

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 18 (2024) nr 2

Towarzystwo Teologów Dogmatyków stanowi kontynuację Sekcji Dogmatyków Polskich, zrzeszającej wykładowców wydziałów teologicznych i seminariów duchownych. Towarzystwo uzyskało zatwierdzenie Statutu podczas Konferencji Episkopatu Polski na 335 Zebraniu Plenarnym, obradującym w Warszawie w dniach 8-9 marca 2006 r. Aktualnie zrzesza ponad 100 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: ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (WT US, Koszalin)

Wiceprezes: dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (WT UWM, Olsztyn)

Sekretarz/skarbnik: ks. dr Bogdan Kulik MSF (WT UAM, Kazimierz Biskupi)

Członkowie: ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT, Wrocław)

ks. dr hab. Tomasz Nawracała prof. UAM (WT UAM, Poznań)

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

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 18 (2024) nr 2

półrocznik
Towarzystwa Teologów Dogmatyków

RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”

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

KOLEGIUM REDAKCYJNE „TEOLOGII W POLSCE”

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

RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”

ks. Grzegorz Barth, o. Grzegorz Bartosik, ks. Janusz Bujak, ks. Jacek Froniewski,
ks. Bogumił Gacka, ks. Krzysztof Gąsowski, ks. Sylwester Jaśkiewicz, ks. Paweł
Kiejkowski, ks. Adam Kopeć, ks. Mirosław Kowalczyk, Jana Moricova, ks. Antoni
Nadbrzeżny, ks. Tomasz Nawracała, ks. Andrzej Proniewski, ks. Leon Siwecki, ks. Adam
Wojtczak

Adres wersji elektronicznej:

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

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

Wersje drukowane dostępne w siedzibie redakcji.

ISSN 1732-4572

Adres redakcji:

„Teologia w Polsce”

Al. Racławickie 14

20-950 Lublin

[Kolegium Jana Pawła II p. 819]

Ark. wyd. 15. Format B5. Nakład 180 egz.

SPIS TREŚCI

TWP 18 (2024) 2

ARTYKUŁY

Ks. Wiesław Dąbrowski, <i>L'amore di Cristo ci possiede – 2 Cor 5,14–15 nell'interpretazione di san Tommaso d'Aquin</i>	7
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, <i>Ludzkie ciało-uduchowione (Leib) w kryzysie. Co oznacza inkarnacja (Fleischwerdung)?</i>	33
Ks. Janusz Królikowski, <i>Aktualny stan teologii w Polsce i niektóre wyzwania (rok 2022)</i>	47
Ks. Bogdan Ferdek, <i>Perspektywy mariologii dogmatycznej</i>	71
Ks. Jan Perszon, <i>Papiestwo w służbie wiary Kościoła. Współczesne wyzwania</i>	85
Ks. Grzegorz Bachanek, <i>Błogosławieństwo a osoba świecka. Refleksja po publikacji „Fiducia supplicans”</i>	117
Ks. Dariusz Klejnowski-Różycki, <i>Błogosławieństwo a sakramenty. Teologia błogosławieństwa wokół „Fiducia supplicans”</i>	129
Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>Błogosławieństwo w perspektywie trynitarnej. Wokół deklaracji „Fiducia supplicans”</i>	137
Ks. Sławomir Pawłowski, <i>Adresat błogosławieństw według „Fiducia supplicans”</i>	155
Ks. Karol Godlewski, ks. Mateusz Chmielewski, Adam Budziński, <i>Integralność Boga jako fundament duchowości współpracującej z wychowaniem integralnym</i>	169
Ks. Alexey Mitsinskiy MIC, <i>Papieska hermeneutyka Kościoła w Kazachstanie podczas wizyt ad limina</i>	185

DOKUMENTACJA

Rev. Krzysztof Gózdź, <i>„Hoffnung im christlichen Sinn ist immer auch Hoffnung für die anderen”. Theologische Dimensionen der Hoffnung in „Spe salvi” von Benedikt XVI</i>	209
---	-----

Spis treści

Ks. Jerzy Szymik, <i>Przepraw się i pomóż nam! Teologia i kultura</i>	211
O. Jarosław Kupczak, <i>Laudacja</i>	219
Ks. Janusz Królikowski, <i>Paszkwil Artura Sporniaka na temat teologii</i> . .	225
Dawid Mielnik, <i>Defektów interpretacyjnych jednak brak? Próba obrony własnego stanowiska w obliczu jego zakwestionowania w pracy naukowej Księdza Profesora Janusza Królikowskiego. Część druga</i>	231

RECENZJE

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, <i>Wybrane gorzowskie kazania/ Ausgewählte Landsberger Predigten</i> (ks. Jacek Froniewski)	249
--	-----

Ks. Wiesław Dąbrowski*
L'Aquila – Włochy

***L'AMORE DI CRISTO CI POSSIEDE – 2 COR 5,14–15
NELL'INTERPRETAZIONE
DI SAN TOMMASO D'AQUINO***

***THE LOVE OF CHRIST CONTROLS US – 2 COR 5,14–15
IN THE INTERPRETATION
OF ST. THOMAS AQUINAS***

Summary

In the presentation of the subject – preceded by an Introduction, where St. Thomas Aquinas is presented in his role as a Biblical Commentator – the author examines the St. Thomas' interpretation of the 2 Cor 5,14–15 regarding the theme of this research, confronted with the contemporary exegesis, and presents four points: I – 2 Cor 5,14 in the Summa of Theology; II – The text of the 2 Cor 5,14–15, his division and commentary; III – 2 Cor 5,14–15 in the commentary on the Gospel of John; IV – 2 Cor 5,14–15 in the commentary on the Psalms. The exposition is theological, biblical, doctrinal, moral, and spiritual, and is not based so much on his speculative philosophy, as might be seen in his systematic theology, but on a truly theological interpretation of the Scriptural texts. All this permits to the author to conclude that the interpretation presented by St. Thomas in the Commentary on the 2 Cor 5,14–15 and in the commentaries on the Gospel of John and on the Psalms is very clear, rich and remains valid and topical and permits to remain in the faith, in the doctrine moral and in the spirituality of the catholic Church.

Keywords: Love, death and resurrection of Christ, novelty of the life, die to himself, deny himself, imitation of Christ

* Ks. Wiesław Dąbrowski – dr hab. teologii dogmatycznej, professore emerito teologii dogmatycznej w Wyższym Instytucie Nauk Religijnych „Fides et Ratio” w L'Aquila (ISSR–AQ), połączonym z Papieskim Uniwersytetem Laterańskim w Rzymie; e-mail: wieslaw1@virgilio.it.

Sommario

Siamo abituati che il pensiero teologico di san Tommaso d'Aquino venga presentato secondo la sua più famosa, più matura e più studiata opera, cioè la *Somma di Teologia*, il che fa sì che spesso non conosciamo il suo pensiero, altrettanto maturo, importante e valido, contenuto nelle sue altre opere, soprattutto in quelle esegetiche, visto che egli non ha mai insegnato la *Summa*, ma, essendo *magister in Sacra Pagina*, la sua attività universitaria consisteva soprattutto nel commentare la Bibbia (ma anche nel sostenere le dispute: private – soltanto per i propri studenti; e pubbliche, alle quali potevano partecipare gli studenti e i professori dall'esterno). In questo studio verrà presentato il commento di san Tommaso al testo di 2 Kor 5,14–15 cominciando, ma solo per curiosità, dalla sua *Somma di Teologia*, per poi passare alla sua interpretazione contenuta nel commento al *Corpus Paulinum*, confrontando il pensiero teologico-biblico dell'Aquinate con quello odierno (solo in relazione ad alcuni autori).

Parole chiave: carità, morte e risurrezione di Cristo, novità della vita, morire a se stessi, rinnegare se stessi, imitazione di Cristo

MIŁOŚĆ CHRYSYTA PRZYNAGLA NAS – 2 KOR 5,14–15 W INTERPRETACJI ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Streszczenie

We Wstępie – aby rozwiać błędne, ale rozpowszechnione mniemania o działalności uniwersyteckiej św. Tomasza z Akwinu, który nigdy nie wykladał swojej *Sumy Teologii*, lecz Pismo Święte – Akwinata jest przedstawiony jako egzegeta Pisma Świętego, gdyż w jego czasach profesor teologii był *magister in Sacra Pagina*, czyli zajmował się właśnie egzegezą Pisma Świętego. Analiza 2 Kor 5,14–15 jest podzielona na cztery punkty: I – 2 Kor 5,14 w *Sumie Teologii*; II – Tekst 2 Kor 5,14–15, jego podział i komentarz; III – 2 Kor 5,14–15 w komentarzu do Ewangelii Jana; IV – 2 Kor 5,14–15 w komentarzu do Psalmów. Teksty komentarzy Akwinaty są konfrontowane ze współczesnymi komentarzami biblijnymi, co pozwala na zauważenie różnic w podejściu do tekstów świętych, a także dostrzec bogactwo myśli teologiczno-biblijnej, moralnej i duchowej Doktora Anielskiego. Ta myśl jest nadal bardzo aktualna i pozwala na ciągłe trwanie w nauce, moralności i duchowości Kościoła Chrystusowego.

Słowa kluczowe: Miłość, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, nowość życia, umierać sobie samym, zaprzecić się siebie samych, naśladowanie Chrystusa

*

INTRODUZIONE

Quando diciamo: Tommaso d'Aquino, molti pensano subito alla sua *Somma di Teologia*¹. Bisogna però sapere, che questa *Somma* – benché sia la più famosa, più matura, più diffusa e più studiata tra le sue opere – “non rappresenta l'insegnamento universitario di san Tommaso”², perché egli “non ha mai insegnato la *Summa*, ma la prima ora delle lezioni, chiamata *ora Prima*, quando la mente è ancora fresca, dedicava al commento dei testi ispirati”³. Nel medioevo, infatti, erano soliti rivolgersi ad un professore universitario di teologia con il titolo di *magister in Sacra Pagina* (solo alla fine del sec. XIII questo titolo venne cambiato in *doctor in Sacra Theologia*), ed il compito del *magister* – l'Aquinate lo diventò a Parigi nel 1256 – era precisamente l'esposizione, cioè l'*esegesi*, della Sacra Scrittura⁴.

Per san Tommaso – che è “più acuto, più sicuro, più concreto di tutti gli altri commentatori del medioevo”⁵, e perciò “il più prestigioso esegeta del XIII secolo”⁶ – san Paolo fu “il grande sistematico del Nuovo Testamento, il professore di teologia fra gli apostoli”⁷; perciò l'Aquinate ebbe una grande

¹ Per quanto riguarda la questione che il vero titolo di questa *Summa* non è *Summa Theologica*, bensì *Summa Theologiae*, vedi A. Walz, *De genuino titulo 'Summae theologiae'*, Angelicum, 18 (1941), pp. 142–151.

² M.-D. Chenu, *Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, *La conoscenza di Dio*, Padova 1982, p. 5.

³ Y.M.J. Congar, *Zarys dziejów teologii*, in AA.VV., *Tajemnica Boga*, Poznań–Warszawa–Lublin 1965, p. 190; vedi anche E.J. Gratsch, *Manuale introduttivo alla Summa Teologica di Tommaso d'Aquino*, Casale Monferrato 1988, p. 24; I. Taurisano, *La vita e l'epoca di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, p. 130; cfr. J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994, p. 169s.

⁴ Vedi per es. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano 1994, pp. 50–136; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Brescia 1994, pp. 73s; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 73–78.

Il patrimonio esegetico biblico di san Tommaso contiene ben dieci opere: dell'Antico Testamento egli commentò i *Salmi*, il libro di *Giobbe*, i profeti *Isaia* e *Geremia*, le *Lamentazioni* e il *Cantico dei Cantici*; del Nuovo Testamento commentò i quattro Vangeli (*Catena aurea*), il Vangelo di *Matteo*, il Vangelo di *Giovanni* e le Lettere di *Paolo*; vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 374–381; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 376–380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 85–87.

⁵ H. Denifle, citato in B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, voce: *Esegesi*, pp. 222–226, qui p. 223.

⁶ S. Lyonnet, *L'actualité de Saint Thomas exégète*, in *Atti del Congresso Internazionale. Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 4, Napoli 1976, p. 9.

⁷ O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 106.

Non solo per san Tommaso, ma anche oggi ad es. per J. Gnalka, *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, ed. polacca: *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, p. 253, dove afferma che “Paolo è il più eccellente teologo del periodo neotestamentario”; e l'intero capitolo 6 dedica a *Paolo teologo*, pp. 253–401.

stima sia per le lettere paoline che per l'Apostolo stesso⁸ e commentò il *Corpus Paulinum*⁹ due volte: prima in Italia fra il 1259–1265, e poi a Parigi durante il suo secondo insegnamento negli anni 1269–1272, o, come vogliono alcuni, a Napoli nel 1272–1273¹⁰.

I. 2 COR 5,14 NELLA SOMMA DI TEOLOGIA

Nella *Somma di Teologia*, dove le citazioni bibliche servono all'argomentazione¹¹, il testo di 2 Cor 5,14 compare una sola volta: nella Terza Parte, questione 79 (*Gli effetti dell'Eucaristia*), articolo 1 (*Se questo sacramento conferisca la grazia; resp. – sì*), ad 2, dove san Tommaso – all'obiezione: “Questo sacramento si riceve come refezione spirituale. Ma la refezione spirituale è piuttosto esercizio che conseguimento di grazia. Questo sacramento, dunque, non conferisce la grazia” – risponde:

Questo sacramento conferisce spiritualmente la grazia assieme alla virtù della carità. Perciò il Damasceno⁽¹²⁾ paragona questo sacramento al carbone acceso visto da Isaia, Is 6,6: “Il carbone infatti non è legno soltanto, ma legno unito al fuoco, così anche il pane della comunione non è pane soltanto, ma pane unito alla divinità”. Ora, come dice Gregorio nell'Omelia sulla Pentecoste⁽¹³⁾, “l'amore di Dio non è ozioso: opera, infatti, grandi cose, se c'è”. E perciò questo sacramento, per quanto dipende dalla sua forza, conferisce non solo l'abito della grazia e delle virtù, ma anche eccita all'agire, secondo ciò che in 2 Cor 5,14: *La carità di Cristo ci sospinge*. E perciò grazie alla forza di questo sacramento l'anima si ristora spiritualmente, in quanto rimane deliziata e in qualche modo inebriata dalla dolcezza della bontà divina, secondo ciò che in Ct 5,1: *Mangiate, amici, e bevete; e inebriatevi, carissimi*¹⁴.

⁸ Vedi *In Rom.*, Prologo, nn. 5–7.

⁹ In questa elaborazione viene usata l'edizione S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (a cura di P. R. Cai OP), editio VIII revisa, voll. 1–2, Marietti, Torino–Roma 1953. Esiste l'edizione bilingue del *Commento al Corpus Paulinum*, traduzione e introduzione di B. Mondin, voll. 1–6, Ed. Studio Domenicano, Bologna 2005–2008 – tuttavia tutte le traduzioni delle citazioni di quest'opera sono mie – W.D.

¹⁰ Vedi per es. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 250–254, 309, 380–381; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 282–290, 379–380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 85, 87s.

¹¹ Vedi *Summa Theologiae* (più avanti come *S.Th.*), I, q. 1, a. 8 (*Utrum haec doctrina sit argumentativa*), e parall.

¹² S. Giovanni Damasceno, *De Fide Orth.*, lib. 4, c. 13 (PG 94, 1149).

¹³ S. Gregorio Magno, *Hom. in Evang.*, lib. 2, hom. 30 (PL 76, 1221).

¹⁴ *S.Th.*, III, q. 79, a. 1, ad 2.

Non possiamo essere delusi, perché questa *Somma* non è un commento biblico, ma un manuale per i principianti in teologia¹⁵, anche se lo studio di quest'opera esige un'adeguata preparazione biblica, filosofica, teologica, patristica e giuridica¹⁶.

II. IL TESTO DI 2 COR 5,14–15, LA SUA DIVISIONE ED IL COMMENTO

Come afferma Battista Mondin, “l'esegesi biblica di s. Tommaso è estremamente precisa, analitica, rigorosa, ed arriva a vivisezionare il testo in maniera apparentemente impietosa, come se si trattasse di un'opera *more geometrico demonstrata*⁽¹⁷⁾ e, tuttavia, allo stesso tempo è un'esegesi contemplativa che sente e fa sentire il fascino della parola di Dio. Oltre il senso teologico, anche il senso morale e anagogico sono continuamente sottolineati così da fornire preziosi indirizzi alla vita spirituale del credente”¹⁸. E lo vedremo con molta facilità.

Passiamo, dunque, al testo di 2 Cor 5,14–15: *L'amore del Cristo infatti ci possiede; e noi sappiamo bene che uno è morto per tutti, dunque tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro – Charitas enim Christi urget nos; aestimantes hoc, quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt. Et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est, et resurrexit*¹⁹.

Secondo Pietro Rossano, “L'affermazione del v. precedente – follia con Dio, saggezza con gli uomini – riceve qui la sua spiegazione, nella quale si

¹⁵ Vedi *S.Th.*, Prologo.

¹⁶ Vedi E.J. Gratsch, *Manuale introduttivo alla Summa Teologica di Tommaso d'Aquino*, Casale Monferrato 1988, p. 33.

¹⁷ Per quanto riguarda la *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, vedi l'Ed. Marietti 1953, *Index synopticus-generalis*, vol. 1, pp. 651–700; e vol. 2, pp. 507–553, dove ciò è presentato in modo grafico (nota – W.D.).

¹⁸ B. Mondin, *La cristologia di san Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Città del Vaticano 1997, p. 67.

¹⁹ In tali citazioni il testo latino è della *Volgata*, mentre il testo italiano proviene da *La Bibbia di Gerusalemme* (più avanti come BG), Bologna 2009; questa molto spesso si richiama a *La Bible de Jérusalem*, Paris 1998 (più avanti come BJ); le citazioni bibliche nei testi di san Tommaso saranno tradotte quasi sempre dai testi biblici latini da lui riportati, il che permetterà di far vedere meglio come l'Aquinate intendeva quei testi e come essi funzionano nei suoi commenti. In alcuni casi i testi saranno confrontati anche con quelli della polacca *Biblia Tysiąclecia (La Bibbia del Millennio)*, Poznań 2003 (più avanti come BT), ma – il che sottolineo fortemente – sempre come *curiosum*.

rivela la radice ultima dell'attività apostolica: *l'amore di Cristo ci spinge (lett. ci possiede)*²⁰.

Francesco Bianchini, che riporta anche il testo greco e traduce: *Poiché l'amore di Cristo fa pressione su di noi*, parla delle "motivazioni del vanto stesso dei Corinzi per gli evangelizzatori". Una prima motivazione del vanto è data dal v. 13, dove "Paolo sostiene che, se è stato fuori di sé, era nel proprio rapporto con Dio, mentre nei confronti dei destinatari ha agito nel pieno delle proprie facoltà mentali. (...) La seconda motivazione del vanto è quella più importante, introdotta a partire dal v. 14 e fondata sul *kerygma* cristologico. L'apostolo mostra così il fondamento più profondo del suo ministero: è l'esperienza personale dell'amore di Cristo che porta lui e i suoi collaboratori a compiere la loro missione di annuncio"²¹.

Anche san Tommaso, benché con termini diversi, dice lo stesso²² e divide il testo:

Quindi, quando dice: *La carità del Cristo, invece ecc.*, l'Apostolo soggiunge la causa della sopraindicata sollecitudine, che appunto è la carità del Cristo. Circa ciò fa due cose: in primo luogo, dimostra che a procurare la salvezza dei prossimi è sospinto dalla carità del Cristo; in secondo luogo, dimostra da dove viene provocata in lui stesso la carità del Cristo: *Sapendo questo: che ecc*²³.

La Bibbia di Gerusalemme non ha nessun commento alle parole: *L'amore del Cristo ci possiede*²⁴; mentre la polacca *Biblia Tysiąclecia* dice brevemente: "del Cristo – cioè l'amore che Cristo dimostra verso di noi, ma anche il nostro amore per Cristo"²⁵.

Di questo problema si occupa anche P. Rossano: "Ci si domanda di quale amore si tratti precisamente: se dell'esempio dell'amore di Cristo, o della realtà stessa dell'amore divino di Cristo operante nel cuore dell'uomo, o dell'amore per Cristo che spinge ad assimilarsi a lui, inducendo gli apostoli ad assumere le finalità stesse del suo operare. Ogni alternativa ha

²⁰ P. Rossano, *Seconda lettera ai Corinzi*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di San Paolo*, Cinisello Balsamo 1998, p. 203.

²¹ F. Bianchini (a cura di), *Seconda lettera ai Corinzi*, Cinisello Balsamo 2015, pp. 116–117.

²² San Tommaso interpreta i vv. 14–15 nel contesto dei vv. 11–15; *In 2 Cor.*, c. 5, lect. 3, n. 173: "Qui l'Apostolo, in primo luogo, dimostra la sua sollecitudine che ha per la salvezza dei prossimi; in secondo luogo, poi, indica la causa di questa sollecitudine, là dove dice: *La carità del Cristo ecc.*". Per i vv. 11–13, vedi nn. 174–179, e parall.

²³ *In 2 Cor.*, c. 5, lect. 3, n. 180.

²⁴ Vedi BG, p. 2757.

²⁵ BT, p. 1335.

i suoi fautori, ma tutti sono convinti che l'espressione di S. Paolo trascenda le categorie della grammatica, essendo, oltre tutto, espressione di una esperienza mistica e di un rapporto che travalicano le categorie umane: se si vuole ricorrere agli schemi della grammatica si può parlare di un «genitivo comprensivo o simultaneo»; l'amore di Cristo per noi induce in noi l'amore verso di lui; l'amore di Cristo per gli uomini genera nel fedele l'amore per gli uomini»²⁶.

Anche F. Bianchini si occupa del problema grammaticale: “*L'amore di Cristo* – In ragione del contesto il genitivo è da considerarsi soggettivo, cioè indica l'amore che è proprio di Cristo. *Fa pressione* – Il verbo *synecho* assume molti significati ed è usato nelle lettere paoline soltanto un'altra volta in Fil 1,23. In entrambi i casi il verbo evoca una pressione sulla persona: in Fil 1,23 in senso negativo, in 2 Cor 5,14 in senso positivo”²⁷.

Ed ecco, che cosa dice l'Aquinate:

L'Apostolo, dunque, dice: Dico che sia che siamo fuori di mente, è per Dio, sia che siamo sobri, è per voi⁽²⁸⁾, cioè per l'utilità vostra. E la causa di ciò è questa: perché *la carità del Cristo ci sospinge* a questo. E dice: *sospinge*, perché sospingere è lo stesso che stimolare⁽²⁹⁾; come se dicesse: La carità del Cristo, come stimolo, ci stimola a fare le cose che la carità comanda (*imperat*), affinché cioè procuriamo la salvezza dei prossimi. Questo è l'effetto della carità. Rm 8,14: *Quelli che agiscono /mossi/ dallo Spirito di Dio*, cioè che sono spinti (*agitantur*) ecc⁽³⁰⁾. Ct 8,6: *Le sue vampe sono vampe di fuoco, ecc (una fiamma del Signore)*³¹.

Come vediamo, qui san Tommaso intende *l'amore di Cristo* soprattutto come il nostro amore per gli uomini stimolato dall'amore di Cristo per noi.

Adesso passiamo alle parole del v. 14: *Sappiamo questo ecc.*

²⁶ P. Rossano, *Seconda lettera ai Corinzi*, op. cit., p. 203.

²⁷ F. Bianchini (a cura di), *Seconda lettera ai Corinzi*, op. cit., p. 117; W.D.: nel commento a Fil 1,23: *Sono stretto infatti da queste due cose – Coartor autem e duobus*, san Tommaso non si occupa della parola: *coartor*; vedi *In Philipp.*, c. 1, lect. 3, nn. 35–36.

²⁸ Si tratta del v. 13; vedi *In 2 Cor.*, c. 5, lect. 3, nn. 178–179, e parall.

²⁹ *Urgere*, che abbiamo tradotto come *sospingere*, significa anche *stimolare, spingere, incalzare, premere, pressare, stringere, opprimere, angustiare, tormentare*.

³⁰ Vedi *In Rom.*, c. 8, lect. 3, n. 635, dove san Tommaso si concentra soprattutto sull'influsso dello Spirito Santo sulla volontà degli uomini, non escludendo però la loro libertà; mentre nell'*In Rom.*, c. 5, lect. 1, n. 392 (Rm 5,5: *L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato*), intende *l'amore di Dio* sia come l'amore con cui Dio ci ama, sia come l'amore con cui noi amiamo Dio.

³¹ *In 2 Cor.*, c. 5, lect. 3, n. 181.

La Biblia Tysiąclecia dice solo: “*per tutti* – cfr. Rm 3,22–25; 1 Tm 2,6; *tutti sono morti* – a se stessi, al peccato o alla Vecchia Legge”³².

La Bibbia di Gerusalemme commenta in chiave cristologico-spirituale: “Cristo è morto per tutti, cioè in nome di tutti, come capo che rappresenta l’intera umanità. Ma ciò che ha valore agli occhi di Dio, in questa morte, è l’obbedienza d’amore che manifesta il sacrificio di una vita data interamente (Rm 5,19+; Fil 2,8; cfr. Lc 22,42p; Gv 15,13; Eb 10,9–10). I fedeli, resi partecipi di questa morte con il battesimo (Rm 6,3–6), devono ratificare questa oblazione di Cristo con la loro vita (qui v. 15 e Rm 6,8–11)”³³.

Anche P. Rossano interpreta in chiave cristologico-spirituale con accenni universali: “*e quindi tutti morirono*: questa riflessione illumina un altro aspetto del mistero di Cristo, recando un nuovo elemento alla conclusione che l’Apostolo ne trae per il mistero evangelico: in Cristo «nuovo Adamo» (cfr. 1 Cor 15,45–49) e nostro rappresentante, morto per noi, *tutti siamo morti*”³⁴.

F. Bianchini osserva che l’espressione «uno è morto per tutti» appare citata, adattandola al contesto, una formula di fede tradizionale, così come probabilmente avviene anche altrove nelle lettere paoline (cfr. Rm 5,8; 1 Cor 15,3; 1 Ts 5,10). Da parte sua, l’apostolo trae una conclusione che risulta parecchio difficile da comprendere: «dunque tutti morirono». Il dibattito tra gli esegeti è intenso e si sofferma sul riferimento di diversi termini. Tuttavia, decisivo per l’interpretazione risulta il contesto, dove il successivo v. 15 riprende chiaramente il nostro e i vv. 16–17 ne traggono ulteriori conseguenze. Secondo Paolo, se Cristo è morto per tutta l’umanità, ne consegue che in qualche modo tutti gli uomini condividano il suo destino di morte. Questa idea di solidarietà è ben presente nella letteratura paolina, laddove si utilizza la tipologia di Cristo come nuovo Adamo, capostipite di un’umanità rinnovata (cfr. Rm 5,15–19; 1 Cor 15,22.45–49). Poi, in ragione del contesto, il morire di tutti assume qui anche un significato più specifico: nella nuova creazione, inaugurata con la morte di Cristo, le cose vecchie sono passate e l’uomo è quindi ricreato e chiamato a un’esistenza nuova, segnata dalla morte del proprio «io» egoistico e chiuso in se stesso e dalla vita nella piena relazione con Dio e con gli altri”³⁵.

³² BT, p. 1335.

³³ BG, p. 2757.

³⁴ P. Rossano, *Seconda lettera ai Corinzi*, op. cit., p. 203.

³⁵ F. Bianchini (a cura di), *Seconda lettera ai Corinzi*, op. cit., pp. 117–118.

Anche san Tommaso entra, a modo suo, nella stessa ottica. Interpretando le parole del v. 14: *Sappiamo* ecc., pone l'accento sull'utilità dell'agire dell'Apostolo in favore dei cristiani di Corinto, e dopo aver domandato: "Da dove proviene quello stimolo della carità?", del quale ha già parlato, risponde in chiave cristologico-spirituale, accennando anche al nuovo esistere cristiano:

L'Apostolo, dunque, dice: Dico che tutto facciamo per voi, perché ci sospinge la carità del Cristo, poiché sappiamo che, se uno, cioè Cristo, è morto per tutti, dunque anche noi dobbiamo vivere così, cioè per la vostra utilità, che anche noi dobbiamo essere morti, cioè che non dobbiamo aver cura di noi, ma di Cristo e delle cose di Cristo. E di questo dicono le parole: *se uno*. Rm 5,8: *Dio dimostra il suo amore verso di noi* ecc. 1 Pt 2,21: *Cristo patì per noi* ecc³⁶.

Nel commento al succitato Rm 5,8, san Tommaso, dopo aver detto brevemente che *Dio dimostra il suo amore verso di noi*, cioè dimostra che ci ama massimamente, nel fatto che *mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi*³⁷, prosegue parlando della morte di Cristo come segno dell'amore di Dio per noi:

La morte stessa di Cristo per noi dimostra la carità di Dio verso di noi, perché ha dato il suo Figlio, affinché morisse soddisfacendo per noi. Gv 3,16: *Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito* ecc⁽³⁸⁾. E così come la carità di Dio Padre verso di noi si manifesta per il fatto che ci ha dato il suo Spirito, come è detto sopra⁽³⁹⁾, così anche per il fatto che ha dato il suo Figlio, come si dice qui⁴⁰.

Torniamo però a 2 Cor 5,14–15. Dalle parole del v. 14: *dunque tutti sono morti*, l'Aquinate trae tutto il loro significato e perciò le interpreta in tre modi.

³⁶ In 2 Cor., c. 5, lect. 3, n. 183.

³⁷ A questo tema san Tommaso torna quasi subito, nello stesso *In Rom.*, c. 5, lect. 2, n. 399, dove dice che nella parola: *dimostra*, l'Apostolo indica l'immensità della carità divina "che si manifesta sia per il fatto stesso che /Dio/ ha dato il suo Figlio, perché morisse per noi, sia da parte della nostra condizione, perché l'ha fatto non provocato dai nostri meriti, poiché *eravamo ancora peccatori*. Ef 2,4s: *Dio, ricco di misericordia, per la grande carità con la quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatto rivivere con Cristo* ecc."; vedi anche *In Eph.*, c. 2, lect. 2, nn. 85–88, e parall.

³⁸ Vedi *Super Ioann.*, c. 3, lect. 3, n. 477, dove san Tommaso cita anche Rm 5,8.

³⁹ Vedi Rm 5,5; *In Rom.*, c. 5, lect. 1, n. 392, e parall.

⁴⁰ *In Rom.*, c. 5, lect. 2, n. 399.

Nel primo modo, parlando della morte del peccato⁴¹, san Tommaso entra nell’ottica di Cristo “nuovo Adamo”, anche se non usa questa espressione:

Dunque tutti sono morti, di morte del peccato (*morte peccati*), in Adamo. Non sarebbe, infatti, necessario che Cristo morisse per tutti, se tutti non fossero morti in Adamo di morte del peccato. 1 Cor 15,22: *Come in Adamo tutti muoiono*, ecc⁴².

Nel secondo modo, il nostro teologo-esegeta parla in chiave cristologico-spirituale della morte alla vecchia vita, cioè al peccato⁴³:

Tutti sono morti, cioè alla vecchia vita. Cristo infatti è morto per cancellare⁽⁴⁴⁾ i peccati, dunque tutti devono morire alla vecchia vita, cioè /alla vita/ del peccato, e vivere la vita della giustizia, Rm 6,10–11: *Infatti egli morì, e morì per il peccato ecc., così anche voi consideratevi morti al peccato ecc*⁴⁵.

Nel terzo modo, l’Aquinata – accennando che questo modo dell’interpretazione corrisponde più al senso letterale del testo (*magis litteraliter*) – dice brevemente in chiave spirituale:

Dunque tutti sono morti, cioè ciascuno deve considerare se stesso così come se fosse morto a se stesso. Col 3,3: *Siete morti ecc*⁴⁶.

Questo terzo modo l’Angelico riprenderà molto più ampiamente nel commento al v. 15.

Per quanto concerne il v. 15, P. Rossano dice che Cristo è morto per tutti, “affinché *quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per Colui che è morto e risuscitato per loro*. Dopo la morte e la risurrezione di Cristo l’umanità è destinata a lui come Signore, e l’Apostolo si inserisce in questo dinamismo di ricapitolazione di tutto il creato in lui (Ef 1,10), sotto la spinta dell’amore stesso di Cristo: cioè sono state gettate nell’umanità

⁴¹ Cfr. la nota della BT, p. 1335.

⁴² *In 2 Cor.*, c. 5, lect. 3, n. 184; per 1 Cor 15,22: *Come infatti in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti riceveranno la vita – Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur*, vedi *In 1 Cor.*, c. 15, lect. 3, n. 932, e parall.

⁴³ Cfr. la nota della BT, p. 1335.

⁴⁴ Anche: *distruiggere, annientare*.

⁴⁵ *In 2 Cor.*, c. 5, lect. 3, n. 184; per Rm 6,10–11, vedi *In Rom.*, c. 6, lect. 2, nn. 489–491, tutto in chiave cristologico-spirituale.

⁴⁶ *In 2 Cor.*, c. 5, lect. 3, n. 184; per Col 3,3: *Voi infatti siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio*, vedi *In Col.*, c. 3, lect. 1, nn. 141–142, dove san Tommaso cita anche Rm 6,11.

le premesse di una nuova relazione con Dio e con gli uomini, in cui si configura l'esistere cristiano (cfr. Rm 6,10.13)⁴⁷.

F. Bianchini afferma che “la chiarificazione sull’ultima parte del v. 14 è fornita proprio nel v. 15, il quale riprende la formula desunta dalla tradizione ecclesiale. Paolo sostiene che Cristo ha sperimentato la morte a beneficio di ogni uomo, affinché i viventi non vivano più per se stessi, ma orientati a lui che è morto ed è risorto per tutti. L’evento della croce ha perciò come finalità il fatto che gli uomini siano indotti ad abbracciare un nuovo modo di vita, non più concentrato su se stessi ma sul Cristo morto e risorto per loro. Emerge qui la dimensione cristologica dell’etica paolina, già evocata al v. 10. Infatti, secondo l’apostolo l’evento liberante della morte e risurrezione di Cristo determina una condizione di esistenza nuova in colui che lo accoglie, il quale è trasformato non solo al livello dell’essere, ma anche a quello del fare (cfr. Rm 6,4; Gal 3,27). Di conseguenza, anche le motivazioni per l’agire saranno legate a Cristo (cfr. 1 Cor 6,20; 2 Cor 8,7-9; Fil 2,1-18)”⁴⁸.

Anche san Tommaso, benché con altre parole, dice lo stesso, in chiave cristologico-spirituale, nell’interpretazione del v. 15, cambiando anche le parole del versetto:

E Cristo è morto per tutti, 1 Gv 2: È morto, affinché viviamo per Cristo⁽⁴⁹⁾. Perciò l’Apostolo soggiunge: *perché anche chi vive*, cioè di vita naturale, *non viva già per se stesso*, cioè non a motivo di se stesso e non solo a motivo del suo bene, *ma per Colui che per loro è morto e risorto*, cioè per Cristo, ossia ordini tutta la sua vita al servizio e all’onore di Cristo. Gal 2,20: *Non vivo più io ecc (ma Cristo vive in me)*⁵⁰⁵¹.

Qui dobbiamo tener presente che alle università medievali non venivano insegnati i trattati, come lo si fa oggi, ma le lezioni del *magister in Sacra*

⁴⁷ P. Rossano, *Seconda lettera ai Corinzi*, op. cit., p. 203.

⁴⁸ F. Bianchini (a cura di), *Seconda lettera ai Corinzi*, op. cit., p. 118.

⁴⁹ Nel testo dell’ed. Marietti 1953, vol. 1, p. 482, abbiamo: I Io II: *Mortuus est ut vivamus Christo*, con la nota: “cfr. 1 Io IV, 9; 1 Petr. III, 18”; 1 Gv 4,9 – Vlg: *Filium suum unigenitum misit Deus in mundum ut vivamus per eum*; buono sarebbe anche 1 Ts 5,10: *Qui mortuus est pro nobis, ut sive vigilemus, sive dormiamus, simul cum illo vivamus*; vedi *In 1 Thess.*, c. 5, lect. 1, n. 121, dove san Tommaso cita 1 Pt 3,18: *Mortuus est iustus pro iniustis, ut offeret nos Deo mortificatos quidem carne, vivificatos autem spiritu*.

⁵⁰ Vedi *In Gal.*, c. 2, lect. 6, n. 107, dove san Tommaso dice: *ma Cristo vive in me*, cioè nell’affetto ho soltanto Cristo, e Cristo stesso è la mia vita. Fil 1,21: *Per me il vivere è Cristo e il morire un guadagno*; vedi quindi *In Philipp.*, c. 1, lect. 3, n. 32.

⁵¹ *In 2 Cor.*, c. 5, lect. 3, n. 185.

Pagina erano vere e proprie lezioni di teologia, la quale – anche se tratta di vari argomenti – è una sola scienza⁵². Le parole incontrate nel testo sacro davano al professore, come abbiamo già visto, l'occasione di esporre una dottrina, per es. spirituale, dogmatica, cristologica, morale ecc. Perciò anche il nostro *magister* spiega qui in chiave di teologia morale:

E la ragione di queste cose /dette sopra nel commento/ è tale: perché ogni operante assume dal fine la regola del suo operare. Perciò, se Cristo è il fine della nostra vita, la nostra vita dobbiamo regolarla non secondo la nostra volontà, ma secondo la volontà di Cristo. Così anche Cristo diceva in Gv 6,38: *Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ecc*⁵³.

Continuando il suo commento, san Tommaso – in chiave cristologico-spirituale, tornando alle cose già dette e con accenni alla nostra imitazione di Cristo – si rivolge all'ascoltatore e in conclusione della lezione dice:

Nota, poi, che l'Apostolo dice due cose, cioè che Cristo è morto e che è risorto per noi; perciò /queste due cose/ esigono da noi due cose. Perché infatti è morto per noi, dunque anche noi dobbiamo morire a noi stessi, cioè per lui /dobbiamo/ rinnegare noi stessi. Perciò /Cristo/ diceva in Lc 9,23: *Chi vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso* ecc. Ed è lo stesso se dicesse: muoiano a se stessi. Perché, poi, Cristo è risorto per noi, dunque anche noi dobbiamo morire al peccato (*mori peccato*) e alla vecchia vita e a noi stessi così che tuttavia risorgiamo alla nuova vita di Cristo. Rm 6,4: *Come Cristo è risorto dai morti per la gloria del Padre, così anche noi dobbiamo camminare nella novità della vita*. Per questo anche il Signore [in Mt 16,24] non dice solo: */Se qualcuno vuole venire dietro a me/, rinneghi se stesso e prenda la sua croce*, ma aggiunge: *e mi segua*, cioè nella novità della vita, progredendo nelle virtù. Sal 84/83/,8: *Vanno di virtù in virtù* ecc⁵⁴.

Per concludere questa parte, ma rimanendo nel commento di san Tommaso al *Corpus Paulinum*, vediamo l'interpretazione del succitato

⁵² Vedi *S.Th.*, I, q. 1, a. 3 (*Utrum sacra doctrina sit una scientia*; resp. – sì); *In I Sent.*, Prol., a. 2.

⁵³ *In 2 Cor.*, c. 5, lect. 3, n. 185; per Gv 6,38, vedi *Super Ioann.*, c. 6, lect. 4, n. 923, dove san Tommaso spiega in chiave cristologica la dottrina delle due volontà in Cristo.

⁵⁴ *In 2 Cor.*, c. 5, lect. 3, n. 186; per Lc 6,23 (la Vlg ha qui: *Si quis vult venire ecc.*), vedi *Catena aurea*, super Lc 6,23; per Mt 16,24, vedi *In Matth.*, c. 16, lect. 3; *Catena aurea*, super Mt 16,24; Sal 84/83/,8 – Vlg: *Ibunt de virtute in virtutem*; BG: *Cresce lungo il cammino il suo vigore*, con la nota: “BJ traduce: *camminano di altura in altura*. Si traduce anche: *di sostegno in sostegno*, o (Targum): *di baluardo in baluardo*”; BT: *cresceranno nella forza*, con la nota: “lett.: *di forza in forza*, il che gli altri traducono: *trincea-ridotta* (muro urbano)”.

Rm 6,4. L'interpretazione di questo testo è continuazione dell'interpretazione di Rm 6,3–4a, dove l'Aquinate ha messo l'accento sulla nostra configurazione alla morte di Cristo per mezzo del battesimo ed in quanto moriamo al peccato⁵⁵:

Poi, quando l'Apostolo dice: *Come Cristo è risorto ecc.*, indica ciò che ne consegue, che cioè non dobbiamo vivere nel peccato. Per questo l'Apostolo introduce la somiglianza alla risurrezione di Cristo, dicendo che *come Cristo è risorto dai morti per la gloria del Padre*, cioè per la potenza del Padre, dalla quale il Padre stesso è glorificato – secondo ciò che in Sal 57/56/9: *Alzati, mia gloria – così anche noi dobbiamo camminare nella novità della vita*, cioè dobbiamo procedere per mezzo delle buone opere⁵⁶.

E continua in chiave spirituale:

La vita del peccato, infatti, comporta (*habet*) la vecchiezza, perché ci conduce alla corruzione. Eb 8,13: *Ciò che diventa antico e invecchia, è prossimo a scomparire*. Perciò anche in Bar 3,10 è detto: *Perché ti trovi in terra dei nemici e sei invecchiato in terra straniera?* Perciò la novità della vita chiamiamo /quella novità/ per mezzo della quale uno torna all'integrità, affinché cioè sia senza peccato. Sal 103/102/5: *Si rinnoverà come aquila la tua giovinezza*. Ef 4,23: *Rinnovatevi nello spirito della vostra mente*⁵⁷.

III. 2 COR 5,14–15 NEL COMMENTO AL VANGELO DI GIOVANNI

Abbiamo già detto che san Tommaso commentò il *Corpus Paulinum* per la seconda volta probabilmente durante il suo secondo insegnamento a Parigi⁵⁸ dove commentò anche il Vangelo di Giovanni.

⁵⁵ Vedi *In Rom.*, c. 6, lect. 1, nn. 473–475.

⁵⁶ *In Rom.*, c. 6, lect. 1, n. 476; Sal 57/56/9 – Vlg: *Exurge, gloria mea*; BG: *Svegliati, mio cuore*, con la nota: “BJ con il TM: *mia gloria*”; BT: *Svegliati, anima mia*.

⁵⁷ *In Rom.*, c. 6, lect. 1, n. 476; Eb 8,13 – vedi *In Hebr.*, c. 8, lect. 3, n. 412; Ef 4,23 – vedi *In Eph.*, c. 4, lect. 7, nn. 243–244, e parall.; vedi anche *In Rom.*, c. 12, lect. 1, n. 966 (Rm 12,2: *Lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare – Reformamini in novitate sensus vestri*), dove san Tommaso cita anche Ef 4,23.

⁵⁸ Vedi per es. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 250–254, 309, 380–381; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 282–290, 379–380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 85, 87s.

Frutto delle lezioni sul Vangelo di Giovanni, che l'Aquinate tenne a Parigi negli anni 1270–72⁵⁹, è il commento *Super Ioannem*⁶⁰. Come afferma J.A. Weisheipl, questo commento di san Tommaso “occupa un posto speciale fra tutte le sue opere. (...) Fra tutti i suoi scritti sulla Bibbia nessuno è migliore della *lectura* sul Vangelo di S. Giovanni. È un'opera sublime per la profondità teologica. (...) È qui che rifulge in tutto il suo splendore la dottrina” dell'Angelico, “con precisione teologica e bellezza poetica”⁶¹. Perciò, afferma J.-P. Torrell, l'esegesi teologica del Vangelo di San Giovanni “risulta certamente tra i commenti più completi e più profondi che egli abbia lasciato”⁶².

Il commento *Super Ioannem* è posteriore alla parte della *Super Epistolas S. Pauli Lectura* dove abbiamo il commento di 2 Cor 5,14–15⁶³. Vedremo dunque anche lo sviluppo del pensiero teologico-biblico e spirituale di san Tommaso.

Nel commento al Vangelo di Giovanni il testo di 2 Cor 5,14 compare 7 volte.

In Gv 5,35 il Signore Gesù dice di san Giovanni Battista: *Egli era la lampada che arde e risplende – Ille erat lucerna ardens et lucens*. Mentre la BT non ha qui nessuna nota⁶⁴, secondo la BG qui c'è un'“allusione a Sir 48,1: il Battista gioca il ruolo di Elia ritornato sulla terra per manifestare Gesù in quanto Cristo (1,31+; cfr. Lc 1,17 che cita Mt 3,1.23)”⁶⁵.

Giuseppe Segalla, che traduce: *Lui era la lampada ardente e splendente*, commenta molto brevemente: “Il Battista è la lampada, non la luce (1,8)”⁶⁶.

⁵⁹ Vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 250–251, 379–380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., p. 87; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 224–228, 379.

⁶⁰ In questo studio viene seguita (con alcune modifiche, che non saranno indicate, sulla base del testo originale) la traduzione italiana: Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di san Giovanni*, a cura di T. S. Centi OP, voll. 1–3, Città Nuova, Roma 1990–1992; anche in questa edizione, vol. 1, dopo p. 32, in un allegato, è presentato *more geometrico*, cioè in modo grafico, il piano del Vangelo di Giovanni secondo l'esposizione di san Tommaso; i riferimenti patristici con questa edizione; abbreviazione NBA = Nuova Biblioteca Agostiniana, *Opere di sant'Agostino*, Ed. latino-italiana, Città Nuova, Roma 1965ss.

⁶¹ J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., p. 250.

⁶² J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., p. 379.

⁶³ La *reportatio* fatta da Reginaldo da Piperno, che si estende da 1 Cor 11 fino alla Lettera agli Ebrei inclusa, è frutto dell'insegnamento a Roma negli anni 1265–68; vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 380–381; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 379–380.

⁶⁴ Vedi BT, p. 1244.

⁶⁵ BG, p. 2531.

⁶⁶ G. Segalla (versione – introduzione – note), *Giovanni*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 36, Paoline, Roma 1978, p. 219.

Renzo Infante, benché riporti il testo greco, traduce: *Egli era la lucerna che arde e risplende*, e nel commento parla dei “due partecipi, il primo passivo, il secondo attivo”, che “costituiscono e sintetizzano la misura della grandezza di Giovanni. Egli è non la luce, ma solo una lucerna che ha bisogno di essere accesa: tuttavia, essa brilla nelle tenebre come guida per coloro che camminano”. E di nuovo: “L’altissima considerazione che l’evangelista ha nei confronti di Giovanni si manifesta, dopo la metafora dell’amico dello sposo, con la straordinaria immagine della *lucerna che arde e risplende*. Pur non essendo la luce, egli risplende nelle tenebre della notte come guida per illuminare i passi di coloro che camminano verso l’unica vera luce che è Cristo”⁶⁷.

Delle stesse cose parla anche san Tommaso nel suo ampio commento, nel quale elogia Giovanni il Battista per tre perfezioni.

La prima perfezione riguarda la sua natura:

perché era *lampada*, ossia era illuminato dalla grazia e dalla luce del Verbo di Dio. La lampada però differisce dalla luce, poiché mentre la luce risplende per se stessa, la lampada non risplende che per partecipazione. Ora, la vera luce è Cristo, come sopra abbiamo visto (1,9): *Era la luce vera, quella che illumina ogni uomo che viene in questo mondo*. Giovanni invece non era la luce, sempre stando al testo evangelico, bensì la lampada, in quanto era illuminato *per rendere testimonianza alla luce*, conducendo a Cristo. Di questa lampada così aveva parlato il Salmista (132/131,17): *Preparerò una lampada al mio Cristo*⁶⁸.

La seconda perfezione riguarda l’affetto “ardente e fervente”. E qui l’Aquinata, essendo un domenicano, cioè un frate predicatore, in chiave spirituale rimprovera alcuni predicatori:

lampada ardente. Alcuni infatti sono lampade, o lucerne solo per l’ufficio che rivestono, ma per l’affetto sono lampade spente; poiché come la lucerna non può far luce se non si accende col fuoco, così una lucerna spirituale non può far luce, se prima non viene accesa e illuminata dal fuoco della carità. Ecco perché prima si parla dell’ardore e poi dell’illuminazione, perché è con l’ardore della carità che si comunica la conoscenza della verità. In seguito il Signore dirà in proposito (infra, 14,23): *Se uno mi ama, osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà, e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui*; e ancora (*ibid.*, 15,15): *Vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio l’ho fatto conoscere*

⁶⁷ R. Infante (introduzione, traduzione e commento), *Giovanni*, Cinisello Balsamo 2015, p. 151.

⁶⁸ *Super Ioann.*, c. 5, lect. 6, n. 812.

a voi. E nell'Ecclesiastico (Sir 2,10) si legge: *Voi che temete il Signore, amatelo, e saranno illuminati i vostri cuori*. Il fuoco, infatti, produce questi due effetti: arde e risplende⁶⁹.

Continuando la sua lezione, il nostro teologo-esegeta dice, in chiave fisico-spirituale, che l'ardore del fuoco indica l'amore per tre motivi, e cita 2 Cor 5,14:

Primo, perché tra tutti i corpi il fuoco è l'elemento più attivo: lo stesso si dica per l'ardore della carità, al punto che niente può resistere al suo impeto, come dice l'Apostolo (2 Cor 5,14): *La carità di Cristo ci costringe*. Secondo, perché come il fuoco, per il fatto che è sommamente sensibile rende molto scottanti, così la carità produce calore e bruciore fino a che uno non abbia conseguito l'intento. Di qui le parole del Cantico dei Cantici (8,6): *Le sue lampade sono lampade di fuoco e di fiamme*. Terzo, perché come il fuoco tende in alto, così fa la carità, la quale ci unisce a Dio, come scrive Giovanni (1 Gv 4,16): *Chi rimane nella carità, rimane in Dio e Dio rimane in lui*⁷⁰.

La terza perfezione del Battista riguarda il suo intelletto che era *risplendente*:

Prima di tutto, per la conoscenza interiore della verità, secondo le parole di Isaia (58,11): *Il Signore riempirà di splendori l'anima tua*, ossia ti farà risplendere. In secondo luogo, per l'esterna predicazione, come Paolo diceva ai Filippesi (2,15s): *Voi risplenderete come luminari nel mondo, custodendo la parola di vita*. In terzo luogo, mediante la testimonianza delle opere buone, conforme all'insegnamento evangelico (Mt 5,16): *Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone*⁷¹.

Il secondo testo in cui è citato 2 Cor 5,14 è il commento a Gv 7,38: *Come dice la Scrittura: Dal suo grembo sgorgheranno fiumi di acqua viva*⁷². Dopo aver risolto alcuni problemi esegetici⁷³ e aver ampiamente detto che la fonte da cui si attinge è lo Spirito Santo, con l'accento alla

⁶⁹ *Super Ioann.*, c. 5, lect. 6, n. 812.

⁷⁰ *Super Ioann.*, c. 5, lect. 6, n. 812.

⁷¹ *Super Ioann.*, c. 5, lect. 6, n. 812.

⁷² Per i commenti contemporanei vedi BG, p. 2538; BT, p. 1247; G. Segalla, *Giovanni*, op. cit., pp. 262–263; R. Infante, *Giovanni*, op. cit. pp. 200–202.

⁷³ Vedi *Super Ioann.*, c. 7, lect. 5, n. 1089.

comunicazione dei doni della grazia agli altri, san Tommaso prosegue, citando anche 2 Cor 5,14:

Parla poi di *fiumi* per indicare l'abbondanza dei doni spirituali promessa ai fedeli, secondo l'accenno profetico del Salmista (65/64/,10): *Il fiume di Dio è colmo di acque*. Inoltre, per indicare il loro impeto irresistibile, Is 27,6: *Radici usciranno con impeto da Giacobbe, fiorirà e germoglierà Israele e riempirà del suo seme la faccia della terra*; Sal 46/45/,5: *L'impeto del fiume rallegra la città di Dio*. Ed ecco perché, mosso com'era dall'impulso e dal fervore dello Spirito Santo, l'Apostolo poteva dire in 2 Cor 5,14: *La carità di Cristo ci sospinge*; e in Rm 8,14: *Quanti sono mossi dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio*. /Dicendo *fiumi*/ indica inoltre la divisione dei doni dello Spirito Santo, come è detto in 1 Cor 12,10: *Ad alcuni è dato il dono delle lingue, ad altri il dono delle guarigioni*, ecc. Ora questi *fiumi* sono acque vive, perché sono congiunti al loro principio, alla fonte, ossia allo Spirito Santo inabitante nei fedeli⁷⁴.

