

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 17 (2023) nr 1

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

Zarząd Towarzystwa Teologów Dogmatyków

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

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

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

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

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

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

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 17 (2023) nr 1

półrocznik
Towarzystwa Teologów Dogmatyków

RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”

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

KOLEGIUM REDAKCYJNE „TEOLOGII W POLSCE”

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

RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”

ks. Jarosław Babiński, ks. Grzegorz Bachanek, ks. Janusz Bujak, ks. Miguel Brugarolas Brufau, ks. Lajos Dolhai, ks. Wiesław Dąbrowski, ks. Michał Głowacki, ks. Krzysztof Gózdź, ks. Sylwester Jaśkiewicz, ks. Paweł Kiejkowski, ks. Stanisław Kozakiewicz, o. Thomas Kollampampil, ks. Sławomir Kunka, Radoslav Lojan, ks. Oswaldo Martínez Mendoza, Jana Moricová, ks. Jarosław Moskałyk, ks. Tomasz Nawracała, ks. Kazimierz Pek, ks. Andrzej Persidok, ks. Piotr Rossa, ks. Leon Siwecki, ks. Andrzej Wachowicz, ks. Kamil Zadrozny.

Adres wersji elektronicznej:

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

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

Wersje drukowane dostępne w siedzibie redakcji.

ISSN 1732-4572

Adres redakcji:

„Teologia w Polsce”

Al. Raławickie 14

20-950 Lublin

[Kolegium Jana Pawła II p. 819]

Ark. wyd. 11,5. Format B5. Nakład 280 egz.

SPIS TREŚCI

TWP 17 (2023) NR 1

ARTYKUŁY

- Ks. Bogdan Ferdek, *Problemy współczesnej eschatologii w refleksji wrocławskich teologów Romana Rogowskiego i Piotra Liszki* 7
- Ks. Janusz Królikowski, *Defekty interpretacyjne w pracy o nieprawidłowościach liturgicznych. Na marginesie książki Dawida Mielnika „De defectibus” od Mszału Piusa V do Mszału Jana XXIII. Pomiędzy wiernością i zmianą* 21
- Ks. Adam Kopeć, *Święci Cyryl i Metody jako patroni Europy w nauczaniu Jana Pawła II* 47
- Ks. Enrique López Imbernón, *San José, esposo de María, en el misterio de Cristo. San Ireneo de Lyon y el magisterio de san Juan Pablo II* 63
- Jacek Olszewski OCD, *E Dio creò la donna – La contemplazione della bellezza femminile nella prospettiva dell’antropologia cristiana* 79
- Ks. Ayi Ayi Francois Materne, *Homélies et discours de Jean-Paul II sur «le mariage et la famille» lors de ses pèlerinages en Afrique* 115
- Wojciech Moskała, *Eugenia Ravasio, Bóg Ojciec mówi do swoich dzieci w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego* 137
- Ks. Michał Twarużek, *Prawda o dziewictwie Maryi i jej związek z tajemnicą wcielenia w ujęciu św. Ambrożego* 153

RECENZJE

- Sławomir Zatwardnicki, *Biblia „po katolicku”, czyli dlaczego nie sola Scriptura* (ks. Janusz Bujak) 175
- Ks. Leon Siwecki, *Człowiek odczytany w Bogu Ojcu. Teologiczno-antropologiczne refleksje w nauczaniu Jana Pawła II* (ks. Sylwester Jaśkiewicz) 176
- Walter Kasper, *Erneuerung aus dem Ursprung. Theologie – Christologie – Eucharistie* (ks. Tomasz Kornek) 179

Ks. Bogdan Ferdek*
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

PROBLEMY WSPÓŁCZESNEJ ESCHATOLOGII W REFLEKSJI WROCŁAWSKICH TEOLOGÓW ROMANA ROGOWSKIEGO I PIOTRA LISZKI

Prezentowany artykuł ukazuje syntetycznie wkład wrocławskich teologów do eschatologii, przede wszystkim Romana Rogowskiego i Piotra Liszki. Z licznych problemów eschatologii zostały wybrane trzy: Jaki preferować model eschatologii? Jak mówić o „niebie nowym i ziemi nowej” (Ap 21,1)? Jak rozpatrywać relacje pomiędzy czasem a wiecznością? Osiągnięcia wrocławskich teologów zostały wpisane w próbę reinterpretacji eschatologii w świetle misterium Przemienienia Pańskiego.

Według Waltera Kaspera eschatologia jest horyzontem wiary chrześcijańskiej i dlatego musi inspirować wszystkie wypowiedzi w sprawach wiary. Nie może być zatem mizernym traktatem na temat „rzeczy ostatecznych” wiodącym nędzny żywot na końcu dogmatyki lub nawet z niej rugowany¹. Kasper przywołuje ewangelickiego teologa z Bazylei Franza Overbecka (1837–1905), dla którego chrześcijaństwo stało się czymś innym, niż było pierwotnie. Nie było ono wtedy wtopione w cele doczesne, lecz przepełniało go życie innego świata. Gdy chrześcijaństwo utraciło perspektywę eschatologiczną, to jednocześnie utraciło swoją chrześcijańskość. Bez eschatologii chrześcijaństwo traci swoją chrześcijańskość i dlatego można napisać protokół jego przeszłości². By chrześcijaństwo miało przyszłość, musi stale odkrywać swoje eschatologiczne posłannictwo. Jest to niezwykle ważne w dobie rozwoju immanencjalizacji eschatologii chociażby przez

* 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.

¹ W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 144–145.

² Tamże, s. 153; zob. F. Oberbeck, *Finis Christianismi*, Warszawa 2014.

Karola Marksa³, Herberta Marcusego czy Klausu Schwaba. Dla Marksa immanentna eschatologia będzie określona przez zasadę: „każdemu według jego potrzeb”. Dla Marcusego immanentną eschatologią będzie *libidinalna cywilizacja*, w której uwolniona energia instynktów spowoduje erotyzację wszystkich ludzkich czynności, dzięki czemu staną się one przyjemnościami⁴. Z kolei dla Schwaba immanentna eschatologia będzie światem zielonego ładu z zieloną gospodarką i z większym respektem dla matki natury⁵.

Immanentne eschatologie powinny być bodźcem do odkrywania eschatologicznego horyzontu chrześcijańskiej wiary. Nie jest to zadanie łatwe. Eschatologia traktuje bowiem o tym, czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy Bóg przygotował tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9). Jednak próba mówienia o tych „wielkich rzeczach, jakie przygotował Bóg” sama w sobie jest problemem. „Wielkie rzeczy, jakie przygotował Bóg” będą ostatecznie rozwiązaniem wszystkich problemów, które niesie stan człowieka po upadku. Eschatologia jest jednak uprawiana w stanie człowieka po upadku, więc choć mówi o ostatecznym rozwiązaniu wszystkich problemów związanych z tym stanem, sama ma swoje własne problemy do rozwiązania. Z tych licznych problemów eschatologii zostaną wybrane trzy: Jaki preferować model eschatologii? Jak mówić o „niebie nowym i ziemi nowej” (Ap 21,1)? Jak rozpatrywać relacje pomiędzy czasem a wiecznością?

Te trzy problemy rozwiązałoby jakieś nowe, publiczne objawienie. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* naucza jednak, że „nie należy już więcej oczekiwać żadnego publicznego objawienia przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego, Jezusa Chrystusa” (nr 4). W tym nauczaniu zawarta jest jednak sugestia, że publicznym objawieniem będzie chwalebne ukazanie się Pana naszego, Jezusa Chrystusa. Ma to biblijne podstawy: „Jak działo się za dni Noego [...] tak samo będzie w dniu, kiedy Syn Człowieczy się objawi” – *ἀποκαλύπτεται* (Łk 17,26–30). Chwalebne ukazanie się Pana naszego, Jezusa Chrystusa będzie więc nowym publicznym objawieniem. Z tego, że „chwalebne ukazanie się Pana naszego, Jezusa Chrystusa” będzie nowym publicznym objawieniem nie należy wyciągać wniosku, że wszelkie eschatologiczne problemy z zakresu eschatologii można odłożyć to tego wydarzenia. Chwalebne ukazanie się Jezusa Chrystusa jako nowe publiczne objawienie można potraktować jako teologiczny trop wiodący do przynajmniej częściowego rozwiązania zasygnalizowanych problemów z zakresu eschatologii. Pomocą w rozwiązaniu tych problemów

³ K. Marks, *Krytyka programu gotajskiego*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. XIX, Warszawa 1972.

⁴ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998, s. 209.

⁵ K. Schwab, T. Malleret, *Covid-19: The Great Reset*, Leipzig 2020, s. 62–63.

będą przemyślenia wrocławskich teologów, przede wszystkim Romana Rogowskiego⁶ (1936–2023) i Piotra Liszki⁷. Osiągnięcia wrocławskich teologów zostaną wpisane w próbę reinterpretacji eschatologii w świetle misterium Przemienienia Pańskiego⁸.

KONCEPCJA ESCHATOLOGII

Skoro chwalebne ukazanie się Pana naszego, Jezusa Chrystusa będzie nowym publicznym objawieniem, to może być określone jako „apokalipsa”. Apokalipsa znaczy bowiem objawienie. Jest ona odsłonięciem tego, co zakryte. Taką apokalipsą będzie właśnie chwalebne ukazanie się Jezusa Chrystusa. Ono odsłoni to, co już jest, ale pozostaje jeszcze zakryte, czyli to, czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć”, czyli owe wielkie rzeczy, jakie Bóg przygotował tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9). Bóg z samej swej natury jest Bogiem zakrytym: „Prawdziwie Ty jesteś Bogiem ukrytym” (Iz 45,15). To zakrycie Boga wynika z Jego nieskończonej natury, a nie z chęci ukrycia czegoś przed ludźmi. Do chwalebne ukazania się Jezusa Chrystusa można odnieść słowa Izajasza o eschatologicznej uczcie na górze: „Zedrze On na tej górze zasłonę, zapuszczoną na twarz wszystkich ludów, i całun, który okrywał wszystkie narody” (Iz 25,7). Chwalebne ukazanie się Jezusa Chrystusa jako objawienie będzie zdarciem zasłony i całunu okrywającego wszystkie ludy. Zasłona w znaczeniu przenośnym jest wyrazem ograniczonych możliwości poznawczych człowieka wobec Boga. Te ograniczone możliwości poznawcze człowieka poszerza objawienie. Na to objawienie, którym jest chwalebne ukazanie się Jezusa Chrystusa, były ukierunkowane wszystkie objawienia dokonywane przez Boga w historii zbawienia. Każde z nich było jakimś odsłonięciem welonu okrywającego ludy. Chwalebne ukazanie się Jezusa Chrystusa będzie jakby sumą wszystkich objawień z historii zbawienia. Za antycypacją tej jakby sumy objawień można uznać Przemienienie Pańskie. W tym wydarzeniu zawiera się *in nuce* eschatologiczne objawienie związane z chwalebny ukazaniem się Jezusa Chrystusa. Pisał o już o tym Orygenes, który górę przemienienia nazwał Tabor. Według Orygenesusa Chrystus ukaże się w takiej chwale jak na górze Tabor, i to nie trzem

⁶ Zob. *Piękna dama teologia. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Romanowi E. Rogowskiemu*, red. W. Wołyniec, J. Froniewski, Wrocław 2016.

⁷ Zob. *Caritas Christi urget nos. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF*, red. J. Froniewski, Wrocław 2022.

⁸ Zob. B. Ferdek, *Eschatologia Taboru. Reinterpretacja eschatologii w świetle misterium Przemienienia Pańskiego*, Wrocław 2005.

uczniom, ale całej zgromadzonej przed Nim ludzkości⁹. W przemienieniu dokonało się objawienie bóstwa Chrystusa. Chrystus zawsze był Bogiem, lecz to było zasłonięte przed oczami Jego uczniów. Na Taborze zdjął jakby zasłonę z oczu trzech uczniów i pozwolił im oglądać blask swojego bóstwa. Tej wizji, której doświadczyli trzej apostołowie na Taborze, doświadczą wszyscy ludzie w czasie chwalebego ukazania się Jezusa Chrystusa. W górze Tabor odsłaniają się kontury tej góry, o której mówi Izajasz: „Pan przygotowuje dla wszystkich ludów na tej górze ucztę [...]. Zedrze on na tej górze zasłonę, zapuszczoną na twarz wszystkich ludów, i całun, który okrywał wszystkie narody” (Iz 25,6–8). W górze Tabor odsłaniają się również kontury góry, o której mówi Apokalipsa św. Jana: „I uniósł mnie w zachwyceniu na górę wielką i wyniosła, i ukazał mi Miasto Święte – Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga, mające chwałę Boga (Ap 21,10–11) Anonimowa góra Izajasza, anonimowa góra z Apokalipsy i góra Tabor są jedną i tą samą – górą eschatologiczną. Na niej dokona się eschatologiczne objawienie. Będzie ono zdarciem zasłony i całunu, który aktualnie okrywają wszystkie narody. Będzie to jakby mega-objawienie. Ujmując chwalebne ukazanie się Jezusa Chrystusa jako mega-objawienie, można określić eschatologię jako objawienie w wypełnieniu historii zbawienia tego, czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć”, czyli tych wielkich rzeczy, jakie Bóg przygotował tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9). Byłby to apokaliptyczny model eschatologii. Nie jest to „jedynie słuszny” model. Jak każdy teologiczny model „grzeszy” pewną jednostronnością. Według Kaspera apokaliptyczny model eschatologii sugeruje, że wieczność jest istniejącą od dawna gotową przestrzenią, w którą przy końcu świata w jakiejś uroczystej procesji wkroczą zbawieni. Model ten faworyzuje eschatologię pozahistoryczną, a deprecjonuje eschatologię historyczną, dla której procesja ku wieczności zaczyna się już teraz¹⁰. Na zarzuty Kaspera formułowane pod adresem eschatologii apokaliptycznej próbuje odpowiedzieć reformowany teolog Jürgen Moltmann. Według niego nie można traktować eschatologii apokaliptycznej jako jakiegoś happy endu dla historii człowieka i związanego z nim kosmosu. Biblijna eschatologia apokaliptyczna zna obrazy katastrofy. Nie można ich jednak porównywać z tragiczno-fatalistycznymi i kasandrycznymi apokalipsami świeckimi. Według tych świeckich apokalips siły zniszczenia są obecne w świecie. Od Hiroszimy koniec świata jest możliwy dzięki nuklearnej zagładzie. Od Czarnobyli koniec świata możliwy jest na drodze zagłady ekologicznej. Od czasów gospodarczej globalizacji świata koniec świata może przyjść z powodu uniwersalnej katastrofy ekonomicznej. W przeciwieństwie do tych katastrof, o których mówią świeckie apokalipsy, biblijne ob-

⁹ Orygenes, *Sermo* 70.

¹⁰ W. Kasper, *Rzeczywistość wiary...*, s. 150.

razy katastrofy mają swoją teologię. Końcowa sytuacja ludzkości i związanego z nią kosmosu będzie odwzorowaniem paschy Jezusa, która była przejściem przez śmierć do zmartwychwstania. Całe stworzenie weźmie udział w tym odwzorowaniu paschy Jezusa¹¹. Eschatologię apokaliptyczną należałoby więc poszerzyć o motyw paschy ludzkości i związanego z nią kosmosu jako odwzorowania paschy Jezusa. Nie jest to trudne zadanie, gdyż Przemienienie odbyło się w trakcie starotestamentalnego Święta Namiotów, na co wskazują słowa Piotra: „postawimy trzy namioty” (Mk 9,5). Święto Namiotów nawiązywało do wędrówki Izraelitów przez pustynię, kiedy to mieszkali w szałasach. Jezus wykorzystał Święto Namiotów, aby zapowiedzieć swoją paschę. Według ewangelisty Łukasza tematem rozmowy Mojżesza i Eliasza z Jezusem jest Jego odejście. Łukasz kreśli ideę tego odejścia. Poprzez sen uczniów łączy Przemienienie z Ogirodem Oliwnym, a poprzez obłok z wniebowstąpieniem. Droga Jezusa do chwały będzie wiodła przez mękę, a zatem śmierć i zmartwychwstanie Jezusa będą nowym wyjściem, czyli nową paschą – przejściem z tego świata do Ojca (J 13,1). Przemienienie więc jest nie tylko objawieniem bóstwa Jezusa, lecz również zapowiedzią Jego paschy. Analogicznie mega-objawienie tego, czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć”, czyli tych wielkich rzeczy, jakie Bóg przygotował tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9), będzie powiązane z odwzorowaniem paschy Jezusa przez ludzkość i związany z nią kosmos.

„NIEBO NOWE I ZIEMIA NOWA” (AP 21,1)

Przemienienie Pańskie jest również zapowiedzią nowego porządku kosmicznego, który wypełni się podczas chwalebego ukazania się Jezusa Chrystusa. Przemienienie objęło bowiem taki element kosmosu jak góra. Ten nowy porządek kosmiczny jest przedmiotem refleksji wrocławskiego teologa Romana Rogowskiego. Wychodzi on od tego, że Biblia rozpoczyna się od *creatio originalis*, a kończy zapowiedzią *creatio nova*. Podobnie *Credo* rozpoczyna się od stworzenia nieba i ziemi, a kończy zapowiedzią „wskrzeszenia umarłych i życia wiecznego w przyszłym świecie”. Ten „przyszły świat” odpowiada „wskrzeszeniu umarłych”. To „wskrzeszenie” będzie rozciągnięciem na wszystkich ludzi zmartwychwstania Jezusa. Skoro „przyszły świat” odpowiada „wskrzeszeniu umarłych”, to również na „przyszły świat” zostanie rozciągnięte zmartwychwstanie Jezusa. Ten „przyszły świat” jest już w ciele zmartwychwstałego Jezusa. Jest ono mikrokosmosem przyszłego świata, tak jak ciało ziemskiego Jezusa było mikrokosmosem teraźniejszego świata. Ten mikrokosmos przyszłego świata należy już do „nieba

¹¹ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, s. 146.

nowego i ziemi nowej” (Ap 21, 1). Stwórcza moc Boga sprawi, że – parafrazując prefację za zmarłych – wszechświat się zmieni, ale się nie skończy. Gdy przemienie postać tego świata (1 Kor 7,31), dzięki *creatio nova* stanie się on wiecznie trwały (2 Kor 5,1). *Creatio nova* wypełni więc *creatio originalis*. Według Rogowskiego:

Ponieważ nie tylko dusza, ale i ciało są przeznaczone do wiecznej szczęśliwości, zmartwychwstały i przebóstwiony człowiek do pełnej egzystencji w chwale będzie potrzebował także przemienionego, przebóstwionego środowiska, czyli owych biblijnych „nowych niebios i nowej ziemi” (Ap 21,1) [...]. Zmartwychwstały i przemieniony człowiek otrzyma w momencie Paruzji przemieniony i przebóstwiony wszechświat jako swoje naturalne, czyli odpowiadające jego naturze środowisko¹².

Dom stworzeń z *creatio originalis* stanie się domem harmonijnych relacji stworzeń na wyższym – chciałoby się powiedzieć „prebóstwionym” poziomie. Na ten „prebóstwiony” poziom wskazuje Apokalipsa: „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie «Bogiem z nimi» (21,3). O ile przed upadkiem człowieka Bóg przechadzał się po Edenie (Rdz 3,8), o tyle w Nowym Edenie zamieszka wraz ze swoimi stworzeniami.

Ten nowy dom harmonijnych relacji, który wyjdzie z *creatio nova*, będzie dla wszystkich stworzeń, które wyszły z *creatio originalis*. Dla dawnych teologów przepiękna wizja Izajasza, proroka niebios nowych i nowej ziemi, na której ludzie będą żyć szczęśliwie, a zwierzęta drapieżne nie będą szkodzić i zabijać, była tylko poetyckim symbolem czasów mesjańskich lub też przyszłego szczęścia eschatologicznego¹³. Z kolei dla Rogowskiego wizja Izajasza jest rzeczywistością, która wyjdzie z *creatio nova*. Skoro *creatio nova* jest *telos* dla *arche*, który wyszedł z *creatio originalis*, to na „nowym niebie i nowej ziemi” nie może zabraknąć tego wszystkiego, co było w Edenie – nie może zabraknąć żadnego ze współ-stworzeń człowieka. Według Rogowskiego:

Problem zatem jest otwarty przede wszystkim dlatego, że dane Objawienia na ten temat są bardzo skąpe, niejednoznaczne i w pewnym sensie ukryte oraz mają charakter jedynie wniosków teologicznych. Jeżeli więc – dla przykładu – weźmie się pod uwagę obraz „nieba nowego i ziemi nowej” (2 P 3,13; Ap 21,1), następnie „odnowienie wszystkich rzeczy” (Dz 3,21), a także „odrodzenie wszystkich stworzeń” (Mt 19,28) – to można zaryzykować twierdzenie, że w odnowionym świecie będą także zwierzęta¹⁴.

¹² R. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 113.

¹³ W. Granat, *Eschatologia*, Lublin 1962, s. 297.

¹⁴ R. Rogowski, *Zwierzęta – nasi mniejsi bracia*, „Więź” 7 (477) 1998, s. 15.

Przemawiają za tym również dwie racje spekulatywne: człowiek poprzez swoje ciało ma wspólną etiologię ze zwierzętami, ponieważ człowiek i zwierzęta pochodzą „z prochu ziemi”, oraz człowiek i zwierzęta po wielkim upadku w raju mają wspólny los – „poddanie marności”¹⁵. Pochodzenie człowieka i zwierząt „z prochu ziemi” oraz ich wspólny los – „poddanie marności” – przemawiają więc za tym, że w „przyszłym świecie” człowiek odnajdzie wszystkie swoje współ-stworzenia. Komunia stworzeń, która wyszła z *creatio originalis*, w niczym nie zostanie uszczuplona w *creatio nova*, tylko zostanie podniesiona na wyższy poziom.

Dla Rogowskiego nowy porządek kosmiczny, który wypełni się podczas chwalebego ukazania się Pana naszego, Jezusa Chrystusa będzie nie tylko obejmował kosmos i wszystkie stworzenia, lecz także będzie objawiał zbawionym Boga. Bóg będzie się więc objawiał zbawionym nie tylko poprzez wizję uszczęśliwiającą lub człowieczeństwo Chrystusa, lecz także poprzez kosmos. Według Rogowskiego „to środowisko, które dzisiaj stanowi miejsce i znak obecności Boga pośród ludzi, obecności ukrytej i niewidzialnej, w Paruzji stanie się miejscem obecności Boga, obecności Chrystusa – widzialnej i odsłoniętej, którą Apostoł określa jako «twarzą w twarz» (1 Kor 13,12)”¹⁶. Rogowski opowiada się więc za diafanią, czyli poglądem, według którego nowy porządek kosmosu będzie również objawiał Boga. W tej diafanii swoją pełnię osiągnie objawienie kosmiczne, które z kosmosu czyni transparent Boga. Dla zbawionych oczywistym będzie to, że „Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza” (Ps 19,2).

Poglądy Rogowskiego można określić mianem eko-eschatologii. Jest ona częścią jego teoekologii, która według definicji wrocławskiego teologa jest „teologiczną nauką o nadprzyrodzonym, Bożym środowisku, w którym człowiek żyje, a którego znakiem, niejako sakramentem, jest jego środowisko naturalne”¹⁷. Eko-teologia Rogowskiego, będąca częścią jego teoekologii, oryginalnie interpretuje powtarzaną przez wielu teologów tezę, że „ucieleśnienie jest kresem wszelkich Bożych dzieł”.

RELACJA CZAS I WIECZNOŚĆ

Eschatologia dotycząca megabjawienia „wielkich rzeczy”, które Bóg przygotował tym, którzy Go miłują, o których „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć”, uprawiana jest w czasie i dlatego wszystko ujmuje w czasie. Teolog nie ma doświadczenia tego, co poza czasem

¹⁵ Tamże.

¹⁶ R. Rogowski, *Światłość i tajemnica...*, s. 113; zob. tenże, *Teoekologia*, Kraków 2002, s. 354–384.

¹⁷ R. Rogowski, *Światłość i tajemnica...*, s. 113.

i dlatego nawet pojęcie wieczności definiuje w kategoriach czasu. Przykładem jest definicja Boecjusza: „wieczność jest to jednocześnie całkowite i zarazem doskonałe posiadanie nieskończonego życia”¹⁸. Definicja wieczności sformułowana przez Boecjusza potwierdza, że czas wydaje się największym problemem dla eschatologii. Na to, co wieczne, teolog patrzy z perspektywy czasu, a nie wieczności. Nie ma bowiem doświadczenia wieczności.

Problem wzajemnych relacji pomiędzy czasem a wiecznością próbuje rozwiązać wrocławski teolog Piotr Liszka. Podkreśla on, że „słowo «czas» występuje w każdej refleksji teologicznej dotyczącej więzi świata doczesnego z nadprzyrodzonym. Takimi zagadnieniami są np. początek i koniec świata [...]”¹⁹. Teologowie, podejmując zagadnienia, w których do głosu dochodzi czas, pozostają przy tradycyjnym modelu czasu jako prostej skierowanej ku przyszłości. Jak podkreśla Liszka, teologowie „ignorują” nowe modele czasu wypracowane przez współczesną fizykę. Fizyka zaś odeszła od Newtonowskiej mechaniki, w której czas był, obok przestrzeni, absolutnym elementem tworzącym swego rodzaju ramy, czy też scenę dla całego wszechświata. W tych ramach, czy na tej scenie, rozgrywały się wszystkie zdarzenia. Nic nie mogło istnieć poza czasem. Czasowość wszystkiego była uniwersalnym atrybutem wszechświata. Pozycję czasu w mechanice Newtonowskiej podważyła dwudziestowieczna fizyka. Najpierw szczególnie teoria względności Einsteina podważyła absolutną równoczesność zdarzeń, a także uzależniła tempo upływu czasu od stanu ruchu obserwatora. Później ogólna teoria względności włączyła w to wszystko grawitację. W wyniku tego zabiegu pole grawitacyjne zostało utożsamione z zakrzywieniem czasoprzestrzeni. Grawitacja zaczęła oddziaływać na czas. Bynajmniej nie ostatnia teoria na temat czasu pochodzi z mechaniki kwantowej, w której czas przestaje być jednoznacznie okre-

¹⁸ Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, Warszawa 1962, V, 6. W krótkim traktacie Boecjusza zatytułowanym *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami?* znajdujemy takie uzupełnienie rozumienia wieczności: „Orzekane zaś o Bogu wyrażenie «jest zawsze» oznacza właśnie coś jednego, jak gdyby był On przez całą przeszłość, jest, jakkolwiek można by to rozumieć, w całej terażniejszości, będzie w całej przyszłości. Zdaniem filozofów «zawsze» można odnieść do nieba i pozostałych niezniszczalnych ciał, ale w odniesieniu do Boga nie rozumie się tego w ten sposób. Otóż Bóg jest zawsze, ponieważ «zawsze» jest w Nim czasu terażniejszego, a między terażniejszością naszego świata, którą jest «teraz», a terażniejszością Bożą jest wielka różnica. Biegący jakby czas tworzy nasze «teraz» i tworzy wiecznotrwałość (*sempiternitas*), Boże zaś «teraz» trwa i nie porusza się, i stoi, a stanowi wieczność (*aeternitas*). Jeśli do słowa «wieczność» dołączysz «zawsze», otrzymasz nieprzerwany i nieustanny, a przez to ciągły bieg owego «teraz», a to jest wiecznotrwałością (*sempiternitas*)” (Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2007, s. 67–69); zob. R. Mordarski, *Wszechwiedza a wieczność*, „Filo-Sofija” 19 (2012) 4, s. 99–115.

¹⁹ P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, s. 202.

ślony. W świecie kwantów²⁰ strzałka czasu wcale nie musi wskazywać przyszłości. Może się cofać. A czasem może się zacinać. Liszka postuluje, aby te nowe modele czasu wykorzystać w badaniach teologicznych²¹. Przykładowo, odnosi fizykalne koncepcje czasu do biblijnego końca świata, który jest misterium jego przejścia do wieczności. W tradycyjnym modelu przedstawiającym czas jako linię prostą należałoby przejście świata do wieczności ujmowano jako wyjście poza obecną postać historii. Liszka tradycyjny model czasu zastępuje współczesnym modelem czasu. Jak pisze:

Fizyka współczesna konstruuje przykłady modeli czasu, które przyjmują istnienie w świecie struktur poza dającym się mierzyć czasem chronologicznym. Opisywane procesy znajdują też się po tej stronie, jeszcze przed ostatecznym przejściem na drugą stronę, ale już nie funkcjonują w nim obecnie istniejące prawa dotyczące czasu. Model taki nie zawiera w sobie punktu końcowego. Nie istnieje koniec czasu jako jakiś jeden punkt. Końcówka czasu to najpierw jakaś jego deformacja, zakrzywienie, a następnie dojście do sytuacji, w której choć jeszcze ten świat istnieje, to jednak nie jest możliwa jakakolwiek jego obserwacja. Tak więc „końcówka” czasu wymyka się spod refleksji nauk fizykalnych²².

Ponieważ fizyka nie potrafi dotrzeć do tego ostatecznego styku czasu i wieczności, dlatego Liszka stwierdza: „Tylko Bóg wie, jak styka się czas z wiecznością”²³. W tym stwierdzeniu Liszka już na płaszczyźnie teologicznej rozpatruje przemianę ludzi i przemianę kosmosu, odwołując się do Przemienienia Pańskiego:

Obrazowo zapoczątkowanie ostatniego „punktu osobliwego” oraz paruzji można by porównać do wydarzenia na Górze Tabor. Jezus Chrystus przemienił się, gdy uczniowie spali. Spozręgli oni Jezusa już przemienionego, w blasku chwały. Podobnie też ostateczne przebudzenie nie będzie już należało do tego świata²⁴.

Prowadzone przez Liszkę badania nad wpływem koncepcji czasu na refleksję teologiczną pokazują, że fizykalne koncepcje czasu mogą otworzyć nowe perspektywy przed teologią, poszerzając jej pole badawcze. Jednak tym badaniom zagraża pewna metodologiczna niespójność polegająca na przeskoku z płaszczyzny nauk przyrodniczych na płaszczyznę nauk teologicznych. Obydwie nauki mają odrębną

²⁰ Kwant to najmniejsza porcja, w jaką może się zmienić dana wielkość fizyczna określonego układu fizycznego.

²¹ P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie...*, s. 201.

²² Tamże, s. 188–189.

²³ Tamże, s. 194.

²⁴ Tamże, s. 195.

metodologię i dlatego na gruncie dogmatyki argumenty zaczerpnięte z nauk przyrodniczych nie mogą stanowić argumentów za jakąś tezą lub przeciw jakiejś tezie. Przykładowo, fizykalne koncepcje czasu nie mogą niczego uzasadniać i niczego podważać na gruncie eschatologii. Fizykalne koncepcje czasu mogą natomiast poszerzyć pole badawcze eschatologii. Ostatecznie więc przed eschatologiczną ostatecznością problem wzajemnych relacji czasu i wieczności należy ustalać na gruncie teologii, w tym także teologii Przemienienia Pańskiego, którą przywołuje Liszka. Idąc za inspiracją Liszki, można rozwinąć tę teologię. Trzej apostołowie chcieli postawić trzy namioty, a więc chcieli pozostać na Taborze. Zamiar postawienia namiotów przez Piotra został jednak odrzucony: „Nie wiedział bowiem, co mówi” (Łk 9,33). W tym odrzuceniu pomysłu Piotra można widzieć odrzucenie próby uwiecznienia czasu, a więc ujmowania wieczności jako potem w postaci zawsze. Skoro jednak żyjący w czasie trzej uczniowie doświadczyli wieczności, to należałoby odrzucić rozdzielanie wieczności i czasu. Można by zatem przyjąć jakąś synchronizację czasu z wiecznością. Ta synchronizacja nie oznaczałaby pochłonięcia czasu przez wieczność, lecz jakąś jego przemianę. Być może tę przemianę czasu można by oddać za pomocą słowa *Ἐπέκτασις* i powiedzieć, że dla bytów temporalnych przemieniony czas będzie wędrówką poprzez coraz to nowe początki w wiekuistym Bogu. Byłaby to jakaś analogia do misterium Wcielenia: „Bóg – lecz i człowiek przecie”. Dla bytów temporalnych paradoks ten można by oddać słowami: wieczność, a jednak czas przecie – czas przemieniony w *epektasis*.

PODSUMOWANIE

Kasper wyróżnia trzy modele eschatologii: apokaliptyczny, teologiczny i proroczy. Przedstawiony model apokaliptyczny nie jest więc „jedynie słusznym” modelem. Różni się on jednak od krytykowanego przez Kaspera modelu apokaliptycznego, preferowanego przez Johanna Weissa (1863–1914) i Alberta Schweitzera (1875–1965). Obydwaj protestanccy teologowie trzymali się bezpośrednich wypowiedzi Nowego Testamentu, który na temat eschatologicznej przyszłości wypowiadał się w stylu literatury apokaliptycznej. Zaprezentowany model eschatologii apokaliptycznej bazuje na Przemienieniu Pańskim. Ono objawia *in nuce* te „wielkie rzeczy”, których „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć” (1 Kor 2,9). Tych „wielkich rzeczy” doświadczyło na Taborze trzech apostołów i dlatego chcieli na nim pozostać: „dobrze, że tu jesteśmy; jeśli chcesz, postawię tu trzy namioty” (Mt 17,4). Jest zatem Przemienienie Pańskie – jak to napisał Tomasz z Akwinu – „tajemnicą drugiego odrodzenia”, bo „W Przemienieniu została zawczasu ukazana jasność przyszłej

chwały”²⁵. Apokaliptyczny model eschatologii jakby przystaje do nauczania Apostoła Narodów: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga” (Ef 2,8). Piotr ma świadomość, że pozostanie na Taborze zależy od Jezusa i dlatego mówi: „jeśli chcesz” (Mt 17,4).

W dobie przeceniania ekologii i tworzenia z niej jakiejś ideologii ekologizmu trzeba ukazywać eko-eschatologię. Ukazuje ona, że tylko przywrócenie harmonijnych relacji z Bogiem jest podstawą harmonijnych relacji pomiędzy ludźmi oraz pomiędzy ludźmi i ich współ-stworzeniami. Brak tej harmonii powoduje dysharmonię pomiędzy ludźmi a ich współ-stworzeniami. Ekologia ma więc również wymiar teologiczny.

Fizykalne koncepcje czasu poszerzają pole badawcze eschatologii na temat relacji czasu do wieczności. Jednak rozwiązanie tego problemu należy do teologii. Przemienienie Pańskie może być przyczynkiem do rozwiązania tego problemu. Sugeruje ono jakąś przemianę czasu, który dla bytów temporalnych byłby niekończącą się wędrówką poprzez coraz no nowe początki w wiekuistym Bogu. W czasie tej eschatologicznej wędrówki niewyczerpana tajemnica Boga objawiałaby się zbawionym w coraz to nowym świetle.

Teologiczne rozprawy o „wielkich rzeczach”, których „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć”, chronią chrześcijaństwo przed wtopieniem w cele doczesne i tym samym przed utratą „chrześcijańskości”. To chrześcijańska eschatologia ma inspirować świat, a nie świeckie eschatologie chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo ma świetlaną eschatologię od światła Taboru, którą Angelus Silesius (1624–1677) w swoim poemacie *Zmysłowe opisanie czterech ostatnich rzeczy* (*Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge*) oddał następująco:

To światło nie pochodzi od światła księżyca,
ani od promieni słonecznych.
Nie spada od błyskawicy,
nie można go n malować.
To jest światło chwały
niezachodzącego słońca,
przezroczysty płomień samego Boga
i jego woń²⁶.

²⁵ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* III, 45, 4.

²⁶ Dies Licht kommt nicht vom Mondenschein./ Nicht von der Sonnen Strahlen./ Es fällt auch nicht vom Blitz hinein./ Der alls im Hui kann malen./ Es ist das Licht der Herrlichkeit./ Die wesentliche Sonne./ Die Flamme der Durchläuchtigkeit./ Gott selbst und seine Wonne

BIBLIOGRAFIA

- Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, Warszawa 1962.
- Caritas Christi urget nos. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF*, red. J. Froniewski, Wrocław 2022.
- Ferdek B., *Eschatologia Taboru. Reinterpretacja eschatologii w świetle misterium Przemienienia Pańskiego*, Wrocław 2005.
- Granat W., *Eschatologia*, Lublin 1962.
- Kasper W., *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979.
- Liszka P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992.
- Marcuse H., *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998.
- Moltmann J., *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995.
- Mordarski R., *Wszechwiedza a wieczność*, „Filo-Sofija” 19 (2012) 4, s. 99–115.
- Overbeck F., *Finis Christianismi*, Warszawa 2014.
- Piękna dama teologia. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Romanowi E. Rogowskiemu*, red. W. Wołyniec, J. Froniewski, Wrocław 2016.
- Rogowski R., *Teoekologia*, Kraków 2002.
- Rogowski R., *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986.
- Rogowski R., *Zwierzęta – nasi mniejsi bracia*, „Więź” 7 (1998) 477, s. 11–21.
- Schwab K., Malleret T., *Covid-19: The Great Reset*, Leipzig 2020.

Słowa kluczowe: Apokalipsa, Przemienienie Pańskie, reintegracja kosmosu, czas, wieczność

PROBLEMS OF CONTEMPORARY ESCHATOLOGY IN THE REFLECTION OF WROCLAW THEOLOGAINS: ROMAN ROGOWSKI AND PIOTR LISZKA

Summary

The presented model of apocalyptic eschatology is based on the Transfiguration. It reveals “in nuce” those “great things” which “eye has not seen, nor ear heard, nor entered into the heart of man” (1 Cor 2:9). These “great things” were experienced by the three Apostles on Tabor and therefore they wanted to stay there: “it is good that we are here; if you want, I will put up three tents here.” In the era of overestimating ecology and creating some ideology of ecology from it, eco-eschatology must be shown. It shows that only the restoration of harmonious relations with God is the basis for harmonious relations between people and between people and their co-creatures. The lack of this harmony causes disharmony between humans and their co-creatures. So ecology also has a theological dimension. Physical concepts of time broaden the research field of eschatology in the sub-

ject of the relationship between time and eternity. However, the solution to this problem belongs to theology. The Transfiguration of the Lord may be a contribution to solving this problem. It suggests some transformation of time, which for temporal beings would be an endless journey through ever new beginnings in the eternal God. During this eschatological journey, the inexhaustible mystery of God would be revealed to the redeemed in ever new light.

Keywords: Apocalypse, Transfiguration, reintegration of the cosmos, time, eternity

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

DEFEKTY INTERPRETACYJNE W PRACY
O NIEPRAWIDŁOWOŚCIACH LITURGICZNYCH.
NA MARGINESIE KSIĄŻKI DAWIDA MIELNIKA
„DE DEFECTIBUS” OD MSZAŁU PIUSA V
DO MSZAŁU JANA XXIII.
POMIĘDZY WIERNOŚCIĄ I ZMIANĄ

Odnowa liturgii dokonana po II Soborze Watykański, realizująca jego wytyczne i starająca się wypełnić wyznaczone w dokumentach soborowych cele, stała się w ostatnich latach przedmiotem wielu dyskusji, a nawet kontestacji. Nowe publikacje teologiczne bardzo często podejmują zagadnienia liturgiczne, przy czym nie zawsze odznaczają się wystarczającą znajomością rzeczy i autentycznością kościelną, choć usiłują legitymizować się hasłem „wierność Tradycji”. Bardzo często przedmiotem dyskusji teologiczno-liturgicznych jest relacja między Mszałem Piusa V (1570) i Mszałem Pawła VI. Warto bliżej przyglądać się wydawanym publikacjom na ten temat, dokonując ich krytycznej analizy i oceny.

Na początku lat dziewięćdziesiątych miałem jeszcze szczęśliwą okazję spotkania osobiście znakomitego liturgistę XX wieku, jednego z ekspertów II Soboru Watykańskiego, czynnego uczestnika prac nad odnową liturgii, autora gruntownych publikacji teologiczno-liturgicznych, w tym świętego biblijno-liturgicznego komentarza do czytań mszalnych, być może najlepszego, jaki opracowano po soborze, benedyktyna Adriena Nocenta (1913–1996)¹. Można z nim było spo-

* 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 Por. F. Małaczyński, *Śp. Adrien Nocent (1913–1996)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 50 (1997), s. 308–309.

kojnie rozmawiać na najtrudniejsze kwestie dotyczące życia kościelnego, w tym także na temat odnowy liturgicznej, którą zaczynano wówczas powoli, ale konsekwentnie kwestionować.

Ojciec Nocent w czasie jednej z rozmów dzielił się swoimi obawami dotyczącymi tej niezwykle złożonej i pilnej kwestii. Mówił, że obawia się przede wszystkim, iż w niedługim czasie wszyscy staną się „specjalistami” od liturgii, bo naiwnie sądzą, że na ten temat każdy ma wystarczającą wiedzę i może się wypowiadać. Miał ewidentne podstawy, by tak mówić, ponieważ coraz częściej we Włoszech, ale także w innych krajach na Zachodzie dał się zauważyć zapał do wypowiadania się na tematy liturgiczne, o czym świadczyła codzienna prasa, i to bynajmniej nie tylko o charakterze kościelnym. Wniosek z tej obawy, który stawał już właściwie kolejną, może jeszcze poważniejszą obawą, był taki, że niebawem zaczną się coraz bardziej wyraźnie kwestionować wielkie dzieło odnowy liturgii, nad którym tak mozolnie, nie bez wielu przeszkód, a nawet pewnych niepokojów, pracowano co najmniej od dwustu lat. Kuria Rzymska niechętnym okiem przyglądała się tym pracom i wypowiedziom, ponieważ obawiano się naruszenia kompetencji Świętej Kongregacji Obrzędów.

Propozycja podjęcia prac nad odnową liturgii nie narodziła się przecież spontanicznie, gdy papież św. Jan XXIII zwołał II Sobór Watykański, i nie była ona wprowadzana na podstawie równie spontanicznych propozycji, które miałyby się pojawić w trakcie soboru i bezpośrednio po nim². Dość wyraźne myśli o odnowie liturgii, a nawet konkretne propozycje dokonania w niej zmian, można spotkać w literaturze teologicznej już w XVII wieku, chociaż wiele krytycznych uwag pod adresem odnowy liturgicznej dokonanej po Soborze Trydenckim pojawiło się już wcześniej, w bezpośredniej bliskości ogłoszenia najpierw w 1570 roku Mszału Rzymskiego przez papieża św. Piusa V, jak i potem, w 1614 roku, po ogłoszeniu Rytuału Rzymskiego przez papieża św. Pawła V. Wyrażano wówczas wiele obaw co do rozwiązań zastosowanych w tych edycjach podstawowych ksiąg liturgicznych. Domagały się one, podobnie jak zresztą inne księgi liturgiczne, ciągłych dopowiedzeń, uzupełnień i modyfikacji, które wprowadzano za zgodą Świętej Kongregacji Obrzędów. Można się o tym z łatwością przekonać, sięgając do *Decreta Sacrae Rituum Congregationis* w edycji opracowanej przez barnabite Bartolomea Gavantiego (1569–1638), potem uzupełnianej przez innych autorów³. Jeszcze bardziej konstruktywne może być sięgnięcie do *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum* Luigiego Gardelliniego (1757–1829), a w końcu

² Przedsoborowe i soborowe wypowiedzi na temat liturgii można znaleźć w: *Constitutio de sacra liturgia Sacrosanctum Concilium*, ed. G. Gill Hellín, Città del Vaticano 2003.

³ Por. A.M. Ungarelli, *Bibliotheca scriptorum e Congregatione Cler. Regg. S. Pauli*, t. I, Romae 1836, s. 208–226.

do *Collectio decretorum authenticorum Sacrae Congregationis Rituum*, wydanej z polecenia papieża Leona XIII (t. 1–6, Roma 1898–1900).

Dzisiaj, trzydzieści lat po tych rozmowach prowadzonych z ojcem Nocentem, nie tylko zdumiewa mnie jego dalekowzroczność, ponieważ toczące się obecnie spory o kształt liturgii („stara” czy „nowa”) potwierdzają jego obawy – stały się one po prostu faktem – ale stawiam sobie wiele niepokojących pytań, śledząc publikacje z dziedziny liturgii, zwłaszcza jednostronnie gloryfikujących Mszał z 1570 roku i „Mszę wszechczasów”. Jedno z nich, które nurtuje mnie najbardziej, dotyczy tego, jak to się stało, że w Polsce, gdzie niemal do 2000 roku nie słyszało się głosów kwestionujących soborową odnowę liturgiczną, gdzie nikt się nią nie zajmował w sensie prowadzenia jakiejś właściwej analizy krytycznej, pozwalającej na formułowanie merytorycznych zastrzeżeń, nagle pojawiają się głosy, które kwestionują dosłownie wszystko. Czynią to nie tylko specjaliści od liturgii, ale niemal każdy czuje się uprawniony do wypowiedzania się na ten niezwykle delikatny, złożony i domagający się rozległych kompetencji temat. Czynią to zarazem z taką pewnością siebie, że można im tej pewności tylko zazdrościć. Stało się niemal zasadą kwestionowanie Mszału Pawła VI, absurdalnie odwołujące się do tak zwanej wierności Tradycji i manifestujące się jako tradycjonalizm liturgiczny, który niby staje w obronie autentyczności wiary⁴. Na podstawie jakich studiów, badań, doświadczeń, a w końcu także zasad duchowo-eklezyjalnych pewni ludzie czy grupy ludzi uznają się samozwańczo i arbitralnie za jedynych, którzy wiedzą, że na soborze i po nim miała miejsce „zdrada” wiary katolickiej, Kościoła, Tradycji, autentyczności katolickiej itd. Dokonują się także odstępstwa księży, którzy motywują swoje postępowanie definiowaną przez siebie samych zasadą wierności jakimś wyższym zasadom religijnym, których słuszności nigdzie nie wykazali; jeszcze inni w imię tych niby wyższych zasad dopuszczają się nawet pewnego prozelityzmu w stosunku do tych, którzy z rozmaitych powodów stanęli na rozdrożu, sprowadzając ich na drogi apostazji. Nie mogę zrozumieć, w jaki sposób ci, którzy mienią się „wiernymi Tradycji”, odrzucają podstawowy fakt żywej Tradycji Kościoła, która mówi, że papież jest jej najwyższym i ostatecznym stróżem i interpretatorem⁵. Zagadnienie to zasługuje na osobne podjęcie celem wypracowania odpowiednich wyjaśnień, ponieważ dzisiejsze tendencje ewidentnie prowadzą do rozłamu w Kościele.

Pomijam w tym miejscu problem psychologiczny, który odgrywa w tym procesie opowiadania się za tradycjonalizmem jako jakąś wyższą – oczywiście pozornie – formą wierności wierze katolickiej niebagatelną rolę. W tym miejscu chcę jedynie odnieść się do niektórych wątków zawartych w książce Dawida Mielnika

⁴ Por. J. Królikowski, *Tradycjonalizm i żywa Tradycja Kościoła*, „Wiara, Patriotyzm i Sztuka” (2022) 1, s. 63–69.

⁵ Por. II Sobór Watykański, *Konstytucja „Dei Verbum”*, nr 10.

„*De defectibus*” od *Mszału Piusa V* do *Mszału Jana XXIII*, która może być uznana za jakiś głos bardziej teoretyczny (nie nazywam go w tym miejscu teologicznym z dość zasadniczych powodów, ale o nich będzie mowa w dalszej części), w którym widzę wyraźne odzwierciedlenie postawionego tutaj problemu⁶. Mam nadzieję, że niniejsze uwagi staną się punktem wyjścia do szerszego namysłu nad tym, z czym obecnie mamy do czynienia w Kościele w dziedzinie liturgii, a zwłaszcza skłonią do tego, by wydawane sądy były jednak bardziej zrównoważone – mniej wyrokowania, a więcej szukania rozumienia, jak głosi podstawowe założenie naukowe teologii. Musimy mieć jasno w pamięci, że wstrząsanie liturgią, czyli kultem, jest właściwie wstrząsaniem całym Kościołem i jego wiarą, gdyż kult stanowi jeden z najważniejszych wyrazów jego życia. II Sobór Watykański trafnie naucza: „Kościół w swojej doktrynie, w życiu i kulcie przedłuża i przekazuje wszystkim pokoleniom wszystko, czym jest i w co wierzy” (nr 8).

NIEPRAWIDŁOWOŚCI W LITURGII

Nie będę tutaj streszczał całej książki D. Mielnika, ale pokażę jedynie główny problem i kilka założeń, na których – według mojej lektury – opiera się przeprowadzona w niej dość szczegółowa analiza nieprawidłowości (defektów), mogących się pojawić podczas celebracji Mszy Świętej. Wykaz możliwych nieprawidłowości zawiera dział *De defectibus missae*⁷ – jedna z trzech części wprowadzających do *Mszału Rzymskiego*, poczynawszy od papieża Piusa V (1570) do Jana XXIII (1962), następująca po dwóch głównych działach: *Rubricae generales* i *Ritus servandus in celebratione missae*.

Interesująca nas książka ma stosunkowo prostą strukturę. W pierwszym rozdziale został ogólnie scharakteryzowany dział *De defectibus*, zamieszczony w *Mszale Jana XXIII*. W drugim rozdziale zostały wskazane różnice występujące w poszczególnych *Mszałach* dotyczące różnych nieprawidłowości: po stronie chleba, po stronie wina, po stronie formy, po stronie intencji, w dyspozycji duszy, w dyspozycji ciała, w samej celebracji. W trzecim rozdziale autor próbuje określić wymowę teologiczną i jurydyczną różnic w rubrykach kolejnych wydań *Mszałów*. Całość zamyka dwudziestostronicowy czwarty rozdział poświęcony części *De defectibus* w kontekście poszczególnych edycji *Mszałów*, a zwłaszcza w kontekście odnowionego *Mszału Rzymskiego*, popularnie nazywanego *Mszalem Pawła VI*.

⁶ D. Mielnik, „*De defectibus*” od *Mszału Piusa V* do *Mszału Jana XXIII*. *Pomiędzy wiernością i zmianą* (W poszukiwaniu Kościoła Chrystusowego 5), Lublin 2022 [dalej: *De defectibus*].

⁷ W *Mszale Jana XXIII* nosi on rozbudowany tytuł: *De defectibus in celebratione missae occurrentibus*.

Praca wydaje się spójna, dotyczy funkcjonujących przez kilka wieków norm liturgicznych, a także dokonywania w nich pewnych modyfikacji przez kompetentną władzę. Autor wykazuje się niewątpliwą erudycją, zwłaszcza filologiczną, niepozbawioną nawet elementów ekwilibrystyki językowej. Jeśli pewne stwierdzenia w rubrykach nie pasują mu do ogólnie przyjętego założenia hermeneutycznego, odwołuje się do obecności w tekście rzekomego „błędu drukarskiego” („wydawniczego”), którego w ciągu wieków wytrawni i kompetentni komentatorzy rubryk dziwnie nie zauważyli (np. s. 57, 59, 64, 66, 118). Schemat interpretacyjny jest zatem mniej więcej taki:

- a) wszystko najlepiej było określone w Mszałe Piusa V;
- b) stopniowo wprowadzano „innovacje”, najwięcej w Mszałe Jana XXIII;
- c) dokonano w tym procesie „istotnych”⁸ – „merytorycznych” – zmian;
- d) najgorzej przedstawia się na tym tle Mszał Pawła VI, a ci, którzy się nim posługują, niewiele wiedzą o liturgii, a ich wiara w tajemnicę Eucharystii budzi wątpliwości⁹.

Nie mam tutaj zamiaru spierać się o każdy omawiany defekt czy nieprawidłowość omawianą przez D. Mielnika, gdyż wymagałoby to napisania osobnej książki, z pewnością erudycyjnej, ale kompletnie nieużytecznej. Na kilka jednak spraw czuję się zobowiązany w imię uczciwości teologicznej i liturgicznej zwrócić uwagę¹⁰.

WYBÓR PERSPEKTYWY LUB PERSPEKTYW

Rubryki Mszału Rzymskiego i innych ksiąg liturgicznych mają charakter prawny i tak należy je interpretować. Oczywiście, ponieważ dotyczą tak ważnej dziedziny życia kościelnego, jak kult, dlatego należy je widzieć także jako wyraz pewnej teologii, na podstawie której zostały sformułowane, a następnie ewoluowały w ciągu wieków, i którą starają się także przełożyć na życie religijne i duchowe. Jak w przypadku każdej normy prawnej, trzeba dość jednoznacznie pamiętać o starej zasadzie prawnej, która stwierdza, że „prawo idzie za życiem”, co oznacza po prostu, że jakieś rozporządzenie stanowi regulację normatywną

⁸ Określenie „istotne” w odniesieniu do notowanych zmian w rubrykach jest w książce ewidentnie nadużywane, przy czym nie znalazłem wyjaśnienia, co miałyby ono oznaczać.

⁹ Nie wiem, w jaki sposób recenzent, prof. dr hab. Artur Andrzejuk, którego fragment recenzji znalazł się na okładce, mógł stwierdzić, że „autor nie zdradza żadnych uprzedzeń względem Mszału Pawła VI”. Moim zdaniem takie uprzedzenie jest założeniem metodologicznym książki. Poza tym dobrze by było, gdyby recenzje prac dotyczących liturgii były pisane przez specjalistów z tej dziedziny.

¹⁰ Pomijam w tym miejscu aspekt formalny pracy Mielnika, ale zawarte w niej przypisy, będące przede wszystkim dziesiątkami dygresji do tekstu głównego, są nie do przyjęcia.

pojawiających się w jakimś określonym czasie wyzwań egzystencjalnych, stawiających pytania o prawe postępowanie, na co odpowiedzią jest wydanie przez kompetentną władzę stosownego zakazu albo nakazu. Bez uwzględnienia tego elementu w interpretacjach prawa możemy łatwo popaść w błąd absolutyzowania jakiegoś przepisu prawnego, a więc nadawania mu zbyt wielkiej wagi, bądź też utrzymywania go, gdy historyczne okoliczności jego ogłoszenia i zastosowania już dawno nie istnieją (tzw. martwe przepisy); możemy nadawać mu inne znaczenie, niż pierwotnie chciano mu nadać, co ma miejsce zwłaszcza wtedy, gdy zbyt- nio trzymamy się „liter” prawa; możemy wreszcie szukać tak „elastycznych” interpretacji, że pod dany przepis podstawiamy zupełnie różne fakty, usiłując je adekwatnie zinterpretować.

Dochodzi do tego całkowicie naturalna kwestia, że pewne przepisy już w punkcie wyjścia posiadają obowiązywanie tylko czasowe, ponieważ są ogłasza- ne w odpowiedzi na określoną potrzebę historyczną, której ustanie powinno samo z siebie zawieszać jakiś przepis. Niejednokrotnie jednak z rozmaitych powodów przepisy kontynuują swoje trwanie, od czasu do czasu zwracając na siebie jesz- cze uwagę. Dzieje się tak ze słusznych racji, ponieważ – na przykład – pojawiły się nowe okoliczności, w których dawne przepisy nadal mają znaczenie, a może nawet stają się jeszcze bardziej aktualne, przy czym trzeba raczej zgodzić się, że „profetyczne” formuły prawne są niezwykle rzadkością. Prawo z swej natury nie jest profetyczne. Częściej zdarza się, że rozmaite przepisy prawne, zalecenia i rozporządzenia funkcjonują na zasadzie przyzwyczajenia – albo w wymiarze powszechnym, albo w wymiarze lokalnym – wpisując się w tak zwaną tradycję lub stają się początkiem jakiegoś zwyczaju, także w sensie prawnym.

Wszystkie wskazane tutaj zjawiska prawne możemy stosunkowo łatwo zaobser- wować w liturgii i we wspierających ją przepisach. Miał rację Pius Parsch, gdy pisał:

Liturgia podlega również wpływom prądów danej epoki i jest jakby pamiątkiem, w którym każdy okres historii Kościoła się uwiecznia; możemy w niej odnaleźć wszystkie kolejne obrazy Chrystusa¹¹.

Możemy zasadnie powiedzieć, że liturgia w tym przypadku to także przepisy liturgiczne. Odzwierciedla się w nich życie Kościoła z jego wzlotami i upadkami oraz przemiany kulturowe następujące w poszczególnych epokach¹². Miał rację wspomniany na początku A. Nocent, gdy dokonał modyfikacji dawnego adagium

¹¹ P. Parsch, *Rok liturgiczny*, t. 3: *Okres po Zesłaniu Ducha Świętego*, tłum. Z. Dąbrowska, Poznań 1956, s. 182.

¹² Por. J.A. Jungmann, *Das Grundanliegen der liturgischen Erneuerung*, „Liturgisches Jahrbuch” 11 (1961), s. 129–141.

kościelnego, nadając mu formę: *Liturgia semper reformanda*¹³. Uwzględnianie w liturgii aktualnych problemów i potrzeb Kościoła oraz „sytuacji duchowej czasu”, by odwołać się do określenia zaproponowanego przez Karla Jaspersa, mądrze i w sposób zrównoważony włączonych do liturgii, czego zresztą w ciągu wieków i we wszystkich obrządkach mamy setki przykładów, wydatnie służyło i służy ożywieniu liturgii i wskazuje na jej związek z życiem wierzących, którzy oddają chwałę Bogu w określonych sytuacjach historycznych, oraz ukierunkowuje misję Kościoła i poszczególne stojące przed nią zadania.

Nie będzie żadnym odkryciem, gdy zauważymy, że zjawisko zbyt absolutystycznego traktowania przepisów liturgicznych, wspierane często mało twórczymi nurtami teologii, np. neoscholastyką, doprowadziło do pojawienia się dwóch typów mocnego zacieśnienia rozumienia prawodawstwa liturgicznego, niekiedy czyniąc z niego ideologię. Pierwszy typ dotyczył koncentrowania się na rubrykach celem zapewnienia ważności sprawowanej Mszy Świętej, co na pewno zasługuje na docenienie, ale skrajne potraktowanie niektórych zagadnień tworzyło problemy. Jeśli chcielibyśmy ściśle zastosować np. obowiązujące wskazania dotyczące wypowiedziania formuł sakramentalnych, to nie jestem pewny, czy jest to w ogóle możliwe dla przeciętnego kapłana. Nawet dobry aktor miałby z tym problemy. Jakie to stanowiło wyzwanie dla bardziej skrupulatnych kapłanów, można znaleźć w zupełnie nieironicznych opisach celebracji Mszy Świętej – zdarzało się, że kapłan po wypowiedzeniu słów konsekracji mdlał, bynajmniej nie z pobożności, ale z napięcia, które pojawiało się w kluczowym momencie celebracji. Drugi typ zacieśnienia dotyczył takiej ścisłej i rygorystycznej interpretacji rubryk, że właściwie całą kwestię duchową liturgii sprowadzano do rygorystycznego zachowania rubryk, nazywając ją rubrycyzmem. W praktyce nie zajmowano się kultem i jego naturą, liturgią jako jego życiem i wyrazem, nie widziano go w perspektywie religijnej, eklezjalnej i teologicznej, ale w perspektywie odpowiedniego wypełnienia przepisów, obwarowanych zresztą wielokrotnie sankcją grzechu ciężkiego i będących przedmiotem kontroli ze strony różnych instytucji kościelnych. Nie chodzi bynajmniej o bagatelizowanie przepisów, ale ich absolutyzowanie jest równie niebezpieczne¹⁴.

¹³ A. Nocent, *Liturgia semper reformanda. Rilettura della riforma liturgica*, Magnano 1993. W języku francuskim książka nosi tytuł: *Le renouveau liturgique. Une relecture* (Paris 1993). Tytuł włoski jest nadany za zgodą autora, przy czym sentencja jest obecna także w tekście wersji francuskiej.

¹⁴ Szerzej na ten temat na progu II Soboru Watykańskiego: A. Nocent, *L'avenir de la liturgie*, Paris 1961, s. 13–28. Ta głęboka i zatroskana o Kościół i jego kult książeczka zasługiwałaby na przypomnienie w kontekście dzisiejszych dyskusji o odnowie liturgii, by pokazać, że jej uczestnikom nie chodziło o żadne „detronizowanie” Chrystusa, ale o to, by liturgia była rzeczywiście życiem Kościoła i szkołą wiary.

Wiele w tej materii mogłaby powiedzieć psychologia prawa, ale w tym miejscu ograniczę się do tradycyjnej przestrogi dotyczącej mnożenia rozmaitych przepisów prawnych w Kościele, jasno sformułowanej przez św. Tomasza z Akwinu, opierającego się na wcześniejszych wypowiedziach św. Augustyna:

Nie czynić życia wiernych uciążliwym”, ponieważ to sprowadza religię do niewolnictwa, a tymczasem w wierze chrześcijańskiej, zakorzenionej w miłosierdziu Bożym, chodzi o wolność wierzącego (nie samowolę), także kapłana wypełniającego akty kultyczne¹⁵.

Przypomniał tę zasadę papież Franciszek w adhortacji *Gaudete et exsultate* (nr 59).

Próby nowego związania liturgii z zestawem rubryk, choćby najbardziej subtelnych, które ma rygorystycznie spełnić kapłan w czasie celebracji, nie prowadzą do niczego dobrego i twórczego i na pewno nie przyczynią się samoczynnie do ożywienia wiary, jak często twierdzi się głównie, choć nie tylko, w kręgach tradycjonalistów, ale nie popiera się swoich tez żadnymi argumentami. Doświadczenia historyczne są aż nadto ewidentne w tym względzie i nie powinno się zapominać o tej lekcji. D. Mielnik chciałby takiego właśnie powrotu do rubryk, co jasno zadeklarował¹⁶. By przekonać się o słabości rubryk traktowanych skrajnie rygorystycznie, proponuję sięgnąć do wypowiedzi licznych kapłanów na ten temat, którzy dzielili się nimi w ramach ruchu liturgicznego na przełomie XIX i XX wieku, co znalazło potem dobre, mądre i szerokie odzwierciedlenie w wotach przesłanych do komisji przygotowawczej II Soboru Watykańskiego, które ciągle są warte lektury.

