo, a więc otrzymać nową wolność, nie jest

⁹ Por. <https://www.synodale-beitraege.de/de/synodalforen/synodalforum-iv/der-mensch-in-seiner-liebesfaehigkeit-und-der-glaube-der-kirche-ein-grundlegender-diskussionsbeitrag-fuer-das-synodalforum-leben-in-gelingenden-beziehungen-liebe-leben-in-sexualitaet-und-partnerschaft>.

¹⁰ Z projektu tekstu podstawowego, który został oceniony zdecydowaną większością w pierwszym czytaniu: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/6.1_SV-II-Synodalforum-IV-Grundtext-Lesung1.pdf, s. 9.

¹¹ Por. tak częste Pawłowe „w Chrystusie”: Rz 8,1; 1 Kor 15,22, Ga 3,26.

tu opisany. Jest to raczej autonomiczna wolność, która formułuje osąd sumienia na podstawie wielu różnych doświadczeń i spostrzeżeń, a czyniąc to, krytycznie uwzględnia również osąd Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Gdy jednak ten podstawowy kierunek zostanie wyznaczony w odniesieniu do koncepcji wolności, staje się jasne, że następujący po nim tekst podstawowy opiera się przede wszystkim na tym rozumieniu wolności poza lub niezależnie od doświadczenia lub świadomości „rzeczywistej obecności w Chrystusie”. Nie ma wtedy łatwej drogi powrotnej z tego miejsca. Zasadnicze nawrócenie serca ku *Nowemu Człowiekowi* w Kościele, oparte na doświadczeniu wyzwolenia od Boga, nie wchodzi więc egzystencjalnie w grę. I nie odgrywa prawie żadnej roli w dalszych sformułowaniach tekstu. Oznacza to zatem, że po tej zmianie kursu nasze doświadczenie jako raczej konserwatywnych uczestników Forum było takie, że czuliśmy się pominięci. Każda dalsza forma bardziej intensywnej dyskusji musiałaby zaczynać się od nowa od tego podstawowego punktu, a więc cały projekt tekstu musiałby obrać inny kierunek, niż chciała tego zdecydowana większość. Byliśmy zatem poza debatą.

Interesujące było wówczas także następujące doświadczenie. W rozmowie z członkami innych forów, zwłaszcza Forum I (Władza) i III (Kobiety i urzędy), dowiedzieliśmy się, że mniejszości w tych forach czuły się podobnie. Większość czuła się wyłączona z dyskusji, ponieważ w pewnym momencie projekty tekstów podstawowych właściwie przesądziły o pewnym kierunku. Jak rozumiem, wynika to właśnie z tego, co starałem się tutaj rozwinąć. Sakramentalne i dialogowo-mostowe rozumienie realnej obecności Boga w swoim Kościele jako „przestrzeni” tej obecności, która zawsze już jest przed nami. Oznacza to również, że nowe sformułowania doktryny nie są, moim zdaniem, jej zwykłym dalszym rozwojem, ale raczej jej zerwaniem. Nie są one stopniowymi dodatkami do istniejącej doktryny, ale czymś zasadniczo innym. A ponieważ są to fundamentalne pytania antropologiczne u ich podstaw, z takiej antropologii logicznie rozwija się inna eklezjologia, a w konsekwencji oczywiście związana z tym np. inna doktryna łaski i zbawienia.

Związek między antropologią a eklezjologią jest jednak szczególnie widoczny w soborowym tekście *Lumen gentium*. Tam, gdzie Kościół mówi o sobie jako o sakramencie już na samym początku (KK 1), cały tekst kulminuje się w mariologii, czyli na końcu ósmego rozdziału. Pierwotna forma Kościoła jest świętym, osobistym i oblubieńczym miejscem realnej obecności Pana. „Mieszkanie Boga wśród ludzi” (Ap 21,3). Jeśli mam rację, to te stanowiska na forach, które przechodzą ponad ujmowaniem Kościoła jako miejsca tej prawdziwej obecności, są tak kontrowersyjne właśnie z tego powodu. Słusznie skłaniają zatem nielicznych obserwatorów (w tym papieża Franciszka) do obaw, że w końcu chodzi o drogę do utworzenia innego Kościoła. Rzeczywiście bowiem od czasów reformacji mamy

na całym świecie Kościoły i wspólnoty kościelne rozwijające się pod auspicjami innej antropologii (np. luterńskiej: *natura humana totaliter corrupta*), która zasadniczo odżegnuje się od sakramentalnego (czyli także: maryjnego) wymiaru człowieka, a w konsekwencji także od Kościoła. I to właśnie te wydarzenia stanowią dziś tak wielkie wyzwanie w ekumenicznej rozmowie w poszukiwaniu wspólnego rozumienia sakramentu i Kościoła.

Moim zdaniem nie jest to żaden przypadek, ale raczej wewnętrzna logika, będąca konsekwencją słabnącej wiary w realną, sakramentalną i egzystencjalnie wyzwalającą (czyli uświęcającą) obecność Boga w swoim Kościele. Oznacza to, że kryzys wiary w Kościele w Niemczech ostatecznie nie zostanie uzdrowiony przez Drogę Synodalną, a raczej pogłębiony. Tam bowiem, gdzie słabnie wiara, wiedza i doświadczenie realnej obecności Boga w Jego Kościele, ostatecznie słabnie również rzeczywisty czynnik jego siły przyciągania, a także jego siła oporu wobec prądów, które są mu przeciwne. I jedno, i drugie jest niezależnie od tego, czy struktury zostaną skutecznie odnowione, czy też nie.

Przetłumaczył: Andrzej A. Napiórkowski OSPPE

Słowa kluczowe: Droga Synodalna, reforma Kościoła, wykorzystanie seksualne, Eucharystia

REAL PRESENCE, SACRAMENTALITY AND THE SINODAL PATH IN GERMANY

Summary

Bishop Stefan Oster, a member of the German Synodal Path, gives an insight into his critical view of the reform project and recalls the standards of the scholastic theological disputation, which first embraces the arguments of the opponents and only afterwards enters into a critical debate with them. His suggestion is, that renewal and spiritual conversion should come first and foremost from the encounter with the living Christ.

Keywords: Synodal Path, church reform, sexual abuse, Eucharist

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

POSŁUSZEŃSTWO OJCU W MISJI JEZUSA CHRYSZTUSA

Pełnienie woli Ojca stanowi rację bytu Jezusa Chrystusa i określa treść całej Jego misji zbawczej. Z tej zasadniczej racji chrystologia, która chce pozostać wierna swoim źródłom, musi z należytą uwagą zajmować się posłuszeństwem Jezusa i starać się wyrazić jego znaczenie zbawcze. Chrystologia posłuszeństwa jawi się jako konieczny i decydujący element oraz kluczowa perspektywa każdego autentycznego namysłu nad osobą i misją Jezusa Chrystusa.

Liturgia w swojej nadzwyczajnej zdolności syntetycznego ujmowania najtrudniejszych kwestii religijnych oraz sugerowania sposobu i kierunku ich adekwatnego ujmowania przez refleksję teologiczną stwierdza na temat posłuszeństwa Jezusa Chrystusa w zamyśle zbawczym Boga Ojca: „Przez Jego posłuszeństwo odnowiłeś przymierze, które zerwaliśmy przez grzeszne nieposłuszeństwo”¹. Odzwierciedla się w tym sugestywnym zdaniu dialektyczne napięcie między posłuszeństwem okazywanym Bogu i buntem w stosunku do Niego, przenikające nieustannie i dogłębnie całe dzieje zbawienia, a tym samym determinujące w człowieku stan wyniesienia lub alienacji, stan zbawienia lub zatury, stan nadziei lub pustki. Posłuszeństwo jawi się jako kluczowa postawa w dziejach zbawienia, syntetyzująca wolną odpowiedź udzielaną przez człowieka Bogu, a tym samym stanowiącą centrum tajemnicy przymierza i drogę jego wypełnienia². W sposób bardzo wyraźny powyższe uwagi prowadzą nas do spojrzenia na samego Jezusa Chrystusa, którego życie i dzieło od początku naznaczone jest świadomo-

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

¹ Mszał Rzymski, 7. *prefacja na niedziele zwykle*.

² Por. J. Królikowski, *Posłuszeństwo Jezusa Chrystusa w tajemnicy przymierza*, „Teologia w Polsce” 16 (2022) 1, s. 7–23.

mym, zdecydowanym i osobistym posłuszeństwem. Już o dwunastoletnim Jezusie odnalezionym w świątyni zostało powiedziane: „Potem poszedł z nimi i wrócił do Nazaretu, i był im poddany” (Łk 2,51), czyli posłuszny.

Choćby pobieżne spojrzenie na Nowy Testament podpowiada nam, że to napięcie w Jezusie Chrystusie, który „stał się posłuszny (*factus oboediens*) aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,8), wpisane w bieg dziejów relacji Boga i człowieka, osiągnęło swoje wypełnienie w harmonijnej syntezie, która posiada dogłębne znaczenie objawieniowe i historiozbawcze. Chrystus jest Synem Bożym i Synem Człowieczym całkowicie posłusznym Ojcu z miłości do Niego i do rodzaju ludzkiego, aby doprowadzić go do poznania Boga i dać mu dział w zbawieniu. W ten sposób tajemnica miłości i przymierza, zapoczątkowana przez stworzenie człowieka i stale odnawiana w długich dziejach starego przymierza, osiągnęła w Jezusie Chrystusie definitywne spełnienie. Począwszy od posłuszeństwa Abrahama, który „dzięki wierze [...] usłuchał [okazał posłuszeństwo] wezwania” (Hbr 11,8; Rdz 22,18), dzieje zbawienia stopniowo i konsekwentnie zmierzają do Jezusa Chrystusa, Sługi Pańskiego, aby spełnić się w Nim i w Jego dziele zbawczym na mocy Jego najwyższego posłuszeństwa: „I chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (Hbr 5,8).

Biorąc pod uwagę obecność posłuszeństwa Chrystusa w najbardziej pierwotnej chrystologii oraz jej znaczenie soteriologiczne, zaskakuje, że to zagadnienie jest słabo obecne w chrystologii współczesnej. Nawet Gerhard Ludwig Müller w swojej syntezie dogmatyki o nim nie wspomina, chociaż powołuje się na chrystologię św. Maksyma Wyznawcy i uwzględnia monoteletyzm wśród herezji chrystologicznych³. Maksym wypracował doktrynę dotyczącą boskiej i ludzkiej woli Chrystusa, przyjętą na III Soborze Konstantynopolitańskim, a opierającą się na Jego posłuszeństwie okazanym Ojcu. Niektóre współczesne modele chrystologiczne do tego zagadnienia się odwołują, chociaż tylko Hans Urs von Balthasar może być uznany za właściwego twórcę chrystologii i soteriologii posłuszeństwa⁴, która potem może stać się źródłem inspiracji dla posłuszeństwa jako najbardziej właściwej i możliwej do realizacji postawy chrześcijańskiej:

Absolutność, całkowitość i bezgraniczność posłuszeństwa Chrystusa wobec Ojca, dzięki któremu zbawił on świat, może być naprawdę odwzorowana i naśladowana w Jego miśnym ciele i Jego członkach⁵.

³ Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 375–377.

⁴ Por. G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977; S. Ippoliti, *La soteriologia liturgica sullo sfondo della teologia drammatica di Hans Urs von Balthasar*, Roma 2018.

⁵ H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, tłum. J. Zakrzewski, E. Marszał, Kraków 2000, s. 61.

Biorąc zatem pod uwagę znaczenie zagadnienia i jego konsekwencje, proponujemy w tym miejscu zwrócenie uwagi na przewodnie wątki dotyczące teologii posłuszeństwa Chrystusa, przy uwzględnieniu jej zarówno w chrystologii, jak i w życiu chrześcijańskim.

„AMEN” BOGA I CZŁOWIEKA W JEZUSIE CHRYSZTUSIE

Teologiczny sens dziejów zbawienia, skoncentrowanych na posłuszeństwie człowieka wobec Boga i nierozzerwalnie łączących ze sobą stare i nowe przymierze, osiąga punkt kulminacyjny w osobowym i doskonałym posłuszeństwie Jezusa, najwyższego Kapłana⁶. Za jego streszczenie możemy uznać zdanie z Apokalipsy, gdzie Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, został przedstawiony jako „Amen, Świadek wierny i prawdomówny, Początek stworzenia Bożego” (Ap 3,14). Jezus nie tylko jest „pierwocinami stworzenia”, to znaczy początkiem relacji miłości między Bogiem i człowiekiem, ale w Nim osiąga ono swoje spełnienie, ponieważ On jest „Alfą i Omegą” (Ap 1,8; 21,6; 22,13) przyjscia Boga do ludzi i spotkania człowieka z Bogiem. Chrystus stał się zwornikiem całych dziejów objawienia i zbawienia za pośrednictwem swego posłuszeństwa, które doszło aż do śmierci na krzyżu. Już św. Paweł w „Amen”, które jest imieniem własnym Boga na mocy Jego wierności (Iz 65,16), a także boskim imieniem Jezusa (Ap 1,5–8), widział najwyższe wyrażenie wierności Boga wobec Jego obietnic danych człowiekowi. Widział w nim także streszczenie chrystologii posłuszeństwa: „Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie w Nim są «tak». Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze «Amen» Bogu na chwałę” (2 Kor 1,20). Chrystus jest równocześnie „tak” człowieka w stosunku do Boga za pośrednictwem pilnego i integralnego zachowywania Jego przykazań, w gotowości przyjęcia planu Jego objawienia i zbawienia, w synowskim posłuszeństwie Jego posłaniu i Jego woli. W Jezusowym „tak” powiedzianym Ojcu przecinają się wszystkie drogi zbawcze Boga i ludzkich odpowiedzi, które zmierzają do uzyskania udziału w tymże zbawieniu. Dlatego też jest ono zasadniczym punktem odniesienia dla wypracowania adekwatnej antropologii ukierunkowanej soteriologicznie.

Można więc zasadnie stwierdzić, że w „amen” Jezusa, będącym odpowiedzią miłości na propozycję miłości ze strony Ojca, jest „zawarta *in nuce* cała chrystologia”⁷. Wynika to z faktu, że to osoba Chrystusa jest całkowitym „tak” mówionym Ojcu,

⁶ Por. A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. „Un sacerdote diverso”*, Bologna 2010, s. 105–123.

⁷ H. Schlier, *Amen*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, t. 1, Stuttgart 1933, s. 341; por. W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, tłum. J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 47.

przy czym to „tak” jest zarazem najwyższym wyrażeniem wierności Boga wobec danych przez Niego obietnic, a wypełnionych ostatecznie i w pełni w Jezusie Chrystusie. Za Heinrichem Schlierem można także powiedzieć, że „ponieważ [Jezus] przyjmuje i okazuje posłuszeństwo boskiemu «tak», z którym się utożsamia, jest On pewnym i prawdziwym świadkiem Boga”⁸. Jest więc Osobą-Świadkiem, w której ukazuje się autentyczne oblicze Ojca: „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14,9).

Pokreślenie boskiego imienia „Amen” w odniesieniu do Jezusa nie jest wynikiem dopiero popaschanych doświadczeń Jego uczniów, czyli efektem głębszego namysłu nad Jego życiem interpretowanym w świetle Jego zmartwychwstania. Przeciwnie, wyznanie wiary, podkreślające, że Jezus jest „Amen, Świadkiem wiernym i prawdomównym” (Ap 3,14), zakorzenia się bardzo bezpośrednio w Jego historii, w Jego słowach i w Jego czynach. Jest to jeden z tych przypadków sprecyzowania – dokonanego w świetle wydarzeń paschalnych – chrystologii pośredniej, przeżywanej w świadomości już przez Jezusa historycznego i przez Niego wyrażonej, chociaż jeszcze w sposób zakryty, poniekąd bardzo wstępny, przed Jego śmiercią i zmartwychwstaniem. Aramejskie słowo „amen”, zachowane kilkakrotnie także w greckim tekście Ewangelii, stanowi jeden z przykładów *ipsissima verba Jesu*, w których odzwierciedla się głos samego Jezusa (*ipsissima vox Jesu*). Pierwotne użycie przez Jezusa tego wyrażenia nie ma żadnych analogii w starożytnej literaturze judaistycznej, jak i w samym Nowym Testamencie. Chodzi o „wyrażenie zastosowane przez samego Jezusa”⁹. Podczas gdy prorocy w Starym Testamencie posługiwali się taką samą formułą, aby zaznaczyć, że mówią w imieniu Boga: „Tak mówi Pan”, to Jezus używa jej w celu podkreślenia znaczenia i mocy swojego słowa, a tym samym wskazuje na swoją wyjątkową pozycję względem Boga i na posiadaną osobiście władzę: „Zaprawdę, powiadam wam – *Amen, lego ymin*”. Jezus podkreśla w ten sposób nowość i całkowicie wyjątkowy autorytet swojego orędzia. Jest ono prawdziwe i wiarygodne, gdyż opiera się na wierności samego Boga (*emet*) i na Jego niezmienności (*emunah*). W takim sposobie wypowiedziania się Jezus wyraża świadomość boskiej misji, którą przyszedł wypełnić pośród ludzi.

Trzeba ponadto zauważyć, że „amen” Jezusa, jako wyraźny znak powagi i wiarygodności objawienia Bożego, jak również jako wierna odpowiedź człowieka udzielona na absolutną wierność Boga, stanowi streszczenie całej antropologii, zarówno w porządku stworzenia, jak i w porządku odkupienia. Jezus jest „człowiekiem doskonałym” (Ef 4,13), „nowym człowiekiem” (Kol 3,10; Ef 4,24), „pośrednikiem nowego przymierza” (Hbr 12,24). Jak Chrystus jest „drogą” (J 14,7) całego procesu objawienia i zbawienia realizowanego przez Boga na rzecz człowieka, tak jest On obowiązkowym punktem odniesienia dla ruchu

⁸ H. Schlier, *Amen...*, s. 341.

⁹ J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, t. 1: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, s. 45.

wstępującego, który prowadzi człowieka – przez uświęcenie i podniesienie dokonywane przez łaskę – do tajemnicy Boga. Postulat chrystocentryzmu w teologii i w życiu chrześcijańskim jawi się więc jako konieczność metodologiczna i egzystencjalna. Dlatego też – jak podkreślił św. Paweł w cytowanej wyżej wypowiedzi – nasze „amen” jest wypowiedziane przez Chrystusa i w Chrystusie. H.U. von Balthasar stwierdził w tym kontekście:

Przymiotnik odczasownikowy *amen* [...] wyraża dokonane przez człowieka uznanie teoretyczne i praktyczne wyroku Bożego: jego absolutną ważność i absolutne przyzgnięcie człowieka do niego¹⁰.

Jezus stał się jednak nowym człowiekiem – człowiekiem doskonałym właśnie na mocy swego posłuszeństwa okazanego Bogu (Hbr 2,10; 7,28; 10,8–10). Jego ludzkie posłuszeństwo, wypływające z Jego wolności, przypieczętowane przez dyspozycyjność całej Jego egzystencji i podjęte przez Niego działanie, było odpowiedzią miłości i wierności względem woli Boga, wyrażającej się w zleconej Mu misji mesjańskiej. W tym znaczeniu można powiedzieć, że chrystologia jest zasadą i zwieńczeniem antropologii, ponieważ posłuszeństwo Jezusa stanowi archetyp i najwyższy wzór, który określa kształt każdego dążenia człowieka do absolutu i do pełni, czyli do Boga. „Chrystologia Nowego Testamentu jest więc ukierunkowana na danie podstaw autentycznej antropologii”¹¹. Ta relacja między chrystologią i antropologią została wyraźnie zarysowana w konstytucji *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego, w której czytamy:

W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. Adam bowiem, pierwszy człowiek, był typem Tego, który miał przyjść, to znaczy Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie (nr 22)¹².

A w innym miejscu tejże konstytucji zostało dopowiedziane: „Ktokolwiek idzie za Chrystusem, doskonałym Człowiekiem, sam również staje się w pełni człowiekiem” (nr 41). Nauczanie soborowe nie jest niczym nowym, ponieważ pozostaje w ścisłym związku z nauczaniem św. Pawła: „Jeżeli więc ktoś pozostaje

¹⁰ H.U. von Balthasar, *Fides Christi*, w: tenże, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln 1961, s. 50.

¹¹ G. Segalla, *La cristologia del Nuovo Testamento. Un saggio*, Brescia 1985, s. 178.

¹² Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Cinisello Balsamo 1987, s. 193–199.

w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5,17)¹³.

Opierając się na swojej wierności i swoim posłuszeństwie Bogu, Chrystus sytuuje się „w witalnym punkcie krzyżowania się dróg przymierza między Bogiem i człowiekiem”¹⁴, a więc stanowi skrzyżowanie dróg objawienia Boga danego człowiekowi (*teo-logia*) i zbawienia Bożego ofiarowanego człowiekowi i przez niego przyjętego (*antropo-logia*). Wyjaśniał H.U. von Balthasar:

Na mocy faktu, że Słowo Boże stało się człowiekiem, wciela się w Nim, w ludzkiej formie, *fides Dei*, przymierze wierności Boga z ludzkością. [...] On – jak mówi Dionizy Areopagita – jest *extasis* [wyjściem] boskiego *eros* poza siebie samego, w którym Bóg udziela się i powierza światu. Ponieważ jest i o ile jest tym wszystkim, może On, jako człowiek doskonały, odpowiedzieć Bogu wiarą, która obejmuje wszystkie wierzenia ludzkości i staje się ich podstawą w sposób wzniosły i wzorcowy, aby w taki sposób być także wcielonym przymierzem ludzkości z Bogiem.

Jezus nie idzie „dwoma drogami naprzemiennie, ale równocześnie. On jest [osobową] identycznością tych dwóch dróg, a więc istotowego przymierza, ontologicznej więzi między Bogiem i światem”. Na mocy swego miłującego i synowskiego posłusznego oddania się Ojcu Jezus „staje się najwyższą, absolutnie fundamentalną, nieprzekraczalną i niezastępowalną rzeczywistością relacji między Bogiem i światem”¹⁵.

CZYNNE PODDANIE OJCU

Trzeba teraz głębiej wniknąć w serce Jezusa Chrystusa, aby przez to zbliżyć się bardziej bezpośrednio do tajemnicy Jego posłuszeństwa Ojcu, dobrze wiedząc, że jest ono – jak wynika z Nowego Testamentu – duszą chrystologii i wyraża specyfikę historycznego i zbawczego wydarzenia Chrystusa. Jest zatem rzeczą konieczną określić formę i treść teologiczną i trynitarną Jego posłuszeństwa. Tylko na tej podstawie będzie można potem lepiej odpowiedzieć, w jakim znaczeniu Jezus jest absolutnie i osobowo Posłusznym Bogu, a więc wskazać, że On jest najwyższym uosobieniem posłuszeństwa Ojcu, obejmującego całe Jego życie, aż

¹³ Na temat relacji między chrystologią i antropologią zob. M. Bordoni, *Cristologia e antropologia*, w: *Cristologia e antropologia. In dialogo con Marcello Bordoni*, red. C. Greco, Roma 1994, s. 15–62.

¹⁴ H.U. von Balthasar, *Fides Christi...*, s. 78.

¹⁵ Tamże, s. 78–79.

do tego stopnia, że stanowi cel Jego wcielenia i ofiarniczej śmierci na krzyżu, na którym niejako przypieczetował swoje posłuszeństwo. Posłuszeństwo chrystologiczne okazuje się w ten sposób ośrodkiem, z którego promieniuje pośrednia chrystologia Jezusa i na którym oparły się różne schematy chrystologiczne wykorzystywane w Nowym Testamencie.

Podjęcie zagadnienia posłuszeństwa Chrystusa, jako istotnego wymiaru Jego bytu i Jego boskiej misji pośród ludzi, oznacza refleksję nad Jego miłością, nad Jego czystą wolą zbawczego wydania siebie i nad Jego wolnością Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Na tym poziomie chrystologia stanowi podstawę antropologii i nadaje jej właściwy kształt, ponieważ w ludzkiej wolności Chrystusa, której Jego posłuszeństwo jest podstawą i wyrażeniem, decyduje się także nasza wolność ludzi i chrześcijan¹⁶. Ernst Käsemann sformułował w tej materii ważną i uzasadnioną sugestię, a mianowicie na podstawie przeprowadzonych badań egzegetycznych mógł stwierdzić, że Jezus „nosił i przeżył wolność synów Bożych, którzy mogą pozostać synami i być wolni tylko wtedy, gdy znajdują w Ojcu swego Pana”¹⁷. Dla Jezusa absolutna wierność (*emet*) Ojca była jakby mocną i pewną skałą, na której On się oparł i z której nieustannie czerpał wierność, odpowiadając taką samą wiernością, za pośrednictwem *amen* całego swego życia, aby uczynić ludzi przybranymi dziećmi Ojca (por. Rz 8,15–17; Ga 4,4–7)¹⁸.

Synowskie posłuszeństwo Jezusa względem Ojca, stanowiące istotę chrystologii, może być określone jako forma substancjalna Chrystusa, Jego bytu i Jego działania, Jego osoby i Jego bosko-ludzkiej misji. To posłuszeństwo charakteryzuje się przede wszystkim całkowitą dyspozycyjnością w stosunku do Ojca, do Jego słowa, do Jego zamysłu i do Jego woli. Już z najstarszych tekstów Nowego Testamentu wynika, że w postępowaniu i w działaniach Chrystusa ukazuje się forma egzystencji wyraźnie naznaczona – jak można powiedzieć, odwołując się do dzisiejszych kategorii myślenia i wyrażania się – „biernością”, którą można nawet uznać za negatywność antropologiczną. H.U. von Balthasar pisał na temat ziemskiej egzystencji Jezusa:

Rzucającym się w pierwszej chwili w oczy sensem tego stania się i bycia człowiekiem jest nieczynienie, niespełnianie, niewykonywanie własnej woli. Ten, nasuwający się po-

¹⁶ Zagadnienie to zostało dogłębnie przemyślane i wyrażone przez św. Maksyma Wyznawcę w jego zmaganiach się z herezją monoteletyzmu. Zob. Ph.G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherché sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003.

¹⁷ E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, w: tenże, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. 1, Göttingen 1976⁶, s. 212.

¹⁸ Warto tutaj zwrócić uwagę, że także filozofia współczesna w swoich różnych nurtach coraz częściej widzi odniesienie człowieka do Absolutu jako konieczny warunek i gwarancję jego wolności.

czątkowo bardzo wyraźnie, aspekt negatywny pozostaje w służbie głębszego aspektu pozytywnego, który go wypełnia, nigdy go jednak, w żadnej wyższej czy najwyższej fazie, nie dezaktualizując: jest nim pełnienie woli Ojca. Aspekt pozytywny ma z kolei swoją zasadniczą podstawę w misji, która tym sposobem staje się kluczem do całej egzystencji Jezusa¹⁹.

Aspekt negatywny, o którym tutaj mowa, nie ma nic wspólnego z „mocą negatywności” Hegla²⁰, która potem przeszła do filozofii Nietzschego czy do literatury współczesnej i która stała się otwartą manifestacją nihilizmu. Odrzucenie Absolutu, Boga, aż do radykalnego zanegowania Go, doprowadziło ostatecznie człowieka do uznania siebie samego za „Boga”, arbitralnego twórcę swego przeznaczenia, tak poznającego dobro i zło, aby potem o nim swobodnie decydować (Rdz 3,5; 3,22). Jakby realizuje się dawna i sugestywna zapowiedź sformułowana przez proroka Izajasza: „Wstąpię na szczyty obłoków, podobny będę do Najwyższego” (Iz 14,14). U początku tego absurdałnego buntu jest domaganie się przez człowieka wolności absolutnej, boskiej, „twórczej”, za pośrednictwem której to, co skończone, usiłuje stać się nieskończone, stworzenie dąży do zajęcia miejsca należnego jedynie Stwórcy. Samoafirmacja staje się nowym, pozytywnym absolutem, utożsamiając to, co czasowe, z tym, co boskie, subiektywne z obiektywnym, doczesne z wiecznym. To absurdałne utożsamienie osiągnęło szczyt w myśli Nietzschego, zwłaszcza w jego idei „nadcześnika” zajmującego miejsce Boga, które potem przeszło na poziom zastosowań praktycznych w totalitaryzmach XX wieku, łącznie z dzisiejszym liberalizmem, który jest mieszanką nihilistycznego nietzscheizmu z totalitarnym marksizmem-leninizmem, potocznie nazywaną dzisiaj lewactwem²¹.

W całym ziemskim i duchowym życiu Jezusa nie ma żadnego śladu prometeizmu w stosunku do Boga. Cała „negatywność”, którą można wskazać w słowach i zachowaniach Chrystusa, pozostaje w funkcji najwyższej pozytywności – uznania i przyjęcia prymatu Ojca ze względu na doskonałe wypełnienie Jego woli i nadejście królestwa Bożego. Motywacja tego faktu jest następująca: podczas gdy w sercu człowieka zakorzenia się egoizm z jego przejawami, którymi są pożyteczność i grzech, to serce Jezusa jest poruszane jedynie przez dynamikę coraz większej miłości w stosunku do Ojca i do ludzi-grzeszników. Na mocy nieustannej miłości „bierność-negatywność” staje się w Jezusie czynną gotowością pełnienia woli Ojca, która wyraża się w Jego miłującym zamiśle zbawienia.

¹⁹ H.U. von Balthasar, *Teologia dziejów. Zarys*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996, s. 35.

²⁰ Por. W. Chudy, *Refleksje Hegłowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2012, s. 17–23.

²¹ Por. M. Schooyans, *La derive totalitaire du liberalisme*, Paris 1994.

Ta negatywność wyraża się w Jezusie przede wszystkim jako nieczynienie własnej woli, nieszukanie swojej chwały, niepełnienie swojego zamysłu, odrzucenie od woli Ojca, który posłał Go na świat. Do takiej autonomii usiłował skusić Jezusa szatan już na początku pełnienia Jego misji, gdy przystąpił na pustyni, aby Go kusić, usiłując swoimi pokusami zafałszować Jego misję mesjańską (Mt 4,1–11; Mk 1,12–13; Łk 4,1–13)²². Jezus odrzucił te pokusy, podobnie jak potem odrzucał wszystkie inne w ciągu swego życia (Łk 4,13), odwołując się do prymatu Boga i do potrzeby okazywania Mu bezwzględnej wierności.

Rezygnacja z siebie, w której wyraża się najwyższe uznanie prymatu Ojca, jest cechą charakterystyczną całego postępowania Jezusa. Osiągnęła ona swój szczyt w czynnej gotowości zdania się tylko na Ojca, wyrażonej w najwyższym stopniu w czasie agonii przeżywanej w Getsemani: „Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich. Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty [niech się stanie]!” (Mt 26,39); „*Abba*, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie. Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]” (Mk 14,36); „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich. Wszakże nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie!” (Łk 22,42). Jezus, jako człowiek, odczuwał z całą mocą przerażenie i obrzydzenie (*taedium*), które wywołuje w człowieku śmierć, doświadczał naturalnego pragnienia, aby przed nią uciec, ale nade wszystko dogłębnie, w doskonałej wolności zdawał się do końca na wolę Ojca²³. Śmierć na krzyżu będzie stanowić przypieczerowanie Jego życia poddanego w posłuszeństwie woli Ojca, postawionej ponad wszelkim naturalnym poszukiwaniem siebie i podążaniem do wypełnienia jakiegoś swojego osobistego planu.

Formą życia Chrystusa, otwartą na odrzucenie swojego „ja”, rezygnującą z uznania się za autonomiczny podmiot, jest przede wszystkim czynna dyspozycyjność w stosunku do Ojca, wyrażająca się w uległym przyjmowaniu każdego daru, który od Niego pochodzi. Staje się ona szybko czynną gotowością do dogłębnego urzeczywistnienia woli Ojca. Dlatego forma życia Jezusa, zarówno jako objawienie Jego natury Bożej, jak i aktualizacja Jego konkretnego życia (słowa, czyny), jest „istnieniem jako przyjmowaniem, jest otwarciem się na wolę Ojca, jest samodzielnym spełnianiem tej woli w nieustającej misji”²⁴. Misja, w której Jezus zaangażował całego siebie, stanowi dar ze strony Ojca i nieprzerwane przyjmowanie ze strony Syna. Ten wymiar przyjmowania stanowi także

²² Por. J. Królikowski, *Polityczne znaczenie wcielenia Syna Bożego. Spór dwóch mesjanizmów*, w: tenże, *Wiara, teologia i polityka. Studia z teologii politycznej* (Ministerium Expositionis, t. 7), cz. 1, Kraków 2020, s. 11–59.

²³ Por. E. Pili, *Il taedium tra relazione e non-senso. Cristo crocifisso in Tommaso d'Aquino*, Roma 2014.

²⁴ H.U. von Balthasar, *Teologia dziejów...*, s. 37.

istotę natury i osoby ludzkiej, na co wskazuje bardzo elementarne doświadczenie. Życie człowieka jest istnieniem przyjętym i przyjmowanym, ponieważ jest dane z miłości przez rodziców. Także indywidualna ludzka wolność – odzwierciedlając wszystkie cechy pierwotnej godności i wartości osoby – jest wolnością przyjętą, wyrastając niejako z wolności innych, którym zostaje uprzednio udzielona. Każdy człowiek jest więc pierwotnie darem. Zło człowieka i jego grzech polegają zasadniczo na używaniu tych darów, jakby były one własnym osiągnięciem lub jakby stanowiły dobro autonomiczne, wolne od jakichkolwiek więzów. Zło zakorzenia się w bezkrytycznie pojmowanej autonomii człowieka, a grzech jest próbą jej wyrażania w czynach.

Jedyność Chrystusa polega na tym, że nie tylko pojmował swoje życie jako „przyjmowanie”, jako „istnienie przyjęte”, pochodzące z miłości Ojca, ale że przeżywał je zarazem jako otrzymany dar, nie dokonując przy tym żadnego przeciwstawienia między darem i jego Dawcą. Na otrzymany dar Jezus odpowiedział pełną wolnością i całkowitym darem z siebie. Doskonałość Chrystusa, także jeśli chodzi o Jego człowieczeństwo, polega na tym, że jego „istnienie przyjęte” zespoliło się dogłębnie w jedno z istnieniem ofiarowanym z miłości Ojcu ze względu na ludzi.

Świadectwa ewangeliczne są nadzwyczajnie jednoznaczne w tym względzie, pokazując, że Jezus jest doskonale świadomy, iż *wszystko* otrzymał od Ojca: „Wszystko przekazał Mi Ojciec mój” (Mt 11,27; por. J 3,35). Od Niego otrzymał życie (J 5,26), ducha (J 3,34), wolę (J 5,30), słowo (J 3,34), naukę (J 7,16; 14,24), działanie (J 5,19), poznanie (J 3,11), pełnią misję (J 3,34; 5,36). Choć Jezus ma pełną wolę ludzką, to jednak nie dysponuje nią w sposób autonomiczny, ale mówi i działa tylko w relacji do woli Ojca – w pełnym utożsamieniu się z nią. Ona stanowi miarę i natchnienie Jego woli. Jezus wie, że także największych dzieł, takich jak odpuszczanie grzechów, dokonywanie cudów, wskrzeszanie ze śmierci (Mk 2,1–12; J 5,21–23; 6,39–40), może dokonywać „palcem Bożym”, to znaczy dzięki mocy otrzymanej bezpośrednio od Ojca (J 5,21–23). On wie, że może pełnić dzieła Boże, ponieważ słucha Ojca i szuka jedynie Jego chwały: „Ja sam z siebie nic czynić nie mogę. Sądzę tak, jak słyszę, a sąd mój jest sprawiedliwy; szukam bowiem nie własnej woli, lecz woli Tego, który Mnie posłał” (J 5,30). Jezus może więc modlić się do Ojca, aby Go otoczył chwałą (J 12,28; 17,5). Pełne posłuszeństwo Jezusa w stosunku do Ojca i stałe, wewnętrzne odniesienie do Niego ukazują Jego boskie pochodzenie. Nie ma On niczego własnego, ale wszystko ma od Boga i ze względu na Niego. Ostateczne oddanie się Jezusa Ojcu zakłada najbardziej wewnętrzną więź, wewnętrzną wymianę i komunikację z Nim, na co szczególnie wskazuje Ewangelia św. Jana²⁵.

²⁵ Por. G. Ferraro, *Mio-Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel vangelo di Giovanni*, Città del Vaticano 1994.

W rezygnacji z siebie, jako istotnej relacji z Ojcem i jako ostatecznym uznaniu prymatu Bożego, Jezus nie jawi się w niej jako jakaś „pusta forma”, jako jakaś bierna, naznaczona brakiem relacja, ale ukazuje swoje synostwo Boże, swoją boską pełnię, ponieważ jest On nieustannie formowany przez swoją wieczną relację z Ojcem. Trafnie podkreślił Walter Kasper, że Jezus

[...] w swoim dobrowolnym ludzkim posłuszeństwie jest wyłącznie formą i narzędziem bytu Boga i Jego działania w historii. W tym znaczeniu jest On Synem Bożym. W swoim całkowicie ludzkim posłuszeństwie jest Jezus sposobem bycia Boga²⁶.

Z tej racji Jezus jest całkowicie otwarty na Ojca i na Jego miłość w nieprzerwanym przyjmowaniu Go i w realizowaniu zleconej Mu misji²⁷. Dlatego też całe życie Jezusa jest „eucharystią” w podwójnym znaczeniu: jako dziękczynienie Ojcu za otrzymane od Niego dary (Mt 11,25–27; Łk 10,21–22; J 5,19–30)²⁸ i jako całkowite ofiarowanie siebie z miłości Ojcu i ludziom²⁹. Patrząc od wewnątrz, dzieje Jezusa były wydarzeniem pełnego i niewzruszonego posłuszeństwa człowieka woli Boga, aby wypełnić – w słowach i w czynach – Jego zamysł zbawienia. To całkowite oddanie się Bogu i ludziom, przeżywane jako „bycie człowiekiem dla innych”, jako najwyższa proegzystencja, spełnia się w męce i śmierci na krzyżu, stanowiąc wypełnienie Bożych obietnic³⁰.

Jezus i Jego dzieje, dzieje konkretnego posłuszeństwa i konkretnej miłości, ostatecznego posłuszeństwa i ostatecznej miłości, są w ten sposób słowem-działaniem, z którego wypływa ostateczne orędzie Boże³¹.

To jest kluczowy wyraz wypełnienia dziejów objawienia i zbawienia.

Najgłębszy sens teologiczny, charakteryzujący „negatywność” Chrystusa, pozostaje całkowicie w funkcji największej „pozytywności”, która polega na wypełnieniu woli Ojca i szukaniu jedynie Jego chwały. Może on zostać wyrażony jedynie za pomocą słów samego Chrystusa, określających nieodzowny warunek, aby być Jego uczniem, a tym samym, aby owocnie uczestniczyć w budowaniu

²⁶ W. Kasper, *Rzeczywistość wiary...*, s. 48.

²⁷ H.U. von Balthasar, *Teologia dziejów...*, s. 38–39.

²⁸ Por. A. Vanhoye, *Gesù, modello di preghiera*, Roma 2009.

²⁹ H.U. von Balthasar, *Nuovi punti fermi*, Milano 1980, s. 65–72.

³⁰ Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978, s. 263–266; tenże, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984, s. 285–294; M. Deneken, *Pour une christologie de la pro-existence*, „Revue des Sciences Religieuses” 62 (1988), s. 265–290.

³¹ H. Schlier, *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1976, s. 51–52.

Jego Kościoła: „Jeśli ktoś chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Łk 9,23). „Zaparcie się siebie samego” nie oznacza jakiegoś samowyniszczenia ani samoupokorzenia. Jest to wyrzeczenie się siebie, które domaga się radykalnego zerwania ze stawianiem przede wszystkim na siebie, a tym samym ze stawianiem siebie w centrum i ponad innymi. Chodzi więc o taką przemianę myślenia i działania, by żyć już w stałym zwróceniu się do innych, najpierw do Boga, a potem do braci i bliźnich. Pozytywnie biorąc, rezygnacja z siebie oznacza bycie z Chrystusem, codzienne życie z Nim i dla Niego, a więc wskazuje mu kierunek postępowania pozwalający osiągnąć dojrzałość relacji z Chrystusem. Kontekst Ewangelii synoptycznych, w którym jest mowa o wyrzekaniu się siebie, jest zawsze dobitnie chrystologiczny, począwszy od wyznania wiary Piotra i od pierwszej zapowiedzi męki i zmartwychwstania³². Wędrowka duchowa, którą proponuje Jezus swoim uczniom, pozostaje w wewnętrznym związku z Jego życiem, z tajemnicą Jego śmierci i Jego zmartwychwstania. Chrystologia staje się więc ostatecznym kryterium i najwyższym wzorem antropologii i eklezjologii. Bez odniesienia do Chrystusa ulega pomniejszeniu bycie człowiekiem, tak jak bez ścisłego i stale pogłębianego odniesienia do Niego następuje pomniejszenie tego, czym jest i czym powinien być Kościół.

JEZUS I WOLA OJCA

Hymn chrystologiczny z Listu do Filipian (2,5–11)³³ może być uznany za najbardziej znaczące wyrażenie przejścia od czynnej dyspozycyjności („negatywność”) do historycznego i pozytywnego urzeczywistnienia woli Ojca przez Jezusa Chrystusa. Jest to przejście od „niech się spełnia wola Ojca” do „idę pełnić Jego wolę”. To przejście jest dogłębnie skoncentrowane na Jego byciu i na Jego życiu, zarówno na Jego „postaci” boskiej, jak i na „postaci” ludzkiej. W tym świetle uwidacznia się, że wola Ojca stanowi treść wypełniającą życie i misję Jezusa i że boska treść Jego posłuszeństwa przyjmuje formę „posłuszeństwa krzyża”³⁴.

³² Por. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Tübingen 1990.

³³ Por. J. Gnilka, *Der Philipperbrief. Der Philemonbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 108–131; J. Flis, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament, t. XI), Częstochowa 2001, s. 212–275.

³⁴ Takie ujęcie tajemnicy Chrystusa znalazło szczególnie wyraz w chrystologii św. Augustyna, która nadal może być niezwykle inspirująca w spojrzeniu na Chrystusa. Zob. A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985.

W Liście do Filipian św. Paweł zachęca chrześcijan, aby trwali w jedności, miłości i pokorze, idąc za przykładem Chrystusa: „To dążenie niech was ożywia, ono też było w Chrystusie Jezusie” (Flp 2,5). Następnie wprowadza apostoł hymn poetycki, prawdopodobnie pochodzący z liturgii wczesnochrześcijańskiej, który jest zwieńczeniem dziejów zbawienia i chrystologii³⁵.

Hymn wskazuje na dwie fazy w wydarzeniu Jezusa, w Jego boskiej i ludzkiej tajemnicy: Jego boską preegzystencję, upokorzenie wcielenia, ale także upokorzenie śmierci na krzyżu, najwyższe posłuszeństwo, wywyższenie wraz z chwalebny zmartwychwstaniem, w końcu uniwersalną adorację Chrystusa jako Pana (*Kyrios*) (Flp 2,6–11). Należy podkreślić, że podmiotem hymnu, wyniszczenia i upokorzenia, „stania się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej”, nie jest Jezus historyczny – Chrystus już wcielony. Podmiotem jest preegzystujący Syn w „postaci Bożej” i w swojej „równości z Bogiem”. Główny akcent hymnu jest ponadto położony nie na cierpienie, ale na posłuszeństwo. Widzimy więc, że najwyższe posłuszeństwo Jezusa historycznego i zbawczy cel Jego śmierci na krzyżu są już wpisane w wieczny zamysł zbawienia i w wynikające z niego wydarzenie wcielenia Syna Bożego. Jego ludzkie posłuszeństwo wyrażone w przyjęciu postaci ludzkiej i życia ziemskiego będzie tylko kontynuacją pierwotnego, wiecznego posłuszeństwa Słowa, to znaczy Jego gotowości, by stać się człowiekiem: „Nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być Bogiem” (Flp 2,6). Co więcej, „przyjął postać sługi”, „unizając samego siebie” (Flp 2,7–8).

W analizach hymnu chrystologicznego z Listu do Filipian wprawdzie nie jest jeszcze obecna doktryna dotycząca dwóch natur Słowa wcielonego, ale zostaje Ono ukazane za pomocą następstwa różnych faz występujących w ciągłości jednego dramatu zbawienia. Chodzi o tajemnicę objawienia i zbawienia urzeczywistnioną w Jezusie historycznym, Bogu i człowieku, w jedności Jego osoby. Ten hymn stanowi prawdopodobnie najstarszą wypowiedź nowotestamentową na temat preegzystencji Chrystusa, podkreślając, że Preegzystujący objawia się historycznie w nadzwyczajnym upokorzeniu i posłuszeństwie. Hymn nie precyzuje, w stosunku do kogo jest On Preegzystującym, ale pozwala jasno dostrzec, że posłuszeństwo jest własnością wiecznego Syna i ma ono charakter zbawczy przez jego urzeczywistnianie się w dziejach. Można zatem powiedzieć, że wcielenie jest „epifanią Posłusznego”³⁶. Wyróżniającymi cechami wiecznego posłuszeństwa Syna w Jego staniu się człowiekiem są: „uniżenie samego siebie” (kenoza) dotyczące Jego chwały, a nie Jego natury Bożej; „przyjęcie postaci sługi” – Syn Boży mógł to uczynić, ponieważ był wolny i w wolności przyjął historyczną postać

³⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 9–44.

³⁶ E. Lohmeier, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5–11*, Darmstadt 1961, s. 81.

ograniczoności i zależności; „stanie się podobnym do ludzi” – nie tylko stał się prawdziwym człowiekiem, solidarnym z przygodną i śmiertelną naturą ludzką, ale przyjął wszystkie jej ograniczenia, z wyjątkiem grzechu. Syn Boży upokorzył się w najwyższym stopniu, przyjął w pełni podległą słabości kondycję ludzką, stając się jednym pośród wielu ludzi, jakby pozwalając się zagubić i „rozmyć” w ich masie. Był uważany co najwyżej za proroka, ale przede wszystkim został skazany na haniebną śmierć na krzyżu jak przestępca: „Pełnia Kenozy i doskonałość ofiary!”, jak w swojej refleksji zawołał Henri de Lubac³⁷.

Ostateczne upokorzenie Chrystusa wyznacza jednak przejście od kondycji unieżenia do kondycji wywyższenia i uwielbienia, od „postaci sługi” do intronizacji Jezusa, który umarł i zmartwychwstał, do stania się Panem wszechświata (Flp 2,9–11). To przejście jest zdeterminowane i uzasadnione najwyższym i pełnym posłuszeństwem Jezusa: „*Dlatego też [diokai] Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię*” (Flp 2,9). Tym imieniem jest imię Pan (*Kyrios*), które w Starym Testamencie przysługiwało tylko niewymownemu i wszechmogącemu Bogu. Uwielbienie jest bezpośrednią konsekwencją dobrowolnego upokorzenia się Chrystusa; wywyższenie jest nagrodą za wypełnione posłuszeństwo Syna, który stał się człowiekiem i umarł z miłości na krzyżu.

Trzeba tutaj niewątpliwie podkreślić, że właśnie w swojej kenozie, unieżeniu i ukryciu boskości Bóg definitywnie objawił swoją absolutną miłość do ludzi³⁸. Posłuszeństwo Jezusa aż do śmierci na krzyżu było bezpośrednim wyrażeniem, czyli objawieniem nieskończonej i niewymownej miłości Boga, a zarazem stanowiło narzędzie odkupienia ludzkości przez Jego miłujące ofiarowanie się na krzyżu. Można w tym miejscu przywołać uwagę zapisaną przez Orygenes:

Trzeba śmiało stwierdzić, że dobroć Chrystusa objawia się pełniej, w sposób bardziej boski i jako prawdziwy obraz Ojca wówczas, kiedy „uniżył samego siebie i stał się posłuszny aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej”, niż gdyby to „uznał za grabież swjej równości z Bogiem” i nie zgodził się być sługą dla zbawienia świata³⁹.

Posłuszeństwo Chrystusa jest przyczyną zbawienia człowieka, jak podkreślił już św. Paweł: „Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszy-

³⁷ H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988, s. 318.

³⁸ Por. P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1995.

³⁹ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* [1, 32] (*Źródła Myśli Teologicznej*, t. 27), tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2003, s. 69.

scy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi” (Rz 5,19; por. Iz 53,11).

Hymn z Listu do Filipian nie wskazuje wprost, komu Chrystus był posłuszny, ale z licznych wypowiedzi Nowego Testamentu wynika jasno, że posłuszeństwo Chrystusa odnosi się do Ojca, jest ukierunkowane wyłącznie na Niego, zarówno jeśli chodzi o jego intencję, jak i o jego spełnienie. Jezus jest posłuszny wyłącznie Ojcu; Jego jedyne i absolutne posłuszeństwo Ojcu jest podstawą jego „autorytetu”, jak również boskiej prerogatywy, której domaga się dla swojej misji, jako Objawiciela i Odkupiciela.

Bóg Ojciec nie tylko jest perspektywą życia Chrystusa, ale stanowi także punkt organizujący całe Jego życie, który potem inspiruje – w Duchu Świętym – Jego przepowiadanie i motywuje każde poszczególne dzieło Jego objawienia i zbawienia. Co więcej, Jezus, jako Słowo wcielone, jest pierwotnym Słowem Ojca: „Słowem u Boga” (J 1,1), będąc równocześnie całkowitą odpowiedzią, w absolutnym posłuszeństwie, na misję zleconą Mu przez Ojca i na Jego wolę⁴⁰. Ta dyspozycyjność, wieczna i historyczna, Syna w stosunku do Ojca sprawia, że Słowo Jezus jest bezpośrednim i widzialnym „egzegetą” Boga niewidzialnego (J 1,18), autentycznym wyjaśnieniem tajemnicy Ojca (Mt 11,25–27; Łk 10,21–22; J 8,26.40; 17,7), ostatecznym, w postaci ludzkiej, objawieniem Boga ludziom (Hbr 1,1–4). W misji Chrystusa zostaje wyeliminowany dualizm charakteryzujący wcześniejsze objawienie biblijne – dualizm i dwoistość między słowem Boga, który mówi, i pośrednikiem ludzkim, którym był prorok, mówiący w imieniu Boga. W jedności swojej osoby Jezus jest „pośrednikiem, ściśle mówiąc, w swojej właściwości Objawiciela”⁴¹. Synteza, która znajduje się tylko w Jezusie, wynika z tego, że tylko On jest równocześnie Słowem i absolutną Odpowiedzią, w doskonałym posłuszeństwie, Ojcu. Można więc powiedzieć, że ostateczne posłuszeństwo Jezusa Ojcu jest równoznaczne z Jego synostwem Bożym.

Weryfikacja historyczna tej prawdy ontologicznej kluczowej dla chrystologii może być widziana w ramach dynamiki Jego najwyższego posłuszeństwa: „aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,8). Bycie Chrystusa, jako „egzystencja przyjęta”, stało się jedną rzeczą z Jego proegzystencją, czyli byciem dla innych – najpierw dla Boga, a potem, na mocy bycia całkowicie dla Boga, dla ludzi – w najwyższej, miłującej ofercie. Jezus był jednak człowiekiem dla innych, aż do stania się „mężem boleści”, ponieważ pojął On siebie i całe swoje osobiste dzieje jako odpowiedź dawaną Ojcu, jako nieprzerwany czyn miłości i posłuszeństwa

⁴⁰ Por. F. Piazzola, *Il Cristo di Giovanni. Titoli di Gesù nel quarto Vangelo*, Bologna 2018, s. 13–41.

⁴¹ I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, t. 1: *Le Christ et la vérité, L'Esprit de la vérité*, Rome 1977, s. 160.

Jego woli. Krótko mówiąc, Chrystus widział siebie przede wszystkim jako człowieka Bożego, kierującego się we wszystkim „sprawą” Boga.

Jak wyraźnie wynika z Nowego Testamentu, wola Ojca stanowi właściwą treść wypełniającą byt i historyczne działanie Jezusa; ona jedynie porusza Jego wolę. „Powinienem być w tym, co należy do mego Ojca”, jak mówi dwunastoletni Jezus do Maryi i Józefa (Łk 2,49); to podstawowe przekonanie porusza potem całe Jego ziemskie życie. Co więcej, jak czytamy w czwartej Ewangelii, Jezus jest świadomy, że taki jest właściwy cel Jego przyjścia i Jego misji: „Z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał” (J 6,38); „Ale niech świat się dowie, że Ja miłuję Ojca i że tak czynię, jak Mi Ojciec nakazał” (J 14,31). Wypełniając ten jedyny cel, którym jest „pełnienie woli Ojca”, całe ziemskie życie Jezusa jest „wędrowką do Jerozolimy”, to znaczy w kierunku wypełnienia Jego ostatecznego przeznaczenia w męce i śmierci (Łk 9,51), jak jest to wyraźnie zaznaczone w strukturze Ewangelii św. Łukasza.

ZAKOŃCZENIE

Wola Ojca jest treścią posłuszeństwa Jezusa nie tylko na poziomie dynamicznym, operatywnym, lecz także osobowym i egzystencjalnym. Jego pełnienie woli Ojca jest zawsze tym samym, co Jego wieczne bycie w Ojcu i Jego życie z Ojcem. Cała egzystencja Chrystusa, także w najbardziej pokornej i bezbronnej kondycji „postaci sługi”, jest kształtowana przez akceptację i wykonanie woli Ojca. Ta „rezygnacja z siebie”, o której była mowa, osiąga w Chrystusie szczyt realizacji pozytywnej, ponieważ jest nakierowana na bezwarunkowe posłuszeństwo Ojcu. Utożsamiał On doskonale swoją „godzinę” męki i śmierci z „godziną” Ojca: „Teraz dusza moja doznała lęku i cóż mam powiedzieć? Ojcze, wybaw Mnie od tej godziny. Ależ właśnie dlatego przeszedłem na tę godzinę. Ojcze, wsław imię Twoje!” (J 12,27). Wypełnienie woli Ojca stanowi więc podstawową opcję egzystencjalną Jezusa, którą kierował się z absolutną wiernością aż do śmierci.

W życiu Chrystusa jako Syna i jako Posłusznego wola Ojca jest niewzruszonym źródłem pewności Jego wyborów i Jego misji, łącznie z tym, że stała się ona codziennym „pokarmem” Jego istnienia⁴². Jezus mówi: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wypełnić Jego dzieło” (J 3,34). Oznacza to, że „nieodzownym warunkiem misji Syna jest całkowite posłuszeństwo Ojcu”, że wypełnienie Jego woli jest „racją bytu Słowa wcielonego”⁴³, a tym samym

⁴² Por. Orgenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* [13, 34], s. 318–319.

⁴³ Ch.H. Dodd, *L'interpretazione del quarto Vangelo*, Brescia 1974, s. 318 i 334.

jest także decydującym wyrażeniem dokonanego przez Nie odkupienia. W swojej historycznej postaci forma posłuszeństwa Chrystusa przyjęła kształt posłuszeństwa krzyża, dlatego też krzyż jest interpretowany przez św. Pawła jako źródło powszechnej wolności i powołanie do niej (por. Ga 5,1.13)⁴⁴.

Zwieńczeniem życia Chrystusa, naznaczonego śmiercią na krzyżu z posłuszeństwa i miłości do Ojca, jest jedna i ta sama ciągła linia, która przechodzi przez całe Jego życie od wcielenia do zmartwychwstania. W tę linię wpisują się wszystkie czyny, słowa i wybory Jezusa historycznego. Postępując wzdłuż tej „linii posłuszeństwa”, może dokonać się pogłębione poznanie świadomości Jezusa w stosunku do Boga, Jego Ojca. Dlatego od formy historycznej posłuszeństwa Jezusa i tego, jak On je postrzegał, zależy kształt, jaki nadaje się potem chrystologii, a zatem także antropologii i eklezjologii, czyli praktycznej soteriologii. Tylko uznając prymat Boga i respektując go w swoim życiu, zwłaszcza wtedy, gdy przechodzi On przez krzyż, my także możemy stawać się dojrzałymi ludźmi, dojrzałymi w wolności, a zatem także w miłości.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln 1961.
- Balthasar H.U. von, *Nuovi punti fermi*, Milano 1980.
- Balthasar H.U. von, *Teologia dziejów. Zarys*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996.
- Balthasar H.U. von, *Burzenie bastionów*, tłum. J. Zakrzewski, E. Marszał, Kraków 2000.
- Balthasar H.U. von, *Teologia misterium paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001.
- Bordoni M., *Cristologia e antropologia*, w: *Cristologia e antropologia. In dialogo con Marcello Bordoni*, red. C. Greco, Roma 1994, s. 15–62.
- Chudy W., *Refleksje Hegłowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2012.
- Deneken M., *Pour une chrystologie de la pro-existence*, „Revue des Sciences Religieuses” 62 (1988), s. 265–290.
- Dodd Ch.H., *L'interpretazione del quarto Vangelo*, Brescia 1974.
- Ferraro G., *Mio-Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel vangelo di Giovanni*, Città del Vaticano 1994.
- Flis J., *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament, t. XI), Częstochowa 2001, s. 212–275.
- Gnilka J., *Der Philipperbrief. Der Philemonbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg–Basel–Wien 2002.
- Hengel M., *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Tübingen 1990.

⁴⁴ To zagadnienie wymaga osobnego potraktowania, dlatego w tym miejscu tylko je sygnalizujemy.

- Ippoliti S., *La soteriologia liturgica sullo sfondo della teologia drammatica di Hans Urs von Balthasar*, Roma 2018.
- Jeremias J., *Neutestamentliche Theologie*, t. 1: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971.
- Kasper W., *Rzeczywistość wiary*, tłum. J. Piesiewicz, Warszawa 1979.
- Käsemann E., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. 1, Göttingen 1976⁶.
- Królikowski J., *Wiara, teologia i polityka. Studia z teologii politycznej (Ministerium Expositionis, t. 7)*, cz. 1, Kraków 2020.
- Królikowski J., *Posłuszeństwo Jezusa Chrystusa w tajemnicy przymierza*, „Teologia w Polsce” 16 (2022) 1, s. 7–23.
- Lohmeier E., *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*, Darmstadt 1961.
- Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988.
- Marchesi G., *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977.
- Martinelli P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1995.
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978.
- Nossol A., *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana (Źródła Myśli Teologicznej, t. 27)*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2003.
- Piazzola F., *Il Cristo di Giovanni. Titoli di Gesù nel quarto Vangelo*, Bologna 2018.
- Pili E., *Il taedium tra relazione e non-senso. Cristo crocifisso in Tommaso d'Aquino*, Roma 2014.
- Potterier I. de la, *La vérité dans saint Jean*, t. 1: *Le Christ et la vérité, L'Esprit de la vérité*, Rome 1977.
- Renczes Ph.G., *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherché sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003.
- Schlier H., *Amen*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, t. 1, Stuttgart 1933, s. 339–342.
- Schlier H., *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1976.
- Schooyans M., *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1994.
- Segalla G., *La cristologia del Nuovo Testamento. Un saggio*, Brescia 1985.
- Vanhoye A., *Gesù, modello di preghiera*, Roma 2009.
- Vanhoye A., *L'Epistola agli Ebrei. „Un sacerdote diverso”*, Bologna 2010.
- Verwilghen A., *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, Abraham, posłuszeństwo, wolność, stare przymierze, nowe przymierze

THE OBEDIENCE TO THE FATHER IN THE MISSION OF JESUS CHRIST

Summary

Christ's obedience which belongs to the mystery of the covenant is characterized by a specific form and content. It is focused on the fulfilling of the will of the Father, constituting the *raison d'être* of Jesus Christ and internally defining His entire mission of salvation. Addressing the issue of Christ's obedience as a crucial dimension of His existence and His divine mission among people implies the reflection on His love, His will to give Himself to save the world and His freedom of the Son of God who became man "for us". Thus, the Christology of obedience constitutes the foundation of anthropology and defines its appropriate form. Therefore, it is in Christ's human freedom, based on and expressed in His obedience, where our freedom of men and Christians is decided.

Keywords: Jesus Christ, Amen, obedience, love, freedom, salvation

Ks. Bogdan Ferdek*
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

POSTPANDEMICZNA PRZYSZŁOŚĆ LUDZKOŚCI A HUMANIZM CHRZEŚCIJAŃSKI

Pandemia covid 19 okazała się wielkim resetem humanizmu. Pandemia zdegradowała bowiem człowieka w imię człowieka. Dla ratowania człowieka pozbawiono go wolności i nienaruszalnych praw. Pandemia stała się bodźcem do powstania różnych wizji świata po pandemii. Jedną z tych wizji przedstawił włoski filozof Giorgio Agamben w książce: *Where are we now? The epidemic as politics*. Dla Agambena pandemia jest ilustracją stanu wyjątkowego i nagiego życia. Również pospandemiczny świat będzie stanem wyjątkowym, bazującym na nagim życiu. Inną wizję pospandemicznego świata przedstawili Klaus Schwab i Thierry Malleret w książce *Covid-19: The Great Reset*. Klaus Schwab jest założycielem Światowego Forum Ekonomicznego z Davos. Według niego pandemia dokonała resetu starej normalności. Świat znany jeszcze w pierwszych miesiącach 2020 roku przeszedł do historii jako era przed koronawirusem. Reset ery przed koronawirusem jest początkiem ery po koronawirusie. W obydwóch wizjach brakuje miejsca dla chrześcijańskiego humanizmu. W postpandemicznej erze opisywanej przez Agambena i Schwaba są widoczne próby zastąpienia osoby nową biometryczną tożsamością człowieka, sprowadzającą się do czystych danych biologicznych, takich jak odciski palców i fotografia cyfrowa. Nowa bezosobowa tożsamość człowieka będzie się więc opierała na „nagich” danych biologicznych. Człowiek otrzyma tożsamość bez osoby. Pomimo że postpandemiczne wizje nie mają miejsca dla humanizmu chrześcijańskiego, to jednak są teologicznie zadłużone. W miejsce stwórczego Boga stawiają twórczego człowieka. Ten twórczy człowiek nie jest już Prometeuszem, który wykrada Bogu tajemnice. On sam chce być Bogiem. Teologiczne zadłużenia wizji Agambena i Schwaba są jakby wołaniem o eksperyment z humanizmem chrześcijańskim.

* Ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek – teolog dogmatyk, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, członek Komitetu Teologicznego PAN, członek zarządu Towarzystwa Dietricha Bonhoeffera; e-mail: bferdek@pwt.wroc.pl, ORCID: 0000-0001-5787-0523.

Słynne zdanie Protagorasa (ok. 485–ok. 415 p.n.e.): „Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek” zainicjowało zwrot ku człowiekowi w filozofii i ostatecznie doprowadziło do powstania humanizmu. Humanizm „oznacza, najogólniej, uznanie centralności człowieka w świecie i podporządkowanie jego dobru wszelkich wartości, zasad i działań”¹. Według ogólnej definicji humanizm jest „zespołem teorii i praktycznych postaw stwierdzających i przyjmujących postulat godności i wartości każdej osoby ludzkiej, a także jej wolności, nienaruszalnych praw, szczególnie możliwości rozwoju jednostkowego i społecznego”². Są różne koncepcje humanizmu w zależności od przyjmowanych koncepcji człowieka i świata. Polski teolog Wincenty Granat (1900–1979) opracował koncepcję humanizmu chrześcijańskiego w dziele *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*. Według Granata podstawą humanizmu chrześcijańskiego jest prawda wiary o stworzeniu człowieka na obraz Boga, co przejawia się w tym, że człowiek ma udział w mądrości i mocy swojego Pierwowzoru³. Ponieważ człowiek został stworzony na obraz trójosobowego Boga, dlatego jest osobą⁴. Granat opisuje osobę jako

[...] odrębny, jednostkowy, substancjalny i całkowity podmiot cielesno-duchowy zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny w celu ubogacenia siebie i ludzkości w zakresie całego bytu⁵.

Humanizm chrześcijański jest więc pochodną chrześcijańskiej teologii. Nie jest dziełem przypadku, że na polskim gruncie jego podstawy przedstawił wybitny teolog dogmatyk Wincenty Granat.

Tragedią dla humanizmu – i to nie tylko chrześcijańskiego – była pandemia covid 19. Okazała się ona wielkim resetem humanizmu. Pandemia zdegradowała bowiem człowieka w imię człowieka. Dla ratowania człowieka pozbawiono go wolności i nienaruszalnych praw. Była zatem stanem wyjątkowym zawieszającym humanizm analogicznym do stanu wyjątkowego, który dla ratowania demokracji zawiesza samą demokrację. Pandemia stała się niewidzialną dyktaturą, czyli formą sprawowania absolutnej i nieograniczonej władzy, mającej na swoich usługach nie tylko wojsko i policję, ale także wszystkie demokratyczne instytucje, które wprowadzały niemal doskonały stan wyjątkowy, pozbawiający ludzi podstawowych praw. Takiego doskonałego stanu wyjątkowego nie powstydziliby się

¹ K. Guzowski, *Nowość humanizmu chrześcijańskiego*, w: W. Granat, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007, s. 5.

² W. Granat, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007, s. 53.

³ Zob. tamże, s. 89–117.

⁴ Zob. tamże, s. 390–393.

⁵ Tamże, s. 392.

najwięksi dyktatorzy. Dyktatura pandemii narzuciła reguły gry nawet papieżowi, a przez niego Kościołowi. Marzenie wrogich Kościołowi dyktatorów o zamknięciu świątyń spełniło się za sprawą samego Kościoła. Czy ten pandemiczny reset humanizmu utrzyma się w świecie po pandemii?

Pojawiają się różne wizje świata po pandemii. Zostaną wybrane dwie z nich. Jedną z wizji postpandemicznego świata przedstawił włoski filozof Giorgio Agamben w książce: *Where are we now? The epidemic as politics*. Dla niego pandemia jest ilustracją stanu wyjątkowego i nagiego życia, o których pisał w książkach *Stan wyjątkowy* i *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Również postpandemiczny świat będzie stanem wyjątkowym, bazującym na nagim życiu. Inną wizję postpandemicznego świata ukazał Klaus Schwab, założyciel Światowego Forum Ekonomicznego z Davos, w książce *Covid-19: The Great Reset*. Według Schwaba pandemia dokonała resetu starej normalności. Świat z pierwszych miesięcy 2020 roku przeszedł do historii jako era przed koronawirusem. Reset ery przed koronawirusem jest początkiem ery po koronawirusie. Co prawda, Schwab nie jest filozofem, lecz ekonomistą (posiada dwa doktoraty, piastował stanowisko profesora Uniwersytetu w Genewie, ma również 17 honorowych doktoratów i wiele międzynarodowych odznaczeń, m.in. Krzyż Komandorski z Gwiazdą Orderu zasługi Rzeczypospolitej Polskiej przyznany przez prezydenta RP Aleksandra Kwaśniewskiego 3.04.2002 roku), to jednak jego wizja postpandemicznego świata implikuje filozoficzne elementy. Chociaż Agamben i Schmaus nie są teologami, to jednak ich filozofia implikuje jakiś humanizm, który może być wyzwaniem dla humanizmu chrześcijańskiego, mającego teologiczne podstawy.

Obydwie wizje postpandemicznego świata, Agambena i Schwaba, zostaną przebadane w aspekcie humanizmu, a następnie ukazane jako wyzwanie dla humanizmu chrześcijańskiego opisanego przez wybitnego teologa, dogmatyka z KUL-u, Wincentego Granata.

AGAMBEN: HUMANIZM W CIENIU *HOMO SACER*

Włoski filozof patrzy na pandemię poprzez pryzmat pojęcia *homo sacer*. Pojęcie to pochodzi z archaicznego prawa rzymskiego. Według tego prawa *homo sacer* to „ten, kogo lud osądził za przestępstwo, i nie godzi się składać go w ofierze, lecz ten, kto go zabije, nie będzie skazany za zabójstwo”⁶. Ów złoczyńca „należy do Boga pod postacią niemożności złożenia w ofierze i włączony jest do społeczności pod postacią możliwości bycia zabitym”⁷. Życie owego złoczyń-

⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008, s. 101.

⁷ Tamże, s. 115.

cy naznaczone jest przez paradoks „włączającego wyłączenia”, czyli niemożności bycia złożonym w ofierze przy równoczesnej możliwości pozbawienia go życia⁸. Paradygmat *homo sacer* pojawia się w życiu społecznym: dla ratowania demokracji zawiesza się demokrację, wprowadzając stan wyjątkowy, dla ratowania życia zawiesza się życie, dla ratowania wolności zabiera się wolność. W przypadku pandemii dla dobra człowieka dokonano resetu humanizmu, pozbawiając człowieka podstawowych praw, zwłaszcza prawa do wolności. Według Agambena pandemia postawiła niejako „na ostrzu noża” dylemat: wolności dla życia czy życia dla wolności? Włoski filozof uważa, że dylemat wolności dla życia czy życia dla wolności, został rozwiązany na rzecz poświęcenia wolności dla życia. Przejawiło się to w tym, że życie ludzi zostało zredukowane do kondycji czysto biologicznej. Było to *życie nagie*, czyli życie odarte ze wszystkiego, co nie jest skupione wyłącznie na zachowaniu własnej egzystencji. Dla tego nagiego życia ludzie poświęcali relacje społeczne, pracę, przyjaźń, uczucia oraz przekonania religijne i polityczne⁹. Aby uniknąć zagrożenia życia, ludzie wyrzekali się wszystkiego, co sprawia, że życie warte jest przeżycia¹⁰. Do nagiego życia przyczynili się również ci, którzy najbardziej powinni bronić ludzkiej godności, czyli stać na straży humanizmu.

Odpowiedzialnością za nagie życie Agamben obarcza Kościół i prawników. Papież Franciszek, w przeciwieństwie do swojego patrona św. Franciszka, zapomniiał o jednym z uczynków miłosierdzia, jakim jest odwiedzanie chorych. Zaakceptował traktowanie człowieka jako zagrożenia, a nie bliźniego. Z kolei prawnicy milcząco zgodzili się na łamanie konstytucji. Nie intrygowało ich to, czy aby na pewno te wszystkie „wyjątkowe dekrety” nie stoją w sprzeczności z najważniejszym aktem prawnym, jakim jest konstytucja. Zaakceptowali więc totalitaryzm przebrany za demokrację. Agamben ma również żal do dziennikarzy. Ludzi mających odwagę myśleć dziennikarze nazywali „zwolennikami teorii spiskowych” lub zaliczali ich do skrajnej prawicy¹¹. Sam Agamben stał się przedmiotem ataku mediów, gdy segregację sanitarną porównał do segregacji Żydów w nazistowskich Niemczech. Znakiem tragedii humanizmu w czasie pandemii stała się maska zakrywająca twarz. Dla Agambena twarz jako czysta komunikowalność jest manifestacją osoby. W zachodniej filozofii pojęcie osoby wywodzi się z teatru, gdzie aktor, aby lepiej utożsamić się z postacią, w którą się wcielał,

⁸ D. Winclaw, *Czy bezosobowa tożsamość jest możliwa? O „zdemaskowanej” idei osoby Giorgio Agambena*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 42 (2017) 1, s. 62.

⁹ Agamben, G., *Where are we now? The epidemic as politics*, Lanham–Boulder–New York–London 2021, s. 38–39.

¹⁰ Tamże, s. 18.

¹¹ Tamże, s. 36.

przybierał maskę. Łacińskie *persona* od *per/sonare* oznacza maskę, przez (*per*) którą przechodzi głos aktora. W czasie pandemii na twarz będącą manifestacją osoby, której pojęcie ma swój początek w masce zakładanej przez aktora starożytnego teatru, nakładano pod groźbą wysokich kar maskę. Stała się ona znakiem zawieszenia człowieka jako osoby dla ratowania człowieka. Tożsamość człowieka została pozbawiona osoby¹².

Mając na uwadze zachowanie ludzi w czasie pandemii, Agamben prognozuje, że społeczeństwo będzie żyło w odwiecznym stanie wyjątkowym. Ten stan będzie permanentną kwarantanną. W przeszłości ludzkość nękały dużo groźniejsze epidemie, ale jeszcze nigdy nie wprowadzono tak daleko idących restrykcji, z zakazem poruszania się włącznie. Pomimo szermowania sloganami o tym, jak bezcenna jest wolność, wobec śmiertelnego zagrożenia człowiek rezygnuje z niej posłusznie i bez szemrania. Kieruje się bowiem nadzieją, że ograniczenia wolności będą jedynie chwilowe i że poddanie się narzuconym rygorom zwiększy szanse na uratowanie życia. Nadzieja ta przesłania jednak to, że władza może bezpowrotnie zawęzić zakres wolności człowieka i pod pretekstem pandemii wprowadzić globalny system kontroli. Ludzie, którzy nie wierzą już w nic – z wyjątkiem nagiej biologicznej egzystencji, którą trzeba ratować za wszelką cenę – gotowi są zaakceptować tyraństwa ze strachu przed utratą życia¹³. Przyszłość będzie więc stała pod znakiem *homo sacer*. Ludziom będzie się zabierało wolność pod pretekstem jej obrony, a oni zaakceptują każdy stan wyjątkowy – także i ten, który dla dobra człowieka zawiesi humanizm. W tym wyjątkowym stanie zawieszenia humanizmu zawiesi się nawet jego osobę. Według Agambena osoba zostanie zastąpiona nową biometryczną tożsamością człowieka, sprowadzającą się do czystych danych biologicznych, takich jak odciski palców i fotografia cyfrowa. Nowa bezosobowa tożsamość człowieka będzie się więc opierała na „nagich” danych biologicznych. Będzie to tożsamość bez osoby. Taką tożsamość bez osoby łatwo można uczynić *untore*. To włoskie słowo oznacza kogoś, kogo należy unikać, wręcz napiętnować i wykluczyć ze społeczności. W przypadku koronawirusa takim *untore* był każdy jako potencjalny siewca zarazy. Takim *untore* może stać się każdy w każdej chwili. Nawet jeśli człowiek cieszy się pełnią praw obywatelskich w demokracjach liberalnych, to faktem jest, że w porządek ten człowiek wpisany jest jako egzemplarz nagiego życia. A to oznacza, że w każdej chwili może on zostać w bezwzględny sposób poddany przemocy suwerennego wyjątku¹⁴. Paradygmat *homo sacer* będzie więc zagrażał humanizmowi w postpandemicznej przyszłości.

¹² Tamże, s. 86–87.

¹³ Tamże, s. 28–29.

¹⁴ Tamże, s. 82.

KLAUS SCHWAB: OD HUMANIZMU DO TRANSHUMANIZMU

Klaus Schwab i Thierry Malleret w książce *Covid-19: The Great Reset* wyrażają pogląd, że covid-19 to jedna z najmniej śmiertelnych pandemii w ciągu ostatnich dwóch tysięcy lat oraz że jej konsekwencje pod względem uszczerbków na zdrowiu i śmiertelności będą stosunkowo łagodne. W swojej książce przedstawiają pandemię jako pretekst do bezprecedensowej i totalnej przemiany pod nazwą „Wielki Reset”. Na pytanie: kiedy sytuacja wróci do normy? Schwab i Malleret odpowiadają: „nigdy”. W związku z tym proponują podział historii na „erę przedpandemiczną” i „erę po pandemii”¹⁵. Według nich popandemiczne zmiany będą dotyczyć nawet samej definicji człowieka¹⁶. Popandemiczny człowiek dokona bowiem indywidualnie resetów w czterech dziedzinach, takich jak: kreatywność, relacja do czasu, konsumpcja i relacja do natury rozumianej jako świat przyrody.

Pandemia, która miała zniszczyć człowieka, paradoksalnie wyzwoli jego kreatywność. Zaowocuje nowymi przedsięwzięciami w przestrzeni cyfrowej i biotechnologicznej¹⁷. Przykładowo, człowiek będzie wybierał lekarza-robotę wyposażonego w AI, który ma idealny lub prawie idealny poziom sukcesu w diagnostyce, zamiast lekarza, który ma pełen empatii stosunek do pacjenta i zna go od lat, ale jego diagnostyka nie ma idealnego poziomu sukcesu¹⁸. Co więcej, nowe biotechnologie i sztuczna inteligencja zostaną zintegrowane z ciałem człowieka i w ten sposób staną się jego częścią. Mówiąc obrazowo, to, co kiedyś było ponad skórą człowieka, wejdzie pod jego skórę.

Postpandemiczny człowiek rozważy relację do czasu i odkryje jego wartość. Era tuż przed pandemią była erą ekstremalnej prędkości, w której wszystko toczyło się znacznie szybciej niż kiedykolwiek, ponieważ technologia stworzyła kulturę natychmiastowości. Człowiek ery po pandemii słumi przyspieszenie czasu i dzięki temu doświadczy większego szczęścia¹⁹.

W postpandemicznej erze człowiek zmieni sposób konsumpcji. Zrezygnuje bowiem z konsumpcji, która rzuca się w oczy innym. Posiadanie najnowszego i najbardziej aktualnego modelu czegokolwiek nie będzie już oznaką społecznego statusu, a nawet będzie postrzegane jako wręcz nieprzyzwoite. Prawo Jante: „Nikt nie jest kimś specjalnym” będzie rządziło również konsumpcją: nikt nie będzie konsumował czegoś specjalnego, co rzucałoby się w oczy innym. Powszechna stanie się świadomość, że nadmierna konsumpcja nie jest dobra dla ludzi i dla pla-

¹⁵ K. Schwab, T. Malleret, *Covid-19: The Great Reset*, Leipzig 2020, s. 8.

¹⁶ Tamże, s. 212.

¹⁷ Tamże, s. 234.

¹⁸ Tamże, s. 128.

¹⁹ Tamże, s. 237.

nety i dlatego poczucie osobistego spełnienia i satysfakcji nie będzie uzależnione od nieustannej konsumpcji²⁰.

Postpandemiczny człowiek będzie przekonany o niezbędności natury, czyli świata przyrody dla jego życia. Natura będzie wzmacniała jego odporność i wygaszała różne stany zapalne²¹. Docenianie natury stanie się pierwszym krokiem do zielonego ładu. Drugim krokiem do zielonego ładu będzie poleganie na platformach cyfrowych w zakupach, nauce, komunikacji, pracy, doradztwie zawodowym. Korzystanie z platform cyfrowych zapanuje w ludziach korzenie, ograniczając stare przyzwyczajenia. Większość rzeczy stanie się e-rzeczami: e-nauka, e-handel, e-rozrywka, e-booki, e-obecność. Dzięki e-rzeczom wszystko będzie bardziej ekologiczne²². E-rzeczy są więc drogą do zielonego ładu. Sam zaś postpandemiczny zielony ład będzie światem z zieloną gospodarką i z większym respektem dla matki natury.