Il terzo testo proviene dal commento a Gv 14,23: *Se uno mi ama, osserverà la mia parola*⁷⁵. Dopo aver commentato la prima parte del versetto⁷⁶, l'Aquinate continua in chiave morale-spirituale, richiamandosi a san Gregorio Magno (conosciamo già una parte di questo testo) ed a 2 Cor 5,14 e Ct 8,6:

Dalla carità poi segue l'obbedienza; per questo afferma: *Osserverà la mia parola*. E Gregorio⁽⁷⁷⁾ spiega: "La prova dell'amore è il compimento delle opere. L'amore di Dio, infatti, non è mai ozioso, poiché compie grandi cose quando c'è; e se rifiuta di operare, l'amore non c'è". Infatti, la volontà, specialmente se ha per oggetto il fine, muove le altre potenze ai loro atti: poiché l'uomo non si acquieta, se non compie le cose che lo conducono al fine desiderato, soprattutto quando il volere è teso verso di esso. Perciò quando la volontà dell'uomo è tesa verso Dio, che è il suo fine, muove tutte le sue potenze a compiere le cose che a lui conducono. Ma la volontà ha tale tensione mediante la carità; quindi è la carità che spinge a osservare i comandamenti. 2 Cor 5,14: *La carità di Cristo ci sospinge*. Ct 8,6: *Le sue lampade sono lampade di fuoco e di fiamme*. Ed è mediante l'obbedienza che l'uomo diventa idoneo a vedere Dio, Sal 119/118/,104.100: *Grazie ai tuoi*

⁷⁴ *Super Ioann.*, c. 7, lect. 5, n. 1090; vedi anche n. 1092.

⁷⁵ Per i commenti contemporanei vedi BG, p. 2559; BT, p. 1256 non ha nessuna nota; G. Segalla, *Giovanni*, op. cit., p. 386; R. Infante, *Giovanni*, op. cit. p. 344.

⁷⁶ Vedi *Super Ioann.*, c. 14, lect. 6, n. 1941.

⁷⁷ S. Gregorio Magno, *Hom. in Evang.*, lib. 2, hom. 30, 1-2 (PL 76, 1220-1221).

*comandamenti, da me osservati, sono diventato saggio, così da poter dire: Sono più saggio degli anziani*⁷⁸.

Il quarto testo proviene dal commento a Gv 16,14, dove il Signore Gesù dice dello Spirito Santo: *Egli mi glorificherà – clarificabit me*⁷⁹. Qui l'Aquinate, fedele al testo della Volgata, si concentra, in chiave conoscitiva e storica, sull'azione dello Spirito Santo sugli Apostoli:

Egli mi chiarificherà⁽⁸⁰⁾, cioè renderà chiara la conoscenza di me (*meam notitiam*). Prima di tutto illuminando i discepoli, perché finora essi erano ancora carnali e aderivano a Cristo in modo carnale, ossia secondo l'infermità della carne, non conoscendo la realtà della sua maestà divina, di cui invece divennero poi capaci mediante lo Spirito Santo, 1 Cor 2,10: *A noi lo rivelò Dio per mezzo dello Spirito suo*. In secondo luogo, infondendo in essi la fiducia di predicarlo con chiarezza. Infatti, per l'innanzi, i discepoli erano timidi, così da non osare di confessare Cristo pubblicamente, ma una volta ripieni dello Spirito, scacciata la paura, annunziarono agli uomini il Cristo, quasi spinti dallo Spirito, Is 59,19: *Quando verrà come un fiume impetuoso, sospinto dallo Spirito del Signore*. Di qui anche la dichiarazione dell'Apostolo, 2 Cor 5,14: *La carità di Cristo ci sospinge*. In terzo luogo, operando negli Apostoli e per mezzo di essi cose meravigliose, 1 Cor 12,11: *Tutte queste cose le opera l'unico e medesimo Spirito*⁸¹.

Il quinto testo si trova nel commento a Gv 20,11, dove di Maria Maddalena è detto che, mentre stava fuori e piangeva, *si chinò verso il sepolcro – inclinavit se et prospexit in monumentum*⁸². Secondo l'Angelico, qui la devozione della Maddalena è encomiabile per la diligenza nella

⁷⁸ *Super Ioann.*, c. 14, lect. 6, n. 1942; Sal 119/118/, nei vv. 100 e 104 la Vlg ha: *intellexi*, cioè: *ho capito*; BG: *Ho più intelligenza degli anziani e I tuoi precetti mi danno intelligenza*; BT: *Sono più saggio degli anziani e Dai tuoi comandamenti attingo prudenza-accortezza*; vedi anche *S.Th.*, I, q. 82 (*De voluntate*), aa. 1–5, e parall.; I–II, q. 8 (*De voluntate, quorum sit ut volitorum*), aa. 1–3, e parall.; q. 9 (*De motivo voluntatis*), aa. 1–6, e parall.; q. 10 (*De modo quo voluntas movetur*), aa. 1–4, e parall.

⁷⁹ Per i commenti contemporanei vedi BG, p. 2562, nota al v.13; G. Segalla, *Giovanni*, op. cit., p. 408; R. Infante, *Giovanni*, op. cit. pp. 371–372.

⁸⁰ *Clarificare* significa anche *glorificare*, ma questo significato non corrisponde a ciò che qui dice san Tommaso.

⁸¹ *Super Ioann.*, c. 16, lect. 4, n. 2106; Is 59,59 – Vlg: *quem spiritus Domini cogit*; BG: *sospinto dal vento del Signore*; BT: *sospinto dal soffio del Signore*.

⁸² Per i commenti contemporanei vedi G. Segalla, *Giovanni*, op. cit., p. 465; R. Infante, *Giovanni*, op. cit. p. 449–450.

ricerca⁸³: il suo pianto, infatti, proveniva dal desiderio dell'amore; e san Tommaso lo esamina ampiamente⁸⁴. Poi prosegue:

Si chinò, dunque, a guardare, perché la carità di Cristo la stimolava, 2 Cor 5,14: La carità di Cristo ci sospinge. Meglio ancora, con Agostino⁽⁸⁵⁾: “Essa, nella sua anima, era portata da un'ispirazione divina a guardare ancora”, per vedere qualcosa di più sublime, cioè gli angeli. Rm 8,14: *Quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio*⁸⁶.

Il sesto testo abbiamo nel commento a Gv 21,15: *Gesù disse a Simon Pietro: Simone, figlio di Giovanni, mi ami più di costoro?*⁸⁷. Qui san Tommaso, dopo aver presentato tre cose che, secondo lui, sono indispensabili per un prelato, cioè l'obbedienza, la scienza e la grazia⁸⁸, e dopo aver mostrato che questo esame di san Pietro ebbe per oggetto l'amore⁸⁹, continua in chiave morale-spirituale, rimproverando alcuni pastori della Chiesa (ricordiamo che siamo nel XIII secolo in cui la vita dei pastori della Chiesa non è stata sempre di buon esempio), ma parlando anche dell'utilità del prossimo:

Questo esame era opportuno per l'ufficio. Infatti, molti nell'assumere l'ufficio pastorale se ne servono come amanti di se stessi, 2 Tm 3,1: *Negli ultimi giorni ci saranno dei tempi pericolosi, perché gli uomini saranno amanti di se stessi.* Ora, chi non ama il Signore non è un buon prelato; lo è invece chi non cerca i propri vantaggi, ma quelli di Gesù Cristo, e questo per suo amore. 2 Cor 5,14: *L'amore di Cristo ci sospinge.* Inoltre, la carità è richiesta dall'ufficio pastorale per l'utilità del prossimo: proviene infatti dall'abbondanza della carità che taluni interrompano la quiete della contemplazione per curare il bene del prossimo. Ecco perché l'Apostolo, dopo aver detto in Rm 8,39: *Io sono persuaso che neppure la morte... ci potrà separare dalla carità di Dio*, aggiunge in Rm 9,3: *Vorrei io stesso*

⁸³ Altre due cose che dimostrano la devozione della Maddalena, vedi *Super Ioann.*, c. 20, lect. 2, nn. 2491–2493 (nel n. 2492 san Tommaso risolve il problema del contrasto con il testo di Mc 16,8).

⁸⁴ Vedi la prima parte del *Super Ioann.*, c. 20, lect. 2, n. 2494.

⁸⁵ S. Agostino, *In Io. Ev.*, tr. 121, 1 (NBA 24, 1570).

⁸⁶ *Super Ioann.*, c. 20, lect. 2, nn. 2494.

⁸⁷ Per i commenti contemporanei, vedi BT, p. 1263; G. Segalla, *Giovanni*, op. cit., p. 480; R. Infante, *Giovanni*, op. cit. p. 476–477.

⁸⁸ Vedi *Super Ioann.*, c. 21, lect. 3, n. 2616.

⁸⁹ Vedi *Super Ioann.*, c. 21, lect. 3, n. 2617.

essere anatema... a vantaggio dei miei fratelli. Perciò per un prelato questo esame è indispensabile⁹⁰.

Nel settimo testo, che è il commento a Gv 11,16: *Allora Tommaso, chiamato Didimo, disse agli altri discepoli: "Andiamo anche noi a morire con lui"*⁹¹, abbiamo la seconda parte di 2 Cor 5,14. Qui san Tommaso presenta due interpretazioni: una è di san Giovanni Crisostomo⁹², dove emerge il sentimento di un pauroso⁹³; nell'altra invece, che l'Aquinate attribuisce a sant'Agostino⁹⁴, emerge il sentimento di uno che ama:

Tommaso, infatti, e gli altri discepoli tanto amavano Cristo, da volere, o vivere con lui, o morire con lui, per non restare sconsolati e abbandonati dopo la sua morte. Perciò, animato da questo sentimento, Tommaso disse ai condiscipoli: *Andiamo anche noi a morire con lui.* Vale a dire: Lui vuole andare, esponendosi al pericolo di morte; e noi vorremmo restare per sopravvivere? Non sia mai: *Andiamo anche noi a morire con lui.* Rm 8,17: *Se soffriamo con lui, con lui anche regneremo.* 2 Cor 5,14: *Se uno è morto per tutti, quindi tutti sono morti*⁹⁵.

IV. 2 COR 5,14–15 NEL COMMENTO AI SALMI

Alcuni studiosi di san Tommaso affermano che non a Parigi, ma a Napoli nel 1272–1273 l'Aquinate, parallelamente al *Corpus Paulinum*, commentò i Salmi⁹⁶.

⁹⁰ *Super Ioann.*, c. 21, lect. 3, n. 2618; per 2 Tm 3,1 – vedi *In 2 Tim.*, c. 3, lect. 1, nn. 90–92, e parall.; per Rm 8,39 – vedi *In Rom.*, c. 8, lect. 7, nn. 727–734; per Rm 9,3 – vedi *In Rom.*, c. 9, lect. 1, n. 739–741, e parall.

⁹¹ Vlg: *ad discipulos*; per i commenti contemporanei, vedi BG, p. 2548, che nella nota precisa: *discepoli*, lett.: *condiscipoli*; BT, 1250: *condiscipoli*, senza nessuna nota; G. Segalla, *Giovanni*, op. cit., pp. 325–326; R. Infante, *Giovanni*, op. cit. p. 273.

⁹² S. Giovanni Crisostomo, *In Ioann.*, hom. 62, 2 (PG 59, 344)

⁹³ Vedi *Super Ioann.*, c. 11, lect. 3, n. 1504 – la prima parte.

⁹⁴ Così nel *Super Ioann.*, c. 11, lect. 3, n. 1504; mentre nella *Catena aurea*, super Gv 11,16, questa interpretazione è attribuita a san Beda Venerabile.

⁹⁵ *Super Ioann.*, c. 11, lect. 3, n. 1504, Rm 8,17, nel testo: *Si compatimur, et conregnabimus*; per Rm 8,17 (Vlg: *Si tamen compatimur, ut et conglorificemur*) – vedi *In Rom.*, c. 8, lect. 3, n. 651, dove san Tommaso cita 2 Tm 2,11: *Se moriamo con lui, con lui anche regneremo – Si commortui sumus, et conregnabimus* (in realtà la seconda parte proviene dal v. 12: *se perseveriamo, con lui anche regneremo*); vedi quindi *In 2 Tim.*, c. 2, lect. 2, n. 56.

⁹⁶ Vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 306–309, 375; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., p. 87; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 290–293, 380.

In questo studio viene usata l'edizione curata da R. Busa, *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, ut sunt in Indice Thomistico*, Roma – Stuttgart – Bad Cannstatt 1980, vol. 6, pp. 48–130. Tutte le traduzioni di quest'opera di san Tommaso e le note sono mie – W.D.

Vediamo dunque, come 2 Cor 5,14–15 funziona nel suo commento ai Salmi.

Troviamo solo due testi. Il primo nel commento al Sal 22/21/,30d–31a/31–32/: *Ma io vivrò per lui, lo servirà la mia discendenza – Et anima mea illi vivet, et semen meum serviet ipsi.*

La Bibbia di Gerusalemme nella nota dice: “*ma io vivrò per lui*: con certi mss e la LXX; testo difficile; BJ traduce: *per colui che non vive più, la sua discendenza lo servirà.* (...) Si può tradurre: *egli (l'empio) non vivrà, ma una stirpe lo servirà*”⁹⁷.

La Biblia Tysiaclecia, che traduce: *Ma la mia anima vivrà per lui, la mia discendenza lo servirà*, nella nota dice che il testo viene corretto i vari modi⁹⁸.

Angelo Lancellotti, che traduce: *L'anima mia per sé ha fatto vivere: la mia discendenza lo servirà*, e dà un apparato critico, così commenta: “*L'anima mia...*: a causa della corruzione del testo, la traduzione rimane congetturale e il suo senso del tutto incerto”⁹⁹.

Gianfranco Ravasi, che traduce: *il cui essere non è più in vita. La mia discendenza gli renderà culto*, afferma che questo testo è inserito in “un frammento innico autonomo (vv. 28–32)” che “celebra la signoria universale di Jhwh”¹⁰⁰.

San Tommaso, invece, commentando insieme i vv. 31–32 (Vlg) parla degli effetti che la partecipazione al Sacramento del Corpo e Sangue di Cristo e la venerazione di Dio nel culto divino¹⁰¹ operano negli uomini spirituali:

Anima di Cristo sono coloro nei quali riposa lo Spirito Santo, cioè gli spirituali, i quali si hanno a Dio duplicemente. Primo modo – quanto al cuore, perché vivono per lui, cioè per Dio o per Cristo. Gal 2,20: *Non vivo più io, ma Cristo vive in me.* 2 Cor 5,15: *Quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto per loro.* Secondo modo – quanto all'opera: *e il mio seme.* Il seme buono sono i figli del regno⁽¹⁰²⁾; come se dicesse: i figli del regno che io ho seminato

⁹⁷ BG, p. 1229.

⁹⁸ BT, p. 591.

⁹⁹ A. Lancellotti (versione – introduzione – note), *Salmi (1–41)*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 18*, Paoline, Roma 1977, p. 191.

¹⁰⁰ G. Ravasi (introduzione, testo e commento), *I Salmi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, pp. 114, 116.

¹⁰¹ Vedi *Super Psalm.*, ps. 21, n. 25.

¹⁰² Il riferimento alla parabola del seminatore è molto evidente; vedi Mt 13,3–9.18–23; Mc 4,3–9.13–20; Lc 8,5–8.11–15.

serviranno Dio solo, perché ogni opera che faranno rivolgeranno alla sua gloria¹⁰³.

Il secondo testo si trova nel commento al Sal 27/26/4: *Una cosa ho chiesto al Signore, questa sola io cerco: abitare nella casa del Signore ecc. – Unam petii a Domino, hanc requiram ut inhabitem in domo Domini.*

A. Lancellotti traduce: *La sola cosa che chiedo a Jahwèh e a lui ansiosamente domando è abitare nella casa di Jahwèh*, e commenta le parole: *abitare nella casa ecc*¹⁰⁴.

G. Ravasi traduce: *Una sola cosa ho chiesto a Jhwh, questa sola io cerco: abitare nella casa di Jhwh*, e commentando i vv. 1–6, parla del “primo movimento del Salmo, tutto improntato alla gioia”, esaminando i due “simboli prevalenti usati per tracciare la fisionomia divina: Dio è luce, cioè principio di vita e di creazione. (...) Dio, poi, è difesa e baluardo, (...). Il tempio si profila all’orizzonte come luogo di sicurezza. (...) Il vertice è comunque nel v. 4, con la proclamazione del desiderio di «abitare nella casa di Jhwh»”¹⁰⁵.

Anche san Tommaso parla del desiderio che sorge dalla fiducia del Salmista verso Dio, e si concentra sulla qualità del desiderio. Il testo non è breve, ma per il suo valore spirituale vale la pena di vederlo:

La qualità del desiderio, dunque, consiste in due cose, cioè nell’unità e nella sollecitudine, e tutte e due si riferiscono alla perfezione del desiderio. La perfezione del desiderio, infatti, dipende dalla perfezione della sua causa, cioè dell’amore, il quale – quando è perfetto – in primo luogo, congrega in una cosa sola tutte le forze, e le muove verso la cosa amata⁽¹⁰⁶⁾. Esiste infatti, secondo Agostino⁽¹⁰⁷⁾, il peso dell’amante (*pondus amantis*). La cosa pesante, poi, senza vacillazione tende ad un punto, ma non è così se la cosa non è ben pesante; ma l’amore divino fa tendere l’uomo verso Dio senza vacillazione, Sal 73/72/25: *Chi avrò per me nel cielo? Con te non desidero nulla sulla terra*. Gregorio⁽¹⁰⁸⁾: “La forza dell’amore moltiplica lo zelo (*studium*) della ricerca”. Questo fece la profetessa Anna, la quale non si allontanava dal tempio, servendo /Dio/ giorno e notte con digiuni

¹⁰³ *Super Psalm.*, ps. 21, n. 26.

¹⁰⁴ A. Lancellotti, *Salmi (1–41)*, op. cit., p. 214.

¹⁰⁵ G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., pp. 134, 135.

¹⁰⁶ Vedi *S.Th.*, I–II, q. 28, a. 1 (*Utrum unio sit effectus amoris*; resp. – sì, con Dionigi Areopagita, *De Div. Nom.*, c. 4, § 12: *amor est vis unitiva*: PG 3, 709), e parall.

¹⁰⁷ S. Agostino, *Confessioni*, lib. 13, c. 10 (CCL 27, 246).

¹⁰⁸ S. Gregorio Magno, *Hom. in Evang.*, lib. 2, hom. 25 (PL 76, 1189).

e preghiere (Lc 2,37). E perciò in Lc 10,42 è detto: *Una sola cosa è necessaria*; perciò /il Salmista/ dice: *Unam petii*, ossia una sola cosa (*unam rem*) o una sola richiesta. 1 Re 2,20: *Ti rivolgo una sola piccola richiesta, non confondere il mio volto*¹⁰⁹. In secondo luogo, /l'amore/ sollecita, perché l'amore è come stimolo e fuoco, Ct 8,6: *Le sue lampade sono lampade di fuoco*. 2 Cor 5,14: *La carità di Dio ci sospinge*¹¹⁰. Perciò /il Salmista/ dice: *questa sola cercherò*; Is 21,12: *Se cercate, cercate*¹¹¹. Mt 7,7: *Cercate e troverete*. In seguito /il Salmista/ pone la cosa richiesta: *abitare nella casa del Signore*¹¹².

Poi l'Aquinate, commentando le parole: *nella casa del Signore*, espone un discorso ecclesiologico¹¹³.

CONCLUSIONE

Come abbiamo visto, san Tommaso interpreta 2 Cor 5,14–15 soprattutto in chiave cristologica, spirituale e morale, cercando di trarne fuori tutto il significato e contenuto possibile.

Dobbiamo notare che nei tempi successivi, fino ad arrivare ai nostri, l'esegesi biblica diventerà sempre più precisa, più scientifica e più tecnica, ma la profondità spirituale non ne guadagnerà molto.

Abbiamo sicuramente notato con facilità che nelle opere esegetiche dell'Aquinate qui presentate, cioè nei commenti al *Corpus Paulinum*, al Vangelo di *Giovanni* e ai *Salmi*, le sue interpretazioni dei testi sacri non si basano sulla speculazione filosofica, come nelle sue opere sistematiche, ma sulla giusta interpretazione teologica. In queste sue opere l'Angelico usa un metodo dell'analisi ed interpretazione dei testi biblici molto efficace, cioè il metodo della lettura e spiegazione della Sacra Scrittura con e alla luce della stessa Sacra Scrittura. Questo metodo medievale dell'interpretazione dei testi biblici con i testi paralleli arricchisce e completa sia il testo stesso, sia la dottrina che viene esposta in occasione delle parole ivi usate, e fa sì che la formulazione della dottrina teologica cristologica, spirituale e morale di san Tommaso esposta in queste sue opere esegetiche è una formulazione molto intelligente che costituisce un raro esempio di equilibrata sintesi tra

¹⁰⁹ 1 Re 2,20 – BG: *Ti rivolgo una sola domanda: non respingermi*; BT: *non negarmela*.

¹¹⁰ Così nel testo: *Charitas Dei urget nos*.

¹¹¹ Is 21,12 – Vlg: *si quaeritis, quaerite*; BG e BT: *se volete domandare, domandate*.

¹¹² *Super Psalm.*, ps. 26, n. 3; vedi anche *S.Th.*, II–II, q. 182, a. 1, *resp.*, dove san Tommaso cita Sal 27/26/4.

¹¹³ Vedi *Super Psalm.*, ps. 26, n. 3.

la Bibbia, di cui l'Aquinate si dimostra un ottimo conoscitore, la Tradizione e la speculazione o, meglio dire, riflessione teologica; ma allo stesso tempo è anche una formulazione molto “moderna” ed attuale, sia nel linguaggio che nei concetti: un linguaggio biblico, ricco di citazioni ben scelte, esprime i concetti di questa dottrina e permette di rimanere nell'ambito della fede, della morale e della spiritualità della Chiesa.

BIBLIOGRAFIA

- Bianchini F. (introduzione, traduzione e commento), *Seconda lettera ai Corinzi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.
- Chenu M.D., *Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, *La conoscenza di Dio*, Messaggero, Padova 1982.
- Chenu M.D., *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudi, Torino 1989.
- Congar Y.M.J., *Zarys dziejów teologii*, in AA.VV., *Tajemnica Boga*, Poznań–Warszawa–Lublin 1965.
- Gratsch E.J., *Manuale introduttivo alla Summa Teologica di Tommaso d'Aquino*, Piemme, Casale Monferrato 1988.
- Infante R. (introduzione, traduzione e commento), *Giovanni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.
- Lancellotti A. (versione, introduzione, note), *Salmi (1–41)*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 18*, Paoline, Roma 1977.
- Lyonnet S., *L'actualité de Saint Thomas exégète*, in *Atti del Congresso Internazionale. Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 4, Ed. Domenicane Italiane, Napoli 1976.
- Mondin B., *Dizionario enciclopedia del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991.
- Mondin B., *La cristologia di san Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Urbaniana University Press, Vatican City 1997.
- Pesch O.H., *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1994.
- Ravasi G. (introduzione, testo e commento), *I Salmi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.
- Rossano P., *Seconda lettera ai Corinzi*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998; anche in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 39, Paoline, Roma 1979.
- Taurisano I., *La vita e l'epoca di san Tommaso d'Aquino*, Studio Domenicano, Bologna 1991.
- Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (a cura di p. R. Cai OP, editio VIII revisa), 2 voll., Marietti, Torino–Roma 1953.

Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di san Giovanni* (a cura di Tito Sante Centi OP), 3 voll., Città Nuova, Roma 1990–1992.

Torrell J.P., *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994.

Torrell J.P., *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, Studio Domenicano, Bologna 2006.

Walz A., *De genuino titulo 'Summae theologiae'*, in 'Angelicum', 18 (1941), pp. 142–151.

Weisheipl J.A., *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1994.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*
Hochschule Heiligenkreuz, Wien

ŁUDZKIE CIAŁO-UDUCHOWIONE (*LEIB*)¹ W KRYZYSIE. CO OZNACZA INKARNACJA (*FLEISCHWERDUNG*)²

THE HUMAN BODY IN CRISIS. WHAT DOES THE INCARNATION MEAN?

* Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz – do 2011 r. prowadziła Katedrę Filozofii Religii i Religioznawstwa Porównawczego na Uniwersytecie Technicznym w Dreźnie, obecnie emeryt. prof. na Uczelni Benedykta XVI w Heiligenkreuz k. Wiednia, gdzie założyła i kieruje Europejskim Instytutem Filozofii i Religii (EUPHRat). Była dyr. nauk. kompletnego wydania dzieł Edyty Stein w 27 t. (ESGA) oraz współred. kompletnego wydania dzieł R. Guardiniego w 29 t. Otrzymała liczne nagrody i wyróżnienia w tym Nagrodę Ratzingera w 2021 r.

¹ Dla filozofii Gerl-Falkovitz istotne jest rozróżnienie pomiędzy niemieckimi pojęciami *Leib* i *Körper*. Często w tłumaczeniach polskich terminy niemieckie *Leib* i *Körper* są tłumaczone jako „ciało”. O ile dla terminu *Körper* jest to poprawne tłumaczenie, o tyle dla pojęcia *Leib* już nie. W niniejszym przekładzie będziemy tłumaczyć *Leib* jako „ciało-uduchowione”, a *Körper* jako „ciało-fizyczne”. Z tą podstawową różnicą spotykamy się szczególnie w niemieckiej szkole fenomenologicznej, w której kręgu Gerl-Falkovitz uczyła się filozofii. Szczególny wpływ na myśl filozoficzną niemieckiej filozof ma antropologia fenomenologiczna Edyty Stein, która w swojej twórczości pokazuje, że człowiek staje się osobą właśnie poprzez strukturę duchową. Dlatego też proponujemy tłumaczyć pojęcie *Leib* jako ciało-**uduchowione**, ponieważ patrząc na człowieka jako osobę, patrzymy na niego jako na ciało-uduchowione.

Gerl-Falkovitz, mówiąc o różnicy między oboma terminami, często przytacza zdanie niemieckiego antropologa Helmutha Plessnera: „Ich *habe* eine *Körper*, aber ich *bin* mein *Leib*” (Ja *mam* ciało-fizyczne, ale ja *jestem* moim ciałem-uduchowionym). Ciało-fizyczne człowiek posiada, ale jest swoim ciałem-uduchowionym. To w ciele-uduchowionym ukazuje się jego osobowość. W niniejszym tłumaczeniu będziemy rozróżniać oba terminy (dodając w nawiasie ich niemieckie brzmienie), aby czytelnik mógł pełniej zrozumieć myśl niemieckiej myślicielki (przyp. tłum.).

² W języku niemieckim, obok pojęć *Leib* i *Körper*, istnieje również pojęcie *Fleisch*. Problem polega na tym, że tak jak *Leib* i *Körper*, również *Fleisch* tłumaczy się w języku polskim jako „ciało”. Mamy więc w języku niemieckim trzy różne pojęcia, które w języku polskim są jednakowo tłumaczone jako „ciało”. W kontekście filozoficznym w żaden sposób nie można ich stosować zamiennie jako synonimy.

Słowo *inkarnacja* pochodzi od łacińskiego słowa *incarnatio*. Zawiera w sobie pojęcie *caro*, czyli dosłownie „mięso”. Niemiecki termin *Fleisch* odnosi się właśnie do łacińskiego terminu

Summary

The article concerns the contemporary anthropological crisis in the field of experiencing human corporeality. The answer to the problems of today's man, who struggles with his body and tries to deny it, transcend it or treat it as just a tool, is faith in the Incarnation, which helps find the deepest meaning of matter and body. The first part of the article presents the contemporary crisis with all its features, such as: transhumanism, contraception, so-called gender change and others. The author presents the philosophical foundations of this crisis, perceiving them in the understanding of man as a machine and in the overemphasized idea of self-determination. The second part shows the philosophical and theological meaning of matter and body, which is ultimately spiritual. Contrary to appearances, matter turns out to be connected with the spirit, and the opposition between the material and spiritual worlds is apparent. Finding the spiritual meaning and foundation of the world can save also the human body.

Keywords: body, spirit, Incarnation, theology of the body, anthropological crisis

Streszczenie

Artykuł dotyczy współczesnego kryzysu antropologicznego w zakresie przeżywania ludzkiej cielesności. Odpowiedzią na bólczki dzisiejszego człowieka, który zmaga się ze swoim ciałem i próbuje mu zaprzeczać, przekraczać je lub traktować jako jedynie pewne narzędzie, jest wiara we wcielenie, która pomaga odnaleźć najgłębszy sens materii i ciała. W pierwszej części artykułu przedstawiony zostaje współczesny kryzys, wraz ze wszystkimi jego znamionami, takimi jak: transhumanizm, antykoncepcja, tak zwana zmiana płci i inne. Autorka prezentuje filozoficzne podstawy tego kryzysu, upatrując ich w rozumieniu człowieka jako maszyny oraz w przeakcentowanej idei samostanowienia. W drugiej części ukazany zostaje filozoficzno-teologiczny sens materii i ciała, który jest ostatecznie duchowy. Wbrew

caro lub greckiego σῶμα [*soma*], zatem należy go tłumaczyć jako „mięso”. Wynika z tego, że *Fleischwerdung* w dosłownym tłumaczeniu oznacza *stawać-się-mięsem*. Wcielenie Boga – *inkarnacja* – oznacza fakt, w którym „Bóg stał się mięsem”. W języku polskim zwrot ten brzmi bardzo negatywnie, pejoratywnie. Mówi się tutaj, że „Bóg się wcielił”, „przyjął ludzkie ciało”, „stał się człowiekiem”, ale nie „stał się mięsem”. Gerl-Falkovitz pisze: „Słowo stało się ciałem – dokładniej: Słowo stało się mięsem – *sarx egeneto*.” (H.-B. Gerl-Falkovitz, *Maria der andere Anfang*, Heiligenkreuz 2016, s. 9). *Fleisch* możemy rozumieć jako wstępny etap do ciała-uduchowionego [*Leib*]. Od strony filozoficznej niemiecka filozof zaznacza, że jako synonim pojęcia „mięso” można używać pojęcia „materia” (*Materie*). Myślicielka, zależnie od kontekstu wypowiedzi i treści, którą chce przekazać, odwołuje się do obu znaczeń pojęcia *Fleisch*: jako „mięso” i jako „materia” (przyp. tłum.).

pozorom materia okazuje się sprawą ducha, a opozycja pomiędzy światem materialnym a duchowym jest pozorna. Odnalezienie duchowego sensu i fundamentu świata może uratować także ludzkie ciało.

Słowa kluczowe: ciało, duch, Wcielenie, teologia ciała, kryzys antropologiczny

*

KRYZYS CIAŁA-UDUCHOWIONEGO (*LEIB*)

W ostatnich latach w Europejskim Trybunale Praw Człowieka (ETPC) w Strassburgu podjęto polityczne decyzje, które wskazują na wątpliwe zrozumienie własnego ciała-uduchowionego (*Leib*) człowieka i powodują poważne skutki³. Idzie tu o kontynuację i umocnienie obrazu człowieka, w którym własne ciało-fizyczne (*Körper*) widziane jest jako milczący przedmiot, neutralny obiekt, który jego „właściciel” może dowolnie zmieniać, podobno poprawiać, ale też z własnej woli uśmiercić. Przestrzeń publicznej debaty, aż po prawodawstwo, jest wciąż opanowana przez tezę: każdy konstruuje (potencjalnie) sam swoje ciało-fizyczne (*Körper*), swoją płć, swoją seksualność, swoją śmierć, także liczbę i rodzaj dzieci, których materiał genetyczny może być dobrany w procesie sztucznego zapłodnienia. Dopasowanie płci (*Geschlechtsangleichung*), jak ostatnio nazywana jest zmiana płci (*Geschlechtsumwandlung*), ma być prawnie dopuszczalne od 14. roku życia. Pośrodku okresu dojrzewania będą zatem powodowane nieodwracalne zmiany, oznaczające totalną ingerencję w życie człowieka. To spojrzenie jest wspierane przez błyskawiczny rozwój technik medycznych, ale przede wszystkim przez ideologiczny projekt człowieka. Widać przy tym wyraźnie, że przedstawiciele Kościołów w ogóle nie odnoszą się do takiego prawodawstwa albo odnoszą się ostrożnie lub nawet akceptująco. A przecież to zagadnienie związane jest z rdzeniem chrześcijaństwa, a mianowicie z mięsem/materią (łac. *caro*, niem. *Fleisch*).

„Mięso/materia (*Fleisch*) jest punktem oparcia zbawienia”, *caro cardo salutis*, mówi dawne zdanie Tertuliana z wczesnych czasów Kościoła. Jest punktem oparcia człowieczeństwa. Trzeba się nad tym zastanowić. Od mięsa/materii (*Fleisch*) musi wyjść rozwiązanie dzisiejszych błędnych dróg. Zaczniemy od spojrzenia na dwie panujące ideologie.

³ Por. G. Puppinck, *Der denaturierte Mensch*, Heiligenkreuz 2020.

MODEL MASZYNY: „CZŁOWIEK PRZEMIERZONY” (*DER VERMESSENE MENSCH*)⁴

Od nowożytności nauki przyrodnicze próbują optymalizować człowieka – w obrazowy sposób i jeszcze „niewinnie” widoczne jest to u Leonarda i Dürera, którzy nanoszą na ciało-fizyczne (*Körper*) miary złotego podziału. Już Galileusz podał ryzykowne sformułowanie: „mierzyć wszystko, co jest mierzalne, i czynić mierzalnym wszystko, co nie jest mierzalne”. Wkrótce ciało-fizyczne (*Körper*), w triumfalnym pochodzie geometryczno-matematycznego myślenia, zostanie poddane biegowi reguł dotyczących maszyny – *l’homme machine* – wymyślony przez La Mettrie’a (1748). Przyroda staje się pewnego rodzaju mechanicznym warsztatem, a i człowiek funkcjonuje jako maszyna przyrody (*Naturmaschine*) pośród innych maszyn przyrody. Neurobiologia jako najnowsza dyscyplina szczególnie na początku mocno podkreślała proste twierdzenie: myślenie nie jest niczym innym jak przełączaniem synaps w mózgu. Podobnie brzmi zdanie pewnego laureata Nagrody Nobla w dziedzinie chemii: „Człowiek nie jest niczym innym niż chemią”.

Przyszłe stopienie się człowieka i technicznej inteligencji obiecuje dziś transhumanizm: przez implantację chipów, części robotycznych czy sztucznych organów. Ta wizja jest nie tylko określona przez cele naukowe, lecz jeszcze bardziej jest zadziwiająco obsadzona przez emocje. U jej podstaw leżą pseudoreligijne impulsy, które wykazują się nieomal historiozbawczym samorozumieniem: pokonanie niepełnosprawności fizycznych, przyrost możliwości funkcjonalnych, przewyciężenie błędnych działań wszelkich rodzajów, także psychicznych, wzmożenie sprawności, w końcu pokonanie śmierci przez transfer zawartości świadomości na zewnętrzne nośniki danych. Obiecuje się pewną postać nieśmiertelności, jednakowoż tylko na cyfrowych nośnikach. (Kto się tym zainteresuje? Moje wnuki? Mało prawdopodobne). Tym samym znika zwyczajne ciało-uduchowione (*Leib*), ale ten fakt jest wartościowany pozytywnie przez zwolenników transhumanizmu. Wraz z wejściem w cyfrową sieć obiecuje się, że będzie możliwe poszerzenie indywidualnej wiedzy aż po wszechwiedzę i powiązaną z tym wszechmoc naukową. Takie pseudomorfie, tj. kłamliwe przenicowania pojęcia Boga, mają na celu ubóstwienie człowieka i są podawane z wielce misjonarskim przekonaniem. Wiedza i technika stają się wielkościami mesjanicznymi. W paradoksalnym sformułowaniu: transhumanizm

⁴ Gra słów: *vermessen* – także zuchwały, arogancki (przyp. tłum.).

jest odkupieniem człowieka z jego obecnego stanu – dokładniej: od samego siebie.

MODEL SAMOSTANOWIENIA: CZŁOWIEK ZDENATURALIZOWANY (*DER DENATURIERTE MENSCH*)

Przyjrzyjmy się kluczowemu słowu postmodernizmu: „autonomiczny”. Za ideał uchodzi całkowicie samookreślone i przez nic nieograniczone samo-posiadanie (*Selbsthabe*) przez indywiduum. Ograniczenia (nieomal) bezbrzeżnej wolności przyjmuje się coraz bardziej jako upokorzenie. Kłasy czna teodycea, oskarżenie Boga, przemienia się dzisiaj w „biodyceę”, w oskarżenie życia. Własne „ciało-uduchowione (*Leib*)”, które jest dane wraz z życiem, może być niepożądanym wymaganiem (*unerwünschte Zumutung*): niepełnosprawne, pozbawione szans, narzucające się, obciążające – dla siebie samego i dla innych⁵.

We wszystkich przypadkach wspominatej „autonomii” chodzi o „odcieleśnienie ciała-uduchowionego” (*Entleiblichung*) w imię wolności – o częściowe albo całkowite odcięcie od własnego ciała-uduchowionego (*Leib*). Do tego od dłuższego czasu również przyczyniała się filozofia.

Istnieją cztery upokorzenia przez własne ciało-uduchowione (*Leib*):

1. Zdziwiałe jest to, że na pierwszym miejscu znajduje się samo *Da-sein*: jest się wrzuconym [w życie, w świat] bez pytania... W ten sposób trafiony zostaje sam nerw „wymagania”, czyli konieczność życia bez wyrażenia własnej na nie zgody. Można to życie (niestety, już tylko po fakcie) odrzucić: jako anonimowo narzucony prezent. W taki sposób zostaje oskarżone samo życie w jego przypadkowej i niespełnionej formie. Tak też zostaje ono poddane optymalizacji i kontroli. Ta kontrola rozciąga się już na następne pokolenie, którego jednak nikt nie pyta [o zgodę]. Coraz więcej dzieci jest „zrobionych” (*gemacht*), zdiagnozowanych prenatalnie i wyselekcjonowanych – lub jeszcze skuteczniej: ich istnieniu się zapobiega poprzez różne formy antykoncepcji. W nurcie „katastrofy klimatycznej” wydaje się moralnie uzasadnione nieposiadanie dzieci w ogóle.

2. Na drugim miejscu znajduje się upokorzenie przez płęć, której podobnie [jak życie] się nie wybierało. Technika medyczna umożliwia wejście w inną płęć, wszelako tylko pomocniczo i w warunkach trwającej całej życie terapii hormonalnej. W Niemczech, a także w innych krajach jest to

⁵ Odnośnie do biodycei zob. L. Lütkehaus, *Natalität. Philosophie der Geburt*, Kusterdingen 2006; E. Cioran, *Die verfehlt Schöpfung*, Frankfurt 1981; E. Cioran, *Auf den Gipfeln der Verzweiflung*, Frankfurt 1989.

prawnie możliwe już w wieku 14 lat. Jednak to (eufemistycznie nazywane) „dopasowanie” (*Angleichung*) do innej płci udaje się tylko powierzchownie, a liczba retranszycji wciąż wzrasta.

3. Na trzecim miejscu znajduje się upokarzające ograniczenie wynikające z przynależności do [konkretnej] rodziny: także tego się nie wybiera... Określone genetycznie pochodzenie miało już w 2017 roku być zastąpione przez nowe prawo, wydane przez Europejski Trybunał Sprawiedliwości, które ma znać już tylko pojęcie „intended parents” zamiast biologicznych rodziców. Planowano czysto prawną przynależność dzieci i dorosłych do dowolnych, genetycznie niespokrewnionych „rodzin”. Regulacja dotycząca rezygnacji z własnych rodziców (znowu od 14. roku życia) nie jest jeszcze obowiązującym prawem, ale już samo jej planowanie odnosi się do tej samej sprzeczności między tym, co z natury dane, a tym, co jest przedmiotem życzeń albo wyobrażeń.

4. A co z autonomią na końcu życia? Od Środy Popielcowej 2020 roku w Niemczech obowiązuje „prawo” do dobrowolnego uśmiercenia siebie, w higienicznej i bezbolesnej asyście – jak to już od dłuższego czasu jest w Szwajcarii i krajach Beneluxu. Jednak jeszcze się go nie stosuje. W Belgii także dzieci mogą wnosić o skorzystanie z tego prawa. Samobójstwo jako ostateczny wyraz samodzielności (*Mündigkeit*)?

Kanadyjczyk Gregor Puppink⁶ wykazał, że prawodawstwo tych krajów, które dopuszczają eutanazję, pokazuje – podobnie jak orzekanie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka – iż właściwym kryterium dla wspomaganego samobójstwa nie jest (już) ciężka choroba, lecz wolna wola danej osoby. Każdy może powołać się na prawo do pozbawienia siebie życia, o ile jego subiektywny zamysł za tym się opowiada – niezależnie od kondycji jego cielesności-fizycznej (*körperlichen*). „Wolna” wola ujawnia się w ten sposób jako źródło prawa do samobójstwa.

Pierwotnie prawo do wspomaganego samobójstwa przyznawane było przez ETPC tylko osobom ciężko niepełnosprawnym i ciężko chorym, najpierw ze względu na cierpienie cielesno-fizyczne (*körperlicher*), potem także – ze względu na cierpienie „duszowe” (*seelischer*)⁷. Mogą je stanowić depresje (które byłyby zasadniczo do leczenia), samotność (jak dowodzi się w różnych badaniach), wzgląd na oczekiwania dziedziców (społecznie znośne zakończenie życia [*sozialverträgliches Ableben*]), lęk przed bólem (który mógłby być poddany terapii paliatywnej). Znużenie życiem ma nie tylko powody cielesno-fizyczne (*körperliche*), lecz o wiele bardziej [po-

⁶ G. Puppink, *Der denaturierte Mensch* (Anm. 1).

⁷ Chodzi o poziom duszy, dlatego „duszowe”. Jest to inny poziom niż psychiczny czy duchowy.

wodem tym jest] lęk przed niewymiernym naporem cierpienia „duszonego” (*seelischen*) i społecznego. Lęk zaś nie daje się pogodzić z autonomią. W ten sposób otwiera się drzwi do bycia w dyspozycji innych. Powinno się zaoszczędzić cierpienia sobie samemu i *innym*. Bo cierpiący jest wystawiony – podprogowo albo wyraźnie – na życzenia *innych*.

Wszystkie te zjawiska zdradzają wielkie zdenerwowanie (*Aufgestörtsein*) ludzi, sygnał ostrzegawczy dla wrażliwości postmodernistycznej. Człowiek odsłonił się jako istota cierpiąca (*Leidwesen*). Właściwy protest znajduje szczyt w samounicestwieniu protestującego. Sprzeczność pomiędzy danym do dyspozycji *Dasein* a autonomią rozrywa to *Dasein*.

W tym wszystkim triumfuje bunt przeciwko własnemu byciu-danym [własnej tożsamości jako byciu podarowanym (*gegen das eigene Gegebensein*)]. Młodzi ludzie zachodniego świata w zastraszająco wielkiej liczbie chcą „zamienić” swoją płć. Przeważająco są to dziewczęta (ponad 80 proc.), które chcą zostać chłopcami (ku przerażeniu feministek). Że to „dopasowanie” mimo wszystko nie kończy się powodzeniem, a raczej częściowym okaleczeniem ciała (obcięcie piersi czy penisa; przebudowa genitaliów, która w rzeczywistości nie działa; przyjmowanie hormonów do końca życia w celu przytłoczenia własnych naturalnych hormonów), dochodzi dopiero powoli do publicznej świadomości za sprawą skarg osób poszkodowanych. Szwedzki specjalista medyczny określił już „dopasowanie płci” jako „medycną zbrodni XXI wieku”.

Od roku 1990, zwycięskiego marszu teorii gender, kultura zmierza w stronę zadziwiającego ekstremum: przekształcenia, a nawet anihilacji ciała-fizycznego (*Körper*) w *cyberspace*, w wirtualnym albo też realnym świecie medyczno-technicznym. Wszędzie „bio”, ale nie we własnym ciełe-uduchowionym (*Leib*)⁸. Ciało-fizyczne (*Körper*) staje się miejscem protestu przeciwko tożsamości, która nie została autonomicznie utworzona. Utopie płynnej tożsamości⁹ zmierzają do totalnego samookreślenia własnego „ja” [do umożliwienia totalnego samookreślenia własnego „ja” przez jednostkę]. Człowiek jest swoim własnym *software*, osiedlonym poza ciałem i płcią. Biologia znika w autonomii. Zamiast określenia przez

⁸ Niemieckiej myślicielce chodzi o to, że współcześnie kładzie się duży nacisk na naturalną żywność, na politykę klimatyczną, która ma zapewnić ochronę środowisk naturalnych, ale wydaje się, że ochrona natury nie dotyczy natury człowieka, jego ciała-uduchowionego (*Leib*). Zamiast tego próbuje się je właśnie denaturalizować, *stechniczować*, ostatecznie zniszczyć, unicestwić (przyp. tłum.).

⁹ Autorka nawiązuje do angielskiego terminu *gender fluidity*. Osoba dowolnie i bez ograniczeń może zmieniać swoją przynależność płciową poprzez zewnętrzną ekspresję lub zabiegi medyczne (przyp. tłum.).

naturę oferuje się wolne samookreślenie. Z pozoru bez protestu ciało-uduchowione (*Leib*) oferuje się jako „przed-płciowe ciało-fizyczne” (*vorge-schlechtlicher Körper*). „Ja” nie zna inkarnacji (*Fleischwerdung*); osoba zostaje oderwana od natury.

POLEMIKA: INKARNACJA (*FLEISCHWERDUNG*) W MATERIE

Na to ulatnianie się rzeczywistości trzeba znaleźć nowe odpowiedzi. Pozorna niewystarczalność, wręcz śmiertelność *Dasein* potrzebuje innego rozwiązania – żadnego stabilizowania za pomocą czipów, żadnego przeładowania zawartości mojego mózgu, żadnej nowej tożsamości cyfrowej.

Wielka sztuka życia polega na „przyjęciu siebie samego” w tym, co już jest, co jest przemijające, a co mimo to znajduje się w szczególnym świetle. Wytyczna linia *Dasein*, którą w neutralny sposób można też nazwać „losem”, może irytować, ale ona istnieje i należy ją [jak szansę] wykorzystać. W tym, co nieumiarkowane i samowolne, tkwi zawsze niebezpieczeństwo: Samostanowienie (*Selbstbestimmung*) przemienia się w autonomię pozbawioną korzeni. Z wiarą w rzeczywistość zwycięża wiara w możliwości. Tej nowożytnej pysze trzeba w dzisiejszej „ponowożytności” wyznaczyć miarę. „Zbudować granicę dla prawa doskonałości”¹⁰ – tym jest stawanie-się-człowiekiem (*Menschwerden*).

„Wierność” wobec własnego *Dasein*, życie tym życiem, które jest dane – to ludzkie zadanie w najgłębszym sensie. Każdy powinien próbować się w tej wierności. Ale jak? W zakresie, w świetle inkarnacji Jezusa. Oto nowa, wielka, stara nowina, którą trzeba na nowo szczegółowo przywołać.

MATERIA W ŚWIETLE DUCHA

Papież Benedykt pisze w *Prologu* do swojej trylogii o Jezusie:

Karl Barth zwrócił uwagę, że w historii Jezusa są dwa punkty, w których Boże działanie wprost ingeruje w świat materialny: narodziny z Dziewicy i powstanie z grobu, w którym Jezus nie pozostał i nie rozłożył się. Oba te punkty są skandalem dla ducha nowoczesnego. Bogu wolno działać w ideach i myślach, w tym, co duchowe – ale nie w materii. To drażni. Tam on nie należy. Ale przecież właśnie o to chodzi: że Bóg jest Bogiem i porusza się nie tylko w ideach.

¹⁰ R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925, s. 208.

Klucz do nowego namysłu na temat „Bóg i świat” znajduje się rzeczywiście w pojęciu materii¹¹. Czym jest materia?

We współczesnej debacie natrafiamy na niemożliwą do pogodzenia dychotomię.

Wydaje się, że przyjmujemy [współcześnie] dwie różne wiadomości na temat naszej sytuacji egzystencjalnej – z jednej strony mówi się: poświęć wszystkie swoje siły poszukiwaniom sensu i spirytualnego spełnienia; z drugiej zaś strony: rozpoznaj, że uniwersum, którego substancji zawdzięczamy nasze [materialne] istnienie, pozostaje zupełnie obojętne wobec tych poszukiwań; jest w swojej naturze bezduszne, a w swoich procesach bez celu i sensu. W jednym i tym samym momencie zostajemy wezwani i odrzuceni. Kosmos jest w niepojęty sposób nie-ludzki, my jednak – nie. I ta sytuacja jest zupełnie niezrozumiała¹².

Aby na nowo określić „materię”, trzeba – znowu – wspólnego wysiłku filozofii i teologii. W tym celu w dalszym ciągu będą przywołane niektóre opinie, przede wszystkim głos Romano Guardiniego (1885–1968). Posłużą temu wybrane cytaty.

Guardini w swoim nieopublikowanym maszynopisie z ok. 1933 roku interpretuje początek Genesis – pytając, co oznacza „ziemia”, z której stworzony został człowiek.

Bóg stworzył człowieka z ziemi, z pyłu ziemi rolnej. Pod wpływem nauk przyrodniczych mówimy: z „materiału” (*Stoff*), ale od razu upomina nas brzmienie słów Pisma. Nie chodzi tu bowiem o nagą materię nauki, o fizykalną materię, o element chemiczny, o sztucznie wyizolowany preparat naukowo-techniczny, lecz o pył z pola. Człowiek jest z „pola” (*Acker*) wzięty, z ziemi odżywiającej, z ciemnej, macierzyńskiej ziemi, która jest symbolem nieskończonej płodności Boga. Nie chodzi jednak też o „Magna Mater” historii religii – to jest ziemia, która popadła w ciemność, w zbłądzenie. Pismo ma na myśli ziemię, którą Bóg kocha; jest ona obrazem łona. Z niej jest wzięty człowiek. To zaś oznacza nieskończoną miłość, zapewnioną ojczyznę.

Z materiału (*Stoff*) natury nieożywionej Bóg zbudował ludzkie ciało–uduchowione (*Leib*)¹³. Jeszcze raz musimy oczyścić pojęcie materiału (*Stoff*). Osadziło się

¹¹ Zob. przypis 2. Materia tu jest ściśle powiązana z niemieckim pojęciem *Fleisch* – mięso (łac. *caro*), które odnajdujemy w terminie inkarnacja (przyp. tłum.).

¹² R. Tarnas, *Idee und Leidenschaft*, München 2021, s. 527.

¹³ Dlatego w przypisie 2 niniejszego tekstu piszemy, że *Fleisch*, czyli mięso/materia, jest etapem niejako poprzedzającym ciało–uduchowione (*Leib*) (przyp. tłum.).

na nim wiele nieprawdy. To, co Pismo rozumie pod tym pojęciem, nie ma nic wspólnego z pogardliwym pojęciem „materii” (*Materie*), skonstruowanym przez idealizm, który przeciwstawia materię „duchowi”. [...] To wszystko jest już materią (*Stoff*) upadłą¹⁴.

W rzeczywistości już u Alberta Wielkiego „materiał” (*Stoff*) jest przyporządkowany duchowi. Pierwszą przyczyną jest światło pierwszej Inteligencji, „które wnosi jej proste i uniwersalne formy w materię, przez co te stają się naturami i pryncypiami (bycia [*Sein*]) pojedynczego indywiduum”¹⁵. Czyli w materii błyszczy światło pierwszej Inteligencji.

Tej spekulatywnej tezie odpowiada w szczególny sposób dzisiaj rozpoznanie Wernera Heisenberga w zakresie fizyki kwantowej:

Podstawą dla wszelkiego rozwoju naszego świata byłoby nie to, co materialne, ale zasadniczo to, co duchowe. Bo materia w rzeczywistości nie jest w ogóle tym, co my jako materię przeżywamy. Nie można jej sobie wyobrażać jako złożoną z małych kuleczek materii. Atomy jako najmniejsze składniki materii składają się z cząstek elementarnych, które właściwie są tylko koncentracjami energii w większej strukturze. Kiedy zaś zagłębia się do tego obszaru subatomowego, odkrywa się, że nasz świat składa się z duchowych struktur o niewiarygodnym pięknie. Platon ma właściwie w pełni rację, gdy twierdzi, że nasz świat jest duchowy, a my potrafimy dostrzec z niego tylko cienie¹⁶.