FORMACJA KAPŁAŃSKA I „DEFEKTY” LITURGICZNE

Od pierwszej strony swojej książki D. Mielnik nie ma najlepszego zdania o formacji liturgicznej dzisiejszych kapłanów, czego – oczywiście jego zdaniem – miałyby dowodzić nieznanomość zagadnień zawartych w rubrykach działu *De defectibus*. Już na początku wprowadzenia, stawiając niektóre pytania o to, jak powinien zachować się kapłan celebrujący Mszę Świętą w przypadku dostrzeżenia „defektów” w celebracji, pisze zdecydowanie:

Powyższe kazusy należą do problematyki ściśle związanej z posługiwaniem duchownych, stąd wydaje się czymś naturalnym, że to właśnie księża celebrujący na co dzień Mszę

¹⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II q. 107 a. 4; por. Augustyn, *Epistola* 55, 19: PL 33, 221.

¹⁶ *De defectibus*, s. 148.

Święta powinni posiadać odpowiednią, specjalistyczną wiedzę umożliwiającą im sprawne odnalezienie się i prawidłowe postępowanie w tych nadzwyczajnych sytuacjach. W rzeczywistości jednak tak nie jest. Również w tym przypadku, jeżeli księża byliby w stanie udzielić prawidłowych odpowiedzi na powyższe kazusy, to wynikałoby to raczej z intuicji niż z przyswojonej wiedzy¹⁷.

Sformułowany sąd o współczesności, powtórzony zresztą kilkakrotnie, jest inspirowany cytatem zaczerpniętym z publikacji z 1853 roku¹⁸, a więc sprzed stu siedemdziesięciu lat, a decydującym argumentem za jego słusznością miałyby być właśnie usunięcie zestawu rubryk *De defectibus* w nowym Mszału Pawła VI. Czy sąd D. Mielnika jest uzasadniony? Czy kapłani nie są świadomi możliwości pojawienia się nieprawidłowości i nie są w stanie sprostać z premedytacją intelektualną takim sytuacjom?

W szukaniu odpowiedzi na tę kwestię przychodzi z pomocą sięgnięcie nieco do historii. W czasie, gdy Pius V ogłaszał odnowiony Mszał, przede wszystkim nie istniały jeszcze powszechnie seminaria duchowne. Zaczęto je dopiero tworzyć na polecenie Soboru Trydenckiego, aby zapewnić w Kościele odpowiednią formację kapłańską. Jak ona wyglądała wcześniej, łącznie z jej aspektem liturgicznym, można sobie łatwo wyobrazić, między innymi na podstawie rubryk z tego Mszału, gdyż zawierają one po raz pierwszy usystematyzowaną odpowiedź na pojawiające się wówczas niewłaściwości i wyzwania, świadczące między innymi o słabości ówczesnej świadomości i praktyki liturgicznej. Rubryki Mszału Piusa V są odzwierciedleniem ówczesnych wyzwań, to znaczy „idą za życiem”, mając zarazem wyraźny charakter formacyjny. Oczywiście, rubryki nie zostały sformułowane *ex novo*, ponieważ rozmaite problemy liturgiczne pojawiały się w każdym czasie, czego dowodzą statuty synodalne, począwszy od czasów starożytnych. Twórcy odnowionego Mszału z 1570 roku i zestawionych w nim rubryk nie musieli niczego wymyślać, ponieważ mieli do dyspozycji cały zestaw gotowych wypowiedzi autorytatywnych i odpowiedzi na pojawiające się pytania, także dotyczące ewentualnych nieprawidłowości. W części *De defectibus* dokonali wyboru tych dawnych rozwiązań, które stanowiły odpowiedź na najważniejsze i najczęściej zauważane braki, a były one znane na podstawie prowadzonych wizytacji kanonicznych, jak również na podstawie krytyki podnoszonej przez reformatorów. Oczywiście nie zawsze takie nieprawidłowości, o których mówią rubryki, musiały realnie mieć miejsce, do czego jeszcze nawiążę, ale wypadało niektóre sprawy poruszyć choćby ze względu na autorytet niektórych auto-

¹⁷ *De defectibus*, s. 7.

¹⁸ Por. *De defectibus*, s. 8; G. Lewis, *The Bible, the Missal, and the Breviary; or, Ritualism*, Edinburg 1853.

rów, np. św. Bonawentury lub św. Tomasza z Akwinu, którzy pewne rozwiązania w odniesieniu do nieprawidłowości liturgicznych już omówili, proponując zarazem konkretne rozwiązania.

Można o tym wszystkim łatwo się przekonać, gdy sięgnie się do wspomnianego już Gavantiego, który jest autorem monumentalnego dzieła *Thesaurus sacrorum rituum, seu commentaria in rubricas Missalis et Breviarii Romani* (1628), zawierającego drobiazgowy, choć zrównoważony komentarz do rubryk mszalnych. W późniejszym okresie to dzieło zostało jeszcze wydatnie uzupełniane przez innych autorów. Do każdej rubryki autor podaje m.in. źródła, na których ona się opiera, co pozwala nie tylko na wskazanie jej genezy, ale także na jej właściwą interpretację. Wiadomą jest ponadto rzeczą, że Gavanti korzystał z archiwum Świętej Kongregacji Obrzędów, której był konsultorem, i innych archiwów kurii rzymskiej. Dawało mu to bezpośredni wgląd do kierowanych wówczas do kongregacji zapytań, które także uwzględnił w swoim opracowaniu. Podobnie czynili późniejsi autorzy, inspirowani dziełem Gavantiego.

Dzieło Gavantiego odegrało wielką rolę w kształtowaniu obrzędowości kościelnej, o czym może świadczyć to, że bardzo często pojawia się ono w inventarzach bibliotek kapitulnych, klasztornych, a także seminaryjnych. Miało ono wiele wydań, łącznie z tłumaczeniem na język francuski. Reprint tego dzieła został opublikowany w 2013 roku. Podobnie było z dziełami innych liturgistów, które zawsze stanowiły stałe wyposażenie bibliotek kościelnych, zajmując w nich czołowe miejsce. Być może „defektem” opracowania Gavantiego jest to, że znalazło ono wielu lepszych i gorszych naśladowców, w wyniku czego ukształtował się wykład obrzędów kościelnych oparty na schemacie i treści rubryk, co zbliżyło liturgię do czegoś w rodzaju systemu prawnego, oddalając ją znacząco od teologii i prowadząc w kierunku wspomnianego już mechanicznego rubrycyzmu. Oczywiście, można powiedzieć, że w tym wszystkim jest założona pewna teologia i że takie ujęcie liturgii służy teologii, ale tylko niewielu autorom udało się wyrwać z tego schematu i zaproponować bardziej teologiczne ujęcia liturgii sakramentów. Chlubnym wyjątkiem są tutaj pisma eucharystyczne i liturgiczne polskiego jezuitę Kacpra Drużbickiego (1590–1662)¹⁹. Trzeba było czekać dopiero na pojawienie się ruchu liturgicznego w XIX wieku, który zaczął szukać bardziej „żywego” rozumienia i przeżywania liturgii, odchodząc od jej rozumienia prawnego na rzecz rozumienia teologicznego.

W międzyczasie, także jako odpowiedź na potrzeby formacji kapłańskiej, narodziła się teologia moralna jako osobna dziedzina wiedzy teologicznej. Nie będę tutaj rozwijał całości tego szerokiego zagadnienia, ale trzeba zauważyć, że od

¹⁹ Por. K. Drużbicki, *Tractatus de effectibus, fructu et applicatione Sanctissimi Missae Sacrificii*, Pragae 1713 [Ingolstadii 1732].

samego początku, począwszy od pierwszych *Institutiones morales*, problematyka moralna dotycząca sakramentów, w tym także „jakości” ich celebrowania, zajmuje pierwszoplanowe miejsce. Było to znaczące uzupełnienie wykładu rubryk, ponieważ zarówno dostarczało rozwiązania pojawiających się trudności i odnotowywanych nieprawidłowości, jak również dokonywało oceny moralnej i duchowej wielu zagadnień w perspektywie teologicznej, odgrywając niewątpliwie rolę formacyjną w dziedzinie liturgii i celebracji sakramentów.

W XIX wieku, gdy teologia moralna w nowym kształcie uległa już znaczącemu skonsolidowaniu, czego wyrazem stał się jej podział na „traktaty”, podobnie jak w teologii dogmatycznej, także teologia moralna sakramentalna zyskała na znaczeniu, i to na jej gruncie mogło pojawić się wiele nowych i inspirujących propozycji dotyczących duchowej troski o celebrację i odnowę liturgii. Wystarczy przyrzeć się niektórym podręcznikom teologii moralnej, począwszy od św. Alfonsa Liguoriego²⁰, po potem np. podręcznikom Hieronima Nodlina²¹ czy Benedykta Merkelbacha²², popularnym w formacji seminaryjnej, by naocznie zobaczyć, jak bardzo ważną rolę odgrywała w nich sprawa celebracji ważnej i godnej, łącznie z uwzględnieniem pewnych zaskakujących sytuacji, które przecież ciągle mogły się pojawiać. Także dzisiaj w teologii moralnej, która nie zapomniała o swoich źródłach, kwestie sakramentalne, łącznie z zagadnieniami troski o właściwą celebrację, zajmują dość dużo miejsca²³.

Rozwijająca się od lat czterdziestych XIX wieku teologia dogmatyczna, zwłaszcza w formie neoscholastycznej, w traktacie *De sacramentis* podjęła wiele szczegółowych zagadnień dotyczących ważności i godności celebracji sakramentów, zwłaszcza Mszy Świętej. Ponieważ neoscholastyczne ujęcie teologii sprzyjało kazuistyce, także w ramach dogmatyki, dlatego też wiele zagadnień związanych wprost z rubrykami znalazło się równolegle w jej wykładzie sakramentologii. Pozwalało to nie tylko utrwalac wiele z tego, o czym mówiono w ramach formacji seminaryjnej o celebrowaniu sakramentów, ale także domagało się interpretacji teologicznej i stosownych uzasadnień, wykraczających poza granice ciasnego jurydyzmu. Dobrze pamiętam, że jeszcze w latach osiemdziesiątych o tym wszystkim można było słyszeć w czasie wykładów seminaryjnych z dogmatyki.

Nie można zapomnieć, że w 1917 roku został promulgowany w Kościele Kodeks prawa kanonicznego, który obficie uwzględniał problematykę sakramental-

²⁰ Por. Alfons de Liguori, *Teologia moralis* [lib. VI, tract. III], Mechliniae 1852, s. 1–275.

²¹ Por. H. Noldin, *Summa theologiae moralis. De sacramentis*, Oeniponte 1923¹⁶, s. 112–253.

²² Por. B.H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam iuris novi*, t. 3: *De sacramentis*, Brugis 1962, s. 160–336.

²³ Por. A. Kokoszka, *Zobowiązujące znaki łaski. Sakramentologia moralna*, cz. 2, Tarnów 1998², s. 13–107.

ną²⁴, podobnie jest także w odnowionym kodeksie, który dość gruntownie zajmuje się kwestiami sakramentalnymi, w tym także aspektami liturgicznymi.

Nie będę tutaj szczegółowo omawiał zagadnienia liturgii jako dyscypliny teologicznej i jej zakresu w ramach formacji intelektualnej w seminariach. Wystarczy uwzględnić, że jest to obecnie jedna z głównych dyscyplin teologicznych i formacyjnych, stale zyskująca na znaczeniu. Nie tylko uwzględnia się w niej wprowadzenia do poszczególnych obrzędów sakramentalnych, na czele z Mszą Świętą, ale także studiuje systematycznie zasady prawidłowej celebracji, w tym także możliwych defektów („sytuacji nadzwyczajnych”) i sposobów mierzenia się z nimi. Nie jest to bynajmniej zostawione jakiejś ogólnej intuicji przyszłego kapłana. Co więcej, na obecnym etapie rozwoju formacji teologicznej w seminariach jasno jest postawiona sprawa pierwszorzędnej wagi liturgii w formacji kapłańskiej, czego wyrazem jest to, że możliwe nieprawidłowości w praktyce pojawiają się bardzo rzadko, jeśli w ogóle się pojawiają (zupełnie inną rzeczą są nadużycia). Osobiście miałem w ciągu prawie trzydziestu pięciu lat odprawiania Mszy Świętej jeden raz (!) nietypową sytuację, taką, że musiałem się zastanowić, jak zareagować, a mianowicie w czasie celebracji zauważyłem na ołtarzu leżący komunikant i nie wiedziałem, jak się tam znalazł (odłożyłam go na bok, spożyłem po Komunii, a miejsce, w którym leżał, wytarłem wilgotnym puryfikaterzem).

Kapłani nie są ignorantami, ponieważ nie ma we wprowadzeniu do Mszału Pawła VI zestawu nieprawidłowości, które mogłyby się zdarzyć, a biorąc pod uwagę zakres odpowiednich studiów dotyczących tych zagadnień, nie muszą oni opierać się na samej intuicji. Nie oznacza to oczywiście, że nie mogą pojawić się jakieś niespodziewane sytuacje. Moim zdaniem można dzisiaj „wyobrazić sobie godną celebrację tradycyjnej Mszy Świętej w rycie łacińskim”, nawet jeśli nie będzie we wprowadzeniu do Mszału rubryk z działu *De defectibus*²⁵. D. Mielnik wyrokuje:

Współcześni kapłani, nierzadko przy całkowitej nieznajomości tzw. Mszału Jana XXIII, jest raczej oczywiste, że nie będą oni dysponowali wiedzą obecną w tej ostatniej księdze liturgicznej²⁶.

Moje zdanie jest dokładanie przeciwne. Kapłani współcześni nie tylko taką wiedzą dysponują, ale posiadają ją w o wiele szerszym zakresie niż kapłani nawet sześćdziesiąt lat temu. Jak tę wiedzę kapłani wykorzystują w praktyce, to już jest inna rzecz. Pewnie tak samo, jak kapłani w innych epokach, chociaż muszę powiedzieć, że jakość sprawowanej liturgii w ostatnich dziesięcioleciach wyraźnie się podniosła.

²⁴ Na temat Eucharystii por. KPK (1917), kan. 801–869.

²⁵ *De defectibus*, s. 9.

²⁶ *De defectibus*, s. 8.

KILKA WĄTPLIWYCH INTERPRETACJI

Znajomość historii może niewątpliwie pomóc we właściwej interpretacji treści rubryk i zachodzących w nich rozmaitych zmian. Nie będę tutaj analizował całego wykładu rubryk *De defectibus*, opracowanego przez D. Mielnika, ale zamierzam pokazać jedynie, że trzeba być przynajmniej bardzo ostrożnym w ocenie wprowadzonych „innowacji”, a także w nadawaniu im „istotnego” czy „merytorycznego” znaczenia teologicznego.

a) Niewątpliwym bohaterem wywodów D. Mielnika jest szczur (mysz), który mógł porwać konsekrowaną hostię z ołtarza, ponieważ kilkakrotnie powraca on na kartach książki²⁷. Co w tym przypadku należy zrobić regulowała rubryka w Mszału z 1570 roku (złapać, zabić, spopielić, wrzucić popiół do sakrarium lub pod ołtarz), ale została ona usunięta już w Mszału Klemensa VIII i – moim zdaniem całkiem słusznie – już nie powróciła. Jak w małym którymś przypadku, D. Mielnik, podkreśla, że zaproponowane postępowanie „wyrażało szacunek względem konsekrowanej Hostii, a zatem względem substancjalnie obecnego Chrystusa”. Warto przytoczyć wyjaśnienie, które zostało tutaj zaproponowane:

Ów szacunek osadzał się na tym, że zwierzę, które niegodnie „zachowało się” wobec Hostii, miało zostać ukarane, a w celu jej zabezpieczenia przed znajdowaniem się w nieświętym miejscu, następowało zniszczenie tego zwierzęcia i wrzucenie popiołu do miejsca świętego. W ten sposób pokazywano, że kontakt z substancjalnie obecnym Chrystusem nie może pozostać obojętny nawet dla stworzeń, które są pozbawione rozumu. Skoro w kolejnych edycjach Mszału usunięto tę normę prawną, tym samym zmniejszono szacunek okazywany substancjalnie obecnemu Jezusowi. W związku z tym należy skonkludować, że w tym przypadku doszło do wprowadzenia rzeczywistej nowości, której nie było w zastanych rubrykach. Tę zmianę należy uznać za znaczącą²⁸.

Czy tego rodzaju wywód jest godny publikacji teologicznej o charakterze naukowym? Jan Gerson w swoich listach *De reformatione theologiae* słusznie przestrzegał, że wyeliminowanie ośmieszania teologii na wydziałach teologicznych jest jednym z zasadniczych warunków jej odnowy i nadania jej adekwatnego znaczenia w życiu i misji Kościoła²⁹.

Mam za złe wspomnianemu św. Bonawenturze – według moich ustaleń on to zrobił jako pierwszy – że wprowadził nieszczęsnego szczura do teologii eucharystycznej.

²⁷ Por. *De defectibus*, s. 33, 60–61, 113, 117.

²⁸ *De defectibus*, s. 61.

²⁹ Jan Gerson, *Duae epistolae [...] de reformatione theologiae*, w: *Joannis Gersonii [...] Opera omnia novo ordine digesta [...]*, t. 1, Antverpiae 1706, kol. 122.

stycznej. Wprawdzie uczynił to we właściwym kontekście i nieco ironicznie, a mianowicie wyjaśniając swoim słuchaczom, że szczur, który by porwał i zjadł konsekrowaną Hostię, nie spożył Ciała Chrystusa, ale zwykły chleb. Bonawentura chciał uwypuklić antropologiczny charakter obecności eucharystycznej, którą „chwytą” jedynie wierzący i jedynie dla niego ma ona charakter substancjalny. D. Mielnik także pisze, że „zwierzę [...] spożyło Hostię”³⁰ – zwierzę spożyło tylko chleb!

Mimo wszystkich słabości, od XIII wieku podany przykład jak refren powraca w różnych kontekstach, tak jak powrócił w rubryce z Mszału Piusa V. Bardzo dobrze, że szybko zorientowano się, że takie stawianie problemu po prostu ośmiesza rubryki.

b) Szerokie analizowanie nieprawidłowości dotyczących chleba i nadawanie im jakiejś wartości może mieć sens, jeśli służyłoby pokazaniu, z jakimi problemami kiedyś spotykało się odpowiednie przygotowanie hostii i komunikantów. Zajmowali się tym na ogół kościołami, mieli do dyspozycji prymitywne narzędzia, efekty ich pracy mogły rzeczywiście wzbudzić wątpliwości także w czasie celebracji bądź w czasie przyjmowania Komunii, wywołując wątpliwości, czy mamy do czynienia z prawdziwym chlebem. Zmieniające się technologie wypiekania komunikantów, sprawiły, że pewne przepisy już dawno się zrelatywizowały i wątpliwości w tym względzie zostały niemal całkowicie wyeliminowane. Dzisiaj kapłan dobrze wie już przed celebracją, jak pilnie trzeba dbać o właściwe hostie i komunikanty, a wspierają go w tym specjalistyczne „zakłady” produkcyjne. Owszem, spotkałem parafie, gdzie nadal parafianie sami, zgodnie z miejscowym zwyczajem, korzystając ze starych technologii, wykorzystując zboże, które sami uprawiali i zebrali z pola, przygotowują hostie i komunikanty, ale odbywa się to pod czujnym nadzorem kapłana. Swoją drogą jest to bardzo budujące i wymowne duchowo. Także w ramach formacji seminaryjnej uczono nas, jak w domowych warunkach przygotować chleb i wino, aby w przypadku konieczności i możliwych trudności móc samemu zapewnić sobie „materię” do sprawowania Mszy Świętej. Nigdy nie wiadomo, jakie trudności i jakie potrzeby napotkamy jeszcze w naszej posłudze.

c) Łączy się z tym także kwestia puryfikacji. Kiedyś, gdy jakość komunikantów była bardzo ułomna, cząsteczki pozostające po Komunii były bardzo liczne. Osobiście pamiętam jeszcze czasy, że w puszcze po wykorzystaniu „zapasu eucharystycznego” pozostawała niemal dwucentymetrowa warstwa cząsteczek eucharystycznych. Puryfikacja domagała się więc użycia wina i dużej uwagi. Dzisiaj, gdy mamy odpowiednio przygotowane i ułożone w puszcze komunikanty, zostaje najwyżej kilka okruszyn, wystarcza prosta puryfikacja odrobiną wody.

³⁰ *De defectibus*, s. 113.

To samo dotyczy przypadku upadnięcia konsekrowanej hostii, np. w czasie udzielania Komunii, i odpowiedniego zabezpieczenia miejsca, by nie doszło do profanacji. Nowe przepisy, nawet jeśli są „szczątkowe”, są wystarczające, aby kapłan wiedział, co ma zrobić³¹. Podobnie ma się rzecz z zabezpieczaniem i oczyszczeniem korporału. Trzeba poza tym pamiętać, że jeszcze nie tak dawno temu w celebracji nie używano pateny, ale hostie kładziono bezpośrednio na korporale. To wyjaśnia, dlaczego sprecyzowano intencję konsekracji: „co jest na korporale”, a nie: „co widzi”³². Pytania na ten temat są bardzo dawne, a w archiwum Świętej Kongregacji Obrzędów, jak mogłem stwierdzić, ma ona bogatą dokumentację. Patena była swoistym luksusem, gdyż była na wyposażeniu tylko bogatszych zestawów mszalnych, używanych najczęściej w dni najbardziej uroczyste. Na co dzień używano tylko kielicha i korporału. Jeszcze dzisiaj we Włoszech najczęściej kupuje się osobno kielich mszalny i osobno patenę. Dlatego też miał sens np. wyszyty na korporale krzyżyk, wskazujący, gdzie kładzie się hostię, aby przypadkiem nie znievažić jakiejś cząsteczki Ciała Chrystusa. Te wszystkie, niejako techniczne kwestie, które podlegały zmianom, warunkowały równocześnie zasadność wprowadzanych zmian w rubrykach, łącznie z ich upraszczaniem. Uwzględnienie tych czynników pozwala na odpowiednie odczytywanie dawnych rubryk oraz pojawiających się z biegiem czasu innowacji. Nie wyrokujmy, że jest to wynikiem osłabienia wiary w obecność Chrystusa w Eucharystii, jak czyni D. Mielnik choćby w takich stwierdzeniach: „Względem najświętszego Sakramentu edycja [Mszału] z 1962 roku zachowała wytyczne wymagające «mniejszej» rewerencji wobec Eucharystii”³³ lub: „Mszał Jana XXIII dopuszcza faktyczną profanację Najświętszego Sakramentu”³⁴.

d) Podobne uwagi można sformułować pod adresem wina. Zmieniły się technologie (nie sam proces) jego produkcji i warunki jego przechowywania, w związku z tym błędy co do jego jakości są raczej do wykluczenia. Mogło zdarzyć się, że kapłan pomyli wodę z winem, ale ma to miejsce skrajnie rzadko, ponieważ kapłani nauczyli się odpowiednio dbać o ten element materii Eucharystii i odpowiednio znaczyć ampułki. Zamarzanie wina w czasie Mszy jest raczej sprawą egzotyczną, a w każdym razie nie zachodzi dzisiaj potrzeba stosowania tak rozbudowanej procedury, jak opisana w rubryce i podkreślona przez D. Mielnika³⁵.

e) Dla właściwej interpretacji zagadnienia nieprawidłowości w dyspozycji duszy, trzeba mieć także na uwadze to, co zapisano w dekrecie Soboru Trydenckiego o sakramencie Eucharystii:

³¹ Por. *De defectibus*, s. 153–155.

³² *De defectibus*, s. 77–79.

³³ *De defectibus*, s. 115.

³⁴ *De defectibus*, s. 134.

³⁵ *De defectibus*, s. 124–126.

Święty Sobór zarządził, żeby wszyscy chrześcijanie – również kapłani z urzędu odprawiający [Mszę Świętą] – zawsze tego przestrzegali [tzn. spowiedzi w przypadku świadomości popełniania grzechu ciężkiego], chyba że zabraknie spowiednika. Gdyby kapłan w nagłej potrzebie odprawił bez uprzedniej spowiedzi, niech następnie jak najszybciej się wyświadczy³⁶.

Niestety, ten element nauczania Soboru Trydenckiego niewiele był brany pod uwagę w opracowywaniu rubryk mszalnych, a stanowi ich ważne ukierunkowanie i uzupełnienie oraz na pewno powinien być uwzględniany w ich interpretacji. Sobór w tym przypadku nie mówi o Komunii świętokradzkiej kapłana, stawiając na pierwszym miejscu posługę kościelną i znaczenie Eucharystii dla Kościoła. Trzeba być bardzo ostrożnym z wyrokowaniem o „przyjęciu Komunii w sposób świętokradczy”³⁷. Tę ostrożność zalecają właśnie liczne modyfikacje wprowadzane w stosownej rubryce. Nie pomniejsza to oczywiście w niczym powagi sytuacji, niemniej jednak potrzeba sakramentalna Kościoła jest widziana jako priorytet w posłudze kapłana. Kościół nie domaga się od kapłana stanięcia wobec wiernych, którzy przyszli na Msze Świętą, by powiedzieć im, że Mszy nie będzie z powodu popełniania przez niego grzechu, a więc nie będą „mogli uczestniczyć we Mszy Świętej”³⁸. Pomijamy tutaj ewidentny w swej wymowie przypadek zgorzenia.

e) Kapłan, który „podczas sprawowania Mszy Świętej, uświadomi sobie, że znajduje się w stanie jakiejś kary kościelnej”³⁹, jest przypadkiem czysto i skrajnie teoretycznym, który można rozważać jedynie w ramach osławionej „kazuistyki jezuickiej”, z którą zmierzył się Pascal w *Prowincjalkach*.

f) Usunięcie rubryki o polucji nocnej było jak najbardziej uzasadnione i w niczym „nie przekłada się na mniejszy szacunek wobec Mszy Świętej”⁴⁰. Długo toczyły się spory o to, czy jest ona efektem osobistego zawinienia czy jest naturalnym procesem fizjologicznym. Rzecz nie jest bezpośrednio ewidentna. Ostatecznie przyjęto po gruntownych badaniach i przemyśleniach, że jest to raczej fakt fizjologiczny, a tym samym zwolniono kapłana z niemającego jednoznacznej konkluzji rozważania, z jakim procesem ma do czynienia, a tym samym uwolniono go od zbędnych skrupułów co do czystości. Co ciekawe, w takim postawieniu sprawy wrócono do rozwiązania zaproponowanego przez do św. Jana

³⁶ Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii* [rozdz. 7], w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV: (1511–1870) (Źródła Myśli Teologicznej, 33), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 445.

³⁷ *De defectibus*, s. 87.

³⁸ *De defectibus*, s. 86.

³⁹ *De defectibus*, s. 87.

⁴⁰ *De defectibus*, s. 99.

Kasjana⁴¹, a więc do myśliciela z przełomu IV i V wieku, ulubionego autora duchowego św. Tomasza z Akwinu, którego – jak sam wyznaje – czytał ze łzami w oczach. Teza o zaleceniu rezygnacji z Mszy Świętej w tym kontekście jest co najmniej ryzykowna⁴².

g) Kwestii postu eucharystycznego poświęcono już wiele poważnych studiów, więc nie będę do nich powracał. Wydaje mi się rzeczą zasadniczą podkreślenie, że zmiany wprowadzone w tej materii są jak najbardziej uzasadnione duszpastersko i niczego nie ujmują wierze kapłana i godności celebracji. Nie jest to kwestia jakiejś wyszukanej teologii i nie post decyduje o jakości celebracji, chociaż na pewno ma znaczenie duchowe zarówno dla kapłana, jak i dla wiernych. Kazystryka w tej materii zdecydowanie wykraczała poza jej model jezuicki, równając się niejednokrotnie z modelem rabinistycznym⁴³.

Warto pamiętać, że to św. Pius X – papież, którego trudno posądzać o modernizm – zwrócił uwagę, iż w liturgii należy zawsze, oczywiście roztropnie, uwzględniać racje duszpasterskie i że jest to kwestia należąca „wewnętrznie” do natury liturgii w Kościele. Z tych racji papież wprowadzili m.in. modyfikacje dotyczące postu eucharystycznego czy czasu celebracji. Bardzo mocną potrzebę uwzględniania tego faktu podkreślili potem ojcowie II Soboru Watykańskiego, co uwzględniono także w procesie odnowy liturgicznej.

Nie chodzi w tym miejscu o polemizowanie z D. Mielnikiem odnośnie do każdego punktu jego pracy i weryfikowanie każdej zmiany w rubrykach mszalnych, pytając się o jej większą czy mniejszą słuszność. Moim zamiarem jest pokazanie, że nie jest tak łatwo opierając się na samej filologii, stwierdzić, że nawet „zmiany merytoryczne”, czy też „istotne”, są zawsze jakimś zamachem na prawdy wiary i muszą kończyć się jej osłabieniem. Czynnikiem historyczny jest nieodzowny, aby odczytywać naturę i słuszność zmian zachodzących także w przepisach liturgicznych oraz stwierdzić ich sens. Zmiana jakiegoś przepisu liturgicznego, nawet

⁴¹ Por. Jan Kasjan, *Rozmowy z ojcami* [rozmowa XII, 10], w: Jan Kasjan, *Rozmowy z ojcami*, t. 2: *Rozmowy XI–XVII* (Źródła Monastyczne 70), przeł. A. Nocoń, Kraków 2015, s. 148–149.

⁴² Por. *De defectibus*, s. 149.

⁴³ Przykładem takiej kazystryki może być zdanie D. Mielnika na temat aktualnych przepisów dotyczących postu eucharystycznego: „Daje kapłanom możliwość spożycia posiłku jeszcze na początku Mszy Świętej przez znacznie przeciągających się celebracjach” (*De defectibus*, s. 149). Nie łagodzi sprawy dodany przypis. W tym miejscu dodam, że ten problem rozważała już moja Babcia, która wiarę pojmowała, opierając się na „biblijce”, katechizmie i kazaniach parafialnych, ale oceny sytuacji miała lepsze niż niejeden teolog. Pewnego razu podzieliła się taką obserwacją o dzieciach przystępujących do I Komunii świętej: „Mówiono, że dawniej dzieci tak głęboko ją przeżywały, aż mdlały z wrażenia. A one mdlały dlatego, bo nie dano im jeść i pić”. Proboszczowie ratowali sytuację, bo po Mszy z I Komunią Świętą zapraszali dzieci i rodziców na plebanię, podając im pożywne kakao i słodką bułkę, co dzieci zapamiętywały na całe życie. Były po prostu głodne. Czy chcemy do tego wrócić?

merytoryczna, może okazać się nie tylko uzasadniona, ale może nawet otwierać nowe perspektywy duchowe i nieść z sobą ważne przesłanie religijno-duchowe, pobudzając do ożywienia wiary. Kluczową rolę odgrywa rozumienie i odpowiednie wyjaśnianie przepisów. Poza tym powodem wprowadzanych zmian nigdy nie było takie czy inne widzimisię pracownika Świętej Kongregacji Obrzędów, ale były one odpowiedzią na postulaty, potrzeby, a nawet niepokoje Kościoła, podlegającą wielu poważnym konsultacjom. Czy zamiast krytyki nie należałoby na pierwszym miejscu próbować wejść w intencję prawodawcy? Przecież to jest jedno z kluczowych kryteriów właściwej interpretacji prawnej, także w dziedzinie liturgii.

NIEKTÓRE PROBLEMY W KONTEKŚCIE OCENY MSZAŁU PAWŁA VI

W ostatnim rozdziale pracy D. Mielnik zestawia omówione rubryki z działu *De defectibus* z Mszałem Pawła VI, zaznaczając już na wstępie, że usunięcie tego działu w ogólnym wprowadzeniu do niego jest „podejrzanę”⁴⁴, aby potem zawyrokować, że ten brak „należy uznać za bardzo poważny błąd w nowoczesnym prawodawstwie liturgicznym”⁴⁵, łącznie ze zdemaskowaniem w tym kontekście – już po raz kolejny – „niedostatecznego wykształcenia kapłanów”⁴⁶.

a) Zdaniem D. Mielnika celem rubryk części *De defectibus* „jest wymuszenie na celebransie troski o godne sprawowanie Mszy Świętej”⁴⁷. Ponieważ teraz tego wymuszania brakuje, „odnowione przepisy nie dbają o czystość rytu i doskonałe odnowienie ofiary Chrystusa”⁴⁸. Przytoczone stwierdzenie jest tyleż arbitralne, co niespójne. Można by sądzić, że wtedy gdy były rubryki, nie było nadużyć, braków i błędów, bo „wymuszono” ich unikanie, a teraz gdy ich nie ma, są tylko nadużycia, braki i błędy, bo się ich nie wymusza.

Nadużycia w celebracji Eucharystii były w Kościele od samego początku, czego dowodem jest Pierwszy List do Koryntian, demaskujący początkowe nadużycia. Były one także po 1570 roku. Aby o tym naocznie się przekonać, wystarczy sięgnąć do formularzy wizytacyjnych (na ich strukturę wpływały także decyzje papieskie), w których zawsze pojawiają się pytania o jakość paramentów liturgicznych, sposoby przechowywania Najświętszego Sakramentu, a także o to, czy i jak kapłani dbają o odpowiedni poziom sprawowanego kultu, łącznie z prze-

⁴⁴ *De defectibus*, s. 145.

⁴⁵ *De defectibus*, s. 146.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ *De defectibus*, s. 148.

strzeganiem rubryk. To wszystko było dyktowane konkretnymi sytuacjami, potrzebami i występującymi brakami, na co biskupi bardzo zwracali uwagę.

Rubryki i inne przepisy nie są po to, żeby cokolwiek wymuszać, jak z upodobaniem i naiwnie podkreśla D. Mielnik. Nic nie da się wymusić! Trzeba przede wszystkim postawić na wiarę kapłana, stałą formację liturgiczną i potrzebę dojrzenia w wierze. Wiara nie rodzi się z rubryk i ich rygorystycznych sformułowań, ale zachowanie rubryk jest odzwierciedleniem wiary kapłana, dlatego na nią trzeba oddziaływać na pierwszym miejscu. Przekonanie odwrotne jest wyrazem jurydyzmu, który nic nie wnosi ani w życie osobiste, ani w życie wspólnotowe. Wiara w rubryki jest próżna, a nawet – teologicznie biorąc – można ją uznać za pewien wyraz pelagianizmu.

b) Kapłan i wierni dzisiaj wiedzą, że Msza Święta jest najważniejszym aktem kultu, co nie oznacza, że to przekonanie stało się już odpowiednio przeżywanym przez wszystkich faktem. Wiemy dobrze, że liczba rubryk wcale nie budziła w przeszłości automatycznie takiego przekonania. To w kontekście dawnego obrzędu Pius Parsch w 1931 roku pisał o Mszy Świętej w kontekście przypowieści Chrystusowej o skarbie ukrytym w roli:

Wiemy dobrze, co Pan Jezus chciał przez tę przypowieść powiedzieć: oto chciał nauczyć nas, że takim skarbem jest wiara nasza święta i łaska Boża i królestwo Boże, a wielu ludzi o tym albo nie wie, albo też nie chce wiedzieć. Można jednak do tego skarbu przyrównać jeszcze coś innego, co także jest bardzo kosztowne i drogie, i mogłoby nas uczynić bogatymi na duszy, ale wielu spośród nas nie zna tego skarbu należycie i jest on przed ich oczyma ukryty, jakby zakopany w ziemi. Skarbem tym jest Ofiara Mszy Świętej [podkreślenie autora]. Trzeba go tylko odkopać i przypatrzeć się mu i przekonać się o jego wielkiej wartości⁴⁹.

Podobnych wypowiedzi, pokazujących, że w okresie obowiązywania Mszału Piusa V wcale nie było tak rewelacyjnie z duchowym korzystaniem z Mszy Świętej, można by przytoczyć o wiele więcej, sięgając do literatury światowej. Możemy je zaczerpnąć także z pism polskich rzeczników odnowy liturgicznej, jak choćby ks. Jana Korzonkiewicza, który przetłumaczył i opracował cytowane kazania P. Parscha⁵⁰. Wystarczy w tym celu sięgnąć do niesłusznie zapomnianego czasopisma liturgicznego „Mysterium Christi”.

⁴⁹ P. Parsch, *Kazania o Mszy św. Wykłady w czasie tygodnia liturgicznego*, oprac. J. Korzonkiewicz, Kraków 1931, s. 17.

⁵⁰ Por. S. Świerżawski, *Setna rocznica urodzin ks. Jana Korzonkiewicza (1877–1932)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30 (1977), s. 324–330.

Nie da się wykazać, że stary obrzęd Mszy Świętej był taki ewidentny w swoim przesłaniu i bezpośredni w odbiorze, jak zwykli to podkreślać tradycjoniści liturgiczni. Trzeba go było w pewnym momencie „odkopać”, aby rzeczywiście ukazać w nim duchowy skarb. Dobrze byłoby sięgnąć na nowo do pism twórców i rzeczników odnowy liturgicznej, począwszy od benedyktyna Prospera Guérangera (1805–1875), którego wpływ w Polsce, począwszy od XIX wieku, był bardzo znaczący, o czym świadczą tłumaczenia jego podstawowych prac. Wtedy można by z łatwością przekonać się, jak w przeszłości realnie wyglądała sprawa „najważniejszego aktu kultu” i jego „świętości” i czy jesteśmy tak bardzo zdegradowani duchowo w tym względzie⁵¹.

c) Pisząc o znaczeniu ofertorium, będącego przedmiotem licznych kontrowersji, D. Mielnik stwierdza: „Beneficjentem Mszy Świętej jako ofiary jest nieskończenie święty Bóg”⁵². Już samo stwierdzenie „beneficjent” w stosunku do Boga brzmi jakoś dziwnie i niezręcznie, zdaje się uzależniać Boga od człowieka. W czwartej prefacji zwykłej nowego Mszału stwierdza się dobitnie: „Nasze hymny pochwalne niczego Tobie nie dodają, ale się przyczyniają do naszego zbawienia”. Cóż może człowiek dać Bogu, nawet za pośrednictwem Mszy Świętej? Nauczanie Soboru Trydenckiego o Ofierze mszalne jednoznacznie stwierdza, że to nie Bóg jej potrzebuje, ale potrzebuje jej człowiek i została ona ustanowiona ze względu na człowieka, czyli aby „doprowadzić do doskonałości wszystkich potrzebujących uświęcenia”⁵³. Została ona ustanowiona „jak domaga się ludzka natura – *sicut hominum natura exigit*”⁵⁴. Jest to mało doceniane stwierdzenie w nauczaniu Soboru Trydenckiego, które zasługuje na szersze omówienie, gdyż pokazuje ono, z jakim typem więzi z Ofiarą Chrystusa mamy do czynienia we Mszy Świętej i że rzeczywiście została ona ustanowiona ze względu na człowieka. Podobnie wyraźnie antropologiczne są cele ustanowionej przez Chrystusa Ofiary widzialnej:

By przedstawiała [*repraesentaretur*] raz [na zawsze] dokonaną na krzyżu ofiarę krwawą i utrwałała jej pamiętkę po wszystkie wieki oraz udzielała jej zbawczej mocy odpuszczania grzechów, które codziennie popełniamy⁵⁵.

Msza jest Ofiarą uwielbienia Boga i jest to jej pierwszorzędny cel, ale realizuje się on w uświęceniu człowieka, które wypływa z Ofiary Chrystusa i ukazuje jej

⁵¹ *De defectibus*, s. 150.

⁵² *De defectibus*, s. 151.

⁵³ Sobór Trydencki, *Nauka i kanony o Najświętszej Ofierze Mszy Świętej* [rozdz. 1], w: *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 637.

⁵⁴ Tamże, s. 638–639.

⁵⁵ Tamże, s. 639.

skuteczność. Trzeba te dwa cele widzieć w świetle pryncypium sformułowanego przez św. Ireneusza: *Gloria Dei vivens homo*.

Antropologiczny sens Eucharystii staje się jeszcze jaśniejszy, gdy sięgniemy do nauczania Soboru Trydenckiego o racjach ustanowienia Eucharystii:

Nasz Zbawiciel, mając odejść z tego świata do Ojca, ustanowił ten sakrament, a którym niejako wylał bogactwo swej Bożej miłości do ludzi, „czyniąc pamiątkę dla swych cudów”, i przez jego spożywanie polecił nam czcić Jego pamięć, i „głosić Jego śmierć, dopóki nie przyjdzie” sędzić świat. Chciał, aby ten sakrament przyjmowany był jako duchowy pokarm dla dusz, którym mają się karmić i umacniać, żyjąc życiem Tego, który powiedział: „Kto Mnie pożywa, ten żyć będzie przeze Mnie”, oraz jako środek leczniczy uwalniający nas od wykroczeń powszednich i chroniący przed grzechami śmiertelnymi. Chciał ponadto, aby ten sakrament był zadatkami naszej przyszłej chwały i wiecznej szczęśliwości, i dlatego symbolem tego jedyne Ciało, którego On sam jest Głową, a z którym chciał nas połączyć tak bardzo mocnymi więzami wiary, nadziei i miłości, aby wszyscy byli jednomyślni, i aby nie było u nas rozłamów⁵⁶.

Z obydwu dokumentów Soboru Trydenckiego jednoznacznie wynika, że pierwszym beneficjentem Mszy Świętej jest wierzący. Przyjęcie przez wierzącego jej bogactwa duchowego, staje się równocześnie uwielbieniem Boga.

d) Gdy w ostatnim czasie mówimy o konsekrującym charakterze modlitw eucharystycznych, bynajmniej nie kwestionujemy tego, że słowa konsekracji są najważniejsze i że z ich wypowiedzeniem jest związane przeistoczenie⁵⁷. Chodzi nam przede wszystkim o przekroczenie neoscholastycznego, znacznie mechanicznego rozumienia słów konsekracji, traktowanych jako tak zwany istotny element sakramentu. W większości interpretacji scholastycznych i neoscholastycznych zrobiono z elementu „istotnego” moment „wystarczający”, co przyczyniło się m.in. do obniżenia rangi całej celebracji wszystkich sakramentów, nie tylko Mszy Świętej, sprowadzając wszystko do odpowiedniego – „ważnego” – połączenia materii i formy. Zaslugą ruchu liturgicznego i współczesnej teologii jest konsekwentne odbudowywanie celebratywnego charakteru sakramentów. Słowa konsekracji mają właściwy sens sprawczy tylko w ramach celebracji⁵⁸.

⁵⁶ Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii* [rozdz. 2], w: *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 447–449.

⁵⁷ Por. *De defectibus*, s. 151–153.

⁵⁸ Por. J. Królikowski, *Teologia celebracji eucharystycznej*, „Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 156 (2006), s. 237–248.

Czytamy w pracy D. Mielnika: „W odnowionej liturgii owa [dawna] wyrazistość co do momentu konsekracji w znaczący sposób została rozmyta”⁵⁹. Zamiarzeniem faktycznie zrealizowanym odnowy liturgicznej było podkreślenie znaczenia słów konsekracji. Uczyniono to przez włączenie do modlitw eucharystycznych słów zaczerpniętych bezpośrednio i niemal dosłownie z Nowego Testamentu, co dodatkowo uwypukla ofiarny charakter Mszy Świętej⁶⁰.

e) Czy w odnowionym obrzędzie Mszy Świętej rzeczywiście „akcent został przeniesiony z kapłana na zgromadzenie liturgiczne, co niejako w sposób konieczny rozmyło wyróżnioną funkcję celebransa”⁶¹? W odnowionym obrzędzie, co zgodnie podkreślają zarówno dokumenty kościelne, jak i wypowiedzi teologiczne, mamy do czynienia z czymś zupełnie innym, a mianowicie z nadaniem podmiotowości zgromadzeniu liturgicznemu, które reprezentuje „my” eklezjalne i je urzeczywistnia oraz wyraża eklezjologię Ciała Chrystusa, zgodnie z najlepszą tradycją liturgiczną i eklezjologiczną Ojców Kościoła, zakorzenioną w teologii zgromadzenia (*synaxis*) w Nowym Testamencie. Kościelne zgromadzenie liturgiczne jako integralny podmiot działania liturgicznego⁶² jest pierwszorzędną manifestacją i wyrażeniem tajemnicy Kościoła w dziejach⁶³. Zagadnienie na pewno zasługuje na podjęcie i szersze rozwinięcie w kontekście współczesnych dyskusji o naturze liturgii i o jej sprawowaniu.

W tym miejscu sięgnijmy tylko do kilku myśli zaczerpniętych z P. Parscha, który wyraźnie podkreślił wspólnotowy sens sprawowania liturgii i wspólnotowego czerpania z jej owoców:

Chrystus jest źródłem życia w Kościele, bez Niego ciało umiera i latorośle usychają. Kościół jest organizmem żywym, czyli w Kościele pulsuje życie, jest w nim oddech,

⁵⁹ *De defectibus*, s. 153.

⁶⁰ Por. J. Królikowski, *Kontrowersje wokół Mszy świętej jako ofiary w świetle słów Jezusa wypowiedzianych w czasie Ostatniej Wieczerzy*, w: „Słowo jego płonęło jak pochodnia” (*Syr 48, 1*). *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Brzegowego*, red. P. Łabuda, Tarnów 2011, s. 145–163.

⁶¹ *De defectibus*, s. 156.

⁶² Por. Y. Congar, «*L'Ecclesia*» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique, w: *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective* (*Unam Sanctam 66*), red. J.-P. Jossua, Y. Congar, Paris 1967, s. 241–282.

⁶³ Por. I.H. Dalmais, *Initiation à la liturgie*, Paris 1958, s. 41–51; Y. Congar, *Wezwani do życia*, tłum. A. Ziernicki, Paryż–Kijów–Kraków 1999, s. 139–163; F. Cassigena-Trévedy, *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience. De Constantin à Justinien*, Paris 2009, s. 35–92; J. Królikowski, „*W jedno nas tu zgromadziła miłość Chrystusa*”. *Celebracja Eucharystii – propozycje – I*, „*Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej*” 164 (2014), s. 173–183; tenże, *Zgromadzenie liturgiczne – podstawy biblijne i patrystyczne*, w: *Zeszyt teologiczno-pastoralny. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2020/2021. Zgromadzenie na świętej wieczerzy*, red. J. Bartoszek, R. Chromy, K. Piechaczek, Katowice 2020, s. 25–41.

płyną w nim soki – a każdy chrześcijanin jest członkiem w tym organizmie i może istnieć i trzymać się zdrowo tylko wówczas, jeśli jest połączony z ciałem. Przenieśmy te myśli do liturgii. Otóż liturgia jest oddechem mistycznego ciała Chrystusa, czyli Kościoła; liturgia jest w tym ciele, czyli w Kościele, tym samym, co obieg krwi w ciele ludzkim; przez liturgię latoroślom przyplływają soki ze szczepu winnego. Liturgia to życia całego organizmu Kościoła⁶⁴.

Cele włączenia wszystkich wierzących, jako zgromadzenia, w dzieło liturgiczne Kościoła zostały bardzo jasno, w sposób zrównoważony i poprawnie pod względem teologicznym określone w nauczaniu II Soboru Watykańskiego, a także są jak najbardziej realne do osiągnięcia. Jednym z naczelných celów dowartościowania zgromadzenia liturgicznego jest nadanie pobożności i duchowości katolickiej charakteru eklezyjalnego i uniwersalistycznego. P. Parsch wyjaśniał:

Duszę ruchu liturgicznego stanowi dążenie do tego, żeby pobożność nasza miała znamiona pobożności Kościoła, czyli nie była pozbawiona pierwiastka obiektywizmu i solidaryzmu, żebyśmy w naszym życiu duchowym, a więc przede wszystkim w życiu modlitwy, nawiązywali zawsze do obiektywnego dzieła odkupienia, tak jak ono żyje i uobecnia się w Kościele, żebyśmy czynni brali udział w świętych misteriach⁶⁵.

Nawet jeśli, być może, pewne aspekty celebracji liturgicznych mogą jeszcze nie dość wyraźnie realizować cele ruchu liturgicznego, to jednak jego pierwotne zamierzenie i jego pozytywne rezultaty zweryfikowane i przyjęte w nauczaniu papieży i II Soboru Watykańskiego są w pełni do utrzymania i jawią się jako odpowiedni program duszpasterski w Kościele. Kapłan niczego nie traci ze swojej pierwszorzędnej roli w zgromadzeniu liturgicznym, jeśli to zgromadzenie czynnie uczestniczy w liturgii. Tylko w ten sposób duchowość i pobożność kapłanów i wiernych może nabierać realnie wymiaru obiektywnego, tym bardziej dzisiaj koniecznego do wydobycia i wprowadzenia w życie, że nacisk subiektywizmu i indywidualizmu staje się coraz bardziej dotkliwy i wszechobecny. Rzeczywiście chodzi o to, „abyśmy żyli, modlili się i ofiarowali z Kościołem”⁶⁶, a liturgia jest tego właściwym miejscem i niezastąpioną szkołą. Obecnie notowane niedociągnięcia i braki w tym względzie mówią jedynie, że w Kościele mamy nadal wiele do zrobienia. Nie wystarczy jakiś leniwy archeologizm w żadnej dziedzinie życia kościelnego, także w liturgii, aby wiara mogła ukazać się w pełnym blasku swego znaczenia zbawczego i swoich twórczych możliwości przemiany świata.

⁶⁴ P. Parsch, *Kazania o Mszy św. ...*, s. 11. Wszystkie podkreślenia w tekście pochodzą od autora.

⁶⁵ Tamże, s. 16.

⁶⁶ Tamże.

ZAKOŃCZENIE

W świetle przeprowadzonych analiz D. Mielnik w zakończeniu swojej pracy z powodu braku *De defectibus* oskarża Mszal Pawła VI o liczne błędy, nadużycia i braki, które można spotkać dzisiaj w celebracji Mszy Świętej i w kulcie eucharystycznym. Na pewno prezentowana konsekwencja jest godna docenienia, jakkolwiek sformułowany na końcu apodyktyczny – bo tylko takie znajdujemy w pracy D. Mielnika – wniosek, który wydaje mi się ostateczny, jest nie do przyjęcia. D. Mielnik pisze bowiem tak:

Najpierw złagodzenie owych wytycznych [tzn. zawartych w *De defectibus*] w Mszale Jana XXIII, a następnie niemal całkowite ich usunięcie w Mszale Pawła VI (ograniczone do zachowania jedynie pojedynczych wzmianek) doprowadziło z jednej strony do drastycznej redukcji czci okazywanej konsekrowanym postaciom, a z drugiej do praktycznego (a nierzadko także teoretycznego) wygaśnięcia wiary w substancjalną obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie⁶⁷.

Pomijam fakt, że taki wniosek jest dalece obraźliwy dla tych wszystkich, którzy w Kościele, począwszy od papieży, nieustannie zmagają się o to, by celebrowanie Mszy Świętej i kult Najświętszego Sakramentu były bijącym wiarą i czcią sercem życia kościelnego i kapłańskiego oraz pobożności wiernych, to nie jest on w żadnym razie uprawniony, czego dowodzą liczne uproszczenia i błędy interpretacyjne, którymi D. Mielnik usiłuje uzasadnić swoje tezy. Taka teologia jest nie do utrzymania.

BIBLIOGRAFIA

- Alfons de Liguori, *Teologia moralis* [lib. VI, tract. III], Mechlinae 1852.
Augustyn, *Epistola* 55: PL 33.
Cassigena-Trévedy F., *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience. De Constantin à Justinien*, Paris 2009.
Collectio decretorum authenticorum Sacrae Congregationis Rituum, t. 1–6, Romae 1898–1900.
Congar Y., «L'Ecclesia» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique, w: *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective* (Unam Sanctam 66), ed. J.-P. Jossua, Y. Congar, Paris 1967, s. 241–282.
Congar Y., *Wezwani do życia*, przeł. A. Ziernicki, Paryż–Kijów–Kraków 1999.

⁶⁷ *De defectibus*, s. 161.

- Constitutio de sacra liturgia Sacrosanctum Concilium*, ed. G. Gill Hellín, Città del Vaticano 2003.
- Dalmaís I.H., *Initiation à la liturgie*, Paris 1958.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV: (1511–1870) (Źródła Myśli Teologicznej 33), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 445.
- Družbicki K., *Tractatus de effectibus, fructu et applicatione Sanctissimi Missae Sacrificii*, Pragae 1713 [Ingolstadii 1732].
- Gardellini L., *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum ex actis eiusdem Sacrae Congregationis collecta*, t. 1–6, Romae 1808–1826.
- Gavanti B., *Decreta Sacrae Rituum Congregationis*, ed. C.M. Merlato, Florentiae 1740.
- Gavanti B., *Thesaurus sacrorum rituum, seu commentaria in rubricas Missalis et Breviarii Romani*, t. I, Romae 1628 [1630, 1634].
- Gerson J., *Duae epistolae [...] de reformatione theologiae*, w: *Joannis Gersonii [...] Opera omnia novo ordine digesta [...]*, t. I, Antverpiae 1706, kol. 120–124.
- Jan Kasjan, *Rozmowy z ojcami*, t. 2: *Rozmowy XI–XVII* (Źródła Monastyczne 70), przeł. A. Nocoń, Kraków 2015.
- Jungmann J.A., *Das Grundanliegen der liturgischen Erneuerung*, „Liturgisches Jahrbuch” 11 (1961), s. 129–141.
- Kokoszka A., *Zobowiązujące znaki łaski. Sakramentologia moralna*, cz. 2, Tarnów 1998².
- Królikowski J., *Teologia celebracji eucharystycznej*, „Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 156 (2006), s. 237–248.
- Królikowski J., *Kontrowersje wokół Mszy świętej jako ofiary w świetle słów Jezusa wypowiedzianych w czasie Ostatniej Wieczerzy*, w: „Słowo jego plonęło jak pochodnia” (*Syr 48,1*). *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Brzegowego*, red. P. Łabuda, Tarnów 2011, s. 145–163.
- Królikowski J., „*W jedno nas tu zgromadziła miłość Chrystusa*”. *Celebracja Eucharystii – propozycje*, „Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 164 (2014), s. 173–183.
- Królikowski J., *Zgromadzenie liturgiczne – podstawy biblijne i patrystyczne*, w: *Zeszyt teologiczno-pastoralny. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2020/2021. Zgromadzeni na świętej wieczerzy*, red. J. Bartoszek, R. Chromy, K. Piechaczek, Katowice 2020, s. 25–41.
- Królikowski J., *Tradycjonalizm i żywa Tradycja Kościoła*, „Wiara, Patriotyzm i Sztuka” (2022) 1, s. 63–69.
- Lewis G., *The Bible, the Missal, and the Breviary; or, Ritualism*, Edinburg 1853.
- Małaczyński F., *Śp. Adrien Nocent (1913–1996)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 50 (1997), s. 308–309.
- Merkelbach B.H., *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam iuris novi*, t. 3: *De sacramentis*, Brugis 1962.

- Mielnik D., „*De defectibus*” od *Mszалу Piusa V* do *Mszалу Jana XXIII. Pomiędzy wiernością i zmianą* (W Poszukiwaniu Kościoła Chrystusowego 5), Lublin 2022.
- Nocent A., *L'avenir de la liturgie*, Paris 1961.
- Nocent A., *Liturgia semper reformanda. Rilettura della riforma liturgica*, Magnano 1993 [wyd. fr.: *Le renouveau liturgique. Une relecture*, Paris 1993].
- Noldin H., *Summa theologiae moralis. De sacramentis*, Oeniponte 1923¹⁶.
- Parsch P., *Kazania o Mszy św. Wykłady w czasie tygodnia liturgicznego*, oprac. J. Korzonkiewicz, Kraków 1931.
- Parsch P., *Rok liturgiczny*, t. 3: *Okres po Zesłaniu Ducha Świętego*, przeł. Z. Dąbrowska, Poznań 1956.
- Świerżawski S., *Setna rocznica urodzin ks. Jana Korzonkiewicza (1877–1932)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30 (1977), s. 324–330.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.
- Ungarelli A.M., *Bibliotheca scriptorum e Congregatione Cler. Regg. S. Pauli*, t. I, Romae 1836.

Słowa kluczowe: Mszał, Pius V, Jan XXIII, Paweł VI, Msza Święta, *De defectibus*, rubryki, odnowa liturgii

INTERPRETIVE DEFECTS IN THE WORK ABOUT LITURGICAL
IRREGULARITIES. ON A SIDE NOTE OF DANIEL MIELNIK'S BOOK
„*DE DEFECTIBUS*” OD *MSZAŁU PIUSA V* DO *MSZAŁU JANA XXIII*.
POMIĘDZY WIERNOŚCIĄ I ZMIANĄ

Summary

In this item we take a critical perspective at certain analyses and theses of Daniel Mielnik, which he includes in his book „*De defectibus*” od *Mszалу Piusa V* do *Mszалу Jana XXIII. Pomiędzy wiernością i zmianą* (Lublin 2022). The author of the book examines the rubrics which were promulgated in the Missal of Pius V in the section *De defectibus* and later underwent multifarious modifications until the Missal of John XXIII (1962). Then the author juxtaposes his study with the Missal of Paul VI in which the regulations concerning the irregularities in the celebration of the Holy Mass were omitted, evaluating this fact in a highly critical manner. In his research, however, D. Mielnik overrides a series of significant historical and theological issues which if taken into consideration do not allow such an unequivocally negative judgement.

Keywords: Missal, Pius V, John XXIII, Paul VI, Holy Mass, *De defectibus*, rubrics, renewal of the liturgy

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

ŚWIĘCI CYRYL I METODY JAKO PATRONI EUROPY W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Misja i dziedzictwo, które pozostawili po sobie Apostołowie Słowian ma w pierwszej kolejności ogromne znaczenie historyczne. Bez wątpienia można powiedzieć, że bez ich przemyślanej działalności i pracy kultura europejska nie miałaby charakteru uniwersalnego, lecz pozostałaby prawdopodobnie lokalną kulturą Europy Zachodniej, zamkniętą na wszystko, co nowe i inne. Ich dzieło to wybitny wkład w tworzenie się wspólnych korzeni Europy, które dzięki swej trwałości i żywotności stanowią jeden z najmocniejszych punktów odniesienia, jakich nie może pominąć żaden poważny wysiłek zmierzający do zaprowadzenia nowej jedności kontynentu w naszych czasach.

W poprzednim artykule, dotyczącym nauczania Jana Pawła II na temat św. Benedykta jako patrona Europy¹, wyszliśmy od stwierdzenia, że współczesny Stary Kontynent przeżywa poważny kryzys, przejawiający się m.in. w problemach demograficznych oraz w pustce aksjologicznej wywołanej wyrugowaniem religii z wszystkich dziedzin życia. Przyczyny tego kryzysu są znaczne głębsze i nie znajdują się tylko na poziomie gospodarczym i politycznym. Mamy do czynienia z kryzysem tożsamości, który naturalnie determinuje poszukiwania antidotum na tę sytuację. Jednym z autorytetów, który często wypowiadał się na tematy związane z tożsamością Europy, jest Jan Paweł II, który przez niemal dwadzieścia siedem lat pontyfikatu poświęcił tej sprawie wiele inicjatyw, przemówień, homilii i dokumentów. Propozycja papieskiego nauczania dotyczy między innymi od-

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

¹ Zob. A. Kopec, *Święty Benedykt z Nursji jako Patron Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 16 (2022) 1, s. 81–99.

wołania się do dziedzictwa świętych patronów Starego Kontynentu: Benedykta, Cyryla i Metodego, Brygidy Szwedzkiej, Katarzyny Sienieńskiej oraz Teresy Benedykty od Krzyża. Nie chodzi tutaj tylko o przywołanie ich zasług historycznych, ale przede wszystkim o aktualność ich przesłania dla współczesnych Europejczyków. Po ukazaniu w poprzednim artykule roli, jaką odegrał św. Benedykt w kształtowaniu się tożsamości europejskiej oraz wyeksponowaniu aktualności jego nauczania dla współczesnych mieszkańców Starego Kontynentu, w tym samym kluczu spróbujemy przedstawić dzieło kolejnych patronów: świętych Cyryla i Metodego.

Celem niniejszego opracowania jest zatem ukazanie, że Kościół katolicki, nadając kontynentowi europejskiemu patronat świętych Cyryla i Metodego, nie tylko chciał ukazać ich wkład historyczny w rozwój cywilizacji europejskiej, zwłaszcza dziedzictwa kulturowego Słowian, ale przede wszystkim pragnął wyeksponować prawdę, że dzieło pozostawione przez Apostołów Słowian może stać się receptą na aktualne przejawy kryzysu. Ich historyczne zasługi można przetransponować do naszej epoki i w jakimś stopniu zastosować w rozwiązywaniu współczesnych problemów. W rozważaniach tych spróbujemy przyjrzeć się zasługom historycznym świętych Cyryla i Metodego i na ich tle ukazać aktualność ich przesłania dla współczesnej Europy.

EUROPA JAKO *LOCUS THEOLOGICUS*

Zanim przystąpimy do szczegółowej analizy podjętego tematu konieczna staje się odpowiedź na pytanie: jak Jan Paweł II rozumie samo pojęcie Europy? Odpowiedź na nie pozwoli nam zrozumieć, że dla papieża dziedzictwo pozostawione przez świętych patronów jest częścią składową dziedzictwa Starego Kontynentu, bez którego nie byłoby współczesnej Europy. To dziedzictwo jest tak wielkie, że pozwala nam traktować Europę jako źródło teologiczne, a na płaszczyźnie teologii historii możemy nawet mówić o teologii Europy.

Pojęcie Europy można rozpatrywać tylko w kategoriach geograficznych, politycznych, ekonomicznych czy gospodarczych. Jednak każda z wymienionych kategorii zawęza to pojęcie do jednego „ciasnego” aspektu. Aby dobrze zrozumieć i w jakimś stopniu „wyczerpać” pojęcie Europy, trzeba starać się ująć je jak najbardziej całościowo, patrząc jakby z dalszej perspektywy. Biorąc pod uwagę ten aspekt, Jan Paweł II wyjaśnia:

Bardziej niż jako miejsce geograficzne można ją określić jako pojęcie w głównej mierze kulturowe i historyczne, które znamionuje rzeczywistość zrodzoną jako kontynent rów-

niez dzięki jednoczącej sile chrześcijaństwa, które zdołało zintegrować między sobą różne ludy i kultury, i jest ściśle związane z całą kulturą europejską².