Pandemia przyspieszy również „czwartą rewolucję przemysłową”, o której Schwab pisał w swojej wcześniejszej książce: *The fourth industrial revolution*. Według niego:

Czwarta rewolucja przemysłowa zmienia nie tylko to, co robimy, ale także to, kim jesteśmy. Jej skutki dla nas jako jednostek są wielorakie, oddziałują na naszą tożsamość i na wiele powiązanych z nią aspektów – nasze poczucie prywatności, nasze koncepcje własności, nasze wzory konsumpcyjne, czas, jaki poświęcamy pracy i rozrywce, to, jak rozwijamy swoją karierę, doskonalimy umiejętności. Mają wpływ na to, jak poznajemy ludzi i utrzymujemy związki, na hierarchie, od których jesteśmy uzależnieni, na nasze zdrowie. Szybciej być może, niż nam się wydaje, doprowadzą do takich form wspomagania ludzi, które mogą skłonić nas do kwestionowania samej natury ludzkiego istnienia²³.

Taką deklarację Schwaba dzieli już tylko jeden krok od transhumanizmu. Według angielskiego filozofa i futurologa Maxa More'a, który do dyskursu naukowego wprowadził pojęcie *transhumanizmu* (nazywanego również *Humanity+*), jest to

[...] ideologia, która postuluje wykorzystanie zaawansowanych technologii w celu przyspieszenia oraz kontrolowania ewolucji biotechnologicznej. Skutkiem tej ewolucji ma być pojawienie się postczłowieka – istoty dużo bardziej zaawansowanej i doskonalszej od tego, kim człowiek mógłby kiedykolwiek stać się na drodze „naturalnej”²⁴.

²⁰ Tamże, s. 239–240.

²¹ Tamże, s. 241–242.

²² Tamże, s. 62–63.

²³ K. Schwab, *Czwarta rewolucja przemysłowa*, Warszawa 2018, s. 124.

²⁴ K. Szymański, „Kwintesencja” *transhumanizmu*, „Kultura i Wartości” 13 (2015) 1, s. 189.

Transhumanisci są inspirowani rozwojem nowych możliwości ingerowania w ciało człowieka – od nanobotów, przez sztuczne kończyny aż po prawdopodobny w przyszłości transfer umysłu do dysku twardego²⁵.

W erze po pandemii opisanej przez Schwaba można znaleźć ciekawe elementy humanizmu związane z czterema indywidualnymi resetami. Kreatywność, nowa relacja do czasu, nowy styl konsumpcji i nowa relacja do natury pomagają człowiekowi bardziej być człowiekiem. Miarą kreatywności, czasu, konsumpcji, natury jest człowiek. Dzięki resetowi kreatywności, relacji do czasu, konsumpcji i relacji do natury człowiek kładzie akcent na bardziej być niż więcej mieć. Dzięki temu może bardziej być człowiekiem. Postulowany przez Schwaba indywidualny reset nie musi oznaczać resetu humanizmu. W pospandemicznej erze opisanej przez Schwaba jest więc miejsce dla humanizmu. Problemem może natomiast być relacja transhumanizmu do humanizmu. Transhumanizm zmienia bowiem definicję osoby. W transhumanizmie osoba jest ujmowana przez pryzmat wyższych właściwości psychicznych, które można przetransponować na wiązkę informacji, a następnie poddać różnym przekształceniom²⁶. Osoba jako poddawana różnym przekształceniom wiązka informacji traci swoją podmiotowość, a zatem zasadniczy element bycia osobą. Humanizm bez osoby zadaje się już nie być humanizmem. Człowiek niebędący osobą przestaje być miarą wszystkich rzeczy.

Postpandemiczna era nakreślona przez Schwaba nie musi jednak oznaczać resetu dla humanizmu. Jest ona nawet korzystniejsza dla humanizmu niż będąca w cieniu *homo sacer* postpandemiczna era naszkicowana przez Agambena. Jednak Yuval Noah Harari, filozof Światowego Forum Ekonomicznego w Davos, nazywany „prorokiem Klausa Schwaba”, zapowiada dramatyczne przejście od inwigilacji człowieka „nad skórą” do inwigilacji „pod skórą” („dramatic transition from *over the skin* to *under the skin* surveillance”). Współczesne rządy chcą wiedzieć nie tylko, dokąd inwigilowani chodzą i z kim się spotykają, ale przede wszystkim chcą wiedzieć, co się dzieje pod ich skórą: jaka jest temperatura ich ciała, jakie ciśnienie krwi, jaki stan medyczny²⁷. Wypowiedź Harariego przystaje do paradygmatu *homo sacer*. Postpandemiczna era nakreślona przez Schwaba nie jest wolna od zagrożenia resetu humanizmu.

²⁵ Wyzwaniem, jakim jest transhumanizm dla teologii, zajęli się amerykańscy teologowie w książce *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, red. R. Cole-Turner, Washington 2011.

²⁶ G. Hołub, *Transhumanizm a koncepcja osoby*, „Ethos” 28 (2015) 3, s. 93.

²⁷ Y.N. Harari, *The world after coronavirus*, „Financial Times”, www.ft.com/content/19d90308-6858-11ea-a3c9-1fe6fedcca75 [dostęp: 1.12.2022].

POSTPANDEMICZNA ERA WOŁANIEM O EKSPERYMENT Z HUMANIZMEM CHRZEŚCIJAŃSKIM

W postpandemicznej erze opisanej przez Agambena i Schwaba wydaje się, że nie ma miejsca dla humanizmu chrześcijańskiego. Autorzy ci nie odwołują się do Boga, a zatem człowiek nie jest dla nich obrazem Boga. Agamben i Schwab podpisaliby się pod ateistycznym wyznaniem wiary ułożonym przez włoskiego matematyka i filozofa Piergiorgio Odifreddiego:

Wierzę w jedyne Boga, naturę, Matkę wszechmogącą, twórcę (rodzicielkę) nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych.

Wierzę w jednego Pana, człowieka, wielorodzonego, syna Natury, zrodzonego z Matki pod koniec wszystkich wieków: natura z natury, materia z Materii, prawdziwa natura z prawdziwej Natury, wygenerowany (jako wynik ewolucji) nie stworzony, z tej samej substancji, co Matka.

Wierzę w Ducha, który jest Panem i daje świadomość życia, pochodzi od Matki i od Syna, i który z Matką i Synem jest adorowany i gloryfikowany, który przemówił przez proroków Intelaktu.

Oczekuję rozwiązania kwestii śmierci (rozpadu śmierci), ale nie innego (przyszłego) życia na świecie, który nie nadejdzie²⁸.

Według ateistycznego *credo* człowiek nie jest obrazem stwórczego Boga, lecz twórczej Matki natury. Jego religią jest religia skonstruowana przez proroków intelektu, czyli nauka. To nauka, dając człowiekowi zastrzyki przeciwko pandemii, sprawia, że nie musi on modlić się do Boga o ustanie pandemii. Teologię zastępuje więc homologia, którą można zdefiniować słowami Nietschego: „człowiek jest małpą Boga”, czyli może czynić to, co ludzie wierzący przypisywali Bogu.

W postpandemicznej erze opisywanej przez Agambena i Schwaba są widoczne próby zastąpienia osoby nową biometryczną tożsamością człowieka, sprowadzającą się do czystych danych biologicznych, takich jak odciski palców i fotogra-

²⁸ P. Odifreddi, *Caro papa te scrive. Un matematico ateo in confront con il papa teologo*, Mediolan 2011, s. 182: „Credo in un solo Dio, la Natura, Madre onnipotente, generatrice del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili. Credo in un solo Signore, l’Uomo, plurigenito Figlio della Natura, nato dalla Madre alla fine di tutti i secoli: natura da Natura, materia da Materia, natura vera da Natura vera, generato, non creato, della stessa sostanza della Madre. Credo nello Spirito, che è Signore e dà coscienza della vita, e procede dalla Madre e dal Figlio, e con la Madre e il Figlio è adorato e glorificato, e ha parlato per mezzo dei profeti dell’Intelletto. Aspetto la dissoluzione della morte, ma non un’altra vita in un mondo che non verrà”.

fia cyfrowa. Nowa bezosobowa tożsamość człowieka będzie się więc opierała na „nagich” danych biologicznych. Człowiek otrzyma tożsamość bez osoby. Człowiek mający tożsamość bez osoby zmieści się w platońskiej definicji człowieka: dwunóg nieopierzony. Ten dwunóg nieopierzony w wizji Schwaba zostanie podporządkowany naturze: albo się dogada z naturą, albo natura się go pozbędzie. Człowieka bez osoby podporządkowanego naturze można by określić nietscheańskim terminem *untermensch*.

Pomimo że postpandemiczne wizje nie mają miejsca dla humanizmu chrześcijańskiego, to jednak są teologicznie zadłużone. W miejsce stwórczego Boga stawiają twórczego człowieka. Ten twórczy człowiek nie jest już Prometeuszem, który wykrada Bogu tajemnice. On sam chce być Bogiem. Swoją mądrość i moc przypisuje nie swojemu Pierwowzorowi, lecz Matce naturze. Człowiek ma wprawdzie w swoim ciele elementy Matki natury – jest bowiem mikrokosmosem. Jednak mądrości i mocy, z którą przetwarza naturę, nie mógł otrzymać od Matki natury. Mądrość i moc człowieka transcendują bowiem Matkę naturę i dlatego natura nie może być matką mądrości i mocy człowieka.

Pomimo dekonstrukcji osoby w wizjach Agambena i Schwaba można w nich odnaleźć troskę o relacje z innymi ludźmi i naturą rozumianą jako świat przyrody. W teologicznym ujęciu relacje konstytuują osobę. W chrześcijańskiej koncepcji Trójjedynego Boga jest jeden byt i trzy relacje. Przykładowo Ojciec jest Osobą nie z boskiego bytu, lecz z relacji do Syna. Na obraz trynitarnych relacji został stworzony człowiek i dlatego żyje on w relacjach, które konstytuują jego osobę.

Życie człowieka w relacjach jest zakłócone przez paradygmat *homo sacer*, jak to ukazał Agamben na przykładzie pandemii. Zakłócający relację paradygmat *homo sacer* doskonale oddaje teologiczną prawdę o korupcji grzechu, sprawiającej, że najpiękniejsze ideały sięgają bruku. Korupcja grzechu tworzy, podobnie jak paradygmat *homo sacer*, labirynt bez wyjścia, czy permanentną kwarantannę.

Chociaż Agamben i Schwab nie są teologami w ścisłym tego słowa znaczeniu, to jednak są tymi, którzy uprawiają *teologię inaczej*. Ich wizja popandemicznego świata wypływa z jakiejś ateologii²⁹, która na popandemiczną rzeczywistość patrzy przez pryzmat ateistycznego „a”. Takie spojrzenie implikuje jakąś formę ateistycznego humanizmu, który jest wyzwaniem dla chrześcijańskiego humanizmu. Teologiczne zadłużenia wizji Agambena i Schwaba są jakby wołaniem o eksperyment z humanizmem chrześcijańskim. Ten chrześcijański humanizm, oparty na człowieku jako obrazie wewnątrztrynitarnych relacji, czyli osobie, rozwija tezę Protagorasa „wszystkich rzeczy miarą jest człowiek”. Tę tezę rozwija humanizm chrześcijański w kierunku opisanym przez Granata:

²⁹ Zob. M. Onfray, *Traktat ateologiczny*, Warszawa 2008.

Humanizm religijny nie walczy z przekonaniem, że człowiek jest celem sam w sobie, że jest ośrodkiem i szczytem spraw ziemskich. Dążenie ku Bogu, czyli tak zwany teocentryzm, wcale nie wyklucza antropocentryzmu, bo kto kieruje się ku Bogu, nie może nie kierować się ku człowiekowi³⁰.

Gdzie człowiek w imię Boga kieruje się ku człowiekowi, tam jest więcej humanizmu.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008.
- Agamben G., *Where are we now? The epidemic as politics*, Lanham–Boulder–New York–London 2021.
- Guzowski K., *Nowość humanizmu chrześcijańskiego*, w: W. Granat, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007, s. 5–10.
- Granat W., *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007.
- Harari Y.N., *The world after coronavirus*, „Financial Times”, www.ft.com/content/19d90308-6858-11ea-a3c9-1fe6fedcca75 [dostęp: 1.12.2022].
- Hołub G., *Transhumanizm a koncepcja osoby*, „Ethos” 28 (2015) 3, s. 83–94.
- Odifreddi P., *Caro papa te scrivo. Un matematico ateo in confront con il papa teologo*, Mediolan 2011.
- Onfray M., *Traktat ateologiczny*, Warszawa 2008.
- Schwab K., *Czwarta rewolucja przemysłowa*, Warszawa 2018.
- Schwab K., Malleret T., *Covid-19: The Great Reset*, Leipzig 2020.
- Szymański K., „Kwintesencja” transhumanizmu, „Kultura i Wartości” 13 (2005) 1, s. 189–199.
- Transhumanizm and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, red. R. Cole-Turner, Washington 2011.
- Winław D., *Czy bezosobowa tożsamość jest możliwa? O „zdemaskowanej” idei osoby Giorgio Agambena*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 42 (2017) 1, s. 55–67.

Słowa kluczowe: humanizm, stan wyjątkowy, nagie życie, reset, osoba

THE POST-PANDEMIC FUTURE OF HUMANITY AND CHRISTIAN HUMANISM

Summary

The Covid 19 pandemic turned out to be a great reset of humanism. The pandemic has degraded man in the name of man. To save man, he was deprived of his freedom

³⁰ Tamże, s. 70–71.

and inviolable rights. The pandemic has spurred the emergence of different visions of the post-pandemic world. One of these visions was presented by the Italian philosopher Giorgio Agamben in his book: *Where are we now? The epidemic as politics*. For Agamben, a pandemic is an illustration of a state of emergency and bare life. Also, the post-pandemic world will be a state of emergency based on naked life. A different vision of the post-pandemic world was presented by Klaus Schwab, the founder of the World Economic Forum from Davos, in his book *Covid-19: The Great Reset*. According to Schwab, the pandemic has reset the old normal. The world known in the first months of 2020 has gone down in history as the pre-coronavirus era. The reset of the pre-coronavirus era is the beginning of the post-coronavirus era. In both visions there is no room for Christian humanism. In the post-pandemic era described by Agamben and Schwab, there are visible attempts to replace a person with a new biometric human identity that boils down to pure biological data, such as fingerprints and digital photography. The new impersonal human identity will therefore be based on „naked” biological data. So a person will get an identity without a person. Although post-pandemic visions have no place for Christian humanism, they are theologically indebted. Instead of a creative God, they put a creative man. This creative man is no longer a Prometheus who steals secrets from God. He himself wants to be God. The theological debts of Agamben’s and Schwab’s visions are like a call for an experiment with Christian humanism.

Keywords: humanism, state of emergency, bare life, reset, person

Ks. Józef Warzeszak*
Akademia Katolicka w Warszawie

TEOLOGICZNO-UNIWERSALNA MISJA MUZYKI I ŚPIEWU W UJĘCIU JANA PAWŁA II

Autor tego artykułu ukazał na podstawie przemówień Jana Pawła II wygłoszonych po ofiarowanych mu koncertach muzycznych pewien rozdział jego myśli na temat dziedziny nie zawsze dostrzeganej przez publicystów, jaką jest muzyka i śpiew. Zebrane w całość ukazują bogactwo treści jego nauczania o tej dziedzinie kultury europejskiej i chrześcijańskiej. Uwidoczniona została osobista więź papieża z tą dziedziną twórczości, a w sposób szczególny z udziałem w niej Polaków. Uwypuklone zostały też chrześcijańskie inspiracje największych dzieł muzyki światowej. Nicią przewodnią przemówień papieskich była misja, jaką ma do spełnienia w Kościele i świecie muzyka i śpiew. Ta misja ma charakter uniwersalny i teologiczno-eklezyjalny, przy czym nie są one odseparowane, lecz ściśle złączone. W przemówieniach do młodzieży niemal zawsze papież zwracał uwagę na zadanie, jakim jest udoskonalanie pod względem profesjonalnym, ale też formacja integralna człowieczeństwa, kulturowa i religijna. Muzyka podnosi ducha ku temu, co transcenduje egzystencję ziemską. Poprzez harmonię nut i dialog z instrumentami muzyka prowadzi do kontemplowania piękna Boga i Jego uwielbienia.

WSTĘP

Po opracowaniu wypowiedzi Benedykta XVI o muzyce i śpiewie i opublikowaniu tego materiału¹ postanowiłem zgromadzić pokoncertowe przemowie-

* Ks. Józef Warzeszak – kapłan archidiecezji warszawskiej, prof. dr hab. nauk teologicznych, wykładowca dogmatyki na Akademii Katolickiej w Warszawie, przez kilkanaście lat na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Dorobek zob. na profilu w bibliografii PBN; ORCID: 0000-0002-2301-817X.

¹ Por. J. Warzeszak, *Uniwersalno-teologiczny wymiar muzyki i śpiewu w ujęciu Benedykta XVI*, „Pro Musica Sacra” 18 (2020), s. 65–115.

nia Jana Pawła II ze strony internetowej Watykanu, umieszczone w dziale *discorsi*, przestudiować je, opracować i ewentualnie opublikować. Oczywiście były one już przedmiotem refleksji teologów i muzykologów. Wymienię tutaj przynajmniej kilka opracowań. Ks. rektor Robert Tyrała opracował historię Międzynarodowej Federacji Pueri Cantores², a Jan Paweł II właśnie do tych chórów kierował swoje może najbardziej programowe przemówienia dotyczące muzyki kościelnej. Kinga Kiwała³ z kolei interesowała się inspiracjami, jakimi kierowali się wielcy kompozytorzy polscy – twórcy dzieł muzycznych dedykowanych papieżowi. Zapewne najbardziej całościowym opracowaniem jest antologia – wraz z obszernym wprowadzeniem – różnorodnych jego wypowiedzi i jako biskupa krakowskiego, i jako papieża⁴. O ile w niniejszym artykule uwzględniam zasadniczo przemówienia pokoncertowe Jana Pawła II, o tyle autor tej antologii opublikował niemal wszystkie wypowiedzi (biskupie i papieskie) o muzyce, a więc homilie biskupie, fragmenty encyklik, listów apostolskich, okolicznościowe listy skierowane do różnych osób, homilie i przemówienia do różnych gremiów muzycznych, przemówienia pokoncertowe i niezależne od koncertów, przemówienia w czasie modlitwy Anioł Pański, przemówienia na spotkaniach z Polakami oraz wspomnienia. Muszę przyznać, że do tej cennej antologii dotarłem już niemal po zakończeniu pracy nad tym artykułem. Kiedy porównałem odnalezione przeze mnie na internetowej stronie watykańskiej przemówienia pokoncertowe z przemówieniami umieszczonymi w antologii, to zauważyłem, że przeoczyłem mniej więcej tyle samo, ile autor antologii, tj. około dwudziestu, tak że mogą się te dwie publikacje pod tym względem uzupełniać.

W ciągu prawie dwudziestu siedmiu lat pontyfikatu ofiarowano Janowi Pawłowi około sześćdziesięciu koncertów. Na zakończenie każdego z nich dziękował wykonawcom, sponsorom i organizatorom, ale także ich uczestnikom oraz dzielił się swą refleksją na temat usłyszanego dzieła muzycznego lub też w ogóle muzyki jako takiej. Co prawda te wypowiedzi nie mają charakteru naukowych rozpraw muzykologicznych, ale jest w nich wiele trafnych, bogatych w treść refleksji na

² R. Tyrała, *Wychowanie i formacja na przykładzie Federacji Pueri Cantores*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 33 (2014) 2, s. 205–215; tenże, *Międzynarodowa Federacja Pueri Cantores w latach 1944–2017: historia, ludzie, idee*, Kraków 2019.

³ K. Kiwała, *Inspiracja „zewnątrzna” i „wewnętrzna” w muzyce polskiej związanej z osobą i myślą Jana Pawła II*, „Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars” 20/1(43), s. 143–157, [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2014-t20-n1\(43\)/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2014-t20-n1\(43\)-s143-157/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2014-t20-n1\(43\)-s143-157.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2014-t20-n1(43)/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2014-t20-n1(43)-s143-157/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2014-t20-n1(43)-s143-157.pdf) [dostęp 5.06.2021]; H. Sieński, *Kompozytorzy polscy w hołdzie Ojcu świętemu Janowi Pawłowi II*, „Biuletyn AGH, Magazyn Informacyjny Akademii Górniczo-Hutniczej” (2011) 39, www.biuletyn.agh.edu.pl/biuletynpdf/2021_Biuletyn_PDF/155_156_01_02_2021.pdf [dostęp: 5.06.2021].

⁴ Por. D. Radziechowski, *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 1: *Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Muzyka. Antologia tekstów*, Kraków 2015².

temat piękna tej muzyki, która właśnie wybrzmiała, jej znaczenia dla życia wiary, a nawet na temat osobistej więzi z muzyką i śpiewem, czy tego, jak głęboko muzyka dotknęła jego wnętrza, jak pobudziła go do refleksji, do uwielbienia Boga, ale także jak może to dotyczyć tych wszystkich, którzy są wrażliwi na piękno muzyki i śpiewu. W jego przemówieniach znajduje się też najczęściej dużo ważnych treści humanistycznych i teologicznych. Przedstawienie owych treści może – jak się wydaje – odsłonić nieco bardziej bogactwo ducha św. Jana Pawła II i dzięki temu okazać się dla czytelnika interesującą lekturą.

Jaki cel zamierzam osiągnąć pisząc ten artykuł? Chciałem ukazać dwie sprawy: bogactwo myśli Jana Pawła II na temat muzyki i śpiewu oraz to, jak wytrwale kierował on do artystów zachęty, by swą muzyką służyli Bogu, Kościołowi, człowiekowi i wspólnocie ludzkiej – tak zresztą, jak zawsze zachęcał artystów, by włączali się w misję ewangelizacyjną Kościoła. Nie jest moim zamiarem „robienie” z papieża muzykologa, ale ukazanie, jak głębokie miał on – a wraz z nim Kościół katolicki – zrozumienie dla tej dziedziny sztuki i jak bardzo zależało mu na włączeniu muzyków w swoją pasterską posługę Kościołowi.

Jaką metodę zastosowałem? Posługiwałem się tekstami włoskimi, gdyż najłatwiej i bez zbytej straty czasu mogłem do nich dotrzeć na stronie internetowej. Starałem się wiernie referować wypowiedzi papieża, opisując, do jakiego gremium kierował swe słowa, często też podaję nazwiska wykonawców. Może to robić wrażenie jakiegoś sprawozdania czy kroniki historycznej. Chciałem jednak zwrócić uwagę czytelnika, że te przemówienia nie są referowane po kolei od pierwszego do ostatniego, ale są usystematyzowane tematycznie, choć oczywiście nie da się z aptekarską dokładnością wyselekcjonować treści, tak by wspomniane w jednym przemówieniu nie pojawiały się w takiej czy innej formie w innym. Wyodrębniłem dwa działy: w pierwszym dziale, zatytułowanym „misja teologiczno-eklezyjalna muzyki i śpiewu”, zaprezentowałem przemówienia, których dominującym przekazem jest wątek religijny, czy wprost teologiczny i eklezyjalny. A w drugim dziale znalazły się przemówienia, w których Jan Paweł II uwypukla charakter uniwersalny muzyki i śpiewu i zaprasza muzyków do promowania tych wartości.

MISJA RELIGIJNO-EKLEZJALNA MUZYKI I ŚPIEWU

OSOBISTA WIĘŹ JANA PAWŁA II Z MUZYKĄ I ŚPIEWEM

Kiedy mowa o osobistej więzi Jana Pawła II z muzyką i śpiewem, to przed oczyma staje przede wszystkim obraz papieża wraz z młodzieżą w czasie Świątowych Dni Młodzieży, na przykład w Częstochowie, śpiewającego *Abba, Ojcze*,

czy takich ulubionych pieśni, jak: *Czarna Madonna*, *Z dawna Polski Tyś Królową*, *Oj maluśki, maluśki*, *Góralu*, *czy ci nie żal* i oczywiście *Barka*, którą – jak wyznał – miał w uszach, kiedy usłyszał wyrok konklawe. Ta oazowa pieśń, z którą się nie rozstawał przez wszystkie lata „była – dla niego – jakimś ukrytym tchnieniem Ojczyzny, była też przewodniczką na różnych drogach Kościoła”⁵. Można by jeszcze przywołać *Tryptyk Rzymski*, który został opracowany muzycznie i który bywa nieraz wykonywany przez wybitnych chórzystów. I choć wspomniane obrazy trudno wyrzucić z pamięci, a różne osoby z bliskiego otoczenia papieża mogłyby na ten temat napisać wiele interesujących artykułów, to w tym miejscu ograniczę się tylko do jego przemówień pokoncertowych.

Benedykt XVI wspominał, że będąc jeszcze młodym chłopcem, wybrał się kiedyś ze swym starszym bratem Georgiem pociągiem do Salzburga na koncert muzyki Wolfganga Amadeusza Mozarta⁶. Ciekawe, że podobne wspomnienie zachował również Jan Paweł II. Przy czym, w jego przypadku, nie tyle sam wyruszył gdzieś daleko, aby wysłuchać koncertu, ile to koncert przyjechał do niego, do Wadowic. Wspominał o tym, przemawiając po występie chóru Uniwersytetu Jagiellońskiego w Castel Gandolfo w 1983 roku. Wtedy, przed pięćdziesięciu laty, gdy młody Karol uczęszczał jeszcze do wadowickiego gimnazjum, do jego miasta zawiatał bowiem sławny uniwersytecki chór z Krakowa (papież pamiętał nawet imię i nazwisko ówczesnego dyrygenta chóru – Adama Kopycińskiego). Zaciekawiony jego sławą, udał się wraz z licznymi mieszkańcami na jego występ. Po wielu latach, wspominając to wydarzenie, zadumał się nawet nad dziwnymi kolejami losu i nad nieprzeniknionością planów Bożych i powiedział:

Któż mógł wówczas w Wadowicach pomyśleć, że następne spotkanie z chórem akademickim Uniwersytetu Jagiellońskiego będzie miało miejsce tu, w Castel Gandolfo, w dzisiejszych okolicznościach⁷.

W swym przemówieniu papież wypowiedział jednocześnie życzenie, by krakowski chór potrafił wyrażać to, co stanowi specyficzne bogactwo duszy polskiej, polskiego narodu i polskiej kultury.

Oby mogli na swój sposób przyczynić się do wzrostu tego bogactwa i świadczyć o nim zarówno w Ojczyźnie, pośród swych rodaków, ale także w świecie, jak to czynią obecnie⁸.

⁵ W. Dudkiewicz, *Muzyka według świętego*, „Niedziela Warszawska” (2014) 25, s. 4.

⁶ Por. J. Warzeszak, *Uniwersalno-teologiczny wymiar muzyki i śpiewu w ujęciu Benedykta XVI...*

⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do chóru Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 28.08.1983 r.

⁸ Tamże.

W innym przemówieniu, skierowanym do członków orkiestry Filharmonii Krakowskiej, Jan Paweł II wyraził najpierw wdzięczność za wykonany koncert, a następnie za to, że jako ówczesny biskup mógł w tejże filharmonii, w Krakowie, która mieści się blisko rezydencji biskupów krakowskich, nauczyć się wiele w zakresie muzyki narodowej – polskiej i światowej⁹. Papież przyznał zarazem, że wykonane tego wieczoru utwory Stanisława Moniuszki i Wojciecha Kilara są naprawdę wspaniałą sztuką, która w niezwykle sposób przemówiła nie tylko do jego uszu, ale także do wyobraźni. Bo mazur ze *Strasznego dworu* pozwolił mu niejako na żywo towarzyszyć tańczącym mazura. Przy tym zarówno jego melodia, jak i sam taniec są wyrazem polskiej kultury i dziejów tej rzeczywistości, której na imię Polska. Przyznał też, że kiedy słuchał *Krzesanego* Wojciecha Kilara, to jego góralska wrażliwość przywiodła mu na myśl tańczących górali, zbójników i całe Podhale. A medytacja, do której porwała go ta muzyka, uobecniła mu niemal całą przyrodę tatrzańską, z jej atmosferą spadających potoków, lasów, które niedawno mógł zobaczyć przynajmniej z okna helikoptera.

MUZYKA POLSKA W HOŁDZIE JANOWI PAWŁOWI II W WATYKANIE

Nie jest moim zamiarem, by omawiać tu wszystkie koncerty, jakie ofiarowali polscy muzycy Janowi Pawłowi II w Polsce czy w świecie. Zdecydowałem się wybrać jedynie te, które zostały wykonane za jego pontyfikatu w miesiącach letnich w Castel Gandolfo, a przez resztę roku w Watykanie. I tak pierwszym spośród ofiarowanych Janowi Pawłowi II był koncert pod dyrekcją maestro Krzysztofa Pendereckiego, kiedy oprócz solistów wystąpiła także orkiestra Teatro alla Scala i chór Opery Chicago¹⁰. Papież, dziękując za niego organizatorom i wykonawcom, przyznał, że była to dla niego uczta duchowa. Dłużej zatrzymał się przy kompozytorze Krzysztofie Pendereckim, którego dzieło zostało właśnie wykonane. Podkreślił, że nie po raz pierwszy dane mu było uczestniczyć w wykonaniu dzieł tego wielkiego polskiego twórcy. Przypomniał zwłaszcza prezentację jego *Passio et mors Domini nostri Jesu Christi według św. Łukasza* na dziedzińcu akademickim zamku na Wawelu. Zapadło mu również w pamięć wykonanie dzieła *Utronia* w kościele św. Katarzyny w Krakowie. Z tych właśnie względów papieżowi towarzyszyło w trakcie koncertu głębokie wzruszenie. W minionych czasach nie mógł sobie nawet wyobrazić, że będzie mu dane gościć mistrza Krzysztofa Pen-

⁹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Orkiestry Filharmonii Krakowskiej*, 30.07.1995 r.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na zakończenie koncertu ofiarowanego w auli Pawła VI*, 9.02.1979 r.

dereckiego w auli Pawła VI w Watykanie w pierwszych miesiącach swego pontyfikatu. Papież pogratulował też Pendereckiemu wykonanego arcydzieła, które swą treścią potwierdza jego wcześniejsze poszukiwania artystyczne. Jeśli chodzi o stronę muzyczną dzieła, to stwierdził jedynie, że jest pod jego wielkim wrażeniem. Natomiast, gdy chodzi o jego treść – to przywiodło mu ono na myśl zdanie, które bardzo dawno temu wypowiedział dobrze znany papieżowi człowiek: „Każde wielkie dzieło sztuki jest w swej inspiracji i w swych korzeniach religijne”. I dodał, że dzieła Krzysztofa Pendereckiego potwierdzają tylko tę zasadę.

W zaprezentowanym dziele muzycznym kompozytor Krzysztof Penderecki odwołuje się bowiem do autora *Paradise Lost*, czyli *Raju utraconego* Anglika Johna Milтона, co pozwoliło mu następnie wyrazić w tak oryginalnym języku kompozycji muzycznej wiele pytań, które dręczą człowieka w związku z podstawowymi problemami jego życia i przeznaczenia. Choć opowiadania zawarte na pierwszych stronach Księgi Rodzaju są w swej formie proste i piękne, to nie stanowią prostej kroniki wydarzeń. Zawierają jednak odpowiedzi uderzające swą głębią i logiką. Bo zostały tam zapisane doświadczenia, do których człowiek musi nieustannie powracać, pomimo uściśleń, jakie w tej materii wniosła hermeneutyka biblijna. Strzegą one przed ryzykiem alienacji tego, co w każdym człowieku jest istotowo ludzkie. Z tego też względu papież pogratulował kompozytorowi, że przywołując poemat wielkiego Anglika, zwrócił się właśnie ku temu nieocenionemu źródłu.

Papież wyraził równocześnie osobistą radość z tego, że tak doniosłe dzieło muzyczne wyszło spod pióra polskiego kompozytora. Uznał, że jest to świadectwem istnienia chrześcijańskiej matrycy, jaka przenika polską kulturę. A że język muzyki wydaje się bardziej uniwersalny od języka literatury, papież życzył, aby ten owoc twórczości artystycznej „mojego współrodaka” – jak powiedział – mógł stać się źródłem przeżyć artystycznych i egzystencjalnych wszystkich ludzi współczesnych, niezależnie od ich narodowości. Wyraził wdzięczność za to przede wszystkim kompozytorowi, ale też i Bogu, dawcy wszelkich darów.

Janowi Pawłowi II zadedykowano potem jeszcze dwukrotnie dzieło Krzysztofa Pendereckiego, tj. *Stabat Mater*, które opowiada językiem muzycznym o stojącej u stóp krzyża Maryi, czyli o najważniejszym świadku wiary w Odkupiciela oraz uczestnicze Jego cierpienia dla zbawienia świata. Ofiarował je papieżowi RAI przy udziale Filharmonii Krakowskiej, a po raz drugi Mitteldeutscher Rundfunk z okazji 15. rocznicy wyboru na Stolicę Piotrową¹¹.

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Słowo na zakończenie koncertu ofiarowanego przez RAI*, 3.12.1988 r.; tenże, *Przemówienie podczas koncertu symfonicznego z okazji rocznicy wybrania na pontyfikat*, 16.10.1993 r.

Będąc jeszcze biskupem krakowskim, Karol Wojtyła zamówił u kompozytora Henryka Mikołaja Góreckiego utwór *Beatus Vir opus* op. 38, czyli psalm na baryton solo, chór i wielką orkiestrę dla uczczenia dziewięćsetnej rocznicy męczeńskiej śmierci św. Stanisława ze Szczepanowa. Prawykonanie tego dzieła miało miejsce już w czasie pierwszej pielgrzymki papieskiej do Polski w czerwcu 1979 roku. Orkiestrę i chór Filharmonii Krakowskiej poprowadził sam kompozytor, za co głęboko poruszony papież z serca dziękował dyrygentowi i wykonawcom¹².

Wielkim wyrazem czci i szacunku dla Jana Pawła II był koncert ofiarowany przez Warszawskie Koło Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II oraz Warszawską Filharmonię Narodową¹³, podczas którego wykonano dzieło *Missa pro Pace* w obecności jego twórcy, Wojciecha Kilara. Orkiestrą dyrygował Kazimierz Kord, a chórem Henryk Wojnarowski. W podziękowaniu papież podkreślił, że to dzieło artystyczne wpisuje się w liturgię i zawiera melodie inspirowane przez intensywny mistycyzm. „Tajemniczy i oryginalny styl tej *Mszy* wprowadza słuchaczy w sedno skupienia modlitewnego i uważnej kontemplacji tajemnic wiary”. Dziękując Wojciechowi Kilarowi, podkreślił „majestatyczną prostotę, piękno zakorzenione w chrześcijańskiej tradycji i brzmienie oddające wyrastającego zeń polskiego ducha, które sprawiają, że utwór dostarcza nie tylko estetycznych wrażeń, ale może wyzwalać głęboko religijne przeżycia”. To cenne wykonanie uznał za duże wydarzenie artystyczne, o wysokiej wartości religijnej, które skłoniło słuchaczy do intensywnego myślenia o pokoju. Choć XX wiek był naznaczony niezwykle krwawymi wojnami, to zakończył się wielką nadzieją na pokój i sprawiedliwość. Niestety, tragiczne wydarzenia 11 września 2001 roku (koncert odbywał się trzy miesiące po tym zamachu) zniszczyły oczekiwania na pokój. Mimo to – jak podkreślił papież – nie powinniśmy tracić ducha. Pokój jest darem Boga, a zarazem owocem codziennego wysiłku ludzi dobrej woli. To właśnie uniwersalny język muzyki i śpiewu, który zabrzmiał w auli Pawła VI, stanowi dla wszystkich zaproszenie, by byli budowniczymi nadziei i pokoju, „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21,1).

Z okazji sto pięćdziesiątej rocznicy śmierci innego wielkiego polskiego kompozytora i pianisty, Fryderyka Chopina, Fundacja Lucchini z Brescii ofiarowała papieżowi specjalny koncert, którego wykonawcą został młody pianista, Daniele Alberti, grający utwory Chopina z wielkim i pełnym pasji mistrzostwem. Dziękując za ten koncert, papież podkreślił, że Chopina uważa się dziś za jednego z największych muzyków romantyzmu europejskiego. Pianista wykonał niektóre z jego nokturnów, wydobywając zwłaszcza przejrzystą, jasną i tętniącą życiem

¹² Por. W. Dudkiewicz, *Muzyka według świętego...*

¹³ Por. Jan Paweł II, *Pozdrowienie po koncercie „Missa pro Pace” ofiarowanym przez Narodową Filharmonię Warszawską, aula Pawła VI, 7.12.2001 r.*

subtelność wnętrza wielkiego kompozytora, który „potrafił porzucić świat zewnętrzny, zanurzając się w duszy ludzkiej, by za pomocą nadzwyczaj wyrazistego języka nakreślić jej najbardziej delikatne i skryte cechy”¹⁴. Alberti wykonał następnie utwór *Fantasia-Improptu* cis-moll i walce, w których słuchacze mogli z kolei podziwiać oryginalną inspirację i niebotyczne natchnienie poetyckie autora. Zaprezentowane zostały także niektóre polki, czyli partie muzyczne, w których Chopin, pozostający wówczas na emigracji, przywołując motywy zasłyszane w dzieciństwie, wspominał tym samym swą odległą i niezapomnianą przeszłość. Słuchając mistrzowskiego wykonania tych dzieł, papieżowi towarzyszyła myśl o tym, jak znakomicie ten koncert manifestuje świadectwo jedności kulturowej i duchowej Europy, w którą tradycja chrześcijańska wносиła w ciągły wieków i nadal wnosi fundamentalny wkład.

W podziękowaniach kierowanych do sponsorów i wykonawców koncertów Jan Paweł II starał się zwykle, w sposób szczególnie, zauważyć polskich uczestników, poczynając od organizatorów, dyrygentów, chórów. Dziękował muzykom z Orkiestry Symfonicznej Polskiego Radia i Telewizji w Krakowie¹⁵, którzy brali udział w koncercie ofiarowanym przez Akademię Muzyczną Pro Mundo Uno; Orkiestrze Filharmonii Bałtyckiej z Gdańska, wraz z zespołem baletowym¹⁶; chórowi z Krakowa¹⁷, który śpiewał na koncercie na rzecz pojednania pomiędzy Żydami, chrześcijanami i muzułmanami, a którego koncertu papież wysłuchał z żywym wzruszeniem; także bardzo młodym i obiecującym artystom z Nowego Trio z Warszawy¹⁸, występującym na koncercie ofiarowanym przez Akademię Muzyczną Ottorino Respighi; chórowi Voci Bianchi z Poznania¹⁹, który występował wraz z Orkiestrą i Chórem Teatru Opery Rzymu. Papież podkreślił wówczas, że ten wieczór ujawnił bliskość artystów z osobą papieża, ale ofiarował także znaczące świadectwo jedności wokół fundamentalnych wartości duchowych i etycznych osoby oraz wspólnoty ludzkiej.

¹⁴ Jan Paweł II, *Pozdrowienie na zakończenie koncertu sponsorowanego przez Fundację Lucchini z Brescii*, 12.09.1999 r.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na zakończenie koncertu ofiarowanego przez Akademię Muzyczną Pro Mundo Uno*, 28.07.1996 r.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Słowa skierowane do muzyków Akademii Muzycznej Ottorino Respighi*, 28.07.1991 r.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie za zakończenie koncertu poświęconego tematowi pojednania pomiędzy Żydami, Chrześcijanami i Muzułmanami*, 17.01.2004 r.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodych muzyków na zakończenie koncertu ofiarowanego przez Akademię Muzyczną Ottorino Respighi*, 1.08.1993 r.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Słowa skierowane na zakończenie wieczoru ofiarowanego przez parlamentarzystów z okazji dwudziestolecia pontyfikatu*, 5.11.1998 r.

MUZYKA I ŚPIEW KWIATEM CHRZEŚCIJAŃSKIEJ KULTURY EUROPY

Kilka koncertów ofiarowały Janowi Pawłowi II pojedyncze kraje lub też zespoły złożone z młodych przedstawicieli różnych narodowości. Jednym z nich był chór akademicki Ivan Goran Kovacic z Zagrzebia, który wykonał kompozycje *Sversi Stopi moje Gospode* chorwackiego kompozytora Krsto Odaka²⁰. Papież zwrócił uwagę na znany fakt, że najbardziej podniosłe opery muzyczne powstały w Europie, a bardzo wielu kompozytorów tworzyło z inspiracji chrześcijańskiej. Stąd muzyka ma swój wkład w zbliżenie i jednoczenie narodów europejskich posiadających wspólne korzenie chrześcijańskie. Tym bardziej że muzyka jako język uniwersalny uszlachetnia ducha ludzkiego, promuje wspólnotę pomiędzy ludźmi o różnych językach i kulturach, wyraża bogactwo kultury każdego narodu. Dlatego papież zachęcał, aby Chorwaci ubogacali swym dziedzictwem artystycznym inne narody europejskie. I wyraził nadzieję, że chórzyci będą mieli poczucie, iż ich misją jest, by muzyka coraz bardziej podnosiła ducha ku prawdzie, dobru, pięknu i powszechnemu braterstwu.

Szczególnym darem był także dla papieża koncert Orkiestry Jeunes de la Méditerranée²¹, która wykonała go z prawdziwym entuzjazmem i młodzieńczym oddaniem. Członkowie orkiestry byli młodymi ludźmi, którzy pochodzili z różnych krajów europejskich o zróżnicowanych dziejach i kulturach. Mimo to udało się im stworzyć orkiestrę prawdziwie symfoniczną, czyli prawdziwie muzyczną, jako że istotną cechą muzyki jest właśnie to, iż dźwięki poszczególnych instrumentów tworzą harmonijną syntezę, tj. symfonię. Podobnie wysiłek młodych muzyków pozwolił im odnaleźć się i zjednoczyć w przyjaznej wspólnotcie i przy okazji wspólnej pracy. Papież przemawiając do nich, przypomniał, że basen Morza Śródziemnego, który jest domem ich wszystkich (starożytni nazywali to morze Mare nostrum), stał się już w starożytności kolebką cywilizacji europejskiej. Rozwinęła się ona później, jednocząc trzy stare tradycje, które mogą symbolizować nazwy trzech ich stolic, tj. Jerozolimy, Aten i Rzymu. Tereny te stały się zarazem kolebką czy zagłębieniem kultury chrześcijańskiej. W przekonaniu papieża już samo zaistnienie Śródziemnomorskiej Orkiestry Młodych winno przypominać i promować te trwałe związki, czyniąc z nich – można by powiedzieć – swoisty „koncert narodów”. Młodzi artyści dzięki przygotowanemu repertuariowi pozwolili swoim słuchaczom przebyć drogę od Palermo, przywołane przez Giuseppe Verdiego, aż po Wiedeń i Petersburg, dzięki dziełom Ravela i Musorgskiego.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do chóru akademickiego z Zagrzebia*, 17.01.1987 r.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do muzyków Orkiestry Jeunes de la Méditerranée*, 7.08.1991 r.

Jan Paweł II, przemawiając po tym koncercie, uprzytomnił przede wszystkim młodym, że wszyscy oni otrzymali od Stwórcy talent muzyczny, i zachęcił ich, by ów talent pieczołowicie kultywowali. Oddani tworzeniu piękna, które jest jak prawda napełniająca serca ludzi radością – jak stwierdził niegdyś św. Paweł VI za Soborem Watykańskim II – ale jest też owocem szczególnie cennym, którego czas nie unicestwia. Dlatego piękno jednoczy pokolenia i sprawia, że podziwiający je ludzie stają się komunią²². Na koniec papież modlił się o wstawiennictwo św. Cecylii, patronki muzyków, i prosił Boga o błogosławieństwo, aby dał im siłę i odwagę, by zawsze promieniowali światłem piękna i radości.

Okazją, by mówić o chrześcijańskim charakterze kultury rosyjskiej, był występ chóru dziewczęcego Jubileum z Moskwy. Jego śpiew, będący homagium dla papieża wykonanym z okazji świąt bożonarodzeniowych i Nowego Roku²³, w sposób sugestywny wkomponował się we wschodnią ikonografię i kolorystykę kaplicy Redemptoris Mater, przystrojonej w duchu ekumenicznym zgodnie z tradycją wschodnią. Papież zapewnił, że ceni bardzo rosyjski śpiew liturgiczny, że czuje się zawsze bardzo bliski zwłaszcza religijnej kulturze wschodniej. Cała kultura rosyjska, sztuka, literatura, śpiew są bowiem naznaczone silną duchowością, która wznosi umysł i serce do Boga i napełnia życzliwością oraz współczuciem dla bliźnich. Podziękował na koniec dyrygentowi chóru za doprowadzenie dziewcząt do harmonijnej ekspresji i za całe piękno ich śpiewu.

Natomiast występ zespołu żyjących w diasporze Ukraińców, których sztukę języka, śpiewu i muzyki, pełną epizodów religijnych, podziwiał papież wraz z innymi słuchaczami, stał się dla niego okazją, by przypomnieć o chrześcijańskich korzeniach tego narodu. Wyszedł przy tym od słów Iz 51,1 wypowiedzianych przez proroka o własnym narodzie: „Wejrzyjcie na skałę, z której was wyciosano”. Podkreślił, że taką właśnie skałą dla narodu ukraińskiego jest Chrystus, Jego Ewangelia, którą przyjęli w całej swej kulturze i która pozwoliła im na taki rozkwit piękna. Kultura ukraińska wyrosła bowiem na dziedzictwie chrztu Włodzimierza, przez co zakorzeniła się w chrześcijańskiej Europie. Chrystianizacja umożliwiła Rusi Kijowskiej, wówczas jeszcze jednorodnej, stworzenie kultury głęboko ludowej i religijnej. Język świętych Cyryla i Metodego stał się językiem pisanym i stosowanym w nauce, a księgi święte, zwłaszcza Ewangelia i psalterz, stały się wzorcami dla sztuki słowa. A kultura ludowa, która wyrosła na te-

²² Por. J. Guitton, *Dialogi z Pawłem VI*, Poznań 1969, s. 253; Sobór Watykański II, *Przesłanie do artystów*, 8.12.1965; AAS 58 (1966) 13.

²³ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do chóru Jubileum z Moskwy*, 1.01.2002 r.; tenże, *Przemówienie do członków chóru folklorystycznego Państwowej Akademii Sowieckiej*, 30.01.1986 r.; tenże, *Pozdrowienie na zakończenie koncertu ofiarowanego przez sześciu młodych muzyków rosyjskich*, Castel Gandolfo, 26.08.1993 r.

renach pogaństwa, wraz z upływem czasu doznała sakralizacji, co wyraziło się w dziełach poezji i prozy religijnej. Szczególnego znaczenia dla skutków duchowych i narodowych miał zwłaszcza akt unii brzeskiej z 1596 roku. Po odnowie jedności z Rzymem Kościół rozwinął szeroką działalność kulturalną. Nieocenione zasługi na tym polu mieli zwłaszcza bazylianie, których klasztory stały się centrami kształcenia i kultury. Również kler katolicki i prawosławny odegrał ważną rolę w rozwoju kultury. Ten kamień węgielny kultury, czyli Chrystus, jest do dziś miarą ludu i Kościoła, który jak „harmonijny chór, podtrzymywany przez głosy niezliczonej liczby ludzi, wznosi się jednogłośnie z niewyczerpalnymi modulacjami barw dźwięku i melodii”²⁴ – powiedział papież na zakończenie koncertu.

Pozdrawiając w Watykanie członków polifonicznego chóru islandzkiego i Orkiestry Kameralnej z Reykjavíku, Jan Paweł II potwierdził²⁵, że uprawiana przez nich sztuka jest środkiem, który wzmacnia ich wrażliwość na najbardziej szlachetne wartości i przeżycia ludzkie. Toteż ich pobyt w Rzymie i zetknięcie się z wieloma bogactwami kultury starożytnego Rzymu stanowi dla każdego z nich czas szczególnej radości i szlachetnego doświadczenia, które zapewne umocni w nich decyzję, by oddać swe talenty dla dobra innych, tym bardziej że wiele z ich wykonań posiada treści głęboko religijne. Stąd papież zachęcał ich, by w swej pracy twórczej wznosili swe serca ku kontemplacji ojcostwa Boga, który w swej opatrności kieruje ich życiem i błogosławi ich wysiłkom.

Podobnie²⁶ wystąpienie chóru *Jubilate Deo* z Woerden, który z okazji otwarcia roku jubileuszowego św. Wilibroda uświetniał sprawowanie Eucharystii w różnych kościołach Rzymu, dało papieżowi okazję do przypomnienia o chrześcijańskich korzeniach Holandii. Ten święty przybył z Irlandii i u ujścia Renu zapalał światło wiary, które paliło się tam przez wieki, a obecnie, niestety, jest zagrożone przez prądy sekularyzmu i indyferentyzmu. Należy więc wielbić Boga za dzieło zbawienia upamiętniane w czasie Eucharystii oraz za dzieło ewangelizacji, które dało początek kulturze tego narodu.

Uczennice z Kraju Kwitnącej Wiśni, ze szkoły pod nazwą Akita Seirei Tandai, wystąpiły z kolei z pięknym repertuarem pieśni i papież bardzo im za to podziękował²⁷. Co prawda, zespół przybył do Watykanu z innego kręgu kulturowego, ale został ukształtowany w szkole katolickiej z miłością inspirowaną przez Du-

²⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie po koncercie muzyki ukraińskiej*, 10.07.1988 r.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do członków islandzkiego chóru polifonicznego i orkiestry kameralnej z Reykjavíku*, 5.07.1985 r.

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do członków chóru Jubilate Deo z Woerden z Holandii*, 6.11.1989 r.

²⁷ Por. Jan Paweł II, *Słowo wygłoszone na spotkaniu z chórem japońskim*, 20.07.1982 r.

cha Świętego, który jest patronem tejże szkoły. Stąd pragnienie dziewcząt, by za pomocą muzyki budować przyjaźń ze wszystkimi młodymi ludźmi całego świata. Papież życzył im, by ta przyjaźń była wciąż świeża i pachnąca jak kwiaty wiśni.

MOTYWACJA RELIGIJNA WIELKIEJ MUZYKI ŚWIATOWEJ

Na ogół ofiarowane Janowi Pawłowi II koncerty były wykonywane z niezwykłym mistrzostwem, a do ich repertuaru należały najczęściej wielkie dzieła muzyki religijnej autorstwa światowej sławy kompozytorów, jak Wolfgang Amadeusz Mozart, Ludwig van Beethoven, Johann Sebastian Bach czy Louis Hector Berlioz. To po wykonaniu *Te Deum* tego ostatniego kompozytora z okazji 25. rocznicy święceń biskupich papieża oraz VI Zgromadzenia Synodu Biskupów, doskonale zinterpretowanego przez artystów pod batutą mistrza Georges'a Prêtre'a, Jan Paweł potwierdził dość powszechne przekonanie, że każde dzieło sztuki w swej inspiracji i w swym korzeniu jest religijne²⁸. Świadczy o tym wykonane dzieło, w którym komentarz muzyczny rozwija się wokół tekstu istotowo ukierunkowanego na uwielbienie Boga, wspaniałego Dawcy wszelkiego dobra. Czcigodne słowa starożytnego hymnu, za pomocą którego wspólnota chrześcijańska dawała wobec Boga pełne bojaźni świadectwo o swej kruchości, a zarazem ufnie zawierzała się zwycięskiej mocy miłości, odnajdują w melodiach wypływających z serca Berliozza wspaniały komentarz, który zachwyca słuchacza, porusza go i uwzniośla. Oby – życzył papież – wzbudzone tym dziełem emocje mogły się wyrazić w modlitwie do Tego, który stworzył człowieka z miłości i z miłości go odkupił.

W 1991 roku przypadała dwusetna rocznica śmierci Wolfganga Amadeusza Mozarta. Z tej okazji ofiarowano papieżowi dwa koncerty, na których zostały wykonane jego dzieła. Pierwszy z tych koncertów zorganizowały Akademia Muzyczna Ottorino Respighi i Festa Musica Pro Mundo Uno. Młodzi muzycy pochodzący z różnych krajów Europy, w tym orkiestra z Gdańska, która wzbudziła u papieża szczególny podziw, oraz chór z Bratysławy ze wspaniałymi solistami, wykonali wówczas *Mszę c-moll*, zwaną *Wielką*. Dzieło to skomponował dwudziestostulecieletni Mozart pomiędzy rokiem 1782 a 1783. Co prawda, tę *Mszę* uważa się za niekompletną, ponieważ nie wszystkie teksty *Ordinario* zostały w niej umuzycznione. Jednak jest to dzieło samo w sobie doskonale i znaczące – wystarczyłoby wspomnieć całość (*complexo*), intensywne i emocjonujące harmonijne przeplatanie (*contrappunto*) *Kyrie* – dzieło pełne także dramatycznych napięć, którymi kompozytor się emocjonował, by przywołać tylko niektóre tematy skom-

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w auli Pawła VI w obecności Ojców synodalnych z okazji koncertu ofiarowanego przez RAI*, 21.10.1983 r.

ponowane także w innych okolicznościach. Co do *Ave verum*, to wiadomo, że tradycja katolicka uznała je za wzniosły wyraz przeżywanej wiary i za adorację Misterium eucharystycznego²⁹ – powiedział papież.

Papież podziękował za to wielkie i piękne dzieło, jakie przynieśli mu goście. Życzył im, by kontynuowali działania artystyczne, spełniając w ten sposób swoją misję, ponieważ nie ulega wątpliwości, że piękno wyrażane w utworach artystycznych, pełni – jak zresztą zawsze pełniło – ważną misję w tym świecie: przede wszystkim podnosi na duchu i uruchamia wyobraźnię, a także uzdalnia człowieka wewnętrznego do przeżywania transcendencji osoby ludzkiej. Co więcej, przygotowuje nas do spotkania z Bogiem, który jest czystą transcendencją i absolutnym pięknem³⁰.

Drugi koncert dla uczczenia dwusetnej rocznicy śmierci Wolfganga Amadeusza Mozarta ofiarowało papieżowi Radio i Telewizja Włoch w wykonaniu dyrygenta, solistów, orkiestry i chóru tejże RAI³¹. Było to jego szczególnie interpretowane *Requiem*. W podziękowaniu Jan Paweł II podkreślił, że dobrze, iż Mozart został upamiętniony poprzez wykonanie tego właśnie dzieła, które naznacza chwilę jego odejścia z tego świata i wyraża może – przez szczególne przeczucie, o którym mówili już jego współcześni – jego najbardziej przecierpianą i wzniosłą medytację na temat tajemnicy śmierci. Uczestnicy koncertu doświadczali zmysłu tej głębokiej pobożności, kiedy, słuchając muzyki *Salva me, fons pietatis*, zauważyli wezwanie pełne lęku i nadziei; a w chwilę później, pamiętając jeszcze te ostatnie – napisane przez wielkiego Mistrza – nuty, usłyszeli bolesne akcenty *Lacrymosa dies illa* oraz obwieszczające w *crescendo* słowa *qua resurget*, wyrażające potwierdzoną pewność w moc Stwórcy, *Rex tremendae maiestatis*, autora życia i zmartwychwstania.

Jan Paweł II podkreślił, że Kościół nie mógł nie oddać hołdu temu geniuszowi z Salzburga, który odkrył w przeżyciach religijnych tyle subtelnych stron. Rzecz znamienita, że Mozart powoli, robiąc postępy w twórczości artystycznej, wspiął się na najwyższe szczyty muzyki religijnej, jak to poświadczają wysłuchane przed chwilą *Requiem*, a także zaskakująca, choć nieukończona *Messa c-moll*, czy niemający sobie równych motet eucharystyczny *Ave verum*. Na koniec papież życzył wszystkim trwałych emocji estetycznych i zarazem religijnych, wzbudzonych przez to wykonanie; życzył, aby ułatwiło przybliżanie się ku Absolutowi i w tym celu udzielił swego błogosławieństwa.

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do muzyków Akademii Muzycznej Ottorino Respighi*, 28.07.1991 r.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na zakończenie wykonania Requiem Mozarta z okazji dwósetlecia Mozarta*, 5.12.1991 r.

Telewizja włoska RAI ofiarowała papieżowi³² i ojcom synodalnym, tym razem zgromadzonym z okazji dwudziestopięciolecia otwarcia Soboru Watykańskiego II, jeszcze drugi koncert symfoniczny, w czasie którego chóry, soliści i orkiestra pod kierunkiem znakomitych dyrygentów wykonali *Missa in tempore belli* Franza Josepha Haydna oraz *Te Deum* Giuseppe Verdiego. Tym wspaniałym wykonaniem – jak powiedział papież – muzycy przenieśli słuchaczy w świat wielkiej muzyki, która przeniknęła do głębi ich jestestwa. Było to zarazem zaproszeniem do medytacji nad wielkimi tematami historii zbawienia, ale nade wszystko nieodpartym wezwaniem do modlitwy, do dialogu i otwarcia na dialog z Bytem Absolutnym, którego wierzący chrześcijanie uznają i czczą jako Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dlatego papież podkreślił, że warto, aby to, czego uczestnicy koncertu wysłuchali, doznając wielkich emocji estetycznych, długo jeszcze rozbrzmiewało w ich duchu spragnionym prawdy i piękna.

Przemawiając do członków chóru Puccini z Sassuolo, papież wyraził radość³³, że przebywając w Rzymie uświetnili swym śpiewem dwie celebracje liturgiczne: w Bazylice św. Piotra i w kościele Santa Maria in Montesanto. Udział w tych aktach religijnych przynosi szczególną chwałę chórzystom, gdyż ułatwiają oni wiernym nawiązanie kontaktu z Bogiem; pomagają im wielbić Boga, który to Bóg w historii sztuki muzycznej stanowi jedno z głównych źródeł inspiracji. Muzyka zawsze była sposobem na angażowanie tak pojedynczych osób, jak i całej wspólnoty w uwielbianie Stwórcy i celebrowanie Jego tajemnicy. Papież życzył też, by ich śpiew okazywał się nieustannie sposobem na wzajemne zrozumienie i by podnosił wszystkich na duchu oraz zawsze stawał się impulsem dla duchowego uniesienia u tych, którzy właśnie przez modlitwę poszukują poznania Boga i Chrystusa. Dla spełnienia tych życzeń udzielił Bożego błogosławieństwa.

Na pięćdziesięciolecie kapłaństwa Jana Pawła II rząd Austrii ofiarował mu szczególnie cenny koncert wykonany przez orkiestrę Camerata Accademica z Salzburga oraz młodych śpiewaków Chóru Mozarta z Linzu³⁴. Wykonali oni wówczas oratorium *Messias* Georga Friedricha Händla, za co papież serdecznie im podziękował i powiedział, że ten utwór jest muzycznym przybliżeniem krzyżowania się owego *admirabile commercium* pomiędzy Bogiem i człowiekiem, tej pełnej tajemnicy wymiany, jaka osiąga swój szczyt we Wcielonym Słowie Boga, które dokonało zbawienia. Kapłan w swej autentycznej tożsamości jest sługą dzieła zbawienia Jezusa Chrystusa. Jako taki przyjmuje zaproszenie, aby siedł za Nim

³² Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do artystów na zakończenie koncertu ofiarowanego przez RAI Synodowi Biskupów z okazji XXV rocznicy rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II*, 25.10.1987 r.

³³ Por. Jan Paweł II, *Pozdrowienie skierowane do chóru Puccini z Sassuolo*, 4.04.1992 r.

³⁴ Por. Jan Paweł II, *Pozdrowienie na zakończenie koncertu wykonanego z okazji 50. rocznicy święceń kapłańskich*, 31.10.1991 r.

i wówczas sam staje się darem dla ludzi, aby każdy człowiek mógł czerpać z przeobfitego źródła łask.

Przy tej okazji papież wyraził też Bogu wielką wdzięczność za to, że Duch Święty go konsekrował na kapłana przez nałożenie rąk przez arcybiskupa krakowskiego Adama Stefana Sapiechę i za wszystko, czego w nim dokonał. Wyraził zarazem wdzięczność wszystkim, których spotkał na swej drodze i którzy w różnym stopniu pomogli mu tę drogę służby przebyć. Modlił się też, by Bóg Ojciec za wstawiennictwem Najświętszej Maryi Panny, Królowej wszystkich świętych, kierował nadal jego krokami, aby mógł pozostać wiernym sługą Bożych darów i wspaniałomyślnym sługą trzody, którą Bóg mu powierzył.

W przemówieniu³⁵ po kolejnym koncercie zorganizowanym przez Akademię Muzyczną Ottorino Respighi i *Festa Musica Pro Mundo Uno 94* w Castel Gandolfo, z udziałem wybitnych solistów, członków orkiestry Pannonia, artystów pochodzących z Niemiec, Węgier, Słowacji i Rumunii, Jan Paweł II podkreślił, że ta wielość stanowiła jasne świadectwo wspólnej aspiracji do jedności i pokoju oraz odwołanie do tych wartości nadprzyrodzonych, na których opierają się zgoda i zrozumienie pomiędzy narodami.

Muzycy wykonali *Mszę h-moll* (bww 232), którą Johann Sebastian Bach skomponował pomiędzy 1733 a 1738 rokiem, wielokrotnie podchodząc do realizacji tego twórczego zamierzenia. *Msza* Bacha jest powszechnie uważana, razem z *Pasją według św. Mateusza*, za jedno z arcydzieł tego wielkiego niemieckiego muzyka. Słuchacze mogli zasmakować tego monumentalnego dzieła, dzięki solistom, chórowi i orkiestrze, doświadczając jednocześnie dramatycznej i radosnej, zawartej w *Credo*, inspiracji medytacyjnej. Mogli też delektować się prostotą połączoną z wielkością melodyjnego *Magnificat* w *De major* (bww 243), w którym Bachowi udało się zawrzeć miłość i radość człowieka wierzącego w Boga poprzez kantyk uwielbienia Dziewicy Maryi. Było to doświadczenie szczególnie intensywne, dzięki któremu słuchacze mogli docenić talent artystyczny kompozytora, połączony z autentyczną i głęboką duchowością. Papież, odnosząc się do przyszłości Akademii, życzył, by Bóg, dzięki podejmowanym wysiłkom, pomagał osiągać jak najlepsze owoce.

Próbkę muzyki religijnej, powstałej w innym kręgu kulturowym, zaprezentowali z kolei soliści i chór z Ankara State Opera i orkiestra z Ankara State Opera and Ballet, którzy wykonali *Oratorium* kompozytora tureckiego Ahmeda Adnana Sayguna napisane do poematu wielkiego muzułmańskiego mistyka Yunusa

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Akademii Muzycznej Ottorino Respighi*, 31.07.1994 r.

Emre³⁶, którego siedemset pięćdziesiątą rocznicę urodzin właśnie obchodzono, a UNESCO ogłosiło nawet z tej okazji Rok Yunus Emre. Koncert ów stał się również dla Jana Pawła II okazją do przeprowadzenia refleksji nad zasadniczymi, węzłowymi tematami jego poezji. Yunus Emre był bowiem świadom pełnej miłości obecności Boga w centrum stworzenia. Dlatego opiewał braterstwo powszechne i moc miłości, która przekształca ludzkie życie w hymn uwielbienia Boga. Dostrzegał też we wspaniałościach świata naturalnego znaki, które prowadzą ku coraz głębszemu poznaniu Boga i pragnieniu oddawania Mu czci oraz ciągłego dziękczynienia za wszystko.

Papież podkreślił, że te tematy nawet dziś nie tracą swej doniosłości. Bo w społeczeństwie zamkniętym często na transcendentny wymiar życia warto, a nawet trzeba przypominać o bliskości i pełnej miłości obecności Boga. Bowiem współczesny świat, dręczony tak bardzo walkami i konfliktami, potrzebuje prawdziwie bogobojnych wyznawców, którzy słowem i zachowaniem potrafiliby skłaniać innych do podejmowania prób wzajemnego zrozumienia oraz do budowania jedności rodziny ludzkiej. Potrzeba też, abyśmy wszyscy wciąż na nowo uczyli się postawy szacunku wobec natury oraz korzystania z jej dóbr z poczuciem troski i odpowiedzialności. Dzięki spotkaniu z ukierunkowaną na Boga poezją Yunusa Emre, chrześcijanie mogli zatem odkryć, że przypomina ona niezwykle duchowość niemal współczesnego mu św. Franciszka z Asyżu.

Oratorium stało się więc dobrą okazją do pogłębionego spotkania, do wzajemnego zrozumienia i zadzierzgnięcia przyjaźni. Papież życzył wykonawcom, aby przez swoją sztukę mogli głosić chwałę Boga. Ale także, by myśli i uczucia zainspirowane przez to artystyczne wydarzenie towarzyszyły wszystkim – zwłaszcza obecnym wówczas dyplomatom – w pracy na rzecz lepszego świata i pokoju jego mieszkańców. W tym celu udzielił im błogosławieństwa papieskiego.

KOŚCIÓŁ A MUZYKA

O niezwykle pozytywnym stosunku Kościoła do muzyki Jan Paweł II wypowiedział się wielokrotnie. Ilustracją niech będą dwa omówione poniżej przemówienia. I tak, występując na zakończenie koncertu symfonicznego ofiarowanego przez RAI, papież przypomniał³⁷, że Kościół w ciągu wieków zawsze i na wszelkie sposoby okazywał uznanie dla muzyki. Dlatego z wdzięcznością odniósł się do ofiarodawców i wykonawców tego koncertu, który był pomyślany jako hołdem dla biskupa Rzymu, ale też dla uczestników Synodu Biskupów z okazji

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Podziękowanie po zakończeniu koncertu wykonanego przez Orkiestrę i Chór Ankara State Opera and Ballet*, 4.09.1991 r.

³⁷ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na zakończenie koncertu symfonicznego RAI*, 30.11.1985 r.

dwudziestej rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II. Wykonanie sprawiło im wszystkim wielką radość, gdyż umożliwiło wysłuchanie *Missa Sollemnis* Ludwiga van Beethovena, uniwersalnego geniusza, który znaczną część swych dzieł poświęcił uwielbieniu Boga. Koncert był wzniosłym wyrazem sztuki i wiary, dlatego pozwolił uczestnikom na przeżycie zachwycających chwil i prawdziwej uczty duchowej. Nic zatem dziwnego, że – jak podkreślił papież – Kościół okazuje zainteresowanie wobec każdego autentycznego wyrazu artystycznego.

Pozytywny i pełny szacunku stosunek Kościoła do muzyki Jan Paweł II wyraził w dwóch urzędowych pismach. W *Orędziu* na europejski rok muzyki papież napisał, że Kościół zawsze nalegał,

[...] aby w chwili najwznieślej swej aktywności, jaką jest liturgia, sztuka muzyczna weszła jako element uwielbienia Boga, jako wyraz i wsparcie modlitwy, jako środek wyłaniania ducha uczestników, jako wsparcie uroczystości, które wszyscy mogą zrozumieć³⁸.

Jeszcze dobitniej papież potwierdził w *Liście do artystów* swe osobiste, a zarazem całego Kościoła uznanie i wdzięczność muzykom za wkład, jaki wnosili w życie religijne Kościoła w ciągu wieków.

Ileż utworów muzyki sakralnej zostało skomponowanych w ciągu stuleci przez twórców przenikniętych głębokim zmysłem tajemnicy! Tysiące wierzących umacniało swoją wiarę muzyką, która wypływała z serc wierzących i stawała się częścią liturgii, a przynajmniej bardzo cenną pomocą w jej godnym sprawowaniu. Śpiew pozwala przeżywać wiarę jako żywiołową radość i miłość, jako ufne oczekiwanie na zbawczą interwencję Bożą³⁹.

Nic więc dziwnego, że Kościół potrzebuje muzyków.

MUZYKA SAKRALNA

Janowi Pawłowi ofiarowano w czasie jego pontyfikatu kilka koncertów, o których można by śmiało powiedzieć, że były koncertami muzyki sakralnej. Z pewnością należał do nich koncert ofiarowany przez Akademię Narodową św. Cecylii⁴⁰, którego autorem i dyrygentem był późniejszy kardynał, ks. prałat Domenico Bartolucci. Orkiestra, chór i soliści wykonali wówczas *Oratorio Ascensione* (*Oratorium Wniebowstąpienia*), skomponowane przez tegoż dyrygenta.

³⁸ Jan Paweł II, *List do prałata Dominika Bartolucciego*, 6.08.1985 r.

³⁹ Jan Paweł II, *List do artystów*, 4.04.1999 r., nr 12, TUM, Wrocław 2005 r.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na koncercie zorganizowanym przez Akademię Narodową św. Cecylii*, 17.10.1981 r.

Papież życzył mu potem, aby za pomocą tego współczesnego języka rozwijał muzykę sakralną, która jest niezwykle bliska sercu Kościoła i różnym miłośnikom sztuki. Ów koncert muzyki sakralnej przeniósł bowiem słuchaczy w najwyższe sfery ducha ludzkiego. Zostali niejako zaproszeni, by wejrzeć na sprawy wyższe, wznieść się ponad wrażenia bezpośrednie i sięgnąć horyzontów tego, co niematerialne, dzięki arkanom sztuki, które podnoszą ducha ludzkiego ku wyżynom wiekuistego Boga. Papież podkreślił, że fascynującym zadaniem muzyki sakralnej, jest właśnie interpretowanie dążeń, niepokojów i poszukiwania absolutu przez umysł człowieka. Przyznał także, że słuchacze przeżyli razem w harmonijnym pokoju czas prawdziwej uczyt duchowej, która pozwoliła im przyswoić sobie zaproszenie słowa Bożego:

Uderzcie w bębny na cześć mojego Boga, zagrajcie Panu na cymbałach, zanućcie Mu psalm i pieśń uwielbienia, wystawiajcie i wzywajcie Jego imię (Jdt 16,1).

MUZYKA LITURGICZNA

O muzyce liturgicznej i jej zadaniach Jan Paweł wypowiedział się szerzej w czasie spotkania z kantorami Kaplicy Sykstyńskiej oraz z ich dyrygentem, wspomnianym już ks. prał. Domenico Bartoluccim. Wyraził im nade wszystko wdzięczność za tak wielkie oddanie sprawie śpiewu liturgicznego, za wykonywanie z tak ogromnym artystycznym smakiem świętej polifonii, za wierną służbę liturgii, a tym samym za służbę Bogu. Papież potwierdził również, że ich śpiew

[...] jest liturgią, jest modlitwą, jest uczestniczeniem w Boskiej Ofierze, którą Jezus Chrystus odnawia na ołtarzu podczas każdej Mszy świętej. Pomaga to wiernym wznieść swego ducha do Boga⁴¹.

Zauważył też, że nazwa zespołu – Capella Sistina – znana jest ze swego śpiewu na całym świecie. Kantorzy więc winni być z tego po bożemu dumni, ale zrazem winno być to dla nich bodźcem do dalszego zaangażowania i przekonania, że służą wielkiej sprawie.

W dalszej części swego przemówienia Jan Paweł II przypomniał wypowiedzi papieży dotyczące muzyki i śpiewu sakralnego, rozpoczynając od św. Grzegorza Wielkiego, a kończąc na swych bezpośrednich poprzednikach. Skonstatował, że Kościół zawsze troszczył się w sposób szczególny o tę część liturgii. Pius XII z kolei uczył⁴², że muzyka musi się odnowić, jako jeden spośród wielkich darów

⁴¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do kantorów Cappella Sistina*, 18.04.1981 r.

⁴² Por. Pius XII, *Encyklika „Musicae Sacrae disciplinae”*, 25.12.1955 r.

naturalnych, jakimi Bóg ubogacił człowieka stworzonego na swój obraz i podobieństwo. Bowiem muzyka wspólnie z innymi rodzajami sztuki przyczynia się do radości duchowej i szczęścia duszy – i to też jest jej ważnym zadaniem. To, co powiedział Pius XII o muzyce jako takiej, należy tym bardziej odnieść do muzyki sakralnej. Istotnie, św. Pius X w ważnym motu proprio napisał:

Muzyka święta jako część integralna uroczystej liturgii, uczestniczy w jej ogólnym celu, jakim jest oddawanie chwały Bożej i uświęcenie oraz zbudowanie wiernych. Przyczynia się do wzrostu dostojności i splendoru nabożeństw kościelnych [...], aby wierni przy pomocy takiego środka bardziej byli skorzy do pobożności i lepiej się otwierali na przyjęcie w sobie owoców łaski, które są właściwe dla celebracji świętych misterii⁴³.

Z tego względu, jak dodał Pius X, muzyka sakralna musi posiadać w wyższym stopniu te cechy, które w ogóle są właściwe dla liturgii, a dokładnie: świętość, piękno formy i powszechność.

Jan Paweł II przypomniał też, że Konstytucja o świętej liturgii Soboru Watykańskiego II dobrze uwydatniła wielką wartość śpiewu i otworzyła na jego nowe formy, ale zawsze zgodnie z podstawowym celem, jakim jest „chwała Boża i uświęcenie wiernych” (KL 112–121). Dalej papież potwierdził, że ów skarbiec doktrynalny jest cenny i zawsze obowiązuje. Wymaga jednak, by nad nim medytować, czynić go własnym, aby trud włożony przez muzyków zapewniał najwyższy poziom wykonania, by zaspokajał wrażliwość duchową i przynosił radość służenia Bogu i ludziom. Życzył też chórowi, by te refleksje stały się dla nich impulsem, aby śpiewali jak najdoskonalej nie tylko głosem, ale i całym sercem, by Capella Sistina była wzorem dla wszystkich innych chórów kościelnych i by w ten sposób apostołowała w Kościele i w świecie. A nadchodzące Święta Zmartwychwstania Pańskiego, oby pozwoliły im zrozumieć, że całe życie powinno być śpiewem dobroci i niewinności poprzez łaskę wysłużoną przez Chrystusa oraz by towarzyszyła im Maryja, tj. ta, która swym życiem skomponowała najpiękniejszą symfonię, i aby ich śpiew był zawsze jednym wielkim, śpiewanym ku Jej czci *Magnificat*.

Jan Paweł II, witając przybyłe do Rzymu chóry kościelne z Los Angeles – miasta Królowej Aniołów – zwrócił uwagę, że śpiew jest szczególną formą uwielbienia Pana⁴⁴. Rozpoczynając swe przemówienie, przywołał słowa psalmu: „W obecności aniołów będę wielbił Pana”, a następnie zauważył, że chórzycy przybyli do wiecznego miasta, by tu zaśpiewać chwałę Bogu. Bo rzeczywiście – jak podkre-

⁴³ Św. Pius X, *Motu proprio „Tra le sollecitudini”*, 22.11.1903 r.

⁴⁴ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do chórów kościelnych z parafii św. Karola Boromeusza i św. Bazylego w Los Angeles*, 14.06.1985 r.

ślił – słuszną jest rzeczą śpiewać i radować się miłością naszego Pana. A jeszcze lepiej uczynić całe swe życie jedną wielką pieśnią dla Pana, tworząc harmonię i zgodę w świecie oraz tak przeżywając swą codzienność, by była Bogu miła. Papież życzył na koniec chórzystom, aby w nagrodę za to, że śpiewem hymnów i pieśni odradzają u bliźnich ducha wiary, Bóg napełnił ich własne serca swoim pokojem.

Dziękując z kolei⁴⁵ członkom chóru Manuel Iradier, przybyłego z kraju Basków w Hiszpanii, który poprzez wysublimowaną i artystyczną interpretację fragmentów różnorodnego repertuaru i poprzez ekspresyjny język muzyki przemierzał od śpiewu liturgicznego do kompozycji ludowych różnych krajów i regionów, także polskich, papież podkreślił, że choć Sobór Watykański II stwierdza, iż „Kościół uznaje śpiew gregoriański jako śpiew własny liturgii rzymskiej” (KL 116) – to jednak nie wyklucza tym samym innych form wyrazu muzycznego, jako że muzyka i śpiew, tak ściśle związane z liturgią, stanowią również formę modlitwy. Okazują się nawet bodźcem dla jedności i integracji tych, którzy wielbią Boga za pomocą swego głosu, którzy ubogacają święte celebracje oraz przyczyniają się do wyrażenia orędzia Bożego w formach bardziej dostosowanych i zrozumiałych dla uczestników liturgii. Dziękując zwłaszcza za wykonanie utworów z repertuaru Basków, które ukazały estetyczny smak duszy tego ludu, papież zachęcił chórzystów słowami św. Pawła, by „śpiewali i wysławiali Pana w swoich sercach” (Ef 5,19).

SZCZEGÓLNA MISJA PUERI CANTORES

Jan Paweł II przemawiał do zespołu Pueri Cantores wiele razy. Jeden raz na kongresie tej międzynarodowej federacji, a innym razem na początku Roku Świętego. Wygłosił wówczas okolicznościowe przemówienia, w których mocno podkreślał, że poprzez swój śpiew chóry spełniają ważną misję w Kościele i świecie. Są to bardzo piękne przemówienia i najlepiej byłoby zaprezentować je tu *in extenso*, ale względy redakcyjne oczywiście na to nie pozwalają.

W obu przemówieniach papież wskazał na wymowę samego faktu, że śpiewający chłopcy zebrali się w Rzymie. Bo po pierwsze, ich działalność jest głęboko zakorzeniona w wierze i misji Kościoła, w wierze apostołów Piotra i Pawła, którzy oddali swe życie dla Chrystusa w tymże mieście dwa tysiące lat temu⁴⁶. Po drugie, choć zjechali się do Rzymu z całego świata, to znaleźli się tu właściwie we własnym domu, ponieważ to w Rzymie papież Grzegorz Wielki założył

⁴⁵ Zob. *Przemówienie do członków chóru Manuel Iradier*, 4.08.1985 r.

⁴⁶ Por. *Jan Paweł II, Przemówienie do Pueri Cantores z okazji XXVI Kongresu Międzynarodowego*, 31.12.1993 r.

pierwszą szkołę kantorów specjalizujących się w śpiewie sakralnym⁴⁷. To pod jego wpływem wytworzył się cały repertuar muzyki liturgicznej. Później w całej Europie otwierano szkoły, w których dzieci, niezależnie od swego pochodzenia społecznego, mogły uczyć się śpiewu. W istocie więc owe szkoły zapoczątkowały tradycję muzyczną Kościoła i okazały się nieocenionym skarbem, którego obecnie Pueri Cantores są spadkobiercami, a ich wielka misja polega również na tym, by zachować ten skarb i dalej go przekazywać. Stąd Jan Paweł II jako najwyższy pasterz Kościoła katolickiego przywitał ich w Rzymie osobiście. Dostrzegł, że są w pewnym sensie przejawem wiecznej młodości Kościoła i zapewnił:

Jesteście przyszłością Kościoła, który otrzymał od Boga obietnicę, że nigdy nie upadnie. Powtarzacie to i wyśpiewujecie własnymi głosami, że na skale, którą stanowią Apostołowie, Pan wybudował swój Kościół. I moce śmierci nigdy go nie przemogą⁴⁸.