I jeszcze raz Guardini:

Każdy byt jest określony duchowo. W kryształach, drzewach, zwierzętach działają niematerialne momenty prawa, porządku, nakierowania na cel itd. Już atom jest do głębi przeniknięty przez duchową tożsamość – tak dalece, że w końcu wydaje się zupełnie zniknąć materialność (*Moment des Materiellen*), a pozostaje tylko struktura relacji¹⁷.

¹⁴ R. Guardini, *Der Mensch. Umriss einer christlichen Anthropologie*, Typoskript ca. 1933, s. 20–22 [książka ta ma zostać opublikowana w r. 2025].

¹⁵ A. Magnus, *Über Logik und Universalienlehre*, Überset., Hrsg. U. Petersen, M. Santos Noya, Hamburg 2012.

¹⁶ F. Mann, Ch. Mann, *Die Einheit von Geist und Materie in der Quantenphysik*, Berlin 2017 (Rozmowa z Heisenbergiem).

¹⁷ R. Guardini, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München. Aus dem Nachlass*, Hrsg. H. Mercker, t. I, Mainz–Paderborn 1993, s. 287.

Te cytaty łączy jedno: materia nie może być pojęciem przeciwnym dla ducha.

INKARNACJA (*FLEISCHWERDUNG*) W BÓLU

Wraz z materia/miesem (*Fleisch*) jest dany równocześnie ból: wielkie, niemożliwe do odrzucenia potwierdzenie granicy dla „ja”. Ból nie dopuszcza żadnych wirtualnych gier. Można we wszystko wątpić – we własną tożsamość – ale nie w ból własnego zęba. Stąd biorą się też samookaleczenia (*Selbstverletzungen*), gdy ktoś poprzez własną tożsamość staje się szalony, obłąkany (w sensie choroby psychicznej). Postmodernistyczne bycie-wciąż-innym (*Immer-wider-Anderssein*) znika w bólu. To ból przybija „ja” do „tu i teraz”. Materia/mięso (*Fleisch*) jest granicą tożsamości. Ból umyka fikcji za sprawą jasnej i twardej teraźniejszości. Na nasze pytania otrzymujemy łopatę ziemi do ust, mówił Heinrich Heine. Ciało-uduchowione (*Leib*) i jego skończoność są ostatnim miejscem samo-doświadczenia „ja”. Ale czy łopata ziemi to wszystko?

Dlatego inkarnacja (*Fleischwerdung*) Boga jest wielkim wyzwaniem. Czy Bóg w ogóle potrafi przyjąć ciało-uduchowione (*Leib*) i płeć (i tym samym ból i śmierć)? „O Głowo pełna krwi i ran” (początek pieśni *O Haupt voll Blut und Wunden* – O Głowo uwieńczona): *memoria passionis* stanowi centrum kultu chrześcijańskiego – ból obejmujący cały (*welthaltiger Schmerz*) świat.

Gdyby uszy nie były tak otępiałe, już takie twierdzenie byłoby eksplozją. Liczne religie znają [jedynie] boskość bez ciała-uduchowionego (*Leib*). Tutaj natomiast: *caro cardo* – materia/mieso (*Fleisch*) jest punktem zaczepienia. W ten sposób ciało-uduchowione (*Leib*) pojawia się w nowym, niewyczerpanym świetle. Bez ciała-uduchowionego – bez miłości – bez namiętności (*leiblos* – *lieblos* – *lustlos*) są dziś doświadczenia cyberświata. Oferuje on nieprzerwanie rozkosz, wirtualnie bez ciała-uduchowionego (*Leib*), realnie bez kogoś rzeczywiście drugiego albo ze zmieniającymi się innymi, albo z winylowymi lalkami erotycznymi, wirtualnie bez dzieci: wyłącznie w postawie obronnej i antykonceptyjnej. Miłość, która nie chce być trwała, rozkosz, która jest tylko dla mnie, ciało-uduchowione (*Leib*), które sam rzeźbię...: są to fragmenty całości, której sens się rozpada.

Człowiek może w swoim duchu zachorować, jeżeli nie pojmuje swojego ciała-uduchowionego (*Leib*) jako właściwego dostępu (*Zugang zur Wirklichkeit*) do rzeczywistości – chorym nie w sensie psychiatrii, lecz chorym w osobowym jądrze. Chorym, bo stworzone, podarowane *Dasein*

nie jest pojmowane jako dar wielkiego Dawcy. Uznanie własnego „bycia danym” (i wgląd w tę prawdę) nie jest zawstydzające, a jest radością – sam sobie jestem darem.

Dlatego musi coś istnieć, dzięki czemu serce odnawia się wciąż na nowo w prawdzie, duch się odnawia, spojrzenie się oczyszcza, a charakter zostaje poddany zobowiązaniu [...]. Nie ma nic ważniejszego dla człowieka niż się uczyć pokłonu przed Bogiem ze swym własnym wewnętrznym istnieniem, dawania przestrzeni Bogu – w taki sposób, że On rośnie i jest tym właściwym, dlatego że On jest godzien tym być. Myśleć, w swoim wnętrzu uznać i zrealizować, że Bóg jest godzien adoracji, ze względu na swoją Prawdę, nieskończenie, bez reszty – to [znaczy, że] jest święty i wielki i czyni zdrowym od podstaw¹⁸.

Wtedy poznanie przechodzi w uznanie, wtedy człowiek pojmuje siebie samego jako coś [kogoś] godnego podziwu. Ponieważ On chciał, bym był.

ZMARTWYCHWSTANIE MATERII/MIĘSA (*FLEISCH*)

A to nie wszystko. W chrześcijaństwie sama materia/mieso (*Fleisch*), która we wszystkich kulturach oznacza przemijanie i psucie się, zostaje przemienione po śmierci w „ciało-uduchowione (*Leib*) niecierpiętliwe”. Kieruje to spojrzenie na niewyobrażalną żywotność po śmierci. Nie chodzi o nieśmiertelność duszy, chodzi o zmartwychwstanie całego duchowo-cielesnego człowieka, chodzi o *resurrectio carnis*, jak mówi Credo, nieomal z uporem. Nie ma końca (*Ende*), jest spełnienie (*Voll-endung*).

Gdy Jezus zmartwychwstał po trzech dniach, „zabrał” materię/mięso (*Fleisch*) ze sobą. Owszem, przemienił ją, jak mówi dawny język, i już nigdy nie umrze. Życie jest odtąd wieczne. Jezus przechodzi przez rzeczywistość śmierci w czasie, by przekroczyć śmierć: zabiera materii/mięsu (*Fleisch*) przemijalny charakter, a daje jej charakter życia bez końca. Zmartwychwstanie nie jest wydarzeniem czysto „duchowym”, ono dopełnia Jego inkarnację. Ciało-uduchowione (*Leib*) objawia się w Zmartwychwstałym jako wyniesione [do chwały]: Zmartwychwstały jest niezależnie od siły ciężenia i innych praw materii – przechodzi przez ściany, przychodzi i zarazem wymyka się porządkowi przestrzeni i czasu.

„Nieważka”, a jednak uchwytne cielesność-uduchowiona (*Leiblichkeit*) Jezusa jest przedstawiana na różne sposoby w ewangelijnych opowiada-

¹⁸ R. Guardini, *Der Herr*, Würzburg 1937, s. 627ff.

niach wielkanocnych. A co często się zapomina, jest ona przygotowywana przez czyny przed Jego śmiercią w rozumieniu jego otoczenia. W taki sposób, należy pamiętać, że Jezus „wstrząśnięty” przywołuje swojego przyjaciela Łazarza, który już ulegał rozkładowi, z krainy zmarłych. I mówi przy tym niezwykle zdanie: „Ja Jestem Zmartwychwstaniem”.

To zdanie jest suwerenne. Ale jak wyraża on swoją władzę? Przez to, że najpierw zostawia osamotnione siostry zmarłego Martę i Marię, a przyjaciela przeprowadza przez najciemniejszą z wszystkich bram – i przyprowadza go później z powrotem. To twarda gra miłości – najgłębszy upadek, a potem świetlana wysokość i pełnia. Nie ma większego przykładu dla posłannictwa i mocy Chrystusa: On przemieni porażające miejsce, grób, w miejsce zbawienia. Dlatego Łazarz musi umrzeć, dlatego jego siostry muszą przejść przez żałobę, aby także ciemności zostały odkupione. Miłość Chrystusa wymaga właśnie tego od jego najbliższych. Pośrodku strasznej grozy zmienia się los świata.

Podobnie mowa o Jezusowym cielesno-uduchowionym (*Leib*) po zmartwychwstaniu nie jest tylko przypowieścią. Świadkowie (i to ilu!) doświadczyło Jego obecności cielesno-uduchowionej (*leibhaft*). Za każdym razem było to wydarzenie zaskakujące i zostawiające głębokie wrażenie. Tomasz nieomal załamuje się, kiedy ma wreszcie włożyć rękę w ranę Jezusa.

O tak, Jego rany. One są ostatnim i poruszającym znakiem cielesno-uduchowionej (*leiblichen*) tożsamości Jezusa i powodem namysłu trwającego wieki. Wyrażają jednak coś nadzwyczajnego: Przemieniona cielesność-uduchowiona (*Leiblichkeit*) nie oznacza retuszowania tego, co w ziemskiej tożsamości jest poranione. Rany pozostają widoczne na przemienionym cielesno-uduchowionym (*Leib*) Jezusa – na zawsze pozostanie, że Jezus umarł rzeczywistą śmiercią. Chora rzeczywistość nie zostaje zatuszowana, a odkupiona. To w Nim jako pierwszym (ze wszystkich) staje się widoczne: Odkupienie nie jest wygaszeniem tożsamości. Odkupienie jest wzmocnieniem tożsamości, wglądem w całość, do której należy ciało-uduchowione (*Leib*). I ostatnie zapewnienie: „Kto spożywa moje mięso/materię (*Fleisch*), nie umrze na wieki” – także to niebywałe wyzwanie jest szczęściem. Ono czyni Eucharystię źródłem sensu wśród tego, co zmysłowe (*Quelle von Sinn im Sinnlichen*).

Ciało-uduchowione (*Leib*) jest ulubioną drogą łaski: mówienie o tym jest nowym zadaniem. Do tych, których własne ciało-uduchowione (*Leib*) irytuje, którzy wierzą, że są w fałszywym cielesno-fizycznym (*Körper*), którzy chcą się na nowo wynaleźć z ich nicości i dlatego dręczą swoje ciało-fizyczne (*Körper*). Dzisiaj trzeba wyzwolić myślenie o „autonomii”. Wol-

ność jest czymś innym niż autonomia. Autonomia to zabarykadowanie się w samym sobie; wolność jest otwarciem dla pytania: kto mi podarował mnie samego? Miejmy odwagę do mówienia o tym i do nowego odpowiadania na poszukiwania tożsamości. W roku 1940, pośrodku czasu zniszczenia i pogardy, Guardini pisał:

W każdym razie trzeba podtrzymywać możliwość tego, że nawet najbardziej wątpliwe wydarzenie może być – obciążonym nieprawością i błędem – przełomem nowej postaci egzystencji. [...] W tym znajduje się z jednej strony Ewangelia i wewnętrzne wołanie Ducha Świętego, z drugiej zaś świat, wstrząśnięty i pojęty aż do swoich trzewi [jako znajdujący się] w przemianie [...]. Zadanie zaś jest takie: dzięki wskazaniom i sile pierwszego czynić to, czego drugie pragnie¹⁹.

Odpowiedzią na dysforie jest miłość Stwórcy do ciała-uduchowionego (*Leib*). Tak, to wszystko stare tematy. Ale tym, co nowe, jest to, co stare, tyle że mocno zapomniane.

Także chrześcijanin nie wie, czym jest materia (*Materie*). Także dla niego materiał (*Stoff*) jest tajemnicą, ale tajemnicą niepojętej miłości. Materiał (*Stoff*) mówi mu o najskrajniejszym rozżarzeniu miłości Boga. To materiał (*Stoff*) jest tym, co ma możliwość, że w niego wszedł Bóg, stając się człowiekiem; że w zmartwychwstaniu to on został przyjęty do – pełnej miłości – chwały Jezusa Chrystusa. Może to brzmieć dziwnie, ale można zaryzykować stwierdzenie: To nie w duchu ostatecznie objawia się, czym jest miłość Boga, lecz w materiale (*Stoff*). Bóg musi kochać materiał (*Stoff*) w niepojęty, wszechmogący, tajemniczy sposób²⁰.

BIBLIOGRAFIA

Cioran E., *Die verfehlte Schöpfung*, Frankfurt 1981.

Cioran E., *Auf den Gipfeln der Verzweiflung*, Frankfurt 1989.

Guardini G., *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925.

Lütkehaus L., *Natalität. Philosophie der Geburt*, Kusterdingen 2006.

Puppinc G., *Der denaturierte Mensch*, Wien–Heiligenkreuz 2020.

Thumaczenie: ks. Jacek Kępa, Karolina Fiutak

¹⁹ R. Guardini, *Vorwort*, w: J.-P. Caussade, *Ewigkeit im Augenblick*, Freiburg 1940, s. 19.

²⁰ R. Guardini, *Der Mensch* (Typoskript Anm. 7), s. 22f.

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

AKTUALNY STAN TEOLOGII W POLSCE I NIEKTÓRE WYZWANIA (ROK 2022)

CURRENT STATUS OF THEOLOGY IN POLAND AND MAJOR CHALLENGES (AD 2022)

Summary

Recent three decades brought significant changes in theology in Poland. It has been prompted by institutional changes, such as the establishing of new theological faculties, but also by ecclesiastical and cultural transformations which occurred after 1989. The effect of the changes is the unquestionable development of theology resulting from responding to current didactic needs as well as those related to scientific status of theology. In recent years also the reforms of higher education have demanded some changes in theology. It appears that after some years favourable for theology today there is an urgent need for further strengthening of scientific status of theology, activating its ecclesiastic significance and answering new didactic and formative challenges. One of the major tasks is elaborating of appropriate list of theological journals and securing for adequate scoring given by the ministry, since the current list leads to the diminishing of the significance of systematic theology as a science about God and salvation, and by the same token to its marginalization in reference to other humanities.

Keywords: theology, systematic theology, apologetics, justification, scholarship, ecclesiality

Streszczenie

Trzy ostatnie dziesięciolecia przyniosły znaczące zmiany w teologii w Polsce. Wpłynęły na to przemiany instytucjonalne, przede wszystkim powstanie nowych wydziałów teologicznych, a także przemiany eklesjalne i kulturowe, które się do-

* 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.

konały po 1989 roku. Efektem zmian jest niewątpliwy rozwój teologii, wynikający z odpowiadania na aktualne potrzeby zarówno dydaktyczne, jak i związane ze statusem naukowym teologii. W ostatnich latach wprowadzenia zmian w teologii domagają się także reformy prowadzone w ramach szkolnictwa wyższego. Wydaje się, że po latach przychylnych dla teologii zachodzi pilna potrzeba dalszego wzmocnienia jej statusu naukowego, uaktywnienia jej znaczenia eklezjalnego, a także udzielania odpowiedzi na nowe wyzwania dydaktyczne i formacyjne. Bardzo ważnym zadaniem pozostaje opracowanie odpowiedniej listy czasopism teologicznych i zapewnienie im adekwatnej punktacji ze strony ministerstwa, ponieważ obecna lista przyczynia się do pomniejszania znaczenia teologii systematycznej jako nauki o Bogu i zbawieniu, a tym samym do jej marginalizacji w odniesieniu do innych nauk humanistycznych.

Słowa kluczowe: teologia, teologia systematyczna, apologetyka, uzasadnienie, naukowość, eklezjalność

*

Nawet pobieżna obserwacja pozwala stwierdzić, że w ciągu ostatnich trzydziestu kilku lat teologia jako nauka przeszła bardzo znaczące przemiany i – wbrew ogólnikowym i uprzedzonym sądom, które wydają najczęściej ci, którzy z teologią nie mają nic wspólnego – dokonał się jej widoczny rozwój, który dzisiaj, w 2022 roku, domaga się pewnego namysłu krytyczno-podsumowującego, aby wyznaczyć drogę wiodącą do przyszłości¹. Sądzę, że taki jest właściwy sens dokonywania wszelkich podsumowań. Niniejsza refleksja nie pretenduje do jakiegoś zamknięcia problemu i jego definitywnego ujęcia, ale do postawienia go w relacji do przyszłości, czerpiąc z doświadczeń ostatnich trzech dziesięcioleci, mających – moim zdaniem – fundamentalne znaczenie dla teologii także w przyszłości. Aby podjąć tak sformułowane zagadnienie, potrzebne jest określenie zakresu, w którym zostanie ono ujęte. Po pierwsze, wskażę na pewne uwarunkowania „instytucjonalne”, które wpłynęły na teologię i jej kształt, a po drugie, niejako równolegle, spróbuję się odnieść do tego, co dotyczy głównych dyscyplin teologicznych (teologia fundamentalna, moralna, dogmatyczna, duchowość, liturgika), jak definiuje je nauczanie Kościoła. Nie da się mówić o teologii bez odniesienia do różnych dziedzin teologii historycznej (pozytywnej) czy teologii praktycznej, dlatego spróbuję zwrócić uwagę na pewne problemy, które w tych dziedzinach zauważam, zwłaszcza w zakre-

¹ Artykuł stanowi poszerzoną wersję referatu wygłoszonego w czasie spotkania Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski w dniu 24 listopada 2022 roku w Warszawie.

sie teologii historycznej. Wydaje się, że nie da się adekwatnie ująć wskazanej problematyki bez odniesienia jej do pewnych, dość wyraźnie wyróżniających się etapów, które wyznaczają bieg rozwoju teologii w ostatnich dziesięcioleciach, dlatego spróbuję je tutaj, na użytek tego wystąpienia, wstępnie określić i zastosować².

PRZEMIANY W TEOLOGII BEZPOŚREDNIO PO 1989 ROKU

Dla dziejów teologii w Kościele w Polsce współczesnej, podobnie jak dla wielu innych dziedzin życia, zasadniczą cezurę wyznacza rok 1989, który wszedł nawet do nauczania Kościoła powszechnego³. Przed tym rokiem teologia katolicka była związana z sześcioma, niewielkimi wydziałami teologii, wśród których z oczywistych racji pierwszorzędną rolę odgrywał Wydział Teologii KUL, a także z licznymi i prężnymi seminariami duchownymi. Teologia w tym okresie związana była zatem przede wszystkim z formacją kapłańską. Także wydział KUL-u miał zasadniczo takie ukierunkowanie, ponieważ jego podstawowym zadaniem było dostarczanie kadry naukowo-dydaktycznej dla seminariów i dla instytucji duszpasterskich w Kościele w Polsce. Teologia przed 1989 roku miała więc charakter formacyjno-duszpasterski, co bynajmniej nie kwestionuje jej statusu naukowego i nie pomniejsza odgrywanej przez nią roli naukowej i kościelnej. Taki charakter posiada teologia, poczynawszy od średniowiecza, gdy stała się dyscypliną akademicką nauczaną na uniwersytetach. Wyrażnie taki charakter miała również teologia św. Tomasza z Akwinu⁴.

Odniesienie do życia Kościoła w relacji do jego misji zbawczej jest kluczową sprawą dla teologii, jej misji i jej żywotności, jak wielokrotnie podkreślił papież św. Jan Paweł II w swoich licznych wypowiedziach na temat teologii, widząc potrzebę jej rozwijania w perspektywie naukowości równoległej z perspektywą pastoralności⁵. Oczywiście, teologia przed 1989 rokiem otwierała się równocześnie na inne różnorodne wymiary życia społecznego i kulturowego za pośrednictwem instytutów wyższej kultury religijnej, dni i tygodni kultury chrześcijańskiej, rozmaitych inicjatyw

² Na podobny temat wypowiadałem się już w 1998 r. Por. J. Królikowski, *Aktualna sytuacja teologii w Polsce*, „Teologia w Polsce” (1998) 54, s. 3–10; toż w: *Fides quaerens intellectum. Natura i metoda teologii*, Tarnów 2000, s. 113–124.

³ Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus* (1 maja 1991 r.), nr 22–29.

⁴ Por. L.E. Boyle, *Facing history. A different Thomas Aquinas*, Louvain-la-Neuve 2000.

⁵ Por. J. Rodríguez, *Volto e missione del teologo*, w: *Fede di studioso e obbedienza di pastore. Atti del Convegno sul 50. del dottorato di K. Wojtyła e del 20. del pontificato di Giovanni Paolo II*, red. E. Kaczyński, Roma 1998, s. 303–328.

formacyjnych skierowanych do duchownych, np. dni duszpasterskie, i do świeckich, np. rozmaite fora diecezjalne i parafialne. Pierwsze lata pontyfikatu św. Jana Pawła II dokonały niemal naturalnie szerszego otwarcia teologii w Polsce na nauczanie Kościoła w wymiarze uniwersalnym, na problemy doktrynalne i obyczajowe Kościoła powszechnego, szczególnie na nowe inicjatywy europejskie o charakterze kościelnym i kulturowym, które pobudzały do szerszego zainteresowania teologią i do jej systematycznego studiowania, np. kwestia powrotu do chrześcijańskich korzeni Europy czy też oddychania w Kościele „dwoma płucami”, zachodnim i wschodnim.

Teologia ówczesna, mimo dominującego ukierunkowania formacyjno-duszpasterskiego, nie miała bynajmniej tylko charakteru lokalnego – „polskiego”, ale była znacząco poszerzana o wymiar uniwersalny zasadniczo dzięki możliwości jej studiowania zwłaszcza w Rzymie, ale także w innych ośrodkach w świecie katolickim, studiowania umożliwianego dzięki wsparciu ze strony innych Kościołów i dzięki ofiarnym inicjatywom prywatnym rozmaitych ludzi widzących potrzeby intelektualne Kościoła za „żelazną kurtyną”. Zagadnienie to zasługiwałoby na solidne podsumowanie i utrwalenie, choćby przez opracowanie dobrych monografii rzymskich instytutów: Papieskiego Kolegium Polskiego i Papieskiego Instytutu Polskiego, które od XIX wieku efektywnie służą Kościołowi w Polsce.

Trzeba tutaj powiedzieć, że niestety, pierwsze lata pontyfikatu Jana Pawła II nie zostały w pełni wykorzystane pod względem teologicznym, w tym także dla promowania polskiej myśli teologicznej. Papieskie, i nie tylko, uczelnie rzymskie, niejednokrotnie na osobistą sugestię papieża, proponowały wielu swoim najlepszym absolwentom Polakom zatrudnienie czy prowadzenie wykładów gościnnych, aby wprowadzać problematykę „polską i wschodnią” do programów studiów, ale biskupi polscy nie byli wystarczająco przychylni tym propozycjom, tłumacząc dawaną odmowę tak zwanymi potrzebami duszpasterskimi. Sytuacja zmieniła się trochę dopiero w latach dziewięćdziesiątych, z czego osobiście korzystałem przez trzynaście lat (1996–2009), prowadząc wykłady na Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie.

W tym kontekście dokonało się bardzo ważne wydarzenie, którym było w 1990 roku wprowadzenie nauczania religii do szkół. Teologia w Polsce stanęła wobec nowych i pilnych wyzwań. Trzeba było szybko przygotować wielu i na odpowiednim poziomie nauczycieli religii. Pociągnęło to za sobą potrzebę powołania do istnienia odpowiednich instytucji akademickich i paraakademickich, co zaowocowało nowymi instytutami, ko-

legiami, pojawiły się afiliacje, agregacje itd., które w kilku przypadkach dały potem podstawy do podjęcia starań o erygowanie nowych wydziałów teologii. Potrzeby dydaktyczne, swoboda publikacji, rozwój wydawnictw kościelnych, a także niewątpliwy zapał intelektualny i duchowy spowodowały szybki wysyp licznych i dobrych publikacji teologicznych, najpierw o charakterze zasadniczo dydaktycznym, a potem także o charakterze bardziej systematycznym i badawczym, niejednokrotnie na bardzo wysokim poziomie. Może pod względem edytorskim i technicznym, z powodu zapóźnień cywilizacyjnych, nie były to publikacje najwyższych lotów, ale otwały szeroko drogę do dobrze ugruntowanej i poważniejszej refleksji filozoficznej i teologicznej, do pojawienia się nowych dziedzin i kierunków badawczych w ramach teologii, do wypracowania nowych inicjatyw, a zwłaszcza nawiązania dialogu z innymi dziedzinami nauki. Sam fakt budzenia się i propagowania zainteresowań teologicznych sprawił, że inne dziedziny nauk humanistycznych i społecznych także zaczęły otwierać się na tradycję i myśl chrześcijańską oraz na przedstawicieli filozofii i teologii, a także historii Kościoła. Trzeba zatem patrzeć z uznaniem na ówczesną refleksję teologiczną i jej owoce, a zwłaszcza na tych, którzy tę refleksję twórczo współtworzyli. Przygotowano wiele skryptów, podręczników, materiałów źródłowych itd., często korzystając z materiałów już wcześniej wykorzystywanych głównie w dydaktyce seminaryjnej. Niektóre z nich zdołały wywołać nawet burzę intelektualną, czego dowodzą prowadzone wówczas ożywione dyskusje teologiczne.

Tego typu publikacje może nie wniosły jeszcze w pełni twórczego wkładu do teologii, ale odgrywały niezastąpioną rolę w kształtowaniu jej właściwych podstaw, na których można potem dalej i owocnie budować. Bardzo szybko nadrabiano zaległości sprzed 1989 roku, pracując przy tym nad nowymi projektami badawczymi i odczytywano nowe wyzwania, które stawały przed teologią, jak np. zagadnienia kultury, relacji rozum–wiera, nowych form duchowości i działalności pastoralnej. W tej ostatniej dziedzinie trzeba było np. dobrze uzasadnić pełnienie przez Kościół posługi charytatywnej; trzeba było zająć się misją sanktuariów w nowych uwarunkowaniach religijnych i kulturowych. Teologia praktyczna stanęła przed wieloma konkretnymi zadaniami, twórczo je podejmując, a także stawiając liczne wymagania teologii systematycznej.

Polską teologię uzupełniano licznymi i szybkimi przekładami z różnych języków; niestety, najczęściej z przyczyn ekonomicznych nie tłumaczono prac najlepszych, co zresztą jest poważnym problemem do dnia dzisiejszego. Najczęściej tłumaczy się prace całkowicie drugorzędne, a liczne tłu-

maczenia są zupełnie bezsensowne, bo po co np. tłumaczyć rozważania różańcowe, medytacje biblijne, homilie itd., często zupełnie obce naszej wrażliwości religijnej i naszemu stylowi duchowemu i duszpasterskiemu.

Dzięki swobodnemu dostępowi do paszportów otwarły się w tym okresie także nowe możliwości kontaktów ze środowiskami teologicznymi w innych krajach. Próbowano podejmować wspólne inicjatywy, chociaż nie zostały one odpowiednio szeroko wprowadzone w życie i nie wykorzystano ówczesnego zapału; próbowano np. wskrzesić zjazdy welehradzkie, tworzone rozmaite fora teologiczne. Zabrakło, niestety, ludzi i środków, które mogłyby te inicjatywy skutecznie wesprzeć. Jeśli mimo wszystko jakoś się one rozwijały, to miały najczęściej tylko prywatny charakter i były to działania hobbystów. W o wiele większym stopniu owocne okazały się kontakty z krajami postsowieckimi, gdzie udali się polscy teologowie, aby służyć intelektualnie odbudowaniu życia religijnego, w tym także służyć formacji filozoficznej i teologicznej. Zaowocowało to dobrą współpracą i wymianą idei, z których narodziła się choćby teologia ikony.

Wydaje się, że – zwłaszcza z powodu braku jeszcze odpowiedniej perspektywy czasowej i dokonywania co jakiś czas analizy stanu teologii – zbyt mało doceniamy ten okres w rozwoju polskiej teologii, gdy tymczasem było to wielkie dzieło, które spełnili polscy uczeni kościelni, służąc Kościołowi w Polsce i w krajach sąsiednich. Często na ten cel wydawali osobiste środki albo też tych środków osobiście i z niezwykłym poświęceniem szukali, co ciekawe – nawet bardzo skutecznie. Niestety, trzeba też wspomnieć o przykrej sprawie, a mianowicie nierzadko teologowie mocno i z poświęceniem zaangażowani w działalność naukowo-dydaktyczną i organizacyjną na początku lat dziewięćdziesiątych zostali niejednokrotnie potem potraktowani niesprawiedliwie, ponieważ usunięto ich z wydziałów teologicznych pod pretekstem, że nie zrobili habilitacji, która w następnym okresie stała się konieczna, by móc kontynuować pracę na rozwijających się i powstających wydziałach teologicznych, które pilnie potrzebowały samodzielnych pracowników nauki.

KONIEC LAT DZIEWIĘĆDZIESIĄTYCH I POCZĄTEK NOWEGO WIEKU DO „KONSTYTUCJI DLA NAUKI”

Jak już wspomniałem, na gruncie potrzeb kościelnych początku lat dziewięćdziesiątych nastąpił rozwój kościelnych instytucji naukowych i dokonał się niewątpliwy postęp w teologii. Dało to podstawy i zachęciło do podjęcia starań o powołanie do istnienia instytucji w pełni akademickich,

tn. wydziałów teologii na uniwersytetach państwowych, a także poszerzenia zakresu działalności wydziałów, które z rozmaitych powodów na uniwersytety nie weszły, jak Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu czy dwusekcyjny Wydział Teologiczny w Warszawie. Około dwudziestu lat ich działalności stanowi ważny wkład w rozwój teologii jako nauki i w ogóle w życie akademickie w Polsce, mimo często podnoszonej krytyki pod jej adresem (ostatnio teologię określił jakiś pseudouczony mianem „guślarstwa”) i nieprzychylnego traktowania. Ma na to – jak się wydaje – znaczny wpływ zmieniająca się „sytuacja duchowa” w Polsce oraz oficjalne kierowanie się na uczelniach ideologiami, a nie prawdą i jej metodycznym poznawaniem, czyli etosem poznania naukowego. Wśród przyczyn tego należy wymienić także nieuwzględnianie trudnych dziejów teologii w Polsce po 1945 roku. Teologia dzieliła los Kościoła, spotykając się z całą wrogością i perfidią komunistyczną oraz ograniczeniami powodowanymi choćby cenzurą czy dostępnością papieru. Ma na to również wpływ niemal powszechna nieznamość specyfiki teologii jako nauki, która zasługiwałaby na szacunek choćby z tego powodu, że posiada średniowieczną metrykę i z niej wyrosło wiele współczesnych nauk, o czym ich przedstawiciele dzisiaj zwyczajnie nie wiedzą lub nie chcą wiedzieć, a mogłoby to okazać się bardzo owocne także dla prowadzonych przez nich badań i poszerzania ich perspektyw. Dobrze byłoby np. wiedzieć, że Newton był najpierw teologiem i do wielu odkryć w innych dziedzinach doprowadziła go jej dobra znajomość.

W każdym jednak razie trzeba stwierdzić, że powstanie i rozwój nowych wydziałów teologicznych, łącznie z nowymi uwarunkowaniami, w których znalazły się wcześniej istniejące, mimo wszystkich słabszych stron tego procesu, doprowadziło do wyraźnego wzmocnienia rangi teologii, a także pozycji teologa w Kościele i w świecie akademickim. Stał się on równoprawnym uczestnikiem życia akademickiego i naukowego. Niebagatelną sprawą jest także wzmocnione w tym kontekście rangi stopni i tytułów naukowych w dziedzinie teologii – stały się one po prostu równoprawne ze stopniami i tytułami w innych dziedzinach, zyskując na obiektywnym znaczeniu. Ciągłe nieporozumienia wywołuje jeszcze „licencjat”, który z ewidentną intencją wprowadzenia zamieszania zastosowano w systemie szkolnictwa wyższego w Polsce w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Nie możemy pominąć także faktu, że teologia zyskała pewne wsparcie ekonomiczne, stając się częścią szkolnictwa państwowego, choć są to środki ubożuchne w zestawieniu z innymi dziedzinami nauk humanistycznych. Niektóre wydziały humanistyczne na uniwersytetach państwowych

dysponują większymi środkami niż wszystkie wydziały teologiczne razem wzięte. Przy poświęceniu wielu ludzi udało się dzięki tym środkom podnieść zwłaszcza jakość czasopism teologicznych, a także założyć nowe, które dość dobrze działają, chociaż ich wykorzystanie w teologii pozostaje ciągle niewystarczające, by nie powiedzieć marginalne. Stanowią one bardziej forum pisania niż czytania i dyskusji, co zresztą jest powodowane narzuconym urzędowo sposobem ich prowadzenia. Czasopisma, które miały być w swoich założeniach miejscem publikacji o charakterze przyczynkarskim, informującym o prowadzonych badaniach zmierzających do opracowań monograficznych, a także forum dyskusyjnym, usiłuje się „sformatować” jako główne narzędzie tworzenia i rozwoju nauki. Doświadczenia światowe pokazują tymczasem, że naukę niezmiennie podnoszą na wyższy poziom monografie i duże prace podsumowująco-dyskusyjne, w tym także wieloautorskie, stanowiące niejako kamienie milowe w rozwoju nauki. Artykuły nie były i nie są w stanie takiej misji spełnić. Także znaczący teologowie współcześni są identyfikowani za pośrednictwem monografii, których są autorami, o innych uczonych nie wspominając.

Jeśli chodzi o samą teologię, a zwłaszcza jej poziom, to sprawa ma przynajmniej kilka aspektów. Duży postęp i widoczne podniesienie poziomu naukowego w ostatnich latach należy odnotować w ramach różnych dziedzin teologii historycznej. Na pierwszym miejscu postawiłbym patrologię, która zaznacza swoją pozycję wieloma dojrzałymi badaniami i publikacjami, odznaczającymi się głęboką, nowatorską i teologiczną analizą pism ojców Kościoła oraz zagadnień, które dotyczą szeroko rozumianego kontekstu ich działalności. Prowadzone prace translatorskie dały nam do dyspozycji wiele źródeł o fundamentalnym znaczeniu historycznym i teologicznym. Forum, którym jest „Vox Patrum”, sprzyja dobrym publikacjom i je wydatnie inspiruje, a także zachęca innych redaktorów czasopism teologicznych do uwzględniania problematyki patrystycznej. Muszę jednak w tym miejscu zaznaczyć, że uważam – zresztą jest to nie tylko moja obserwacja – za niekorzystne odchodzenie w patrologii od zagadnień teologicznych na rzecz problematyki filologiczno-historycznej. Mamy tutaj do czynienia z upowszechnianiem się historyzmu, który zdominował na Zachodzie nie tylko patrologię, ale także inne dziedziny nauki. Jest to widoczny efekt zagubienia pytania o prawdę, które właściwie biorąc, podważa w pełni humanistyczny sens prowadzonych badań. Budzi nadzieję, że teologowie systematyczni coraz częściej zabierają się za studiowanie źródeł, w tym także patrystycznych, ze swoich dziedzin i robią to bardzo dojrzałe. Czy to jednak wystarczy do wprowadzenia równowagi między

problematyką teologiczną i historyczno-filologiczną w patrologii? Moim zdaniem trzeba to pytanie postawić w sposób bardziej bezpośredni, niż czyni się to do tej pory.

Podobną sytuację należy odnotować w pracach badawczych dotyczących teologii w późniejszych epokach. Dobrze, że obudziło się zainteresowanie św. Tomaszem z Akwinu oraz myślą średniowieczną, przy dużych zasługach w tym względzie „Przeglądu Tomistycznego” i „Rocznika Tomistycznego”. Dotyczy ono jednak głównie filozofii Akwinaty i innych myślicieli średniowiecznych, w czym odzwierciedla się ciągle perspektywa wyznaczona prowadzonym badaniom nad scholastyką średniowieczną przez papieża Leona XIII encykliką *Aeterni Patris* (4 sierpnia 1879 r.) i potwierdzona przez papieża Piusa XI encykliką *Studiorum ducem* (29 czerwca 1923 r.). Brakuje ciągle szerszego, żywego i aktualizującego zainteresowania teologią Tomaszową i teologią innych scholastyków, w tym przede wszystkim św. Bonawentury. Jest ona tym bardziej godna uwagi, że dzisiaj coraz częściej pojawiają się propozycje komplementarnego traktowania teologii św. Tomasza z Akwinu i św. Bonawentury, pozwalającego na pełniejsze wykorzystanie ich imponującego dorobku⁶.

Badania nad innymi filozofami i teologami, także polskimi, reprezentującymi następne epoki w dziejach Kościoła, są niestety, ciągle marginalne, chociaż niekiedy ukazują się ciekawe publikacje na ich temat, otwierające nowe perspektywy badawcze. Szkoda, że brakuje troski o wydawnictwa źródłowe z historii teologii w Polsce, a byłoby co studiować. W ramach Polskiego Towarzystwa Mariologicznego myślimy np. o wydawaniu jakiejś serii źródeł do dziejów mariologii w Polsce. Stopniowo otwierane i porządkowane archiwa dostarczają nam wielu nowych źródeł; niekiedy wystarczy sięgnąć do bibliotek internetowych, a można w nich bez odwoływania się do kosztownych i czasochłonnych kwerend znaleźć wiele ciekawych materiałów, niekiedy pozwalających na wręcz odkrywcze badania. To samo dotyczy teologii XX wieku – powinniśmy ochronić dziedzictwo naszych poprzedników, którym przyszło działać w bardzo trudnych warunkach i nie mogli swobodnie publikować swojego dorobku, niejednokrotnie bardzo znaczącego. Przyszedł czas, aby wydać krytycznie m.in. pisma filozoficzno-teologiczne i dorobek kaznodziejski Karola Wojtyły⁷. Czy nie po-

⁶ O znaczeniu i aktualności teologii św. Bonawentury por. Ch. Carpenter, *La théologie, chemin vers la sainteté selon saint Bonaventure*, Paris 2013.

⁷ Po 45 latach od wyboru kard. Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową mamy wreszcie do dyspozycji pierwszy tom pism filozoficzno-teologicznych. Por. K. Wojtyła, *Dzieła teologiczne*, t. 1: *Początki drogi naukowej. Święty Jan od Krzyża*, Kraków 2022.

winno nas zawstydząć, że wydanie krytyczne *Osoby i czynu* przygotowuje Amerykanin? Jak wytłumaczyć to, że nie mamy polskiej pełnej biografii Karola Wojtyły do 1978 roku, a potem jakiegoś gruntownego studium pontyfikatu Jana Pawła II? Świadek nadziei Weigla⁸, jakkolwiek powstanie tej pracy jest wprawdzie wprost związane z osobą Jana Pawła II, nie satysfakcjonuje, ponieważ prezentuje tylko perspektywę amerykańską, a jej polski nurt odzwierciedla jedynie poglądy „Tygodnika Powszechnego”. Przy obecnym ataku na Jana Pawła II, który jest w gruncie rzeczy atakiem na Kościół, zachodzi pilna potrzeba gruntownej reakcji teologicznej.

Historia Kościoła zasługiwałaby na osobne omówienie. W tym miejscu zauważmy jedynie, że problematyka historii Kościoła w Polsce jest obecnie dość szeroko podejmowana, w czym uczestniczą także badacze niezwiązani z uczelniami kościelnymi, a niekiedy te ostatnie są wyprzedzane pod względem zakresu i jakości podejmowanych prac. Bardzo często tym „świeckim” ujęciom brakuje, niestety, właściwej perspektywy teologicznej, niezastąpionej w spojrzeniu na dzieje Kościoła, ale mimo to wnoszą one znaczący wkład do rozwoju tej ważnej dzisiaj dziedziny historii i wiedzy. Wypadałoby w związku z tym podjąć dyskusję metodologiczną nad tym, jak się ma historia Kościoła do tak zwanej „historii chrześcijaństwa”⁹. Drugie ważne zagadnienie metodologiczne i teologiczne dotyczy wizji Kościoła, którą przyjmuje się w badaniach historycznych, a ściślej biorąc – czy jest to wizja II Soboru Watykańskiego? Moim zdaniem w tej dziedzinie badań dominuje ciągle ujęcie hierarchocentryczne Kościoła, bez odniesienia do jego życia wewnętrznego. Czytałem ostatnio historię pewnej diecezji, w której życiu konsekrowanemu poświęcono dwa akapity, wierni wcale nie zostali uwzględnieni, ale kapitule katedralnej poświęcono wyjątkowo obszerny rozdział. Dlaczego w badaniach historycznych ciągle brakuje perspektywy eklezjologicznej ostatniego soboru? Teologowie reprezentujący różne dyscypliny ze swej strony także powinni pytać, jakie znaczenie dla teologii posiada historia Kościoła w ogóle i historia Kościoła w Polsce¹⁰. Ostatnio jeden z moich uczniów przygotował ciekawą rozprawę doktorską o obecności historii Kościoła w katechizmach, dochodząc do wniosku, że jest ona wprawdzie obecna, ale jakość tej obecności wypada stosunkowo

⁸ Por. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Kraków 2005³.

⁹ Taka dyskusja toczy się obecnie we Włoszech – por. F. Bolgiani, *Introduzione alla Storia del Cristianesimo ed alla Storia della Chiesa*, Brescia 2021.

¹⁰ Por. F. González Fernández, *Lo studio della storia della Chiesa e la teologia*, „Urbaniana University Journal” 70 (2017), s. 245–274.

mizernie. Twórcy katechizmów mało zdają sobie sprawę z tego, z jak bardzo newralgiczną i dyskutowaną materią w tym przypadku mamy do czynienia.

Jeśli chodzi o teologię systematyczną w omawianym okresie, to nie jest łatwo dokonać jej oceny i podsumowania ze względu na szeroki zakres powstałych prac, jak i ze względu na ich dużą różnorodność. Często pojawiają się bynajmniej niewypowiedziane tylko żartem stwierdzenia, że polska teologia nie jest na najwyższym poziomie, ponieważ nie mamy na koncie żadnej znaczącej herezji, a żaden polski teolog nie wpisuje się do grona współczesnych herezjarchów. Gdyby przyjrzeć się dobrze, to także w Polsce herezje można by znaleźć, przynajmniej w potocznym rozumieniu tego określenia, co na jakość teologii nie ma większego wpływu. Komisja Nauki Wiary KEP z różną intensywnością, zależnie od tego, kto jej przewodniczy, zwraca uwagę na takie zjawiska, jak herezje, chociaż bardziej zauważa je w kaznodziejstwie i w propagowanych formach pobożności czy duchowości niż w publikacjach ściśle teologicznych. Często łagodzi się, a może nawet bagatelizuje tę sprawę pod pozorem nierobienia komuś tak zwanej reklamy.

W celu dokonania oceny jakości teologii w omawianym okresie podjąłem namysł nad tym, którą publikację czy też które publikacje można by uznać za „reprezentatywne” dla poszczególnych dziedzin teologii lub dla poszczególnych traktatów, gdyż tak od dłuższego czasu dzielimy teologię w ramach studiów teologicznych. Owszem, można odnotować pojawienie się wielu interesujących prac, na bardzo dobrym poziomie merytorycznym, dotyczących różnych dziedzin teologii systematycznej, ale nie wydaje mi się, żeby w każdej z tych dziedzin można było wskazać jakąś pracę, bez której uwzględnienia nie będzie można kontynuować prowadzonych badań i refleksji. Nie sądzę, by pojawiła się w Polsce jakaś praca teologiczna, którą obowiązkowo trzeba by przemyśleć w zakresie uprawianej dziedziny teologii, np. trynitologii, chrystologii, pneumatologii, mariologii.

Sytuacja tego typu wynika często z faktu, że nie pracujemy według jasnego rozróżnienia, że są w teologii tematy pierwszorzędne, główne, wiążące, fundamentalne, i są w teologii tematy drugorzędne, pomocnicze, a nawet marginalne, wprawdzie mogące interesować tego czy innego teologa, ale niemające większego znaczenia dla teologii jako takiej, to znaczy jako nauki. Popatrzmy na fenomen teologii kard. Josepha Ratzingera. Jego teologia jest w gruncie rzeczy teologią trzymającą się ściśle wyznania wiary, jest teologią podstaw i pryncypiów, a stała się teologią o zasięgu światowym. Sam Ratzinger tak mówił na temat swojej teologii:

Nigdy nie starałem się stworzyć własnego systemu, jakiejś odrębnej teologii. Swą myślą chcę po prostu podążać za wiarą Kościoła, co przede wszystkim znaczy: podążać myślą za wielkimi myślicielami wiary – właśnie to można nazwać specyfiką mej teologii¹¹.

Nie można oczywiście pomijać, że najpierw jego pozycja prefekta Kongregacji Nauki Wiary, a potem posługa papieska, stały się sprzyjającym czynnikiem dla spopularyzowania jego teologii. Sądzę jednak, że mimo tych czynników o popularności tej teologii decyduje zakres tematyczny, którym zajął się w swoich pismach.

Mamy na pewno dzisiaj wielu teologów, którzy błyskotliwie zajmują się różnymi, szczegółowymi zagadnieniami teologicznymi, ale ponieważ często są to zagadnienia drugorzędne i mało użyteczne w perspektywie teologii widzianej całościowo, na pewno nie przejdą oni do historii teologii. Sądzę, że na wskazane rozróżnienie powinno się zwracać większą uwagę i w jego świetle podejmować refleksje i przygotowywać publikacje, zarówno w czasopiśmie, jak i w monografiach.

Drugie kryterium oceny publikacji w dziedzinie teologii, które funkcjonuje od starożytności, dotyczy bezpośredniego związku refleksji teologicznej z aktualnym życiem Kościoła, z pojawiającymi się w nim potrzebami, wyzwaniem, trudnościami i wspomnianymi już herezjami. Teolog dokonuje namysłu nad życiem Kościoła, nad jego wiarą, nadzieją i miłością w świetle objawienia, w świetle żywej Tradycji, w świetle doświadczeń chrześcijańskich dalszych i bliższych, a także w świetle swego osobistego doświadczenia wiary i swego powołania jako teologa. Nie chodzi bynajmniej o to, jak i w jakim zakresie uwzględniamy aktualne nauczanie Kościoła, ponieważ teolog nie ma być komentatorem dokumentów kościelnych, a zwłaszcza ich bezkrytycznym obrońcą. Niestety, często tak dzieje się w naszej teologii, że biegniemy za taką czy inną ideą, nie dokonując jej wystarczającej i odpowiednio krytycznej weryfikacji. Pojawia się hasło „synodalność”, przechodzimy do komentowania synodalności i od razu widzimy w niej panaceum na wszystkie problemy współczesnego Kościoła, a zwłaszcza jeśli zaangażują się w synodalność kobiety, co nie ma żadnego uzasadnienia teologicznego. Dotychczas w Kościele funkcjonowała zasada, że słucha się przede wszystkim tego, kto ma odpowiednią wiedzę i poziom obyczajności katolickiej. Taki sposób postępowania był oparty na wskazaniu danym przez św. Pawła, że ten „będzie troszczył się o Kościół

¹¹ J. Ratzinger, *Sól ziemi*, w: tenże, *Opera omnia*, t. XIII/1: *W rozmowie z czasem*, Lublin 2017, s. 245.

Boży”, kto najpierw „umie stanąć na czele własnego domu” (por. 1 Tm 3,5). Dzisiaj tymczasem wychodzi uparcie na pierwsze miejsce „kryterium płciowe”, czyli decyduje o randze wypowiedzi, czy jej autorem jest mężczyzna czy kobieta, z ewidentnym pierwszeństwem tej drugiej. Było kiedyś tym bardziej nie do pomyślenia, by za eksperta od spraw kościelnych brać kogoś, kto otwarcie występuje przeciw wierze Kościoła i jego obyczajom.

W odniesieniu do tego drugiego kryterium ośmielę się powiedzieć, że polska teologia nie spełnia wystarczająco spoczywającego na niej zadania. Teolog w swoich badaniach i w swojej misji ma czuwać nad autentycznością wiary, doświadczeń z nią związanych i formułowanych propozycji zarówno teoretycznych, jak i praktycznych, i w tym wyraża się w najwyższym stopniu jego powołanie eklezjalne. Mamy w Kościele w Polsce obecnie bardzo ciekawe zjawisko, a mianowicie mnożenie się rozmaitych propozycji religijnych, pobożnych, duchowych, także instytucjonalnych, które należałoby szerzej i bardziej jednoznacznie weryfikować teologicznie. Nie chodzi w tym przypadku tylko o tzw. ocenę teologiczną, ale o szersze pytanie się o genezę zjawisk, o ich treść i ich właściwości, o ich perspektywę i możliwości wprowadzania w życie. W Polsce utrwalił się błędny zwyczaj odsyłania tego typu spraw do Konferencji Episkopatu: „Niech wypowie się episkopat”. A na jakiej podstawie episkopat ma się wypowiedzieć, jeśli nie przeprowadzono żadnej wystarczającej analizy teologicznej jakiegś publikacji czy jakiegś zjawiska? Tym powinna zajmować się teologia w ramach właściwej dla siebie misji, bez powoływania specjalnych komisji do takiej czy innej sprawy. Papież św. Jan XXIII słusznie przestrzegał, gdy mówił: „Jeśli chce się, aby jakaś sprawa nie została rozwiązana, to najlepiej powołać komisję”.

Problemów stających obecnie przed teologami jest wyjątkowo dużo, jak choćby atakowanie nauczania II Soboru Watykańskiego, zwłaszcza przeprowadzonej z jego woli odnowy liturgii, łącznie z absurdalnym oskarżeniem jej o dokonanie „detronizacji Chrystusa”, prawomocność odnowy liturgicznej, moda na tradycjonalizm jako rzekomą formę „wierności Tradycji”, gdy jest to zwykły błąd, by nie powiedzieć herezja. Zawierowania w eklezjologii pod hasłem szukania „Kościoła marzeń”, jak głoszą znani publicyści, zapominając, że Kościół ma być Chrystusowy i ewangeliczny. Mamy dzisiaj do czynienia w Polsce z niemal frontalnym atakiem na św. Jana Pawła II, i to nie tylko za podejście do przestępstw seksualnych duchownych, co sprawia, że nie zauważa się wystarczająco kontestowania wielu elementów w jego nauczaniu, i to nie tylko w dziedzinie etyki seksualnej. Są nawet tacy, którzy kwestionują po prostu wszystko. Zbigniew Ka-

zimierczak, filozof z Uniwersytetu w Białymstoku, kończy swoją książkę o działalności i nauczaniu Jana Pawła II stwierdzeniem: „Sednem światopoglądu Jana Pawła II jest śmiały, zuchwały wręcz akt zastąpienia Chrystusa sobą samym”¹². Książka ma dwóch recenzentów, wdało ją Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, a dofinansowanie przyszło od Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego i Fundacji Herberta Haaga na Rzecz Wolności w Kościele. Pomijając, że na takie rzeczy znajdują się ministerialne pieniądze, to na takie publikacje trzeba odpowiadać.

Wiele mówiono w ostatnim czasie, że polscy teologowie powinni wypowiadać się na temat niemieckiej „drogi synodalnej” i są tacy, którzy zajęli się także tym tematem. Trzeba to robić przede wszystkim z tej racji, że te same problemy, choć jeszcze nie w takim stopniu, jak w Kościele w Niemczech, są już obecne w Polsce, ale zajmujemy się najpierw problemami polskimi. Nie będę tutaj wyliczał wszystkich aktualnych problemów do podjęcia, ale naprawdę jest ich dużo, a liczne z nich są bardzo pilne. Nie będę także wskazywał, z którymi autorami ze względu na ich publikacje z ostatnich lat trzeba by podjąć dyskusję teologiczną. Trzeba by się także lepiej przyglądać tłumaczeniom, gdyż wydawnictwa często postępują w tej materii bezkrytycznie, stawiając na pierwszym miejscu kryterium ekonomiczne. Wiele wątpliwych idei można znaleźć w okrzykniętym bestsellerem *Jezusie* jezuita Jamesa Martina¹³.