Ponieważ Europa jest przede wszystkim pojęciem kulturowym, nie jest więc dziełem „skończonym”, „gotowym”. Możemy powiedzieć, że „jest”, a jednocześnie „staje się”.

To „stawanie się” Europy trwało wieki. Dlatego papież, mówiąc o wartościach, które stanowią najcenniejsze dziedzictwo europejskiego humanizmu, zaznaczył, że stanowią one „najbardziej charakterystyczny dorobek intelektualny i duchowy, który ukształtował tożsamość europejską na przestrzeni wieków i należą do skarbcza kultury tego kontynentu”³. Uwzględnienie tego ścisłego związku chrześcijaństwa z Europą jest konieczne we właściwym zdefiniowaniu Europy⁴. W takim ujęciu bycie Europejczykiem nie zależy tylko od zamieszkiwania w określonym miejscu czy posługiwanie się takim, a nie innym językiem. Europejskość to pewna przestrzeń kulturowa, to przestrzeganie pewnych zasad i zaangażowanie w realizację wartości wyrastających z chrześcijaństwa i zaadoptowanych przez filozofię humanizmu. Nie można tego pojęcia zawęzić jedynie do kategorii geograficznych, ekonomicznych czy społecznych, ponieważ nie stanowią one istoty, fundamentu tego, co nazywamy tożsamością europejską. O niej decydują cechy głębsze, duchowe, które są uniwersalne i ponadczasowe. W to dziedzictwo wpisuje się również dzieło pozostawione przez patronów.

Bogactwo duchowe rzeczywistości Starego Kontynentu powoduje, że niektórzy mówią o fenomenie (niepowtarzalności) Europy⁵. Czesław Stanisław Bartnik zachęca do wejścia na ścieżkę badań, gdzie fenomen Starego Kontynentu może stać się miejscem teologicznym – *locus theologicus*⁶, a w refleksji teologicznej,

² Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, 108.

³ Jan Paweł II, *Przesłanie „Wartości chrześcijańskie duchowym fundamentem Europy” do uczestników Europejskiego Kongresu Naukowego pt. „Ku konstytucji europejskiej?”* (20.06.2002), w: *Dziela zebrane* [dalej: DZ], t. V, s. 409.

⁴ Papież jest przekonany, że „bardziej niż kiedykolwiek Europa potrzebuje odnalezienia swojej duchowej tożsamości, niezrozumiałej bez chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo nie jest jakimś dodatkiem, czymś obcym dla świadomości europejskiej: dla tej świadomości, która tworzy prawdziwą i głęboką tkankę łączną starego kontynentu, ukrytą w uzasadnionej zresztą różnorodności ludów, kultur i historii. Chrześcijaństwo, głoszenie Ewangelii leży u podstaw tej świadomości, tej jedności duchowej, jak to wyraźnie ukazują już początki historii tego kontynentu” (Jan Paweł II, *Kościół wobec problemów rodziny. Do uczestników sympozjum oświęconego duszpasterstwu rodzin w Europie* [26.11.1982], w: *Nauczanie papieskie* [dalej: NP] V, 2 [1982], s. 866).

⁵ Por. Cz.S. Bartnik, *Fenomen Europy*, Lublin 1998, s. 14.

⁶ Por. S. Rabiej, *Teologia Europy*, w: *Ku mądrości teologii*, red. K. Gózdź, E. Sienkiewicz, Szczecin 2008, s. 221.

na płaszczyźnie teologii historii, możemy wyróżnić teologię Europy. Według jego założeń Bóg i Europa to dwie rzeczywistości bardzo ściśle powiązane.

Bóg dla poszukującego prawdy jest „pytaniem”, natomiast szeroko rozumiana przestrzeń Europy może stać się miejscem odnajdywania „odpowiedzi”. Skuteczność odpowiedzi dawanej w przestrzeni wiary wytworzyła zasadnicze zręby dziedzictwa europejskiego, tak daleko sięgając w głąb, że aż tworzące tożsamość tego kontynentu jak żadnego innego⁷.

Mówiąc dziś o dziedzinach ludzkiego życia takich, jak kultura, polityka, ekonomia, naturalnie odnosimy się przy tym do pierwotnego fundamentu, przesiąkniętego relacją Bóg – Europa⁸. Podwaliny tego fundamentu oraz jego spoiwo pochodzi również od świętych patronów Starego Kontynentu.

BRACIA SOŁUŃSCY JESZCZE BARDZIEJ UWYDATNIAJĄ UNIWERSALNY CHARAKTER DZIEDZICTWA ŚW. BENEDYKTA

Jan Paweł II 31 grudnia 1980 roku⁹ w liście apostolskim *Egregiae virtutis* ogłosił świętych Cyryla i Metodego współpatronami Europy, a pięć lat później poświęcił im encyklikę *Slavorum apostoli*, wydaną z okazji 1100. rocznicy zakończenia misji świętych braci z Salonik. Uzasadniając wybór tych świętych na patronów naszego kontynentu¹⁰, Ojciec Święty napisał:

Przed stu laty papież Leon XIII encykliką *Grande munus* przypomniał całemu Kościołowi niezwykle zasługi św. Cyryla i Metodego dla dzieła ewangelizacji Słowian. Ponieważ zaś stulecie to wypada w roku, w którym Kościół uroczysto wspomina 1500 rocznicę urodzin św. Benedykta, ogłoszonego w 1964 roku, przez czcigodnego mojego poprzednika Pawła VI, Patronem Europy, wydawało się, że patronat ten w stosunku do całej Europy jeszcze pełniej zostanie uwypuklony, gdy do wielkiego dzieła Patriarchy Zachodu dołączymy

⁷ S. Rabiej, *Teologia Europy...*, s. 223.

⁸ Por. S. Rabiej, *Teologia historii. Wywiad udzielony przez Cz. Bartnika*, w: *Historia i Logos*, red. K. Gózdź, Lublin 1991, s. 279–284.

⁹ Rok 1980 był obchodzony w Kościele katolickim, jako rok św. Benedykta, co ma pewien wymiar symboliczny w ustanowieniu świętych Cyryla i Metodego patronami Europy.

¹⁰ Papież w encyklice *Slavorum apostoli* [dalej: SA] podaje trzy okoliczności, które przyczyniły się do ogłoszenia nowych patronów: „Pierwsza okoliczność to tysiącesetna rocznica papieskiego listu *Industriae tuae*, którym Jan VII w 880 roku zatwierdził używanie słowiańskiego języka w liturgii przetłumaczonej przez św. Braci. Drugą okoliczność stanowiło stulecie wspomnianej encykliki *Grande uinus*. Trzecią okolicznością był fakt, że w tymże 1980 roku na wyspie Patmos miał miejsce szczęśliwy i obiecujący początek dialogu teologicznego między Kościołem Katolickim a Kościołami Prawosławnymi” (SA 2).

szczególne zasługi owych dwóch św. braci, Cyryla i Metodego. Przemawiają za tym rozliczne racje, natury zarówno historycznej, jak i współczesnej, mające swe uzasadnienia zarówno teologiczne, jak i kościelne, jak też kulturalne w dziejach naszego europejskiego kontynentu¹¹.

W chwili, gdy papież ogłosił obu braci patronami Europy, pojawiły się głosy, że jego decyzja ma podtekst polityczny. Dla nielicznych ten akt był działaniem obliczonym wyłącznie na zrównoważenie zachodniej i łacińskiej tradycji chrześcijaństwa tradycją wschodnią¹². Ojciec Święty odczytuje to jednak inaczej:

Ogłoszenie św. Cyryla i Metodego współpatronami Europy jeszcze bardziej uwydatnia uniwersalny charakter dziedzictwa św. Benedykta, ogłoszonego przez Pawła VI patronem Europy. Duchowa jedność Europy tworzona jest przez dwie ważne tradycje: wschodnią (grecką) i zachodnią (rzymską, łacińską)¹³.

Dla niego św. Benedykt zyskał w swym europejskim patronacie towarzystwo dwóch świętych mężów, lojalnych wobec Stolicy Apostolskiej, którzy w swoim działaniu nie tyle propagowali wschodnią wersję niepodzielonego wówczas chrześcijaństwa, ile wytrwale i konsekwentnie dążyli do budowania pomostów między oddalającym się od siebie wówczas Wschodem i Zachodem¹⁴. Ponadto Apostołowie Słowian zyskali papieskie uznanie głównie dlatego, że potrafili odważnie przekraczać granice kultur i tradycji, przeciwstawiając się tworzeniu ówczesnych murów, budowanych z powodu nierozważnego uznania wielości tradycji chrześcijańskich za sprzeczność z jednością¹⁵. Stają się oni patronami i wspomóżycielami tych wszystkich działań podejmowanych we współczesnej

¹¹ Jan Paweł II, *Egregiae virtutis* 2. Papież kontynuuje „Europa bowiem w swoim geograficznym całokształcie jest jak gdyby owocem oddziaływania dwóch nurtów tradycji chrześcijańskich, z czym idą w parze także dwa różniące się, a zarazem głęboko dopełniające formy kultury. Św. Benedykt, który swoim wpływem ogarnął nie tylko Europę – przede wszystkim zachodnią i środkową – ale poprzez ośrodki benedyktyńskie sięgnął także na inne kontynenty, znajduje się w samym centrum owego nurtu, który wywodzi się z Rzymu, od stolicy następców św. Piotra. Święci Bracia z Tessalonik uwydatniają naprzód wkład starożytnej kultury greckiej, a z kolei zasięg promieniowania Kościoła Konstantynopolińskiego oraz tradycji wschodniej, która tak głęboko zapisała się w duchowości i kulturze wielu narodów we wschodniej części kontynentu europejskiego” (tamże, 3).

¹² Por. S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław 2003, s. 41.

¹³ Jan Paweł II, *Egregiae virtutis*, 2.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Msza Św. na zakończenie obchodów 1100-lecia śmierci św. Metodego. Wyzwanie dla ewangelizacji Europy* (13.10.1985), NP VIII (1985) 2, s. 486.

¹⁵ Por. tamże.

Europie, które mają na celu usuwanie barier, stereotypów i uprzedzeń oraz budowanie świadomości własnej tożsamości.

APOSTOŁOWIE SŁOWIAN

Życiorys braci urodzonych w Salonikach¹⁶ pozwala zrozumieć i do pewnego stopnia wytłumaczyć powodzenie ich misji ewangelizacyjnej. Metody, starszy brat Cyryla, początkowo pełnił ważną funkcję w administracji państwowej (jako zarządca bliżej nie określonej jednostki administracyjnej na terenie Macedonii, zamieszkałej przez Słowian), następnie rezygnując z intratnej posady, wstąpił do jednego z kilku klasztorów na górze Olimp w Azji Mniejszej. Z kolei Konstantyn, młodszy brat Metodego, który na łożu śmierci przyjął imię zakonne Cyryl, po zdobyciu gruntownego wykształcenia pełnił, podobnie jak brat, ważne funkcje dyplomatyczne, po czym również zdecydował się przybrać habit zakonny w klasztorze nad Bosforem¹⁷.

Ważnym wydarzeniem w ich życiu była misja do Chazarów, zakończona powodzeniem¹⁸. Prawdopodobnie już wtedy w umysłach braci zrodził się pomysł udania się na tereny Słowian zamieszkujących Cesarstwo Bizantyńskie. Do ostatecznej decyzji o misji wśród narodów słowiańskich przyczyniły się dwie okoliczności: narastające napięcie w Kościele bizantyńskim, w które w każdej chwili bracia mogli zostać wciągnięci (a czego za wszelką cenę pragnęli uniknąć) oraz otrzymanie zaproszenia wystosowanego przez księcia morawskiego Rościława do pracy ewangelizacyjnej na terenie Wielkich Moraw (w ten sposób władca pragnął uniezależnić się politycznie od Ludwika Niemieckiego)¹⁹.

Święci, rozpoczynając pracę, natychmiast dostrzegli potrzebę przepowiadania Ewangelii w języku tubylczej ludności oraz potrzebę dostosowania ewangelicznego przekazu do możliwości percepcyjnych tamtych ludzi. Ich niełatwa misja narażona była na wiele niebezpieczeństw. Jan Paweł II w encyklice *Slavorum apostoli* stwierdził, że działalność braci dokonywała się w ciągłych podróżach,

¹⁶ Jan Paweł II w encyklice *Slavorum apostoli* tak określa miasto rodzinne obu świętych: „Miasto, w którym przyszli na świat, to dzisiejsze Saloniki, które od IX były ważnym ośrodkiem życia handlowego i politycznego w cesarstwie bizantyńskim oraz zajmowały wybitne miejsce w życiu umysłowym tej części Bałkanów” (SA 4).

¹⁷ SA 4.

¹⁸ Dzięki misjom do ościennych krajów i narodów, jakie im zlecał cesarz, obydwaj nauczyli się szerokiego, prawdziwie chrześcijańskiego spojrzenia na obce kultury (por. J. Mirewicz, *Współtwórcy Europy*, Kraków 2003, s. 187).

¹⁹ Por. T. Śliwa, *Święci Cyryl i Metody. Wielcy Misjonarze Słowiańszczyzny*, Przemyśl 1986, s. 2–4.

wśród niedostatku i cierpień oraz napotykała wrogość i prześladowanie²⁰. Metody, na skutek zawirowań politycznych, oskarżony o wtargnięcie na teren jurysdykcji innego biskupa doświadczył nawet ciężkiego więzienia²¹. Wydarzenie to wskazuje na pewną rywalizację między poszczególnymi przedstawicielami hierarchii Wschodu i Zachodu.

Aby dobrze zrozumieć wagę i doniosłość dziedzictwa cyrylo-metodiańskiego, musimy uświadomić sobie najpierw znaczenie wydarzeń wieku IX w Europie Środkowej. Nie wdając się w szczegóły historyczne, najogólniej możemy powiedzieć, że na terenach zamieszkałych przez plemiona słowiańskie coraz liczniej pojawiali się misjonarze frankońscy i niemieccy (nie możemy wykluczyć także iroszkockich)²², ale jednocześnie od południowego wschodu Europy rozszerzyły się religijne i polityczne wpływy Bizancjum. Słowiańszczyzna stała się zatem miejscem bezpośredniego spotkania dwóch kultur, różniących się od siebie tradycji chrześcijańskich²³. To spotkanie nie dokonywało się w atmosferze pokoju i wzajemnej życzliwości. Ludmiła Grygiel pisze:

[...] obaj misjonarze oraz ludy, które nauczali, ucierpieli bardzo na skutek walki między Bizancjum a Frankami (Słowianie Południowi) oraz ekspansjonistycznej polityki Imperium Niemieckiego (Słowianie Europy Środkowej). Ewangelizatorzy Słowian, wychowani w kręgu kultury hellenistycznej, przejęci wartościami chrześcijańskimi, którymi żyła ówczesna Europa, włączyli Słowian w krąg ogólnoeuropejskiej cywilizacji z zachowaniem ich odrębności²⁴.

Największy geniusz braci polegał na tym, że wobec narastających antagonizmów i podziałów zdecydowali się na czynne świadczenie o jedności chrześcijaństwa i Europy. Posiadali oni dar wynajdowania w tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu tego, co łączy, mając jednak w świadomości istniejące podziały, które nie uważali za nieuchronne i niemożliwe do przewyciężenia. Jan Paweł II z naciskiem podkreśla:

Św. Cyryl i Metody umieli wyprzedzić pewne zdobycze, które Kościół w pełni sobie przyswoił dopiero w czasie Soboru Watykańskiego II, jeśli chodzi o wcielenie orędzia ewan-

²⁰ SA 5.

²¹ Por. tamże.

²² Por. S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła...*, s. 43.

²³ Por. tamże, s. 43.

²⁴ Por. L. Grygiel, *Europa św. Cyryla i Metodego*, „W Drodze” 145 (1985) 9, s. 40; por. J. Moskałyk, *Cyryla i Metodego dzieło chrystianizacji Słowian*, „Teologia w Polsce” 5 (2011) 2, s. 252–254.

gelicznego w poszczególne kultury, poprzez przyjęcie języka, obyczaju i ducha plemienia z zachowaniem całej ich wartości²⁵.

ŚWIĘCI CYRYL I METODY – PIONIERZY INKULTURACJI

Papież zauważa także, że działalność Cyryla i Metodego dotyka aktualnego problemu inkulturacji, to znaczy przenikania Ewangelii do kultury i zarazem otwarcia na dialog z kulturą. Jest to wyraz pluralizmu i zarazem głębokiej jedności, jaką niesie podzielonej Europie chrześcijaństwo i nowa ewangelizacja²⁶.

Inkulturacja najpełniej wyraziła się w dostosowaniu liturgii sprawowanej wśród ewangelizowanych przez Braci Sołuńskich do potrzeb języka słowiańskiego. Musimy zaznaczyć, że był to pomysł bardzo nowatorski. W IX wieku w Cesarstwie Bizantyńskim używano tylko języka greckiego, a na zachodzie Europy – łacińskiego²⁷. Cyryl dostosował wcześniej alfabet grecki do potrzeb języków słowiańskich. Powstała w ten sposób tak zwana głągolica. Po śmierci obu braci jego uczniowie ponownie przystosowali pismo greckie do potrzeb języków słowiańskich, tworząc alfabet zwany cyrylicą. Cyryl, wraz z bratem i grupą uczniów, rozpoczął też tłumaczenie Pisma Świętego na język słowiański. Było to zadanie niezwykle trudne, zważywszy na dysproporcje między rozwiniętym językiem greckim a bardzo wówczas jeszcze prymitywnym słowiańskim. Dzieło misyjne i kulturowe obu świętych – Cyryla i Metodego – przetrwało w tej części Europy różne ówczesne zawirowania polityczne, a język przez nich stworzony, zwany dzisiaj staro-cerkiewno-słowiańskim, stał się trzecim, poza greką i łaciną, międzynarodowym językiem Europy średniowiecznej. Do dziś jest on językiem liturgicznym w Kościele prawosławnym²⁸. Jan Paweł II, podkreślając ogromny wpływ stworzonego przez nich języka, napisał:

W historycznym rozwoju Słowian obrządku Wschodniego język ten odegrał taką rolę, jak na Zachodzie łacina; ponadto utrzymywał się dłużej – po części aż do XIX wieku –

²⁵ Jan Paweł II, *Akt Europejski „Powołanie ludzkie i chrześcijańskie narodów kontynentu europejskiego”* (9.11.1982), DZ, t. X, s. 507–508.

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Msza Św. na zakończenie obchodów 1100-lecia śmierci św. Metodego...*, s. 485–486. W encyklice *Slavorum apostoli* Jan Paweł II podkreśla: „Wcielając Ewangelię w rodzimą kulturę ludów ewangelizowanych, święci Cyryl i Metody położyli szczególne zasługi dla ukształtowania się i rozwoju tej kultury, a raczej wielu kultur. Wszystkie bowiem kultury narodów słowiańskich zawdzięczają swój «początek» lub własny rozwój dziełu Braci Sołuńskich. Oni bowiem, tworząc w sposób oryginalny i genialny alfabet języka słowiańskiego, wnieśli zasadniczy wkład w kulturę i literaturę wszystkich narodów słowiańskich” (SA 21).

²⁷ Por. H. Dylągowa, *Dziedzictwo Europy Środkowo-Wschodniej*, „Pastores; Kościół i Europa” 18 (2003) 1, s. 41.

²⁸ Por. tamże, s. 41–42.

i na kształtowanie się rodzimych języków literackich wywarł wpływ bardziej bezpośredni dzięki bliskim związkom pokrewieństwa. Te zasługi dla kultury wszystkich ludów i narodów słowiańskich czynią dzieło ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego niejako stale obecnym w historii i w życiu tych ludów i narodów²⁹.

Należy zaznaczyć, że święci Bracia Sołunscy jako jedni z pierwszych przeciwstawili się przekonaniu, w myśl którego przepowiadanie słowa Bożego mogło dokonywać się tylko po łacinie, grecku i hebrajsku³⁰. Według niektórych historyków, misjonarze frankońscy i germańscy w imię rzekomego zagrożenia czystości wiary uważali nauczanie w języku staro-cerkiewno-słowiańskim za szkodliwe³¹. Wobec takiego myślenia „ewangelizacja cyrylo-metodiańska” stwarzała realną szansę ukształtowania Europy, w której w narodach słowiańskich spotkałyby się w sposób pokojowy wartości zachodniej i wschodniej tradycji i kultury. Jan Paweł II stwierdza:

[...] ich dzieło stanowi wybitny wkład w tworzenie się wspólnych korzeni Europy, które dzięki swej trwałości i żywotności stanowią jeden z najmocniejszych punktów odniesienia, jakich nie może pominąć żaden poważny wysiłek zmierzający do zaprowadzenia nowej jedności kontynentu w naszych czasach³².

BRACIA SOŁUŃSCY SZUKAJĄ JEDNOŚCI W KOŚCIELE

Należy zauważyć także w działalności misyjnej obu braci lojalność wobec biskupa Rzymu. Podejmując swoją misję z polecenia Konstantynopola³³, szukali w pewnym sensie jej potwierdzenia, zwracając się do Stolicy Apostolskiej jako

²⁹ SA 22.

³⁰ Por. S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła...*, s. 44.

³¹ Por. L. Górka, *Dziedzictwo Ojców. Ekumeniczny charakter tradycji welehradzkiej*, Warszawa 1995, s. 36.

³² SA 7.

³³ W roku 860 z polecenia cesarza Michała III obaj bracia udali się do Chazarów na Krymie. Najprawdopodobniej w roku 862 rozpoczęła się ich najważniejsza misja życiowa. Do Bizancjum przybyło poselstwo księcia wielkomorawskiego Roścysława nie tylko w celu zacieśnienia więzów politycznych, ale również z prośbą o misjonarzy znających język Słowian. Cyryl i Metody, Grecy urodzeni w Tesalonikach, żyjący w Macedonii, na obszarze przenikania się dwóch kategorii ludności – rodzimej i napływowej – wśród których najwięcej było osadników słowiańskich, spotkali się już wtedy ze zwyczajami, kulturą i językiem słowiańskim i zapewne go poznali. Stąd cesarz widział w nich najlepszych kandydatów na spełnienie prośby księcia Roścysława o misjonarzy (por. J. Łach, *Śladami patronów Europy*, „Wychowawca” 180 [2007] 12, s. 7).

do widzialnego ośrodka jedności Kościoła³⁴. Papież Hadrian II, następca Mikołaja I³⁵, przyjął do wiadomości misjonarskie sukcesy Cyryla i Metodego, kazał wyświęcić na kapłanów ich uczniów i podopiecznych, zatwierdził Mszę Świętą wg liturgii słowiańskiej i wyłączył spod jurysdykcji kleru frankońskiego terytory Moraw i Panonii. Szukając poparcia u papieży święci bracia budowali w ten sposób Kościół w poczuciu jego uniwersalności jako jeden, święty, powszechny i apostołski³⁶. Czynie to, nie zważając na coraz silniej krzyżujące się wpływy polityczne oraz abstrahując od płątaniny motywów religijnych i politycznych, charakterystycznych dla ówczesnych akcji misyjnych³⁷.

Jan Paweł II podkreśla, że pragnęli „by ewangelizowane przez nich ludy stały się węzłem jedności pomiędzy Wschodem i Zachodem w rodzącej się Europie”³⁸. Najważniejszą zasługą Apostołów Słowian jest to, że cały Stary Kontynent traktowali jak swoją ojczyznę³⁹. Ich program inkulturacji i nowatorski pomysł dostosowania alfabetu do potrzeb przekazywania Ewangelii Słowianom doprowadził do tego, że „realizując własny charyzmat, wnieśli decydujący wkład w budowę Europy nie tylko jako wspólnoty wiary chrześcijańskiej, ale także jako organizmu państwowego i kulturowego”⁴⁰. Bez ich przemyślanej działalności i pracy kulturowej kultura europejska nie miałaby charakteru uniwersalnego, lecz pozostałaby prawdopodobnie lokalną kulturą Europy Zachodniej, zamkniętą na wszystko, co nowe i inne⁴¹. Tę otwartość i uszanowanie różnorodności we wspólnocie, wypracowane między innymi przez Cyryla i Metodego, Europa przeniosła na inne kontynenty.

Nie możemy pominąć także tego, że św. Cyryl i Metody odegrali wielką rolę w historii narodów słowiańskich, zwłaszcza Bułgarów, Rosjan, Ukraińców, Słowaków i Czechów. Dzięki głoszeniu Ewangelii i dostarczeniu oryginalnego alfabetu stworzyli podwaliny rozwoju tożsamości narodowej Słowian wschodnich (ich działalność w znacznym stopniu ograniczyła ekspansję kultury niemieckiej na tereny wyżej wspomnianych narodów)⁴². Zatem rację ma papież, podkreślając,

³⁴ SA 13.

³⁵ Do Rzymu wezwał ich papież Mikołaj I. Zanim jednak dotarli do Wiecznego Miasta, papież Mikołaj już nie żył, przyjmował ich jego następca Hadrian II.

³⁶ Por. SA 13.

³⁷ Por. T. Śliwa, *Święci Cyryl i Metody. Wielcy misjonarze Słowiańszczyzny...*, s. 2–4.

³⁸ Jan Paweł II, *Homilia w bazylice św. Klemensa 1100 lat od zakończenia misji świętych Cyryla i Metodego* (15.02.1985), NP VIII (1985) 1, s. 276.

³⁹ Por. L. Grygiel, *Europa świętych Cyryla i Metodego...*, s. 41.

⁴⁰ SA 7.

⁴¹ Por. L. Grygiel, *Europa świętych Cyryla i Metodego...*, s. 40.

⁴² Por. S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła...*, s. 45.

że „dzieło Braci Sołuńskich w różny sposób objęło wiele ludów słowiańskich, stąd zostali oni uznani za ojców ich chrześcijaństwa i kultury”⁴³.

EWANGELIZATORZY SŁOWIAN – PRZEWYCIEŻAJĄ PODZIAŁY

Warto jednak zauważyć, że Jan Paweł II za błędną uznaje koncepcję zamykania dorobku i dziedzictwa Cyryla i Metodego wyłącznie w narodowych sanktuariach słowiańskich. Byłoby to zniekształceniem ich misji, ponieważ:

[...] ich dzieło stanowi wybitny wkład w tworzenie się wspólnych korzeni Europy. Otwarcie się na obie tradycje chrześcijaństwa: wschodnią i zachodnią, odkrycie różnorodnych języków i wprowadzenie w nie światła Ewangelii – wszystko to ukazuje, czym jest głęboko pojęta jedność Kościoła i którądy powinna prowadzić duchowa odnowa Europy⁴⁴.

Papież wielokrotnie przypominał podczas swoich apostolskich podróży o doniosłości i znaczeniu dzieła Braci Sołuńskich. W czasie pielgrzymki do Czechosłowacji w 1990 roku w Welhradzie na Morawach, gdzie prawdopodobnie urodził się św. Metodej, mówiąc o chrześcijaństwie jako kamieniu węgielnym Europy, wypowiedział znamienne słowa: „kamień węgielny europejskiej jedności znajduje się także tu: w Welhradzie. Nie tylko na Monte Cassino, skąd św. Benedykt budował Europę łacińską”⁴⁵. W podobny sposób wypowiadał się Jan Paweł II w Bułgarii, podczas wizyty apostolskiej w 2002 roku. Kraj ten jest miejscem, gdzie po wygnaniu uczniów Cyryla i Metodego z terenów Panonii i Moraw (dzisiejsze Węgry) przetrwała i rozwijała się misja cyrylo-metodiańska. Tam św. Klemens z Ochrydy, uczeń Apostołów Słowian, założył silne ośrodki życia klasztornego, dzięki którym rozwinął się alfabet zwany cyrylicą. Z Bułgarii chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się na dalsze treny Europy, przez Rumunię dotarło do Rusi Kijowskiej i dalej aż do Moskwy⁴⁶.

Papież, przywiązując szczególną wagę w swoim nauczaniu do Słowiańszczyzny, ma jeszcze jeden cel. Historia tego regionu pokazała, że była ona nie tylko miejscem, gdzie spotkały się różne tradycje i kultury. Doświadczyła ona także jako pierwsza skutków podziału religijnego i politycznego Europy⁴⁷. Nie wdając

⁴³ SA 2.

⁴⁴ Tamże, 2.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. Tu znajduje się kamień węgielny europejskiej jedności* (22.04.1990), DZ, t. XI, s. 786.

⁴⁶ Por. SA 7.

⁴⁷ Por. Jan Paweł II, *Homilia w Bazylice św. Klemensa 1100 lat od zakończenia misji świętych Cyryla i Metodego...*, s. 276.

się w szczegóły historyczne dotyczące ścierania się wpływów bizantyjskich i łacińskich, zakończonych często bratobójczymi walkami o władzę⁴⁸, wykorzystującymi uwikłania polityczne misjonarzy na terenie Słowiańszczyzny, możemy wysnuć wnioski, że skutki tamtych wydarzeń trwają do dziś. Słowianie są podzieleni na wyznawców wschodniej tradycji chrześcijaństwa (głównie Rosjanie, Białorusini, Bułgarzy, Serbowie, Macedończycy i częściowo Ukraińcy) oraz zachodniej (Polacy, Chorwaci, Słowenci, Słowacy, Czesi). Przez wieki na skutek tamtych podziałów narosły uprzedzenia, stereotypy i wzajemna niechęć. (oczywiście do tego przyczyniły się także inne wydarzenia historyczne).

Jedność Europy powinna zacząć się od pojednania między Słowianami. Szczególnie między Polakami a Ukraińcami, Węgrami a Rumunami, Chorwatami a Serbami. Tym dążeniom w sposób naturalny patronują święci Cyryl i Metody, którzy powinni inspirować narody do szukania tego, co łączy, ze znalezieniem środków zaradczych na podziały. Jan Paweł II podkreśla:

Cyryl i Metody stanowią jakby ogniwo łączące, jakby duchowy pomost pomiędzy nurtem tradycji wschodniej i zachodniej, które łączą się razem w jedną wielką Tradycję Kościoła powszechnego. Są oni dla nas wzorem i patronują wysiłkowi ekumenicznemu siostrzanych Kościołów Wschodniego i Zachodniego w odnalezieniu poprzez dialog i modlitwę widzialnej jedności w doskonałej i całkowitej wspólnotcie. Jedność jest spotkaniem w prawdzie i miłości, które są darem Ducha Świętego. Cyryl i Metody, poprzez osobowość i dokonane dzieło, są postaciami, które budzą na nowo we wszystkich chrześcijanach wielką „tęsknotę za zjednoczeniem i jednością” między dwoma siostrzanymi Kościołami – Wschodnim i Zachodnim. Dla osiągnięcia pełnej powszechności każdy naród, każda kultura musi wypełnić własne zadanie w zbawczym planie Boga. Każda odrębna tradycja, każdy Kościół lokalny winien być zawsze otwarty i uwrażliwiony na inne Kościoły i tradycje, a równocześnie na wspólnotę uniwersalną, katolicką; jeśli zamknie się w sobie, naraża siebie na niebezpieczeństwo zubożenia⁴⁹.

⁴⁸ Przykładem pogranicza religijnego i silnego ścierania się wpływów łacińskich i bizantyjskich mogą być ówczesne Czechy. Władca Borzywoj (855–891), fundator kaplicy na wzgórzu zamkowym na Hradczanach, przyjął chrzest według obrządku morawskiego (słowiańskiego), jego następcą – Spitygniew (893–915) – ochrzczony został według obrządku łacińskiego w Ratybonie w Bawarii. Natomiast patron Czechów, św. Waclaw (921–929), którego życie i śmierć opisują zarówno źródła łacińskie, jak i słowiańskie, panował krótko. Zamordowany został przez swojego brata Bolesława I, dążącego do zacieśnienia związków z Saksonią. Jednakże jeszcze przez ponad sto lat, za panowania i pod ochroną dynastii Przemyślidów, obok obrządku łacińskiego przetrwał w Czechach obrządek słowiański (por. N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998, s. 358–359).

⁴⁹ SA 27.

CZEGO ŚWIĘCI CYRYL I METODY MOGĄ NAUCZYĆ WSPÓŁCZESNYCH EUROPEJCZYKÓW?

Po jedenastu wiekach chrześcijaństwa wśród Słowian widzimy jasno, że dziedzictwo Braci Sołuńskich jest i pozostanie dla nich głębsze i mocniejsze od jakiegokolwiek podziału. Obie tradycje chrześcijańskie – wschodnia wywodząca się z Konstantynopola i zachodnia z Rzymu – powstały w łonie jednego Kościoła, choć na kanwie różnych kultur i różnego podejścia do tych samych problemów. Taka różnorodność, gdy dobrze zrozumie się jej początek, dostrzeże jej wartość i znaczenie, może jedynie wzbogacić kulturę Europy i jej tradycje religijne oraz stać się również właściwą podstawą dla odnowy duchowej.

Zdaniem Jana Pawła II od IX wieku, kiedy kształtował się nowy ład w Europie chrześcijańskiej, święci Cyryl i Metody niosą orędzie aktualne również dla naszej epoki, która w świetle licznych i złożonych problemów natury religijnej i kulturowej, państwowej i międzynarodowej ciągle szuka jedności w prawdziwej wspólnotcie różnorodnych części składowych. O dwóch głosicielach Ewangelii można powiedzieć, że charakteryzowało ich umiłowanie wspólnoty Kościoła powszechnego, tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie, a w nim – Kościoła partykularnego, który rodził się wśród narodów słowiańskich. Od nich płynie także zachęta dla chrześcijan i ludzi naszej epoki, aby razem budować jedność. Ta jedność nie dotyczy tylko wysiłków ekumenicznych, ale sięga głębiej, aż do podziałów, które są w ludzkich sercach i wyrażają się w antagonizmach między narodami. Powinna ona zacząć się od pojednania między Słowianami. Szczególnie między Polakami a Ukraińcami, Węgrami a Rumunami, Chorwatami a Serbami. Tym dążeniom w sposób naturalny patronują święci Cyryl i Metody, którzy powinni inspirować narody do szukania tego, co łączy, z znalezieniem środków zaradczych na wszelkie podziały.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik Cz.S., *Fenomen Europy*, Lublin 1998.
- Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998.
- Dylańska H., *Dziedzictwo Europy Środkowo-Wschodniej*, „Pastores; Kościół i Europa” 18 (2003) 1, s. 40–46.
- Górka L., *Dziedzictwo Ojców. Ekumeniczny charakter tradycji welehradzkiej*, Warszawa 1995.
- Grygiel L., *Europa św. Cyryla i Metodego*, „W Drodze” 145 (1985) 9, s. 39–41.
- Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio „Egregiae virtutis” ogłaszający świętych Cyryla i Metodego współpatronami Europy* (31.12.1980), w: *Dzieła zebrane*, t. IV, s. 157–159.
- Jan Paweł II, *Akt europejski „Powołanie ludzkie i chrześcijańskie narodów kontynentu europejskiego”* (9.11.1982), w: *Dzieła zebrane*, t. X, Kraków 2006–2009, s. 505–508.

- Jan Paweł II, *Kościół wobec problemów rodziny. Do uczestników sympozjum poświęconego duszpasterstwu rodzin w Europie* (26.11.1982), w: *Nauczanie papieskie V* (1982) 2, s. 864–867.
- Jan Paweł II, *Homilia w bazylice św. Klemensa 1100 lat od zakończenia misji świętych Cyryla i Metodego* (15.02.1985), w: *Nauczanie papieskie VIII* (1985) 1, s. 275–278.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Slavorum apostoli”* (2.06.1985), w: *Dziela zebrane*, t. I, s. 149–171.
- Jan Paweł II, *Msza Św. na zakończenie obchodów 1100-lecia śmierci św. Metodego. Wyzwanie dla ewangelizacji Europy* (13.10.1985), w: *Nauczanie papieskie VIII* (1985) 2, s. 484–487.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. Tu znajduje się kamień węgielny europejskiej jedności* (22.04.1990), *Dziela zebrane*, t. XI, s. 785–787.
- Jan Paweł II, *Przesłanie „Wartości chrześcijańskie duchowym fundamentem Europy” do uczestników Europejskiego Kongresu Naukowego pt. „Ku konstytucji europejskiej?”* (20.06.2002), w: *Dziela zebrane*, t. V, s. 408–411.
- Jan Paweł II, *Adhortacja „Ecclesia in Europa”* (28.06.2003), w: *Dziela zebrane*, t. II, s. 857–913.
- Kopec A., *Święty Benedykt z Nursji jako patron Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 16 (2022) 1, s. 81–99.
- Łach J., *Śladami patronów Europy*, „Wychowawca” 180 (2007) 12, s. 5–10.
- Mirewicz J., *Współtwórcy Europy*, Kraków 2003.
- Moskałyk J., *Cyryla i Metodego dzieło chrystianizacji Słowian*, „Teologia w Polsce” 5 (2011) 2, s. 249–258.
- Rabiej S., *Teologia Europy*, w: *Ku mądrości teologii*, red. K. Gózdź, E. Sienkiewicz, Szczecin 2008.
- Rabiej S., *Teologia historii. Wywiad udzielony przez Cz. Bartnika*, *Historia i Logos*, red. K. Gózdź, Lublin 1991, s. 279–284.
- Sowiński S., Zenderowski R., *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław 2003.
- Śliwa T., *Święci Cyryl i Metody. Wielcy misjonarze Słowiańszczyzny*, Przemyśl 1986.

Słowa kluczowe: Europa, tożsamość Europy, Jan Paweł II, patroni Europy, święci Cyryl i Metody

SAINTS CYRIL AND METHIDIUS AS PATRONS OF EUROPE IN THE TEACHING OF JOHN PAUL II

Summary

Contemporary Europe is experiencing a serious crisis, manifested, among others in demographic problems and in the axiological vacuity caused by the expelling of religion

from all areas of life. The causes of this crisis are much deeper and not are only on the economic and political level. We have the crisis of the identity. One must to look for an antidote to this situation. One of the authorities who often speaks on themes linked with the identity of Europe is John Paul II, who for almost 27 years of his pontificate devoted many initiatives, speeches, homilies and documents to this matter. The proposal of the papal teaching concerns, among others, references to the heritage of the Saint Patrons of the Old Continent: Benedict, Cyril and Methodius, Brigitte of Sweden, Catherine of Siena and Teresa Benedicta of the Cross. We don't just mean here about recalling their historical merits, but above all about the actuality of their message for contemporary Europeans. Saints Cyril and Methodius are called the Apostles of the Slavs because their evangelizing activity concerned various Slavic nations. Both brothers acted on the instructions of the Bishop of Constantinople, but they constantly sought confirmation of their mission from the Bishop of Rome. Therefore, they are an example of efforts to build the unity of the Church. They used inculturation in their evangelizing activity. They did not destroy native Slavic cultures, but transformed them in the spirit of the Gospel. For this purpose, they created a new alphabet, called the Cyrillic alphabet. Cyril translated the history of the Church Fathers, and his group of translators translated into Slavic nearly all of the Holy Scriptures and liturgical books. For today's Europeans, Saints Cyril and Methodius may be the best model of building unity.

Keywords: Europe, the identity of Europe, John Paul II, Patrons of Europe, Saints Cyril and Methodius

Ks. Enrique López Imbernon*
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

SAN JOSÉ, ESPOSO DE MARÍA, EN EL MISTERIO DE CRISTO. SAN IRENEO DE LYON Y EL MAGISTERIO DE SAN JUAN PABLO II

El decreto del papa Francisco para la concesión del título de Doctor de la Iglesia a san Ireneo de Lyon ha impulsado el estudio de su doctrina en nuevos campos teológicos. El presente artículo tiene como objetivo aportar a la josefología la visión que el santo obispo tenía sobre san José y su predestinación a ser el esposo de María. Se analizará también la razón soteriológica del matrimonio de los padres del Señor, redescubierta en la exhortación apostólica *Redemptoris Custos* de san Juan Pablo II.

En la literatura patristica no se encuentra ninguna obra que trate específicamente sobre san José, el esposo de María. Es significativo que todas las reflexiones de los padres de la Iglesia sobre la persona y misión del santo varón broten de la doctrina apologetica sobre la divinidad de Jesús y su virginal concepción. En torno al misterio de la recapitulación es donde encontramos igualmente referencias a san José en los escritos de san Ireneo.

En este artículo presentamos la josefología ireneana. Para ello analizaremos dos obras conocidas del obispo de Lyon, *Adversus haereses* y *Epideixis*, donde se expone la persona y misión de san José. Estas enseñanzas surgen durante el desarrollo de tres temas: la concepción virginal de Jesús; su legítima descendencia davídica; y el paralelismo entre María y Eva.

El presente estudio mostrará cómo Ireneo construyó las bases de la josefología actual al situar el matrimonio virginal con María como elemento fundamental del discurso josefino. Para ello comenzaremos presentando la paternidad virginal de José desde la concepción del Señor y su linaje davídico; continuaremos con el

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

ejercicio de la paternidad putativa a través de la educación y la tutela del Niño Dios; y llegaremos a la original demostración del carácter soteriológico del matrimonio de José y María, punto fundamental en la teoría de la recapitulación de san Ireneo. Por último, confrontaremos sus enseñanzas con las de san Juan Pablo II sobre el singular amor sponsal entre José y María, con el fin de demostrar la importancia y actualidad de su doctrina para el desarrollo de la josefología.

LA PATERNIDAD DE JOSÉ

Frente a aquellos que afirman que Jesús ha sido engendrado por José¹, san Ireneo rechaza su paternidad biológica y defiende la “economía de la virgen”². A los que dicen que fue un “mero hombre” objeta con el testimonio de las Escrituras y con el principio soteriológico del *admirable intercambio*: «Esta es la razón por la que el Verbo de Dios se hizo hombre, y el Hijo de Dios, Hijo del hombre, para que el hombre, recibiendo en sí al Verbo y adquiriendo la filiación, se hiciese hijo de Dios» (*Adv. haer.* III, 19,1). «El Hijo de Dios se hizo carne por el ministerio de la virgen» (*Epid.* 37), sin concurso de varón. Uno y el mismo es el Hijo de Dios Padre según la divinidad e Hijo de María Virgen según su naturaleza humana: «Antes que José hubiera cohabitado con María, permaneciendo ella, por tanto, en su virginidad, se encontró que ella había concebido del Espíritu Santo» (*Adv. haer.* III, 21,4). «El Verbo, al recapitular en sí mismo al mismo Adán, tomó sustancia de María, siendo esta todavía virgen» (*Adv. haer.* III, 21,10). La virginidad de María formaba parte del sistema teológico de la recapitulación y recirculación³.

Entonces, ¿se encuentra en la obra del santo doctor una doctrina sobre la paternidad legal de José? Ireneo niega la posibilidad de que Jesús adquiriese los derechos al trono de David a través de José. Dos son las citas del Antiguo Testamento que – según él – incapacitan al linaje de José para pretender al cumplimiento de la promesa davídica: Jer 22,24–30 y Jer 36,30–31:

Si hubiera sido hijo de José, ni hubiera podido ser rey, ni heredero, según Jeremías. En efecto, José aparece como hijo de Joaquín y de Jeconías, según la genealogía expuesta por Mateo. Ahora bien, Jeconías y toda su descendencia han sido excluidos del reino» (*Adv. haer.* III, 21,9).

Como bien observa T. Stramare, en la genealogía con la que comienza su evangelio (Mt 1,1–17), Mateo omite a Joaquín, hijo de Josías, pero nombra a Jeconías

¹ Cf. Ireneo, *Adversus haereses*, I, 25,1; I, 26,1; III, 21,1.

² Ireneo, *Adversus haereses*, V, 19,2.

³ Cf. J.C.R. García, *Mariología*, Madrid 1995, p. 227.

enfaticando que con la deportación a Babilonia se cierra la serie de reinantes. La promesa hecha a David (2 Sam 7,15–16) se eclipsa durante seis siglos. Jeconías es el padre de Salatiel según la genealogía de Mateo, que se basa en 1 Cr 3,17. Por otro lado, según nos transmite el evangelio de Lucas, Nerí es el padre (Lc 3,27). Si la profecía de Jeremías, contemporáneo de Jeconías, se cumplió, este no pudo ser el padre natural de Salatiel, ya que no tuvo ningún descendiente varón. Se llega a la conclusión que Nerí es el padre natural de Salatiel, pero Jeconías posee la paternidad legal. De este modo queda preservada la continuidad de la dinastía aun cumpliéndose «la maldición y castigo con que fueron amenazados Joaquín y su descendencia» (*Adv. haer.* III, 21,9). Lo más probable es que Jeconías hubiese dado una hija suya como esposa a Salatiel, hijo de Nerí, adoptando de este modo a su yerno y constituyéndolo sucesor con todas las prerrogativas. Con la paternidad legal de Jeconías se garantiza el reconocimiento jurídico de todo el árbol genealógico, según Mateo. Jesús es descendiente de David a través de Salomón por vía natural hasta Jeconías y por vía legal y al mismo tiempo natural, pero a través de Natán, a partir de Salatiel⁴.

Si bien el obispo de Lyon no niega la paternidad legal de José, entendida meramente como putativa⁵, tampoco la admite como necesaria para la transmisión del linaje davídico a Jesús, justamente porque no interviene la carne. Esto es coherente con su teología, la cual se fundamenta en la verdadera carne humana que tomó el Verbo para nuestra salvación.

Hay otro fragmento muy significativo respecto al ejercicio de la paternidad virginal de san José. En el capítulo 22 del libro IV de la obra *Adversus haereses* san Ireneo explica que Cristo no vino sólo para redimir a sus contemporáneos sino a todos los justos que desde el principio amaron a Dios y desearon verlo. Los patriarcas y profetas que anhelaron la venida del Hijo anunciaron quién y cómo sería esa venida de Cristo, de tal modo que las Escrituras instruyen, a modo de preparación, para acogerlo (cf. *Adv. haer.* IV, 22,2):

José habiendo conocido que María estaba embarazada, queriendo repudiarla secretamente, un ángel se le apareció en sueños y le dijo: “No temas recibir a María por mujer tuya, porque lo que tiene en su seno es del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús, porque Él salvará a su pueblo de sus pecados” (Mt 1,20–21). Y añadió para convencerle: todo esto ha acaecido a fin de que se cumpliese lo que dijo el Señor por el profeta que dice: “He aquí que una

⁴ Cf. T. Stramare, *Vangelo dei Misteri della Vita Nascosta di Gesù*, Bornato in Franciacorta 1998, p. 62–67.

⁵ Una explicación de la paternidad de José y sus tipos se halla en: E. López, *La josefología polaca a la luz de la exhortación apostólica „Redemptoris Custos”* [Tesis de doctorado no publicada], KUL (2021).

virgen concebirá y parirá un hijo y llamarán su nombre Emmanuel” (Mt 1,22–23; Is 7,14). Por estas palabras del profeta le persuadía y al mismo tiempo disculpaba a María, mostrando, que ella era la misma virgen, que había sido anunciada de antemano por Isaías, y de cómo había de dar a luz a Emmanuel. Por eso convencido José sin ningún género de duda, tomó a María por esposa y durante todo el tiempo que duró la educación de Cristo él prestó con alegría su ayuda aceptando la huida a Egipto, el regreso de allí y después la emigración a Nazaret. Hasta el punto de que los que ignoraban las Escrituras, las promesas de Dios y las “economías” de Cristo pensaban que era él el padre del niño (*Adv. haer.* IV, 22,2).

En este pasaje nuestro autor presupone el conocimiento que José tenía de las Escrituras y cómo éstas le amaestraron para acoger con fe un misterio que le sobrepasaba. Había sido preparado para la misión que se le encomendaba: Dedicarse con gozo a la educación de Cristo⁶ y, como padre putativo, encargarse fielmente del cumplimiento de los eventos salvíficos que el Hijo, por su estado kenótico, no podía realizar solo⁷.

Por medio de un acomodo exegético, Ireneo atribuye la cita de Is 7,14 no al evangelista Mateo, sino al ángel. Unir de este modo el anuncio del nacimiento virginal con el vaticinio de Isaías en un mismo mensaje del enviado le permite presentar a José como un hombre creyente que se adhiere a la revelación divina tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Por la misma fe en la promesa José creyó en su cumplimiento⁸.

MARÍA DESCENDIENTE DE DAVID

Sin duda, san Ireneo es un ferviente defensor del linaje davídico de María. En la obra *Adversus haereses*, lo expresa por primera vez en el libro III cuando, apoyándose en las Sagradas Escrituras, argumenta que «un solo y mismo Dios es el que ha sido predicado por los profetas y el que ha sido anunciado por el Evangelio, así como su Hijo, que es el “fruto del seno de David”, es decir, de la Virgen descendiente de David, y Emmanuel» (*Adv. haer.* III, 9,2; cf. III, 21,4). De las varias citas usadas, la del salmo 132,10–11 es central: «A causa de David, tu

⁶ La exhortación apostólica *Redemptoris Custos* (RC 1) recoge indirectamente estas palabras de san Ireneo en su primera referencia de sus 14 patristicas, aunque el contenido josefológico del texto de Ireneo es mucho más rico de lo que se ha usado en el documento. Ver: M.D. Sánchez, *La exhortación apostólica „Redemptoris Custos” desde la Patristica y la Liturgia*, „Estudios josefinos” 87–88 (enero–diciembre 1990), p. 46–49.

⁷ Cf. L.M. Herrán, *La fe de san José le adentra en el misterio de la salvación*, „Estudios josefinos” 87–88 (enero–diciembre 1990), p. 163.

⁸ Cf. M.D. Sánchez, *La presencia de los padres de la Iglesia en la exhortación apostólica „Redemptoris Custos” de Juan Pablo II*, „Estudios josefinos” 113 (enero–junio 2003), p. 47–49.

siervo, no rechaces el rostro de tu ungido. Yahvé ha jurado a David, verdad que no retractará: “Un fruto de tu seno sentaré en tu trono”». Este salmo hace referencia a 2 Sam 7,12, donde la expresión *fruto de tu seno* es fundamental para la defensa del linaje davídico de María⁹. En su obra *Epideixis*, nuestro autor engarza la cita del salmo 132 con la profecía de Miqueas 5,1 para demostrar que el nacimiento de Jesús en Belén está doblemente vinculado al Profeta Rey: tiene lugar en la ciudad de David, y de mujer procedente del linaje de David¹⁰: «Cristo es de la posteridad de David, no solo por la virgen que le dio a luz, sino también por ser nacido en Belén, patria de David» (*Epid.* 63).

Más adelante en el mismo libro III, el santo obispo discrepa con los discípulos de Valentín que afirman que «el Jesús de la economía no ha hecho otra cosa que pasar por María, sobre la cual descendió el Salvador de arriba, al que se le llama también Cristo» (*Adv. haer.* III, 16,1; cf. 11,3). Refuta esta afirmación demostrando la unicidad de Jesucristo según el testimonio de Mateo que quiso narrar «su generación humana de una Virgen, generación que responde a la promesa hecha por Dios a David de suscitar del fruto de su seno un Rey eterno» (*Adv. haer.* III, 16,2). Ireneo apoya su tesis señalando Mt 1,1.20–23 y Jn 1,13¹¹.

El texto donde Ireneo se detiene a explicar la descendencia davídica de María se halla en el capítulo 21 del mismo libro, donde trata la cuestión del nacimiento virginal de Cristo. Contra los ebionitas que decían que Jesús nació de José, el santo doctor defiende la inspiración divina de la Septuaginta que profetizaba la virginidad de María y la doble naturaleza de Jesús (cf. Is 7,10–16). La virgen que concebirá en su seno y dará a luz un hijo obligatoriamente debe pertenecer a la casa de David: «la promesa hecha por Dios a David de suscitar un Rey “del fruto de su vientre” se ha cumplido cuando la virgen, es decir María, ha dado a luz» (*Adv. haer.* III, 21,5). Hasta tal punto se reafirma en la maternidad virginal de la descendiente de David¹² que Ireneo llega a decir de María que es «la única que ha cooperado a la economía» (*Adv. haer.* III, 21,7), excluyendo así a José de cualquier participación en la salvación. Esta exposición de la economía de la encarnación corresponde con su teoría de la recapitulación, según la cual, si el primer Adán fue tomado de la tierra intacta y virgen y fue modelado por el Verbo de Dios, era necesario que el mismo Verbo tuviera una generación semejante a la de éste,

⁹ Cf. Ireneo, *Epid.* 36.

¹⁰ Cf. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, t. II, Roma 1987, p. 536–537.

¹¹ Lo sorprendente de la argumentación es la excepcional lectura en singular del versículo en clave cristológica: «ni por la voluntad de la carne, ni por la voluntad del hombre, sino por la voluntad de Dios el Verbo se hizo carne» (*Adv. haer.* III, 16,2) Otros ejemplos de la lectura en singular de Jn 1,13 en Ireneo: *Adv. haer.* III, 19,2; 21,5.

¹² Cf. Ireneo, *Epid.* 36, 37, 38 y 40.

es decir, que tomara sustancia de María, siendo ésta todavía virgen (cf. *Adv. haer.* III, 21,10), para manifestarse como el nuevo Adán.

RECIRCULATIO

Si el matrimonio de José y María no era necesario para asegurar la descendencia davídica de Jesús por la línea legal de José, puesto que era María, según él, la que transmitió carnalmente esta prerrogativa, cabe preguntar a san Ireneo si existía matrimonio entre ellos y, siendo así, cuál era la razón de conveniencia.

La respuesta la encontramos en su mariología, concretamente en el paralelismo que observa entre Eva y María. Dentro de la lógica de la recapitulación, el santo doctor emplea el *principium recirculationis* para presentar a María como Nueva Eva¹³. Por su participación en el sacrificio de Cristo, nuevo Adán, en cierto sentido se convierte en el contrapeso de la desobediencia y de la incredulidad contenidas en el pecado de los primeros padres¹⁴:

Porque, así como Eva, teniendo a Adán por esposo siendo virgen todavía [...] y de la misma manera que Eva, desobedeciendo, vino a ser causa de muerte tanto para sí como para todo el resto del género humano, así María, teniendo por esposo al que le había sido designado de antemano, siendo virgen, obedeciendo, vino a ser causa de salvación tanto para sí como para todo el resto del género humano. Y por esto la ley da a la que se ha desposado con un hombre, aunque sea virgen todavía, el nombre de “esposa de aquel que le ha tomado como prometida” (Dt 22,23–24), dando a entender el retorno de María a Eva; [...] Así también el nudo de la desobediencia de Eva ha sido desatado por medio de la obediencia de María, porque lo que la virgen Eva había atado con su incredulidad, la virgen María lo ha desatado con su fe (*Adv. haer.* III, 22,4).

La tipología adámica, cuyos principios había establecido san Pablo, adquiere todo su desarrollo con san Ireneo. Con el fin de demostrar la unidad del plan divino, fundamento de la recapitulación de Cristo, nuestro autor amplía el paralelismo Adán-Cristo al de Eva-María. Lo original y novedoso del obispo de Lyon es resaltar el estado de casada como elemento común en el paralelismo que ya san Justino había hecho entre ambas mujeres¹⁵, lo que indirectamente revela un nuevo

¹³ Cf. E. López, *La carta Placuit Deo desde una mirada ireneana*, „Teologia w Polsce” 16 (2022) 1, p. 101–137.

¹⁴ Cf. Juan Pablo II, encíclica *Redemptoris Mater*, 19. La teología de María como nueva Eva está presente en el documento.

¹⁵ Cf. Justino, *Dial.* 100,5–6 (PG 6,712); cf. J. Danielou, *Tipología bíblica. Sus orígenes*, Florida 1966, p. 48–69.

paralelo: Adán-José. Eva ató matrimonialmente con el pecado a sus hijos siendo virgen y esposa. Esposa y virgen, María desató del pecado a sus hijos, cuando tuvo a Jesús. El nudo de la desobediencia de la primera Eva se soltó mediante la obediencia de la nueva Eva. Lo que la primera ligó mediante la incredulidad a Dios, lo desató la segunda con su fe en él. Eva perdió su integridad al desobedecer y con ella, el régimen de virginidad y obediencia a Dios del que gozaba su matrimonio con Adán. María mantuvo en el matrimonio con José su integridad al creer al ángel, continuando el estado de virginidad y obediencia a Dios. La circunstancia de la virginidad de ambas mujeres tuvo singular importancia por ser causa de la universalidad de sus actos. Por ella el delito de Eva fue causa de pecado para todo el género humano. María, por su virginidad, vino a ser causa de salvación tanto para sí como para todo el resto del género humano. Importa mucho que ambas mujeres estuvieran ligadas en matrimonio. Si Eva no fuese mujer de Adán, su obediencia o desobediencia extramatrimonial a Dios no ocasionaría ninguna consecuencia sobre el género humano. Si María no fuese mujer de José, *praedestinatus vir*, su obediencia extramatrimonial a Dios tampoco ocasionaría consecuencias sobre el género humano. La consecuencia, buena o mala, de la respuesta de ambas se limitaría al fruto inmediato. El vínculo matrimonial contaminado de Eva con Adán, la constituye madre de los hijos de Adán. Así como el vínculo de María con José, virginalmente purificado, la constituye apta para deshacer lo que Eva ató¹⁶.

Para el obispo de Lyon, el matrimonio de José y María estaba predestinado con el fin de que María fuese *causa salutis* para toda la humanidad:

María, teniendo por esposo al que le había sido designado de antemano (lat. *habens praedestinatum virum*), siendo virgen, obedeciendo, vino a ser causa de salvación (lat. *causa salutis*) tanto para sí como para todo el resto del género humano¹⁷.

Recordemos que el Concilio Vaticano II se hizo eco de estas palabras de Ireneo para subrayar que «María no fue un instrumento puramente pasivo en las manos de Dios, sino que cooperó a la salvación de los hombres con fe y obediencia libres»¹⁸. En la obra de Cristo Redentor hay una contribución personal de María. La unicidad del Mediador excluye la idea de un dualismo, es decir, de una acción de María adjunta a la acción de Cristo, como si una fuese paralela a la otra y se

¹⁶ Cf. A. Orbe, *Ipse tuum calcabit caput (S. Ireneo y Gen. 3,15): Parte Segunda San Ireneo*, „Gregorianum” 52 (1971) 2, p. 240–242.

¹⁷ Ver: A. Orbe, *La Virgen María abogada de la virgen Eva*, „Gregorianum” 63 (1982) 3, p. 464–465; B. Sesboüé: „La Virgen María”, en B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas*, III: *Los signos de la salvación*, Salamanca 1996, p. 439–440.

¹⁸ LG 56: AAS 57 [1965] 60.

integrasen mutuamente. No es ese el sentido de la expresión *Maria causa salutis* de san Ireneo, sino el de una subordinación perfecta de la acción de María a la acción de Jesús¹⁹.

Tres cosas se requerían para que María fuese la nueva Eva, madre del género humano: estar casada con un marido predestinado a ella, para que el hijo que tuviera, lo fuera en matrimonio; ser virgen; y ser elegida positivamente por Dios, como nueva Eva, para iniciar la regeneración de todo el linaje humano, puesto que, si su obediencia en la fe tuvo consecuencias soteriológicas, fue en virtud de la predestinación a ser la madre del Nuevo Adán. Si María, esposa virginal de José, desata mediante su obediencia, el nudo normal del matrimonio, vehículo del delito y de la muerte, lo desata para sí y para todo el género humano cuya cabeza es Cristo. Fuera de matrimonio no habría sido posible desatar los nudos manchados por la desobediencia para volverlos a atar santamente²⁰.

Ireneo expone su teoría de la recirculación en otro texto donde también afirma la existencia del matrimonio entre María y José:

La seducción de que desgraciadamente fue víctima Eva, virgen desposada ya con su marido, ha sido deshecha por la buena nueva de la verdad, anunciada magníficamente por el ángel a María, también virgen estando ya bajo el dominio de su marido. Pues, así como Eva fue seducida por las palabras de un ángel para escapar al dominio de Dios y despreciar su palabra, así María recibió el anuncio de las palabras de un ángel a fin de que llevara a Dios haciéndose obediente a su palabra. Y si aquella desobedeció a Dios, ésta aceptó obedecer a Dios, a fin de que la virgen María se convirtiera en abogada de la virgen Eva. Y así como el género humano fue sometido a la muerte por obra de aquella virgen, así recibe la salvación por obra de esta virgen (*Adv. haer.* V, 19,1).

El género humano recibe la salvación por obra de esta virgen que se encuentra bajo el dominio de su esposo. El matrimonio con José emparenta oficialmente a María con la familia de su esposo. Todo lo sucedido en su carne afecta a la familia de José. María, la abogada de Eva, concibiendo mediante la fe al Hijo de Dios, vivifica al linaje humano en el sentido contrario de las generaciones desde Adán hasta José, que había sido mortificado por Eva. En otras palabras, la bendición de María era mérito de su naturaleza humana, más por ser la esposa de José, esa

¹⁹ Cf. J. Ferrer, *El misterio de María y José en el magisterio del beato Juan Pablo II. „Redemptoris Mater” y „Redemptoris Custos” del Papa de María, hoja de ruta para el tercer milenio. Comentario teológico*, Madrid 2011, p. 61.

²⁰ Cf. A. Orbe, *Ipse tuum calcabit caput (S. Ireneo y Gen. 3,15): Parte Segunda San Ireneo, „Gregorianum” 52 (1971) 2, p. 242–244.*

bendición asciende por la línea genealógica de José hasta el mismo Adán²¹. María se convierte en la madre virginal de los hijos de Eva²².

En la obra *Epideixis* de san Ireneo encontramos la misma idea de la eficacia de la „abogacía” de María:

Porque era conveniente y justo que Adán fuese recapitulado en Cristo, a fin de que lo que es mortal fuera enterrado y absorbido en la inmortalidad. Y que Eva fuese recapitulada en María, a fin de que una virgen, venida a ser abogada de una virgen, deshiciera y destruyera la desobediencia virginal mediante la virginal obediencia (*Epid.* 33).