W dalszej części przemówienia papież zachęcił ich, aby czynili całe swoje życie bezkresnym śpiewem miłości i uwielbienia. Nawiązał tu do aniołów, którzy śpiewali w noc przyjścia na świat Syna Bożego:

Oni wielbili Boga! Oni wyśpiewywali chwałę Boga i pokój, który On ludziom obiecał. Czas Bożego Narodzenia jest, bardziej niż jakikolwiek inny, czasem uwielbienia, chwały oddawanej Bogu, który chciał stać się jednym z nas, aby przynieść nam Dobrą Nowinę o zbawieniu. Dlaczego nie mielibyśmy wielbić Boga, skoro pragnie On wprowadzać pokój do naszych serc, a ludzie szkalują się i zabijają w różnych krajach świata⁴⁹.

Pozostając nadal przy Bożym Narodzeniu, w okresie którego odbywał się ten międzynarodowy kongres, papież nawiązał do nazwy „anioły”, która to nazwa oznacza mniej więcej tyle, co „posłani”. I powiedział, że podobnie jak anioły, także Pueri Cantores są na swój sposób „posłani”, aby szerzyć radość Bożą ponad granicami państw i narodów, aby jednoczyć wszystkie dzieci świata, by jednym chórem śpiewały o Bożym pokoju i przez śpiew ukazywały, że

[...] wiara jest mocniejsza od zwątpienia, że nadzieja jest mocniejsza od rozpacz, że miłość jest mocniejsza od śmierci. W Boże Narodzenie Bóg posłał aniołów, aby powiedzieli pasterzom, że narodził się właśnie Zbawiciel, że rozpoczęły się nowe czasy, że radość

⁴⁷ Por. Jan Paweł II, *Audycja dla uczestników Kongresu zorganizowanego przez Międzynarodową Federację Pueri Cantores*, 31.12.1999 r.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

kilku osób stanie się radością całego ludu; że jest was już tysiące, ale przed wami jest ogromne pole działania⁵⁰.

Na zakończenie tego przemówienia papież powiedział im, że swymi harmonijnie zjednoczonymi głosami cudownie wyrażają radość, skrucę, ufność i miłość.

Wynika z tego, że śpiew jest szczególnym, bardziej uniwersalnym językiem, który faworyzuje i umożliwia komunię serc. „Kto śpiewa dwa razy się modli”, jak mówił św. Augustyn. Dlatego zachęcam was, abyście swym śpiewaniem i muzyką wykraczali ponad wszelkiego rodzaju granice i tym samym przyczyniali się do budowania pokoju i braterstwa⁵¹.

Jan Paweł II, korzystając z okoliczności, że drugie spotkanie z nim odbywało się na początku roku jubileuszowego, podkreślił⁵², iż ich obecność w Watykanie może okazać się apelem do Kościoła, aby przeżywał Wielki Jubileusz właśnie poprzez śpiew i dziękczynienie za otrzymane łaski.

Inną ważną misją, jaką Pueri Cantores pełnią w życiu Kościoła, jest głoszenie piękna. „Jesteście małymi posłańcami piękna” – powiedział papież. „Świat potrzebuje waszego śpiewu, ponieważ język piękna w sposób szczególny dotyka serc i przyczynia się do spotkania z Bogiem”⁵³. Pracując gorliwie i intensywnie oraz korzystając z wiedzy mistrzów, wypracowujecie piękną formę wyrazu, która mogłaby na odpowiednim, fachowym i potrafiącym sprostać wymogom dobrego smaku poziomie przemówić do dzisiejszego człowieka oraz byłaby w stanie dotrzeć do jego wnętrza. Papież życzył więc, aby uprawiana przez nich sztuka, dzięki swemu pięknu, otwierała najgłębsze wymiary ludzkiego bytu⁵⁴.

Jan Paweł II zauważył przy tym, że chórzysci żmudnie wypracowujący piękno swego śpiewu⁵⁵ okazują podobną wolę jego udoskonalania, jaką młody Mozart okazywał, robiąc postępy w dziedzinie muzyki. Kiedy był dzieckiem, zapytano

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. Jan Paweł II, *Audienca dla uczestników Kongresu zorganizowanego przez Międzynarodową Federację Pueri Cantores*, 31.12.1999 r.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do Pueri Cantores z okazji XXVI Kongresu Międzynarodowego*, 31.12.1993 r.

⁵⁵ Warto dodać, że do grupy hiszpańskiej papież powiedział, iż „cała aktywność, działalność muzyczna Pueri Cantores wymaga wielkiego poświęcenia. Jest to wysiłek miły, który wynosi ducha, czyni ją bardziej wrażliwą na wartości duchowe, zwłaszcza kiedy swymi śpiewami, w czasie celebracji liturgicznych, przyczyniają się oni u wielu do większego zbliżenia się i do zjednoczenia z Bogiem” (tamże).

go, dlaczego tyle ćwiczysz. Na to on odpowiedział: „Ponieważ szukam dwóch nut, które by się kochały!”.

Wy, którzy kochacie muzykę, starajcie się też śpiewać coraz doskonalej. Wówczas Ewangelia głębiej przeniknie do waszych serc i do serc osób, którym pomagacie się modlić. Będziecie w ten sposób posłańcami pokoju i miłości Boga⁵⁶.

Papież wskazał następnie na jeszcze kolejną misję *Pueri Cantores*, która sprowadza się do tego, że stają się posłańcami wiary. Bo właściwie nie wystarczy, by jakością swego śpiewu doprowadzali audytorium do skupienia i zadumy. Bowiem muzyka i śpiew, które wykonują, mają charakter sakralny i jako takie stanowią integralną część liturgii Kościoła. Stąd ich śpiew winien pomagać wiernym, aby zwracali się ku Bogu, zwłaszcza w czasie sprawowania Eucharystii⁵⁷. Wspólny śpiew sakralny zbliża przecież do siebie poszczególne osoby i sprawia, że zaczynają się one czuć modlitewną wspólnotą. Śpiew okazuje się więc swoistą formą posługi, która wspomaga wierzących w ich rozmowie z Bogiem. Ale by dobrze spełniać tę posługę, potrzeba nie tylko formacji technicznej, lecz przede wszystkim przygotowania duchowego poprzez osobistą relację z Chrystusem – podkreślił Jan Paweł II⁵⁸.

Uznał również, że opiewający chwałę Bożą chórzyci stają się sługami i cennymi pomocnikami Eucharystii. „W śpiewie przeżywa się wiarę jako obfitość radości, miłości oraz jako ufne oczekiwanie na zbawcze działanie Boga”⁵⁹. Zwracając się do chórzystów, powiedział:

Oby wasz śpiew zawsze był nowy, ponieważ, śpiewając dla Pana, wyśpiewujecie nowość łaski Bożej, niewyczerpalnego źródła radości i pokoju. Tak, śpiewajcie Panu pieśń nową (Ps 91,5)!⁶⁰.

Na koniec papież życzył, by śpiew pomagał tym „małym śpiewakom” czynić również i z ich własnego życia niekończący się śpiew chwały dla Boga. „Kto śpiewa dla Boga, ten żyje dla Boga”⁶¹ – podkreślił i dodał im równocześnie od-

⁵⁶ Jan Paweł II, *Audycja dla uczestników Kongresu zorganizowanego przez Międzynarodową Federację Pueri Cantores*, 31.12.1999 r.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Pueri Cantores z okazji XXVI Kongresu Międzynarodowego*, 31.12.1993 r.

⁵⁹ Jan Paweł II, *List do artystów*, nr 12, Wrocław 2005.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Audycja dla uczestników Kongresu zorganizowanego przez Międzynarodową Federację Pueri Cantores*, 31.12.1999 r.

⁶¹ Św. Augustyn, *Enarrationes in Ps 67,5*.

wagi, by swymi głosami, swą młodością i całym swym życiem głosili Jezusa, Zbawiciela, aby śpiewali dla Pana. W tym celu udzielił im też apostołskiego błogosławieństwa⁶².

MUZYKA ORGANOWA

Jak poświęcenie organów w Ratzbonie dało Benedyktowi XVI okazję do pięknej refleksji nad muzyką organową, tak Janowi Pawłowi II podobną okazję stworzyło poświęcenie organów przestawnych (mobilnych), ofiarowanych przez rząd Federalny Niemiec do użytku w czasie sprawowania liturgii na placu św. Piotra⁶³. Korzystając z tej okazji, Jan Paweł II zarysował historię wprowadzania organów do liturgii Kościoła katolickiego. Podkreślił, że choć organy piszczałkowe należą do najstarszych instrumentów muzycznych, które skonstruował człowiek, to wciąż zachowują wśród innych instrumentów miejsce honorowe. Do Europy dotarły już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa przez dwory z Bizancjum i stosunkowo szybko stały się tradycyjnym instrumentem muzycznym w Kościele łacińskim. Zwłaszcza na terenie Niemiec muzyka organowa stawała się coraz bardziej lubiana, a poza tym właśnie tam znacząco udoskonalono technikę organistowską. Wskutek tego to właśnie organy umożliwiły powstanie wielu arcydzieł sztuki religijnej. Znaczącym ich przedstawicielem jest Johann Sebastian Bach. Nic zatem dziwnego, że jeszcze dzisiaj muzyka organowa cieszy się w Niemczech szczególną popularnością, a umiejętnością jej wykonywania odznaczają się nawet znane osoby życia publicznego.

Dalej papież przypomniał, że w najnowszych czasach Kościół autorytetem Soboru Watykańskiego II prosił o zachowanie „z wielką czcią” w swych świątyniach organów piszczałkowych jako tradycyjnego instrumentu muzycznego, ponieważ, jak zostało to powiedziane w Konstytucji o liturgii, ich „brzmienie potęguje wzniosłość kościelnych obrzędów, a umysły wiernych porywają ku Bogu i rzeczywistości nadziemskiej” (KL 120).

Przekazane do użytku organy zostały skonstruowane przez specjalistów niemieckich. Miały upiększać liturgię świąteczną na placu św. Piotra i tak służyć większej chwale Bożej oraz zbudowaniu ludzi. Papież życzył, aby mogły one rzeczywiście swym cudownym dźwiękiem wznosić serca wiernych do Boga i czynić ich zdolnymi, poprzez uczestnictwo w Eucharystii, do służenia Bogu z radosnym sercem w codziennym życiu. Jak mówi św. Augustyn: „Sama muzyka staje się

⁶² Zob. Jan Paweł II, *Audycja dla uczestników Kongresu zorganizowanego przez Międzynarodową Federację Pueri Cantores*, 31.12.1999 r.

⁶³ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji inauguracji nowych organów dla Bazyliki św. Piotra*, 11.04.1981 r.

językiem, przy którym słowo milknie”⁶⁴, czyli że muzyka pozwala wyrazić to, czego nie da się wypowiedzieć słowami. To właśnie muzyka organowa może w sposób niezwykle, nie używając przy tym słów, najlepiej wyjaśnić i zinterpretować misteria liturgiczne i wspomagać modlitwę „w duchu i prawdzie” (J 4,23). Jej język – zrozumiały dla wszystkich ludzi ponad wszelkimi granicami – może stać się dzięki temu orędziem miłości i pokoju⁶⁵.

MISJA UNIWERSALNA MUZYKI I ŚPIEWU

DOŚWIADCZENIE ARTYSTYCZNE A DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE

Na bliskość doświadczenia artystycznego i religijnego papież wskazywał bardzo często. Niech świadczą o tym trzy poniższe wypowiedzi. I tak, dziękując kierownictwu i muzykom Międzynarodowej Orkiestry Młodzieżowej z Lanciano za wspaniałe wykonanie koncertu na skrzypce i orkiestrę dzieła Mendelssohna (*Opus 64*), papież powiedział, że „głębokie emocje, jakie wzbudza muzyka w duszy tego, kto jej słucha, jak też u tego, kto ją wykonuje, pozwalają słusznie domniemywać, że doświadczenie artystyczne jest w sposób znaczący podobne do doświadczenia religijnego i że oba te doświadczenia wymagają ducha kontemplacji. W obu chodzi bowiem o postawę, która każe patrzeć na rzeczywistość z szacunkiem, uwagą i miłością”⁶⁶. I dalej mówił, że podobnie jak modlitwa, tak też każde dzieło artystyczne, a zwłaszcza muzyka, podnosi ducha ku temu, co transcenduje samą egzystencję ziemską i pozwala skonfrontować się z życiem i stanąć przed Bogiem, który je stworzył, z pokorną pobożnością i otwartością na Jego prawdę.

Po koncercie⁶⁷, w którym wykonano trzy wielkie dzieła: *Stabat Mater* Krzysztofa Pendereckiego, *Ave Maria* Johanna Brahmsa i *Mszę* D dur Antonina Dwořaka pod kierunkiem Gilberto Levine’a, papież powiedział, że słuchacze doświadczyli tego, iż dialog z Bogiem może stać się dla artysty modlitwą i poezją, suplikacją i radością, dramatem i świadectwem wiary. Mieli bowiem możliwość odczuć to wszystko w intensywnym wzywaniu imienia Chrystusa i w spokojnym śpiewie *Ave Maria* oraz w medytacyjnym wyrażeniu uczuciowej wiary ludowej.

⁶⁴ Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos 32*.

⁶⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji inauguracji nowych organów dla Bazyliki św. Piotra*, 11.04.1981 r.

⁶⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Międzynarodowej Orkiestry Młodzieżowej z Lanciano*, 17.08.1989 r.

⁶⁷ Por. Jan Paweł II, *Słowo na zakończenie koncertu ofiarowanego przez RAI*, 3.12.1988 r.

Wszystko to potwierdza, z jaką skutecznością sztuka muzyczna pomaga ludziom wejść w ducha modlitwy i jak jest wzniosłym wysławianiem Boga.

Ważkie są też słowa skierowane w liście na europejski rok muzyki, w którym papież pisze, że sztuka muzyczna potrafi

[...] wyrazić w pełni swą istotę duchową, poprzez którą ona poszerza, wznosi i czyni słowo bardziej skutecznym; kiedy zaś wykracza ponad bezpośrednie rozumienie samego słowa, staje się wylaniem dźwięków, głosów i instrumentów muzycznych, osiągając szczyty tak wzniosłe, że ponad nimi rozbrzmiewa już, w niewymownym akordzie, Boża harmonia⁶⁸.

Te myśli wyrażone w zacytowanym liście, jak zresztą wszystkie treści w nim zawarte, przewijają się niemal we wszystkich omawianych tu przemówieniach papieskich i podkreślają doniosłość muzyki i śpiewu.

UNIWERSALNY JĘZYK MUZYKI

Jan Paweł II, dziękując za wyjątkowy dar, jaki ofiarowała mu orkiestra złożona z artystów wielu narodów, a którą dyrygował jego rodak, postawił pytanie: „Jakich powinienem użyć słów, aby wyrazić swą wdzięczność za zaszczyt i przywilej goszczenia tak znakomitych muzyków?”⁶⁹. A to dlatego, że język słów nie jest całkowicie równoważny z artystycznym językiem muzyki. Bardzo często właściwszą odpowiedzią na muzykę, zamiast najlepiej dobranych słów, byłoby głębokie medytacyjne milczenie. Swą wdzięczność wyraził zatem przez dar całkowicie duchowy, tj. modlitwę i apostołskie błogosławieństwo.

O uniwersalnym języku muzyki mówił Jan Paweł II po występie kwartetu Contempo⁷⁰, zorganizowanym przez ambasadę Rumunii przy Stolicy Świętej. Dziękując, podkreślił, że wrażliwi i biegli muzycy zaoferowali chwilę intensywnej kontemplacji estetycznej. Fragmenty muzyki, które zostały wykonane – na przemian pogodne i żywe, dramatyczne i pełne zgryzoty – stały się dla słuchaczy okazją do wzruszeń i refleksji. Zauważył jednocześnie, że sztuka byłaby w istocie „pustym dziełem estetycznym”, jeśli nie otwierałaby na głębszy wymiar rzeczywistości, jeśli nie zapraszałaby do wysiłku, aby to, co mogliśmy usłyszeć, nie pozostało pustą abstrakcją, ale ukonkretniło się w życiu codziennym, wnosząc

⁶⁸ Jan Paweł II, *List do pralata Dominika Bartolucciego*, 6.08.1985 r.

⁶⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do artystów orkiestry symfonicznej Fedele Fenaroli z Lanciano*, 10.08.1982 r.

⁷⁰ Por. Jan Paweł II, *Słowa podziękowania na zakończenie koncertu Kwartetu Contempo zorganizowanego przez Ambasadę Rumunii przy Stolicy Świętej*, 22.08.1999 r.

światło piękna i prawdy. Bo sztuka – jak napisał papież w *Liście do artystów* – jest tak naprawdę „wezwaniami do Misterium”⁷¹.

Kontynuując, mówił, że doświadczenie artystyczne podsuwa tu w sposób szczególny dwa wskazania, które, jako takie, stają się także inspiracją dla życia. Pierwsze to konstatacja harmonii, która wypływa z różnorodności: piękno rodzi się bowiem z wielu komponentów, które jednak nie przekreślają się nawzajem, ale układają w jedną harmonijną całość. Drugie wskazanie – to odniesienie do szlachetności przeżyć: piękno nie jest nigdy owocem spłaszczenia i przeciętności, ale dążeniem ku temu, co wyższe i doskonalsze. Dopiero więc, kiedy pojedyncze osoby i społeczności zaangażują się w realizację tych wartości w życiu codziennym – będą rzeczywiście mogły wzrastać i dojrzewać. A muzyka zaprezentowana w czasie tego koncertu stanowiła – w przekonaniu papieża – wierne echo bogactwa kulturalnego ludu rumuńskiego, który niedawno odwiedzał. Dlatego przypominała mu spotkania bogate w serdeczność i wymianę darów oraz odnowiła szczery podziw dla historii, cywilizacji i dokonań tego ludu. Artystom życzył pomyślnej drogi zawodowej i jeszcze większej satysfakcji z realizowania swego człowieczeństwa. Życzył, by Bóg piękna i harmonii, napełniał radością i błogosławieństwem ich życie.

Po koncercie zorganizowanym przez Akademię *Pro Mundo Uno* z Rzymu⁷², a wykonanym kompetentnie i z brawurą przez Filharmonię Węgierską, ściśle zaś mówiąc, przez Orkiestrę Symfoniczną z Szeged i skrzypka Stefana Milenkowicha, kiedy to z zainteresowaniem i radością wysłuchano fragmentów muzycznych Felixa Mendelssohna i Zoltána Kodály’a, papież zechciał przekazać kilka cennych myśli na temat uniwersalnego języka muzyki.

Stwierdził na wstępie, że muzyka już przez sam charakter swego uniwersalnego języka, który rozumieją wszyscy, sprzyja spotkaniu pomiędzy różnymi kulturami i staje się nawet pośrednikiem owocnej wymiany darów, które często ubogacają bardziej tego, kto ofiarowuje, aniżeli tego, kto otrzymuje. Wynosi wreszcie ducha na poziom szlachetnych i szczerych uczuć i poprzez harmonię melodii oraz dialog pomiędzy instrumentami może prowadzić do kontemplowania najwyższego i wiecznego piękna Boga. Zauważył też, że w interpretacji tekstów, które zostały ofiarowane, wydawała się przebijać cała moc i patos narodowej duszy węgierskiej, tak bogatej w uczucia, a zarazem tak wstrzeźliwej i szlachetnej oraz otwartej na dialog z innymi kulturami. Stąd papież życzył, aby każde wykonanie muzyczne stawało się okazją do wewnętrznego, duchowego ubogacenia, a jednocześnie motywem dla braterskiego zrozumienia pomiędzy ludźmi i narodami. W tym celu udzielił – jak zwykle – apostołskiego błogosławieństwa.

⁷¹ Jan Paweł II, *List do artystów*, 4.04.1999 r., Wrocław 2005, nr 10.

⁷² Por. Jan Paweł II, *Przemówienie po koncercie ofiarowanym przez Akademię Muzyczną Pro Mundo Uno wraz z Filharmonią Węgierską*, 2.08.1998 r.

Na innym koncercie zorganizowanym również przez Akademię Muzyczną Pro Mundo Uno⁷³ zostały po mistrzowsku wykonane dzieło kompozytora Marina Maraisa – uważanego za jednego z największych muzyków epoki Ludwika XIV – *La Sonnerie Świętej Genowefy z Mont de Paris*, a następnie koncert na wiolonczelę i orkiestrę G-dur Wolfganga Amadeusza Mozarta, wyrażający całą jego formującą się osobowość, ale też osiągniętą przez kompozytora dojrzałość muzyczną, gdyż skomponował to dzieło w Salzburgu, mając zaledwie dwadzieścia lat. Potem jeszcze pięć jego koncertów na skrzypce i orkiestrę, wreszcie jedna z najpiękniejszych religijnych kantat, skomponowana przez Johanna Sebastiana Bacha, *Die Elenden sollen essen* (Potrzebujący powinni jeść), w której kompozytor niemiecki zawarł głębokie wyznanie wiary i pobożności wobec absolutnej dobroci Boga Ojca, zabezpieczającego i rozdzielającego dobra swoim stworzeniom. Gdy chodzi natomiast o wykształcenie muzyczne – w różnych krajach – instrumentalistów i śpiewaków, koncert ów stał się znaczącym świadectwem tej jedności kulturalnej i duchowej Europy, do której tradycja chrześcijańska w ciągu wieków wносиła i do dzisiaj jeszcze wnosi fundamentalny wkład. Wyrażając uznanie organizatorom i wykonawcom koncertu, papież życzył, aby uniwersalny język muzyki stawał się równocześnie zaproszeniem do spotkania i porozumienia pomiędzy ludami i narodami.

EGZYSTENCJALNY JĘZYK MUZYKI I ŚPIEWU

Nie ulega wątpliwości, że właśnie za pomocą muzyki i śpiewu artyści wyrażają wewnętrzne nastroje i problemy egzystencjalne. Zwracając się do chóru chłopięcego⁷⁴, Jan Paweł II podkreślił, że śpiew jest językiem najbardziej wzniosłym, językiem, którym człowiek wyraża swe uczucia, nadzieje, oczekiwania, miłość, smutek, ból, ale nade wszystko radość: radość z życia, radość z tego, że żyje w pokoju z samym sobą, z bliźnimi i z Bogiem. Co więcej, zachęcał chórzystów, by zgodnie ze swymi talentami przyjęli za misję przekazywanie radości chrześcijańskiej kolegom, a także ludziom dorosłym, którzy wydają się pozbawieni poczucia prawdziwej radości.

Człowiek przeżywa w swym życiu radość, ale też wiele dramatów i smutków. Szczególne pod tym względem okazało się dzieło *Passio et mors hominis secundum prophetas* kompozytora Huberta Stuppnera, wykonane pod jego batutą przez solistów, orkiestrę i międzynarodowy chór Akademii Muzycznej Ottori-

⁷³ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie na zakończenie koncertu ofiarowanego przez Akademię Muzyczną Pro Mundo Uno*, 28.07.1996 r.

⁷⁴ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do chłopców „Małego Chóru Antoniano” z Bolonii*, 14.05.1979 r.

no Respighi⁷⁵. Jako echo usłyszanej muzyki i słów, zrodziła się u Jana Pawła II spontaniczna refleksja na temat męki i śmierci człowieka na tej ziemi. Zauważył przede wszystkim, że na życie człowieka składają się chwile wzniosłe, wynoszące na szczyty miłości i sztuki, ale także chwile tragiczne, które pogrążają nieraz w głębinach bólu i rozpacz. Pasja, czyli cierpienie człowieka, kładzie się cieniem na całej długiej jego historii i zawsze jest wstrząsem dla rozumu. Szczególny pod tym względem był wiek XX, bogaty we wspaniałe odkrycia naukowe i niespotykany dotąd postęp cywilizacyjny i społeczny, ale zarazem najtragiczniejszy, jeśli chodzi o wydarzenia wojenne, którego jednym z najtragiczniejszych symboli wydaje się być Hiroszima i Nagasaki, upamiętnione w Asyżu przez organizację Festiwalu Muzycznego Pro Mundo Uno w czterdzieści pięć lat po tym tragicznym wydarzeniu. Papież stwierdził dalej, że odpowiedź na wszelkie dręczące i rozdzierające umysł ludzki pytania tkwi w samej naturze ludzkiej. Jeśli bowiem natura człowieka jest tak agresywna i skłonna do przemocy, tak pełna pychy i egoizmu, to lekarstwem może okazać się jedynie wiara w Boga Stwórcę i Pana oraz prawda o przyniesionej przez Chrystusa łasce uświęcającej i wynoszącej, bo tylko to remedium mogłoby ludzką naturę pohamować, poprowadzić ku dobru, uwznioślić i umożliwić otarcie tak wielu wylanych łez. Smutek proroka Jeremiasza i gorzka melancholia Koheleta przemieniają się dzięki miłości przyniesionej przez Chrystusa w ufność, że „sam Duch daje świadectwo naszemu duchowi, iż jesteśmy synami Bożymi, dziedzicami Boga [...]” (Rz 8,16–18). W ten sposób medytacja pod wpływem muzyki i słowa nad kondycją człowieka grzesznego i odkupionego stała się żywym wezwaniem dla artystów i organizatorów, aby z wytrwałą miłością i oddaniem byli zaangażowanymi orędownikami pokoju, dobra, szczerości, wspaniałomyślności poprzez muzykę, „tajemniczą pocieszycielkę dusz”⁷⁶.

Człowiek stara się często utrwalić dramat życia ludzkiego i percepcję piękna w znaku artystycznym; stąd autentyczna sztuka jest zawsze doświadczeniem dla odbiorcy, ale pozostaje także doświadczeniem dla wykonawcy. Znaczącym tego świadectwem – jak podkreślił papież – może być właśnie wykonanie znanej symfonii Gustava Mahlera nr 2 w c-moll *La Resurrezione*, zinterpretowanej przez dyrygentów orkiestry symfonicznej i chórów rzymskiego i kameralnego RAI. Była ona niejako krzykiem człowieka, który pomimo iż jest bytem śmiertelnym, to jednak chce żyć. I objawia to przez swe spontaniczne, przemożne pragnienie zmartwychwstania i światła, jakie mogłoby oświecać mu drogę do szczęścia

⁷⁵ Por. Jan Paweł II, *Słowo na zakończenie koncertu ofiarowanego przez Akademię Muzyczną Ottorino Respighi*, 29.07.1990 r.

⁷⁶ Tamże.

wiecznego. Ową nadzieję człowieka na wieczność może umacniać jedynie Chrystus, Syn Boży, bo tylko dzięki Jego zmartwychwstaniu również każdy człowiek może mieć na nie nadzieję. Stąd Jan Paweł II życzył słuchaczom, by obecne i żywe w każdym pragnienie nieśmiertelności mogło się umocnić przez tak cenne wykonanie muzyczne, a odpowiedź Ewangelii na to egzystencjalne pragnienie została przyjęta przez wszystkich.

Dziękując wszystkim za piąty już koncert ofiarowany przez Akademię Muzyczną Ottorino Respighi i organizatorów XV Festa Musica pro Mundo Uno, papież powiedział, że

Język muzyki jest jednym z najbardziej przemożnych i skutecznych środków, jakimi człowiek dysponuje w przekazywaniu swych głębokich uczuć i wewnętrznych emocji swej duszy. On stanowi ekspresyjną i uprzywilejowaną formę, która będąc powszechnie zrozumiałą, może z łatwością otworzyć dusze na dialog i zrozumienie⁷⁷.

Niejako potwierdzeniem tych słów było wykonanie w czasie tego pięknego koncertu zwłaszcza kompozycji Haydna, Bacha i Dvořáka. Są to – co prawda – różne rodzaje muzyki europejskiej, zrodzone w różnych kontekstach kulturalnych, ale niemal zjednoczone w jednym orędziu, jakim jest zaproszenie do jedności i zgody, do życia w atmosferze wielkiej bliskości duchowej. Dlatego Jan Paweł II podziękował młodym artystom za troskę, z jaką przygotowali i wykonali ów koncert, za zapał, jaki wkładają w przygotowanie się do swej formacji muzycznej, a przede wszystkim ludzkiej i duchowej. Życzył na koniec sukcesów w aktywności artystycznej i modlił się, aby stawali się skutecznymi świadkami braterstwa i pokoju dla tych, którzy ich słuchają, i aby przyczyniali się do tworzenia Europy bardziej zjednoczonej i solidarnej.

MUZYKA I ŚPIEW POZWALAJĄ PONOWNIE PRZEŻYĆ DRAMATY LUDZKIE

W przemówieniu po koncercie upamiętniającym Holokaust papież powiedział, że melodie i śpiewy, które zabrzmiały w auli Pawła VI, skupiły wszystkich na zadumie i modlitwie. Różne głosy złączyły się tu w jeden koncert dźwięku i harmonii, co dotknęło wszystkich głęboko i wzruszyło. Zebrani modlili się, wierząc, że jeśli Pan został wezwany – to odpowie, aby człowiek, który popadł w rozpacz, mógł na nowo podnieść głowę, by potrafił zerwać łańcuchy ucisku i rozproszyć chmury, które zalegają w ciemnych zakamarkach jego życia.

⁷⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodych muzyków na zakończenie koncertu ofiarowanego przez Akademię Muzyczną Ottorino Respighi*, 1.08.1993 r.

Papież mówił bardzo przejmująco o Holokauście, o wołaniu ofiar: „Nie zapominajcie o nas”. Powiedział, że wielu obecnych przeżyło ten koszmar.

Widzieliśmy i widzimy pokój wyśmiany, braterstwo wydrwione, zgodę porzuconą, miłosierdzie pogardzone. A mimo to człowiek dąży wciąż do sprawiedliwości; jest jedynym bytem stworzonym, zdolnym do zrozumienia tego. Zbawić człowieka może bowiem nie tylko to, że się go nie zabija, nie torturuje. Ale także to, że zaspakaja się jego głód i pragnienie sprawiedliwości, które dopiero daje możliwość nasycenia⁷⁸.

Ta muzyka zabrzmiała jak modlitwa udręczonych, skierowana do Pana z pokładaną w Nim nadzieją, że wysłuchuje tych, którzy Go szukają, aby ich przyjąć i pocieszyć. W sercach pozostaje jednak ogromna krwawiąca wciąż rana, która nie daje o sobie zapomnieć i wzywa do modlitwy. Dlatego papież wezwał wszystkich, aby przede wszystkim wyciszli się i dzięki temu mogli usłyszeć, co Pan ma im do powiedzenia, czy wreszcie raz jeszcze usłyszeć błaganie umarłych: „Nie zapominajcie o nas”.

WYCHOWAWCZA ROLA MUZYKI I ŚPIEWU

Większość koncertów ofiarowanych Janowi Pawłowi II wykonywała młodzież. Nic więc dziwnego, że papież w swoich przemówieniach bardzo często zwracał uwagę na wychowawczą rolę muzyki. Kwestie wychowawcze traktował nawet jako szczególne zadanie dla kierownictwa organizacji, nauczycieli, jak też dla samej młodzieży. Chodziło mu jednak nie tylko o samo uczenie się i wykonywanie muzyki, ale także o szerszy aspekt uprawiania muzyki, tj. o kształtowanie osobowe i kulturowe. Zachęcał zwłaszcza, by młodzi nie zatrzymywali się na samym doskonaleniu umiejętności muzycznych, lecz angażowali się również w kształtowanie swej osobowości, ponieważ – jak podkreślał – są powołani do rozwijania zarówno w sobie, jak i w innych wrażliwości artystycznej i kulturalnej. Fundamentalne znaczenie w tej dziedzinie mają słowa papieża skierowane w jego liście do artystów o tym, że człowiek jako obraz Boży kształtuje przede wszystkim wspaniałą materię własnego człowieczeństwa. To z aktu stworzenia wynika, że „zadaniem każdego człowieka jest bycie twórcą własnego życia; człowiek ma uczynić z niego arcydzieło sztuki”⁷⁹.

Życząc sukcesów Akademii Muzycznej Ottorino Respighi, organizującej koncerty młodzieżowe, zwrócił uwagę na to, że odpowiedzialni za tę organizację dają

⁷⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie na zakończenie koncertu wykonanego ku upamiętnieniu shoah Żydów*, 7.04.1994 r.

⁷⁹ Jan Paweł II, *List do artystów*, 4.04.1999 r., nr 1.2.

w ten sposób świadectwo swemu zaangażowaniu na rzecz integralnej formacji człowieka⁸⁰, przygotowując dla Europy ludzi w pełni ukształtowanych duchowo i kulturowo, którzy, tak uformowani, będą w stanie przeciwstawiać się materializmowi i hedonizmowi. Przy innej okazji życzył kierownictwu orkiestry Filharmonii Krakowskiej, by „w dalszym ciągu mogli wychowywać młode pokolenia Polaków do tej wielkiej wrażliwości artystycznej i kulturalnej, która jest ich posłannictwem”⁸¹.

Kwestię wychowawczego charakteru pracy nauczycieli muzyki Jan Paweł II omówił jeszcze szerzej w przemówieniu skierowanym do Pueri Cantores, a zwłaszcza do ich grupy anglojęzycznej. Wyraził przede wszystkim wdzięczność kierownikom chórów i innym muzykom, którzy poświęcają się wspaniałomyślnie i z miłością wychowaniu młodych śpiewaków⁸². Podkreślił, że ich praca niewątpliwie wymaga długich godzin praktyki i wielkiej cierpliwości w rozwijaniu naturalnych talentów, jakimi Bóg obdarował podopiecznych, zachęcając ich do rozwijania i wykorzystywania swych talentów dla Jego większej chwały i dla służby innym. Jest to prawdziwa misja wychowawcza, którą Kościół głęboko ceni. Świadczyć może o tym choćby to, że już ojcowie Kościoła wykorzystywali obraz chóru dla opisanja wspaniałej różnorodności darów rozdzielanych przez Ducha Świętego, dla budowania Ciała Chrystusa w jedności i świętości. Toteż życzył, aby podległe im chóry zawsze były szkołami Ewangelii, gdzie młodzi ludzie, jednocząc swe serca, uczą się wyśpiewywać chwałę Bożą i jednocześnie wyrażać piękno i prawdę tekstów, które śpiewają w tenorze swego życia.

Na wychowawczą rolę muzyki papież zwracał także uwagę młodzieży, która wykonywała te artystyczne dzieła. I tak, zwracając się do Międzynarodowej Orkiestry Młodzieżowej z Lanciano⁸³, powiedział, że zarówno struktura dzieł muzycznych, jak i ich wykonywanie z pewnością domaga się od nich wielkiego zaangażowania i stałej dyscypliny. To poważne zaangażowanie, z jakim oddają się swej profesji, przynosi jednak owoce choćby w postaci wykonanego właśnie koncertu. Życzył im więc, by przynosiło równie wiele owoców w życiu codziennym, by ułatwiało nawiązywanie wzajemnych relacji, relacji pełnych szacunku i serdecznego braterstwa z całą, tak bardzo potrzebującą pokoju rodziną ludzką.

⁸⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Akademii Muzycznej Ottorino Respighi*, 31.07.1994 r.

⁸¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Orkiestry Filharmonii Krakowskiej*, 30.07.1995 r.

⁸² Jan Paweł II, *Przemówienie do Pueri Cantores z okazji XXVI Kongresu Międzynarodowego*, 31.12.1993 r.

⁸³ Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Międzynarodowej Orkiestry Młodzieżowej z Lanciano*, 17.08.1989 r.

W swym wystąpieniu na zakończenie koncertu Orkiestry Narodowej Rosyjskiej Jan Paweł II⁸⁴ pochwalił młodych muzyków i solistów za niezwykłą staranność, za pełne pasji oddanie i nieprzerwany wysiłek, jakie włożyli, aby osiągnąć tak wysoki poziom interpretacji dzieł sztuki, który przynosi słuchaczom prawdziwą ucztę duchową. Już bowiem sam tytuł programu – *Nowe imiona* – wskazuje jasno, że ta organizacja stawia na odkrywanie i lansowanie młodych talentów na różnych polach sztuki. Podobny cel zasługuje z pewnością na wielkie poparcie, gdyż daje młodym okazję uzewnętrzniania swych zdolności artystycznych na tym tak bardzo szlachetnym polu.

Sztuka bezsprzecznie wymaga nie tylko geniuszu – mówił dalej papież – ale domaga się także nieustannego wykraczania ponad siebie, wymaga pasji i uporu woli. Wymaga, aby odwoływać się do tego patrymonium dobra i piękna, które każdy człowiek nosi w sobie i którego ostateczne i najgłębsze korzenie odnajduje w Bogu. Stąd życzył wszystkim obecnym tam artystom, aby potrafili odkryć i dojść do miłości Tego, który jest źródłem wszelkiego piękna i każdej harmonii: do Boga, Stwórcy cudów wszechświata, Ojca i Przyjaciela każdego człowieka. „On się objawia ludzkiej duszy i waszemu uczuciu także poprzez wartości sztuki i kultury, której jesteście entuzjastycznymi interpretatorami”⁸⁵. Wezwał na koniec opieki Bożej dla artystów i ich rodzin, nauczycieli i mistrzów.

JĘZYK MUZYKI OPIEWA PIĘKNO ŚWIATA STWORZONEGO

W Międzynarodowym Roku Gór został papieżowi ofiarowany szczególnie koncert, który stanowił harmonijną syntezę muzyki, duchowości i miłości do piękna gór⁸⁶. Papież podziękował za to Związkowi Gmin Górskich, członkom rządu włoskiego, którzy ofiarowali mu – także miłośnikowi gór – ten bardzo miły dar. Podziękował za ów występ również orkiestrze symfonicznej węgierskiej z Pecs, chórowi z regionu Friuli-Venezia Giulia i realizatorom transmisji RAI.

Jan Paweł II wyznał następnie, że z wielkim wzruszeniem śledził wykonanie wspaniałych kompozycji muzycznych Raffa i Brahmsa, którym równocześnie towarzyszyły panoramy ukazujące wspaniałe masywy górskie i urocze miejscowości Półwyspu Apenińskiego wyświetlane na telebimie. Był to interesujący przegląd artystyczny, podczas którego uczestnicy poprzez słuchanie muzyki i kontemplację tych urzekających widoków zostali niejako zaproszeni do wzniesienia kantyku uwielbienia Stwórcy za cuda natury, będące dziełem Jego rąk. Stroma majestatyczność szczytów każe bowiem doceniać wartość tak niezłomnej

⁸⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do muzyków Orkiestry Narodowej Rosyjskiej*, 31.10.1991 r.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Por. Jan Paweł II, *Słowa na zakończenie koncertu Un Inno dalle vette*, 26.11.2002 r.

woli, jak i pokory ducha, które obie są nieodzowne, aby skutecznie stawiać czoła codziennemu życiu oraz z zapalem wspinać się na wysoką górę świętości.

W koncercie tym połączyły się w symbolicznym uścisku góry i miasta, piękno naturalne i dzieła człowieka oraz tajemnica Boga. Cisza ośnieżonych szczytów skonfrontowała się z ruchliwością żyjących w ciągłym pośpiechu metropolii. Psalmista śpiewa: „Niech góry przyniosą pokój ludowi, a doliny sprawiedliwość” (Ps 71,3). „A z góry, gdzie mieszka Pan, niech przyjdzie sprawiedliwość i pokój”. To nieodzowne warunki, aby uczynić świat ojczyzną przyjmującą życzliwie każdego człowieka – podkreślił papież i na koniec życzył, by omawiane wydarzenie mogło wnieść wkład w spełnienie tego planu solidarności i miłości.

MUZYKA PRZYCZYNIĄ SIĘ DO REALIZACJI POŻYTECZNYCH CELÓW

Przed wielkim jubileuszem dwutysiąclecia chrześcijaństwa powstała inicjatywa zbudowania pięćdziesięciu kościołów w nowo powstałych osiedlach na peryferiach Rzymu. W promowanie tej szlachetnej idei włączyli się także muzycy, którzy zorganizowali koncerty pt. *Natale in Vaticano*. Jeden z nich wykonała Orkiestra Filharmonii z Monte Carlo⁸⁷. Wykonawcom innego koncertu papież życzył, aby ten koncert stał się dla słuchaczy chwilą radości i pogodnego odprężenia⁸⁸.

Inną inicjatywę dobroczynną, tj. inicjatywę pomocy ludziom dotkniętym skutkami trzęsienia ziemi w południowych Włoszech, podjęli muzycy z European Community Youth Orchestra⁸⁹. Założyli bowiem orkiestrę, by czynić życie człowieka bardziej ludzkim, co było zupełnie zbieżne z myślą papieża, którą wyraził w swej pierwszej encyklice, *Redemptor hominis*, iż „człowiek jest drogą Kościoła, drogą, którą nakreślił sam Chrystus”. Swoją misję muzycy zamierzali realizować w dwojaki sposób: chcieli przede wszystkim sami ubogacać się poprzez ekspresję artystyczną muzyki, która dotyka najgłębszych pokładów i uczuć ludzkiego ducha, by następnie ubogacać także słuchaczy i uczyć ich doceniania prawdy, dobra i piękna. Mieli równocześnie nadzieję, że artyzm wykonywanych utworów będzie skutecznie inspirował odbiorców do społecznego i etycznego zaangażowania na rzecz bliźnich, budując w ten sposób mosty pomiędzy poszczególnymi osobami i zarazem uświadamiając każdej z nich podstawową godność ludzkiego życia od

⁸⁷ Por. Jan Paweł II, *Pozdrowienie skierowane do promotorów i artystów V koncertu Natale in Vaticano*, 18.12.1997 r.

⁸⁸ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do artystów, którzy uczestniczyli w VII koncercie Boże Narodzenie w Watykanie*, 16.12.1999 r.

⁸⁹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodych muzyków European Community Youth Orchestra*, 30.04.1981 r.

chwili jego poczęcia, a w dalszej kolejności budując także solidarność pomiędzy różnymi narodami, zwłaszcza zaś jednocząc te rozdzielone barierami kulturowymi czy różnicami narodowymi. W ten sposób ta międzynarodowa orkiestra zamierzała wnieść swój wkład w przyszłą współpracę i zrozumienie pomiędzy narodami Europy, a może nawet całego świata. I tym samym, ukazując najszlachetniejszą stronę ludzkiego ducha, przyczyniać się do budowania pokoju, oraz promowania międzynarodowej sprawiedliwości.

MUZYKA SPOSOBEM PROMOCJI POKOJU

Niemal we wszystkich przemówieniach wygłoszonych z okazji ofiarowanych mu koncertów Jan Paweł II podkreślał, że głównym celem, jakiemu powinni służyć muzycy, jest ostatecznie pokój. Był bowiem świadom, że sprawując urząd Piotrowy, winien być przede wszystkim budowniczym komunii pomiędzy Kościołem powszechnym a poszczególnymi Kościołami partykularnymi, jak również i tego, że jego zadaniem jest promowanie sprawiedliwości, solidarności i pokoju pomiędzy narodami⁹⁰. Znakomitym przykładem tego, że budowanie relacji na tych zasadach jest w ogóle możliwe, stawał się niejednokrotnie właśnie skład orkiestr i chórów, których członkowie pochodzili, co prawda, z różnych krajów i narodów, ale mimo to potrafili stworzyć jeden dobrze współpracujący zespół. Być może sprzyjała nawet temu sama struktura orkiestry czy chóru, jaka – ze swej natury – wymaga jak najściślejszego współdziałania, ale chyba także wspólnota kulturowa i regionalna wykonawców. Z pewnością sprzyjał temu również uniwersalny język muzyki i śpiewu, jaki przemawia do wszystkich ludzi, pokonując wszelkie istniejące granice. Toteż papież przy okazji koncertów, jakie muzycy mu ofiarowywali, starał się uświadamiać im, że ich wielką misją jest właśnie budowanie pokoju i porozumienia w świecie.

Przemawiając do członków Międzynarodowej Orkiestry Młodzieżowej z Lanciano, papież⁹¹, zachęcał także, by muzyka pomagała im budować braterstwo pomiędzy ludźmi oraz w całej, tak bardzo potrzebującej pokoju, rodzinie ludzkiej. Niestety, w naszych czasach to cenne dobro, jakim jest pokój, bywa zagrożone. Dlatego tym bardziej potrzeba osób, które pracowałyby nad tym, aby pokój w świecie był stabilny i trwały, dlatego potrzeba mężczyzn i kobiet otwartych na harmonijną i przekraczającą wszelkie granice współpracę.

⁹⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas koncertu symfonicznego z okazji rocznicy wybrania na pontyfikat*, 16.10.1993 r.

⁹¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Międzynarodowej Orkiestry Młodzieżowej z Lanciano*, 17.08.1989 r.

Jednocześnie zapewnił o swojej modlitwie, w której prosi Boga, autora wszelkiej harmonii i pokoju, aby inspirował ich zawsze do poświęcania swych talentów dla Jego chwały i dla uszlachetniania ludzkiego ducha; aby Pan wszelkiego piękna i dobroci udzielał im wszelkiej potrzebnej łaski, by poprzez swą pracę artystyczną mogli osiągać coraz lepsze poznanie Boga, a także by wzrastało w nich skuteczne pragnienie służenia Mu i miłowania Go. Zwrócił się też specjalnie do grających w orkiestrze muzyków z Polski i powiedział, że ten wspaniały koncert był owocem ich talentu, pracy i serca, a życzenia złożył słowami św. Pawła: „Słowo Chrystusa niech w was przebywa z [całym swym] bogactwem [...] pod wpływem łaski śpiewajcie Bogu w waszych sercach” (Kol 3,16).

Przemawiając do zebranych na 26. Kongresie Międzynarodowej Federacji *Pueri Cantores*⁹², papież podkreślił, że pozdrawia ich jako orędowników harmonii i pokoju. Bo pokój jest przede wszystkim darem, który rodzi się w sercach zdolnych do miłowania i do wspaniałomyślnego ustępowania miejsca innym w prawdzie i sprawiedliwości. Dodał, że są powołani do budowania świata zgody i wzajemnego szacunku zarówno w szkołach, jak i na koncertach, w których biorą udział, także w codziennych zobowiązaniach, a nawet w swych własnych domach.

Wysłuchanie koncertu młodych solistów *Charity Programme New Names* Federacji Rosyjskiej *Nowe Imiona*⁹³ stało się tak dla papieża, jak i dla wszystkich słuchaczy, dobrą okazją, aby ponownie przemyśleć kwestię szczególnej wartości, jaką ma muzyka, zwłaszcza muzyka wykonywana grupowo, na koncercie zespołowym. Widok młodych muzyków nasunął mu bowiem myśl o wielu młodych ludziach, którzy w różnych częściach świata nie czują się akceptowani, a cierpiąc z powodu przemocy i ubóstwa, bywają nawet odrzucani. Nie mają więc możliwości urzeczywistniać się we wspólnocie rówieśników; tym bardziej nie mogą włączać się aktywnie w wielki koncert życia, by wnosić do niego własny wkład. Muzykom życzył zaś, by podobnie jak zaprezentowali swą bogatą osobowość artystyczną, potrafili także przynosić równie dojrzałe owoce w zakresie postawy moralnej i duchowej. Życzył im, by umieli ze swego życia uczynić dar, dar szczerzej miłości, i by zawsze mieli w sobie obfitość pokoju i radości, jaką mogliby zarówno sami żyć, jak i wokół siebie szerzyć, by wreszcie zechcieli uczestniczyć w „wymianie darów” pomiędzy Wschodem a Zachodem.

W podziękowaniu za koncert wykonany przez grupę młodych Hiszpanów papież⁹⁴ życzył im dalszych postępów nie tylko pod względem artystycznym, ale

⁹² Jan Paweł II, *Przemówienie do Pueri Cantores z okazji XXVI Kongresu Międzynarodowego*, 31.12.1993 r.

⁹³ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodych solistów programu Novye Imena*, 28.08.1994 r.

⁹⁴ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na zakończenie koncertu ofiarowanego przez Real Banda Gaitas z okręgu Ourense*, 18.08.1996 r.

także, żeby wspólne koncertowanie stanowiło dla nich prawdziwą szkołę dobrego współżycia i solidarności, żeby mieli świadomość, że ich aktywność muzyczna jest szczególnie uprzywilejowaną możliwością promowania dialogu i przyjaźni pomiędzy ludźmi, a nawet między narodami. Zaznaczył, że mieszkają w regionie Galicji, gdzie znajduje się grób apostoła Jakuba, który nawiedzają liczni pielgrzymi, by w ten sposób umacniać swoją wiarę. Życzył więc, by pozostali wierni temu żywemu dziedzictwu wartości chrześcijańskich i ludzkich Europy, takich jak promocja godności osoby, sprawiedliwości, pracowitości, miłości, życia rodzinnego, współpracy i pokoju. Życzył też, aby rozwijali talenty, jakimi obdarował ich Bóg. W tym celu udzielił im błogosławieństwa apostołskiego i polecił opiece św. Jakuba.

Była już wcześniej mowa o koncercie wykonanym przez Orkiestrę Filharmonii Krakowskiej, który zorganizowała Fundacja Festival Pucciniano. W pierwszej jego części muzycy wykonali wówczas utwory dwóch polskich kompozytorów, Stanisława Moniuszki (XIX w.), którego powszechnie uważa się za twórcę polskiej opery narodowej, oraz drugiego, współczesnego, Wojciecha Kilara, zainteresowanego poszukiwaniami w dziedzinie najnowszej muzykalności i wokalistyki, w drugiej zaś części koncertu – *Arię* wprowadzającą do trzeciego aktu opery Giovanniego Pucciniego *Tosca*⁹⁵. Puccini potrafił stworzyć w niej wielką atmosferę poetycką, przenikniętą głęboką wrażliwością na problemy ludzkie. Poprzez tego rodzaju zestawienie organizatorzy i muzycy umożliwili swego rodzaju spotkanie dwóch wielkich tradycji muzycznych, tzn. tradycji włoskiej i polskiej, łącząc dorobek muzyczny obu narodów w jeden hymn ku czci wartości duchowych i autentycznego człowieczeństwa. Po skończonym koncercie papież życzył, by Festival Puccini, odbywający się wtedy w Torre del Lago, gdzie ten wielki tokański muzyk skomponował swe najbardziej znane dzieła, przyczyniając się wydatnie poprzez zaangażowanie muzyczne i artystyczne do szerzenia wartości pokoju, wzajemnego zrozumienia i solidarności pomiędzy narodami oraz różnymi kulturami. Wraz z tymi życzeniami papież udzielił też papieskiego błogosławieństwa.

MUZYKA PRZYCZYNKIEM DO POJEDNANIA POMIĘDZY NARODAMI

Jan Paweł II ze szczególnie żywym wzruszeniem i wielkim wewnętrznym zaangażowaniem wysłuchał koncertu poświęconego sprawie pojednania żydów, chrześcijan i muzułmanów⁹⁶. Wysłuchał tego wspaniałego wykonania muzyczne-

⁹⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie skierowane do orkiestry Filharmonii Krakowskiej*, 30.07.1995 r.

⁹⁶ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie za zakończenie koncertu poświęconego tematowi pojednania pomiędzy Żydami, Chrześcijanami i Muzułmanami*, 17.01.2004 r.

go, które dla wszystkich stało się okazją do refleksji i modlitwy. Podziękował też serdecznie promotorom inicjatywy oraz wszystkim organizatorom, a także RAI za jego transmisję. Wykonawcami koncertu były Pittsburgh Symphony Orchestra i chóry z Ankary, Krakowa, Londynu i Pittsburga pod batutą maestro Gilberta Levine'a. Wybrany i przygotowany repertuar pozwolił zwrócić uwagę na dwa momenty, które w pewien sposób są szczególnie ważne zarówno dla hebraizmu, jak i dla islamu oraz chrześcijaństwa, pomimo iż mówiące o tym teksty święte trzech religii monoteistycznych traktują je w sposób zróżnicowany. Chodzi mianowicie o dwa punkty styczne, tj. o cześć oddawaną patriarsze Abrahamowi oraz o wiarę w zmartwychwstanie umarłych. Mistrzowskimi komentarzami owych momentów stały się bowiem dwa utwory muzyczne: motet święty Johna Haribsona *Abraham* oraz symfonia nr 2 Gustava Mahlera, której kompozytor inspirował się poematem dramatycznym *Dziady* słynnego dramaturga polskiego Adama Mickiewicza.

Jan Paweł II przyznał przy tej okazji, że dzieje relacji pomiędzy żydami, chrześcijanami i muzułmanami znaczą nie tylko momenty jasne, bo niekiedy padał na nie głęboki cień, a chwilami bywały nawet bardzo bolesne. Dlatego dzisiaj odczuwamy tak pilną potrzebę szczerego pojednania pomiędzy wszystkimi, którzy wierzą w jednego Boga. Podkreślił też, że powierzając się uniwersalnemu przesłaniu muzyki, mamy równocześnie nadzieję, iż obecne spotkanie będzie służyć temu celowi, ponieważ jest konkretnym wyrazem zaangażowania w pojednanie. Przywołał następnie napomnienie z Księgi Rodzaju: „Ja jestem Bogiem wszechmogącym: służ mi i bądź nieskazitelny” (Rdz 17,1) i podkreślił, że każdy człowiek czuje, że te słowa odbijają się szczególnym echem w nim samym; bo każdy ma świadomość, iż pewnego dnia będzie musiał zdać sprawę ze swojego życia przed Bogiem, który z wysoka obserwuje nasze ziemskie drogi. Stąd właśnie wynika pragnienie, aby wyznawcy różnych religii oczyścili się wspólnie z nienawiści i zła, które nieustannie zagrażają pokojowi, i zaczęli wyciągać do siebie ręce wolne od przemocy, ale pomocne i gotowe do podtrzymywania każdego, kto tego potrzebuje.

Przypomniał dalej, że wszyscy czcimy jednego Boga, ale każdy czyni to nieco inaczej. Żyd czci bowiem Boga wszechmogącego jako opiekuna osoby ludzkiej i Boga obietnicy życia. Chrześcijanin wierzy z kolei, że Bóg wchodzi w relację z człowiekiem z miłości i że miłość jest odpowiedzią, jakiej oczekuje od człowieka. Dla muzułmanina zaś Bóg jest dobry i umie napełniać wierzącego swoim miłosierdziem. Toteż ożywieni podobnymi przekonaniem – zarówno żydzi, chrześcijanie, jak i muzułmanie – nie mogą zgodzić się z tym, że ziemia jest napełniona nienawiścią, a ludzkość nękają niekończące się wojny. Toteż – zdaniem Jana Pawła II – wyznawcy tych trzech religii monoteistycznych powinni znaleźć w sobie odwagę, by wytrwale iść drogą pojednania i wprowadzać między sobą

pokój. Wszyscy razem winni też prosić o pokój z góry. A wtedy ów pokój rozleje się jak olej, który uspakaja wzburzone fale. Pustynia zaś stanie się ogrodem, gdzie będzie królowała sprawiedliwość, a skutkiem sprawiedliwości będzie z kolei pokój (Iz 32,15–16).

PODSUMOWANIE

Opracowanie przemówień Jana Pawła II wygłaszanych po koncertach muzycznych, które zostały mu ofiarowane w czasie pontyfikatu pozwoliło – jak się wydaje – ukazać bogactwo jego nauczania na temat muzyki i śpiewu. Dzięki temu lepiej także uwidoczniła się jego osobista więź z tą dziedziną sztuki, a zwłaszcza z pewną jej znaczącą częścią, jaką wnieśli Polacy.

Zrozumiałe, że większość koncertów ofiarowanych naszemu papieżowi prezentowała przede wszystkim dzieła muzyki religijnej, czasem w szerokim, czasem w wąskim tego słowa znaczeniu. Lektura przemówień papieskich pozwala zauważyć, że ich nicią przewodnią była zwykle misja, zadanie, rola, jaką mają do spełnienia w Kościele i świecie muzyka i śpiew. Tę zachętę do podejmowania misji papież wyrażał w składanych zespołom życzeniach, by byli orędownikami pokoju, porozumienia, braterstwa, współpracy, wspólności, solidarności, sprawiedliwości, pracowitości, miłości, by uczyli doceniać prawdę, dobro, piękno, kształtowanie człowieczeństwa, a nade wszystko, by ukierunkowywali umysły ludzi ku transcendencji i ku Bogu. W czasach, w których zapomina się o chrześcijańskich korzeniach Europy, Jan Paweł II wskazuje wykonawcom, że ich ważną misją jest uświadamianie Europejczykom, iż muzyka i śpiew są kwiatem chrześcijańskiej kultury Europy, że inspiracją wielkiej muzyki, która była komponowana w przeszłości, ale także w teraźniejszości, była w ogromnej mierze motywacja religijna: pragnienie uwielbienia Boga Stwórcy i Odkupiciela, jak też pochwała stworzenia. Chodzi zatem o misję o charakterze uniwersalnym, a zarazem teologiczno-eklezyjnym, przy czym nie są one jakoś od siebie całkowicie odseparowane, lecz ściśle ze sobą się łączą. Doświadczenie estetyczne bliższe jest bowiem doświadczeniu religijnemu, oba domagają się kontemplacji; oba wyrażają też postawę, która każe patrzeć na rzeczywistość z szacunkiem, uwagą i miłością.

Muzyka i śpiew są dość szczególnym rodzajem sztuki. Jan Paweł II był przekonany, że można by je nazwać jednym z najcenniejszych darów, jakich Bóg udzielił człowiekowi, aby umożliwić mu wyrażanie tych najdelikatniejszych, najsubtelniejszych uczuć i najgłębszych stanów ludzkiego ducha, których inaczej nie dałoby się w ogóle wyrazić. Muzyka z właściwą sobie mocą uwydatnia egzysten-

cialne problemy człowieka, a nieraz można w niej nawet usłyszeć krzyk człowieka, który – pomimo że jest śmiertelny – to jednak chce żyć.

Jan Paweł II rozumiał, że muzyka przemawia językiem dźwięków, który przekracza wszelkie granice i może być zrozumiała dla wszystkich. Dlatego w sposób szczególny doceniał jej wpływ na słuchaczy. Rozumiał, że potrafi skłaniać do głębokiej refleksji nad cierpieniem i śmiercią, a nawet nad najbardziej dramatycznymi wydarzeniami naszych czasów, jak Holocaust czy Hiroszima.

Ponieważ często przemawiał do młodych wykonawców koncertów, to niemal zawsze zwracał uwagę na zadanie, jakim jest ich artystyczna formacja. Podkreślał, że sztuka wymaga wielkich uzdolnień, a nawet geniuszu, ale domaga się zarazem wielkiego zaangażowania, oddania, a nawet pasji, nieprzerwanego wysiłku, staranności i stałej dyscypliny. Każdy artysta potrzebuje bowiem doskonalić się wciąż pod względem profesjonalnym, ale – jak równocześnie podkreślał – ostatecznie sztuka służy jego integralnej, ludzkiej formacji. Ostatecznym jej celem jest bowiem odkrycie miłości Tego, który stanowi źródło wszelkiego piękna i każdej harmonii; tj. Boga Stwórcy świata i przyjaciela każdego człowieka.

Prawdziwa wielka muzyka ze swej natury otwiera na głębszy wymiar rzeczywistości, tj. podnosi ducha ku temu, co transcenduje egzystencję ziemską i pozwala spojrzeć na swe życie niejako z góry, by wreszcie stanąć przed Bogiem, który nas stworzył, z pokorną pobożnością i otwartością na Jego prawdę, by kontemplować Jego najwyższe i wieczne piękno. Sztuka ma zarazem wnosić w nasze codzienne życie światło prawdy i piękna. Dlatego w tradycji judeochrześcijańskiej muzyka i śpiew należą do istotnych form oddawania czci Bogu.

Wielką misją muzyki i śpiewu staje się w rezultacie służba pokojowi. Inspirują one do społecznego i etycznego zaangażowania na rzecz dobra bliźnich, budując w ten sposób mosty pomiędzy ludźmi. Jan Paweł II zapraszał, aby muzycy włączali się w jego papieską misję, jaką jest zabieganie o sprawiedliwość, solidarność i pokój między narodami. Bowiem uniwersalny język muzyki i śpiewu przemawia do ludzi ponad wszelkimi granicami, dlatego jest w stanie budować braterstwo pomiędzy ludźmi i w całej rodzinie ludzkiej. Przyczynia się do pojednania między narodami i religiami, a zwłaszcza między wyznawcami jednego Boga.

Szczególną misję muzyki kościelnej papież ukazał najobszerniej w przemówieniach do *Pueri Cantores* i kantorów z *Capella Sistina*. Otóż ma ona posiadać przede wszystkim cechy właściwe liturgii – podane niegdyś przez Piusa X – a więc: świętość, piękno formy i powszechność. Muzyka sakralna przenosi bowiem audytorium w najwyższe sfery ducha ludzkiego, pozwala wznieść się ponad świat bezpośrednich wrażeń i sięgnąć horyzontów tego, co niematerialne, czyli zbliżyć ducha ludzkiego do wyżyn wiekuistego Boga. Misją obu wspomnianych

chórów jest zatem zaspokajanie wrażliwości duchowej i napełnianie radością służby Bogu i ludziom, poprzez jak najdoskonalszy śpiew, zresztą nie tylko dosłownie głosem, ale i sercem. Jednak – jak podkreślił papież – ich misja na tym się nie kończy. Chodzi mianowicie również o to, by umieli uczynić swe własne życie bezkresnym śpiewem miłości i uwielbienia Boga, by potrafili pełnić rolę posłanników wiary, zbliżać do siebie osoby i sprawiać, że stają się jedną modlitewną wspólnotą. Zwłaszcza Capella Sistina może stać się pod tym względem wzorem dla wszystkich chórów kościelnych i w ten sposób apostołować w Kościele i świecie.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos 32. Objasnienia Psalmów*, oprac. E. Stanula, tłum. J. Sulowski, PSP 37–42, Warszawa 1986.
- Pius XII, *Encyklika „Musicae Sacrae disciplinae”* (25.12.1955 r.), <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it.html> [dostęp: 22.09.2022].
- Pius X, *Motu proprio „Tra le sollecitudini”* (22.11.1903 r.), <http://w2.vatican.va/content/pius-x/it.html> [dostęp: 22.09.2022].
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, Pallottinum 2002.
- Sobór Watykański II, *Przesłanie do artystów*, 8.12.1965; AAS 58 (1966), s. 13–15.
- Jan Paweł II, *List do pralata Dominika Bartolucciego*, 6.08.1985 r., <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it.html> [dostęp: 22.09.2022].
- Jan Paweł II, *List do artystów*, 4.04.1999 r., Wrocław 2005.
- Przemówienia pokoncertowe św. Jana Pawła II* [dostęp: 22.09.2022].
- Przemówienie na zakończenie koncertu ofiarowanego w auli Pawła VI*, 9.02.1979 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1979/february/documents/hf_jp-ii_spe_19790209_concerto.html.
- Przemówienie do chłopców „Malego Chóru Antoniano” z Bolonii*, 14.05.1979 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1979/may/documents/hf_jp-ii_spe_19790514_coro-antoniano.html.
- Przemówienie z okazji inauguracji nowych organów dla Bazyliki św. Piotra*, 11.04.1981 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1981/april/documents/hf_jp-ii_spe_19810411_organo.html.
- Przemówienie do kantorów Cappella Sistina*, 18.04.1981 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1981/april/documents/hf_jp-ii_spe_19810418_musica-sacra.html.

- Przemówienie do młodych muzyków European Community Youth Orchestra*, 30.04.1981 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1981/april/documents/hf_jp-ii_spe_19810430_european-youth-orchestra.html.
- Przemówienie na koncercie zorganizowanym przez Akademię Narodową św. Cecylii*, 17.10.1981 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1981/october/documents/hf_jp-ii_spe_19811017_concerto.html.
- Słowo wygłoszone na spotkaniu z chórem japońskim*, 20.07.1982 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/july/documents/hf_jp-ii_spe_19820720_corale-giapponese.html.
- Przemówienie do artystów orkiestry symfonicznej Fedele Fenaroli z Lanciano*, 10.08.1982 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/august/documents/hf_jp-ii_spe_19820810_orchestra-sinfonica.html.
- Przemówienie do chóru Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 28.08.1983 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/august/documents/hf_jp-ii_spe_19830828_universita-jagellonica.html.
- Przemówienie w auli Pawła VI w obecności Ojców synodalnych z okazji koncertu ofiarowanego przez RAI*, 21.10.1983 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/october/documents/hf_jp-ii_spe_19831021_concerto-rai.html.
- Przemówienie do chórów kościelnych z parafii św. Karola Boromeusza i św. Bazylego w Los Angeles*, 14.06.1985 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/june/documents/hf_jp-ii_spe_19850614_gruppo-americano.html.
- Przemówienie do członków islandzkiego chóru polifonicznego i orkiestry kameralnej z Reykjavíku*, 5.07.1985 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/july/documents/hf_jp-ii_spe_19850705_coro-orchestra-islandese.html.
- Przemówienie do członków chóru Manuel Iradier*, 4.08.1985 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850804_corale-manuel-iradier.html.
- Przemówienie na zakończenie koncertu symfonicznego ofiarowanego przez RAI*, 30.11.1985 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/november/documents/hf_jp-ii_spe_19851130_concerto-rai.html.
- Przemówienie do chóru akademickiego z Zagrzebia*, 17.01.1987 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/january/documents/hf_jp-ii_spe_19870117_coro-zagabria.html.
- Przemówienie do artystów na zakończenie koncertu ofiarowanego przez RAI Synodowi Biskupów z okazji XXV rocznicy rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II*, 25.10.1987 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/october/documents/hf_jp-ii_spe_19871024_concerto-rai.html.

- Przemówienie po koncercie muzyki ukraińskiej*, aula Pawła VI, 10.07.1988 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1988/july/documents/hf_jp-ii_spe_19880710_musiche-ucraine.html.
- Słowo na zakończenie koncertu ofiarowanego przez RAI*, 3.12.1988 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1988/december/documents/hf_jp-ii_spe_19881203_concerto-rai.html.
- Przemówienie do członków Międzynarodowej Orkiestry Młodzieżowej z Lanciano*, 17.08.1989 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/august/documents/hf_jp_spe_19890817_orchestra-lanciano.html.
- Przemówienie do członków chóru Jubilate Deo z Woerden z Holandii*, 6.11.1989 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/november/documents/hf_jp-ii_spe_19891106_jubilate-deo.html.
- Słowo na zakończenie koncertu ofiarowanego przez Akademię Muzyczną Ottorino Respighi*, 29.07.1990 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/july/documents/hf_jp-ii_spe_19900729_accademia-respighi.html.
- Słowa skierowane do muzyków Akademii Muzycznej Ottorino Respighi*, 28.07.1991 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1991/july/documents/hf_jp-ii_spe_19910728_concerto-mozart.html.
- Przemówienie do muzyków Orkiestry Jeunes de la Méditerranée*, 7.08.1991 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1991/august/documents/hf_jp-ii_spe_19910807_musicasti.html.
- Podziękowanie po zakończeniu koncertu wykonanego przez Orkiestrę i Chór Ankara State Opera and Ballet*, 4.09.1991 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1991/september/documents/hf_jp-ii_spe_19910904_yunus-emre-oratorio.html.
- Przemówienie do muzyków Orkiestry Narodowej Rosyjskiej*, 31.10.1991 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1991/october/documents/hf_jp-ii_spe_19911031_orchestra-naz-russa.html.
- Przemówienie na zakończenie wykonania Requiem Mozarta z okazji dwusetnej rocznicy śmierci Mozarta*, 5.12.1991 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1991/december/documents/hf_jp-ii_spe_19911205_concerto-mozart.html.
- Pozdrowienie skierowane do chóru Puccini z Sassuolo*, 4.04.1992 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/april/documents/hf_jp-ii_spe_19920404_corale-puccini.html.
- Przemówienie do młodych muzyków na zakończenie koncertu ofiarowanego przez Akademię Muzyczną Ottorino Respighi*, 1.08.1993 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/august/documents/hf_jp-ii_spe_19930801_respighi.html.

- Pozdrowienie na zakończenie koncertu ofiarowanego przez sześciu młodych muzyków rosyjskich*, 26.08.1993 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/august/documents/hf_jp-ii_spe_19930826_musicisti-russi.html.
- Przemówienie podczas koncertu symfonicznego z okazji rocznicy wybrania na pontyfikat*, 16.10.1993 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/october/documents/hf_jp-ii_spe_19931016_concerto-sinfonico.html.
- Przemówienie do Pueri Cantores z okazji XXVI Kongresu Międzynarodowego*, 31.12.1993 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/december/documents/hf_jp-ii_spe_19931231_pueri-cantores.html.
- Przemówienie na zakończenie koncertu wykonanego ku upamiętnieniu shoah Żydów*, 7.04.1994 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1994/april/documents/hf_jp-ii_spe_19940407_concerto-shoah.html.
- Przemówienie do członków Akademii Muzycznej Ottorino Respighi*, 31.07.1994 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1994/july/documents/hf_jp-ii_spe_19940731_ottorino-respighi.html.
- Przemówienie do młodych solistów programu Novye Imena*, 28.08.1994 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1994/august/documents/hf_jp-ii_spe_19940828_musicisti-russi.html.
- Przemówienie do członków Orkiestry Filharmonii Krakowskiej*, 30.07.1995 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/july/documents/hf_jp-ii_spe_19950730_filarmonica.html.
- Przemówienie na zakończenie koncertu ofiarowanego przez Akademię Muzyczną Pro Mondo Uno*, 28.07.1996 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1996/july/documents/hf_jp-ii_spe_19960728_concerto-academia.html.
- Przemówienie na zakończenie koncertu ofiarowanego przez Real Banda Gaitas z okręgu Ourense w Hiszpanii*, 18.08.1996 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1996/august/documents/hf_jp-ii_spe_19960818_gaitas-ourense.html.
- Pozdrowienie na zakończenie koncertu wykonanego z okazji 50. rocznicy święceń kapłańskich*, 31.10.1996 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1996/october/documents/hf_jp-ii_spe_19961031_anniversario-ordinazione.html.
- Pozdrowienie skierowane do promotorów i artystów V koncertu Natale in Vaticano*, 18.12.1997 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1997/december/documents/hf_jp-ii_spe_19971215_natale-vaticano.html.
- Przemówienie po koncercie ofiarowanym przez Akademię Muzyczną Pro Mondo Uno wraz z Filharmonią Węgierską*, 2.08.1998 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1998/august/documents/hf_jp-ii_spe_19980802_hungarica.html.
- Słowa skierowane na zakończenie wieczoru ofiarowanego przez parlamentarzystów włoskich z okazji dwudziestolecia pontyfikatu*, 5.11.1998 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1998/november/documents/hf_jp-ii_spe_19981105_concerto.html.

- Słowa podziękowania na zakończenie koncertu Kwartetu Contempo zorganizowanego przez Ambasadę Rumunii przy Stolicy Świętej*, 22.08.1999 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1999/august/documents/hf_jp-ii_spe_19990822_concerto-contempo.html.
- Pozdrowienie na zakończenie koncertu sponsorowanego przez Fundację Lucchini z Brescii*, 12.09.1999 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1999/sepember/documents/hf_jp-ii_spe_12091999_concerto-chopin.html.
- Przemówienie do artystów, którzy uczestniczyli w VII koncercie Natale in Vaticano*, 16.12.1999 r. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1999/december/documents/hf_jp-ii_spe_16121999_artisti-concerto.html.
- Pozdrowienie po koncercie „Missa pro Pace” ofiarowanego przez Narodową Filharmonię Warszawską*, aula Pawła VI, 7.12.2001 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/december/documents/hf_jp-ii_spe_20011207_concerto.html.
- Przemówienie do chóru Jubileum z Moskwy*, 1.01.2002 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020101_iubileum-mosca.html.
- Słowa na zakończenie koncertu Un Inno dalle vette*, 26.11.2002 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/november/documents/hf_jp-ii_spe_20021126_concerto.html.
- Przemówienie za zakończenie koncertu poświęconego tematowi pojednania pomiędzy Żydami, Chrześcijanami i Muzułmanami*, 17.01.2004 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2004/january/documents/hf_jp-ii_spe_20040117_concortoriconciliazione.html.

Literatura przedmiotu

- Dudkiewicz W., *Muzyka według świętego*, „Niedziela Warszawska” (2014) 25, s. 4.
- Guitton J., *Dialogi z Pawłem VI*, Poznań 1969, s. 253.
- Kiwała K., *Inspiracja „zewnątrzna” i „wewnętrzna” w muzyce polskiej związanej z osobą i myślą Jana Pawła II*, „Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars” 20/1(43), s. 143–157, [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2014-t20-n1\(43\)/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2014-t20-n1\(43\)-s143-157/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2014-t20-n1\(43\)-s143-157.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2014-t20-n1(43)/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2014-t20-n1(43)-s143-157/Liturgia_Sacra_Liturgia_Musica_Ars-r2014-t20-n1(43)-s143-157.pdf) [dostęp 5.06.2021].
- Radziechowski D., *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. I: *Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Muzyka. Antologia tekstów*, Kraków 2015.
- Sieński H., *Kompozytorzy polscy w holdzie Ojcu świętemu Janowi Pawłowi II*, „Biuletyn AGH. Magazyn Informacyjny Akademii Górniczo-Hutniczej” (2011) 39, www.biuletyn.agh.edu.pl/biuletynpdf/2021_Biuletyn_PDF/155_156_01_02_2021.pdf [dostęp: 5.06.2021].

Tyrała R., *Wychowanie i formacja na przykładzie Federacji Pueri Cantores*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 33 (2014) 2, s. 205–215.

Tyrała R., *Międzynarodowa Federacja Pueri Cantores w latach 1944–2017: historia, ludzie, idee*, Kraków 2019.

Tyrała R., *Z nadzieją patrzymy w przyszłość*, „Pro Musica Sacra” 18 (2020), s. 5–6.

Warzeszak J., *Uniwersalno-teologiczny wymiar muzyki i śpiewu w ujęciu Benedykta XVI*, „Pro Musica Sacra” 18 (2020), s. 65–115.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, muzyka i śpiew, Kościół i muzyka, muzyka sakralna, liturgiczna, misja teologiczna, uniwersalna, pokój

THEOLOGICAL AND UNIVERSAL MISSION OF THE INSTRUMENTAL AND VOCAL MUSIC IN THE TEACHING OF JOHN PAUL II

Summary

The author of this article presented a large chapter of John Paul II thoughts on instrumental and vocal music based on his speeches delivered after the music concerts dedicated to him, a domain not always perceived by the journalists. Combined together they reveal his abundant teaching on this area of European and Christian culture. The personal bond of the Pope with this area of creativity has been highlighted, and in a special way with the participation of Poles in it. The Christian inspirations of the greatest works of world music has been emphasized. The leitmotif of the papal speeches was the mission that both, instrumental and vocal music has to fulfill in the Church and in the world. This mission has the universal, theological and ecclesial character. They are not separated, but closely connected. In his speeches to the youth, the Pope almost always paid attention to the task of professional improvement, but also of integral human, cultural and religious formation. The music lifts the spirit to what transcends earthly existence. Through the harmony of music notes and dialogue with the instruments, the music leads to contemplation of the beauty of God and His adoration.

Keywords: John Paul II, instrumental music, vocal music, religious inspiration, the Church and music, sacred music, liturgical music, universal mission, ecclesial mission, peace

O. Adam Wojtczak OMI*
Wydział Teologiczny
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

CZUŁE OBLICZE KOŚCIOŁA POSTULAT PAPIEŻA FRANCISZKA

Sobór Watykański II jest zwany „soborem Kościoła o Kościele”. Jego zadaniem była odnowa Kościoła i jego odniesienia do świata. Po soborze dominowało w eklezjologii nastawienie antropologiczne, które głosiło, że „człowiek jest drogą Kościoła”. Wpisuje się w nie także nauczanie papieża Franciszka. Dla niego Kościół, tak jak Bóg, poszukuje człowieka, leczy go i przytula, żeby poczuł się kochany. Z tego względu wszystko w nim powinno być przepełnione czułością. Skoro istotną kategorię eklezjologii papieża Bergoglio stanowi czułość, to zasadne jest pytanie, jak rozumie on czułość Kościoła? Artykuł udziela odpowiedzi na to pytanie. Papieską wizję ujmuje w czterech punktach. Pierwszy prezentuje Kościół jako przyodziany czułością Trójosobowego Boga; drugi – jako komunie czułości ad intra; trzeci – jako wychodzący z czułością do świata; czwarty – jako inspirowany czułością Maryi. Obficie przytaczane dosłowne wypowiedzi papieża sprawiają, że refleksja prowadzona jest jego słowami.

Sobór Watykański II jest zwany „soborem Kościoła o Kościele”¹. Jego zadaniem była odnowa Kościoła. W centrum zainteresowań znajdowało się pytanie

* O. Adam Wojtczak OMI – dr hab., prof. UAM, autor 6 monografii: *Uczennica i Matka. Wokół chrystocentryzmu mariologii Jana Pawła II*; *Matka i Królowa. Ku integralnemu i pogłębionemu rozumieniu tytułów maryjnych*; *Serva Domini. Z maryjnego nauczania Benedykta XVI*; *Symboliczne inwokacje Litanii loretańskiej. Historia – teologia – kult*; *Czułe oblicze Matki. Przewodnie motywy mariologii papieża Franciszka*; *Maryja w służbie chrześcijańskiego humanizmu. Projekt papieża Franciszka*, a także ok. 100 artykułów z zakresu mariologii i teologii Eucharystii w periodykach polskich i zagranicznych; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej; e-mail: adamwojt@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0001-6431-2116.

¹ Cz. Bartnik, *Eklezjologia*, I. *W teologii katolickiej*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, t. IV, Lublin 1985, kol. 776.

o jego naturę, struktury i jedność, a zwłaszcza odniesienie do świata. Po soborze dominowało w eklezjologii nastawienie antropologiczne, które wyrażało się w stwierdzeniu, że „człowiek jest drogą Kościoła”². W tę koncepcję wpisało się nauczanie papieży. Każdy z nich miał własne doświadczenie Kościoła i Boga. Jan Paweł II głosił, że Kościół nie może odstąpić od człowieka, gdyż jego życie jest organicznie, nierozzerwalnie zespolone z Chrystusem³. Z tego względu wołał: „Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi”⁴. Było to wezwanie do otwarcia drzwi, by Chrystus mógł wejść do środka w różne przestrzenie chrześcijańskiego życia⁵. Benedykt XVI dokonał przesunięcia akcentu. Ukazał, że w chrześcijaństwie na pierwszym miejscu nie stoi Kościół ani człowiek, ale Bóg⁶. Priorytetem Kościoła jest uobecnianie Boga w świecie i otwieranie ludziom dostępu do Niego⁷. Papież Franciszek wprowadził z kolei spojrzenie, które akcentuje służbę Kościoła. Jest on posłany do świata, żeby poszukiwać człowieka. W tym celu ma mieć „otwarte drzwi” i „wychodzić ku”, żeby Chrystus mógł wyjść na zewnątrz, szczególnie na peryferie⁸: nie tylko geograficzne, ale także egzystencjalne, gdzie panuje ubóstwo materialne i duchowe, smutek i samotność, oraz teologiczne, gdzie ludzie nie znają jeszcze Boga lub chrześcijanie są narażeni na napaść tych, którzy pragną ograbić ich z wiary⁹.