Zaznaczam równocześnie, że nie jest to proste – cenzuruje się nie tylko dziennikarzy. Po napisaniu krytycznej recenzji pewnej pracy wybuchła burza; dotknęły mnie naciski, by nie powiedzieć szykany, także ze strony władz mojej uczelni, autorzy recenzowanej pracy grozili mi sądem za „naruszenie dóbr osobistych”, a numer czasopisma, w którym recenzja się ukazała, ostatecznie poszedł na przemiał i wydrukowano go ponownie już bez mojej recenzji, nawet z naruszeniem prawa o ISBN-ie. Kto w takim klimacie akademickim będzie pisał krytycznie o takiej czy innej publikacji, a przecież od dawna wiadomo, że poważne recenzje są po to, by weryfikować jakość naukową ogłaszanych publikacji. Tak zwane recenzje wydawnicze ewidentnie tej roli nie spełniają, bo też nie taka jest ich rola. Wspomniana przeze mnie recenzja dotyczyła monografii recenzowanej przez dwóch profesorów.

Ze wskazanym tutaj zagadnieniem łączy się też potrzeba wypowiadania się teologów w kwestiach aktualnych, które dotyczą nie tylko samego

¹² Por. Z. Kazimierczak, *Alter Christus. Krytyczna rekonstrukcja światopoglądu Jana Pawła II*, Kraków 2014.

¹³ Por. J. Martin, *Jezus*, tłum. K. Jasiński, A. Wawrzyniak, Poznań 2015.

wewnętrznego życia Kościoła, ale także szerszych zjawisk obyczajowych, kulturowych, społecznych, politycznych. Teologia w stosunku do tych zjawisk musi spełniać rolę instancji „krytycznej”, a wielu przypadkach chodzi także o dobrą apologię, czyli obronę prawdy i dobra, niezależnie od dziedziny, w której jest o nich mowa. W ostatnim czasie, w czym wyraża się na pewno wpływ teologii i osobistej postawy kard. Ratzingera, teologowie zasadnie angażują się w tematy, które można zakwalifikować jako teologię polityczną i teologię polityki, teologię kultury, teologię dialogu itd. To wszystko jest niewątpliwie potrzebne, ale wydaje się, że potrzebna jest dzisiaj także bardzo zdecydowana apologia wiary i Kościoła¹⁴.

W sierpniu 2022 roku ukazał się ciekawy raport CBOS-u, starający się udzielić odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego Polacy odchodzą z Kościoła?”. Moim zdaniem ten raport zasługuje na wnikliwą analizę nie tylko ze strony duszpasterzy, ale także teologów. Pierwszym wskazywanym powodem odchodzenia jest brak potrzeby wiary (czyli lenistwo duchowe) i niewidzenie jej użyteczności. Problem jest stary jak Kościół, skoro już św. Augustyn napisał traktat *De utilitate credendi*, w którym uzasadnia potrzebę wiary, łącznie z tym, że duża część tego traktatu na nowo stosuje się do naszej sytuacji duchowej i mógłby on zostać owocnie wykorzystany jako inspiracja do udzielenia odpowiedzi na problemy unaocznione w raporcie CBOS-u. Znaczenie tego raportu dla teologii jest przede wszystkim takie, że dostarcza listę gotowych tematów do podjęcia w ramach prowadzonych badań i niewątpliwie proponuje, aby nadać im wyraźne i twórcze ukierunkowanie apologetyczne. Apologia nie jest wyrazem staroświeckości w teologii ani braku jej dialogiczności, ale to jest wewnętrzny wymóg wiary, który ewidentnie wynika z Nowego Testamentu (por. 1 P 3,15), co dobrze uzasadnił zwłaszcza kard. Ratzinger i czego dał wiele przykładów konkretnych w swoich pismach.

Miarą dokonującego się rozwoju nauki, w tym także teologii, są w końcu „kompendia”, próbujące ująć syntetycznie, ale także niejako „na nowo”, uwzględniając nowe osiągnięcia i nowe potrzeby, ale także aktualną sytuację duchową, całość jakiejś dyscypliny bądź też jakiegoś jej większego działu. W odniesieniu do tego kryterium musimy powiedzieć, że nie mamy dotychczas do dyspozycji jakiegoś własnego kompendium teologii dogmatycznej – *Dogmatyka katolicka* ks. Bartnika moim zdaniem nie spełnia tego wymogu¹⁵. Nie ma takiego kompendium teologia moralna, chociaż moralności z KUL-u od przynajmniej 25 lat zapowiadają nową syntezę teologii

¹⁴ Por. P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Płock 2016.

¹⁵ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1–2. Lublin 2012³.

moralnej. Być może najlepiej wypada pod tym względem teologia duchowości, w której pojawiło się kilka propozycji, chociaż nie są one w pełni satysfakcjonujące, ale to przynajmniej dobry punkt wyjścia. Dobre, nowe kompendium posiada teologia patrystyczna¹⁶.

W omawianym okresie na uwagę i wnikliwsze zauważenie zasługuje dokonujący się rozwój teologii liturgii, chociaż pojawiło się w tej dziedzinie zbyt wielu spontanicznych autorów, charakteryzujących się niebywałą stanowczością formułowanych tez i udzielanych odpowiedzi, kontestujących wspomnianą już posoborową odnowę liturgii. Kard. Ratzinger *Duchem liturgii* wywołał przełom w spojrzeniu na liturgię i na jej aspekty religijno-teologiczne, a także na jej znaczenie duchowe i kulturowe. Jesteśmy świadkami bardzo obiecującego zwrotu teologicznego i ruchu liturgicznego. Jestem daleki od tego, by nazywać ten ruch „nowym”, ponieważ podejmuje on tylko niedokończone aspekty i ukierunkowania dawnego ruchu liturgicznego, które nie mogły się rozwinąć w przeszłości. Powodem była dokonująca się ogólnokościelna odnowa liturgiczna i jej trudne, naznaczone poważnym wysiłkiem intelektualnym wprowadzenie w życie w poszczególnych Kościołach, a więc działania, które wymagały od liturgistów wielkiego wysiłku, podporządkowując prowadzone przez nie badania i refleksję wprowadzeniu wskazań soborowych w duchu żywej i autentycznej Tradycji Kościoła. Nie mamy wprowadzić jeszcze jakiegoś własnego kompendium teologii liturgii, uwzględniającego całokształt refleksji podjętej po ukazaniu się wspomnianego *Ducha liturgii* kard. Ratzingera, w czym przeszkadza także bardzo aktywny i arbitralny w swoich wypowiedziach „ruch” tradycjonalistów liturgicznych, ale na pewno takie kompendium bardzo by się obecnie przydało.

Na pewno także w odniesieniu do innych dziedzin i działów teologii można by sformułować wiele uwag ogólnych i szczegółowych, ale w jakimś stopniu są one uwarunkowane sytuacją w tych dziedzinach, o których była już mowa, i to, co wyżej zostało powiedziane, *mutatis mutandis* do nich się odnosi. Nie sposób też wielu kwestii rozstrzygnąć, ponieważ nie osiągnęły one jeszcze pełnego wyrazu i nie jawią się w sposób jednoznaczny. Bardzo często mamy do czynienia jedynie z propozycjami i sugestiami, które czekają jeszcze na bardziej jednoznaczne rozstrzygnięcie.

Dla przykładu można zapytać, dlaczego w teologii moralnej niemal zrezygnowano z uprawiania moralnej szczegółowej. Kanoniści nigdy nie palali szczególną miłością do teologów, czego jasny wyraz dał już Alberico

¹⁶ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000.

Gentili (1552–1608), gdy wypowiadał słynne zdanie: „Silete theologi de munere alieno”¹⁷. Trzeba jednak postawić pytanie, czy i w jakim stopniu prawo kanoniczne, wyraźnie emancypując się w ostatnich latach od teologii, jest jeszcze nauką teologiczną? Przejrzałem kilkanaście roczników czasopism z dziedziny prawa kanonicznego, nie znajdując w nich żadnego cytatu biblijnego. Czy dokonujące się wyraźne zbliżenie prawa kanonicznego do prawa cywilnego ma głębszy sens, skoro i tak prawnicy świeccy nazywają je, a także opierające się na nim sądownictwo kościelne, „farsą”? Moim zdaniem należałoby powrócić do kard. Franciszka Suareza i powiedzieć, że każdy problem, zanim zostanie podjęty przez prawo kanoniczne, powinien być wpierv przedyskutowany na wydziale teologii¹⁸.

OSTATNIE LATA

W nauce w ostatnich latach mamy do czynienia z przemianami instytucjonalnymi związanymi z Konstytucją dla nauki 2.0. Z tej też racji ostatnie lata w teologii zostały, niestety, zdominowane ewaluacją i wykazem czasopism punktowanych, a więc sprawami administracyjnymi i poniekąd nieuchronnymi „przepychankami”, które temu towarzyszyły. Od początku krytykowałem propozycje ministra Jarosława Gowina, zwłaszcza z dwóch powodów: po pierwsze z tej racji, iż uważał on, i w dużym stopniu odzwierciedla się to we wspomnianej konstytucji, że, ogólnie mówiąc, drogą administracyjną można podnieść poziom nauki, a po drugie, co się z tym ściśle wiąże, że pomijano konsekwentnie sprawę etosu akademickiego i badawczego w spojrzeniu na przeszłość nauki i jej poziom, sprowadzając właściwie cały problem etyczny do działań spod znaku „antyplagiatu” oraz do regulaminów, procedur i rozbudowanych komisji, które mają wszystko, opierając się na tej pozytywistycznej „normatywie”, rozstrzygać. Nauka, zarówno pod względem dydaktycznym, jak i pod względem badawczym, jest dziedziną życia i aktywności, w której etos jest czynnikiem decydującym o osiągniętych wynikach, czy to się komuś podoba czy też nie. Nauka to przede wszystkim *studiositas*, ale także relacja, przyjaźń, współpraca, pracowitość, zapał, cierpliwość itd., a tego nie da się rozstrzygnąć jedynie za pomocą takich czy innych aktów prawnych i stosowania choćby najbardziej wyszukanych systemów oceniających, najbardziej sprawdzonych

¹⁷ Por. *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la seconda scolastica. Atti del Convegno Internazionale, Padova, 20–22 novembre 2008*, red. M. Ferronato, L. Bianchin, Padova 2011.

¹⁸ F. Suarez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distribuitus*, pars prima, Neapoli 1872, s. 1.

i rygorystycznych. Jeśli nie będzie odpowiedniego poziomu etycznego na uczelniach, to zmarnuje się każde pieniądze. Wiedzano o tym już w średniowieczu, dlatego np. na podstawie pism św. Tomasza z Akwinu można zbudować kodeks etyczny dotyczący nauczyciela i jego godności oraz ucznia z jego obowiązkami¹⁹. Podobne propozycje można zresztą znaleźć u innych autorów średniowiecznych.

Wyjątkowo problematyczny, mimo wprowadzonych korekt, jest „wykaz czasopism naukowych dla dyscypliny nauki teologiczne”. O tej problematyczności wypowiadałem się na różnych forach, łącznie z pisananiem w tej sprawie do ministerstwa. Przywołam więc kilka zdań z jednej z tych wypowiedzi, gdyż moja opinia na ten temat nie uległa zmianie:

Znalazło się na nim [tzn. wykazie ministerialnym] 492 czasopisma, ale – i to jest problematyczne – od razu pojawia się pytanie, jakie to są czasopisma. Otóż w zdecydowanej większości są w wykazie umieszczone czasopisma z takich dyscyplin czy dziedzin nauki, jak historia, nawet nie historia Kościoła, historia sztuki, religioznawstwo (w tym mocno doceniono studia judaistyczne), kulturoznawstwo, filozofia, filozofia religii, bizantynologia (owszem, Bizancjum było cesarstwem teokratycznym, w którym teologia odgrywała bardzo ważną rolę, ale nie było ono jakimś wcieleniem teologii), psychologia (w różnych odsłonach, głównie pozytywistycznej), socjologia (szczególnie dowartościowana ilością przyznanych punktów), pedagogika, literaturoznawstwo, filologia klasyczna itd. Tę dziwną panoramę szeroko uzupełniają na ironię czasopisma, w których ideologia spod znaku gender spełnia rolę sztandaru programowego. 200 punktów – największa liczba z możliwych – posiadają: „Bizantinische Zeitschrift” i „Studi Medievali” – czyli pisma ściśle historyczne, „Psychology of Religion and Spirituality”, „Sociology of Religion”, „Revue de Qumran”. Tylko co czwarte czasopismo w wykazie czasopism teologicznych jest ściśle teologiczne, choć brakuje wielu ważnych czasopism z teologii dogmatycznej, moralnej czy duchowości. Wykaz czasopism teologicznych ma wręcz jakąś alergię na teologię. Wydaje się, że tylko egzegeza biblijna jest stosunkowo dobrze reprezentowana, chociaż można i w tym przypadku zadawać pytania.

Nie interesuje mnie, kto personalnie za tym stoi – interesuje mnie wizja teologii, która wynika z wykazu czasopism, a która jest głęboko problematyczna. Oto podstawowe racje tej problematyczności:

a) Przede wszystkim mamy w ministerialnym wykazie do czynienia z rozmyciem teologii jako nauki o Bogu, ponieważ właściwie wyłania się tutaj, co najwyżej,

¹⁹ Por. L. Santarelli, *La morale dello studio nella vita e nella dottrina di s. Tommaso*, Roma 2018.

obraz teologii jako ukierunkowanej, ale tylko ukierunkowanej religijnie nauki o człowieku i społeczeństwie, co kłóci się z podstawową definicją teologii jako „nauki o Bogu” (*Theo-logia*) albo „nauki o zbawieniu” (*scientia fidei*). Wszystkie zastrzeżenia wyrażane w czasie przygotowywania reformy szkolnictwa wyższego pod adresem teologii w rozmaitych wypowiedziach publicystycznych, na które nie dopuszczano z premedytacją rzeczowej odpowiedzi, znalazły odzwierciedlenie w omawianym „wykazie czasopism”. Gdyby na ten wykaz spojrział Rudolf Bultmann i inni zwolennicy tak zwanego zwrotu antropologicznego z pierwszej połowy XX wieku, na pewno byłoby usatysfakcjonowani.

b) W wykazie czasopism pierwszeństwo zostało jednoznacznie przyznane tym dziedzinom teologii, które mają charakter historyczny, czyli tzw. teologii pozytywnej; dokonano się to z ewidentną szkodą dla teologii spekulatywnej – systematycznej. Co to oznacza? W obecnie prowadzonych badaniach historycznych, biorąc pod uwagę dominującą w nich metodologię i specyfikę badawczą, której znakiem rozpoznawczym jest wszechobecny i bezkrytycznie popierany „historyzm”, zanika pytanie o prawdę, a więc zanika to, co zasadnicze w nauce, przynajmniej pojmowanej klasycznie. Tym samym tego typu badania przestają mieć bezpośrednie znaczenie dla człowieka.

c) W takim ujęciu teologii brakuje tego, co tak jasno określił św. Ignacy Loyola w Ćwiczeniach duchowych w regule 11 „trzymania z Kościołem”, a mianowicie „określenia i wyjaśnienia dla naszych czasów rzeczy koniecznych do zbawienia wiecznego i do lepszego zwalczania i ujawniania wszelkich błędów i fałszów”²⁰. Postawienie tylko na teologię pozytywną, która nie musi być krytyczna wobec aktualnej rzeczywistości ani nawet nie musi się do niej odnosić, łatwo prowadzi na przykład do uprawomocnienia synkretyzmu lub dziwnych zjawisk pseudoreligijnych. Tylko teologia systematyczna – spekulatywna jest w stanie zmierzyć się z pojawiającymi się problemami, a więc być „innowacyjna”, jak głosi jedno ze sztandarowych haseł reformy szkolnictwa wyższego i nauki. Domaganie się – z jednej strony – innowacyjności w nauce w ramach tej reformy, w tym także w teologii, przez wykaz czasopism – z drugiej strony – prowadzi do jej zablokowania.

Sięgnijmy jeszcze raz do cytowanej reguły św. Ignacego: „Doktorzy scholastyczni bowiem, ponieważ są bardziej nowocześni, nie tylko opierają się na właściwym zrozumieniu Pisma Świętego oraz na Doktorach świętych i pozytywnych, ale też oświeceni mocą Bożą, wspomagają się soborami, kanonami i postanowieniami świętej naszej Matki, Kościoła”²¹. Mamy tutaj wyjaśnienie, jak należy rozumieć innowacyjność w sensie eklezyjalnym, a także teologicznym,

²⁰ Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1997, s. 150.

²¹ Tamże.

i w tym znaczeniu chcielibyśmy ją wprowadzać w życie. Czy będziemy mogli to zrobić?

Trzeba w każdym razie w odniesieniu do tych trzech uwag stwierdzić, że wiadać, iż wykaz jest jakimś arbitralnym usiłowaniem dokonania zmian w naturze i metodzie teologii jako nauki, a do tego nikt nie został uprawniony²².

Bez dalszej, kompetentnej i zdecydowanej interwencji w wykaz czasopism teologii grozi przede wszystkim zapaść treściowa. Taka jest moja diagnoza na dziś. Jej słuszność widać już choćby w tym, że słabnie zaangażowanie pisarskie teologów, ponieważ jedni usiłują się jakoś przestawić na nowe tory naukowe, by móc aspirować do publikowania w wyznaczonych czasopismach, co nie jest bynajmniej proste, choćby z tego powodu, że często są to hermetyczne czasopisma określonych instytutów i środowisk naukowych, a inni po prostu rezygnują z pisania, niejednokrotnie przeżywając poważne konflikty sumienia. Czy można publikować w czasopismach, które oficjalnie i z założenia promują taką czy inną ideologię? Czy dopuszczalne jest publikowanie w czasopismach wrogich wierze chrześcijańskiej i Kościołowi? Oczywiście, nie brakuje takich teologów, którzy słusznie na to wszystko nie patrzą, tylko uprawiają teologię zgodnie z rozumianą eklezyjalnie jej naturą i metodą. Pod znakiem zapytania staje w związku z tym przyszłość wielu czasopism teologicznych w Polsce, mających również trwałe osiągnięcia dla kształtu polskiej teologii, a niektóre już zostały zamknięte. Będzie to miało także poważne konsekwencje dla następnej ewaluacji.

Redaktorzy wielu czasopism intensywnie pracują nad spełnieniem wymogów, które pozwoliłyby na podniesienie punktacji ich czasopism, ale bez odwołania się do jakiejś znającej się na teologii komisji i rozumiejącej obecne w niej tendencje, nic z tego nie wyjdzie. Indywidualne i prowadzone ukradkiem pertraktacje z takim czy innym ministrem do niczego nie prowadzą, a nawet szkodzą powadze teologii. A że takie zabiegi prowadzono, było widać choćby po tym, że po przygotowaniu wykazu czasopism punktowanych na końcu zupełnie chaotycznie, bez uwzględniania porządku alfabetycznego, bo było już mało czasu, by go uwzględnić, dopisano jeszcze kilkanaście czasopism. Podobnie było z wydawnictwami.

Ze sprawą czasopism łączy się także sprawa grantów, z których teologowie, zwłaszcza trzymający się ściśle pracy w ramach teologii systematycznej, są *de facto* wykluczeni. Sprawa ta była podnoszona już wielokrotnie

²² J. Królikowski, *Słowo dziekana Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie w czasie inauguracji nowego roku akademickiego 1 października 2019 roku*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 39 (2020) 1, s. 44–46.

i niewiele dało się zrobić. Niektórzy teologowie ratują się we wnioskach grantowych odwoływaniem się do jakichś sprytnych sformułowań, uzasadniając, że chodzi o badania kulturowe, społeczne, historyczne itd., aby ukryć, że chodzi o teologię. Pojawia się jednak pytanie, czy to wypada z etycznego i naukowego punktu widzenia oraz odpowiada misji teologii. Na razie nic zmiany nie wróży.

Świadomie pominąłem tutaj zagadnienie nauk biblijnych, których rozwój w Polsce w ostatnich trzech dziesięcioleciach jest bardzo wyraźnie widoczny i służy całej teologii. Całej teologii bliskie jest przekonanie wyrażone w jednym z dzieł przypisywanych św. Janowi Chryzostomowi: „Clariss [...] est scientia Scripturarum, per quam apertur janua veritatis”²³. Sprawa nauk biblijnych domagałaby się osobnego omówienia, gdyż jest wielowątkowa; szczególnie ważne wydaje się pytanie o to, w jaki sposób biblistyka integruje się z całą teologią i aktualnym życiem Kościoła, łącznie z pytaniem, czy nie należałoby pewnych aspektów nauk biblijnych odpowiednio zweryfikować.

Niewątpliwie trzeba też zauważyć, że w ostatnim czasie ministerstwo zaliczyło biblistykę jako nową dziedzinę nauk teologicznych. Pomijam fakt, że zdecydowanie negatywnie o takiej propozycji wypowiadała się specjalnie w tym celu zwołana Rada Naukowa KEP, ale przyczyni się to m.in. do dalszego osłabienia teologii. Zobaczymy, co na ten temat powie jeszcze odpowiednia dykasteria watykańska, ale raczej jestem zdania, że tego szybko nie poprze, biorąc pod uwagę reguły, którymi kieruje się w tym względzie, oraz wygórowane wymagania, których polskie wydziały teologii na razie nie spełniają.

ZAKOŃCZENIE

W ciągu ostatnich trzydziestu kilku lat teologia przeszła olbrzymią drogę, odpowiadając na wiele wyzwań eklezyjalnych, instytucjonalnych, organizacyjnych i treściowych. Były to lata bardzo dobre, chociaż naznaczone rozmaitymi brakami i niedogodnościami. W każdym jednak razie teologia w nowych warunkach zachowała swoją specyfikę naukową i nie musimy się dzisiaj w Polsce pytać, co stało się z naukowością teologii, jak to się dzieje w innych miejscach już od dłuższego czasu²⁴. Trzeba podkreślić ogromne poświęcenie wielu ludzi, którzy widzieli i widzą teolo-

²³ Pseudo-Jan Chryzostom, *Opus imperfectum in Matthaëum*, hom. 44 ex capitis 23, PG 56, 881.

²⁴ Por. G. Cottier, *Qu'est devenue la scientificité de la theologie?*, „Revue Philosophique de Louvain” 104 (2006), s. 195–207.

gię jako niewątpliwą siłę wiary i Kościoła katolickiego. Czy najlepsze lata mamy już poza sobą? Czy można wyznaczać jakieś perspektywy? Czy osiągnięty potencjał zdołamy nie tylko utrzymać, ale i go rozwinąć? Są to konieczne pytania, ale odpowiedzi są naznaczone wieloma niewiadomymi. W każdym jednak razie, warto by postawić na dalszy rozwój teologii, może w nieco zmienionym kształcie, ale na pewno solidny i oparty na zdecydowanym przekonaniu, że teologia naukowa jak mało co służy Kościołowi i jego misji w świecie, a także służy nauce w ogóle i różnym naukom, aby je wszystkie – jak podkreślał św. Bonawentura – prowadzić do zjednoczenia w Jezusie Chrystusie.

BIBLIOGRAFIA

- Artemiuk P., *Renesans apologii*, Płock 2016.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1–2, Lublin 2012³.
- Bolgiani F., *Introduzione alla Storia del Cristianesimo ed alla Storia della Chiesa*, Brescia 2021.
- Boyle L.E., *Facing history. A different Thomas Aquinas*, Louvain-la-Neuve 2000.
- Carpenter Ch., *La théologie, chemin vers la sainteté selon saint Bonaventure*, Paris 2013.
- Cottier G., *Qu'est devenue la scientificité de la théologie?*, „Revue Philosophique de Louvain” 104 (2006), s. 195–207.
- González Fernández F., *Lo studio della storia della Chiesa e la teologia*, „Urbaniana University Journal” 70 (2017), s. 245–274.
- Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1997.
- Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus* (1 maja 1991 r.).
- Kazimierzczak Z., *Alter Christus. Krytyczna rekonstrukcja światopoglądu Jana Pawła II*, Kraków 2014.
- Królikowski J., *Aktualna sytuacja teologii w Polsce*, „Teologia w Polsce” (1998) 54, s. 3–10; toż w: *Fides quaerens intellectum. Natura i metoda teologii*, Tarnów 2000, s. 113–124.
- Królikowski J., *Słowo dziekana Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie w czasie inauguracji nowego roku akademickiego 1 października 2019 roku*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 39 (2020) 1, s. 41–46.
- Martin J., *Jezus*, tłum. K. Jasiński, A. Wawrzyniak, Poznań 2015.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000.
- Pseudo-Jan Chryzostom, *Opus imperfectum in Matthaeum*, PG 56, 56, 611–946.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. XIII/1: *W rozmowie z czasem*, Lublin 2017.
- Rodríguez J., *Volto e missione del teologo*, w: *Fede di studio so e obbedienza di pastore. Atti del Convegno sul 50. del dottorato di K. Wojtyła e del 20. del pontificato di Giovanni Paolo II*, red. E. Kaczyński, Roma 1998, s. 303–328.

- Santarelli L., *La morale dello studio nella vita e nella dottrina di s. Tommaso*, Roma 2018.
- Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la seconda scolastica. Atti del Convegno Internazionale, Padova, 20–22 novembre 2008*, red. M. Ferronato, L. Bianchin, Padova 2011.
- Suarez F., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distribuitus*, pars prima, Neapoli 1872.
- Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Kraków 2005³.
- Wojtyła K., *Dzieła teologiczne*, t. 1: *Początki drogi naukowej. Święty Jan od Krzyża*, Kraków 2022.

Ks. Bogdan Ferdek*
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

PERSPEKTYWY MARIOLOGII DOGMATYCZNEJ

PERSPECTIVES ON DOGMATIC MARIOLOGY

Summary

This publication will be concerned with selected viewpoints from which Mariology could be presented. These viewpoints would be the impulses for the reinterpretation of Mariology. So, how can Mariology be reinterpreted based on the selected viewpoints relating to its practice? Quite subjectively, four points of view have been chosen from which Mariology could be presented. These four points will be: the document of the Pontifical International Marian Academy *Mother of the Lord. Memory-Presence-Hope*, the document of the Dombes Group, *Mary in God's Plan and in the Communion of Saints*, and the Mariological achievements of the theologians Stanisław Celestyn Napiórkowski and Roman Rogowski (1936–2023). Based on these four viewpoints of Mariology, the direction of its reinterpretation will be shown on the example of the dogma of the Immaculate Conception of the BVM. This year marks the 170th anniversary of the proclamation of this dogma by Pius IX. Reinterpretation is the filling of the dogma with new content in the light of a new horizon of thinking, without, however, contradicting the content previously contained in it. Thanks to the fact that the Immaculate Conception is a meeting, or even a cross between, Christology, pneumatology, charitology and eschatology, it can be reinterpreted as a more perfect sanctification and justification of the Mother of the Lord and as an anticipation of the eschatological Ecclesia immaculata. The concern for ecumenism in Mariology demands that the compatibility of the Immaculate Conception with the Bible be shown. The hermeneutical principle of Mariology should be the letter 'W'. The immaculate conception of Mary must be incorporated into the immaculate conception of Jesus. A 'top-down' Mariology should be complemented by a bottom-up Mariology.

* 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.

Keywords: immaculate conception, ecumenism, reinterpretation, art of living, top-down and bottom-up mariology

Streszczenie

W niniejszej publikacji będzie mowa o wybranych punktach widzenia, z jakich mogłaby być przedstawiana mariologia. Te punkty widzenia byłyby impulsami do reinterpretacji mariologii. Dość subiektywnie wskazano następujące cztery punkty widzenia, z jakich mogłaby być przedstawiana mariologia: dokument Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej *Matka Pana. Pamięć – obecność – nadzieja*, dokument Grupy z Dombes *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych* oraz mariologiczne osiągnięcia teologów Stanisława Celestyna Napiórkowskiego i Romana Rogowskiego (1936–2023). Opierając się na tych punktach widzenia mariologii, zostanie ukazany kierunek jej reinterpretacji na przykładzie dogmatu o niepokalanym poczęciu NMP. W br. upływa 170. rocznica ogłoszenia tego dogmatu przez Piusa IX. Reinterpretacja jest wypełnieniem dogmatu treścią w świetle nowego horyzontu myślenia, jednak bez zaprzeczenia treści dotychczas w nim zawartej. Dzięki temu, że niepokalane poczęcie jest spotkaniem, czy nawet krzyżówką, chrystologii, pneumatologii, charytologii i eschatologii, może być reinterpretowane jako doskonalsze uświęcenie i usprawiedliwienie Matki Pana oraz jako antycypacja eschatologicznej *Ecclesia immaculata*. Troska o ekumenizm w mariologii domaga się, aby ukazywać kompatybilność niepokalanego poczęcia z Biblią. Zasadą hermeneutyczną mariologii powinna być litera „W”. Niepokalane poczęcie Maryi trzeba włączyć w niepokalane poczęcie Jezusa. Mariologia „odgórna” powinna być dopełniona mariologią oddolną.

Słowa kluczowe: niepokalane poczęcie, ekumenizm, reinterpretacja, sztuka życia, mariologia odgórna i oddolna

*

Według *Słownika języka polskiego* słowo „perspektywa” ma co najmniej cztery znaczenia: rozległy widok; to, co się daje przewidywać w przyszłości; odległość w czasie umożliwiającą właściwą ocenę zdarzeń; punkt widzenia, z jakiego coś jest przedstawiane lub oceniane. W odniesieniu do mariologii, czyli metodycznej i usystematyzowanej refleksji nad objawionym misterium Matki Pana¹, „perspektywa” może oznaczać:

¹ Zob. J. Stöhr, *Mariologie*, w: *Marienlexikon* IV, eds. R. Bäumer, L. Scheffczyk, St. Ottilien 1992, s. 320–326.

- ukazanie rozległej panoramy mariologii jako traktatu teologicznego²;
- przedstawienie jakiejś futurologii mariologicznego traktatu;
- rozliczenie mariologii z realizacji postulatów stawianych pod jej adresem, np. przez adhortację Pawła VI *Marialis cultus*³;
- punkt widzenia, z jakiego mogłaby być przedstawiana mariologia.

Z pewnością ważnym przedsięwzięciem byłoby rozliczenie mariologii z realizacji postulatów stawianych pod jej adresem. Łatwiej bowiem przychodzi mnożenie postulatów niż ich realizacja. Niemniej jednak w niniejszej publikacji będzie chodziło o wybrane punkty widzenia, z jakich mogłaby być przedstawiana mariologia. Te punkty widzenia byłyby impulsami do reinterpretacji mariologii. Jak zatem można reinterpretować mariologię, opierając się na wybranych punktach widzenia odnoszących się do jej uprawiania?

Dość subiektywnie wybrano cztery następujące punkty widzenia, z jakich mogłaby być przedstawiana mariologia: dokument Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej *Matka Pana. Pamięć – obecność – nadzieja*⁴, dokument Grupy z Dombes *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*⁵ oraz mariologiczne osiągnięcia teologów Stanisława Celestyna Napiórkowskiego i Romana Rogowskiego (1936–2023). Opierając się na tych punktach odniesienia, zostanie ukazany kierunek jej reinterpretacji na przykładzie dogmatu o niepokalanym poczęciu NMP. W roku 2024 upływa 170. rocznica ogłoszenia tego dogmatu przez Piusa IX. Reinterpretacja jest wypełnieniem dogmatu nową treścią w świetle nowego horyzontu myślenia, jednak bez zaprzeczenia treści dotychczas w nim zawartej. Reinterpretacja przypomina organiczny rozwój, który nie burzy przeszłości, lecz otwiera ją na przyszłość⁶.

MATKA PANA. PAMIĘĆ – OBECNOŚĆ – NADZIEJA

Dokument Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej jest zbiorem szczegółowych wskazań dotyczących uprawiania mariologii, jej zadań

² Zob. M. Hauke, *Introduction to Mariology*, Washington 2020.

³ Zob. „Błogosławić mnie będą”. *Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus”*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1990.

⁴ Zob. Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna, *Matka Pana. Pamięć – obecność – nadzieja*, „*Salvatoris Mater*” 5 (2003) 3, s. 311–396.

⁵ Zob. Grupa z Dombes, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, „*Salvatoris Mater*” 3 (2001) 4, s. 271–404.

⁶ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Kraków 2000, s. 273–302.

i metody. Według jednego z postulatów „mariologia nie jest wyizolowaną dyscypliną”, lecz „jest dyscypliną łączenia, miejscem spotkania traktatów teologicznych, przestrzenią syntezy”⁷. Przykładem miejsca spotkania traktatów teologicznych jest dogmat o niepokalanym poczęciu. Tomasz z Akwinu miał problem pogodzenia tezy o niepokalanym poczęciu z chrystologią⁸. Tylko Jezus jako poczęty z Ducha Świętego jest niepokalanie poczęty. Ponieważ Maryja nie jest poczęta z Ducha Świętego, lecz z rodziców Joachima i Anny, dlatego nie może być niepokalanie poczęta. Może być tylko uświęcona w łonie matki jak Jeremiasz i Jan Chrzciciel.

Dzisiaj można rozwinąć myśl Tomasza. Bazując na biblijnym terminie „uświęcenie”, można twierdzić, że Maryja została przez Ducha Świętego doskonale uświęcona niż Jeremiasz i Jan Chrzciciel. Duch Święty dokonał bowiem jej uświęcenia od samego początku jej bytowania. Doskonalsze uświęcenie Maryi jest jej doskonalszym usprawiedliwieniem. Według podpisanej dwadzieścia pięć lat temu luterkańsko-katolickiej *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*

Usprawiedliwienie jest odpuszczeniem grzechów i uczynieniem (niesprawiedliwego) sprawiedliwym; w akcie tym Bóg obdarza nowym życiem w Chrystusie [...]. Jesteśmy prawdziwie i wewnętrznie odnowieni przez działanie Ducha Świętego i pozostajemy w stałej zależności od Jego działania w nas. *Tak więc, jeśli ktoś jest w Chrystusie, nowym jest stworzeniem; stare przeminęło, oto wszystko stało się nowe* (2 Kor 5,17)⁹.

Odnosząc tę definicję do Maryi, można powiedzieć, że jej usprawiedliwienie jest nie tylko zachowaniem od grzechu pierworodnego i innych

⁷ Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna, *Matka Pana. Pamięć – obecność – nadzieja...*, s. 327.

⁸ Stanowisko Tomasza z Akwinu wobec niepokalanego poczęcia jest szczegółowo opracowane. Zob. np. C. Balić, *The Mediaeval Controversy over the Immaculate Conception up to the Death of Scotus*, w: *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, ed. E. O'Connor, University of Notre Dame Press 1958, s. 192–197; U. Horst, *Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conception*, Berlin 2009, s. 7–27; B. Kochaniewicz, Bernard z Clairvaux, *Tomasz z Akwinu i uświęcenie Najświętszej Maryi Panny*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 28 (2021), s. 167–171; S.C. Napiórkowski, *Podstawy prawdy o niepokalanym poczęciu i podanie jej przez Kościół do wierzenia*, w: *Niepokalane poczęcie i życie chrześcijańskie*, red. D. Mastalska, Częstochowa–Niepokalanów 2005, s. 19–22.

⁹ <https://ekumenia.pl/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/wspolna-deklaracja-w-sprawie-nauki-o-usprawiedliwieniu/>

grzechów, lecz także nowym życiem w Chrystusie i wewnętrznym odnowieniem przez Ducha Świętego. Doskonalsze uświęcenie i usprawiedliwienie Maryi jest antycypacją Kościoła w chwale, który jest „święty”, „bez skazy”, „chwalebny”, „nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego” (Ef 5,27). Ten ideał *Ecclesia immaculata* z Listu do Efezjan antycypuje już Maryja. Ona od samego początku swojego bytowania jest święta, bez skazy, chwalebna, niemająca zmarszczki czy czegoś podobnego¹⁰. Wolność Maryi od grzechu Adama jest więc wypadkową spotkania co najmniej czterech traktatów teologicznych: chrystologii, pneumatologii, charytologii i eschatologii. Ta teologiczna krzyżówka traktatów pozwala wypełnić dogmat nową treścią: doskonalej uświęcona, doskonalej usprawiedliwiona, antycypująca *Ecclesia immaculata*. Te treści nie zaprzeczają niepokalanemu poczęciu, lecz pogłębiają treść tego dogmatu. Są wyrażone językiem biblijnym w przeciwieństwie do terminu „niepokalane poczęcie”, który nie występuje w Biblii.

MARYJA W BOŻYM PLANIE I W KOMUNII ŚWIĘTYCH

Dokument Grupy z Dombes zawiera postulat dotyczący ekumenicznego uprawiania mariologii. Tym postulatem jest ekumeniczne nawrócenie zarówno protestantów, jak i katolików. Protestanci powinni z szacunkiem odnosić się do katolickiej mariologii. Wyrazem tego szacunku jest nieosądzanie katolickiej mariologii jako sprzecznej z Ewangelią oraz uznawanie jej dorobku za uprawnione wnioski namysłu katolickiej świadomości nad spójnością wiary. Z kolei katolicy powinni dołożyć wszelkich starań, aby opierać mariologię na świadectwie Pisma Świętego¹¹. Postulat ekumenicznego nawrócenia dotyczy również dogmatu o niepokalanym poczęciu. Chociaż sam termin „niepokalane poczęcie” nie występuje w Piśmie Świętym, to jednak nie jest on jakimś ciałem obcym Pismu Świętemu. Najwyższy jako Najświętszy dla swojego Świętego Syna przygotował Świętą od samego początku Matkę. Ta świętość Matki jest kompatybilna ze świętością Boga i tym, który jako Jego Syn jest „Świętym Bogą” (Mk 1,24).

Kompatybilność niepokalanego poczęcia z Pismem Świętym wykazuje egzegeza typologiczna. Bazuje ona na patrystycznej zasadzie, według której Nowy Testament jest ukryty w Starym, a pełne znaczenie Starego

¹⁰ Zob. J. Ratzinger, *Pochodzenie i przeznaczenie*, w: *Opera omnia*, t. V, red. K. Gózdź, Lublin 2022, s. 390–396.

¹¹ Grupa z Dombes, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych...*, s. 379.

ukazało się dopiero w Nowym¹². Z tego względu główne linie interpretacji Starego Testamentu prowadzą do Chrystusa jako centralnej postaci całego Pisma Świętego. Metoda egzegezy typologicznej pozwala na odnajdywanie na każdej stronicy Starego i Nowego Testamentu tego, co Biblia mówi o Chrystusie. Ponieważ Maryja jest Matką Pana, dlatego egzegeza typologiczna pozwala ją odkrywać już w niektórych tekstach Starego Testamentu. Matkę Pana odnajdywano np. w księdze Pieśni nad Pieśniami, Księdze Estery, czy nawet w Księdze Rodzaju. Maryję odnajdywano w: Oblubienicy bez żadnej skazy (Pnp 2,14), należącej do Oblubieńca (Pnp 2,16); w Esterze, wyjętej przez króla Aswerusa z prawa karzącego śmiercią każdego poddanego samowolnie zbliżającego się do króla (Est 5,2); Ewie przed grzechem pierworodnym. Egzegeza typologiczna pozwoliła zobaczyć w Oblubienicy, Esterze czy Ewie nie tylko Matkę Pana, lecz również jej niepokalane poczęcie. Egzegeza typologiczna pozwala na ukazanie kompatybilności niepokalanego poczęcia z Pismem Świętym. Tą kompatybilność niepokalanego poczęcia z Pismem Świętym ukazują Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, a czynią to, stosując typologiczną egzegezę¹³.

Ekumeniczna reinterpretacja niepokalanego poczęcia ukazuje ten dogmat nie tylko jako nieobce Biblii ciało, ale wręcz z nią korespondujące.

NAPIÓRKOWSKI:

„W” JAKO METODOLOGICZNA ZASADA MARIOLOGII

Dla Napiórkowskiego metodologiczną zasadą encykliki Jana Pawła II *Redemptoris Mater* jest litera „W”¹⁴. Ta litera znajduje się w tytułach I i II części encykliki: „Maryja w tajemnicy Chrystusa” oraz „Bogurodzica w pośrodku pielgrzymującego Kościoła”. Papież nie chce więc pisać o Maryi „jako wielkości w jakimś sensie autonomicznej, stojącej obok Chrystusa, czy ponad Kościołem [...], ale obecnej zarówno w tajemnicy Chrystusa, jak i w tajemnicy Kościoła”¹⁵. Litera „W” powinna stać się metodologiczną zasadą mariologii. Powinna ona dotyczyć również dogmatu o niepokalanym poczęciu. Maryja jest niepokalanie poczęta w niepokalanie poczętym

¹² Św. Augustyn: „et in vetere novum lateat et in novo vetus pateat” (zob. M. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła*, Kraków 2009, s. 150).

¹³ Zob. P.-D. Nau, *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Historia i komentarz*, Lublin 2018.

¹⁴ Zob. S.C. Napiórkowski, *Ja, Służebnica Pana*, Lublin 2009, s. 176–183.

¹⁵ Tamże, s. 177.

Jezusie. Biblia mówi o poczęciu Jezusa z Ducha Świętego. Duch Święty stworzył w Maryi ludzką naturę Syna Bożego i dlatego Jezus jest niepokalanie poczęty. Współcześnie coraz śmielej mówi się o niepokalanym poczęciu Jezusa w związku z uroczystością Zwiastowania Pańskiego. W zasadzie jest to święto niepokalanego poczęcia Jezusa. To niepokalane poczęcie Jezusa z Ducha Świętego nie jest paradygmatem dla niepokalanego poczęcia Maryi. Poczęcie Maryi dokonało się bowiem w Annie, tak jak poczęcie każdego człowieka. Nie było to więc poczęcie z Ducha Świętego jak w przypadku Jezusa. Stosowany do poczęcia Maryi termin „niepokalane” zdaje się utożsamiać je z niepokalanym poczęciem Jezusa, które dokonało się za sprawą Ducha Stworzyciela. Tymczasem poczęcie Maryi w Annie było całkiem innym poczęciem niż poczęcie Jezusa w Maryi. Zwracał na to uwagę już św. Bernarda z Clairvaux, który za „niesłyszana” uznał opinię, że „Maryja poczęła się z Ducha Świętego, a nie z męża”. Bernard opowiada się za opinią, że „chwalebna (Maryja) poczęła z Ducha Świętego, a nie, że również poczęta była (z Ducha Świętego) [...] przywilej świętego poczęcia zastrzeżony został tylko dla Jezusa”¹⁶.

Niepokalane poczęcie Maryi nie powinno więc być zrównywane z niepokalanym poczęciem Jezusa z Ducha Świętego. Jednak niepokalaność poczęcia Jezusa z Ducha Świętego rozlewa się na Matkę Pana, wybawiając ją od grzechu Adama doskonalszym uświęceniem. Relację pomiędzy niepokalanym poczęciem Jezusa a niepokalanym poczęciem Maryi można by wyjaśnić analogicznie do relacji pomiędzy jedynym pośrednictwem Jezusa a pośrednictwem Maryi. Według *Lumen gentium*:

Żadne bowiem stworzenie nie może być nigdy stawiane na równi ze Słowem wcielonym i Odkupicielem; ale jak kapłaństwo Chrystusa w rozmaity sposób staje się udziałem zarówno świętych szafarzy, jak i wiernego ludu, i jak jedna dobroć Boża w rozmaity sposób rozlewa się realnie w stworzeniach, tak też jedyne pośrednictwo Odkupiciela nie wyklucza, lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałanie, pochodzące z uczestnictwa w jednym źródle.

Jak jedyne pośrednictwo Jezusa nie wyklucza pośrednictwa Maryi, tak jedyne niepokalane poczęcie Jezusa nie wyklucza niepokalanego poczęcia Maryi. Jak pośrednictwo Maryi jest w jedynym pośrednictwie Jezusa, tak również jej niepokalane poczęcie jest w niepokalanym poczęciu Jezusa. Do

¹⁶ Zob. Bernard z Clairvaux, *List do kanoników z Lyonu w sprawie Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, „Roczniki Teologiczne” 48 (2001) 2, s. 147–152.

słów *Lumen gentium* mówiących o tym, że „jak w kapłaństwie Chrystusa na różny sposób uczestniczą i święci szafarze, i wierny lud oraz jak jedna dobroć Boża w rozmaity sposób rozlewa się realnie w stworzeniach”¹⁷, można dopowiedzieć: tak też jedyne niepokalane poczęcie Jezusa rozlało swoją niepokalaność na poczęcie Maryi. Matka Pana jest więc Niepokalana w Niepokalanym Panu i przez Niepokalanego Pana.

Litera „W” jako metodologiczna zasada mariologii pozwala zreinterpretować nie tylko pośrednictwo Maryi jako udział w jedynym pośrednictwie Jezusa, lecz również niepokalane poczęcie Maryi jako udział w jedynym niepokalanym poczęciu Jezusa z Ducha Świętego.

ROGOWSKI: MARIOLOGIA CODZIENNOŚCI

Rogowski wpisuje mariologię w swoją teologię codzienności. Teologia powinna być powiązana z ludzką egzystencją w wymiarze powszednim. Aby to uzasadnić, Rogowski przytacza rozmowę pomiędzy starym i bezdomnym Paolo a uczonym mnichem Teofano z filmu Renato Neapoli Świat w mroku. Bezdomny mówi do mnicha:

„Patrz, ojcze, jakie macie wielkie biblioteki, pełne teologicznych i filozoficznych dzieł, ale co z tego – kościoły macie puste, a w parlamentach kpią sobie z Bożych przykazań”. „To należało czynić i tamtego nie opuszczać” – powiada Jezus (Łk 11,42). Uprawiając teologię jako naukę, należało jednocześnie wiązać teologię z życiem – uprawiać teologię jako sztukę życia¹⁸.

Również mariologia powinna być powiązana z ludzką egzystencją w wymiarze powszednim. Ilustruje to Rogowski mądrością chasydów: Uczeń przyszedł do swego mistrza, a ten go pyta – Czego się nauczyłeś? Uczeń odpowiedział: – Przerobiłem trzy razy cały Talmud. A mistrz na to: – Ale czy Talmud przerobił Ciebie? Morał z tej mądrości chasydów Rogowski odnosi do mariologii:

W całej teologii, jak również w mariologii, istnieje zagrożenie przedstawione powyżej: studiujemy, tworzymy, przerabiamy wspaniałe objawione prawdy, lecz nie

¹⁷ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 160.

¹⁸ R. Rogowski, *Teologia i życie*, w: *Teologia jako sztuka życia*, red. R. Rogowski, A. Małachowski, Wrocław 2008, s. 17.

wpływają one na nasze życie. Inaczej mówiąc: nie traktujemy teologii, a w jej ramach mariologii jako sztuki życia¹⁹.

Mariologię jako sztukę życia ilustruje Rogowski dogmatem o niepokalanym poczęciu. Niepokalana Maryja odzwierciedla stan Ewa przed upadkiem. Jednak Maryja jako niepokalana nie żyła w raju, lecz w świecie dotkniętym upadkiem Ewy. Jako Pełna Łaski (Łk 1,28) od momentu poczęcia żyła w codzienności pełnią miłości. Jak pisze Rogowski:

[...] śpieszy do Elżbiety, by nie tylko przynieść jej Tego, który obdarzył ją Duchem Świętym – ją i jej dziecko, Jana (Łk 1,39–45), ale także, by służyć jej i pomagać, gdyż ta była „w szóstym miesiącu” (Łk 1,36); chrześcijanin, jeżeli chce być rzeczywiście uczniem Chrystusa i dzieckiem Jego matki, musi żyć miłością [...] nie można kochać Boga, nie kochając człowieka (por. 1 J 4,19–20); przerost kultu nad życiem, pozornej pobożności nad miłością – to zbyt częste patologie w życiu chrześcijańskim²⁰.

Pełna Łaski od samego poczęcia jest w codzienności Pełną Miłości. Rogowski dopełnia „odgórną mariologię”, czyli mariologię dogmatów, „mariologią oddolną”, czyli mariologią codzienności. Maryjny dogmat i codzienność Maryi idą więc w parze. Łączenie mariologii odgórnej i mariologii oddolnej jest przeciwieństwem feministycznej mariologii²¹, która przeciwstawia Maryję dogmatu i Maryję codzienności. Dla Rogowskiego dogmaty maryjne implikują sztukę życia w codzienności.

Rogowski przywiązuje wielką wagę do kwestii języka w mariologii. Uważa, że jest to kwestia ważniejsza, niż się wszystkim teologom wydaje. Odwołuje się do wypowiedzi kardynała Ratzingera, że „Teolog powinien kochać poezję, muzykę i przyrodę”²². Rogowski kocha przede wszystkim poezję i przyrodę. Teologię nazywa „wielką Damą”, a poezję – „siostrą Wielkiej Damy”, która w swój oryginalny sposób potrafi wyrazić to, co jest przedmiotem teologii. Z kolei przyroda co jakiś czas przerywa główną myśl tekstu. Za pomocą przyrody Rogowski tworzy atmosferę zadumy i refleksji. Poezja i przyroda pozwalają teologowi odejść od skonwencjona-

¹⁹ R. Rogowski, *Egzystencjalna mądrość mariologii*, w: *Teologia jako sztuka życia...*, s. 143–144.

²⁰ Tamże, s. 138.

²¹ Zob. M. Hauke, *Introduction to Mariology...*, s. 126–133.

²² R. Rogowski, *Teologia i życie...*, s. 16.

lizowanych wypowiedzi mariologicznego traktatu²³. Dzięki temu mariologia łatwiej trafia do czytelnika. Poezja i przyroda stają się dla Rogowskiego jakby nośnikami mariologicznego traktatu.

Rogowski reinterpretuje mariologię, opierając się na codzienności. Chce z niej uczynić sztukę życia w codzienności z Maryją i na jej wzór. Jest to cenne dopełnienie mariologii odgórnej. Dzięki temu mariologia schodzi z wyżyn traktatu w nizinę codzienności. Przestaje być „sztuką dla sztuki”, uprawiana przez nielicznych, a staje się sztuką życia dla wszystkich.

PODSUMOWANIE

Dość subiektywnie wybrano cztery punkty widzenia, z jakich mogłaby być przedstawiana mariologia. Są to dwa dokumenty: jeden Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej, a drugi Grupy z Dombes, oraz dwóch polskich teologów: Stanisława C. Napiórkowskiego i Romana E. Rogowskiego. Te cztery punkty widzenia mariologii pomagają w jej reinterpretacji, czyli pomagają ją napełniać nowymi treściami. Zostało to ukazane na przykładzie dogmatu o niepokalanym poczęciu. Dzięki temu, że niepokalane poczęcie jest spotkaniem, czy nawet krzyżówką, chrystologii, pneumatologii, charytologii i eschatologii, może być zreinterpretowane jako doskonałe uświęcenie i usprawiedliwienie Matki Pana oraz jako antycypacja eschatologicznej *Ecclesia immaculata*. Troska o ekumenizm w mariologii domaga się, aby ukazywać kompatybilność niepokalanego poczęcia z Biblią. Zasadą hermeneutyczną mariologii powinna być litera „W”. Niepokalane poczęcie Maryi trzeba włączyć w niepokalane poczęcie Jezusa. Mariologia „odgórna” powinna być dopełniona mariologią oddolną.

Przedstawione cztery punkty widzenia mariologii nie wyczerpują tematu perspektywy mariologii dogmatycznej. Można by pokusić się na przykład o stworzenie jakiejś synodalnej mariologii. Maryja była przecież w drodze do Betlejem i Egiptu ze swoim mężem Józefem, a nie z jakąś partnerką. Jej drogi z Józefem bronią małżeństwa, płci i rodziny – bronią teologii stworzenia. Maryja była również w drodze z apostołem Janem. Na tej drodze była charyzmatyczną prorokinią powtarzającą: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5). Echo tych słów nieprzypadkowo pojawia się w Ewangelii według św. Jana. Jako prorokini nie powiedziałyby Herodiadzie i Herodowi „błogosławię was, ale nie wasz związek”, lecz przypomniałyby słowa: „Co Bóg złączył, tego niech człowiek nie rozdzie-

²³ Zob. E. Cichocki, *O języku chrystologii w pismach ks. Romana Rogowskiego*, „Teologia w Polsce” 18 (2024) 1, s. 107–127.

la” (Mk 10,9). Synodalna Maryja byłaby więc – jak to przedstawia fresk nad kratą, pod łukiem sklepienia w kaplicy cudownego obrazu Matki Boskiej Jasnogórskiej – „Pogromczynią wszystkich herezji”, także tych przeciwko dziełu stworzenia.