En ambos textos, el término *abogada* debe interpretarse, no como una intercesión a favor de Eva, sino que María ha destruido la obra de Eva y sus funestas consecuencias²³. Así pues, la maternidad obrada en la carne de María, en virtud de su obediencia virginal, funda una nueva descendencia espiritual hasta la consumación. La eficacia es universal en ambos sentidos: hacia Adán y hacia la consumación final. La teoría ireneana de la “recirculación” demuestra cómo la encarnación del Verbo tiene una eficacia soteriológica tanto para las generaciones futuras como para las pasadas. La salvación alcanza las generaciones futuras por ser María madre virgen de Cristo. Era necesario que además de virgen fuese esposa para actuase con eficacia retroactiva sobre las generaciones precedentes, desde José hasta Adán²⁴. Ésta es la razón por la cual era necesario el matrimonio de María con José, el cual fue el primer beneficiario de la obediencia de su esposa²⁵.

EL MATRIMONIO DE JOSÉ Y MARÍA EN EL MAGISTERIO DE SAN JUAN PABLO II

La ireneana tipología antitética entre la pareja primigenia y el matrimonio de José y María había quedado casi olvidada en los siglos siguientes hasta su recuperación en el Magisterio del santo papa polaco²⁶.

²¹ Según san Ireneo, Adán también es beneficiario de la salvación, al contrario que afirmaba Taciano. Ver: V. Grossi y B. Sesboüé: „Pecado original y pecado de los orígenes: Desde san Agustín hasta finales de la Edad Media”, en B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas*, II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, p. 150–151.

²² Cf. A. Orbe, *La Virgen María abogada de la virgen Eva*, „Gregorianum” 63 (1982) 3, p. 488–489.

²³ Cf. C. Pozo, *La obra „María en la patristica de los siglos I y II” del P. José Antonio de Aldama SJ*, „Proyección” LXI (2013), p. 407.

²⁴ Cf. A. Orbe, *La Virgen María abogada de la virgen Eva*, „Gregorianum” 63 (1982) 3, p. 492–497.

²⁵ Cf. J.C.R. García, *Mariología*, Madrid 1995, p. 211.

²⁶ Cf. J. Ferrer, *La Hija de Sión*, en *Actas del Congreso Mariológico de Barcelona (X–2007)*, *María, Mujer*, p. 91–102.

San Juan Pablo II en la exhortación *Redemptoris Custos* ve la paternidad legal de José como la principal razón de conveniencia de su matrimonio con María. Así lo expresa: «para la Iglesia, si es importante profesar la concepción virginal de Jesús, no lo es menos defender el matrimonio de María con José, porque jurídicamente depende de este matrimonio la paternidad de José» (RC 7). Es un hecho teológico que pertenece al depósito de la fe. Esta verdad sobre el matrimonio con María como fundamento de la paternidad de José viene afirmada varias veces en dicho documento. Esto significa que, para ser padre, Dios lo eligió como esposo de María, y no que por ser esposo de María, Dios lo eligiese como padre virginal de Jesús. El matrimonio es causa instrumental de la paternidad, siendo la ley el instrumento. La razón del matrimonio entre José y María adquiere un contenido cristológico.

A las razones que la tradición de la Iglesia había dado a la necesidad del matrimonio de José y María²⁷, el santo papa añade sorprendentemente otra:

En esta gran obra de renovación de todas las cosas en Cristo, el matrimonio, purificado y renovado, se convierte en una realidad nueva, en un sacramento de la nueva Alianza. Y he aquí que, en el umbral del Nuevo Testamento, como ya al comienzo del Antiguo, hay una pareja. Pero, mientras la de Adán y Eva había sido fuente del mal que ha inundado al mundo, la de José y María constituye el vértice, por medio del cual la santidad se esparce por toda la tierra. El Salvador ha iniciado la obra de la salvación con esta unión virginal y santa, en la que se manifiesta su omnipotente voluntad de purificar y santificar la familia, santuario de amor y cuna de la vida (RC 7).

El paralelismo antitético que habíamos visto en san Ireneo vuelve a aparecer en el magisterio de san Juan Pablo II, que a su vez retomaba una idea que, en el año 1970, Pablo VI formuló en su alocución al movimiento *Equipes Notre Dame*²⁸. Cabe destacar la referencia explícita de la primera frase citada, «renovación de todas las cosas en Cristo» (cf. Ef 1,10) a la teoría de la recapitulación.

²⁷ Sobre los razones por las que convenía que María estuviera casada con José, santo Tomás de Aquino llega a enumerar hasta doce: 1) Para que Jesús no fuese rechazado por los infieles como hijo ilegítimo; 2) Para que, según el uso, pudiera ser redactada su genealogía a partir del padre; 3) Para que fuera oculta al diablo la verdadera concepción de Jesucristo; 4) Para que pudiera ser el Niño alimentado por un padre putativo; 5) Para que María no fuera apedreada por los judíos como adúltera; 6) Para evitar la infamia; 7) Para que encontrara en José su apoyo; 8) Para que gracias al testimonio de José se probase el nacimiento virginal; 9) Para que fuese más creíble el testimonio de la esposa que el de una soltera encinta; 10) Para deshacer toda excusa a las doncellas casquivanas que no evitan su deshonor; 11) Para que María fuese tipo de la Iglesia, esposa virginal de un solo varón; 12) Para que en María fuesen honrados a la vez el matrimonio y la virginidad. Cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* III q. 29, a. 1.

²⁸ Pablo VI, *Alocución al movimiento „Equipes Notredame”*, AAS 62 (1970).

La nueva creación instaurada por Cristo acontece por medio de una pareja: José y María. La esposa es la nacida toda santa sin pecado original. El esposo es el primer depositario junto con ella del misterio divino de la encarnación. José es hecho partícipe de la fe de la Madre de Dios (cf. RC 5). Participa de la excelsa grandeza de su esposa (cf. RC 20). Ciertamente es el primer beneficiado de la obediencia de la nueva Eva: «El hijo de María es también hijo de José en virtud del vínculo matrimonial que les une» (RC 7). Desde la encarnación, los misterios de la infancia del Señor son salvíficos «al ser partícipes de la misma fuente de amor: la divinidad de Cristo. Si este amor se irradiaba a todos los hombres, a través de la humanidad de Cristo, los beneficiados en primer lugar eran ciertamente: María, su madre, y su padre putativo, José, a quienes la voluntad divina había colocado en su estrecha intimidad» (RC 27; cf. RC 1).

En la exhortación apostólica *Redemptoris Custos* se destaca el valor soteriológico de la «unión virginal y santa» entre José y María identificándola con el inicio de la obra de salvación. Por eso no duda en afirmar que el matrimonio de José y María está contenido en el decreto de predestinación eterna con relación al misterio de la encarnación:

El hecho de ser ella la “esposa prometida” de José está contenido en el designio mismo de Dios. [...] Dios, dirigiéndose a José con las palabras del ángel, se dirige a él al ser el esposo de la Virgen de Nazaret. Lo que se ha cumplido en ella por obra del Espíritu Santo expresa al mismo tiempo una especial confirmación del vínculo sponsal, existente ya antes entre José y María. El mensajero dice claramente a José: “No temas tomar contigo a María tu mujer”. Por tanto, lo que había tenido lugar antes — esto es, sus desposorios con María — había sucedido por voluntad de Dios y, consiguientemente, había que conservarlo. En su maternidad divina María ha de continuar viviendo como “una virgen, esposa de un esposo” (cf. Lc 1,27) (RC 18).

El designio divino es la principal causa de su matrimonio. «La Santísima Virgen, predestinada desde toda la eternidad como Madre de Dios juntamente con la encarnación del Verbo, por disposición de la divina Providencia»²⁹, debía ser la esposa prometida de José. Esto implícitamente abarca la predestinación de José en el misterio de la maternidad de María, pues no se puede entender la existencia de la esposa sin el esposo. Son términos correlativos que mutuamente se implican³⁰. José es el *praedestinatus vir* según Ireneo. La ausencia de José en la doctrina con-

²⁹ Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática Lumen gentium*, 61.

³⁰ Cf. J. Ferrer, *La Hija de Sión*, en Actas del Congreso Mariológico de Barcelona (X-2007), *María, Mujer*, p. 91–102. Ver también: E. Llamas, *La predestinación de san José y su matrimonio con la virgen María*, „Estudios josefinos” 113 (enero–junio 2003), p. 55–87.

ciliar sobre la predestinación de María ha sido compensada en la exhortación, resaltando que el hecho de ser esposa, además de virgen, estaba incluido en el eterno designio del misterio de la encarnación³¹. Ambos cónyuges están destinados a ser *vértice por medio del cual la santidad se esparce por toda la tierra*.

En la catequesis del 21 de agosto de 1996, san Juan Pablo II desarrolla esta idea de la predestinación del matrimonio de José y María. Si quiso Dios este matrimonio entonces lo enriqueció de un modo excepcional:

José y María, precisamente en vista de su contribución al misterio de la encarnación del Verbo, recibieron la gracia de vivir juntos el carisma de la virginidad y el don del matrimonio. La comunión de amor virginal de María y José, aun constituyendo un caso especialísimo vinculado a la realización concreta del misterio de la encarnación, sin embargo, fue un verdadero matrimonio³².

El progreso de la teología josefina moderna ha seguido siempre esta dirección: la verdad del matrimonio de José y María se funda en el designio divino de la encarnación del Hijo de Dios. Ellos han sido predestinados para servir directamente al cumplimiento del plan de salvación universal³³.

El paralelismo entre ambas parejas lo encontramos de nuevo en la carta a las familias *Gratissimam sane* del santo papa polaco. En ella afirma que el pecado de Adán y Eva no los privó de la capacidad del amor hermoso para el que habían sido creados. Tras la anunciación, María, la esposa de José, se convierte en Madre del amor hermoso. Cristo ha venido para redimir a Adán y a Eva; a renovar en ellos todo lo bueno y bello que Dios les había donado. Pero para que el misterio de la encarnación y, junto con él, el misterio de la Sagrada Familia, se inscribiesen profundamente en el amor sponsal del hombre y de la mujer era necesario que José acogiese a María en su casa de Nazaret. De este modo, en el umbral de la nueva alianza, el amor sponsal recíproco entre José y María se convierte en amor hermoso, en el “gran misterio” (Ef 5,32) que en la Sagrada Familia encuentra su expresión más alta³⁴.

T. Stramare explica que «la interna conexión entre el matrimonio de José y María y la humanidad de Cristo, eficiente instrumento por el que Dios quiso

³¹ Cf. E. Llamas, *La teología de san José y su patrocinio en la Iglesia*, en: *Święty Józef – Patron na nasze czasy*, Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego Kalisz/ Polska, 27 września–4 października 2009, ed. A. Latoń, Kalisz 2010, p. 69–71.

³² Juan Pablo II, *Audiencia*, 21.08.1996.

³³ Cf. F. Canals, *La presencia de José en la piedad y en la teología católica, garantía de la conciencia de identidad de la Iglesia*, „Estudios josefinos” 57 (enero–junio 2003), p. 92.

³⁴ Juan Pablo II, *Carta a las familias Gratissimam sane*, 20.

salvarnos, además del significado del matrimonio en relación al orden y fin de la creación, han hecho que justamente esta unión conyugal sea las primicias de la salvación»³⁵. Por medio del matrimonio de los padres de Jesucristo, Dios ha manifestado la comunión de amor por la que las Personas trinitarias se aman en el profundo misterio de una divinidad. El matrimonio de José y María es un retorno (*recirculatio*) a la historia del amor hermoso que comenzó con Adán y Eva³⁶. Al inicio de la redención José y María fueron enriquecidos con todas las gracias necesarias para cumplir la misión de ser padres del Verbo encarnado, renovando la primigenia experiencia de la comunión esponsal. Es la renovación del «sacramento» del amor primigenio, puro y desinteresado don de sí mismos:

En el momento culminante de la historia de la salvación, cuando Dios revela su amor a la humanidad mediante el don del Verbo, es precisamente el matrimonio de María y José el que realiza en plena “libertad” el “don esponsal de sí” al acoger y expresar tal amor (RC 7).

En José y María se cumplió aquello para lo que habían sido creados Adán y Eva a imagen y semejanza de Dios³⁷.

CONCLUSIÓN

Un gran avance para la josefología supone estudiar el misterio del matrimonio de José y María a la luz de las enseñanzas de los padres de la Iglesia. En este artículo hemos presentado la persona y misión de san José en la obra apologética de san Ireneo de Lyon; tema que no había sido investigado en profundidad. El *doctor unitatis* nos ha dado testimonio de la fe con la que José esperaba el cumplimiento de la promesa de la venida del salvador; fe con la que acogió a María, su esposa predestinada, y al fruto de su seno, Jesús. De este modo, Cristo, engendrado virginalmente y nacido en un matrimonio, pudo recapitular en sí a todo el género humano para que la salvación alcanzase a Adán y Eva. Ireneo además nos instruye sobre la especial paternidad de José, que, siendo virginal, la ejerció con gozo como pedagogo y tutor del Verbo encarnado.

En este artículo se hace patente la labor necesaria de la josefología para el desarrollo del resto de disciplinas teológicas. Hemos podido demostrar cómo la brillante intuición de Ireneo sobre el carácter soteriológico del matrimonio de José y María, como antítesis de Adán y Eva, ha sido una pieza clave en el magisterio

³⁵ T. Stramare, *Malżeństwo Matki Bożej ze Świętym Józefem*, „Kaliskie Studia Teologiczne” II (2003), p. 27.

³⁶ Cf. Juan Pablo II, *Carta a las familias Gratissimam sane*, 20.

³⁷ Cf. T. Stramare, *Malżeństwo Matki Bożej ze Świętym Józefem...*, p. 28–29.

de san Juan Pablo II sobre la familia. Sin duda, el magisterio de estos dos grandes santos sobre el matrimonio virginal de José y María debe continuar siendo objeto de estudio por suponer un tema poco explorado pero que tanta luz podría aportar a la teología.

BIBLIOGRAFÍA

- Ireneo, *Adversus haereses* (trad. es.): A. Roper, *Obras escogidas de Ireneo de Lyon. Contra las herejías. Demostración de las enseñanzas apostólicas*, Viladecavalls (Barcelona) 2018, p. 48–655.
- Ireneo, *Epideixis* (trad. es.): A. Roper, *Obras escogidas de Ireneo de Lyon. Contra las herejías. Demostración de las enseñanzas apostólicas*, Viladecavalls (Barcelona) 2018, p. 657–715.
- Canals F., *La presencia de José en la piedad y en la teología católica, garantía de la conciencia de identidad de la Iglesia*, „Estudios josefinos” 57 (enero–junio 2003), p. 89–107.
- Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen gentium*, DH 4101–4179.
- Danielou J., *Tipología bíblica. Sus orígenes*, Florida 1966.
- Ferrer J., *El misterio de María y José en el magisterio del beato Juan Pablo II. „Redemptoris Mater” y „Redemptoris Custos” del Papa de María, hoja de ruta para el tercer milenio. Comentario teológico*, Madrid 2011.
- Ferrer J., *La Hija de Sión*, en *Actas del Congreso Mariológico de Barcelona (X.2007), María, Mujer*, p. 91–102.
- García J., *Mariología*, Madrid 1995, p. 227.
- Grossi V., Sesboüé B., *Pecado original y pecado de los orígenes: Desde san Agustín hasta finales de la Edad Media, Historia de los dogmas, II: El hombre y su salvación*, ed. B. Sesboüé, Salamanca 1996, p. 117–202.
- Herrán L.M., *La fe de san José le adentra en el misterio de la salvación*, „Estudios josefinos” 87–88 (enero–diciembre 1990), p. 155–167.
- Juan Pablo II, *Encíclica Redemptoris Mater*, AAS 79 (1987).
- Juan Pablo II, *Exhortación Apostólica Redemptoris Custos*, AAS 82 (1990).
- Juan Pablo II, *Carta a las familias Gratissimam sane*, AAS 86 (1994), p. 868–925.
- Juan Pablo II, *Audiencia general* (21 de agosto de 1996).
- Justino, *Dialogus cum Tryphone*, 100, 5–6 (PG 6,712).
- Llamas E., *La predestinación de san José y su matrimonio con la virgen María*, „Estudios josefinos” 113 (enero–junio 2003), p. 55–87.
- Llamas E., *La teología de san José y su patrocinio en la Iglesia*, en: *Święty Józef – Patron na nasze czasy*, Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego Kalisz/ Polska, 27 września–4 października 2009, ed. A. Latoń, Kalisz 2010, p. 63–74.

- López E., *La josefología polaca a la luz de la exhortación apostólica „Redemptoris Custos”* [Tesis de doctorado no publicada], KUL (2021).
- López E., *La carta Placuit Deo desde una mirada ireneana*, „Teologia w Polsce” 16 (2022) 1, p. 101–137.
- Orbe A., *Ipse tuum calcabit caput (S. Ireneo y Gen. 3,15): Parte Segunda San Ireneo*, „Gregorianum” 52 (1971) 2, p. 215–271.
- Orbe A., *La Virgen María abogada de la virgen Eva*, „Gregorianum” 63 (1982) 3, p. 488–489.
- Orbe A., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, t. II, Roma 1987.
- Orbe A., *La recirculación y la Virgen María en san Ireneo*, en: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, red. S. Felici, Roma 1989.
- Pablo VI, *Alocución al movimiento „Equipes Notre Dame”*, AAS 62 (1970).
- Pozo C., *La obra „María en la patrística de los siglos I y II” del P. José Antonio de Aldama SJ*, Proyección LXI (2013), p. 395–410.
- Sánchez M.D., *La exhortación apostólica „Redemptoris Custos” desde la Patrística y la Liturgia*, „Estudios josefinos” 87–88 (enero–diciembre 1990), p. 46–49.
- Sánchez M.D., *La presencia de los padres de la Iglesia en la exhortación apostólica „Redemptoris Custos” de Juan Pablo II*, „Estudios josefinos” 113 (enero–junio 2003), p. 47–49.
- Sesboüé B., „*La Virgen María*”, en: B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas*, III: *Los signos de la salvación*, Salamanca 1996, p. 425–470.
- Stramare T., *Vangelo dei Misteri della Vita Nascosta di Gesù*, Bornato in Franciacorta 1998.
- Stramare T., *Małżeństwo Matki Bożej ze Świętym Józefem*, „Kaliskie Studia Teologiczne” II (2003), p. 19–38.
- Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*.

Palabras clave: José, Ireneo de Lyon, matrimonio, paternidad, María, *recirculatio*

SAINT JOSEPH, SPOUSE OF MARY IN THE MYSTERY OF CHRIST. ST. IRENEUS OF LYON AND THE MAGISTERIUM OF ST. JOHN PAUL II

Summary

The decree of Pope Francis granting the title of Doctor of the Church to St. Irenaeus of Lyons has given impetus to the study of his doctrine in new theological fields. The present article aims to contribute to Josephology the vision that the holy bishop had of St. Joseph and his predestination to be the spouse of Mary. It will also analyze the soteriological reason for the marriage of the Lord's parents, rediscovered in the apostolic exhortation *Redemptoris Custos* of St. John Paul II.

Keywords: Joseph, Irenaeus of Lyon, marriage, fatherhood, Mary, *recirculatio*

ŚW. JÓZEF, OBLUBIENIEC MARYI W TAJEMNICY CHRYSYTA. ŚW. IRENEUSZ Z LYONU I MAGISTERIUM ŚW. JANA PAWŁA II

Streszczenie

Dekret papieża Franciszka nadający tytuł doktora Kościoła św. Ireneuszowi z Lyonu dał impuls do badania jego doktryny w nowych dziedzinach teologicznych. Niniejszy artykuł ma na celu wniesienie do józefologii wizji, jaką święty biskup miał o św. Józefie i jego predestynacji do bycia mężem Maryi. Przeanalizowana została również soteriologiczna racja małżeństwa rodziców Pana, odkryta na nowo w adhortacji apostolskiej *Redemptoris Custos* św. Jana Pawła II.

Słowa kluczowe: Józef, Ireneusz z Lyonu, małżeństwo, ojcostwo, Maryja, *recirculatio*

Jacek Olszewski OCD*
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

E DIO CREÒ LA DONNA – LA CONTEMPLAZIONE DELLA BELLEZZA FEMMINILE NELLA PROSPETTIVA DELL'AN

Lo spunto per il testo dell'articolo che stiamo per presentare lo troviamo nella seguente domanda: in che modo si dovrebbe interpretare la bellezza femminile rivelata nell'opera della creazione per poter capirla in tutta la sua ricchezza? Ci aiuta il pensiero di Giovanni Paolo II e degli altri autori, racchiuso nella teologia del corpo, che in maniera puntuale sviluppa una critica sulle tendenze che riducono la visione dell'uomo alla sfera puramente materialista. A questo riguardo, poggiandosi sul pensiero del papa polacco, allarghiamo la nostra riflessione citando altri autori cristiani di analoga ispirazione.

INTRODUZIONE

Nel mondo contemporaneo siamo ormai testimoni della svalutazione o addirittura della totale incomprendimento di cosa sia, nella sua verità, la bellezza. Secondo autori della statura di Giovanni Paolo II questa bellezza, in modo particolare, si rivela nella creazione della donna. Sin dai tempi remoti la stessa natura umana sia essa corporale o spirituale è stata contemplata nelle varie culture del mondo ed è diventata una valida ispirazione. Già osservando il progresso della civiltà con le sue molteplici opere d'arte e la sua vasta vita artistica, possiamo considerare quanta particolare attenzione sia riservata alla bellezza femminile nella sua natura. Ecco cosa vogliamo proporre come tema e domanda principale del nostro articolo: – Cosa troviamo alle radici di una approfondita visione riguardante la

* Jacek Olszewski – karmelita bosy. Po studiach magisterskich w Poznaniu w latach 2014–2016 ukończył studia licencjackie w Instytucie Jana Pawła II na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Obecnie jest doktorantem na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zakres jego zainteresowań obejmuje szeroko pojętą teologię ciała (antropologia teologiczna); e-mail: jacekocd@hotmail.com; ORCID: 0009-0005-4777-7073.

bellezza femminile? Viene in nostro aiuto la riflessione basata sul pensiero di Giovanni Paolo II e soprattutto il contenuto che riguarda la vasta tematica sviluppata intorno alla teologia del corpo. Non è un caso che proponiamo qui una così larga prospettiva, vogliamo infatti rivolgerci a tutti gli autori di simile ispirazione, i quali hanno affondato le radici, come il papa polacco, nel pensiero cristiano, il quale esprime tutto il vero significato della bellezza della natura umana così come la voleva il Creatore. Cerchiamo quindi di dare una risposta cominciando dall'analisi della visione biblica della creazione. La nostra riflessione seguirà una critica delle proposte contemporanee le quali tentano di spiegarci la natura della bellezza femminile secondo un punto di vista puramente materialista o naturalista. Le opinioni che contrastano la visione cristiana circa la natura della bellezza femminile ci aprono la strada verso la domanda che sembra quella giusta per le nostre ricerche. Ecco la domanda da porre: – Come è possibile che la risposta edonista sia sufficiente a soddisfare il desiderio del cuore umano messo a confronto con un mondo che nasconde la bellezza della natura femminile? Siamo davvero sicuri che tutto sia concentrato solo nel vivere il "Carpe Diem", alcuni momenti di sfogo o di estasi senza ricevere la risposta alla domanda sul vero senso di tale esperienza nei confronti della finalità ultima che è la morte? La proposta cristiana rafforzata dal pensiero di Giovanni Paolo II ci conduce verso una diversa conclusione. Tale conclusione per poter essere giustificata necessita una chiarificazione circa ciò che dimostra: da una parte, la falsa interpretazione dell'esperienza nata nel cuore dell'uomo sotto l'influenza del mondo femminile, precisamente in riferimento al mondo erotico, e dall'altra il significato cristiano nascosto in questa esperienza. Dare il giusto significato alla sfera erotica rappresenta per noi la chiave interpretativa della presente riflessione. Appellandosi a teologi ed ad altri autori d'origine cristiana proviamo a dimostrare la finalità della dimensione erotica chiusa nell'esperienza della bellezza femminile corporale e spirituale. Questa dolce schiavitù è stata rivelata alle soglie della storia umana attraverso il dono di Dio, Creatore della stessa donna fatta per l'uomo. Per quale motivo e a causa di quali forze la donna, tanto amata e tanto odiata allo stesso tempo, assume un posto centrale nell'inquieto cuore dell'uomo?

IL PIACERE CONTRO LA BELLEZZA

Il Logos che si sposa alla Musa. L'uno è necessario all'altra¹. E anche, l'uno può essere capito male per causa dell'altra. Il Logos rappresenta la ragione e il senso del Sentire. La Musa, il Sentire, con la sua forza di attrazione tocca le

¹ Cfr. F. Hadjadj, *Ché quivi per canti s'entra*, in: J.L. Chrétien, *La ferita della bellezza*, trad. it. di A. Bissanti, Genova–Milano 2010, p. 13.

passioni dell’uomo. Si deve trovare qui un giusto equilibrio, la situazione esige attenzione. Un commentatore acuto della teologia del corpo di Giovanni Paolo II come Fabrice Hadjadj lo riassume brevemente con un’espressione: “«il pudore orgiastico» e «la sobria ebrezza»”². Siamo sulla soglia e ci troviamo sempre di fronte al rischio di precipitare nell’abisso. Se parliamo del Logos, parliamo della ragione, dello spirito, della causa principale. La Musa invece significa l’opera d’arte, la sostanza che viene penetrata dal Logos ragionevole. La principale opera d’arte non è forse il corpo umano? La più nobile “argilla”, destinata alla vita eterna. E tra i corpi umani, il più bello in assoluto non è il corpo femminile? Il Logos – Cristo sposa la natura umana nel grembo della Vergine Maria. Un concetto che sicuramente bisognerà ancora approfondire.

Il filosofo francese, osservando il mondo odierno, comincia dalla descrizione della realtà che, secondo lui, soffre una malattia: la confusione tra il piacere e la bellezza. Ma alla fine tutto evolve in ricerca della felicità. Il pudore, come citato sopra, deve saper provocare la passione, essere in certo senso “orgiastico”, sfrenato, pronto alla lettura del mistero. E nello stesso momento ogni ebrezza della felicità, del sentimento traboccante, deve saper limitarsi. Quest’opera così difficile è possibile solamente grazie alla potenza imprigionata nella bellezza. Ma non tutti condividono tale punto di vista. I nostri tempi hanno concepito un nemico mortale rivolto contro la bellezza, pericoloso, perché simile ad essa – l’edonismo.

La riflessione di Hadjadj inizia con lo svelare la falsa visione della donna nella cultura contemporanea. Leggiamo nel suo libro:

L’uomo vi si è incoronato *homo creator* (non ha forse inventato il bikini Vichy per Brigitte Bardot? Non ha forse creato lui stesso *E Dio creò la donna?*); siccome però non vi è più alcuna trascendenza al di sopra di lui e tutto è in balia dei suoi esperimenti, egli diventa *homo materia*³.

È da notare che il discorso subito si sposta verso il concetto dell’uomo dal punto di vista materialistico e “trascendenza” è oggi un termine filosofico anacronistico. Non può esistere nessuna divinità per il semplice motivo che siamo testimoni di tempi nei quali il divino è nello stesso tempo eccessivamente umano. O per meglio dire, l’uomo crea ormai il suo dio. Questa tentazione è vecchia come il mondo stesso. Esiste però un dato preciso: per qualche motivo la privatizzazione del divino, della dimensione trascendente si è concentrata sull’immagine della donna. Perché l’uomo con un certo interesse vuole decostruire la più bella creatura di Dio che è racchiusa proprio nella figura femminile?

² Ibid., p. 13.

³ F. Hadjadj, *Mistica della carne*, trad. it. di R. Campi, Milano 2009, p. 19.

Michael Onfray ci lascia un quadro molto preciso che riguarda la pretesa del *homo materia*. Il suo ragionamento rappresenta una riflessione contemporanea al riguardo. All'inizio del suo libro intitolato *Teoria del corpo amoroso* riassume brevemente le idee della visione materialistica. Ci dice con un certo coraggio: "Ormai quando si dice passione, amore, sentimento e cuore, bisogna intendere desiderio, piacere, libido e sesso"⁴. Niente più illusioni, piuttosto la realtà, almeno come la vede l'Autore. Interessante è che, se nel titolo del libro si parla esplicitamente di amore, fin dall'inizio esso viene negato. Certo, l'amore corporale si spiega con un altro concetto. Si propone allora di farla finita con ogni tipo di poesia, di teologia (che viene ad essere sostituita dalla filosofia) e con i "miti edificanti". Adesso finalmente sia arrivato il tempo delle "letture pietrificanti"⁵. Che cosa deve "pietrificarci"? domandiamo. Purtroppo Onfray riesce a farlo. Il suo programma decostruzionista è stato espresso da una persona umana, bisogna dirlo con chiarezza, e poi (ci viene assicurato) addirittura da un filosofo. Siamo allora chiamati, parlando della sessualità dell'uomo:

A farla finita con l'ipocrisia, il linguaggio ambiguo, il moralismo, il falso pudore, la dissimulazione, la vergogna e le altre variazioni sui temi, divenuti molto cristiani [...]. La carne, gli atomi, la materia subiscono le costrizioni dei desideri, delle pulsioni, delle necessità. Soddisfarli in modo altrettanto decolpevolizzato di quanto avviene presso gli animali⁶.

Praticamente si potrebbe a questo punto smettere di citare oltre dal libro di Onfray. In modo chiaro il discorso propone la prospettiva animalesca non solo della sessualità umana, dei desideri o pulsioni, ma l'Autore è critico anche verso la cultura in generale. Questo ci sorprende forse più che ogni altra cosa. Anche la cultura che esprime l'umano è oppressiva. Perché il termine "umanesimo" non permette di essere a immagine e somiglianza delle bestie. Il concetto di libertà e di natura si incrociano e contraddicono. Ormai l'obbedienza alla natura umana diventa schiavitù. Queste conclusioni non si possono sottovalutare. Si apre così una strada che in conseguenza permette di applicare la più strana visione dell'uomo – quella edonistica. Non sarà forse un giudizio esagerato?

Il testo accusa soprattutto il cristianesimo. Onfray infatti è un seguace fedele dell'Autore di *Anticristo*. Praticamente all'inizio di ogni capitolo del suo libro troviamo una citazione di Friedrich Nietzsche. L'odio per gli avversari del godimento svincolato da qualsiasi valore è veramente una caratteristica del suo pensiero. Però si deve onestamente dire che questa ribellione nasce da una domanda

⁴ M. Onfray, *Teoria del corpo amoroso*, trad. it. di G. de Paola, Roma 2006, p. 59.

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 59.

⁶ *Ibid.*, p. 60.

ben posta. Nietzsche, parlando di Immanuel Kant e della sua concezione osserva, che l’impersonale e astratto imperativo categorico ha falsificato e danneggiato l’autenticità della scelta umana. Afferma:

Un’azione, alla quale l’istinto della vita sospinge, trova nel piacere la dimostrazione di essere un’azione *giusta* e quel nichilista dai visceri cristiano-dogmatici considerava il *piacere un’obiezione* [...] ⁷.

Siamo nel punto della critica del cristianesimo. Interessante, in tutto ciò, che quella critica alluda all’odio per la vita, per il piacere da parte dei cristiani. Il dogmatismo sarebbe la fonte di tutto il male. La colpa si focalizza nella fobia verso il piacere⁸. Là dove ci spinge l’impulso dell’istinto si trova la risposta alla domanda su che cosa sarebbe il dovere morale. E infatti l’argomento del piacere oltre ogni pregiudizio e falsa vergogna accompagna il pensiero edonista fino all’assurdità. Come altrimenti si riescono a capire le parole di Onfray citate poco prima, secondo le quali il bestiale ci può fare da maestro?

La riflessione che mette i valori morali in balia della logica naturalistica è confermata anche da Henry Marcuse. Egli dice, niente meno, che “Il principio del piacere si estende sulla coscienza. L’Eros ridetermina la ragione nei suoi propri termini. Ragionevole è ciò che sostiene l’ordine della soddisfazione”⁹. È sorprendente osservare come con l’aiuto di una sottile deviazione si impongano alla coscienza i principi della vita pulsionale e biologica. Ormai non solo si agisce in modo ragionevole seguendo i propri desideri, ma nello stesso modo si forma la stessa coscienza. La parola “rideterminare” gioca qui un ruolo – chiave. Altrimenti la soddisfazione sarebbe una forza cieca. Ma perché non rimanga una insopportabile pressione deve cercare una giustificazione adeguata nell’uomo. Con le poche parole che conosciamo così bene, oggi si è abituati a dire: “Ma questo è umano”.

Wilhelm Reich è un altro autore convinto di dovere illuminarci e spiegare che cosa vuol dire veramente “umano”. Quel discepolo di Sigmund Freud si è staccato a un certo punto dal pensiero del padre della psicoanalisi. Si è concentrato, alla fine, sull’analisi dell’argomento che riguarda il piacere dell’uomo e la sua vita pulsionale. Il suo appoggio per assicurare la nuova visione dell’agire umano parte

⁷ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Al di là del bene e del male, L’Anticristo*, trad. it. di A.M. Carpi, Roma 1997, p. 415.

⁸ Lo conferma U. Ranke-Heinemann : „in fondo la chiesa non difende realmente la libertà di nessuna singola coppia ma tende soltanto a imporre il proprio imperativo morale senza riguardo al bene dei coniugi: un imperativo che deriva dal disprezzo del matrimonio da parte dei celibatari avversi al piacere e maniaci della verginità”, cit. U. Ranke-Heinemann, *Eunuchi per il regno dei cieli*, trad. it. di E. Riboldi, Milano 1990, p. 278.

⁹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, trad. it. di L. Bassi, Milano 2010⁴, p. 237.

da alcune osservazioni parziali della natura biologica e psichica dell'uomo. Infatti, solamente le reazioni sessuali, secondo lui, possono essere l'ultima istanza per valutare l'azione umana. Dice a riguardo:

La morale agisce come dovere. Essa è incompatibile con il soddisfacimento naturale delle pulsioni. L'autoregolazione segue le leggi naturali del piacere e non solo è compatibile con le pulsioni naturali, ma è anzi funzionalmente identica¹⁰.

Mentre Marcuse propone la "rideterminazione" perché comunque la ragione e la coscienza umana sono un dato da non trascurare, ormai Reich rifiuta l'importanza di qualsiasi limite. Di nuovo spunta il termine "dovere", così frainteso da Kant. Reich praticamente ripete lo stesso pensiero nitzscheano con una sola differenza: non esiste più la distinzione giusto – ingiusto, bene o male. Ormai l'unica misura sta fuori da ogni valutazione morale. L'uomo è un essere puramente sessuale, non ha bisogno di essere disturbato dai pregiudizi morali.

Al riguardo sembra avere ragione Onfray quando ammette che dopo la rigida moralità cristiana di ieri e il nichilismo di oggi si deve proclamare l'avvenire dell'edonismo¹¹. Il terreno sembra essere ben preparato. Ma il ragionamento presentato sopra diventa una minaccia per un valore umano da sempre considerato tale – la bellezza. Perché non possiamo legare ambedue gli argomenti, il piacere con la bellezza? Uno davvero esclude l'altro?

LA DONNA COME DONO

Non è questione di una rigidità cristiana o di una mancanza di comprensione dell'onesto piacere o del godimento. Cercare il puro piacere non si esaurisce e si gonfia diventando caricaturale? Esplosioni di sfrenata sessualità come questa di cui parla Hadjadj quando ricorda: "Lisa Sparxxx, del Kentucky, deteneva il record ufficiale con 919 partner in una giornata. Nel marzo 2006, un francese, con lo pseudonimo di Hasdrubal, avrebbe salvato l'onore nazionale, arrivando fino a 1221"¹² non ci dicono qualcosa? Non è solamente una questione di cattivo gusto. Non citiamo questi fatti qui per scioccare o sconvolgere le anime semplici. Questa non è nemmeno l'intenzione dell'Autore. Piuttosto poniamo una domanda forte: dove ci porterà l'infinita distruzione dei valori? Forse ci vuole mettere davanti agli occhi fatti duri, quasi brutali. Che cosa direbbe Reich? Che ci dice a questo proposito Marcuse?

¹⁰ W. Reich, *La funzione dell'orgasmo*, trad. it. di F. Belfiore, Milano 2007³, p. 193.

¹¹ M. Onfray, *Teoria del corpo...*, p. 175.

¹² F. Hadjadj, *Mistica...*, p. 18.

Hadjadj continua con la critica dell’idea che il cristianesimo abbia avvelenato la sessualità umana. La domanda è diretta verso il mondo pagano perduto: davvero l’uomo era così libero, felice, sereno? Veramente l’epicureismo, la cosiddetta “erotica solare” menzionata da Onfray, assicurava il pieno godimento e cancellava i problemi legati alle domande esistenziali?¹³ Con tono ironico dice: “Un tempo, il giovane erede di buona famiglia che non partecipava all’orgia si esponeva a critiche severe: un empio, ecco che cos’era”¹⁴. Ecco un mondo pervertito sotto certi aspetti, dove il buon costume era esercitare tutto ciò che era possibile nella dimensione erotico – sessuale. Addirittura sembrava un assurdo, conclude la sua riflessione il nostro filosofo, respingere il “rigorismo dell’orgia”, ogni lussuria sensuale sia etero che omosessuale e perfino l’incesto, e diventare cristiano.¹⁵ Ovviamente l’edonismo non riesce a soddisfare le esigenze più profonde dell’uomo.

Ma la linea di argomentazione che sta svolgendo Onfray, l’antagonista di Hadjadj, vuole raggiungere un altro scopo. Mette in discussione l’ascetismo cristiano e il senso della vita umana. L’uomo è semplicemente carne dotata di neuroni. La risposta materialistica sarebbe l’unica degna di essere presa in considerazione. Questo punto di vista però pone condizioni rigorose per poi valutare su una specie di bilancia i vantaggi e gli svantaggi, tra i piaceri e dispiaceri tratti vicendevolmente dalle persone interessate. Hadjadj pronuncia un giudizio aspro con un pizzico d’umorismo: “Ne consegue che, prima di aver diritto all’orgia, bisogna essere dei santi”¹⁶. Non è però l’ultima parola a favore dell’edonismo. Onfray propone una prospettiva “ampia” dei rapporti umani.

L’Edonista pratica allo stesso modo gli uomini e le donne, la realizzazione fisica e il commercio delle anime. La sua fisica del desiderio, la logica del piacere e la teoria dell’organizzazione sessuale sfociano in un’estetica pagana dell’esistenza in grado di fornire modelli per l’oggi¹⁷.

Abbiamo praticamente tutti gli elementi dell’ideologia pansessuale, poi, da notare, un interessante conferma che troviamo nelle frasi di Onfray, come senza veli si parla sia del commercio, sia dell’organizzazione sessuale, come se fosse una migliore proposta per l’intera società. Possiamo allora senza dubbio parlare di un’ideologia che precede la ricerca ragionevole e sottopone i dati della cultura e della natura dell’uomo ai desideri disordinati. Ci avviciniamo al nucleo della

¹³ Cfr. F. Hadjadj, *Mistica...*, p. 27.

¹⁴ Ibid., p. 16.

¹⁵ Cfr. Ibid., p. 17.

¹⁶ Ibid., p. 27.

¹⁷ M. Onfray, *Teoria del corpo...*, p. 182.

prospettiva materialista ed edonistica. Tutto questo serve a uno scopo preciso. Quale?

È opportuno rievocare un profetico documento di Paolo VI, *Humanae vitae*. Il papa, scrivendo sull'amore tra l'uomo e la donna, deve toccare il tema della sessualità. È un campo delicatissimo, in particolare se consideriamo che siamo nell'anno 1968. La cosiddetta "rivoluzione sessuale" non è niente meno che la proposta di mettere in pratica tutte le teorie che abbiamo appena presentate. Paolo VI si rende perfettamente conto di tali pericoli, e quando commenta il significato dell'onesto amore espresso tramite la carne dei coniugi e l'illiceità dell'uso dei mezzi contraccettivi¹⁸. Le pratiche anticoncezionali indicano il tipo di mentalità che si propone. Il termine "uso" non dimostra semplicemente l'intenzione di descrivere questi mezzi, ma mira verso un tema preciso: il rispetto per la donna. È interessante che il papa non menzioni a questo punto l'uomo – maschio, anche se ambedue si lasciano trascinare dalla stessa pratica. Rimane evidente che la figura della donna qui presentata sia decisiva e svolga un particolare ruolo. Proprio lei che è esposta al pericolo di diventare un oggetto. L'uomo è, in qualche maniera, maggiormente responsabile rispetto alla donna. Questo mistero è stato fondato già all'inizio della creazione. Giovanni Paolo II ci ricorda che "L'analisi di quel «principio» (Gen 2,23–25) mostra appunto la responsabilità dell'uomo nell'accogliere la femminilità quale dono"¹⁹. Proprio l'uomo è il custode del femminile, grazie a quel primo stupore paradisiaco, perché il dono implica la gratitudine. Da quando nasce la concupiscenza nei cuori dell'uomo e della donna, i loro rapporti contrastano con il pieno significato erotico e sessuale dell'«una sola carne». Il corpo sessuato, invece di essere un dono, sta per diventare un peso che impedisce di vedere nell'altro tutto ciò che egli è – una persona. Così, da questo momento il cuore è un vero e proprio campo di battaglia tra l'amore e la concupiscenza²⁰. Questo intendesse dire Paolo VI quando parlava del retto equilibrio da parte dell'uomo, che dovrebbe sorvegliare la sua vita fisica e psichica. Può nascere però un dubbio: veramente la femminilità si trova esposta al pericolo di essere disprezzata? Forse esagerando priviamo la donna dei suoi giusti diritti ad essere cercata, desiderata, libera? Il già menzionato Reich sembra confermare questa visione quando dice:

La piena capacità sessuale può rendere felice un matrimonio. Ma questa stessa piena capacità sessuale contraddice ogni aspetto della richiesta moralistica del matrimonio monogamico a vita. Questo è un dato di fatto indiscutibile²¹.

¹⁸ Cfr. Paolo VI, *Lettera enciclica Humanae vitae*, AAS 60 [1968] 17.

¹⁹ Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma, 1995⁴, p. 145.

²⁰ Cfr. Giovanni Paolo II, *Uomo e donna...*, p. 143.

²¹ W. Reich, *La funzione...*, p. 212.

Il più importante di tutto dovrebbe essere il sesso e la soddisfazione sessuale. Il matrimonio (così caro e desiderato dal mondo femminile) è una trappola. La donna sposata sicuramente dovrà limitare i propri desideri. Un legame a vita e il godimento erotico alla fine si escludono. La donna deve rispondere ai bisogni nascosti dentro di lei. Il piacere diventa così una specie di “guida spirituale”. Ci si propone un nuovo ordine culturale, dove “il femminile si emancipa dalla pesante maternità e diventa una ospitalità erotica per tutti e con tutti”²². Ci sembra un pensiero isolato? Non tanto. Anche Georges Bataille vorrebbe liberare la donna dalle catene della moralità cristiana. Egli non nasconde la sua specifica simpatia per le donne. È convinto che ormai proprio le donne si offrono liberamente agli uomini. Tale è la struttura della loro natura. Non occorre più cercarle, corteggiarle, offrire loro amore per tutta la vita. Il motivo è molto semplice: “Non che in ogni donna si celi una prostituta in potenza, ma la prostituzione è la conseguenza dell’atteggiamento femminile”²³. Non vogliamo dire che le donne sono adulate, certo. Ma sicuramente nel loro cuore tutte lo sognano inconsapevolmente, perché si comportano con gli uomini in una determinata maniera. Questa sorprendente idea trova la sua spiegazione più avanti, quando l’Autore menzionato sopra assicura che tutto il mondo femminile vuole piacere al mondo maschile. Basta osservare, dice Bataille, come le donne si vestono, si prendono cura del loro abbigliamento, vogliono attirare l’attenzione degli uomini. Si domanda allora perché sono così? La risposta è molto “originale”: “Il problema consiste in sostanza nel sapere a che prezzo, in quali condizioni, la donna cederà. Ma sempre, una volta rispettate le condizioni, la donna si dà come un oggetto”²⁴. Dove è andata a finire la bellezza del femminile? Se è solamente una questione di prezzo, allora che funzione svolge la sessualità? L’edonismo dimostra di aver diverse facce. Il disprezzo per la donna può anche svelarsi in maniera inaspettata, come in questo caso. Il matrimonio allora non ha senso perché intanto la donna lo tratta come una specie di vendita. Bataille considera tutto il genere femminile privato di qualsiasi mistero. Tutto sarebbe ormai un commercio.

La pericolosa idea di cui parlava papa Paolo VI si sta avverando. Hadjadj lo riconosce e, giovandosi delle parole di Pier Paolo Pasolini, condanna una mentalità mercantile che minaccia il legame tra l’uomo e la donna: chi accetta il divorzio diventa un buon consumatore²⁵. Una frase che ci spiega un astuto trucco: basta spezzare i legami carnali per trovare la felicità nei grandi magazzini. Ma non si

²² Cfr. M. Onfray, *Teoria del corpo...*, p. 180.

²³ G. Bataille, *L’erotismo*, trad. it. di A. Dell’Orto, Milano 1969, p. 69.

²⁴ *Ibid.*, p. 69.

²⁵ Cfr. F. Hadjadj, *Mistica...*, p. 145.

parla solamente di un semplice shopping. Il filosofo francese lo conferma usando una metafora che bisogna considerare una profonda intuizione. Dice:

La fedeltà nei matrimoni condurrebbe alla bancarotta: amplessi gratuiti, pranzi a casa, giochi senza denaro, resistenza al terrorismo cosmetico, prevenzione contro il fanatismo della magrezza²⁶.

Che la famiglia sia allora una nemica mortale dell'economia? Ovviamente lo è per una certa economia che si mantiene grazie allo sfruttamento. Dove c'è in giro il discorso del guadagno, tutto è lecito. Se aggiungiamo a questo quadro l'odio per la natalità, l'ideologia del "Sapere assoluto" che Hadjadj paragona alla Provvidenza del mondo²⁷, abbiamo un'immagine completa. Già Paolo VI aveva chiesto di far attenzione:

Si rifletta anche all'arma pericolosa che si verrebbe a mettere così tra le mani di autorità pubbliche, incuranti delle esigenze morali [...]. Pertanto, se non si vuole esporre all'arbitrio degli uomini la missione di generare la vita, si devono necessariamente riconoscere limiti invalicabili alla possibilità di dominio dell'uomo sul proprio corpo e sulle sue funzioni; limiti che a nessun uomo, sia privato, sia rivestito di autorità, è lecito infrangere²⁸.

La mancanza di dominio sul proprio corpo, sull'affettività e sessualità, ha ben più gravi conseguenze di quanto si possa immaginare. La bellezza della comunione tra l'uomo e la donna è caratterizzata proprio da questo limite che si chiama la carne, la vocazione carnale. Non si dice di un puro contratto o scambio quasi commerciale. Quando il papa parla delle autorità incuranti delle esigenze morali sta svelando l'insidiosa fonte di certe proposte sociali e culturali sempre più diffuse. *La civiltà della morte* (che naturalmente è stata considerata come un'espressione offensiva dalle varie autorità mondiali) si basa sulla convinzione che tutto è lecito. Anzi, non si può privare la gente della libera scelta su con chi e come "fare l'amore". Ma se si perde la giusta prospettiva, si perderà anche la comprensione del significato profondo dei sessi. Non sarà più possibile capire a che cosa servono i limiti. Così non abbiamo a che fare con persone, ma con individui in balia della tirannia della libido²⁹.

²⁶ Ibid., p. 145.

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 148.

²⁸ Paolo VI, *Humanae vitae...*, p. 17.

²⁹ Cfr. F. Hadjadj, *Mistica...*, p. 155.

LA CRITICA DELL’EDONISMO

La bellezza della donna rimane allora un misterioso centro focale della presente riflessione. Karol Wojtyła, ancora incaricato arcivescovo di Cracovia, nella sua opera *Amore e responsabilità* svela il profondo senso e le conseguenze della perdita dell’equilibrio nel rapporto uomo – donna. Sempre si riferisce alla concupiscenza che è stata radicata nei cuori dei nostri progenitori. Wojtyła entra dentro il pensiero edonistico e spiega il suo giudizio sulla falsa visione antropologica che si esprime attraverso una sua pericolosa ma attraente logica: il massimo di piacere al minimo costo. Il fallimento del progetto utilitaristico – come lo chiama l’Autore – deriva da un’impostazione erronea. Non è importante chi sei tu, ma solamente tutto ciò che mi renderà “felice” grazie al servirmi di te. Il futuro papa scrive:

Infatti il principio: *maximum* di piacere (di «felicità») per la maggior quantità possibile di uomini implica una profonda contraddizione interna. Il piacere, per la sua stessa essenza, non è altro che un bene attuale e concerne solo quel dato soggetto, non è un bene transoggettivo³⁰.

Il piacere lo percepisco solamente io. Se il mio godimento diventa una misura per valutare il nostro rapporto, allora non deve essere un bene anche per te. L’altro – tu è, in certi casi, escluso. Il suo valore dipende esclusivamente dal mio piacere. Wojtyła sta accusando aspramente quel tipo di pensiero e lo definisce una vera minaccia per riconoscere nell’altro una persona. Il vero bene dell’altro non deve comportare sempre il mio piacere. Alla fine non è più l’amore che lega le persone, perché gli egoismi dell’uomo e della donna diventano utili e vantaggiosi l’uno per l’altro. E così si arriva al tremendo, ultimo egoismo, il più avido che esiste: l’accordo per essere sfruttati fino al “maximum di piacere”. Wojtyła conclude: “È necessario che io consideri me stesso come strumento e mezzo, giacché così considero gli altri”³¹. Una strumentalizzazione come questa sarebbe probabilmente l’apice di tutto ciò che si può dedurre dal pacifico sfruttamento reciproco. Si arriva ad accordarsi per essere non l’Altro Amato, ma una cosa, un semplice oggetto di piacere. Ciò che più impressiona in tale visione sia il mutuo scambio della privazione della dignità umana, se possiamo usare questa strana affermazione. Non c’è uno schiavo che deve portare le catene imposte da altri, ma il vero incatenato sarebbe quell’uomo che, non costretto (sottoposto però ai propri istinti), vende la sua libertà.

³⁰ K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, trad. it. di A.B. Milanoli, Torino 1969, p. 28.

³¹ Ibid., p. 30.

Dal canto suo Onfray prova a difendere la sua posizione da buon materialista. Paradossalmente però conferma in qualche modo le parole di Wojtyła. Solamente un contratto per rimanere nella coppia non feconda, sterile permette onestamente di offrire all'altro sufficiente spazio per godere della sessualità in tutta libertà. Questo tipo di relazione “[...] implica la delicatezza e la dolcezza, la capacità di relazioni intelligenti con l'altro, l'arte di leggere i segni microscopici e di decifrare le quantità infinitesimali in gioco in ogni relazione”³². Paradossalmente si potrebbe affermare, che questo è un puro pensiero cristiano. Ma subito l'Autore aggiunge che questo tipo di accoglienza non ha a che vedere con la carità evangelica. Si parla solamente dell'accoglienza erotica, che è più vicina ad Atene che a Gerusalemme. È un tipo di comportamento ospitale, ma che esalta l'individuo, promuove un modo di comportarsi del tipo “nomadismo libertario”³³. L'ultima parola a riguardo è molto interessante come caratteristica conclusione. Onfray finisce con una ferma idea: l'amore, l'amicizia, tutti i migliori affetti, la tenerezza e la simpatia fanno parte di quel gioioso e libero patto fra i due. La qualità del legame dipende soprattutto “dalle energie affettive messe in gioco”³⁴. Praticamente esiste solo “il sentire”. Se siamo soddisfatti grazie all'affettività reciproca, le cose vanno avanti bene. Sarebbe possibile anche soffrire un po' l'incomprensione dell'altro (ma attenzione: non troppo). Deve sempre però dominare la volontà di godimento. “L'uno e l'altro, coscienti e informati, lucidi e perspicaci, guardano alla loro storia in una prospettiva dinamica”³⁵. Ci viene offerto un paesaggio idillico, dove sembra che tutto proceda verso un luminoso e felice fine. Ma niente affatto. Onfray conclude: “Così, relativamente al rispetto del contratto edonista, l'intersoggettività nasce, cresce, fiorisce e può morire, come qualunque organismo vivente”³⁶. Si direbbe a questo punto: Certo, quasi abbiamo dimenticato l'iniziale riflessione dell'Autore secondo cui l'uomo dovrebbe liberarsi dal pregiudizio personalista e guardare solamente la biologia. Fermiamoci però e guardiamo l'ultimo destino che profetizza Onfray: il tema della morte. Come nel mondo biologico, così per l'uomo la risposta che riguarda il senso si perde. Marcuse ha accusato il pensiero cristiano di far dalla morte una specie di cattivo argomento universale, troppo esaltato, che non serve ad altro che a creare drammi³⁷. Adesso l'altro autore della stessa scuola ci dice apertamente che la domanda esiste. Che cosa ci propone?

³² M. Onfray, *Teoria del corpo...*, p. 179.

³³ Cfr. *ibid.*, p. 180.

³⁴ M. Onfray, *Teoria del corpo...*, p. 181.

³⁵ *Ibid.*, p. 181.

³⁶ *Ibid.*, p. 181.

³⁷ Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà...*, p. 24.

L’unica risposta a riguardo è l’esercizio del godimento finché sia possibile. La sessualità offre la possibilità dell’eccitazione, di una fuga dal triste mondo delle frustrazioni giudeo-cristiane. “Niente separazione tra corpo e anima, niente colpevolezza né lusinga nei confronti della pulsione di morte: l’amore, anzitutto fisico si vive nella semplicità della libera espressione”. Molto significativo è l’accordo finale: “La morte trionfa: si vada dunque fino al confine delle possibilità offerte dalla vita, senza paura, senza timore, senza angoscia, l’occhio fissato sull’orizzonte della bellezza attivata”³⁸. E noi domandiamo: ma quale orizzonte ci rimane? Questo della morte potrebbe essere un vero orizzonte della bellezza? Si percepisce la tristezza del ragionamento materialistico. È una specie di fatalismo, ma, alla fine, un fatalismo cinico.

Hadjadj, sempre un po’ ironico, domanda: il significato dei corpi umani non è maggiore dei sessi congiunti o di una macchina? La proposta edonista finisce qui? Egli stesso certamente non è d’accordo e risponde che “Le carni devono possedere sicuramente un qualche spessore cosmico per prestarsi a tanti paralleli cosmici”³⁹.

EROS COMMOSO – UNA PROSPETTIVA CRISTIANA

Hans Urs von Balthasar commentando le opere di Massimo il Confessore entra nel mistero della vita erotica dell’uomo e illumina la nostra ambigua condizione di esseri sessuati. Dice:

Nel piacere sensuale lo spirito ricerca un surrogato egoistico del suo abbandono a Dio; è proprio questa sua dedizione al surrogato che lo separa egoisticamente, invece di unirlo all’amato⁴⁰.

Abbiamo a che fare soprattutto con lo spirito. Sembra forse che la carne sessuata viva la sua propria vita con i propri desideri voluttuosi. Invece no: è lo spirito che desidera. E bisogna sottolineare che ciò che desidera è Dio. L’erotico deve giocare un ruolo tanto più importante, di quello previsto dalla visione edonista. La soddisfazione della brama non può essere l’unica risposta giusta. Agostino sembra confermare la stessa intuizione partendo dal lato negativo dell’esperienza del peccato. Infatti, la sessualità è una realtà che in qualche maniera “sfugge” all’uomo. Il Dottore della Grazia pone una domanda retorica:

³⁸ M. Onfray, *Teoria del corpo...*, p. 183.

³⁹ F. Hadjadj, *Mistica...*, p. 45.

⁴⁰ H. Urs von Balthasar, *Massimo il Confessore*, trad. it. di L. Tosti, Milano 2001², p. 171.

E dove si potrebbe manifestare con maggior convenienza che la natura umana è degenerata a motivo della disubbidienza, se non nella disubbidienza di quegli organi per mezzo dei quali la natura sussiste perpetuandosi?⁴¹

Da qui dunque nasce la nostra paura. Percepiamo bene che la sfera sessuale funge in un certo senso da barometro dei nostri comportamenti. Il forte termine “depravatio” sottolinea il regresso e il pericolo, che la natura umana possa cadere sempre in basso, verso l’animalità. Ma non vuol dire che la carne è colpevole di questo stato di cose. C’è qualcosa da temere, ma non tanto la sessualità. Il male non deriva dall’Eros, perché l’Eros apre l’uomo ad una profonda commozione. Lo conferma Xavier Lacroix, il quale, apprezzando il carattere carnale della natura umana, dice: “Concepire la sensibilità e l’affettività soltanto come epifenomeni che risultano da determinismi organici sarebbe un grossolano riduzionismo”⁴². Una sorte di grave riduzionismo è allora questo prospettato dall’edonismo. Le reazioni affettive, la sensibilità non dovrebbero essere lette solamente come dati puramente biologici. Lacroix mette in luce un fatto difficile da smentire, cioè che questo che sentiamo, che muove i nostri sensi, entra nelle profondità del nostro essere. Non si può leggere un tale evento come una mera risposta all’eccitazione. Quando diciamo che l’Eros è capace di commozione vogliamo accennare all’importante ruolo che gioca dentro l’esperienza umana. Intanto anche un edonista che vorrebbe vivere la sua esperienza erotica in un modo “umano” deve confermare che almeno la sua psiche e il mondo affettivo che conferma la varietà degli stati della vita interiore corrispondono con il sesso. Il significato dell’erotismo umano ci apre allora verso una riflessione che coinvolge anche la psicologia. Lo stesso Autore infatti presenta l’interessante scoperta dei due psicoanalisti Victor Frankl e Yves Ledure. Le forze vitali che derivano dalla natura sessuale dell’uomo sono radicate nell’inconscio, ma nello stesso tempo portano l’uomo a scoprire il suo desiderio indirizzato verso Dio. Il compito dei movimenti affettivi così fortemente legati all’erotico mira a una realtà ben diversa da quella esclusivamente naturale. Lacroix cita ambedue gli Autori e afferma che “perveniamo a quest’idea allo stesso tempo preziosa e sorprendente del «radicamento inconsciente del divino nella corporeità dell’uomo»”⁴³. Una scoperta che essi stessi (Frankl e Ledure) chiamano “sorprendente” non è senza rilevanza. Si arriva a una certa univocità dei dati, sia quello scientifico, che quello antropologico. L’intuizione della ricerca psicologica presentata sopra può non essere condivisa da tutti, ma neanche può essere trascu-

⁴¹ S. Augustinus, *De Nuptiis et Concupiscentia*, 1, 6–7 (CSEL 43, 219)

⁴² X. Lacroix, *Il Corpo di Carne la dimensione etica, estetica e spirituale dell’amore*, trad. it. di G. Zuccherini, Bologna 1998, p. 234.

⁴³ *Ibid.*, p. 219.

rata. Ciò che ci illumina particolarmente e ci colpisce è l’idea che si ripete più volte: un’esperienza radicata nella natura umana. L’Eros penetra tutta la realtà fino all’inconscio. Ma, nello stesso tempo, è proprio da questo inconscio che risale in alto la scintilla del divino. Per quale motivo dobbiamo cercare Dio alle radici dell’esperienza erotica?

Balthasar osserva che l’unione con l’amato è la causa principale del movimento erotico. Però la strada, il modo per arrivarci che sceglie è spesso sbagliato. La “dedizione al surrogato” spiega bene il punto focale delle scelte erranee dell’uomo. Allora, piuttosto il percorso che sceglie l’Eros è pericoloso, non è l’erotico a rappresentare una minaccia per noi. Lo sbaglio si trova nella scelta di una realtà che può essere travestita da una promettente, ma in fondo vuota, felicità. Ma che cosa può rappresentare per noi tutto ciò che si impadronisce di noi e ci spinge verso il falso, se poi non ci lascia spazio per discernere bene e trovare le vie giuste per la nostra difficile esistenza?

Balthasar fa una domanda interessante a questo proposito. Non possiamo contraddire il Creatore e affermare solamente che la natura ci porta inevitabilmente alla morte. La situazione drammatica in cui ci troviamo con la nostra sessualità deve avere un altro significato. Forse, in qualche maniera, è una pedagogia divina quella che si nasconde dietro tutta questa difficile condizione dell’uomo?⁴⁴

La risposta che ci offre Balthasar analizzando la riflessione di Massimo il Confessore apre vasti orizzonti:

La sintesi sessuale è il primo grado delle sintesi progressive per mezzo delle quali il mondo viene riunito e completato nell’unità di Dio. Nell’uomo sessualmente bipartito la differenziazione e dispersione del cosmo, progredito sino all’estremo, ha la prima conversione all’unità⁴⁵.

Questa è un’affascinante intuizione tratta dalla profonda contemplazione del mistero della natura umana. Non si percepisce questo mistero solo nel senso della risposta data dai Padri della Chiesa e confermata da Tommaso d’Aquino, che vede nella sessualità una “lezione” per lo spirito. L’interpretazione di Balthasar spiega che la drammatica situazione della frantumazione dentro l’uomo attraverso la sessualità si cambia nella possibilità di unificare le parti disperse. L’uomo e la donna dispongono del dono che è capace di sconfiggere ogni divisione. Addirittura gli elementi cosmici non resistono a questa forza. Basta riconoscere il maschile attirato dal femminile per vincere, spazzare via la solitudine provocata dalla chiusura. Se ci si rende conto realmente delle forze attrattive che dimorano dentro di noi,

⁴⁴ Cfr. H. Urs von Balthasar, *Massimo...*, p. 173.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 173.

allora quest'idea non sembra più una pura astrazione. Lacroix sottolinea, a riguardo, che la forza libidinosa non è cancellata, ma mutata:

Si tratta, piuttosto, di percepire fin dall'origine la vita spirituale in travaglio di organizzazione, finalizzazione e unificazione di queste forze che, senza di lei, resterebbero «legione», contraddittorie e prive di senso⁴⁶.