Wskazując zadanie, jakie stoi przed Kościołem, Franciszek określa je zwykle „bliskością w drodze” i „kulturą spotkania”¹⁰, których obrazem są ewangeliczne przypowieści o miłosiernym Samarytaninie i uczniach idących do Emaus. Zazna-

² A. Zuberbier, „Człowiek drogą Kościoła”: o eklezjologii Jana Pawła II, „Studia Theologica Varsaviensia” 28 (1990) 1, s. 157–162.

³ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*. U początku papieskiej posługi (4.03.1979), Watykan 1979, nr 14.

⁴ Jan Paweł II, „Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi” (Homilia na rozpoczęcie pontyfikatu, 22 X 1978), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. I: 1978, red. W. Weron, A. Jaroch, Poznań 1987, s. 13–17.

⁵ Por. K. Pawlina, *Eklezjologia papieża Franciszka*, „Studia Bobolanum” (2014) 1, s. 13.

⁶ Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 32.

⁷ Por. Benedykt XVI, *List do biskupów w sprawie zdjęcia ekskomuniki z czterech biskupów konsekrowanych przez abpa Lefebvre’a* (10.03.2009), *OsRomPol* 30 (2009) 5, s. 7; J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. I, Katowice 2010, s. 164.

⁸ Por. A. Spadaro, *Serce wielkie i otwarte na Boga. Rozmowa z papieżem Franciszkiem*, tłum. Z. Kasprzyk, Kraków 2013, s. 45. „Kościół «wyruszający w drogę» jest Kościołem otwartych drzwi. Wyjście ku innym, aby dotrzeć do ludzkich peryferii” (Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, 24.11.2013, Kraków 2013², nr 46) [dalej: EG].

⁹ Por. K. Pawlina, *Eklezjologia papieża Franciszka...*, s. 15.

¹⁰ Franciszek, *Umacniajcie kulturę spotkania* (Homilia w bukaresztańskiej katedrze pw. św. Józefa, 31.05.2019), *OsRomPol* 40 (2019) 7–8, s. 22.

cza jednocześnie, że nie ma bliskości bez czułości. Słowo to należy do kluczowych haseł jego pontyfikatu. W homilii inauguracyjnej, która ma programowy charakter, występuje ono sześciokrotnie. Dwa razy papież zachęca: „Nie powinniśmy bać się [...] czułości”¹¹. W kolejnych wystąpieniach podkreśla wielokrotnie, że świat potrzebuje nie tylko miłości i czułości Boga, ale także czułości ludzkiej, która będzie odpowiedzią na zglobalizowaną pokusę obojętności. Szczególnie od chrześcijan wymaga się, ażeby byli twórcami „rewolucji czułości”¹², „rewolucji współczucia i serdeczności”¹³. Kościół jest historią bliskości i czułości, które warunkują zdolność zwracania uwagi na bliźniego, otwartość i wrażliwość na niego, zdolność do współczucia i współcierpienia¹⁴.

OTULONY CZUŁOŚCIĄ TRÓJOSOBOWEGO BOGA

Z trudem – stwierdza papież – wyobrażamy sobie w wierze miłość, jaką przepełniony jest Trójosobowy Bóg, jaki bezmiar wzajemnej czułości istnieje między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Bóg, który jest odwieczną i doskonałą miłością Trzech, nie pozostaje zamknięty w swojej doskonałości, ale powołuje wolne stworzenia do wspólnoty miłości i czułości z sobą¹⁵. Jego miłość w odniesieniu do słabego i grzesznego człowieka, przyjmuje postać miłosierdzia.

Dla Franciszka jest ono wiodącym orędziem Boga¹⁶, Jego „sercem”¹⁷, „właściwością”¹⁸. Trwa wiecznie, z pokolenia na pokolenie, Bóg związał się bowiem z ludzkością na zawsze¹⁹. Biblia jest opowieścią o cudach Jego miłosierdzia, które

¹¹ Franciszek, *Bądźmy „opiekunami” stworzenia* (Homilia na rozpoczęcie posługi Piotrowej, 19.03.2013), OsRomPol 34 (2013) 5, s. 19.

¹² Franciszek, *My, chrześcijanie, musimy być twórcami rewolucji czułości* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w Malmö, 31.10.2016), OsRomPol 37 (2016) 11, s. 12.

¹³ Franciszek, *Prawdziwą rewolucją jest współczucie* (Przemówienie do Wspólnoty św. Idziego, 15.04.2014), OsRomPol 35 (2014) 7, s. 20.

¹⁴ Niniejszy artykuł jest przepracowaną wersją mojego artykułu: *Czułość Kościoła w ujęciu papieża Franciszka*, w: *Teologia dogmatyczna*, t. XIII: *Kościół papieża Franciszka*, red. P. Kiejkowski, Poznań 2019, s. 27–47.

¹⁵ Por. Franciszek, *Jezus Chrystus jest wcielonym Miłosierdziem* (*Regina caeli*, 7.04.2013), OsRomPol 34 (2013) 5, s. 48.

¹⁶ Por. Franciszek, *Orędziem Jezusa jest miłosierdzie* (Homilia w parafii św. Anny w Watykanie, 17.03.2013), OsRomPol 34 (2013) 5, s. 15.

¹⁷ Franciszek, *Przezwycięż obojętność i zyskaj pokój* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2016, 8.12.2015), OsRomPol 37 (2016) 1, s. 7.

¹⁸ Franciszek, *„Misericordiae vultus”. Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia* (11.04.2015) 6, OsRomPol 36 (2015) 5, s. 6 [dalej: MV].

¹⁹ Por. Franciszek, *Matka Boża wnosi do Kościoła atmosferę czułości* (Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1.01.2019), OsRomPol 40 (2019), 1, s. 19.

jest bliskością, współczuciem i czułością²⁰. Jedyne Bóg zdolny jest do doskonałej miłości²¹. Od początku zwraca się z czułością do nas, by być blisko nas. Kocha nas niezależnie od naszych błędów i grzechów, ponieważ nie patrzy oczami, ale sercem²². Jego miłość jest miłością ojcowską i jednocześnie macierzyńską. Czyni On tak, jak czynią ojciec i matka w życiu swych dzieci. Dlatego pojęcie używane w Biblii dla wyrażenia miłosierdzia nawiązuje do matczynego łona, miłości matki do swoich dzieci, które miłuje ona w każdych okolicznościach i niezależnie od tego, co się stanie, gdyż są owocem jej łona (por. Iz 49,15)²³.

Bóg nie tylko jest miłosierny wobec ludzi, ale sam jest miłosierdziem. Znalazło ono swój pełny wyraz w Jezusie, który „jest cały miłosierdziem, [...] i cały miłością: jest Bogiem, który stał się człowiekiem”²⁴. Objawia On najlepiej „oblicze Ojca bogatego w miłosierdzie, «mówi o nim i tłumaczy je przez porównania i przypowieści, ale nade wszystko sam je wciela i uosabia»”²⁵. Można rzec, że „Serce Chrystusa jest Bożą czułością”²⁶, która mówi do nas nieustannie: „Przyjdźcie do Mnie. Jeśli jesteście utrudzeni, obciążeni, Ja was pokrzepię. A najmniejszych traktujcie z czułością, z taką samą czułością, z jaką Ja ich traktuję”²⁷. Staje się to możliwe dzięki ustawicznemu działaniu Bożego Ducha, który kształtuje dzieje zbawienia w duchu wdzięczności za czułość i bliskość Boga.

Miłość Boga ogarnia wszystkie ludy, Jego czuła troska obejmuje wszystkie stworzenia²⁸. W sposób jednak szczególnie Bóg otacza czułą miłością Kościół. Ma on swoje zakorzenienie w tajemnicy Trójcy Świętej i jest zdeterminowany przez prymat łaski²⁹. Zaczął się on w sercu Ojca. Gdy Bóg powołał Abrahama, powziął zamysł, aby utworzyć lud pobłogosławiony Jego miłością, który poniesie Jego błogosławieństwo wszystkim narodom³⁰. Projekt ten znalazł swe wypełnienie

²⁰ Por. Franciszek, *Modlitwa i Trójca Święta* (Audycja generalna, 3.03.2021), OsRomPol 42 (2021) 4–5, s. 24. „Nie zapominajmy [...] trzech słów, które są stylem Boga – bliskość, współczucie i czułość” (tamże).

²¹ Por. Franciszek, *Różgę trzeba zostawić w zakrystii* (Homilia dla uczestników III Światowych Rekolekcji Kapłańskich, 12.06.2015), OsRomPol 36 (2015) 7–8, s. 38.

²² Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”. O braterstwie i przyjaźni społecznej* (3.10.2020), Kraków 2020, nr 281 [dalej: FT].

²³ Por. Franciszek, *Kościół misyjny świadkiem miłosierdzia* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2016, 15.05.2016), OsRomPol 37 (2016) 6, s. 4.

²⁴ Por. Franciszek, *Moc miłosierdzia zbawia świat* (Anioł Pański, 15.09.2013), OsRomPol 34 (2013) 11, s. 56.

²⁵ Franciszek, *Kościół misyjny...*, s. 5; por. MV, nr 9.

²⁶ Franciszek, *Różgę...*, s. 38.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. EG, nr 274; Franciszek, *Kościół misyjny...*, s. 5.

²⁹ Por. EG, nr 112.

³⁰ Por. Franciszek, *W historii miłości* (Homilia w Domu Świętej Marty, 24.04.2013), OsRomPol 34 (2013) 6, s. 29.

w Jezusie Chrystusie, który wezwał swoich uczniów do trwania w Jego miłości³¹. Dzięki mocy Ducha Świętego ta wspólnota miłości trwa i nieustannie realizuje się w Kościele³².

Uprzedzająca miłość Trójosobowego Boga powoduje, że Kościół jest dziejami miłości, w której uczestniczymy. Franciszek zauważa:

Bóg napełnia nas swoim miłosierdziem i swoją miłością. A to właśnie sprawia, że wzrastamy jako lud Boży, jako Kościół: nie dzięki naszym zasługom [...], lecz dzięki doświadczaniu na co dzień, jak bardzo Pan nas kocha i troszczy się o nas. To sprawia, że czujemy się naprawdę Jego, że jesteśmy w Jego rękach, i pozwala nam wzrastać w komunii z Nim i między nami. Być Kościołem to znaczy czuć, że jesteśmy w rękach Boga, który jest Ojcem i nas kocha, gładzi nas, czeka na nas, daje nam odczuć swą czułość³³.

Inaczej mówiąc, chrześcijanin to człowiek, który pozwala Bogu, ażeby go przyoblekł swoją dobrocią³⁴. Dlatego papież pyta: Jak przyjmujemy czułość Boga? Czy pozwalamy, aby On do nas dotarł, objął nas i czule przytulił? Czy pozwalamy Mu, by nas kochał?³⁵ Tylko ten, kto został przez Niego czule dotknięty, naprawdę Go zna³⁶.

Serdeczna miłość Boga rodzi chrześcijańską radość, zwłaszcza w obliczu naszych grzechów³⁷. Jej powodem jest świadomość wiary, że jesteśmy przyjęci i umiłowani przez Niego. Przychodzi On, aby nas zbawić. Jego przyjście umacnia nas, dodaje odwagi, daje siłę, abyśmy kroczyli naprzód. Nasza radość i nadzieja mają swą podstawę w wierności Boga, w pewności, że On zawsze dotrzymuje obietnic. „Naszą radością jest Jezus Chrystus, Jego miłość wierna i niewyczerpana”³⁸, która objawiła się najwznioślej w tajemnicy krzyża.

³¹ Por. Franciszek, *Aby być Kościołem mówiącym „tak”* (Homilia w Domu Świętej Marty, 2.05.2013), OsRomPol 34 (2013) 6, s. 38.

³² Por. Franciszek, *W historii miłości...*, s. 28.

³³ Franciszek, *Uprzedzająca miłość Boga do nas* (Audiencja generalna, 18.06.2014), OsRomPol 35 (2014) 7, s. 50.

³⁴ Por. Franciszek, *Mocne serca, aby przezwyciężyć obojętność* (Orędzie na Wielki Post 2015, 4.10.2014), OsRomPol 36 (2015) 2, s. 4–5.

³⁵ Por. Franciszek, *Z czułością Boga* (Homilia na Pasterkę, 24.12.2014), OsRomPol 36 (2015) 1, s. 12.

³⁶ Por. Franciszek, *Bądźcie myślą i sercem Kościoła wychodzącego* (Przemówienie do członków ruchu Komunia i Wyzwolenie, 7.03.2015), OsRomPol 36 (2015) 3–4, s. 30.

³⁷ Por. Franciszek, *„Misericordia et misera”*. *List apostolski na zakończenie Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia* (20.11.2016), nr 3, OsRomPol 37 (2016) 12, s. 8.

³⁸ Franciszek, *Bóg zawsze dotrzymuje swoich obietnic* (Anioł Pański, 15.12.2013), OsRomPol 35 (2014) 1, s. 56; por. EG, nr 1, 7.

Współczucie Jezusa, „współcierpienie”, [...] zbliżyło Go do każdej osoby cierpiącej! Jezus się nie oszczędza, ale wręcz wdaje się w cierpienie i potrzeby ludzi, bo po prostu potrafi i pragnie „współcierpieć”, bo ma serce, które nie wstydzi się tego, że „współczuje”³⁹.

Z tego względu „Kościół nie jest schroniskiem dla ludzi smutnych, Kościół jest domem radości! Ci, którzy są smutni, znajdują w nim radość, znajdują w nim prawdziwą radość”⁴⁰. Chrześcijaninowi, który nie jest radosny, czegoś brakuje lub nie jest on chrześcijaninem⁴¹. Niekiedy myślę – wyznaje papież – „że boimy się czułości Boga”⁴², i apeluje do wiernych:

Nie bójcie się miłości Boga, naszego Ojca. [...] Nie bójcie się przyjąć łaski Jezusa Chrystusa, nie bójcie się naszej wolności, którą daje łaska Jezusa Chrystusa, czyli, jak mówił Paweł: „Nie jesteście poddani prawu, lecz łasce”⁴³.

Kontemplacja i doświadczenie czułości Boga powinny nas prowadzić do przyjęcia jej jako własnego stylu życia⁴⁴, czyli pozwolić jej, „aby się wyrażała w nas”⁴⁵. Jesteśmy wezwani do życia czułą miłością, ponieważ sami doznajemy jej od Boga. Szczególnie krzyż Chrystusa zachęca, abysmy dali się zarazić miłości, i uczy spoglądać na innych z serdeczną miłością⁴⁶. Dlatego należy usilnie prosić Serce Jezusa: „Uczyń serca nasze według Serca Twego”⁴⁷.

³⁹ Franciszek, *Drogą Kościoła jest miłosierdzie i integracja* (Homilia dla nowych kardynałów, 15.02.2015), OsRomPol 36 (2015) 2, s. 34; por. tenże, *Uśmiech Boga pośród sprzeczności świata* (Orędzie na XXII Światowy Dzień Chorego 2014 r., 6.12.2013), OsRomPol 35 (2014) 1, s. 11.

⁴⁰ Franciszek, *Bóg zawsze dotrzymuje...*, s. 56.

⁴¹ Por. Franciszek, *Radujcie się zawsze w Panu* (Anioł Pański, 11.12.2016), OsRomPol 38 (2017) 1, s. 53; K. Appel, *Die Freude als „Identität” des Christen. Zur revolutionären Dimension von „Evangelii gaudium”*, w: *Barmherzigkeit und Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, red. K. Appel, J.H. Deibl, Freiburg im Breisgau 2016, s. 68.

⁴² Franciszek, *Różgę...*, s. 38.

⁴³ Franciszek, *Ewangelizacja wymaga prawdziwej odwagi* (Rozważanie podczas inauguracji kongresu diecezji rzymskiej, 17.06.2013), OsRomPol 34 (2013) 8–9, s. 38. W wywiadzie udzielonym w 2013 r. włoskiemu dziennikowi „La Stampa” papież powiedział: „Habt keine Angst vor Zärtlichkeit. Wenn Christen die Hoffnung und Zärtlichkeit vergessen, wird es eine kalte Kirche, die nicht weiß, wohin sie gehen soll und in Ideologien steckenbleibt, in weltlichen Haltungen. Stattdessen sagt dir die Einfachheit Gottes: Geht weiter, ich bin Vater und ich habe dich gern” (cyt. za: A. Awi Mello, *Mit Maria leben. Ein Gespräch mit Papst Franziskus*, Leipzig 2016, s. 177).

⁴⁴ Por. MV, nr 21.

⁴⁵ Franciszek, *Różgę...*, s. 38. „Jesteśmy więc wezwani do życia miłosierdziem, ponieważ to my najpierw doznaliśmy miłosierdzia” (MV, nr 9).

⁴⁶ Por. Franciszek, *Uśmiech Boga...*, s. 11.

⁴⁷ Franciszek, *Mocne serca...*, s. 6.

KOMUNIA CZUŁOŚCI *AD INTRA*

„Chrześcijanin – podkreśla Franciszek – nie jest człowiekiem odosobnionym, należy do ludu: [...] ludu formowanego przez Boga. Nie można być chrześcijaninem bez przynależności i komunii. Jesteśmy [...] ludem Bożym”⁴⁸. Oblicze Kościoła *ad intra* jest obliczem serdecznej miłości. Wszystko w nim winno być przepojone czułością⁴⁹. Jego wiarygodność – czytamy w *Misericordiae vultus* – „potwierdza się na drodze miłości miłosiernej i współczującej. Kościół żyje niewyczerpanym pragnieniem ofiarowania miłosierdzia”⁵⁰. Jest ono sercem Boga. Dlatego powinno być również sercem wszystkich, którzy uznają siebie za członków jednej wielkiej rodziny Bożej. Kościół siłą rzeczy musi być czuły w miłosierdziu. Jego pierwszą prawdą „jest miłość Jezusa Chrystusa. Tejże miłości, która posuwa się do przebaczenia i daru z siebie, Kościół jest sługą i pośrednikiem wobec ludzi”⁵¹. Jeśli nie przyjmuje on w sobie uczuć Chrystusa – dopowiada papież – to traci orientację, gubi kierunek. „Jeśli natomiast je przyjmuje, potrafi stawać na wysokości swojej misji”⁵².

W nauce Franciszka o Kościele pojawiają się obrazy. Są one dominantą jego eklezjologii. Najważniejszym z nich jest postać Kościoła jako „matki”. „Marzy mi się Kościół – przyznaje papież Bergoglio – który byłby matką”⁵³. „Kościół jest domem z otwartymi drzwiami, ponieważ jest matką”⁵⁴. Przy innej okazji dodaje:

Wśród porównań, które wybrał Sobór Watykański II, by lepiej nam uzmysłować naturę Kościoła, jest obraz „matki”: Kościół jest naszą matką w wierze, w życiu nadprzyrodzonym (por. KK 6, 14). Jest to jeden z obrazów najczęściej używanych przez Ojców Kościoła w pierwszych wiekach [...]. Dla mnie jest to jeden z najpiękniejszych obrazów Kościoła: Kościół matką!⁵⁵

⁴⁸ Franciszek, *Nieskończona miłość Najświętszej Trójcy* (Anioł Pański, 27.05.2018), OsRomPol 39 (2018) 6, s. 36.

⁴⁹ MV, nr 10.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, nr 12.

⁵² Franciszek, *Marzy mi się Kościół niespokojny* (Przemówienie we Florencji do uczestników Kongresu Kościoła we Włoszech, 10.11.2015), OsRomPol 36 (2015) 12, s. 35.

⁵³ A. Spadaro, *Serce wielkie i otwarte na Boga...*, s. 45; por. S. Scheingraber, *Aufbruch „verbeutelten Kirche”*. *Die Ekklesiologie von Papst Franziskus*, Würzburg 2019, s. 94–96.

⁵⁴ FT, nr 276.

⁵⁵ Franciszek, *Kiedy Kościół nas zrodził* (Audiencja generalna, 11.09.2013), OsRomPol 34 (2013) 11, s. 50.

Nie jest on ani organizacją pozarządową, ani koncernem – uzasadnia papież – ale historią miłości, która stanowi sedno jego macierzyństwa. Każdy wierzący jest ogniwem tego łańcucha miłości, która nie wzrasta dzięki ludzkiej sile, ale mocą Ducha Świętego. Dzięki Niemu „wszyscy razem jesteśmy jedną rodziną w Kościele, który jest naszą matką”⁵⁶.

Matka nade wszystko rodzi życie. Taki jest więc Kościół:

[...] rodzi nas w wierze, za sprawą Ducha Świętego, który sprawia, że jest on płodny. [...] Oczywiście, wiara jest aktem indywidualnym: „ja wierzę”, osobiście odpowiadam Bogu, który daje się poznać i pragnie zacieśnić przyjaźń ze mną. Ale wiarę otrzymuję od innych, w rodzinie, we wspólnocie, która uczy mnie mówić „wierzę”, „wierzymy”. [...] Wiara jest prezentem, jest darem Boga, który otrzymujemy w Kościele i poprzez Kościół. A Kościół daje nam życie wiary w chrzcie: to jest moment, w którym rodzi nas jako dzieci Boże, rodzi nas jako matka⁵⁷.

Szczególnie za to jesteśmy mu wdzięczni i kochamy go jak matkę.

Matka pomaga następnie swym dzieciom dorastać. Towarzyszy im z miłością i czułością. Potrafi zachować cierpliwość. Nie osądza, ale upomina i przebacza. Jest blisko, aby je umacniać w codziennych trudnościach i cierpieniach. Kościół jako dobra matka – podkreśla papież – postępuje podobnie: towarzyszy nam w rozwoju, zwiastuje słowo Boże, które jest światłem wskazującym drogę życia, i udziela sakramentów: karmi Eucharystią, w sakramencie pokuty niesie przebaczenie, wspiera w chorobie przez namaszczenie⁵⁸. Uczy czynić miłosierdzie, aby być blisko chorych, więźniów, opuszczonych i przeżywających różnorakie kryzysy. Ukazuje, że nie wystarczy dobrze czynić jedynie tym, którzy świadczą nam dobro. Aby zmieniać świat na lepszy, należy dobrze czynić również tym, którzy nie są w stanie nam się odwzajemnić, tak jak uczynił w stosunku do nas Ojciec, posyłając nam Jezusa Chrystusa⁵⁹.

Obraz Kościoła-matki uwydatnia „bliskość w drodze”. „Dla mnie – wyznaje Franciszek – podstawową sprawą jest bliskość Kościoła. Kościół jest matką. [...] Mama obdarza czułością, dotyka, całuje, kocha”⁶⁰. Tworzy to kulturę spotkania, komunii. W Kościele chodzi również o „«mystykę» życia razem”⁶¹, czyli spo-

⁵⁶ Franciszek, *W historii miłości...*, s. 29.

⁵⁷ Franciszek, *Kiedy Kościół...*, s. 50.

⁵⁸ Por. tamże, s. 51; K. Pawlina, *Eklezjologia papieża Franciszka...*, s. 16.

⁵⁹ Por. Franciszek, *W szkole miłosierdzia* (Audjencia generalna, 10.09.2014), OsRomPol 35 (2014) 10, s. 48.

⁶⁰ Cyt. za: M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna. Dialektyka i mistyka*, tłum. D. Chodyniecki, Kraków 2018, s. 399.

⁶¹ EG, nr 87.

tkania i uczestnictwa w solidarnej karawanie, w świętym pielgrzymowaniu. Mistyczne, kontemplatywne braterstwo uzdrawia, gdyż umie „spoglądać na świętą wielkość bliźniego, odkryć Boga w każdym człowieku, znosić uciążliwości życia razem, otworzyć serce na miłość Bożą, aby szukać szczęścia innych, tak jak szuka go ich dobry Bóg”⁶². Jest On bliski swego ludu, a najdoskonalszym wyrazem tej bliskości jest wcielenie⁶³. Kościół nie może utracić tego, co jest jego istotą, mianowicie bliskości Chrystusa, która rodzi komunie miłości. Przybiera ona formę dialogu i tworzy kulturę spotkania zarówno z Jezusem, jak i z braćmi. Papież pogładowo komentuje:

Poganie, obserwując pierwszych chrześcijan, mówili: jak oni się kochają, jak oni się miłują! Nie nienawidzą się, nie obmawiają się. To jest miłość, którą Duch napędza nasze serca. Charyzmaty są ważne w życiu wspólnoty chrześcijańskiej, ale pozostają zawsze środkami służącymi wzrastaniu w miłości bliźniego, [...] którą św. Paweł stawia nad charyzmatami (por. 1 Kor 13,1–13). Bez miłości nawet najbardziej nadzwyczajne dary są próżne, [...] bezużyteczne, bo tam, gdzie nie ma miłości, powstaje pustka, którą zapelnia egoizm. [...] Pozytywne skutki najmniejszego naszego gestu miłości odczuwają wszyscy! Stąd życie jednością w Kościele i komunie miłości oznaczają, że nie zabiega się o własny interes, ale dzieli cierpienia i radości braci (por. 1 Kor 12,26), z gotowością, aby nieść ciężary słabszych i ubogich. Ta braterska solidarność nie jest figurą retoryczną, frazesem, lecz stanowi integralną część komunii chrześcijan. Jeżeli nią żyjemy, jesteśmy w świecie znakiem, „sakramentem” miłości Boga. Jesteśmy tym znakiem dla siebie nawzajem i dla wszystkich! Nie jest to tylko drobna miłość, którą możemy się nawzajem obdarzać, chodzi o coś głębszego: jest to komunie, która daje nam zdolność wczuwania się w radość i ból innych, aby szczerze je przeżywać⁶⁴.

„Tak wiele zranionych osób, które oczekują od nas bliskości, które oczekują od nas tego, czego oczekiwały od Jezusa: bliskości, bycia z nimi”⁶⁵. Chodzi o powrót do „*realnego* Chrystusa – precyzuje papieską myśl Massimo Borghe- si – którego można zobaczyć działającego, wędrującego po drogach, uzdrawiają-

⁶² Tamże, nr 92.

⁶³ Ch. Theobald, „*Mystik der Fraternité*”. *Kirche und Theologie in neuem Stil*, w: *Barmherzigkeit...*, s. 23–24; W. Kućko, *Braterstwo w nauczaniu papieża Franciszka*, „*Collectanea Theologica*” 90 (2020) 3, s. 137–138.

⁶⁴ Franciszek, *Akt miłości dla Noemi* (Audycja generalna, 6.11.2013), OsRomPol 35 (2014) 1, s. 41.

⁶⁵ Franciszek, *Kościół ma być znakiem miłosierdzia Pana* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego spotkania nt. *Evangelii gaudium*, 19.09.2014), OsRomPol 35 (2014) 10, s. 32.

cego chorych, pocieszającego strapionych i przygarniającego dzieci”⁶⁶. Kościół nie może pomijać czynników: wzrokowego, słuchowego i dotykowego. Należy w ludzkich cierpieniach rozpoznawać rany samego Chrystusa. „Patrzeć na nie, dotykać ich”⁶⁷, aby je z czułością leczyć.

Jeszcze wyraźniej komunია czułości *ad intra* dochodzi do głosu, kiedy papież Franciszek wypowiada się na temat duszpasterstwa w Kościele. Przyznaje, że w latach pełnienia posługi parafialnej starał się okazywać czułość, szczególnie dzieciom i osobom starszym⁶⁸. Podobne wymagania postawił u progu swego pontyfikatu wszystkim duszpasterzom:

Pasterze Kościoła powinni być miłosierni [...]. Bóg jest większy niż grzech. Reformy organizacyjne i strukturalne to sprawy drugorzędne [...]. Zreformować należy przede wszystkim swą postawę. Głosiciele Ewangelii muszą rozgrzewać serca ludzi; muszą towarzyszyć im w ciemnościach, które ich spowijają; muszą umieć rozmawiać, ale także wchodzić w ludzki mrok bez obawy, że sami się zagubią. Lud Boży chce pasterzy, a nie funkcjonariuszy czy urzędników. Zwłaszcza biskupi winni cierpliwie podtrzymywać swój lud na drodze Boga, tak aby nikt nie pozostawał w tyle, a jednocześnie towarzyszyć owczarni, kiedy ta – kierowana przyrodzonym zmysłem – odnajdzie nową drogę⁶⁹.

Dobry pasterz jest łagodny. Pasterz, który nie jest łagodny, nie jest dobrym pasterzem. Coś w sobie kryje, bo łagodność widać jak na dłoni, ona się nie broni. Co więcej, pasterz jest czuły, ma w sobie czułość bliskości, zna swoje owce, każdą woła po imieniu i o każdą z osobna się troszczy tak, jakby była jedyna⁷⁰.

Ostatecznie wszystko w działaniu duszpasterskim Kościoła powinno być przepełnione czułością. Ponieważ nie zawsze tak się dzieje, papież przestrzega przed duszpasterstwem odległym i dyscyplinarnym, przywiązującym większą wagę do zachowań i procedur organizacyjnych niż do bliskości i serdeczności. Zachęca kapłanów, żeby byli „specjalistami od kochania innych i [...] potrafili okazywać im – w prostocie małych codziennych gestów serdeczności i uwagi – czułość Bożej łagodności”⁷¹. A przy innej okazji dodaje:

⁶⁶ M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio...*, s. 417–418.

⁶⁷ Franciszek, *Trzeba dotykać ran Kościoła i społeczeństwa* (Przemówienie do wiernych w Piazza Armerina, 15.09.2018), *OsRomPol* 39 (2018) 10, s. 44.

⁶⁸ Por. A. Awi Mello, *Mit Maria leben...*, s. 177.

⁶⁹ A. Spadaro, *Serce wielkie i otwarte na Boga...*, s. 45.

⁷⁰ Franciszek, *Łagodność i czułość Dobrego Pasterza* (Homilia w Domu Świętej Marty, 3.05.2020), *OsRomPol* 41 (2020) 7–8, s. 23.

⁷¹ Franciszek, *Miłość bliźniego i wzajemna służba* (Przesłanie wideo do biskupów oraz duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego Wenezueli, 19.01.2021), *OsRomPol* 42 (2021) 2, s. 8.

Ileż razy myślę, że boimy się czułości Boga, a ponieważ boimy się czułości Boga, nie pozwalamy, aby się wyrażała w nas. Dlatego tak często jesteśmy twardzi, surowi, skłonni do karania... Jesteśmy pasterzami nie mającymi czułości⁷².

Należy zatem dokonać przeorientowania pastoralnego, które oznacza zmniejszenie biurokracji na rzecz budowania bliskości i promowania rewolucji czułości. „Proszę was – nawołuje papież – byście byli pasterzami, których cechuje czułość Boga. Abyście zawiesili «różgę» w zakrystii i byli pasterzami czułymi, również względem tych, którzy stwarzają wam problemy”⁷³. Pastorski autorytet trzeba budować na łagodności i czułości⁷⁴.

W wywiadzie udzielonym Antoniowi Spadaro Franciszek kontynuuje myśl:

Jest dla mnie oczywiste, że dzisiaj potrzeba Kościołowi przede wszystkim zdolności leczenia ran i rozgrzewania serc wiernych; potrzeba mu bliskości, zażyłości. Wyobrażam sobie Kościół jako szpital polowy po bitwie. Ciężko rannego nie ma sensu pytać, czy ma wysoki poziom cukru i cholesterolu! Trzeba leczyć jego rany. Potem można się zająć całą resztą⁷⁵.

Trafnie ilustruje to ewangeliczna przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (por. Łk 10,30–37), który „wzruszył się głęboko” na widok człowieka napadniętego przez zbójców, okradzionego i porzuconego na wpół martwego. Podeszedł do niego, opatrzył mu rany, po czym zawiózł do gospody i za niego zapłacił. Jego serce było czułe i wielkoduszne. Dlatego jest ono przykładem miłości bliźniego⁷⁶. Bóg zawsze pragnie serca miłosiernego, bo On sam jest miłosierny. Samarytanin „miał serce otwarte, które utożsamiało się z dramatem innych”⁷⁷. Rozpoznał Jezusa w napadniętym Judejczyku i stał się dla niego „bliźnim”⁷⁸.

Rozgrzewanie serc i leczenie ran jest powinnością zarówno całego Kościoła, jak i każdego chrześcijanina. Jednak zwłaszcza kapłan – czy papież – musi mieć serce,

[...] które się wzrusza. [...] Trzeba leczyć rany, liczne rany! [...] Jest bardzo wiele osób zranionych – przez problemy materialne, przez skandale, także w Kościele... Ludzi zranionych przez ułudy świata. My, księża, musimy być tam, blisko tych ludzi. Miłosierdzie

⁷² Franciszek, *Różgę...*, s. 38.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Por. Franciszek, *Z łagodnością i czułością* (Homilia w Domu Świętej Marty, 18.09.2018), *OsRomPol* 39 (2018) 11, s. 40.

⁷⁵ A. Spadaro, *Serce wielkie i otwarte na Boga...*, s. 43.

⁷⁶ Por. FT, nr 66.

⁷⁷ Tamże, nr 84.

⁷⁸ Tamże, nr 81.

znaczy przede wszystkim leczyć rany. Kiedy ktoś jest zraniony, potrzebuje natychmiast tego, a nie analiz, takich jak wskaźniki cholesterolu, poziomu cukru we krwi. Jeśli jest rana, zalecz ranę, a potem przyjrzymy się analizom. Później będzie dopiero leczenie specjalistyczne, ale najpierw trzeba zaleczyć otwarte rany. Dla mnie to w danej chwili jest ważniejsze. [...] Są ludzie, którzy oddalają się ze wstydu, bo wstydzą się, nie chcą pokazać ran... I odchodzą być może trochę nadąsani na Kościół, ale w głębi, w środku jest rana... Chcą czułości!⁷⁹

O SERCU OTWARTYM NA ŚWIAT

Bóg otacza każdego człowieka nieskończoną czułością⁸⁰. Jego ramiona są zawsze otwarte, by uzdrowić, przebaczyć i okazać wyzwalającą bliskość. „Właśnie po to – zauważa papież – zmartwychwstały Jezus dał Kościołowi swego Ducha”⁸¹. Zrodził się on w dniu Pięćdziesiątnicy i jest wspólnotą budzącą zdumienie, gdyż z mocą pochodzącą od Boga głosi Ewangelię językiem czułości, aby „dotrzeć do serca i umysłu każdego człowieka”⁸². Jeżeli jest żywy, to zawsze powinien zaskakiwać. Kościół, który nie potrafi zadziwiać, jest Kościołem słabym, chorym, „winiem znaleźć się w szpitalu na oddziale reanimacji – i to jak najprędzej!”⁸³. „Wolę raczej – dodaje Franciszek w *Evangelii gaudium* – Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się [...]. Nie chcę Kościoła zatroskanego o to, aby stanowić centrum”⁸⁴. Wręcz przeciwnie, „my, chrześcijanie, niepozorni i mali, ale mocni w miłości Bożej [...], jesteśmy powołani do zatroszczenia się o kruchość ludu i świata, w którym żyjemy”⁸⁵.

W pierwszej kolejności „Kościół jest domem z otwartymi drzwiami, ponieważ jest matką”⁸⁶. Nie powinno być w nim zamkniętych drzwi. Jest on powołany, by zawsze był otwartym domem Ojca. Wszyscy mogą w jakiś sposób uczestniczyć w jego życiu, należeć do wspólnoty, w której jest miejsce dla każdego z jego trud-

⁷⁹ Franciszek, *Żyjemy w epoce miłosierdzia* (Przemówienie do kapłanów diecezji rzymskiej, 6.03.2014), *OsRomPol* 35 (2014) 3–4, s. 30.

⁸⁰ Por. EG, nr 274.

⁸¹ Franciszek, *Kościół, który zaskakuje i wprowadza zamieszanie* (Anioł Pański, 8.06.2014), *OsRomPol* 35 (2014) 7, s. 53.

⁸² MV, nr 12.

⁸³ Franciszek, *Kościół, który zaskakuje...*, s. 53.

⁸⁴ EG, nr 49. Już przed konklawe J.M. Bergoglio mówił o niebezpieczeństwie, jakim jest „Kościół, który «żyje w sobie, z siebie i dla siebie»” (A. Draguła, *Kościół Franciszka, Kościół Benedykta*, „Więź” 56 (2013) 2, s. 24).

⁸⁵ EG, nr 216.

⁸⁶ FT, nr 276; por. EG, nr 46.

nym życiem⁸⁷. „Kościół – wyjaśnia obrazowo papież Bergoglio – obejmuje świat, ale go nie więzi; pozostawia mu wolność, ale obejmuje go jak kolumnada [na placu św. Piotra]: dwa ramiona, które się otwierają, aby przyjąć, a nie zamykają się, aby zatrzymać”⁸⁸. Tylko taki Kościół, matka wszystkich, szerzy kulturę przyjmowania, solidarności i czułości, gdyż „cierpliwie towarzyszy, staje się bliski przez modlitwę i przez dzieła miłosierdzia”⁸⁹. Ewangelia z jej przesłaniem bliskości wzywa go do spotkania się i konfrontowania, akceptowania się wzajemnie i miłowania, wędrowania razem i dzielenia się bez obawy⁹⁰.

Znacznie więcej miejsca i uwagi poświęca Franciszek Kościołowi „wychodzącemu poza siebie”⁹¹, „poza własne ogrodzenie”⁹². Określa to – za Karolem Wojtyłą – „«prawem ekstazy» – wyjściem z siebie, aby tym pełniej bytować w drugim”⁹³. Tuż po objęciu Stolicy Piotrowej napisał on do biskupów argentyńskich:

Kościół, który nie wychodzi na zewnątrz, wcześniej czy później zaczyna chorować z powodu zaduchu, jaki panuje w zamkniętych pomieszczeniach⁹⁴.

Zbliżoną myśl wypowiedział w rozmowie z A. Spadaro:

Nie możemy być Kościołem, który tylko otwiera drzwi i przyjmuje wchodzących. Musimy dążyć do tego, by być Kościołem [...] wychodzącym poza siebie, zdążającym w stronę ludzi, którzy do niego nie przychodzą, którzy od niego odeszli lub którym jest obojętny. [...] Na to jednak potrzeba odwagi, a nawet zuchwalstwa⁹⁵.

W następnych latach pontyfikatu papież często powraca do kategorii „wyjścia”. Dostrzega w nim zastosowanie „logiki Boga, która jest logiką miłosierdzia”⁹⁶. Kościół wychodzący nie martwi się o siebie, o swe struktury, ale zdolny

⁸⁷ Por. EG, nr 47.

⁸⁸ Franciszek, *Kościół, który zaskakuje...*, s. 53.

⁸⁹ Franciszek, „*Kościół bez granic matką wszystkich*” (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2015 r., 3.09.2014), OsRomPol 35 (2014) 10, s. 4.

⁹⁰ Franciszek, *Kościół, który nie podejmuje ryzyka, starzeje się* (Przemówienie na otwarciu przedsynodalnego spotkania młodzieży), OsRomPol 39 (2018) 3–4, s. 27.

⁹¹ A. Spadaro, *Serce wielkie i otwarte na Boga...*, s. 45.

⁹² Franciszek, *Bądźcie myślą...*, s. 31.

⁹³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 114; cyt. za: FT, nr 88.

⁹⁴ „Una Iglesia que no sale, a la corta o a la larga se enferma en la atmósfera viciada de su encierro” (Franciszek, „*Debemos salir de nosotros mismos hacia todas las periferias existenciales*” (Lettera ai partecipanti alla 105 Asamblea plenaria della Conferenza Episcopale Argentina (25.03.2013), w: *Insegnamenti di Francesco*, t. I/1, Città del Vaticano 2015, s. 38).

⁹⁵ A. Spadaro, *Serce wielkie i otwarte na Boga...*, s. 45.

⁹⁶ Franciszek, *Bądźcie myślą...*, s. 31.

jest wyruszyć, spotykać ludzi w ich rzeczywistej sytuacji i współczuje z powodu ich ran. Dotyka cierpienia i pociesza ich z mocą czułości⁹⁷. „Ukazuje zranionej ludzkości swoje matczyne oblicze [...]. Nie czeka, aż zranieni zapukają do jego drzwi, idzie szukać ich na ulicach, [...] przytula, leczy, sprawia, że czują się kochani. [...] Jest to *kairós* miłosierdzia, czas łaski”⁹⁸. „Daj Boże – marzy papież w encyklice *Fratelli tutti* – aby w końcu nie było już «innych», a tylko «my»”⁹⁹.

Dynamika wyjścia dotyczy zarówno Kościoła, jak i każdego pojedynczego chrześcijanina. Kościół, tak jak Chrystus, jest ustawicznie w drodze. Stawia ona jego misję „pod znakiem «chodzenia», wędrowania, pod znakiem «ruchu», a nigdy bezruchu”¹⁰⁰. „Zastój nie pasuje [...] do misji Kościoła”¹⁰¹. Ruch jest potrzebny, ponieważ kiedy nie idziemy, stoimy. „Równowaga Kościoła – tłumaczy obrazowo Franciszek – przypomina równowagę roweru, który się przewraca, kiedy stoi w miejscu, a «funkcjonuje dobrze», jeżeli jest w ruchu”¹⁰². Radość płynąca ze świadomości, że Bóg jest z nami „rozbudza serce, porusza nasze nogi, «skłania do wyjścia na zewnątrz», prowadzi nas do dzielenia się otrzymaną radością i dzielenia się nią jako służbą”¹⁰³. W ten sposób, skoncentrowani na Chrystusie, jesteśmy rękami, dłońmi, myślą i sercem Kościoła wychodzącego¹⁰⁴, narzędziami czułości i miłości.

Papież pyta następnie: dokąd musi wyjść Kościół poza siebie?¹⁰⁵ I sam udziela odpowiedzi: „W stronę peryferii egzystencji, gdziekolwiek one są”¹⁰⁶. „Peryferie” to następne pojęcie, które zajmuje poczesne miejsce w jego nauczaniu. W książce *Powróćmy do marzeń* wyznaje:

Zawsze myślałem, że świat widzi się wyraźniej z peryferii, ale w ciągu ostatnich siedmiu lat papieżstwa moje przypuszczenia sprawdziły się w pełnej rozciągłości. Musisz wyjść na

⁹⁷ Por. Franciszek, *Trzeba przyjąć z miłością drugiego człowieka* (Homilia przed sanktuarium maryjnym w Agłonie, 24.09.2018), OsRomPol 39 (2018) 10, s. 31.

⁹⁸ Franciszek, *Miłosierdzie w imię Boga. Rozmowa z Andream Torniellem*, Kraków 2016, s. 24.

⁹⁹ FT, nr 35.

¹⁰⁰ Franciszek, *Droga miejscem radosnego głoszenia Ewangelii* (Anioł Pański, 4.02.2018), OsRomPol 39 (2018) 2, s. 55; por. H. Seweryniak, *Franciszkowe marzenie o Kościele „w drodze”*, „Homo Dei” 83 (2014) 2, s. 63–64.

¹⁰¹ Franciszek, *Ruch i zdumienie* (Anioł Pański, 2.02.2020), OsRomPol 41 (2020) 2–3, s. 33.

¹⁰² Franciszek, *Tak jak rower* (Homilia w Domu Świętej Marty, 24.04.2018), OsRomPol 39 (2018) 5, s. 59.

¹⁰³ Franciszek, *Rewolucja czułości* (Homilia w sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia w El Cobre, 22.09.2015), OsRomPol 36 (2015) 10, s. 24.

¹⁰⁴ Por. Franciszek, *Bądźcie myślą...*, s. 31.

¹⁰⁵ Por. Franciszek, *Kościół wychodzi naprzeciw wszystkim* (Przemówienie podczas czuwania modlitewnego z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych, 18.05.2013), OsRomPol 34 (2013) 7, s. 18.

¹⁰⁶ Tamże.

margines, aby znaleźć nową przyszłość. [...] Nie możesz iść na peryferie w sposób abstrakcyjny; potrzebujesz konkretnego. [...] Abstrakcja paraliżuje, skupienie się na konkretności otwiera możliwe ścieżki¹⁰⁷.

W notatkach z przemówienia, jakie wygłosił podczas konklawe, konkretyzuje, że chodzi mu o peryferie nie tylko geograficzne, ale szczególnie egzystencjalne i teologiczne: nieznamość Boga, ubóstwo duchowe, grzech, ból, samotność, społeczna niesprawiedliwość, zglobalizowana obojętność¹⁰⁸. Aby dotrzeć na wszystkie peryferie, potrzeba „światła Ewangelii”¹⁰⁹. Od Jezusa należy uczyć się dynamiki „wyjścia i daru, wyjścia poza siebie, podążania i siania zawsze na nowo, zawsze dalej”¹¹⁰. Szukać tego, czego On szuka, kochać to, co On kocha¹¹¹. „Jak bardzo chciałbym znaleźć odpowiednie słowa – zaznacza Franciszek w *Evangelii gaudium* – by zachęcić do ewangelizacji bardziej gorliwej, radosnej, ofiarnej, śmiałej, zawsze pełnej miłości i zdolnej do zarażania innych!”¹¹² Oznacza ona pełne czułości zbliżanie się do ewangelizowanych, odczuwanie radości z tego, że się im służy, że wyzwala się ich z ucisku w imię Jezusa, gdyż On jest miłosierdziem Boga, które „nawraca serca, leczy rany, przekształca relacje ludzkie [...] według logiki miłości”¹¹³.

Ubodzy zajmują szczególne miejsce „w sercu Boga”¹¹⁴, stanowią „centrum Ewangelii”¹¹⁵. „Ubóstwo dla nas, chrześcijan – uściśla papież – nie jest kategorią socjologiczną, filozoficzną albo kulturową: nie, jest kategorią teologalną”¹¹⁶, opcją chrystologiczną, bo Syn Boży unżył się, stał się ubogi, utożsamiał się z ubogimi. Chodzi o to, by mieć te same uczucia co On (por. Flp 2,5)¹¹⁷. Pojęcie *miser cordia* oznacza otwieranie serca na ubogich. Serca, które kocha, cierpi, raduje się z nimi, serca pełnego czułości dla tych, którzy noszą piętno ran życia bądź czują się zepchnięci na peryferie społeczeństwa¹¹⁸. Serdeczna bliskość polega na współczuciu, które nie jest zwykłym odczuwaniem litości, lecz „współ-cierpie-

¹⁰⁷ *Powróćmy do marzeń. Droga ku lepszemu przyszłości. Papież Franciszek w rozmowie z Austenem Ivereighem*, tłum. P. Guzik, Kraków 2020, s. 15–17.

¹⁰⁸ Por. K. Pawlina, *Eklezjologia papieża Franciszka...*, s. 15.

¹⁰⁹ EG, nr 20.

¹¹⁰ Tamże, nr 21.

¹¹¹ Por. tamże, nr 267.

¹¹² Tamże, nr 261.

¹¹³ Franciszek, *Ubodzy są w centrum Ewangelii* (Anioł Pański, 24.01.2016), OsRomPol 37 (2016) 2, s. 42.

¹¹⁴ EG, nr 197.

¹¹⁵ Franciszek, *Ubodzy są w centrum...*, s. 42.

¹¹⁶ Franciszek, *Kościół wychodzi...*, s. 19.

¹¹⁷ Por. EG, nr 198.

¹¹⁸ Por. Franciszek, *Ewangelizacja...*, s. 36.

niem, utożsamieniem się z cierpieniem innych, aż do wzięcia go na siebie”¹¹⁹. W tym celu – podkreśla Franciszek – „trzeba nawiązać kontakt. Więcej, trzeba ludzi dotykać, głaskać. Dotyk jest najbardziej religijnym z pięciu zmysłów. Dobrze jest podawać rękę dzieciom, chorym: uściskać dłoń, pogłaskać... Albo w milczeniu popatrzeć w oczy”¹²⁰. Jedynie czułość może realnie zmienić świat, serce po sercu, i w ten sposób budować społeczeństwo głęboko ludzkie. Rewolucja czułości powinna stać się nawróceniem pastoralnym Kościoła.

INSPIROWANY MACIERZYŃSKĄ CZUŁOŚCIĄ MARYI

Czuła miłość Boga objawiła się najpełniej w tajemnicy Jego Syna, Jezusa Chrystusa. Jest On „wcieloną czułością Boga”¹²¹. Biorąc z Niego przykład, Kościół powinien emanować czułością. Jednocześnie Chrystus – stwierdza Franciszek – nie chciał, by Kościół był pozbawiony przykładu kobiecego, dlatego pozostawił mu swą Matkę¹²². Wnosi Ona do Kościoła „atmosferę domu”¹²³. W Niej może „odkryć na nowo swe maczyne serce”¹²⁴. Przypomina mu Ona, że „dla wiary istotna jest [...] czułość. Kościół czułości”¹²⁵. Warto podjąć opcję Maryi, to znaczy uwzględnić Jej inspirację, wzorczość dla Kościoła czułości, bo czasy, w których żyjemy, są Jej czasami¹²⁶.

Podobnie jak Maryja, która jest niewiastą i matką, Kościół jest niewiastą i matką. Jest on kobiecy – zauważa Franciszek – ponieważ jest oblubienicą, i jest matką, ponieważ wydaje na świat. Gdy brakuje mu wymiaru kobiecego i macierzyńskiego, traci swą tożsamość¹²⁷. Oczywiście macierzyństwo Maryi jest niezrównane, wyjątkowe, gdyż urzeczywistniło się w pełni czasu, gdy wydała Ona na świat Syna Bożego, poczętego z Ducha Świętego. A jednak macierzyń-

¹¹⁹ Franciszek, *Potrzeby ludzi ubogich* (Anioł Pański, 3.08.2014), OsRomPol 35 (2014) 8–9, s. 56.

¹²⁰ Cyt. za: M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio...*, s. 359; por. W. Kasper, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*, tłum. K. Markiewicz, Warszawa 2015, s. 9.

¹²¹ Franciszek, *Objawienie czułości Boga* (Homilia podczas Mszy świętej kanonizacyjnej, 5.06.2016), OsRomPol 37 (2016) 6, s. 9.

¹²² Por. EG, nr 285.

¹²³ Franciszek, *Matka Boża...*, s. 20.

¹²⁴ Franciszek, Świat bez matek nie ma przyszłości (Przemówienie do Papieskiego Wydziału Teologicznego Marianum, 24.10.2020), OsRomPol 41 (2020) 11, s. 26; por. A. Wojtczak, *Czułość Matki lekarstwem na kulturę duchowego sieroctwa*, w: *Teologia dogmatyczna*, t. XV: *Kultura spotkania w ujęciu papieża Franciszka*, red. P. Kiejkowski, Poznań 2020, s. 29.

¹²⁵ Franciszek, *Matka Boża...*, s. 20.

¹²⁶ Por. Franciszek, *Świat bez matek...*, s. 26.

¹²⁷ Por. Franciszek, *Kościół jest kobieta i matką* (Homilia w Domu Świętej Marty, 21.05.2018), OsRomPol 39 (2018) 6, s. 54.

stwo Kościoła realizuje się właśnie jako kontynuacja macierzyństwa Maryi, jego przedłużenie w historii. Dzięki płodności Ducha rodzi on nowe dzieci w Chrystusie. Narodziny Jezusa w łonie Maryi są w istocie zapowiedzią narodzin każdego chrześcijanina w łonie Kościoła. Ta niezwykła więź Maryi z Kościołem sprawia, że spoglądając na Nią, „odkrywamy najpiękniejsze i najbardziej czułe oblicze Kościoła”¹²⁸, „zaczynamy wierzyć w rewolucyjną moc czułości i miłości”¹²⁹.

Bóg spojrział na Maryję w swoim planie miłości i znalazł w Niej upodobanie. Napełnił Ją pełnią łaski. „Wszystko w Jej życiu – czytamy w bulli *Misericordiae vultus* – zostało ukształtowane przez obecność miłosierdzia, które stało się ciałem”¹³⁰. Niepokalana Matka Jezusa jest jego ikoną. Świadczy, że Bóg pragnie, aby nikomu nigdy nie zabrakło Jego czułości¹³¹. Jedyną siłą zdolną podbić ludzkie serca jest Jego czuła troska.

Tym, co zachwyca, tym, co nagina i zwycięża, tym, co otwiera i uwalnia z łańcuchów, nie jest siła narzędzi czy surowość prawa, lecz wszechmocna słabość miłości Bożej, która jest niepowstrzymaną siłą Jego łagodności i nieodwołalną obietnicą Jego miłosierdzia¹³².

Hymn *Magnificat* dowodzi, że Maryja czuła się przez nie przyjęta wraz z całym swoim ludem. Jest ono siłą sprawczą historii, w którą wpisuje się też historia Kościoła. Dlatego kantyk apeluje: „Zaufajcie pamięci Boga. [...] Jego pamięć jest czułym, współczującym sercem, które raduje się, gdy trwale usuwa wszelkie ślady naszego zła”¹³³. Historia Kościoła świadczy, że nawet wówczas, kiedy musi on przemierzać wzburzone morza, prowadzi go czuła ręka Boga, która sprawia, że przezwycięża on trudne chwile.

Przez całe życie Maryja wypełniała to, czego oczekuje się od Kościoła. Oddała swe życie przede wszystkim służbie Ewangelii. Dynamika czułości i wyruszania ku innym – czytamy w adhortacji *Evangelii gaudium* – „czyni z Niej kościelny

¹²⁸ Franciszek, *Jak mama* (Audiencja generalna, 3.09.2014), OsRomPol 35 (2014) 10, s. 45.

¹²⁹ EG, nr 288; por. J. Moricová, *Panna Mária ako vzor teologálnych čnosti podl'a učenia pápeža Františka*, w: *Teologálne čnosti z interdisciplinárneho pohľ'adu. Zborník príspevkov z interdisciplinárnej medzinárodnej vedeckej konferencie*, red. M. Lichner, Trnava 2018, s. 294; A. Adam, *Theological Icons of the Virgin Mary in the Teachings of Pope Francis*, „Roczniki Teologiczne” 68 (2021) 2, s. 136.

¹³⁰ MV, nr 24.

¹³¹ Por. Franciszek, *Matce miłosierdzia zawierzamy ludy Ameryki* (Homilia na liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Guadalupe, 12.12.2015), OsRomPol 37 (2016) 1, s. 30.

¹³² Franciszek, *Z proroczą odwagą* (Przemówienie do meksykańskich biskupów w katedrze w stolicy Meksyku, 13.02.2016), OsRomPol 37 (2016) 3–4, s. 22.

¹³³ Franciszek, *Marzyciele o nowej ludzkości* (Homilia na zakończenie XXXI Światowego Dnia Młodzieży w Krakowie, 31.07.2016), OsRomPol 37 (2016) 7–8, s. 30.

wzór ewangelizacji”¹³⁴. Po usłyszeniu zwiastowania anioła i poczęciu Jezusa nie zatrzymała tego daru dla siebie. Wyruszyła z domu w pośpiechu, żeby wesprzeć Elżbietę. Uczyniła gest miłości, czułości i służby, niosąc Jezusa, którego miała już w swoim łonie¹³⁵. Także Kościół – podkreśla Franciszek – jest posłany, aby nieść wszystkim ludziom Chrystusa i Jego Ewangelię. „Gdyby – teoretycznie – zdarzyło się, że Kościół nie niesie Jezusa, byłby to Kościół martwy! Kościół musi nieść miłosierdzie Jezusa”¹³⁶.

Oprócz Jezusa Maryja zaniósła Elżbiecie pomoc materialną. Na godach w Kanie Galilejskiej okazała się Matką opatrnościową i proszącą. Jej czujne oczy i czułe serce, wypraszając cud u Jezusa, pozwoliły zaznać pociechy weselnikom. „Prośmy o łaskę – nawoływał papież w Częstochowie – byśmy sobie przyswoili Jej wrażliwość, Jej wyobraźnię w służeniu potrzebującym, piękno poświęcenia swego życia dla innych”¹³⁷. Ona uczy „niełękania się czułości”¹³⁸, która staje się „współczuciem, [...] dzieleniem życia z tymi, którzy są zranieni, którzy cierpią i którzy są zmuszeni nieść na swoich ramionach ciężkie krzyże”¹³⁹. Franciszek konstatuje:

Nasza rewolucja dokonuje się przez czułość, [...] która staje się zawsze bliskością, [...] współczuciem – które nie jest litowaniem się, ale jest współcierpieniem, aby wyzwolić – i prowadzi nas do zaangażowania w życie innych, aby służyć. [...] Jak Maryja chcemy być Kościołem, który służy, który wychodzi z domu, [...] ze swych świątyń, ze swych zakrystii, aby towarzyszyć życiu, podtrzymywać nadzieję, być znakiem jedności [...]. Jak Maryja [...] chcemy być Kościołem, który wychodzi z domu, aby przerzucać mosty, obalać mury, siać pojednanie¹⁴⁰.

Maryja jest dla Kościoła nie tylko przykładem czułej posługi, ale także jego Matką. „Jako prawdziwa mama, idzie z nami, walczy razem z nami i szerzy nie-

¹³⁴ EG, nr 288; por. L. Vantini, „*Stabat Mater*” – *Ethik der Sorge in „Evangelii gaudium”*. *Mit den Augen der Frau unter dem Kreuz*, w: *Barmherzigkeit...*, s. 333.

¹³⁵ Por. Franciszek, *W 2016 roku Światowy Dzień Młodzieży odbędzie się w Krakowie* (28.07.2013), *OsRomPol* 34 (2013) 8–9, s. 19.

¹³⁶ Franciszek, *Sekret żydowskiej dziewczyny* (Audycja generalna, 23.10.2013), *OsRomPol* 34 (2013) 12, s. 38; por. J. Moricová, *Panna Mária ako vzor...*, s. 295.

¹³⁷ Franciszek, *Doświadczajcie konkretnej i troskliwej czułości Matki wszystkich* (Homilia w Częstochowie z okazji 1050. rocznicy chrztu Polski, 28.07.2016), *OsRomPol* 37 (2016) 7–8, s. 14.

¹³⁸ Franciszek, *Drogą Kościoła...*, s. 36.

¹³⁹ Franciszek, *Homilia na Błoniach narodowego sanktuarium w Szasztinie* (15.09.2021), <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2021/documents/20210915-omelia-sastin.html> [dostęp: 3.12.2021].

¹⁴⁰ Franciszek, *Rewolucja czułości...*, s. 25; por. FT, nr 276.

ustannie bliskość Bożej miłości”¹⁴¹. „Tam gdzie jest matka – dodaje papież – tam jest czułość. Jesteśmy ludem mającym Matkę, nie jesteśmy sierotami”¹⁴². Gromadzi nas Ona wokół siebie zwłaszcza w sanktuariach. W Jej domu czujemy się „jak u siebie”¹⁴³, gdyż Jej miłość i czułość nie zawodzą¹⁴⁴. Podobnie jak św. Juanowi Diego, Maryja mówi nam: „«Niech się nie trwoży twoje serce [...]. Czyż nie jestem tutaj ja, która jest twoją Matką?»”¹⁴⁵. Z Jej wsparciem Kościół staje się coraz bardziej macierzyński, gościnny i troszczący się z czułością o wszystkich. Franciszek prosi:

Weź nas za rękę, Maryjo. Trzymając się Ciebie, pokonamy najciaśniejsze zakręty historii. Weź nas za rękę, abyśmy odkryli łączące nas więzy. Zgromadź nas razem pod swym płaszczem, w czułości prawdziwej miłości, w której wzmacnia się rodzina ludzka¹⁴⁶.

* * *

Papież Franciszek od samego początku swego pontyfikatu zaskakuje. Liczne pytania budzi między innymi jego koncepcja Kościoła. W jego życiu i misji wszystko winno być przepojone czułością. Bóg jest tym, który wyprzedza i wychodzi naprzeciw człowiekowi, szuka go. Podobną wrażliwością musi się cechować Kościół: być odzwierciedleniem czułości i niezasłużonej miłości Boga wobec każdego człowieka. Powinna dochodzić w nim do głosu – zgodna z duchowością ignacjańską – mistyka służby. Kościół ma ukazywać zranionej ludzkości macierzyńskie oblicze. Nie czekać, aż zranieni zapukają do jego drzwi, ale wychodzić na zewnątrz, szukać ich na peryferiach, gromadzić, leczyć, przytulać, aby czuli się kochani. Tam właśnie jaśnieje wiosna Kościoła.

W mrokach ludzkości można dostrzec ukrytą obecność Boga, można też uszkodzony obraz Boga „odrestaurować” za pomocą czułości, delikatności, współczującej troski, pełnego miłości towarzyszenia¹⁴⁷.

¹⁴¹ EG, nr 286; por. Franciszek, *Zanieśmy nasz niepokój Bogu* (Homilia podczas nabożeństwa pokutnego, 25.03.2022), OsRomPol 43 (2022) 3–4, s. 7.

¹⁴² Franciszek, *Jak w Efezie* (Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1.01.2017), OsRomPol 38 (2017) 1, s. 14.

¹⁴³ Franciszek, *Ona jest Matką każdej zranionej rodziny* (Przemówienie w sanktuarium Matki Bożej Różańcowej w Madhu, 14.01.2015), OsRomPol 36 (2015) 2, s. 13.

¹⁴⁴ Por. Franciszek, *Musiałem tutaj przybyć, aby być z wami* (Homilia na lotnisku w Tacloban, 17.01.2015), OsRomPol 36 (2015) 2, s. 21.

¹⁴⁵ EG, nr 286.

¹⁴⁶ Franciszek, *Matka Boża...*, s. 21.

¹⁴⁷ C.B. Casado, *Papież Franciszek i rewolucja czułości*, OsRomPol 40 (2019) 7–8, s. 3.

W odkrywaniu potrzeb ludzkich i im zaradzaniu pomocą służy Maryja. Jej matczyne i kobiece świadectwo pozwala Kościołowi rozgrzać wyziębione serca, odnowić więzi zaufania i przynależności, przywrócić ducha bliskości i serdeczności. Jedyne na tej drodze potwierdza się jego wiarygodność.

Nauczanie papieża Bergoglio o czułości Kościoła posiada nachylenie pastoralne. Nie był on nigdy teologiem akademickim, jak jego bezpośredni poprzednicy na Stolicy Piotrowej (Jan Paweł II, Benedykt XVI). Był i nadal pozostaje duszpasterzem, który snuje refleksje nad swymi pastoralnymi doświadczeniami i stara się przez swą posługę urzeczywistniać Kościół. Bazuje na duchowości jezuickiej, którą cechuje otwarty umysł i wierzące serce. Jego myśl jest ponadto osadzona na latynoskiej pobożności ludowej, która przyjmuje, że „wierny lud” (*pueblo fiel*) jest miejscem teologicznym, miejscem wiary w konkretny sposób przeżywania. „Nasz lud ma duszę – uściśla Franciszek – a jeśli mówimy o duszy ludu, to możemy również mówić o hermeneutyce, sposobie patrzenia na rzeczywistość, świadomości”¹⁴⁸. Katolicka mądrość ludowa posiada zdolność do życiowej syntezy, łączy to, co boskie, z tym, co ludzkie, rozum i uczucie. Twórcze połączenie tych więzi jest niemożliwe do wyrażania słowami. Łatwiej oddać je za pomocą symboli. Dlatego Franciszek, aby przybliżyć czułe oblicze Kościoła, operuje porównawczymi metaforami („szpital polowy po bitwie”, „rower”) i inspirującymi obrazami („matka”, „miłosierny Samarytanin”). Zarówno treścią, jak i formą swego nauczania o Kościele pragnie trafić w mentalność zsekularyzowanego świata i wejść z nim w pogłębiony dialog.

BIBLIOGRAFIA

- Adam A., *Theological Icons of the Virgin Mary in the Teachings of Pope Francis*, „Roczniki Teologiczne” 68 (2021) 2, s. 133–150.
- Appel K., *Die Freude als „Identität” des Christen. Zur revolutionären Dimension von „Evangelii gaudium”*, w: *Barmherzigkeit und Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, red. K. Appel, J.H. Deibl, Freiburg im Breisgau 2016, s. 59–70.
- Awi Mello A., *Mit Maria leben. Ein Gespräch mit Papst Franziskus*, Leipzig 2016.
- Bartnik Cz., *Eklezjologia, I. W teologii katolickiej*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, t. IV, Lublin 1985, kol. 774–781.
- Benedykt XVI, *List do biskupów w sprawie zdjęcia ekskomuniki z czterech biskupów konsekrowanych przez abpa Lefebvre’a* (10 III 2009), OsRomPol 30 (2009), nr 5, s. 6–8.
- Borghesi M., *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna. Dialektyka i mistyka*, tłum. D. Chodyniecki, Kraków 2018.
- Casado C.B., *Papież Franciszek i rewolucja czułości*, OsRomPol 40 (2019) 7–8, s. 3.

¹⁴⁸ Cyt. za: M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio...*, s. 111.

- Draguła A., *Kościół Franciszka, Kościół Benedykta*, „Więź” 56 (2013) 2, s. 15–25.
- Franciszek, *Orędziem Jezusa jest miłosierdzie* (Homilia w parafii św. Anny w Watykanie, 17.03.2013), *OsRomPol* 34 (2013) 5, s. 15.
- Franciszek, *Bądźmy „opiekunami” stworzenia* (Homilia na rozpoczęcie posługi Piotrowej, 19.03.2013), *OsRomPol* 34 (2013) 5, s. 18–19.
- Franciszek, *Lettera ai partecipanti alla 105° Assemblea plenaria della Conferenza Episcopale Argentina* (25.03.2013), w: *Insegnamenti di Francesco*, t. I/1, Città del Vaticano 2015, s. 38–39.
- Franciszek, *Jezus Chrystus jest wcielonym Miłosierdziem (Regina caeli, 7.04.2013)*, *OsRomPol* 34 (2013) 5, s. 48.
- Franciszek, *W historii miłości* (Homilia w Domu Świętej Marty, 24.04.2013), *OsRomPol* 34 (2013) 6, s. 28–29.
- Franciszek, *Aby być Kościołem mówiącym „tak”* (Homilia w Domu Świętej Marty, 2.05.2013), *OsRomPol* 34 (2013) 6, s. 37–38.
- Franciszek, *Kościół wychodzi naprzeciw wszystkim* (Przemówienie podczas czuwania modlitewnego z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych, 18.05.2013), *OsRomPol* 34 (2013) 7, s. 16–20.
- Franciszek, *Ewangelizacja wymaga prawdziwej odwagi* (Rozważanie podczas inauguracji kongresu diecezji rzymskiej, 17.06.2013), *OsRomPol* 34 (2013) 8–9, s. 35–38.
- Franciszek, *W 2016 roku Światowy Dzień Młodzieży odbędzie się w Krakowie* (28.07.2013), *OsRomPol* 34 (2013) 8–9, s. 19.
- Franciszek, *Kiedy Kościół nas zrodził* (Audiencja generalna, 11.09.2013), *OsRomPol* 34 (2013) 11, s. 50–51.
- Franciszek, *Moc miłosierdzia zbawia świat* (Anioł Pański, 15.09.2013), *OsRomPol* 34 (2013) 11, s. 56–57.
- Franciszek, *Sekret żydowskiej dziewczyny* (Audiencja generalna, 23.10.2013), *OsRomPol* 34 (2013) 12, s. 37–38.
- Franciszek, *Akt miłości dla Noemi* (Audiencja generalna, 6.11.2013), *OsRomPol* 35 (2014) 1, s. 40–41.
- Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* 24.11.2013), Kraków 2013².
- Franciszek, *Uśmiech Boga wśród sprzeczności świata* (Orędzie na XXII Światowy Dzień Chorego 2014 r., 6.12.2013), *OsRomPol* 35 (2014) 1, s. 11.
- Franciszek, *Bóg zawsze dotrzymuje swoich obietnic* (Anioł Pański, 15.12.2013), *OsRomPol* 35 (2014) 1, s. 56.
- Franciszek, *Żyjemy w epoce miłosierdzia* (Przemówienie do kapłanów diecezji rzymskiej, 6.03.2014), *OsRomPol* 35 (2014) 3–4, s. 29–32.
- Franciszek, *Prawdziwą rewolucją jest współczucie* (Przemówienie do Wspólnoty św. Idziego, 15.04.2014), *OsRomPol* 35 (2014) 7, s. 18–20.

- Franciszek, *Kościół, który zaskakuje i wprowadza zamieszanie* (Anioł Pański, 8.06.2014), OsRomPol 35 (2014) 7, s. 53–54.
- Franciszek, *Uprowadzająca miłość Boga do nas* (Audycja generalna, 18.06.2014), OsRomPol 35 (2014) 7, s. 49–51.
- Franciszek, *Potrzeby ludzi ubogich* (Anioł Pański, 3.08.2014), OsRomPol 35 (2014) 8–9, s. 56–57.
- Franciszek, *Jak mama* (Audycja generalna, 3.09.2014), OsRomPol35 (2014) 10, s. 45–46.
- Franciszek, „*Kościół bez granic matką wszystkich*” (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2015 r., 3.09.2014), OsRomPol 35 (2014) 10, s. 4–5.
- Franciszek, *W szkole miłosierdzia* (Audycja generalna, 10.09.2014), OsRomPol 35 (2014) 10, s. 46–48.
- Franciszek, *Kościół ma być znakiem miłosierdzia Pana* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego spotkania nt. *Evangelii gaudium*, 19.09.2014), OsRomPol 35 (2014) 10, s. 32–22.
- Franciszek, *Mocne serca, aby przezwyciężyć obojętność* (Orędzie na Wielki Post 2015 r., 4.10.2014), OsRomPol 36 (2015) 2, s. 4–6.
- Franciszek, *Z czułością Boga* (Homilia na Pasterkę, 24.12.2014), OsRomPol 36 (2015) 1, s. 12–13.
- Franciszek, *Ona jest Matką każdej zranionej rodziny* (Przemówienie w sanktuarium Matki Bożej Różańcowej w Madhu, 14.01.2015), OsRomPol 36 (2015) 2, s. 13–14.
- Franciszek, *Musiałem tutaj przybyć, aby być z wami* (Homilia na lotnisku w Tacloban, 17.01.2015), OsRomPol 36 (2015) 2, s. 20–22.
- Franciszek, *Drogą Kościoła jest miłosierdzie i integracja* (Homilia dla nowych kardynałów, 15.02.2015), OsRomPol 36 (2015) 2, s. 34–36.
- Franciszek, *Bądźcie myślą i sercem Kościoła wychodzącego* (Przemówienie do członków ruchu Komunia i Wyzwolenie, 7.03.2015), OsRomPol 36 (2015) 3–4, s. 30–32.
- Franciszek, „*Misericordiae vultus*”. *Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia* (11.04.2015), OsRomPol 36 (2015) 5, s. 4–15.
- Franciszek, *Rewolucja czułości* (Homilia w sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia w El Cobre, 22.09.2015), OsRomPol 36 (2015) 10, s. 24–25.
- Franciszek, *Marzy mi się Kościół niespokojny* (Przemówienie we Florencji do uczestników Kongresu Kościoła we Włoszech, 10.11.2015), OsRomPol 36 (2015) 12, s. 33–38.
- Franciszek, *Przezwycięż obojętność i zyskaj pokój* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2016 r., 8.12.2015), OsRomPol 37 (2016) 1, s. 4–10.
- Franciszek, *Matce miłosierdzia zawieramy ludy Ameryki* (Homilia na liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Guadalupe, 12.12.2015), OsRomPol 37 (2016) 1, s. 29–30.
- Franciszek, *Ubodzy są w centrum Ewangelii* (Anioł Pański, 24.01.2016), OsRomPol 37 (2016) 2, s. 41–42.

- Franciszek, *Z proroczą odwagą* (Przemówienie do meksykańskich biskupów w katedrze w stolicy Meksyku, 13.02.2016), *OsRomPol* 37 (2016) 3–4, s. 21–27.
- Franciszek, *Kościół misyjny świadkiem miłosierdzia* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2016 r., 15.05.2016), *OsRomPol* 37 (2016) 6, s. 4–6.
- Franciszek, *Objawienie czułości Boga* (Homilia podczas Mszy świętej kanonizacyjnej, 5.06.2016), *OsRomPol* 37 (2016) 6, s. 9–10.
- Franciszek, *Doświadczajcie konkretnej i troskliwej czułości Matki wszystkich* (Homilia w Częstochowie z okazji 1050. rocznicy chrztu Polski, 28.07.2016), *OsRomPol* 37 (2016) 7–8, s. 13–14.
- Franciszek, *Marzyciele o nowej ludzkości* (Homilia na zakończenie XXXI Światowego Dnia Młodzieży w Krakowie, 31.07.2016), *OsRomPol* 37 (2016) 7–8, s. 28–30.
- Franciszek, *My, chrześcijanie, musimy być twórcami rewolucji czułości* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w Malmö, 31.10.2016), *OsRomPol* 37 (2016) 11, s. 11–12.
- Franciszek, *Radujcie się zawsze w Panu* (Anioł Pański, 11.12.2016), *OsRomPol* 38 (2017) 1, s. 53–54.
- Franciszek, *Miłosierdzie w imię Boga. Rozmowa z Andream Torniellim*, Kraków 2016.
- Franciszek, *Jak w Efezie* (Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1.01.2017), *OsRomPol* 38 (2017) 1, s. 13–15.
- Franciszek, *Droga miejscem radosnego głoszenia Ewangelii* (Anioł Pański, 4.02.2018), *OsRomPol* 39 (2018) 2, s. 54–55.
- Franciszek, *Tak jak rower* (Homilia w Domu Świętej Marty, 24.04.2018), *OsRomPol* 39 (2018) 5, s. 59–60.
- Franciszek, *Kościół jest kobieta i matką* (Homilia w Domu Świętej Marty, 21.05.2018), *OsRomPol* 39 (2018) 6, s. 53–54.
- Franciszek, *Kościół, który nie podejmuje ryzyka, starzeje się* (Przemówienie na otwarcie przedsynodalnego spotkania młodzieży, *OsRomPol* 39 (2018) 3–4, s. 25–28.
- Franciszek, *Nieskończona miłość Najświętszej Trójcy* (Anioł Pański, 27.05.2018), *OsRomPol* 39 (2018) 6, s. 36.
- Franciszek, *Trzeba dotykać ran Kościoła i społeczeństwa* (Przemówienie do wiernych w Piazza Armerina, 15.09.2018), *OsRomPol* 39 (2018) 10, s. 43–45.
- Franciszek, *Z łagodnością i czułością* (Homilia w Domu Świętej Marty, 18.09.2018), *OsRomPol* 39 (2018) 11, s. 40–41.
- Franciszek, *Trzeba przyjąć z miłością drugiego człowieka* (Homilia przed sanktuarium maryjnym w Agłonie, 24.12.2018), *OsRomPol* 39 (2018) 10, s. 31–32.
- Franciszek, *Matka Boża wnosi do Kościoła atmosferę czułości* (Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1.01.2019), *OsRomPol*, 40 (2019) 1, s. 19–21.
- Franciszek, *Umacniajcie kulturę spotkania* (Homilia w bukaresztańskiej katedrze pw. św. Józefa, 31.05.2019), *OsRomPol* 40 (2019) 7–8, s. 22–23.

- Franciszek, *Ruch i zdumienie* (Anioł Pański, 2.02.2020), OsRomPol 41 (2020) 2–3, s. 32–33.
- Franciszek, *Łagodność i czułość Dobrego Pasterza* (Homilia w Domu Świętej Marty, 3.05.2020), OsRomPol 41 (2020) 7–8, s. 23–24.
- Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”. O braterstwie i przyjaźni społecznej* (3.10.2020), Kraków 2020.
- Franciszek, *Świat bez matek nie ma przyszłości* (Przemówienie do Papieskiego Wydziału Teologicznego Marianum, 24.10.2020), OsRomPol 41 (2020) 11, s. 26–27.
- Franciszek, *Miłość bliźniego i wzajemna służba* (Przesłanie wideo do biskupów oraz duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego Wenezueli, 19.01.2021), OsRomPol 42 (2021) 2, s. 8–9.
- Franciszek, *Modlitwa i Trójca Święta* (Audiencja generalna, 3.03.2021), OsRomPol 42 (2021) 4–5, s. 23–24.
- Franciszek, *Homilia na Błoniach narodowego sanktuarium w Szaszynie* (15.09.2021), <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2021/documents/20210915-omelia-sastin.html> [dostęp: 3.12.2021].
- Franciszek, *Zanieśmy nasz niepokój Bogu* (Homilia podczas nabożeństwa pokutnego, 25.03.2022), OsRomPol 43 (2022) 3–4, s. 5–7.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”. U początku papieskiej posługi* (4.03.1979), Watykan 1979.
- Jan Paweł II, „*Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi*” (Homilia na rozpoczęcie pontyfikatu, 22.10.1978), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. I: 1978, red. W. Weron, A. Jarocho, Poznań 1987, s. 13–17.
- Kasper W., *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*, tłum. K. Markiewicz, Warszawa 2015.
- Moricová J., *Panna Mária ako vzor teologálnych čnosti podl’a učenia pápeža Františka*, w: *Teologálne čnosti z interdisciplinárneho pohľadu. Zborník príspevkov z interdisciplinárnej medzinárodnej vedeckej konferencie*, red. M. Lichner, Trnava 2018, s. 285–299.
- Pawlina K., *Eklezjologia papieża Franciszka*, „*Studia Bobolanum*” (2014) 1, s. 13–20.
- Powróćmy do marzeń. Droga ku lepszemu przyszłości. Papież Franciszek w rozmowie z Austenem Ivereighem*, tłum. P. Guzik, Kraków 2020.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Scheingraber S., *Aufbruch „verbeutelten Kirche”. Die Ekklesiologie von Papst Franziskus*, Würzburg 2019.
- Seweryniak H., *Franciszkowe marzenie o Kościele „w drodze”, „Homo Dei”* 83 (2014) 2, s. 58–73.
- Spadaro A., *Serce wielkie i otwarte na Boga. Rozmowa z papieżem Franciszkiem*, tłum. Z. Kasprzyk, Kraków 2013.

- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. I, Katowice 2010.
- Theobald Ch., „*Mystik der Fraternité*”. *Kirche und Theologie in neuem Stil*, w: *Barmherzigkeit und Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, red. K. Appel, J.H. Deibl, Freiburg im Breisgau 2016, s. 21–38.
- Vantini L., „*Stabat Mater*” – *Ethik der Sorge in „Evangelii gaudium”*. *Mit den Augen der Frau unter dem Kreuz*, w: *Barmherzigkeit und Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, red. K. Appel, J.H. Deibl, Freiburg im Breisgau 2016, s. 323–335.
- Wojtczak A., *Czułość Kościoła w ujęciu papieża Franciszka*, w: *Teologia dogmatyczna*, t. XIII: *Kościół papieża Franciszka*, red. P. Kiejkowski, Poznań 2019, s. 27–47.
- Wojtczak A., *Czułość Matki lekarstwem na kulturę duchowego sieroctwa*, w: *Teologia dogmatyczna*, t. XV: *Kultura spotkania w ujęciu papieża Franciszka*, red. P. Kiejkowski, Poznań 2020, s. 27–51.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962.
- Zuberbier A., „*Człowiek drogą Kościoła*”: o eklezjologii Jana Pawła II, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 28 (1990) 1, s. 157–162.