Nie brakuje punktów widzenia mariologii, ale brakuje recepcji mariologii akademickiej w mariologii seminaryjnej, a przede wszystkim w duszpasterstwie. Na ten brak recepcji, który powoduje rozdzźwięk pomiędzy mariologią akademicką a duszpasterstwem, zwrócił uwagę Wojciech Życkiński (1953–2020)²⁴. Przepaść pomiędzy mariologią akademicką a duszpasterstwem będzie się pogłębiała w miarę „obcinania” godzin dogmatyki, w tym mariologii, przez kolejne *ratia studiorum*. Godziny przeznaczone na mariologię pozwalają jedynie na „ślizganie się” po powierzchni tego traktatu. Brakuje również periodyku naukowego „Salvatoris Mater” jako miejsca publikacji owoców badań z zakresu mariologii i mariologicznych dyskusji. Wciąż zatem aktualne jest życzenie Życkińskiego:

[...] chciałbym życzyć mariologii na polskiej drodze maryjnej dziś, by [...] jej praca spotykała się z większą recepcją i akceptacją przedkładanej doktryny, a czcicielom Bożej Rodzicielki, by egzaltacja osobą Maryi ustąpiła miejsca idei Jej naśladownictwa. Jest to niewątpliwie trudniejsze i bardziej wymagające. Chrześcijaństwo jednak to nie sentymenty, ale wymagania²⁵.

W życzeniu Życkińskiego zawiera się zadanie dla sanktuariów maryjnych. W ich cieniu powinna również rozwijać się mariologia. Ośrodki kultu maryjnego powinny być ośrodkami mariologii. Na Jasnej Górze dbał o to Zachariasz Szczepan Jabłoński (1940–2015), który zajmował się problematyką związaną z kultem maryjnym i ruchem pielgrzymkowym, ze szczególnym uwzględnieniem Jasnej Góry. W cieniu Jasnej Góry organizował ogólnopolskie sympozja mariologiczno-maryjne, np. „Z Maryją Królową Polski bądźmy świadkami miłości dziś i jutro” (23–24 kwietnia 2010 r.)²⁶. Jego Apele Jasnogórskie były minitraktatami mariologicznymi²⁷. Takie mini i maxi traktaty mariologiczne powinny powstawać w każdym

²⁴ W. Życkiński, *Jaka mariologia. Na polskiej drodze maryjnej dzisiaj?*, w: *Na polskiej drodze maryjnej*, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Częstochowa–Pasierbiec 2007, s. 139–151.

²⁵ Tamże, s. 150.

²⁶ Zob. *Z Maryją Królową Polski bądźmy świadkami miłości dziś i jutro*, red. Z. Jabłoński, Jasna Góra–Częstochowa 2010.

²⁷ Zob. Z.S. Jabłoński OSPPE, *W godzinie Apelu: Trzecie Tysiąclecie*, Częstochowa 2008; zob. także M. Dawidziak-Kładoczna, *Apel jasnogórski jako gatunek w formie kolekcji*, „Język Polski” XCIV (2014) 5, s. 441–451.

sanktuarium maryjnym. Mogłyby one powracać na przykład do problemu relacji pomiędzy Eucharystią a Matką Pana. Problem ten rodzi między innymi sprawowanie Eucharystii wobec niejako „wystawionej” ikony Matki Pana, podobnie jak kiedyś msze wobec „wystawionego” Najświętszego Sakramentu. Pomostem pomiędzy Eucharystią a Maryją może być słowo *χαρις*, występujące zarówno w słowie *Κεχαριτωμένη* (Łk 1,28), jak i w *εὐχαριστία*.

Patrząc na ikony Matki Pana w poświęconych jej sanktuariach, można w niej widzieć również teologa. To ona w hymnie Magnificat zreinterpretowała starotestamentalną modlitwę Anny, matki Samuela (1 Sm 2,1–10), w świetle doświadczonej tajemnicy Wcielenia. Teolog w Matce Pana może więc odnaleźć impuls do reinterpretacji mariologii, czyli wypełnianie jej nową treścią, jednak bez zaprzeczenia treści dotychczas w niej zawartej.

BIBLIOGRAFIA

- Balić C., *The Mediaeval Controversy over the Immaculate Conception up to the Death of Scotus*, w: *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, red. E. O'Connor, University of Notre Dame Press 1958, s. 192–197.
- Bernard z Clairvaux, *List do kanoników z Lyonu w sprawie Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, „Roczniki Teologiczne” 48 (2001) 2, s. 147–152.
- „Błogosławić mnie będą” *Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus”*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1990.
- Cichocki E., *O języku chrystologii w pismach ks. Romana Rogowskiego*, „Teologia w Polsce” 18 (2024) 1, s. 107–127.
- Dawidziak-Kładoczna M., *Apel jasnogórski jako gatunek w formie kolekcji*, „Język Polski” XCIV (2014) 5, s. 441–451.
- Fiedrowicz M., *Teologia ojców Kościoła*, Kraków 2009.
- Grupa z Dombes, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, „Salvatoris Mater” 3 (2001) 4, s. 271–404.
- Hauke M., *Introduction to Mariology*, Washington 2020.
- Horst U., *Dogma und Theologie. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio*, Berlin 2009, s. 7–27.
- Jabłoński Z.S., *W godzinie Apelu: Trzecie Tysiąclecie*, Częstochowa 2008.
- Kochaniewicz B., *Bernard z Clairvaux, Tomasz z Akwinu i uświęcenie Najświętszej Maryi Panny*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 28 (2021), s. 167–171.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Kraków 2000, s. 273–302.

- Napiórkowski S.C., *Podstawy prawdy o niepokalanym poczęciu i podanie jej przez Kościół do wierzenia*, w: *Niepokalane poczęcie i życie chrześcijańskie*, red. D. Mastalska, Częstochowa–Niepokalanów 2005, s. 19–22.
- Napiórkowski S.C., *Ja, Służebnica Pana*, Lublin 2009.
- Nau D.P., *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Historia i komentarz*, Lublin 2018.
- Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna, *Matka Pana. Pamięć – obecność – nadzieja*, „*Salvatoris Mater*” 5 (2003) 3, s. 311–396.
- Ratzinger J., *Pochodzenie i przeznaczenie*, w: *Opera omnia*, t. V, red. K. Gózdź, Lublin 2022.
- Rogowski R., *Egzystencjalna mądrość mariologii*, w: *Teologia jako sztuka życia*, red. R. Rogowski, A. Małachowski, Wrocław 2008, s. 136–144.
- Rogowski R., *Teologia i życie*, w: *Teologia jako sztuka życia*, red. R. Rogowski, A. Małachowski, Wrocław 2008, s. 7–17.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–163.
- Stöhr J., *Mariologie*, w: *Marienlexikon*, t. IV, red. R. Bäumer, L. Scheffczyk, St. Ottilien 1992, s. 320–326.
- Z Maryją Królową Polski bądźmy świadkami miłości dziś i jutro*, red. Z. Jabłoński, Jasna Góra–Częstochowa 2010.
- Życiński W., *Jaka mariologia. Na polskiej drodze maryjnej dzisiaj?*, w: *Na polskiej drodze maryjnej*, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Częstochowa–Pasierbiec 2007, s. 139–151.

Ks. Jan Perszon*
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

PAPIESTWO W SŁUŻBIE WIARY KOŚCIOŁA. WSPÓŁCZESNE WYZWANIA

THE PAPACY IN THE SERVICE OF FAITH OF THE CHURCH. CONTEMPORARY CHALLENGES

Summary

The subject of the article is the contemporary papacy in the aspect of its primary task, which is to serve the faith of the Church and effectively care for its unity. Over the past centuries, the Bishop of Rome enjoyed unquestionable authority in the Catholic world as the guardian and teacher of the faith, but also full jurisdictional authority in the universal Church. After the Second Vatican Council (during its reception), the papal prerogatives began to be quite widely (though not always openly) questioned. The reception of Vatican II coincided with the cultural revolution (including the revolution of 1968) and Paul VI's encyclical *Humanae vitae*. The pontificates of John Paul II and Benedict XVI brought relative stability to Catholicism, while Francis proposed – especially by promoting synodality – a thorough reform of ecclesial life. At its core is concern for the „participation” and taking part in the entire life of the Church (including in its management) of all the faithful. This idea of „reconstructing” the Church, which is important for the Pope, is controversial. On the one hand it raises the question about the structure established by Christ, and therefore constitutive hierarchical Church (episcopate with its head, i.e. the successor of Peter), on the other hand, it gives rise to initiatives (see: the German synodal way) that seem to aim at constructing a new forms of ecclesial community. This is happening in an unprecedented

* Ks. Jan Perszon – od 2001 r. nauczyciel akademicki na Wydziale Teologicznym UMK, w latach 2005–2012 dziekan tego Wydziału, od 2012 do 2020 członek CK ds. Stopni i Tytułów, od 2020 członek Rady Doskonałości Naukowej. Opublikował kilkanaście monografii oraz ok. 100 artykułów naukowych z eklezjologii, etnologii i pobożności ludowej; e-mail: Jan.Perszon@umk.pl; ORCID 0000-0001-8331-6833.

context of secularization of Western societies, intentional marginalization of Christianity in public space and blurring the identity of Catholics. All this makes the papal ministry extremely difficult, and the future of Catholicism in the West is uncertain.

Keywords: papacy, primacy, faith, Church, challenges

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest współczesne papieństwo w aspekcie jego prymarnego zadania, jakim jest służba wierze Kościoła i skuteczna troska o jego jedność. Przez minione wieki Biskup Rzymu cieszył się w świecie katolickim niekwestionowanym autorytetem jako stróż i nauczyciel wiary, ale także pełnił władzę jurysdykcyjną w Kościele powszechnym. Po II Soborze Watykańskim (w okresie jego recepcji) uprawnienia papieskie zaczęły być dość powszechnie (choć nie zawsze jawnie) kwestionowane. Recepcja Vaticanum II zbiegła się z rewolucją kulturową (m.in. ruchów 1968 r.) i encykliką Pawła VI *Humanae vitae*. Pontyfikaty Jana Pawła II i Benedykta XVI przyniosły katolicyzmowi relatywną stabilizację, natomiast Franciszek zaproponował – zwłaszcza przez promocję synodalności – gruntowną reformę życia eklezyjalnego. W jej centrum jest troska o „uczestnictwo” i partycypację w całym życiu Kościoła (także w kierowaniu nim) wszystkich wiernych. Ta ważna dla papieża idea „przebudowy” Kościoła budzi kontrowersje. Z jednej strony prowokuje pytanie o ustanowioną przez Chrystusa, a więc konstytutywną strukturę hierarchiczną Kościoła (episkopat ze swą głową, czyli następcą Piotra), z drugiej rodzi inicjatywy (*vide*: niemiecka droga synodalna), które zdają się zmierzać do konstruowania nowej formy wspólnoty eklezyjalnej. Dzieje się to w kontekście bezprecedensowej laicyzacji społeczeństw Zachodu, intencjonalnego marginalizowania chrześcijaństwa w przestrzeni publicznej oraz rozmywania tożsamości katolików. Wszystko to czyni posługę papieską niesłychanie trudną, a przyszłość katolicyzmu na Zachodzie niepewną.

Słowa kluczowe: papieństwo, prymat, wiara, Kościół, wyzwania

*

Kościół nie jest kaprysem historii ani efektem polityczno-ideowych przemian, które nieprzerwanie zachodzą w rodzinie ludzkiej. Nie jest też tworem ludzkiego poszukiwania transcendencji (Eliadowskiego *homo religiosus*). On ma genezę w samym Bogu Trójjedynym. Jest dziełem Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa i Jego zbawczej misji dokonanej w mocy Ducha. Co więcej, w perspektywie objawienia cała historia pozostaje w tajemniczy sposób „na służbie Kościoła”, który „niesie” w sobie Chry-

stusa. On bowiem jest Alfa i Omega całego stworzenia. W tej perspektywie spadające na Chrystusową wspólnotę *calamitates* (od prześladowań rzymskich po marksizm, postmodernizm i współczesny zamęt w Kościele) trzeba postrzegać jako „bolesną łaskę”, która – koniec końców – oczyszcza Kościół i wydoskonala go w miłości. Cała konstytucja *Lumen gentium*, a jest to bodaj najważniejszy z dokumentów ostatniego soboru, przeniknięta jest pewnością, że świat i jego historia są „otwarte” na Ewangelię i misję Kościoła. W ocenie kłopotów współczesności i kryzysu, jaki zdaje się dotyczyć Kościół katolicki, warto więc zachować dystans i cierpliwość. Nade wszystko zaś mocną wiarę, że Pan jest; działa i ocala – także wtedy, gdy nam się wydaje, że śpi.

Dlatego refleksję nad posłannictwem papieża – a rzecz dotyczy wszystkich następców św. Piotra – trzeba zacząć od przypomnienia imponderabilii. To znaczy źródeł tej konstytutywnej i koniecznej dla samego „bycia” (*esse*) Kościoła Chrystusowego posługi, którą określa się jako *munus Petri* – posługa Piotrowa. Być może zakłopotanie i niepewność, jakie towarzyszą wielu katolikom naszej doby, wynikają nie tylko ze specyficznego stylu pełnienia tej zbawczej funkcji przez papieża Franciszka, ale także – niestety – z zapomnienia o danej *ex divina institutione* strukturze wspólnoty, którą przed wiekami nazwano Kościołem katolickim. To „zapomnienie” udziela się nie tylko wiernym świeckim, ale także pasterzom, czyli członkom kolegium biskupów. Tylko wtedy, gdy *Ecclesia* chce (czy lepiej: usiłuje) żyć tą pełnią, której udziela jej Pan, staje się „niejako sakramentem zbawienia” dla swych dzieci i całej rodziny ludzkiej oraz stworzenia. Z drugiej zaś strony zdolna jest przewyćzać zagrożenia zewnętrzne (które nigdy Kościoła nie opuszczają) oraz kryzysy wewnętrzne (które także są immanentną przypadłością jego drogi przez historię). Świadomość, że struktura Kościoła kształtowała się przez wieki – w bezpośredniej interakcji z zastaną kulturą (także ustrojową, polityczną) – każe wielu biskupom i teologom kwestionować aktualny model władzy eklezjalnej (tu: papieskiej i biskupiej) oraz formy jej sprawowania. Inni zaś – z troski o wierność Kościołowi poprzednich stuleci, jego tożsamość i jedność dzisiaj – podkreślają wiecznotrwałość hierarchicznej władzy (w tym skutecznego „przewodzenia w miłości” przez Biskupa Rzymu). Źródłem napięcia w Kościele nie jest tedy spór li tylko o „skuteczność” współczesnego papiestwa czy o formy jego działania, ale różnica zdań dotycząca uprawnień (zadań, obowiązków, odpowiedzialności) w kontekście kolegialności biskupiej (Vaticanum II i po) oraz lansowanej przez Franciszka synodalności. Chodzi o to, czy papież może bez szkody dla natury i misji Kościoła przestać rzą-

dzić centralnie Eklezję, cedując część uprawnień na np. konferencje episkopatów¹.

W części drugiej, acz nie bez rezerwy, trzeba podjąć „współczesne wyzwania”, czyli – mniej lub bardziej udaną – próbę oceny aktualnego pontyfikatu oraz wyzwań, z którymi Biskup Rzymu się zmagają. Kluczem do tego namysłu jest decyzja Chrystusa, który – jak od początku wierzy Kościół – nazwał Szymona „Skalą” i nakazał mu paść Jego owce i baranki. Papież Franciszek jest, tak dla wiernych Kościoła, jak i dla niewiernych (tych, co na zewnątrz) „tematem” ciekawym, intrygującym i nieszablonowym. Będziemy próbować odpowiedzieć na pytanie, czy konkretne decyzje, wypowiedzi (także angażujące magisterium papieskie) i gesty można postrzegać jako realizację posługi Piotrowej, czyli *sollicitudo omnium ecclesiarum*. Jakie trudności w realizacji swego – jedyne i doniosłe – powołania Ojciec Święty napotyka; z jakimi zagrożeniami się mierzy? Czy jego posługa jako stróża i zwornika jedności Kościoła powszechnego jest (czy jeszcze może być) skuteczna? Czy postulowana decentralizacja daje się pogodzić z kilkunastowieczną tradycją doktrynalną (i jurysdykcyjną) wzmacniającą papieństwo? Jest oczywiste, że nie chodzi o krytykę aktualnego *modus operandi* papieństwa ani tym bardziej o recenzowanie następcy św. Piotra. Idzie nam o takie spojrzenie na ziemską głowę Kościoła, które trzyma się „za myślu Pana”. Jeśli „to jest Jego Kościół” – jak mawiał Benedykt XVI – to ten, kto kocha Chrystusa, powinien miłować także Eklezję. To zaś zakłada takie *sentire cum Ecclesia*, które od nas wymaga, które nieraz boli i uwiera; które oczyszcza i nawraca, które przynagla do całkowitego przyłgnięcia do Chrystusa.

TY JESTEŚ PIOTR

Z woli Chrystusa Szymon Piotr otrzymał – w ramach Dwunastu – misję specjalną². Wiemy, że pierwotny Kościół jego wyjątkowy status uznawał, przenosząc go na biskupów Kościoła Rzymu. Gdy w II/III wieku ukształtowała się hierarchia, biskupi uznawani byli za następców apostołów, biskup

¹ M. Faggioli postrzega takie podejście (*Amoris laetitia*, nr 3) w kontekście „zwrotu” papieża w stronę peryferii i środowisk zmarginalizowanych. Elementem tego zwrotu byłoby pozostawianie sporów doktrynalnych i moralnych bez odpowiedzi ze strony Stolicy Świętej (M. Faggioli, *The Liminal Papacy of Pope Francis. Moving toward Global Catholicity*, New York 2020, s. 78–86).

² Założyciel Kościoła postawił „nad innymi Apostołami Świętego Piotra i w nim ustanowił trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności i wspólnoty” (LG 18).

Rzymu zaś za spadkobiercę uprawnień św. Piotra i Pawła. To, co nazywamy papiestwem, było przez setki lat (aż do schizmy 1054 r.) uznawane za centrum eklezjalnej komunii; jednocześnie Kościół Rzymu – uważając się za spadkobiercę i przedłużenie misji Piotrowej – wyrastał na „centrum decyzyjne” i podmiot władzy – przede wszystkim dla łacińskiego Zachodu³. Z drugiej strony metropolitalna (terytorialno-administracyjna) struktura Kościoła rzymskiego sprawiała, że nie można przeceniać bezpośredniego wpływu papieża na życie Kościołów lokalnych. Świadczy o tym choćby wytrwała walka papiestwa (jej szczytem był tzw. spór o inwestyturę) z dominacją władzy świeckiej nad biskupstwami i parafiami. Stąd Hans Urs von Balthasar widzi w posłudze Piotrowej (papiestwie) wytrwałego obrońcę wolności Kościoła wobec zakusów władzy świeckiej⁴. Całe średniowiecze to daleko idąca autonomia diecezji, metropolii, kapituł katedralnych, lokalnych synodów, a w diecezjach – parafii⁵. Jak pisze Vittorio Messori, przez wieki wierni nie wiedzieli, jak nazywał się urzędujący papież ani jak wyglądał.

Dla katolików najważniejsza była wiedza, że w Rzymie Chrystus ma swojego Wysłannika, wybranego pod natchnieniem Ducha Świętego, a będąc mu posłusznym, człowiek nie myli się w rozumieniu i w życiu według Ewangelii⁶.

Stare powiedzenie *parochus alter papa* nie było gołosłowne; nawet reformy Karola Wielkiego (koronowanego w 800 r.) i jego sekretarza

³ Szerzej o ukształtowaniu się jednolitej struktury hierarchicznej zob. Y. Congar, *The Historical Development of Authority in the Church: Points for Reflection*, w: *Problems of Authority*, ed. J.M. Todd, London 1962, s. 119–150; D.J. Stagg, *Authority in the Church*, Collegeville 1999, s. 73–79; J. Krzywda, *Prymat papieski i Kolegium Biskupów w świetle nauki Vaticanum I i II*, Kraków 2008, s. 19–91.

⁴ H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, tłum. W. Szymona, Poznań 2004, s. 261–295. Teolog przywołuje m.in. refleksje o dramacie „Kościół państwowego” W. Sołojowa i H. Newmana.

⁵ Starożytny porządek prowincji kościelnych z metropolitą jako głową był wyrazem kolegalności biskupiej. Jednak został zakwestionowany już w królestwie Franków; władcy (wizygocy i frankońscy) uzurpowali sobie zwierzchnictwo nad Kościołem. Później aktywność św. Bonifacego i działania Karola Wielkiego odbudowały władzę metropolitów. Synody pozostały jednak „królewskie”. W IX w. doszło do konfliktu abpa Hinkmara z Reims z papieżem Mikołajem I o zakres władzy metropolity w swojej prowincji. Tzw. Dekretalia Pseudoizydoriańskie (z tego samego czasu) przypisały papieżowi wyłączną władzę zdejmowania z urzędu biskupów. Jednak to władza świecka (Kościół królewski i prywatne możnych) przyczyniła się do upadku biskupiej kolegalności, której obrońcą stawało się papiestwo. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2004, s. 110–115.

⁶ V. Messori, *Kościół katolicki i jego wrogowie. Inne spojrzenie na historię i współczesność*, tłum. M. Stebart, Kraków 2016, s. 328–329.

Alquina nie pozwoliły na sprawny centralizm papieski⁷. Życie parafialne, diecezjalne i zakonne biegło swoim rytmem, z rzadka tylko bezpośrednio komunikując się z *mater et magistra omnium ecclesiarum*. Kościół I tysiąclecia był komunią patriarchatów; mimo różnic kulturowych, liturgicznych i politycznych stanowił jeden organizm, a papieństwo (i jego roszczenia) były moderowane przez inne patriarchaty⁸. Niektórzy eklezjolodzy za istotny element transformacji Kościoła uważają jego przejście (zwłaszcza na Zachodzie) od struktury charyzmatyczno-hierarchicznej do modelu władzy społeczeństwa feudalnego. Towarzyszyło temu zastąpienie eklezjologii trynitarniej i pneumatycznej – która podkreślała zasadniczą równość ochrzczonych – eklezjologią instytucjonalną⁹. Krajobraz realnej władzy papieskiej w Kościele rzymskim zmieniły znacząco od XIII wieku zakony żebrzące, bezpośrednio podległe Stolicy Apostolskiej, później zaś rosnąca aktywność misyjna Kościoła, moderowana (acz z ograniczeniami ze strony monarchów) przez Rzym¹⁰. Klaus Schatz uważa, że wraz z wykształceniem się od XII wieku „społeczeństwa”, pojęcia suwerennego państwa, instytucji uniwersytetu i rosnącą ruchliwością ludności (pielgrzymki) papieństwo nie jest już w stanie moderować nowych historycznie procesów; w kolejnych wiekach okaże się ono słabe i mocno zależne od dominacji czynników politycznych (niewola awiniońska, wielka schizma od 1378 r., koncyliaryzm, reformacja)¹¹. Stopniowo rozwijała się też idea prymatu, za pontyfikatu Grzegorza VII (1073–1085) nabierająca znaczenia mistyczne-

⁷ Karol Wielki uważał papieża za zajmującego się modlitwą arcykapłana; sobie przypisywał kierownictwo w Kościele. Jego polityka ujednolicenia liturgii w całym państwie opierała się na „normie”, którą była tradycja rzymska. Zob. K. Schatz, *Prymat papieski...*, s. 108–109.

⁸ K. Schatz podkreśla, że okres od V do IX w. jest w niepodzielonym Kościele pełen sporów, konfliktów, ale także braterskiej współpracy. W tym czasie stolica rzymska wyrasta (choć nie bez sprzeciwów) na centrum ortodoksji (K. Schatz, *Prymat papieski...*, s. 73–99).

⁹ Por. H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentment...*, s. 266 i n. Teolog zauważa, że na przełomie VIII/IX w. doszła do głosu tendencja (później zakwestionowana np. w czasie niewoli awiniońskiej, koncyliaryzmu czy schizmy zachodniej) absolutyzowania władzy papieskiej i upodobnienia jej do świeckiej. Andrzej Napiórkowski za największą katastrofę, jaka spotkała Kościół łaciński, uważa utworzenie Państwa Kościelnego. Tym samym papieska teokracja, istniejąc przez jedenaście stuleci, tworzyła struktury (oraz teologię Eklezji) na wzór podporządkowania feudalnego. Następstwem tego stanu rzeczy jest ujęcie Kościoła jako hierarchicznej drabiny-piramidy (A. Napiórkowski, *Władza w Kościele i jej metamorfoza w ciągu XX wieków, w: Wokół pytań o model władzy w Kościele*, red. D. Wąsek, P. Artemiuk, Kraków 2024, s. 19–21).

¹⁰ K. Schatz zauważa, że po 1000 r. egzemcje papieskie dotyczące zakonów (wyjęcie spod władzy biskupów i władców) stały się elementem *libertas Ecclesiae* i wzmacniania władzy papieskiej. Szczególna rola w umacnianiu prymatu przypadła zakonowi żebracy (K. Schatz, *Prymat papieski...*, s. 126–130).

¹¹ Tamże, s. 131–132.

go; Kościół rzymski jako głowa organizmu Kościoła jest nazywany (Humbert z Silva Candida) *mater omnium ecclesiarum*, *cardo* i *fons et origo*, a także *vertex et fundamentum*. Sam zaś papież „stoi” na miejscu Chrystusa (*Dictatus papae*)¹². Grzegorz VII wierzył, że pozostaje w mistycznej komunii z Piotrem; stąd jego autorytet jest tożsamy z autorytetem Piotra. Z tego wynika zarówno specyficzna „świętość” papieża, jak i egzekwowanie w Kościele posłuszeństwa¹³. Innocenty III (1198–1216) doprowadził „absolutyzm papieski” do maksimum; za niewystarczający uznał tytuł *vicarius Petri* (jak określał siebie Leon Wielki i Grzegorz VII). Papież jest „zastępcą Chrystusa”, czyli *vicarius Christi*¹⁴. Przejawem dominacji papieskiej stała się prerogatywa do wyłącznego mianowania biskupów (i zatwierdzania ich wyboru), ilustrująca dysponowanie przezeń pełnią władzy jurysdykcyjnej¹⁵. Dramatyczny okres schizmy zachodniej (1378–1417) zrodził nową eklezjologię, czyli koncyliaryzm, który w sytuacji wyższej konieczności (uzdrowienie schizmy, kwestie wiary i reforma Kościoła w głowie i członkach) połączył kolegialność biskupią z socjologiczno-politycznym modelem korporacyjnym (np. ustrój uniwersytetów)¹⁶.

Dopiero Sobór Trydencki, który wskrzesił z popiołów reformacji gasnącą Kościół, wprowadził skuteczne reformy, które uczyniły z papiestwa

¹² A. Napiórkowski pisze w tym kontekście o papocezaryzmie (A. Napiórkowski, *Władza w Kościele...*, s. 21–22). K. Schatz dodaje, że Grzegorz VII nie traktował swych uprawnień jako „dyktatorskich”; nie ustanawiał nowych praw, ale swe działania opierał na tradycji Kościoła rzymskiego (K. Schatz, *Prymat papieski...*, s. 133–136).

¹³ Opinię o świętości papieża (dzięki zasługom św. Piotra) znajdujemy już u Ennodiusza z Pawii (502 r.), który łączył ją z urzędem Piotrowym. Grzegorz VII miał świadomość istnienia „nieświętych” papieży; obstając przy świętości następców Rybaka, nie miał na myśli automatycznej świętości (przychodzącej z urzędu), ale konsekwencje daru. Obecny w papieżu Piotr działa w nim i obdarza go swym charyzmatem, o ile ten otwiera się na dar łaski i jest „dyspozycyjny”. Zob. K. Schatz, *Prymat papieski...*, s. 136–137.

¹⁴ Jako zastępca Chrystusa papież jest *caput ecclesiae*. Jak Chrystus jest głową swego Ciała (czyli Kościoła), tak ten, który ją reprezentuje, staje się źródłem wszelkiej władzy w Kościele. Koncepcja papieskiej *plenitudo potestatis* rozwinęła się (Innocenty IV) w absolutną suwerenność papieża nad Kościołem (stoi on ponad prawem kościelnym: *princeps legibus solutus*). W XIV w. (Aegidius Romanus, Augustyn Triumphus) Kościół staje się wręcz „ciałem papieża”. Mimo to trwała opinia, że w kwestiach doktrynalnych sobór „stoi wyżej” niż papież, a „klauzula herezji” przewidywała możliwość jego sądenia i depozycji. Tamże, s. 140–145.

¹⁵ Takie stanowisko utrzymało się w teorii i praktyce kościelnej aż do Vaticanum II. Zob. tamże, s. 149–153.

¹⁶ Tamże, s. 153–173. Faktycznie jednak aż do połowy XIX w. olbrzymia większość nominacji biskupich należała do władców świeckich, znacznie mniej do kapituł katedralnych, nieliczne tylko były w gestii papieża. Zob. D. Wąsek, *Nowa wizja zarządzania Kościołem*, Kraków 2014, s. 116.

realne centrum katolicyzmu. Ujednolicenie kalendarza liturgicznego, promulgacja sakramentarzy, Mszału rzymskiego, Wulgaty, brewiarza dla duchownych, utworzenie seminariów duchownych i impet nowego zakonu – jezuitów – sprawiły, że Kościół nie tylko „miał papieża”, ale też że oni (wraz z kurią rzymską) rzeczywiście nim kierowali¹⁷. Wtedy też (choć rolę tę pełnił Rzym już w czasach Grzegorza Wielkiego) dzięki Kongregacji De Propaganda Fide papieństwo okazało się niezastąpione w misjach *ad gentes*. Warto dodać, że sukces reformacji (a potem także sukces reformy katolickiej) wiązać trzeba z siłą słowa drukowanego, które docierało do szerokich rzesz społeczeństwa. Dzięki temu papieństwo mogło realnie oddziaływać (choć komunikacja była relatywnie powolna i jednostronna) na życie Kościołów lokalnych/partykularnych.

Vaticanum II dokonało koniecznej, jak się zdawało, rewizji w spojrzeniu na Kościół i papieństwo. Hasła-skróty myślowe: „Kościół jako lud Boży”, kolegialność Kościoła, teologia laikatu, eklezjologia *communio* oznaczają istotne przesunięcie akcentów w spojrzeniu na naturę Eklezji oraz jej życie codzienne. Dziś wielu sądzi, że konieczne jest poszerzenie kolegialności/synodalności: partycypacja w kierowaniu Kościołem przebiterów, świeckich i osób konsekrowanych, a nawet osób pozostających *extra ecclesiam*¹⁸. Nie idzie jednak tylko o efektywność kierowania Kościołem, ale o respektowanie jego prawdziwej – trynitarnej – genezy oraz charyzmatycznej (stale od nowa stwarzanej przez Ducha Świętego) struktury. Jest oczywiste, że takie ujęcie może relatywizować strukturę hierarchiczną Kościoła, mocno osadzoną w Piśmie Świętym i Tradycji¹⁹. Nie ulega

¹⁷ Zob. J. Krzywdą, *Prymat papieski...*, s. 75–81; H.U. von Balthasar (*Antyrzymski resentment...*, s. 268) „katastrofę” reformacji przypisuje m.in. zaburzeniu – już w średniowieczu – równowagi między prymatem a kolegialnością. A. Napiórkowski uważa, że potrydenckie ujęcie Kościoła jako *societas perfecta* umocniło papieństwo (i kościelną hierarchię jako konstytutywną dla Kościoła); reformy soborowe realnie odnowiły katolicyzm (A. Napiórkowski, *Władza w Kościele...*, s. 24).

¹⁸ A. Napiórkowski sądzi, że jednym z powodów wprowadzanej przez papieża synodalności (która ma zastąpić niewydolną kolegialność) jest przypisanie całej władzy w Kościele episkopatowi czy – szerzej – wyświęconym (tamże, s. 29–30). Wyrażne, np. w eklezjologii amerykańskiej, są od lat postulaty (i działania) zmierzające do deklerykalizacji Kościoła. Por. G. Grisez, *Legalism, Moral Truth and Pastoral Practice*, w: *The Catholic Priest as Moral Teacher and Guide. Proceedings of a Symposium Held at St. Charles Borromeo Seminary, Overbrook, Pennsylvania January 17–20, 1990*, San Francisco 1990, s. 97–113; T.H. Sanks, *Salt, Leaven, and Light. The Community called Church*, New York 1992; M.L. Papesh, *Clerical Culture. Contradiction and Transformation. The Culture of the Diocesan Priest of the United States Catholic Church*, Collegeville 2004.

¹⁹ Por. J. Królikowski, *Nie mamy prawa milczeć! Apologia Kościoła*, Kraków 2021, s. 240–250.

wątpliwości, że akceleratorem dążenia do przebudowy „klerykalnego” Kościoła są przestępstwa niektórych wyświęconych wobec nieletnich (pedofilia)²⁰.

Stopniowo zwiększyło się także oddziaływanie papieskiego magisterium. Co prawda, do połowy XIX wieku interweniowało ono raczej „oszczędnie”, zazwyczaj w sposób reaktywny, gdy Stolica Święta czuła się zmuszona potępić błędne poglądy, herezje i odpowiedzieć na zagrożenia. Już w XVIII wieku wolność Kościoła bywała znacząco ograniczona; władze świeckie dążyły – dość skutecznie – do całkowitej kontroli nad religią (absolutyzm państwowy), w życiu publicznym zaś zaznaczała się coraz wyraźniej dominacja oświeceniowego racjonalizmu, który w katolicyzmie upatrywał największego przeciwnika wolności, równości i braterstwa²¹. Rewolucja francuska, epoka napoleońska i likwidacja Państwa Kościelnego radykalnie zmieniły funkcjonowanie papieża i Stolicy Apostolskiej. To, co zdawało się całkowitą klęską, Opatrzność zamieniła na „nowy styl” papieskiego „przewodzenia w miłości”²². Papież jako „więzień Watykanu” wyrasta – i to w odbiorze szerokich rzesz katolików – na pierwszego nauczyciela i obrońcę wiary, a jego autorytet staje się tak wielki, iż urasta on do rangi tego, który uosabia całe chrześcijaństwo²³. W perspektywie wiary ważny jest jednak nie konkretny papież (jako osoba), ale papiestwo, czyli funkcja ojcowska i nauczycielska, do której ta osoba została powołana. Od połowy XIX wieku kolejni papieże wydają – coraz częściej – dokumenty magisterialne: bulle, encykliki, adhortacje, breve, listy apostolskie. Dzięki prasie katolickiej (czytanej masowo we Francji, Italii, USA, Niemczech oraz np. w „polskiej” części Prus, a potem Niemiec) papież rzeczywiście

²⁰ Tytułem przykładu zob. D.F. Svidercoschi, *Odwieczne zło. Klerykalizm i pedofilia w Kościele*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2019. Autor bezpośrednio (nie we wszystkim mając rację) wiąże przestępstwa z „kulturą klerykalną” pielęgnowaną od wieków w Kościele. Podobnie sądzi T.P. Terlikowski (*Koniec Kościoła, jaki znacie*, Warszawa 2022).

²¹ K. Schatz szeroko opisuje dominację władzy świeckiej nad Kościołem (Kościół państwowy), prądy episkopalne we Francji i Niemczech oraz – na przełomie XVIII i XIX w. – tryumf oświecenia i ruchów rewolucyjnych (K. Schatz, *Prymat papieski...*, s. 198–210).

²² Zob. H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentment...*, s. 270–271. O działaniu Opatrzności w upadku Państwa Kościelnego mówił Paweł VI w 1970 r. z okazji stulecia sforsowania przez włoskie oddziały rewolucyjne Porta Pia.

²³ Status „więźnia” ustał definitywnie 11 lutego 1929 r., gdy państwo włoskie (premierem był Benito Mussolini) podpisało ze Stolicą Apostolską tzw. traktaty laterańskie. Gwarantowały one prawa Kościoła w Italii i suwerenność Stolicy Apostolskiej. S. Wilk, *Laterańskie traktaty, laterańskie pakt*y, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, red. E. Ziemann, Lublin 2004, kol. 537–538.

nauczał i katechizował wierzących, formował ich i wychowywał. Bodaj po raz pierwszy w dziejach był przez szerokie rzesze katolików „odbierany” jako promotor i obrońca wiary, zwłaszcza w kontekście zakusów władzy świeckiej i ruchów emancypacyjnych episkopatów (gallikanizm, febronianizm, józefinizm oraz pruski Kulturkampf). I wpływał na biskupów. Vaticanum I, przy całym teologicznie zasadnym (i wspartym na studiach patrystycznych) sprzeciwie zwolenników kolegialności biskupiej względem dogmatyzacji prymatu, okazało się tryumfem „centralizmu” Piusa IX²⁴. Był on jednak wsparty o *sensus fidelium* w postaci bezwarunkowego poparcia mas wierzących (ultramontanizm) dla „silnego” papieństwa, które pełni funkcje przywódcze²⁵. Papież mógł bowiem nauczać bezpośrednio; wiemy, że ta bezpośredniość (czyli osobista – choć zapośredniczona – obecność) wytwarza więzi. Później pozycja papieństwa rosła dzięki radiu, a potem telewizji. Św. Jan Paweł II wprowadził autorytet Biskupa Rzymu na szczyty popularności (on sam stał się „niechcący” gwiazdorem popkultury), odbywając swe słynne podróże apostolskie gromadzące miliony uczestników. Sprokurowana przez media (zrazu przez prasę, później przez telewizję i Internet) „personalizacja” papieża (i papieństwa) jest niebezpieczna. Z jednej strony popularyzuje następcę Piotra (jako konkretną osobę); jednocześnie zaś przeobraża go (niezależnie od jego intencji) w showmana – protagonistę widowiska. Papież jest postrzegany (razem ze swoją zbawczą misją) tak, jak politycy, artyści czy sportowcy, którzy grają swoje role w widowisku świata. *Nolens volens* zostaje (wraz ze swoją misją) zmanipulowany, wprzęgnięty (włącznie ze sprawowaną Liturgią i Słowem Bożym, które głosi) w prawa ustanowione przez media (wraz z kryterium popytu, czyli oglądalności)²⁶. Jego życie, wypowiedzi, gesty, choroba i śmierć stają się spektaklem, widowiskiem, towarem na sprzedaż i dobrem konsump-

²⁴ Już przed soborem Pius IX nauczał, że jest głową, fundamentem i centrum Kościoła, nad którym ma pełną jurysdykcję. Zob. J. Krzywda, *Prymat papieski...*, s. 92–95. A. Napiórkowski słusznie zauważa, że *Pastor aeternus* nie był „szczytem papizmu”, ale przeciwnie: ścisłe warunki (ograniczenia) nieomyślności papieża są przejawem usuwania „feudalnej struktury papieństwa” (A. Napiórkowski, *Władza w Kościele...*, s. 24–26).

²⁵ Por. J. Bujak, *Prymat biskupa Rzymu w świetle katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego*, Szczecin 2007, s. 21. Istotny był, podzielany przez wielu teologów i wiernych, pogląd o konieczności umocnienia papieństwa w obliczu zagrożeń. Por. D. Wąsek, *Nowa wizja...*, s. 70–71.

²⁶ V. Messori, *Kościół katolicki...*, s. 329–330. Publicysta zauważa, że taki stan rzeczy niesie ryzyko dla wierzących, którzy zaufanie do papieństwa i głowy Kościoła oraz swą wierność mogą łączyć z wizerunkiem medialnym („lubię” lub „nie lubię”).

cyjnym. Częścią rynku politycznego i rozrywkowego²⁷. Pozostaje kwestią, czy Następca Piotra może zrezygnować z tej formy publicznej obecności, świadom, iż będzie ona zmanipulowana, wkomponowana w *modus operandi* wszechmocnych mediów i mentalności odpowiednio uformowanych (zdeformowanych²⁸) uczestników/widzów/odbiorców? Czy fakt ten nie stanowi istotnego zagrożenia dla misji papieża w Kościele powszechnym? Mamy bowiem do czynienia z „alternatywnym magisterium” mediów, znacznie potężniejszym niżli w epoce II Soboru Watykańskiego.

Jednocześnie w wieku XIX skryształizowało się ostatecznie rozumienie Magisterium Ecclesiae, skupione i scentralizowane w osobie papieża i służącej jego misji Stolicy Apostolskiej²⁹. Istotnym elementem tej posługi jest przekonanie o niezawodności w wierze Kościoła rzymskiego, a później dopiero o „nieomyślności papieskiej”. Przez wieki nieomyślność magisterium papieskiego sytuowano nie w konkretnych wypowiedziach dogmatycznych, ale w całej tradycji wiary, która przez Kościół rzymski w formie

²⁷ Amerykański dziennikarz R. Douthat swoistym językiem stwierdza: „Obecnie każdy papież nie jest traktowany jako najwyższy urzędnik Kościoła, lecz jako jego jednoosobowe wcielenie, taka katolicka odpowiedź na Gandhiego, Mandelę, Beatlesów czy Stonesów. Z taką formą marketingu wiążą się jednocześnie przesadne oczekiwania i nadmierne wystawienie na ataki. Jest tak, jak w amerykańskiej polityce, gdy prezydent jest w tym samym czasie obwiniany i chwalony za wydarzenia, które są poza jego kontrolą. Papież jest traktowany jak pomniejsze bóstwo, ubóstwiany przez ultramontan i przeklinany przez antykatolików” (R. Douthat, *Zmienić Kościół. Papież Franciszek i przyszłość katolicyzmu*, tłum. M. Samborska, Kraków 2019, s. 38).

²⁸ O „preparowaniu” umysłów i uzależnianiu miliardów użytkowników sieci oraz rzeczywistej władzy jej właścicieli nad duszami „zwykłych” ludzi zob. A. Zybertowicz, *Cyber kontra real. Cywilizacja w techno-pułapce*, Warszawa 2022; A. Zwoliński, *Cyber pułapka. Jak internet, sztuczna inteligencja i wirtualna rzeczywistość skutecznie niszczą cywilizację*, Warszawa 2023; M. Bauerlein, *The Dumbest Generation Grows Up. From Stupefied Youth to Dangerous Adults*, Washington D.C. 2022; A. Zybertowicz, *AI. Eksploracja. Andrzej Zybertowicz odpowiada Katarzynie Zybertowicz*, Warszawa 2024.

²⁹ H.U. von Balthasar pisze, że upadek Państwa Kościelnego wzmógł lęk papieży. Ta „choroba” miała trzy krytyczne momenty: ogłoszenie *Syllabus* (1866), kryzys modernistyczny zakończony encykliką *Pascendi* (1907) i zwalczanie *nouvelle theologie* (do Vaticanum II). Zob. H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentment...*, s. 271–272. G. Alberigo uważa, że w drugiej połowie XIX w. (Grzegorz XVI) dokonał się proces skupienia odpowiedzialności za doktrynę katolicką w papiestwie (centralizacja). Oznaczało to jednocześnie uznanie teologów (szkół teologicznych) za „narzędzia” służebne wobec Magisterium Kościoła. To zaś stanowi kolegium biskupie z papieżem jako głową (G. Alberigo, *The Authority of the Church in the Documents of Vatican I and Vatican II*, „Journal of Ecumenical Studies” 19 (1982) 2, s. 119–125). Przed laty biskup chełmiński Bernard Czapliński (bez mgr) w rozmowie z profesorem teologii stwierdził: „Ksiądz ma tytuły naukowe, ale magisterium w diecezji jestem ja!”.

nienaruszonej została zachowana³⁰. Stąd kard. Müller – w obliczu pytań dotyczących wypowiedzi Franciszka i watykańskich dykasteriów – z taką emfazą powtarza, że ustanowienie przez Chrystusa Szymona Piotra „Skalą” nie dotyczy osoby i jej kwalifikacji, ale urzędu Piotrowego. „Obietnica Chrystusa odnosi się do trwałości jego misji. [...] Chrystus jest też tym, który nieomylnie naucza przez osobę złego papieża, jeśli chodzi o interpretację objawienia powierzonego przez Boga swojemu Kościołowi” – stwierdza Müller³¹.

Poczynając od Piusa IX, kolejni następcy Piotra zdolni byli do „narzucania” agendy całemu Kościołowi; to oni ogłaszali inicjatywy duszpasterskie, wprowadzali kolejne nabożeństwa, reformowali liturgię, promowali określone modele duchowości, reagowali na nabrzmiałą „kwestię społeczną” (Leon XIII *Rerum novarum*), potępiali idee katolickiego modernizmu, animowali imponujący wysiłek misyjny, włączali w życie Kościoła nowe rodziny zakonne i ruchy kościelne³². Papiestwo przez ponad sto pięćdziesiąt minionych lat stało się – dosłownie – motorem życia katolickiego. Ten jednoznacznie pozytywny wizerunek (skutecznego, bo dysponującego władzą i posłuchem w Kościele) papiestwa został nadwątlony przez spontaniczną implementację (zwłaszcza w zakresie liturgii) reformy II Soboru Watykańskiego. Ale także przez przejście katolicyzmu z eurocentryczności ku Kościołowi globalnemu³³. Paweł VI, jak też zdecydowana większość ojców Soboru, był zaskoczony skalą i tempem zmian, jakie dokonywały się w Kościele. W wielu wymiarach tego kryzysu, który zbiegł się z „rewo-

³⁰ Takie ujęcie nie wyklucza możliwości, że konkretny papież w wierze pobłądzi (*papa haereticus*). Zob. K. Schatz, *Prymat papieski...*, s. 179–186. Ponieważ Kościół jako całość nie może w wierze pobłądzić, dla zagwarantowania bezbłędności papieża w kwestiach wiary zakładano jego możliwie doskonałe zakorzenienie w ciało Kościoła (*si bene corpori Ecclesiae coaptetur*). Bezbłędność papieża jest więc zakorzeniona w nieomylności Kościoła. Antonin z Florencji († 1459) dodaje rozróżnienie: papież może błądzić jako osoba prywatna (*ut persona singularis, ex motu proprio agens*), jednak nie wtedy, gdy opiera się na wierze całego Kościoła (*utens consilio et requirens adiutorium universalis ecclesiae*). Następca Piotra nie ma tedy żadnego „specjalnego oświecenia” Ducha Świętego, ale „odczytuje je” w Kościele. Papież nie jest ponad Kościołem; stąd jest związany np. przez *sensus fidelium*. Por. P. Granfield, *The Limits of the Papacy. Authority and Autonomy in the Church*, London 1987, s. 134–147.

³¹ G.L. Müller, *Jedność wiary. Odpowiedzialność Rzymu za Kościół powszechny*, tłum. K. Markiewicz, Kraków 2021, s. 158.

³² O bezprecedensowym wzmocnieniu roli papiestwa od tego czasu obszernie pisze J.M. Rist, *Infallibility, Integrity and Obedience: The Papacy and the Roman Catholic Church, 1848–2023*, Cambridge 2023.

³³ Por. P. Jenkins, *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, tłum. S. Grodź, Warszawa 2009.

lucją roku 1968” i sprzeciwem znacznej części środowisk teologów (i wielu biskupów) wobec *Humanae vitae*, następcą św. Piotra był bezradny³⁴. Posoborowa rewolucja (jeśli wolno użyć takiego uproszczenia) dosłownie zmiotła znaczną część żywego Kościoła w USA i Europie Zachodniej. George Weigel pisał przed laty o „mieszance wybuchowej” sprokurowanej przez żywe pragnienie zmian w Kościele (czyli przystosowania Kościoła do dominującej kultury), dążenie do wolności (swawoli i samowoli) i radykalne idee społeczne (relatywizm plus rewolucja kulturowa 1968)³⁵. Stabilizacja przyszła wraz z Janem Pawłem II, który nie tylko wyprostował kurs nawy Kościoła, ale – interpretując Sobór w ramach hermeneutyki ciągłości – dał mu nowy dynamizm misyjny. Było to możliwe dzięki osobistej charyzmie (i głębokiej wierze) Jana Pawła II, jego znakomitym kompetencjom teologiczno-filozoficznym oraz oryginalnemu duszpasterstwu – przede wszystkim podróżom apostołskim. Dzięki bezprecedensowemu autorytetowi, jakim św. Jan Paweł cieszył się w świecie, nurty dysydenckie (reformatorskie i tradycjonalistyczne) w Kościele przycichły i zeszyły na margines³⁶. Jest jednak faktem, że „po cichu” stale zyskiwały one (zwłaszcza tzw. katolicyzm liberalny) na sile. Benedykt XVI stwierdził, że katolicy sprzeciwiają się niektórym normom praktyki sakramentalnej i doktryny moralnej Kościoła, dlatego że:

[...] różnica zdań opiera się na sięgającej o wiele głębiej zmianie „paradygmatu”, czyli podstawowych wyobrażeń o bycie i powinnościach człowieka [...]. Wszy-

³⁴ R. Skrzypczak, *Robert Skrzypczak w rozmowie z Pawłem Chmielewskim. Ogień w Kościele. Nadzieja w czasach kryzysu*, Kraków 2021, s. 79–80, 95–112; Y. Chiron, *Rewolucja '68. Śwąd szatana w Kościele*, tłum. M. Żurowska, Kraków 2021, s. 157–175.

³⁵ Zob. G. Weigel, *Odwaga bycia katolikiem. Kryzys, reforma i przyszłość Kościoła*, tłum. J. Franczak, Kraków 2004, s. 57–63. O zamęcie „posoborowym” w Kościele w USA zob. J. Perszon, *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*, Toruń 2009, s. 164–257.

³⁶ T. Dutkiewicz podkreśla, że Jan Paweł II doskonale zdiagnozował naczelną „chorobę” współczesności, czyli postmodernistyczny relatywizm (T. Dutkiewicz, *Jakiej filozofii potrzebuje teologia? Dubiów kilka w kontekście postulowanej zmiany filozoficznego paradygmatu. Krótka refleksja w 25 lat po Fides et ratio*, w: *Jak można nie zgadzać się z papieżem. Papież Franciszek a dubia kardynałów*, red. W. Pikor, J. Perszon, Pelplin 2024, s. 55–67). Kardynał G.L. Müller trzeźwo dodaje, że zachwyt postacią nawet najpopularniejszego papieża nie może katolikom przesłonić jego bezpośredniej odpowiedzialności za wszystkie Kościoły na świecie. Jego klarowne przywództwo winno (w ścisłej współpracy z episkopatem) przeciwstawić się realizowanej otwarciu dechrystianizacji, erozji żywej wiary i bolesnym podziałom w ołtarzu Chrystusa. Papież winien być protagonistą nowej ewangelizacji i ekumenizmu, a wykorzystując autorytet moralny, jakim się cieszy, bronić godności każdej osoby ludzkiej (G.L. Müller, *Jedność wiary...*, s. 18–19).

scy oni wdychają niejako taki obraz ludzi i świata, który sprawia, że jeden pogląd jest dla nich przekonujący, a drugi niedostępny. Kto nie opowiadałby się za sumieniem i wolnością przeciwko legalizmowi i przymusowi? Komu zależy na obronie tabu? Jeśli pojawiają się takie pytania, wiara głoszona przez Urząd Nauczycielski już znalazła się w beznadziejnym położeniu. Rozpada się samoistnie, ponieważ traci wiarygodność w strukturze myślowej współczesnego świata i przeciętny współczesny człowiek klasyfikuje ją jako coś, co już dawno odeszło do historii³⁷.

Dlatego m.in. Benedykt XVI nie był w stanie zapobiec postępującej fragmentaryzacji Kościoła i mentalnej sekularyzacji wielu jego członków. On sam nie tylko przewidywał kurczenie się widzialnych struktur Kościoła na Zachodzie (i to obserwował), ale twierdził, że znaczna część katolików (duchownych nie wyłączając) przejęła mentalność świata, czyli utraciła swą specyfikę i tożsamość (odrębność)³⁸. Męławicowa, niedookreślona, płynna i konsumencka (czyli podporządkowana kryterium indywidualnej użyteczności i dobrego samopoczucia) „religia” z prawdziwą religią katolicką ma niewiele wspólnego³⁹. Zakwestionowaniu ulega nie tylko sens istnienia Kościoła (zbawienie wszystkich ludzi), ale także zbawcza misja Jezusa Chrystusa. Dlatego konieczny jest aktywny, zdecydowany w działaniu, wierny Bożej prawdzie prymat Biskupa Rzymu. Odnosząc się do tez zwolenników „nawrócenia” Kościoła na całkowity relatywizm religijny

³⁷ Zob. Benedykt XVI, *Kontestacja Kościoła i wypaczanie obrazu człowieka*, w: tenże, *Prawdziwa Europa*, tłum. i red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2022, s. 141–142. R. Douthat, *Zmienić Kościół...*, s. 39–50. Dziennikarz pokazuje, jak mocno „od wewnątrz” podzielony jest żywy Kościół. T.P. Terlikowski stwierdza, że zwolennicy liberalnej narracji w Kościele hołdują nowemu, „liberalnemu ultramontanizmowi”; każda wypowiedź papieża jest od razu uznawana za działanie Ducha Świętego, a jej krytyka automatycznie staje się sprzeciwem Duchowi. Publicysta cytuje wypowiedź abp. Athanasiusa Schneidera z Kazachstanu: „Katolicy muszą pamiętać, że papież nie jest twórcą prawdy, wiary czy dyscypliny sakramentalnej Kościoła. Papież i całe Magisterium Kościoła »nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane«” (*Dei Verbum*, 10). Zob. T.P. Terlikowski, *Rewolucja Franciszka. Cała prawda o ostatnim pontyfikacie*, Warszawa 2018, s. 175–176.