VERSO LA PIENEZZA DELL'EROS

La confusione che creano le reazioni pulsionali del corpo ci chiede di cercare il senso e il ruolo di esse, ma anche reclama la vita spirituale. Si deve accettare una certa tensione fra la vita dell'anima e le forze vitali del corpo. L'erotico in questo modo diventa il punto d'incontro dove le varie espressioni del desiderio e del piacere comunicano la dimensione spirituale, e quest'ultima ordina e scopre il fine profondo della libidine. Questa visione dunque ci spiega perché l'analisi dell'erotismo e lo sforzo per capire la natura sessuale dell'uomo sono così importanti. Abbiamo parlato della tensione che ci accompagna quando proviamo a dare spazio alle esigenze della nostra corporeità. Il "leggere" l'Eros, trovare la giusta interpretazione del suo significato è una vera arte. Essendo però consapevoli dei pericoli che si legano a questa "lettura" e delle difficoltà che essa ci può procurare, domandiamo: vale la pena rischiare? Allora, dove cercare la verità della realtà erotica, e come dovrebbe essere espressa perché non si perda negli oscuri vicoli dell'edonismo?

La prima premessa che proponiamo deriva dall'insegnamento di papa Giovanni Paolo II ed è di grandissimo rilievo. Lo citiamo distesamente:

L'uomo non può fermarsi a porre il «cuore» in stato di continuo ed irreversibile sospetto a causa delle manifestazioni della concupiscenza della carne e della libido, che, fra l'altro, uno psicoanalista rileva mediante le analisi dell'inconscio. La redenzione è una verità, una realtà, nel cui nome l'uomo deve sentirsi chiamato, e «chiamato con efficacia»⁴⁷.

Si potrebbe dire che finalmente abbiamo trovato la via di uscita dai dubbi creati dalle riflessioni sopra analizzate. Ci si era dimenticati della grazia della redenzione del corpo umano, che è un contributo specifico della visione antropologica cristiana. In certo senso ci si è dimenticati del mistero dell'Incarnazione di Cristo. Il papa polacco aggiunge che questa condizione dell'uomo peccatore discende poi anche (ma non solamente) dalle conseguenze dell'inconscio. Non si deve sempli-

⁴⁶ X. Lacroix, *Il Corpo...*, p. 219.

⁴⁷ Giovanni Paolo II, *Uomo e donna...*, p. 192.

cemente mettere in sospetto il cuore, mentre non conosciamo bene tutte le condizioni che determinano la nostra natura. L’allusione alla psicoanalisi non soltanto apprezza le sue scoperte valide, ma ristabilisce un equilibrio fra il cuore sensibile e la verità dell’ultima chiamata dell’uomo. Sarebbe difficile negare che le parole di Giovanni Paolo II indicano una comprensione dello stato particolarmente delicato in cui si trova ogni uomo. “Chiamato con efficacia” sarebbe un forte invito a non guardare i rapporti erotici fra l’uomo e la donna solo sotto la luce dell’accusa, del possibile pericolo. La risposta efficace sarebbe allora la visione che va oltre i fatti che spesso si presentano nella vita peccaminosa e difficile dell’umanità. Sì, è vero che gli uomini facilmente si lasciano portare fuori delle regole e cadono nell’inganno, non riconoscendo il vero bene della sessualità. Ma ricordiamo anche che lo stesso Creatore promette di attirare l’uomo a sé con i forti legami dell’amore (Os 2,21). È assolutamente sbagliato, dice il papa, fissare sempre lo sguardo solo verso il basso, dimenticarsi della presenza del Dio innamorato nella vita umana.

Simile pensiero troviamo in Massimo il Confessore, che lo esprime con parole degne di un grande teologo quando descrive il finale destino della natura maschile e femminile unite in Cristo, che “[...] eliminò efficacemente le debolezze di ambedue: della seconda condizione senza onore, fece la salvatrice e rinnovatrice della prima, onoratissima; la prima, però, l’addusse come giustificatrice e scusatrice della seconda”⁴⁸.

Questa breve e densa frase ricollega e spiega i due stati e il senso della natura umana divisa sessualmente. Il Santo Teologo addirittura fa notare che grazie a Cristo la nostra seconda natura decaduta ha acquisito il privilegio di salvare la prima, che è stata creata perfetta nel paradiso. Siamo sempre creature con la stessa natura, anche se nel tempo presente dobbiamo soffrire a causa del male misteriosamente radicato dentro di essa. Però, nello stesso tempo, nel nostro corpo impoverito e umiliato rimane incisa la promessa della bellezza primordiale, la stessa bellezza che già in questo mondo ci sta raccontando qualcosa del primo stupore di Adamo. L’Eros allora è chiamato a trasformare quello che è puramente sensuale e che tende alla concupiscenza in una possibilità di sperimentare il buono, il vero e il bello. Nella stessa direzione ci porta Giovanni Paolo II⁴⁹. Egli conferma infatti che l’erotico deve essere necessariamente congiunto con l’etico. È un pensiero, che getta una luce del tutto nuova sul problema sopra menzionato. La natura sessuale dell’uomo, con tutti i suoi derivati, deve essere vista nella prospettiva del vero bene. Quale “erotico” è buono per l’uomo? Subito il papa aggiunge che da ormai fin troppo tempo si è tracciata un’immagine puramente negativa dell’eros.

⁴⁸ Massimo il Confessore, *Ambigua*, trad. it. di C. Moreschini, Milano 2003, 42, 1317A, p. 467.

⁴⁹ Cfr. Giovanni Paolo II, *Uomo e donna...*, p. 196.

E allora tutto ciò che riguarda la sfera erotica è stato messo in sospetto. È segnata piuttosto una etica del divieto, che toccava tutti gli ambiti della sessualità umana. “E molto spesso ci contentiamo soltanto di tale comprensione, senza cercare di *svelare i valori* veramente profondi ed essenziali che questo divieto copre, cioè assicura”⁵⁰.

Il ruolo dell’etica, cioè il vedere la vita erotica dell’uomo nella luce di ciò che è etico, dovrebbe servire non tanto per nascondere una realtà vergognosa, quanto per proteggerne il valore. Se la protezione è stata, in passato, così forte e, ogni tanto, è sembrata troppo crudele e severa, allora quale preziosa realtà si doveva nascondere dietro? La risposta che offre il papa è tanto semplice quanto rasserenante: Tutto ciò che è stato chiamato profondo ed essenziale ha il suo posto nel cuore dell’uomo⁵¹. Proprio il cuore nasconde l’ultima risposta e dissipa in luce ogni dubbio che ha oscurato per secoli l’eros. Qui bisogna cercare il vero senso dell’erotico, che è congiunto inevitabilmente con l’etico, ed è qui che si incontrano ambedue le dimensioni.

Ci troviamo nel punto focale dell’argomentazione di Wojtyła a riguardo. Il papa sta osservando che nell’esperienza erotica ci è data una spontaneità che provoca nel cuore una forte e inevitabile agitazione. Questo movimento però si divarica: può diventare un’eccitazione sensuale, espressione del desiderio sessuale, e può diventare anche un nobile compiacimento, una profonda emozione⁵². Già si vede come diversi stati interiori siano indotti da questo che sembra essere solamente esteriore. L’Autore delle catechesi sulla sessualità umana non rifiuta la stessa spontaneità, non mette sotto accusa le reazioni dei nostri istinti. Dice invece:

È proprio a prezzo del dominio su di essi che l’uomo raggiunge quella spontaneità più profonda e matura, con cui il «cuore», padroneggiando gli istinti, riscopre la bellezza spirituale del segno costituito dal corpo umano, nella sua mascolinità e femminilità⁵³.

Il corpo sessuato parla con la propria lingua ed è capace di descrivere la più intima bellezza dell’uomo. Lo scopo della padronanza sui sensi è ben preciso: indirizzare la ricchezza delle pulsioni carnali che si risvegliano sotto la spinta dell’Eros verso l’alto, verso il vero compimento. Ma il papa non conclude ancora il suo discorso, e con parole folgoranti dice che cosa intenda come fine: scoprire il profondo valore dell’erotismo. Il brivido erotico può essere svalutato ed essere

⁵⁰ Ibid., p. 197.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 197.

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 199.

⁵³ Ibid., p. 199.

“non-più-valorizzato”⁵⁴ a causa della concupiscenza, perché quest’ultima lo imprigiona e non permette che la forza erotica possa lanciare impetuosamente lo spirito umano verso quello che è vero, buono e bello. Ecco il motivo per cui non si potrà conoscere mai la “pienezza dell’eros”. Quello che ci può sorprendere è la chiara affermazione di Wojtyła che la concupiscenza sta distruggendo il valore dell’erotico.

La prospettiva presentata sopra ci apre un immenso l’orizzonte. Possiamo seguire il pensiero del papa polacco per arrivare a una interessante conclusione che ci offre Livio Melina. In tutto ciò che riguarda questa scoperta del significato della corporeità “Giovanni Paolo II nelle sue Catechesi sull’amore umano nel piano divino conio un’espressione forte dicendo che il corpo è il «sacramento della persona», segno della realtà interiore e invisibile”⁵⁵.

Se si comprende appieno il senso del contenuto delle parole citate, diventa chiaro che l’atteggiamento verso il corpo maschile e femminile deve essere ispirato a un profondo rispetto. Noi qui ormai parliamo di “sacramentum”, cioè di un segno visibile della grazia divina. Queste parole completano e riassumono sinteticamente la ricchezza della dimensione sessuale del corpo umano, il suo significato unico. Il sesso e tutto ciò che deriva dalla natura sessuale dell’uomo è particolarmente rilevante, perché è sacro.

DESTINO DELLA BELLEZZA

Dobbiamo adesso riassumere tutta la nostra riflessione alla luce del pensiero di Fabrice Hadjadj. Guarderemo alle sue parole come alla chiave di volta del nostro discorso. L’Autore scrive:

Courbet, pittore della nudità forte. Nessuna paura dei peli né di natiche cellulitiche. Ha dipinto questa *Origine del mondo* che spalanca il sesso di una donna nel mezzo trinitario del busto e delle due gambe aperte⁵⁶.

Una fortissima immagine erotica che spinge alla domanda: come leggere il corpo sessuato che è immaginato così, in tutta la sua nuda verità? Tra l’alta spiritualità e la quasi – pornografia troviamo ancora lo spazio per capire la nostra condizione?

⁵⁴ Il termine citato tra virgolette non si trova nella traduzione italiana del testo delle Catechesi di Giovanni Paolo II. Siamo costretti a tradurre la versione in lingua polacca: Cfr. *ibid.*, p. 198.

⁵⁵ L. Melina, *Uomo – donna: l’archetipo dell’amore*, „Anthropotes” 08/XXIV/2, p. 343–359.

⁵⁶ F. Hadjadj, *Mistica...*, p. 129.

Agostino ha parlato dell'umanità senza peccato, della vita nel frutteto dell'Eden. Tommaso ha sviluppato la visione affascinante di Adamo ed Eva padroni della concupiscenza. Certo, secondo ciò che è stato precedentemente detto, siamo chiamati ad imparare ad essere maturi, adulti, responsabili. Ma abbiamo diritto a rappresentare l'eroticismo in maniera così coraggiosa?

Ammirando l'*Origine del mondo* seguiamo le suggestioni di Hadjadj. Abbiamo davanti ai nostri occhi un'immagine del corpo femminile, nudo ed aperto. E questa è una indicazione importante. Non ammiriamo in questo preciso caso il corpo maschile. Non è difficile notare che le rappresentazioni delle donne nude regnano nel mondo artistico. Troviamo qui un'eco interessante del pensiero di Tommaso, che già secoli prima aveva interpretato le drammatiche vicende dell'uomo e della donna che "data la sua intimità con l'uomo, la donna costituiva per il diavolo un mezzo più efficace per sedurre l'uomo".⁵⁷

Troviamo qui la conferma che la donna è stata creata in modo "speciale". Non è per niente falso che sia degna di ammirazione. Lo si percepisce molto bene oggi, anche se lo stato paradisiaco è stato perduto. L'altra intuizione che deriva dalle frasi di Hadjadj citate sopra ci obbliga a pensare al mistero dell'unione in Dio. La parola "trinitario" non è stata messa lì per caso. L'Eros muove tutto verso l'unione con Dio. Dio Trino ed Unico ha lasciato la sua impronta incisa nel corpo maschile e femminile che sono fatti per la comunione. Sono così estremamente diversi che non possono riconoscersi di più se non uno nell'altro. Occorre allora penetrare la realtà del "homo eroticus" e dimostrare l'autentico valore dell'eroticismo che porta in sé l'immagine di Dio.

Michael Henry citando Maurice Merleau-Ponty afferma che la sessualità è per tante persone l'unico modo per accedere allo straordinario, al trascendente⁵⁸. Per questo motivo la dimensione erotica segretamente nascosta sarebbe così cercata e desiderata. Troppo facilmente trascuriamo il valore sopra – carnale dell'eroticismo. Anche se non si afferma che questa esperienza sia direttamente nobilitante, comunque si percepisce qualcosa di più profondo che un mero amplesso. Henry conferma questa dimensione:

Alla relazione erotica si unisce allora una relazione affettiva pura, estranea all'unione carnale, relazione di riconoscenza reciproca, forse d'amore, ancorché questo possa tanto precedere o addirittura suscitare tutto il processo erotico, quanto risulterne⁵⁹.

⁵⁷ S. Th. II–II, q. 165, a. 2.

⁵⁸ M. Henry, *Incarneazione. Una filosofia della carne*, trad. it. di G. Sansonetti, Torino 2001, p. 240.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 246.

Anche Hadjadj percepisce il senso profondo dell’esperienza sessuale. Ricorda le parole di Giovanni Paolo II secondo cui “quando l’amplesso è aperto alla vita, vi è «comunione sessuale», e quando esso non lo è, c’è solo «unione sessuale». Questa affermazione può aver senso al di fuori della Rivelazione trinitaria?”⁶⁰

Siamo arrivati al punto cruciale del ragionamento: la via di uscita dal circolo vizioso piacere – morte si ritrova tramite la partecipazione a una nuova vita. Ma non avrebbe senso parlare dell’esistenza, se questa nuova vita non portasse verso la rivelazione della sua fonte eterna. Così, riflettendo sul mistero della Santissima Trinità⁶¹ dobbiamo domandarci chi sarebbe questo terzo che conferma l’unità dei due. Quando si parla della comunione, non soltanto dell’amplesso delle carni, si deve cercare quel terzo, cominciando da un senso puramente naturale, che deriva dall’esperienza della nascita del figlio, ma che significa ancora qualcosa di più. Il volto del bambino è una vita nuova che diventa la risposta del Creatore data ai due amanti. Solo così non si confonde “l’estasi reciproca con il *timing* dell’onanista”⁶², per riporsi allo stile lapidario di Hadjadj.

Infatti sarebbe impossibile negare all’esperienza della relazione amorosa fra uomo e donna, che è stata segnata da una forte estasi, uno speciale e originale significato. Altrimenti sarebbe difficile cogliere il vero senso delle parole di Maurice Merleau-Ponty: “Nessuna spiegazione della sessualità può ridurla a qualcosa di diverso dalla sessualità stessa, giacché essa era già qualcosa di diverso da se stessa, e, se si vuole, il nostro essere intero”⁶³.

L’Autore sopra citato afferma che non possiamo mai superare il significato della nostra sessualità, capirla attraverso la semplice descrizione, e nello stesso tempo pensare, che l’esperienza erotica fosse racchiusa in se stessa. Piuttosto si deve dire, che tale esperienza parla dentro di noi e comunica una specie di totalità che tocca la nostra identità⁶⁴. La sensazione di un “circolo vizioso”, o di un paradosso, che si percepisce da queste frasi dovrebbe costringerci a riflettere che l’erotico non è così banale e semplice come sembra. Siamo come immersi nella corporalità sessuata, e non sarebbe più possibile per noi sganciarci da essa. Ma nonostante ciò ci si aprono ampi orizzonti e l’erotico sembra confermare che la generatività rimane l’intuizione giusta, anche se non l’ultima risposta a riguardo.

L’Eros allora deve essere legato alla generazione. In certo senso, in modo parziale abbiamo dato risposta a Balthasar, che dimostra lo scopo riunificante della relazione amorosa fra uomo e donna. Giustamente bisogna chiedersi qual è il tipo

⁶⁰ F. Hadjadj, *Mistica...*, p. 110.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, p. 177.

⁶² *Ibid.*, p. 112.

⁶³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Milano 2003, p. 239.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, p. 240.

della generatività di cui si parla. Ci accorgiamo che la stessa corporeità sessuata ci comunica un paradigma dell'unione. Jarosław Merecki ci dice che “Capita pure che una persona scopra l'unicità di un'altra persona fra tutte le altre. Ciò ha il suo fondamento già nel corpo, nell'istinto sessuale”⁶⁵. L'unione è stata compresa qui non come semplice unione di due senza alcun riferimento a chi sarebbe quell'altro. A questo punto sarebbe importante aggiungere: il carattere personale della rivelazione si trova nella presenza concreta dell'altro che non si riduce automaticamente al tipo di mezzo per unirsi. Dentro della sessualità scopriamo il mistero dell'unione di due persone, non soltanto di due enti. Il filosofo polacco parlando a proposito dell'unione sessuale tra Adamo ed Eva propone un termine interessante: quell'atto è piuttosto atto “personogenico”⁶⁶.

Anche se fuori della fecondità sarebbe difficile trovare l'ultimo senso dell'esperienza sessuale (orgasmica), ciò che si genera ben supera la dimensione biologica e naturale⁶⁷. Certamente una così forte esperienza tra i due amanti, segnata dall'estasi che offrono reciprocamente due corpi fusi nell'amplesso sessuale, ci dice anche che quest'ultimo non può essere un puro gioco della natura. Hadjadj riflette su questo e ci dirà che nel mistero della generazione “la sessualità spinge la ragione a volgersi verso quello che c'è di più trascendente”⁶⁸. La domanda un po' provocatoria sarebbe allora: quello che è generato dall'eros, che non si spiega solamente attraverso la mera eccitazione fisica, ma che è capace di commuovere nel profondo⁶⁹, non rimane solamente una bella idea? Ad una tale domanda bisogna trovare una risposta valida.

DONNA: VIOLENTA DOLCEZZA

Per rispondere bisogna analizzare il mistero femminile. La donna rimane sempre questa incerta unità, un po' l'inaspettata attesa di Adamo. Da una parte ci troviamo nel pericolo di non riuscire a passare oltre il fascino, dall'altra rimane nell'uomo il desiderio di essere fermato. L'uomo prova uno strano stato d'animo. “La bellezza ci fa esistere tra l'ascesa e la caduta, tesi ancora verso l'ascesa nel momento stesso in cui siamo caduti”⁷⁰. Inspiegabile tensione, o addirittura violenza, che proviamo, ma che non ci fa male, anzi, introduce un desiderio. Qualcuno potrebbe obiettare che il quadro sopra presentato è troppo ottimistico. Infatti

⁶⁵ J. Merecki, *Corpo e trascendenza*, Cantagalli, Siena 2015, p. 122.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p. 130.

⁶⁷ Cfr. X. Lacroix, *Il Corpo...*, p. 103.

⁶⁸ F. Hadjadj, *Ma che cos'è...*, p. 54.

⁶⁹ Cfr. Giovanni Paolo II, *Uomo e Donna...*, p. 486.

⁷⁰ J.L. Chrétien, *La ferita...*, p. 55.

Jean-Luis Chrétien domanda: come misurare il valore morale della bellezza, se questa ci lascia in uno stato così ambiguo? Egli stesso propone un’immagine del bello tratta dalla lettura di Fiodor Dostoevskij: dell’«ideale di Sodoma» e l’«ideale della Madonna». Questa presa di posizione suggerisce una divisione tra il puro e l’impuro, il celeste e il carnale, come si esprime lo stesso Autore⁷¹. Rimaniamo così nell’incertezza, perché ci sembra che la categoria del bene ci sfugga. L’estetica, allora, non sempre serve a rivelare la bontà delle cose. Non tutto ciò che ci piace diventa buono per questo. Si apre qui la questione di un’adeguata lettura della nostra esperienza di ciò che è bello.

Hadjadj ci propone di fermarci, a questo punto, a osservare il fenomeno della pornografia. Non si può negare che la bellezza attraente del corpo umano subisca danni in quanto oggetto di puro piacere, disgiunto dal suo contesto personale. Ma l’origine di quella sbagliata “lettura” del corpo sessuato sta sempre nel fatto della ricerca di quell’eccitante bellezza. Il nostro Autore spiegando l’inganno della pornografia consistente in immagini scrive: “Non è che sono osceni perché fanno all’amore, ma perché non lo fanno. Infatti, nell’atto della carne, a voler essere precisi, non c’è niente da vedere”⁷². Se riflettiamo bene su queste frasi, scopriamo in fondo il motivo per cui si cade nell’illusione. Le carni nell’amplesso sessuale non trasmettono in se stesse niente di affascinante. Hadjadj conclude che:

La pornografia non ha speranza di riuscire a farci vedere l’invisibile [...]. Essa si limita al senso che permette di percepire la bellezza – la vista –, ma senza rispondere al suo duplice richiamo, ossia senza entrare nella fisicità, né tuttavia elevarsi sopra di essa⁷³.

Il discorso con cui siamo partiti e che abbiamo proposto può sorprendere. Ma proprio nel contesto dell’osceno che pretende di comunicare la bellezza si sarebbe collocata, secondo l’Autore, la nostra precedente domanda sul bene. Tuttavia per capire il concetto del filosofo francese non possiamo colpevolizzare la sensibilità stessa. I nostri occhi sono creati per ammirare e questo sarebbe senz’altro il loro compito più importante. Hadjadj sottolinea che limitarsi solamente al mero desiderio di vedere (perché appartiene allo sguardo cogliere subito il bello), concentrarsi unicamente sul visibile, rovescia tutto il significato più profondo della bellezza. Essa dovrebbe condurci a scoprire due poli apparentemente opposti: la fisicità e quello che la trascende. Forse questa non è una grande scoperta dell’Autore, ma indica la giusta strada da seguire e permette di non ridurre il bello a una esperienza solamente estetica. La carne e la mistica trovano una reale possibilità

⁷¹ Cfr. *ibid.*, p. 56.

⁷² F. Hadjadj, *Mistica...*, p. 58.

⁷³ *Ibid.*, p. 58.

d'incontro nella bellezza. Bisogna aggiungere però che la bellezza di cui parla l'Autore deve essere capita in riferimento al femminile. Non è difficile accorgersi, leggendo i suoi testi, che la figura della donna, anche se non esaurisce l'esperienza del bello, si pone, comunque, al centro di essa. Perfino il fascino che conduce l'uomo all'adulterio ci testimonia lo strano potere di cui dispone il mondo femminile nei nostri confronti. Hadjadj provoca quando dice che la donna "[...] può essere solo una seduttrice. E trascinare il brav'uomo nella propria caduta. Ma questo *instrumentum diaboli* rimane comunque un *instrumentum dei*"⁷⁴. E l'Autore conclude citando Paul Claudel, secondo cui, ad ogni drammatica domanda dell'uomo su perché la donna viene a cercarci e disturbarci, la risposta rimane sempre la stessa: è per questo che le donne sono fatte⁷⁵. Noi uomini siamo allora destinati ad ammirare e nello stesso momento a tremare? Seguendo il punto di vista del nostro filosofo non ci rimane da aggiungere altro. Ma stranamente la tensione che nasce nel cuore di ogni uomo trafitto dallo sguardo di una bella donna diventa l'unica forza capace di strapparla dal suo egoismo maschile. Questo sarebbe il significato delle parole di Hadjadj secondo cui *l'instrumentum diaboli* si trasforma in benedizione per noi. Perfino Nietzsche con il suo sguardo freddo, e un po' cinico, parlando del destino maschile conferma che per l'uomo "Un giocattolo sia la donna, puro e raffinato come pietra preziosa, irradiato dalle virtù di un mondo che non c'è ancora"⁷⁶. Forse anche attraverso una comprensione errata e strumentalizzata della donna, egli stesso riconosce un misterioso fascino chiuso in quel corpo animato da un'inspiegabile luce, che bisogna chiamare bellezza.

AMOR E CARITAS – TRA SACRO E PROFANO

Non corriamo il rischio proprio di strumentalizzare la donna per giustificare la nostra visione troppo carnale della bellezza? Fabrice Hadjadj con il suo caratteristico sarcasmo parla del triste cristianesimo della *sola scriptura*, che teme di confondersi nel vedere una "Madonna che assomiglia troppo a Venere, il suo capezzolo guizza troppo allegramente fuori dal corsetto per offrirsi alla suzione di Dio"⁷⁷. Può sembrare un quadro esagerato, e addirittura troppo carnale, soprattutto per chi afferma la sua inutile provocazione. Ma se analizziamo con maggiore attenzione le frasi citate sopra, ci accorgiamo che in fondo parlano dell'indicibile ammirazione per il femminile. Non possiamo assecondare a questo punto l'ingiusta accusa di Nietzsche ricordata dal papa Benedetto XVI secondo cui il cristianesimo avrebbe

⁷⁴ Ibid., p. 95.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 95.

⁷⁶ F. Nietzsche, *Così dice Zarathustra...*, p. 61.

⁷⁷ F. Hadjadj, *Mistica...*, p. 168.

avvelenato l’eros, la cosa più bella data all’uomo⁷⁸. Le parole “cosa più bella” non mettono in discussione la dimensione estetica dell’erotico. Ma la visione cristiana mira all’immenso orizzonte nascosto nel mistero della bellezza. Lo spiega bene Livio Melina commentando nel suo articolo le parole del papa, quando in modo esplicito ci ricorda che la posizione nitzscheana è stata ormai superata da quando “le Catechesi di Giovanni Paolo II spiazzarono i pregiudizi e le accuse e aprirono la via ad una riscoperta del valore del corpo nel cristianesimo”⁷⁹. Questa forte risposta, con un’espressione che assomiglia più a un’aperta polemica che a una paurosa ritirata, offre la comprensione del corpo in un senso autenticamente cristiano e valido, senza pregiudizi, e sottolinea due elementi. Primo: siamo obbligati a riscoprire, intraprendere una nuova ricerca, senza rimanere nelle precedenti convinzioni sulla sfera sessuale. Il cristiano si trova oggi all’avanguardia della riflessione antropologica. Secondo: siamo convinti che sarebbe possibile cogliere il profondo valore del corpo sessuato solo all’interno del pensiero cristiano. Questa non è una convinzione superba e priva di fondamento, ma è la conclusione che deriva dalla conoscenza del pensiero di Giovanni Paolo II. La figura della Madre di Dio non può allora essere esclusa da quella visione. Il suo corpo santissimo è tanto più degno di ammirazione quanto più umano. E aggiungiamo che lo è essendo un corpo femminile, chiaramente erotico.

Ci arriviamo ormai ben oltre la cauta domanda posta da Jean-Louis Chrétien all’inizio di questa riflessione. Addirittura siamo costretti a cercare la giustificazione di quella disturbante immagine. Non basta dire che deve avere un significato positivo perché rappresenta la Vergine Santissima; in aggiunta, bisogna saper spiegare perché è buona.

Proseguendo dobbiamo porre una domanda a Hadjadj: se le cose stanno così, non rischiamo di arrivare paradossalmente a una specie di “pio edonismo”? Non si corre forse il pericolo di quello che Georges Bataille chiama il “denudamento irregolare”, che permette di trarre più piacere erotico attraverso un’immagine sacra? Sarebbe una specie di perverso godimento velato da una tematica apparentemente nobile⁸⁰.

Per non scivolare nella banalità dobbiamo rivolgerci a Vladimir Solov’ev, un illustre pensatore russo che dispone di uno sguardo penetrante. Nella sua breve opera *Il dramma della vita di Platone* egli approfondisce in modo perspicace il senso della bellezza. Descrivendo il ruolo dell’eros, che principalmente serve da ponte, da mediatore fra la realtà terrena e quella celeste, offre un’allucinante riflessione. Dice:

⁷⁸ Cfr. Benedetto XVI, *Lettera enciclica Deus caritas est*, AAS 98 [2006] 3.

⁷⁹ L. Melina, *Dall’Humanae vitae alla Deus caritas est: sviluppi del pensiero teologico sull’amore umano*, „Anthropotes” 08/XXIV/1, p. 171.

⁸⁰ Cfr. G. Bataille, *L’erotismo...*, p. 107.

L'autentico compito dell'amore è quello di rendere effettivamente eterno l'oggetto amato, di liberarlo effettivamente dalla morte e dalla corruzione, di rigenerarlo definitivamente nella bellezza⁸¹.

Il bello allora rivela il suo specifico, quasi illimitato ruolo se viene confrontato con la semplice eccitazione sessuale. Non si nega quest'ultima, ma soltanto la tesi che le reazioni corporali siano l'ultima risposta che ci offre l'esperienza erotica. Queste ultime non dovrebbero essere l'unica cosa che cerchiamo. L'intuizione di Solov'ev va di pari passo con il pensiero platonico: nella particolare, misteriosa generatività ritroviamo il senso infinito della bellezza, capace di distruggere la stessa corruzione, la triste trappola della mortalità. Ma il filosofo supera così lo stesso Platone e sfida grazie al pensiero di origine cristiana una certa e perfino ridicola visione dell'amore erotico. Proprio questa è la scoperta geniale: l'amore erotico, espresso tramite la carne è strettamente congiunto con l'amore divino⁸². Il pensiero cristiano troppo a lungo è rimasto impaurito dall'erotico e ha mantenuto la divisione fra *amor* e *caritas*. Solov'ev va ancora oltre, e unisce l'eros e la caritas tramite una forza che non nasce da noi: la bellezza. Con il massimo interesse bisogna accogliere le parole al riguardo di un altro autore: Dietrich von Hildebrand. La questione dell'amore unico, indiviso, impegna la sua attenzione e senz'altro non permette di disprezzare qualsiasi esperienza dell'amore umano. Ci sorprende l'attenzione con cui il filosofo tedesco si cura di non perdere nulla del prezioso dono dell'amore. Scrive:

In ogni amore naturale – anche nel più imperfetto – nell'amore come tale, sta un certo riflesso della carità, una certa immagine, un “germoglio”, che tende ad un compimento, che questo amore non può mai raggiungere in base alle proprie forze, ma esige secondo il suo spirito proprio. È perciò del tutto falso voler privare questo amore puramente naturale, ancora non battezzato, di ogni valore morale⁸³.

Degna di nota, e nello stesso tempo forse discutibile, è la difesa di ogni esperienza amorosa dell'uomo. L'amore naturale, spesso trattato dalla letteratura e di

⁸¹ V. Solov'ev, *Il significato dell'amore e altri scritti*, trad. it. di A. Dell'Asta, Milano 1983, p. 208.

⁸² La stessa intuizione troviamo da Hadjadj: „Che l'amore non consiste semplicemente nell'*unirsi* al bello (come suggerirebbe il pensiero della fusione o della complementarietà), ma «*partorire nella bellezza*». [...] dove si trova il modello di quest'amore che si gioca nelle altezze sopraccelsti? Nelle nostre mutande. Nella nostra animalità sessuale. «Coloro che sono fecondi nell'anima» hanno come modello «coloro che sono fecondi nel corpo»», cfr. F. Hadjadj, *Ma che cos'è una Famiglia?*, trad. it. di F. Crescini, Milano 2015, p. 49.

⁸³ D. von Hildebrand, *Essenza dell'amore*, trad. it. di P.P. de Marchi, Milano 2003, p. 735.

altre “arti” con superficialità, ha assunto una cattiva fama. L’Autore però sembra suggerire che è proprio tramite la sorprendente contraddizione che a volte siamo in grado di fermare lo sguardo su un argomento che probabilmente ha già perso la sua importanza. Se dalla bellezza nasce l’amore, non possiamo allora cercare di valutarla secondo il tipo di amore che essa genera. Bisogna osservare un particolare di valore unico che nascondono le frasi citate sopra: l’amore naturale, debole, rimane sempre un seme, pronto a crescere e a trasformarsi in una realtà più grande. Non che questo cambiamento sia possibile grazie a una sua propria capacità. L’amore umano dipende sempre dall’amore “secondo lo spirito proprio che esige”: la Caritas. Ma questo “dipende sempre” vuol dire che è sempre capace, potenzialmente, di diventare un vero amore.

Una simile intuizione, secondo la quale il vero amore, generato dalla bellezza, sarebbe l’ultima parola della vita, della risurrezione alla vita, e così troverebbe la sua giustificazione, la troviamo in Robert Spaemann. Egli sostiene che: “L’immortalità dell’anima è un postulato dell’amore e un postulato rispetto all’amore, che non vuole pensare la propria fine perché non la può pensare senza distruggere l’idea di sé”⁸⁴. La semplice ma profonda osservazione sull’immortalità dell’anima coglie nell’amore l’unico argomento capace di convincere anche gli increduli. Perché, chi sarebbe in grado di promettere un amore limitato? Tanto è vero che ci basta solamente l’idea dell’amore per usare il termine “per sempre”. Se l’amore (e presumiamo che parliamo proprio di un amore “per sempre”) non può essere pensato come finito, allora in se stesso racchiude la pretesa alla vita eterna. Amando dico all’altro: “tu non morirai più”.

Sembra che il pensiero di Hildebrand in modo indiretto confermi e giustifichi la provocatoria domanda di Hadjadj sulla differenza tra la bellezza pagana, rappresentata da Venere, e quella cristiana vista in Maria, la Madre di Dio. In fondo, queste due categorie non possono essere divise. Ma dobbiamo ancora riportare un’obiezione mossa da Karol Wojtyła, che tocca un punto delicato, direi debole, della visione di Hildebrand. Egli domanda, a un certo punto, quale sarebbe un amore veramente buono. Il dubbio nasce quando ci accorgiamo che può esistere anche un “amore cattivo”. Il futuro papa, parlando dell’amore che deve perfezionare le persone che si amano, domanda: che cos’è un amore autentico⁸⁵? Se Hildebrand sembra accettare ogni tipo di amore, anche il più debole, basato sulla pura naturalità, Wojtyła invece vuole precisare, per evitare l’errore di una pericolosa idealizzazione dell’amore. Scrive:

⁸⁴ R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, a cura di L. Allodi, Roma–Bari 2005, p. 157.

⁸⁵ Cfr. K. Wojtyła, *Amore e responsabilità...*, p. 72.

[...] l'amore vero perfeziona l'essere della persona e ne realizza l'esistenza. L'amore falso porta a risultati opposti: è quello che si orienta verso un bene apparente o, nella maggior parte dei casi, verso un bene vero ma in un modo non corrispondente alla natura di quel bene⁸⁶.

Il pericolo che corre il ragionamento di Hildebrand sarebbe una specie di assottigliamento di ogni esperienza amorosa. La verità "incompleta", l'amore "mancante", in qualche modo nega la sua bontà. Addirittura le persone possono essere convinte di amare, e il bene verso il quale sono diretti può essere anche autentico. Ma il problema sta nell'erroneo modo di amare. Qualcuno può domandare: forse non complichiamo inutilmente la romantica visione dell'amore?

A questo punto, necessariamente ci viene posta un'altra domanda, molto attuale oggi: Se l'amore nasce nel brivido, nella inaspettata sorpresa causata dall'incontro con un altro, se lo stesso amore indica addirittura che un altro non morirà più, come è possibile ridurlo a uno strumento utilizzabile di cui impadronirsi? Corriamo così il rischio che l'Altro potrebbe essere coinvolto involontariamente nella logica dell'uso.

DAL VENERE ALLA MADONNA

Fabrice Hadjadj descrivendo il sottile equilibrio tra l'eccitazione e il quasi sacro timore che afferra l'uomo dinanzi alla bellezza femminile, si confronta nello stesso tempo con quel pericolo che comporta una certa ambiguità. Scrive:

L'amata non è una dea – significherebbe cadere in una fatale idolatria –, ma costituisce un cosmo che possiamo stringere tra le braccia. In lei si riuniscono i regni minerale, vegetale, animale e perfino quello angelico⁸⁷.

Questo mi sembra un commento adatto alle parole del papa polacco citate prima. Il modo di amare si appoggia sul modo di accogliere la stupefacente presenza della donna. Da una parte la donna rappresenta un cosmo per l'uomo. Ci attira inevitabilmente tra le sue braccia, ed è giusto che sia così. Ho detto stupefacente, perché il filosofo francese indica nella bellezza femminile il punto focale di tutto il creato, cominciando dal mondo minerale e concludendo con quello angelico. È un panorama assolutamente meraviglioso. Ma addirittura proprio qui, in questa sensazione di avvicinarsi a qualcosa che ci trascende infinitamente possiamo deviare. Ricordiamo: l'angelico non è il divino. Hadjadj difende il mondo maschile con un caratteristico pizzico di ironia: attenzione, non abbiamo a che fare con una dea.

⁸⁶ Ibid., p. 72.

⁸⁷ F. Hadjadj, *Mistica...*, p. 32.

È vero che, come osserva Vladimir Solov’ev, l’unità del cosmo la ritrovo nell’abbraccio commovente e stretto con una donna che mi è stata donata fin dall’inizio come attraente amante. È vero anche che, secondo l’immagine riportata da Hadjadj, la Madonna che nutre Gesù Cristo, tenendolo tra le braccia, con il seno scoperto, anche se non si può chiamarla dea, comunque diventa per il Creatore tutto il mondo. Guardando la realtà che ci circonda ci accorgiamo che tutto il mondo maschile non resiste alla misteriosa attrazione di Eva⁸⁸, che era capace perfino di attirare Dio stesso.

Tornando all’argomento centrale, bisogna dire che Solov’ev, introducendo nel suo discorso la categoria del bello che racchiude in se stesso la forza unificante e che si nasconde nell’erotico, sta uscendo dal vicolo cieco della contraddizione tra umano, profano, limitato e divino, eterno e incorruttibile. Penso che l’intuizione del filosofo russo circa il concetto dell’unitotalità⁸⁹ colga perfettamente il senso profondo della bellezza. Se per gli antichi l’Eros funge da ponte fra due realtà così diverse (e si cade così nella trappola di una diretta divinizzazione di ogni esperienza erotica), la prospettiva soloviana indica la bellezza come la vera possibile forza unificante. Così presentato l’amore, che spesso sembra essere trattato in modo superficiale, e che invece, colto nel suo profondo significato, ci apre una strada verso l’immortalità, nello stesso tempo non sarebbe un amore divino lontano dalla nostra esperienza. Amiamo perché ammiriamo, perché permettiamo, anzi, desideriamo di essere catturati dalla bellezza.

Jean Bataille, non senza una certa maestria, descrive l’inevitabile disagio dell’uomo dinanzi alla bellezza della donna, già descritta da Hadjadj:

Lungi dall’essere ispirati dalla vergogna, il mutismo e l’imbarazzo lo sono dall’adorazione. Il miracolo richiede uno spazio intimo [...]. La scena del giardino di Eden si ripete, con lo stupore e la riconoscenza della creatura di fronte a questa «carne dalla mia carne» che gli è stata data per un accrescimento di bellezza⁹⁰.

Il termine “adorazione” sembra essere contraddittorio con ciò che si è detto fino ad ora e fin troppo coraggioso. Ma non è un commento adatto per un Autore come Hadjadj? Proprio perché Bataille sembra presentare l’opinione opposta, vorrei dimostrare la sua validità. Il nostro orgoglio maschile deve piegare le gi-

⁸⁸ Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell’angoscia. La malattia mortale*, trad. it. di C. Fabro, Firenze 1965, p. 1, quando scrive: „[...] ch’è la donna che seduce l’uomo, questo è, se guardiamo le cose più da vicino, perfettamente a posto; infatti, quella seduzione è precisamente la seduzione femminile, perché in fondo è soltanto attraverso Eva che l’uomo viene sedotto dal serpente”.

⁸⁹ Cfr. V. Solov’ev, *Il significato...*, p. 93.

⁹⁰ J. Bataille, *Eros...*, p. 57–58.

nocchia. È questo che spiega in che modo accade che tante volte rimaniamo senza parola. Stranamente stando davanti a una bella donna tutta la nostra disinvoltura e intelligenza scompaiono. Veramente la scena paradisiaca è sempre attuale. Batastre osserva che in questa esperienza abbiamo bisogno di una certa intimità, l'intimità che permette la nascita e poi la crescita della bellezza nel cuore dell'uomo. È come se fossimo totalmente presi, imprigionati. Di nuovo ci vuole dire che noi uomini siamo catturati dal fenomeno femminile che ci è stato posto davanti agli occhi, creato da Dio.

Concludendo, bisogna dire che dobbiamo accordarci con il paradossale fenomeno della bellezza femminile. Partendo da Venere finiamo con la Madonna. Ci accorgiamo che siamo stati posti dinanzi a qualcosa di affascinante e tremendo, che da un lato ci atterrisce, ma dall'altro trascende ogni aspettativa del piacere sensibile e orienta verso un inspiegabile mistero. Hadjadj dice che:

[...] l'eccesso della bellezza è superiore a quello dell'orrore. L'orrore infatti ci fa tacere togliendoci le nostre facoltà, mentre la bellezza ci fa ammutolire lasciandoci integri. Se pur ci ferisce, lo fa senza danneggiarci⁹¹.

Si potrebbe dire: beata la ferita che, pur provocando nel cuore maschile la perdita della sicurezza, rimane però così tanto desiderata. La donna dispone di un dono straordinario, specifico, che imprigiona in sé tutta la bellezza. Il termine che implica la totalità non comporta una pretesa esagerata. Lo stesso Giovanni Paolo II afferma che la bellezza è la principale qualità che spinge l'uomo a nuove creazioni, e che essa è per l'uomo "indispensabile quanto il cibo e l'acqua"⁹². Essa non è destinata a suscitare in noi solamente sentimenti estetici. Il suo compimento consiste nell'ammirazione che opera in noi la risurrezione⁹³.

CONCLUSIONE

La sorprendente conclusione che abbiamo raggiunto partendo dalla Venere e giungendo infine alla Madonna, che è stata elaborata da uno degli autori menzionati nell'articolo, sembra bene illustrare il senso delle nostre ricerche. In questa forte espressione è presente tutta la tensione che si evince mentre ci si confronta con la bellezza femminile. Nello stesso tempo ci indica anche la strada da percorrere per poter decifrare il più profondo significato di questa bellezza. Per poterlo fare bisogna rivolgersi al pensiero cristiano nel suo più alto valore in risposta alle

⁹¹ Prefazione di F. Hadjadj in: J.L. Chrétien, *La ferita...*, p. 10.

⁹² Giovanni Paolo II, *Meditatio*, AAS, 98 (2006) II, 632.

⁹³ Cfr. C.K. Norwid, *Promethidion*, Poznań 2012, p. 17.

visioni materialiste ed edoniste diffuse che, invece, riducono la femminilità al rango di puro oggetto.

Giovanni Paolo II sollecita i moderni pensatori ad approfondire il mistero rivelato nella bellezza della donna, che diventa infine l’ispirazione per capire la relazione tra uomo e donna. Possiamo definirlo come lo stupore di tutto ciò che è specificamente femminile e che si mostra nell’esperienza dell’erotico.

Seguendo quindi questa linea di pensiero vediamo come la donna venga considerata come un dono, e non in termini di oggetto d’uso per soddisfare i nostri temporanei desideri. Da questo punto di vista sarebbe dunque possibile cambiare il modo di comprendere la dimensione erotica della bellezza femminile la quale ci conduce finalmente alla contemplazione della trascendenza vissuta nella stessa bellezza. In qualche modo si realizza il sogno umano sperimentato nel mistero erotico: fuggendo dall’unica prospettiva, puramente temporale, siamo lanciati verso tutto quello che è buono, vero e bello e che è finalmente definitivo ed eterno. Le riflessioni sul corpo umano, nella teologia largamente trattata, ci lasciano formulare la seguente conclusione: tutto ciò che nasce a livello dei sensi, sotto l’influenza dell’esperienza erotica, e che invece dovrebbe essere sottomessa alla logica (logos) dello spirito, è capace di scoprire allora i più profondi e segreti valori spirituali. Così si rivela, in tutta la sua pienezza, il senso del radicamento carnale della natura spirituale dell’uomo e della donna. Solo se inserita in questa ottica, l’esperienza dell’erotico, nel contesto della bellezza femminile, può rispondere alla domanda della formula, un po’ stravagante prima menzionata, nella quale si afferma che la Venere possa condurci fino alla Madonna.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U., *Massimo il Confessore liturgia cosmica*, trad. it. di L. Tosti, Milano 2001.
- Bataille G., *L’erotismo*, trad. it. di A. Dell’Orto, Milano 1969.
- Bastaire J., *Eros redento*, trad. it. di G. Dotti, Magnano 1991.
- Benedetto XVI, *Lettera enciclica Deus caritas est*, AAS 98 [2006].
- Chrétien J.L., *La ferita della bellezza*, trad. it. di A. Bissanti, Genova–Milano 2010.
- Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull’amore umano*, Roma 1995⁴.
- Giovanni Paolo II, *Meditatio*, AAS, 98 (2006) II.
- Hadjadj F., *Mistica della carne*, trad. it. di R. Campi, Milano 2009.
- Henry M., *Incarneazione. Una filosofia della carne*, trad. it. di G. Sansonetti, Torino 2001.
- Hildebrand D., *Essenza dell’amore*, trad. it. di P.P. de Marchi, Milano 2003.
- Kierkegaard S., *Il concetto dell’angoscia. La malattia mortale*, trad. it. di C. Fabro, Firenze 1965.

- Lacroix X., *Il Corpo di Carne la dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, trad. it. di G. Zuccherini, Bologna 1998.
- Massimo il Confessore, *Ambigua*, trad. it. di C. Moreschini, Milano 2003.
- Marcuse H., *Eros e civiltà*, trad. it. di L. Bassi, Milano 2010⁴.
- Melina L., *Dall'Humanae vitae alla Deus caritas est: sviluppi del pensiero teologico sull'amore umano*, „Anthropotes” 08/XXIV/1.
- Melina L., „Uomo – donna: l'archetipo dell'amore”, „Anthropotes” 08/XXIV/2.
- Merecki J., *Corpo e trascendenza*, Siena 2015.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Milano 2003.
- Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra, Al di là del bene e del male, L'Anticristo*, trad. it. di A.M. Carpi, Roma 1997.
- Norwid C. K., *Promethidion*, Poznań 2012.
- Onfray M., *Teoria del corpo amoroso*, trad. it. di G. de Paola, Roma 2006.
- Paolo VI, *Lettera enciclica Humanae vitae*, AAS 60 [1968].
- Ranke-Heinemann U., *Eunuchi per il regno dei cieli*, trad. it. di E. Riboldi, Milano 1990.
- Reich W., *La funzione dell'orgasmo*, trad. it. di F. Belfiore, Milano 2007³.
- S. Augustinus, *De Nuptiis et Concupiscentia*, 1, 6–7 (CSEL 43, 219).
- Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, Roma 1962.
- Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, trad. it. di A. Dell'Asta, Milano 1983.
- Spaemann R., *Persone. Sulla differenza tra „qualcosa” e „qualcuno”*, a cura di L. Allodi, Roma–Bari 2005.
- Wojtyła K., *Amore e responsabilità*, trad. it. di A.B. Milanoli, Torino 1969.

E DIO CREÒ LA DONNA – LA CONTEMPLAZIONE DELLA BELLEZZA FEMMINILE NELLA PROSPETTIVA DELL'ANTROPOLOGIA CRISTIANA

Sommario

Lo spunto per il testo dell'articolo che stiamo per presentare lo troviamo nella seguente domanda: in che modo si dovrebbe interpretare la bellezza femminile rivelata nell'opera della creazione per poter capirla in tutta la sua ricchezza? Ci aiuta il pensiero di Giovanni Paolo II e degli altri autori, racchiuso nella teologia del corpo, che in maniera puntuale sviluppa una critica sulle tendenze che riducono la visione dell'uomo alla sfera puramente materialista. A questo riguardo, poggiandosi sul pensiero del papa polacco, allarghiamo la nostra riflessione citando altri autori cristiani di analoga ispirazione. Nonostante la proposta utilitarista ci vogliamo porre una domanda: perché nel primo uomo posto accanto alla donna che rappresenta l'apice della bellezza nel Paradiso è nato tanto stupore? Sempre procedendo in questa direzione parliamo della prima vocazione dell'uomo: accogliere la donna come dono. Questa logica del dono ci fa chiarezza su un punto importante e cioè

che la dimensione erotica non deve essere sempre associata alla concupiscenza o, peggio ancora, essere sinonimo di una conseguente caduta. Mantiene il suo valore di dono nella misura in cui l’erotico sia permeato dall’etico. In questo modo risulta possibile che la sfera erotica diventi un’esperienza positiva che si manifesta attraverso una reciproca commozione. La così nata comunione tra uomo e donna offre loro la possibilità di ritrovarsi l’uno nell’altra grazie al dono della complementarietà. Dunque non ci si può concentrare soltanto sul piano della soddisfazione dei propri desideri naturali. È necessario valutare in modo tutto diverso e completamente nuovo la dimensione della bellezza. Questa bellezza si rivela attraverso la stupenda scoperta del senso dell’erotico che trova il suo posto nella contemplazione della donna. La nostra ricerca trova il suo compimento nell’affermazione che quella commozione ha il potere di trascendere i nostri modi di vivere l’esperienza maschile e femminile, spesso puramente mondani, e ci mostra invece quali forze siano nascoste nella natura umana. Addirittura ci fa vedere come il mistero erotico superi le nostre aspettative e abitudini per condurci verso la pienezza e l’eternità. D’ora in poi siamo quindi in grado di capire quale ruolo abbia giocato il grido pieno di fascino del primo uomo, Adamo, confrontato con la rivelazione della bellezza di Eva. Generata in tale modo, e cioè nella bellezza, la comunione dell’uomo unito con la donna ci guida verso le divine sorgenti: la comunione delle persone della Santissima Trinità.

In qualche senso la bellezza rivelata nella femminilità, quanto più è carnale, tanto più ci mostra le sue sfere spirituali più profonde e illimitate. Per rispondere all’ultima domanda: a cosa serve la bellezza della donna e che ruolo giochi nell’incontro con l’uomo, sarebbe necessario ritornare all’immagine dell’Unica, che chiamiamo Tutta Bella – Maria Santissima.

Parole chiave: sensibilità, unità, corporeità, trascendenza

AND GOD CREATED A WOMAN – CONTEMPLATION OF BEAUTIFUL FEMININITY IN THE PERSPECTIVE OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY

Summary

The text of the article is inspired by the question: how to interpret the beauty of femininity revealed in the work of creation in order to understand it in all its richness? The thought of John Paul II helps us in this, taken from his theology of the body, which critically assesses contemporary reductionist trends with a materialistic tint. At the same time, based on the above-mentioned author, we expand our reflection based on other Christian authors with an analogous inspiration. Against the utilitarian proposal, there is an argument about the paradisiacal delight of female beauty experienced by the first man. Only starting from this perspective can one speak of a man’s first vocation: to have and hold

a woman as a gift. This logic of gift leads us to discover that the erotic is not necessarily associated with lust, or worse, with subsequent downfall. It remains a gift given to man if the erotic is inscribed in what is ethical. Hence the conclusion that the erotic sphere is capable of directing our experience positively, towards the experience of being moved by the other. We are not only at the level of satisfying natural needs. In this way, we discover a completely different dimension of beauty. Beauty revealed by the erotic thrill accompanying the contemplation of femininity. Here we come to the conclusion that it has the power to transcend our purely human, often reduced, understanding of the forces dormant in human nature. It even leads to a statement about the supernatural power of eros, towards fullness, towards what is ultimate. Only then will we be able to understand what role the Creator assigned to the experience of Adam's admiration for the beauty revealed in Eve's femininity. The communion of a man and a woman born in beauty directs us to the divine source – the communion of Persons in the Holy Trinity. In a sense, the beauty revealed in a woman, the more carnal it is, the more it reveals to us the most profoundly spiritual and infinite spheres. The final answer to the question about the beauty of femininity and its role in meeting a man is the figure of the one we call All Beautiful – Mary.

Keywords: sensuality, unity, carnality, transcendence

I BÓG STWORZYŁ KOBIECĘ – KONTEMPLACJA PIĘKNA KOBIECOCI W PERSPEKTYWIE ANTROPOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Streszczenie

Inspiracją dla artykułu jest pytanie: w jaki sposób interpretować piękno kobiecości objawione w dziele stworzenia, by zrozumieć je w całym jego bogactwie? Pomaga nam w tym myśl Jana Pawła II, zaczerpnięta z teologii ciała jego autorstwa, która krytycznie ocenia współczesne trendy redukcjonistyczne o zabarwieniu materialistycznym. Jednocześnie, opierając się na nauce Jana Pawła II i innych autorach chrześcijańskich o analogicznej inspiracji, poszerzamy naszą refleksję. Przeciw propozycji utylitarystycznej wysuwa się argument o rajskim zachwycie ze strony pierwszego mężczyzny kobiecym pięknem. Dopiero rozpoczynając od tej perspektywy, można mówić o niejako pierwszym powołaniu mężczyzny: do przyjęcia kobiety jako daru. Ta logika daru prowadzi nas do odkrycia, że to, co erotyczne, nie jest koniecznie związane z pożądliwością, czy – co gorsza – z późniejszym upadkiem. Pozostaje darem zadany człowiekowi, jeśli erotyczne wpisane zostaje w to, co etyczne. Stąd wniosek, że sfera erotyczna jest zdolna ukierunkować nasze przeżywanie pozytywnie, ku doświadczeniu wzruszenia drugim. Nie pozostajemy jedynie na poziomie zaspokojenia naturalnych potrzeb. Odkrywamy w ten sposób zupełnie inny wymiar piękna. Piękna objawionego przez poruszenie erotyczne towarzyszące kon-

templacji kobiecości. Dochodzimy tu do konkluzji, że ma ono moc transcendującą nasze czysto ludzkie, często zredukowane pojmowanie sił, które drzemią w ludzkiej naturze. Prowadzi to wręcz do stwierdzenia o przekraczającej nasze pojmowanie sile erosa, skierowanej ku pełni, ku temu, co ostateczne. Dopiero wtedy będzie nam dane zrozumieć, jaką rolę Stwórca wyznaczył doświadczeniu zachwytu Adama pięknem objawionym w kobiecości Ewy. Rodząca się w tymże pięknie komunია mężczyzny i kobiety nakierowuje nas na boskie źródło – komunię Osób w Trójcy Świętej. W pewnym sensie piękno objawione w kobiecie im bardziej jest cielesne, tym bardziej objawia nam sfery najgłębiej duchowe i nieskończone. Ostateczną odpowiedzią na pytanie o piękno kobiecości oraz o jego rolę w spotkaniu z mężczyzną jest postać Tej, którą nazywamy Całą Piękną – Maryi.

Słowa kluczowe: zmysłowość, jedność, cielesność, transcendencja

Ks. Ayi Ayi Francois Materne*
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

HOMÉLIES ET DISCOURS DE JEAN-PAUL II SUR «LE MARIAGE ET LA FAMILLE» LORS DE SES PÈLERINAGES EN AFRIQUE

Cet article est une analyse des homélies et discours de Jean-Paul II sur la famille et le mariage en Afrique. Le Saint Père présente la famille et le mariage comme originaire du plan de Dieu. La famille et le mariage participent et se réalisent uniquement dans le dessein divin. L'objectif principal de l'article est de montrer leurs origines transcendantes afin de pouvoir agir efficacement contre la polygamie et d'autres maux, qui règnent dans diverses cultures africaines. Cet article est une approche comparative de l'unité des personnes dans le mariage et dans la famille comme reflet de la Sainte Trinité et de la présence sacramentelle du Christ dans l'Église. Il vise aussi à montrer comment la question de la famille et du mariage (décrite par Jean-Paul II) apparaît comme une voix d'espérance pour la restauration du projet de Dieu sur ces réalités en Afrique, dans les dimensions sociologiques, anthropologiques et théologiques.

INTRODUCTION

La situation d'ensemble de l'Afrique est tel un continent au milieu d'un désespoir qui envahit tout et qui est saturé de mauvaises nouvelles. Sans toutefois succomber à une généralisation totalitaire car les situations dans certains pays sont diversifiées—dans presque toutes les nations africaines, hors mis l'épouvantable

* Ayi Ayi François Materne – a obtenu un Master en théologie à l'Université Pontificale Jean Paul II à Cracovie en 2018. Il a été directeur de la Caritas du diocèse de Bafang en 2018–2020. Après son ordination presbytérale comme prêtre du diocèse de Bafang au Cameroun en 2020, il ira continuer des études spécialisées en théologie pastorale à l'Université du Cardinal Stefan Wyszyński de Varsovie la même année. Actuellement résident dans la paroisse de la Nativité de la Très Sainte Vierge Marie de Kolniczki dans le diocèse de Poznań en Pologne; e-mail: paulayiyi@gmail.com; ORCID: 0000-0001-9847-4316.

problème de misère, de mauvaise administration des rares ressources disponibles, d'instabilité politique et de désorientation sociale. La famille et le mariage se trouvent parfois imbriqués entre les différents facteurs sociologiques qui parfois peuvent porter un coup sur la manière de vivre dans ces institutions, qui sont en Afrique universellement considérés comme fondamentaux¹.

Insistant sur l'obligation de soutenir toutes les familles chrétiennes dans l'accomplissement de leurs tâches, l'Église voit dans les familles des pays africains une urgence qui nécessite une assistance particulière. Selon l'enseignement de l'Église : « chaque Église locale et, en termes plus particuliers, chaque communauté paroissiale doit prendre une plus vive conscience de la grâce et de la responsabilité qu'elle reçoit du Seigneur en vue de promouvoir la pastorale de la famille² ». Par ailleurs, les chrétiens ont le devoir de soutenir les familles (surtout les plus déshéritées), et de leur fournir une aide matérielle et spirituelle, proportionnelle à leurs besoins, afin qu'elles sortent des situations tragiques et accomplissent bien leurs tâches fondamentales.

Dans ce contexte alarmant, les pèlerinages du pape Jean-Paul II en Afrique ont été multiples, récurrents et efficaces. Le saint Père, lors de son très long pontificat, a visité 14 fois l'Afrique et était dans 42 pays différents. Les différents pèlerinages qui sont l'objet de cet article s'étendent sur une période de 15 ans (entre 1980 et 1995). Ces pèlerinages apostoliques étaient meublés de discours et homélies qui reflétaient une volonté perceptible de réanimer la foi des chrétiens africains, bien plus, et de renforcer les conditions de vie des communautés locales³. Le pape Jean-Paul II a consacré beaucoup d'attention à la famille et au mariage, à leur importance et à leur dignité. Le Saint-Père a évoqué à plusieurs reprises la vocation, la mission et les tâches de la famille et du mariage à accomplir pendant cette crise sociale qui l'afflige.

Cet article se concentre sur les pèlerinages du pape Jean Paul II en Afrique subsaharienne en raison des similitudes culturelles qui apparaissent dans cette zone ; ainsi que les problèmes qui balayaient ce continent africain. Les homélies et discours du pape constituent des éléments importants dans la discussion sur la question, la situation et le rôle des familles et du mariage en Afrique. Jean-Paul II a souligné l'importance de ce sujet lors de son discours au Kenya en 1995, mentionnant que « l'Afrique est le continent de la famille et l'avenir de la mission évangélicatrice de l'Église passe par la famille »⁴, raison pour laquelle l'Église devrait protéger

¹ EA 41.

² FC 70.

³ Voir. J. Rożański, *Wstęp do pielgrzymek do Afryki*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane...*, t. 13, s. 353.

⁴ EA 41.

les atouts de l'Afrique dans ce sens et ensuite extirper la gangrène qui menace la famille et le mariage dans ce continent.

Après un essai de présentation de la définition combinée des notions de mariage et de famille dans une perspective plus large, nous montrerons la corrélation existante entre ces deux institutions, afin de pouvoir décrire la situation actuelle de la famille en Afrique. Ensuite, nous présenterons le caractère indissoluble du mariage, ainsi que sa dimension de communion de personnes. Enfin, nous verrons ainsi le mariage en tant qu'image de Dieu et présence sacramentelle de notre Seigneur Jésus Christ.

TENTATIVE DE DÉFINITION ET CORRÉLATION DES NOTIONS DE FAMILLE ET DE MARIAGE

La famille et le mariage sont non seulement deux notions distinctes l'une de l'autre, mais aussi ont une profonde corrélation l'un vis-à-vis de l'autre. Dans l'enseignement du pape en Afrique, il est possible de noter deux dimensions, dans lesquelles la famille et le mariage se définissent : la dimension sociale et la dimension religieuse. Ces deux dimensions, ne s'excluent pas mutuellement, mais s'harmonisent délicatement. Au cours de son homélie pendant la Messe au parc *Uhuru* en Nairobi au Kenya en 1995, le pape Jean Paul II faisait comprendre que la famille n'est pas un « ajout » au mariage, plutôt une forme appropriée d'existence du genre humain, construite par le charisme du sacrement de mariage, dans une relation vivante et mystique avec la Communion Trinitaire des Personnes et des conjoints⁵. Dans son livre « Amour et responsabilité », Karol Wojtyła soulignait déjà cet aspect notant ceci : « L'essence et la raison d'être interne du mariage n'est pas seulement de devenir une famille, mais tout d'abord, de constituer une union personnelle durable d'un homme et d'une femme basée sur l'amour »⁶. D'autre part, lors de son premier pèlerinage au Cameroun, pendant la Messe qu'il célébrait à l'intention des familles dans la ville de Bamenda en Août 1985, dans son homélie, l'évêque de Rome mentionnait la corrélation forte qui engraine ces deux réalités, précisant que : « la famille est une communauté spéciale de personnes dans laquelle les parents sont liés par les liens du mariage »⁷.

⁵ Voir: Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. w Uhuru park. Kontynent rodziny*, Nairobi (18.09.1995), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...*, t. 13, s. 796; Voir aussi, FC 14.

⁶ Voir: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 195.

⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. dla rodzin. Tam, gdzie osłabiona jest rodzina, zagrożona jest przyszłość społeczeństwa*, Bamenda (12.08.1985), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...*, t. 13, s. 648.