Słowa kluczowe: Kościół, czułość, Maryja, papież Franciszek, posoborowa eklezjologia

TENDER IMAGE OF THE CHURCH. POPE FRANCIS'S POSTULATE

Summary

The Second Vatican Council is called “the Church’s council about the Church”. Its task was to renew the Church and her reference to the world. After the council, anthropological approach dominated in ecclesiology, which claimed that “man is the way of the Church”. Pope Francis’s teaching has become a part of this approach. For him the Church, like God, is searching for man, heals him and embraces him in order for him to feel loved. For this reason, everything should be saturated with tenderness. Since a considerable part of pope Bergoglio’s ecclesiology is marked by tenderness, then it is justified to ask how he understands the Church’s tenderness. This article attempts to address this question and presents the pope’s vision in four points. The first point shows the Church as clothed in the tenderness of the Three-Personed God; the second – showed her as a communion of tenderness *ad intra*; the third – as approaching the world with tenderness; the fourth – as inspired by Mary’s tenderness. Abundant literal quotations of the pope make it possible to express the reflections with the actual words of the pope.

Keywords: the Church, tenderness, Mary, pope Francis, post-conciliar ecclesiology

Ks. Andrzej Proniewski*
Uniwersytet w Białymstoku, Białystok

TEOLOGIA LAIKATU I SYNODALNOŚĆ JAKO DROGA REALIZACJI POWSZECHNEGO POWOŁANIA DO ŚWIĘTOŚCI

Człowiek wierzący na mocy chrztu św. otrzymuje łaskę od Boga, która wspiera go w realizacji procesu jego uświęcenia. Wszyscy ludzie są powołani do świętości. Jest ona powszechnym przywilejem udzielonym przez Boga ludzkości. Drogę jej realizacji jest wiele. Wśród nich na uwagę zasługuje posoborowa teologia laikatu, jak i odkryta ponownie przez papieża Franciszka droga synodalności. Obydwie sprowadzają się w swoim założeniu do pomocy człowiekowi w osiągnięciu indywidualnej świętości życia, jak też realizacji jej komunijnego, wspólnotowego wymiaru.

Analiza problemu zawartego w tytule artykułu przynależy do zagadnień teologicznych zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym i została zamknięta w trzech punktach: teologia laikatu drogą ku świętości (1), synodalność wyborem świadomej ścieżki prowadzącej ku świętości (2) i świętość jako zadanie synodalne laikatu (3).

WSTĘP

Świętość wpisuje się w relację człowieka do Boga. Jest to rzeczywistość dynamiczna, której skuteczność zależy wprost proporcjonalnie od intensywności tej relacji. To nieustanna świadomość tożsamości dziecięstwa Bożego, które jest w każdym ochrzczonym. Każdy człowiek, który przyjął sakrament chrztu św., został powołany do komunii z Bogiem. Osiąga ją poprzez współpracę z udzielaną mu łaską Bożą ukierunkowaną na świętość życia. Wraz z chrztem św. człowiek

* Ks. Andrzej Proniewski – dr hab., prof. UwB, kapłan archidiecezji białostockiej, Katedra Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku; e-mail: a.proniewski@uwb.edu.pl; ORCID: 0000-0003-0382-3646.

wprowadza siebie w proces uświęcenia, który trwa całe życie, a jego przejawem jest nieustanny rozwój duchowy. Bóg na mocy chrztu św., pozwalając człowiekowi na życie w świętości, wyposaża go w niezbędny potencjał możliwości i narzędzi prowadzący do jego doskonalenia. Wysiłek ludzi wierzących koncentruje się na naturalnym odniesieniu do świętości, która stanowi centrum ich duchowego życia. Kościół w tym zadaniu wspiera wierzących i ukierunkowuje na jej realizację. Dlatego ojcowie Soboru Watykańskiego II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* w jednym z wyodrębnionych rozdziałów, *Powszechnie powołanie do świętości w Kościele*, przypominają:

[...] wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej pasterskiego posługiwania, powołani są do świętości, zgodnie ze słowami Apostoła: „Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie” (1 Tes 4,3; por. Ef 1,4) (LG 39).

Także papież Franciszek w swojej adhortacji *Gaudete et exsultate* (O powołaniu do świętości w świecie) podkreślił, że powołanie do świętości dotyczy wszystkich ludzi. Papież w niej nie tylko na nowo przywrócił prawdę o powołaniu powszechnym do świętości, ale podkreślił również jego indywidualny, personalny charakter i wskazał, jak je realizować.

Powszechnie powołanie do świętości nie ogranicza się wyłącznie do tego, aby wyszczególnić cel życia człowieka wierzącego, ale także wskazuje drogę do tego celu. Powołanie to nie polega na pewnego rodzaju zaprogramowaniu przez Boga, ponieważ On respektuje ludzką wolność. Dlatego wypełnienie powołania, które zostało dane każdemu, zależy od wolnego wyboru człowieka i od podjęcia tej drogi.

Drogi prowadzące do jej realizacji są różne. Warto zwrócić uwagę na aktualne propozycje powstałe po Soborze Watykańskim II, wśród których na szczególne wyróżnienie zasługuje teologia laikatu i synodalność. Jak należy interpretować laikat, który ma za zadanie realizować wymiar świętości życia? W jaki sposób styl życia laikatu sprzyja realizacji świętości? Czym jest synodalność? Jak świadomość synodalności może pomóc w osiągnięciu świętości? To pytania, na które odpowiedzi będą stanowiły o merytorycznej zawartości podjętych analiz, powstających dzięki zastosowaniu metody spekulatywno-teologicznej.

Temat świętości przynależy do zagadnień teologicznych zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym. Potwierdzeniem takiego odniesienia do kwestii świętości są pisma ascetyczne, dokumenty Magisterium Kościoła czy wypowiedzi papieży na przestrzeni dziejów, jak też życie ludzi Kościoła i w Kościele, którzy tę świętość osiągnęli.

TEOLOGIA LAIKATU DROGĄ KU ŚWIĘTOŚCI

W wyjaśnianiu pojęcia „laikat” pomocne jest odwołanie się do źródła semantycznego. Teologia laikatu to dziedzina eklezjologiczna, która w centrum zainteresowania stawia człowieka jako członka Ludu Bożego w relacji do Boga. Definicja laikatu nie jest jednoznaczna, na co zwrócił uwagę kardynał Karol Wojtyła, pisząc, że „na przedmiot materialny wskazany słowem laikat można spojrzeć pod różnym kątem widzenia”, stąd ważne jest wyjaśnienie niniejszego terminu. Termin grecki: λαός oznacza lud. W Biblii to słowo identyfikowane jest z Ludem Bożym. Λαός zatem to przeciwieństwo pogańskich ludów, do których stosowano termin w języku greckim τα ἔθνη, tłumaczony na język łaciński *gentes*. Z terminologii biblijnej zaaplikowano do myślenia teologicznego pozytywny aspekt tego pojęcia, ukazujący laika jako członka Ludu Bożego (Λαός Θεού). Takie odniesienie do zawartości semantycznej tego terminu pozwala o wszystkich członkach Kościoła, jako chrześcijanach tworzących Lud Boży (Λαός Θεού), powiedzieć, że są laikatem: „tak samo papież, biskupi, kapłani, jak i chrześcijanie żyjący w małżeństwie i wykonujący świecki zawód. Takie użycie tego słowa przekazuje nam długa tradycja”.

Terminu „laik” w znaczeniu „człowiek świecki” (ἄνθρωπος λαϊκός), z języka greckiego λαϊκός, z języka łacińskiego *laicus*, użył jako pierwszy w roku 96 Klemens Rzymski w Liście do Kościoła w Koryncie. Napisał w nim:

On sam (Bóg) wyznaczył swoim najwyższym postanowieniem, aby wszystko odbywało się w sposób święty, zgodny z jego życzeniem i miłym jego woli. Ci zatem, co w wyznaczonym czasie składają swoje ofiary, mili są mu i szczęśliwi, gdyż stosując się do poleceń Pana, nie błędzą. Arcykapłanowi bowiem zlecona została właściwa mu służba, kapłanom zostało wyznaczone właściwe im miejsce i lewitów powołano do właściwej im posługi. Człowieka świeckiego (ἄνθρωπος λαϊκός) wiążą prawa świeckie.

Motywy redakcji listu przez Klemensa było wsparcie gminy w Koryncie, która doświadczyła kryzysu w relacji prezbyterzy – wierni świeccy. Ci ostatni utworzyli opozycję wobec duchownych i sprzeciwili się im jako przedstawicielom hierarchii. Klemens, pisząc list, stosuje rozróżnienie stanów i dla wyodrębnienia tożsamości duchownych używa terminu κλήρος w odniesieniu zaś do świeckich ἄνθρωπος λαϊκός. Kościół zatem jako Lud Boży (Λαός Θεού) należy rozumieć jako komplementarnie funkcjonujące stany: λαϊκός i κλήρος, które realizują zgodne z ich tożsamością powołanie do świętości. Z upływem lat termin λαϊκός nabierał znaczenia w eklezjologii katolickiej ukierunkowanego na rozumienie świeckiego człowieka we wspólnocie Kościoła jako tego, który nie przynależy do stanu hierarchicznego kapłańskiego. Ojcowie Soboru Watykańskiego II w konsty-

tucji o Kościele odnoszą termin świecki do jednostki, która nie reprezentuje stanu duchownego:

Przez pojęcie świeccy rozumie się tutaj wszystkich wiernych, którzy nie są członkami stanu duchownego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele.

Sobór Watykański II stwierdził, że pod nazwą świeckich rozumie się

[...] wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie (KK 31).

Laikat nie utożsamia się z ludem Bożym, w tym znaczeniu, że go nie wyczerpuje, gdyż tworzą go nie tylko wierni świeccy, lecz także hierarchia kapłańska i osoby stanu zakonnego. Uściślenie to ważne jest ze względu na model Kościoła, który jest wspólnotą zhierarchizowaną i pluralistyczną. Kościół nie jest ani laicki, ani klerykalny. Kościół składa się z osób świeckich, duchownych i zakonnych.

Sobór w swojej odpowiedzi na pytanie, kim są wierni świeccy, zaprezentował pozytywne ujęcie laikatu, stawiając w centrum koncepcji cechy, które posiada, a nie to, czego nie ma. To pozytywne podejście do laikatu wyznacza kierunek spojrzenia na wiernych świeckich. W soborowym ujęciu laikatu znajduje się echo poszukiwań teologów, zwłaszcza Y. Congara i G. Philipsa. Ten ostatni miał wpływ na ostateczną redakcję konstytucji *Lumen gentium*. Takie podejście mobilizuje do odkrywania ich roli we wspólnocie Kościoła, gdyż są oni „pełnoprawnymi członkami Kościoła objętymi jego tajemnicą i obdarzonymi specyficznym powołaniem” (KK 31).

Osoby świeckie, będąc pełnoprawnymi członkami Kościoła, odróżniają się od osób duchownych poprzez właściwy sobie charakter świecki, który nie tylko wskazuje na określony stan życia, ale także na specyfikę ich powołania, pozostającą zawsze powołaniem do królestwa Bożego. Żyją oni w „świecie”, to znaczy pośród wszystkich spraw i obowiązków świata, i zajmują się dobrami doczesnymi, by zaspokajać własne potrzeby w wymiarze osobistym, rodzinnym i społecznym oraz by przyczyniać się na miarę własnych możliwości i zdolności do rozwoju ekonomicznego i kulturalnego całej wspólnoty ludzkiej. Tam – jak zauważa sobór – Bóg powołuje ich,

[...] aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób, przykładem zwłaszcza swego życia promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa (KK 31).

Domeną ludzi świeckich jest więc uzdrawianie i uświęcanie od wewnątrz życia rodzinnego (jako ojcowie, matki, mężowie, żony, dzieci, dziadkowie), oraz społecznego (jako członkowie różnych organizacji społecznych i pełnoprawni obywatele demokratycznego państwa) przez rozświetlanie go światłem Ewangelii, a także szukanie królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi zgodnie z wolą Bożą. W ten sposób „świat” staje się polem i narzędziem ludzi świeckich w realizacji ich chrześcijańskiego powołania (por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 15), a oni są współodpowiedzialni, wraz z osobami duchownymi, za misję Kościoła.

Pomimo utrwalenia zróżnicowanego odniesienia do pojęcia „laik” w posoborowej terminologii teologicznej należy zauważyć, że u początku wszyscy członkowie Kościoła rozumianego jako Lud Boży byli jego częścią i tożsamościowo będąc jego członkami, reprezentowali chrześcijański laikat. W strukturze Kościoła ważną rolę odgrywała różnorodność stanów i wyrastająca z niej świadomość własnej tożsamości. Tożsamość nabyli wszyscy członkowie Kościoła mocą sakramentu chrztu świętego, dzięki któremu zostali włączeni do $\Lambda\omicron\varsigma\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ – świętego Ludu Bożego.

Świętość to jeden z przymiotów Kościoła jako Ludu Bożego. Świętość Kościoła jest warunkowana obecnością Jezusa Chrystusa stojącego w jego centrum. Członkowie tej wspólnoty – chrześcijanie, doświadczając tej obecności, mogą zabiegać o własną świętość poprzez realizację powołania, będąc w świetle. A. Napiórkowski zauważa:

Jak grzeszności czy świętości Kościoła nie można rozumieć jako właściwego mu trwałego stanu, tak grzeszność i świętość należy przede wszystkim pojmować jako zdolność. Owa zdolność zakłada zatem w sobie wolność ludzkiej odpowiedzi na ten dar¹.

Święcenia kapłańskie upoważniają wiernego do podejmowania szczególnych zadań wynikających z charakteru tego sakramentu, ale jak zauważa ks. Eugeniusz Weron:

¹ A. Napiórkowski, *Świętość i grzeszność*, w: A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, Kraków 2015, s. 75.

[...] jakaś doza świeckości pozostaje w każdym chrześcijaninie, niezależnie od specjalnego powołania i pełnionych funkcji w Kościele².

W niniejszej sytuacji realizacja powołania do świętości nie jawi się jako łatwiejsza lub prostsza ze względu na działanie w duchownych łaski sakramentu święceń kapłańskich.

Przymiot świętości budzi kontrowersje w sytuacjach, kiedy ludzie Kościoła przeżywają różnorakie potknięcia, błędy i grzechy. Uwaga koncentruje się wówczas na świętości nie jako celu, ale jako środka. W takich okolicznościach wytyka się im interesowność, dążenie do osiągnięcia doczesnych wartości. Świętość natomiast ukierunkowuje na relację do Chrystusa i jest celem, który ostatecznie może być zrealizowany w niebie.

Świętość, jak określa ją bp E. Ozorowski, jest z ustanowienia Bożego, zawiera się w istocie Kościoła i ma charakter procesu uświęcania realizowanego na wielu drogach. Świętość w ścisłym tego słowa znaczeniu jest przymiotem Boga. Człowiek staje się święty, gdy uczestniczy w świętości Boga. Dostępuje tego wówczas, gdy zbliża się do Boga, gdy uczestniczy w Jego życiu. Kościół jako nowy lud Boży i Ciało Chrystusa uczestniczy ze swego ustanowienia i powołania w świętości Boga. Cały Kościół jako Ciało Chrystusa jest święty. Chrystus jest jego Głową, a Duch Święty ożywia je i uświęca jego członków. Naukę tę wyłożył św. Paweł. Pisał on:

Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany (Ef 5,25–27).

Świętość Kościoła jako Ludu Bożego istnieje na sposób misterium. Zrealizowana w istocie Kościoła, dokonuje się w przejawach jego życia. Odkryć ją można tylko na drodze wiary. Z Objawienia czerpiemy o niej naukę, a jej potwierdzenia szukamy w życiu. Świętość istotowa Kościoła oznacza jego uczestnictwo w szczególnej mocy Boga, w Jego blasku i majestacie. Istnienie świętości Kościoła na sposób misterium sprawia, że objawia się ona w różnorodnych sytuacjach ludzkich, a jednocześnie przez nie jest jak gdyby przesłaniana i zaciemniana.

To, że ludzie przez chrzest rodzą się do nowego życia, że przez wiarę zdobywają się na czyny heroiczne, że odwracają się od grzechu, że prowadzą życie

² E. Weron, *Katolicy świeccy*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1994, s. 204.

czyste, możliwe jest dlatego, że Kościół z istoty swej jest święty, że w swej istocie jest jednocześnie źródłem mocy, blasku, majestatu i chwały. Kościół obdarza życiem nadprzyrodzonym wszystkich, którzy do niego przychodzą. Przekazuje je głównie przez słowo Boże i sakramenty. One są jak gdyby kanałami świętości. To przez nie ludzie stykają się ze samym źródłem świętości, tj. Bogiem.

Świętość Kościoła nie jest sumą świętości jego członków. Świętość ludzi jest możliwa dzięki temu, że Kościół w swej istocie jest święty. Gdyby Kościół nie był święty ze swej natury, nie miałby czym obdarzać tych, którzy do niego należą lub którzy doń przychodzą. Święci są apologią istotowej świętości Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, bronią nauki o niej przed abstrakcjonizmem, ukazują też wielorakie możliwości jej realizacji.

Kościół jest wspólnotą świętych (*communio sanctorum*) i wspólnotą uświęcającą (*communio sanctificans*), jest Kościołem pielgrzymującym. A to znaczy, że żyje pośród świata, że dzieli los grzesznej ludzkości i że dopiero zdąża do pełni świętości w królestwie niebieskim. Grzech znajduje się nie tylko na zewnątrz Kościoła. Zakrada się on także do jego wnętrza i sadowi nieraz w miejscach eksponowanych, budząc w ten sposób strach i zgorszenie. Nikt z ludzi pielgrzymujących nie jest ostatecznie bezpieczny przed grzechem. Nikt nie ma gęłtu na bezgrzeszność. W historii raz po raz gorszono się z postępowania ludzi Kościoła. U schyłku średniowiecza, aby zaradzić złu, ukuto nawet formułę o Kościele jako zgromadzeniu świętych i prawdziwie wierzących (*congregatio sanctorum et vere credentium*). Potem jednak naukę tę uznano za złudną mistyfikację. Kościół odżegnał się też od stanowiska, które od jego członków miałyby oczekiwać szczególnej, niemal cielesnej czystości.

Kościół święty jest zarazem Kościołem grzeszników. Nie znaczy to, że grzech jest częścią Kościoła. Oznacza to tylko, że Kościół jest powołany do odpuszczania grzechów i leczenia ran grzechowych. Grzesznicy przez charakter sakramentalny chrztu i wiarę przynależą do Kościoła, przez brak łaski natomiast stają się jego martwymi członkami. Obumarcie to jednak nie jest trwałe. Każdy grzesznik w Kościele ma szansę stać się na nowo członkiem żywym. Kościół cały, tworzony przez hierarchię i wiernych świeckich, rozpoczyna każdorazowo liturgię od uznania własnej grzeszności i wzbudzenia aktu żalu. Trwała bezgrzeszność jest raczej stanem nieba niż ziemi. Każdy człowiek jest w ciągłej możliwości bycia albo dobrym, albo złym. Istotowa świętość Kościoła sprawia, że ludzie mimo słabości i potknięć potrafią być dobrymi i osiągać zbawienie.

Jedna jest wprowadzić świętość, ale wiele dróg do niej prowadzi. Kościół posiada zwyczajne środki uświęcenia: słuchanie słowa Bożego, przyjmowanie sakramentów, zachowywanie przykazań. Zna jednocześnie nadzwyczajne działanie łaski, objawiające się np. w wielkich nawróceniach lub męczeństwie. Kościół

zarazem kieruje do wszystkich swoich członków wezwanie do świętości, a jej zdobywanie ukazuje jako zadanie ich życia. Nikt na dobrą sprawę nie ma w Kościele monopolu na świętość. Stoi ona otworem przed wszystkimi i nikomu nie przychodzi łatwo.

Był czas, że ludzie dążący do świętości udawali się na pustynię. Ceniono życie monastyczne. W średniowieczu świętość z reguły przywdziewała habit zakonny i kryła się za murami klasztorными. Sobór Watykański II podkreślił powszechne powołanie do świętości: „wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości” (KK, 39). Uznał ją za owoc łaski, która rozmaicie wyraża się u poszczególnych ludzi. Wydaje się, że znakiem obecnych czasów jest realizowanie świętości w świecie, w życiu rodzinnym i zawodowym. Dróg, prowadzących do świętości jest tak wiele, jak wielu jest członków Kościoła. I w tym wyraża się owa niezwykła płodność Kościoła, jego bogactwo i różnorodność. Każdy ma w nim szansę osiągnięcia świętości, nie tracąc nic z własnej osobowości, zachowując swoją tożsamość i indywidualność. Kroczenie drogą świętości to zadanie, przed którym staje każdy człowiek ochrzczony realizujący tożsamość laikatu w Kościele.

SYNODALNOŚĆ WYBOREM ŚWIADOMEJ ŚCIEŻKI PROWADZĄCEJ KU ŚWIĘTOŚCI

W ostatnim czasie w całym Kościele rozpowszechniło się słowo „synodalność”. Stało się to za przyczyną papieża Franciszka, który 9 października 2021 roku w Rzymie, a 17 października 2021 roku we wszystkich diecezjach świata zainaugurował Synod Biskupów poświęcony synodalności Kościoła. Pojęcie synodalności należy do dawnej tradycji kościelnej i w poprzednich wiekach było używane prawie wyłącznie w kontekście kanonicznym. Wraz z upływem lat nabrało ono nowego zakresu semantycznego. Czy jego zawartość rzutuje na wymiar duchowy życia wierzących? Czy sprzyja realizacji indywidualnej świętości życia?

Rys historyczny. W kształtowaniu pojęcia synodalności sprzyjały wydarzenia z nim związane, czyli synod i sobór. Synod i sobór to konkretne terminy, odnoszące się do zgromadzeń kościelnych, przywołujących karty historii z konkretnych etapów życia Kościoła. Obecnie trwający Synod Biskupów jest etapem w ponad dwutysięcznej podróży, w której Kościół bierze udział w tym świecie.

Jak zauważa Marek Starowieyski, w języku łacińskim i greckim oraz w większości języków nowożytnych istnieje tylko jedno słowo na określenie zarówno synodu, jak i soboru: greckie słowo σύνοδος, tłumaczone na łacinę jako *synodus*

lub *concilium*, a w języku polskim posiadające dwa odpowiedniki: synod i sobór. Terminologia polskojęzyczna w takim brzmieniu zrodziła się w XVII wieku w sporach z prawosławiem i posłużyła na określenie koncyliów ekumenicznych, tj. soborów w XVII wieku.

Słowa „synod” i „sobór”, chociaż w języku polskim są różne, to jednak mają zbieżne znaczenie. Termin „sobór” wzbogaca semantyczną treść „synodu”: przypomina hebrajski termin *qahal* (קהל), który oznacza „gromadzenie”, „zgrupowanie”. Tłumaczenie tego hebrajskiego słowa rezonuje w języku greckim w słowie *ἐκκλησία* (*ecclesia*), które ma etymologiczny związek z czasownikiem *καλεῖν*, co oznacza „wzywać”.

„Synod” jest starożytnym słowem związanym z Tradycją Kościoła. Złożony z przyimka „z” (σύν) i rzeczownika „droga” (ὁδός), wskazuje na wspólną podróż Ludu Bożego. Odnosi się zatem do Jezusa Chrystusa, który przedstawia się jako „droga, prawda i życie” (J 14,6), ku któremu podążają wszyscy wierzący w Kościele katolickim. Termin ten, w języku greckim kościelnym – jak przypomina dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zatytułowany *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, opublikowany w 2018 roku – wyraża wezwanie do zgromadzenia. Od pierwszych wieków słowo „synod” wyznacza zgromadzenia kościelne zwoływane na różnych poziomach (diecezjalnym, prowincjalnym lub regionalnym, patriarchalnym, powszechnym) w celu rozeznawania, w świetle Słowa Bożego i wsłuchując się w Ducha Świętego, kwestii doktrynalnych, liturgicznych, kanonicznych i duszpasterskich.

Doświadczenie synodu jest zatem doświadczeniem „podążania razem” i ukierunkowuje na rozwój tożsamości kościelnej i świadomości synodalnej wśród ochrzczonych. Podążanie to zmierza ku Bogu, który jest święty. Wierzący są σύνοδοι, towarzyszami drogi, powołani do realizacji świętości, którą nabywają w drodze, pozostając na różnych ścieżkach życiowego powołania, dając świadectwo uświęcenia codzienności i głosząc Słowo Boże. Takie rozumienie synodalności sprzyja realizacji osobistej świętości wierzących.

Kontekst prawny. W wiekach nowożytnych synodalność odnosiła się do pewnych struktur konsultacji kościelnej, ustanowionych przez prawo kanoniczne. Po Soborze Trydenckim ich charakter konsultacyjny został zredukowany do wprowadzania w życie norm trydenckich. Synodalność instytucjonalna została ożywiona duchem kolegialności na Soborze Watykańskim II. Papież Paweł VI zainspirowany działaniami soborowymi ustanowił Synod Biskupów dla całego Kościoła decyzją motu proprio *Apostolica sollicitudo* z 15 września 1965 roku. W dokumencie tym papież podkreślił, że:

Synod Biskupów, na którym biskupi wybrani z różnych części świata niosą skuteczniejszą pomoc najwyższemu pasterzowi Kościoła, jest ukonstytuowany w taki sposób, że jest: centralną instytucją kościelną; reprezentowany przez cały Episkopat Katolicki; wieczny ze swej natury.

Pierwszy Synod Biskupów, który odbył się w 1967 roku, skupił się na temacie: „Zachowanie i umocnienie wiary katolickiej, jej integralność, wigor, rozwój, spójność doktrynalna i historyczna”. Synod Biskupów, jak wspomina papież Franciszek w konstytucji apostolskiej *Episcopalis communio*, stanowi „jedno z najcenniejszych dziedzictw Soboru Watykańskiego II”. „Odtąd Synod, nowy w swojej instytucji, ale bardzo stary w swojej inspiracji – dodaje papież – udziela Biskupowi Rzymu skutecznej współpracy”.

Papież Franciszek, zainspirowany rozumieniem synodalności swoich poprzedników, wprowadzenia w życie zalecenia Soboru Watykańskiego II, który nakłaniał do wdrożenia i częstszego używania tych struktur konsultacyjnych: synodów diecezjalnych, synodów prowincjalnych, diecezjalnych rad duszpasterskich, środków obecnych w prawie kanonicznym, które miały przywrócić Kościołowi charakter dialogu konsultacyjnego (*Christus Dominus* 36), odważył się zaproponować synodalność jako styl życia i uświęcenia Ludu Bożego w Kościele.

Nowość polega na tym, że papież Franciszek nie wyraził jedynie osobistego życzenia w tym względzie, ale okazał się w pełni gotowy do realizacji tego sposobu funkcjonowania wspólnoty Kościoła. Wystarczy przeczytać konstytucję apostolską *Episcopalis communio* (15 września 2018 r.), aby zrozumieć szczegółową reformę synodu z poszczególnymi stanami tworzącymi cały Lud Boży (Λαός Θεού). Reforma ta prowadzi do źródeł, które zawiera Biblia. Już w Księdze Kapłańskiej jest napisane: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan Bóg wasz” (Kpł 19,2). Świętość, która przysługuje Bogu i której On jest źródłem, staje się udziałem ludzi, gdyż to On powołuje do wspólnoty świętości ze sobą każdego człowieka. Zachowanie świadomości przez wierzących chodzenia w obecności Boga, który jest święty, sprzyja ich determinacji do udziału w życiu sakramentalnym, do oddawania czci Bogu i budowania z nim osobistej relacji poprzez modlitwę, przestrzeganie prawa Bożego i właściwy sposób życia moralnego w ofierze, miłości i przebaczeniu.

Aspekt reformy. Synodalność jest drogą, której Bóg oczekuje od Kościoła trzeciego tysiąclecia – powiedział papież na spotkaniu w auli Pawła VI poświęconym upamiętnieniu pięćdziesiątej rocznicy utworzenia Synodu Biskupów. Przypomniał, że „synod” znaczy po grecku „wspólna droga”. Jest to pielgrzymowanie razem wiernych świeckich, pasterzy Kościoła i biskupa Rzymu. Bowiem Lud

Boży jako całość jest nieomylny w wierze, ma zmysł wiary – *sensus fidei*. Papież Franciszek wyraźnie stwierdził, że „droga synodalności jest drogą, której Bóg oczekuje od Kościoła trzeciego tysiąclecia”. Z listu *Evangelii gaudium* wynika, że należy włączyć cały Lud Boży w nowy etap ewangelizacji, który jest naznaczony Kościołem wychodzącym, który nie patrzy już na siebie i na własne potrzeby, ale wychodzi, aby uczynić siebie towarzyszem drogi, otwartym na komunie i dialog ze wszystkimi, ponieważ umie rozpoznać oblicze Chrystusa w drugim człowieku.

Kryzys Kościoła po Soborze Watykańskim II zablokował możliwość rozwoju nowych kierunków, które zrodziły się po to, by nadać kształt eklezjologii komunii zawartej w powołaniu wszystkich do świętości, w fundamentalnej równości wszystkich dzieci Bożych, w udziale wszystkich ochrzczonych w *munus* Chrystusa (proroka, kapłana, króla), w zaangażowaniu całego ludu Bożego w misję zbawczą ukierunkowaną na komunie z Bogiem. Papież Franciszek zauważył, że z racji chrztu wszystkim członkom Kościoła towarzyszy *sensus fidelium*, dzięki któremu możliwe jest zastosowanie zasady koncepcji „odwróconej piramidy” w rozumieniu władzy w Kościele. Zdaniem papieża chodzi o to, aby na pierwszy plan wysunąć powołanie posługi do bycia sługami wszystkich wiernych, zbliżając się do Ewangelii; koncepcji współistotności zasady hierarchicznej i zasady charyzmatycznej w Kościele. Chodzi o przewyższenie sztywnego podziału na *Ecclesia docens* i *Ecclesia discens*. Chodzi też o odkrycie wielkiej intuicji Pawła VI na temat odczytywania „znaków czasu”, aby zrozumieć drogę, którą Bóg wskazuje Kościołowi pośród historii.

Ukierunkowanie na realizowanie wspólnej drogi świętości papież Franciszek zawarł w słowach:

Dzisiaj [...] czujemy wyzwanie, aby odkryć i przekazać mistykę życia razem, mieszania się, spotykania się, brania się w ramiona, wspierania się, uczestniczenia w tym nieco chaotycznym przepływie, który można przekształcić w prawdziwe doświadczenie braterstwa, solidarnej karawany, świętej pielgrzymki (EG 87).

W homilii wygłoszonej podczas mszy świętej inauguracyjnej XVI Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów papież mówił:

Synod jest procesem rozeznania duchowego, który dokonuje się na adoracji, w modlitwie, w kontakcie ze Słowem Bożym [...]. Ukierunkowuje ono Synod, aby nie był on kościelnym zjazdem, konferencją naukową czy kongresem politycznym, lecz wydarzeniem łaski, procesem uzdrowienia prowadzonym przez Ducha Świętego.

Synodalność jest „konstytutywnym wymiarem Kościoła, który przez niego objawia się i konfiguruje jako Lud Boży”. Synodalność ukierunkowana na realizację powszechnego powołania do świętości

[...] w aktualnym tego słowa znaczeniu, wyrasta z posoborowej reformy Kościoła, choć sam Sobór nigdy o niej nie wspomina. Jest ona jednak sposobem życia i działania opartym na soborowej eklezjologii, na wspólnej godności i misji wszystkich ochrzczonych, ich czynnym zaangażowaniu w ewangelizację. W tym sensie należy ją odróżnić od kolegialności, która ma precyzyjne znaczenie teologiczne i odnosi się do sprawowania posługi biskupiej.

Kolegialność biskupów nie jest zniesiona przy okazji synodalności. Synodalności nie należy zestawiać i mylić z parlamentaryzmem, teokracją czy demokracją. Synodalność nie decentralizuje hierarchicznych struktur już istniejących ani też ich nie demokratyzuje. Nie jest synodalnością krytyka hierarchii ani nie powinna prowadzić do działań przeciwnych decyzjom Kościoła hierarchicznego. Synodalność ma zaangażować na nowo wszystkich ochrzczonych z ich oddolną inicjatywą. Obydwa kierunki oddolny – wstępujący i odgórny – zstępujący mają się ze sobą spotykać, być komplementarne, a nie pozostawać w opozycji do siebie.

Synodalność nie jest przynależnym do współczesności funkcjonowaniem Kościoła, ale rozwijała się od początku jako gwarancja i wcielenie twórczej wierności Kościoła swemu apostołskiemu pochodzeniu i powołaniu do kroczenia za Chrystusem drogą świętości. W szczególności pogłębianiu świadomości synodalnej sprzyjały synody w Kościele, które były wprowadzane jako miejsce rozstrzygania spraw doktrynalnych czy jurysdykcyjnych, z którymi biskup miejscowy nie był w stanie sobie poradzić.

Synodalność oznacza zatem chodzenie wśród innych wierzących. Tutaj mierzy się być może najdelikatniejszy aspekt drogi synodalnej. Chodzenie z Bogiem, chodzenie z Chrystusem może wydawać się możliwe, ale wspólne, permanentne chodzenie to żmudne przedsięwzięcie, gdyż oznacza potrzebę zmiany mentalności z tej egoistycznej na bardziej wspólnotową. Nawet w relacji do tych, którzy nie znają Chrystusa, a których K. Rahner nazwał „chrześcijanami anonimowymi”.

Przeżywać świadomość synodalności w praktyce oznacza zastosować jej mechanizm do urzeczywistniania się Kościoła jako *communio* osób z Bogiem i przy Bogu razem z innymi: świeccy wraz z osobami życia konsekrowanego i duchownymi wszystkich szczebli hierarchicznych w realizacji celu świętości życia w Bogu.

Synodalność jest procesem, jest sposobem życia Kościołem. Synodalność jest drogą kościelną, którą wszyscy muszą odbyć razem, ponieważ chrześcijanie

są towarzyszami podróży, synodalnymi. Synodalność jest wyrazem braterstwa ochrzczonych, jest najbardziej widoczną formą komunii. Synodalność wyraża się także w liturgii, będącej aktem świętego, sakramentalnego zgromadzenia.

Trzeba zatem przyjąć koncepcję synodalną, która wykracza poza sens wydarzenia celebrowanego: synodalność jako styl życia kościelnego, jako proces dotykający uczuć i rozumu. Synodalność nie może być manierą zarezerwowaną dla „kadr”, hierarchii, tych, którzy stoją na czele grup lub instytucji, ale ma stawać się stylem życia ochrzczonych, w którym każdy z osobna ma prawo być wysłuchany, może stawić czoła sobie w dialogu, który nie wyklucza konfliktów. Synodalność ma znaleźć się w zbieżności z kościelną miłością braterską, aby doprowadzić do refleksji nad posłuszeństwem. Zgodnie ze starożytną zasadą kościelną: „quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet” (to, co dotyczy wszystkich, przez wszystkich musi być przedyskutowane i zatwierdzone).

Aby zrozumieć proces synodalny, trzeba uświadamiać sobie, że synodalność będzie drogą chrześcijan pod hegemonią Ducha Świętego obiecanego przez Pana Jezusa Chrystusa Jego Kościołowi. *Syn* (razem z) nie tylko zakłada, że chrześcijanie idą razem, ale także obejmuje działanie Ducha Świętego, który wzywa, zstępuje, inspiruje i towarzyszy w procesie uświęcenia. Synodalność warunkowana jest „nawróceniem serca”, natchnieniem, które wskazuje, zaznacza, ukazuje i objawia, jaka jest droga zgodności z wolą Bożą. Innymi słowy, musi to być kwestia zorganizowania wszystkiego tak, aby Duch Święty mógł dokończyć rozpoczęte dzieło. Synodalność zawiera konkretne etapy w jej realizacji i praktykowaniu.

Synodalna dynamika bazuje na nawróceniu duszpasterskim wszystkich: duchownych i wiernych świeckich. Chodzi przede wszystkim o wejście w proces nawrócenia, w gotowości do daru Ducha Chrystusa, zarówno na płaszczyźnie osobistej, jak i duszpasterskiej, aby rozwijać styl i praktykę synodalną, która w coraz większym stopniu uszanuje potrzeby przekazywania radości Ewangelii, odpowiadając na znaki czasu. Paweł VI promował Kościół dialogu, a Jan Paweł II powołał go, aby był domem i szkołą komunii. Papież Franciszek zachęca, by Kościół wszedł w proces rozeznania, oczyszczenia, reformy i praktyki miłości i szacunku, które to przymioty mają ukierunkowywać na realizację świętości życia wszystkich chrześcijan.

ŚWIĘTOŚĆ JAKO ZADANIE SYNODALNE LAIKATU

Synodalność z historii zmusza do odpowiedzi na pytania, które niech będą inspiracją dla laikatu: czy dzisiaj na różnych poziomach: od lokalnego do powszechnego realizuje się „podążanie razem”, które pozwala świeckim i duchow-

nym, głosząc Ewangelię i żyjąc w jej duchu, realizować świętość? Do jakich kroków zachęca wierzących laików Duch Święty, aby wzrastali jako Kościół na wspólnej drodze realizacji świętości?

We współczesnym świecie wszyscy wierzący mają tę samą misję, aby być w komunii. Oznacza to iść razem, ponieważ wierzący w Kościele na mocy chrztu świętego zostali odrodzeni przez jednego Ducha, włączeni w jedno Ciało, ukierunkowani na jeden cel, ożywieni jedną wiarą i zamieszkani przez jedną miłość, napędzani jedną nadzieją, która objawia wspólną godność dziecka Bożego i wspólne powołanie. W Kościele, aby kroczyć razem, należy zadbać o wypracowanie wspólnej drogi, sprzyjającej rozumieniu takiego stylu życia wierzących, który umożliwi realizację świętości. Aby to osiągnąć, niezbędna jest zmiana mentalności współczesnego człowieka. Nie chodzi o to, aby przygotowywać kolejne dokumenty, które będą zawierały wytyczne dotyczące realizacji założeń teologii laikatu czy synodalności, ale chodzi o wdrożenie zasady polegającej na wzajemnym działaniu, uzupełnianiu się i obdarowywaniu charyzmatami umożliwiającymi wzajemne uświęcenie.

Ważne jest, aby odkryć urok, walor realizacji podróży w kroczeniu razem z Bogiem, z Jego Synem Jezusem Chrystusem w obecności Ducha Świętego. W tym sensie synodalność, z którą mierzy się laikat, jest zbieżna z komunią w wymiarze horyzontalnym i wertykalnym. Iść razem z Bogiem Trójjedynym i iść razem do Boga. Pójście razem z Bogiem oznacza przede wszystkim poznanie Go i Jego istoty i dzieła, wejście z Nim w relację osobową, związanie z życiem Jezusa, z historią Kościoła. Iść razem z Bogiem znaczy w praktyce poznać Go i pokochać. Poznać Boga można przez modlitwę, sakramenty, medytację nad Jego Słowem i ojców Kościoła, a pokochać, pozostając wiernym Tradycji i doświadczeniu życia chrześcijańskiego poprzez dzieła miłosierdzia względem innych ludzi.

Na początku istotne jest słuchanie: słuchanie Kościoła, słuchanie w Kościele, wsłuchiwanie się w znaki czasu. Zawsze pojawiają się potrzeby, wyzwania, kryzysy, konflikty, których należy najpierw wysłuchać, a nie zaniedbywać lub usuwać. Ważne jest wzajemne słuchanie, zabieranie głosu przez wszystkich, nikogo nie wykluczając, wola nieukrywania ani nieusuwania konfliktów, którym należy stawić czoła, afirmacja braterstwa poprzez uznanie podmiotowości drugiego i jego odpowiedzialności. Całe zgromadzenie, a w nim każdy z osobna, ze słuchającymi i mówiącymi włącznie, jest w stanie okazać zgodę z całym Kościołem (sýn hóle tē ekklesia: Dz 15,22).

Istotne jest podjęcie wspólnej podróży w celu podjęcia namysłu i decyzji. Przewidziane do tej pory organy kościelne, takie jak: Synod Biskupów, Synod Diecezjalny, Rada Kapłańska i Duszpasterska, Parafialna Rada Duszpasterska, mają charakter konsultacyjny, to znaczy przewidują konsultacje w celu doprowa-

dzenia do obrad i debat. Konsultowanie oznacza przyjęcie opinii lub propozycji, która pochodzi od zgromadzenia lub jego członków. Wszyscy winni zachować potrzebę realizacji misji, do której są powołani poprzez poszczególne instytucje, ukierunkowującej na uświęcenie życia.

Fundamentalne są działania dotyczące rozpoznawania i refleksji, inspirowane Słowem Bożym, które wymagają zaangażowania wszystkich, aby wspólnie opracowywać to, co miałyby stanowić punkt odniesienia dla władzy podejmującej ostateczne rozwiązania. Działania te nie mogą obejść się bez wkładu różnych posług i charyzmatów kościelnych. To postument dla nowej jakości mentalności wierzących, która ma kształtować codzienny styl Kościoła: iść razem, pasterze i lud Boży, w pielgrzymce, którą cały Kościół odbywa do Królestwa. „*Ex concordantia subsistit ecclesia*” – Kościół trwa na podstawie zgody między wszystkimi jego członkami. Taki sposób funkcjonowania sprzyja realizacji ogólnochrześcijańskiej świętości.

Poczucie wspólnoty oraz duchowość i praktyka, które wynikają z komunii, mają przyczynić się do zaangażowania całego Ludu Bożego w misję polegającą dzisiaj na wychowywaniu do zasad i metod sprzyjających rozeznawaniu nie tylko osobistego powołania do świętości, ale także wspólnotowego. Chodzi o to, by poprzez teologiczną interpretację znaków czasu pod przewodnictwem Ducha Świętego identyfikować się jako Kościół, będący wspólnotą podążającą ku realizacji zamysłu Bożego, realizowanego w Chrystusie, który chce się urzeczywistnić w każdym *kairosie* historii. Rozeznanie wspólnotowe pozwala odkryć wezwanie, które za sprawą Boga jest słyszalne w danej sytuacji historycznej. A prawda – jak podkreślił Benedykt XVI – „jest logosem, który tworzy dialog, a zatem komunikację i komunie” (*Caritas in veritate* 4).

Nie istnieje świętość drugiej klasy. Powołanie to nie jest sprawa ludzi uprzywilejowanych. Nie można odnosić go do jakiegoś wyjątkowego życia. Jezus nikogo nie wykluczył, mówiąc, byśmy byli doskonali jak Ojciec w niebie. Bóg wszystkich w jednakowej mierze powołuje do świętości. Nie ma chrześcijan drugiej klasy.

Świętość, do której wzywa Bóg, jest celem znajdującym się wysoko, ale jest celem osiągalnym. Powołanie do świętości jest realizowane na różnych drogach. Są to specyficzne drogi, indywidualne dla każdego. Różnorodność powołań wynika z ich osobistego charakteru. Wyróżniamy tyle powołań, jak wiele jest osób. Powołanie jest wielobarwnym obrazem i konkretyzuje się z biegiem życia. Aby powołanie mogło wzrastać, konieczne jest stworzenie odpowiednich warunków do jego powstania i rozwoju. Przykładem najlepszego środowiska wzrostu jest rodzina, która w całkowitej szczerości otwiera się na Boga i współpracuje z łaską.

Należy w procesie realizacji powołania do świętości zauważyć kwestię prymatu łaski i wysiłku człowieka w drodze ku niej. Nawijając do dzieła stwo-

rzenia opisanego w Księdze Rodzaju, należy stwierdzić, że „Bóg stwarza, aby człowiek pracował” (por. Rdz 3,17). Wszelki wysiłek ze strony człowieka, gdyby nie był przyobleczony łaską, na nic się przyda w drodze świętości. To dzięki łasce jesteśmy w stanie pokonywać wszystkie przeszkody, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne, na tej drodze. Kroczenie drogą świętości we współczesnym świecie wymaga determinacji wewnętrznej, prowadzenia przez Ducha i współpracy z jego łaską. Świętość we współczesnym świecie należy rozpatrywać w kontekście zagrożeń, wyzwań i możliwości.

Papież Franciszek podkreślił, że „świętość potrzebuje modlitwy, w przeciwnym wypadku sam ludzki wysiłek nie pozwoli na osiągnięcie doskonałości, o jaką chodzi Bogu”. Trzeba odróżniać chrześcijańską wizję świata, która patrzy z perspektywy Boga, od wizji sekularnej wobec Boga obcej. Nie można zastąpić relacji z Bogiem relacją ze światem: człowiek nie osiąga Boga, zajmując się tylko światem. Nawiązując do tajemnicy chrztu św., podczas którego człowiek rodzi się dla Kościoła, należy zauważyć, że nikt nie rodzi się w Kościele jako prezbiter lub zakonnik, ale jako świecki, dlatego nie wolno zapominać, że Bóg powołuje ludzi w ich środowiskach, by tam realizowali powołanie. Uświęcanie świata wedle planu Bożego jest misją całego Kościoła, w którym świeccy stanowią szczególny zaczyn.

Warto zwrócić uwagę na „nieprzyjaciół świętości”, których wymienia papież Franciszek. Są wśród nich: mentalność konsumpcyjna, która traktuje człowieka jak przedmiot, odbierając mu niejednokrotnie godność. Innym zagrożeniem jest małoduszność, brak odwagi i ukryta pokusa ucieczki w bezpieczne miejsce oraz przyzwyczajenie do stabilizacji. Papież Franciszek nazywa po imieniu szatana, który jest osobą gotową do przemocy, byle tylko przeszkodzić człowiekowi w drodze świętości. Wymieniane przez papieża walka, czujność i rozeznanie są zadaniami, jakie stoją przed chrześcijanami dążącymi do świętości. Jak współczesny człowiek ma bronić się przed nieprzyjacielem świętości? Konieczne jest umiłowanie prawdy, która – jak powiedział sam Chrystus – wyzwoli każdego, kto ją pozna. Obowiązek bronienia prawdy i definiowania jej w sposób jasny spoczywa na Magisterium Kościoła, dlatego tak ważny jest jasny przekaz i precyzyjność słów. „Kościół potrzebuje jak chleba mistycznych realistów, a nie lekkomyślnych modernistów”.

W realizowaniu powołania do świętości nie może zabraknąć teologii czułości i teologii czujności. Czujność bez czułości zmienia się w czyhanie, gdzie trzeba drugiego pokonać, a czułość bez czujności zmienia się w tkliwą naiwność. Św. Tomasz mówi o tym, że powołanie do świętości może być uciążliwe dla wiernych, dlatego trzeba zrobić wszystko, by tak nie było. Papież, odwołując się do myśli Tomasza z Akwinu, radzi, by uwolnić świętość ze stereotypu jako nieosiągalnej, zarezerwowanej dla niewielu.

Tym, co czyni świętość możliwym, jest miłość. Świętość nie jest trudna, ale jest najłatwiejsza z łatwych dla tych, którzy kochają. Bez ewangelicznej prostoty nie da się osiągnąć świętości. Problemem współczesnego człowieka jest to, że nie słyszy głosu Boga, a zatem nie rozpoznaje swojego powołania. By usłyszeć głos powszechnego powołania do świętości, trzeba wyczyścić sobie uszy, czyli przyznać się do słabości i grzechu. Ważne jest torowanie drogi do świętości poprzez nieustanne nawrócenie.

ZAKOŃCZENIE

Nowy Testament, odnosząc się do pierwszej wspólnoty uczniów, ukazał Kościół zarówno jako wspólnotę hierarchiczną, która pod przewodnictwem ustanowionych pasterzy podąża razem ku zbawieniu, oraz jako wspólnotę, w której Duch Święty „wieje tam, gdzie chce” (por. J 3,8). Działanie Ducha wzmacnia charyzmaty, czyli szczególne dary łaski, które charakteryzują laikat i ukazują Kościół w całej pełni, jako wspólnotę ciągle się zmieniającą i rozwijającą. „Każdy – pisze św. Paweł – otrzymuje od Boga swój własny dar łaski [gr. ἴδιον χάρισμα], jeden taki, drugi taki” (1 Kor 7,7), tak więc każdy wierzący, świecki i duchowny, otrzymuje od Ducha Świętego swój własny charyzmat, który wyznacza jego własne miejsce w Kościele i pozwala na realizację świętości w świecie.

Dopóki jednych wierzących określamy pozytywnie, a innych negatywnie, czyli dopóki definiujemy jednych jako posiadających charyzmaty, a innych jako ich pozbawionych, dopóty konserwuje się w mentalności przekonanie, że świętość jest zarezerwowana dla elit, podczas gdy jest celem życia każdego człowieka, gdyż ostatecznie ukierunkowuje na świętość wieczną w Bogu.

Ważne jest zatem, aby Kościół, wskazując na teologię laikatu i synodalność, które wypływają z jego natury, ukazywał wszystkim wierzącym piękno wspólnej drogi „chodzenia razem” (σύνοδος), która prowadzi do świętości. Świętość będzie realizowana wówczas, gdy wierzący, który chce naśladować Jezusa Chrystusa, świadomie zaakceptuje konsekwencje kroczenia wspólną drogą w Kościele. Pośrednictwo wspólnoty daje możliwość nie tylko głoszenia Chrystusa Zmartwychwstałego i Jego orędzia, ale też szansę na realizację wzajemnej miłości i przebaczenia.

Świętość przynależy do natury Kościoła, jednak trudno wydobyć i ukazać całą jej istotę. Tak jak istnieje wiele dróg jej realizacji, tak też wiele oporów i lęków przed wcielaniem jej w życie. Propozycja myślenia i kształtowania mentalności jako odpowiedź na osobiste wezwanie do życia w Bogu jest pokazaniem świętości dostępnej dla wszystkich, która realizuje się właśnie poprzez podążanie w jednym

kierunku przy zachowaniu osobistej tożsamości. Tylko robiąc ten krok indywidualnie, można zweryfikować skuteczność teologii laikatu i synodalności jako dróg realizacji powszechnego powołania do świętości.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Kim jest laik?*, Com (PL) 3 (1987) 39, s. 33–39.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in Veritate”*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html [dostęp: 12.05.2022].
- Bronk K., *Międzynarodowa Komisja Teologiczna o synodalności*, <https://www.vatican-news.va/pl/kosciol/news/2018-05/międzynarodowa-komisja-teologiczna-synodalno-sc-dokument-swieccy.html> [dostęp: 22.04.2022].
- Castellucci E., *Il punto sulla teologia del laicato oggi: prospettive*, „Orientamenti pastorali” (2003) 6–7, s. 42–84.
- Congar Y., *Jalons pour une théologie du Laïcat*, Paris 1964.
- Congar Y., *Kościół, jaki kocham*, Kraków 1997.
- Dąbrowski A., *Czy w Kościele są świeccy? – refleksja nad problematyką laikatu*, „Świeccy w Kościele” 5 (2019) 1, s. 52–62.
- Dossier sui laici*, red. S. Dianich, Brescia 1991.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, <https://www.vatican.va/evangelii-gaudium/en/files/assets/basic-html/index.html#8> [dostęp: 12.05.2022].
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html [dostęp: 12.05.2022].
- Franciszek, *Konstytucja apostolska „Episcopalis communio”*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html [dostęp: 24.04.2022].
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. II: *Adhortacje*, Kraków 2006, s. 221–294.
- Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie XL*, 3–5, w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 1998.
- Lomonaco A., *Cos'è il Sinodo? Viaggio fra le tappe di un'esperienza secolare*, <https://www.sanpaolofondi.it/2021/11/09/sinodo-2021-2023-significato/> [dostęp: 22.04.2022].
- Macharski F., *Przewodnie myśli teologii laikatu*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, Kraków 1971, s. 241–266.
- Magnani G., *La cosiddetta „teologia del laicato” ha uno statuto teologico?*, w: R. Latorrelle, *Vaticano II – Bilancio e prospettive 25 anni dopo (1962–1987)*, Assisi 1987, s. 510–526.

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, <https://archibial.pl/synod/12-miedzynarodowa-komisja-teologiczna-synodalnosc-w-zyciu-i-misji-kosciola/> [dostęp: 22.04.2022].
- Napiórkowski A., *Świętość i grzeszność*, w: A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół i nowoczesny świat*, Kraków 2015, s. 74–82.
- Nosol A., *Na usługach wiary*, Opole 1978.
- Ozorowski E., *Kościół*, Wrocław 1984.
- Papież Franciszek, *Spotkać, słuchać, rozeznawać to trzy czasowniki Synodu*, <https://episkopat.pl/papiez-franciszek-spotkac-sluchac-rozeznawac-to-trzy-czasowniki-synodu/> [dostęp: 22. 04.2022].
- Paweł VI, *List apostolski „Apostolica sollicitudo”*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html [dostęp: 24.04.2022].
- Rahner K., *I Cristiani anonimi*, w: *Nuovi saggi I*, Rzym 1968, s. 759–772.
- Rahner K., *Cristianesimo anonimo e compito missionario della Chiesa*, w: *Nuovi saggi IV*, Rzym 1973, s. 619–642.
- Rahner K., *Osservazioni sul problema del cristiano anonimo*, w: *Nuovi saggi V*, Rzym 1975, s. 677–697.
- Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 236–258.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.
- Starowieyski M., *Sobory Kościoła niepodzielonego*, cz. I: *Dzieje*, Tarnów 1994.
- Weron E., *Laikat i apostołstwo*, Paris 1973.
- Weron E., *Świecki chrześcijanin w Kościele*, Com (PL) 1 (1981) 6, s. 13–18.
- Weron E., *Katolicy świeccy*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1994, s. 204.
- Wojtyła K., *Mysł o laikacie*, w: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1980.

Słowa kluczowe: teologia laikatu, synod, synodalność, świętość, papież Franciszek

THEOLOGY OF THE LAITY AND SYNODALITY AS A WAY OF REALIZING THE UNIVERSAL CALL TO HOLINESS

Summary

By virtue of Baptism, the believer receives grace from God, which supports him in the process of his sanctification. All people are called to holiness. It is a universal privilege granted by God to mankind. There are many ways to implement it. Among them, the post-Conciliar theology of the laity as well as the path of synodality rediscovered by Pope

Francis deserve attention. Both are intended to help man achieve individual holiness of life as well as to realize its communion, community dimension.

The analysis of the problem contained in the title of the article belongs to theological issues both in the theoretical and practical dimension and has been closed in three points: theology of the laity as the way to holiness (1), synodality as the choice of a conscious path towards holiness (2) and holiness as the synodal task of the laity (3).

Keywords: theology of the laity, synod, synodality, holiness, Pope Francis

Ks. Bogdan Kulik MSF*
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

CZY TO JUŻ JEST KONIEC ŚWIATA? PRÓBA ODPOWIEDZI NA PYTANIE W ŚWIETLE ESCHATOLOGII HANSA URSA VON BALTHASARA

Wydaje się, że wojnę na Ukrainie, ogólnoświatowy kryzys gospodarczy, zmiany klimatyczne, zagrożenie pandemią spowodowaną przez wirusa SARS-CoV-2 wiele osób uznaje za apokaliptyczne znaki końca świata. Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy w świetle wiary w Chrystusa można mówić, że koniec świata jest już bliski. W tym celu, po nakreśleniu ogólnej charakterystyki eschatologii Hansa Ursa von Balthasara, zaprezentowane zostanie jego rozumienie końca świata, a następnie skonfrontuje się je z eschatologią włoskiego teologa Antonia Nitroli, który swoją refleksję o końcu dziejów skupia na paruzji. W artykule przypomina się także potrzebę chrześcijańskiego przygotowania do śmierci, która z perspektywy indywidualnej każdego człowieka może być nazwana końcem świata.

WSTĘP

Eschatologia szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara (1905–1988), jednego z największych teologów XX wieku, wielu osobom kojarzy się z tzw. pustym piekłem. Jednak nadzieja na zbawienie wszystkich ludzi¹, której bronił

* Dr Bogdan Kulik MSF – prezbiter Misjonarzy Świętej Rodziny, wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim, zajęcia zlecone na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu, duszpasterz krajowy Apostolstwa Dobrej Śmierci (apostolstwo.pl), redaktor naczelny kwartalnika „Nadzieja i Życie”; e-mail: kulikbogdan@op.pl; ORCID: 0000-0002-8627-3821.

¹ Zob. np. M. Raczyński-Rożek, *Le escatologie della speranza. Hans Urs von Balthasar e Wacław Hryniewicz*, Wrocław 2019, s. 17–182.

teolog nazwany przez kard. Josepha Ratzingera „autentycznym mistrzem wiary”², jest tylko jednym z zagadnień, jakie poruszał w swojej teologii rzeczy ostatecznych. Myśl bazylejczyka może być pomocą także w pogłębieniu refleksji o końcu świata podjętej w niniejszym artykule, który składa się z trzech punktów.

W punkcie pierwszym zostanie ogólnie scharakteryzowana eschatologia Hansa Ursa von Balthasara. W punkcie drugim uwaga zostanie skupiona na nauce szwajcarskiego teologa o końcu świata. W punkcie trzecim dokona się oceny tej nauki w świetle paruzjologii współczesnego włoskiego teologa Antonia Nitroli. Artykuł zostanie zakończony próbą odpowiedzi na pytanie postawione w tytule: „Czy to już jest koniec świata?”.

OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA ESCHATOLOGII HANSA URS VON BALTHASARA

Dwadzieścia jeden tekstów von Balthasara poświęconych nauce o rzeczach ostatecznych³ można podzielić na cztery grupy, jednocześnie wskazując cztery okresy w jego eschatologii⁴.

I. Okres młodzieńczych dzieł eschatologii egzystencjalnej. Wyznaczają go dwa pisma: *Historia problemu eschatologicznego w nowoczesnej literaturze niemieckiej* (1930)⁵ i *Apokalipsa duszy niemieckiej. Studia na temat nauki o postawach ostatecznych* (1937–1939)⁶. Pierwszy tekst jest pracą doktorską dwudziestopięcioletniego von Balthasara obronioną na Wydziale Filozofii Uni-

² J. Ratzinger, *Un uomo della Chiesa nel mondo*, w: Hans Urs von Balthasar, *Figura e Opera*, a cura di K. Lehmann, W. Kasper, Casale Monferrato 1991, s. 454.

³ Szczegółowe omówienie tych tekstów zob. w: B. Kulik, *L'uomo alla luce dell'escatologia in Hans Urs von Balthasar*, Kazimierz Biskupi 2014, s. 21–65.

⁴ Zob. J.-H. Tüek, *Nachbetrachtung*, w: H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005, s. 118–120; N.J. Healy, *The eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as communion*, Oxford 2005, s. 14–15.

⁵ H.U. von Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät in der Universität Zürich* (Studienausgabe der frühen Schriften 2), Freiburg 1998².

⁶ H.U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, t. 1: *Der deutsche Idealismus* (1937), t. 2: *Im Zeichen Nietzsches* (1939), t. 3: *Die Vergöttlichung des Todes* (1939), Freiburg 1998 (Studienausgabe der frühen Schriften 3). Na temat eschatologii w tym dziele zob. np. M. Weber, *Das Goethebild Hans Urs von Balthasars in der „Apokalypse der deutschen Seele”*, Münster 2002, s. 22–27, https://www.academia.edu/es/5207713/Das_Goethebild_Hans_Urs_von_Balthasars_in_der_Apokalypse_der_deutschen_Seele [dostęp: 24.09.2022]; M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Kraków 2017, s. 59–73.

wersytetu w Zurichu, a drugi jego zapowiedzianą, rozbudowaną, trzytomową kontynuacją i uzupełnieniem⁷. Pisma te nie są eschatologią „pozytywną”, rozumianą jako systematyczny wykład nauki o rzeczach ostatecznych, lecz eschatologią „egzystencjalną”, którą von Balthasar definiuje w doktoracie jako: „Nauczanie na temat relacji ducha, postrzeganego jako jedność, i jego ostatecznego lub wiecznego przeznaczenia”⁸. Von Balthasar wyjaśnia, że chce skłonić „wielkie postacie nowoczesnej historii myśli niemieckiej, aby wyznały osobisty stosunek do rzeczywistości ostatecznej”⁹.

II. Okres krótkich esejów eschatologii systematycznej. Obejmuje czas powstania trzynastu krótkich tekstów, w których von Balthasar wypowiada się na temat natury oraz wybranych, szczegółowych zagadnień eschatologii. Chronologicznie są to: 1. *Eschatologia w naszych czasach* (1954–1955)¹⁰; 2. *Rzeczy ostateczne człowieka a chrześcijaństwo* (1955)¹¹; 3. *Śmierć w myśli współczesnej* (1956)¹²; 4. *Eschatologia* (1957)¹³; 5. *Eschatologia, teologia „rzeczy ostatecznych”* (1959)¹⁴; 6. *Wiara i oczekiwanie* (1965)¹⁵; 7. *Biblia i koniec czasu* (1968)¹⁶; 8. *Człowiek i życie wieczne* (1972)¹⁷; 9. *Eschatologia w zarysie* (1974)¹⁸; 10. *Sąd* (1980)¹⁹;

⁷ Zob. H.U. von Balthasar, *Geschichte...*, s. 13.

⁸ Tamże [tłum. własne]; zob. H.U. von Balthasar, *Apokalypse...*, t. 1: *Der deutsche Idealismus...*, s. 5–6.

⁹ H.U. von Balthasar, *Il nostro compito. Resoconto e progetto*, Milano 1991, s. 29 [tłum. własne].

¹⁰ H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit*, w: tenże, *Eschatologie in unserer Zeit...*, s. 11–85.

¹¹ H.U. von Balthasar, *Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, w: tenże, *Eschatologie in unserer Zeit...*, s. 89–115.

¹² H.U. von Balthasar, *Der Tod im heutigen Denken*, „Anima” 11 (1956), s. 292–299.

¹³ H.U. von Balthasar, *Eschatologie*, w: *Fragen der Theologie heute*, Hrsg. J. Feiner, J. Trütsch, F. Böckle, Einsiedeln–Zürich–Köln 1957, s. 403–421. Dalej korzystam z tłum. wł.: *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967.

¹⁴ H.U. von Balthasar, *Eschatologie, die Theologie der Letzten Dinge*, w: *Theologie Heute. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks*, Hrsg. L. von Reinisch, München 1959, s. 131–140.

¹⁵ H.U. von Balthasar, *Glaube und Naherwartung*, w: tenże, *Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen zur biblischen Naherwartung* (Theologische Meditationen 13), Einsiedeln 1966, s. 7–30. Dalej korzystam z tłum. wł.: *Fede e attesa*, w: *Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica*, Brescia 1968, s. 9–26.

¹⁶ H.U. von Balthasar, *Bibel und Endzeit*, w: tenże, *Zuerst Gottes Reich...*, s. 30–60. Dalej korzystam z tłum. wł.: *Bibbia e fine del tempo*, w: *Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica*, Brescia 1968, s. 27–52.

¹⁷ H.U. von Balthasar, *Der Mensch und das Ewige Leben*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 20 (1991) 1, s. 3–19. Wskazuję 1972 rok jako datę publikacji, ponieważ tekst pierwotnie ukazywał się w siedmiu częściach w kolejnych numerach (15–21) tygodnika „Konradblatt. Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg” (Karlsruhe).

¹⁸ H.U. von Balthasar, *Eschatologie im Umriss*, w: tenże, *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie 4), Einsiedeln 1974, s. 410–455. Dalej korzystam z tłum. wł.: *Lineamenti di escatologia*, w: *Lo spirito e l'istituzione* (Saggi Teologici 4), Brescia 1979, s. 353–391.

¹⁹ H.U. von Balthasar, *Gericht*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 9 (1980) 3, s. 227–235.

11. *O chrześcijańskiej teologii nadziei* (1981)²⁰; 12. *Pierwociny nowego świata* (1983)²¹; 13. *Sądy Boże w Apokalipsie* (1985)²².

III. Okres dojrzałej syntezy eschatologii. Okres ten wyznacza jedno dzieło, które uznaje się za dojrzałą eschatologię szwajcarskiego teologa, a mianowicie *Final*²³ jego *Teodramatyki*. Von Balthasar podejmuje w nim wszystkie główne tematy eschatologii chrześcijańskiej (niebo, piekło, sąd, śmierć, czyściec, międzyświat, zmartwychwstanie, nadzieja chrześcijańska, obcowanie świętych)²⁴. Lektura tekstu wymaga dużego skupienia i cierpliwości, ponieważ teolog posługuje się metodą, którą określa jako „*ruh «cykliczny» myśli, przez co te same problemy – lub inne analogiczne – będą podjęte ponownie, więcej niż jeden raz i na różnych poziomach*”²⁵.

IV. Okres eschatologii polemicznej schyłku życia. Obejmuje ostatnie cztery lata życia teologa, kiedy publikuje pięć krótkich pism polemicznych będących odpowiedzią na zarzuty stawiane mu ze względu na jego nadzieję na zbawienie wszystkich ludzi. Są to: 1. *Mała katecheza o piekle* (1984)²⁶; 2. *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* (1986)²⁷; 3. *Na pytanie: „Nadzieja dla*

²⁰ H.U. von Balthasar, *Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung*, „Münchener theologische Zeitschrift” 32 (1981) 2, s. 81–102.

²¹ H.U. von Balthasar, *Der Erstling der neuen Welt*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 12 (1983) 3, s. 214–218.

²² H.U. von Balthasar, *Die göttlichen Gericht in der Apokalypse*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 14 (1985) 1, s. 28–34. Dalej korzystam z tłum. wł.: *I giudizi divini nell'Apocalisse*, „Communio” [wyd. wł.] 79 (1985), s. 14–21.

²³ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983. Dalej korzystam z tłum. wł.: *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo atto*, Milano 1986.

²⁴ Szczegóły odnośnie do lokalizacji wskazanych tematów można znaleźć w: B. Kulik, *L'uomo...*, s. 55.

²⁵ H.U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, Milano 1990, s. 3 [tłum. własne]. Na temat metody teologicznej von Balthasara zob. np. A. Scola, *Hans Urs von Balthasar. Uno stile teologico*, Milano 1991; I. Bokwa, *Metoda teologii Hansa Ursy von Balthasara*, „Studia Theologica Varsaviensia” 34 (1996) 2, s. 51–74; tenże, *Trynitarno-chrystopologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursy von Balthasara*, Radom 1998, s. 49–67; K.T. Wencel, *Hans Urs von Balthasar. Teologia chwały*, Kraków 2001, s. 91–98; M. Hauke, *Auf den Spuren des Origenes. Größe und Grenzen Hans Urs von Balthasars*, Theologisches. Beilage der „Offerten-Zeitung für die katholische Geistlichkeit Deutschlands” 35 (2005) 9, kol. 556–557.

²⁶ H.U. von Balthasar, *Kleine Katechese über die Hölle*, „L'Osservatore Romano” [wyd. niem.], 21 September 1984, s. 1–2.

²⁷ H.U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986. Dalej korzystam z tłum. wł.: *Sperare per tutti*, Milano 1989. Tłumaczenie tytułu polskiego za: H.U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, przekł. i wprowadzenie ks. S. Budzik, Tarnów 1998.

wszystkich”. Odpowiedź na artykuł ks. Karla Beslera (1986)²⁸; 4. *Krótki dyskurs o piekle* (1987)²⁹; 5. *Apokatastaza* (1988)³⁰.

H.U. von Balthasar czerpał pełnymi garściami z myśli wielu autorów. Wydaje się, że można wśród nich wskazać czworo szczególnych inspiratorów jego eschatologii: Orygenes, Augustyna, Adrienne von Speyr, Karla Bartha.

Orygenes jako przedstawiciel nurtu przychylnego apokatastazie³¹, a Augustyn jako promotor wiedzy o potępieniu konkretnej grupy ludzi³² znajdują się na antypodach, pomiędzy którymi szwajcarski teolog chce wyznaczyć trzecią drogę – nadziei na zbawienie dla wszystkich, w czym pomaga mu szwajcarska lekarka i mistyczka Adrienne von Speyr, która według niego „nie uprzedza sądu Sędziego świata. Ona nie wie ani tego, co wydaje się wiedzieć Orygenes, ani nawet przeciwnego, tego, co św. Augustyn wie z pewnością”³³. Von Balthasar uważa, że Adrienne „odnowiła części istotne eschatologii tradycyjnej”³⁴, a jego teksty, przede wszystkim ostatni tom *Teodramatyki*, są „naszpikowane” cytatami z jej dzieł do tego stopnia³⁵, że niektórzy komentatorzy uznali *Final* za antologię³⁶ lub parafrazę³⁷ tekstów von Speyr.

Von Balthasar ceni także Bartha, którego określa mianem „stanowczego eksperta w sprawach eschatologii”³⁸ i przejmuje z jego myśli m.in. odrzucenie podwójnej predestynacji jako sprzecznej z prawdą o odkupieniu przez Chrystusa³⁹.

²⁸ H.U. von Balthasar, *Zur Frage: „Hoffnung für Alle”. Eine Antwort auf den Artikel von Pfr. Karl Besler*, Theologisches. Beilage der „Offerten-Zeitung für die katholische Geistlichkeit Deutschlands” 199 (1986), kol. 7363–7366.

²⁹ H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987. Dalej korzystam z tłum. wł.: *Breve discorso sull’inferno*, Brescia 1988. Tłumaczenie tytułu polskiego za: tenże, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*

³⁰ H.U. von Balthasar, *Apocatastasis*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 97 (1988) 3, s. 169–182. Dalej korzystam z tłum. wł.: *Apokatastasis*, w: tenże, *Sperare...*, s. 117–134.

³¹ Zob. np. H.U. von Balthasar, *I novissimi...*, s. 56; tenże, *Teodrammatica*, t. 5: *L’ultimo...*, s. 201.

³² Zob. np. H.U. von Balthasar, *Sperare...*, s. 47; tenże, *I novissimi...*, s. 55–58.

³³ H.U. von Balthasar, *Teologia della discesa agli inferi*, w: *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr. Atti del II Colloquio Internazionale del pensiero cristiano*, Milano 1986, s. 148–149.

³⁴ H.U. von Balthasar, *Introduzione*, w: *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr...*, s. 15.

³⁵ Np. fragment o czyścicu zob.: H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L’ultimo...*, s. 311–316.

³⁶ Zob. E. Babini, *L’antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1988, s. 254.

³⁷ A. Strukelj, *Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr. L’unità di due opere*, „Communio” [wyd. wł.] 203/204 (2005), s. 38.

³⁸ H.U. von Balthasar, *I novissimi...*, s. 32.

³⁹ Zob. H.U. von Balthasar, *La teologia di Karl Barth*, Milano 1977, s. 37–38; tenże, *I novissimi...*, s. 31; tenże, *Universalismo cristiano*, w: *Verbum Caro* (Saggi teologici 1), Brescia 1968, s. 265–266.

Analiza tekstów von Balthasara umożliwia wyodrębnienie cech charakterystycznych, które pozwalają stwierdzić, że jego teologia rzeczy ostatecznych to:

1) Eschatologia oceniająco-postulująca. Von Balthasar dokonuje oceny eschatologii tradycyjnej oraz jemu współczesnej, wskazując na jej pozytywy i braki, postulując jednocześnie konkretny program jej dalszego rozwoju. Do pozytywów zalicza zauważalne ożywienie w eschatologii⁴⁰, ubolewa jednak nad przedstawianiem jej wciąż według schematu podręczników średniowiecznych i kontrreformacyjnych⁴¹. Postuluje rozjaśnienie wyrażen apokaliptycznych użytych w Biblii⁴² oraz większe podkreślenie znaczenia rzeczy ostatecznych dla innych traktatów teologicznych⁴³.

2) Eschatologia odważna i ortodoksyjna. Szwajcarski teolog ma odwagę prezentować tezy wzbudzające kontrowersje i sprzeciw⁴⁴, jak np. tę o nadziei zbawienia dla wszystkich lub możliwości zmartwychwstania niektórych świętych przed paruzją⁴⁵. Wie, że posuwa się daleko w swoich poszukiwaniach, jednak przypomina o swojej woli pełnego zachowania prawd wiary⁴⁶. Potwierdzeniem jego wierności nauczaniu Kościoła może być międzynarodowa nagroda im. Pawła VI, jaką otrzymał z rąk Jana Pawła II za swój wkład w rozwój teologii⁴⁷.

3) Eschatologia hermeneutycznie odnowiona. Dwa postulaty hermeneutyczne stanowią konkretną propozycję odnowy teologii rzeczy ostatecznych. Pierwszym jest postulat dekosmologizacji danych eschatologicznych, czyli uwolnienia dyskursu o rzeczach ostatecznych od obrazów i wyobrażeń pochodzących z nieaktualnej już wizji świata. Chodzi o to, aby eschatologia przestała być „fizyką rzeczy ostatecznych”⁴⁸ i jej geografią⁴⁹, to znaczy nauką traktującą rzeczy

⁴⁰ H.U. von Balthasar, *I novissimi...*, s. 33.

⁴¹ Tamże, s. 34–36.

⁴² Tamże, s. 69.

⁴³ Tamże, s. 71–72.

⁴⁴ Zob. np. H.U. von Balthasar, *Zur Frage...*, kol. 7363–7366. Na ten temat zob.: E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999, s. 300–325.

⁴⁵ Zob. H.U. von Balthasar, *Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana*, przekł. W. Szymona OP, Kraków 2005, s. 92; tenże, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 307.

⁴⁶ Zob. np. H.U. von Balthasar, *I novissimi...*, s. 37; tenże, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 14.

⁴⁷ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso in occasione della consegna del „premio internazionale Paolo VI” ad Hans Urs von Balthasar*, Città del Vaticano, 23.06.1984, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/june/documents/hf_jp-ii_spe_19840623_premio-paolo-vi.html [dostęp: 24.10.2022]; J. Ratzinger, *Un uomo...*, s. 457–458.

⁴⁸ Zob. Y. Congar, *Bulletin de théologie dogmatique. Fins dernières*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 33 (1949), s. 463; zob. H.U. von Balthasar, *I novissimi...*, s. 43.

⁴⁹ Zob. G. Biffi, *Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica. Prefazione di Inos Biffi* (Già e non ancora 408), Milano 2004, s. 173.

ostateczne jak przedmioty ziemskie, dla których stara się znaleźć precyzyjne miejsce w kosmosie⁵⁰.

Drugim postulatem hermeneutycznym jest koncentracja chrystologiczna danych eschatologicznych. Polega ona na wyrażeniu ich w języku chrystologii, ponieważ to Chrystus jest „kwintesencją rzeczy ostatecznych”⁵¹. Zatem w Chrystusie zostają one nie tylko skonkretyzowane, ale i uosobione, a od *eschata* jako miejsc i rzeczy przechodzi się do *Eschatonu*, który jest Osobą Boga-Człowieka⁵².

Koronnym przykładem realizacji obu postulatów jest zdanie należące już do klasyki odnowy eschatologii:

Bóg jest „Rzeczą Ostateczną” stworzenia. On jest niebem dla tego, kto Go osiąga; piekłem dla tego, kto Go traci; sądem dla tego, kto jest przez Niego sądzony; czyścem dla tego, kto jest przez Niego oczyszczany. On jest Tym, dla którego umiera wszystko to, co jest śmiertelne i co zmartwychwstaje dla Niego i w Nim. Ale jest tym jako skierowany ku światu, czyli w swoim Synu Jezusie Chrystusie, który jest objawieniem Boga i przez to kwintesencją rzeczy ostatecznych⁵³.

4) Eschatologia trynitarna i chrystocentryczna. W centrum eschatologii von Balthasar stawia Boga, który jest *Eschatonem* jako Trójca otwierająca się na człowieka w Chrystusie⁵⁴, a celem ostatecznym człowieka jest uczestnictwo w tryni-

⁵⁰ „Chrześcijanin wie, że jego wiara nie jest związana z żadną określoną kosmologią [...]. W naszym kosmosie jest miejsce dla *wszystkiego* – dla tysięcy i milionów różnych rzeczy dla nas nieznanych, ale nie ma tego miejsca (to można udowodnić z absolutną pewnością!) dla chrześcijańskich «rzeczy ostatecznych»: dla sądu, dla nieba, dla piekła [...]. Chrześcijaństwo przychodzi dziś do człowieka bez łaski kosmologii. Dzięki Bogu została wyrzucona” (H.U. von Balthasar, *Die letzten...*, s. 92, 93, 94).

⁵¹ H.U. von Balthasar, *I novissimi...*, s. 45 [tłum. własne]. Postulat ten jest zgodny z postulatem K. Rahnera, zob. tamże, s. 62; K. Rahner, *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, w: *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1969, s. 434–435.

⁵² Zob. H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, t. 1: *La percezione della forma*, Milano 2005, s. 618; zob. K.J. Wallner, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Wien 1992, s. 32.

⁵³ H.U. von Balthasar, *I novissimi...*, s. 45–55. Warto przytoczyć tekst oryginalny: „Gott ist das «Letzte Ding» des Geschöpfes. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. Er ist Der, woran das Endliche stirbt und wodurch es zu Ihm, in Ihm aufersteht. Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn *Jesus Christus*, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der «Letzten Dinge» ist” (tenże, *Eschatologie...*, s. 407–408).

⁵⁴ „Prawdziwa Rzeczą Ostateczną jest życie trynitarne Boga, które się otworzyło w Jezusie Chrystusie” (H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 49 [tłum. własne]); zob. tenże, *Fede e attesa...*, s. 23.

tarnym życiu Boga⁵⁵. W ten sposób eschatologia von Balthasara jest eschatologią odgórną i teocentryczno-personalistyczną, a nie oddolną i antropocentryczno-kosmologiczną⁵⁶. Von Balthasar uważa, że „nigdy [...] nie można wydedukować jego [człowieka] prawdziwego przeznaczenia, wychodząc po prostu od naturalnych dyspozycji i cech charakteru natury ludzkiej”⁵⁷.

5) Eschatologia jako perspektywa jednocząca całą teologię. Podobnie jak Rahner, von Balthasar uważał, że „rozparcelowanie [teologii] na pojedyncze, niepowiązane ze sobą traktaty jest jej pewną śmiercią”⁵⁸. Eschatologii należy przyznać miejsce centralne, ponieważ „jest «znakiem czasów» teologii współczesnej. Stąd podnosi się każda burza, która zagraża całemu terenowi płodnej teologii, dewastując go lub odnawiając”⁵⁹. Eschatologia nie tylko ubogaca całą teologię⁶⁰, ale pozwala zobaczyć w pełni jej szczególny charakter jako refleksji bazującej na Objawieniu Bożym⁶¹. Dlatego według von Balthasara należy w świetle eschatologii trynitarniej przemyśleć i scalić pozostałe traktaty⁶².