³⁸ Benedykt XVI, *Kontestacja Kościoła...*, s. 142–147. Papież mówi o zaniku nauki o stworzeniu, redukcji – w teologii i wierze – Jezusa tylko do „wybitnego człowieka”, oraz atrofii eschatologii, czyli utraty nadziei. Z innego punktu widzenia proces „rozmywania” tożsamości chrześcijan w USA opisuje Rod Dreher (*Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, tłum. M. Samborska, Kraków 2018, s. 23–69). Publicysta pisze o „wielkim potopie”, który rozmywa tożsamość chrześcijańską, a kwestię wiary usuwa na margines.

³⁹ P. Lisicki podkreśla, że misja zbawcza Kościoła (który w Polsce też dostosował się do mentalności terapeutycznej) trafia do „społeczeństwa terapeutycznego”. Znikają w nim grzechy, potrzeba ascezy i duchowego wysiłku oraz nawrócenia. Takie społeczeństwo nie potrzebuje odkupienia i Kościoła (G. Górny, K. Kratiuk, P. Lisicki, *Świat i Kościół w kryzysie*, Kraków 2023, s. 265–267).

i duchowy (a także antropologiczny) oraz obowiązków papieża, kard. Müller (posługując się figurą kapitana żeglugi wielkiej) powiada:

Podstawowym zadaniem kapitana nie jest brylowanie na hucznych balach, rozdawanie pocałunków oraz uścisków na prawo i lewo. Nie, nie! Jego cholernym obowiązkiem jest dopilnowanie, by pasażerowie bezpiecznie i zdrowo dopłynęli do portu docelowego⁴⁰.

Pozostaje pytanie, czy uwiedzeni przez ponowoczesność pasażerowie nawy Kościoła – tracąc żywą więź z Chrystusem i wiekową Tradycją wiary – nie rozbujali jej do tego stopnia, że przestaje być sterowna?

PONTYFIKAT FRANCISZKA, CZYLI DRYFUJĄCE PAPIESTWO

Aktualny papież, który pragnie prowadzić Kościół „na peryferia”, a Ewangelię zanieść do wykluczonych i zmarginalizowanych, zapewne chce być wierny misji, którą zlecił Piotrowi-Skale sam Chrystus. Brak nam wiedzy o zamiarach i intencjach Ojca Świętego; znamy jego decyzje i wypowiedzi. Papież działa w konkretnych uwarunkowaniach (od realiów politycznych po kwalifikacje swoich współpracowników), wewnątrzkościelnych i zewnętrznych (społeczno-politycznych). Można zakładać, że papież postępuje (i naucza) tak, jak myśli i wierzy. Z ustanowienia Bożego papiestwo jest zwornikiem budowli Kościoła. Nosiciel urzędu Piotrowego kieruje Kościołem Chrystusowym w konkretnym kontekście społecznym, politycznym, religijnym, ekonomicznym. Jednak z racji natury Kościoła podstawowym kontekstem jego posługi są Chrystus, Boże objawienie i wielka Tradycja, której jest nauczycielem i świadkiem. Dlatego za właściwe można uznać najpierw zasygnalizowanie (krótka charakterystyka) kontekstu kulturowego, w jakim funkcjonuje dziś papiestwo i Stolica Apostolska. Później zaś podjęta będzie próba ukazania kontekstu wewnątrzkościelnego, który od dynamizmów kulturowo-cywilizacyjnych wielorako jest zależny.

KRYZYS KULTURY „CHRZEŚCIJAŃSKIEJ”

Nigdy nie istniała kultura całkowicie chrześcijańska (czyli schryścianizowana); orędzie Ewangelii w mniejszym lub większym stopniu przemie-

⁴⁰ G.L. Müller, *Jedność wiary...*, s. 63.

niało świat i społeczeństwo. Zawsze był to jednak proces niedokończony; inkulturacja orędzia zbawienia jest podejmowana na nowo w każdym pokoleniu, a jej efekt pozostaje w dużej mierze niemierzalny. Niemniej przez setki lat misja Kościoła wytworzyła specyficzną, unikalną kulturę i cywilizację, którą określano jako *christianitas*. Niosła ona ze sobą „oczywistość” wiary w Trójjedynego Boga⁴¹ oraz przepojenie społecznej świadomości obecnością Boga i świata nadprzyrodzonego⁴². Badania prowadzone nad tzw. pobożnością ludową, której wierne jest już tylko najstarsze pokolenie Europejczyków, wykazały, że – mimo jej deficytów – relacja do Boga (ale także do Matki Chrystusowej i „ważniejszych” świętych) dosłownie przenikała codzienne życie osób, rodzin, wspólnot wiejskich⁴³. Społeczność łączył nie tylko wspólny kult (co miało miejsce także w miastach i wsiach wyznaniowo zróżnicowanych, np. w „polskim” Lwowie czy na terenach katolicko-protestanckich), ale przede wszystkim podzielane powszechnie obyczaje, sposób świętowania, rozliczne rytuały religijne (np. bogactwo błogosławieństw). Przenikanie się sfery religijnej z profaniją zostało zakwestionowane pod koniec wieku XVIII; prądy laickie (sekularyzacja) stopniowo rugowały wpływ chrześcijaństwa (Kościoła) na kolejne segmenty społeczeństwa i życia publicznego, umieszczając wiarę w sferze prywatnej⁴⁴. Odniesienie do Boga – nawet jeśli trwało np. w tekstach konstytucji – systematycznie słabło, tak że dziś coraz mniej mieszkańców Zachodu identyfikuje się z chrześcijaństwem. Współcześnie pisze się o Europie i jej kulturze jako postchrześcijańskiej⁴⁵. Wspólnoty chrześcijańskie,

⁴¹ R.J. Woźniak, *Koniec czy zmiana? Dialog z Chantal Delsol wokół obecnej sytuacji cywilizacji chrześcijańskiej*, w: Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2023, s. 18–19. Teolog z Krakowa zauważa, że obwieszczenie końca *christianitatis* nie musi oznaczać schyłku misji Kościoła. Pogrzebanie kultury/cywilizacji chrześcijańskiej stanowi znakomity punkt wyjścia do ewangelizacji, czyli „wiosny chrześcijaństwa”.

⁴² Zob. J. Królikowski, *W poszukiwaniu pojednania kultury współczesnej z wiarą. Laicyzm nie wnosi do rozwoju wartości naturalnych*, w: P. Bortkiewicz i in., *Tyrania postępu*, Kraków 2023, s. 206–235. Teolog reflektuje – w świetle nauczania *Gaudium et spes* i w kontekście presji laicyzmu – nad kulturotwórczą funkcją Ewangelii i misji Kościoła.

⁴³ Por. J. Perszon, *Teologia ludowa. Konteksty inkulturacji Ewangelii*, Pelplin 2019, s. 21–68.

⁴⁴ F.-X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, tłum. U. Poprawska, Kraków 2004.

⁴⁵ Ch. Delsol, *Czas wyrzeczenia*, tłum. G. Majcher, Warszawa 2022; też, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2017; też, *Koniec świata chrześcijańskiego...* R. Szauer stwierdza, że żywą więź z Kościołem ma jedynie kilka (lub kilkanaście) procent mieszkańców diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (R. Szauer, *Z dystansem i w potrzebie. Religijność i moralność mieszkańców diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Studium socjologiczne*, Warszawa 2022).

nawet nominalnie (liczbowo) dominujące, nie kształtują już szeroko rozumianej kultury. Ta formowana jest przez ponowoczesność oraz z gruntu niechrześcijańską antropologię. Tzw. *mainstream* współczesnej kultury kształtuje społeczeństwo ateologiczne, porzucające całą tradycję, spuściznę religijną i kulturową, przypisując sobie prometejską władzę stwarzania rzeczywistości „od nowa”⁴⁶. Ważnym mechanizmem urzeczywistniania „nowego społeczeństwa” są globalne firmy komputerowe zapewniające panowanie w cyberprzestrzeni, czyli Big Tech⁴⁷. Mamy do czynienia z prawdziwą rewolucją, która niszczy zastany świat (*cancel culture*) w złudnym przekonaniu, że na jego gruzach zbuduje doczesny raj⁴⁸. Świat, który tworzymy, zamyka nas w doczesności, w wiecznej terażniejszości. Zna tylko „tu i teraz”; odrzuca pamięć (historię) i prawdziwą nadzieję (Benedykt XVI, *Spe salvi*). Można nie zgadzać się ze wszystkimi tezami (i wnioskami) autorów ten stan rzeczy opisujących, warto jednak przywołać tezy niektórych „proroków zwątpienia”⁴⁹. Nowy „zakamuflowany totalitaryzm” przenika wszystkie wymiary ludzkiego życia, ma coraz bardziej widoczną przewagę, dysponuje bowiem prawem „siły” pieniądza i powiązanej z nim władzy politycznej⁵⁰. Trafną diagnozę sytuacji chrześcijan (a Kościoła katolickiego w szczególności) w USA dał abp Charles Chaput

⁴⁶ B. Wildstein, analizując marksizm i jego projekt „nowego człowieka”, dostrzega uderzające podobieństwa w myśli ponowoczesnej. Obie ideologie dążą do zniszczenia religijno-metafizycznego ładu, do rozbicia struktur istniejącej kultury. Tym samym robią miejsce dla postępowego totalitaryzmu (B. Wildstein, *O kulturze i rewolucji*, Warszawa 2018, s. 138–170). „Rzeczywistość, która istnieje, ma być więzieniem człowieka [...], należy ją zniszczyć, aby budować królestwo wolności. Fundamentem jest wiara w nieograniczoną potencję człowieka, któremu przeszkadza każda dotychczasowa tożsamość” (tamże, s. 170).

⁴⁷ Ch.J. Chaput, *Za co warto umierać. Myśli o tym, dla czego warto żyć*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa 2022, s. 154–157. Do megakoncernów (GAFA lub GAFAM) zalicza się Google, Amazon, Facebook, Apple i Microsoft.

⁴⁸ Kard. Jean-Marie Lustiger pisał, że kultura napędzana technologią skutecznie ludzi zniewoliła, przejmując nad nimi całkowitą władzę. Zachód w miejsce religii stworzył „świat wszystkiego tu i teraz, parodię wieczności”. Zob. tamże, s. 160–162.

⁴⁹ Ch. Delsol, *Czas wyrzeczenia...*; też, *Nienawiść do świata...*; też, *Koniec świata chrześcijańskiego*; B. Wildstein, *Bunt i afirmacja. Esej o naszych czasach*, Warszawa 2020; tenże, *Wobec wojny, zarazy i nicości*, Warszawa 2023; tenże, *O kulturze i rewolucji...*; R. Dreher, *Opcja Benedykta...*; tenże, *Życie bez kłamstwa. Jak wytrwać w chrześcijańskiej opozycji*, tłum. M. Sobolewska, Kraków 2021; R. Brague, *Królestwo człowieka. Geneza i klęska projektu nowożytnego*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 2020; R. Skrzypczak, *Robert Skrzypczak w rozmowie...*; tenże, *Chrześcijaństwo na rozdrożu*, Kraków 2023.

⁵⁰ Solidnym studium jest książka D. Rozwadowskiego *Marksizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją Zachodu*, Warszawa 2018; zob. też P. Redpath i in., *Totalitaryzm jawny czy ukryty?*, Lublin 2011.

w książce *Obcy w obcej ziemi*. Analizując kolejne segmenty życia (małżeństwo, rodzinę, prokreację, aborcję, edukację, media, politykę, prawo, ekonomię), stwierdza wprost: „przegraliśmy walkę o kulturę”⁵¹. Wierzący Chrystusowi są – czy chcą, czy nie – mniejszością, opozycją, kontrkulturą. W kolejnej książce *Za co warto umierać. Myśli o tym, dla czego warto żyć* Charles Chaput stwierdza: „to, za co jesteśmy gotowi umierać, związane jest z tym, co uważamy za święte. Mówiąc ściślej, to właśnie gotowość oddania za coś życia równocześnie tę rzecz uświęca”⁵². Pytanie samych siebie, za co gotowi jesteśmy umierać, czyli co kochamy nad życie, amerykański biskup uważa za fundamentalne i porządkujące życie. I dodaje, że udzielenie zdecydowanej odpowiedzi „zmienia człowieka w rewolucjonistę [...] miłości, który – z Bożą pomocą – pewnego dnia wybawi ponowoczesny Zachód nieumiejący już wyobrazić sobie nic, za co warto byłoby umierać, a zatem na dłuższą metę nic, dla czego warto byłoby żyć”⁵³. Tymczasem jednak „między chrześcijańskim rozumieniem tożsamości, godności i płciowości a pogardą, jaką nowa kultura Zachodu darzy naszą wiarę, nie może być konkordatu. Świat traktujący z nienawiścią tak wiele spraw nigdy do tego nie dopuści”⁵⁴. Postępująca homogenizacja elit (biznes, polityka, nowe media, korporacje prawnicze) ma charakter lewicowo-liberalnej emancypacji zmierzającej do „wyzwolenia” ludzi Zachodu od tradycyjnej kultury, a więc nade wszystko religii. Demokracja ma charakter coraz bardziej fasadowy; krajami Zachodu rządzi liberalno-lewicowa oligarchia formująca kolejne pokolenia (i elity) w ideologicznym sprzeciwie (*vide*: „nienawiść do świata” Chantal Delsol) wobec wszystkiego, co tradycyjne⁵⁵. Tym samym nurt dominujący w mediach wydatnie ogranicza (a czasem niweluje) zdolność wspólnot Kościoła do ewangelizacji. Upośledza

⁵¹ Ch.J. Chaput, *Obcy w obcej ziemi. Życie wiarą w postchrześcijańskim świecie*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa 2019.

⁵² Ch.J. Chaput, *Za co warto umierać...*, s. 118. W innym miejscu stwierdza: „Cywilizacje, które nie potrafią inspirować swoich obywateli do złożenia ostatecznej ofiary za wspólny system wartości lub w sytuacji wspólnej potrzeby, są pozbawione przyszłości. Są martwe, choć jeszcze o tym nie wiedzą” (tamże, s. 115).

⁵³ Tamże, s. 26.

⁵⁴ Tamże, s. 32. Autor przywołuje spontaniczną nienawiść, z jaką podczas antyrasistowskich demonstracji w 2020 r. (*Black lives matter*) niszczone pomniki i świątynie. Współczesny antychrześcijański nihilizm ma swe źródła w rewolucji francuskiej (Volter); jego elementami są m.in. skrajny indywidualizm, redukcjonizm biologiczny (antropologiczny), tragiczny w skutkach „głód sensu”, pogarda dla religii (zwłaszcza chrześcijaństwa), „wiera w naukę” (tamże, s. 72–87).

⁵⁵ Por. B. Wildstein, *Kto nami naprawdę rządzi?*, „Niedziela” 37 (2024), s. 13.

też obecność chrześcijaństwa w przestrzeni publicznej. Gdy Ojciec Święty podczas wizyty w Belgii (koniec września 2024 r., m.in. Uniwersytet w Lowanium) nazwał aborcję zabójstwem bezbronnego człowieka, a tych, którzy się tego dopuszczają, zbrodniarzami, natychmiast stał się wrogiem publicznym państwa⁵⁶. Następstwem wypowiedzi papieskiej była jej ostra krytyka (na forum parlamentu) przez premiera Belgii (Alexandra De Croo) oraz wezwanie nuncjusza papieskiego w Brukseli do złożenia „wyjaśnień”.

WNĘTRZE KOŚCIOŁA – ZDERZENIE OPCJI

O radykalnych podziałach w Kościele wywołanych przez Vaticanum II (a konkretnie przez egzegezę i aplikację jego tekstów i „ducha”) lub też korelujących z nim (ideowo i czasowo) napisano już wiele. Publicyści, których już cytowaliśmy, stawiają tezę, że decydującą rolę w faktycznym spolaryzowaniu i rozbiciu komunii eklezjalnej pełnią nie kolejni papieże czy biskupi, ale niechrześcijańskie (w znaczeniu: destrukcyjne dla tożsamości Kościoła) trendy kulturowe. Przyjmowane przez pasterzy i wiernych stopniowo rozmywają katolicką tożsamość, sprawiają, że dzieci Kościoła coraz bardziej upodabniają się do „świata”⁵⁷. Życie Eklezji i targające nią wewnętrzne sprzeczności są więc pochodną przemian, jakie zachodzą w całej kulturze. Stąd progresiści i konserwatyści, reformatorzy i tradycjonałści. W latach 80. XX wieku bp Edward Braxton z Beleville (Illinois) wymienił aż osiem „odłamów” katolicyzmu, rozbijających komunię w jego diecezji. Jeśli fundamentem tej komunii jest zjednoczenie z żywym Chrystusem, różnice/podziały/konflikty w zakresie prawd wiary, w liturgii i moralności prowadzą do rozminięcia się z celem, dla którego Pan Jezus

⁵⁶ Papież modlił się przy grobie króla Belgii Baldwina I (toczy się jego proces beatyfikacyjny), który w 1990 r. abdykował, by nie podpisać „ustawy o zabójstwie”. Franciszek nazwał tamtą ustawę kryminalną. Zob. E. Kabiesz, *Nie podpisał kryminalnej ustawy*, „Gość Niedzielny” 40 (2024), s. 9; por. *Premier Belgii wściekły po wizycie Franciszka. Papież nazwał aborcję morderstwem, a lekarzy zabójcami*, <https://opoka.org.pl/News/Swiat/2024/problematyczna-wypowiedz-papieza-o-aborcji-burza-w-belgijskim/> [dostęp: 12.10.2024].

⁵⁷ Zob. R. Dreher, *Opcja Benedykta...*, s. 26–27. Autor podaje, że w 2005 r. 1/3 młodych Amerykanów nie wyznawała żadnej religii. Pozostali (deklarujący się jako chrześcijanie) wyznawali coś w rodzaju „moralistycznego deizmu terapeutycznego”, który chrześcijaństwem nie jest. Stanowi bowiem rodzaj religii naturalnej służącej dobru samopoczuciu jednostki. Charles J. Chaput omawia ten proces na przykładzie kryzysu rodziny, jej kondycji i uwarunkowań w USA (Ch.J. Chaput, *Za co warto umierać...*, s. 168–190).

Kościół założył. Czyli ze zbawieniem⁵⁸. Stąd pisze się o masowej apostazji ochrzczonych (Rod Dreher)⁵⁹, o cichej schizmie w Kościele⁶⁰, o „ochrzczonych poganach” zaś w jego wnętrzu i dosłownym tonięciu nawy Kościoła mówił sam Benedykt XVI⁶¹. Kryzys Kościoła jest w znacznej mierze wypadkową głębokiego kryzysu całej współczesnej kultury. Diagnozę tego kryzysu przedstawił w *Evangelii gaudium* papież Franciszek⁶². To zaś ma istotne znaczenie dla stanu Kościoła. Kard. Müller napisał:

Kościół stoi przed tragiczną alternatywą: albo zachowa swoją tożsamość, tracąc znaczenie, albo za wszelką cenę będzie dostosowywał swoją tożsamość do oczekiwania współczesnego świata⁶³.

Zasadniczą kwestią, która leży u podstaw tendencji reformatorskich (ewidentnych w poglądach i wypowiedziach wielu biskupów na całym Zachodzie, a wcześniej artykułowanych przez szerokie gremia teologów w czasie tzw. odnowy posoborowej i kontestacji *Humanae vitae*) jest pytanie: Czy Kościół, by przetrwać, musi/powinien się modernizować, czyli dołączyć do tzw. *mainstreamu* (dogonić tzw. postęp)? To zaś oznacza radykalną zmianę w całej „konstrukcji” świata wiary, doktrynie, strukturze Kościoła – krótko mówiąc: porzucenie Tradycji i budowę jakiegoś nowego, nieznanego historii Eklezji (i niemającego oparcia w Objawieniu) kształtu

⁵⁸ E. Braxton, *The Decline of Common Meaning in the Church*, „Origins” 36 (2006) 10, s. 149–163.

⁵⁹ R. Dreher, *Opcja Benedykta...*, s. 23–37.

⁶⁰ T.P. Terlikowski, *Revolucja Franciszka...*, s. 99–102.

⁶¹ Joseph Ratzinger pisał: „Obraz Kościoła czasów współczesnych można określić tak, że stawał się on i staje w sposób wciąż nowy Kościołem pogan. Lecz nie jak dotychczas Kościołem pogan, którzy stali się chrześcijanami, lecz Kościołem pogan, którzy mają się jeszcze za chrześcijan, lecz w rzeczywistości stali się poganami. Pogaństwo zagościło wewnątrz Kościoła i to, co cechuje Kościół dzisiejszy, to nowe pogaństwo. Mamy do czynienia z pogaństwem w Kościele i z Kościołem, w którego sercu żyje pogaństwo” (J. Ratzinger, *Il nuovopopolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Brescia 1992, s. 351, cyt. za: R. Skrzypczak, *Chrześcijanin na rozdrożu...*, s. 30). Papież – już jako emeryt – w liście na pogrzeb kard. Joachima Meissnera pisał, że zmarły „nauczył się [...] żyć w głębokim przekonaniu, że Bóg nie opuści swojego Kościoła, nawet teraz, gdy łódź nabrała wody i jest na skraju zatopienia” (por. R. Skrzypczak, *Książka na trudne czasy*, w: R. Dreher, *Opcja Benedykta...*, s. 9).

⁶² Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013, nr 52–75. Papież pisze o globalnym konflikcie, wojnach domowych, zbrodniach ludobójstwa, niewolnictwie (także seksualnym), masowym uchodźstwie, ubóstwie i dzikim kapitalizmie, rozbitych rodzinach i dyktaturze pieniądza.

⁶³ G.L. Müller, *Jedność wiary...*, s. 82; zob. też tenże, *Katolicki, czyli jaki? Prawdziwa i fałszywa reforma*, tłum. R. Biel, Tarnów 2024, s. 358–372.

chrześcijaństwa⁶⁴. Kardynał Müller, posługując się literacką figurą biskupa niemieckiego, określa rzecz krótko i dosadnie:

Taki program pozwoli nam upiec dwie pieczenie przy jednym ogniu: zmniejszymy dystans, który dzieli nas od protestantów, i usuniemy to, co przeszkadza nam w budowie Kościoła naprawdę bliskiego ludziom. [...] Stare hasła, takie jak „pozyskiwanie ludzi dla Chrystusa” czy „życie wiarą” tylko nudzą. Musimy sięgnąć po tematy nośne społecznie, aby stać się atrakcyjnymi partnerami dla polityków i mediów. Lepszy talk-show z liczną publicznością niż samotność przed tabernakulum⁶⁵.

Müller przypomina, że prawdziwa „reforma” Kościoła zaczyna się od podjęcia Jezusowego wezwania do nawrócenia i pokuty. Chodzi bowiem nie o to, byśmy to my reformowali (zmieniali) Kościół, ale by sam Pan przemieniał nas w dzieci Boże w swoim Kościele⁶⁶.

Alternatywą dla Kościoła – w obliczu wrogości dyktatury relatywizmu i topniejących szeregów wiernych – nie jest pielęgnowanie wierności Tradycji (i Założycielowi), godząc się na polityczno-społeczną izolację, marginalizację i status „reszty Izraela” (kreatywnej mniejszości). Przeciwnie – trzeba zrobić wszystko, by z Ewangelią i orędziem zbawienia (które jest zawsze „nowe”) mądrze i odważnie iść do świata. Nie wyklucza to wcale „dostosowania” orędzia (ale nie jego treści) do percepcji współczesnego, zlaicyzowanego społeczeństwa⁶⁷.

⁶⁴ Kardynał – wkładając słowa w usta dwóch Niemców (biskupa i współbrata) – pisze o zamianie dawnego *conformitas cum Christo* na „przynależność do mainstreamu i poprawność polityczną”. Bliskość ludzi ma ten, kto zaistnieje w mediach, a dobry biskup ludzi nie denerwuje; wie bowiem, co chcą usłyszeć. Trzeci rozmówca (pracownik sekretariatu episkopatu) stwierdza: „Papież dobrze wie, dlaczego nie można wychodzić do ludzi z wiecznymi prawami i surowymi zasadami moralnymi. Nic się wtedy nie dzieje” (tenże, *Jedność wiary...*, s. 28–32).

⁶⁵ Tamże, s. 30–31. Kardynał kurii rzymskiej, z którym Müller się utożsamia, odpowiada, że sam Franciszek przestrzega przed „zeświecczeniem Kościoła”, który nie jest organizacją dobroczynną, ale wspólnotą zbawczą, aktualizującą się w misji ewangelizacyjnej, liturgicznej i duszpasterskiej. Jej centrum jest Eucharystia. I dodaje: „Samosekularyzacja Kościoła zgodnie z modelem liberalnego protestantyzmu nie będzie pierwszym krokiem ku modernizacji Kościoła, lecz ostatnim ku jego samozniszczeniu” (tamże, s. 34–35).

⁶⁶ Tamże, s. 68–69.

⁶⁷ G.L. Müller stwierdza: „Trwałym zadaniem współczesnego chrześcijaństwa pozostaje troska o zachowanie równowagi między tożsamością wiary a jej ważnością dla współczesnego człowieka, między konieczną wiernością tradycji a wymaganą innowacją, między „światowością” a chrześcijańskością w Kościele”. W ten sposób, zdaniem kardynała, realizowana będzie katolickość (czyli powszechność) Kościoła (G.L. Müller, *Katolicki, czyli jaki?*..., s. 26–27).

Wielu patrzy na Franciszka (i jego papieską posługę) z nadzieją i radością. Na przykład Massimo Faggioli dostrzega we Franciszkowym pontyfikacie silne dążenie do zniesienia granic między europejskim katolicyzmem a innymi kulturami i cywilizacjami. „Otwarty” Kościół głosi i niesie Chrystusa, porzucając zbędne, a narosłe przez wieki „opakowanie” doktrynalne, kanoniczne, ustrojowe (strukturalne). W ten sposób Franciszek rozrywa niejako ciasny gorset instytucji Kościoła, by nadać mu nowy impuls do stawania się „Kościółem globalnym”, dynamicznym i ewangelizującym⁶⁸. Byłaby to kolejna próba wzmocnienia katolickości, czyli powszechności Kościoła, komunii jedności w różnorodności⁶⁹. Pozostaje pytanie, czy wymiana bukłaków na nowe (czyli zmiana struktury Kościoła katolickiego – choć sam papież i dykasterie watykańskie nigdy wprost tego nie formułują) nie spowoduje wylania (i bezpowrotnego utracenia) wina. Zróżnicowanie kultur, języków, systemów politycznych i społecznych, w których żyją katolicy (i Kościoły lokalne), wymaga – jak od wieków naucza i wierzy Kościół Chrystusowy – silnego, wyrazistego centrum jedności (czyli Urzędu Piotrowego)⁷⁰. I nie jest to bynajmniej kwestia skuteczności, funkcjonalności czy użyteczności prymatu; chodzi o realizację woli Pana.

Jednocześnie jednak – ponieważ chodzi nie o ideę Kościoła, ale o żywych ludzi i ich zbawienie – muszą istnieć „czynniki spajające”, konkretne formy budowania i doświadczania rzeczywistej komunii. Wiemy, że wielka schizma wschodnia dokonywała się niemal niezauważalnie; łaciński Zachód oddalał się od greckiego Wschodu kulturowo, politycznie, ustrojowo. A symboliczne zerwanie komunii w 1045 roku oraz niezdolność do jej przywrócenia dziwią nas do dzisiaj. Kard. Gerhard Müller mówi, że Rzym od niemal dwóch tysięcy lat jest symbolem jedności wiary, Kościoła i całej ludzkości; nie decyduje jednak o tym popularność konkretnego papieża, ale jego troska o wszystkie Kościoły (*sollicitudo omnium ecclesiarum*).

⁶⁸ M. Faggioli, *The Liminal Papacy...*; por. G.L. Müller, *Jedność wiary...*, s. 176.

⁶⁹ Elementem realizacji uniwersalności Kościoła są Franciszkowe nominacje kardynalskie. Często omijają one biskupów „starych” metropolii, a preferują te, które uważane były dotąd za peryferyjne. Zob. B. Zajączkowska, *Kardynalskie rekordy Franciszka*, „Gość Niedzielny” 41 (2024), s. 22–23.

⁷⁰ M. Faggioli pisze m.in. o „przejściu” Kościoła od paradygmatu grecko-łacińskiego do globalnego; od monokulturowego do uniwersalnego; od papiestwa instytucjonalnego do charyzmatycznego; od modelu Kościoła urzędowego (klerykalnego) do ewangelizującego; od Kościoła gwarantującego doktrynalne bezpieczeństwo i stabilizację do Kościoła wsłuchującego się w *sensus fidei*. Faggioli (bez krytycznie i bez uzasadnień) przedstawia papieża Franciszka jako tego, który w świecie przeżywającym kryzys globalizacji podejmuje z nim dialog, przerwany po Vaticanum II. Autor dystansuje się od krytyków *Amoris laetitia*, klasyfikując ich jako tradycjonalistów i przeciwników Vaticanum II (M. Faggioli, *The Liminal Papacy...*, s. 10 i n.).

Dechrystianizacja, podziały w owczarni Chrystusa, a także współczesne problemy polityczne wymagają od papieża zdecydowanego działania i wykorzystywania autorytetu moralnego⁷¹. Nie działa on jednak tylko jako centrum jedności światowej organizacji społeczno-religijnej dzielącej się na prowincje; on jest *principium unitatis*, będąc obecny w Kościołach lokalnych, te zaś Kościoły są zjednoczone w następcy Piotra, „tworząc widzialny Kościół katolicki z jego wyznaniem wiary, liturgią i porządkiem hierarchiczno-sakramentalnym”⁷².

Zdaniem kardynała Müllera istotny jest martyrologiczny wymiar prymatu; Biskup Rzymu „z powołania”, czyli z samej natury *munus Petri-num*, jest wezwany do dawania świadectwa Prawdzie – aż do męczeństwa. Jego autorytet jest bowiem wywiedziony z męczeństwa św. św. Piotra i Pawła. Głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego oznacza krytyczny dystans wobec świata i gotowość na cierpienie. „Rację ma ten, kto jest silniejszy od śmierci”, mówi – odnosząc się do „kryterium popularności”, które często używane jest w ocenie papiestwa – Gerhard Müller⁷³.

Z drugiej strony – właśnie z miłości do Chrystusa i Kościoła – coraz częściej (po kilkuset latach przerwy) podnoszą się głosy korygujące/krytykujące działania papieża Franciszka. Roberto de Mattei zauważa, że szczerą miłość do papiestwa oraz lojalność wobec Kościoła i jego Głowy wymaga – jak dawniej, tak i dzisiaj – „sprzeciwu w miłości”, czyli reakcji na błędy lub zaniechania. Gdy papież odchodzi od misji strzeżenia i przekazywania niezmiennego depozytu wiary i obyczajów ustanowionych przez Chrystusa, konieczna jest *correctio fraterna*. Winna być ona miarkowana przez miłość i wyrażona w sposób, który nie kwestionuje autorytetu Piotrowego ani nie powiększa zamętu we wspólnocie⁷⁴. W Polsce niektórzy publicyści (m.in. Paweł Lisicki) bez ogródek wskazują na rażące błędy doktrynalne i pastoralne papieża. Co więcej, publicysta za praźródło szerokiego kryzysu wiary wśród katolików (nie tylko w Polsce) uważa moment, kiedy Rzym

⁷¹ G.L. Muller, *Jedność wiary...*, s. 18–19.

⁷² Tamże, s. 20. Kardynał dodaje, że *fundamentum principale* jest – w sensie właściwym – Chrystus, duszą zaś Duch Święty. Stąd apostołowie, a po nich kolegium biskupie, są zasadą i fundamentem jedności Kościoła w sensie drugorzędnym.

⁷³ Tamże, s. 20–21.

⁷⁴ R. de Mattei, *Miłość do papiestwa a synowski opór wobec papieża w historii Kościoła*, tłum. T. Maszczyk, Warszawa 2020, s. 9–26. Autor na wielu stronach monografii ilustruje przypadki „oporu” ludzi Kościoła wobec błędnej nauki, promowanej już to przez papieży, już to przez synody czy władzę świecką. To samo dotyczy wielu rozporządzeń (decyzji niedoktrynalnych) papiestwa. Por. też W. Pikor, J. Perszon, *Wstęp*, w: *Jak można nie zgadzać się z papieżem...*, s. 15–16.

(Kościół) „przystał pilnować depozytu Tradycji”⁷⁵. Tym samym nowej aktualności nabiera średniowieczna „klauzula herezji”, czyli rozważanie, kto i w jaki sposób ma w Kościele reagować (ratować Kościół) na błędne nauczanie następcy Piotra, a w skrajnych przypadkach (choroba psychiczna, herezja) deponować go z urzędu lub ogłosić *sede vacante*⁷⁶.

Nie ulega wątpliwości, że pontyfikat Franciszka zbiega się z wewnętrznym kryzysem w Kościele, który z fazy ukrytej (podskórnej, publicznie i oficjalnie nieartykułowanej) przechodzi w jawną kontestację Tradycji, Magisterium i samej natury Kościoła. Gerhard Müller zdecydowanie (choć używa specyficznego rodzaju literackiego) artykułuje „zagubienie” obserwowane w Kościołach lokalnych (np. w Niemczech, gdzie znaczna część biskupów popiera zniesienie celibatu, kapłaństwo kobiet, komunie dla rozwiedzionych, interkomunie z protestantami, błogosławienie par tej samej płci) i ustami dyskutantów krytykuje (choć tylko pośrednio) bierność (bezczyność) Stolicy Apostolskiej wobec otwarcie występujących dysydentów/błędnowierców⁷⁷. Zgadzając się na uprawniony (i zawsze występujący w Kościele) pluralizm szkół teologicznych, Gerhard Müller zauważa, że Kościół w swoich rozstrzygnięciach doktrynalnych definitywnie kieruje się objawieniem. Stąd katolikom, którzy są w stanie grzechu ciężkiego, nie można w jednym kraju zezwalać na przyjmowanie Komunii Świętej, a w innym odmawiać. Tzw. pluralizm teologiczny często służy rozbijaniu Kościoła i jego paraliżowaniu⁷⁸. Komentując propozycję, by poszcze-

⁷⁵ Zob. G. Górny, K. Kratiuk, P. Lisicki, *Świat i Kościół w kryzysie...*, s. 257. Paweł Lisicki za trwający od kilkudziesięciu lat kryzys katolicyzmu obwinia nie tylko papieża Franciszka, ale także Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI. Oni bowiem mianowali (a potem popierali) biskupów, którzy „szerzyli rewolucję”. Zob. tamże, s. 250–257.

⁷⁶ K. Schatz, dyskutując rangę dekretu *Haec sancta* soboru w Konstancji, stwierdza, że w przypadku „ekstremalnego zawodu” spowodowanego przez urząd papieski stanowi on – *per analogiam* – narzędzie do ratowania Kościoła z opresji. Zasada św. Ambrożego *ubi Petrus, ibi ecclesia* musi być dopełniona przez *ubi ecclesia, ibi Petrus*. Kościół przez swe świadectwo i recepcję „niesie” i inspiruje urząd papieski i jego działania (K. Schatz, *Prymat papieski...*, s. 172–173).

⁷⁷ Kardynał rozdział *Wiosenny wieczór w ambasadzie Niemiec* skomponował jako rozmowę kilku osób: biskupa niemieckiego, teologa progresywnego, profesora z RFN, sekretarza konferencji biskupów, siostry zakonnej z Afryki, księdza z Polski, kardynała-kurialisty. Troje ostatnich prezentuje tradycyjny, czyli ortodoksyjny ogład natury Kościoła i jego misji (G.L. Muller, *Jedność wiary...*, s. 25–47).

⁷⁸ Tamże, s. 188–189. Przykładem takiego pluralizmu (i zamętu w najważniejszych kwestiach sakramentalnych: pokuty, Eucharystii, nierozzerwalności małżeństwa, oceny homoseksualizmu) są np. dwuznaczne treści *Amoris laetitia* i *Fiducia supplicans*. Zob. P. Bortkiewicz, *Fiducia supplicans – pytanie o ciągłość nauczania Kościoła w kwestii homoseksualizmu*, w: *Jak można nie zgadzać się z papieżem...*, s. 35–54; M. Machinek, *Modyfikacja praktyki czy zmiana nauczania? Kontrowersje wokół wypowiedzi papieża Franciszka o małżeństwie*, w: *Jak można nie zgadzać się z papieżem...*, s. 125–144.

gólne konferencje biskupów miały decydować o dyscyplinie sakramentalnej, stwierdza, że „Kościół nie może dzielić się na Kościoły narodowe i różne szkoły teologiczne. W ten sposób rozdarlibyśmy Ciało Chrystusa. Różnorodność nie może rozsądzać jedności wiary, lecz musi ją ubogacać. Jedność Kościoła jest przedmiotem i elementem wiary”. Luźna ogólnoswiatowa „federacja” narodowych Kościołów z papieżem na czele jest zaprzeczeniem Pięćdziesiątnicy, czyli genezy jednego Kościoła wielu ludów i kultur⁷⁹.

Sporo kontrowersji budzi teoria i praktyka tzw. drogi synodalnej czy synodalności Kościoła. Już Hans Urs von Balthasar zauważył, że po Soborze Kościół wojujący został zastąpiony przez Kościół kopiujący. Produkcja dokumentów, konferencje, sympozja, ciała doradcze, bezustanne dyskusje i posiedzenia rzadko służą zwiastowaniu Chrystusa i szerzeniu Dobrej Nowiny⁸⁰. Kościół nie jest klubem dyskusyjnym, ale wspólnotą zbawczą wyposażoną przez Pana w święte źródło, czyli hierarchię. To kolegium biskupów ze swą głową, czyli papieżem, dźwiga ciężar odpowiedzialności za misję zbawczą Kościoła⁸¹. Próby „demontażu” tej struktury eklezjalnej (charyzmatu), jak np. niemiecka „droga synodalna”, być może się wielu niemieckim katolikom podobają. Nie są jednak realizacją woli Chrystusa co do Kościoła⁸². Papiestwo, które chce uczestniczyć/zaistnieć w przestrzeni publicznej (medialnej, wirtualnej, egzystencjalnej) współczesnej rodziny ludzkiej jest – jak stwierdziliśmy – narażone na wielorakie ryzyka. Jeśli jednak chce urzeczywistniać *munus Petri*, musi to czynić. Bardzo dynamicznie zmienia się rzeczywistość społeczna. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat w wielu krajach/regionach katolickich dosłownie „zawaliły się” żywe struktury Kościoła. Ludzie wiary są tam już słabnącą mniejszością. Dechrystianizacja, czyli faktyczna nieobecność Boga, staje się normą także wśród młodszych Polaków. Pochodną postępu dechrystianizacji jest kryzys społeczny i moralny. Benedykt XVI w wypowiedzi dotyczącej tzw. skandali pedofilskich wśród duchownych, porusza kwestię wiary, czyli pewno-

⁷⁹ G.L. Muller, *Jedność wiary...*, s. 189.

⁸⁰ Zob. H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentment...*, s. 49–51.

⁸¹ Znakomicie wyklada to w tekście *Katolickie kapłaństwo* Benedykt XVI, pokazując organiczne wykształcenie się w Kościele Chrystusowego kapłaństwa. Zob. Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, w: tenże, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, tłum. D. Chodyniecki, Kraków 2023, s. 139–178.

⁸² Bardzo krytycznie o programie „przebudowy Kościoła”, czyli rezygnacji z pryncypium hierarchicznego na rzecz nieokreślonej synodalności, wypowiadają się P. Lisicki i G. Górny. Zob. G. Górny, K. Kratiuk, P. Lisicki, *Świat i Kościół w kryzysie...*, s. 102–110.

ści, że Bóg istnieje⁸³. W kontekście zgorszenia pedofilią Benedykt mówi o doświadczeniu naszego upokorzenia, byśmy wzrastali w pokorze. Drugim aspektem jest nadzieja:

Chrystus pomimo wszystko nie zostawia Kościoła. Pomimo słabości ludzi, poprzez których Kościół się przejawia, Chrystus go podtrzymuje, wzbudza w nim świętych i poprzez nich jest obecny. Myślę, że te dwa odczucia są nierozłączne: wstrząs spowodowany słabością i grzesznością w Kościele – i wstrząs spowodowany tym, że Chrystus nie odrzuca swojego narzędzia, lecz ciągle się nim posługuje i ciągle na nowo ukazuje się przez Kościół i w Kościele⁸⁴.

Formułowane są zarzuty „protestantyzacji Kościoła”. Sprzeczne ze sobą i dość swobodne wypowiedzi Piotra naszych czasów nie pozwalają tego osądu lekceważyć. Dotyczyły one wielu istotnych kwestii sakramentalnych i moralnych⁸⁵. Protestantyzacja Kościoła katolickiego nie polegała tylko na relatywizacji kapłaństwa (urzędu w Kościele), Eucharystii, rezygnacji z sakramentu pokuty, kwestionowaniu nierozzerwalności małżeństwa, „prywatnej” interpretacji Słowa Bożego i odrzucaniu Tradycji. Ona – jeśli jest faktem – dokonuje się także na płaszczyźnie eklezjologii. Jeśli to oświecone Słowem Bożym *congregatio fidelium* tworzy/konstytuuje Kościół, jeśli nie wyrasta on wprost ze struktury apostołskiej (hierarchicznej) reprezentującej Pana, to kwestią czasu jest jego rozpad na autonomiczne, luźno sfederowane grupki. Postulowana przez Franciszka „błogosławiona decentralizacja” (EG) nie musi oznaczać rezygnacji z pełnej, chcianej przez Chrystusa jedności Jego mistycznego Ciała. Warto jednak pamiętać, że to protestancka reformacja „na zawsze” rozbiła jedność chrześcijańskiej Europy, tworząc narodowe Kościoły, które później – już inspirowane oświeceniem – wytworzyły ideologie nacjonalistyczne⁸⁶. Müller, zapytany o znaczenie (dla katolików) pięćsetlecia reformacji, stwierdza, że w klimacie relatywizacji wszelkiej prawdy „protestantyzacja” Kościoła katolickiego jest pomysłem całkowicie chybionym; nie umożliwia ani „pojednania”

⁸³ Benedykt XVI, *Kościół a skandal nadużyć seksualnych*, w: tenże, *Co to jest chrześcijaństwo?...*, s. 220–222.

⁸⁴ Benedykt XVI, P. Seewald, *Światłość świata*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2010, s. 181–182.

⁸⁵ G. Górny w kontekście emerytury Benedykta XVI (zeświecczenie papieżstwa) i decyzji, które podejmuje papież Franciszek, pisze o „centralizacji władzy” i „decentralizacji doktryny” (G. Górny, K. Kratiuk, P. Lisicki, *Świat i Kościół w kryzysie...*, s. 79–80).

⁸⁶ Por. V. Messori, *Kościół katolicki...*, s. 307–308. Publicysta pisze o tym w kontekście utopijnej wizji „zjednoczonej Europy”, promowanej przez unijne elity.

z mentalnością sekularystyczną, pozbawioną odniesienia do transcendencji, ani spotkania z innymi chrześcijanami w misterium Chrystusa⁸⁷.

Dla kardynała Müllera wewnątrzkościelne spory i podziały są ewidentnym skutkiem działania szatana⁸⁸. Müller mówi o zamęcie w Kościele, który został wywołany przez „sekcjarstwo i mentalność plemienną”⁸⁹. Dramatycznie brzmi jego twierdzenie:

Kościół nie walczy już „w dobrych zawodach o wiarę” (1 Tm 6,12), starając się przekonać każdego człowieka do Jezusa Chrystusa, Zbawiciela świata. Walczymy teraz ze sobą nawzajem, przekonując drugą stronę do naszego punktu widzenia na świat [...]. Obserwując smutne spory współczesności, odnosi się wrażenie, że i w Kościele działa się w myśl niemoralnej zasady „cel uświęca środki”⁹⁰.

Zamiast zakończenia przywołajmy prorocze słowa J. Ratzingera z 1969 roku:

Kościół czeka poważny kryzys, który drastycznie ograniczy liczbę wiernych i jego wpływy. Z obecnego kryzysu wyłoni się Kościół jutra [...]. Będzie niewielki i będzie musiał zacząć od nowa, mniej więcej od początku. [...] Kościół będzie wspólnotą bardziej uduchowioną, niewykorzystującą mandatu politycznego, nieflirtującą ani z lewicą, ani z prawicą. To będzie trudne dla Kościoła, bo ów proces krystalizacji i oczyszczenia będzie kosztować go wiele cennej energii. To sprawi, że będzie ubogi i stanie się Kościołem cichych [...]. W totalnie zaplanowanym świecie ludzie będą strasznie samotni. Uświadomią sobie, że ich egzystencja

⁸⁷ G.L. Müller, *Jedność wiary...*, s. 192–198.

⁸⁸ Purpurat umieszcza to stwierdzenie w kontekście kontrowersyjnej wypowiedzi papieża Franciszka o „kłóceniu się” Osób Trójcy Świętej. Zob. tamże, s. 160.

⁸⁹ Tamże, s. 149.

⁹⁰ Tamże, s. 100–101. Autor wkłada własne myśli w usta chrześcijańskiego dziennikarza. Utrata jedności w wierze sprawia, że ludzie Kościoła dla osiągnięcia własnych celów sprzymierzają się z „obozem antyklerykalnym”. Jako skrajny przykład zaniku solidarności i wspólnoty w Kościele interlokutor podaje „bezwstydne przechwałki członków grupy z Sankt Gallen”, która twierdzi, że przeforsowała wybór liberalnego papieża, by zrealizował „zaległe reformy”. O ile jednak dawne reformy (gregoriańska, Cluny, św. Teresy z Avila i św. Jana od Krzyża) zmierzały do ewangelicznej odnowy i były głęboko zorientowane na Chrystusa, teraz „pod wpływem ideologii głoszącej samozbawienie człowieka, który w miejsce Boga sam jest dla siebie źródłem, miarą i celem, pojęcie reformy ma już inne znaczenie – chodzi o dostosowanie się do świata. Jego treścią nie jest już »zgodność z Chrystusem«, lecz »zgoda ze światem«. Celem reform jest przetrwanie Kościoła jako instytucji oraz majątku kościelnego, a nie odnowa w duchu Chrystusa, aby wspólnota wierzących jako »powszechny sakrament zbawienia« (LG 48) mogła przekazywać wszystkim ludziom Boże życie”.

oznacza „nieopisaną samotność”, a zdając sobie sprawę z utraty z pola widzenia Boga, odczuwają grozę własnej nędzy. Wtedy – i dopiero wtedy – w małej owczarni wierzących odkrywają coś zupełnie nowego: nadzieję dla siebie, odpowiedź, której zawsze szukali⁹¹.

WNIOSKI „ZDROWOROZSĄDKOWE”

1. Kościół rzymskokatolicki przeżywa głęboki kryzys, który Benedykt XVI nazwał kataklizmem większym niż reformacja. Kryzys ten ma silny związek z postchrześcijańską kulturą, odrzucającą lub ignorującą wszelką transcendencję, w tym transcendentny wymiar osoby ludzkiej.

2. Papiestwo i posłannictwo Piotrowe było w dziejach Kościoła urzeczywistniane w rozmaity sposób. Przez ostatnie półtora wieku mieliśmy świętych i mądrych następców św. Piotra. Dla Polaków wzorcem *par excellence* pozostaje Jan Paweł II. To niewątpliwie utrudnia nam spokojne i wyważone spojrzenie na Biskupa Rzymu i jego funkcjonowanie.

3. Kulturowe dynamizmy, które „rozpuszczają” i rozmywają tożsamość katolicką milionów wiernych (w tym duchownych), mają istotny wpływ na sytuację w Kościele *ad intra*. Generują coraz silniejszą pokusę „przystosowania” Kościoła (jego doktryny, teologii, filozofii, liturgii, zasad moralnych itd.) do potrzeb i oczekiwań „zmodernizowanych” ochrzczonych. Zamęt i podziały po Vaticanum II wydają się skutkiem tych tendencji.

4. Papież Franciszek, na ile można zrozumieć jego dotychczasowe wypowiedzi (i gesty), proponując „synodalny Kościół”, zmierza do przebudowy struktur eklesjalnych ze „sztywno” hierarchicznych (klerykalnych) na komunijne – umożliwiające realną partycypację całego ludu Bożego w życiu Kościoła (także w kierowaniu nim) i jego zbawczej misji. Powstaje pytanie, czy taka „rewolucja” respektuje wolę Pana i wielką Tradycję Kościoła.

5. Dwaj poprzedni papieże – choć z ograniczonym efektem – powstrzymywali dominację skrzydła „reformatorów” i aspiracje tradycjonalistów. Obserwatorzy i analitycy procesów społecznych sądzą, że wpływu kultury masowej i jej dechrystianizującego „miękkiego” totalitaryzmu na katolików nie da się zatrzymać.

6. Przewaga wśród pasterzy Kościoła (niektóre episkopaty na Zachodzie) opinii, że można ocalić struktury kościelne, rezygnując z drażliwych społecznie kwestii (nierozzerwalność małżeństwa, celibat duchownych,

⁹¹ Benedetto XVI/ Joseph Ratzinger, *Vedere l'amore. Il mio messaggio per il futuro della Chiesa*, Milano 2017, s. 164–165, cyt. za: R. Skrzypczak, *Książka na trudne czasy...*, s. 15–16.

kwestia homoseksualizmu, dyscyplina sakramentów Eucharystii i pokuty, kapłaństwa dla kobiet itd.), prowadzi do faktycznego rozpadu eklezjalnej komunii.

7. Decyzje papieża Franciszka i wypowiedzi papieskiego magisterium (*Amoris laetitia*, *Fiducia supplicans* i inne, brak odpowiedzi na formułowane przez kardynałów dubia) noszą znamiona dryfowania, czyli swojej ambiwalencji. Pogłębiają tym samym dezorientację wśród wiernych i utrwalają przeświadczenie, że przystosowanie Kościoła do ducha czasów jest uprawnione, zgodne z Ewangelią, Tradycją i wolą samego Chrystusa.

8. Gwarantem trwałości Kościoła i jego niezawodności w wierze jest sam Chrystus Jezus. Dlatego w zamęcie, którego doświadczamy, trzeba często wracać do Jego słów skierowanych do Szymona Piotra: „Nie bój się, odtąd ludzi będziesz łowił”.

LITERATURA

- Alberigo G., *The Authority of the Church in the Documents of Vatican I and Vatican II*, „Journal of Ecumenical Studies” 19 (1982) 2, s. 119–145.
- Balthasar H.U. von, *Antyrzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, tłum. W. Szymona, Poznań 2004.
- Bauerlein M., *The Dumbest Generation Grows Up. From Stupefied Youth to Dangerous Adults*, Washington D.C. 2022.
- Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, tłum. D. Chodyniecki, Kraków 2023, s. 139–178.
- Benedykt XVI, *Kościół a skandal nadużyć seksualnych*, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, tłum. D. Chodyniecki, Kraków 2023, s. 220–222.
- Benedykt XVI, *Kontestacja Kościoła i wypaczanie obrazu człowieka*, w: Benedykt XVI, *Prawdziwa Europa*, tłum. i red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2022, s. 139–147.
- Benedykt XVI, P. Seewald, *Światłość świata*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2010.
- Bortkiewicz P., *Fiducia supplicans – pytanie o ciągłość nauczania Kościoła w kwestii homoseksualizmu*, w: *Jak można nie zgadzać się z papieżem. Papież Franciszek a dubia kardynałów*, red. W. Pikor, J. Perszon, Pelplin 2024, s. 35–54.
- Brague R., *Królestwo człowieka. Geneza i klęska projektu nowożytnego*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 2020.
- Braxton E., *The Decline of Common Meaning in the Church*, „Origins” 36 (2006) 10, s. 149–163.
- Bujak J., *Prymat biskupa Rzymu w świetle katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego*, Szczecin 2007.