Concernant la dimension sociale, le Pape, lors de son premier pèlerinage dans la ville de *Onitsha* au Nigéria en février 1982, pendant l'homélie de la Messe pour les familles, a rappelé l'enseignement de l'exhortation apostolique *Familiaris Consortio*, sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, selon laquelle : « la famille est la première cellule sociale vivante, ce dont il ne faudrait et en aucun cas oublier et dont-on se doit l'obligation de réaliser »⁸. Selon les mots du Saint-Père à *Onitsha*, la famille donne à l'homme une identité sociale intégrale. C'est grâce à la famille qu'un homme et une femme sortent de l'anonymat. Elle les rend conscients de leur dignité personnelle, les enrichit d'expériences humaines, profondes et détermine la place de leur unicité dans le tissu de la société⁹. La famille possède en elle une tendance *personnalistique* dans sa dimension sociale qui rendrait la société plus humaine. La mission, donnée au commencement à l'homme et à la femme, de croître et de se multiplier, atteint ainsi toute sa vérité et sa pleine réalisation dans la famille¹⁰.

La dimension sociale de la famille selon le Pape est en corrélation avec la définition de Wincent Okon, qui décrit la famille comme « un petit groupe social composé de parents, de leurs enfants et de leurs proches. Les parents sont liés non seulement par un lien parental qui constitue la base de l'éducation familiale, mais aussi par un lien formel qui définit les responsabilités réversibles des parents et enfants »¹¹. Cette définition de Wincent Okon est basée sur la mutualité des liens familiaux. Cette dernière est partagée en fonction de l'accomplissement entre les membres de la famille des fonctions nécessaires pour le développement de la personne dans la société.

Selon Karol Wojtyła, le mariage et la famille sont étroitement liés. Au cœur de la famille se trouve le sacrement du mariage. Cependant, il ne faut pas l'entendre exclusivement comme un moyen pour une fin qu'est la famille. Le mariage conserve sa distinction en tant qu'institution dont la structure interne est autre et différente de la structure interne de la famille. La famille – selon K. Wojtyła – possède une structure sociale. Le mariage par contre, conserve une structure interpersonnelle; c'est une union de deux personnes (homme et femme), leur fusion et leur unité¹². « Le mariage et la famille chrétienne construisent l'Eglise. Dans la famille en effet, la personne humaine n'est pas seulement engendrée et introduite progressivement, à travers l'éducation, dans la communauté humaine, mais grâce

⁸ Voir. FC 6.

⁹ Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. dla rodzin. Przez rodzinę człowiek wzrasta*, Onitsha (13.02.1982), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...*, t. 13, s. 488.

¹⁰ FC 15.

¹¹ W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1992, s. 177.

¹² Voir. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 195.

à la régénération du baptême et à l'éducation de la foi, elle est introduite également dans la famille de Dieu qu'est l'Eglise¹³».

Dans leur dimension religieuse, le mariage et la famille prennent une tournure signifiante à la lumière du quatrième chapitre de la lettre aux Galates : « Quand la plénitude des temps fut venue, Dieu envoya son Fils, né d'une femme » (Ga 4,4-5). Une confirmation spéciale de cette vérité est le fait que le Christ met en évidence les autres liens de parenté qui unissent le genre humain avec Dieu et qui sont plus forts que les liens de sang « Qui est ma mère et qui sont mes frères? » (Mt 12:48), demanda Jésus à celui qui venait lui dire que ses parents l'attendaient dehors. Et puis, montrant de la main ses disciples, il dit : « Voici ma mère et mes frères » (Mt 12,49). Du fait que le Fils de Dieu s'est fait Homme, de nouveaux liens de parenté spirituelle sont créés. « Quiconque fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là est mon frère, ma sœur et ma mère » (Mt 12,50). Par sa présence et le don de l'Esprit Saint dans le cœur des fidèles, fait de nous les frères de Jésus et les héritiers du royaume du Père¹⁴. Le pape Jean Paul II, s'adressant au peuple camerounais à Bamenda en 1985 encourage les chrétiens d'Afrique à vivre la grâce du mariage et des liens familiaux comme une expression du lien sacramental du Christ avec¹⁵. Ces réalités ne dépendent pas seulement des conditions sociales et de l'égalité des époux, mais aussi de la foi au Christ et de l'union avec lui.

Ces deux dimensions (sociale et religieuse), embrassent toute la personne et définissent ce que sont le mariage et la famille, c'est-à-dire « une épiphanie de Dieu dans le monde », comme l'a rappelé le Saint Père lors de son discours adressé aux familles à Kinshasa¹⁶. En outre, « le mariage constitue une institution distincte marquée clairement d'une structure interpersonnelle. Cette institution grandit et se développe dans la famille et devient une famille. La famille passe par le mariage, comme le mariage passe par la famille, se confirmant à travers elle et dans celle-ci »¹⁷.

SITUATION ACTUELLE DE LA FAMILLE ET DU MARIAGE EN AFRIQUE

Les évêques africains, réunis à Yaoundé (Cameroun) en 1981, ont souligné à juste titre dans les recommandations de la sixième Assemblée plénière du Sy-

¹³ FC 15.

¹⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. w sanktuarium Maryjnym. Kościół – Boża rodzina*, Jagma (20.01.1990), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...*, t. 13, s. 437–440.

¹⁵ Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. dla rodzin*, Tam, Bamenda (12.08.1985), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...*, t. 13, s. 647–651.

¹⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do rodzin „małżeństwo chrześcijańskie jest zaczątkiem postępu moralnego dla społeczeństwa”*, Kinshasa (3.05.1980), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...*, t. 13, s. 581–585.

¹⁷ Voir. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 195.

node des Evêques d'Afrique et de Madagascar que :« L'Afrique est saturée de problèmes : dans presque toutes nos nations (familles et mariages), il y a une misère épouvantable, une mauvaise administration des rares ressources disponibles, une instabilité politique et une désorientation sociale. Le résultat est sous nos yeux : misère, guerres, désespoir [...] L'Afrique est un continent où d'innombrables êtres humains — hommes et femmes, enfants et jeunes — sont étendus, en quelque sorte, sur le bord de la route, malades, blessés, impotents, marginalisés et abandonnés. Ils ont un extrême besoin de bons Samaritains qui leur viennent en aide »¹⁸.

Reprenant l'état actuel de la famille et du mariage en Afrique, les Pères synodaux se demandaient si « dans une région avec tant de problèmes l'évangile pouvait porter la Bonne Nouvelle dans les familles »¹⁹. Ce continent vit un choc culturel et une puissante crise anthropologique. L'Afrique fait face à de nombreuses menaces et contrevaleurs traditionnelles du mariage et de la famille. Ces problèmes sont plus présents qu'avant. Cela est particulièrement visible dans la pluralité des cas de divorces. L'unité du mariage est détruite parla promiscuité, l'adultère et la pornographie. La progéniture qui est valorisée en Afrique, s'oppose à la promotion de l'avortement, de la contraception et de l'initiation précoce des adolescents sexuels. Tout ceci s'attaque à la belle idée traditionnelle, africaine, d'une famille multi-générationnelle, se soutenant mutuellement²⁰.

Les Pères synodaux ont attiré l'attention sur certaines de ces valeurs culturelles, constituant une préparation providentielle pour l'accomplissement du dessein de Dieu pour la famille et le mariage. Ces valeurs peuvent contribuer à une transformation réussie dans la situation dramatique du continent et amorcer un renouveau général. C'est dans ce contexte que nous observons avec les pères synodaux que :

Les Africains ont un profond sens religieux, le sens du sacré, le sens de l'existence de Dieu Créateur et d'un monde spirituel. La réalité du péché, sous ses formes individuelles et sociales, est très présente dans la conscience de ces peuples, comme le sont également les rites de purification et d'expiation²¹. « Dans la culture et la tradition africaine, le rôle de la famille est universellement considéré comme fondamental. Ouvert à ce sens de la famille, de l'amour et du respect de la vie, l'Africain aime les enfants, qui sont accueillis joyeusement comme un don de Dieu ». Les fils et les filles de l'Afrique aiment la vie. De

¹⁸ EA, 40 et 41.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Voir. G. Kocholickal, R. Leżohupski, *Afryka – kontynent rodziny*, <https://www.przewodnikkatolicki.pl/Archiwum/2014/Przewodnik-Katolicki-49-2014/Rodzina/> Afryka-kontynent-rodziny [consulté le : 11.04.2023].

²¹ EA 42.

cet amour de la vie découle leur grande vénération pour leurs ancêtres. Ils croient instinctivement que les morts ont une autre vie, et leur désir est de rester en communication avec eux. Ne serait-ce pas, en quelque sorte, une préparation à la foi dans la communion des saints ? Les Africains respectent la vie qui est conçue et qui naît. Ils apprécient la vie et rejettent l'idée qu'elle puisse être supprimée, même quand de soi-disant civilisations progressistes veulent les conduire dans cette voie... Les Africains manifestent leur respect pour la vie jusqu'à son terme naturel et, au sein de la famille, ils gardent une place aux anciens et aux parents.²²

Outre les traits typiques du mariage, fondés sur l'idée de communauté, on peut voir aussi que les familles et les mariages africains sont profondément enracinés dans la tradition du mariage polygamique. A Rome, le 3 septembre 1999, Jean-Paul II a reçu à *Castel Gandolfo* les évêques de la Zambie venus en visite *Ad Limina* à Rome. Le pape a insisté sur les «pressions» subies par les familles zambiennes. Il a dénoncé notamment les mentalités favorables à une «activité sexuelle irresponsable» [...] Parmi ces pressions Jean Paul II cite les pratiques traditionnelles comme la polygamie, le divorce, l'avortement, et la contraception. Jean-Paul II a donc invité les évêques de la Zambie à mettre l'accent, dans leur pastorale d'inculturation, sur la famille et le mariage²³. Ce que le pape a d'ailleurs repris dans son discours au tribunal de la Rote Romaine pour l'inauguration de l'année judiciaire le lundi 28 janvier 1991 :

C'est dans le cheminement de l'histoire et dans la diversité des cultures que se réalise le projet de Dieu. Si, d'une part, la culture a marqué parfois de manière négative l'institution matrimoniale, y imprimant des déviations contraires au projet divin, comme par exemple la polygamie et le divorce, elle a souvent été par ailleurs l'instrument dont Dieu s'est servi pour préparer le terrain à une compréhension meilleure et plus profonde de son intention originelle²⁴.

La polygamie s'oppose radicalement à une telle intention: elle nie en effet, de façon directe, le dessein originel de Dieu tel qu'il nous a été révélé au commencement, elle est contraire à l'égalité personnelle de la femme et de l'homme, lesquels dans le mariage se donnent dans un amour total qui, de ce fait même, est unique et exclusif. Comme l'écrit le Concile Vatican II, «l'égalité person-

²² Ibid. 43.

²³ Voir. Portail catholique suisse, *Rome: Jean-Paul II reçoit les évêques de Zambie*, 30 avril 2001, <https://www.cath.ch/> [consulté le: 11.04.2023].

²⁴ Jean Paul II, *Discours du Pape au tribunal de la Rote Romaine pour l'inauguration de l'année judiciaire*, le lundi 28 janvier 1991, Libreria Editrice Vaticana 1991.

nelle qu'il faut reconnaître à la femme et à l'homme dans l'amour plénier qu'ils se portent l'un à l'autre fait clairement apparaître l'unité du mariage, confirmée par le Seigneur»²⁵.

LE PLAN DE DIEU POUR LE MARIAGE ET LA FAMILLE : INDISSOLUBILITÉ ET *COMMUNIO PERSONARUM*, *IMAGO DEI* ET SACREMENT

L'Afrique est dans une situation intéressante dans la quelle le christianisme cohabite avec les diverses croyances indigènes et locales, lesquelles entravent parfois l'œuvre d'évangélisation, tant dans la famille que dans le mariage. Le plan divin envers le mariage et la famille, que nous voulons découvrir dans ces pèlerinages de Jean Paul II en Afrique, a pour tâche de soigner les rares déviations que peuvent contenir les traditions africaines à l'exemple de la polygamie. Ces traditions africaines peuvent être une menace destructrice contre le dessein originel de Dieu envers la famille et le mariage.

Le pape montre dans ces discours aux peuples africains que c'est le chemin du mariage et de la famille chrétienne qui conduit au vrai bonheur selon le plan de Dieu. Dans ce texte nous montrerons combien, selon par le pape, Dieu est la source fondamentale et la raison d'être du mariage et de son indissolubilité. Trois points principaux seront retenus pour montrer que dans le plan de Dieu, le mariage et la famille tendent non seulement vers une union monogamique dans une communion des personnes (*Communio personarum*), mais aussi que celle-ci est l'image de la Sainte Trinité et puise sa force d'existence dans une union sacramentelle, à l'exemple du Christ avec l'Eglise.

LE MARIAGE: INDISSOLUBILITÉ ET *COMMUNIO PERSONARUM*

Dans son homélie au cours de la Messe pour les familles à Bamenda (Cameroun), Jean Paul II, s'est référé au plan originel de Dieu inscrit dans le Livre de la Genèse : « Dieu créa l'homme à son image; il le créa à l'image de Dieu: il les créa mâle et femelle»(cf. Gn 1,27). Cette référence se rangeait dans la perspective de sensibilisation du peuple camerounais à la dimension objective et indissoluble de la communion et de l'union de l'homme et de la femme (*Communio personarum*), tout en juxtaposant les vérités théologiques aux croyances traditionnelles à ce su-

²⁵ FC 48.

jet²⁶. La vocation au mariage est inscrite dans la nature même de l'homme et de la femme créés par Dieu²⁷. La première étape de ce pèlerinage dans le plan originel divin du Mariage montre l'indissolubilité de celui-ci sur la base de la *Communio personarum* (communio des personnes)²⁸ que Dieu a créée en tant qu'« homme et femme ».

La *Communio personarum* résulte du dessein du Créateur selon lequel « l'homme ne doit pas être seul » (cf. Gn 2,18). Le Pape note que la cause de cette solitude est l'absence de cet être qu'est la femme. A la suite de cette expérience désolante, l'homme découvre le but de sa vocation : le don de la communion, de l'union et de l'indissolubilité. C'est pourquoi « ce que Dieu lie, personne ne peut le dissoudre ». Selon Jean Paul II, la déclaration Divine « qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul » (Gn 2,18), nous montre que la *Communio personarum* dans le mariage, inscrit en nous, est la destinée ontologique de l'Homme. Cette union des personnes humaines ne se réalise qu'en étant « avec quelqu'un ». La vocation au mariage se réalise dans l'unité des personnes à travers l'existence « pour quelqu'un »²⁹. Les liens du mariage supposent, une mutualité du don de soi et l'union des époux oblige le caractère mutuel du don personnel et communautaire. En même temps, cette union recherche tous les paramètres qui pourront aider dans la réalisation de la vraie communion³⁰.

Ces déclarations clés du livre de la Genèse (Gn 1,27 et Gn 2,1) sont le point de départ du pape pour introduire en Afrique, non pas seulement des enseignements sur l'union, la communion des personnes et l'indissolubilité du mariage, mais aussi pour montrer que le plan de Dieu à propos du mariage aspire à une union monogamique. Jean-Paul II, dans un discours aux familles à Kinshasa (Zaïre) en 1980, proclamait que la *Communio personarum* tirée du dessein de Dieu, est nécessaire à la survie du mariage en tant que famille monogame, à l'exemple du premier couple humain³¹. L'union conjugale constitue un don adressé à une seule personne et accepté par une seule personne³².

²⁶ Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. dla rodzin*. Kamerun (12.08.1985), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...*, t. 13, s. 649.

²⁷ Voir. LR 19.

²⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 151.

²⁹ Y. Semen, *Duchowość małżeńska według Jana Pawła II*, przeł. S. Filipowicz, Poznań 2011, s. 19.

³⁰ FC 21.

³¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do rodzin. Małżeństwo chrześcijańskie jest zacznym postępu moralnego dla społeczeństwa*, Kinshasa (3.05.1980), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...*, t. 13, s. 581.

³² FC 21.

Une connaissance plus profonde des vérités bibliques nous permet de découvrir que : « L'indissolubilité du mariage trouve sa vérité définitive dans le dessein que Dieu a manifesté dans sa Révélation: c'est Lui qui veut et qui donne l'indissolubilité du mariage comme fruit, signe et exigence de l'amour absolument fidèle que Dieu a pour l'homme et que le Seigneur Jésus manifeste à l'égard de son Eglise »³³. Selon Jean-Paul II, l'indissolubilité du mariage dans la monogamie est l'expression d'une relation interpersonnelle, dans laquelle l'un des conjoints est reconnu par l'autre comme égal, en termes de valeur personnelle. Ce point de vue personnaliste s'oppose et corrige l'image populaire de la société africaine où l'homme reste plus grand, plus fort, (d'où l'expression en langue *Ewondo*³⁴ « fam » correspond à Homme et signifie « celui qui est tendu »), que la femme (« minga » ou « min nga » en *Ewondo* et signifie, « celle qui avale l'arme, la flèche.. »), et dont la position est toujours subordonnée à l'homme. Dans cette symbolique, la femme est souvent réduite à une existence naturelle et traitée uniquement comme un outil pour satisfaire les besoins de son mari, les besoins de l'homme. Dans cette optique, la conception monogamique et personnaliste du mariage porte en elle la marque de la communion, la marque de la complémentarité, la marque de Dieu³⁵.

L'unité de l'homme et de la femme suggère leur égalité en tant que personnes. « En créant l'Homme « mâle et femelle », Dieu accorde une égale dignité personnelle à un homme et une femme »³⁶. « Tous les deux sont des êtres humains, l'homme et la femme à un degré égal tous les deux créés à l'image de Dieu »³⁷. On lit dans le Livre de la Genèse « Celui-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair ! » (Genèse 2,23). « L'unité par la charnalité des sexes signifie d'abord l'identité de la nature de l'un et de l'autre. L'homme et la femme ont la même nature humaine et sont égaux en humanité. Le cri de joie, qui sort de la bouche de l'homme à la vue de la femme : « Celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair ! » (Genèse 2,23), témoigne du fait que la femme est immédiatement et pleinement acceptée par l'homme comme celle qui lui confère une existence complète. Avec exclamation, l'homme reconnaît sa masculinité qu'en présence de la femme³⁸. Le pape l'exprime par ces mots : « La féminité, pour ainsi dire, se trouve face à la masculinité, tandis que la masculinité est confirmée par la féminité »³⁹.

³³ FC 20.

³⁴ L'*Ewondo* est le dialecte des *Betis* de la Région du Centre Cameroun.

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do rodzin. Małżeństwo chrześcijańskie jest zaczątkiem postępu moralnego dla społeczeństwa*, Kinszasa (3.05.1980), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...*, t. 13, s. 581.

³⁶ GS 49.

³⁷ Voir. MD 6.

³⁸ P. Kopycki, *Elementarz teologii ciała według Jana Pawła II*, Częstochowa 2013, s. 19.

³⁹ Jan Paweł II, *Mężczyzna i niewiasta...*, s. 35.

Un mariage monogame est appelé à se réaliser dans la communion. L'Homme ne peut pleinement se connaître, que s'il crée d'abord un lien fort avec une personne du sexe opposé, ce qui permet à la femme de découvrir pleinement sa féminité, et à l'homme analogiquement, sa masculinité⁴⁰. L'homme et la femme partagent la même nature humaine et sont égaux en humanité. C'est dans ce sens que Jan Kłys caractérise cette égalité en disant : « Le mariage ne consiste pas à une copie mutuelle de soi, ni sur la division mécanique des rôles, ni sur l'abrasion des différences. Son point de départ c'est l'acceptation de la coresponsabilité de la personne aimée, la libération en elle de tout ce qui est bon, prônant sa croissance et en reconnaissant les préoccupations de l'autre comme les siennes. L'Unité survient lorsque nous avons les mêmes principales valeurs, le même objectif pour lequel nous nous efforçons de la même manière lorsque nous sommes solidaires en tant qu'unité devant Dieu et les hommes. L'amour entre époux devient véritablement créateur lorsque leur unité s'exprime dans l'activité commune »⁴¹.

Toujours lors de son pèlerinage au Congo-Kinshasa, en 1980, le Pape notait lors de son discours aux familles de ce pays que l'état matrimonial consiste en deux forces distinctes, mais combinée avec un service mutuel les uns aux autres, qui crée conjointement le foyer conjugal. Le consentement fondamental doit se manifester dans la détermination pour des buts communs. La partie la plus énergique doit soutenir la volonté du partenaire, parfois elle doit pousser à agir, jouer le rôle de levier de manière rationnelle et exemplaire⁴².

Le Saint-Père a déploré les terribles effets de la faim et de la guerre. Il a remarqué l'apparition au Tchad des problèmes qui menacent la pérennité du mariage et de la famille. En dépit de tout, dit le pape, il ne faut pas « renoncer à la grandeur et à la beauté du mariage ». Un homme et une femme s'engagent toute leur vie à marcher sur le chemin de la fidélité, si pur comme la propre fidélité de Dieu. En collaboration avec St. Paul, le Pape dit : « supportez-vous les uns les autres » (cf. Col 3,13). Détruire la fidélité mutuelle signifiera rompre le lien avec Dieu qui est fidèle jusqu'à la fin »⁴³. Cependant à Ndjamena au Tchad le Pape rappelait également que la valeur de la monogamie et de l'indissolubilité du mariage ne

⁴⁰ Voir. P. Kopycki, *Elementarz teologii ciała...*, s. 26.

⁴¹ J. Kłys, *Małżeństwo drogą do świętości*, w: *Miłość małżeństwo rodzina*, ed. F. Adamskiego, Kraków 1982, s. 173.

⁴² Jan Paweł II, *Przemówienie do rodzin. Małżeństwo chrześcijańskie jest zaczątkiem postępu moralnego dla społeczeństwa*, Kinszasa (3.05.1980), w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane...*, t. 13, s. 583.

⁴³ Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. dla rodzin. Kościół liczy wasze świadectwo*, Ndjamena (1.02.1990), w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane...*, t. 13, s. 743.

dépend pas seulement de la foi. La raison elle aussi nous dicte une compréhension du mariage qui, en même temps, protège contre l'objectivation⁴⁴.

Peu à peu, il est possible de constater que le plan originel de Dieu à propos du mariage, basé sur l'indissolubilité et la *Communio personarum*, amènent les peuples d'Afrique à embrasser la monogamie et à transcender les situations sociales douloureuses, qui ouvrent souvent à la polygamie et au rejet de la norme personnaliste comme base de l'existence d'un mariage.

LE MARIAGE ET LA FAMILLE COMME *IMAGO DEI*

Jean-Paul II, dans son allocution à la cathédrale de Kinshasa, parlait de la famille comme « Épiphanie de Dieu dans le monde »⁴⁵. L'Épiphanie – d'après Xavier Léon-Dufour – est une révélation de Dieu ou l'apparition d'un être naturellement invisible à l'Homme⁴⁶. Dans cette même allocution, le Pape rappelait que le fondement de la famille, le fondement de cette épiphanie c'est l'Amour, parce que l'Homme (mâle et femelle) a été « créé à l'image et à la ressemblance Dieu » (Gn 2,27), qui « est Amour » (1 Jn 4,16). Par conséquent, l'Homme est appelé à aimer. Cette recherche de la réalisation perpétuelle de cet Amour fait de l'homme et de la femme « l'image et la ressemblance » de Dieu, qui n'est lui-même qu'Amour et absolue Union Trinitaire des Personnes Divines⁴⁷. En unissant l'homme et la femme, le miracle de la création se renouvelle sans cesse dans cette épiphanie. Le récit de la création de l'homme du livre la Genèse montre que Dieu, appelant homme et femme à l'existence, finalise et achève son œuvre en se révélant en eux et à eux⁴⁸. Par ce miracle, le Créateur appelle à l'existence, un nouvel être, créé à son image et à sa ressemblance. Unis par Dieu, les conjoints –homme et femme – sont Sa révélation dans le monde, raison de l'indissolubilité de leur alliance, car résultant de l'initiative de Dieu.

Pour mettre du tonus à ces mots de l'évêque de Rome à Kinshasa, referons déjà sur ses catéchèses sur la rédemption du corps et sur le sacrement de mariage. Nous voyons des lors que l'Homme est devenu image et ressemblance de Dieu,

⁴⁴ Voir. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 193.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do rodzin*, Kinszasa (5.05.1980), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...* t. 13, s. 581–585.

⁴⁶ X.L. Dufour, *Chrystofanie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, J. Duplacy, A. George, P. Grelot, J. Guillet, M.F. Lacan, transl. bp K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1982, kol. 125–130.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do rodzin*, Kinszasa (3.05.1980), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...*, t. 13, s. 581.

⁴⁸ Por. Y. Semen, *Duchowość małżeńska według Jana Pawła II*, transl. S. Filipowicz, Poznań 2011, s. 158.

non seulement par l'humanité elle-même, mais aussi par la communion des personnes que constitue depuis le commencement l'homme et la femme⁴⁹. Le Pape le confirmera de nouveau à son arrivée au Tchad pendant la Sainte Messe pour les familles en réconfortant les chrétiens et les familles tchadiennes que leur famille, leur mariage, leur vie commune, leur unité sont désignés de la communion interpersonnelle d'Amour, lequel constitue le mystère de la vie Divine immanente dans l'Union Trinitaire⁵⁰. Dieu qui vit un mystère personnel en lui-même dans une communion d'Amour (des trois personnes Divines) amène l'homme à quitter son père et sa mère et à s'attacher à sa femme, afin qu'ils deviennent une seule chair. (cf. Genèse 2,24). Dans ce sens, l'amour dans la famille (africaine) doit être un dynamisme intérieur, ou plutôt une vertu, qui la pousse à être don de soi et conduit à l'unité des êtres humains (hommes et femmes). C'est ainsi que Dieu aime dans sa vie trinitaire ; chaque personne de Dieu est complètement tournée vers l'autre et reçoit tout de lui dans une parfaite communion. Tel est le plan de Dieu pour la famille. Chaque membre doit être complètement tourné vers l'autre et reçoit tout de lui dans une parfaite communion.

En ce qui concerne le mariage comme *imago Dei*, le Saint- Père trouve en lui plus qu'une comparaison, mais plutôt la base de toute lutte contre la polygamie en Afrique, car le mariage puise son essence et son origine à l'image de Dieu. Dieu se révèle progressivement à travers la relation homme- femme⁵¹. « Dieu créa l'homme à son image; il le créa à l'image de Dieu: il les créa mâle et femelle » (Genèse 1,27). Ensemble homme et femme, non seulement de manière commune, mais aussi en eux-mêmes, sont *imago Dei*, de sorte que chacun d'eux a un accès direct à Dieu »⁵².

Jan Kłys, dans son article intitulé « Małżeństwo drogą do świętości », montre deux paramètres déterminants le caractère surnaturel et l'origine trinitaire du mariage et de la famille : Premièrement, J. Kłys parle de la permission qu'a donnée Dieu à l'homme dans le mariage, afin de participer à ses attributs divins [...]. Le foyer conjugal n'est pas seulement une rencontre de personnes, mais aussi une rencontre avec la Sainte Trinité. L'Anastomose des époux est à la fois une unité naturelle et surnaturelle, une union corps-esprit des personnes et union mystique avec Dieu – à travers l'homme. Deuxièmement, J. Kłys – se base sur le fragment de l'Évangile de St. Jean « Moi et le Père Nous sommes un » (Jn 10, 30) – pour présenter la relation entre le Père et le Fils dans la Sainte Trinité, d'où vient le

⁴⁹ Jan Paweł II, *Mężczyzna i niewiasta...*, s. 33.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. dla rodzin. Kościół liczy wasze świadectwo*, Czad (1.02.1990), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...*, t. 13, s. 742.

⁵¹ Voir. J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei...*, s. 293.

⁵² A. Śtrukelj, *Mężczyzna i kobieta w Bogu*, transl. L. Balter, „Communio” 158 (2007) 2, s. 54.

Saint-Esprit. Il observe que l'Unité Divine est une Unité féconde. La Sainte Trinité est donc l'espace et le modèle de la fécondité. De même, pour qu'un homme et une femme soient un à l'image de la Sainte Trinité, ils doivent s'ouvrir à la procréation comme fruits de leur amour. L'amour, qui par sa nature et son origine a pour but d'unir, il est orienté vers l'enfantement, c'est un amour fécond⁵³. La fécondité résultant d'une anastomose homme et femme, est l'image de cette mystérieuse essence de Dieu qui dans sa pluralité disait dans le livre de la Genèse: « Faisons l'homme à notre image » (1,26).

Le mystère de la fécondité pour lequel Dieu a créé l'Homme et grâce auquel l'homme et la femme sont à l'image de la Trinité éternellement féconde, fait en sorte, comme le dit le Catéchisme de l'Eglise Catholique que le mariage soit une manière d'imiter dans la chair la générosité et la fécondité du Créateur : « L'homme quitte son père et sa mère afin de s'attacher à sa femme ; tous deux ne forment qu'une seule chair » (Gn 2,24)⁵⁴. L'union de l'homme et la femme dans le mariage est une participation particulière à la vie Divine c'est pourquoi elle doit être véritablement et sincèrement ouverte à la vie.

Jean-Paul II pendant la Messe à Bamenda (Cameroun), a associé l'image de la fécondité de Dieu dans la Sainte Trinité à l'exigence d'indissolubilité non seulement du mariage. Le Psaume responsorial de cette Messe mettait l'accent sur la coresponsabilité de l'homme et de Dieu envers toute la création, « Tu lui as donné l'empire sur les œuvres de tes mains; tu as mis toutes choses sous ses pieds » (Ps 8,6). Dieu invite donc l'homme et la femme unis l'un à l'autre par les liens sacrés du mariage, à participer à son œuvre créatrice : «Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-la » (Genèse 1,28). La transmission de la vie, si chère à la Culture africaine, l'amour qu'elle donne à ses enfants est une part spéciale de la gloire et de la vénération que le Psaume attribue à l'homme⁵⁵. Dans ce sens le mariage constitue l'œuvre de Dieu dans la fécondité, il est une communauté d'amour indissoluble et monogame, modelé à l'image de Dieu.

Les époux, comme l'a indiqué le Pape – dans l'exhortation apostolique *Familiaris Consortio* – sont les collaborateurs de Dieu dans l'œuvre de la construction de la civilisation de la vie. Il est de leur responsabilité de procréer et de protéger la vie, surtout celle qui est le fruit de leur amour unificateur. La famille créée par l'œuvre de l'homme et de la femme se complète par le pouvoir de procréer, le pouvoir de faire apparaître au monde un enfant, signe de la présence de Dieu et

⁵³ J. Kłys, *Małżeństwo drogą do świętości*, w: *Miłość małżeństwo rodzina*, ed. F. Adamski, Kraków 1982, s. 173–174.

⁵⁴ CCC, 2335.

⁵⁵ Voir. Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. dla rodzin*, Kamerun (12.08.1985), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...*, t. 13, s. 649.

des sentiments qui les unis⁵⁶. Avec leurs enfants, les parents forment une famille qui est « le centre et le cœur de la civilisation de l'amour ». Pour Jean-Paul II, chaque famille, pas seulement celle qui a des racines chrétiennes, doit être un « sanctuaire de vie »⁵⁷.

La famille et le mariage sont par analogie la communion qui s'établit entre des Personnes divines. Ils aspirent à la sainteté dont le modèle est la Sainte Trinité, comme nous lisons dans l'Évangile selon St. Matthieu « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait »(5,48). La volonté de Dieu est de sanctifier l'être humain –homme et la femme- dans le mariage. Dieu leur permettra de maîtriser leur convoitise du corps afin qu'ils puissent vivre dans la sainteté et la révérence mutuelle, comme St. Paul aux Thessaloniens (cf. 1 Th 4,3–5). Ainsi compris, La famille et le mariage ont leur fondement dans une profonde expérience d'amour issu dans le plan de Dieu. Le mariage et la famille, comme fruit de la Sainte Trinité, donne une plénitude de dignité par le respect mutuel des époux et conduit à la glorification de Dieu lui-même.

LE MARIAGE COMME SACREMENT

Le Pape Jean Paul II a réuni les familles zaïroises (Congo Kinshasa), le 03 mai 1980, pour leur parler du dessein divin du Créateur sur la communion des personnes qu'est le sacrement du mariage. Après avoir magnifiquement présenté le commencement de cette œuvre brillante de Dieu qu'était le premier couple de l'humanité– Adam et Eve – le Saint Père, par la suite, a montré aux familles zaïroises que l'humanité a connu la rupture dramatique du couple originel à peine formé par le Créateur (cf. Gn 1,26–3,24). Cependant, cette chute deviendra l'occasion d'une nouvelle manifestation de l'amour de Dieu. Les familles de ce pays recevaient donc la Bonne Nouvelle de savoir que Dieu renouvelle sans cesse ses alliances avec l'humanité capricieuse et pécheresse [...] Cette alliance détruite sera pleinement renouvelée dans l'œuvre de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui la scellera avec son propre sang, se consacrant volontairement à l'Église et au monde. Pour St. Paul, ce sera le symbole et le modèle de toute alliance entre l'homme et la femme (cf. Ep 5,25) unis par le lien indissoluble du mariage⁵⁸.

Dans le même contexte, mais quinze plus tard en 1995, Jean-Paul II confia aux évêques africains dans une allocution adressée aux jeunes, au stade national

⁵⁶ FC 28.

⁵⁷ Ibid. 15 et 13.

⁵⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do rodzin*, Zair (3.05.1980), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...*, t. 13, s. 582.

Amahoro, à Kigali au Rwanda, la tâche de montrer aux jeunes Rwandais la relation sponsale du Christ avec l'église⁵⁹. Cette tâche consistait à présenter que le mariage atteint son apogée entend que sacrement, entend qu'une rencontre avec la Personne du Christ. Le mariage dans ce sens est la présence intégrale du Christ dans l'union conjugale. Cette présence intégrale du Christ se matérialise d'autre part parle don de soi à l'autre comme le Christ s'est lui-même donné à sur la Croix. Le mariage devient alors un signe visible d'une réalité invisible : une réalité spirituelle, une présence divine et transcendante. Dans ce signe et par ce signe, Dieu se donne aux époux dans toute sa vérité d'amour transcendantal⁶⁰.

Après avoir reçu une invitation officielle du gouvernement tchadien, le Pape Jean Paul II se rendra en janvier 1990 au Tchad. Il visitera, entre autre *N'Djame-na*, *Moundou* et *Sarh*, au sud du pays. C'est en effet dans cette partie du Tchad où les chrétiens sont les plus nombreux, que le Pape a prêché sur le sacrement de mariage. Il en ressort de ce discours que dans le sacrement de mariage où deux baptisés se vouent l'un à l'autre amour fidélité, honnêteté conjugale, le Seigneur Jésus accepte leur consentement et leurs vœux. Grâce au bien fait du sacrement, leur lien d'amour devient l'image et le signe de l'alliance qui unit Dieu et son peuple⁶¹. Le mariage correspond alors seulement à la vocation chrétienne, s'il reflète l'amour du Christ pour son Église et que l'Église essaie de rendre réciproque. D'autre part, le mariage a un caractère salvateur et rédempteur. Dieu « nous a choisi avant la fondation du monde, afin que nous soyons saints et irréprochables devant lui » (Ep 1,4). Dans cette optique, le mariage transcende les dimensions géographiques et historiques. Avant la création du monde, Dieu, par amour, a destiné à lui-même l'être humain (homme et femme) par Jésus-Christ (Ep 1,5). Il a aimé toute la création en lui, mais d'une manière spéciale, il a aimé l'homme et la femme, faite à son image et à sa ressemblance (cf. Gn 1,27). L'expression de cet amour c'est la « prédestinée », dont St. Paul parle dans sa lettre aux Ephésiens, « C'est en lui qu'il nous a choisi dès avant la création du monde [...], nous ayant, dans son amour, prédestiné à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ » (cf. 1,4–5). L'élection de l'homme et de la femme comme « fils », à l'image de Jésus-Christ, c'est l'accomplissement de ce qui, depuis l'origine, est contenue dans l'image et la ressemblance de Dieu que l'homme porte en lui.

⁵⁹ Voir. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodych zgromadzonych na stadionie narodowym "Amahoro"*, Rwanda (18.20.1995), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...*, t. 13, s. 690.

⁶⁰ Voir. Jan Paweł II, *Katechezy część I*, w: *Dzielo zebrane*, t. 6, s. 336.

⁶¹ Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. dla rodzin. Kościół liczy wasze świadectwo*, Czad (1.02.1990), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane...*, t. 13, s. 742.

Le mystère de la vie de l'homme et de la femme est à chercher dans le Christ, en qui se trouve la vérité éternelle sur l'Homme⁶². L'homme et la femme constituent simultanément un mystère qui n'est vraiment expliqué que dans le Verbe Incarné. Dans le Christ, l'humanité se révèle dans toute sa plénitude en lui, l'Homme retrouve le sens de sa vocation. Par conséquent, chaque dimension de la manifestation dans l'Homme de sa double unité, y compris l'unité de l'homme et de la femme, trouve son explication dans la Révélation du Fils de Dieu incarné⁶³. Le mariage comme sacrement, est une mesure salvatrice menant à l'état initial selon le dessein de Dieu. Cela devient réel grâce à la présence du Christ. Par son action, les époux surmontent avec succès les difficultés liées à cet état (luxure, contraception, avortement, etc. [...]). Une fois invité au mariage, le Christ non seulement se soucie de sa longévité, mais conduit également les époux au salut.

Jean-Paul II dans son discours aux familles du Zaïre en 1980, a montré ce rôle salvifique du sacrement du mariage, précisant qu'il relève de l'union de l'homme et de la femme au niveau de l'amour salvateur et surnaturel qu'éprouve l'humanité entière. La relation du Christ avec l'Église montre le sens propre et transformateur du mariage comme vocation fondamentale de l'homme. C'est pourquoi dans la dimension conjugale de la création et de la rédemption, nous reconnaissons une continuité essentielle du plan de Dieu pour l'homme, parce que dans l'union conjugale d'Adam et Eve, Dieu a écrit intégralement dans le mystère de la création, de même que l'union conjugale du nouvel Adam et de la nouvelle Eve, du Christ et de l'Église, il écrit intégralement dans le mystère de la rédemption⁶⁴. Le sacrement du mariage est une occasion parfaite de racheter l'Homme et de détruire toute tendance à la polygamie enracinée profondément dans les cultures africaines.

CONCLUSION

Au terme de cet article centré sur les homélies et discours tirés des pèlerinages du Pape Jean-Paul II sur la famille et le mariage concernant le plan original de Dieu sur l'homme et la femme, le Pape définit le mariage et la famille comme une réalité à deux dimensions : sociale et religieuse, qui ne s'excluent pas mutuellement, mais plutôt qui sont en corrélation. La famille est une communauté de personnes dans laquelle les parents sont liés par les liens de mariage. En même temps, la famille n'est pas un ajout au mariage, mais se construit par le charisme

⁶² Voir. P. Warchoń, *Integralny rozwój człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, „Communio”166 (2009) 2, s. 188.

⁶³ Voir. A. Scola, *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II...*, s. 156.

⁶⁴ C. West, *Teologia ciała dla początkujących. Podstawy rewolucji seksualnej Jana Pawła II*, transl. M.J. Kaniewscy, Warszawa 2009, s. 92.

du sacrement qui se vit dans une relation vivante et mystique avec la Communion Trinitaire des Personnes. D'une part, la situation actuelle du mariage et de la famille en Afrique est plus instable qu'auparavant. Cette instabilité est matérialisée, entre autre, par plus de divorces, une tradition polygamique accentuée, un esprit d'appropriation du sexe féminin. L'Afrique traverse une puissante « crise anthropologique ». D'autre part, le pape Jean Paul II, pris dans l'exigence pastorale d'annoncer « la Bonne Nouvelle à toutes les nations », développe des réponses théologiques à partir du plan de Dieu pour la famille et du mariage afin de contrer ces différents maux dont souffrent les sociétés africaines. Nous avons montré l'indissolubilité du mariage dans trois domaines : le mariage est indissoluble parce que l'unité de l'homme et de la femme a été créée par Dieu ; deuxièmement, c'est une image de la Sainte Trinité et une épiphanie de Dieu dans le monde ; troisièmement, elle est une image de la relation sacramentelle de l'amour salvifique du Christ pour. L'analyse de la question de la pureté dans les œuvres de Jean-Paul II, bien que discutée dans le contexte africain, concerne tout être humain. Chaque culture doit s'adapter au dessein objectif de Dieu, qui se manifeste sous des formes diverses, mais qui, pour l'essentiel, conserve toujours sa dimension salvatrice. Cette œuvre concerne tout homme enraciné dans sa foi naturelle et immergé dans le monde du modernisme ; détaché de la dimension transcendante, spirituelle et immortelle de son être.

WYKAZ SKRÓTÓW

- EA *Ecclesia in Africa*
- EV *Evangelium vitae*
- FC *Familiaris consortio*
- GS *Gaudium et spes*
- KKK *Katechizm Kościoła katolickiego*
- LG *Lumen gentium*
- LR *List do rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II*
- MD *Mulieris dignitatem*
- MN *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*
- RH *Redemptor hominis*
- TM *Teologia małżeństwa*

BIBLIOGRAFIA

Bujak J., *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007.

- Dufour X.L., *Chrystofanie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour.
- Jan Paweł II, *Homilie na niedziele i święta*, ed. ks. P. Ptasznik, Kraków 2011.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *List do rodzin*, Poznań 1994.
- Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 13: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek: Azja, Afryka, Australia i Oceania*, Kraków 2009.
- Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2009, s. 842–985.
- Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 2, Kraków 2006.
- Jan Paweł II, *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Citta del Vaticano 1986.
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2009.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2009.
- Jean Paul II, *Discours du Pape au tribunal de la Rote Romaine pour l'inauguration de l'année judiciaire, le lundi 28 janvier 1991*, Libreria Editrice Vaticana 1991.
- Jean Paul II, *Ecclesia in Africae*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 2, Kraków 2006.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kłys J., *Małżeństwo drogą do świętości*, w: *Miłość małżeństwo rodzina*, ed. F. Adamskiego, Kraków 1982.
- Kocholickal G., Leżohupski R., *Afryka – kontynent rodziny*, <https://www.przewodnikkatolicki.pl/> [consulté le: 11.04.2023].
- Kopycki P., *Elementarz teologii ciała według Jana Pawła II*, Częstochowa 2013.
- Kuras B., *O chrześcijańskiej czystości. Podstawy biblijne*, Kraków 2003.
- Okoń W., *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1992.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, ed. A. Jankowski, Poznań 2007.
- Portail catholique suisse, *Rome: Jean-Paul II reçoit les évêques de Zambie*, 30 avril 2001, disponible sur : <https://www.cath.ch/> [consulté le: 11.04.2023].
- Scola A., *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*, transl. P. Mikulska, Lublin 2010.
- Semen Y., *Duchowość małżeńska według Jana Pawła II*, transl. S. Filipowicz, Poznań 2011.
- Semen Y., *Seksualność według Jana Pawła II*, transl. Z. Denkowska, J. Urbaniak, Poznań 2008.
- Serretti M., *Tajemnica Wcielenia – nowe stworzenie osoby*, transl. P. Mikulska, „Ethos” 82–83 (2008) 2–3.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sonta, *Kultura i religia plemion afrykańskich*, <http://urodaizdrowie.pl/kultura-i-religia-plemion-afrykanskich> [consulté le: 15.06.2011].

- Štrukelj A., *Mężczyzna i kobieta w Bogu*, transl. L. Balter, „Communio” 158 [2007] 2.
- Von Rad G., *Teologia Starego Testamentu*, transl. B. Widła, Warszawa 1986.
- Warchoł P., *Integralny rozwój człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, „Communio” 2 (2009) 166.
- West C., *Teologia ciała dla początkujących. Podstawy rewolucji seksualnej Jana Pawła II*, transl. M.J. Kaniewscy, Warszawa 2009.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Lublin 1983.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
- Zwoliński A., *Duch Afryki*, Kraków 2007.

Mots-clés: homélie, discours, Jean-Paul II, mariage, famille, pèlerinage, Afrique, indissolubilité, *Communio personarum*, *imago Dei*, sacrement

JOHN PAUL II'S HOMILIES AND SPEECHES ON “MARRIAGE AND THE FAMILY” DURING HIS PILGRIMAGES TO AFRICA

Summary

This article is an analysis of John Paul II's homilies and speeches on family and marriage in Africa. The Holy Father presents the family and marriage as originating from the plan of God. The family and marriage life is a participation in the divine plan of God. The main objective of the article is to show their transcendent origin in order to be able to act effectively against polygamy and other evils, which prevail in various African cultures. This article is a comparative approach to the unity of persons in marriage and in the family as a reflection of the Holy Trinity and the sacramental presence of Christ in the Church. It also aims to show how the issue of family and marriage (described by John Paul II) appears as a voice of hope for the restoration of God's project on these realities in Africa, in the sociological, anthropological and theological dimensions.

Keywords: homily, speech, John Paul II, marriage, family, pilgrimage, Africa, indissolubility, *Communio personarum*, *imago Dei*, sacrament

HOMILIE I PRZEMÓWIENIA JANA PAWŁA II O „MAŁŻEŃSTWIE I RODZINIE” PODCZAS SWOICH PIELGRZYMEK DO AFRYKI

Streszczenie

Niniejszy artykuł jest analizą wypowiedzi Jana Pawła II do rodzin i małżeństw w Afryce. Ojciec Święty pokazuje rodziny i małżeństwa jako powrót do zamysłu Bożego. Ro-

dzina i małżeństwo realizują się i uczestniczą w planie Bożym. Głównym celem artykułu jest pokazanie ich nadprzyrodzonego źródła, by móc skuteczniej walczyć przeciwko poligamii, która rządzi w różnych kulturach afrykańskich. Artykuł jest analizą porównawczą jedności osób w małżeństwie i rodzinie jako będącej odzwierciedleniem Trójcy Świętej oraz sakramentalnej obecności Chrystusa w Kościele. Artykuł ma na celu ukazać, jak problematyka rodziny i małżeństwa (opisywana przez Jana Pawła II) jawi się jako głos nadziei na rzecz przywrócenia zamysłu Bożego tych rzeczywistości w Afryce w wymiarze socjologicznym, antropologicznym i teologicznym.

Słowa kluczowe: homilia, przemówienie, Jan Paweł II, małżeństwo, rodzina, pielgrzymka, Afryka, nierozzerwalność, *Communio personarum*, *imago Dei*, sakrament

Wojciech Moskała*

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

EUGENIA RAVASIO, BÓG OJCIEC MÓWI DO SWOICH DZIECI W ŚWIETLE KATECHIZMU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Celem artykułu jest ocena prywatnych objawień Boga Ojca przekazanych siostrze Eugenii Ravasio w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego. Od strony merytorycznej stwierdza się rozbieżności pomiędzy przesłaniem Orędzia a nauką katolicką dotyczącą Trójcy Świętej, zbawienia i łaski. Kwestia formalna dotyczy języka łacińskiego, w którym miało zostać przekazane Orędzie. Na tym etapie nie można stwierdzić, czy rozbieżności obecne były już w tekście pierwotnym, czy pojawiły się dopiero w tłumaczeniach na języki narodowe. Obecnie konieczna wydaje się dalsza analiza tekstu Orędzia pod kątem jego zgodności z nauczaniem Kościoła katolickiego oraz rewizja kultu Boga Ojca inspirowanego doświadczeniami s. Ravasio.

Rosnące zainteresowanie Osobą Boga Ojca w teologii dogmatycznej zaobserwowane zwłaszcza po Soborze Watykańskim II prowadzi obecnie do wyodrębnienia osobnego traktatu o Pierwszej Osobie Trójcy Świętej. Nauka ta zyskała nazwę patrylogia¹ lub paterologia, analogicznie do pneumatologii czy chrystologii.

Katechizm Kościoła katolickiego nie zawiera terminu „patrylogia”. Wyjaśnienie pierwszego artykułu Symbolu Apostolskiego, jakim jest wyznanie wiary w „Boga Ojca Wszzechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi”, znajduje się w artykułach 198–421, z czego dużą część zajmuje prezentacja nauki o Bogu Jedynym. Nauczanie o samej Pierwszej Osobie Bożej zostaje natomiast przedstawione najczęściej w kontekście przybliżenia prawd trynitologicznych².

* Wojciech Moskała – magister teologii, uczestnik Teologicznego Studium Licencjackiego z zakresu teologii dogmatycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; e-mail: wmoskala@gmail.com; ORCID: 0009-0002-4673-3392.

¹ E. Kasjaniuk, *Patrylogia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 66–68.

² *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2012.

Zagadnienie traktatu patrylogicznego cieszy się sporym zainteresowaniem w teologii polskiej. Badaczem, który podejmuje temat nauki o Bogu Ojcu, jest J.D. Szczurek³. Znaczącym okresem dla rozwoju refleksji nad Osobą Ojca były lata 1999–2000, kiedy to Kościół katolicki z inicjatywy Jana Pawła II przeżywał Rok Boga Ojca i Wielki Jubileusz⁴. Wśród tych opracowań nie bierze się pod uwagę miejsca teologicznego, jakim są tzw. objawienia prywatne. S.C. Napiórkowski umieszcza je w ramach źródeł niezobiektywizowanych, do których należy doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich. Razem z innymi niezobiektywizowanymi *loci theologici* powinno zostać ono zweryfikowane w świetle źródeł zobiektywizowanych oraz Słowa Bożego jako jedyne źródła natchnione⁵.

Takim doświadczeniem prywatnym jest *Orędzie* otrzymane przez matkę Eugenię Elisabetę Ravasio w latach trzydziestych ubiegłego wieku. Ma ono być obecnie jedynym prywatnym objawieniem Pierwszej Osoby Bożej, które otrzymało pozytywną opinię Kościoła⁶. Po trwającym dziesięć lat procesie diecezjalnym biskup Grenoble Aleksander Caillot uznał widzenia otrzymane przez s. Eugenię za nadzwyczajną Bożą interwencję⁷. Jako podstawy do tego orzeczenia przedstawił następujące argumenty: niepodważalność cnót m. Eugenii oraz przedmiot misji, który „z doktrynalnego punktu widzenia wydaje się [...] słuszny i stosowny”⁸.

Celem artykułu jest ocena *Orędzia* w świetle *Katechizmu Kościoła katolickiego*. Temat jest o tyle istotny, że przesłanie s. Ravasio budzi zainteresowanie wiernych Kościoła katolickiego. Dowodem na to może być powstanie sanktuarium Boga Ojca Miłosiernego w Zaporozżu na Ukrainie, gdzie znajduje się wizerunek

³ Informacje o stanie badań dotyczących Boga Ojca można znaleźć w: J.D. Szczurek, *Bóg Ojciec w źródłach teologii. Zarys patrylogii*, Kraków 2000; tenże, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej*, Kraków 2003; tenże, *Rozwój teologii Boga Ojca w soborowym nauczaniu Kościoła o Trójcy Świętej*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historycznawcza*, red. A. Baron, J. Kupczak, J.D. Szczurek, Kraków 2015, s. 61–105.

⁴ *Ty, Panie, Jesteś Naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999; F.-X. Durrwell, *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000; J. Kudasiwicz, *Poznawanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, t. I: „*Błogosławiony Pan, Bóg Izraela*” (*Lk 1,68*), Kielce 2000; *Abba, Ojciec!*, red. A. Nowak, Lublin 2000; *Bóg – Ojciec wszystkich*, red. K. Gózdź, J. Lekan, Lublin 1999.

⁵ S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1996, s. 38, 47–48.

⁶ Wikariusz generalny Watykanu kardynał Petrus Canisius van Lierde przyznał objawieniom imprimatur dnia 13. 03.1989 roku.

⁷ *Świadectwo Jego Ekscelencji Aleksandra Caillot, Biskupa Grenoble*, w: E. Ravasio, *Bóg Ojciec mówi do Swoich dzieci*, Katowice 2018. „Wedle mej duszy i sumienia, w najżywszym poczuciu odpowiedzialności wobec Kościoła oświadczam: jedynie przyjmując interwencję nadprzyrodzoną i Boską, można dać logiczne i zadowalające wyjaśnienie ogółu wydarzeń. To wyjątkowe wydarzenie, pozbawione wszystkiego, co je otacza, wydaje mi się pełne szlachetności, podniosłości i nadprzyrodzonej owocności” (tamże, s. 11).

⁸ Tamże, s. 7.

Boga Ojca autorstwa malarki Lii Gladiolo, sporządzony na podstawie *Orędzia*⁹. W Polsce natomiast funkcjonuje Fundacja Abba Pater, której misją jest czynienie Boga Ojca „znanym, kochanym i czczonym”, zgodnie z głównym przesłaniem objawień s. Eugenii. Członkowie organizacji piszą na swojej stronie internetowej, że ich zadaniem, „a nawet obowiązkiem, jest przekazywanie *Orędzia* w taki sposób, by dotarło ono do każdego”¹⁰. W tym celu Fundacja m.in. organizuje koncerty, „Spotkania z Ojcem” oraz coroczny „Festiwal Abba Pater”¹¹. Przy społeczności działa również zespół muzyczny „Abba Pater Music”¹².

Temat *Orędzia* nie został dostatecznie rozwinięty w polskiej literaturze przedmiotu. Do tej pory tematem tym zajmowała się dr Zofia Bator¹³, dr Maria Dorota Szcześniak¹⁴ oraz dr hab. Zbigniew Treppa¹⁵. Autorki pierwszych dwóch publikacji skupiają się głównie na ikonie Boga Ojca wykonanej na podstawie wizji s. Eugenii. Z. Treppa dokonuje natomiast porównania treści objawień m. Ravasio i s. Faustyny Kowalskiej, przy czym zauważa pewne kontrowersje wokół sporządzenia wizerunku Ojca. Pojawia się zatem przestrzeń do krytycznego zbadania innych wątków poruszonych w *Orędziu* pod kątem ich ortodoksyjności.

Przekład treści widzenia na język polski użyty w artykule pochodzi z książki *Bóg Ojciec mówi do swoich dzieci*, wydanej przez Wydawnictwo Vox Domini w roku 2018¹⁶. Polskojęzyczny czytelnik może również skorzystać z wersji opublikowanej przez Fundację Abba Pater w roku następnym¹⁷, które to wydanie ma adnotację informującą, iż jego publikacja nastąpiła za zgodą Kurii Diecezjalnej w Kaliszu¹⁸. Aprobata władz kościelnych dla rozpowszechniania treści *Orędzia* oraz rozwój organizacji mających na celu propagowanie tychże wizji¹⁹ jeszcze

⁹ Sanktuarium Boga Ojca Miłosiernego w Zaporozżu, <https://rkc.zp.ua/pl/> [dostęp: 1.04.2023].

¹⁰ Fundacja Abba Pater, <https://www.abbapater.pl/misja/> [dostęp: 1.04.2023].

¹¹ Festiwal Abba Pater, <https://www.abbapater.pl/kategoria/wydarzenia/festiwal/> [dostęp: 1.04.2023].

¹² Abba Pater Music, https://www.abbapater.pl/muzyka_2/projekt-abbapater-music/ [dostęp: 1.04.2023].

¹³ Z. Bator, *Współczesna ikona Boga Ojca. Nowatorstwo czy herezja?*, „Teologia w Polsce” 9 (2015) 1, s. 97–108.

¹⁴ M. Szcześniak, *Malarskie przedstawienie Boga Ojca według przesłania s. Eugenii Ravasio w kontekście tradycji ikonograficznej – studium kulturoznawcze*, Kraków 2020.

¹⁵ Z. Treppa, *O zbieżnościach przekazów w objawieniach siostry Faustyny Kowalskiej i matki Eugenii Elisabetty Ravasio*, „Polonia Sacra” 22 (2018) 3, s. 101–121.

¹⁶ E. Ravasio, *Bóg Ojciec mówi do Swoich dzieci*, Katowice 2018.

¹⁷ E. Ravasio, *Spotkanie z Ojcem. Bóg Ojciec mówi do Swoich dzieci*, Kalisz 2019.

¹⁸ Tamże, s. 2.

¹⁹ W Polsce do takich organizacji należy Fundacja Abba Pater. Ruchem o zasięgu międzynarodowym, rozpowszechniającym objawienia otrzymane przez s. Ravasio jest Stowarzyszenie Dio è Padre.

bardziej przynagła do przyjrzenia się tekstowi przesłania s. Ravasio w świetle nauczania katolickiego.

ORĘDZIE PRZEKAZANE PO ŁACINIE

Adresatem omawianego objawienia została zakonnica włoskiego pochodzenia w roku 1932. Samo *Orędzie* było przekazane w dwóch częściach: pierwsze wżdenie miało miejsce 1 lipca, natomiast ostatnie 12 sierpnia. Oba przesłania zostały objawione s. Ravasio po łacinie. Zdaniem zwolenników *Orędzia* jest to dowód na jego prawdziwość, gdyż język ten miał być dla Eugeniei całkowicie nieznanym²⁰. Nie wydaje się to jednak prawdą, gdyż w latach trzydziestych XX wieku łaciną powszechnie posługiwano się w liturgii Kościoła. Z biografii autorstwa o. Andrei d'Ascanio OFMCap można się ponadto dowiedzieć, że modlitwa była obecna w domu rodzinnym Elisabetty każdego dnia. Jej rytm wyznaczał dziadek Piero, który codziennie przewodniczył pacierzom²¹, a w niedziele wraz z całą rodziną brał udział we Mszy Świętej najpierw „czytanej”, a później „śpiewanej”²². Na tej podstawie można stwierdzić, że Ravasio przed wstąpieniem do zgromadzenia miała pewien kontakt z językiem łacińskim. Nie da się obecnie określić, czy rodzina Elisabetty modliła się w domu po łacinie, jednak w autobiografii zawarta jest wzmianka na ten temat: mała Włoszka po cudownym uzdrowieniu – według o. d'Ascania – zaczęła śpiewać litanie loretańską właśnie po łacinie. Do tamtej pory bowiem nie poruszała się o własnych siłach²³.

Obecnie nie jest znany oryginalny łaciński tekst *Orędzia*. Wiele informacji dotyczących objawień s. Ravasio nie może być w tym momencie zweryfikowanych,

²⁰ E. Ravasio, *Bóg Ojciec...*, s. 4.

²¹ A. d'Ascanio, *For the Glory of The Father. A biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, Isola del Liri 1982. „Under his guidance the farmhouse becomes a convent: at dawn he goes to the middle of the courtyard and wakes everybody up with the recitation of the Angelus Domini and with morning prayers. And everyone must respond. In the evening he gathers everyone together for the rosary, evening prayers (“which never ended” mother Eugenia says with a smile), spiritual reading and catechism. When at times he cannot be present, he delegates his son Carlo to substitute him” (tamże, s. 7).

²² „Every Sunday, early in the morning, he leads the whole family to Mass, first the read one and then the sung one with a homily; after lunch back to church for catechism, vespers, the homily and the recitation of the rosary at the cemetery and lastly, at home, the rosary and evening prayers. Mother Eugenia remembers that this rhythm of daily and Sunday devotions didn't change until she entered the convent” (tamże, s. 7).

²³ „Bettina, who has miraculously begun to walk, run and speak, surpasses herself by starting to sing the litany – in Latin – with a silvery voice which will forever resound in the ears of the pastor who, as long as he lives, will tell everyone about this extraordinary episode” (tamże, s. 8).

gdyż pełna dokumentacja została utajniona przez Stolicę Apostolską²⁴. Z korespondencji przeprowadzonej ze Stowarzyszeniem Dio è Padre wynika, że *Orędzie* przełożono na język francuski, która to wersja była używana w trakcie postępowania²⁵. Nie jest natomiast jasne, kto dokonał tego przekładu oraz czy podczas procesu diecezjalnego badany był tekst w języku oryginalnym²⁶. Dlatego też za tekst bazowy przyjmuje się tłumaczenie francuskie, stąd w kolejnych akapitach przy omawianiu poszczególnych fragmentów *Orędzia* zostanie dla porównania umieszczony w przypisie tekst francuski *pro manuscripto*, wydany przez Stowarzyszenie Dio è Padre w roku 2000²⁷.

MIŁOŚĆ BOGA OJCA

Analizę *Orędzia* można rozpocząć od stwierdzeń dotyczących miłości, jaką Ojciec żywi do swojego Syna oraz do ludzi. Na uwagę zasługują słowa: „Uznajcie więc *szlusznie*, że was ukochałem, można by rzec, *bardziej niż Mojego* umiłowanego Syna lub – ściślej mówiąc – *bardziej od Siebie samego*”²⁸. Nieco dalej pojawia się kolejne zdanie, które również ma objawiać charakter miłości Pierwszej Osoby Boskiej do swoich stworzeń: „Nie pozwólcie, by Moja Miłość tak długo była nieaktywna; bowiem spala Mnie pragnienie bycia kochanym!”²⁹.

Katechizm Kościoła katolickiego w artykułach dotyczących natury Bożej stwierdza zgodnie z tradycją Janową, że „sam Jego Byt jest Prawdą i Miłością”³⁰. Na kartach Starego Testamentu Bóg objawia swoją miłość w stosunku do narodu wybranego. Jest ona darem darmo danym i powodem, dla którego Stwórca nie ustawał w objawianiu siebie Izraelowi, w przebaczeniu jego niewierności oraz wychodzeniu ku ludziom ze zbawczą ofertą³¹. Miłość Jego jest analogiczna do mi-

²⁴ Dr Szcześniak bezskutecznie próbowała zawiązać kontakt zarówno z archiwum diecezjalnym w Grenoble, jak i z Archiwum Kongregacji (dzisiaj: Dykasterii) Nauki Wiary. Por. M. Szcześniak, *Malarskie przedstawienie...*, s. 133.

²⁵ Dr Szcześniak podaje, że kopia tekstu łacińskiego pochodząca z procesu diecezjalnego została przekazana Marii Teresie d’Abenante (por. M. Szcześniak, *Malarskie przedstawienie...*, s. 149), jednak 23 lutego 2023 roku w korespondencji ze mną Stowarzyszenie doprecyzowało, iż M.T. d’Abenante otrzymała jedynie pierwszy przekład *Orędzia* na język francuski.

²⁶ W dniu 18 marca 2023 roku Stowarzyszenie przekazało autorowi informacje, iż nie jest w stanie odpowiedzieć na postawione wyżej pytania.