KONIEC ŚWIATA WEDŁUG ESCHATOLOGII HANSA URSA VON BALTHASARA

Centrum rozważań von Balthasara nad końcem świata znajduje się w refleksji nad eschatologią Jezusa, która ma charakter pierwszorzędny i określa eschatologię wtórną, czyli wszystkich ludzi⁶³. Von Balthasar polemizuje z myślą takich teologów jak Johannes Weiss i Albert Schweitzer, którzy przypisują Jezusowi apokaliptyczne oczekiwanie rychłego końca świata. Bazylejczyk uważa, że oczekiwał On na coś całkiem innego – na wypełnienie misji powierzonej Mu przez Ojca.

⁵⁵ „Eschatologia jako całość ma swoje centrum w zamyśle lub postanowieniu Boga, aby świat stworzony z człowiekiem w centrum, który osiąga swój «koniec», przyjąć i dać zamieszkanie w swoim własnym i wewnętrznym życiu bez końca” (H.U. von Balthasar, *Lineamenti...*, s. 382 [tłum. własne]).

⁵⁶ Zob. I. Bokwa, *Metoda...*, s. 55–57; tenże, *Trynitarno-chrystologiczna...*, s. 247.

⁵⁷ H.U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985, s. 69 [tłum. własne]. „O eschata antropologicznych – nazywanych w sposób pochodny jako: śmierć człowieka, sąd i ostateczne przeznaczenie – mówienie jest uprawione tylko w ramach eschatologii teocentrycznej” (tenże, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 48 [tłum. własne]).

⁵⁸ H.U. von Balthasar, *Teologica*, t. 1: *Verità del mondo*, Milano 1989, s. 14; zob. K. Rahner, *Problemi della cristologia oggi*, w: *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Roma 1967, s. 88–89.

⁵⁹ H.U. von Balthasar, *I novissimi...*, s. 31 [tłum. własne].

⁶⁰ Zob. tamże, s. 33.

⁶¹ Zob. tamże, s. 32; H.U. von Balthasar, *Eschatologie, die Theologie...*, s. 131.

⁶² Zob. H.U. von Balthasar, *I novissimi...*, s. 72; B. Kulik, *L'uomo...*, s. 105–159.

⁶³ Zob. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 18.

Jej realizacja sprawiła, że w Chrystusie zbiegają się: koniec Jego życia, koniec świata, nadejście Królestwa Bożego, otwarcie wertykalnej łączności człowieka z Bogiem⁶⁴ i całe dramatyczne napięcie między nimi obecne w dziejach⁶⁵. W Chrystusie terażniejszość i przyszłość przeplatają się, istnieją jakby jednocześnie⁶⁶. Dlatego zmienia On jakościowo biegnący nadal czas dziejów, chociaż „ma małe znaczenie, czy ten czas jeszcze będzie, czy nie «po» Jego [Chrystusa] śmierci”⁶⁷.

Von Balthasar uważa, że księgi Nowego Testamentu poświadczają jednoczesne istnienie wśród pierwszych chrześcijan dwóch sposobów myślenia: jeden naznaczony był oczekiwaniem żydowsko-apokaliptycznym, drugi eschatologią Chrystusa⁶⁸. Pierwszy zawierał więc oczekiwanie rychłego końca ziemskiej historii poprzedzonego czasem cierpienia, katastrof socjalnych oraz kosmicznych, np. pytanie uczniów o czas i znaki końca świata (zob. Mt 13,4); Pawłowe mówienie o „dniu gniewu” (zob. Rz 2,5)⁶⁹. Drugi objawiał akcenty całkiem nowe, np. odrzucenie jakiegokolwiek wyliczania daty nadejścia dnia Pańskiego (zob. 1 Tes 5,1–3) i przeświadczenie o obecności Królestwa Bożego już teraz (zob. Łk 17,20–21)⁷⁰.

Według von Balthasara najpełniej nowość eschatologii Jezusa i chrześcijan ukazuje Ewangelia św. Jana i jego eschatologia terażniejszościowa, która jest „korektą” żydowsko-apokaliptycznych pozostałości u synoptyków. Przykładem są słowa Jezusa: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25), skierowane do Marty, która oczekuje zmartwychwstania Łazarza jeszcze na sposób starotestamentalny⁷¹. Eschatologia terażniejszościowa nie podważa przyszłościowej, ale włącza ją w siebie, ponieważ wszystko, czym Chrystus „już” jest, posiada „jeszcze” swoją przyszłość do odsłonięcia⁷². Ale wszelkie wzmianki o oczekiwaniu

⁶⁴ Zob. H.U. von Balthasar, *Bibbia e fine...*, s. 41–43.

⁶⁵ Zob. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 28.

⁶⁶ Zob. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 3: *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano 1983, s. 125–126.

⁶⁷ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 17–19; zob. tenże, *Teodrammatica*, t. 3: *Le persone...*, s. 105. Więcej na temat analizy świadomości eschatologicznej Jezusa zob. tamże, s. 83–95.

⁶⁸ Zob. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 19–20.

⁶⁹ Zob. tamże, s. 38.

⁷⁰ Zob. tamże, s. 38–39.

⁷¹ Eschatologia terażniejszościowa jest „«korektą» nie tylko judaistycznego oczekiwania końca jako takiego, ale także tej pozostałości żydowskiego oczekiwania wewnątrz pierwotnego Kościoła i jego dokumentów, w ten sam sposób, jak Jan «koryguje» po cichu w pewnym sensie szczegóły synoptyków. Dla niego wydarzenie Chrystusa, zawsze widziane całościowo, jest wtargnięciem wertykalnym spełnienia czasu horyzontalnego; wtargnięciem, które nie pozostawia czasu niezmiennym z jego terażniejszością, przeszłością i przyszłością, ale go absorbuje w siebie i począwszy od siebie, kształtuje w nowy sposób” (tamże, s. 22 [tłum. własne]).

⁷² Zob. tamże, s. 23–24, 28; H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit...*, s. 75.

końca historii w przyszłości są dla von Balthasara „mało znaczącymi pozostałościami żydowskich teorii o końcu”, ponieważ teraz każda chwila stała się ważna⁷³. Choć dramat rozgrywający się między Bogiem a człowiekiem trwa nadal podczas historii rozumianej linearnie⁷⁴, to

[...] prawdziwa historia człowieka i ludzkości dokonuje się nie horyzontalnie, na płaszczyźnie czasowej, ale wertykalnie na płaszczyźnie, która przebiega między czasem a wiecznością, między człowiekiem a Bogiem. Prawdziwą historią jest oddalenie się świata od swego początku w Bogu i usunięcie tego dystansu [...] ⁷⁵.

W świetle takiej eschatologii w pierwotnym Kościele następuje zmiana sposobu rozumienia: końca świata i sądu, znaków ich nadejścia oraz obrazów je wyrażających. Podczas gdy z punktu widzenia żydowskiego koniec jest wciąż oczekiwany później, to z punktu widzenia chrześcijańskiego jest już obecny w Chrystusie, chociaż można mówić o „czasie Kościoła”, który trwa pomiędzy zmartwychwstaniem a drugim przyjściem Chrystusa⁷⁶.

Koniec świata łączy się z sądem Bożym, któremu von Balthasar poświęca wiele miejsca w swoich tekstach eschatologicznych⁷⁷ i nie tylko⁷⁸. Uważa on za niebiblijny podział sądu Bożego na szczegółowy i ostateczny, ponieważ „Biblia

⁷³ „Każda chwila czasu, jako chrystologicznie znacząca, zostaje podniesiona i odniesiona do Pana uwielbionego, który przyjął i podniósł w ponadczas zawartości całej historii, która jest życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem” (H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 41 [tłum. własne]).

⁷⁴ Zob. tamże, s. 26, 28.

⁷⁵ H.U. von Balthasar, *Bibbia e fine...*, s. 31, 33 [tłum. własne].

⁷⁶ „Jednocześnie żydowskie oczekiwanie końca zostaje podniesione i przewyżnione dzięki temu, że poprzez Jezusowy krzyż, zstąpienie do piekieł, zmartwychwstanie i powrót do Ojca, schemat linearny zostaje przełamany («nowy eon» nie jest już więcej kontynuacją «starego», który się kończy), a historia świata wchodzi od teraz pod dominantę wywyższonego Pana, który, wstąpiwszy do nieba jako człowiek ziemski, dysponuje «z wysoka» każdym ważnym elementem w tej historii (zob. Ef 4,10 nn.) [...]. W ten sposób teraz także apokaliptyczna koncepcja mesjasza lub syna Bożego preegzystującego w niebie u Boga jest jednocześnie spełniona i przewyżniona, ponieważ nie jest on już postacią jedynie z tamtego świata, ale także z tego, postacią, którą Bóg, na mocy jego ziemskiej historii podniósł do rangi normy wszelkiej historii” (H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 42 [tłum. własne]). „Od powszechnego oczekiwania apokaliptycznego oczekiwanie Jezusowe odróżnia się tym, że rzecz oczekiwana już nadeszła, już się w Nim realizuje” (tenże, *Teodrammatica*, t. 3: *Le persone...*, s. 95 [tłum. własne]).

⁷⁷ Zob. np. H.U. von Balthasar, *I giudizi...*, s. 14–21; tenże, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 248–256. Odnosnie do sądu według von Balthasara zob. np. M. Jagodziński, *Eschatologia dzisiaj* (Teologia w dialogu 18), Lublin 2018, s. 31–45.

⁷⁸ Np. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 4: *L'azione*, Milano 1986, s. 30–41; tenże, *Księga Baranka...*, s. 69–72, 89–92.

nie zna ani dwóch sądów, ani dwóch dni sądu, ale tylko jeden”⁷⁹. Można jedynie mówić o dwóch fazach jednego wydarzenia⁸⁰. Sąd Ostateczny, o którym mówi Biblia, odbywa się więc w ciągu całej historii⁸¹ jako „*summa summarum* wszystkich sądów pojedynczych”⁸². Sąd jest osobistym spotkaniem każdego człowieka z Sędzią – Chrystusem, Barankiem zabitym⁸³, jest patrzeniem w Jego gorejące miłością oczy⁸⁴, co sprawia, że staje się autosądem człowieka⁸⁵. Przedmiotem oceny są uczynki całego życia⁸⁶ i nie możemy wyrokować o jej wyniku⁸⁷. Chociaż sąd jest definitywny jako sąd miłości, którą można odrzucić⁸⁸, to Sędzia „może, jeśli chce, ułaskawić tych, którzy płaczą nad Nim, ale to pozostaje Jego sekretem”⁸⁹.

Według von Balthasara w eschatologii chrześcijańskiej obrazy z apokaliptyki zmieniają swoją funkcję. Wojny, głód, zaraza, trzęsienia ziemi, katastrofy kosmiczne, rozłam między ludźmi nie są już zapowiedziami końca świata w historii, lecz stają się jedynie metodą do wyrażenia nowości przyniesionej przez Chrystusa⁹⁰. Apokalipsa nie jest opisem dalszej historii, ale wyjaśnieniem sensu dziejów całego świata w świetle zwycięstwa Chrystusa. Dlatego jest Księgą Baranka⁹¹.

⁷⁹ H.U. von Balthasar, *I novissimi...*, s. 53 [tłum. własne]; zob. tenże, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 354.

⁸⁰ Zob. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 298–299.

⁸¹ „Wymiar sądu jest obecny już w dziejach czasów ostatecznych; zatem sąd będzie się dokonywał w całej historii świata, a jego ramy wyznacza dokonany już sąd Chrystusa, któremu «został przekazany cały sąd» (J 5,22)” (H.U. von Balthasar, *Księga Baranka...*, s. 92); zob. tenże, *I giudizi...*, s. 19.

⁸² H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 308. Takie przedstawienie sądu wynika z tego, że von Balthasar podobnie jak G. Biffi i K. Rahner jest zwolennikiem tzw. teorii „zmartwychwstania w śmierci”, której propagatorami są G. Greshake i G. Lohfink. Zob. np. G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg–Basel–Wien 1982⁵; G. Lohfink, *Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und Ewiges Leben*, Freiburg–Basel–Wien 2018, s. 165–176, 279–291. Na temat stanowiska von Balthasara w tej kwestii zob. np. D. Engelhard, *Im Angesicht des Erlöserrichters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Mainz 1999, s. 229.

⁸³ Zob. H.U. von Balthasar, *Lineamenti...*, s. 373; tenże, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 33, 168–169.

⁸⁴ Zob. H.U. von Balthasar, *I novissimi...*, s. 53.

⁸⁵ Zob. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 248–251.

⁸⁶ Zob. np. tamże, s. 251, 274, 298.

⁸⁷ Zob. H.U. von Balthasar, *I giudizi...*, s. 19.

⁸⁸ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 24, 437; tenże, *Księga Baranka...*, s. 57.

⁸⁹ H.U. von Balthasar, *I giudizi...*, s. 21 [tłum. własne].

⁹⁰ „Jeśli uzna się wyższą rangę eschatologii chrystologicznej i jej siłę wpływania na całą pozostałą historię (razem z prawem wzajemnego wzrostu „tak” i „nie”), wtedy przestaje być trudne nadanie właściwego miejsca i wartości żydowskiej obrazowości przedstawiającej przyszłość, [obrazowości], która wśliznęła się do Nowego Testamentu, by wyrazić eschatologię chrześcijańską” (H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 20 [tłum. własne]).

⁹¹ Zob. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 4: *L'azione...*, s. 17; tenże, *Księga Baranka...*, s. 42, 91.

Co u Żydów było oczekiwaniem „złego czasu” cierpień mesjasza, jest nowotestamentową świadomością, że po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa żyje się w „czasie ostatecznym” lub w „ostatniej godzinie” lub „na końcu wieków” (Hbr 9,26); wewnątrz tego czasu ostatecznego staje się zbyteczne jakościowe rozróżnienie okresów czasowych; tylko „kryzys”, decyzja i rozdział, przyniesione na świat przez Chrystusa, mogą mieć w świecie rozwój, widoczny lub niewidoczny⁹².

Dlatego los ostateczny człowieka zależy jedynie od jego decyzji „za” lub „przeciw” przyłgnięciu do Jezusa⁹³.

W końcu upada to, co było ważną cechą eschatologii żydowskiej – obliczanie daty nadejścia mesjasza⁹⁴, a określenia czasu użyte w Apokalipsie nie odnoszą się do chronologii wydarzeń w historii ziemskiej. Są to określenia jakościowe, a nie ilościowe, ponieważ każda chwila czasu ziemskiego zawiera w sobie jakość czasu ostatecznego⁹⁵. „Terminy «niebawem», «blisko», «krótki czas» przyjmują znaczenia, które odnośnie do czasu ziemskiego są prostopadłe i wertykalne”, więc mimo że pozostają z nim w związku, jednak nie można ich z nim identyfikować⁹⁶. „Niebawem” użyte w Apokalipsie pokazuje, że księga ta „jest jednym wielkim oczekiwaniem i pragnieniem bliskiego przyjścia, nie w znaczeniu chronologicznym, lecz w egzystencjalnym znaczeniu wiary”⁹⁷. Wszelkie wizje mają charakter aczasowy i nie podają żadnych informacji o dacie sądu⁹⁸.

Wydaje się, że von Balthasar za jedyny znak stopniowego ujawniania się w historii końca świata przyniesionego przez Chrystusa uznaje realizowanie się dynamiki, którą nazywa prawem „ciągle więcej”. Uważa je za fundamentalne prawo teologiczne, „prawo teodramatyki” oraz rozwoju dziejów, opisujące relację Boga ze światem. Von Balthasar tłumaczy je tak: im więcej Bóg okazuje swoją miłość, tym *ciągle więcej* podnoszą głowę siły Mu przeciwne: diabeł i służący mu ludzie⁹⁹. Inaczej mówiąc, wobec „tak” Boga w Chrystusie narasta „nie” stworzenia, „nie” stale obecne w dziejach, szczególnie w formie ateizmu, spowodowane-

⁹² H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 40 [tłum. własne]; zob. tenże, *Księga Baranka...*, s. 77.

⁹³ Zob. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 18–19, 25.

⁹⁴ Zob. tamże, s. 42–43.

⁹⁵ Zob. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 4: *L'azione...*, s. 28.

⁹⁶ Zob. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 49.

⁹⁷ H.U. von Balthasar, *Księga Baranka...*, s. 49 [tłum. własne]. Von Balthasar poświęca terminowi „niebawem” cały paragraf. Zob. tamże, s. 48–50; zob. także: tenże, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 34; tenże, *Teodrammatica*, t. 3: *Le persone...*, s. 123–126.

⁹⁸ Zob. H.U. von Balthasar, *I giudizi...*, s. 19–20; tenże, *Księga Baranka...*, s. 89.

⁹⁹ Zob. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 4: *L'azione...*, s. 22–23, 55–57. Tej zasadzie von Balthasar poświęca cały paragraf. Zob. tenże, *Księga Baranka...*, s. 77–80.

go m.in. przez fascynację techniką¹⁰⁰. „Ten proces sekularyzacji jest nieodwracalny. Nawet wielkie katastrofy atomowe nie byłyby w stanie spowodować powrotu do prostoty religijnej”¹⁰¹. Obrazy użyte przez synoptyków i autora Apokalipsy służą jedynie do wyrażenia tego prawa¹⁰².

PRZYCZYNEK PARUZJOLOGII ANTONIA NITROLI

Ponieważ mówienie o końcu świata jest w istocie mówieniem o paruzji Chrystusa, warto więc spojrzeć na przedstawioną naukę von Balthasara łącznie z elementami eschatologii Antonia Nitroli¹⁰³. Włoski teolog uważa eschatologię za paruzjologię, czyli teologię rzeczy ostatecznych zorganizowaną wokół paruzji, a paruzję rozumie jako osobowe spotkanie z przychodzącym w chwale Chrystusem, które to spotkanie przyniesie jednocześnie życie, spełnienie i sąd¹⁰⁴. Prezentacja poglądów Nitroli w artykule poświęconym eschatologii von Balthasara motywowana jest tym, że zestawienie wybranych opinii obu autorów pozwala lepiej dostrzec mocne i słabe strony refleksji szwajcarskiego teologa na temat końca świata.

Nitrola stwierdza, że pierwotne wyznanie wiary Kościoła łączy w sobie nierozdzielnie *wiarę* w zmartwychwstanie Chrystusa *i oczekiwanie* paruzji. Nie można bowiem ani wierzyć w zmartwychwstanie Jezusa bez oczekiwania Jego paruzji, ani nie można oczekiwać innej paruzji niż paruzja Jezusa zmartwychwstałego. Innymi słowy, wiara w zmartwychwstanie otwiera się na oczekiwanie paruzji, która jest ostatecznym wypełnieniem obietnicy, która zrealizowała się już w zmartwychwstaniu. Kluczowy jest spójnik „i”, wyrażający związek tych dwóch faktów: zmartwychwstania *i* paruzji. Tego związku nie można usunąć bez naru-

¹⁰⁰ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 20.

¹⁰¹ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 4: *L'azione...*, s. 65.

¹⁰² Zob. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 20. „Obrazy zarysowują się jako misteryjna «dogmatyka» niesprowadzalna do żadnego realnego życia Kościoła” (tenże, *Teodrammatica*, t. 4: *L'azione...*, s. 46–47). Wyjaśnienie tej tezy zob.: tamże, s. 47–49.

¹⁰³ Prof. Antonio Nitrola – ur. 1958 r. w Rzymie, prezbiter, teolog, od 1992 r. wykładowca eschatologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Autor m.in. dwutomowego traktatu eschatologicznego *Trattato di escatologia*, t. 1: *Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001; t. 2: *Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo (Milano) 2010.

¹⁰⁴ Zob. tenże, *Trattato di escatologia*, t. 2: *Pensare...*, s. 32, 62–66; zob. także: S. Jaśkiewicz, *Eschatologia jako „paruzjologia” – propozycja rzymskiego teologa Antonio Nitroli*, „Collectanea Theologica” 81 (2011) 3, s. 35–51; B. Kulik, *Od paruzji do „paruzjologii”, czyli eschatologia w ujęciu Antoniego Nitroli*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 28 (2014), s. 195–211.

szania kerygmatu¹⁰⁵. Tu znajduje się istota Dobrej Nowiny, która ma być przekazywana po wieczne czasy¹⁰⁶.

Następnie Nitrola przypomina, że to pierwotne wyznanie wiary zostało wyrażone w języku apokaliptyki, dlatego tam, gdzie nie żyje się mentalnością apokaliptyczną, musi być przetłumaczone na język zrozumiały i jednocześnie niefałszujący tego wyznania¹⁰⁷. Dlatego językiem eschatologii według Nitroli może być tylko język metafory, rozumianej jako sposób wyrażania prawdy bez wyczerpywania bogactwa jej misterium, czyli z zachowaniem otwartości na kolejne sposoby mówienia o prawdzie¹⁰⁸.

Już w Nowym Testamencie mamy do czynienia z tłumaczeniem kerygmatu o zmartwychwstaniu i paruzji w nowej sytuacji. Św. Paweł tłumaczy Ewangelię w środowisku nierozumiejącym apokaliptyki w Koryncie (zob. 1 Kor 7,29–31)¹⁰⁹. Św. Łukasz postrzega czas Kościoła jako rozpięty pomiędzy zmartwychwstaniem Jezusa a paruzją, która chociaż jest pewna, to nie jest bliska czasowo (Dz 1,6–8)¹¹⁰. Natomiast św. Jan w swojej eschatologii teraźniejszościowej utożsamia zmartwychwstanie Jezusa i paruzję (np. J 5,25)¹¹¹.

Wspomniane tłumaczenia w różny sposób starają się przełożyć, czyli przekazać w sposób zrozumiały, a jednocześnie wierny, kerygmat o zmartwychwstaniu i paruzji Chrystusa. Tłumaczenia te zatem muszą być widziane łącznie w ich wzajemnym napięciu. Nie można tylko jednego z nich uznać za pełne i ostateczne wyjaśnienie prawdy zmartwychwstania i paruzji¹¹². Dlatego gdy von Balthasar stwierdza, że eschatologia teraźniejszościowa św. Jana jest korektą synoptyków, wtedy opowiada się za jednym ze sposobów tłumaczenia kerygmatu. To powo-

¹⁰⁵ Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*, t. 1: *Spunti...*, s. 419.

¹⁰⁶ Zob. tamże, s. 440.

¹⁰⁷ „Przede wszystkim trzeba powtórzyć, że *pierwotne* wyznanie wiary w zmartwychwstanie, chociaż przedstawia nowość względem judaizmu, wyraża się w języku apokaliptyki, a przez to stwierdza, że przełom eonów w pewien sposób *już* się wydarzył i oczekuje swojego zrealizowania, które rozumie jako nieuchronnie bliskie: jest wiarą w Jezusa Chrystusa Syna Człowieczego, który miał przyjść. *Tu* jest początek tradycji [...], a to oznacza, że to jest nowina, która ma być przekazana, ponieważ otrzymana, jak nam przypomina Paweł w 1 Kor 15,3–5. [...] Dla pierwszej wspólnoty, która myślała w kategoriach apokaliptycznych (zmartwychwstanie), mimo że była świadoma nowości, jaką wobec tych kategorii było to, co ogłaszała, *równie istotne* było oczekiwanie nieuchronnie bliskiej paruzji” (A. Nitrola, *Trattato di escatologia*, t. 1: *Spunti...*, s. 440–441).

¹⁰⁸ Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*, t. 1: *Spunti...*, s. 225–232, 241–251.

¹⁰⁹ Nitrola mówi o dwóch Pawłowych „operacjach”, które nazywa: „odnowieniem czasu” i „napięciem eschatologicznym”. Zob. tamże, s. 442–459.

¹¹⁰ Zob. tamże, s. 463–466.

¹¹¹ Zob. tamże, s. 466–470.

¹¹² Zob. tamże, s. 468–469.

duje, że chociaż nie neguje, jednak pomniejsza znaczenie czasu, który po zmartwychwstaniu Chrystusa wciąż biegnie. Dla bazylejczyka wszystko ma charakter „już”, a ztraca się „jeszcze nie”. Dla niego w zmartwychwstaniu Chrystusa i w decyzji człowieka o przyłgnięciu do Pana wydarza się wertykalnie, a nie horyzontalnie, wieczność i paruzja.

Jeśli chodzi o znaki opisane w Nowym Testamencie, to według Nitroli nie mogą być uważane za sygnały nadchodzącej paruzji, ponieważ nie są one znakami *obiektywnymi, neutralnymi* paruzji, ale znakami *apokaliptycznymi* paruzji. Oznacza to, podobnie jak u von Balthasara, że ich funkcją nie jest wskazywanie zbliżania się momentu przybycia Pana, jego daty, a zatem i daty końca świata. Spełniają one funkcję opisu tego, co jest istotą apokaliptyki, czyli dialektycznej dynamiki między światem naznaczonym grzechem i śmiercią a Bogiem życia, dynamiki ujawnionej w sposób wzorcowy w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Nasze wojny, trzęsienia ziemi i zarazy nie są więc znakami paruzji i końca świata, ale istniejącego wciąż napięcia między dobrem a złem¹¹³. To dramatyczne napięcie widzi von Balthasar, formułując prawo „ciągle więcej”. Dlatego podobnie jak Nitrola i Ratzinger¹¹⁴ bazylejczyk przestrzega przed pokusą przypisywania obrazom z Apokalipsy sensu konkretnych wydarzeń historycznych, ponieważ „ogień palący ludzi (16,8) nie ma nic wspólnego z bombą atomową. Te obrazy mówią coś więcej niż wszystkie nasze «to tylko to»”¹¹⁵.

Według Nitroli przykładem przetłumaczenia kerygmatu o zmartwychwstaniu i paruzji Chrystusa jest powstanie dwóch rodzajów eschatologii, indywidualnej i uniwersalnej. Stało się tak dlatego, że pierwsi chrześcijanie oczekiwali paruzji jeszcze w ich życiu, zatem rozumieli ją jako wydarzenie kosmiczne (koniec świata) i jednocześnie jako wydarzenie osobiste (koniec historii każdej osoby). Fakt umierania kolejnych pokoleń przed nadejściem Pana (zob. 1 Tes 4) domagał się przetłumaczenia pierwotnego wyznania wiary na dwóch płaszczyznach, w dwóch niejako równoległych dyskursach. Eschatologia może zatem i powinna mówić o paruzji w perspektywie kosmicznej (eschatologia uniwersalna) i w perspektywie poszczególnych ludzi (eschatologia indywidualna)¹¹⁶.

Takie rozumowanie uzasadnia mówienie o przygotowaniu do śmierci jako o przygotowaniu do osobistego końca świata, czyli do osobistego spotkania każdego poszczególnego człowieka z przychodzącym Panem. I nie wyklucza

¹¹³ Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*, t. 2: *Pensare...*, s. 53–54.

¹¹⁴ Na temat znaków powtórnego przyjścia Chrystusa zob. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei* (Opera omnia 10), red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2014, s. 186–192.

¹¹⁵ H.U. von Balthasar, *Księga Baranka...*, s. 101.

¹¹⁶ Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*, t. 2: *Pensare...*, s. 61–62, 64.

to przygotowania do paruzji rozumianej jako koniec dziejów i świata. Różnica między tymi „dwoma końcami świata”: indywidualnym (w śmierci człowieka) a uniwersalnym (koniec świata jako kosmosu) nie jest różnicą między dwoma częściami, czy dwoma etapami jednego wydarzenia, ale jest rozróżnieniem hermeneutycznym. Fakt jednej i jedynej paruzji jest widziany albo w perspektywie indywidualnej, albo w perspektywie uniwersalnej. Jesteśmy niejako zmuszeni do tego podwojenia mówienia o paruzji, ponieważ jest ona misterium, o którym można mówić językiem szanującym je, to znaczy językiem metafory, świadomym tego, że gdy z jednej strony coś wyjaśnia, to wciąż pozostawia wiele do wyjaśnienia¹¹⁷.

Próba połączenia obu perspektyw zaowocowała w eschatologii powstaniem nauki o stanie pośrednim (międzystanie). Według Nitroli „międzystan” to metafora, która na sposób czasowy, zrozumiała dla nas, żyjących w czasie, tłumaczy zasadniczą różnicę między śmiercią a zmartwychwstaniem, które przyniesie paruzja¹¹⁸. Wydaje się, że niedostateczne dostrzeżenie tego faktu doprowadziło von Balthasara do uznania międzystanu za znak zagubienia się teologii, którym nie warto się zajmować, jak stwierdził szwajcarski teolog¹¹⁹, i do praktycznego opowiedzenia się za teorią „zmartwychwstania w śmierci”¹²⁰. Nitrola uważa, że wspomniana teoria czyni z paruzji rozumianej jako wydarzenie oczekiwane w przyszłości coś całkiem innego, obcego pierwotnemu wyznaniu wiary. Czyni z niej bowiem spotkanie z Bogiem, do którego dochodzi na osi wertykalnej, czyli w wieczności istniejącej poza czasem ziemskim, niejako równoległe z nim¹²¹.

Podsumowując zestawienie elementów eschatologii von Balthasara i paruzjologii Nitoli, można stwierdzić, że szwajcarski teolog w swoim tłumaczeniu pierwotnego wyznania wiary bardziej akcentował jako wydarzenie przełomowe zmartwychwstanie niż paruzję, co doprowadziło do zrelatywizowania znaczenia drugiego przyjścia Pana jako faktu kończącego historię, którego należy oczekiwać. Stało się tak dlatego, że apokaliptykę uważał za już skorygowaną

¹¹⁷ Zob. tamże, s. 62.

¹¹⁸ Zob. tamże, s. 329, 332, 335–336. Na temat bogactwa pojęcia „czas” i jego reperkusji w dyskursie eschatologicznym zob. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Wrocław–Warszawa 1992.

¹¹⁹ Zob. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 305.

¹²⁰ Zob. A. Scola, *Jesus Christ, Our Resurrection and Life. On the Question of Eschatology*, „Communio” [wyd. amer.] 24 (1997), s. 320; D. Engelhard, *Im Angesicht...*, s. 229; I. Bokwa, *Zmartwychwstanie w śmierci. Dyskusja Josepha Ratzingera z Gisbertem Greshake*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 16 (2017), s. 91–106.

¹²¹ Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*, t. 2: *Pensare...*, s. 33, 54–56, 332.

i przezwyłączoną postać teologii żydowskiej, a nie uznał jej, jak uczynił to Nitrola, za „wymiar istotny teologii chrześcijańskiej”¹²².

ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie podejmiemy próbę odpowiedzi na postawione w tytule pytanie: „Czy to już jest koniec świata?”. Innymi słowy, czy wojna w Ukrainie, pandemia, kryzys ekonomiczny, zmiany klimatyczne i wszystkie inne nieszczęścia, które wydają się potwierdzać Balthasarowskie prawo „ciągle więcej”, mogą być znakami zapowiadającymi bliskie nadejście paruzji, która jednocześnie spowoduje koniec świata, czyli jego odnowę?¹²³ Mogą. Ale czy są? Tego nie wiemy, ponieważ, jak zostało powiedziane, biblijne znaki paruzji nie mają funkcji wyznacznika „czasu i chwili”. Świadczą one o ciągłym napięciu między Bogiem życia a światem zaznaczonym grzechem i śmiercią. Niejednokrotnie są manifestacją sprzeciwiania się wolności skończonej, czyli człowieka, Wolności Nieskończonej, czyli Boga. Nawet jeśli wydaje się nam, że crescendo zła wobec Boga osiągnęło rozmiary do tej pory nieznane, to czy nie podobnie myślał Grzegorz Wielki, kiedy w drugą niedzielę Adwentu 590 roku w homilii uznał bliskość końca świata, ponieważ widział wiele jego zapowiedzi w wojnach, trzęsieniach ziemi czy zmianach klimatycznych. Dla niego, w jego rozumieniu świata, zło także osiągnęło apogeum, które powinno zapowiadać paruzję. Ona jednak nie nadeszła¹²⁴.

Paruzja jest wolną decyzją Boga, zatem nie wiemy, kiedy On zdecyduje, aby przyjść na spotkanie z nami. Jeśli Chrystusa kochamy, to jest oczywiste, że Go oczekujemy. Powinno to być dla nas naturalnym odruchem. Jeśli tak nie jest, to być może dlatego, że o paruzji myślimy nie jak o spotkaniu spełniającym nasze pragnienie miłości, ale jak o pełnym cierpienia końcu świata (życia), naszego świata (życia), tego, który znamy i kochamy, mimo że czasem mamy już go dość.

Jeśli zgodzimy się z von Balthasarem, który śmierć nazywa końcem świata¹²⁵, i z Nitrolą, który uzasadnia istnienie eschatologii indywidualnej, to można zaryzykować stwierdzenie, że choroba i śmierć jednostki, a nie katastrofy globalne, są wyraźniejszym znakiem paruzji, w tym wypadku widzianej w perspektywie

¹²² A. Nitrola, *L'apocalittica: una dimensione essenziale della teologia cristiana*, „Filosofia e teologia” 35 (2021) 1, s. 71–86 [tłum. własne]; zob. tenże, *Trattato di escatologia*, t. 1: *Spunti...*, s. 419–427.

¹²³ Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*, t. 2: *Pensare...*, s. 62–64.

¹²⁴ Zob. Gregorio Magno, *Omilie sui vangeli*, I, 1, 1, *Homiliae in evangelia*, PL 76, 1075–1314, cyt. za: A. Nitrola, *Trattato di escatologia*, t. 2: *Pensare...*, s. 49. Przywołuje ten tekst także J. Ratzinger. Zob. tenże, *Eschatologia...*, s. 190.

¹²⁵ Zob. H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit...*, s. 29.

konkretnej osoby. Ale i tak nie znamy ani dnia, ani godziny naszej śmierci. Wydaje się, że postawa *Maranatha* pierwszych chrześcijan została przetłumaczona w praktyce chrześcijańskiej na postawę *Memento mori*, ponieważ łatwiej jest wyobrazić sobie, czym jest koniec naszego życia niż koniec całego kosmosu.

Ale czy chrześcijańskie przygotowanie na śmierć jest umniejszaniem oczekiwania paruzji? Nie. Co by się bowiem stało z człowiekiem, gdyby przygotowując się po chrześcijańsku do swojej śmierci, nagle doświadczył paruzji w rozumieniu uniwersalnym? Wtedy przygotowany spotkałby się z Chrystusem.

Dlatego nadal potrzebne są takie wspólnoty jak Apostolstwo Dobrej Śmierci¹²⁶. Przygotowując ludzi do chrześcijańskiej śmierci, przygotowują ich do spotkania z Panem, czyli do paruzji. Bardzo pomaga w tym eschatologiczne myślenie von Balthasara. Niezaprzecalnym walorem jego teologii jest uwypuklenie tego, że rzeczywistość, jaką zwykliśmy nazywać „rzeczami ostatecznymi”, jest spotkaniem z Bogiem, do którego zostaliśmy przez Niego stworzeni, powołani i uzdolnieni¹²⁷. To od naszego przygotowania zależy, czy to najważniejsze w życiu spotkanie będzie sądem strasznym, czy uwalniającym, a w konsekwencji, których z rzeczywistości określanych w teologii niebem, czyścem i piekłem doświadczymy. Sąd jest bowiem wymiarem naszego „twarzą w twarz” z Bogiem, odkrywającym nam prawdę o nas samych dzięki światłu miłości Chrystusa bijącemu z Jego oczu, w których przeglądamy się jak w jedynym na świecie niekrywym lustrze. Niebo to spotkanie pełne i otwarte na nieskończony dynamizm wzajemnej miłości, to „nieustanna niespodzianka miłości”¹²⁸, jak mówi von Balthasar. Czyściec to spotkanie, podczas którego owa dynamiczna pełnia nieba dopiero się stopniowo wyłania. Piekło natomiast jest spotkaniem z Miłością osobową Boga świadomie i dobrowolnie odrzuconą. A czym jest ludzka śmierć? Według von Balthasara Chrystus przemienił ją z „przepaści między drogą a celem”¹²⁹ w przejście do życia wiecznego¹³⁰. Dlatego teolog z Bazylei nazywa ją nawet końcem świata¹³¹.

Takie ujęcie przyszłości człowieka sprawia, że eschatologia von Balthasara staje się nośnikiem chrześcijańskiej nadziei, która nie jest „tanią nadzieją”¹³²

¹²⁶ Zob. B. Kulik, *Apostolstwo Dobrej Śmierci – historia i misja*, „Roczniki Teologiczne” 10 (2020), s. 81–92; tenże, *Apostolstwo Dobrej Śmierci – duszpasterstwo, formacja, działalność wydawnicza i naukowa*, „Roczniki Teologiczne” 10 (2021), s. 199–211.

¹²⁷ Zob. np. H.U. von Balthasar, *Gli stati...*, s. 92.

¹²⁸ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 77 [tłum. własne].

¹²⁹ H.U. von Balthasar, *Lineamenti...*, s. 352.

¹³⁰ W śmierci „człowiek [...] jako pochodzący ze stwórczej głębinności Boga, na końcu swojej egzystencji ziemskiej znowu przechodzi brzeg przestrzeni i czasu, aby spotkać się ze swoim Źródłem” (H.U. von Balthasar, *Die letzten...*, s. 94) [tłum. własne].

¹³¹ Zob. H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit...*, s. 29.

¹³² Zob. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo...*, s. 275.

z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że jej fundamentem jest miłość Boga Trójjedynego otwierająca się na nas w umęczonym Chrystusie. Po drugie, ponieważ nie przemilcza możliwości potępienia człowieka, który będąc wolnością skończoną, ale realną – tzn. zdolną do wyborów ostatecznych – jest w stanie realnie odrzucić propozycję wiecznego szczęścia zaofiarowaną mu przez Wolność Nieskończoną, czyli Boga. Na tym polega istota teodramatu, że pewne, ostateczne Boże „zwycięstwo jako takie nie zawiera pewności zbawienia jednostki”¹³³.

Natomiast zadaniem eschatologii jako paruzologii powinno być nieustanne podejmowanie próby przetłumaczenia, czyli przekazywania w zrozumiały sposób, pierwotnego wyznania wiary o zmartwychwstaniu *i* paruzji. Aby ten przekaz był wierny, nie może usuwać relacji napięcia między „już” zmartwychwstania *i* „jeszcze nie” paruzji. W konsekwencji może to oznaczać, że czasami trzeba przypomnieć tym, którzy swoje nadzieje wiążą tylko z życiem doczesnym, że „jeszcze nie” jesteśmy u celu, nawet jeśli już doświadczamy jego przedsmaku, np. w działaniu Ducha Świętego. Tak robił św. Paweł w Koryncie, gdy przypominał eschatologicznym entuzjastom o konieczności oczekiwania paruzji w przyszłości, podczas gdy oni skupili się na tym, że chrzest daje już udział w śmierci *i* zmartwychwstaniu Chrystusa, a przez to w wieczności¹³⁴.

Innym razem może będzie trzeba przypominać pesymistom *i* fatalistom, że Chrystus „już” raz przyszedł, umarł, zmartwychwstał *i* jest obecny pośród nas, dlatego nie mamy podstaw do przeżywania kryzysu *i* rozczarowania z powodu opóźniania się paruzji. Paruzja to nie pociąg, który gdy się spóźnia, to powoduje nasz zrozumiały niepokój. Taki pociąg, w odróżnieniu od Chrystusa, nie ma żadnego „już” w naszym życiu, lecz tylko „jeszcze nie”¹³⁵.

Jednak paruzja, a zatem *i* koniec świata, są bliskie. Dlaczego? Nie dlatego, że w perspektywie uniwersalnej katastrofy są ich preludium. Również nie z tego powodu, że życie ludzkie jest krótkie. Paruzja *i* koniec świata są bliskie, ponieważ Chrystus może nadejść w każdym momencie, gdyż *już* jesteśmy w czasach ostatecznych, dlatego „problemem nie tyle jest *Parusieverzögerung*, «opóźnianie się paruzji», ile właściwe zrozumienie *Naherwartung* «bliskiego oczekiwania»”¹³⁶. W związku z tym Antonio Nitrola stwierdza:

Głoszenie Ewangelii w rzeczywistości nie jest niczym innym jak głosem zmartwychwstania *i* oczekiwania paruzji: każde tłumaczenie musi powiedzieć (tylko) to

¹³³ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 4: *L'azione...*, s. 51 [tłum. własne].

¹³⁴ Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*, t. 1: *Spunti...*, s. 444.

¹³⁵ Zob. tamże, s. 441–442.

¹³⁶ Zob. tamże, s. 439–440. Nitrola cytuje: J.L. Ruiz de la Pena, *L'altra dimensione*, Roma 1988, s. 145; zob. także: P. Liszka, *Wpływ...*, s. 127–128, 191–193.

i nic innego, więc jeśli powstaje problem opóźniania się paruzji, oznacza to, że tłumaczenie nie było poprawne, Ewangelia nie została ogłoszona, coś nie zafunkcjonowało na poziomie przekazu, a zatem także we wspólnocie¹³⁷.

Wydaje się, że stosownym podsumowaniem poszukiwań odpowiedzi na pytanie o koniec świata w świetle eschatologii H.U. von Balthasara mogą być słowa szóstej zwrotki hymnu Godziny czytań z niedzieli IV tygodnia psalterza, które brzmią:

Tobie chwała, Zmartwychwstały,
Twemu Ojcu i Duchowi;
Byleś, jesteś, znów powrócisz,
Więc wołamy „Przybądź, Panie!” Amen.

BIBLIOGRAFIA

- Babini E., *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1988.
- Balthasar H.U. von, *Der Tod im heutigen Denken*, „Anima” 11 (1956), s. 292–299.
- Balthasar H.U. von, *Eschatologie*, w: *Fragen der Theologie heute*, Hrsg. J. Feiner, J. Trütsch, F. Böckle, Einsiedeln–Zürich–Köln 1957, s. 403–421.
- Balthasar H.U. von, *Eschatologie, die Theologie der Letzten Dinge*, w: *Theologie Heute. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks*, Hrsg. L. von Reinisch, München 1959, s. 131–140.
- Balthasar H.U. von, *Bibel und Endzeit*, w: H.U. von Balthasar, *Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen zur biblischen Naherwartung* (Theologische Meditationen 13), Einsiedeln 1966, s. 30–60.
- Balthasar H.U. von, *Glaube und Naherwartung*, w: H.U. von Balthasar, *Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen zur biblischen Naherwartung* (Theologische Meditationen 13), Einsiedeln 1966, s. 7–30.
- Balthasar H.U. von, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967.
- Balthasar H.U. von, *Bibbia e fine del tempo*, w: *Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica*, Brescia 1968, s. 27–52.
- Balthasar H.U. von, *Fede e attesa*, w: *Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica*, Brescia 1968, s. 9–26.
- Balthasar H.U. von, *Universalismo cristiano*, w: *Verbum Caro* (Saggi teologici 1), Brescia 1968, s. 262–276.
- Balthasar H.U. von, *Eschatologie im Umriss*, w: *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie 4), Einsiedeln 1974, s. 410–455.

¹³⁷ Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*, t. 1: *Spunti...*, s. 446.

- Balthasar H.U. von, *La teologia di Karl Barth*, Milano 1977.
- Balthasar H.U. von, *Lineamenti di escatologia*, w: *Lo spirito e l'istituzione* (Saggi Teologici 4), Brescia 1979, s. 353–391.
- Balthasar H.U. von, *Gericht*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 9 (1980) 3, s. 227–235.
- Balthasar H.U. von, *Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung*, „Münchener theologische Zeitschrift” 32 (1981) 2, s. 81–102.
- Balthasar H.U. von, *Der Erstling der neuen Welt*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 12 (1983) 3, s. 214–218.
- Balthasar H.U. von, *Teodrammatica*, t. 3: *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano 1983.
- Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, t. 4: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.
- Balthasar H.U. von, *Kleine Katechese über die Hölle*, „L'Osservatore Romano” [wyd. niem.], 21 September 1984, s. 1–2.
- Balthasar H.U. von, *I giudizi divini nell'Apocalisse*, „Communio” [wyd. wł.] 79 (1985), s. 14–21.
- Balthasar H.U. von, *Die göttlichen Gericht in der Apokalypse*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 14 (1985) 1, s. 28–34.
- Balthasar H.U. von, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985.
- Balthasar H.U. von, *Introduzione*, w: *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr. Atti del II Colloquio Internazionale del pensiero cristiano*, Milano 1986, s. 11–15.
- Balthasar H.U. von, *Teodrammatica*, t. 4: *L'azione*, Milano 1986.
- Balthasar H.U. von, *Teodrammatica*, t. 5: *L'ultimo atto*, Milano 1986.
- Balthasar H.U. von, *Teologia della discesa agli inferi*, w: *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr. Atti del II Colloquio Internazionale del pensiero cristiano*, Milano 1986, s. 143–151.
- Balthasar H.U. von, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986.
- Balthasar H.U. von, *Zur Frage: „Hoffnung für Alle”. Eine Antwort auf den Artikel von Pfr. Karl Besler*, Theologisches. Beilage der „Offerten-Zeitung für die katholische Geistlichkeit Deutschlands” 199 (1986), kol. 7363–7366.
- Balthasar H.U. von, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987.
- Balthasar H.U. von, *Apocatastasis*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 97 (1988) 3, s. 169–182.
- Balthasar H.U. von, *Breve discorso sull'inferno*, Brescia 1988.
- Balthasar H.U. von, *Apocatastasis*, w: *Sperare per tutti*, Milano 1989, s. 117–134.
- Balthasar H.U. von, *Sperare per tutti*, Milano 1989.
- Balthasar H.U. von, *Teologica*, t. 1: *Verità del mondo*, Milano 1989.
- Balthasar H.U. von, *Il tutto nel frammento*, Milano 1990.
- Balthasar H.U. von, *Der Mensch und das Ewige Leben*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 20 (1991) 1, s. 3–19.

- Balthasar H.U. von, *Il nostro compito. Resoconto e progetto*, Milano 1991.
- Balthasar H.U. von, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, t. 1: *Der deutsche Idealismus* (1937), t. 2: *Im Zeichen Nietzsches* (1939), t. 3: *Die Vergöttlichung des Todes* (1939), Freiburg 1998 (Studienausgabe der frühen Schriften 3).
- Balthasar H.U. von, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, przekł. i wprowadzenie ks. S. Budzik, Tarnów 1998.
- Balthasar H.U. von, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät in der Universität Zürich* (Studienausgabe der frühen Schriften 2), Freiburg 1998².
- Balthasar H.U. von, *Eschatologie in unserer Zeit*, w: H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005, s. 11–85.
- Balthasar H.U. von, *Gloria. Una estetica teologica*, t. 1: *La percezione della forma*, Milano 2005.
- Balthasar H.U. von, *Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana*, przekł. W. Szymona OP, Kraków 2005.
- Balthasar H.U. von, *Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, w: H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005, s. 89–115.
- Biffi G., *Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica. Prefazione di Inos Biffi* (Già e non ancora 408), Milano 2004.
- Bokwa I., *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 34 (1996) 2, s. 51–74.
- Bokwa I., *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998.
- Bokwa I., *Zmartwychwstanie w śmierci. Dyskusja Josepha Ratzingera z Gisbertem Greshake*, „*Kieleckie Studia Teologiczne*” 16 (2017), s. 91–106.
- Congar Y., *Bulletin de théologie dogmatique. Fins dernières*, „*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*” 33 (1949), s. 463–464.
- Engelhard D., *Im Angesicht des Erlöserrichters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Mainz 1999.
- Giovanni Paolo II, *Discorso in occasione della consegna del „premio internazionale Paolo VI” ad Hans Urs von Balthasar*, Città del Vaticano, 23.06.1984, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/june/documents/hf_jp-ii_spe_19840623_premio-paolo-vi.html [dostęp: 24.10.2022].
- Greshake G., Lohfink G., *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg–Basel–Wien 1982⁵.

- Hauke M., *Auf den Spuren des Origenes. Größe und Grenzen Hans Urs von Balthasars*, Theologisches. Beilage der „Offerten-Zeitung für die katholische Geistlichkeit Deutschlands“ 35 (2005) 9, kol. 554–562.
- Healy N.J., *The eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as communion*, Oxford 2005.
- Jagodziński M., *Eschatologia dzisiaj* (Teologia w dialogu 18), Lublin 2018.
- Jaśkiewicz S., *Eschatologia jako „paruzjologia” – propozycja rzymskiego teologa Antonio Nitroli*, „Collectanea Theologica” 81 (2011) 3, s. 35–51.
- Kulik B., *Od paruzji do „paruzjologii”, czyli eschatologia w ujęciu Antoniego Nitroli*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 28 (2014), s. 195–211.
- Kulik B., *L'uomo alla luce dell'eschatologia in Hans Urs von Balthasar*, Kazimierz Biskupi 2014.
- Kulik B., *Apostolstwo Dobrej Śmierci – historia i misja*, „Roczniki Teologiczne” 10 (2020), s. 81–92.
- Kulik B., *Apostolstwo Dobrej Śmierci – duszpasterstwo, formacja, działalność wydawnicza i naukowa*, „Roczniki Teologiczne” 10 (2021), s. 199–211.
- Liszka P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Wrocław–Warszawa 1992.
- Lohfink G., *Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und Ewiges Leben*, Freiburg–Basel–Wien 2018.
- Nitrola A., *Trattato di escatologia*, t. 1: *Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001.
- Nitrola A., *Trattato di escatologia*, t. 2: *Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo (Milano) 2010.
- Nitrola A., *L'apocalittica: una dimensione essenziale della teologia cristiana*, „Filosofia e teologia” 35 (2021) 1, s. 71–86.
- Piotrowski E., *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999.
- Raczyński-Rożek M., *Le escatologie della speranza. Hans Urs von Balthasar e Waclaw Hryniewicz*, Wrocław 2019.
- Rahner K., *Problemi della cristologia oggi*, w: *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Roma 1967, s. 3–91.
- Rahner K., *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, w: *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1969, s. 399–440.
- Ratzinger J., *Un uomo della Chiesa nel mondo*, w: Hans Urs von Balthasar, *Figura e Opera*, a cura di K. Lehmann, W. Kasper, Casale Monferrato 1991, s. 451–458.
- Ratzinger J., *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei* (Opera omnia 10), red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014, s. 34–222.
- Ruiz de la Pena J.L., *L'altra dimensione*, Roma 1988.

- Scola A., *Hans Urs von Balthasar. Uno stile teologico*, Milano 1991.
- Scola A., *Jesus Christ, Our Resurrection and Life. On the Question of Eschatology*, „Communio” [wyd. amer.] 24 (1997), s. 311–325.
- Strukelj A., *Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr. L'unità di due opere*, „Communio” [wyd. wł.] 203/204 (2005), s. 27–43.
- Tüek J.-H., *Nachbetrachtung*, w: H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005, s. 117–130.
- Urban M., *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Kraków 2017.
- Wallner K.J., *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Wien 1992.
- Weber M., *Das Goethebild Hans Urs von Balthasars in der „Apokalypse der deutschen Seele”*, Münster 2002, https://www.academia.edu/es/5207713/Das_Goethebild_Hans_Urs_von_Balthasars_in_der_Apokalypse_der_deutschen_Seele [dostęp: 24.09.2022].
- Wencel K.T., *Hans Urs von Balthasar. Teologia chwały*, Kraków 2001, s. 91–98.

Słowa kluczowe: Hans Urs von Balthasar, eschatologia, koniec świata, paruzja

IS IT THE END OF THE WORLD? AN ATTEMPT TO ANSWER THE QUESTION IN LIGHT OF THE ESCHATOLOGY ACCORDING TO HANS URS VON BALTHASAR

Summary

It seems that the recent events of the war in Ukraine, the worldwide economic crisis, climate change, and Covid 19 pandemic lead people to see in them the signs of the end of the world. This article is the attempt to consider current events in light of the faith in Christ and analyze the validity of the claim that we are nearing the end of the world. Instrumental in this endeavor will be the eschatology of Hans Urs von Balthasar – after the initial presentation of his view, the author presents Balthasar’s understanding of the end of the world and juxtaposes it with a view of an Italian theologian, Antonio Nitrola, who founds his view on eschatology on Parousia, the second coming of Christ. The article highlights the need of Christian understanding of preparation for death, and describes death as a personal end of the world, inevitable and necessary to be prepared for.

Keywords: Hans Urs von Balthasar, eschatology, the end of the world, Parousia

Sławomir Zatwardnicki*
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

PROTESTANT KRYTYCZNIE O „SOLA SCRIPTURA” BRADA EASTA ARGUMENTY PRZECIW REFORMACYJNEMU PRYNCYPIUM

W artykule zaprezentowano poglądy autora monografii *The Doctrine of Scripture* w kwestii reformacyjnego pryncypium *sola Scriptura*. Brad East krytykuje protestancki aksjomat z perspektywy, jak ją nazywa, katolickiej. Chodzi mu o ujęcie możliwie szerokie, uwzględniające myśl patrystyczną i średniowieczną oraz teologię wielu wyznań chrześcijańskich, w tym rzymsko-katolickiego. Spośród wielu argumentów przemawiających przeciwko zasadzie „tylko Pismo” wskazano na: niemożliwość ustalenia kanonu na podstawie samego Pisma, niewystarczalność formalną Pisma, jego zrozumiałość jedynie w Kościele, milczenie natchnionych ksiąg w sprawach domagających się odpowiedzi, rozróżnienie między słowem Boga a Pismem oraz ograniczony autorytet Pisma Świętego. Przy okazji wnioski adiunkta teologii w College of Biblical Studies na Abilene Christian University pomagają uzasadniać katolickie przekonanie o koniecznym związku Pisma, Tradycji i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Brad East, autor książki zatytułowanej *The Doctrine of Scripture*¹ (Doktryna Pisma Świętego), w swojej publikacji dokonuje teologicznego namysłu nad naturą i funkcją Pisma Świętego. Przy okazji odnosi się również do *sola Scriptu-*

* Dr hab. Sławomir Zatwardnicki – adiunkt Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Sekretarz redakcji „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Wykładowca, publicysta, autor wielu artykułów oraz dwudziestu dwóch książek; ostatnio wydana: *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzinger’a* (Lublin 2022). Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce oraz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Zaangażowany w działalność ewangelizacyjno-reformacyjną.

¹ B. East, *The Doctrine of Scripture*, Eugene 2022. Przy dalszym cytowaniu tego dzieła podano w nawiasach numery stron.

*ra*², jednego z podstawowych pryncypiów reformacyjnych, które poddaje krytyce. Sam East określa się jako protestant (pozostaje członkiem jednego z wyznań protestanckich), który nie wierzy w protestantyzm jako projekt teologiczny. Teolog proponuje szersze spojrzenie, które nazywa katolickim. Nie chodzi tutaj o teologię katolicką w naszym rozumieniu, ale o perspektywę przekraczającą ramy czasowe (uczony sięga do ojców Kościoła i teologii średniowiecznej, a zatem przedreformacyjnej i przednowożytnej) oraz wyznaniowe (stąd odwołania również do myśli prawosławnej oraz rzymskokatolickiej)³. Formułowane bynajmniej nie z pozycji apologety rzymskokatolickiego poglądy adiunkta teologii w College of Biblical Studies na Abilene Christian University tym bardziej zyskują na znaczeniu. Mogą przysłużyć się również katolikom w zrozumieniu, dlaczego aksjomat „tylko Pismo”, pomimo ekumenicznego wychylenia na Soborze Watykańskim II i katolickiej czci dla Pisma Świętego, pozostanie obcy Kościołowi katolickiemu. Od pozytywnej strony: uwagi Easta mogą również pomóc uzasadniać katolickie przekonanie o koniecznym związku Pisma, Tradycji i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła⁴.

SOLA SCRIPTURA A KANON CHRZEŚCIJAŃSKI

East podkreśla, że sama Biblia nie „zna” swojego istnienia. Oczywiście pewne fragmenty Biblii nawiązują do innych, ale ani poszczególne teksty, ani nawet wszystkie teksty zebrane w całość nie są świadome istnienia kanonicznego Pisma Świętego. Kanon Pisma Świętego takiego, jakie dziś znamy⁵, jest zarówno logicznie, jak i historycznie późniejszy. Chrześcijanie nie tworzą swoich kanonów, ale na mocy zaufania do Kościoła oraz Ducha Świętego działającego w Ludzie Bożym przyjmują kanon od Kościoła i traktują teksty kanonicznego Pisma jako uświęcony środek Boskiej mowy (s. 12–13).

Postawmy kropkę nad „i”: zwolennicy zasady *sola Scriptura* stają zatem przed sprzecznością, bo z jednej strony wyprowadzają wszelką doktrynę z samego Pisma, a z drugiej Pismo to nie określa zawartości kanonu. Kanon jest możliwy

² Dosł. „tylko Pismo”, ew. „tylko przez Pismo”. W aksjomacie *sola Scriptura* chodzi o wskazanie na prymat Biblii, w której upatruje się najwyższego (tak w reformacji głównego nurtu) czy wręcz jedyne (jak uważają radykalni protestanci) autorytetu w sprawach wiary, doktryny i życia chrześcijańskiego.

³ Charakterystyka Easta ujęcia na podstawie ww. dzieła oraz odpowiedzi uzyskanej w prywatnej korespondencji z autorem (e-mail z dn. 21.09.2022 r.).

⁴ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, nr 9–10 (fragment dokumentu cytowany przez Easta na s. 167).

⁵ Nie podejmuję tutaj zagadnienia różnic między kanonem katolickim a protestanckim.

jedynie w Tradycji Kościoła⁶. Nawet bardziej przytomni protestanci zresztą przyznają, że najwyższym autorytetem nie tyle jest Pismo, ile *tota Scriptura*, czyli nauczanie Pisma w jego całości, a więc w ramach kanonu (s. 79⁷). To zaś rodzi pytanie o to, kto określa to całościowe nauczanie biblijne? Wracamy do kwestii zaufania do tej wspólnoty, która rozpoznała kanon jako miarodajny wyraz i normę swojej wiary (s. 80)⁸.

Poszczególne części Pisma winny być czytane „kanonicznie”, w świetle całego zbioru (kanonu). Należy założyć, że kościelna decyzja zebrania poszczególnych ksiąg w jedną „księgę” (Biblię) dokonała się pod przewodnictwem Ducha Świętego. Ten sam Duch, pod którego natchnieniem zostały spisane poszczególne teksty, jest źródłem ich zebrania w kanon; jest to zarazem ten sam Duch, który prowadzi Kościół. Kanoniczna lektura Pisma jest możliwa jedynie przy założeniu tego potrójnego wyznania pneumatologicznego (s. 126)⁹.

PISMO ŚWIĘTE A KOŚCIELNA *REGULA FIDEI*

Pismo Święte jest czytane w świetle tzw. reguły wiary (łac. *regula fidei*, ang. *rule of faith*). Jest ona wyrażonym w formule słownej zarysem ekonomii łaski

⁶ Dopowiedzmy, że zawartość kanonu nie pochodzi z ustnej informacji przekazanej przez Dwunastu – por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja* (Opera omnia 7/1), tłum. W. Szymona, Lublin 2016, s. 144; tenże, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (Opera omnia 9/1), tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 387; K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiwicz, tłum. A. Morawska, Kraków 1969, s. 196.

⁷ East odwołuje się tutaj do publikacji: S.R. Swain, *Trinity, Revelation, and Reading. A Theological Introduction to the Bible and Its Interpretation*, London 2011.

⁸ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji* (Opera omnia 9/1)..., s. 354–355; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*, Lublin 2022, s. 305.

⁹ Joseph Ratzinger zwracał uwagę na to, że związek Pisma z Kościołem jest już obecny na kartach Pisma Świętego w postaci wyznań wiary pierwotnego Kościoła, te zaś wiązały się z przepowiadaniem i sakramentalnym życiem. Można zatem powiedzieć, że Kościół jest obecny w samym Piśmie i stanowi warunek (nie mylić z przyczyną) jego powstania. Do tego należy dodać, że istnienie Pisma jest możliwe jedynie dzięki ustaleniu kanonu przez Kościół. Zdaniem bawarskiego teologa wiara Kościoła tworzy kanoniczną jedność i jest jego istotną częścią – por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji* (Opera omnia 9/1)..., s. 169, 331, 364, 386–387, 390, 629; tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego* (Opera omnia 7/1)..., s. 181–182; por. również: W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 98: „Jednym z ważniejszych rezultatów egzegezy historyczno-krytycznej jest bowiem wykazanie, że od początku istnieją w Nowym Testamencie wiążące wypowiedzi o charakterze credo, które są starsze od najstarszych pism Nowego Testamentu”.

Bożej i jako taka stanowi coś w rodzaju mapy dla słuchacza/czytelnika słowa Bożego, dzięki której nie pobłądzi on w „geografii” Pisma Świętego. Nie tyle jest reguła wiary podsumowaniem całej treści Pisma, ile raczej skondensowaną wypowiedzią o Bogu objawiającym się w zbawczym dziele dokonywanym przez Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego, o którym świadczy Pismo. Protestantcki teolog zauważa, że we wczesnym Kościele przyjmowano, że Pismo nie może być czytane „samo” (*alone*). Przywołuje św. Ireneusza, przyrównującego Pismo do mozaiki, której kafelki składają się na obraz królewskiego Syna, jeśli są ułożone w odpowiedni sposób; gdy płytki ułoży się nie według „instrukcji” proponowanej przez regułę wiary – a tak czynią według biskupa Lyonu heretycy – wtedy powstanie obraz fałszywego boga czy wręcz zwierzęcia. Pismo pozwala na wiele odczytań, jest – można rzec – „cierpliwe” wobec herezji (s. 16–17, 76)¹⁰.

Mamy zatem do czynienia z pewnym paradoksem: Pismo może pełnić rolę najwyższej reguły dla wiary nie bez koniecznej organizującej zasady, jaką jest *regula fidei*. East ukazuje jej związek z pierwotnymi wyznaniem chrzcielniczymi i wczesnymi wyznaniem wiary, a także zdaje się utożsamiać *regula fidei* z tzw. wyznaniem apostoelskim i późniejszym Credo nicejskim¹¹. Twierdzi nawet, że późniejsze soborowe nauczanie (np. definicja Chalcedońska z V wieku) czy dogmaty (np. Maryja jako Boża rodzicielka) pełnią podobną funkcję jak Credo i stanowią skodyfikowaną regułę wiary. East stawia tezę, że cała Tradycja Kościoła jest rodzajem globalnej Reguły, gdyż oferuje bardziej szczegółową nawigację po pięknym, ale zarazem niebezpiecznym krajobrazie. W ten sposób kolejne pokolenia nie muszą wracać do początków, gdyż pewne problemy Kościoła stawia przed nimi jako już rozwiązane (np. ilość woli w Chrystusie czy możliwość kultu ikon) (s. 16–18, 76, 79)¹².

¹⁰ Por. R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Kraków 2022, s. 270: „Dogmaty są niczym innym jak formułami zawierającymi w sobie fragmenty doświadczenia pierwszego Kościoła, które staje się regułą czytania Pisma, liturgii, modlitwy, życia, moralności i doświadczenia chrześcijan. Są pewnego rodzaju mapami drogowymi orientującymi chrześcijańską egzystencję w świecie”. Por. tamże (s. 40) o soborowych dogmatycznych orzeczeniach jako regułach interpretacji i konkretnych wyjaśnieniach Pisma Świętego (za Ratzingerem) oraz (s. 161) o formułach dogmatycznych jako hermeneutycznych regułach czytania Pisma (w odwołaniu do Webstera).

¹¹ Gwoli prawdy, w literaturze przedmiotu wyraźnie rozróżnia się między regułą wiary a późniejszymi symbolami wiary – por. np. J.T. Lienhard, *Canons and Rules of Faith*, w: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, red. P.M. Blowers, P.W. Martens, Oxford 2019, s. 56; M. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009, s. 203–235.

¹² W opinii Ratzingera właśnie niejednoznaczność Pisma spowodowała, że Kościół, przyjmując je, jednocześnie wyznaczył jak gdyby drogowskaz do klarowności Pisma w postaci reguły wiary.

NIEWYSTARCZALNOŚĆ FORMALNA PISMA

Wyznający aksjomat „tylko Pismo” siłą rzeczy muszą uznać Pismo za samo w sobie wystarczające dla tych celów, które Bóg mu wyznaczył. Jeśli wszyscy chrześcijanie mogą się zgodzić w kwestii materialnej wystarczalności, to osiągnięciu pozostaje formalna wystarczalność Pisma. W przekonaniu reformatorów nie ma konieczności uwzględnienia świętej Tradycji i urzędu nauczycielskiego jako autorytetu interpretacyjnego, bo samo Pismo jest wystarczające nie tylko materialnie, ale i formalnie (s. 74–75)¹³.

Dopowiedzmy, że formalna wystarczalność wyraża pogląd, że prawdy wiary niezbędne do zbawienia i życia Kościoła nie tylko są obecne w Biblii, ale też wystarczająco jasno wyartykułowane i zinterpretowane w nim samym. Pismo w tym ujęciu przyjmowanym przez protestantów jest wystarczającą wykładnią samego siebie. Materialna wystarczalność sugeruje jedynie, że prawdy te znajdują się

Przy czym w *regula fidei* chodzi nie o samą formułę słowną, ale o rzeczywistość wiary Kościoła w jej ustalonym wyrazie. W ten sposób autorytet Kościoła przynależy wewnętrznie do Pisma i chroni jego autorytet – por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji* (Opera omnia 9/1)..., s. 331–332, 387, 504, 629; tenże, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (Opera omnia 9/2), tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 737, 796–797; S. Hahn, *Przymierze i komunika. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021, s. 74, 91; R. Moss, *Beyond 'Two Source Theory' and „Sola Scriptura”: Ecumenical Perspectives on Scripture and Tradition*, „Acta Theologica” (2015) 2, s. 66–81, 67, 72; por. także: P. Blanco Sarto, *Myśl teologiczna Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 7 (2013) 2, s. 27; T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002, s. 184–185, 195. Według Światowej Rady Kościołów podstawowym kluczem hermeneutycznym miałyby być Credo nicejsko-konstantynopolitańskie, wspólne wszystkim chrześcijanom – por. tamże, s. 322; G. Wainwright, *Towards an Ecumenical Hermeneutic: How Can All Christians Read the Scriptures Together?*, „Gregorianum” (1995) 4, s. 639–662.

¹³ East się myli – w teologii katolickiej pogląd o materialnej wystarczalności Pisma jest tylko jednym z możliwych, podlega zresztą krytyce. Kwestia materialnej wystarczalności Pisma nie rozwiązuje problemu bardziej podstawowego – stosunku autorytetu Kościoła i autorytetu Pisma. Uznanie, że objawienie jest źródłem dla Pisma i Tradycji, włącza kwestię relacji Pisma i Tradycji w szersze zagadnienie więzi objawienia i Tradycji. Już ze względu na nietożsamość objawienia i Pisma nie można przyjąć katolickiej wersji *sola Scriptura*. Dla chrześcijanina nie materialne świadectwa (nawet natchnione), lecz jedynie rzeczywistość Chrystusa jest wystarczalna – por. np. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji* (Opera omnia 9/1)..., s. 354–355, 357, 359–360; tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego* (Opera omnia 7/1)..., s. 547; L. Boeve, *Revelation, Scripture and Tradition: Lessons from Vatican II's Constitution Dei verbum for Contemporary Theology*, „International Journal of Systematic Theology” (2011) 4, s. 422; B. Ferdek, *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia theologiae fundamentalis” (2010) 1, s. 177.

w Biblii (wyrażone *explicite* lub *implicite*), ale ich właściwe zrozumienie i zastosowanie dokonuje się dopiero dzięki Tradycji, jak uważają katolicy¹⁴.

East podkreśla, że ojcowie Kościoła nie postrzegali Pisma w izolacji od świętej Tradycji i autorytetu synodów i soborów. Bóg zdaniem naszego teologa zatroszczył się nie tylko o kanon Pisma, ale i regułę wiary oraz autorytatywne nauczanie w centralnych kwestiach (s. 75–77)¹⁵. Już samo Pismo, podkreśla East, domaga się interpretacyjnego autorytetu Kościoła. Zgodnie ze świadectwem Pisma Duch Święty został udzielony apostołom, którzy zostali posłani do świata z misją czynienia uczniów (por. Mt 28,18–19). Chrystusowa obietnica, że zostanie z uczniami do końca świata, wypełnia się dzięki Zesłaniu Ducha Świętego danego Kościołowi (s. 159).

ZROZUMIAŁOŚĆ BIBLIJ W KOŚCIELE

Kwestia formalnej wystarczalności łączy się z kwestią klarowności (ang. *clarity*) i zrozumiałości (ang. *perspicuity*) Pisma Świętego. Znaczenie tekstu, jeśli protestancki aksjomat „tylko Pismo” ma zostać utrzymany, musi być na tyle czytelne, żeby nie potrzeba było interpretującej Pismo Tradycji (s. 77)¹⁶. W wersji bardziej umiarkowanej chodzi o to, że centralne dla zbawienia przesłanie Biblii

¹⁴ Por. S. Zatwardnicki, *Biblia „po katolicku”, czyli dlaczego nie „sola Scriptura”*, Poznań 2023 [publikacja w przygotowaniu]; T. Ward, *Scripture, Sufficiency of*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, red. K.J. Vanhoozer, Grand Rapids 2005, s. 730. Gerald O’Collins krytykuje wcześniejsze próby rozstrzygnięcia, czy Biblia w perspektywie katolickiej może być materialnie wystarczająca, gdyż przyjęty w nich materialny właśnie punkt widzenia degraduje zarówno objawienie (sprowadzając je do zbioru twierdzeń – tzw. model propozycjonalny objawienia), jak i Tradycję (widzi w niej narzędzie niesienia i przekazu objawionych treści zewnętrzne wobec objawienia) – por. G. O’Collins, *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, s. 136; tenże, *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology*, Oxford 2011, s. 201–202. Ratzinger odróżniał ideę materialnej wystarczalności Pisma (mogła korespondować z uznaniem, że objawienie jest nadrzędne wobec Pisma) od idei Pisma jako jedynej zasady materialnej objawienia (taki pogląd doprowadził do protestanckiego biblicyzmu) – por. J. Ratzinger, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą* (Opera omnia 2), tłum. J. Merecki, Lublin 2014, s. 634–635; J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego* (Opera omnia 7/1)..., s. 142, 147.

¹⁵ Jeszcze w średniowieczu przyjmowano, że *revelatio* to nie samo Pismo, ale jego określone zrozumienie w Kościele – por. R. Fisichella, *Dei Verbum Audiens et Proclamans: On Scripture and Tradition as Source of the Word of God*, „Communio” [english edition] (2001) 1, s. 95.

¹⁶ Łac. *perspicuitas* jest tłumaczone jako „jasność”, „klarowność”, „przejrzystość” lub „jednoznaczność”. W doktrynie reformatorów Pismo miało być swoim własnym interpretatorem (łac. *Sacra Scriptura sui ipsius interpres*), a tak zwana klarowność czy jasność Pisma (łac.

może być komunikowane osobiście, bez pośrednictwa instytucji kościelnych, temu czytelnikowi/słuchaczowi, który poddany jest Duchowi Świętemu (s. 78¹⁷).

Należy się zgodzić, przyznaje East, że pewna jasność co do podstawowych nauk płynących z Pisma jest rzeczywiście dostępna, jeśli wierzący w swojej lekturze czyta poszczególne fragmenty w świetle całości i nie abstrahuje od szerszej kościelnej Tradycji i tych podstawowych doktryn, które Kościół już rozpoznał jako obowiązujące. Chodzi o zaufanie, że Kościół prawidłowo ustalił chrześcijański kanon, a jego podstawowe przesłanie wyraził w doktrynalnych wyznaniach wiary. Na głębszym poziomie jest to kwestia zaufania do Boga, który skutecznie prowadzi Kościół (s. 80).

Nie można zatem zjeść ciastka, a zarazem go mieć. Albo uznaje się, że wiara (chryzologiczna i trynitarna) ustalona w ciągu pierwszych wieków jest warunkiem *sine qua non* poprawnej wiary i interpretacji Pisma, albo przyjmuje się doktrynę *sola Scriptura*. Oczywiście, że światło oświetlające kanon nie jest światłem objawienia, ale przecież przez oba rodzaje światła działa Duch Święty.

Na pytanie uczonego w Prawie (por. Łk 10,25) Jezus odpowiada podwójnym pytaniem: „Co jest napisane w Prawie?” oraz „Jak czytasz?” (por. w. 26). To, co jest napisane, nie przesądza o tym, jak to coś jest czytane, gdyż może być czytane na wiele sposobów. Dopiero katolickość Pisma – jego odczytanie zgodne z katolickim nauczaniem – decyduje o klarowności ksiąg biblijnych (s. 81)¹⁸. East mocno podkreśla również, że Kościół i zwłaszcza liturgia jest domem dla Pisma

claritas) opierała się na założeniu, że Bóg może komunikować się wystarczająco zrozumiale wierzącemu czytającemu Pismo w Duchu Świętym – por. J. Yocum, *Scripture, Clarity of*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, red. K.J. Vanhoozer, Grand Rapids 2005, s. 727–728; T. Ward, *Scripture, Sufficiency of...*, s. 731. John Webster jeszcze wyraźniej przenosi akcent z tekstu biblijnego na działanie Ducha Świętego – nie sam tekst, ale jego pozostawanie na służbie Bożego objawienia warunkuje jego zrozumiałość – por. J. Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge 2003, s. 93-95; tenże, *The Domain of the Word: Scripture and Theological Reason*, London–New York 2012, s. 23.

¹⁷ East odwołuje się tutaj do dzieła wspomnianego już Swaina oraz do publikacji: D.J. Treier, *Introducing Evangelical Theology*, Grand Rapids 2019.

¹⁸ Należy odnotować, że zakładana *perspicuitas* Pisma została zakwestionowana przez badania historyków oraz hermeneutyków do tego stopnia, że reformacyjna „zasada Pisma” jawi się niemożliwą do utrzymania. Jak się okazało, Biblia odizolowana od Tradycji i historii Kościoła pada ofiarą wieloznaczności i arbitralności w jej odczytywaniu. Jakiś rodzaj jednoznaczności Pisma istnieje, ale jest możliwy do rozpoznania tylko wtedy, gdy Biblię czyta się w wierze Kościoła, a poszczególne fragmenty odnosi do całości – por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego* (Opera omnia 7/1)..., s. 517; tenże, *Wiara w Piśmie i Tradycji* (Opera omnia 9/1)..., s. 330–331; tenże, *Wiara w Piśmie i Tradycji* (Opera omnia 9/2)..., s. 795–796; P. Blanco Sarto 2013, *Myśl teologiczna Josepha Ratzingera...*, s. 27.

Świętego (s. 12, 14, 59, 118, 151), tak że jasność Pisma jest jego jasnością liturgiczną (s. 81).

MILCZENIE SŁOWA NA PEWNE TEMATY

Zdaniem Easta natchnione pisma są biblioteką dokumentów misjonarskich, ukazują pierwsze głoszenie Ewangelii, ale nie wypowiadają ostatniego słowa Kościoła. Są prowizorycznymi odpowiedziami na nagłe wyzwania, przed jakimi stanęła wspólnota wierzących. Księgi biblijne ani nie poruszają zagadnień filozoficznych, ani nie są traktatami teologii systematycznej i właśnie jako takie są dobrodziejstwem dla życia Kościoła, gdyż stanowią wzór do dalszego rozeznawania w Duchu Świętym obecnych wyzwań (s. 71). Milczenie Pisma na pewne tematy nie może oznaczać milczenia Kościoła, gdyż byłoby to przeszkodą w *missio Dei*. Kościół musi mieć zdolność do wypowiadania się także w teraźniejszości – i temu służy Magisterium Kościoła (s. 158–159).

Wielu problemów autorzy biblijni w ogóle nie poruszają, ale nawet gdy Pismo wprost odpowiada na pewne problemy, nie czyni tego w sposób wystarczający. Widać to choćby w kwestiach moralnych, jak np. antykoncepcja, sztuczne zapłodnienie, aborcja, badanie komórek macierzystych, klonowanie, zaangażowanie wojenne itp. To milczenie Pisma dotyczy również kwestii teologicznych (np. czy Maryja jest Matką Boga, a Duch Święty w pełni Bogiem) lub teologiczno-dewocyjnych (np. kwestii pisania i czczenia ikon, kultu relikwii, proszenia o wstawienie świętych czy adoracji konsekrowanych hostii) (s. 71, 148–149, 163).

Jeśli chceć odrzucić autorytet Magisterium w sprawach, które nie są wprost i z wystarczającą wyrazistością wyartykułowane w Biblii, wtedy można to zrobić tylko i wyłącznie na podstawie radykalnie rozumianej *sola Scriptura*. Takie podejście jest jednak, jak zauważa East, innowacją datowaną na XVI wiek, niemożliwą notabene do wyprowadzenia z samego Pisma Świętego (s. 163)¹⁹. Znamienne, że protestanci, mimo iż w większości teoretycznie sprzeciwiają się temu, że Kościół może dogmatyzować pewne kwestie w sposób nieodwracalny, to jednak utrzymują ustalenia pierwszych ekumenicznych soborów; w ten sposób, chcąc nie chcąc, uznają je za klucz do Biblii, a zatem za równowarte nauczaniu samego

¹⁹ Por. G. O'Collins, *Revelation...*, s. 133–136; tenże, *Rethinking Fundamental Theology...*, s. 198–201. Jeśli w przekonaniu katolików Urząd Nauczycielski Kościoła pełni funkcję strażnika słowa Bożego i stanowi gwarancję jego właściwego rozumienia, to z kolei reformatorzy uczynili z samodzielnie istniejącego słowa Bożego (i to zredukowanego do Pisma Świętego) kryterium urzędu – por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji* (Opera omnia 9/1)..., s. 351–352, 389–390; Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Verbum Domini”*, nr 47; Paweł VI, *Konstytucja dogmatyczna „Dei verbum”* 10; G.L. Müller, *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, „Teologia w Polsce” 12 (2018) 2, s. 14–15.

Pisma. „Ostatecznie pomiędzy biblicyzmem a dogmatem nie ma trzeciej drogi” (s. 162 – dot. cytatu i parafrazy)²⁰.

SOLA SCRIPTURA A NUDA SCRIPTURA

Krytykę protestanckiego pryncypium East wyprowadza z faktu „tożsamości w nietożsamości” (ang. *identity within non-identity*) między Pismem i Słowem Bożym. Słowa biblijne nie są żywym Słowem Boga, istnieje też różnica między słowem Chrystusa a słowami Pisma (s. 45). Nieuwzględnienie tego prowadzi m.in. do biblicyzmu (*biblicism*), zgodnie z którym Pismo jest ostatecznym autorytetem na zasadzie planu „utrwalonego w burszynie”; Biblia jest nie tylko wystarczająca, ale i wyczerpująca, i jako swego rodzaju „konstytucja” dostarcza wskazówek doktrynalnych i ustrojowych, ponad które Kościół nie może wyjść. To już nie tyle *sola Scriptura*, która przyznawała podrzędną rolę Tradycji, ile *nuda Scriptura* – Pismo „nagie”, nieubrane w Tradycję (s. 46–47)²¹.