- Chaput Ch.J., *Obcy w obcej ziemi. Życie wiary w postchrześcijańskim świecie*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa 2019.
- Chaput Ch.J., *Za co warto umierać. Myśli o tym, dla czego warto żyć*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa 2022.
- Chiron Y., *Rewolucja '68. Śwąd szatana w Kościele*, tłum. M. Żurowska, Kraków 2021.
- Congar Y., *The Historical Development of Authority in the Church: Points for Reflection*, w: *Problems of Authority*, ed. J.M. Todd, London 1962, s. 119–150.
- Delsol Ch., *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2017.
- Delsol Ch., *Czas wyrzeczenia*, tłum. G. Majcher, Warszawa 2022.
- Delsol Ch., *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2023.
- Douthat R., *Zmienić Kościół. Papież Franciszek i przyszłość katolicyzmu*, tłum. M. Samborska, Kraków 2019.
- Dreher R., *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, tłum. M. Samborska, Kraków 2018.
- Dreher R., *Życ bez kłamstwa. Jak wytrwać w chrześcijańskiej opozycji*, tłum. M. Sobolewska, Kraków 2021.
- Dutkiewicz T., *Jakiej filozofii potrzebuje teologia? Dubiów kilka w kontekście postulowanej zmiany filozoficznego paradygmatu. Krótka refleksja w 25 lat po Fides et ratio*, w: *Jak można nie zgadzać się z papieżem. Papież Franciszek a dubia kardynałów*, red. W. Pikor, J. Perszon, Pelplin 2024, s. 55–67.
- Faggioli M., *The Liminal Papacy of Pope Francis. Moving toward Global Catholicity*, New York 2020.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013.
- Górny G., Kratiuk K., Lisicki P., *Świat i Kościół w kryzysie*, Kraków 2023.
- Granfield P., *The Limits of the Papacy. Authority and Autonomy in the Church*, London 1987.
- Grisez G., *Legalism, Moral Truth and Pastoral Practise*, w: *The Catholic Priest as Moral Teacher and Guide. Proceedings of a Symposium Held at St. Charles Borromeo Seminary, Overbrook, Pennsylvania January 17–20, 1990*, San Francisco 1990, s. 97–113.
- Jenkins P., *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, tłum. S. Grodź, Warszawa 2009.
- Kabiesz E., *Nie podpisał kryminalnej ustawy*, „Gość Niedzielny” 40 (2024), s. 9.
- Kasper W., *Die Kirche und ihre Ämter*, Freiburg–Basel–Wien 2009.
- Kaufmann F.-X., *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, tłum. U. Poprawska, Kraków 2004.
- Królikowski J., *Nie mamy prawa milczeć! Apologia Kościoła*, Kraków 2021.

- Królikowski J., *W poszukiwaniu pojednania kultury współczesnej z wiarą. Laicyzm nie wnosi do rozwoju wartości naturalnych*, w: P. Bortkiewicz i in., *Tyrania postępu*, Kraków 2023, s. 206–235.
- Krzywda J., *Prymat papieski i Kolegium Biskupów w świetle nauki Vaticanum I i II*, Kraków 2008.
- Machinek M., *Modyfikacja praktyki czy zmiana nauczania? Kontrowersje wokół wypowiedzi papieża Franciszka o małżeństwie*, w: *Jak można nie zgadzać się z papieżem. Papież Franciszek a dubia kardynałów*, red. W. Pikor, J. Perszon, Pelplin 2024, s. 125–144.
- Mattei R. de, *Miłość do papiestwa a synowski opór wobec papieża w historii Kościoła*, tłum. T. Maszczyk, Warszawa 2020.
- Messori V., *Kościół katolicki i jego wrogowie. Inne spojrzenie na historię i współczesność*, tłum. M. Stebart, Kraków 2016.
- Müller G.L., *Jedność wiary. Odpowiedzialność Rzymu za Kościół powszechny*, tłum. K. Markiewicz, Kraków 2021.
- Müller G.L., *Katolicki, czyli jaki? Prawdziwa i fałszywa reforma*, tłum. R. Biel, Tarnów 2024.
- Napiórkowski A., *Władza w Kościele i jej metamorfoza w ciągu XX wieków*, w: *Wokół pytań o model władzy w Kościele*, red. D. Wąsek, P. Artemiuk, Kraków 2024, s. 11–42.
- Papesh M.L., *Clerical Culture. Contradiction and Transformation. The Culture of the Diocesan Priest of the United States Catholic Church*, Collegeville 2004.
- Perszon J., *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*, Toruń 2009.
- Perszon J., *Teologia ludowa. Konteksty inkulturacji Ewangelii*, Pelplin 2019.
- Pikor W., Perszon J., *Wstęp*, w: *Jak można nie zgadzać się z papieżem*, red. W. Pikor, J. Perszon, Pelplin 2024, s. 9–16.
- Ratzinger J., *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Brescia 1992.
- Redpath P. i in., *Totalitaryzm jawny czy ukryty?*, Lublin 2011.
- Rist J.M., *Infallibility, Integrity and Obedience: The Papacy and the Roman Catholic Church, 1848–2023*, Cambridge 2023.
- Rozwadowski D., *Marksizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją Zachodu*, Warszawa 2018.
- Sanks T.H., *Salt, Leaven, and Light. The Community called Church*, New York 1992.
- Schatz K., *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2004.
- Skrzypczak R., *Książka na trudne czasy*, w: R. Dreher, *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, tłum. M. Samborska, Kraków 2018, s. 9–16.
- Skrzypczak R., *Robert Skrzypczak w rozmowie z Pawłem Chmielewskim. Ogień w Kościele. Nadzieja w czasach kryzysu*, Kraków 2021.

- Skrzypczak R., *Chrześcijaństwo na rozdrożu*, Kraków 2023.
- Szauer R., *Z dystansem i w potrzebie. Religijność i moralność mieszkańców diecezji kościańsko-kołobrzeszkiej. Studium socjologiczne*, Warszawa 2022.
- Stagammann D.J., *Authority in the Church*, Collegeville 1999.
- Svidercoschi D.F., *Odwieczne zło. Klerykalizm i pedofilia w Kościele*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2019.
- Terlikowski T.P., *Rewolucja Franciszka. Cała prawda o ostatnim pontyfikacie*, Warszawa 2018.
- Terlikowski T.P., *Koniec Kościoła, jaki znacie*, Warszawa 2022.
- Wąsek D., *Nowa wizja zarządzania Kościołem*, Kraków 2014.
- Weigel G., *Odwaga bycia katolikiem. Kryzys, reforma i przyszłość Kościoła*, tłum. J. Franczak, Kraków 2004.
- Wildstein B., *O kulturze i rewolucji*, Warszawa 2018.
- Wildstein B., *Bunt i afirmacja. Esej o naszych czasach*, Warszawa 2020.
- Wildstein B., *Wobec wojny, zarazy i nicości*, Warszawa 2023.
- Wildstein B., *Kto nami naprawdę rządzi?*, „Niedziela” 37 (2024), s. 13.
- Wilk S., *Laterańskie traktaty, laterańskie pakt*y, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, red. E. Ziemann, Lublin 2004, kol. 537–538.
- Woźniak R.J., *Koniec czy zmiana? Dialog z Chantal Delsol wokół obecnej sytuacji cywilizacji chrześcijańskiej*, w: Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2023, s. 7–26.
- Zajączkowska B., *Kardynałskie rekordy Franciszka*, „Gość Niedzielny” 41 (2024), s. 22–23.
- Zybertowicz A., *Cyber kontra real. Cywilizacja w techno-pułapce*, Warszawa 2022.
- Zybertowicz A., *AI. Eksploracja. Andrzej Zybertowicz odpowiada Katarzynie Zybertowicz*, Warszawa 2024.
- Zwoliński A., *Cyber pułapka. Jak internet, sztuczna inteligencja i wirtualna rzeczywistość skutecznie niszczą cywilizację*, Warszawa 2023.
- Premier Belgii wściekły po wizycie Franciszka. Papież nazwał aborcję morderstwem, a lekarzy zabójcami*, <https://opoka.org.pl/News/Swiat/2024/problematyczna-wypowiedz-papieza-o-aborcji-burza-w-belgijskim/> [dostęp: 12.10.2024].

Ks. Grzegorz Bachanek*
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

BŁOGOSŁAWIEŃSTWO A OSOBA ŚWIECKA. REFLEKSJA PO PUBLIKACJI *FIDUCIA SUPPLICANS*

BLESSING AND A LAY PERSON. REFLECTIONS UPON THE PUBLICATION OF THE *FIDUCIA SUPPLICANS* DECLARATION

Summary

The article draws attention to the need of a broader perspective on the act of blessing and a lay person in reference to the publication of the *Fiducia supplicans* Declaration. Blessings can play an important role in the life of a lay person by showing the beauty of God's creation, developing an attitude of gratitude towards the Creator, helping them to get involved in the matters of the world in the right way, using material goods in the right way, rejecting the temptations of the evil spirit. In particular, they help to appreciate the treasure of human fertility, the value of a numerous offspring. God is the one who gives blessings, but He often does it through people. Also, in many situations lay people can and should bless. From the biblical times, children have been blessed by parents, grandchildren by grandparents, blessings are given at a time of greeting and saying farewell, also at mealtimes. All Christians are called to bless enemies. Blessing God and people is an important part of Christian prayer. The possibility to bless results from common priesthood given at baptism. It is even worth to consider the possibility that people who were not baptized, but who are aware of the existence of God and His creation, can bless. At times giving a blessing is wicked. It can be a praise of moral evil and an encouragement to behave badly, blurring the line between good and evil. Among lay people, it awakens a profound sense of being scandalized.

Keywords: blessing, lay person, *Fiducia supplicans*, scandal, sacramentals

* Grzegorz Bachanek – ks. dr hab. teologii dogmatycznej, prof. ucz. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Główne zainteresowania badawcze: teologia Josepha Ratzingera, teologia polska XIX w., spotkanie teologii z kulturą współczesną; ORCID: 0000-0002-9154-2299.

Streszczenie

Artykuł zwraca uwagę na potrzebę szerszego ukazania relacji błogosławieństwa i osoby świeckiej w związku z publikacją deklaracji *Fiducia supplicans*. Błogosławieństwa mogą odgrywać istotną rolę w życiu religijnym osoby świeckiej poprzez wskazywanie na Boże dzieło stworzenia, rozwijanie postawy wdzięczności wobec Stwórcy, pomoc we właściwym zaangażowaniu w sprawy świata, odpowiednim posługiwaniu się dobrami materialnymi, odrzucaniu pokus złego ducha. W szczególności pomagają docenić skarb ludzkiej płodności, wartość liczego potomstwa. Dawcą błogosławieństwa jest Bóg, ale nierzadko posługuje się ludźmi w jego udzielaniu. Także osoby świeckie mogą i powinny w wielu sytuacjach błogosławić. Od czasów biblijnych istnieje błogosławieństwo dzieci przez rodziców, wnuków przez dziadków, błogosławieństwo przy powitaniu i pożegnaniu, a także przy posiłku. Wszyscy chrześcijanie są wezwani do błogosławienia nieprzyjaciół. Błogosławienie Boga i ludzi jest istotną częścią chrześcijańskiej modlitwy. Możliwość tego błogosławieństwa wypływa z kapłaństwa wspólnego otrzymanego w sakramencie chrztu. Ale wydaje się warta rozważenia hipoteza, że także ludzie nieochrzczeni świadomi istnienia Boga i jego dzieła stwórczego mogą błogosławić. Niekiedy udzielenie błogosławieństwa jest niegodziwe. Stanowi pochwałę moralnego zła i zachętę do złego postępowania, zaciera granicę między dobrem a złem. Rodzi to wśród osób świeckich poczucie głębokiego zgorznienia.

Słowa kluczowe: błogosławieństwo, osoba świecka, *Fiducia supplicans*, zgorznienie, sakramentalia

*

Deklaracja *Fiducia supplicans* o duszpasterskim znaczeniu błogosławieństw¹ budzi szerokie zainteresowanie i może stanowić szansę większego teologicznego i praktycznego dowartościowania rzeczywistości błogosławieństw. Niemniej jednak wydaje się ona podejmować tę problematykę prawie wyłącznie z perspektywy kapłana jako szafarza. Stąd wynika potrzeba szerszego ukazania problematyki relacji błogosławieństwa do osoby świeckiej.

¹ Por. Dykasteria Nauki Wiary, *Deklaracja Fiducia supplicans o duszpasterskim znaczeniu błogosławieństw*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20231218_fiducia-supplicans_pl.html; S. Alla, *Fiducia supplicans: Listening and Blessing Is the Way to Go*, „Vidyajyoti Journal of Theological Reflection” 88 (2024) 3, s. 161–166.

ZNACZENIE BŁOGOSŁAWIEŃSTW W ŻYCIU RELIGIJNYM OSOBY ŚWIECKIEJ

Błogosławieństwa wydają się mieć szczególne znaczenie w życiu religijnym wiernych świeckich. Ukazują związek między dążeniem do Boga a zaangażowaniem w sprawy świata. Podkreślają znaczenie rodziny, społeczności sąsiedzkiej, pracy zawodowej, przeżywania czasu wolnego. Stanowią pomoc na drodze uświęcenia pośród świata. Są nie tylko wezwaniem do wejścia na drogę zbawienia wśród wydarzeń codziennego życia, ale i Bożym znakiem wskazującym, że jest to możliwe.

Uczą spojrzenia na całą rzeczywistość jako na dzieło samego Boga. Przez to mogą stawać się lekarstwem na spirytualizm² czy oderwanie współczesnego człowieka od rzeczywistości poprzez zanurzenie się w świecie wirtualnym.

Błogosławieństwa stanowią pomoc w duchowej walce ze złem, z szatanem i jego pokusami, w opieraniu się pożądliwości ciała, pożądliwości oczu i pysze³. Człowiek świecki nierzadko czuje się udręczony pokusami i potrzebuje wsparcia w toczonych zmaganiach.

Osoba świecka w szczególnie sposób posługuje się dobrami materialnymi, tworząc je czy udoskonalając poprzez swoją pracę. Jednak to zaangażowanie w sprawy materialne może prowadzić do chciwości albo do utraty równowagi między życiem rodzinnym i zawodowym. Błogosławieństwa mają odniesienie do Wcielenia Syna Bożego. Chrystus Pan, przychodząc na świat, a później poprzez dokonywane dzieła podczas publicznej działalności, okazuje moc wobec świata materii. Błogosławieństwa wnoszą Boży ład w byty materialne. Pomagają człowiekowi, by nie był niewolnikiem dóbr doczesnych, ale cierpliwie odzyskiwał panowanie, jakie utracił przez grzech, by stawał się zdolnym do właściwego korzystania z dóbr doczesnych dla dobra swojego i bliźnich.

W szczególnie sposób błogosławieństwa odwołują się do ludzkich zmysłów: wzroku, słuchu, węchu, dotyku i smaku. Ma to wyraźny związek z tajemnicą Wcielenia. Jezus Chrystus przyjął ludzką naturę dla zbawienia wszystkich ludzi. W swoich zbawczych słowach i czynach dostosowywał się do zmysłowej natury człowieka. Czyni tak także dzisiaj w czasie Kościoła m.in. poprzez błogosławieństwa.

² Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 108.

³ Por. T. Sinka, *Z teologii błogosławieństw. Rozumienie błogosławieństw*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 49 (1996) 3, s. 199–200.

OSOBA ŚWIECKA PRZYJMUJĄCA BŁOGOSŁAWIEŃSTWO

Stary Testament ukazuje wielką wartość Bożego błogosławieństwa. Takie błogosławieństwo otrzymują od Boga pierwsi ludzie, by byli płodni i czynili sobie ziemię poddaną (Rdz 1,28). Otrzymuje je Abraham (Rdz 12,2–3), Izaak (Rdz 26,3), Jakub (Rdz 35,9–11), Samson (Sdz 13,24) czy Hiob (Hb 42,12). Wyraźny jest związek błogosławieństwa z tajemnicą stworzenia świata i człowieka przez Boga.

Niejednokrotnie to Boże błogosławieństwo jest udzielane za pośrednictwem ludzi. Debora i Barak błogosławią Jael po zwycięstwie nad Sisera (Sdz 5,24). Elkana i Anna otrzymują błogosławieństwo od kapłana Helego po ofiarowaniu syna Samuela na służbę Panu (1 Sm 2,20). Dawid błogosławi Abigail, której rozsądek powstrzymał rozlew krwi (1 Sm 25,33). Ozjasz wraz z ludem błogosławi Judytę po zwycięstwie nad Holofernelem (Jdt 13,18–20). We wskazanych przykładach poprzez te błogosławieństwa docenione zostały męstwo, ofiarność i kreatywność kobiet.

Boże błogosławieństwo może być też udzielone za pośrednictwem aniołów. Ewangelia św. Łukasza rozpoczyna się błogosławieństwem Maryi wypowiedzianym przez anioła Gabriela: „błogosławiona jesteś między niewiastami” (Łk 1,28).

Szczególnie mocny jest związek błogosławieństwa z życiem i jego przekazywaniem, a więc z płodnością. Z takiego biblijnego rozumienia wyrasta polski zwrot: „stan błogosławiony”. Błogosławieństwo ze strony brata i matki otrzymuje Rebeka, gdy wyrusza z domu, by zostać żoną Izaaka. Temu błogosławieństwu towarzyszy życzenie płodności: „Siostro nasza, wzrastaj w tysiące nieprzeliczone: i niech potomstwo twoje zdobędzie bramy swych nieprzyjaciół!” (Rdz 24,60). Przejawem błogosławieństwa Pana w Starym Testamencie obok liczego potomstwa jest także posiadanie żyznej ziemi (Rdz 27,28) czy dóbr materialnych (Syr 33,17).

Przyjęcie błogosławieństwa Bożego może być trudne dla człowieka, jak to pokazuje kazanie na Górze. Błogosławieni są ci, którzy znoszą prześladowanie dla Chrystusa, urągania i oszczerstwa (Mt 5,11). Błogosławieni są męczennicy, „którzy w Panu umierają – już teraz” (Ap 14,13).

Błogosławieństwo jest najpierw znakiem Bożej łaskowości, wybrania przez Pana (Rdz 9,1). Ale często ukazywany jest w Starym Testamencie związek między skutecznością wypowiedzianych błogosławieństw a posłuszeństwem wobec Pana. Człowiek poprzez swoje niegodziwe czyny może odrzucić Boże błogosławieństwo, ściągnąć na siebie przekleństwo (Rdz 9,25–27). Pismo Święte zachęca do szukania Bożego błogosławieństwa

poprzez wierność Bogu i Jego Prawu (Pwt 28,1–8)⁴. To nauczanie podejmuje Nowy Testament, zachęcając do wiernego oczekiwania na powtórne przyjście Pana: „Błogosławiony, który czuwa” (Ap 16,15).

Znanymi dzisiaj przejawami przyjmowania błogosławieństwa Bożego jest udział w Eucharystii czy innych sakramentach. Wierni żegnają się wodą święconą w świątyni, a także niekiedy we własnym domu⁵. Wiele błogosławieństw istniejących przez wieki w społeczności chrześcijańskiej uległo zapomnieniu, np. błogosławienie dziecka w łonie matki, jeszcze przed jego narodzeniem⁶.

Błogosławieństwo kapłana w formie pokropienia wodą święconą odgrywało istotną rolę w walce z nałogiem pijaństwa w dziewiętnastowiecznej Polsce. Arcybiskup Antoni Fijałkowski zalecał, by osobom składającym przyrzeczenie trzeźwości dawać do ucałowania krzyż i kropić wodą święconą na znak Bożego błogosławieństwa i dla utwierdzenia w postanowieniu trzeźwego życia⁷.

Niewątpliwie osoba świecka potrzebuje błogosławieństw. Niekiedy z pokorą o nie prosi i z wdzięcznością przyjmuje. Niemniej jednak w wielu krajach i środowiskach dostrzegamy odchodzenie od praktyki błogosławienia. Zmniejsza się stopień uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej. Zanika zwyczaj błogosławienia dzieci przez rodziców. W polskich miastach zmniejsza się liczba katolików przyjmujących kapłana z kolędą, podczas której błogosławi się domostwo i domowników.

OSOBA ŚWIECKA UDZIELAJĄCA BŁOGOSŁAWIEŃSTWA

Dawcą błogosławieństwa jest Bóg i On sprawia, że dobra wymienione w formule błogosławieństwa stają się rzeczywistością. Nierzadko narzędziami w udzielaniu błogosławieństwa są ludzie. Od najdawniejszych czasów było ono przywilejem kapłanów i występowało w kulcie⁸. Także

⁴ Por. W. Chrostowski, *Błogosławieństwa i ich znaczenie w Starym Testamencie*, „Studia Włocławskie” 14 (2012), s. 56–58.

⁵ Por. G. Bachanek, *Woda święcona (pobłogosławiona) jako wyraz powszechnego kapłaństwa wiernych*, „Collectanea Theologica” 88 (2018) 2, s. 95, 109.

⁶ Por. M. Mikołajczyk, *Błogosławieństwa dziś i jutro*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30 (1977) 4, s. 207 (205–213).

⁷ Por. G. Bachanek, *Teologiczne podstawy działalności trzeźwociowej ks. Karola Mikoszewskiego*, WSP, XII (2017) 2, s. 26.

⁸ Por. W. Chrostowski, *Błogosławieństwa i ich znaczenie w Starym Testamencie*, „Studia Włocławskie” 14 (2012), 58.

osoby niesprawujące funkcji kapłańskiej mogą w niektórych sytuacjach błogosławić.

Już w Starym Testamencie dostrzegamy ogromne znaczenie błogosławieństwa dzieci przez rodziców. Istnieje zwyczaj błogosławienia dzieci szczególnie przez ojców, przy zawieraniu małżeństwa (Tb 7,13; Rdz 24,60), przed daleką podróżą (Rdz 28,6), rozstaniem (Rdz 32,1) czy przed śmiercią⁹. Pismo Święte ukazuje piękno błogosławieństwa wnuków przez dziadków. Jakub, świadomy zbliżającej się śmierci, błogosławi swoich wnuków Efraima i Manassesa, kładąc dłonie na głowach chłopców (Rdz 48,15–16).

Biblia zna błogosławieństwo przy powitaniu. Booz, przybywając z Betlejem i witając żniwiarzy pracujących na jego polu, wypowiada słowa: „Niech Pan będzie z wami! – Niech błogosławi ci Pan! – odpowiedzieli mu” (Rt 2,4). Podobnych słów używa Saul, zwracając się do Samuela (1 Sm 15,13). Polskie pozdrowienie „Szczęść Boże” wydaje się wyrażać zbliżoną treść. Jest po prostu błogosławieństwem człowieka, którego spotykamy na drodze naszego życia. Odpowiedzią może być: „Daj Boże”, „Daj, Panie Boże”, „Bóg zapłać” lub „Szczęść Boże”. Wypowiadając słowa „Szczęść Boże”, prosimy dla drugiego człowieka o Boże błogosławieństwo, pomoc, opiekę, prowadzenie, szczęście.

Istnieje w Starym Testamencie błogosławieństwo przy pożegnaniu (2 Sm 19,40). Tobiasz błogosławi wyruszającego w daleką podróż z jego synem anioła Rafała (Tb 5,17), chociaż nie zna jego prawdziwej tożsamości i uważa go za człowieka. Być może stąd wyrasta polska formuła „Z Bogiem”, wyrażająca życzenie powodzenia i opieki Bożej nad żegnana osobą.

W Nowym Testamencie występują ważne wezwania do błogosławienia nieprzyjaciół. Nie mają one odpowiedników w Starym Przymierzu. Chrystus Pan wzywa w kazaniu na Górze: „błogosławcie tym, którzy was przeklinają” (Łk 6,28). Kontekst tej wypowiedzi wskazuje, że nie chodzi tylko o mówienie dobrze o wrogim człowieku, ale także czynienie dobra i wypraszenie mu Bożego błogosławieństwa. Temat błogosławienia nieprzyjaciół jest obecny w nauczaniu i życiu Kościoła apostoelskiego. Św. Paweł potwierdza: „Błogosławimy, gdy nas złoścą, znosimy, gdy nas prześladują; dobrym słowem odpowiadamy, gdy nas spotwarzają” (1 Kor 4,12–13). Pierwszy List św. Piotra podaje motywacje takiego błogosławieństwa. Przede wszystkim chodzi o naśladowanie Jezusa Chrystusa, który błogosławił, gdy mu złościono (1 P 2,23). Ważnym motywem jest

⁹ Por. J. Czerski, *Błogosławienie w Starym Testamencie*, „Roczniki Teologiczne” XLV (1998) 8, s. 140.

ostateczna perspektywa zbawcza (1 P 3,9). Jest też odwołanie się do Ps 34,13–17 (1 P 3,10–12)¹⁰.

Nierzadko błogosławieństwa udzielają kobiety w związku z poczęciem lub narodzeniem dziecka. Po narodzinach Obeda, syna Rut i Booza, kobiety błogosławią Boga, który sprawił, że przychodzi na świat potomek (w sensie prawnym) Noemi, który będzie dla niej oparciem i pociechą (Rt 4,14–15). Jednym z najbardziej znanych błogosławieństw są słowa wypowiedziane przez św. Elżbietę, w których błogosławi ona Mesjasza i Jego Matkę (Łk 1,42). Te słowa poprzez swoją obecność w modlitwie *Ave Maria* wprowadzają nas w postawę wdzięczności i błogosławienia.

Błogosławienie Boga przez człowieka jest czymś oczywistym już w Starym Testamencie. Dawid wdzięczny za wyzwolenie z rąk wrogów błogosławi Boga, Skalę swego zbawienia (2 Sm 22,47). Ezechiasz, radując się odnową kultu, błogosławi Pana i Jego lud (2 Krn 31,8). Błogosławi Pana Azariasz w piecu ognistym (Dn 3,26). Trzej młodzieńcy błogosławią Boga i wzywają do tego wszystkie stworzenia: aniołów, ludzi, zwierzęta, rośliny, całą materię nieożywioną (Dn 3, 51–90). Błogosławienie Boga jest często obecne w psalmach. On przecież usłyszał głos mojego błagania (Ps 28,6), dźwiga nasze ciężary (Ps 68,20), daje swojemu ludowi potęgę i siłę (Ps 68,36), czyni cuda (Ps 72,18), okazuje cuda i łaski (Ps 31,22), ocala przed wrogami (Ps 124,6), mieszka w Jeruzalem (Ps 135,21), uzdalnia do walki (Ps 144,1), daje rozeznanie dobra i zła (Ps 16,7).

W Nowym Testamencie błogosławieństwo ma wymiar trynitarny i często jest równocześnie błogosławieniem Boga i ludzi (2 Kor 13,13). Błogosławienie Boga w Trójcy Świętej Jedyne nie dotyczy tylko życia doczesnego. Jest przygotowaniem do nowej, pełniejszej egzystencji. Życie wieczne według Apokalipsy to błogosławienie Baranka przez aniołów, ludzi i wszelkie stworzenia (Ap 5,11–13). Wydaje się, że błogosławienie ludzi czy rzeczy stanowi rzeczywistość przemijającą związaną z życiem na ziemi. W życiu przyszłym zbawieni będą błogosławili Trójjedyne.

Pierwsi chrześcijanie błogosławią pokarmy i napoje, które mają spożywać. O tej praktyce świadczy m.in. Klemens Aleksandryjski czy Tradycja apostołska. Wydaje się, że była to powszechna praktyka chrześcijan również świeckich, wyrastająca z żydowskiego zwyczaju codziennej modlitwy przed posiłkiem. Świadectwem tej praktyki w Nowym Testamencie jest błogosławieństwo Chrystusa przy rozmnożeniu chleba i ryb (Mt 14,19), a jeszcze wyraźniej słowa z listu do Tymoteusza o uświęceniu pokarmów

¹⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Błogosławieństwo w Nowym Testamencie*, „Roczniki Teologiczne” XLV (1988) 8, s. 161–164.

przez Słowo Boże i modlitwę (1 Tm 4,5)¹¹. Wydaje się, że te błogosławieństwa rzeczy są najpierw błogosławieniem Boga, od którego te dary pochodzą, a także błogosławieniem ludzi, którzy je mogą spożyć.

Obok błogosławieństw sprawowanych przez biskupów, prezbiterów i diakonów, czy też osoby wykonujące nadzwyczajną posługę, istniały i istnieją w Kościele błogosławieństwa oparte na sakramencie chrztu wykonywane na zasadzie własnych uprawnień¹². Już Tertulian rozróżnia rodzaje błogosławieństw: *sacramentum disciplinae* udzielane podczas służby Bożej i *sacramentum conversationis* wypowiedziane podczas podróży, przy wejściu do domu¹³. A. Bugnini wskazuje na istnienie obok błogosławieństw ustanawiających (*benedictiones constitutive*) i wzywających (*benedictiones invocative*) także tych, które mogą być zwyczajnie sprawowane przez osoby świeckie¹⁴. Osoby świeckie, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, błogosławią Boga i ludzi w swoich modlitwach. W ciągu wieków świeccy katolicy błogosławili swoje dzieci i wnuki, a także swoje domy, pola, drzewa i zwierzęta gospodarskie, narzędzia pracy czy groby zmarłych.

Niemniej jednak błogosławieństwa nie stanowią rzeczywistości, którą człowiek może kształtować w sposób dowolny. Istnieje określony porządek w udzielaniu błogosławieństwa dotyczący sytuacji, osoby błogosławiącej i błogosławionej. Porządek ten wyrasta z Biblii i Tradycji. Także biskupi nie mogą w sposób dowolny nakazywać, wprowadzać czy zakazywać błogosławieństw. Biskup jest przede wszystkim stróżem Bożych darów. Nie jest jego zadaniem usuwanie błogosławieństw, które istnieją w Kościele przez setki czy więcej lat, ale raczej ocena nowych rzeczywistości, które słusznie lub nie próbuje się nazywać błogosławieństwami.

W Starym Testamencie Bóg błogosławi zasadniczo za pośrednictwem osób należących do narodu wybranego. Ale zdarzają się także odmienne, choć wyjątkowe sytuacje. Pogański prorok Balaam wezwany przez króla Moabu Balaka do przeklinania, wielokrotnie błogosławi Izraela: „On [Bóg] błogosławi – ja tego zmienić nie mogę” (Lb 23,3). Król filistyński z Geraru Abimelek, pragnąc zakończyć konflikt, zawrzeć przymierze

¹¹ Por. M. Mikołajczyk, *Historia i rozwój błogosławieństw w liturgii Kościoła katolickiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29 (1976) 2–3, s. 164, 168.

¹² Por. *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. 1, Katowice 2004, s. 16.

¹³ Por. M. Mikołajczyk, *Historia i rozwój błogosławieństw w liturgii Kościoła katolickiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29 (1976) 2–3, s. 165.

¹⁴ Por. A. Durak, *Teologia błogosławieństw w ogólności*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 13 (1997), s. 6.

z Izaakiem, zobowiązując się do rezygnacji z walki i wyrządzania krzywdy, wypowiada słowa: „Niechaj Ci więc teraz Pan błogosławi!” (Rdz 26,29). Pojawia się pytanie, czy jest to wyraz szczególnego działania Boga, czy też istnieje stała możliwość błogosławienia związana z tajemnicą stworzenia. Możliwe, że człowiek stworzony przez Boga, świadomy Jego istnienia i dzieła stwórczego, może w niektórych sytuacjach błogosławić. Podstawowym warunkiem jest wiara w Boga Jedyne, Stwórcę i Pana świata. A więc mógłby błogosławić także wyznawca judaizmu czy islamu. Takie błogosławieństwo różni się jednak istotnie od błogosławieństwa osoby ochrzczonej, która wierzy w Ojca, Syna i Ducha Świętego i działanie Trójcy Świętej w błogosławieństwie.

WIERNI ŚWIECCY ZGORSZENI BŁOGOSŁAWIEŃSTWEM

Nie zawsze udzielenie błogosławieństwa jest czymś pozytywnym. W 1 Księdze Samuela jest mowa o królu Saulu, który błogosławi mieszkańców Zif gotowych wydać w jego ręce ukrywającego się Dawida (1 Sm 23,15). Błogosławieństwo w tym przypadku stanowi pochwałę moralnego zła i zachętę do niego. Król wzywa mieszkańców, by śledzili Dawida i jego ludzi, by mógł ich schwytąć i zabić. Król posługuje się Bogiem, by w niegodziwy sposób umocnić swoją władzę.

Także w naszych czasach występuje zjawisko wykorzystywania błogosławieństwa kapłana czy biskupa dla usprawiedliwiania własnych grzechów. Jednym z przykładów są ludzie żyjący w związkach homoseksualnych, domagający się dla siebie błogosławieństwa i chętni do jego ewentualnym otrzymaniem. Dla przynajmniej części ludzi wierzących w Niemczech tęczowe celebracje w parafialnym kościele czy w telewizji są źródłem głębokiego cierpienia. Mówią o tym w prywatnych rozmowach, ale na ogół nie mają odwagi wyrazić swojego stanowiska w mediach. Niemniej jednak także w mediach formułowane są niekiedy głosy jasnego sprzeciwu. Przewodnicząca grupy Maria 1.0 Clara Steinbrecher uznała, że symulowanie błogosławieństw związków homoseksualnych stanowi nadużycie liturgii dla kościelno-politycznego aktywizmu¹⁵.

Dzieje Apostolskie ostrzegają przed przyjmowaniem i udzielaniem darów Bożych w sposób nieprawy, w oderwaniu od drogi zbawienia wska-

¹⁵ Por. „Maria 1.0”: *Geplante Segungsfeiern befördern Spaltung*, Die Tagespost, 5.05.2021, <https://www.die-tagespost.de/kirche/weltkirche/maria-10-geplante-segnungsfeiern-befoerderung-spaltung-art-217947> [dostęp: 22.06.2024].

zywanej przez Boga. Historia Szymona Maga stanowi wyraźną przestrożę także dzisiaj (Dz 8,19–23). Księga Psalmów ostrzega przed nadużywaniem błogosławieństwa szczególnie w przestrzeni publicznej: „Kto rankiem głośno błogosławi bliźniego, policzą mu to za przekleństwo” (Prz 27,14). Niekiedy błogosławieństwo kapłana budzi sprzeciw i zgorszenie. W naszych czasach słuszne oburzenie budzi np. próba błogosławienia przez prawosławnych biskupów rosyjskich żołnierzy wyruszających na podbój Ukrainy¹⁶.

Pojawia się w związku z tym problem: jak odróżnić błogosławieństwo udzielane w sposób godziwy od budzącego zgorszenie nadużycia? Według kardynała Gerharda Müllera można błogosławić rzeczywistość dobrą, a więc np. człowieka stworzonego przez Boga. Nie można błogosławić sytuacji sprzecznych z Ewangelią, jak np. kliniki aborcyjnej, grupy mafijnej czy związku homoseksualnego¹⁷. Błogosławieństwo nie może być pochwałą moralnego zła, nie może sankcjonować odrzucania Bożej drogi zbawienia. W przestrzeni publicznej powinno być udzielane z umiarem i roztropnością.

BIBLIOGRAFIA

- Alla S., *Fiducia supplicans: Listening and Blessing Is the Way to Go*, „Vidyajyoti Journal of Theological Reflection” 88 (2024) 3, s. 161–166.
- Bachanek G., *Teologiczne podstawy działalności trzeźwościowej ks. Karola Mikoszewskiego*, WSP, XII (2017) 2, s. 25–41.
- Bachanek G., *Woda święcona (pobłogosławiona) jako wyraz powszechnego kapłaństwa wiernych*, „Collectanea Theologica” 88 (2018) 2, s. 93–111.
- Chrostowski W., *Błogosławieństwa i ich znaczenie w Starym Testamencie*, „Studia Włocławskie” 14 (2012), s. 51–67.
- Czapnin S., *Dlaczego zapomnieliście o prawdzie Bożej. Otwarty list do prawosławnych biskupów w Rosji*, 23.01.2023, <https://prchiz.pl/2023-01-23-list-do-prawoslawnych-biskupow-w-rosji> [dostęp: 22.06.2024].
- Czerski J., *Błogosławienie w Starym Testamencie*, „Roczniki Teologiczne” XLV (1998) 8, s. 133–145.

¹⁶ Por. S. Czapnin, *Dlaczego zapomnieliście o prawdzie Bożej. Otwarty list do prawosławnych biskupów w Rosji*, 23.01.2023, <https://prchiz.pl/2023-01-23-list-do-prawoslawnych-biskupow-w-rosji> [dostęp: 22.06.2024].

¹⁷ Por. G.L. Müller, *Jedynym błogosławieństwem Kościoła jest prawda, która nas wyzwoli – uwagi na temat deklaracji Fiducia supplicans*; <https://www.ekai.pl/kard-muller-tekst-fiducia-supplicans-jest-wewnetrznie-sprzeczny-i-wymaga-wyjasnienia/> [dostęp: 22.06.2024].

- Durak A., *Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” (1995) 11, s. 21–36.
- Dykasteria Nauki Wiary, *Deklaracja Fiducia supplicans o duszpasterskim znaczeniu błogosławieństw*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_pl.html.
- Kudasiewicz J., *Błogosławieństwo w Nowym Testamencie*, „Roczniki Teologiczne” XLV (1988) 8, s. 147–165.
- Mikołajczyk M., *Historia i rozwój błogosławieństw w liturgii Kościoła katolickiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29 (1976) 2–3, s. 162–171.
- Mikołajczyk M., *Błogosławieństwa dziś i jutro*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30 (1977) 4, s. 205–213.
- Müller G.L., *Jedynym błogosławieństwem Kościoła jest prawda, która nas wyzwoli – uwagi na temat deklaracji Fiducia supplicans*, <https://www.ekai.pl/kard-muller-tekst-fiducia-supplicans-jest-wewnetrznie-sprzeczny-i-wymaga-wyjasnien/> [dostęp: 22.06.2024].
- Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. 1, Katowice 2004.
- Sinka T., *Z teologii błogosławieństw. Rozumienie błogosławieństw*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 49 (1996) 3, s. 194–201.
- Testa B., *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.

Ks. Dariusz Klejnowski-Różycki*
Uniwersytet Opolski

BŁOGOSŁAWIEŃSTWO A SAKRAMENTY TEOLOGIA BŁOGOSŁAWIEŃSTWA WOKÓŁ *FIDUCIA SUPPLICANS*

BLESSINGS AND SACRAMENTS. AROUND *FIDUCIA SUPPLICANS*

Summary

The article *Blessings and Sacraments. Around Fiducia supplicans* discusses the theological relationship between blessings and sacraments, particularly in the context of the papal declaration *Fiducia supplicans* by the Dicastery for the Doctrine of the Faith. The text highlights the historical and biblical roots of blessings, tracing their significance from the Old Testament, where blessings were acts of devotion and recognition of God's goodness, through the New Testament, where they became closely tied to Christ and the Eucharist. The author analyzes how the concept of blessings evolved in Christian antiquity, the Middle Ages, and modern times, noting the shift away from linking blessings to the Eucharist in favor of sacramentals. The Second Vatican Council made a significant contribution to renewing the theology of blessings, emphasizing their liturgical nature and the role of both clergy and laity in administering them.

Keywords: blessings, sacraments, Eucharist, *Fiducia supplicans*

* Dariusz Klejnowski-Różycki (chiń. 柯達理) – prezbiter diecezji gliwickiej, sinolog, pianista, ikonograf, prof. Uniwersytetu Opolskiego, dr hab. nauk teologicznych w zakresie dogmatyki i ekumenizmu, rektor Śląskiej Szkoły Ikonograficznej, dyr. Instytutu Badań nad Teologią i Duchowością Dalekiego Wschodu, kierownik studiów doktoranckich nauk teologicznych WT UO, współzałożyciel Stowarzyszenia Sinicum im. Michała Boyma SJ, kurator międzynarodowego think-tanku Catechetical Difinitions, cenzor kościelny diecezji gliwickiej. Studiował w Lublinie, Krakowie, Paryżu, Londynie, Pekinie i Tajpej. Jego zainteresowania badawcze i publikacje dotyczą głównie teologii dogmatycznej (chrystologii), teologii ikony, teologii sztuki, teologii chińskiej i azjatyckiej; e-mail: dkr@uni.opole.pl, ORCID: 0000-0001-8388-702X.

Streszczenie

Artykuł *Błogosławieństwa a sakramenty. Wokół Fiducia supplicans* omawia teologiczną relację między błogosławieństwami a sakramentami, szczególnie w kontekście papieskiej deklaracji *Fiducia supplicans* Dykasterii Nauki Wiary. Tekst podkreśla historyczne i biblijne korzenie błogosławieństw, śledząc ich znaczenie od Starego Testamentu, w którym błogosławieństwa były aktami oddania i uznania Bożej dobroci, przez Nowy Testament, w którym zostały ściśle powiązane z Chrystusem i Eucharystią. Autor analizuje, jak koncepcja błogosławieństw ewoluowała w starożytności chrześcijańskiej, średniowieczu i czasach nowożytnych, zwracając uwagę na odchodzenie od powiązania błogosławieństw z Eucharystią na rzecz sakramentaliów. Sobór Watykański II wniósł istotny wkład w odnowienie teologii błogosławieństw, podkreślając ich liturgiczny charakter oraz rolę zarówno duchownych, jak i świeckich w ich udzielaniu.

Słowa kluczowe: błogosławieństwa, sakramenty, Eucharystia, *Fiducia supplicans*

*

OKOLICZNOŚCI

Deklaracja *Fiducia supplicans* Dykasterii Nauki Wiary podpisana przez papieża Franciszka w pewnym sensie wstrząsnęła światem chrześcijańskim, nie tylko katolickim, oraz mediami. Dla teologów jest to okazja do pogłębienia refleksji nad różnymi aspektami błogosławieństwa oraz do szerszej dyskusji, w której proponuję kilka istotnych punktów na koniec niniejszego artykułu, ukazującego relację między błogosławieństwami i sakramentami.

UWAGA METODOLOGICZNA

Niezwykle trudne jest stworzenie nominalnej definicji „błogosławieństwa”, gdyż dotyka ono misterium¹. Błogosławieństwo może być aktem (czynnością), a także postawą (nastawieniem serca), a jego treść może dotyczyć zarówno dóbr ziemskich, jak i duchowych; jego „nadawcą” może być Bóg, a także człowiek i anioł, jego przedmiotem może być wszystko, co stworzone i niestworzone. Stąd też to, czym jest błogosławieństwo,

¹ P. Sękowski, D. Klejnowski-Różycki, *Definicje katechetyczne*, Gliwice 2020, s. 49.

w różnych jego aspektach, trzeba opisać bez roszczenia o wyczerpanie treści oraz zakreszenie jej ostrych granic.

WSTĘP

Błogosławieństwo, choć wyraźnie funkcjonujące w Starym Przymierzu (a także w cywilizacjach nieeuropejskich i religiach nieabrahamicznych²), w chrześcijaństwie ma genezę wybitnie związaną z Eucharystią, a – *per analogiam* – z innymi sakramentami. Aby zrozumieć ten związek, który w dzisiejszej teologii błogosławieństwa, jak również w duszpasterskiej praktyce, nie jest wyraźny, należy zwrócić uwagę na treści biblijne oraz przemiany historyczne.

KORZENIE BIBLIJNE STAROTESTAMENTALNE

W języku hebrajskim rzeczownik oznaczający błogosławieństwo בְּרָכָה, *beraka*, jest zbudowany na rdzeniu *brk*, związanym z kolanami, klękaniem, adoracją, a także – metaforycznie – z płodnością seksualną. Czasownik to *barek*, a przymiotnik – *baruk*³. Funkcją *beraka* jest uznanie Boga za źródło wszelkiego błogosławieństwa i dobra. Starotestamentalne *berakot* (liczba mnoga) zazwyczaj zaczynają się od słów: „błogosławiony jesteś, Panie, Boże nasz...”. Treścią starotestamentalnych błogosławieństw było życie, przymierze, uwielbienie, prośba, świętość, a ich adresatem zasadniczo sam Bóg, który pozwala swemu stworzeniu uczestniczyć w dawanych przez Niego dobrach.

KORZENIE BIBLIJNE NOWOTESTAMENTALNE

W Nowym Testamencie na określenie błogosławieństwa występuje greckie słowo εὐλογία, *eulogía*, które dosłownie oznacza „dobre słowo”. W niektórych skryptach występuje jednak słowo ευχαριστεῖν, *eucharistein*, co niewątpliwie wpłynie na powiązanie błogosławieństwa z Eucharystią. Także należy wspomnieć o słowie μακάριος, *makarios*, bez wątpienia związanym z błogosławieństwem, szczęściem, błogością, jednak *eulogia* występuje zdecydowanie częściej i jest nośnikiem idei starotestamentalnych⁴.

² 王达人, 中国福文化, 北京 2004.

³ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 79.

⁴ B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992, s. 238.

W Nowym Testamencie następuje chrystologizacja błogosławieństw, to znaczy, że wszelkie błogosławieństwo jest wprost związane z Jezusem Chrystusem. Bóg pobłogosławił świat w Chrystusie, który sam jest błogosławiony, sam jest błogosławieństwem i błogosławi jak Bóg Jahwe. Najpełniejszym Darem Chrystusa jest Duch Święty jako zadatek (ἀρραβών) eschatycznej pełni. W błogosławieństwie nowotestamentalnym jak w soczewce skupiają się wymiary chrystologiczny, pneumatologiczny i eschatologiczny. W tym kontekście błogosławieństwo jest rodzajem epiklezy: uwielbieniem Ojca, by mocą Swego Ducha Świętego uchrystusawił stworzenie, czyli uobecnił w stworzeniu Chrystusa i przemienił je w Chrystusa.

STAROŻYTNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

W starożytności słowo *eulogia* było używane na oznaczenie Eucharystii za św. Pawłem, który mówi o „kielichu błogosławieństwa” (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν) w 1 Kor 10,16. Eucharystię nazywali błogosławieństwem (eulogią) m.in. Orygenes, Bazyli, Cyryl Aleksandryjski. Natomiast Justyn i Euzebiusz z Cezarei eulogią nazywają Eucharystię rozsyłaną tym, którzy są daleko⁵. Św. Augustyn eulogią nazywa chleb niekonsekwentny, a błogosławiony i rozdawany chorem po sprawowanej Eucharystii: „To, co przyjmują katechumeni, choć nie jest to Ciało Chrystusa, jest święte, w istocie świętsze niż naszym zwykłym pożywieniem, gdyż jest sakramentem”⁶. Chleb taki nazywał Augustyn *sacramentum*, ponieważ otrzymał formalne błogosławieństwo Kościoła.

Związek błogosławieństwa z Eucharystią w starożytności był czymś oczywistym na gruncie językowym, a także praktyki liturgicznej (*eulogia*). Błogosławieństwo ma swe źródło w Eucharystii, a człowiek jest przekazicielem tego błogosławieństwa. Jeżeli Eucharystia, jako sakrament, będący „miejszem” obecności Jezusa Chrystusa, jest błogosławieństwem, to analogicznie wszystkie pozostałe sakramenty stają się błogosławieństwem⁷.

⁵ *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, eds. A. Di Berardino, F. Vial, Paris 1990, s. 908.

⁶ „Quod acceperunt catechumeni, quamvis non sit corpus Christi, sanctum tamen est, et sanctius quam cibi quibus alimur, quoniam sacramentum Est” (Augustinus Hipponensis, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (PL 44), w: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*, 2,26, https://www.augustinus.it/latino/castigo_perdono/index2.htm [dostęp: 11.04.2024].

⁷ P. Jaskóła, *Znaczenie błogosławieństwa w ewangelickiej i katolickiej nauce o małżeństwie*, „Liturgia Sacra” 25 (2019) 1, s. 47–68.

ŚREDNIOWIECZE

W średniowieczu następują zmiany w rozumieniu błogosławieństw stopniowo, ale głęboko. Rozkwitają przeróżne błogosławieństwa na różne okazje, a rozumienie błogosławieństwa przesuwają się od motywu uwielbienia i dziękczynienia (*eucharistein*) w kierunku prośby: błogosławieństwo staje się prośbą, proszenie o błogosławieństwo dotyczy coraz bardziej świata rzeczy⁸. Średniowieczna pobożność w kwestii błogosławieństwa odchodzi od życia osób do świata rzeczy, np. starożytne *lucernarium* błogosławiło nie lampę, ale Boga-Światłość i oświecenie dokonane w Chrystusie, a zapalana lampa podczas liturgii była tego symbolem i przypomnieniem. Ponadto błogosławienie rzeczy przechodzi często w poświęcenie i konsekrację, zapożyczając słowa z Eucharystii. Rzeczy, poprzez błogosławieństwo, stawały się poświęcone, wyłączone z użytku „nieświętego”, a tym samym pogłębiało to podział na *sacrum* i *profanum*, co było odmienne od starożytnej kosmologii i antropologii: Chrystus poprzez wcielenie uświęcił wszystko, cały kosmos. Dodatkowo pojawiły się tendencje egzorcyzmujące: do tego, co było pobłogosławione, nie miał bezpośredniego dostępu diabeł. Rozwijały się także błogosławieństwa związane z kultem świętych, zwłaszcza relikwiami. Towarzyszyło temu takie rozumienie, że mając relikwie świętego, człowiek ma udział w tych błogosławieństwach, których doświadczał święty.

NOWOŻYTNOŚĆ

Spuścizną średniowiecza było to, że teologia błogosławieństw odeszła od związku z Eucharystią, a zbliżyła się do sakramentaliów i teologii łaski. Sobór Trydencki próbował w pewien sposób uporządkować sprawę niezliczonych błogosławieństw na każdą okazję, rzecz i okoliczność. Wprowadził zmiany, przede wszystkim ograniczając ich liczbę oraz rezerwując jednoznacznie niektóre błogosławieństwa tylko dla biskupów, a niektóre dla prezbiterów. Teologia potrydencka w swej wykładni ewoluowała w kierunku podziału błogosławieństw na ustanawiające (np. konsekracje) i upraszające, czego pozostałości liturgiczne trwają do dzisiaj: biskup poprzez błogosławieństwo ustanawia budynek świątynią lub mensę – ołtarzem. Jednocześnie w intencjach mszalnych spotykamy sformułowanie

⁸ A. Suski, *Wydania średniowiecznych rękopisów liturgicznych typu „libri ordinarii”, „Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars”* 60 (2022) 2, s. 163–203.

„o błogosławieństwo”, czyli prośbę o takie czy inne dary duchowe albo cielesne (np. zdrowie), czy też materialne.

WSPÓŁCZESNOŚĆ

Sytuacja taka trwała do Soboru Watykańskiego II, który odnowił teologię błogosławieństw, nadając jej jeszcze inne kierunki. Szafarzami błogosławieństw stali się nie tylko duchowni, ale i świeccy, aby podkreślić kapłaństwo Ludu Bożego. Powrócono do traktowania błogosławieństwa jako czynności liturgicznej Kościoła, z pewnym podobieństwem do sakramentów. Błogosławieństwa przybrały formę Liturgii Słowa, co niejako bardziej związało je z formą sakramentów.

16. Błogosławieństwa Kościoła są czynnościami liturgicznymi. Dlatego uczestnictwo wspólnoty, którego niekiedy się wymaga, bardziej odpowiada charakterowi modlitwy liturgicznej. [...]

27. Wprawdzie znaki zastosowane przy błogosławieństwach, a zwłaszcza znak krzyża, są już pewną formą ewangelizacji i przekazywania wiary, jednak ze względu na potrzebę ożywienia uczestnictwa oraz niebezpieczeństwa zabobonu zasadniczo nie wolno stosować przy błogosławieniu rzeczy i miejsc samego tylko zewnętrznego znaku, bez uwzględnienia słowa Bożego czy też bez odmówienia jakiejś modlitwy.

28. Niektóre błogosławieństwa ściśle wiążą się z sakramentami. Mogą one być czasem sprawowane w połączeniu ze Mszą św.⁹

W podręcznikach zazwyczaj błogosławieństwa są oddzielną realizacją *munus sanctificandi*, różną od sakramentów i sakramentaliów. Ogólnie mówiąc: błogosławieństwa stały się niejako autonomicznymi formami pobożności, niekoniecznie wprost powiązanymi z sakramentami, ale „z pewnym naśladowaniem sakramentów”, a niektóre „ściśle się wiążą z sakramentami”¹⁰.