²⁷ E. Ravasio, *Le Père Parle à Ses Enfants*, L’Aquila 2000.

²⁸ E. Ravasio, *Bóg Ojciec...*, s. 16; por. *Le Père...*: „Mais reconnaissez bien que Je vous ai aimés pour ainsi dire, plus que Mon Fils Bien-Aimé, ou pour mieux dire encore: plus que Moi-Même”.

²⁹ E. Ravasio, *Bóg Ojciec...*, s. 36; por. *Le Père...*: „Ne laissez pas longtemps mon Amour inactif, car Je suis altéré du désir d’être aimé!”.

³⁰ *Katechizm Kościoła katolickiego*, 231.

³¹ Tamże, 218.

łości rodzicielskiej (por. Oz 11,1; Iz 49,14–15) lub oblubieńczej (por. Iz 62,4–5), jednak zdecydowanie je przewyższa³², ponieważ jest wieczysta³³. Co więcej, On sam jest Miłością (gr. ἀγάπη, agapē, por. 1 J 4,8), jak to zostaje objawione w Nowym Testamencie. Oznacza to, że „miłość jest samą istotą Boga”³⁴. Misterium Paschalne stanowi dowód na to, iż Bóg ukochał świat i chce zbawienia każdego człowieka (por. J 3,16; 1 Tm 2,4)³⁵. Ponadto ewangelista Jan ujawnia to, że Ojciec umiłował ludzi tak jak (gr. καθώς, kathōs) swojego Syna (por. J 17,23). Nigdzie nie pada jednak stwierdzenie, jakoby stworzenie było bardziej umiłowane od Niego.

Naukę o Bogu Trójjedynym, który „jest wieczną wymianą miłości – Ojcem, Synem i Duchem Świętym”³⁶ – rozwijają niektórzy teologowie, opisując w ten sposób pochodzenie Osób Bożych. J. Buxakowski zgodnie z tradycją augustiańsko-tomistyczną podaje, że Ojciec w pełni poznaje doskonałość Swojego Syna. W ten sposób rodzi się między nimi wzajemna skłonność woli, czyli miłość. Autor rozróżnia miłość istotową (*amor essentialis*), wspólną wszystkim Osobom Bożym, oraz miłość uosobioną (*amor personalis*), którą jest sam Duch Święty, a którą żywią do siebie Bóg Ojciec i Boży Syn³⁷. W tym ujęciu słowa *Orędzia* oznaczałyby, że ludzkość stworzona w jakiś sposób jest lepsza, doskonalsza niż Trzecia Osoba Trójcy Świętej, którą H.U. von Balthasar nazwie „żarem miłości” pomiędzy Ojcem a Synem³⁸.

J. Szczurek, idąc za myślą tomistyczną, wskazuje, że Bóg ma absolutnie doskonałą wolę, a zatem jej przedmiotem właściwym może być tylko absolutne dobro, którym jest On sam. Miłość Osób Trójcy Świętej polega na tym, że żadna z nich nie zatrzymuje dla Siebie niczego, lecz ofiarowuje się w całości pozostałym. Boża miłość nie wyklucza miłości do stworzeń, lecz stanowi jej źródło (por. J 17,23)³⁹.

Wspomniany H.U. von Balthasar twierdzi, że Trójjedyny nie potrzebuje żadnego świata pozaboskiego, aby mieć kogo miłować, gdyż On sam jest Miłującym, Umiłowanym oraz Zjednoczeniem owocu miłości ich Obu. Stworzenie jest zatem dziełem dokonanym przez Niego w wolności po to, żeby Ojciec mógł uwielbić nim Syna, Syn ofiarować go w darze Ojcu, a Duch Święty dać na nowo wyraz Ich

³² Tamże, 219.

³³ Tamże, 220.

³⁴ Tamże, 221.

³⁵ Tamże, 219.

³⁶ Tamże, 221.

³⁷ J. Buxakowski, *Teologia prawd wiary*, t. III: *Bóg Jedyny w Trójcy Osób*, Pelplin 2006, s. 291–292.

³⁸ H.U. von Balthasar, *Credo. Medytacje o Składzie Apostolskim*, Kraków 1999, s. 63.

³⁹ J.D. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 2003, s. 293–294.

wzajemnej miłości. Człowiek stworzony natomiast otrzymuje od Boga zaproszenie, by zostać wciągniętym „do tej przepaści miłości”⁴⁰.

Zdziwienie wzbudzają zatem słowa zapisane w *Orędziu* o miłości Boga Ojca do stworzeń, która przewyższać ma miłość wewnątrztrynitarną.

ŁASKA

Orędzie prezentuje Ojca, który prosi ludzi o przyjmowanie Eucharystii, gdyż w ten sposób może niejako odpocząć w sercach swoich stworzeń, natomiast w przeciwnym razie będzie doświadczał udręki. Co więcej, ten akt rozumu i woli osoby ludzkiej miałby być łaską człowieka wobec Stwórcy. Zaprezentowane jest to w następujących słowach: „Jestem waszym Ojcem i waszym Bogiem, czy ośmielicie się odmówić Mi tego? Ach, nie sprawiajcie Mi cierpienia waszym okrucieństwem wobec Ojca, który prosi was o tę jedyną łaskę dla Siebie”⁴¹. Ojciec również pragnie, aby uroczyste obchodzono uroczystość Chrystusa Króla, żeby „wynagrodzić za obelgi, którymi obrzucano Go przed Piłatem, za zniewagi doznane od żołnierzy, którzy biczowali Jego święte i niewinne człowieczeństwo”⁴². Sama s. Eugenia została natomiast poproszona o przeznaczanie codziennie pół godziny na pocieszanie Ojca⁴³.

W cytowanych słowach *Orędzia* szczególnie uwagę zwraca użycie pojęcia „łaska”. Człowiek nie może okazać łaski Ojcu, ponieważ – jak podaje *Katechizm Kościoła katolickiego* – jest ona „najpierw i przede wszystkim darem Ducha, który usprawiedliwia nas i uświęca”⁴⁴. Stanowi darmową pomoc dla ludzi, żeby mogli stać się „Jego przybranymi synami” oraz żyli w komunii z Trójcą Świętą⁴⁵. Ponadto Kościół rozumie łaskę personalistycznie, tzn. nie jest ona rzeczą, lecz właśnie uczestnictwem w życiu Trójjedynego⁴⁶, przychylnością Boga, darem darmo danym, żeby ludzie „odpowiedzieli na Jego wezwanie”⁴⁷. Taka właśnie

⁴⁰ H.U. von Balthasar, *Credo*, s. 21–23.

⁴¹ E. Ravasio, *Bóg Ojciec...*, s. 43; por. *Le Père...*: „Je suis votre Père et votre Dieu, oseriez-vous Me refuser cela? Ah! Ne Me faites pas souffrir par votre cruauté envers un Père qui vous demande cette seule grâce pour Lui”.

⁴² E. Ravasio, *Bóg Ojciec...*, s. 33.

⁴³ „Chciałbym też, aby twoje przełożone pozwoliły ci spożytkować wolne chwile na spotkania ze Mną, byś mogła przez pół godziny dziennie pocieszać Mnie, kochać Mnie”. Por. *Le Père...*: „Je voudrais aussi que tes Supérieures te permettent d’employer tes moments de liberté à entretenir avec Moi et que tu puisses une demi-heure par jour, Me consoler et M’aimer” (tamże, s. 21).

⁴⁴ *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2003.

⁴⁵ Tamże, 2021.

⁴⁶ Tamże, 1997.

⁴⁷ Tamże, 1996, 1999.

definicja łaski zawarta jest również w *Encyklopedii katolickiej*. K. Gózdź mówi, że łaską jest samoudzielający się człowiekowi Trójjedyny Bóg⁴⁸.

Katechizm ponadto dokonuje rozróżnienia pomiędzy łaską habitualną, to jest trwałym uzdolnieniem do życia zgodnie z zamysłem Boga, a licznymi Bożymi interwencjami podczas dzieła naszego uświęcania, które nazywa się łaskami aktualnymi⁴⁹. Za każdym razem należą one jednak do porządku nadprzyrodzonego i mogą być poznane jedynie przez wiarę⁵⁰. Nie można zatem mówić o wyświadczeniu Stworzycielowi łaski przez stworzenie. Z tego też powodu zdziwienie wzbudzają przytoczone wyżej fragmenty *Orędzia*.

ZRÓŻNICOWANIE OSÓB BOŻYCH

Kwestia rozróżnienia Osób Trójcy Świętej przedstawia się w *Orędziu* następująco: „To Ja posłałem Mojego Syna. Został poczęty z Mojego Ducha Świętego, którym ciągle jestem Ja – jednym słowem: On był zawsze Mną. Do was, stworzenia Moje, kochając was jak Mojego Syna, którym Ja jestem, mówię jak do Niego: jesteście Moimi dziećmi umiłowanymi, w których mam upodobanie”⁵¹.

Bóg Ojciec ponadto w takich słowach ma przedstawiać relację między Sobą a Synem Wcielonym i Ukrzyżowanym: „Kiedy stwierdziłem, że ani patriarchowie, ani prorocy nie potrafili sprawić, by ludzie Mnie poznali i pokochali, postanowiłem przyjść Ja sam. [...] Nie było innego sposobu, jak tylko przyjść samemu w drugiej Osobie Mojego Bóstwa [...]. W Moim Synu źle się ze Mną obejdą pomimo całego dobra, jakie im wyświadczy. Znieważą Mnie w Moim Synu, ukrzyżują, aby Mnie zabić”⁵².

Omówienie zagadnienia relacji między Osobami Bożymi, opisanymi w *Orędziu*, jest bardzo ważne, ponieważ – jak podaje *Katechizm Kościoła katolickiego*

⁴⁸ Por. K. Gózdź, *Łaska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 382.

⁴⁹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2000, 2024.

⁵⁰ Tamże, 2005.

⁵¹ E. Ravasio, *Bóg Ojciec...*, s. 28; por. *Le Père...*: „Mon Fils, c’était Moi qui l’envoyais. Il était conçu de mon Esprit-Saint, qui est encore Moi, en un mot Il était toujours Moi. A vous mes créatures, en vous aimant comme Mon Fils qui est Moi, je vous dis comme à Lui: vous êtes mes enfants bien-aimés en qui JE mets mes complaisances”.

⁵² E. Ravasio, *Bóg Ojciec...*, s. 15–16; por. *Le Père...*: „Toutefois, lorsque J’eus bien constaté que ni les Patriarches, ni les Prophètes, n’avaient pu Me faire connaître et aimer des hommes, j’ai résolu d’aller MOI-Même. Mais, comment faire pour Me trouver au milieu des hommes ? Il n’y avait pas d’autre moyen que d’aller Moi-Même, dans la deuxième Personne de Ma Divinité. Les hommes Me connaîtront-ils? M’écouteront-ils ? Pour moi rien n’était caché dans l’avenir, comme réponse à ces deux questions. Je répondais Moi-Même: “Ils ignoreront Ma présence, tout en étant près de Moi. Dans Mon Fils ils Me maltraiteront, malgré tout le bien qu’IL leur fera. Dans Mon Fils, ils me calomnieront, ils Me crucifieront pour Me faire mourir”.

go – „tajemnica Trójcy Świętej stanowi centrum wiary i życia chrześcijańskiego oraz jest najbardziej podstawowym i istotnym nauczaniem w «hierarchii prawd wiary»”⁵³.

Chrześcijańska nauka o Bogu Trójjedynym, będąca dogmatem wiary formułowanym i dookreślanym na soborach powszechnych, wyklucza zacieranie różnic pomiędzy Osobami Boskimi⁵⁴, zgodnie z symbolem pseudo-Atanazjańskim, przedstawionym na sesji 8. Soboru Florenckiego: „Inna jest osoba Ojca, inna jest Syna, jeszcze inna Ducha Świętego”⁵⁵. Każda z Osób jest tym samym, to znaczy „całym Bogiem”⁵⁶, natomiast nie można powiedzieć, jakoby Ojciec był Synem lub Duchem, jak ma to miejsce w zacytowanych wyżej fragmentach *Orędzia*. Osoby Boskie „rzeczywiście różnią się między sobą”⁵⁷, a to rozróżnienie polega na „relacjach, w jakich pozostaje jedna z nich w stosunku do innych”⁵⁸.

Jednocześnie w przytoczonych słowach objawienia s. Ravasio pojawia się temat współcierpienia Ojca i Syna. Jak podaje J. Szczurek, współczesna teologia podejmuje to zagadnienie, jednak refleksja obejmuje dwie kwestie. Pierwszą z nich jest to, czy doskonały Bóg może podlegać cierpieniu. Drugim tematem pozostaje pytanie o sposób zaangażowania się w dzieje zbawienia ludzkości⁵⁹.

Cechą natury Bożej jest niecierpliwość⁶⁰. Zgodnie z nauczaniem Kościoła wyrażonym w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, Bóg „istnieje w samym sobie nieskończenie doskonały i szczęśliwy”⁶¹ oraz zostaje nazwany „wiecznym szczęściem, nieśmiertelnym życiem, światłem nie znajdującym zachodu”⁶². Fizyczne cierpienie może zatem jedynie być przypisane Osobie Syna Bożego ze względu na Jego ludzką naturę. Błąd patrypasjanizmu polegał natomiast na zaprzeczeniu istnienia trzech realnych Osób Boskich poprzez utożsamienie Boga Ojca z Jezusem Chrystusem, co prowadziło do konkluzji, iż to sam Ojciec urodził się, cierpiał mękę krzyżową, umarł oraz zmartwychwstał⁶³. Zdziwienie budzi to, iż to właśnie taki wniosek można wyciągnąć z powyżej przytoczonego fragmentu *Orędzia*.

⁵³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, 234.

⁵⁴ Tamże, 254.

⁵⁵ Sobór Florencki, *Sesja 8 (unia z Ormianami)*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, Kraków 2004, s. 524–525.

⁵⁶ *Katechizm Kościoła katolickiego*, 253.

⁵⁷ Tamże, 254.

⁵⁸ Tamże, 255.

⁵⁹ J.D. Szczurek, *Trójjedyny...*, s. 289.

⁶⁰ Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, 7, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, Kraków 2001, s. 218–219; Sobór Laterański IV, *Konstytucja 1*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, s. 222–223.

⁶¹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1.

⁶² Tamże, 257.

⁶³ Z. Krzyszkowski, *Patrypasjanizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 68.

Ortodoksyjna nauka o wzajemnym przenikaniu się Osób Boskich (*perichoresis*) wskazuje bowiem na to, iż Ojciec, Syn i Duch Święty są jednością (por. J 10,30), lecz nie są jednym⁶⁴.

Pytaniem pozostaje natomiast współcierpienie Boga Ojca ze Swoim Synem. Na podstawie danych biblijnych można wyciągnąć wniosek, że analogicznie jak ojcowie ludzcy cierpieli z powodu faktu lub możliwości śmierci swoich synów (czego przykładem mogą być postaci Abrahama i Dawida), tak i Bóg Ojciec w pewien sposób łączył się z Chrystusem w Jego Pasji⁶⁵. Jan Paweł II mówi również o pewnym niepojętym i niewyraźnym Bożym bólu, który można dostrzec na kartach Księgi Rodzaju w reakcji na ludzki grzech i różne przykre doświadczenia, których doświadczają pojedyncze osoby. Nie polega on jednak na zranieniu lub jakimś wybrakowaniu, lecz na uczestniczeniu w tym, co stanowi rzeczywistość człowieka. Papież Polak opisuje, że „ten niezgłębiony i niewypowiedziany «ból» Ojca zrodzi nade wszystko całą przedziwną ekonomię miłości odkupieńczej w Jezusie Chrystusie, ażeby [...]. Miłość mogła się okazać potężniejsza od grzechu w dziejach człowieka”⁶⁶.

Każde z prezentowanych dwóch ujęć dotyczących cierpienia Bożego nie sugeruje jednak tego, że to Ojciec miałby być ukrzyżowany i zabity, jak ma to miejsce w tekście *Ozędzia*.

OBIETNICA ZBAWIENIA

Wyeksponowanym elementem przesłania otrzymanym przez s. Eugenię jest obietnica, jaką Ojciec składa wszystkim ludziom. Na jej szczególne znaczenie wskazuje to, iż w różnych wydaniach *Ozędzia* – zarówno papierowych, jak i internetowych – słowa przytoczone poniżej zostają zapisane wielkimi literami lub pogrubioną czcionką. Obietnica ta ma więc być jednym z najważniejszych wątków objawień: „Odnawiam tu Moją obietnicę, która zawsze będzie spełniana. Oto ona: **WSZYSCY CI, KTÓRZY WEZWĄ MNIE IMIENIEM OJCA – CHOĆBY TYLKO JEDEN RAZ – NIE ZGINĄ, ALE PEWNI BĘDĄ ŻYCIA WIECZNEGO RAZEM Z WYBRANYMI**”. W wersji francuskiej natomiast pojawia się dłuższa fraza: „WEZWĄ MNIE Z CAŁEGO SERCA IMIENIEM OJCA”⁶⁷.

⁶⁴ J. Buxakowski, *Teologia prawd wiary...*, s. 302–305.

⁶⁵ J.D. Szczurek, *Bóg Ojciec...*, s. 148–149.

⁶⁶ Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, 18.05.1986, 39.

⁶⁷ E. Ravasio, *Bóg Ojciec...* s. 35; por. *Le Père...*: „TOUS CEUX QUI M’APPELLERONT, DE TOUT LEUR COEUR DU NOM DU PÈRE, NE FÛT—CE QU’UNE SEULE FOIS NE PÉRIRONT PAS, MAIS SERONT SÛRS DE LEUR VIE ÉTERNELLE EN COMPAGNIE DES ÉLUS”.

Obietnica zawarta w omawianym widzeniu ma bardzo podobne brzmienie do prorocstwa Joela: „Każdy jednak, który wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony” (Jl 3,5a), które to przesłanie zostaje powtórzone przez św. Piotra (por. Dz 2,21) oraz św. Pawła (por. Rz 10,13). Apostołowie jednak w obu przypadkach zaznaczają, iż Panem jest Jezus Chrystus (por. Rz 10,9) z ustanowienia Ojca (por. Dz 2,36). Według pierwszego z apostołów „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Jak wyjaśnia *Katechizm Kościoła katolickiego*, imię Jezus („Bóg zbawia”⁶⁸) oznacza, iż „samo imię Boga jest obecne w osobie Jego Syna, który stał się człowiekiem dla powszechnego i ostatecznego odkupienia grzechów. Jest to imię Boże, jedyne, które przynosi zbawienie”⁶⁹. Bóg Ojciec może być poznany jedynie przez Swojego Syna⁷⁰.

Katechizm ponadto zauważa, że wyznawcy wielu religii wzywają Boga jako Ojca. Znane są również mity teogoniczne, w których bóstwa mogą być wzajemnie dla siebie „ojcami” i „synami”⁷¹. Wynika z tego wniosek, że samo określenie Stwórcy mianem „Ojciec” nie oznacza jeszcze pojmowania Go w sposób właściwy dla chrześcijańskiego Objawienia. Wprawdzie w pierwszej części *Orędzia* znajduje się prawda o tym, że jedynie w Jezusie Chrystusie człowiek ma dostęp do Boga Ojca (por. J 14,6)⁷², jednak nie jest jasne, dlaczego przesłanie biblijne o zbawieniu w imieniu Syna Bożego zostaje w *Orędziu* zmienione oraz wyekspozowana zostaje tutaj Osoba Ojca.

WIZERUNEK BOGA OJCA

Jednym z najbardziej znanych elementów wchodzących w skład objawienia s. Eugenii jest ikona Boga Ojca, która została wykonana na podstawie wizji. Matka Ravasio miała ujrzeć Go pod postacią człowieka kładącego swoją koronę u swych stóp oraz podtrzymującego kulę ziemską w lewej ręce⁷³. Wizerunek ten po raz pierwszy został sporządzony przez nieznanego autora według wskazówek m. Eugenii. Pierwotna wersja ukazywała mężczyznę bez zarostu, co wywołało kontrowersje wśród władz kościelnych. W rezultacie broda została domalowana, dzięki czemu wyobrażenie Ojca uzyskało akceptację komisji diecezjalnej. Dzisiaj

⁶⁸ *Katechizm Kościoła katolickiego*, 430, 452.

⁶⁹ Tamże, 432.

⁷⁰ Tamże, 2798.

⁷¹ Tamże, 238.

⁷² E. Ravasio, *Bóg Ojciec*.... „Dla was Krzyż jest drogą dojścia do Mojego Syna, a przez Mojego Syna – do Mnie. Bez niego nigdy nie moglibyście przyjść do Mnie, człowiek bowiem ściągnął na siebie przez grzech karę rozłąki z Bogiem” (tamże, s. 18); por. KKK 2795.

⁷³ E. Ravasio, *Bóg Ojciec*...., s. 12.

wizerunek ten znamy jedynie jako czarno-białą reprodukcję, gdyż jego oryginał zaginął. Na podstawie pierwotnego wyobrażenia Lia Gladiolo wykonała ikonę na zlecenie o. D'Ascania, aby móc rozpowszechnić ją w krajach Europy Wschodniej⁷⁴.

Samo polecenie wykonania wizerunku znajduje się w tekście *Orędzia*. Ojciec miał powiedzieć: „Pragnę także, aby każda rodzina posiadała na widocznym dla wszystkich miejscu obraz, który później dam poznać Mojej córeczce. Chcę, aby w ten sposób każda rodzina oddała się pod Moją szczególną opiekę, by móc Mnie łatwiej obdarzać czcią”⁷⁵.

W dalszej części przesłania znajduje się więcej szczegółów na temat miejsc, w których obraz ten ma być umieszczony: „Pragnę, aby wprowadzono Mnie do wszystkich rodzin, do szpitali, również do warsztatów i urzędów, do koszar, do sal – gdzie podejmują decyzje ministrowie państw [...]. Chcę, aby widocznym znakiem Mojej niewidzialnej obecności był obraz: niech ukazuje, że istotnie tam jestem, że jestem obecny. I tak ludzie wykonywać będą wszystkie czynności pod okiem swego Ojca, a Ja będę czuwał nad stworzeniami, które powołałem do istnienia i zaadoptowałem [...] Niewątpliwie i teraz jestem wszędzie, ale chciałbym być przedstawiany w zauważalny sposób”⁷⁶.

Bóg Ojciec ma się również zwracać do s. Eugenii jako do jedynej, która może zobaczyć Go w takiej postaci: „Nawet teraz, kiedy jestem tutaj, we własnej Osobie, między wami wszystkimi, nie widzicie Mnie, z wyjątkiem jednej osoby: tej, której oznajmiłem to orędzie – jednej jedynej spośród całej ludzkości”⁷⁷.

Zgodnie z nauczaniem katolickim święte obrazy przedstawiają przede wszystkim Chrystusa. Nie mogą one przedstawiać Boga niewidzialnego i niepojętego. Prezentowanie Syna Bożego w formie widzialnej stało się możliwe dzięki temu,

⁷⁴ M. Szcześniak, *Malarskie przedstawienie...*, s. 170–171.

⁷⁵ E. Ravasio, *Bóg Ojciec...*, s. 24; por. *Le Père...*: „JE désire encore que chaque famille expose à la vue de tous l'image que plus tard JE ferai connaître à ma «petite enfant». JE désire que chaque famille puisse se mettre ainsi sous ma protection toute spéciale, pour pouvoir M'honorer plus facilement”.

⁷⁶ E. Ravasio, *Bóg Ojciec...*, s. 26; por. *Le Père...*: „JE désire qu'il ME fasse entrer dans toutes les familles, dans les hôpitaux, même les ateliers et les usines, les casernes, les salles de délibération des ministres des nations, partout enfin où se trouvent mes créatures, n'y en aurait-il même qu'une seule! Que le signe sensible de Mon invisible Présence soit une image montrant que Je suis réellement là présent, ainsi tous les hommes feront toutes leurs actions sous le regard de leur Père et j'aurai Moi-même aussi sous les yeux la créature que j'ai adoptée après l'avoir créée, ainsi tous mes enfants seront comme sous le regard de leur tendre Père. Sans doute suis-Je partout même maintenant, mais JE voudrais être représenté d'une manière sensible”.

⁷⁷ E. Ravasio, *Bóg Ojciec...*, s. 23; por. *Le Père...*: „Même maintenant que JE suis ici, en personne au milieu de vous tous que JE vous parle, vous répétant sans cesse sous toutes les formes que JE vous aime et que JE veux être connu, aimé et honoré par un Culte Spécial vous ne Me voyez pas, excepté une seule personne, celle à qui JE dicte ce message! Une seule dans toute l'humanité!”.

iż On sam przyjął ludzkie ciało⁷⁸. Chrześcijańska ikonografia ma za zadanie wyrażać orędzie ewangeliczne za pośrednictwem ikony⁷⁹, a wszystkie znaki celebracji liturgicznej oraz wizerunki Maryi i świętych odnoszą się do Chrystusa⁸⁰. Dopuszczalne są również przedstawienia aniołów⁸¹.

Samo orędzie ewangeliczne przekazuje, że to Druga Osoba Boża stała się Człowiekiem, żeby zjednoczyć się ze wszystkimi ludźmi⁸² i uczynić ich „uczestnikami Boskiej natury” (por. 2 P 1,4)⁸³. Jezus całym Swym życiem objawiał Ojca jako Jego Obraz (por. Kol 1,15)⁸⁴, o czym powiedział On sam w słowach: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca (J 14,9) oraz Ja jestem drogą [...]. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie (J 14,6).

Pewne kontrowersje wokół wizualnego przedstawiania Pierwszej Osoby Trójcy Świętej zauważa w swoim artykule Z. Treppa⁸⁵. Słusznie wskazuje na to, iż widzenia s. Ravasio zdają się iść dalej aniżeli uchwały Soboru Nicejskiego II, którego przedmiotem zainteresowań było sporządzanie wyobrażeń w formie obrazów (ikon) i ich rola w kucie chrześcijańskim. Ojcowie soborowi bowiem wypowiedzieli się jedynie na temat ortodoksyjności wizerunków „drogocennego i ożywiającego Krzyża”⁸⁶ oraz ukazywania na obrazach „naszego Pana Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela, Niepokalanej Pani naszej, świętej Bożej Rodzicielki, godnych czci Aniołów oraz wszystkich świętych i świętobliwych mężów”⁸⁷. Sobór natomiast nie wypowiada się na temat widzialnych przedstawień Boga Ojca. O takich wizerunkach nic nie wspominają również autorzy *Katechizmu Kościoła katolickiego*.

Tym bardziej więc zastanawiające staje się przyjęcie przez Ojca postaci ludzkiej w wizji s. Ravasio oraz prośba, by w ten właśnie sposób był On przedstawiany wśród ludzi: „Jestem bowiem zawsze z wami, czynię się podobnym do was, żeby was upodobnić do Mnie”⁸⁸. Lub też: „Czy teraz nie staję się podobnym do was? Widzicie, położyłem Moją koronę u Mych stóp, a świat – na Moim Sercu. Zostawiłem Moją chwałę w Niebie i przyszedłem tutaj, czyniąc się wszystkim dla wszystkich: biednym z biednymi, bogatym z bogatymi”⁸⁹.

⁷⁸ *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1159.

⁷⁹ Tamże, 1160.

⁸⁰ Tamże, 1161.

⁸¹ Tamże, 1192.

⁸² Tamże, 432.

⁸³ Tamże, 460.

⁸⁴ Tamże, 479, 516.

⁸⁵ Z. Treppa, *O zbieżnościach przekazów...*, s. 111–112.

⁸⁶ Sobór Nicejski II, *Dekret wiary*, 15, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, s. 336–339.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ E. Ravasio, *Bóg Ojciec...*, s. 23.

⁸⁹ Tamże, s. 24.

ZAKOŃCZENIE

Niniejszy artykuł miał na celu przyjrzenie się objawieniom prywatnym przekazanym s. Eugenii Ravasio, rozpowszechnianym obecnie pod tytułem „Bóg Ojciec mówi do Swoich dzieci”. W świetle przeprowadzonego studium można stwierdzić rozbieżności pomiędzy tekstem *Orędzia* a nauczaniem Kościoła wyrażonym w *Katechizmie Kościoła katolickiego*. W pracy zostało uwzględnionych sześć kwestii: jedna formalna oraz pięć merytorycznych.

Od strony merytorycznej stwierdzono rozbieżności pomiędzy przesłaniem *Orędzia* dotyczącym relacji między Osobami Trójcy Świętej a nauczaniem katolickim na temat odrębności Ojca, Syna i Ducha Świętego. Zauważono ponadto nieścisłości w stwierdzeniach poruszających zagadnienie miłości wewnątrztrynitarniej i umiłowania stworzenia przez Boga. Można również dostrzec niejasne użycie terminu „*łaska*”, nieprzystające do nauczania Kościoła katolickiego. Kontrowersyjna pozostaje kwestia sporządzenia wizerunku Boga Ojca i jego rozpowszechniania wśród wiernych. Niezrozumiała także wydaje się obietnica dotycząca zbawienia przez wzywianie imienia Ojca, co zdecydowanie różni się od tekstów nowotestamentalnych.

Kwestia formalna dotyczy języka łacińskiego, w którym miało zostać przekazane *Orędzie*. Pierwotna wersja przesłania pozostaje do tej pory nieznaną. Na tym etapie nie można stwierdzić, czy wymienione wyżej rozbieżności z nauczaniem zawartym w obecnej wersji *Katechizmu* były obecne już w tekście spisany bezpośrednio przez s. Ravasio, czy pojawiły się dopiero w tłumaczeniach na języki narodowe. Otwarte pozostaje także pytanie o to, czy łacińska wersja *Orędzia* była analizowana podczas procesu diecezjalnego. Poruszone problemy mogą zostać wyjaśnione po ujawnieniu przez Stolicę Apostolską dokumentacji dotyczącej omawianych objawień. Obecnie konieczna wydaje się dalsza analiza tekstu *Orędzia* pod kątem jego zgodności z nauczaniem Kościoła katolickiego oraz rewizja kultu Boga Ojca inspirowanego objawieniami s. Eugenii Ravasio, rozwijającego się w różnych miejscach na świecie.

BIBLIOGRAFIA

- Abba, Ojczy!*, red. A. Nowak, Lublin 2000.
Balthasar H.U., *Credo. Medytacje o Składzie Apostolskim*, Kraków 1999.
Bator Z., *Współczesna ikona Boga Ojca. Nowatorstwo czy herezja?*, „Teologia w Polsce” 9 (2015) 1, s. 97–108.
Bóg – Ojciec wszystkich, red. K. Gózdź, J. Lekan, Lublin 1999.
Buxakowski J., *Teologia prawd wiary*, t. III: *Bóg Jedyny w Trójcy Osób*, Pelplin 2006.

- D'Ascanio A., *For the Glory of the Father. A biography of Mother Eugenia Elisabetta Ravasio 1907–1990*, Isola del Liri 1982.
- Durrwell F.-X., *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000.
- Gózdź K., *Laska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 382.
- Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem*, 18.05.1986.
- Kasjaniuk E., *Patrylogia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 66–68.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2012.
- Krzyszowski Z., *Patrypasjanizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 68.
- Kudasiewicz J., *Poznanwanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, t. I: „*Błogosławiony Pan, Bóg Izraela*” (*Łk 1,68*), Kielce 2000.
- Napiórkowski S.C., *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1996.
- Ravasio E., *Bóg Ojciec mówi do Swoich dzieci*, Katowice 2018.
- Ravasio E., *Spotkanie z Ojcem. Bóg Ojciec mówi do Swoich dzieci*, Kalisz 2019.
- Ravasio E., *Le Père Parle à Ses Enfants*, L'Aquila 2000.
- Sobór Florencki, *Sesja 8 (unia z Ormianami)*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, Kraków 2004, s. 524–525.
- Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary, 7*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, Kraków 2001, s. 218–219.
- Sobór Laterański IV, *Konstytucja 1*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, Kraków 2004, s. 222–223.
- Sobór Nicejski II, *Dekret wiary, 15*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, Kraków 2001, s. 336–339.
- Szcześniak M., *Malarskie przedstawienie Boga Ojca według przesłania s. Eugeniei Ravasio w kontekście tradycji ikonograficznej – studium kulturoznawcze*, Kraków 2020.
- Szczurek J.D., *Bóg Ojciec w źródłach teologii. Zarys patrylogii*, Kraków 2000.
- Szczurek J.D., *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej*, Kraków 2003.
- Szczurek J.D., *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 2003.
- Szczurek J.D., *Rozwój teologii Boga Ojca w soborowym nauczaniu Kościoła o Trójcy Świętej*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historycznawcza*, red. A. Baron, J. Kupczak, J.D. Szczurek, Kraków 2015, s. 61–105.
- Treppa Z., *O zbieżnościach przekazów w objawieniach siostry Faustyny Kowalskiej i matki Eugeniei Elisabetty Ravasio*, „*Polonia Sacra*” 22 (2018) 3, s. 101–121.
- Ty, *Panie, Jesteś Naszym Ojcem (Iz 64,7)*. *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999.

NETOGRAFIA

Abba Pater Music, https://www.abbapater.pl/muzyka_2/projekt-abba-pater-music/ [dostęp: 1.04.2023].

Festiwal Abba Pater, <https://www.abbapater.pl/kategoria/wydarzenia/festiwal/> [dostęp: 1.04.2023].

Fundacja Abba Pater, <https://www.abbapater.pl/misja/> [dostęp: 1.04.2023].

Sanktuarium Boga Ojca Miłosiernego w Zaporozu, <https://rkc.zp.ua/pl/> [dostęp: 1.04.2023].

Słowa kluczowe: Ravasio, Bóg Ojciec, objawienia, *Orędzie*, patrylogia, Trójca Święta

EUGENIA RAVASIO, GOD THE FATHER SPEAKS TO HIS CHILDREN IN THE LIGHT OF THE CATHECHISM OF THE CATHOLIC CHURCH

Summary

The aim of the article is to evaluate the apparitions of God the Father given to Sister Eugenia Ravasio in the light of the Catechism of the Catholic Church. The substantive issues are discrepancies between the Message and the Catholic teaching on the Holy Trinity, salvation and grace. The formal issue concerns the Latin language in which the Message was to be delivered. At this point, it is impossible to say whether the discrepancies were already present in the original text or appeared in translations into national languages. At present, it seems necessary to further analyze the text of the Message in terms of its compliance with the teaching of the Catholic Church and to revise the cult of God the Father inspired by the apparitions of Sr. Ravasio.

Keywords: Ravasio, God the Father, apparitions, Message, paterology, Holy Trinity

Ks. Michał Twarużek*
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

PRAWDA O DZIEWICTWIE MARYI I JEJ ZWIĄZEK Z TAJEMNICĄ WCIELEŃIA W UJĘCIU ŚW. AMBROŻEGO

W poniższym tekście zostanie ukazana prawda wcielenia Syna Bożego i dziewictwa Maryi, które według św. Ambrożego stanowią fundament chrystologii chrześcijańskiej. Mocno podkreślana w pierwotnym Kościele jako prawda teologiczna, ma również znaczenie praktyczno-duszpasterskie w wyrażeniu ścisłego związku człowieka z Bogiem, który ostatecznie kulminuje w spełnieniu egzystencji ludzkiej w życiu Bożym.

W pismach św. Ambrożego z Mediolanu maryjna doktryna patrystyczna jest bardzo często uważana za najbardziej kompetentną i pełną teologicznie. Już w III wieku Ambroży opracowuje kompletną naukę teologiczną o Maryi. Niektórzy badacze uważają, że Ambroży pełnił rolę pomostu między maryjnym Wschodem i Zachodem.

Koncepcja Ambrożego dotycząca roli Maryi w odkupieniu człowieka poprzez tajemnicę wcielenia Syna Bożego zajmuje szczególne miejsce w pismach dogmatycznych św. Ambrożego, zwłaszcza w specjalnie temu zagadnieniu poświęconym traktacie *De Incarnationis Dominicae Sacramento*, będącym odpowiedzią na wysuwane na ten temat wątpliwości arian¹. Rozwijając swą ideę inkarnacyjną, czerpał z myśli wschodniego ojca Kościoła św. Atanazego. Wykorzystał jego dzieła, zarówno *List do dziewic*, jak i *De virginibus* (O dziewicach).

* Ks. Michał Twarużek – studia teologiczne odbył na UAM w Poznaniu, tytuł mgr. teologii uzyskał na UPJPII w Krakowie, inkardynowany został do diecezji Joliet Illinois USA; licencjat kanoniczny z teologii dogmatycznej na KUL; obecnie doktorant na WT KUL; e-mail: michaltwaruzy24@gmail.com; ORCID: 0009-0005-0527-1904.

¹ Wśród dzieł dogmatycznych św. Ambrożego uwzględniono *De Incarnationis Dominicae Sacramento*.

Ambroży kontynuował tradycje maryjne swoich rodaków z Zachodu. Na przykład wpłynął na zachodnią koncepcję grzechu pierworodnego odgrywającą kluczową rolę w teologii Augustyna, którego ochrzcił. Tradycja augustyńska rozwinęła później myśl Ambrożego o Maryi bez grzechu pierworodnego poczętej. Ambroży porównuje Maryję do Kościoła, stawia Ją za wzór dla dziewic, a poprzez poczęcie Jezusa Chrystusa w Jej łonie wynosi Ją do bezgrzesznej dziewicy.

Nie sposób jednak w krótkim opracowaniu wyczerpać całego bogactwa tego zagadnienia, dlatego skoncentrujemy się tutaj tylko nad niektórymi aspektach nauczania biskupa Mediolanu, podkreślających fenomen tajemnicy wcielenia, a będą to kolejno trzy główne aspekty: jako prawdziwe macierzyństwo, dziewicze poczęcie i narodziny Jezusa oraz wieczne dziewictwo Maryi. W dalszej refleksji pochylę się nad paralelę Ewa – Kościół.

Powodem, dla którego ten temat staje się ważny, jest na nowo zrozumienie cnoty dziewictwa w ujęciu katolickim, tak często wyśmiewnej i lekceważonej w życiu człowieka. Dziewictwo rozumiano w chrześcijaństwie nie tylko jako powstrzymanie się od życia płciowego, ale przede wszystkim, jako zachowanie bez uszczerbku stanu, w jakim człowiek wyszedł z ręki Boga, a więc jako znak należenia wyłącznie i całkowicie do Boga Stwórcy. Ojciec prof. Andrzej Napiórkowski w książce *Maryja jest piękna. Zarys mariologii* komentuje to następująco:

Dość często spotykamy się z opinią, że katolicka kwalifikacja dziewictwa jest zbyt ostro określona, sztuczna i sprzeczna z naturą. Te współczesne próby i tendencje zmierzające do zaniżenia wartości dziewictwa wynikają z wielu przyczyn, do których można zaliczyć: ogólny brak kultury czystości i wstrzemięźliwości w życiu społecznym, obniżenie przez wirtualny świat seksualnego tabu, dość powszechne praktykowanie przedmażeńskich zbliżeń cielesnych, niewłaściwe przygotowanie w rodzinach do przyszłego małżeństwa, brak odpowiednich słów i języka wyrażających miłość seksualną czy też łatwość kontaktów erotycznych. W tym klimacie dość trudno głosić dziewictwo Maryi. Słowa „dziewica”, „dziewiczy” straciły pierwotną wartość. Z tego pojęcia chrześcijańska edukacja wyprowadza znaczenie: „świeży”, „czysty”, „nieużyty fizycznie”, „nietknięty”, „młodzieńczy”, „piękny”, „integralny”, „zwarty”, „wstrzemięźliwy”, „opanowany”. W formie zwulgaryzowanej przez „dzewicę” rozumie się dziś natomiast osobę, która jeszcze nie miała stosunku seksualnego. Jak zatem wypowiadać i przybliżać sens dziewictwa Najświętszej Maryi Panny jako współczesny wzór do naśladowania?²

Rozwój rozpowszechnianej przez św. Ambrożego i wielu ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich nauki o dziewictwie Maryi doprowadził do uznania

² Por. A.A. Napiórkowski, *Maryja jest piękna. Zarys mariologii*, Kraków 2016, s. 73.

tej prawdy przez Magisterium Kościoła za dogmat wiary. Na początku III wieku Symbol Apostolski powtarza to, co znajdowało się w Symbolu rzymskim: „Jezus poczęty z Ducha Świętego, narodzony z Maryi Dziewicy”.

W 381 roku Sobór Konstantynopoliński określił swoją wiarę w Symbolu nicejsko-konstantynopolińskim, który w rzeczywistości jest wcześniejszy od soboru: „Dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem”. W roku 451 Sobór Chalcedoński wyznaje: „Przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg; w ostatnich zaś czasach, dla nas i dla naszego zbawienia, narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki”.

Sobór Konstantynopoliński II w 553 roku w kanonie dotyczącym tajemnicy wcielenia Syna Bożego, mówi: Słowo Boże przyjęło ciało i narodziło się z „chwalebnej Bożej Rodzicielki i zawsze Dziewicy Maryi”. Dokładniejszą definicję tej prawdy zawdzięczamy jednak Synodowi Laterańskiemu w 649 roku, zwołanemu przez papieża Marcina I celem potępienia trynitarnych i chrystologicznych błędów monoteletów. Dokument synodalny podaje:

Jeśli ktoś nie uznaje, według tradycji świętych Ojców, że Święta i zawsze Dziewica i niepokalana Maryja jest w sensie właściwym i według prawdy Bożą Rodzicielką, o ile właściwie i prawdziwie tegoż samego Boga – Słowo, które zostało zrodzone z Ojca przed wszystkimi wiekami, bez nasienia z Ducha Świętego w czasach ostatecznych poczęła, bez uszczerbku porodziła, zachowując także po urodzeniu swoje nienaruszone dziewictwo – niech będzie wyłączony ze społeczności świętych (DH 503).

Prawda ta wielokrotnie była potwierdzana przez innych papieży, m.in. na Soborze Laterańskim w 1215 roku czy w konstytucji *Cum quorundam* Pawła V z roku 1555.

Sobór Watykański II w numerze 57 konstytucji *Lumen gentium* mówi o Maryi, która okazuje pasterzom i mędrcom „Syna swego pierworodnego, który nie naruszył Jej dziewiczej czystości, lecz ją uświęcił”. Następnie w numerze 63 stwierdza ponadto: „Zrodziła na ziemi samego Syna Boga Ojca i to nie znając męża, Duchem Świętym zacieniona”.

Dziewictwo Maryi zostało potwierdzone również w adhortacji *Signum magnum* z 13 maja 1968 roku, w której Paweł VI stwierdza, że Maryja „Dziewicą będąc, rodziła i po porodzeniu została Dziewicą, w co Kościół Katolicki zawsze wierzył i głosił”.

Prawdy o dziewictwie Maryi nie należy przyjmować jedynie na płaszczyźnie biologicznej. Jest to przede wszystkim tajemnica wiary związana z Trójcą Świętą, z Jezusem Chrystusem i Jego zbawczym dziełem, a zarazem znak Bożej interwen-

cji. Dziewicze poczęcie dokonane mocą Ducha Świętego jest znakiem odwiecznej preegzystencji Syna Bożego.

PRAWDZIWE MACIERZYŃSTWO MATKI BOŻEJ NA PODSTAWIE SCENY ZWIASTOWANIA

Maryja przed wiekami została przewidziana na Matkę Zbawiciela. Choć odwiecznie wybrana przez Boga, to jednak do czasu zwiastowania Maryja nie była świadoma swej roli w dziejach zbawienia. Zwiastowanie stało się momentem decydującym o przeznaczeniu Maryi, zakończeniem tego, co było dotychczas i podstawą tego, co będzie potem³. Wierzyć, według Maryi to zawierzyć, iż Ten, który zapowiedział wielkie rzeczy, na pewno je wypełni. Jej akt wiary przypomina wiarę Abrahama, który „wbrew nadziei” uwierzył Bogu, dając w ten sposób początek licznemu rodowi (por. Rz 4,18)⁴.

Zwiastowanie od dawna było przedmiotem rozważań uczonych Kościoła. Wiele uwagi poświęcił mu również św. Ambroży. Mediolański biskup zauważył, że wielkość postawy Maryi w czasie zwiastowania można w pełni docenić, gdy porówna się ją z postawą kapłana Zachariasza.

Zachariasz, będąc potomkiem Aarona, w określonym czasie mógł przez tydzień pełnić służbę w świątyni Jerozolimskiej. Żona jego, Elżbieta, podobnie jak on, pochodziła z rodu Aarona. Oboje przez Pismo Święte zostali określani jako „sprawiedliwi i nienaganni przed Bogiem” (Łk 1,6). W opinii Ambrozego „sprawiedliwi przed Bogiem” to ludzie odznaczający się autentyczną świętością. Kolejność posługi kapłańskiej była wyznaczana przez jej losowanie. Sama ofiara polegała na odnowieniu ognia, spaleniu wonności przed wejściem do Miejsca Najświętszego oraz na okadzeniu ołtarza przed ofiarą poranną i po ofierze wieczornej. Gdy Zachariaszowi przypadł obowiązek wejścia do świątyni i złożenia ofiary, ukazał mu się Anioł Gabriel, stojący po prawej stronie ołtarza⁵. Wyjaśniając tę scenę, mediolański Pasterz powie, że: „dobrodziejstwa Boże, nie ograniczają się do małej, określonej liczby, lecz są nagromadzone w wielkiej mierze. I tak najpierw mamy tu owoc modlitwy, następnie zapowiedz narodzin Jana”.

Sześć miesięcy później – jak podaje św. Ambroży – ten sam anioł został posłany do małego miasteczka Nazaret w Galilei, do Dziewicy Maryi poślubionej Józefowi z rodu Dawida (por. Łk 1,26–28)⁶. Ambroży opowiada:

³ Por. W. Hanc, *Maryja w zbawczym planie Trójjedynego Boga*, AK 475 (1988) 3, s. 383.

⁴ RM 14.

⁵ Ambroży, *De Incarnationis Dominicae Sacramento*, I, 24 (s. 36); I, 28 (s. 38).

⁶ *Wyk. Ew. Łk.*, I, 29 (s. 38).

[...] gdy anioł przybył do Maryi, zastał Ją w zacisznym pokoiku, przebywającą samotnie bez żadnej towarzyszki. Powitał Ją: Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z tobą, błogosławiona ty między niewiastami. Ta zaś, skoro go zobaczyła, zatrwożyła się jego przyjściem⁷.

Anioł w stosunku do Maryi jest pełen delikatności i uniżenia. Pozdrowienie, które Bóg za jego pośrednictwem skierował do Dziewicy, miało ogromne znaczenie. Słowa: „Bądź pozdrowiona” nie było zwykłym powitaniem, ale zwiastowaniem radości mesjańskiej⁸.

Określenie „łaski pełna” (gr. *kecharitomene*) wskazuje natomiast na to, kim była Maryja w oczach Boga. To Ona, wyróżniona spośród wszystkich niewiast, została wybrana na Matkę Syna Bożego. To Jej powierzone zostało wielkie i bardzo odpowiedzialne zadanie, do wypełnienia którego Bóg dał Jej specjalną pomoc. Pełnia łaski stała się szczególną właściwością Matki Jezusa, świadcząca o istnieniu szczególnego związku Maryi z Bogiem i Jezusem⁹.

Dowodem szczególnego wybrania Maryi była również dalsza część pozdrowienia: „Błogosławionaś ty między niewiastami”. Według Ambrożego reakcją Maryi na pojawienie się anioła był lęk, świadczący o cnocie skromności Maryi. Jej postawa miała być wzorem dla innych kobiet.

Ucz się od Dziewicy mówienia; ucz się tajemnicy. Dziewice mają to do siebie, iż wejście każdego mężczyzny trwogą je przejmuje i każde odezwanie się mężczyzny przejmuje je drżeniem. Niech się uczą niewiasty naśladować Ją w postanowieniu zachowania skromności. W swej skromności Maryja przewyższała Elżbietę, u której skromność objawiła się w pewnej ograniczonej mierze, u Dziewicy zaś łaska skromności zaistniała w wyższym stopniu¹⁰.

Pozdrowienie Anioła sprawiło, że Maryja „zaniemówiła” i zaczęła „rozważać treść jego pozdrowienia”¹¹.

Łącznie ze skromnością okazaną lękiem, objawiła się Jej mądrość. Ogarnęło Ją zdziwienie, skoro usłyszała nowy sposób pozdrowienia, o jakim nigdy przedtem nie wiedziała.

⁷ *O dziewicach* II, 10 (s. 203); *Wyk. Ew. Łk.*, II, 8 (s. 52); List 33, 2; List 49, 2: „Sama była Maryja i rozmawiała z Aniołem (por. Łk 1,28). Sama była, gdy zstąpił na Nią Duch Święty, a moc Najwyższego Ją oceniła. Sama była i działała dla zbawienia świata i poczęła Zbawiciela wszystkich” (tłum. własne).

⁸ *Wyk. Ew. Łk.*, I, 29 (s. 38).

⁹ Por. J. Kudasiewicz, *Biblijne korzenie mariologii*, AK 475 (1988) 3, s. 365.

¹⁰ *O dziewicach*, II, 11 (s. 203).

¹¹ *Wyk. Ew. Łk.*, II, 8 (s. 52); por. *O dziewicach*, II, 11 (s. 203).

Tylko dla Marii to pozdrowienie było zastrzeżone. Słusznie tylko Ona łaski pełną jest nazwana, sama bowiem tylko otrzymała łaskę, na którą żadna inna nie zasłużyła, że Twórca łaski Ją napełnił¹².

Pierwsza część zwiastowania objawiła Maryi prawdę o Jej szczególnym wybraniu przez Boga. Te słowa budziły zdziwienie. Po uspokojeniu Dziewicy anioł przystąpił do przekazania drugiej części orędzia Bożego: Maryja ma począć i porodzić Syna, któremu nada imię Jezus (por. Łk 1,31). Zauważa się tu wyraźne nawiązanie do proroctwa mesjańskiego z księgi Izajasza „Oto Panna pocznie i porodzi Syna i nazwie Go imieniem Emanuel” (Iz 7,14).

Anioł-zwiastun mówił nie tylko o narodzeniu Syna, ale i o jego poczęciu. Wiadomość przekazana Zachariaszowi była niezwykle – miał uwierzyć w cudowne narodziny, do których dochodzi w bezdzietnym związku małżeńskim, który Bóg w swej łaskawości chciał uczynić płodnym. Poczęcie Chrzciela miało dokonać się w sposób naturalny, bo – jak zapewnia Ambroży – „inaczej o urodzeniu człowieka sądzić nie można”¹³. O wiele większa była więc prawda zwiastowana Maryi. Ona została wezwana do uwierzenia w dziewicze macierzyństwo, niemające sobie równych w całej historii Izraela.

Podczas tych dwóch wydarzeń, o których wspomina św. Ambroży – dla Zachariasza i dla Maryi – spotykamy to samo określenie dotyczące narodzin Jezusa i Jana Chrzciela: „będzie wielkim”¹⁴, dodatkowo przy Janie: „przed Panem”¹⁵. Dodatek ten według biskupa Mediolanu odnosić się miał nie do wzrostu ciała Jana Chrzciela, lecz do wielkości jego ducha¹⁶. Ten zwiastun Pana¹⁷, napełniony Duchem Świętym¹⁸ i prowadzący ascetyczny tryb życia¹⁹, miał rozwinąć działalność podobną do roli Eliasza, przygotowującego lud na przyjście Mesjasza²⁰.

Z relacji anioła wynikało również, że imiona zapowiedzianym synom mają nadać Maryja i Zachariasz. Imię w mentalności Wschodu uważano za charakterystyczny znak nosiciela. Miało ono wyrażać jego istotne przymioty, powołanie czy charakter. Najczęściej imię dziecku wybierali rodzice, choć zdarzało się, że było ono wyznaczane przez samego Boga²¹.

¹² *Wyk. Ew. Łk.*, II, 9 (s. 52).

¹³ *Wyk. Ew. Łk.*, I, 45 (s. 47).

¹⁴ *Wyk. Ew. Łk.*, II, 9 (s. 52); I, 31 (s. 39); I, 32 (s. 40).

¹⁵ *Wyk. Ew. Łk.*, 1,31 (s. 39).

¹⁶ Por. *Wyk. Ew. Łk.*, 1,31 (s. 39); I, 32 (s. 40).

¹⁷ Por. *Wyk. Ew. Łk.*, I, 38 (s. 43).

¹⁸ Por. *Wyk. Ew. Łk.*, I, 33 (s. 40); I, 34 (s. 41).

¹⁹ Por. *Wyk. Ew. Łk.*, II, 10 (s. 53).

²⁰ Por. *Wyk. Ew. Łk.*, I, 36-37 (s. 41-42).

²¹ *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 179.

Święci mają ten przywilej, iż od Boga otrzymują imię. I tak Jakub został nazwany Izraelem, bo widział Boga. Tak też nasz Pan otrzymał imię Jezus, zanim się urodził. Nie Anioł nadał mu imię, lecz Ojciec²².

Mając całkowite zaufanie do posłańca Bożego, Maryja nie wahała się prosić go o wyjaśnienie zapowiedzianych Jej słów. Postawiła roztropne pytanie: „Jakże się to stanie, skoro męża nie znam?” (Łk 1,34). W słowach tych nie było wątpliwania w wydarzenia, jakie miały nastąpić, ale chęć poznania okoliczności, w jakich mają się one urzeczywistnić²³. Było niemożliwe – powie Ambroży – aby Tej, która została wybrana na matkę Jednorodzonego Syna Bożego, brakowało wiary²⁴. Zdaniem biskupa Maryja знаła prorocstwo Izajasza: „Oto panna pocznie w łonie i porodzi syna (Iz 7,14)”.

Zwiastun odsłonił przed Nią tajemnicę poczęcia: za sprawą Ducha Świętego, bez utraty dziewictwa pocznie Syna Bożego. Duch Święty zstąpi na Maryję, posługując się mocą Najwyższego, która Ją zacieni (por. Łk 1,35)²⁵. W ten sposób niezależnie od materii miała być ukształtowana ludzka natura Chrystusa w Dziewicy²⁶. „Moc Najwyższego” należy rozumieć jako obecność, działanie, opiekę Bożą. W czasach Starego Testamentu widocznym znakiem tej „mocy” był obłok (por. Wj 40,34).

Bóg chciał, aby decyzja Maryi była świadoma i dobrowolna. Słowa: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1,38) zadziwiają pełnią prostoty i pokory. Przez swoją wiarę Maryi została w szczególny sposób włączona w realizację Bożego planu zbawienia człowieka. Od momentu zwiastowania Maryja wierzyła, że dla Boga nie ma nic niemożliwego. Źródłem tej wiary był Duch Święty.

Postawa Maryi – zdaniem Ambrożego – stała się wzorem dla każdego chrześcijanina. Każda bowiem dusza, która wierzy, może począć i porodzić słowo Boże oraz poznać jego działanie. Święty nawołuje więc:

Niechaj w każdej (duszy) będzie dusza Marii, aby wielbiła Boga; niech w każdym (duchu) będzie duch Marii, aby radował się w Bogu. Co do ciała to jedna jest tylko Matka Chrystusa, jednakże co do wiary Chrystus jest owocem wszystkich. Każda bowiem dusza otrzymuje Słowo Boga, jednakże musi być nieskalana i wolna od przewidzeń grzechów, strzec czystości z nienaruszoną skromnością²⁷.

²² *Wyk. Ew. Łk.*, II, 31 (s. 63).

²³ Por. *Wyk. Ew. Łk.*, II, 14 (s. 56); II, 17 (s. 57).

²⁴ Por. *Wyk. Ew. Łk.*, II, 14 (s. 56).

²⁵ Por. *Wyk. Ew. Łk.*, I, 37 (s. 42); II, 15 (s. 56).

²⁶ Por. *Na oblóczynie*, 16, 98 (s. 64); *Tajem. Wciel.*, VI, 52 (s. 121); *Wyk. Ew. Łk.*, II, 56 (s. 74).

²⁷ *Wyk. Ew. Łk.*, II, 26 (s. 60–61).

Tajemnica zwiastowania ukazuje nam Boże działanie w duszy Maryi. To właśnie Maryja przyjmuje Słowo Boże i strzeże je w milczeniu i wierności posłuszeństwa. Ona jest pokorną i ubogą służebnicą swego Boga. Jest kochającą Matką swego Boga. Dziewica służąca staje się cudownie płodna, a ta płodność rozwija się w radość. W tej tajemnicy będącej zaraniem życia chrześcijańskiego, Maryja jawi się jako nowa Niewiasta: dziewica milcząca, poświęcona samemu Bogu, dziewica, pokorna służebnica, dziewica Matka²⁸.

DZIEWICZE POCZĘCIE I NARODZENIE JEZUSA

W przeciwieństwie do prawdy o dziewiczym poczęciu Chrystusa, zawartej wyraźnie i formalnie w Piśmie Świętym, naukę o dziewiczym zrodzeniu podaje dość jasno i wyraźnie Tradycja. W kwestii prawdy o dziewictwie Maryi należy stwierdzić, że już Synod Laterański w roku 649 zdecydował, że w przypadku Maryi mamy do czynienia z „narodzeniem Jezusa bez naruszenia dziewictwa (DH 503)”. Analizując tą kwestię, Synod w Mediolanie pod przewodnictwem św. Ambrożego, który odrzucił naukę Joviniana, zaprzeczającego tej prawdzie, powołując się na apostołskie wyznanie wiary. Konsekwencją tego było przyznanie Maryi przez II Sobór w Konstantynopolu w 553 roku tytułu „zawsze dziewicy (DH 422)”²⁹.

Jeśli ktoś głosi, że Maryja zawsze dziewica jest Bogarodzicą tylko w sensie przerośnym, nie naprawdę, lub że jest nią w sensie względnym, to znaczy, że miałyby urodzić tylko zwykłego człowieka, a nie Słowo Boże wcielone, gdyż zrodzenie to – według nich – dotyczyłoby tylko człowieka, z którym Słowo Boże jest złączone od momentu narodzin, oskarża święty Sobór w Chalcedonie, że nazwał Dziewicę Bogarodzicą w bezbożnym znaczeniu pochodzącym od Teodora, lub jeśli ktoś Ją nazywa matką człowieka, lub matką Chrystusa w takim sensie, jakoby Chrystus nie był Bogiem, a nie nazywa Jej właściwie i zgodnie z prawdą Bogarodzicą, gdyż to przedwieczne zrodzone z Ojca Słowo Boże wcieliło się w Niej w ostatnich czasach i właściwie dlatego sobór w Chalcedonie nazwał ją pobożnie Bogarodzicą³⁰.

Opierając się na historycznej analizie dogmatu, można przyjąć, że kwestia dziewictwa w trakcie narodzin pozostała otwarta zarówno w świadomości wiernych, jak i w samej nauce Kościoła. Tradycja Ojców Kościoła stara się wytłuma-

²⁸ Por. M. Philippe, *Misterium Maryi*, Niepokalanów 2000, s. 100–101.

²⁹ Por. L. Scheffczyk, *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa*, Kraków 2004, s. 123.

³⁰ Por. Sobór Konstantynopolitański II, *Anatematyzmy przeciwko „Trzem rozdziałom”*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, Kraków 2002, VI, s. 291.

czyć znaczenie dziewictwa podczas narodzin na parę różnych sposobów, takich jak dziewictwo fizyczne, brak bólu i skurczy porodowych. Biskup Mediolanu słusznie zauważył, że dziewictwo Maryi w trakcie narodzenia i po narodzeniu Jezusa ma wymiar nadprzyrodzony i boski. W swoim dziele *Na oblóczyny dziewic* tak pisze:

Jeśli przez zrodzenie typu Chrystusa zasługuje na wysłuchanie u męża, ileż zyskuje płęć, która zachowując dziewictwo, zrodziła Chrystusa! Przyjdź więc, Ewo, już Maryjo, która nam nie tylko czas dziewictwa przyniosłaś, ale wniosłaś Boga! Stąd ucieszony i uradowany tak wielkim darem Izajasz mówi: „Oto Panna pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emanuel (Iz 7,14), to znaczy «Bóg z nami»” (Mt 1,23). Skąd ten dar? Nie z ziemi, lecz z nieba wybrał sobie Chrystus przez swe zejście i poświęcił świątynię wstydlowości. Przez jedną zstąpił, lecz wiele wezwał. Stąd i to szczególne imię Pana znalazła Maryja, co znaczy: Bóg z mego rodu³¹.

Bogarodzica jawi się jako znak świętego dziewictwa, przez które mógł się narodzić Chrystus i ukazać się światu. Staje on w obronie dziewictwa Maryi w momencie, kiedy jest ono oskarżane i wyszydzane przez ludzi:

Wiele i przedtem miało imię Maria, bo i siostra Aarona nosiła imię Maria (Wj 15,20–23); lecz ta Maryja nazwana została goryczą morza. Przybył więc Pan do goryczy ludzkiej nędzy, aby stała się ona słodką przez zaprawienie słodyczą i łaską Słowa niebieskiego. To znaczyło źródło Mara dzięki drewnu, gdyż lud pełen goryczy wskutek grzechów i nasze ciało doznały zmiany na lepsze dzięki męce Pańskiej. Wielka jest Maryja, bo wydała znak świętego dziewictwa i podniosła dla Chrystusa wierny sztandar nieskalanej niewinności³².

Dziewictwo Maryi i cudowne narodzenie Jezusa ściśle łączyło się z boską naturą Jezusa. To zestawienie stanowiło określenie Bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa³³.

Ambroży, dalej komentując swoje dzieło, zwraca uwagę na postać Józefa, który będąc Jej mężem, nie zbliżał się do Maryi, aż porodziła Jezusa, oraz odrzuca pogląd, iż Maryja mogła mieć później jeszcze inne dzieci z małżeństwa z Józefem:

Druga sprawa dotyczy słów: „Wpierw nim zamieszkali razem, znalazła się brzemienną” (Mt 1,18). Boże Pismo ma zwyczaj zasadniczą sprawą się zajmować, drugorzędną po-

³¹ *Na oblóczyny dziewic*, s. 50.