Również roszczenie do przejrzystości i jasności Pisma oraz jego bezbłądności (*inerrancy*) łączy się często z radykalnymi interpretacjami aksjomatu „tylko Pismo”. W tego rodzaju błędnych koncepcjach pośrednicząca rola Pisma (świadczenia objawienia Bożego) została zrównana z objawieniową bezpośredniością (s. 47²²).

²⁰ Również Gerald O’Collins pośród racji przemawiających przeciw protestanckiemu aksjomatowi wymieniał m.in. uzasadnianie wierzeń i praktyk protestanckich nie na podstawie samego Pisma Świętego – por. *Revelation...*, s. 133–136; *Rethinking Fundamental Theology...*, s. 198–201.

²¹ Już w czasie reformacji tzw. radykalni reformatorzy praktykowali *nuda Scriptura* (tj. Pismo wyabstrahowane z jakiegokolwiek kościelnego kontekstu) – por. M. Barrett, *God’s Word alone: The authority of the Scripture: What the reformers taught... and why it still matters*, Grand Rapids 2016, s. 55.

²² Teolog podtrzymuje tutaj przekonanie Johna Webstera. Poglądy tego anglikańskiego teologa pozostające pod wpływem tradycji kalwińskiej zaprezentowałem w artykule: S. Zatwardnicki, *Objawienie – uświęcenie – natchnienie. Johna Webstera doktryna Pisma Świętego z perspektywy katolickiej*, „Collectanea Theologica” (2022) 3, s. 97–147. Również katoliccy teologowie podkreślają to rozróżnienie na objawienie Boże i Pismo Święte jako świadectwo objawienia, np. Gerald O’Collins uwypukla „różnicę pomiędzy przeżytą rzeczywistością a zapisanym (natchnionym) świadectwem”, z czego wynika niemożność utożsamienia objawienia z Biblią: „świadectwo Pisma pozostaje czymś odrębnym od samego doświadczenia objawienia, podobnie jak spisane świadectwo różni się od przeżywanego rzeczywistości” – G. O’Collins, *Revelation...*, s. 143; por. tenże, *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018, s. 96, 102; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 17. Pismo Święte nie jest interpersonalnym wydarzeniem, gdyż takie nie może być „zawarte” nawet w natchnionych księgach – por. G. O’Collins, *Revelation...*, s. 14; M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz (Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O’Collinsa)*, „Studia Theologica Varsaviensia” (1999) 2, s. 158.

Jednak autorzy natchnieni jako „ambasadorowie” przekazują Słowo Boga w ludzkich słowach, znaczone historyczno-kulturowym wpływem (s. 47–48). Z zasady *sola Scriptura* wynika także, że „autorytet apostołów trwa w Kościele wyłącznie za pośrednictwem ich pism”. Przeciwwstawiając się temu, East podkreśla, że autorytet apostołowski jako pochodzący od Osoby Ducha Świętego, który jest obecny i działa w Kościele i Jego Tradycji, może być kontynuowany w episkopacie (s. 163–165; cyt. ze s. 164).

Nie samo Pismo, ale Pismo interpretowane w Kościele może być autorytatywne i umożliwiać Kościołowi bycie apostołskim; jest to możliwe tylko wtedy, gdy nie tylko Biblia, ale i jej interpretacja posiada gwarantowany przez Boga autorytet (s. 165–166²³). Bierze się on z tego, że Kościół jako Chrystusowa Oblubienica ma udział w Duchu Oblubieńca. Nie tylko Pismo, ale i Kościół są rzeczywistościami „sakramentalnymi” (s. 168²⁴).

OGRANICZONY AUTORYTET PISMA

Joseph Ratzinger w przyjęciu różnych rozwiązań zagadnienia sposobu, w jaki objawienie Boże dokonane w Chrystusie pozostaje obecne w historii, uznawał za główną oś podziału Kościoła zachodniego. Jeśli dla Kościoła katolickiego jedną z form przekazu objawienia miała stanowić Tradycja, Marcin Luter uznał w Tradycji wyniesienie ponad słowo Boże ludzkich postanowień²⁵. Również w protestanckiej literaturze omawiającej reformację uznaje się, że aksjomat *sola Scriptura* wyrażał sprzeciw wobec katolickiej akceptacji nie tylko Pisma Świętego, ale również niepoświadczonych bezpośrednio w księgach natchnionych tradycji. Przyjmuje się powszechnie, że jedną z centralnych zasad reformacji jest uznanie prymatu Biblii, w której postrzega się najwyższy autorytet w sprawach wiary, doktryny i życia Kościoła²⁶.

²³ Protestancki uczyony odwołuje się do św. Franciszka Salezego polemizującego z protestantami (*sic!*).

²⁴ Autor *The Doctrine of Scripture* korzysta tutaj z poglądów Matthew Leveringa wyłożonych w jego publikacji: *Participatory Biblical Exegesis. A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame 2008.

²⁵ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji* (Opera omnia 9/1)..., s. 349–350.

²⁶ Por. A. McGrath, *Christian Theology. An Introduction*, Oxford 2017, s. 50; S.H. Hendrix, *Sola Scriptura*, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, red. J.A. McFarland, D.A.S. Fergusson, K. Kilby, I.R. Torrance, Cambridge 2011, s. 478–479; J.E. Thiel, *Tradition*, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*..., s. 511; C. Schwöbel, *Calvin*, w: *Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R.J. Coggin, J.L. Houlden, Philadelphia 1990, s. 511.

Autor *The Doctrine of Scripture* podejmuje luterzańskie rozróżnienie na dwa rodzaje autorytetu Biblii. „Głównym autorytetem Pisma Świętego jest jego zdolność, dzięki Duchowi Chrystusa, do niesienia grzesznikom żywego słowa Bożego” (s. 150). Ten sakramentalny autorytet jest niemal tak nieograniczony jak autorytet Boski, bo Bóg może posłużyć się Pismem tak, jak zapragnie (por. J 3,8 o Duchu wiejącym, kędy chce). W przypadku wtórnego, doktrynalnego autorytetu potrzeba wskazówek, jak czytać poszczególne części Biblii, by mogły pełnić funkcję reguły wiary i postępowania (reguła zatem potrzebuje tutaj reguł do jej odczytania) (s. 125, 151).

Pismo, zwraca uwagę East, nie jest synonimem Boskiego autorytetu, choć w nim uczestniczy. Zakres autorytetu świętych tekstów jest ograniczony, zarówno gdy idzie o „świeckie” obszary (Biblia np. nie prezentuje „biblijnego gotowania”), tym bardziej te pozostawione nauce²⁷, podejmowaną tematykę (milczenie na temat współczesnych wyzwań), jak i adresatów (chrześcijański Kościół, a nie cała ludzkość). Tam, gdzie ma być autorytetem, może nim być tylko, gdy jest właściwie zinterpretowane (s. 148–152). Samo w sobie Pismo nie dostarcza swojej własnej interpretacji (s. 158), „bo z definicji nie ma kanonicznej księgi napisanej po uformowaniu się kanonu, która może mówić z autorytetem Pisma Świętego o jego interpretacji [...]” (s. 163).

Wymieńmy kilka pytań, które mnoży East: Kto decyduje o tym, czy należy przyjmować tylko to, co wprost zostało wyrażone w Piśmie, czy może dopuszczalne jest to, czego ono nie zabrania? Jak autorytet Pisma ma się w kwestii tego, o czym Pismo milczy? W jaki sposób czytać Stary Testament, by pozostawał autorytatywny dla chrześcijan? Jak rozstrzygnąć, które nauki biblijne obowiązują tylko wybranych (np. rady ewangeliczne)? W jaki sposób autorytet Pisma jest sprawowany poprzez różne gatunki literackie Biblii? Skąd wiedzieć, czy pewne wierzenia i praktyki nie są jedynie produktem społeczno-kulturowego kontekstu? (s. 153–155). Wszystkie one wskazują tak na potrzebę autorytetu interpretacyjnego, jak i na niewystarczalność doktryny *sola Scriptura*.

PODSUMOWANIE

1. East uwypukla fakt, że kanon Pisma Świętego jest logicznie i historycznie późniejszy od powstania poszczególnych ksiąg, a sama Biblia nie ma „wiedzy” na temat swojego istnienia. Przyjęcie kanonu jest aktem zaufania do Kościoła

²⁷ W kwestii relacji między religią i nauką East jest przeciwny absolutnemu rozgraniczeniu magisteriów religijnego i naukowego (tzw. teoria NOMA – *non-overlapping magisteria*), optuje za częściowym ich zachodzeniem na siebie – por. s. 156–157.

oraz Ducha Świętego, który stał nie tylko za natchnieniem, ale i za zebraniem poszczególnych ksiąg w jedną „Księgę”. Całościowe nauczanie Biblii zaś określa wspólnota, w której Pismo się zrodziło. Partykularne części Pisma winny być czytane „kanonicznie”.

2. Pismo Święte winno być interpretowane w świetle reguły wiary, która według autora *The Doctrine of Scripture* jest wyrażonym w formule słownej zarysem ekonomii łaski Bożej i jako taka stanowi mapę dla „geografii” Pisma Świętego. Jeśli zatem Pismo miałyby pełnić rolę najwyższej reguły wiary, to nie bez organizującej zasady, jaką jest *regula fidei*. Zdaniem Easta cała Tradycja Kościoła może stanowić rodzaj globalnej reguły wiary.

3. W założeniach reformacyjnych Pismo Święte jest wystarczalne nie tylko materialnie, ale i formalnie. W tym ujęciu nie ma konieczności brania pod uwagę Tradycji i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, gdyż prawdy wiary miałyby być wystarczająco jasno wyartykułowane i zinterpretowane w samym Piśmie. Jednak Pismo, twierdzi East, podkreśla potrzebę interpretacyjnego autorytetu Kościoła. Bóg zdaniem uczonego zostawił Kościołowi nie tylko Pismo, ale i regułę wiary oraz autorytatywne nauczanie.

4. Z protestanckim pryncypium *sola Scriptura* związana jest siłą rzeczy idea klarowności i zrozumiałości Pisma Świętego. East przyznaje, że istnieje jasność co do podstawowych nauk płynących z Pisma, ale dopiero gdy poszczególne fragmenty czyta się w kontekście całości i w ramach szerszej kościelnej Tradycji oraz podstawowych doktryn uznanych przez Kościół. Kto uznaje, że wiara chrystologiczna i trynitarna jest warunkiem koniecznym poprawnego odczytania Pisma, ten już odstępuje od doktryny „tylko Pismo”. O klarowności Pisma decyduje jego katolickość, tzn. lektura zgodna z katolicką nauką i liturgią.

5. Protestancki teolog uważa, że milczenie Pisma w pewnych tematach nie może oznaczać milczenia Kościoła. Musi mieć on zdolność – umożliwiała ją Magisterium Ecclesiae – wypowiedzania się w teraźniejszości w kwestiach, w których albo brakuje odpowiedzi Pisma, albo jest ona niewystarczająco wyraźnie wyrażona. Nie tylko współczesne dylematy moralne, ale również zagadnienia teologiczne czy pobożnościowe winny znaleźć swoje rozwiązanie. Kto odrzuca Magisterium, ten czyni to na podstawie radykalnie rozumianej szesnastowiecznej innowacji, jaką było *sola Scriptura*.

6. Krytykę protestanckiego pryncypium wyprowadza East również z faktu różnicy między słowem biblijnym a słowem Bożym, czyli innymi słowy, z nie-tożsamości pośredniczącego Pisma z bezpośrednim objawieniem Bożym. Nieuwzględnienie tego rozróżnienia prowadzi do biblicyzmu oraz przejścia od *sola Scriptura* do *nuda Scriptura*. Radykalne interpretacje aksjomatu „tylko Pismo” skutkują również błędnymi ujęciami atrybutów Pisma Świętego: jego zrozumia-

łości, jasności czy bezbłędności. Przecistawiając się temu, trzeba powiedzieć, że nie tylko Biblia, ale i jej interpretacja w Kościele posiada gwarantowany przez Boga autorytet.

7. Autor *The Doctrine of Scripture* podejmuje rozróżnienie na pierwszorzędny i wtórny autorytet Biblii. Pierwszy z nich, sakramentalny, oznacza, że Bóg może posługiwać się Pismem tak, jak tego chce, a Pismo niesie grzesznikom żywe słowo Boże. Drugi z kolei, doktrynalny, domaga się autorytetu interpretacyjnego, jeśli Pismo ma pełnić rolę reguły wiary i postępowania. Samo w sobie Pismo nie dostarcza swojej interpretacji. Autorytet Pisma nie jest tożsamy z autorytetem Boga, w którym to autorytecie Pismo uczestniczy. Autorytet biblijny jest ograniczony zarówno tematycznie, jak i gdy chodzi o adresatów Pisma.

* * *

Monografia protestanckiego teologa wychodzi poza protestancką doktrynę ze względu na katolickie, jak je nazywa autor, założenia towarzyszące jej pisaniu. Przyjęta przez Easta perspektywa przekraczająca ramy czasowe i wyznaniowe wyraziła się również w krytycznym spojrzeniu na jedno z podstawowych protestanckich pryncypiów. Tym samym uwagi autora *The Doctrine of Scripture* stanowią cenne dopowiedzenie w uzasadnianiu katolickiego przekonania o związku Pisma z Tradycją i Magisterium Ecclesiae, mimo że sam East pozostaje „po amerykańsku” ekumenicznie elastyczny i dopuszcza różne sposoby realizowania się kościelnego autorytetu. Trzeba jednak powiedzieć, że przedstawiona krytyka *sola Scriptura*, choć pozostaje użyteczna dla katolickiego teologa, charakteryzuje się mimo wszystko pewnymi uproszczeniami. East wydaje się nieraz „bardziej papieński od papieża”, a przynajmniej od papieża seniora. Refleksje Josepha Ratzingera dotyczące reformacyjnej zasady jawią się bardziej zniuansowane, nawet jeśli wnioski z nich wypływające nie będą się różniły co do zasadniczej krytyki zasady „tylko Pismo”²⁸. East nie uniknął również pewnych uproszczeń²⁹, których nie usprawiedliwia przyjęta koncepcja książki jako kompendium dającego ogólny zarys doktryny Pisma, a nie szczegółowe pogłębienie każdej z poruszonych w tym dziele kwestii.

BIBLIOGRAFIA

Barrett M., *God's Word alone: The authority of the Scripture: What the reformers taught... and why it still matters*, Grand Rapids 2016.

²⁸ Stosunkiem Ratzingera do *sola Scriptura* zajmę się w osobnym tekście, pt. *Katolicka wersja sola Scriptura? Odpowiedź Josepha Ratzingera* [w przygotowaniu].

²⁹ Np. w kwestii *regula fidei* czy też materialnej wystarczalności Pisma – co zaznaczono wyżej w odpowiednich miejscach w przypisach.

- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Verbum Domini”*.
- Blanco Sarto P., *Mysł teologiczna Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 7 (2013) 2, s. 23–43.
- Boeve L., *Revelation, Scripture and Tradition: Lessons from Vatican II’s Constitution Dei verbum for Contemporary Theology*, „International Journal of Systematic Theology” (2011) 4, s. 416–433.
- East B., *The Doctrine of Scripture*, Eugene 2022.
- Ferdek B., *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia theologiae fundamentalis” (2010) 1, s. 169–181.
- Fiedrowicz M., *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009.
- Fisichella R., *Dei Verbum Audiens et Proclamans: On Scripture and Tradition as Source of the Word of God*, „Communio” [english edition] (2001) 1, s. 85–98.
- Hahn S., *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021.
- Hendrix S.H., *Sola Scriptura*, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, red. J.A. McFarland, D.A.S. Fergusson, K. Kilby, I.R. Torrance, Cambridge 2011, s. 478–479.
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014.
- Levering M., *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame 2008.
- Levering M., *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014.
- Lienhard J.T., *Canons and Rules of Faith*, w: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, red. P.M. Blowers, P.W. Martens, Oxford 2019, s. 55–70.
- McGrath A., *Christian Theology. An Introduction*, Oxford 2017.
- Moss R., *Beyond „Two Source Theory” and „Sola Scriptura”: Ecumenical Perspectives on Scripture and Tradition*, „Acta Theologica” (2015) 2, s. 66–81.
- Müller G.L., *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, „Teologia w Polsce” 12 (2018) 2, s. 5–17.
- O’Collins G., *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology*, Oxford 2011.
- O’Collins G., *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016.
- O’Collins G., *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018.
- Rahner K., *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, tłum. A. Morawska, Kraków 1969, s. 189–197.

- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja* (Opera omnia 7/1), tłum. W. Szymona, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą* (Opera omnia 2), tłum. J. Merecki, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (Opera omnia 9/1), tłum. J. Merecki, Lublin 2018.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (Opera omnia 9/2), tłum. J. Merecki, Lublin 2018.
- Schwöbel C., Calvin, w: *Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R.J. Coggin, J.L. Houlden, Philadelphia 1990, s. 98–101.
- Skierkowski M., *Objawienie – wiarygodność – przekaz (Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O’Collinsa)*, „Studia Theologica Varsaviensia” (1999) 2, s. 127–160.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*.
- Swain S.R., *Trinity, Revelation, and Reading. A Theological Introduction to the Bible and Its Interpretation*, London 2011.
- Thiel J.E., Tradition, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, red. J.A. McFarland, D.A.S. Fergusson, K. Kilby, I.R. Torrance, Cambridge 2011, s. 510–512.
- Treier D.J., *Introducing Evangelical Theology*, Grand Rapids 2019.
- Wainwright G., *Towards an Ecumenical Hermeneutic: How Can All Christians Read the Scriptures Together?*, „Gregorianum” (1995) 4, s. 639–662.
- Ward T., *Scripture, Sufficiency of*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, red. K.J. Vanhoozer, Grand Rapids 2005, s. 730–731.
- Webster J., *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge 2003.
- Webster J., *The Domain of the Word: Scripture and Theological Reason*, London–New York 2012.
- Work T., *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002.
- Woźniak R.J., *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Kraków 2022.
- Yocum J., *Scripture, Clarity of*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, red. K.J. Vanhoozer, Grand Rapids 2005, s. 727–728.
- Zatwardnicki S., *Objawienie – uświęcenie – natchnienie. Johna Webstera doktryna Pisma Świętego z perspektywy katolickiej*, „Collectanea Theologica” (2022) 3, s. 97–147.
- Zatwardnicki S., *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera*, Lublin 2022.
- Zatwardnicki S., *Biblia „po katolicku”, czyli dlaczego nie „sola Scriptura”*, Poznań 2023 [publikacja w przygotowaniu].
- Zatwardnicki S., *Katolicka wersja sola Scriptura? Odpowiedź Josepha Ratzingera* [artykuł w przygotowaniu].

Słowa kluczowe: teologiczna refleksja nad Biblią, natura i funkcja Pisma Świętego, *sola Scriptura*, *nuda Scriptura*, tylko Pismo, reguła wiary, *regula fidei*, kanon, wystarczalność Pisma, *perspicuitas*, Pismo a Tradycja

PROTESTANT CRITICAL OF *SOLA SCRIPTURA*

BRAD EAST'S ARGUMENTS AGAINST THE REFORMATION PRINCIPLE

Summary

The article presents the views of the author of the monograph *The Doctrine of Scripture* on the issue of the Reformation principle *sola Scriptura*. Brad East criticises the Protestant axiom from what he calls a catholic perspective. He wants to take as broad a view as possible, taking into account patristic and medieval thought and the theology of many Christian denominations, including the Roman Catholic one. Among the many arguments against the “Scripture alone” principle, the following ones have been pointed out: the impossibility of establishing the canon on the basis of Scripture alone, the formal insufficiency of Scripture, its perspicuity only in the Church, the silence of inspired books on matters requiring answers, the distinction between the word of God and Scripture, and the limited authority of the Holy Bible. The conclusions of the assistant professor of theology in the College of Biblical Studies at Abilene Christian University help as well to justify the Catholic belief in the necessary connection of Scripture, Tradition, and the Magisterium of the Church.

Keywords: bibliology, the nature and function of Holy Scripture, *sola Scriptura*, *nuda Scriptura*, Scripture alone, rule of faith, *regula fidei*, canon, sufficiency of Scripture, *perspicuitas*, Scripture vs Tradition

Hanna Ernst*
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

DIE FÜRSPRACHE MARIAS ALS ÖKUMENISCHES PROBLEM

Heute sind marianische Themen eine große Herausforderung für die Teilnehmer des ökumenischen Dialogs. Sie aufzugreifen und richtig zu berücksichtigen, ist von großer Bedeutung im Streben nach der Einheit der Christen, die der Wille Christi ist. Unter den mariologischen Fragen, die in Diskussionen zwischen Konfessionen aufgeworfen wurden, ist eine der schwierigeren Streitfragen die Lehre von der Fürbitte der Heiligen Jungfrau Maria. Unterschiede zwischen den Konfessionen in der Wahrnehmung dieses Themas, die in der Zeit der Reformation begannen, verfestigten sich und bestehen bis heute. Das Zusammenkommen gespaltenen Christen, das eine gemeinsame Betrachtung dieser Streitfrage ermöglichte, war verbunden mit dem Beginn eines Dialogs, befreit von alten Emotionen, Spannungen und Vorurteilen. Dieser Artikel zielt darauf ab, die Frage zu beantworten, ob es möglich ist, das Mysterium Mariens, ihren Platz und ihre Rolle in der Kirche im Rahmen des geführten ökumenischen Dialogs neu zu lesen, was zu einer Einigkeit in der Frage ihrer mütterlichen Fürsprache führt.

EINFÜHRUNG

In Gottes Heilsplan, der die ganze Menschheit umfasst und der der Welt mit dem Kommen Christi offenbart wurde, nimmt die Mutter des Erlösers einen besonderen Platz ein. Nach dem ewigen Plan des Schöpfers wurde Maria auf einzigartige Weise ins Geheimnis Christi und ins Geheimnis der von ihm gegründeten

* Mgr Hanna Ernst – absolwentka Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu oraz teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, posiada międzynarodowy certyfikat językowy Instytutu Goethego, laureatka konkursu organizowanego przez Kardinal Meisner Stiftung we współpracy z Papieskim Wydziałem Teologicznym; obszar zainteresowań: mariologia; e-mail: hannaernst17@gmail.com; ORCID: 0000-0002-8372-8544.

Kirche einbezogen. Mutter Christi, die von der Nacht von Bethlehem bis zum Kreuz des Golgatha ständig im Leben ihres Sohnes anwesend war, übertrug ihre grenzlose Hingabe an die entstehende Kirche. Die Mutter Christi ist die Mutter der Kirche. Maria wurde der Teil des Geheimnisses der Kirche.

Jesus Christus gründete eine einige und einzige Kirche und wünschte die Einheit dieser. Diese Einheit ist nicht etwas Nebensächliches, sondern gehört zum Wesen der Gemeinschaft seiner Jünger und steht im Zentrum seines Wirkens (US, 9). Infolge zahlreicher Spaltungen im Laufe der Jahrhunderte ging die ursprüngliche Einheit der Kirche verloren. Die Wunde, die der Kirche durch das Brechen der Einheit zugefügt wurde, ist besonders schmerzhaft, weil sich die vielen Streitigkeiten der geteilten Christen auf die Person der Mutter des Erlösers konzentrierten. Sie führten zur falschen, paradoxen Überzeugung, dass der Herr die Christen vereint und seine Mutter sie teilt. Es sollte nachdrücklich betont werden, dass Maria niemals die Ursache für die Trennung zwischen den Kirchen war, sondern vielmehr ein Opfer dieser Spaltung wurde. Zusammen mit der Vertiefung der Spaltungen in der Kirche, wurden die Unterschiede in Bezug auf die Person Mariens und ihre Rolle im Heilswerk immer deutlicher, was zu Lehrstreitigkeiten führte.

Ein Dialog zwischen den geteilten Christen, der es ermöglichen würde, diese umstrittene Frage gemeinsam zu diskutieren, schien lange Zeit ein unrealistisches Unterfangen zu sein. Der Weg zum Dialog zwischen christlichen Konfessionen wurde vom zweiten Vatikanischen Konzil auf katholischer Seite geebnet. Eines der Hauptziele des Konzils war es, die Bemühungen zur Wiederherstellung der Einheit aller Christen zu intensivieren. Am Anfang des Dekrets über den Ökumenismus, das vom Konzil ausgearbeitet wurde, lesen wir, dass die Spaltung der Kirche „ganz offenbar dem Willen Christi widerspricht, ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen ist“ (DE,1). Das Dekret erkennt gleichzeitig die aufkommenden Wünsche der geteilten Christen nach gegenseitiger Annäherung und Einheit im Glauben an. Ihre Verfolgung dieses Ziels führten zur Entstehung einer ökumenischen Bewegung, die Wiederherstellung der Einheit aller Christen anstrebt. Die effektivste Form der Verständigung im Rahmen der ökumenischen Bewegung ist ein Dialog, der auf Wahrheit und Liebe beruht. Im diesem Dialog sind marianische Themen nach wie vor sehr wichtig und gleichzeitig besonders schwierig.

Dieser Artikel widmet sich einem ausgewählten Thema auf dem Gebiet der Mariologie, das im Rahmen des ökumenischen Dialogs betrachtet wird. Gegenstand der Artikel ist die Frage der Fürsprache der Heiligen Jungfrau Maria als ökumenisches Problem. Ziel dieser Artikel ist es, die Frage zu beantworten, ob es möglich ist, das Geheimnis der Mutter des Erlösers, ihren Platz und ihre Rolle in

der Kirche im Rahmen des ökumenischen Dialogs erneut zu lesen, was zur Erreichung der Einheit in Bezug auf die Lehre von der Fürsprache Marias führen wird.

MARIAS FÜRSPRACHE ALS UMSTRITTENES THEMA IM ÖKUMENISCHEM DIALOG. PROTESTANTISCHER WIDERSTAND GEGEN DIE LEHRE VON DER FÜRSPRACHE MARIENS

Die Frage der Fürsprache Mariens ist derzeit eines der umstrittensten Themen, und sie wird daher als große Herausforderung für die Teilnehmer des ökumenischen Dialogs angesehen. Um Schlussfolgerungen zu ziehen, die die Antwort auf das gestellte Problem ermöglichen, müssen zunächst die Hauptstreitpunkte zwischen den Konfessionen im Bereich des diskutierten Themas geklärt werden. Die Unterschiede zwischen den Konfessionen in der Wahrnehmung der Frage der Fürsprache Mariens, die während der Reformation eingeleitet wurden, sind dauerhaft und bestehen bis heute. Die aus der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts stammenden Konfessionen erkennen die besondere Würde und Heiligkeit Mariens an. Sie präsentieren sie als Beispiel, dem sie folgen sollen, verweigern ihr jedoch jede Rolle der Fürbitte. Daher darf man festhalten, Maria spielt in evangelischer Gebetspraxis nahezu keine Rolle. In der katholischen Kirche ist die Anrufung Mariens und das Fürbittegebet an die Mutter Jesu jedoch eine der Formen der Marienverehrung, die sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelte. Nach Glauben der Katholiken bringt Maria Gebete vor Gottes Thron und tritt als Fürsprecherin der Menschen ein. Die Frage der Fürsprache Marias wurde zu einem der umstrittensten Themen in der Geschichte der geteilten Kirche. Sie löste zahlreiche, emotionale Streitigkeiten aus und führte zu gegenseitigen Vorurteilen, die über Jahrhunderte andauerten. Die Überwindung der bestehenden Spaltung in dieser Frage und die Annäherung der Positionen von Katholiken und Protestanten ist eine große Herausforderung für Teilnehmer des ökumenischen Dialogs.

Um im ökumenischen Dialog über das Thema Marias Fürsprache bedeutende Fortschritte zu erzielen, sollten die Teilnehmer von beiden Seiten bestimmte wesentliche Fragen berücksichtigen. In erster Linie müssen die Umstände näher betrachtet werden, die dazu führten, dass die Protestanten sich der Lehre von der Fürsprache Marias widersetzen. Sie weisen darauf hin, dass die Haltung der reformatorischen Kirchen zu dieser Frage weitgehend durch die Tatsache beeinflusst wurde, dass das Glauben an die Fürsprache Mariens eine starke Determinante der katholischen Identität wurde. Die Konfessionen, die sich aus der Reformation ergaben, neigten dazu, diese Identität abzuschneiden, jedoch zunächst aus Gründen, die nicht mit der Mariologie zu tun hatten.

Das Wesen der Reformation war nicht der Streit um die Mutter des Herrn, wie die Tatsache zeigt, dass keines der Dekrete des Konzils von Trient Maria vollständig gewidmet war. Die Reformation war daher nicht gegen die Mariologie, sondern gegen die Tendenz zu einer Überbetonung der Mariologie. Martin Luther war ein großer Verehrer der Gottesmutter. Er rief Maria in Gebeten an und richtete seine Bitten an sie. Im Jahr 1520 veröffentlichte Luther seinen berühmten Kommentar zur Hymne Magnifikat. Luther wendet sich an Maria und bittet sie um die richtige Übersetzung und Deutung des Lobgesangs. Bemerkenswert sind die Worte des Reformers: „man soll Maria anrufen, damit Gott ihretwegen uns die Gnade gibt, um die wir bitten. In dem gleichen Sinne, dürfen wir andere Heiligen in Gebeten anrufen“. Luther erhöht Maria und bittet um Ihre Fürsprache vor Gott, er definiert jedoch klar die Grenzen der Marienfrömmigkeit. Der Reformator erinnert daran, dass Maria keine Göttin ist, die jemanden etwas von sich selbst spenden kann.

Die marianische Orientierung Luthers schlug jedoch seit 1522 eine andere Richtung ein. Der Reformator war beunruhigt über die Tendenz zu einer Überbetonung der Mariologie und über die dazu führende Gleichrangigkeit zwischen Maria und Christus. Martin Luther war zutiefst davon überzeugt, dass Maria auf falsche Weise angebetet wird. Er widersprach entschieden der Tendenz, sie als barmherzige Mutter, Mittlerin der Sünder, vom strengen Richter Christus geschützt zu behandeln. Nach Luthers Verständnis wurde Christus durch die ständige Erhöhung seiner Mutter in den Schatten gestellt. Auf der Seite der Reformation wurde die Anrufung Mariens aufgegeben, weil sie im allgemeinen Glauben der Protestanten den Platz Christi vollständig einnahm. Daher werden wir in keinem evangelischen Gebetbuch einen Satz finden wie „Maria, ora pro nobis!“

MARIAS FÜRSPRACHE IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

Die Umstände des Widerstandes der Protestanten gegen die Lehre von der Fürsprache Marias zeigen, was im ökumenischen Dialog hervorzuheben ist. Die katholische Seite sollte nämlich diese Frage aus theologischer Sicht so verstehen und darstellen, dass ohne Zweifel festgestellt werden kann: Marias Fürsprache mindert nicht die einzige, ewige Vermittlung Christi. Die Fürsprache Marias sollte niemals als Konkurrenz oder auch nur als Ergänzung zur einzigen Vermittlung Christi gedacht werden. Maria spendet im Unterschied zu Christus dem Beter die Kraft nicht von sich aus, sondern erbittet sie von Christus, dem Erlöser. Eine solche theologische Erklärung zu der Frage über Marias Fürsprache enthält sowohl ein Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils- Dogmatische Konstitution über die Kirche, als auch die Enzyklika des Papstes Johannes Paul II. *Redemptoris*

Mater. Durch Bezugnahme auf diese beiden Dokumente ist es im ökumenischen Dialog möglich, das Verständnis von Marias Fürsprache in der katholischen Kirche richtig zu erklären.

Im konziliaren Dokument finden wir die Begründung für die Frage der Fürsprache der Heiligen, die sich auf die Natur Gottes bezieht. Gott behält nämlich nichts für sich. Es liegt in der Natur Gottes, Liebe und Güte mit seinen Geschöpfen zu teilen. Wenn wir diese Wahrheit auf das besprochene Thema Fürsprache der Heiligen anwenden, können wir verstehen, dass Christus, geleitet von der Liebe, die er mit den Menschen teilt, Ihnen auch ermöglicht, an seiner Vermittlung teilzunehmen (LG, 62).

Menschen können sowohl im Leben, als auch nach dem Tod an der einzigen Vermittlung des Erlösers teilhaben. Da wir zu unseren Lebzeiten, unsere Lieben bitten, für Absichten zu beten, die uns wichtig sind und der Tod nicht die Verbindung zu den Verstorbenen bricht, besteht die natürliche Folge darin, dass diejenigen um Fürsprache gebeten werden, von denen wir glauben, dass sie bereits in voller Gemeinschaft mit Gott sind. Man sollte das Fürbittegebet im Licht der Wahrheit betrachten, die Benedikt XVI. in der Enzyklika *Spe salvi* ausdrückt:

Kein Mann ist eine Monade, die sich selbst verschlossen hat. Es gibt eine tiefe Gemeinschaft zwischen unseren Wesen, die durch mehrere Abhängigkeiten miteinander verflochten sind. Niemand lebt alleine. Niemand sündigt alleine. Niemand wird alleine gerettet. Das Leben anderer tritt ständig in mein Leben ein, im Schlechten wie im Guten. Fürbitte für den anderen ist also auch nach dem Tod nichts Fremdes für ihn (*Spe salvi*, 48).

Diese Erklärungen werfen das richtige Licht auf die Frage der Fürsprache der Heiligen, die an der Vermittlung Christi teilhaben.

Die Fürsprache Mariens, die einen besonderen Platz in der Gemeinschaft der Heiligen einnimmt, hat ebenfalls einen einzigartigen, spezifisch mütterlichen Charakter und wird immer auf die alleinige Vermittlung Christi bezogen. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche zeigt Marias Fürsprache als Ergebnis ihrer mütterlichen Sorge:

In ihrer mütterlichen Liebe trägt sie Sorge für die Brüder ihres Sohnes, die noch auf der Pilgerschaft sind und in Gefahren und Bedrängnissen weilen, bis sie zur seligen Heimat gelangen. Deshalb wird die selige Jungfrau in der Kirche unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistandes und der Mittlerin angerufen (LG, 62).

Das Konzil fügt aber hinzu: Das aber ist so zu verstehen, daß es der Würde und Wirksamkeit Christi, des einzigen Mittlers, nichts abträgt (LG, 62).

Ein ähnlicher Ansatz zu dem Thema der Fürsprache Marias finden wir in der Enzyklika des Papstes Johannes Paul II. *Redemptoris Mater*. Dieses Dokument ist die wichtigste Lehre des Heiligen Vaters über Maria. Der Papst erklärt das Wesen der Fürsprache Marias, indem er sich immer wieder auf die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils bezieht. Er betont somit die Rolle des einzigen Vermittlers Christi und kehrt ständig als einzige Norm zu ihr zurück. Johannes Paul II. zeigt die spezifisch mütterliche Natur der Fürsprache Marias und ihre Unterstützung, Unterordnung, völlige Abhängigkeit und Macht, die aus der einzigen Quelle stammen, die die Vermittlung Christi ist (RM, 38).

Erörterte Ansätze zur Frage der Fürsprache Marias, nach denen die von Christus beherrschte Ordnung des Heils eingehalten ist, sollten die Zweifel der Protestanten an der Wahrnehmung dieses Themas in der katholischen Kirche zerstreuen. Sie geben den Protestanten die Möglichkeit, Vorurteile und Ängste in Bezug auf die Lehre von der Fürsprache Marias abzubauen.

ÖKUMENISCHER WEG ZUR EINHEIT IM BEREICH DER LEHRE VON DER FÜRSPRACHE MARIENS

Richtiges Verständnis der Fürsprache Marias, ohne Übertreibung einerseits und unnötige Vorurteile andererseits, eröffnet den Weg zu einer bedeutenden Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten in dieser Frage. Wir sehen diese ökumenische Offenheit jetzt sowohl auf katholischer Seite, als auch in den Kirchen der Reformation. Ihre reifste Frucht ist ein Dokument der Dombesgruppe „Maria in Gottesplan und in der Gemeinschaft der Heiligen“ veröffentlicht 1996–1997. In diesem Dokument wird versucht, die umstrittene Frage der Fürsprache Marias im richtigen Licht darzustellen:

Kann Fürbitte anders verstanden werden, als ein wesentlicher Bestandteil der Gemeinschaft der Heiligen auf Erden und im Himmel, der Menschen und des dreieinigen Gottes? Sie ist weit davon entfernt, ein Zeichen von Distanz und Unterschied. Ist die Fürsprache nicht eher ein Zeichen der Gemeinschaft und Teilhabe?

Das oben genannte Dokument ist eines der konkreten, positiven Ergebnisse des ökumenischen Dialogs über die Mutter des Herrn. Dieser Dialog kann immer noch große Früchte tragen und zur Einheit in der Frage über Marias Fürsprache führen. Um dieses Ziel zu erreichen müssen bestimmte Fragen berücksichtigt werden, die aus ökumenischer Sicht von besonderer Bedeutung sind.

Während des ökumenischen Dialogs sollte man vor allem beachten, dass alle Streitigkeiten auf der Grundlage der Quelle der christlichen Lehre beigelegt werden. Um Marias Fürbitte in der richtigen Perspektive betrachten zu können, muss man sie im Licht der Wahrheiten betrachten, die aus der Heiligen Schrift hervorgehen. Das Erreichen der Einheit ist in Bezug auf das diskutierte Thema vor allem durch die Rückkehr zum Evangelium möglich. Die Frage der Fürsprache Marias sollte immer als die in der Bibel verwurzelte Lehre gezeigt werden.

Insbesondere zwei Bibelstellen aus dem Evangelium des Heiligen Johannes erlauben es uns, die Wahrheit über Marias Fürsprache hervorzubringen: eine Hochzeit in Kana von Galiläa und das Testament Christi vom Kreuz. Bei der Hochzeit in Kana bemerkte Maria zuerst das Problem des jungen Paares und wandte sich sofort an ihren Sohn, der ebenfalls dort anwesend war. In prägnanten Worten: „Sie haben keinen Wein mehr“ wird die Essenz ihrer Fürsprache offenbart. „Diese Worte sind keine Informationswörter, sondern zeigen den Geisteszustand Mariens, die die Situation anderer verstehen kann“. Maria drückt ihre Sorge um die Menschen aus, erkennt ihre Bedürfnisse und Mängel und kommt ihnen dann entgegen. Johannes Paul II. verweist auf die diskutierte Szene in der Enzyklika *Redemptoris Mater* und betont dass „die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse bedeutet, sie gleichzeitig in die messianische Mission und die rettende Kraft Christi einzuführen. Das ist daher Vermittlung. Maria steht zwischen ihrem Sohn und den Menschen in einer Situation ihrer Mängel und Leiden. Maria steht dazwischen, daher als Vermittlerin, nicht als Fremde, sondern aus der Position der Mutter, sich bewusst, dass sie es als Mutter kann, und noch mehr: Sie hat das Recht, ihrem Sohn von den Bedürfnissen der Menschen zu erzählen. Ihre Vermittlung ist daher fürbittend. Maria tritt für Menschen ein“ (RM, 21). In dieser Szene spricht Maria dann Worte aus, die darauf hinweisen, dass ihre Fürsprache der einzigen Vermittlung Christi untergeordnet ist: „Tut alles, was Er euch sagt“. Maria allein ist nicht in der Lage, menschliche Mängel zu beheben. Sie gibt nicht die richtigen Lösungen für das Problem an, das in Kana aufgetreten ist, sondern wendet sich an den Sohn.

Die Beschreibung des Ereignisses aus Kana in Galiläa zeigt die Wahrheit über die mütterliche Fürsprache Mariens zu Beginn der messianischen Tätigkeit Christi. Ein weiteres Fragment des Johannesevangeliums bestätigt diese Rolle Mariens am Höhepunkt, also im Moment der Erfüllung des Opfers Jesu. Diese Szene zeigt zweifellos, dass der Sohn Gottes, der sich für alle Menschen opferte, nie vergaß, dass er das geliebte Kind seiner Mutter ist. Die Anrede Jesu „Frau, siehe dein Sohn“ (Joh 19,26) kann jedoch nicht nur als Wort privater Sorge um die Mutter verstanden werden. In der Kreuzesszene repräsentiert Apostel Johannes alle an Christus Gläubige, denen Maria als Mutter anvertraut wird. Wie der Kardinal Scheffczyk schreibt:

Hier kommt ein Vermächtnis zum Ausdruck, das Maria an „dem Jünger“ als Repräsentanten der ganzen Gemeinde erfüllen soll; nämlich an ihm die Aufgabe einer allgemeinen geistigen Mutterschaft zu vollführen.

Christus gab uns Maria als Mutter und diese Mutterschaft wird in ihrer mütterlichen Fürbitte für die Menschen sichtbar. Wie in Kana bemerkt Maria unsere Nöte, bringt sie vor Gott und wendet sich an uns mit Worten „Tut alles, was Er euch sagt“.

ZUSAMMENFASSUNG

Eine gemeinsame Sichtweise der Katholiken und Protestanten über Marias Fürsprache vor Gott, ist die Sichtweise im Lichte offenbarten, der in der Bibel enthaltenen Wahrheit. Die Evangelien zeigen deutlich eine sehr enge Beziehung Mariens zu ihrem Sohn, seinen Willen dazu, dass sie zur Mutter aller Gläubigen wurde und die Art und Weise, auf die sie ihre Aufgabe erfüllt – durch ihre mütterliche Fürsprache, die die Beteiligung an der einzigen Vermittlung Christi ist. Diese gemeinsame Sichtweise sollte also nicht als Frucht des ökumenisches Kompromisses, sondern als Rückkehr zur der in der Bibel anwesenden Maria wahrgenommen werden. Deshalb dürfen die Bestrebungen zu diesem Kompromiss als natürlicher Prozess verstanden werden, der zur Quelle des Glaubens aller Christen greift und die Bekehrung der Kirchen durch Rückkehr zu den Evangelien anstrebt.

Der Begriff Bekehrung hat hier Schlüsselbedeutung. Der Weg zur Einheit im Glauben entsteht gerade durch die Bekehrung der Herzen. Es gibt kein Ökumenismus ohne innere Veränderung (DE, 7). Aus der Bekehrung ergibt sich das Bestreben nach dem Erreichen der Einheit im Glauben. Auf diesen Dialog kann die Überzeugung des Heiligen Basilius angewandt werden, die zu der Zeit zahlreicher Aufteilungen christlicher Gemeinschaften ausgedrückt wurde. Er behauptete nämlich, dass dank anhaltender gegenseitiger Kontakte, in denen man keinen Streit sucht, Gott selbst zusätzliche neue Erklärungen angibt, wenn diese notwendig werden. Er verursacht, dass alles zum Guten zusammenwirkt, mit denen, die ihn lieben (der Brief 113). Mit dieser Überzeugung, die auf Glauben, Hoffnung und Liebe beruht, sollen Christen weiterhin den Weg zur Einheit gehen. Es ist möglich, diese Einheit im Glauben auch in der besprochenen Frage Marias Fürsprache zu erreichen.

Die Schlussfolgerungen aus den besprochenen Fragen bestätigen den Gedanken des Papstes Johannes XXIII: das, was uns als Christen verbindet ist viel stärker, als das, was uns voneinander trennt. In dem, was uns trennt zeichnen sich dagegen langsam gemeinsame Felder ab, die durch alle Christen möglich zu

akzeptieren sind. Der fortgesetzte Dialog dürfte weitere Annäherungen auch in der besprochenen Frage der Fürsprache Marias mit sich bringen. Die Schlussfolgerungen aus den analysierten Fragen ermöglichen eine positive Antwort auf die eingangs gestellte Frage. Im Rahmen des unternommenen ökumenischen Dialogs ist es möglich, das Geheimnis der Mutter Christi, ihren Platz und ihre Rolle in der Kirche erneut zu lesen, was zur Erreichung der Einheit in Bezug auf die Frage der Fürsprache Marias führen kann. Christen, die im Fürbittegebet an Maria vereint wären, könnten gemeinsam die Mutter des Erlösers verehren, die auf so einzigartige Weise am Gottes Heilsplan teilnahm und „in zahlreichen und komplexen Angelegenheiten im Leben von Einzelpersonen, Familien und Nationen immerfort mütterlich anwesend ist“ (RM, 52).

ABKÜRZUNGEN

DE – *Dekret über den Ökumenismus*

LG – *Dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen gentium*

RM – *Enzyklika Redemptoris Mater*

US – *Enzyklika Ut unum sint*

BIBLIOGRAPHIE

DOKUMENTE DER KIRCHE

Benedikt XVI., *Enzyklika Spe Salvi*, Wrocław 2007.

Johanes Paul II., *Enzyklika Redemptoris Mater*, Wrocław 1995.

Das Zweite Vatikanische Konzil, *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, Wrocław 2004.

Das Zweite Vatikanische Konzil, *Dekret über den Ökumenismus*, Warszawa 2014.

LITERATURVERZEICHNIS

Ferdek B., *Duch Boży nad wodami Renu. Refleksje nad ścieżkami nadreńskiej pneumatologii*, Wrocław 2010.

Ferdek B., *Nasza siostra – Córka i Matką Pana. Mariologia jako przestrzeń do syntezy dogmatyki*. Świdnica 2007.

Dombesgruppe, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, Paris 1999, „Salvatoris Mater” (2001) 3/4.

Luter M., *Das Magnifikat, verdeutscht und ausgelegt*, Freiburg 1982.

Scheffczyk L., *Maria. Mutter und Gefährtin Christi*, Augsburg 2003.

Skowronek A., *Zagadnienia maryjne w dialogu ekumenicznym*, 24.10.2004, http://analizy.biz/apologetyka/index.php-option=com_content&task=view&id=341&Itemid=50.htm [dostęp: 10.07.2017].

Wołyniec W., *Maryja w pełni objawienia*, Wrocław 2007.

Schlüsselwörter: Ökumenischer Dialog, Mariologie, Fürbitte Mariens

INTERCESSION OF THE BLESSED VIRGIN MARY AS AN ECUMENICAL PROBLEM

Summary

Nowadays Marian issues are a great challenge for participants in ecumenical dialogue. Noticing and properly reflecting them is of great importance in striving to achieve the unity of Christians, which is the will of Christ. Among the Mariological issues raised in discussions between different denominations, one of the more difficult contentious issues is the doctrine of the intercession of the Blessed Virgin Mary. Differences between denominations in perceiving this issue, initiated in the era of the Reformation, became consolidated and exist to this day. Opening the relationship between divided Christians, enabling joint consideration of this disputed issue, was associated with the beginning of a dialogue, freed from old emotions, tensions and prejudices. This article aims to answer the question of whether it is possible to re-read the mystery of Mary, her place and role in the Church as part of the ecumenical dialogue undertaken, leading to achieving unity regarding the issue of her maternal intercession.

Keywords: ecumenical dialogue, Mariology, Mary's intercession

WSTAWIENICTWO MARYI JAKO PROBLEM EKUMENICZNY

Streszczenie

Zagadnienia maryjne stanowią dziś wielkie wyzwanie dla uczestników dialogu ekumenicznego. Ich podejmowanie i właściwe rozważanie ma ogromne znaczenie w dążeniu do osiągnięcia jedności chrześcijan, będącej wolą Chrystusa. Wśród zagadnień mariologicznych poruszanych w dyskusjach między wyznaniem jedną z trudniejszych spornych kwestii stanowi nauka o wstawiennictwie Najświętszej Maryi Panny. Różnice pomiędzy wyznaniem w postrzeganiu tego zagadnienia, zapoczątkowane w dobie reformacji utrwaliły się i istnieją do dnia dzisiejszego. Wyjście ku sobie podzielonych chrześcijan, umożliwiające wspólne rozważanie tej spornej kwestii, wiązało się z rozpoczęciem dialogu uwolnionego od dawnych emocji, napięć i uprzedzeń. Niniejszy artykuł ma na celu udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy w ramach podejmowanego dialogu ekumenicznego możliwe jest ponowne wspólne odczytanie tajemnicy Maryi, Jej miejsca i roli w Kościele, prowadzące do osiągnięcia jedności w odniesieniu do zagadnienia Jej macierzyńskiego wstawiennictwa.

Słowa kluczowe: dialog ekumeniczny, mariologia, wstawiennictwo Maryi

DOKUMENTACJA

Michał Łuczewski*
Uniwersytet Warszawski, Warszawa

O POTRZEBIE MYŚLENIA ESCHATOLOGICZNEGO

GŁÓWNA TEZA: KIEDY MY MÓWIMY O APOKALIPTYCE, ŚWIAT STAJE SIĘ APOKALIPTYCZNY

Zwykle religia stawała się silna w czasie kryzysu. Tymczasem wydaje się, że przynajmniej w Polsce i zachodniej Europie chrześcijaństwo słabnie. Nie oznacza to jednak, że religia jako taka słabnie. Chrześcijaństwo zastępują inne religie, z konkurencyjnymi, postchrześcijańskimi eschatologiami. Świat dziś jest o wiele bardziej apokaliptyczny niż chrześcijańska teologia. Idea eschatologiczna została zrealizowana w monstualnej formie. Świat stał się – by tak rzec – eschatologiczny.

We współczesnej chrześcijańskiej teologii Bóg staje się coraz bardziej miłosierny, a piekło staje się coraz bardziej puste, ale jednocześnie dla wielu nowoczesnych ludzi ziemia staje się coraz bardziej piekielna, a Natura – coraz bardziej bezwzględna.

Najważniejsze ruchy społeczne ostatnich lat głoszą koniec świata, jaki znamy: zmiana klimatu, covid-19, kryzys finansowy. Jeśli spojrzymy na Black Lives Matter czy Ogólnopolski Strajk Kobiet, to zobaczymy, że mają one charakter apokaliptyczny. *We can't breathe!* – skandowano również w Polsce. Myślę, że nawet na wojnę na Ukrainie można patrzeć jako na wojnę apokaliptyczną. Tak na pewno patrzą na nią zwolennicy Putina, jak Aleksander Dugin, który postrzega Putina jako katechona – tego, który powstrzymuje świat przed nadejściem Antychrysta. Te ruchy społeczne nie ograniczają się do wieszczenia końca świata, one także głoszą jakąś formę Królestwa Bożego na ziemi.

* Dr hab. Michał Łuczewski – adiunkt Katedry Metodologii i Teorii Socjologicznej Uniwersytetu Warszawskiego. Publikujemy wykład wygłoszony podczas konferencji naukowej Towarzystwa Teologów Dogmatyków (Legnica, 12–14.09.2022).

DLACZEGO TUTAJ JESTEM

Jestem socjologiem i psychologiem, ale nie jestem teologiem. I zastanawiałem się, co moja perspektywa może państwu dać. Moją jedyną przepustką do tak znamienitego grona jest to, że od dekady jestem redaktorem magazynu apokaliptycznego „44/Czterdzieści i Cztery”. Czy ktoś z państwa o nim słyszał? A czy słyszeli państwo o „Frondzie”? Nie wiem, czy podchodzimy – używając arcytrafnych różniczeń ks. Janusza Królikowskiego – pod teologię publicystyczną, czy może już tramwajową, ale na pewno jesteśmy peryferium – a nawet peryferium peryferii. Nasze pismo wydajemy od dekady – często z ogromnym bólem i prawie zawsze w olbrzymich sporach. „Czterdzieści i Cztery” pojawiło się, gdy twórcy pisma „Fronda”, Grzegorz Górny i jego dotychczasowa redakcja, poróżnili się. Tłem, może zbyt tu zgrubnie przeze mnie zarysowanym, był stosunek do świata. Nowe projekty Grzegorza Górnego – tygodnik „Ozon” i polska edycja „First Things” – zostały skrytykowane przez redaktorów, którzy weszli z nim w spór, jako neokonserwatywne, gdyż według nich przedstawiały wizję Kościoła w postaci 3R: religia, rodzina, rynek, tj. widziały, że religia może być w jakiś sposób połączona i pogodzona z innymi systemami społecznymi. Schizmatyczna „Fronda”, która miała założyć „Czterdzieści i Cztery”, przeciwstawiła się takiej wizji. Kościół nie jest od konserwowania instytucji, od dodawania do nich teologicznej legitymizacji czy teologicznego smaczku, ale jest siłą anarchiczną wobec świata i jego porządku.

Marek Horodniczy, dr Rafał Tichy i Krzysztof Niewiadomski, ale też może bardziej znani państwu pisarze, tacy jak Wojciech Wencel czy Szczepan Twardoch, który był do naszego ostatniego numeru stałym współpracownikiem, chcieli wprowadzić do debaty o Kościele wymiar apokaliptyczny. Nie powinniśmy zakorzeniać się w tym świecie: w naszych rodzinach, w naszej pracy i naszym biznesie, skoro nadchodzi godzina przyjścia Pana. Tam, gdzie „stara” Fronda widziała w sumie dość sprawnie funkcjonujący polski Kościół i zdrowy polski Lud Boży, tam fronda we „Frondzie” widziała koniec świata i oczekiwała Królestwa Bożego. Myślę, że Grzegorz Górny nie zgodziłby się z tak zarysowaną różnicą, która zadecydowała o rozłamie, ale nie chodzi tutaj o niuanse.

Wywodzimy się z różnych katolickich kręgów: neokatechumenat, tradycjonalizm i nurt charyzmatyczny, ale łączyło nas przekonanie, że Kościół bez silnego apokaliptycznego nachylenia, które przejawia się w intensywnym oczekiwaniu Pana i wołaniu *Marana tha*, traci swoją siłę, że zaczyna przypominać kolejną światową instytucję. Wprowadziliśmy do polskiej sfery publicznej znanych teologów, przede wszystkim Erika Petersona, mistrza teologicznego Josepha Ratzingera. W numerze 4 opublikowaliśmy jego pierwszy wybór pism i każdy numer uzupełniamy o perspektywę Petersonowską. Jak państwo wiedzą, Peterson był

wielkim polemistą Carla Schmitta, którego teologii politycznej przeciwstawił wizję Kościoła męczenników. Ukazaliśmy René Girarda jako współczesnego ojca Kościoła (numer 6/2013), zanim zrobił to biskup Barron („Żywe paradoksy. Zasada katolickiego i/i”, Poznań 2019). Pokazaliśmy też inaczej polską teologię. Polska teologia nie stworzyła chyba wielkich traktatów, ale stworzyła wielkie dramaty: *Akropolis* Wyspiańskiego, *Króla-Ducha* Słowackiego. Pokazaliśmy trochę inaczej teologię Jana Pawła II, którego Marek Horodniczy określił jako „papieża Apokalipsy”.

Jan Paweł II kończył niemal każdą encyklikę wizją apokaliptyczną niewiasty, pod której stopami jest wieniec z gwiazd dwunastu, i intensywnie oczekiwał oraz przyzywał przyścia Pana w roku 2000, tak że jego krytycy oskarżali go o bimi-lenaryzm. Jeśli patrzy się z perspektywy apokalipsy na Kościół i świat, wtedy inaczej one wyglądają, czego innego szukamy. Zwracamy uwagę na koniec, świadectwo, męczeństwo, antychrysta, mesjasza, krzyż i Królestwo Boże, misterium nieprawości i człowieka zatracenia – misterium nieprawości i ludzi zatracenia też wewnątrz samego Kościoła. Bardzo dobrym przykładem był jeden z najpotężniejszych ludzi Kościoła XX i XXI wieku – były kardynał McCarrick. Dla nas było to pytanie teologiczne, jak to możliwe, że w Kościele, który kochamy, walce z pedofilią przewodził pedofil i człowiek tak głęboko zdeprawowany. Zajmowaliśmy się chrześcijańskim anarchizmem, chrześcijańskimi źródłami transhumanizmu i teologią papieżstwa. Myślę, że choćby dla niezgody mogą państwo sięgnąć po nasze pismo i znaleźć jakieś inspirujące wątki.

MESJANIZM NAUKOWY

Na swój użytek rozróżniam trzy typy mesjanizmów: mesjanizm utopijny (marzycielski), mesjanizm wulgarny (identyfikujący mesjasza z konkretną osobą bądź narodem) oraz – oczywiście – mesjanizm naukowy. Ja reprezentuję ten trzeci nurt, przy czym moją nauką jest socjologia i psychologia. Socjologia rzadko bierze teologię poważnie. Co więcej, socjologia ma tendencję do zastępowania teologii. Na przykład największy socjolog XX wieku, Pierre Bourdieu, mówił o socjologii, że jest to nauka ostatniej instancji, ponieważ może ona wyjaśnić wszystko lepiej. Bourdieu sprowadzał cały świat symboliczny do gry sił politycznych i materialnych. Nie chcę tak robić, bo zależy mi, żeby pokazać, że światopoglądy i wartości mają swoją własną moc, której nie da się sprowadzić do sił społecznych. Czasem teologia bierze socjologię zbyt poważnie: sakralizuje ją lub demonizuje. Myślę, że mogą one ze sobą współpracować. Państwo uprawiają teologię od wewnątrz – w zgodzie z objawieniem, Pismem i Tradycją. Ja przyglądam się teologii z ze-

wnątrz. Jeśli moje spojrzenie jest jednak prawdziwe, to nie powinno ono wykluczać spojrzenia od wewnątrz.

Każdy system symboliczny i społeczny operuje kodem binarnym. To założenie teorii Niklasa Luhmanna. System naukowy: prawda – nieprawda, system prawny: legalny – nielegalny, system ekonomiczny: zysk – strata. Jaki jest wyróżnik systemu religijnego, teologicznego? Skuteczna społecznie teologia musi operować kodem binarnym, podstawowym rozróżnieniem. Postawiłbym tezę, że system teologiczny jest wyjątkowy, gdyż korzysta z kilku kodów, podstawowych, definiujących rozróżnień:

- 1) zbawiony – potępiony, demoniczny – anielski
- 2) niebieski – ziemski, transcendentny – immanentny
- 3) apokaliptyczny – wieczny, katechoniczny.

Wprowadzenie podziału pozwala w ogóle zobaczyć, ale także opisywać i wyjaśnić rzeczywistość i to całą rzeczywistość: czas, przestrzeń i ludzkość. Teologia jest systemem całościowym, który odwołuje się do wszystkich podstawowych wymiarów. Każde zjawisko społeczne możemy określić poprzez umiejscowienie go w czasie, przestrzeni i polu społecznym. To właśnie robi teologia. Zauważmy, że eschatologia odwołuje się do każdego z tych poziomów: do zbawienia, Królestwa Bożego nie z tego świata i końca, a więc apokalipsy. Stąd – można założyć – jej znaczenie jest kluczowe dla katolickiej teologii. Waga myślenia eschatologicznego dla teologii katolickiej polega na tym, że eschatologia w ogóle czyni ją teologią.

KOD BINARNY TEOLOGII I DWIE SEKULARYZACJE

Teologia może zostać unieszkodliwiona na dwa sposoby. Różne systemy społeczne walczą o wyższość swoich kodów – o to, który kod będzie najważniejszym kodem. Za tymi kodami stoją grupy wspólnych wartości i interesów: prawnicy, biznesmeni, naukowcy, ideologowie. Teologia może przegrać wtedy, kiedy przegrywają teologowie, kiedy nie potrafią obronić własnego kodu jako kodu nadrzędnego wobec innych. Jest to sekularyzacja zewnętrzna – teologia musi ukorzyć się przed siłą. Ona nie jest dla Kościoła zabójcza, gdyż Kościół mówi właśnie o tym zderzeniu jako podstawowym momencie Kościoła. To moment, w którym może poprzez świadectwo przemówić prawda, prawda Kościoła przeciw kłamstwu świata. Dziś Kościół jest jednak w trudniejszej sytuacji, bo świat często domaga się sprawiedliwości, której nie można było znaleźć w samym Kościele. Najlepiej pokazuje to strona episkopatu amerykańskiego, gdzie zachęca się ofiary do zgłaszania przypadków nadużyć seksualnych do władz świeckich, a nawet prywat-

nych detektywów i terapeutów. Pokazuje to, że Kościół przyznał rację władzom świeckim.

O wiele niebezpieczniejsza dla Kościoła jest sekularyzacja wewnętrzna. To jest nie tyle zewnętrzne rozbicie świadków prawdy, ile rozbicie samej prawdy. Jeśli kod binarny rozpada się, wtedy teolog nie potrafi opisać, wyjaśnić, a nawet zauważyć rzeczywistości. Teologia staje się coraz bardziej prywatna, a coraz mniej społeczna. Jak może rozpaść się kod binarny? Poprzez unieszkodliwienie, wyeliminowanie jednego elementu tego kodu binarnego. Z tego powodu niezwykle ważne są debaty teologów, które chcą uczynić i czynią teologię żywą.

Co ciekawe, zwykle jeden człon jest bardziej marginalny, mniej eksponowany, ale jest on niezwykle ważny – tak samo ważny jak człon, na którym wszyscy się skupiają. Na przykład w dzisiejszej teologii wydaje mi się, że nacisk jest położony na zbawienie, działanie w świecie i na wieczność, tymczasem równie istotne są kwestie potępienia, transcendencji i końca: końca świata – końca Kościoła. Można zauważyć to choćby na przykładzie używanych pojęć, kiedy z dokumentów kościelnych wypadają odwołania do Biblii, która pełna jest napięcia apokaliptycznego. Jest ona utworem literackim, dramatycznym.

DEFINICJA NOWOCZESNOŚCI I ŚWIATA

Przemiany teologii są kluczowe dla przemian nowoczesnego świata. Myślę, że teologowie – podobnie jak artyści – przewidują przyszłość. Egzotyczne dyskusje teologiczne stają się po stuleciach banalnymi prawdami.

Chciałbym państwu zaproponować wizję nowoczesności jako przemiany teologicznej, choć równie ważne są oczywiście inne aspekty społeczne, jak np. rozwój nowoczesnego państwa czy gospodarki. Z jednej strony, nowoczesność jest neutralizacją eschatologii. W historii myśli zachodniej koniec świata był systematycznie odsuwany w przyszłość, aż wreszcie uzyskaliśmy wizję niekończącego się postępu. Podobnie zneutralizowane zostało potępienie i demoniczność, grzech pierworodny został przedstawiony jako mit, podobnie anioły i demony. Wreszcie, neutralizacji uległa wizja pozaświatowości. Nie ma żadnych bogów nad nami – jest człowiek. W konsekwencji eschatologia chrześcijańska została zastąpiona przez eschatologię zsekularyzowaną, humanistyczną. Taka wizja historii – zauważmy – jest zupełnie niedramatyczna. W niej życie jest komedią, w której wszystko kończy się dobrze. Trochę tak jak powiedział biskup Siemieniewski, że nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło – jak np. przedłużenie przerwy kawowej.

Taka wizja świata napotykała jednak pewne radykalne anomalie: w naszym świecie obecne jest przecież zło, cierpienie, którego nie potrafimy naprawić. W konfrontacji z wojnami, kataklizmami i katastrofami nowoczesność tworzy jeszcze jeden równoległy program, jeszcze jedną równoległą ideologię. To ideologia, która radykalizuje chrześcijańską eschatologię w drugim kierunku: nie ma postępu, lecz następuje apokalipsa, tu i teraz, na naszych oczach. Nie ma już zbawionych, lecz wszyscy jesteśmy potępieni, wszyscy jesteśmy naznaczeni grzechem pierworodnym. Nie ma jednak Boga, nie ma nieba, Królestwa Bożego, na które możemy mieć nadzieję. Jesteśmy sami. Podobnie jak optymistyczna wizja postępu, wizja upadku nie jest wizją dramatyczną, lecz tragiczną. To wizja staczania się coraz szybciej po równi pochyłej.

I teraz paradoks polega na tym, że te dwie sprzeczne wizje eschatologiczne działają w nowoczesności równolegle. Z jednej strony, mamy potężną ideologię transhumanizmu – wzmacniania naszego człowieczeństwa, wychodzenia poza ograniczenia naszego ciała i psychiki. Ważnym elementem tej wizji jest rewolucja psychodeliczna, która pozwala ludziom dzięki mikrodawkom amfetaminy osiągać stany mistyczne: boskie. Te techniki pozwalają odkrywać ludziom ich Ducha. W ten nurt wpisywałbym też ruch LGBT+, który zamierza wyjść poza ograniczenia natury w stronę łaski, którą sami sobie nadajemy. Z drugiej strony, mamy równie potężną ideologię antynatalizmu, która głosi koniec człowieka. Nie możemy wzmacniać sił człowieka, bo wzmacniamy tym samym jego cierpienie. Lepiej byłoby się w ogóle nie narodzić – twierdzi David Benatar. Ta ideologia jest coraz silniejsza. Związana jest też z klimatem. Jeśli spojrzymy na jej reprezentantów, np. Gretę Thunberg, zobaczymy, że są oni profetami zaślady.

Te dwie opozycyjne wizje świata łączą się w transhumanistycznej wizji opuszczenia Ziemi. Dramat chrześcijaństwa został zastąpiony przez zsekularyzowaną komedię i zsekularyzowaną tragedię. Ale zauważmy, że te pojęcia mogą niezbyt dobrze oddawać rzeczywistość. Skoro zdefiniowałem teologię poprzez eschatologię, mamy do czynienia z zastąpieniem dramatycznej teologii chrześcijaństwa przez postchrześcijańskie teologie konkurencyjne: tragiczne i komediowe.

Jeśli miałbym zaryzykować hipotezę, to stwierdziłbym, że dziś przechodzimy radykalnie od komedii do tragedii. Dziś każdy warszawski nastolatek jest bardziej apokaliptyczny i przez to bardziej eschatologiczny niż polski Kościół przez ostatnie dekady. On już nie czeka na bliżej nieokreśloną apokalipsę, bo ona już jest. Niepokój klimatyczny dotyczy kilkudziesięciu procent populacji. Różnica polega na tym, że chrześcijańska apokalipsa jest zarazem nadejściem Królestwa Bożego i triumfującego Chrystusa, podczas gdy młodzi ludzie nie czekają na żadnego zbawiciela. Po apokalipsie nie nastanie 1000-letnie Królestwo, ale świat postapokaliptyczny.

Nadejście apokalipsy sprawia, że zło staje się czymś namacalnym i wymusza na nas moralne oceny niemal wszystkich naszych czynności: co jemy, czym podróżujemy, jak się ubieramy, co mówimy, co myślimy. Wokół tego światopoglądu budują się nasze rytuały.

JAKIE DROGI PRZED KOŚCIOŁEM?

Teologia chrześcijańska zderza się dziś ze sprzecznymi kontr- czy też post-teologiami: transhumanizmem, w tym LGBT+, klimatyzmem, antynatalizmem. Teologia musi się do nich odnieść, żeby utrzymać swoje znaczenie. Myślę, że ta sytuacja społeczna może wpływać na dogmatykę Kościoła – na sam rdzeń teologii. Główny nurt powtarza, że świat się kończy ze względu na ślad węglowy, ale jeśli Kościół powiedziałby, że to kara Boża albo wynik gniewu Bożego, to mielibyśmy do czynienia ze skandalem. Ogólnopolski Strajk Kobiet domagał się sprawiedliwości natychmiastowej i krwawej, jeśli jednak Kościół głosiłby takiego samego gniewnego Boga, zostałby zlinczowany. Prowadzi to do zastępowania tradycyjnych kodów binarnych Kościoła przez kody nowoczesne. Dominujące sekularne teologie, które radykalizują przesłanie chrześcijaństwa, wpływają zwrotnie na teologię chrześcijańską.

Po pierwsze, chrześcijańskie teologie mogą tracić swój dramatyzm i stawać się bliższe tragedii bądź komedii. W czasie gdy w katolickiej nauce społecznej następuje rewolucja i odrzucenie doktryny wojny sprawiedliwej, prawosławna Cerkiew pod przewodnictwem Cyryla I legitymizuje „operację specjalną” Putina w Ukrainie, głosząc „świętą wojnę” z Zachodem. Tam, gdzie katolicy widzą koniec historii i wyzbycie się przemocy, prawosławni widzą – tragedię. W ten sposób jedno chrześcijaństwo zostaje rozbite na dwie niepowiązane ze sobą teologie.

Po drugie, w ramach samego katolicyzmu również następuje rozbitcie na dwie teologie. Z jednej strony, Bóg chrześcijański staje się coraz bardziej ludzki i miłosierny. Miłosierdzie staje się podstawową cechą Boga – ten Bóg coraz bardziej akceptuje nowoczesnego człowieka. To, co kiedyś było grzechem, staje się cnotą. Następuje proces odbierania złu znamion zła. Najmocniej widać to może w coraz większej afirmacji par w nieregularnych związkach czy ruchu LGBT w Kościele. Ale jednocześnie w łonie katolicyzmu kwitnie coraz większe zainteresowanie końcem świata, demonologią i egzorcyzmami. Kościół musi współgrać z antynatalistycznym klimatem, stąd encyklika *Laudato Si*. Gdzie jedni katolicy widzą coraz więcej dobra, inni dostrzegają coraz więcej zła. I ponownie te dwie teologie rozwijają się od siebie niezależnie.

Jeśli mógłbym coś zaproponować, to byłyby to następujące działania:

1. Odnowienie nadziei. Nastąpią prześladowania w czasach ostatecznych, będą fałszywi prorocy, a najbardziej fałszywi będą pośród nas. To może być nawet jakiś teolog! Należy się spodziewać, że zło przeniknęło też do Kościoła.

2. Nie musimy poddawać się teologiom naszego świata – ale nie musimy ich też odrzucać. Najpierw musimy je zrozumieć. Możemy też dostrzec, że budują one nienotowane nigdy poziomy niepokój.

3. Możemy odbudować dramatyczną, eschatologiczną wizję chrześcijaństwa, która na ten niepokój – na ten lęk jest odpowiedzią. Połączenie komedii i tragedii w jedno, bo w naszym życiu po prostu łączą się tragedia i komedia.

4. Załóżmy, że apokalipsa już się dzieje, załóżmy, że możemy także przekroczyć granice człowieczeństwa. Ale nie zrobimy tego sami – możemy to zrobić tylko z Chrystusem. Religia jest nawróceniem – pozwala nam zmienić to, czego sami nie potrafilibyśmy przemienić. W takiej perspektywie w środku apokalipsy możemy być pełni nadziei. Możemy cieszyć się apokalipsą. Jeśli wierzymy, że następuje koniec świata, to jest to najlepszy moment na głoszenie Chrystusa.

TEOLOGIA CZŁOWIEKA WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA – BENEDYKTA XVI

W obecności Jego Eminencji Gerharda kardynała Müllera, redaktora oryginalnej niemieckiej wersji *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften*, dokonano w dniu 21 listopada 2022 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II uroczystej prezentacji tomu 5 *Opera omnia* pt. *Pochodzenie i przeznaczenie*¹. Podtytuł wyjaśnia, że chodzi tutaj o jakby trzy oddzielne traktaty dogmatyczne, jak: teologia stworzenia, antropologia, mariologia. Ale przewodnia myśl Josepha Ratzingera – Benedykta XVI w tych kwestiach jest inna. Uważa on, że traktaty te należy ujmować łącznie, i to bardzo ściśle. Chodzi tu bowiem o wyrażenie osobowej wspólnoty Trójjedynego Boga i człowieka. Bóg Jezusa Chrystusa objawił się nam w dziejach zbawienia jako Stwórca, Odkupiciel i Zbawca. Także człowiek wy dobył z Bożego objawienia swoje pochodzenie, swoje usprawiedliwienie i swoje przeznaczenie. Odpowiednio mówimy o człowieku stworzonym, odkupionym i spełnionym.

Tymi istotnymi myślami wyraża się głębia i piękno teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Jest to wielka i prawdziwa teologia. Ukazuje ona żywego Boga Jezusa Chrystusa i realnego człowieka. Przeciwstawia się modnym, ale na szczęście przemijającym tendencjom dzisiejszych czasów.

Prezentację współtworzyli magistranci i doktoranci trzech instytutów KUL: Jakub Niderla z Instytutu Nauk Teologicznych, Magda Jaglewicz z Instytutu Literaturoznawstwa i Ivanna Brona z Instytutu Nauk o Sztuce.

1. CZŁOWIEK STWORZONY (KS. KRZYSZTOF GÓŹDŹ)

Kim jest człowiek? Dziś kwestia ta ukazuje się w napięciu między naukami teologicznymi a naukami przyrodniczymi, a konkretnie między biblijnym kreacjonizmem a teorią ewolucji.

Biblia podaje nam pierwszy opis stworzenia człowieka przez Boga. Sięga on XI/X wieku przed Chrystusem. Mówi o ulepieniu człowieka z prochu ziemi

¹ Publikujemy wystąpienia wygłoszone podczas uroczystej prezentacji 5 tomu *Opera omnia* Josepha Ratzingera [dalej jako: JROO, t. V].

i tchnieniu w jego nozdrza tchnienia życia (Rdz 2,7). Wyróżniają się tu dwie główne treści: człowiek jest wzięty z ziemi, tj. ukształtowany z gleby, oraz człowiek nosi w sobie tchnienie Boże, czyli jest obrazem Boga.

Pierwsza treść wskazuje na to, że człowiek nie jest bogiem, nie uczynił siebie, lecz jest istotą ograniczoną i zmierza ku śmierci jak każda żywa istota. Druga treść wskazuje na nienaruszalną godność człowieka, która wyraża się w podobieństwie do Boga. Podobieństwo to oznacza odniesienie do Boga, zdolność do tej wyjątkowej relacji, która sprawia, że człowiek otwarty na Boga może w wieczności powiedzieć do Niego „Ty”.

Tak więc człowiek odróżnia się od zwierzęcia głównie tym, że jest w stanie myśleć o Bogu, a także może modlić się do Niego. Biblia ukazuje jeszcze wyraźniej, kim jest człowiek, gdy stawia go w obliczu Wcielenia Syna Bożego. Chrystus jest drugim Adamem, ostatecznym Adamem i obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1,15). Człowiek, ukierunkowany na Chrystusa, jest więc istotą w drodze, jest istotą przejścia ku byciu ostatecznym człowiekiem w zjednoczeniu z Panem.

Natomiast Darwinowska teoria ewolucji z XIX wieku zakłada, że człowiek pochodzi z królestwa zwierząt. Głosi ona, że to, co istnieje, wywodzi się z bezwarunkowej konieczności, jednego po drugim i od siebie nawzajem. Teoria ta spoczywa na dwóch pryncypiach: zmianie gatunków i wyższym rozwoju gatunków. Oznacza to, że wszystkie gatunki istot żywych mogą się zmieniać, stąd nie ma nic stałego w naturze. Gatunki istot żywych wychodzą z form niższych i prostszych, a następnie rozwijają się z nich w formy wyższe i bardziej złożone. Mówiąc obrazowo, człowiek pochodziłby od małpy jako najbardziej spokrewnionego genetycznie „kuzyna”.

Czy zatem nie ma tu sprzeczności, że człowiek jest Bożym stworzeniem albo wytworem przypadku w łańcuchu pochodzenia? Joseph Ratzinger uważa, że nie można stawiać tutaj alternatywy: albo – albo. Prawidłowa formuła musi brzmieć: *stworzenie i rozwój*. Co to znaczy? Mamy dwie rzeczywistości, które dają odpowiedź na dwa różne pytania. Stworzenie nie opowiada, *jak* powstaje człowiek, nie tworzy więc genezy człowieka, lecz wyjaśnia, *czym* jest człowiek. Mówi bardziej o jego wewnętrznym pochodzeniu i wykazuje, kto za nim stoi – Bóg. Rozwój, czyli teoria ewolucji, bada natomiast procesy biologiczne, ale nie wyjaśnia istoty własnej człowieka. Uważa, że człowiek nie musiał zaistnieć, ale zaistniał jako produkt przypadku i błędu, a więc tego, co jest motorem i wyborem ewolucji.

Czy zatem człowiek jest produktem przypadku i konieczności – jak głosi teoria ewolucji? Nauki teologiczne odpowiadają „nie!”.

Wchodząc głębiej w naszą formułę, *stworzenie i rozwój* uwidacznia, że istnieje nie tylko stawanie się, w którym wszystko nieustannie się zmienia, ale

istnieje też to, co jest stałe, niezmiennie. Stałość oznacza, że każdy organizm ma swój wzór, swój projekt, który przekazuje dalej. Przy tym wielkie projekty istot żyjących wskazują na stwórczy Rozum, ukazują nam stwórczego Ducha, który tym projektem kieruje. Dlatego możemy dzisiaj powiedzieć z nową pewnością i radością:

[...] tak, człowiek jest projektem Boga. Tylko stwórczy Duch był wystarczająco silny, wielki i śmiały, aby stworzyć ten projekt. Człowiek nie jest pomyłką, ale jest chciany, jest owocem miłości².

A zatem należy mówić o stworzeniu na sposób ewolucji! Wiara w stworzenie porusza się na poziomie ontologicznym, a idea rozwoju na poziomie fenomenologicznym. Mówiąc inaczej,

[...] wiara w stworzenie dotyczy różnicy między niczym a czymś, natomiast idea rozwoju dotyczy różnicy między czymś a czymś innym. Stworzenie charakteryzuje całość bytu jako byt pochodzący skądinąd, rozwój natomiast opisuje wewnętrzną strukturę bytu i dopytuje o specyficzne *skąd* poszczególnych istniejących rzeczywistości³.

Pozwólmy mówić samemu Ratzingerowi:

Diagnoza na temat formy powstania człowieka: glina stała się człowiekiem w tym momencie, w którym istota była w stanie po raz pierwszy sformułować myśl o Bogu, nawet jeśli była ona jeszcze zaciemniona. Pierwsze „Ty”, wypowiedziane – choć nieporadnie – przez usta człowieka do Boga, określają moment, w którym duch powstał w świecie. Tutaj został przekroczony rubikon powstania człowieka. Bowiem to nie używanie broni czy ognia, ani nie nowe metody okrucieństwa czy wykorzystywania dla korzyści czynią człowiekiem, ale jego zdolność do bycia bezpośrednio wobec Boga. W tym właśnie zawiera się nauka o szczególnym stworzeniu człowieka; w tym tkwi w ogóle centrum wiary w stworzenie. W tym leży również przyczyna, dla której paleontologia nie jest w stanie ustalić momentu powstania człowieka: stawanie się człowiekiem to wznoszenie się ducha, którego nie da się odkopać łopatą. Teoria ewolucji nie znosi wiary, ale też jej nie potwierdza. Stanowi jednak dla niej wyzwanie, aby głębiej zrozumiała samą siebie, a w ten sposób pomaga człowiekowi zrozumieć samego siebie i stawać się coraz bardziej tym, kim jest: istotą, która w wieczności ma mówić do Boga „Ty”⁴.

² JROO, t. V, s. 55.

³ Tamże, s. 97.

⁴ Tamże, s. 106.

2. CZŁOWIEK ODKUPIONY (KARD. GERHARD LUDWIG MÜLLER)

Zróbmy eksperyment. Pewien człowiek cierpi na silny ból zęba. Próbuje uśmierzyć go zimnymi okładami, jednak bez skutku. Później sięga po gorącą herbatę oraz silne leki, ale nic nie pomaga. Pozostaje mu więc tylko udać się do specjalisty. Dentysta musi znaleźć przyczynę bólu. Diagnoza: zaropiał korzeń zęba. Uwolnienie biednego pacjenta od jego cierpienia może nastąpić tylko po zastosowaniu radykalnego rozwiązania.

Ludzkość wie, że coś jest z nią nie w porządku – i to od zarania jej dziejów. Jakiś odziedziczony defekt niweczy nasze szanse na piękne, spokojne życie. Jak dotąd wszystkie próby dotarcia do przyczyny tego nieszczęścia okazały się daremne. Ani polityka wraz z jej grą o władzę, ani najnowocześniejsza technologia z jej snem o skonstruowaniu na nowo człowieka w ramach Wielkiego Resetu nie mogły zbliżyć się do źródła owego nieszczęścia.

Jedynym specjalistą, który zna człowieka od jego prapoczątków, jest Logos Boga. W Nim wszelkie stworzenie egzystuje oraz jest zrozumiałe w jego pierwotnym sensie. Jezus, Mesjasz Bożego narodu Izraela, jest Boskim lekarzem. On wie, że u źródeł wszelkiego ludzkiego nieszczęścia stoi oddalenie się od Boga wskutek grzechu Adama, prototypu całej ludzkości, której ciała jestem członkiem. Wszelkie inne zło – poczynając od mordu Kaina na jego bracie Ablu (Rdz, 4,1–16), a na grożącej nam apokalipsie trzeciej i ostatniej wojny światowej kończąc – są wynikiem grzechu pierworodnego. W swej istocie grzech ten jest dobrowolnym sprzeciwem stworzenia w stosunku do Boga, Stworzyciela i Sprawcy naszego życia z natury i łaski.

Jedyną realną nadzieję na wyzdrowienie pacjent człowiek może pokładać w Boskim lekarzu. On nie tylko zna przyczynę dotykającego wszystkich ludzi nieszczęścia, ale dysponuje również terapią, którą my teologicznie nazywamy odkupieniem człowieka od grzechu, śmierci i szatana. Syn Boży, który przyjął ciało ludzkie razem z ciężącym na nim przekleństwem grzechu pierworodnego (Rz 8,3), może wyzwolić nas „z niewoli zepsucia, [byśmy uczestniczyli] w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8,21). Przez swoje zmartwychwstanie uleczył On człowieka i przywrócił go do życia.

On nie oferuje nam wymyślonego przez ludzi, wciąż na nowo zawodzącego raj na ziemi. Tylko Bóg – dzięki swej wszechmocy i miłości – stworzy nowe Niebo i nową Ziemię. Pokładamy więc naszą nadzieję nie w imperatorach tego świata – od Cezara przez Napoleona, Hitlera, Stalina aż po Xi Jinpinga i Putina – i nie w ideologach jak Marks i Lenin, czy obecnie Biden i von der Leyen, promujących prawo matek do zabijania swoich dzieci, ale tylko

w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym. On jest Mesjaszem Żydów i Wybawicielem całego świata (J 4,22–42). Narzędziem zbawienia nie jest Pentagon, Dolina Krzemowa, techniczno-technologiczny kompleks w Moskwie czy Pekinie, ale Kościół Trójjedynego Boga. Widok godnych pożałowania przedstawicieli władzy w dzisiejszej polityce utwierdza w słuszności śpiewającego psalm, który pokłada swą nadzieję w Bogu i Chrystusie: „Lepiej się uciec do Pana, niż pokładać ufność w człowieku. Lepiej się uciec do Pana, niżeli zaufać książętom” (Ps 118,8–9).

Kiedy apostołowie Piotr i Jan byli przepytывani przez Wysoką Radę (tzn. polityczną i intelektualną elitę), w czym imieniu dokonali cudu uzdrowienia kalekiego mężczyzny, odpowiedzieli:

Dostojni przywódcy naszego narodu! [...] Skoro przesłuchujecie nas dzisiaj z powodu dobrego czynu, dzięki któremu ten chory człowiek odzyskał zdrowie, to wiedźcie – wy wszyscy i cały naród Izraela – że stoi on przed wami zdrowy dzięki mocy Jezusa Chrystusa z Nazaretu. Wy Go ukrzyżowaliście, ale Bóg wskrzesił Go z martwych. [...] W nikim innym nie ma zbawienia! [...] Bo nie dano ludziom na ziemi żadnego innego imienia, przez które moglibyśmy uzyskać zbawienie (Dz 4,8–12).

Nasza wiara żyje nadzieją w Jezusa Chrystusa, uniwersalnego Odkupiciela od Złego i Wybawiciela całej ludzkości od grzechu i śmierci. To właśnie jest główny temat 5 tomu dzieł zebranych Josepha Ratzingera i całej jego teologii.

Na czym polega owo odkupienie? Czy jest to wyzwolenie od władzy politycznej czy też nieograniczona autonomia indywiduum, a może ucieczka z chaosu i anarchii? Czy wybawią nas obecne społeczne oraz polityczne uwarunkowania lub rewolucyjny przewrót całej kultury i etyki? Czyż wszelkie konserwatywne i progresywne koncepcje nie spełzną ostatecznie na despotyzmie samozwańczych „wyzwolicieli” i „wybawicieli”?

Orędzie wiary w Bożego Odkupiciela niesie jednak inne przesłanie. Chrystus, Syn Boży, nie ofiarował innych za siebie, lecz ofiarował siebie za innych. Oddał swe życie na krzyżu za zbawienie świata i to nie po to, by uzyskać panowanie nad nim, jak robią to ziemscy władcy według swojej małej ludzkiej miary, np. w formie Pax Romana, Pax Sovietica, Americana czy Sinica. Ponieważ był silniejszy od grzechu, stanowiącego źródło zniewolenia, wyzysku, wojny, przemocy, cierpienia i śmierci, wcielony Syn Boży mógł zmienić oblicze świata i przemienić niszczycielską nienawiść w życiodajną miłość.

Zbawienie w Chrystusie dotyczy wszystkich ludzi. To On oferuje im odkupienie i głosi swoje przesłanie przez Kościół.

Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego (*Lumen gentium* 1).

Gdy transcendentna Boża rzeczywistość o człowieku jest sprowadzana jedynie do tego, co światowe, lub gdy zaprzecza się Jego istnieniu, mówiąc o „śmierci Boga”⁵, odczuwa się absolutny chłód i pustkę, które wypełniają ludzkie wnętrza. W filozofii Kant podjął próbę uznania chrześcijaństwa jedynie za czysto etyczny postulat. Pozostaje tylko autonomiczna moralność bez odniesienia do transcendentnego Boga jako miary udanego życia we wspólnocie. Kantowski imperatyw kategoryczny w zbiorze etyczno-moralnych reguł nie dopomógł w ustanowieniu moralnego królestwa Bożego na ziemi.

Jeszcze bardziej widoczne staje się to w politycznych „teoriach zbawienia” Engelsa, Marksa, Lenina, Stalina i Mao Zedonga. Według nich to w postępie przemysłowym człowiek pracujący może znaleźć spełnienie. „Królestwo Boże” jest więc zwiastowane jako takie, które nigdy nie nastanie na ziemi.

Nieludzkie jest redukcja człowieka do segmentu w gospodarczym i technologicznym postępie, bo wtedy – aby być człowiekiem – trzeba poddać się mechanizmom produkcji lub inżynierii społecznej niczym kawałek materiału. Człowiek nie jest już wtedy wolnym obywatelem wspólnoty. Nie posiada własności, a tym samym bazy dla indywidualnej wolności, jest jedynie własnością państwa i pionkiem w grze wszechwładnych ideologii.

Ideologie wymyślane przez ludzi były i są nastawione na własną korzyść, nawet jeśli obiecują wolność, możliwość decydowania o sobie i sukces. Stworzone przez ludzi polityczne, technologiczne, ekonomiczne i medialne imperia nie dbają o to, co stanowi istotę bycia człowiekiem i dlatego z biegiem czasu przeistaczają się w piekło na ziemi. Pozostaje pytanie, na które odpowiedzieć może jedynie Bóg, Stwórca i Zbawiciel: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?” (Ps 8,5). Bóg stworzył człowieka jako ukoronowanie swojego dzieła i jednocześnie ukierunkował go na spełnienie w Nim.

Na końcu całej jego duchowej i moralnej tułaczki przez ideologie samostworzenia oraz samoodkupienia św. Augustyn, autorytet Josepha Ratzingera, mógł z ufnością powiedzieć Bogu, swojemu źródłu i celowi:

Jakże wielki jesteś, Panie. Jakże godzien, by Cię słać. Wspaniała Twoja moc. Mądrości Twojej nikt nie zmierzy. Pragnie Cię słać człowiek, cząsteczka tego, co stworzyłeś. On dźwiga swą śmiertelną dolę, świadectwo grzechu, znak wyraźny, że pysznym się sprzeciwiasz, Boże. A jednak słać Ciebie pragnie ta cząstka świata, któryś stworzył. Ty spr-

⁵ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przekł. L. Staff, Kraków 2006, s. 125.

wiesz sam, że słać Cię jest błogo. Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie (*Wyznania*, I, 1,1).

Chrześcijanin jako „współpracownik Boga” próbuje na tym świecie podążać drogą Boga i jednocześnie ją utorować.

W młodych latach przeważa nadzieja na spełnienie zawodowe, miłość i rodzinę. Szybko okazuje się jednak, że można doświadczyć tych rzeczy w pełnym ich znaczeniu tylko wtedy, gdy owa nadzieja sięga po to, co stoi ponad skończonością i nie podlega czasowym ograniczeniom. Po coś, co przewyższa człowieka. W odniesieniu do osobowego Boga również rodzina, praca, wykształcenie, zaangażowanie społeczne oraz zaangażowanie w sprawy Kościoła stają się środkami, które mogą zmieniać świat. Małe nadzieje życia codziennego, podtrzymujące nas na tej drodze, potrzebują szerszego spojrzenia, które wszystko udźwignie. Tą nadzieją może być tylko sam Bóg, który ogarnia wszystko, który może dawać i daje nam, i który w miłości oraz odkupieniu ofiarowuje nam nadzieję na prawdziwe życie.

Naszą nadzieją i Zbawieniem nie jest jakiś bóg, który chroni się przed naszymi spojrzeniami, ale Bóg, który sprawił, że Jezus Chrystus stał się dla nas „mądrością [...] i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem” (1 Kor, 1,30). Odkupienie nie jest stanem rzeczowym, w który zostaniemy wprowadzeni, ale osobową relacją pomiędzy zbawionymi a Bogiem, ich Ojcem, przez Jezusa Chrystusa, Jego Syna, w Duchu Świętym.

Mottem 5 tomu *Opera omnia* jest cytat, który jednocześnie podsumowuje teologię Josepha Ratzingera: „Człowiek jest istotą, która w wieczności winna mówić Bogu na «Ty»”⁶.

Pozwólmy mówić samemu Ratzingerowi:

Odkupienie nie może dokonać się bez stworzenia ani przeciwko niemu; w istocie pojawia się pytanie, czy ostatecznie stworzenie nie jest jedynym prawdziwym odkupieniem. Zaczyna stawać się oczywiste, że nie możemy poprawnie odpowiedzieć na pytanie, dokąd mamy iść, jeśli pominiemy pytanie, skąd pochodzimy; że błędnie i szkodliwie odpowiemy na pytanie: „Co możemy zrobić?”, jeśli oszczędzimy sobie pytania: „Kim jesteśmy?” – a więc, że pytanie o byt i pytanie o naszą nadzieję nie mogą być od siebie rozdzielone⁷.

[...] Tylko tam, gdzie stworzenie i odkupienie są rozważane razem, a wiara jest przeżywana w całej swojej pełni, stworzenie znajduje swoje uzasadnienie, a człowiek staje się prawdziwy, to znaczy odkupiony⁸.

⁶ Przemówienie kard. Gerharda Ludwiga Müllera przetłumaczyła Magda Jaglewicz.

⁷ JROO, t. V, s. 69.

⁸ Tamże, s. 23.

3. CZŁOWIEK SPEŁNIONY (MARZENA GÓRECKA)

Postać Maryi należy widzieć w kontekście biblijnym. Na pierwszym miejscu rysuje się postać Ewy, która ukazana jest w wyjątkowej relacji do mężczyzny, Adama. Nie pochodzi ona z ziemi, lecz z niego samego: przez żebro wyrażone jest najbardziej wzajemne odniesienie mężczyzny i kobiety, w którym dopiero spełnia się cały człowiek. Ukazuje się stwórcze przeznaczenie człowieka, aby spełnił się w jedności mężczyzny i kobiety w byciu podobnym do Boga. Właśnie tu, w tym podobieństwie kobiety do Boga, wyraża się niezniszczalna godność i wielkość kobiety, która przechowuje tajemnicę życia, mocy przeciwstawnej wobec śmierci i otrzymuje imię matki wszelkiego życia (Rdz 3,20).

Kobieta, która nosi klucz życia, dotyka w ten sposób bezpośrednio tajemnicy bytu, Boga żywego, od którego ostatecznie pochodzi wszelkie życie i który z tego właśnie powodu nazywany jest Życiem, Żyjącym⁹.

Drugim ważnym kontekstem biblijnym dla Maryi jest szczególna rola matek, która wyznacza drogę obietnicy. Objawia się ona w zmianie znaku płodności i niepłodności. W archaicznym myśleniu płodność była znakiem błogosławieństwa, a niepłodność znakiem przekleństwa. Teraz, w dziejach zbawienia, mamy zmianę znaczenia: to niepłodna okazuje się prawdziwie błogosławioną (np. Sara), a płodna – odrzucana. Dopiero św. Paweł wyjaśnia sens tego odwrócenia: prawdziwym synem Abrahama nie jest ten, który od niego fizycznie pochodzi, lecz ten, który został poczęty w nowy sposób, dzięki mocy Bożej obietnicy (Rz 4; Ga 3,1–14; 4,21–31).

Kolejnym kontekstem biblijnym jest postać kobiety wybawicielki (np. Estera, Judyta), która z jednej strony uosabia zniewolonego Izraela, a z drugiej uosabia razem duchową i niezniszczalną siłę Izraela. Kobieta jako wybawicielka jest więc uosobieniem nadziei na przetrwanie Izraela, gdyż w niej objawiła się Boża moc.

Wreszcie sam Izrael jako naród wybrany jest interpretowany jako kobieta, jako dziewica, jako umiłowana, jako małżonka i jako matka. Wielkie kobiety Izraela stają się dziejami przymierza z Bogiem na wzór miłości małżeńskiej. Jahwe w swej miłości do Izraela ogłasza wieczność i nieodwołalność tego przymierza. Obejmuje ono: całe stworzenie, wybranie przez obietnicę i naród Izraela jako lud Boży, które uosabiają wielkie kobiety. Ale cała ta rzeczywistość przymierza znajduje swoje spełnienie dopiero w:

⁹ Tamże, s. 366.

Niewieście, która sama jest określona jako prawdziwa Święta Reszta, prawdziwa Córa Syjonu, i która w nim (w przymierzu) staje się matką Odkupiciela, a nawet matką Boga¹⁰.

To Maryja, Theotokos, Boża Rodzicielka, jest związaniem wszystkich starotestamentalnych kontekstów w jedną osobę i w jedno dzieło: Dziewicy i Matki, Niepokalanej i Świętej, Wniebowziętej.

Ta oto biblijna Niewiasta jest spełnieniem ekonomii zbawczej kolektywnej i indywidualnej. Maryja spełniła oczekiwania Izraela w dziejach zbawienia, a także spełniła oczekiwania każdego człowieka, który oddany jest woli Bożej. Maryja jest więc typologiczną i osobową antycypacją spełnienia w łasce. Przez Nią dokonało się odrodzenie starego Izraela do nowego. Ten nowy Izrael (Kościół) nie jest tylko ideą, lecz jest osobą społeczną. W tajemnicy Maryi ów bezsilny i odrzucony Izrael wydał swój owoc – nowego Adama, prawdziwego Adama, który także pochodzi od Boga (jak pierwszy Adam), ale już w wyższym sensie jako Syn Boży (Łk 3,38). W Nim, w Synu Człowieczym, ustanowił Bóg nowy początek, który jako dar z góry zapoczątkowuje nowe człowieczeństwo. W ten sposób Maryja staje się znakiem łaski. A Jej jednorodzony Syn staje się kryterium, celem i spełnieniem całej ludzkości. Jego człowiecza Matka jest przykładem i wzorem spełnienia człowieka, który ufa Bogu.

Szczególna rola Maryi w dziele stworzenia uwidacznia się zatem w tajemnicy nowego poczęcia i narodzin, które zwiastuje anioł: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1,35). Jest tu nawiązanie do opisu stworzenia, gdy Duch unosił się nad wodami (Rdz 1,2) i jednocześnie naznaczenie tego procesu jako nowe stworzenie. „Bóg otwiera tutaj nowe stworzenie ze starego i w starym”: nowością jest przyjście Chrystusa, którego źródłem jest stwórcza moc Boga. Jego poczęcie i narodziny oznaczają nowe zaangażowanie się Boga w historię, w empirię świata. Bóg działa więc w starym stworzeniu i czyni je nowym przez narodziny Syna z Dziewicy. Ten fakt potwierdza, że Bóg nie wypuścił z rąk stworzenia. Działa w nim historycznie łaska Bożego przymierza, w której Maryja wypełnia obietnice zbawienia, realizujące się w nadejściu królestwa Bożego. Maryja jest tą Resztą Izraela, w której Bóg znalazł prawdziwą odpowiedź. I ta odpowiedź jest wyrazem łaski. Więcej, Maryja jest początkiem i osobową konkretnością Kościoła, reprezentuje sam Kościół, jest synonimem Kościoła, jego ostatecznego ocalenia, które przez Jej wniebowzięcie stało się faktem. Tam, gdzie jest pełnia łaski, tam jest pełnia zbawienia. Tak Maryja wyraża jednocześnie każdego człowieka i oświeśla drogę jego przeznaczenia.

¹⁰ Tamże, s. 369.

Pozwólmy mówić samemu Ratzingerowi:

Maryja jako Święta Reszta oznacza, że w niej Stare i Nowe Przymierze są naprawdę jednym. Jest ona w pełni Żydówką, dzieckiem Izraela, Starego Przymierza, a więc dzieckiem Przymierza w ogóle, jest w pełni chrześcijanką: Matką Słowa. Dlatego też, ponieważ jest ona Nowym Przymierzem w Starym Przymierzu, ba, *jako* Stare Przymierze, jako Izrael, nie sposób zrozumieć jej misji, jej osoby tam, gdzie Stary i Nowy Testament się rozpadają. Ponieważ ona cała jest odpowiedzią, odpowiedniością, nie można jej zrozumieć tam, gdzie łaska może być uznawana jedynie za sprzeczność – odpowiedź, prawdziwa odpowiedź stworzenia jawi się jako zaprzeczenie łaski. W rzeczywistości jest ona wyrazem łaski; bowiem słowo, które nigdy by nie dotarło, łaska, która pozostawałaby tylko w dyspozycji Boga i nie stałaby się odpowiedzią wobec Niego, nie byłaby żadną łaską, lecz igraszką¹¹.

¹¹ Tamże, s. 392.

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
WYDZIAŁ TEOLOGII - INSTYTUT NAUK TEOLOGICZNYCH
WYDZIAŁ NAUK HUMANISTYCZNYCH - INSTYTUT LITERATUROZNAWSTWA

JOSEPH RATZINGER
OPERA OMNIA
POCHODZENIE I PRZEZNACZENIE

Uroczysta prezentacja
V tomu

Program wydarzenia

Prowadzenie – Magda Jaglewicz

Człowiek stworzony – ks. Krzysztof Gózdź

Franz Schubert Impromptu op. 90 nr 3, Ges-dur – Ivanna Brona

Człowiek odkupiony – J.Em. Gerhard Kard. Müller, Watykan

Vasyl Barwiński Preludium nr 4, b-moll – Ivanna Brona

Człowiek spełniony – Marzena Górecka

Fryderyk Chopin Nokturn op. 9 nr 2, Es-dur – Ivanna Brona

21 listopada 2022, godz. 11.00

Aula C-1031, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

KUL
1978



Ks. Janusz Królikowski

SZEŚĆ GŁÓWNYCH PRAWD WIARY DOPOWIEDZENIE

Niedawny artykuł na temat sześciu głównych prawd wiary, ich genezy i ich przesłania („Teologia w Polsce” 15 [2021] nr 1, s. 7–34), który wzbudził słuszenie zainteresowanie, ponieważ dotyczy zagadnienia, z którym wszyscy zetknęli się bezpośrednio w czasie katechizacji, domaga się dopowiedzenia. Jego potrzeba wynika z tego, że wciąż nie znamy genezy tej formuły katechetycznej, a zarazem budzi ona niejednokrotnie zastrzeżenia, gdyż nie wiadomo, skąd się wzięła i kto jest jej autorem. Wydaje mi się, że sprawa posunęła się dość zasadniczo naprzód, gdyż można pokazać kontekst jej powstania i jej autora.

Otóż prowadząc dalsze poszukiwania dotyczące zagadnienia sześciu głównych prawd wiary, dochodzę do wniosku, że ich genezę trzeba związać z osobą i teologią Jana Gersona (1363–1429). Był on wnikliwym teologiem¹², ceniącym szczególnie św. Bonawenturę, poetą, kanonistą, aktywnym uczestnikiem prac nad reformą Kościoła w czasie soborów w Pizie i w Konstancji. To wszystko sprawiło, że otrzymał miano *doctor christianissimus*. W ramach swoich przemyśleń, działań i działalności pisarskiej w 1400 roku napisał dwa ważne listy *De reformatione theologiae (ad Bartholomeum)*, które wciąż zasługują na uwagę. W drugim liście, pośród zadań wyznaczanych ówczesnej teologii podkreślił z naciskiem:

Item forte expediret sicut olim tempore quarundam pestilentiarum Facultas Medicorum composuit tractatulum ad informandum singulos; ita fieret per Facultatem vel de mandato eius aliquis tractatulus super punctis principalibus nostrae Religionis, et specialiter de Praeceptis, ad instructionem simplicium, quibus nullus sermo aut raro fit, aut male fit¹³.

Gerson mówi w przytoczonym tekście o potrzebie opracowania na wydziale teologii albo przez jakiegoś jego delegata traktatu na temat „głównych punktów

¹² Po polsku mamy do dyspozycji: J. Gerson, *O teologii mistycznej*, tłum. M. Jakubowska, Kęty 2012.

¹³ J. Gerson, *Duae epistolae [...] de reformatione theologiae*, w: *Joannis Gersonii [...] Opera omnia novo ordine digesta [...]*, t. 1, Antverpiae 1706, kol. 124.

naszej religii”, a zwłaszcza „przykazań”. Potrzeba taka dyktowana jest przede wszystkim tym, że ludzie prości rzadko otrzymują odpowiednie pouczenie albo jest ono po prostu złe. Na pewno przemawia za tą propozycją doświadczenie teologiczne i katechetyczne Gersona, ale także czerpie wzór ze sposobu postępowania na wydziale medycyny, na którym w czasie dżumy opracowano zwarty traktat zawierający zasady postępowania w czasie epidemii, aby pomóc lekarzom w ich pracy. Chodzi więc o opracowanie syntezy doktrynalnej, która miałaby charakter pouczający, a zwłaszcza walor formacyjny.

Patrząc na propozycję Gersona, trzeba zwrócić uwagę na jej bezpośredni kontekst, zwłaszcza teologiczny, który był dogłębnie naznaczony panującym chaosem i obniżaniem się poziomu ogólnej wiedzy i świadomości religijnej. Warto sięgnąć do jego wypowiedzi, która dobrze ten kontekst charakteryzuje:

Po pierwsze, nie jest dobrze, by podejmowano tak powszechnie zagadnienia doktrynalne nieużyteczne, pozbawione owocu i mocy, ponieważ z ich przyczyny porzuca się potem zagadnienia użyteczne i konieczne do zbawienia. „Nie znają rzeczy koniecznych – mówi Seneka – ponieważ nauczyli się zbytecznych”¹⁴. Na drugim miejscu zostają przez nie zwiedzeni nie studenci, ponieważ uznają za teologów przede wszystkim tych, którzy zajmują się takimi zagadnieniami, lekceważąc Biblię i innych doktorów. Po trzecie, z tego powodu zmienia się pojęcia używane przez świętych ojców wbrew temu, co mówi Augustyn, że „w mówieniu powinniśmy być przywiązani do pewnej reguły” itd.¹⁵ Nie ma niczego, co szybciej niż to szkodziłoby nauce. Po czwarte, z tego powodu teologowie są ośmieszani przez inne wydziały. Są zatem nazywani fantastami i mówi się, że nie znają niewzruszonej prawdy dotyczącej moralności i Biblii. Po piąte, z tego powodu otwierają się liczne drogi prowadzące do błędów; tak mówiąc i zmieniając według swoich upodobań pojęcia, których inni doktorzy i nauczyciele nie rozumieją ani nie usiłują rozumieć, mówią rzeczy niewiarygodne i najbardziej absurdalne, które uznają za wywnioskowane z ich absurdalnych przypuszczeń. Po szóste, nie jest przez nich, ani wewnątrz, ani na zewnątrz, budowany Kościół i wiara. [...] Po siódme, są przez nich czynnie lub biernie gorszeni liczni teologowie. Jedni są bowiem nazywani przez nich nieokrzesanymi, a inni przeciwnie – są nazywani ciekawskimi lub fantastami¹⁶.

Ówczesna teologia nie wносиła więc wiele ani w życie Kościoła, ani w życie poszczególnych wierzących. W wyszukanych spekulacjach, w których celowała scholastyka w wydaniu skotystów, graniczących niejednokrotnie po prostu

¹⁴ Seneka, *Epistula* 88, 37: „Non discentes necessaria quia supervacua didicerunt” (tutaj: „Nesciunt necessaria quia supervacua didicerunt”).

¹⁵ Augustyn, *De civitate Dei* 10, 23: PL 41, 300: „Nobis ad certam regulam loqui fas est”.

¹⁶ J. Gerson, *Duae epistolae*..., kol. 122.

z fantazją, ulegały rozmyciu chrześcijańskie zasady wiary i obyczaju. W związku z tą sytuacją Gerson realistycznie wskazał na potrzebę powrotu do podstaw, czyli do „głównych punktów wiary”. Ta sama potrzeba narzucała się w nauczaniu katechetycznym, które było – jak zaznaczył w przytoczonej wypowiedzi – „albo rzadkie, albo złe”. Zachodziła pilna potrzeba powrotu do tego, co istotne, i takiego powrót domaga się Gerson w swojej propozycji.

Nie udało się ustalić, czy Gerson zaproponował konkretną formułę głównych punktów wiary. Biorąc jednak pod uwagę, że w swoich traktatach zatrzymuje się na zagadnieniach najbardziej zasadniczych, bezpośrednio nawiązujących do wyznania wiary, do sakramentów, do przykazań, można wnioskować, że sformułowany postulat był mu zawsze bliski i kształtował jego teologię. Owszem, Gerson uległ duchowi epoki w podejmowaniu kwestii dotyczących moralności, które naznaczone są wieloma spekulatywnymi rozróżnieniami, często oddalającymi od istoty stawianych problemów. Na podejmowanie zagadnień najbardziej podstawowych przez Gersona miała niewątpliwie wpływ teologia św. Bonawentury, która cieszyła się jego szczególnym uznaniem.

Pozostaje jednak bardzo podstawowym faktem, że Gerson jasno formułuje potrzebę opierania się w nauczaniu, zwłaszcza formacyjnym i katechetycznym, na podstawowych punktach wiary jako najbardziej owocnych i kształtujących wiarę i życie Kościoła. Idea głównych prawd wiary wyrastająca w kontekście głębokiego zamętu doktrynalnego i obyczajowego może być jak najbardziej inspirująca także dla naszych czasów, których sytuacja jest bardzo podobna do sytuacji na początku XV wieku, kiedy żył i działał Jan Gerson.

SPRAWOZDANIA

EKUMENICZNE DNI STUDYJNE: „JAKIEJ JEDNOŚCI CHCEMY? ZAŁOŻENIA I IMPLIKACJE WSPÓLNOTY KOŚCIELNEJ” PADERBORN 26–28.09.2022

(Ökumenische Studenttage des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn: „Welche Einheit wollen wir? Voraussetzungen und Implikationen von Kirchengemeinschaft”)

Instytut Ekumeniczny im. Johanna Adama Möhlera w Paderborn, jako czołowa placówka naukowa w zakresie ekumenii nie tylko na terenie Niemiec, ale i w skali światowej, w ramach swojej działalności szkoleniowej organizuje regularnie co dwa lata Ekumeniczne Dni Studyjne poświęcone aktualnym problemom ekumenicznym. Ta forma pogłębiania wiedzy skierowana jest głównie do osób odpowiedzialnych za relacje ekumeniczne w diecezjach niemieckich, choć nie brak wśród uczestników także teologów akademickich, w tym pojedynczych gości z zagranicy. Tak jak w poprzednich edycjach, zaprezentowano podjęty problem w czterech ujęciach przez znanych teologów różnych wyznań, tak by uzyskać jak najszerszą perspektywę ekumeniczną zagadnienia. Z każdym wykładem związana jest zawsze wyczerpująca dyskusja (ponadgodzinna), moderowana przez pracowników naukowych Instytutu Möhlera, podczas której uczestnicy mogą zwracać się do specjalistów, by uzyskać rozwinięcie różnorodnych kwestii teologicznych, ale również praktycznych, na jakie napotykają w swoim środowisku działalności kościelnej.

Pierwszego dnia na sesji popołudniowej wystąpił dr Jochen Wagner, wykładowca teologii ewangelickiej z Uniwersytetu w Koblenji (Koblenz – Landau), a jednocześnie pastor związku wolnych Kościołów ewangelickich. Tematem jego przedłożenia była „Wspólnota kościelna z punktu widzenia wolnych Kościołów ewangelickich”. Na początku prelegent zwrócił uwagę na podstawowe rozróżnienie, a mianowicie, że przymiotnik „ewangelicki” odnosi się zarówno do Kościołów wolnych, jak i krajowych (Landeskirchen), czyli klasycznych Kościołów luterańskich lub reformowanych – są to jednak różne rzeczywistości eklezjalne i pod względem nauczania, i struktury. Jako punkt wyjścia swojego wykładu wskazał 17 rozdział Ewangelii Jana, stawiając pytanie, co w ogóle Jezus rozumiał

przez jedność. Uznał, że pomocny w odpowiedzi na to pytanie jest obraz pasterza zawarty w 10 rozdziale tejże Ewangelii. A zatem podstawą mówienia o jedności kościelnej jest chrystologia. Dalej jako podstawę biblijną mówienia o jedności kościelnej wskazał Ef 4,13 (w szerszym kontekście tego wersetu), gdzie jedność wiernych rozumiana jest przez jedność wiary (wyznania). A zatem widzialna jedność kościelna wzrasta poprzez jedność wyznania i Wieczerzy Pańskiej. Następnie wykładowca postawił pytanie: Czy możliwa jest wspólnota Kościołów bez konsensusu nauki? Jaki powinien być ten konsensus – elementarny czy zróżnicowany? Jak głęboki powinien być, by była możliwa wspólnota? W Kościołach wolnych to niezwykle istotna kwestia, gdyż one ciągle się dzielą na nowe wspólnoty i posiadają dużą swobodę w nauczaniu. Nawet dla wolnych Kościołów w Niemczech, w obrębie jednego kraju, jest to trudne zagadnienie.

W głównym korpusie swego wystąpienia dr Wagner przedstawił różne modele jedności funkcjonujące w Kościołach wolnych. Jako najbardziej znany, ogólny model, przywołał Konkordię Leuenberską. Tutaj istotne jest pewne wspólne jądro nauki, z którego wynikają konsekwencje w innych obszarach. Ale dla Kościołów wolnych pojawiają się tu problemy, np. baptyści nie uznają chrztu dzieci i w tak podstawowej sprawie ta nauka ich różni. Stąd trzeba mieć świadomość, że nie wszystkie Kościoły wolne podpisały Konkordię (w Niemczech metodyści tak, ale już inne Kościoły nie). W Konkordii Leuenberskiej Kościoły pozostają w swojej tradycji wyznaniowej – jest to zróżnicowany konsensus, gdzie poszczególne Kościoły mogą przyjmować różne formy, a wspólne jest odniesienie do *Confessio Augustana*, a zwłaszcza do CA 7, gdzie mowa jest o tym, iż: „Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów”.

Dla większości Kościołów wolnych jednak to za mało, by tworzyć wspólnotę i choć wiele Kościołów ewangelickich realizuje ten model z sukcesem, to Kościoły wolne odczuwają tu opór, np. przy temacie chrztu pojawia się problem związku chrztu z wiarą, rozumianą jako osobisty wybór. I tu rodzi się pytanie, czy możliwa jest wspólnota kościelna bez wzajemnego uznania chrztu? Kolejny przedstawiony model to model Zjednoczonego Kościoła Szwecji (Uniting Church of Sweden – w jęz. szwedzkim: Ekumeniakyrkan). Jest to funkcjonujący z powodzeniem od dziesięciu lat model, w którym uczestniczą trzy Kościoły: baptyści, metodyści i prezbiterianie (Szwedzki Kościół Misyjny Przymierza). Podstawą doktrynalną jest Biblia i klasyczne symbole wiary. Ciekawe jest to, że baptyści i metodyści inaczej praktykują chrzest, a jako rozwiązanie tego problemu przyjęto możliwość odnowienia chrztu w świadomej wierze. Model ten bazuje na elementarnym konsensusie, bo choć fundamentalna kwestia chrztu nie dzieli, to pojawiają się pytania w innych ważnych obszarach, jak Eucharystia. Trzeci model to Zjednoczenie

Wolnych Kościołów Ewangelickich (VEF – Vereinigung Evangelischer Freikirchen), do którego należy piętnaście Kościołów z terenu Niemiec, m.in. metodyści, mennonici, baptyści, zielonoświątkowcy. Bazą są tutaj dość ogólne i bardzo otwarte stwierdzenia wspólnej deklaracji. Nie ma też żadnych innych większych dokumentów, ale jedność jest praktykowana. Akcentuje się tu wspólną wiarę i posłanie, a nie sprawy fundamentalne w zakresie doktryny. Zasadniczą podstawą tego, co łączy, jest wspólne posłannictwo. Podsumowując, dr Wagner stwierdził, że warto iść drogą opartą na wspólnym wyznaniu wiary, przy różnych formach realizacji bycia Kościołem. Perspektywa Kościołów wolnych dla jedności kościelnej to oparcie jedynie na elementarnej bazie – bycie jednością tylko w najbardziej istotnych punktach. Trudne wydają się w takim podejściu dalsze pytania o Eucharystię i o rozumienie urzędów.

Drugiego dnia w sesji przedpołudniowej wystąpienie „Wspólnota kościelna z punktu widzenia ewangelickich kościołów krajowych” zaprezentowała szefowa Institutum Lutheranum na Uniwersytecie w Getyndze, prof. Christine Axt-Piscalar. Jedność w tych Kościołach rozumiana jest jako *communio ecclesiarum* – to pojęcie ma tu naczelne znaczenie i wyprowadzane jest z NT oraz pierwotnego Kościoła. Staje tu problem, jak to pojęcie rozumiane jest w Kościele katolickim i prawosławnym? To istotna kwestia wobec pytania, czy Konkordia Leuenberska jest możliwym modelem jedności z tymi Kościołami. W Kościołach protestanckich rozumie się to pojęcie w tym sensie, że poszczególne Kościoły zachowują swoją tożsamość. Według profesor z Getyngi tak rozumiana wspólnota kościelna w widzialnej formie powinna się wyrażać w życiu liturgicznym – przede wszystkim we wzajemnym uczestnictwie w Wieczery Pańskiej. To byłoby możliwe, gdyby strona katolicka uznała Kościoły ewangelickie za Kościoły w pełnym znaczeniu i wtedy zgodnie z *Credo* byłyby one elementami jednego Kościoła katolickiego. Obecnie jest to możliwe tylko na poziomie ogólnoewangelickim. Kościoły ewangelickie za wspólną bazę przyjmują tu afirmację starożytnych symboli wiary – to należy do samorozumienia Kościołów luteranckich i reformowanych. To podkreśla także Konkordia Leuenberska. Siódmy punkt Wyznania Augsburskiego także jest tu programowy. Według tego zapisu jeden, święty Kościół jest tam, gdzie spełnione są (*satis est*) dwa warunki: głoszona jest czysta Ewangelia i należycie sprawowane są sakramenty. Jeśli mamy te dwie istotne cechy, to Chrystus daje udział w sobie, czyli w *communio sanctorum*. A zatem Kościół swój byt ma zakorzeniony w Jezusie Chrystusie – On jest w nim obecny i daje siebie. Żeby jednak te warunki zostały spełnione, potrzebny jest urząd. Według getyńskiej profesor urząd nie jest tu rozumiany funkcjonalnie (socjologicznie), lecz ewangeliczne, gdyż minister reprezentuje w tym przypadku osobę Chrystusa (tak jest to przedstawiane przez Melanchtona), bo Chrystus jest obecny w głoszonym

słowie i sakramentach. Zatem urząd jest narzędziem zbawienia i w rozumieniu ewangelickim służy jedności. Ponadto, co ważne, każda gmina ma odniesienie w swoim życiu do Kościoła uniwersalnego: w głoszeniu słowa i w sakramentach – przede wszystkim w Wieczery Pańskiej. Różnorodność w życiu liturgicznym jest dopuszczalna i nie stanowi źródła podziału, o ile zachowane są wspólne podstawy wiary (por. Ef 4). Zadania posługi episkopalnej w Kościołach ewangelickich są różnie traktowane – część z nich (głównie Kościoły reformowane) uważa, że nie ma ona potwierdzenia biblijnego. Stąd Konkordia Leuenberska nie wymaga urzędu biskupiego. Dalej idzie tu deklaracja z Porvoo, gdzie urząd biskupi poprzez sukcesję apostołską jest znakiem Kościoła apostołskiego, a tym samym wyeksponowany został jako podstawa jedności i uczestnictwa w jednym, katolickim Kościele w rozumieniu Credo.

W sesji popołudniowej drugiego dnia stanowisko katolickie przedstawił dotychczasowy (od 1.10.2022 na emeryturze), długoletni dyrektor Instytutu Möhlera w Paderborn prof. Wolfgang Thönissen w wykładzie zatytułowanym: „Widzialna wspólnota kościelna”. Termin „wspólnota kościelna” (*Kirchengemeinschaft*) nie jest wcale oczywisty dla katolików, jest on przejęty ze świata protestanckiego, a jego najbardziej znanym ukonkretnieniem jest Konkordia Leuenberska. W Kościele katolickim przez długie wieki funkcjonował model unijny jako sposób jedności kościelnej, co zmienił dopiero Sobór Watykański II. Thönissen na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku podjął w swojej pracy habilitacyjnej problem, czy protestancki model wspólnoty kościelnej może mieć zastosowanie w katolickim ekumenizmie. Jako inspirację swoich badań podał on list napisany w latach osiemdziesiątych przez Ratzingera i biskupów luterańskich, w którym możliwa jedność widziana była w horyzoncie Konkordii Leuenberskiej. Podstawą takiej tezy były wyniki dialogu ekumenicznego, gdzie zauważono, że obecna nauka Kościoła katolickiego i ewangelickiego jest na innych pozycjach niż w XVI wieku, a zatem tamte spory straciły na ostrości. Choć Sobór Watykański II otworzył drogę do ekumenizmu, to jednak nie przedstawił żadnej konkretnej wizji jedności. Thönissen uważa, że plan, jaki zaprezentował w swojej habilitacji, jest wciąż aktualną propozycją w tym obszarze.

Sobór Trydencki w istocie nie dał żadnej zwartej nauki o Kościele – tu przełom nastąpił dopiero podczas Vaticanum II. Już Sobór Watykański I chciał zamknąć pytanie o Kościół, jednak również nie zaproponował całościowej koncepcji. Trydencką koncepcję Kościoła wyraził natomiast w swoim nauczaniu kard. R. Bellarmin i w istocie ta nauka pozostała do dzisiaj. Opiera się ona na trzech filarach jedności: Kościół jest widzialną wspólnotą, posiada wspólne sakramenty i wymaga jedności z papieżem. Potwierdził to Leon XIII, gdy pojawiły się pierwsze próby ekumeniczne, a pewną korektę znajdujemy u Piusa XII w encyklice

Mystici Corporis, gdzie dopuszcza się dostęp sakramentów dla tych, którzy są w potrzebie w sytuacji zagrożenia ze względu na ówczesną wojnę. Sobór Watykański II co do istoty przejął naukę Bellarmina w swojej eklezjologii (*Lumen gentium* 14 i 15) i choć nie podaje tu żadnego przypisu do jego dzieł, to zachowuje w ten sposób Tradycję. A jednak eklezjologia Soboru Watykańskiego II, nie zrywając z Tradycją, znacznie poszerza horyzont. Zasadnicze podstawy odnowy eklezjologii katolickiej zrodziły się w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku – to głównie zasługa Congara i de Lubaca (rozwinęli ideę Kościoła jako misterium, Ciała Chrystusa i Ludu Bożego), choć prekursorem był tu już w XIX wieku J.A. Möhler, który wprowadził do dyskursu o Kościele elementy eklezjologii patrystycznej. Thönissen wskazuje tu również późniejsze zasługi Ratzingera, który w swojej pracy doktorskiej zaaplikował do teologii katolickiej pojęcie Ludu Bożego u K. Bartha.

Lumen gentium już na początku w odniesieniu do Kościoła używa terminu *sacramentum* (misterium) jednak z dookreśleniem *veluti*, a zatem Kościół jest sakramentem na sposób analogiczny. Drugie istotne w tym dokumencie określenie Kościoła to *communio*, nawiązujące do pojęcia *communio sanctorum*, które przedsoborowa teologia rozumiała jako wspólnotę świętych, a w ujęciu patrystycznym chodziło tu jednak o udział w świętości, czyli w sakramentach jako środkach zbawienia. Kościół w *Lumen gentium* jest tylko w Chrystusie i na tej zasadzie jest *signum et instrumentum* (LG 1), a więc ma jako znak element widzialny, ale jest też *misterium*, czyli ma naturę misteryjną, wyrażającą się poprzez znaki. Zapis *veluti sacramentum* należy ujmować jako analogię proporcjonalną do wcielenia – tak jak Logos do ludzkiej natury w Chrystusie, tak w Kościele Duch Święty ma się do widzialnego Kościoła. Kolejny niezwykle istotny zapis tej konstytucji soborowej w kontekście tematu budowania jedności kościelnej to *subsistit in* (LG 8). Według Ratzingera owo *subsistit* to ontologiczny most między Ciałem Mistycznym a społeczną formą Kościoła. W tym też znaczeniu instytucja zawsze stoi w służbie Kościoła jako misterium. Idąc dalej, jeśli Duch Święty jest podmiotem Kościoła, to *subsistit* odnosi się do Jego działania w Kościele, czyli do Kościoła jako misterium. Deklaracja z Toronto (1950) Światowej Rady Kościołów, określając elementy, jakie powinna posiadać wspólnota, by uznać ją za Kościół, wskazuje jako fundament to, że posiada ona dobra zbawienia. Ta idea przeszła tutaj pierwotnie od Congara, a ostatecznie od ojców Kościoła, z czasów gdy toczyły spory o ważność chrztu. Katolicycy teologowie pracowali przy tej deklaracji z Toronto i chcieli ją zintegrować w jakiś sposób z *Lumen gentium*, co właśnie wyraża *subsistit*, przez to, że można rozumieć, iż jest jeden Kościół, który może funkcjonować w pewnej różnorodności. W ten sposób *Lumen gentium* nie jest czysto katolickim dokumentem, lecz już od początku ekumenicznym, bo od-

nosi się pośrednio do ekumenicznych źródeł. Thönissen zwraca tu, w kontekście odniesienia do dokumentu z Toronto, uwagę na zapis Dekretu o ekumenizmie (UR 3) mówiący o dobrach zbawienia istniejących poza widzialnym obrębem Kościoła katolickiego. Jak zauważa, dokument ten dalej (UR 14–18), mówiąc o Kościołach wschodnich, mówi o pełnej komunii, która może być restytuowana, gdyż są tam elementy, które dają subsystencję Kościoła, przede wszystkim prawdziwe sakramenty i, co ważne, następuje tu pewne nowe otwarcie, bo wcześniej w nauczaniu papieży ściśle wiązano jedność z papieżem z ważnością sakramentów. Tu już tego nie ma i jak puentuje profesor z Paderborn, bez Bellarmina wrócono w istocie do Bellarmina, czyli zachowując Tradycję, wskazano kierunki budowania eklezjologii umożliwiającej myślenie o pewnej wspólnotie kościelnej.

Trzeciego dnia w sesji przedpołudniowej prawosławny teolog z Belgradu, dr Rade Kisić (doktorat zrobiony w Münster), przedstawił ostatni wykład sympozjum zatytułowany „Jedność Kościoła z prawosławnego punktu widzenia”. Według niego to jest zawsze duże wyzwanie mówić o prawosławnym stosunku do jedności, a aktualny kontekst wojny na Ukrainie sprawia, że jest to jeszcze trudniejsze, gdyż wewnątrz samego prawosławia narastają ogromne spory. Stąd bardziej pierwotną kwestią jest problem wewnętrznej struktury jedności w obrębie prawosławia. Ten problem ujawnił się już z całą ostrością podczas Soboru Panprawosławnego (2016), który miał być manifestacją jedności. Podstawą współczesnej debaty o jedności jest w teologii prawosławnej eklezjologia eucharystyczna (*communio*). Jeden z najważniejszych teologów prawosławia XX wieku, G. Fłorowski (Florovsky), uważał, że w Eucharystii urzeczywistnia się Kościół, i to cały, nawet w małym lokalnym Kościele. Według jego uniwersalistycznej eklezjologii, gdy Eucharystia jest celebrowana, ujawnia się wówczas cały Kościół, nie jego część. M. Afanasjew podkreślał, że zjednoczenie z Chrystusem w eucharystycznym *communio* jest zjednoczeniem ze wszystkimi wierzącymi. Natomiast A. Schmemmann przesuwa akcent, wiążąc bardziej jedność z soborem. Dla niego to diecezje poprzez urząd biskupi, a nie parafie, są miejscem urzeczywistniania się katolickości Kościoła. J. Ziouzulas krytykuje te pozycje, gdyż uważa, że nie wystarczy celebrować razem Eucharystię, by była jedność. Wskazuje, że w pierwszych wiekach konstytutywne dla jedności były synody biskupów. I nie ma Eucharystii bez biskupa, a związek z biskupem daje widzialny znak jedności. Mistyczny i sakramentalny wymiar Kościoła wymaga związku Kościoła lokalnego z powszechnym. Ten prominentny grecki teolog odrzuca też interkomunię, twierdząc, że wtedy zaciera się ten eklezjologiczny wymiar Eucharystii. Dzisiaj w prawosławiu wraca się mocniej do synodalności Kościoła zakorzenionej w Tradycji, zwłaszcza na poziomie uniwersalnym. Autokefalia w prawosławiu nie może być rozumiana jak niezależność państwowa – tutaj rodzi się współcze-

śnie zagrożenie etnofiletyzmem. Metropolita H. Alfiejew podkreśla jedność wiary i sakramentów jako wyznaczniki bycia w jednym Kościele, a patriarcha Konstantynopola Bartłomiej dodaje tu jeszcze strukturę kanoniczną. Wielu współczesnych teologów idzie w tym kierunku, podkreślając, że struktury kanoniczne należą do *esse* Kościoła. Natomiast, jak zauważa dr Kisić, od strony zwykłych wiernych Kościół jest postrzegany jako charyzmatyczny, a nie hierarchiczny, a wiodącą osobą jest dla nich – tak ważny w pobożności wschodniej – starzec (cs. *starec*, gr. *geront*). Odnosząc się do aktualnej sytuacji, prelegent wskazał, że obecnie główne napięcie dotyczy roli patriarchy Konstantynopola jako honorowego zwierzchnika prawosławia. Cerkiew rosyjska uważa, że najważniejszy w Kościele jest Chrystus i nie jest konieczny prymat honorowy, Kościół grecki zaś broni prymatu i nawet twierdzi, że potrzebne jest, by był on nie *pimus inter pares*, lecz *primus sine paribus*. Takie stanowisko argumentuje się tym, iż prymat nie jest funkcją administracyjną, ale wynika z teologii trynitarniej i odnosi się go do roli Ojca w Trójcy. Praktyka pokazuje, że poprzez te wewnętrzne napięcia w wielu kwestiach coraz bardziej widać brak wspólnego stanowiska wewnątrzprawosławnego, a to rodzi problem w dialogu o jedności z katolikami. Z drugiej strony serbski teolog, sam będąc członkiem różnych gremiów katolicko-prawosławnych, uważa, że dialog ten wymusza przemyślenie własnych pozycji przez prawosławie.

Jeszcze raz, na zakończenie, należy podkreślić znaczenie prowadzonych po wykładach dyskusji, które pozwoliły zgłębiać wiele kwestii szczegółowych, niekoniecznie bezpośrednio związanych z tematyką wykładów, a wynikających z ekumenicznych doświadczeń uczestników tej konferencji. Bez wątpienia było to bardzo inspirujące i potrzebne spotkanie teologiczne i ekumeniczne, osadzone w aktualnej problematyce relacji międzykościelnych, poszerzające spojrzenie na inne Kościoły poprzez ukazanie tematu jedności z ich wewnętrznej perspektywy. Tylko tak można lepiej się rozumieć i poznawać, a poznanie jest przecież podstawą dialogu.

Ks. Jacek Froniewski
PWT Wrocław

RECENZJE

Andrzej Napiórkowski OSPPE, *Podwójna tajemnica Kościoła*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2022, ss. 288

W kontekście życia współczesnego świata i Kościoła, a także, co ważne, w perspektywie najnowszego programu duszpasterskiego Kościoła w Polsce pod hasłem: „Wierzę w Kościół Chrystusowy” o. Andrzej Napiórkowski w swojej najnowszej monografii podejmuje temat podwójnego, teandrycznego *mysterium Ecclesiae*. Autor proponuje refleksję teologiczną, która wpisuje się w promowaną przez niego i wciąż rozwijającą się eklezjologię integralną, ukierunkowaną na syntetyzujący wykład o Kościele jako rzeczywistości dynamicznej. Jej źródłem oraz zasadą jest samoudzielanie się Trójjedynego Boga i przyjmowanie Go przez człowieka. W tym sensie to relacja Bóg – człowiek staje się kluczem do próby zrozumienia zakrytej, ale nieustannie odsłaniającej/objawiającej się tajemnicy Kościoła, i to tajemnicy podwójnej, bo dotyczącej i Boga, i człowieka.

Monografia składa się z wprowadzenia oraz trzech rozdziałów. W obszernym wprowadzeniu autor w sposób jasny i językiem bardzo przystępnym prezentuje teologiczne tło swojej refleksji nad *mysterium Ecclesiae*, a więc przede wszystkim rozumienie dwóch kluczowych pojęć: Kościoła i tajemnicy – tematu publikacji. Tajemnica w odniesieniu do Kościoła oznacza rzeczywistość z jednej strony „Boską, transcendentną i zbawczą, a z drugiej ludzką, immanentną i potrzebującą nieustannego nawrócenia” (s. 21). Takie pojmowanie tajemnicy bliskie jest definicji sakramentów. Sakrament to z kolei jeden ze sposobów określania Kościoła: znaku i narzędzia wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego (LG 1). Sakramentalność Kościoła będzie zresztą powracać wielokrotnie w refleksji autora jako jeden ze sposobów prezentowania jego misteryjności. Kolejne etapy wprowadzenia wiodą czytelnika przez meandry semantyczne słowa „tajemnica” i jego ujęcia w Starym i Nowym Testamencie, w teologii w ciągu wieków, a zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, ale także w filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem antropologii. Ostatecznie i tajemnica, i Kościół to dla autora terminy polisemiczne (*polisemous*, s. 49), które do opisu wymagają wielości różnorodnych, choć niewykluczających się, kategorii pojęć i obrazów.

Pierwszy rozdział jest refleksją autora nad tajemnicą wspólnoty Trójcy Świętej. Stanowi on odpowiedź na tendencje w eklezjologii, które redukują Kościół jedynie do rzeczywistości społecznej, nadmiernie akcentując czynnik ludzki, co prowadzi do odejścia od zbawczego charakteru wspólnoty na obraz Trójcy. Rozdział jest swego rodzaju postulatem odejścia od opisywania rzeczywistości

Kościółu jakby w oderwaniu od innych misteriów wiary: Trójcy Świętej, wcielenia, odkupienia czy działania Ducha Świętego w świecie. To ostatnie pneumatologiczne zagadnienie znajduje w monografii także wymiar konkretnego wyzwania stojącego przed Kościołem: „Dlatego pilnym zadaniem teologów i duszpasterzy – pisze o. Andrzej Napiórkowski – jest przywrócenie dynamiki nieustannie udzielającego się Ducha Świętego, który od tamtego wydarzenia w Wieczerniku Jerozolimskim obdarowuje obficie tak serca pojedynczych wierzących, jak i wspólnoty Kościołów lokalnych” (s. 153). Wśród darów udzielającego się Ducha Świętego za św. Pawłem (Ga 5,22–23) autor wymienia m.in. uprzejmość i łagodność. Patrząc na chrześcijan cechujących się tymi cnotami, możemy zauważyć dynamikę działania Ducha w codzienności współczesnego życia wierzących.

Drugi rozdział już w tytule („Zagadka człowieka”) z jednej strony zaznacza polisemiczność samego terminu „tajemnica” oraz rozległość jego pola semantycznego, z drugiej zwraca uwagę na człowieka jako podmiot teandrycznej wspólnoty Kościoła. Temat rozdziału jest zatem ściśle antropologiczny, ale ujęty w perspektywie eklezjologii integralnej, czyli przekraczającej ramy jednego traktatu dogmatycznego. O. Andrzej Napiórkowski przeprowadza czytelnika przez kolejne wątki historii Boga i człowieka, która zostaje przedstawiona jako jedna, bosko-ludzka tajemnica spotkania i komunii, znajdująca swój punkt kulminacyjny we wcieleniu Syna Bożego, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Autor podejmuje klasyczne tematy teologiczne: stworzenia i powołania człowieka, grzechu i jego społecznej struktury. Zwraca także uwagę na zagadnienia współczesnej katolickiej antropologii i stojących przed nią wyzwań, a wśród nich: światu popandemicznego, osób homoseksualnych i transseksualnych, migrantów czy agresji Rosji na Ukrainę. Warto podkreślić, że wywód o. Andrzeja Napiórkowskiego w drugim rozdziale jest próbą dopełnienia rozdziału poprzedniego. W tym sensie „zagadka” człowieka jest wpisana w jego egzystencję, której sens można określić jako „stawanie się żywą ikoną Trójjedynego Boga” (s. 183), nieustannie udzielającego się w człowiekowi.

Trzeci rozdział, najbardziej złożony, poświęcony jest podwójnemu, bosko-ludzkiemu misterium personalnemu Kościoła, wspólnoty, w której należy odnaleźć (odzyskać – jak mówi autor [s. 205]) równowagę między tym, co instytucjonalne, a tym, co duchowe, by misteryjność Kościoła nie popadła w przesadną spirytualizację i nadmierną instytucjonalizację. Do tego niezbędne jest ciągłe oczyszczanie – nawrócenie. W ten sposób można widzieć Kościół – podkreśla o. Andrzej Napiórkowski – „jako żywy organizm, dynamiczną przestrzeń zbawienia, rozciągającą się między Trójcą Świętą a grzesznikiem. Kościół to tajemnica zbawiającej wspólnoty, w łonie której w sposób sakramentalny dochodzi do miłostnego samoudzielania się Trójjedynego Boga grzesznemu człowiekowi, aby

mógł on przechodzić ze śmierci do życia i równocześnie świadczyć o Miłości większej niż wszelki bezsens” (s. 225). Cytat ten można przyjąć za propozycję definicji misteryjności Kościoła i jednocześnie syntezę rozważań autora, który w ostatniej części monografii zwraca uwagę właśnie na sakramentalny (czytaj także: misteryjny, ale również liturgiczny) sposób spotkania człowieka z Bogiem.

Nie sposób przedstawić tu wszystkich wątków poruszanych przez autora w tej liczącej niemal trzysta stron monografii. Do tych, które należałoby jeszcze wymienić, należy niewątpliwie temat synodalności, tak bliski katolikom przeżywającym kolejne etapy Synodu Biskupów, poświęconego temu konstytucywnemu wymiarowi Kościoła (s. 253–260).

Podsumowując lekturę publikacji o. Andrzeja Napiórkowskiego, warto zwrócić uwagę na jej dwa aspekty. Po pierwsze, autor bardzo obficie cytuje mistrzów teologicznych, takich jak: Wojtyła – Jan Paweł II, Ratzinger – Benedykt XVI, Rahner czy Balthasar, ale odwołuje się także do poetów i prozaików: Silesiusa, Konwickiego, Terakowskiej, Kinga czy Prokofieffa, autora studium poświęconego *Faustowi* Goethego. Przywołuje również twórców sztuk pięknych, opisując scenę zwiastowania pędzla Fra Angelica czy z fresku Pinturicchia. To bogactwo odwołań dobrze oddaje myśl autora: „Świat jako taki musi być widziany w teologicznej perspektywie. Jest on wielką księgą, przez którą Bóg przemawia. Takie świeckie realności, jak człowieczeństwo, przygodność, czasowość, posiadają zdolność mówienia o boskości, trwałości, wieczności” (s. 276).

Po drugie, chociaż autor nie traktuje niniejszej publikacji jako podręcznika akademickiego do eklezjologii, to omawiana monografia może być doskonałym przewodnikiem osobistej i wspólnotowej refleksji w roku duszpasterskim pod hasłem „Wierzę w Kościół Chrystusowy”, refleksji, której osią centralną będzie tajemnica Kościoła, i to tajemnica podwójna.

Adam Sejbuk CM

Sławomir Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2022, ss. 812

Obecny czas jest dla teologii – jako równouprawnionej dyscypliny naukowej i do takiego miana pretendującej – niewątpliwie czasem niełatwym. Na arenie teologicznej nie brak też przełomów i zmian, których pożyteczność ocenią kolej-

ne pokolenia. Za argument weryfikujący takie stwierdzenie może posłużyć między innymi wola emancypacji biblistyki z teologii, wyrażanej przez niektórych jej przedstawicieli, a podyktowanej większą ich koncentracją na technicznej, niż na teologicznej stronie egzegezy. Tymczasem najaktualniejsze w tym zakresie nauczanie Kościoła świętego, wyrażone na Soborze Watykańskim II, już przez same nazewnictwo promulgowanych dokumentów ustawia we właściwy sposób rozumienie miejsca zarówno objawienia, jak i natchnienia na teologicznej arenie, bo oto, dla przykładu, już sama soborowa konstytucja *Dei verbum* (Słowo Boże), została nazwana „konstytucją dogmatyczną o Objawieniu Bożym”. Słowo Boże, objawienie Boże, a także natchnienie, nierozzerwalnie z nimi związane, są zatem, w myśl soboru przedmiotem zainteresowania przede wszystkim teologii dogmatycznej. Stąd też egzegeza nie jest głównie techniką, którą rządzą bezduszne kanony, ale teologią, biblistyka zaś nie jest tylko pochylaniem się nad teologią zamkniętą w Piśmie Świętym, ale czymś szerszym: teologicznym namysłem nad „wydarzeniem” Pisma Świętego (s. 26).

Za opatrnościowe wręcz należy w tym kontekście uznać obszerne dzieło Sławomira Zatwardnickiego *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*. Autor to pochodzący z Wałbrzycha adiunkt Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, sekretarz redakcji „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”, wykładowca, publicysta i autor ponad dwudziestu monografii, członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków oraz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych, mąż i ojciec, aktywnie działający w wałbrzyskiej filii Szkoły Chrześcijańskiego Życia i Ewangelizacji Świętej Maryi z Nazaretu Matki Kościoła. W przedstawianej publikacji podjął on udaną próbę wydobycia z nauczania dwóch wielkich teologów – australijskiego jezuitę Geralda O'Collinsa oraz bawarskiego profesora, biskupa, arcybiskupa i kardynała Josepha Ratzingera, wybranego w 2005 roku na Stolicę Piotrową jako papież Benedykt XVI – tego, co dotyczy teologii objawienia i natchnienia. Oprócz zebrania i usystematyzowania prac wymienionych teologów i będącego jego następstwem studium porównawczego, autor przeprowadza spekulatywny namysł nad teologią objawienia i natchnienia. Jest to jego samodzielna refleksja poprowadzona po linii wyznaczonej myślą O'Collinsa i Ratzingera oraz wnioski teologiczno-dogmatyczne wyprowadzone z ich spuścizny.

Na dzieło składają się dwie części: pierwsza to wspomniane już zestawienie szeroko rozumianych, usystematyzowanych wypowiedzi australijskiego i bawarskiego teologa o objawieniu i natchnieniu, druga zaś to – jak nazwał ją autor – przyczynek do teologii natchnienia.

Pisząc o objawieniu w ujęciu Geralda O'Collinsa (rozdział 1), autor zauważa, że teolog ten posługuje się terminem „objawienie uniwersalne”, a rozumie je jako

zapośredniczone w zewnętrznym dziele stworzenia, będącym czymś w rodzaju „makrosceń”, oraz w wewnętrznej, duchowej rzeczywistości, stanowiącej „mikrosceń” człowieka. Taki stan rzeczy sprawia, że ludzie nigdy nie pozostają poza objawieniem, a głoszone przez O’Collinsa hasło „extra revelationem nulla salus” traci znamiona ekskluzywizmu religijnego, gdyż specjalne samo-objawienie Boga nie tylko rozszerza zasięg i tak powszechnego już objawienia, ale bardziej wzbogaca jego ofertę (s. 129). Najważniejszym z pośredników objawienia jest dla Australijczyka Jezus Chrystus, nazywany przezeń także Objawicielem, Samo-Objawicielem i Objawieniem Bożym (s. 133). W Chrystusie – jak zauważa Zatwardnicki – widzi O’Collins także Dawcę soteriologicznych skutków objawienia. Jezuita, jak zauważa autor, postrzega też *revelatio* w kluczu bardzo pneumatologicznym, gdyż pełne objawienie Trójcy uważa za możliwe tylko w Duchu Świętym, bo choć ziemską historią Jezusa od początku do końca mówi o trynitarności Boga, to jednak jej poznanie nie jest tożsame z pneumatycznym poznaniem Trójjedynego. Myśl O’Collinsa zatem Zatwardnicki uznaje za zbieżną z tak mocno naznaczoną personalizmem myślą Soboru Watykańskiego II i soborową teologią objawienia. Ważne rozróżnienie, które za australijskim teologiem przytacza autor, dotyczy objawienia osobowego (*fides qua*, wiara „w”) i propozycjonalnego (*fides quae*, wiara „że”), które się nie wykluczają, ale uzupełniają (s. 65 i n).

Drugie rozróżnienie dotyczy podziału objawienia na fundacyjne, zależne i ostateczne. Objawienie fundacyjne związane jest z fundacją Kościoła i zapośredniczone przez Pismo Święte i Tradycję, jednocześnie stanowiąc ich źródło. Objawienie zależne, jak sama nazwa wskazuje, zależy od fundacyjnego, jest formowane przez Pismo Święte i Tradycję oraz aktualizowane przez Ducha Świętego, stanowiąc „partycypację w partycypacji”. Objawienie ostateczne zaś to cel, do którego zmierza Pismo Święte i Tradycja, definitywne spełnienie Boskiej samo-komunikacji w akcie paruzji. Zatwardnicki przywołuje też kilka paradygmatów teologii objawienia O’Collinsa, na czele z tym, w myśl którego to miłość jest kluczem interpretacyjnym objawienia. Dalej, Tradycja to nie monolit, ale wielka Tradycja „wcielająca się” w małe tradycje. Objawienie to Bóg, gdyż chrześcijaństwo to religia osoby, a nie księgi, stąd też Pismo Święte i Tradycja to sposoby komunikowania się Osoby Boga, które, rzecz jasna, nie wyczerpują Jej bogactwa. Człowiek zaś to istota symboliczna, stąd „zasadą sakramentalną” objawienia jest zasada *verba et gesta*, słów i gestów, za pomocą których Bóg się samo-komunikuje, czyniąc to nieustannie w Eucharystii.

Nieco trudniejszym dla autora zadaniem była synteza teologii objawienia w ujęciu Josepha Ratzingera (rozdz. 2), gdyż w przeciwieństwie do O’Collinsa nie wydał on żadnej publikacji *expressis verbis* poświęconej temu zagadnieniu. Tym jednak, co szczególnie Zatwardnicki wypunktował w spuściźnie obecnego

papieża emeryta, a co dotyczy rzeczywistości objawienia, jest przede wszystkim stwierdzenie, że objawienie to ma charakter personalistyczny i teocentryczny (s. 141 i n), gdyż jego celem jest doprowadzenie ludzi do wspólnoty z Bogiem. To objawienie to nie „coś”, ale „Ktoś” – w jego centrum stoi Jezus Chrystus, nazywany przez bawarskiego dogmatyka „egzegetą niewidzialnego Boga” (s. 157). Autor, za Josephem Ratzingerem, pisze także, że w procesie objawienia słowa pośredniczą w drodze do spotkania, *verba* i *gesta* są ze sobą nierozzerwalnie związane (s. 245), *actio* zaś stoi przed *verbum* (s. 246). Zatwardnicki przywołuje myśl Ratzingera, która potem stała się jednym z wiodących wątków jego papieskiego nauczania: wiara to nie akceptacja objawionych prawd, ale oddanie Bogu całego życia, oparte na zaufaniu. Objawienie – przypomina za późniejszym Benedyktem XVI autor – wymaga „miejsca” swojej obecności, a więc człowieka i wspólnoty Kościoła, gdyż bez kontekstu Pismo Święte staje się jedynie literą, ciałem bez ducha, stąd też nie daje dostępu do objawienia (s. 248). O tymże Piśmie Świętym mówi Ratzinger, przywołując analogię do dogmatu chrystologicznego ustalonego w Chalcedonie: podobnie jak w Jezusie Chrystusie Jego natura boska i ludzka pozostają niez mieszane i nierozdzielone, tak w Biblii Słowo Boże i słowo ludzkie również nie ulegają zmieszaniu ani rozdzieleniu. Zatwardnicki przypomina także, że Ratzinger rozumie wiarę Kościoła, która jest częścią Pisma Świętego, jako kanon, a lekturę Pisma Świętego w komunii Kościoła jako duszę studium teologicznego. Kościół zaś jest zawsze sługą, nie panem Słowa. Co ważne, Joseph Ratzinger – pisze autor – od zawsze był zwolennikiem koncepcji jednego źródła objawienia (*unus fons*), którym jest sam Bóg (s. 227 i n). Według tej koncepcji Pismo Święte i Tradycja są nie źródłami, ale sposobami komunikowania się samoobjawiającego się Boga. Ratzinger w swojej teologii objawienia rozróżnia dwa porządki: *ordo essendi*, czyli mowę i działanie Boga, oraz *ordo cognoscendi*, czyli Pismo Święte i Tradycję jako zasady materialne i poznawcze objawienia (s. 255).

Trzeci rozdział publikacji to synteza nauczania dotyczącego natchnienia u O'Collinsa i u Ratzingera. Wydobywając ze spuścizny tych teologów zarówno podstawowe zagadnienia, takie, jak definicja natchnienia czy zróżnicowanie autorstwa Biblii, autor zwrócił uwagę również na charakterystyczne dla nich wątki teologii natchnienia, jak właściwości prawdy biblijnej (s. 274 i n) czy wyznaczniki kanoniczności ksiąg Pisma u australijskiego jezuita (s. 277 i n), czy też Ratzingerowe określenie natchnienia mianem wewnętrznego objawienia (s. 284 i n) albo też późniejsze wskazanie Benedykta XVI na zarówno wspólnotowo-historyczny, jak i pneumatologiczno-eklezjologiczny wymiar natchnienia (s. 288 i n). W tym rozdziale Sławomir Zatwardnicki pochylił się również nad zagadnieniem rekapitulacji i jej implikacjami w zakresie teologii natchnienia, podejmując syntezę nauczania O'Collinsa i Ratzingera dotyczącego tej tematyki.

Na szczególną uwagę zasługuje druga część publikacji, zatytułowana *Przyczynek do teologii natchnienia* (s. 355 i n). Choć sam autor w swojej skromności stwierdził, że odstąpił od pretendowania do tworzenia swoistego traktatu o natchnieniu, a ów pomysł uznał za „pychę naukowca” (s. 29), to jednak nie sposób nie uznać jego monografii, a zwłaszcza jej drugiej części, za taki właśnie traktat, poruszający kolejno zagadnienia apostołskiego wymiaru natchnienia (s. 361 i n), napięcia między kenozą a wywyższeniem Słowa Bożego (s. 437 i n), natchnienia w Ciele Chrystusa, którym jest Kościół (s. 523 i n), zależności między świętością Kościoła a świętością Pisma (s. 609 i n) oraz związku Słowa Bożego z sakramentem (s. 673 i n). Cytując Bernarda z Chartres, można powiedzieć, że autor w swojej naukowej pokorze, ale także przy niesamowitej umiejętności syntezy teologicznej postawił siebie w roli „karła, który wspiął się na ramiona olbrzymów”, konkretnie Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera. Dzięki pracy, którą podjął, analizując spuściznę tych teologicznych „olbrzymów”, sam w obrębie teologii natchnienia zdołał zobaczyć więcej i sięgnąć wzrokiem teologa jeszcze dalej niż oni, „dźwignięty” przez nich w górę „o całą gigantyczną wysokość” (por. T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1999, s. 17).

Publikacja *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera* to bez wątpienia książka bardzo potrzebna. W oczywisty sposób będzie ona pomocą dla naukowców parających się badaniami nad natchnieniem i objawieniem. Jednak wydaje się ona pożyteczna także dla duszpasterzy, którzy towarzyszą różnym oddolnym procesom w Kościele, badając, na ile te procesy faktycznie są owocem natchnienia zapośredniczonego przez *sensus fidei* Ludu Bożego, a na ile stoją w poprzek objawienia i zamiast włączać w nurt wiary Kościoła, stają się nowotworem na jego ciele. Ogromna praca Sławomira Zatwardnickiego, której owocem jest omawiana publikacja, to zatem nie tylko wielki krok w nauce, ale także niemały przyczynek do pogodzenia ortodoksji i ortopraksji Kościoła.

Ks. Karol Godlewski

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, *Teologia w Polsce na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2022, ss. 365

Nazwisko autora publikacji jak słońce jasno świeci na polskim (i nie tylko) teologicznym niebie. Recenzent czuje się więc zwolniony z prezentacji osoby

ojca profesora, długoletniego pracownika naukowego KUL-u. Data urodzenia (1933 r.) sugeruje, że słońce to powoli i nieubłaganie zbliża się jednak ku zachodowi. Świadomość tego stanu rzeczy skłania do czynienia pewnego rodzaju rozliczeń z przeszłością, podsumowań, przypomnień, prezentacji nieznanych faktów i tekstów, utrwalenia ich na przyszłość i ocalenia od zapomnienia dla dobra potomnych (osób i instytucji). Myślę, że w takim kluczu należy odczytywać ostatnie wzmożone inicjatywy wydawnicze o. profesora Napiórkowskiego. Wystarczy przywołać jego książki wydane ostatnio w Wydawnictwie KUL, jak: *Matka. Problemy poszukiwania perspektywy* (Lublin 2019 [książka zbudowana z trzech innych, których nakład dawno został wyczerpany, a które zbierają różne teksty z lat 1967–1996]), czy też *Jak św. Franciszek pracował na KUL-u, czyli franciszkanie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1983–2004* (Lublin 2020 [publikacja kroniki pisanej przez autora przez lata posługi akademickiej na KUL-u, 1964–2004]).

W wyżej nakreślonej przestrzeni metodologiczno-kontekstualną wpisuje się publikacja recenzowanej książki, która jak zauważa jej autor we wstępie: „nie jest monografią, ale jest zbiorem tekstów, publikowanych w różnych latach i w różnych wydawnictwach lub jeszcze nie publikowanych, ale mieszczących się treściowo w tematycznym zakresie publikacji: *Teologia w Polsce na przełomie tysiącleci*, oczywiście dwu ostatnich tysiącleci”. Całość owych tekstów została zamknięta w strukturze dwunastorodziałowej.

1. *Teologia katolicka w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia (1988–1997)* – jest to tekst kreślący panoramę polskiej teologii katolickiej ostatniego dziesięciolecia XX wieku, powstały na zamówienie Francuskiej Sekcji Association Européenne de Théologie Catholique, opublikowany w książce *La Théologie en Pologne aujourd’hui* (Paris 1988). Oryginalny tekst w książce został redakcyjnie pocięty na wiele fragmentów. Tu polski czytelnik może obcować z tekstem integralnym (drukowanym w małym nakładzie w: „Teologia w Polsce” 21 (2003) 73).

2. *Jak uprawiać teologię* – prezentuje w skrócie metodologię teologii w rozumieniu (poszerzonym) o. prof. Napiórkowskiego. Trzy wydania (1991, 1996, 2003) oraz tłumaczenia na języki ukraiński i słowacki świadczą o wielkim uznaniu, jakim cieszy się podręcznik.

3. *Katolicki Uniwersytet Lubelski jako ośrodek myśli teologicznej na tle teologii XX wieku* – znakomity tekst przygotowany z okazji 90-lecia KUL-u. Już publikowany [LV 19 (2018), s. 179–193], ale świetnie i koniecznie uzupełniająco nakreślonej wcześniej panoramę polskiej teologii.

4. *Mój Wydział Teologiczny KUL: zagadnienia wybrane* – podtytuł profiluje selektywne ujęcie zagadnienia. Autor zwraca uwagę na trzy bardzo ważne kwestie, w które naukowo zaangażował się Wydział Teologiczny: a) dyskusja

na temat maryjnego tytułu *Współodkupicielka – Corredemptrix* oraz możliwości ogłoszenia kolejnego dogmatu maryjnego; b) mariologia protestancka oraz ekumeniczne uprawianie mariologii katolickiej; c) Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, czyli podkreślanie specyfiki teologii uprawianej nad Wisłą oraz próba jej eksportu na Wschód wraz z większym czerpaniem z bogactw teologicznych rozwiązań krajów Europy Środkowowschodniej.

5. *Cioroch Wielki* – rzecz o opracowaniu i opublikowaniu przez franciszkanów w Moskwie pięciotomowej katolickiej encyklopedii w języku rosyjskim.

6. *WSD w Łodzi-Łagiewnikach w oczach profesora* – prezentacja tematyki sympozjów odbytych w Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w latach 1986–2016.

7. *Encyklopedia 100-lecia KUL* – prezentacja, recenzja dwutomowej publikacji encyklopedycznej wydanej z okazji tytułowego jubileuszu (*Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. I–II, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018).

8. *4 pytania Laurentina, 4 odpowiedzi Napiórkowskiego* – jeden z najwybitniejszych mariologów René Laurentin ustanowił nagrodę *Pro ancilla* (przynawianą za wybitne osiągnięcia w tej dziedzinie), którą w 2007 roku otrzymał franciszkański teolog z Lublina. Przygotowując wystąpienie na tę uroczystość, fundator nagrody postawił nominowanemu cztery pytania. Odpowiedzi na nie stanowią treść omawianej części książki.

9. *W trosce o diament* – jest to zapis wywiadu ze o. profesorem Napiórkowskim, jaki przeprowadziła Anna Faszczowa. Dotyczył on maryjności i pobożności maryjnej po Soborze Watykańskim II, dróg jej odnowy, właściwego kształtowania, źródeł inspiracji i nauczania.

10. *O mariologii oraz maryjności Prymasa Tysiąclecia* – tytuł wyraźnie określa treść podejmowanego zagadnienia, które traktuje o maryjności Sługi Bożego Stefana Wyszyńskiego. Jest to zapis nagrania z 13 lipca 2011 roku dla Radia Watykańskiego, uzupełniony w części drugiej dopowiedzeniami poszerzającymi niektóre podejmowane kwestie w tym wystąpieniu radiowym (zwłaszcza teologii aktów oddania prymasa Wyszyńskiego oraz popularyzacji kopii obrazu jasnogórskiego bez Pana Jezusa).

11. *Problemy na progu trzeciego tysiąclecia* – we wstępie książki czytamy, że „prezentacja polskiej teologii na styku tysiącleci nie ogranicza się do [jej] omówienia. Odślania problemy, wiele problemów”. Zapowiedź ze wstępu znalazła odzwierciedlenie w jedenastej odślonie głównego tematu przygotowanej publikacji. Na jej treść składają się zapiski, jakie o. profesor robił po doktoracie (styczeń 1965 r.) w specjalnym zeszycie z tytułem: *Problemy*. Jak wyjaśnia ich autor: „Zapisom towarzyszyła myśl, że kiedyś powrócą, że narodzi się artykuł, książka..., że zaproponuję studentom poszukującym tematów”.

12. *Wgląd w wybraną twórczość – recenzje oraz inne formy oceny 1990–2010* – zawiera wykaz 145 recenzji o profesora dorobku naukowego różnych kandydatów do profesury, habilitacji czy doktoratów. W sześćdziesięciu jeden przypadkach znajdziemy ich rozwinięte teksty.

Książka zasługuje na jej wnikliwą lekturę z następujących racji:

– Nazwisko jej autora, wieloletniego profesora KUL.
– Wiele z zamieszczonych tekstów nie było dotąd publikowanych, zwłaszcza oceny dorobku naukowego. Te już publikowane warte są przypomnienia i szerszej prezentacji.

– Ukazanie niejako „od kuchni” powstania ciekawych i niezwykle ważnych inicjatyw, jak np. Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, czy sprawa Encyklopedii Katolickiej w Rosji oraz ich rzeczowa prezentacja.

– Zwrócenie uwagi na potrzebę przeorientowania polskiej teologii w kierunku wschodnim i na odwrót, co obecnie staje się wręcz misją dziejową!

– Niezwykle wartościowy i inspirujący 11 rozdział, który daje wgląd w przebytą naukową drogę o. profesora, w podejmowane kwestie, niepokojące zagadnienia, teologiczne prowokujące tematy. Rozdział, oprócz waloru naukowo-teologicznego, posiada wybitnie dokumentacyjny charakter. Może być bardzo przydatny w podejmowaniu studiów nad osobą i dziełem franciszkańskiego teologa. Poza tym może być równie przydatny dla promotorów i tych, którzy poszukują tematów do prac dyplomowych.

Książka stanowi ważny przyczynek do dziejów teologii w Polsce a zwłaszcza na KUL-u, który niedawno obchodził stulecie istnienia.

Ks. Wacław Siwak