³² Tamże, s. 51

³³ Por. H. Rahner, *Mariologia w patrystyce łacińskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” VII (1979), s. 145.

mijać. Jak rozwiązać trzecią kwestię, gdzie jest powiedziane: „Nie zbliżył się do Niej, aż porodziła Syna”. Czemuż przesądza o Maryi, skoro Józef nie rozumiał tajemnicy niebieskiego planu i myślał, że nie jest Ona dziewicą, widząc, że ma porodzić? Zmartwychwstania Jego nie rozumieli aniołowie, o czym świadczą wiersze: „Bramy, podnieście swe szczyty i unieście się, prastare podwoje, aby mógł wkroczyć Król chwały! Któż jest tym Królem chwały?” (Ps 24,7–8). Pytają, jakby nie wiedzieli, a drudzy odpowiadają: „Pan, dzielny i potężny, Pan, potężny w boju”. Powtórzył prorok te same wiersze i niemniej ci, jakby nie wiedzący, znów zapytali; tak bowiem napisano: „Bramy, podnieście swe szczyty i unieście się, prastare podwoje, aby mógł wkroczyć Król chwały! Któż jest tym Królem chwały?” (Ps 24,7–8). Jak więc człowiek mógł znać boską tajemnicę, skoro jej aniołowie nie znali? A w księdze Izajasza to masz: „Któż to jest Ten, który przybywa z Edomu, z Bosry idzie w szatach szkarłatnych?” (Iz 63,1). Naprawdę mniejszą rzeczą było zmartwychwstanie człowieka niż zrodzenie przez Dziewicę. Już bowiem na prośby Eliasza i na modlitwy Elizeusza umarli powstawali z martwych (1 Krl 17,22), ale nigdy przedtem ani potem nie zrodziła dziewica. Tak zaś sądził, bo wprowadził Ją jako winną, nim go pouczył anioł (Mt 1,20), potem jednak jako wierny nie wątpiący w Jej dziewictwo zachował wyrocznię³⁴.

Ambroży w swoich przemyśleniach dogmatycznych, analizując godność Matki Bożej, dochodzi do wniosków na temat udziału Maryi w dziele zbawienia – pod tym względem okaże się on jeszcze raz największym w Kościele na polu łacińskiej mariologii. Głosi on z całą odwagą: „Maryja była sama, kiedy zstąpił na Nią Duch Święty i kiedy zacięła Ją Moc Najwyższego. Była sama, kiedy dokonywała dzieła zbawienia świata” („operata est mundi salutem”)³⁵.

Analizując dalej dzieło *Na oblóczyny dziewic*, Ambroży porusza kwestię nie-naruszalności łona dziewiczego Matki Bożej. To Ono nazywane jest niebieskim pałacem, który by nie ustrzegła dziewiczego wstydu³⁶.

Niech nie mówi rzezaniec: Oto jestem uschlým drzewem. Tak bowiem mówi Pan: Rzezańcom, którzy zachowują moje przykazania, opowiadają się za tym, co mi się podoba, i trzymają się mojego przymierza, dam miejsce w mym domu i w mych murach oraz imię lepsze od synów i córek, dam im imię wieczyste i niezniszczalne” (Iz 56,3–5). Innym przyrzeka, aby się nie zachwiali, czyż mógł dopuścić, aby zachwiała się Jego Matka? Nie zachwiała się Maryja, nie zachwiała się nauczycielka dziewictwa; nie mogło się stać, aby Ta, co nosiła Boga, uchodziła za tę, co nosić będzie człowieka, i ani Józef, mąż sprawiedliwy, nie mógł popaść w ten brak rozumu, aby miał współżyć z Matką Pana. Brońmy

³⁴ *Na oblóczyny dziewic*, s. 52.

³⁵ *Mariologia w patrystyce łacińskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” VII (1979), s. 145.

³⁶ Por. *Na oblóczyny dziewic*, s. 53.

Maryi nie cudzymi, lecz Jej obyczajami. Nie zachwiała się, jak powiedziałem. Świadkiem jest sam Syn Boży, który będąc na krzyżu, Matce polecił ucznia za syna, a uczniowi oddał Ją za Matkę (J 19,26–27). Pouczył o tym Jan, który napisał raczej mistyczne rzeczy, inni bowiem napisali, że w czasie męki Pańskiej ziemia zadrżała, słońce się zaćmiło, prześladowcom uproszona została łaska. Ten umiłowany Pana, co z Jego piersi czerpał tajemnicę mądrości i tajniki pobożnej woli, innych pomijając, to pilniej przedstawił, co by potwierdziło stałość matczynego dziewictwa, jakby syn o wstydlivość Matki zatroskany, aby kto nie splamił Jej niewinności³⁷.

Dziewictwo Maryi w poczęciu i po narodzeniu Chrystusa ukazuje sposób działania Boga w człowieku. Wszystko, co pochodzi od Boga, jest dziewicze, i wszystko, co rodzi się z Boga, nosi w sobie znamię dziewiczości. Dziewiczość Maryi przez to jest zwierciadłem, w którym można poznawać Boga w Trójcy Jedynej, Jego wielkość i majestat, a zarazem Jego bliskość i uniżenie. Wiara pozwala widzieć w Maryi wypełnienie się niebieskiej tajemnicy Kościoła, rozlanie się łaski, dokonanie odkupienia³⁸.

Ambroży porównuje dziewicze łono Maryi do bramy, powołując się na Księgę proroka Ezechiela:

Niech mi teraz powiedzą ci, którzy to zagadnienie stawiają, co znaczą słowa Pana powiedziane przez proroka: „Teraz odwrócę los Jakuba i zmiłuję się nad całym domem Izraela” (Ez 39,25). I tak dalej: „Spośród narodów sprowadzę ich i zgromadzę ich z rąk nieprzyjaciół, i okażą się w nich świętym przed oczami wielu narodów pogańskich. I poznają, że ja, Pan, jestem ich Bogiem, gdy wyprowadziwszy ich na wygnanie pomiędzy pogan, zgromadzę ich znowu w ich kraju i nie pozostawię tam już żadnego z nich. I już nie będę na przyszłość ukrywał oblicza mego przed nimi, kiedy Ducha mego wyleję na Izraelitów – wyrocznia Pana” (Ez 39,27–29). I dalej mówi prorok, że widział na bardzo wysokiej górze budowę miasta (Ez 40,2n), mającego wiele bram. Ale jedną przedstawia jako zamkniętą. Tak o niej mówi: „Potem zaprowadził mnie do zewnętrznej bramy przybytku, która skierowana jest na wschód, była jednakże zamknięta. I rzekł do mnie Pan: Ta brama ma być zamknięta. Nie powinno się jej otwierać i nikt nie powinien przez nią wchodzić, albowiem Pan, Bóg Izraela, wszedł przez nią. Dlatego winna ona być zamknięta. Jedyne władca może w niej zasiadać do uczy przed obliczem Pana. Wchodzić jednak winien przez przedsionek przy bramie i tą samą drogą znowu wychodzić” (Ez 44,1–3). Któż jest tą bramą, jak nie Maryja, dlatego zamkniętą, że jest Dziewicą?

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. E. Ozorowski, *Teologia dziewictwa Maryi w piśmiennictwie starochrześcijańskim*, „Studia Teologiczne” 7 (1989), s. 9–10.

Bramą jest Maryja, przez którą wszedł na ten świat Chrystus, w dziewiczym zrodzeniu nie naruszając dziewictwa³⁹.

Następnie św. Ambroży powie:

„Ta brama ma być zamknięta. Nie powinno się jej otwierać”. Dobrą bramą była Maryja. Była ona zamknięta i nie otwierano jej. Przeszedł przez nią Chrystus, choć jej nie otworzył. I abyśmy uczyli, że każdy człowiek ma bramę, przez którą wchodzi Chrystus, powiedziano: „Bramy, podnieście swe szczyty i unieście się, prastare podwoje, aby mógł wkroczyć Król chwały” (Ps 24,7). Ileż bardziej bramą była Maryja, w której zasiadł Chrystus i z niej wyszedł? Jest bowiem i brama łona. Stąd święty Job mówi: „Niech gwiazdy poranka zasłoni [...], by nie zamknięto mi drzwi życia” (Job 3,9–10). Jest i brama łona, lecz nie zawsze zamknięta; tylko jedna mogła pozostać zamknięta, przez którą wyszedł płód bez naruszenia dziewictwa. Dlatego mówi prorok: „Ta brama ma być zamknięta. Nie powinno się jej otwierać i nikt nie powinien przez nią wchodzić” (Ez 44,2), to znaczy nikt z ludzi, „albowiem Pan, Bóg Izraela, wszedł przez nią. Dlatego winna ona być zamknięta”, to jest przed i po przejściu Pana będzie zamknięta i nie będzie otwarta przez nikogo, i nie otworzyła się; ponieważ miała zawsze swe drzwi – Chrystusa, który powiedział: „Ja jestem bramą” (J 10,7). Ta brama zwrócona była na wschód, ponieważ rozlała prawdziwe światło, zrodziła Wschód – Słońce sprawiedliwości. Niech więc nieroztropni słuchają: Zamknięta będzie ta brama, która przyjmuje tylko Boga Izraela. Czyż więc Ten, o którym powiedziano do Kościoła: „Umacnia bowiem zawory bram twoich” (Ps 147,13), nie mógł umocnić swej bramy? Umocnił zaiste i zachował nietkniętą. Do końca nie została otwarta⁴⁰.

Również dziewiczy stan Maryi po przyjściu na świat Zbawiciela, należy uznać jako element całości dziewiczego macierzyństwa.

We współczesnej egzegezie protestanckiej niektórzy jej przedstawiciele, jak np. R. Pesch, twierdzą, że na pytanie o „braci” Jezusa, które pojawia się w piśmie Nowego Testamentu (np. Mk 3,31 i in.; Łk 8,19 i in.; J 2,12; Dz 1,14), można udzielić jedynie odpowiedzi w sensie uznania ich za fizycznych braci Jezusa i biologiczne dzieci Maryi. Czysto historyczni badacze Ewangelii powinni sobie zdać sprawę, że historia jako nauka nie operuje stuprocentową pewnością, lecz posługuje się w swoich badaniach różnymi stopniami prawdopodobieństwa. To prawdopodobieństwo powinno w chrześcijańskiej świadomości religijnej rozwinąć się w kierunku przekonania, że Maryja nie powinna, ze względu na swoje

³⁹ *Na oblóczyny dziewic*, s. 55.

⁴⁰ Tamże.

wyjątkowe powołanie i uprzywilejowaną pozycję Matki Pana, stanąć w rzędzie innych ziemskich matek.

Katolicki egzegeta H. Schürmann ma zatem prawo nie tylko stwierdzić, że jeżeli chodzi o „braci Jezusa” to można ich „równie dobrze uznać za kuzynów Chrystusa”, ale także napisać, że w odniesieniu do całej tajemnicy narodzenia z Dziewicy należy pamiętać, że fakt dziewiczego narodzenia Chrystusa był już u Łukasza i Mateusza stałym elementem wiary⁴¹.

WIECZNE DZIEWICTWO

Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa dziewictwo Maryi było jednym z podstawowych tematów mariologicznych. Dość wcześnie przy tym zaczęto różnicować trzy wymiary, a właściwie trzy fazy tego dziewictwa, mianowicie: „przed narodzeniem Jezusa”, czyli dziewicze poczęcie Jezusa (*virginitas ante partum*); „w czasie narodzin”, czyli dziewicze zrodzenie Jezusa (*virginitas in partu*), zrodzenie to nie naruszało Jej ciała; „po narodzeniu Jezusa”, czyli dziewiczy stan Maryi po zrodzeniu Jezusa (*virginitas post partum*). Jest ono znakiem świętości Maryi, czyli jej wybrania i przeznaczenia na służbę Bogu i Ludowi Bożemu⁴². Przyjęcie prawdy o wiecznym dziewictwie Matki Bożej wymagało właściwego spojrzenia na tajemnicę małżeństwa Maryi z Józefem. Zdaniem wielu ojców Kościoła jest ono prawdziwym znakiem zjednoczenia w sensie chrystologicznym.

W III wieku powstała herezja zwana manicheizmem⁴³, głosząca tezę o istotowej grzeszności małżeństwa. Przeciw manichejczykom około 383 roku wystąpił Helwidiusz⁴⁴, który opierając się na słowach Pisma Świętego: „I nie poznał Jej, aż porodziła” (Mt 1,25), próbował dowieść, że Maryja była dziewicą tylko do naro-

⁴¹ Por. L. Scheffczyk, *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa*, Kraków 2004, s. 126–127.

⁴² Por. E. Florkowski, „*Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*”, w: *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań 1965, s. 63.

⁴³ Jego podstawą był dualizm przyjmujący istnienie dwóch przeciwstawnych pierwiastków: światła (dobra) i ciemności (zła), dzielących rzeczywistość na królestwo Boga i szatana. W manicheizmie dualizmowi kosmicznemu odpowiadał dualizm natury człowieka, mającego dwie dusze: związaną z Bogiem i poprzez materię związaną ze złem. Stąd manicheizm wprowadzał moralny nakaz wyzwolenia się od zła poprzez tzw. trzy pieczęcie: pieczęć ust, czyli zakaz nieczystych mów i pokarmów; pieczęć rąk, czyli zakaz ciężkich robót; pieczęć łona, czyli zakaz małżeństwa i płodzenia dzieci. Podstawą ostatniego zakazu było przekonanie, że poprzez prokreację światło niebieskie znajdujące się w człowieku coraz bardziej rozdrabnia się i pozostaje w posiadaniu szatana. Por. W. Krynicki, *Dzieje Kościoła powszechnego*, Włocławek 1908, s. 12-1 A.

⁴⁴ Helwidiusz był uczniem arińskiego biskupa Auksencjusza, poprzednika św. Ambrożego w Mediolanie. Historycy określają Helwidiusza jako osobę świecką bez gruntownego wykształcenia, a jego błędne poglądy uznaje się za pokrewne herezji arińskiej. Por. *Podręczna encyklopedia kościelna...*, t. XIII–XIV, s. 127.

dzenia swego pierwородnego Syna, po czym miała z Józefem inne dzieci⁴⁵. W ten sposób Helwidiusz chciał ukazać Maryję jako wierną żonę i wielodzietną matkę.

Z punktu widzenia św. Ambrożego związek Maryi z Józefem można określić jako dziewiczy. Zaślubiny w opinii biskupa dokonały się po to, aby ochronić dobre imię Maryi⁴⁶ i Jej Syna⁴⁷. Otrzymałszy nakaz Boży, św. Józef zabrał do siebie swą małżonkę⁴⁸, a w stosunku do Jej Syna podjął się funkcji opiekuńczo-wychowawczej, która miała zakończyć się w momencie śmierci Jezusa⁴⁹. W opinii otoczenia Józef uchodził za ojca chłopca⁵⁰, który był mu posłuszny. Między samymi małżonkami Maryją i Józefem nie było jednak więzi cielesnej.

Ta, która porodziła Boga, pozostawała dziewicą⁵¹. Bliskość Maryi z Bogiem nie dałaby się pogodzić z życiem zmysłowym, czyli z cielesnym oddaniem się małżonkowi. Dlatego Ambroży stwierdzał:

Nie zachwiała się Maryja, nie zachwiała się nauczycielka dziewictwa; nie mogło się stać, aby Ta, co nosiła Boga, uchodziła za tę, co nosić będzie człowieka i ani Józef, mąż sprawiedliwy, nie mógł popaść w ten brak rozumu, aby miał współżyć z Matką Pana⁵².

Około 390 roku Bonozus⁵³, biskup Sardyki, podobnie jak wcześniej Helwidiusz, utrzymywał, że Maryja po urodzeniu Chrystusa miała jeszcze inne dzieci. Poglądy te spotkały się z ostrą krytyką ze strony innych starożytnych biskupów. W 392 roku w Tesalonikach został zwołany synod lokalny. Wtedy św. Ambroży wykazał, iż prawda o nienaruszonym dziewictwie Maryi jest koniecznym następstwem Jej Boskiego macierzyństwa. Natomiast papież Syrycjusz, na prośbę bi-

⁴⁵ Por. A. Nicolas, E. Dąbrowski, *Życie Maryi Matki Bożej*, Warszawa 1954, s. 89–90.

⁴⁶ Por. W. Granat, *Boskie macierzyństwo*, w: tenże, *Łaski pełna, Pan z Tobą. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. H. Szumił, Sandomierz 2014, s. 181; W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1964, s. 287.

⁴⁷ Por. *Wyk. Ew. Łk.*, II, 1 (s. 48); *Na oblóczyny*, 6, 42 (s. 53).

⁴⁸ Por. *Wyk. Ew. Łk.*, II, 2 (s. 49).

⁴⁹ Por. *Wyk. Ew. Łk.*, II, 4 (s. 50).

⁵⁰ Por. *Wyk. Ew. Łk.*, II, 4 (s. 50); X, 113 (s. 452). Św. Ambroży zakładał, że oblubieniec Maryi był świadkiem śmierci Jezusa. Pod tym względem opinia biskupa różni się od opinii egzegetów i innych ojców Kościoła, którzy utrzymywali, że Józef już wówczas nie żył.

⁵¹ Por. *Wyk. Ew. Łk.*, III, 2 (s. 96).

⁵² *Ew. Łk.*, X, 130 (s. 450). *Na oblóczyny*, 6, 45 (s. 53).

⁵³ Bonozus żył na przełomie IV i V wieku. Za swe poglądy uderzające w nienaruszone dziewictwo Maryi po zrodzeniu został pozbawiony władzy biskupiej. Nie zaprzestał jednak sprawowania sakramentów. W 409 roku papież Innocenty I uznał święcenia kapłańskie udzielane przez Bonozusa za ważne, ale zabronił przyjmowania wyświęconych przez niego mężczyzn w szeregi duchownych. Herezja Bonozusa w sposób całkowity zanika dopiero w VII wieku. Por. J. Szymusiak, *Bonozjanie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, kol. 805.

skupów Ilirii zebranych w Tesalonikach, przesłał list do Anyzjusza, miejscowego biskupa, w którym naukę o trwałym dziewictwie Maryi potwierdził i podał jako prawdę wiary⁵⁴.

W odpowiedzi na błędy Bonozusa powstało również niewielkie, lecz bardzo cenne dzieło św. Ambrożego *Na oblóczyny dziewic*. Czytamy w nim:

Pragnęliśmy od dawna, aby zamilkło to straszliwe świętokradztwo, skoro jednak sprawa stała się publiczna, tak że nawet biskup był zamieszany w ten upadek, sądzimy, że nie można tego zostawić bezkarnie⁵⁵.

Próbując dowieść wiecznego dziewictwa Maryi, Ambroży odwołał się dalej do ewangelisty Jana, który „napisał raczej mistyczne rzeczy”⁵⁶, i jak głosi *Wykład Ewangelii św. Łukasza*, „głębiej wniknął w tajemnice Boże”⁵⁷. Ewangelista ten, opisując koniec publicznej działalności Jezusa, zwracał uwagę na obecność Matki Bożej pod krzyżem Chrystusa i przekazania Jej pod opiekę Janowi. Ten argument był już wcześniej wysuwany przez Orygenes, Efrema czy Hilarego na potwierdzenie dziewictwa, że mianowicie Jezus jako Syn pierworodny pozostał jedynym Synem Maryi. Gdyby Maryja posiadała inne dzieci, Jezus nie musiałby powierzać Jej Janowi.

Odpierając mylną opinię Bonozusa i Helwidiusza na temat braci i siostr Jezusa, mediolański pasterz podał dwie możliwości wyjaśnienia tego faktu. Opierając się na fragmencie Psalmu 22 (w. 23), braćmi nazwał całą wspólnotę ludzi należącą do tego samego narodu, pokolenia czy ludu. W takim właśnie sensie zdaniem Ambrożego o Izraelitach jako braciach mówi św. Paweł w Liście do Rzymian (por. Rz 9,3)⁵⁸.

Drugi rodzaj wyjaśnień św. Biskup oparł prawdopodobnie na wiadomościach zaczerpniętych z apokryfów: Protoewangelii Jakuba⁵⁹ i Ewangelii Piotra lub na starochrześcijańskiej Tradycji ojców Kościoła, np. Justyna, Klemensa Aleksandryjskiego czy Orygenes⁶⁰. Źródła te podawały, że braćmi Jezusa były dzieci z pierwszego małżeństwa św. Józefa. Właściwe wyjaśnienie – konkluduje autor

⁵⁴ BF VI, 80.

⁵⁵ *Wyk. Ew. Łk.*, X, 133 (s. 452).

⁵⁶ *Na oblóczyny*, 5, 35 (s. 51).

⁵⁷ *Wyk. Ew. Łk.*, X, 130 (s. 450).

⁵⁸ Por. *Na oblóczyny*, 6, 43 (s. 53); *Wyk. Ew. Łk.*, VI, 36–39 (s. 224–225).

⁵⁹ *Protoewangelia Jakuba* to apokryf pochodzący z II wieku. Znajdujemy w nim najstarsze z zachowanych określeń dotyczących świętości Maryi, Jej dziewictwa *in partu* i *post partum* oraz antytezę Ewa – Maryja i wiarę w niepokalane poczęcie Maryi. Por. R. Laurentin, *Matka Pana. Traktat mariologiczny*, Warszawa 1989, s. 202–203.

⁶⁰ Por. R. Laurentin, dz. cyt., s. 213.

traktatu – znajdzie ten, „kto tego będzie pilnie dociekał. My nie zamierzaliśmy tego dociekać, ponieważ imię braterstwa jest dla wielu wspólne”⁶¹.

Przedstawiony przez Ambrożego obraz Maryi zawsze Dziewicy stał się doskonałym wzorem dla chrześcijan, a zwłaszcza dla młodych, poświęcających się Bogu dziewic. Jej dziewictwo było doskonałe, ponieważ obejmowało zarówno duszę, jak i ciało⁶². Jako Dziewica Maryja stanowiła figurę Kościoła, zawsze świętego, i przepelnionego Duchem Świętym⁶³. Pozostała przez całe życie Dziewicą – „zamkniętą bramą” przez nikogo nie otwartą, „ponieważ miała zawsze swe drzwi – Chrystusa, który powiedział: «Ja jestem bramą»” (J 10,7)⁶⁴.

EWA – MARYJA

Św. Ambroży w celu ukazania roli Maryi Dziewicy w Bożej historii zbawienia posługuje się paralelizmem Ewa – Maryja. Św. Paweł w Liście do Rzymian, opierając się na analizie historycznego miejsca Jezusa w Boskim planie zbawienia, stworzył słynną paralelę (typologię) Adam – Chrystus (Rz 5,12–21), która jest równocześnie rodzajem antyparaleli, czyli jej zaprzeczeniem. Paweł przedstawia Jezusa jako zaprzeczenie Adama, który grzesząc, doprowadza do zła i śmierci, tymczasem Jezus w wyniku łaski i zbawienia prowadzi ku dobru. W przypadku Maryi Paweł nie pokusił się wprowadzić o stworzenie podobnego porównania, w którym przeciwstawiłby sobie z jednej strony kobietę, która stała u boku grzesznego Adama, a z drugiej Maryję, będącą towarzyszką Chrystusa w dziele zbawienia. Teolodzy są jednak zgodni, że wspomniana typologia Jezus – Adam w połączeniu z podkreśleniem roli kobiety, która stała u boku Chrystusa, przyczyniła się do zestawienia postaci Maryi i Ewy, co miało miejsce już na samym początku wczesnochrześcijańskiego Kościoła⁶⁵. Maryja uczestniczy w zbawieniu świata jako dziewicza Matka Wcielonego Boga. Zaprzeczenie rzeczywistości ciała Chrystusa, które przyjął z Maryi Dziewicy, oznacza w tym kontekście negowanie realności zbawienia⁶⁶. Św. Ambroży dokonuje porównania, nazywając Maryję Nową Ewą, przez którą przyszedł na świat Jezus Chrystus, a wraz z Nim nowe

⁶¹ *Na oblóczyny*, 6, 43 (s. 53).

⁶² Por. *O dziewicach*, II, 7 (s. 20).

⁶³ Por. *Wyk. Ew. Łk.*, II, 7 (s. 51–52); KK 63.

⁶⁴ Por. *Na oblóczyny*..., 8, 55 (s. 56).

⁶⁵ Por. L. Scheffczyk, *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa*, Kraków 2004, s. 123.

⁶⁶ Por. D. Kasprzak, *Maryja w nauczaniu Kościoła epoki patrystycznej*, w: *Duc in altum 5* (2006): *Matka Pana w katechezie. Materiały z XXXVI Sympozjum katechetycznego Międzynarodowego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (11 marca 2006 r.)*, red. A.E. Klich, Kraków 2006, s. 151.

życie, które wypływa z łaski. Ewa przez nieposłuszeństwo stała się matką wedle ciała całej grzesznej ludzkości, Maryja przez posłuszeństwo stała się duchową Matką wszystkich odkupionych. Św. Ambroży stwierdza:

Upadliśmy przez Ewę, stoimy zaś przez Maryję; przez Ewę zostaliśmy do ziemi przygniecenii, a przez Maryję wyprostowani; przez Ewę skazani na niewolę, przez Maryję uczynieni wolnymi. Ewa odebrała nam życie, Maryja przywróciła nam je. Ewa sprowadziła na nas przez owoc drzewa potępienie, Maryja przyniosła nam wyzwolenie przez dar drzewa, ponieważ Chrystus zawisnął na krzyżu, jak owoc⁶⁷.

Podstawą mariologii Ambrożego jest wiara w rzeczywistą godność Maryi jako Matki Bożej. Maryja wynoszona jest na wyżyny tylko dlatego, że jest Matką Bożą. Trzeba przy tym zaznaczyć, że Ambroży zachował pełną czystość dogmatyczną:

Niech nikt nie rozciąga tego [to jest uwielbienia Chrystusa i wcielenia dokonanego przez Ducha] także na Maryję. Albowiem Maryja była świątynią Boga, nie zaś Bogiem w świątyni. Dlatego trzeba uwielbić tylko Tego, który w tejże świątyni działa!⁶⁸

Idea przeciwstawiania Ewy – Maryi pojawiła się w nauczaniu chrześcijańskim w II wieku. Źródło tej antytezy, jak już wspomniano, tkwiło w tekstach św. Pawła, w których porównywał on Chrystusa do Nowego Adama (por. Rz 5,12–21; 1 Kor 15,22.45–49)⁶⁹. Po raz pierwszy tę paralelę odnajdujemy u św. Justyna († ok. 165). W *Dialogu z Żydem Tryfonem*, ukazując zbawczą rolę Maryi jako przeciwstawienie zgubnego działania Ewy, Justyn pisał:

Ewa bowiem jako dziewica nienaruszona poczęła słowo węzowe i zrodziła nieposłuszeństwo i śmierć. Wiare i radość poczęła Dziewica Maryja, gdy Jej anioł Gabriel zwiastował dobrą nowinę, że Duch święty zstąpi na Nią i Moc Najwyższego swym cieniem Ją ogarnie, że dlatego też to święte, co się z Niej narodzi jest Synem Bożym⁷⁰.

Justyn żywił przekonanie, że Dziewica Maryja, wyrażając zgodę na wcielenie Syna Bożego, zrodziła tego, który miał zwyciężyć szatana. Pochwalał przy tym wiarę Maryi, będącą wyrazem Jej wewnętrznego zaangażowania w zachodzące wydarzenia. Jak bowiem brak wiary i posłuszeństwa u Ewy doprowadził do grze-

⁶⁷ Por. E. Florkowski, *Matka Boża...*, s. 71.

⁶⁸ Tamże, s. 157.

⁶⁹ Por. G.M. Bartosik, *Zbawcza Służba Maryi (por. RM 41)*, w: *Tajemnica Odkupiciela...*, 11, s. 370–371.

⁷⁰ Por. *Dialog z Tryfonem*, 100, w: *Pisma Ojców Kościoła*, red. J. Sajdak, Poznań 1926.

chu i śmierci, tak dzięki wierze i posłuszeństwie Maryi zaistniało życie i zbawienie dla świata.

Paralela Ewa – Maryja została także zastosowana w nauczaniu św. Ambrożego, który często powtarzał, że Matka Boża dzięki swej wierze i posłuszeństwie przyczyniła się do odzyskania wolności przez grzesznego człowieka. Nieposłuszeństwo Ewy było dla nas przyczyną upadku i poniżenia. Maryja przyczyniła się do wyniesienia godności człowieka przez przywrócenie mu daru, jakim jest życie wieczne.

Szczególnie ważne dla mediolańskiego biskupa było dziewicze poczęcie i zrodzenie przez Maryję Syna Bożego. Wydarzenie to określił jako prawdziwie zbawcze. Syn Boży, aby dokonać dzieła odkupienia, musiał stać się człowiekiem, a zatem członkiem tej ludzkości, która w Adamie zgrzeszyła. Przyjmując ciało od Dziewicy Maryi, Jezus stał się potomkiem Dawida, Abrahama i pierwszego Adama. A jako „Nowy Adam” mógł być nazwany „Duchem ożywiającym wszystko” (por. 1 Kor 15,45), ponieważ w Nim cała ludzkość mogła dostąpić daru zmartwychwstania.

Wcielenie Syna Bożego było centralnym wydarzeniem w historii zbawienia. To wszystko, co nastąpiło wcześniej, w czasach Starego Testamentu, było przygotowaniem do tej tajemnicy. Jej realizacja dokonała się dzięki współdziałaniu Boga i człowieka. Poprzez wcielenie również Maryja jako jedyna z ludzi mogła współpracować z Bogiem w dziele odkupienia.

Wcielenie Syna Bożego i dziewictwo Maryi stanowią fundament chrystologii chrześcijańskiej. Prawdę tę w starożytności podkreślano bardzo mocno. Jej znaczenie wypływa również stąd, że dzięki niej człowiek wchodzi w szczególny związek z Bogiem, a ostatecznie w proces Bożego spełnienia ludzkiej egzystencji.

W powyższym tekście starano się przedstawić nauczanie św. Ambrożego dotyczące ważnych aspektów prawdy o dziewictwie Maryi i jej związek z tajemnicą wcielenia. Przedstawione wypowiedzi pozwalają wnioskować, że nasz autor dostrzega szczególność tych wydarzeń. Po pierwsze, pragnie podkreślić, że wcielił się tylko i wyłącznie Syn Boży, a więc druga Osoba Trójcy Świętej. Dostrzega też, że Jezus Chrystus jest zarazem Synem Boga Ojca i synem Dziewicy Maryi z rodu Dawida. Po drugie, dziewictwo Maryi ma także ścisły związek z tajemnicą zbawienia, gdyż stanowi w pewnym sensie wzorzec postawy otwartej na przyjęcie zbawienia. Dziewictwo Maryi jest prototypem Kościoła, który podobnie jak Ona swoją płodność w rodzeniu dzieci Bożych zawdzięcza nie sile ludzkiej, ale czystej wierze, zaufaniu i całkowitemu oddaniu się Bogu.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Ambroży z Mediolanu, *Wykład do Ewangelii wg. Św. Łukasza*, przeł. W. Szoldrski, PSP 6, Warszawa 1977.
- Ambroży z Mediolanu, *Wybór pism*, przeł. J. Jundziłł, P. Libera, K. Obrycki, R. Pankiewicz, W. Szoldrski, PSP 35, Warszawa 1986.
- Ambroży z Mediolanu, *Mowy*, przeł. J. Czuj, Poznań 2010.
- Ambroży z Mediolanu, *De Virginitibus Ad Marcellinam Sororem Sua Libri Tres*, PL 16, k. 187–232B.
- Ambroży z Mediolanu, *De Virginitate Liber Unus*, PL16, k. 265–302B.
- Ambroży z Mediolanu, *De Institutione Virginis Et Sanctae Mariae Virginitate Perpetua*, PL 16, k. 305–334B.
- Ambroży z Mediolanu, *Exhortatio Virginitatis Liber Unus*, PL 16, k. 335–364B.
- Ojcowie Kościoła Łacińscy, *Teksty o Matce Bożej*, tłum. W. Kania, W. Eborowicz, Niepokalanów 1981.

Opracowania

- Bartnik K., *Św. Ambroży, Zagadnienie dziewictwa* (mps BKUL), Lublin 1958.
- Bartosik G.M., *Zbawcza Służba Maryi*, w: *Tajemnica Odkupiciela* (Communio nr 11), red. L. Balter, Poznań 1997, s. 368–396.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
- Campanhausen H. von, *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1967.
- Czేశz B., *Małżeństwo i dziewictwo wg św. Metodego z Olimpu*, VoxP (1985) 8–9, s. 127–137.
- Degórski B., *De Virginitibus i jej Exempla*, VoxP (1998) 34–35, s. 74–77.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, 24 oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002.
- Dorda J., *Kult Najświętszej Maryi Panny w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, HD 29 (1960), s. 674–677.
- Döring H., *Jungfrauengeburt gestern und heute*, Essen 1969.
- Drozd J., *Maryja Matka Boga i Matka nasza*, Warszawa 1989.
- Florkowski E., *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, w: *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań 1965, s. 59–78.
- Gładyszewski L., *Dwie najstarsze paralele Ewa – Maryja i ich znaczenie w mariologii wcześniejszych Ojców*, w: *Ad veritatem noscendam*, Gniezno 2001, s. 35–76.
- Gładyszewski L., *Zarys rozwoju form kaznodziejskich u Ojców Kościoła*, w: *Kazania i homilie na Święta Pańskie i Maryjne*, red. L. Gładyszewski, Lublin 1976, s. 11–28.
- Granat W., *Boskie macierzyństwo*, w: tenże, *Łaski pełna, Pan z Tobą. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. H. Szumił, Sandomierz 2014, s. 161–194.

- Granat W., *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1964.
- Hanc W., *Maryja w zbawczym planie Trójjedynego Boga*, AK 475 (1988) 3, s. 381–363.
- Hebda J., *Kult bogini matki w religiach pogańskich a cześć Matki Bożej w chrześcijaństwie*, CT 25 (1954), s. 469–507.
- Huhn J., *Ambrosius von Mailand*, w: *Marienlexikon*, red. R. Baumer, L. Scheffczyk, t. 1, St. Ottilien 1988, s. 122–129.
- Huhn J., *Das Geheimnis der Jungfrau Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Würzburg 1954, s. 153–174.
- Jan Paweł II, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Rzym 1998.
- Jankowski A., *Biblijne miejsce Matki Chrystusa w zbawczym planie Boga*, CT 37 (1967), s. 23–40.
- Jouassard G., *Marie'a travers la patristique. Maternite divine – virginite – saintete*, w: *Maria – etudes sur la Sainte Vierge*, red. I. du Manoir, t. I, Paris 1949, s. 132–146.
- Kania W., *Maryjność Ojców Syryjskich*, VoxP 8 (1988) 15, s. 939–950.
- Kasprzak D., *Maryja w nauczaniu Kościoła epoki patrystycznej*, w: *Matka Pana w katechezie. Materiały z XXXVI Sympozjum katechetycznego Międzypakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (11 marca 2006 r.)*, red. A.E. Klich (Duc in altum 5), Kraków 2006, s. 137–167.
- Królikowski J., Krupiec K., *Matka Zbawiciela, Mariologia*, cz. II, Tarnów 2000.
- Krupa A., *Świętość Niepokalanej i Wniebowziętej*, CT 25 (1954), s. 365–398.
- Kudasiewicz J., *Biblijne korzenie mariologii*, AK 475 (1988) 3, s. 362–380.
- Kudasiewicz J., *Dziewictwo w piśmie świętymi duchowość chrześcijańska*, EK IV, k. 609–612.
- Kudasiewicz J., *Maryja Córka Syjonu*, VoxP 11–12 (1991–1992) 20–23, s. 245–252.
- Kudasiewicz J., *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996.
- Kwieciński A., *Czy najstarszy wizerunek Bogarodzicy Maryi?*, CT 25 (1954), s. 335–339.
- Laurentin R., *Matka Pana. Traktat mariologiczny*, Warszawa 1989.
- Libera P., *Obraz Matki Bożej w „Wykładzie Ewangelii św. Łukasza” Ambrożego z Mediolanu*, ŚSHT 22 (1989), s. 251–258.
- Hugo R., *Mariologia w patrystyce łacińskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” VII (1979), s. 131–174.
- Martelet B., *Maryja z Nazaretu. Ta, która uwierzyła*, przeł. G. Kosowska, Kraków 1995.
- Nicolas A., Dąbrowski E., *Życie Maryi Matki Bożej*, Warszawa 1954.
- Oleś M., *Maryjne znaczenie słów Łk. 2,35 w patrologii aż do VIII wieku*, RBL 17 (1964), s. 4–19.
- Ortiz de Urbina I., *Mariologia w patrystyce Wschodu*, przeł. K. Obrycki, CzST 6 (1978), s. 66–73.
- Ozorowski E., *Teologia dziewictwa Maryi w piśmiennictwie starochrześcijańskim*, „Studia Teologiczne” 7 (1989), s. 4–17.

- Pałucki J., *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996.
- Philippe M., *Misterium Maryi*, Niepokalanów 2000.
- Pieszczoch Sz., *Macierzyństwo duchowe Maryi wg. J 19,25–27 wg teologii patrystycznej i popatrystycznej*, „Studia Gnesnensia” 4 (1978), s. 163–174.
- Pieszczoch S., *Mariologia*, SWP, s. 559–568.
- Rahner H., *Mariologia w patrystyce łacińskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 7 (1979), s. 131–187.
- Sanatorski A., *Egzegetyczne i filozoficzne założenia katechezy św. Ambrożego*, RTK 18 (1971), z. 4, s. 67–98.
- Sanatorski A., *Eklezjologiczne elementy Mariologii Świętego Ambrożego*, VoxP 18 (1998), t. 34–35, s. 119–127.
- Sartorski A., *Maryja w nauce Ojców Kościoła*, VoxP 8 (1988), z. 15, s. 927–938.
- Scheffczyk L., *Maryja Matka i Towarzyszka Chrystusa*, Kraków 2003.
- Soll G., *Mariologie (Handbuch der Dogmengesichte III, 4)*, hrsg. M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold, Freiburg 1978, s. 9–24.
- Spinetoli O., *Maryja w Biblii*, przeł. A. Tronina, Niepokalanów 1997.
- Starowiejski M., *Maryja w pierwszych wiekach Kościoła*, „W Drodze” 16 (1988) 7, s. 3–15; 17 (1989) 5, s. 21–28.
- Wawrowska D., *Macierzyństwo Maryi jako wzór naśladowania dla dziewic konsekrowanych*, „Ateneum Kapłańskie” 155 (2010), s. 288–299.
- Zatorski W., *Maryja – Przewodniczka*, „W Drodze” 1 (1999) 305, s. 50–58.
- Ziółkowska M., *Maryja napelniona Duchem Świętym – ideał cnót*, „Roczniki Teologiczne” XLVIII (2001), z. 4, s. 37–51.

Słowa kluczowe: wcielenie, Maryja, dziewictwo, św. Ambroży

THE TRUTH ABOUT THE VIRGINITY OF MARY AND HER RELATIONSHIP
WITH THE MYSTERY OF INCARNATION IN THE APPROACH
OF SAINT AMBROSE

Summary

The Incarnation of the Son of God and Mary's virginity are the foundation of Christian Christology. This truth was strongly emphasized in ancient times. Its importance also stems from the fact that thanks to it man enters into a special relationship with God, and ultimately into the process of God's fulfillment of human existence. In the above text, an attempt was made to present the teaching of Saint Ambrose concerning important aspects of the truth about Mary's virginity and its connection with the mystery of the Incarnation.

The presented statements allow us to conclude that our Author notices the specificity of these events. Firstly, he wants to emphasize that only the Son of God became incarnate, and therefore the second Person of the Holy Trinity. He also sees that Jesus Christ is both the Son of God the Father and the son of the Virgin Mary of the line of David.

Secondly, Mary's virginity is also closely related to the mystery of salvation, as it is, in a sense, a model of an attitude open to salvation. Mary's virginity is the prototype of the Church, which, like Her, owes its fertility in giving birth to God's children not to human strength, but to pure faith, trust and total dedication to God.

Keywords: Incarnation, Mary, virginity, St. Ambrose

RECENZJE

Sławomir Zatwardnicki, *Biblia „po katolicku”, czyli dlaczego nie sola Scriptura*, Poznań, Wydawnictwo W drodze 2023, ss. 144

Redaktorzy serii „Pszenica i Kąkol. Laboratorium mutacji wiary” stawiają sobie za cel publikację książek, których autorzy będą potrafili pisać o wierze w sposób prawowierny, rzetelny naukowo, a przy tym przystępnie i zwięźle, ukazując jednocześnie powiązanie teologii, duchowości i praktyki życia chrześcijańskiego.

Książka Sławomira Zatwardnickiego *Biblia „po katolicku”, czyli dlaczego nie sola Scriptura* została napisana w sposób w pełni odpowiadający kryteriom stawianym autorom serii.

Oddaje ona katolickie nauczanie na temat powiązania Pisma Świętego z Tradycją i Urzędem Nauczycielskim Kościoła, rzetelnie przedstawia poglądy protestanckie na temat zasady „tylko Pismo”, przystępnie i zwięźle wyjaśnia, na czym polega różnica pomiędzy katolikami i protestantami w rozumieniu Biblii. Znajomość tematu sprawia, że książka Sławomira Zatwardnickiego jest godna polecenia zarówno dla czytelnika nieposiadającego wykształcenia teologicznego, jak i dla „zawodowego” teologa.

Książka składa się z czterech rozdziałów.

W pierwszym, pt. *Biblia po protestancku*, autor przedstawia dwie główne zasady szesnastowiecznej reformacji odnośnie do Pisma Świętego: *sola Scriptura* oraz *claritas*, czyli jasność i prostota Biblii, która sprawia, że każdy może zrozumieć jej przesłanie. Autor podkreśla jednak, że zarówno w tradycyjnym protestantyzmie jak i w fundamentalistycznie nastawionych grupach w Stanach Zjednoczonych zasada *sola Scriptura* jest uzupełniona o „klucz” do zrozumienia Pisma Świętego, który nie pochodzi z Biblii, ale z przyjętych przez dane wyznanie wyznań wiary. Wynika z tego, że również wspólnoty protestanckie uznają swoje tradycje wiary za niezbędne do zrozumienia Pisma Świętego, np. usprawiedliwienie tylko z wiary w luteranizmie. Można zatem mówić raczej o *prima* niż o *sola Scriptura*.

Rozdział drugi nosi tytuł *Pismo przeczy zasadzie „tylko Pismo”*. Sławomir Zatwardnicki wykazuje, że aksjomat *sola Scriptura* nie pochodzi z Pisma, ale z tradycji ludzkiej. Dla uzasadnienia konieczności Tradycji autor przypomina, że to Kościół jest autorem kanonu Pisma Świętego, a nie odwrotnie.

W rozdziale trzecim, zatytułowanym *Pismo nie wyjaśnia się samo*, autor wykazuje sprzeczność zasady mówiącej o klarowności i zrozumiałości Pisma.

Świadczy o tym fakt istnienia od początku reguły wiary, która porządkowała i wyjaśniała Pisma, sprzeczne interpretacje różnych fragmentów Biblii, wielość denominacji protestanckich, które powstały na podstawie zasady *sola Scriptura*. Zatwardnicki konkluduje, że „każdy zwolennik *sola Scriptura* jest swoim własnym papieżem, który bynajmniej nie nieomylnie decyduje, co należy do istotnych prawd wiary i jak należy je interpretować”.

Czwarty i ostatni rozdział, pt. *Biblia po katolicku*, wyjaśnia katolickie rozumienie relacji między Pismem Świętym, Tradycją i Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Objawienie Boże dotarło do nas dwoma strumieniami: poprzez Pismo Święte i Tradycję. Sama Tradycja jest wcześniejsza niż Pismo. Natomiast Magisterium Kościoła jest „raczej sługą słowa, sprawującym swoją rolę na wzór Maryi i Józefa troszczących się o wcielone Słowo”. Sławomir Zatwardnicki podkreśla, że Słowo Boże zapisane na kartach Pisma Świętego ostatecznie prowadzi nas do spotkania z żywym Chrystusem w sakramencie Eucharystii. Dlatego można powiedzieć, że „nie samym słowem Boga żyje człowiek; wierzący żyje Słowem żywym, dlatego karmi się sakramentalnym Ciałem Pańskim”.

Zachęcam do sięgnięcia po książkę Sławomira Zatwardnickiego każdego, kto chciałby znaleźć odpowiedź na pytanie, czym różnią się katolicy i protestanci w sposobie rozumienia i odczytywania Pisma Świętego. Wielu protestantom może ona pomóc zrozumieć, dlaczego Pismo i Tradycja nie są ze sobą sprzeczne, ale się uzupełniają; natomiast niejeden katolik po lekturze tej książki z większą gorliwością sięgnie po Pismo Święte. Lektura książki *Biblia „po katolicku”*, czyli *dłaczego nie sola Scriptura* pomoże nam również zrozumieć, że chrześcijaństwo nie jest „religią Księgi”, ale „religią słowa Bożego”, Słowa, które stało się Ciałem i pozostało z nami aż po kres czasów w Eucharystii.

ks. Janusz Bujak

Ks. Leon Siwecki, *Człowiek odczytany w Bogu Ojcu. Teologiczno-antropologiczne refleksje w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 2020, ss. 209

W jaki sposób pozostają ze sobą w bliskim związku istotne dla wiary katolickiej zagadnienia teologiczne, m.in. nauka o Bogu Ojcu i antropologia teologiczna, pokazuje cenne opracowanie ks. dr. hab. Leona Siweckiego, profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Studium składa się ze wstępu, sześciu

rozdziałów, zakończenia, wykazu skrótów, bibliografii i summary. Poszczególne rozdziały zazębiają się i układają w jednolitą całość. Sandomierski dogmatyk wychodzi najpierw od wyjaśnienia podstawowych dla podjętej problematyki terminów, następnie kreśli antropologiczne tło dyskusji, odsłania tajemnicę Boga odwiecznej Miłości, rzuca mocny strumień światła na *imago Dei* – stwórcze obdarowanie, zwraca uwagę na zaburzenie miłości przez „grzech obdarowanego”, by w końcu doprowadzić do miłości miłosiernej Boga Ojca. Książkę wieńczy brzemienne we wnioski zakończenie.

Jednym z terminów, które często pojawia się na kartach omawianego studium, jest termin „relacja”. Służy on do przedstawienia dwóch wymiarów komunikowania się Boga: w odwiecznych pochodzeniach, w Boskiej naturze, w wewnętrznym Jego życiu (*in se, ad intra*), ale i do ukazania działania Boga na zewnątrz (*ad extra*), zwłaszcza w rzeczywistości stworzenia i łaski. Jego użycie jest tym bardziej konieczne, gdyż – jak zauważa autor już we wstępie – „więź człowieka z Bogiem należy do samej istoty definicji człowieka i naznacza jego istnienie wymiarem, którego nie można absolutnie pominąć” (s. 9). Patrząc ciągle od strony człowieka, „owa relacyjność człowieka, zakorzeniona w relacyjności Boga, stanowi «potencjał» na odczytanie i przyjęcie daru życia Bożego” (s. 179).

Kolejnym ważnym terminem jest termin „uczestnictwo”. Trójjedyny Bóg czyni człowieka uczestnikiem swojego Boskiego życia w zróżnicowanej relacji z poszczególnymi Osobami Boskimi, a więc przez to, co jest dla Nich właściwe, przy zachowaniu absolutnie nierozzerwalnej komunii między Nimi. O ile, z jednej strony, trzy Osoby Boskie stanowią jedno *principium* w działaniu „poza Sobą”, to jednak owa jedność planu i dzieła zbawczego ma swoje „źródło”, bierze swój „początek” z Boga Ojca (*principium sine principio*). Objawienie przez Boga życia wewnątrztrynarnego poprzez posłannictwo poszczególnych Osób Boskich ma dla człowieka arcyważne znaczenie, gdyż jest dla niego źródłem usynowienia, a więc komunii z Bogiem. Pierwotny plan Boga wobec człowieka jest planem nieskończonej Miłości, który w swej rozciągłości czasowej oznacza podtrzymywanie, nieustanną troskę Bożą i Opatrzność. Z tajemnicy stworzenia nie wynika jeszcze tak wyraźnie wyniesienie do życia w tajemnicy Trójjedynego Boga, które objawiło się definitywnie w usynowieniu w Synu, w prawdziwej komunii z Trójjedynym Bogiem.

Fundamentalne znaczenie Osoby Boga Ojca wyraża się w pierwszej kolejności w tym, że przez posłanie Syna i Ducha otworzył człowiekowi dostęp do odwiecznej wewnątrztrynarniej *Communio*. Chrześcijaństwo, niosąc światu prawdę o ojcostwie Boga wobec ludzi, mocno podkreśla, że ojcostwo to – bardziej jeszcze niż ze stworzenia świata i człowieka – wynika z miłości Boga objawionej najpełniej w Jezusie Chrystusie. Bóg jest Ojcem nie tylko jako Stwórca,

jako Ten, który daje życie naturalne, ale i w perspektywie życia łaski, życia nadprzyrodzonego, jak Ten, który czyni człowieka uczestnikiem istniejących w Nim odwiecznie relacji. Wielką zasługą papieża Jana Pawła II jest w tym kontekście „odczytanie” człowieka w Bogu Ojcu. Chodzi tu w rzeczywistości o uczestnictwo człowieka w relacji Jezusa do Ojca, co w praktyce oznacza naśladowanie Jezusa Chrystusa i upodobnienie się do Jego Osoby. Synostwo Jedyne Syna jest więc tą niezgłębioną tajemnicą, w której zawiera się także tajemnica „usynowienia” każdego człowieka. Jak zauważa autor publikacji: „Bóg nie kreuje «nowego ojcostwa» względem ludzi, ale zaprasza ich do uczestnictwa w Boskim ojcostwie, które odwiecznie rodzi Syna” (s. 182). Podczas gdy ojcostwo wewnątrztrynitarnie, w łonie Trójcy Świętej, jest ojcostwem wynikającym z natury, to w odniesieniu do troski i opieki nad stworzeniami jest ojcostwem „z przybrania”.

Z prawdy o usynowieniu Bożym i ojcostwie Boga wypływa wiele ważnych wniosków dla pełnej i integralnej prawdy o człowieku. Człowiek nie może sam sięgnąć po przeobstwienie, a jego uczestnictwo w synostwie Bożym dokonuje się wyłącznie za Bożą przyczyną, tzn. jest dziełem łaski, a nie wypływa z samej natury, z działania na „własną rękę”. Nawet jeśli człowiek na skutek grzechu pierwotnego utracił łaskę uczestnictwa w życiu Bożym, a co za tym idzie godność przybranego syna Bożego, to jednak pozostał nim w sensie swego wybrania i powołania. Załamanie przymierza i wspólnoty z Bogiem jako wynik „złego owocu” użycia ludzkiej wolności nie mogło mieć w sobie charakteru „ostateczności”, o czym z perspektywy powie św. Paweł: „gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska” (Rz 5,20).

W ukazywaniu inicjatywy zbawczej Boga w teologii Kościoła ukształtowały się dwa modele: odkupieńczy, cechujący bardziej teologię zachodnią, oraz ujmowany jako przeobstwienie, charakteryzujący bardziej teologię wschodnią. Papież Jan Paweł II mocno podkreślał, że antropocentryzm i teocentryzm nie wykluczają się wzajemnie. Zwłaszcza w encyklice *Dives in misericordia* Ojciec Święty uwydatnił, że miłosierdzie jest nie tylko najwyższym przymiotem Boga jako Stwórcy, ale również Jego istotnym przymiotem jako Odkupiciela i Zbawcy. Należy podkreślić, że papież Jan Paweł II zaakcentował mocno miłosierdzie jako dynamiczną prawdę wiary, która czyni człowieka „nowym stworzeniem” i objawia mu prawdziwe oblicze Ojca i Jego miłości. Bycie umiłowanym przez Boga Ojca w swoim Synu zobowiązuje człowieka do życia w braterskiej wspólnoty z innymi, do przekraczania siebie, aż po szczyt swego człowieczeństwa, w przeobstwieniu.

Prezentowane studium stanowi cenny wkład w pogłębienie posoborowej teologii Boga Ojca i osadzonej na niej teologii człowieka.

ks. Sylwester Jaśkiewicz

Walter Kasper, *Erneuerung aus dem Ursprung. Theologie – Christologie – Eucharistie*, Ostfildern, Matthias Grünewald Verlag 2021, ss. 171

Kardynał Kasper, który w tym roku będzie obchodził dziewięćdziesiątą rocznicę urodzin, mimo emerytury i zaawansowanego wieku pozostaje aktywny zarówno w teologii, jak i życiu Kościoła¹. Od 1960 roku, bo wtedy ukazał się jego pierwszy tekst, niemiecki teolog nie schodzi z teologicznej sceny, a jego książki cieszą się dużym zainteresowaniem. Niemieckie wydawnictwo Herder, podobnie jak w przypadku J. Ratzingera, postanowiło wydać wszystkie dzieła teologa z Tübingen – w sumie dziewięćnaście tomów. W Polsce, autor recenzowanej książki znany jest ze swoich trzech monografii: *Jezus Chrystus* (1983), *Bóg Jezusa Chrystusa* (1996) i *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo* (2014). Większość teologicznej bibliografii niemieckiego kardynała pozostaje nieprzetłumaczona na język polski².

W ostatnim czasie na rynku wydawniczym pojawiła się kolejna książka Waltera Kaspera zatytułowana *Erneuerung aus dem Ursprung. Theologie – Christologie – Eucharistie*. Struktura tej książki jest przejrzysta i spójna, składa się z trzech części:

Rozdział I – *Tübinger Schule – Rang und Weite* (s. 11–57) – opisuje teologiczne korzenie autora. To katolicka szkoła w Tybindze, która od XIX wieku kieruje się trzema zasadami: eklezjalność, naukowość i krytyczna przynależność do współczesności. Pozostaje ona także dzisiaj inspiracją do uprawiania teologii. Jest przykładem twórczego i odważnego dialogu; promowania teologii opartej na Ewangelii i Tradycji oraz unikania skrajności, bo nie ma nic wspólnego – jak podkreśla Kasper – ani ze skostniałą neoscholastyką, ani nie jest skażona duchem powierzchownego liberalizmu, ale znajduje się w centrum teologii katolickiej. Szczególne znaczenie przypisuje autor historycznemu sposobowi myślenia, który teologia tybindzka przejęła po konfrontacji z niemieckim idealizmem. Historyczne rozumienie Objawienia i świata prowadzi do wniosku, że teologia nie może

¹ Wybrane najnowsze publikacje: *Corona-Virus als Unterbrechung – Abbruch und Aufbruch*, w: *Christsein und die Corona-Krise. Das Leben bezeugen in einer sterblichen Welt*, ed. W. Kasper, G. Augustine, Stuttgart 2020; W. Kasper, *Jesus Christus in der Welt von heute bezeugen*, IKaZ 50 (2021) 431–443; W. Kasper, *Mit Petrus Canisius zwischen den Zeiten. Erinnerung aus dem Ursprung als Erinnerung an die Zukunft*, „Praedicate Verbum” 126 (2021), s. 602–618; W. Kasper, *Prefazione: G. Sciacca. Nodi di una giustizia. Problemi aperti del diritto canonico*, Bologna 2022, s. 9–18.

² Aktualna i całościowa bibliografia: <https://www.kardinal-kasper-stiftung.de/de/kardinal-walter-kasper/veroeffentlichungen/>.

być zamkniętym, ponadczasowym traktatem, ale otwartym systemem będącym w nieustannym dialogu z obecnym czasem, konkretną epoką (s. 17). Przykładem jest tutaj podejście do nowożytności, które zdaniem Kaspera może mieć trzy stanowiska: dopasowanie, opór lub konstruktywną konfrontację. Historyczny sposób myślenia pozwala także odróżnić to, co zawsze obowiązuje w nauce kościelnej, od rzeczy zmiennych i historycznych, po to, aby to, co trwale obowiązujące, uczynić zrozumiałym dla człowieka żyjącego we współczesnym świecie. Teologia ma służyć Bogu i człowiekowi. Jej początkiem, środkiem i celem jest Bóg (*die Gottesfrage*), który najpełniej i ostatecznie objawił się w Jezusie. Chrystus jest dla Waltera Kaspera ostateczną definicją Boga, a także ostateczną definicją świata i człowieka (s. 49). Dlatego tylko będąc zakotwiczeni w Duchu Chrystusa, możemy jednocześnie być wierni naszemu pochodzeniu, naszej tożsamości, pozostając w obecnym otwartym strumieniu czasu, i być Kościołem w teraźniejszości historii, który jest zwróconym ku przyszłości (s. 57).

Rozdział II – *Jesus Christus in der Welt von heute bezeugen* (s. 59–98) – koncentruje się na chrystologii, która jest szczególnie ważna dla Kaspera. Autor wspomina, że od jego pierwszych kontaktów z tymi zagadnieniami upłynęło wiele wody w Tybrze. Obecny kryzys teologii i Kościoła łączy teolog z Tübingen bezpośrednio z kryzysem chrystologii. Znaczenie i zainteresowanie mogą mieć jedynie teologia i Kościół, które będą w stanie uczynić znaczącym i zrozumiałym dla współczesnego człowieka jedną i jedyną Nowinę o Jezusie Chrystusie (s. 60). Wcielenie dokonało się w historii i jest dziełem Boga. Chrystus nie tylko stał się człowiekiem (*ein Mensch*), ale stał się tym konkretnym człowiekiem (*ein konkreter Mensch*). Dlatego historyczne samoobjawienie się Boga nie jest wypowiedzią spekulatywną ani wynikiem mistycznego doświadczenia, jest wypowiedzią wiary na podstawie historycznego wydarzenia. W Jezusie i przez Jezusa miłość Boga obejmuje wszystkich ludzi, dlatego Kasper wykazuje niewystarczalność klasycznej metafizyki, proponując jednocześnie tzw. chrystologiczną ontologię miłości (*christologische Ontologie der Liebe*), która nie wychodzi od substancji, ale bazuje na relacji i osobie (s. 94). Pod koniec tej części autor wskazuje na potrzebę pneumatologii, a konkretnie chrystologii ukierunkowanej pneumatologicznie (*Pneuma-Chrystologie*), bo tylko w Duchu Świętym możliwe jest pełne poznanie głębi i szerokości Jezusa Chrystusa (s. 85–87). Wykazując relację chrystologii z eklezjologią, Kasper podkreśla, że misterium Kościoła polega na tym, aby przez Chrystusa w Duchu Świętym mieć przystęp do Ojca i w ten sposób stać się uczestnikiem boskiej natury. Tylko w Duchu Świętym Chrystus jest stale obecny w swoim Kościele i w świecie (s. 88).

Rozdział III – *Mysterium fidei* (s. 99–161) – podejmuje temat Eucharystii, która jest szczytem i źródłem życia chrześcijańskiego. Autor podkreśla potrzebę

nieustannej mistagogii oraz nowego odkrywania misterium Eucharystii. Kościół celebrytuje Eucharystię i żyje z Eucharystii. Powołując się na Tomasza z Akwinu, kardynał Kasper podkreśla, że właściwą i podstawową „rzeczą” (*res*) Eucharystii jest jedność Kościoła (s. 118). Używa mocnych słów, kiedy pisze, że Kościół nie celebrytuje siebie, ale sprawuje ofiarę Chrystusa i tylko celebrytując ją jest Kościołem (s. 144). Eucharystia, która jest sakramentem jedności i węzłem miłości, paradoksalnie w historii Kościoła stała się i jest nadal przyczyną podziałów. Autor, przytaczając ekumeniczne pytania, podkreśla, że podstawowy problem w dialogach ekumenicznych polega na różnicy w rozumieniu Kościoła oraz samej Eucharystii – jej charakteru ofiary, pamiętki i uczty (s. 157). Ortodoksja prowadzi do ortopraksji, dlatego pełne, świadome i aktywne uczestnictwo nie może polegać na rozdzieleniu różnych czynności liturgicznych, ale odnosi się ono przede wszystkim do wewnętrznego rozumienia istoty Eucharystii, która polega na adoracji i uwielbienia Boga.

Recenzowana książka zawiera także indeks tekstów biblijnych, nazwisk, wykaz skrótów i krótką notkę o autorze. Brakuje natomiast bibliografii, co należy uznać za pewne niedociągnięcie i utrudnienie w krytycznej lekturze publikacji.

Szczególnością wartościologiczną rozważań Kaspera są: zrozumiały język, odwaga w podejmowaniu aktualnych problemów teologicznych oraz wierność Tradycji i jednoczesne otwarcie na dialog ze współczesnym światem. Jest to teologia oparta na stałym odwoływaniu się do Tradycji Kościoła, aby móc udzielać odpowiedzi na pytania, które stawia aktualna epoka. To szukanie i zachowywanie własnej tożsamości, które polega na nieustannym napięciu i drodze pośredniej pomiędzy fundamentalizmem a relatywizmem. W końcu autorowi nie idzie o innowację (*Neuerung*), lecz o odnowę (*Erneuerung*). Ma na myśli proces, który polega na nieustannym nawracaniu się, czyli powrocie do korzeni (*radix*).

Książka kardynała Kaspera potwierdza z jednej strony jego teologiczny geniusz, a z drugiej jest wymownym świadectwem wiernego trwania i kontynuowania tradycji katolickiej szkoły w Tübingen, którą można określić jako ortodoksję prowadzącą dialog. Jest swoistym streszczeniem i aktualizacją zagadnień, którymi autor zajmował się przez ponad sześćdziesiąt lat. Dlatego zasługuje na najwyższą rekomendację.

Publikacja *Erneuerung aus dem Ursprung. Theologie – Christologie – Eucharistie* to wartościowe i godne uwagi dzieło. Komentatorzy myśli teologicznej Waltera Kaspera znajdą w niej syntetyczny wykład tego, co autor podejmował w swoich licznych publikacjach. Natomiast czytelnicy, którzy nie spotkali się jeszcze z teologiczną myślą niemieckiego kardynała, będą mieli okazję, aby poznać jego sposób rozumienia teologii, Boga i Kościoła.

ks. Tomasz Kornek