TEZY DO DYSKUSJI WOKÓŁ *FIDUCIA SUPPLICANS*

Papieska deklaracja przyczyniła się do ożywienia dyskusji teologicznej, choć przede wszystkim medialnej i popularnej, na temat błogosławieństw,

⁹ Konferencja Episkopatu Polski, *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. 1, Katowice 1994, s. 15, 19.

¹⁰ W. Malesa, *Charakter modlitw błogosławieństwa w polskim wydaniu benedykcjonatu*, „Teologia i Człowiek” 28 (2015) 4, s. 147.

stając się impulsem do pogłębiania kwestii nie tylko błogosławieństw, ale – po raz kolejny – nauczania papieskiego. Stąd też można sformułować kilka tez do dyskusji.

1. Nie należy nauczaniu papieskiemu przyznawać zbyt wysokiej rangi, zwłaszcza tam, gdzie ono takiej wysokiej rangi obiektywnie nie ma. Nauczanie papieskie nie jest najistotniejszym źródłem teologii. Powołanie katolickiego teologa nie może być zredukowane do tego, aby tłumaczyć papieża (jego nauczania, wypowiedzi, zachowań).

2. Biskupi często zwalniają się z nauczania własnego, w magisterium zwyczajnym, nieuroczystym, niepowszechnym, przemawiając jedynie głosem/treściami papieskimi. Tymczasem dla każdego wiernego więź z własnym biskupem i Kościołem lokalnym, zwłaszcza w przyjmowaniu nauczania niepowszechnego, jest doświadczeniem bardziej „pierwotnym” niż karmienie się nauczaniem biskupa innej diecezji (w tym wypadku rzymskiej). Nauczanie wynikające z *Fiducia supplicans* jest jedynie deklaracją niemającą rangi powszechności, bo do tego potrzebny byłby konsensus papieża z całym Kolegium Biskupów, co na żadnym etapie tworzenia ani publikacji tego dokumentu nie miało miejsca.

3. Deklaracja *Fiducia supplicans* o duszpasterskim znaczeniu błogosławieństw jest jedynie deklaracją i jedynie dokumentem papieskim, plasującym się – według Franca Ardussa – na poziomie Magisterium zwyczajnego, nieuroczystego, niepowszechnego, autentycznego, samego w sobie nie nieomylnego¹¹. Dyskusja wokół tego dokumentu powinna prowokować do ponownego przepracowania i uporządkowania rozróżnień kolejnych poziomów komunikacji, obowiązywalności, zaangażowania autorytetu w wypowiedziach Magisterium Ecclesiae. Najbardziej żenujące jest to, gdy sami teologowie niefrasobliwie myślą te poziomy.

4. *Fiducia supplicans* jest dokumentem przyjmującym perspektywę ojcowską i tylko w takim kluczu powinien być on czytany i interpretowany. Niewypowiedzianą tezą dokumentu jest to, że seksualność nie jest najważniejszą rzeczą w zbawieniu. Błogosławieństwo nie jest sakramentem ani – *sic!* – aktem liturgicznym, co stanowi pewnego rodzaju nowość w teologii.

¹¹ F. Arduzzo, *Magisterium Kościoła: posługa słowa*, tłum. M. Stebart, Kraków 2001, s. 167, 177; *Magisterium – teolog: historia dialogu*, red. Z. Kijas, Kraków 1996; H. Seweryniak, *Rozwój historyczny pojęcia i roli magisterium*, w: *Charyzmat osoby i autorytet urzędu. Wokół pytania o „gatunki literackie” współczesnych wypowiedzi papieskich oraz Stolicy Apostolskiej*, red. G. Strzelezyk, Katowice 2007, s. 9–22; W. Szymona, *Magisterium Kościoła w Służbie prawdy*, w: *Magisterium – teolog: historia dialogu...*, s. 13–23; P. Sękowski, D. Klejnowski-Różycki, *Urząd Nauczycielski Kościoła*, w: *ciż, Definicje katechetyczne*, Gliwice 2020, s. 30.

Kolejną tezą dokumentu jest to, że błogosławieństwo niczego nie legitymizuje ani nie sankcjonuje. Błogosławieństwo wyraża zaufanie, że miłość Boga jest większa niż każdy grzech. Ponadto dokument jest „duszpasterski”, a nie „doktrynalny”, poszerzający dotychczasową praktykę, mimo iż wydany przez Dykasterię Nauki Wiary¹².

BIBLIOGRAFIA

- Ardusso F., *Magisterium Kościoła: posługa słowa*, tłum. M. Stebart, Kraków 2001.
- Augustinus Hipponensis, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (PL 44), w: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*, https://www.augustinus.it/latino/castigo_perdono/index2.htm [dostęp: 11.04.2024].
- Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, eds. A. Di Berardino, F. Vial, Paris 1990.
- Jaskóła P., *Znaczenie błogosławieństwa w ewangelickiej i katolickiej nauce o małżeństwie*, „Liturgia Sacra” 25 (2019) 1, s. 47–68.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. 1. Katowice 1994.
- Magisterium – teolog: historia dialogu*, red. Z. Kijas, Kraków 1996.
- Malesa W., *Charakter modlitw błogosławieństwa w polskim wydaniu benedykcyjnego*, „Teologia i Człowiek” 28 (2015) 4, s. 147–162.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992.
- Seweryniak H., *Rozwój historyczny pojęcia i roli magisterium*, w: *Charyzmat osoby i autorytet urzędu. Wokół pytania o „gatunki literackie” współczesnych wypowiedzi papieskich oraz Stolicy Apostolskiej*, red. G. Strzelczyk, Katowice 2007.
- Sękowski P., Klejnowski-Różycki D., *Definicje katechetyczne*, Gliwice 2020.
- Sękowski P., Klejnowski-Różycki D., *Urząd Nauczycielski Kościoła*, w: P. Sękowski, D. Klejnowski-Różycki, *Definicje katechetyczne*, Gliwice 2020, s. 30.
- Słomka J., *Nowy paradygmat teologii*, „Więź” 25.04.2024, <https://wiesz.pl/2024/04/25/nowy-paradygmat-teologii/>.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990.
- Suski A., *Wydania średniowiecznych rękopisów liturgicznych typu „libri ordinarii”*, „Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars” 60 (2022) 2, s. 163–203.
- Szymona W., *Magisterium Kościoła w Służbie prawdzie*, w: *Magisterium – teolog: historia dialogu*, red. Z. Kijas, Kraków 1996.
- 王达人, *中国福文化*, 北京 2004.

¹² J. Słomka, *Nowy paradygmat teologii*, „Więź”, 25.04.2024, <https://wiesz.pl/2024/04/25/nowy-paradygmat-teologii/>.

Katarzyna Parzych-Blakiewicz*
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

BŁOGOSŁAWIENSTWO W PERSPEKTYWIE TRYNITARNEJ WOKÓŁ DEKLARACJI *FIDUCIA SUPPLICANS*

BLESSING IN THE TRINITARIAN PERSPECTIVE.
AROUND THE DECLARATION *FIDUCIA SUPPLICANS*

Summary

The article analyzes the content of the *Fiducia supplicans* declaration in terms of Trinitological themes. To interpret the source, a methodological key formed from the concept of “holiness”, source-related to the Trinitarian foundation of theology and experience of Christian faith, was used. The purpose of the research is to search for and comment on the dogmatic basis of the source. The theological question of blessing consists of the aspect of dynamics in the relationship between God and creation. Therefore, blessing is, on the one hand, God’s gift and, on the other hand, God’s glorification – this is also the structure of blessing in the declaration. In the document, read in a hagiological key, the blessing can be called the “Holy Presence”, God the Father – the “Source of the Holy Presence”, Jesus Christ – the “Center of the Holy Presence”, and the Holy Spirit – the “Vivifier of the Holy Presence”.

Keywords: *Fiducia supplicans*, blessing, Holy Trinity, holiness

* Katarzyna Parzych-Blakiewicz – dr hab., prof. UWM, teolog dogmatyk, kier. Katedry Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, red. naczelny „Forum Teologicznego”. Zainteresowania badawcze: teologia dialogu, mariologia, hagiologia, sakramentologia. Ważniejsze publikacje: *Dialog jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II* (2000), *Teologia historiozbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku* (2010), *Developemnt of the Eve-Mary Antithesis since the Catechism Of the Council of Trent until the Catechism Of the Catholic Church (1566–1992)* (2013), *Teologia objawień maryjnych w Gietrzwałdzie* (Olsztyn 2019) [toż w jęz. wł.: *Apparizioni della Beata Vergine Maria a Gietrzwałd in Polonia*, Terni 2019]; red. 11 t. monografii zb. w serii o świętych w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna); e-mail: kaparz@uwm.edu.pl, ORCID: 0000-0002-7965-9064.

Streszczenie

W artykule przeprowadzono analizę treści deklaracji *Fiducia supplicans* pod kątem tematyki trynitologicznej. Do interpretacji źródła zastosowano klucz metodologiczny utworzony z pojęcia „świętość”, źródłowo powiązanego z trynitologicznym fundamentem teologii i doświadczenia wiary chrześcijańskiej. Celem badań jest wyszukanie i skomentowanie podstaw dogmatycznych źródła. Na teologiczną kwestię błogosławieństwa składa się aspekt dynamiki w relacji między Bogiem a stworzeniem. Dlatego błogosławieństwo jest z jednej strony Bożym darem, a z drugiej uwielbieniem Boga – taka jest też struktura błogosławieństwa w deklaracji. W dokumencie tym, odczytanym w kluczu hagiologicznym, błogosławieństwo można nazwać „świętą obecnością”, Boga Ojca – „Źródłem świętej obecności”, Jezusa Chrystusa – „Centrum świętej obecności”, a Ducha Świętego – „Ożywicielem świętej obecności”.

Słowa kluczowe: *Fiducia supplicans*, błogosławieństwo, Trójca Przenajświętsza, świętość

*

W dniu 18 grudnia 2023 roku Dykasteria Nauki Wiary opublikowała deklarację *Fiducia supplicans*¹ (FS). Tematem przewodnim dokumentu jest dyscyplina dotycząca udzielania błogosławieństwa. Błogosławieństwo jest czynnością liturgiczną znaną we wszystkich tradycjach religijnych. Chrześcijańska praktyka opiera się na tradycji biblijnej Starego i Nowego Testamentu. Autorzy deklaracji *Fiducia supplicans* poruszają m.in. kwestię udzielania błogosławieństwa osobom żyjącym w parach bez sakramentu małżeństwa oraz jednopłciowych. W tym temacie deklaracja zwraca szczególną uwagę teologów, inspirując do zabrania głosu w szerszej dyskusji. Dokument watykański ma charakter pastoralny. Jednak studiowanie dokumentu dotyczącego kościelnej *praxis* należy rozpocząć od spojrzenia na to, w jaki sposób nowatorskie rozwiązanie duszpasterskie odnosi się do podstaw doktrynalnych. W przeciwnym razie istnieje ryzyko postawienia niewłaściwych akcentów na splot wątków merytorycznych tworzących kompletny przekaz.

Celem poniższych refleksji jest wyszukanie i skomentowanie podstaw dogmatycznych zawartych w *Fiducia supplicans*. Stąd pytanie wiodące: W jakim zakresie i w jaki sposób, autorzy dokumentu watykańskiego opie-

¹ Dykasteria Nauki Wiary, *Deklaracja „Fiducia supplicans” o duszpasterskim znaczeniu błogosławieństw* (18.12.2023), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_pl.html [dostęp: 18.12.2023].

rają się na dogmacie trynitarnym w budowaniu narracji dotyczącej błogosławienia? Odpowiedź na to pytanie jest formułowana w dwóch etapach. Pierwszym jest wyjaśnienie klucza interpretacyjnego, zastosowanego do analizy treści *Fiducia supplicans*. Tym kluczem jest świętość ujęta w kontekście biblijnej koncepcji błogosławieństwa. Drugi etap to analiza deklaracji pod kątem kwestii trynitologicznej, według klucza hagiologicznego (od gr. *hagios* – „święty”).

HAGIOLOGICZNY KLUCZ INTERPRETACJI BŁOGOSŁAWIENSTWA

Filozofia chrześcijańska przedstawia Boga jako Absolut – Pełnię Aksjologiczną. Objawienie starotestamentowe ukazuje Boga jako Świętego – czyli nieskończenie innego niż stworzenie oraz obecnego w stworzeniu – czyli Tego, Który Jest². Objawienie chrześcijańskie ukazuje Boga we wspólnocie Trzech Osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Te trzy ujęcia są ze sobą skorelowane, nie wykluczają się. Natomiast w drodze dedukcji teologicznej pozwalają konkludować o Boskiej ekonomii zbawczej, realizującej się w świecie wobec każdego człowieka i całego stworzenia. „Od początku czasu, od poematu liturgicznego o stworzeniu świata w Księdze Rodzaju, całe dzieło Boże jest błogosławieństwem, udzielanym przez Boga. Jego źródłem jest wewnętrzne życie Trójcy Świętej”³. Bóg zbawia poprzez swój czyn, który wyrażają gesty i działania aktualizujące łaskę zbawczą w ludzkim podmiocie indywidualnym i zbiorowym. Błogosławieństwo jest jednym z takich Boskich czynów, szafowanych w liturgicznej i duszpasterskiej posłudze Kościoła.

DYNAMIKA BŁOGOSŁAWIENSTWA

Teologiczna kwestia błogosławieństwa wyrasta ze źródeł biblijnych i praktyk religijnych przedchrześcijańskich i kościelnych.

Bóg błogosławi z Syjonu (Ps 133,3), czyli z miejsca, które uświęcił swoją obecnością⁴. Jest to jednoznaczne z tym, że błogosławieństwo Boże

² Świętość Boga jest ontyczna, jest czymś oddalonym od „profanum”, charakteryzującego stworzenie, wyraża się w Boskiej życzliwości i trosce o człowieka. Por. J. Nowak, *Biblijne i pastorałne ujęcie świętości*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 20 (2013), s. 190.

³ B. Migut, *Liturgiczna perspektywa teologii*, „Roczniki Teologiczne” 8 (2018), s. 95.

⁴ Syjon to Jego – Boga – święta góra. Por. J.A. Dearman, *Syjon*, tłum. M. Bogusławska, w: *Encyklopedia biblijna*, red. nauk. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999², s. 1155.

jest wyrazem Bożej aktywności, zaangażowania w ludzkie sprawy. Błogosławieństwo to także znak życzliwej Boskiej obecności.

Motywy przewodnim wątków biblijnych dotyczących błogosławieństwa jest uświęcenie stworzenia oraz uwielbienie Boga w uświęconym stworzeniu, a także przez nie. Stwarzając, Bóg udziela samego siebie⁵. Toteż refleksja teologiczno-liturgiczna wskazuje na dwie kategorie błogosławieństwa. Pierwszą jest błogosławienie Boga wyrażone w modlitwie, wierności Bogu – ogólnie mówiąc: w etosie świętości realizowanym w postawach ludzkich. Drugą – błogosławienie stworzeń przez Boga bezpośrednio lub przez pośrednictwo sług Bożych⁶.

a) *Uwielbienie Boga*

Według pierwszej kategorii błogosławieństwo jest aktem czci i chwały oddawanej Bogu. Jest to świadectwo świętości, której doświadcza człowiek. Bóg jest święty (1 Sm 2,2; 1 P 1,16), a błogosławieństwo jest uświęceniem w procesie włączania się człowieka w życie samego Boga. Chrześcijański wątek podkreśla zamieszkiwanie Ducha Świętego w osobie ochrzczonej, sprawiające, że ludzkie ciało staje się świątynią Boga (1 Kor 6,19).

Błogosławieństwo wypełnia modlitwy, gdy Bóg jest błogosławiony przez człowieka. Ma to miejsce w sytuacjach dziękczynienia i uwielbienia składanego Bogu⁷. Człowiek pobożny swoim życiem błogosławi Boga⁸, a nawet całe stworzenie błogosławi Pana i jest wzywane do błogosławienia⁹.

Praktyka błogosławienia Boga znana jest w Nowym Testamencie: uczniowie Jezusa błogosławią Boga¹⁰, mają w sercu i na ustach modlitwę z błogosławieństwem (1 Kor 14,16). Władca, Stwórca, Bóg, Bóg Ojciec

⁵ J. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 2003, s. 293.

⁶ D.G. Van Slyke, *Toward a Theology of Blessings: Agents and Recipients of Benedictions*, „Antiphon” 15 (2011) 1, s. 60.

⁷ Zob. Rdz 14,20; 24,27; Pwt 8,10; 10,8; Joz 22,33; Sdz 5,2,9; Rt 4,14; 1 Sm 25,39; 2 Sm 22,47; 1 Krl 1,48; 5,21; 8,15; 10,9; 1 Krn 16,36; 29,10.20; 2 Krn 2,11; 6,4; 9,8; 20,26; 31,8; Ne 8,6; 9,5; Tb 3,11; 9,6; 10,14; 11,14.17; 13,2; 14,15; Jdt 13,18; 1 Mch 4,30; 2 Mch 1,17; 3,30; 8,27; 11,9; 11,34; Hi 1,20; Ps 16,7; 18,47; 26,12; 28,6; 31,22; 34,2; 41,14; 66,8.20; 68,20.27.36; 72,18–19; 89,53; 96,2; 100,4; 104; 106,48; 113,2; 115,18; 134,1–2; 144,1; Syr 50,22; 51,12; Dn 2,20; 3,24.26.51–90.95.

⁸ Zob. Ps 63,5; 119,12; 124,6; 145,1–2.

⁹ Zob. Ps 103; 135,19–21; 145,10.

¹⁰ Zob. Łk 24,53; 1P 1,3; Rz 9,5; Ef 1,3.

nazwany jest Błogosławionym¹¹, jak również Jezus, gdyż jest i pochodzi z Boga¹² i przychodzi w imię Pańskie¹³. On także odbiera błogosławieństwo jako „baranek” (Ap 5,12.13; 7,12), to znaczy jedyny Zbawca – ofiara i ofiarnik.

b) Obdarowanie i uświęcenie stworzenia

Według drugiej kategorii błogosławieństwo jest darem Bożym, Jego obecnością, naznaczeniem przez Niego. W nim Bóg sprawia pomyślność rodu widoczną w potomstwie¹⁴ i wielu pokoleniach¹⁵, a także w stabilności egzystencjalnej, pokoju i harmonii w relacjach międzyludzkich oraz ludzi ze stworzeniem. W błogosławieństwie Bóg obdarza człowieka łaską, która nadaje soteriologiczny sens wszelkim dobrom duchowym i materialnym o zasięgu partykularnym.

Błogosławieństwo towarzyszy Bożemu czynowi stwórczemu. To udzielone kobiecie i mężczyźnie, dla prokreacji i panowania nad światem (Rdz 1,27–28)¹⁶, autor biblijny utożsamia z uczłowiczeniem stworzenia (Rdz 5,2). Według Starego Testamentu błogosławieństwo oznacza szczególną Bożą przychylność, która wiąże się z wykonywaniem określonych zadań w świecie, według Bożego zamysłu¹⁷. W błogosławieństwie Bóg daje zwycięstwo w walce (Syr 47,6)¹⁸, a także mądrość (Prz 9,10–12) i odpowiednie bogactwa (Prz 10,22). Skutkiem Bożego błogosławieństwa jest też władza nad ziemią (Ps 37,22). Błogosławieństwo Boże jest jakimś dobrem, upragnionym, wypraszany¹⁹. Jest też przywilejem (Joz 17,14).

Błogosławieństwo ma poruszyć człowieka, aby zmienił myślenie na coraz bliższe woli Bożej. Chodzi o zmianę mentalności z uwagi ograniczonej wyłącznie do wymiaru poziomego na troskę o rozwój sprawy Bożej w świecie.

¹¹ Zob. Mk 14,60; Rz 1,25; 2 Kor 1,3; 2 Kor 11,31; 1 Tm 1,11; 6,15.

¹² Jezus nazwany błogosławionym „owocem” łona (Łk 1,42).

¹³ Zob. Mt 21,9; 23,39; Mk 11,9–10; Łk 13,35; Łk 19,38; J 12,13.

¹⁴ Zob. Rdz 9,1; 17,16.20; 22,17; 26,24; Ps 107,38; Iz 51,2.

¹⁵ Zob. Rdz 25,11; 48,2–5; Sdz 13,24; 1 Krn 26,5; Tb 4,12; Ps 147,13; Syr 44,21; Iz 44,3.

¹⁶ Por. A.J. Najda, *Początki ekologii w Biblii*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 1 (2004), s. 147–148.

¹⁷ Bóg błogosławi do wypełniania konkretnych zadań (Pwt 14,24). Z błogosławieństwem czasem łączy się nadanie nowego imienia (Pwt 35,9–10).

¹⁸ Błogosławieństwo Boże sprawia ochronę przed wrogami, a nawet ich przychylność (Rdz 26,29).

¹⁹ Zob. Pwt 26,15; 2 Sm 7,29; 2 Sm 21,3; 1 Krn 4,10; 17,27; 23,13; Ps 28,9; 29,11; 67,2.7–8; 115,12; Syr 36,16.

Bóg odpowiada błogosławieństwem na posłuszeństwo okazywane Mu przez człowieka²⁰. Błogosławi sprawiedliwym²¹, uczciwym (Prz 28,20), li- tościwym²², cnotliwym (Mdr 3,13), pobożnym (Syr 1,13), niejako w nagro- dę za całkowite zawierzenie Bogu, zaufanie²³ i pozostanie Mu wiernym²⁴. Autorzy biblijni czasem nawet jako warunek otrzymania błogosławieństwa Bożego wskazują wierność Bogu²⁵ i Jego prawu oraz bogobojność²⁶, umi- łowanie Bożej mądrości (Syr 4,13) oraz czyste serce (Ps 24,5). Oczekiwa- nie wierności jest wyrazem troski Boga o człowieka²⁷.

Nowotestamentowa koncepcja błogosławienia jest kompatybilna z ob- jawieniem starotestamentowym. Zmartwychwstały Chrystus przywołuje abrahamowy sens błogosławieństwa, płynący z wiary²⁸. Abraham, jako zachowujący wierność Bogu, sprowadził błogosławieństwo na wszystkie pokolenia wierzących²⁹. Jest protoplastą Izraela, a więc także uczniowie Jezusa są jego potomstwem danym w Bożej obietnicy³⁰.

Do otrzymania błogosławieństwa konieczne jest odpowiednie postę- powanie w życiu. Źródła nowotestamentalne mówią tu o postępowaniu pobożnym i miłosiernym³¹, błogosławiony jest człowiek, który wytrwał w pokusie i który słucha i wypełnia Prawo, nawet za cenę cierpienia, i któremu złorzeczą za wierność Chrystusowi³². Błogosławionymi nazwani są ludzie cierpiący różnorakie trudności, prześladowania, niedogodności, odrzucenie, niezrozumienie. Wytrwałość w znoszeniu tych uciążliwości gwarantuje im miejsce przy Bogu i z tym związane uwolnienie od wszel-

²⁰ Zob. Rdz 26,2,12; Wj 20,24; Pwt 7,12–14.

²¹ Zob. Ps 5,13; 112,2; Prz 2,20–22; 3,33; 8,43; 10,6; 24,25; Iz 56,2. Por. A. Woźniak, „Serce” a wiara człowieka. Funkcje religijno-moralne człowieka przypisywane ludzkiemu sercu w „Księdze Psalmów”, „Studia Elbląskie” 22 (2021), s. 489.

²² Zob. Ps 37,26; Prz 22,9.

²³ Zob. Rdz 22,16–17; Jr 17,7.

²⁴ Zob. Mt 25,34; J 13,17.

²⁵ Błogosławieństwo Boże wymaga, aby człowiek był Bogu wierny (Pwt 12,15), w przeciwnym razie błogosławieństwo nie przyniesie dobra, ale stanie się przekleństwem (zob. Kpł 26; Pwt 28,15–68). Błogosławiony, kto nie zwątpi w Jezusa, słucha Boga i pozostaje wierny; kto uwie- rzy, nawet jeśli nie zobaczy znaków (zob. Mt 11,6; 16,17; Łk 7,23; Łk 11,28; J 20,29).

²⁶ Zob. Pwt 11,8–17; 15; 16; 23,6,21; 28,1–14; Pwt 30,1.16.19; Syr 11,22.

²⁷ J. Szczurek, *Trójjedyny...*, s. 300.

²⁸ H. Witczyk, *Błogosławieństwo wiary. Od posłuszeństwa Abrahama do wiary Piotra i Kościoła*, Kielce 2015, s. 11.

²⁹ Błogosławieństwo potomstwa Abrahamowego (zob. Dz 3,25; Ga 3,8–9; Hbr 6,14), a także dla pogan, dzięki Jezusowi, przez Jego Ducha (Ga 3,14).

³⁰ K. Napora, *Abraham – Apostoł z Księgi Rodzaju*, „Symposium” 2 (2019), s. 138–139.

³¹ Zob. Mt 25,34; J 13,17.

³² Zob. Jk 1,12,25; 1 P 3,13; 4,13; Ap 1,3.

kiego zła oraz dostęp do wszelkiego dobra³³. Błogosławieni są ludzie strzegący Prawa i żyjący według Prawa i moralności oraz nawracający się do Chrystusa i umierający w Panu (Ap 14,13)³⁴. Błogosławiony jest człowiek nieprzywiązany do dóbr ziemskich (Syr 31,8).

Według Nowego Testamentu błogosławienie jest pojmowane jako zadanie do wykonania przez chrześcijan wobec każdego człowieka, nawet złorzeczących i prześladowców³⁵ – błogosławienie zamiast złorzeczenia jest obowiązkiem uczniów Jezusa.

Błogosławieństwo jest dynamiką relacji między Bogiem a człowiekiem. Chodzi w nim o coś więcej niż tylko udzielenie łaski do prokreacji i ziemskiej egzystencji, bo o zaangażowanie człowieka w relację z Bogiem, z której wynika udział w realizacji Boskiej woli zbawczej przez pośredniczenie w hojnym błogosławieniu każdemu człowiekowi. W błogosławieństwie Bóg wzywa do odpowiedzi i do współdziałania z Nim³⁶. Relacyjny motyw błogosławieństwa jest uwidoczniiony w liturgii sakramentu chrztu św.³⁷ W relacyjności staje się możliwe całkowite otwarcie na Boga i złożenie Mu ofiary, a „rozwijając w sobie postawę ofiary, kontemplujemy miłość Trójcy Świętej objawiającej się w ofercie Chrystusa”³⁸.

Oba przesłania – Starego i Nowego Testamentu – zwracają uwagę na odpowiedzialność za godziwe przyjęcie błogosławieństwa. Chodzi o to, że osoba otrzymująca ten Boży dar jest zobligowana do nawrócenia, co wiąże się z uczciwością moralną i intelektualną towarzyszącą rozwojowi religijnemu.

Ze strony człowieka możliwe jest wzgardzenie błogosławieństwem przez złorzeczenie, wówczas doświadcza się przekleństwa (Ps 109,17). Nieuczciwie zdobyte błogosławieństwo, dla zysku, także nie spełnia obietnicy zbawienia (Hbr 12,17)³⁹.

³³ Zob. Mt 5,3–11; Łk 6,20–22. Na uwagę zasługuje tu postać biblijnego Hioba, który otrzymuje obfitość błogosławieństwa Bożego po przejściu próby wierności. Por. L. Poleszak, *Doświadczenie cierpienia jako próba nadziei i ufności do Boga*, „Roczniki Teologiczne” 67 (2020) 5, s. 63–74.

³⁴ Por. T. Siemieniec, *Obietnice Ducha dla „martwych” w świetle Ap 14,13*, „Verbum Vitae” 37 (2020), s. 129–143; zob. też Ap 16,15; 22,7.14.

³⁵ Zob. Łk 6,28; Rz 12,14; 1 Kor 4,12; 1 P 3,9.

³⁶ J. Lemański, *Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej, ich źródła i konsekwencje*, „Verbum Vitae” 39 (2021) 1, s. 104.

³⁷ I. Bochyński, *Relacje między Bogiem a człowiekiem w obrzędzie błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego. Aspekt trynitalny i antropologiczny*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1 (2001), s. 204.

³⁸ J. Szczurek, *Trójjedyny...*, s. 354.

³⁹ A. Woźniak, *„Serce” a wiara człowieka...*, s. 490.

Według *Katechizmu Kościoła katolickiego* błogosławieństwa mają zasadnicze znaczenie w nauczaniu Jezusa i kościelnej praktyce duszpasterskiej. Urząd Nauczycielski Kościoła przyjmuje biblijną perspektywę nauczania o błogosławieństwach, nawiązującą do Przymierza, w którym Bóg złożył obietnicę błogosławienia narodowi wybranemu za wierność Bogu. Każde błogosławieństwo udzielone przez posługę Kościoła realizuje moment wypełnienia Bożej obietnicy złożonej w Przymierzu⁴⁰. Według nauczania Kościoła, zgodnie ze źródłami biblijnymi, błogosławieństwo także zobowiązuje człowieka do praktykowania cnót chrześcijańskich. Wyjątkiem jest błogosławieństwo Izaaka (Rdz 27,27–29)⁴¹ i modlitwa Balaama (Lb 23,4–30)⁴², które uważa się za skuteczne niezależnie od względów moralnych⁴³.

c) Błogosławieństwo a Eucharystia

Absolutnie wyjątkowym błogosławieństwem jest Eucharystia, w której należy zauważyć wzajemne przenikania się obu wymiarów: chwały Bożej i uświęcenia stworzenia. Bóg pobłogosławił całą ludzkość na początku, stwarzając pierwszych ludzi, błogosławieństwo to jest obecne w dziejach Izraela, począwszy od Abrahama, aż do Jezusa Chrystusa i Jego uczniów zgromadzonych na Eucharystii⁴⁴. Liturgia chrześcijańska nie jest czystą kontynuacją liturgii żydowskiej, ale ma w niej korzenie. Nawiązuje ona wyraźnie do starotestamentowej koncepcji błogosławieństwa⁴⁵. Eucharystia – jako prawdziwe Ciało i Krew Jezusa – Syna Bożego, jest najwyż-

⁴⁰ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1992), Poznań 1994, n. 1716, 1719.

⁴¹ Raz udzielone błogosławieństwo nie może być odebrane ani powtórzone, chociaż nastąpił błąd co do osoby. Por. R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 48 [2,47, 30–40].

⁴² Według interpretacji teologicznej błogosławieństwo Balaama, jako cudzoziemca wybranego przez Boga na rzecznika Boskich słów, podkreśla wybranie Izraela przez Boga. Por. O. Artus, *Księga Liczb*, tłum. A. Kuryś, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. oryg. W.R. Farmer i in., red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski i in., Warszawa 2001², s. 395.

⁴³ *Błogosławieństwo*, przekł. T. Gołgowski, w: *Encyklopedia Kościoła*, t. 1: A–K, oprac. F.L. Cross, oprac. wyd. trzeciego E.A. Livingstone, Warszawa 2004, s. 278.

⁴⁴ K. Mielnik, *God as a source of the power of blessing. The biblical bases and meaning in priesthood's ministry*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 16 (2017) 3, s. 19–35.

⁴⁵ A. Żądło, *Elementy kultyczne judaizmu w liturgii chrześcijan. Zagadnienia wybrane*, „Liturgia Sacra” 23 (2017) 1, s. 49–72; K. Mielniczuk, *Starotestamentalne źródła Eucharystii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 26 (2018) 2, s. 41–60.

szym przejawem Boskiej obecności. Jest ona sprawowana w formie błogosławienia chleba i wina, co czyni je świętym pokarmem⁴⁶.

Celebracja liturgiczna jest tu miejscem błogosławieństwa udzielanego we wspólnocie, będąc wyrazem wspólnotowego i międzypokoleniowego doświadczenia Boga⁴⁷. Ten eucharystyczny aspekt rekapitułuje trzy aspekty teologiczne: trynitologiczny, antropologiczny, eklezjologiczny.

TRYNITOLOGICZNY ASPEKT BŁOGOSŁAWIEŃSTWA

Najwyższym dobrem, na które wskazuje błogosławieństwo, jest Bóg – jako źródło świętości. Teologia bonawenturiańska⁴⁸ postrzega błogosławieństwo jako drogę od pocucia radości z doświadczenia dóbr pośrednich, objawiającego dobro nieskończone, do stanu szczęścia przekraczającego zaspokojenie wszelkich ludzkich pragnień. Stan szczęścia identyfikowany jako błogosławiony jest „rozkoszowaniem się najwyższym dobrem” oraz jest życiem wiecznym „w komunii z Bogiem”⁴⁹. Św. Bonawentura, komentując *Sentencje* Piotra Lombarda i klasyków starożytnej filozofii, przypominał o tym, że dzięki Bożemu objawieniu człowiek jest w stanie przezwyciężyć braki i niedoskonałości i „osiągnąć błogosławieństwo”⁵⁰. Tę konkluzję wypracował z przesłanek: antropologicznej – o obrazie i podobieństwie Bożym w człowieku, oraz trynitologicznej – o samoudzielaniu się Trójcy Przenajświętszej⁵¹. Według koncepcji bonawenturiańskiej kwestia błogosławieństwa jest aspektem ekonomii zbawczej, gdyż niejako wyrasta z teologicznej wizji człowieka i jego relacji z Boską Trójcą, która jako Najwyższe Dobro reaguje na ludzką słabość ontyczną i moralną⁵². Bonawenturiańska teologia błogosławieństwa wyraźnie podpowiada, żeby

⁴⁶ Jezus błogosławi chleb i wino, które ulegają transsubstancjacji (zob. Mt 26,26; Mk 14,22; Łk 24,29). Kielichem błogosławieństwa nazwany jest ten pobłogosławiony zgodnie z poleceniem Jezusa (1 Kor 10,16).

⁴⁷ M. Rucki, *The Significance of the Ritual in the Passover Family Liturgy in Light of the Book of Blessings* („Sefer Habbachot”), „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 72 (2019) 1, s. 65–91.

⁴⁸ Analiza dzieł św. Bonawentury – zwanego Doktorem Serafickim – pozwala stwierdzić, że zagadnienie błogosławieństwa jest jednym z kluczowych tematów teologicznych tego autora. Zob. A. Poppi, *Błogosławieństwo (beatitudo)*, tłum. D. Kasprzak, w: *Słownik bonawenturiański. Filozofia – teologia – duchowość*, red. R.H. Kośła, Kraków 2022, kol. 59.

⁴⁹ Tamże, kol. 46–48.

⁵⁰ Tamże, kol. 49.

⁵¹ Tamże, kol. 49–50.

⁵² Doktor Seraficki pogłębia wątek trynitarne, wyjaśniając, że celem błogosławieństwa jest przygotowanie umysłu ludzkiego do poznania Trójcy. Por. tamże, kol. 50.

dogmatyczne podejście do tematu błogosławieństwa podejmować w perspektywie trynitologicznej.

Według teologii posoborowej aspekt trynitologiczny jest oparty na chrystocentryzmie, w Chrystusie bowiem wyjaśnia się trynitarna natura Boskiej Istoty. Jego dynamika zaś jest powiązana z parakletyczną obecnością Ducha Świętego w stworzeniu, generującą dynamikę sakramentalną i misyjną Kościoła aktywnego „ad intra” i „ad extra”⁵³. Celem tej działalności jest doprowadzenie wszystkich do zjednoczenia z Bogiem Ojcem. Błogosławieństwo jako sakramentalium znajduje się w sferze takiej działalności Kościoła, w zakresie dotyczących uświęcenia osób, rzeczy i wydarzeń, na mocy łaski wynikającej z Misterium Paschalnego i Zmartwychwstania Jezusa⁵⁴. Trynitarny fundament Kościoła gwarantuje nadzieję zbawienia, która wskazuje na najwyższe dobro udzielane człowiekowi i światu w porządku Bożej Opatrzności, oznaczającej Boską troskę o człowieka, Jego miłość i życzliwość⁵⁵.

a) Chrystocentryzm trynitologicznego aspektu teologii błogosławieństwa

Na czele stworzenia jest usytuowany człowiek jako pośrednik między Bogiem a całym stworzeniem. W sensie teologicznym pierwszym człowiekiem – Alfa – jest Wcielony Syn Boży, będący jedynym pośrednikiem dla wszelkiej komunikacji Boga ze stworzeniem. Pozostali ludzie są pośrednikami w tym jedynym Pośredniku. Wyróżnienie człowieka wśród stworzeń wiąże się z poleceniem doglądania i uprawiania „ogrodu”, który jest symbolem wszelkich dóbr darowanych przez Boga człowiekowi⁵⁶. Biblijna zasada działania człowieka w świecie polega na ciągłym słuchaniu Boga – Stwórcy i stawaniu się świętym, tak jak Bóg jest święty (por. Kpł 19,2). Owo „słuchanie” Boga jest reakcją na błogosławieństwo, w którym Bóg zawiera dobro (wsparcie – łaskę) niezbędne do wypełnienia zadań, które Bóg Stwórca postawił przed człowiekiem. Efektem rozwoju relacji człowieka z Bogiem jest uświęcenie człowieka, to znaczy upodobnienie do Niego jako tego, który jest aksjologiczną pełnią, wyrażoną w statusie świętości – Bóg jest tym, który JEST i który jest ŚWIĘTYM. Uświęcony i święty człowiek jest chwałą Boga oraz tym, który tę chwałę rozszerza w stworzeniu.

⁵³ Według nauczania soborowego Kościół jest posłany do uświęcania świata przez dzieła misyjne i ewangelizacyjne charakteryzujące się wyraźnym chrystocentryzmem. Por. G. Weigel, *To sanctify the world. The Vital Legacy of Vatican II*, New York 2022, s. 293.

⁵⁴ *Katechizm Kościoła katolickiego*..., n. 1667, 1670.

⁵⁵ Por. J. Szczurek, *Trójjedyny*..., s. 301.

⁵⁶ Por. J.S. Kselman, *Eden*, tłum. M. Wojciechowski, w: *Encyklopedia biblijna*, red. nauk. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999², s. 236.

W tym sensie Wcielony Syn Boży – Alfa – jest Omegą, czyli spełnieniem ontycznym całego stworzenia, które jest zaangażowane w proces uświęcenia człowieka i całego świata na miarę swojej godności jako stworzenia.

Wobec tego błogosławieństwo, jako element dynamiki uświęcenia człowieka, jest wydarzeniem chrystycznym, które z racji unii hipostatycznej angażuje całą sferę pozasakramentalną do pośredniczenia między Bogiem a człowiekiem. Chrystus jest tu Prasakramentem nadającym stworzeniu sens teologalny.

b) Parakletyczna obecność Ducha Świętego

Duch Święty zesłany do uczniów Chrystusa po zakończeniu Jego ziemskiej misji jest „innym Pocieszycielem”, tym, który przychodzi „po” Nauczycielu (por. J 14,16–17). Ten Duch Święty jest Boską Obecnością, towarzyszącą uczniom w misji nauczania i świadczenia o zbawieniu⁵⁷. Sprawia On uświęcenie przez sakramenty⁵⁸. Od Niego też zależy moc modlitwy Kościoła, nadająca sakramentaliom – a więc także błogosławieństwom – skuteczność w uzdalnianiu do współpracy z łaską, która jest udzielana w sakramentach⁵⁹.

Parakletyczna obecność Ducha Świętego jest także powiązana z tożsamością chrześcijańską, mającą wymiar trynitalny i skierowaną do osiągnięcia stanu świętości⁶⁰. Sprawia, że łaska Boża udzielana przez wszelakie pośrednictwo Kościoła porusza od wewnątrz ludzką istotę w kierunku celu zbawczego, którym jest świętość gwarantująca zjednoczenie z Bogiem Ojcem we wspólnocie świętych.

c) Patrylogiczne ukierunkowanie działalności Kościoła

Nauczanie Jezusa Chrystusa jest osnute wokół dwóch motywów: wskazywanie na Boga Ojca oraz inicjatywa królestwa Bożego. Dlatego też posłannictwo Kościoła, wynikające z natury teandrycznej, jest ukierunkowane na doprowadzenie każdego człowieka do „domu Ojca” (J 14,2) jako celu ostatecznego. W realizację tego posłannictwa są zaangażowani ludzie, którzy przez odpowiednie przygotowanie są niejako oddelegowani do organizacji

⁵⁷ K. Guzowski, *Duch dialogujący. To dialegomenon Pneuma. Zarys pneumatologii dialogalnej*, Lublin 2016, s. 59–61.

⁵⁸ Tamże, s. 233.

⁵⁹ *Katechizm Kościoła katolickiego...*, n. 1670.

⁶⁰ Por. Z. Żywica, *Biblijna terminologia „świętości” – jej zastosowanie i znaczenie*, w: *Święci: odkrywanie i promocja. Istotne zagadnienia procesu beatyfikacyjnego na etapie diecezjalnym*, red. Z.J. Kijas, B. Kochaniewicz, K. Parzych-Blakiewicz, Pelplin 2023, s. 21.

życia społecznego zgodnie z założeniami ewangelicznymi – czyli nauką Jezusa o królestwie Bożym i Bogu Ojcu.

Działania kościelne są skoncentrowane na tym, aby uwzględnić możliwość zbawienia każdego człowieka przez organizowanie przestrzeni odpowiedniej dla uświęcenia w określonych warunkach historycznych i antropologicznych⁶¹. Dlatego też poprzedza je rozeznawanie sytuacji egzystencjalnych, charakterystycznych dla środowisk duszpasterskich i misyjnych. Efektem jest wielorakość dzieł składających się na posługę kościelną, w tym praktyka błogosławienia – jako forma zbliżania dwóch rzeczywistości: duchowej i materialnej – niebiańskiej i ziemskiej.

Poniżej, w kolejnym punkcie, jest przedstawiona analiza treści trynitologicznych znajdujących się w *Fiducia supplicans*, uporządkowana według klucza hagiologicznego. Ten sposób został dobrany do naszych analiz, gdyż „świętość” jest zagadnieniem łączącym kwestie teologiczne dotyczące błogosławieństwa, a także występujące w źródłach teologicznych (biblijnych i Tradycji). Świętość jest również terminem kluczowym w interpretacji nauczania papieskiego Franciszka⁶², co należy kojarzyć też z treściami prezentowanymi w deklaracji przez dykasterię Kurii Rzymskiej, która realizuje linię nauczania Ojca Świętego. Termin „świętość” jest powiązany z błogosławieństwem jako formą Boskiego towarzyszenia człowiekowi na drodze uświęcenia, w doczesności, wśród stworzeń⁶³. Wskazuje też na etos chrześcijański oparty na kodeksie ewangelicznym zawartym w ośmiu błogosławieństwach⁶⁴.

KWESTIA TRYNITARNA BŁOGOSŁAWIEŃSTWA W *FIDUCIA SUPPLICANS*

Według dyscypliny kościelnej błogosławieństwo należy do sakramentaliów⁶⁵. W dokumencie *Fiducia supplicans*, w zupełności poświęconym

⁶¹ Por. G. Weigel, *To sanctify the world...*, s. 293.

⁶² Por. K. Parzych-Blakiewicz, *Sanctity – a Relic or Permanent Foundation? Between the Sacrum and the Profanum in Culture*, w: *Die Zukunft der Religion in säkularen Gesellschaften – The Future of Religion in Secular Societies*, ed. Ch. Machek, Sankt Ottilien 2021, s. 61–68.

⁶³ Tu błogosławieństwo jest powiązane z kwestią hagiologiczno-ekologiczną. Por. S. Kyc, *Kontekst postaw ludzkich w przepowiadaniu ekologicznym papieża Franciszka*, „Polonia Sacra” 26 (2022) 2, s. 92.

⁶⁴ Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska “Gaudete et exsultate”* (19.03.2018), Libreria Editrice Vaticana 2018, n. 66–94; por. K. Bieliński, „Łagodność” w Biblii i adhortacji *Gaudete et exsultate*, „Studia Redemptorystowskie” 16 (2018), s. 153–161.

⁶⁵ *Katechizm Kościoła katolickiego...*, n. 224; por. M. Kahle, *Die Sakramentalien im Allgemeinen*, „Teologia w Polsce” 18 (2024) 1, s. 35–65.

tematyce błogosławieństwa, kwestia trynitarna bezpośrednio jest dotknięta w siedemnastu punktach (na 45 tworzących cały dokument). Są to: 1, 10, 15, 17, 18, 19, 21, 22, 27, 31, 33, 34, 40, 42, 43, 44, 45.

Etap analizy treści deklaracji pozwolił na podzielenie tematu na cztery wątki, ujęte w odpowiednich podpunktach. W pierwszym są zebrane informacje określające, czym jest błogosławieństwo w swej istocie. W świetle *Fiducia supplicans* można je nazwać „świętą obecnością” w aspekcie teologicznym i antropologicznym. Drugi podpunkt zbiera informacje na temat Boga Ojca, który jest przedstawiony w dokumencie, jako *Źródło owej „świętej obecności”*. Trzeci podaje informacje na temat Jezusa Chrystusa, który jawi się jako *Centrum owej „świętej obecności” w historii w ludzkiej rzeczywistości*. Czwarty podpunkt przedstawia informacje na temat Ducha Świętego, którego można określić mianem *Ożywiciela „świętej obecności” w osobie ludzkiej*.

BŁOGOSŁAWIEŃSTWO – ŚWIĘTA OBECNOŚĆ

Według *Fiducia supplicans* błogosławieństwo można nazwać „świętą obecnością”, rozumianą jako coś, co JEST (realizm) między Bogiem a człowiekiem. Takie stwierdzenie nie jest użyte w dokumencie, ale pasuje do syntetycznego ujęcia głównej myśli.

W dokumencie błogosławieństwa są ukazane w dwóch wymiarach: od Boga do stworzenia (zstępujące) i od człowieka do Boga (wstępujące). Błogosławieństwo zstępujące – od Boga – jest zesłaniem łaski – czyli obdarzeniem Boskimi dobrami w szerokim spectrum. Oznacza Boskie „patrzenie” – oblicze skierowane do człowieka. W tym ujęciu Bóg jest ukazany jako źródło wszelkich łask. Błogosławieństwo wstępujące jest zwróceniem się człowieka do Boga i sławieniem Go, świętowaniem, dziękczynieniem, radością Bożą w ludzkim sercu obdarowanym Bożymi łaskami (FS, n. 15).

Bóg Ojciec kocha każdego człowieka. Błogosławienie Boga – czyli błogosławieństwo wstępujące – daje radość błogosławienia Go – czyli wychwalania, komunikowania się z Nim oraz radość dziękowania Mu, a więc bycia obdarzonym przez Niego (FS, n. 45).

Według n. 10 deklaracji *Fiducia supplicans* błogosławieństwa są związane z pośredniczącą – między Bogiem a człowiekiem – działalnością Kościoła. Odnoszą się do upragnionego dobra, które może dać tylko Bóg. Dobrem tym są dobrodziejstwa oraz „udaremnienie w świecie władzy złego ducha”. Owocem błogosławieństwa jest pełne uwielbienie Boga i uświęcenie rzeczywistości ludzkiej. Wyrazem tego jest forma trynitarna

dołączona do błogosławieństwa. Dobro, które wierny otrzymuje w drodze błogosławieństwa, odnosi się do „rzeczy, miejsca i wydarzenia, które nie sprzeciwiają się zasadom i duchowi Ewangelii” (FS, n. 10).

BÓG OJCIEC – ŹRÓDŁO ŚWIĘTEJ OBECNOŚCI

W deklaracji Bóg Ojciec jest ukazany jako źródło świętej obecności. Można tak stwierdzić na podstawie wypowiedzi w numerze 1, gdzie jest powiedziane, że Bóg Ojciec błogosławi wierny Lud swoim Synem⁶⁶. Dar Bożego błogosławieństwa „wypływa z serca” Jezusa, a pośrednikiem tu jest Kościół (FS, n. 1).

W błogosławieństwie jest możliwość doświadczenia bliskości Boga Ojca, bez względu na jakość moralną czynów ludzkich (FS, n. 34). Błogosławieństwa udzielane przez Kościół dają grzesznikom poczucie, że są oni umiłowani przez Boga Ojca, że Bóg Ojciec „nadal pragnie ich dobra i ma nadzieję, że w końcu otworzą się na dobro” (FS, n. 27).

Człowiek proszący o błogosławieństwo wyraża zaufanie, że Bóg Ojciec udzieli mu pomocy w życiu (FS, n. 21).

JEZUS CHRYSZTUS – CENTRUM ŚWIĘTEJ OBECNOŚCI

Skąd spostrzeżenie, że *Fiducia supplicans* ukazuje Jezusa Chrystusa jako „Centrum świętej obecności”? Chrystocentryzm jest zasadą teologiczną i eklesjalną Kościoła po Soborze Watykańskim II⁶⁷. Dokumenty soborowe i papieskie pontyfikatów soborowych i posoborowych rozpoznają dylematy ludzkie i społeczne związane z kryzysem duchowym człowieczeństwa⁶⁸. Dlatego też podkreślają potrzebę wiary w Chrystusa, który mówi o swoim wsparciu udzielanym uczniom aż do skończenia świata.

Błogosławieństwo jest Boskim darem. Nowotestamentowy aspekt wskazuje na to, że najwyższym darem jest Mesjasz – Zbawiciel⁶⁹, a przez niego wszyscy i wszystko, co jest z Nim związane, jest darem Bożym.

⁶⁶ Jest to spójne z tym, że Syn Boży jest posłany przez Ojca i autoryzuje Jego obecność (J 14,9).

⁶⁷ G. Weigel, *To sanctify the world...*, s. 293.

⁶⁸ Tamże, s. 292.

⁶⁹ Starotestamentowa idea mesjańska utożsamia Mesjasza z cierpiącym sługą Jahwe i zwyciężającym śmierć przez zmartwychwstanie. W objawieniu nowotestamentalnym ten Mesjasz przynosi Dobrą Nowinę ubogim i cierpiącym, nazywając ich błogosławionymi. Por. A.J. Najda, *Jezus Mesjasz według Nowego Testamentu*, „Studia Gdańskie” 35 (2014), s. 19–20.

Dlatego On – Chrystus jest źródłem radości i wysławiania Pana – czyli błogosławieństwa „wstępującego” (FS, n. 17).

W dokumencie watykańskim Jezus jest ukazany jako centrum błogosławieństwa „wstępującego” i „zstępującego”. Wznosi je do Ojca i „upowszechnia tę praktykę”. Błogosławienie jest powszechną praktyką w relacjach Jezusa z ludźmi (Ewangelia mówi zwłaszcza o uczniach i dzieciach)⁷⁰ (FS, n. 18).

Jezus Chrystus, swoją modlitwą i cierpieniem nadał błogosławieństwom Kościoła szczególną skuteczność. Dlatego błogosławieństwa udzielane w Kościele prowadzą do Chrystusa (FS, n. 42).

Jezus jest „miejszem” zstępowania błogosławieństwa od Boga do Kościoła, z przeznaczeniem dla ludzi. Jest „miłosiernym uściskiem Boga” (FS, n. 19).

W błogosławieństwie jest zaproszenie do zbliżenia się do miłości Chrystusa – Boskiej miłości i pokoju, jako najważniejszych dóbr, jakich człowiek potrzebuje (FS, n. 44). Miłość Odkupiciela jest nieskończona – bez granic, przekracza ludzkie grzechy. Człowiek wierzący, prosząc o błogosławieństwo, ma to przekonanie (por. FS, n. 22). W pragnieniu ratunku od Boga, które daje błogosławieństwo, „jaśniej piękno zbawczej miłości Boga objawionej w Jezusie Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym”. Jezus Chrystus jest tu centrum udostępniającym człowiekowi przez błogosławieństwo zasoby Boskiej miłości (FS, n. 43).

DUCH ŚWIĘTY – OŻYWICIEL ŚWIĘTEJ OBECNOŚCI

Porządkując dane trynitologiczne w *Fiducia supplicans* według klucza hagiologicznego, widzimy Ducha Świętego jako Ożywiciela świętej obecności.

W błogosławieństwach jest wzywany Duch Święty po to, „aby wartości Ewangelii mogły być przeżywane z większą wiernością” (FS, n. 40). Udziela On pomocy, będącej „łaską aktualną”, która wspomaga w dojrzewaniu chrześcijańskim, wzrastaniu w wierności Ewangelii, uwalnianiu się od niedoskonałości i słabości oraz rozwijaniu się w wymiarze Bożej miłości (FS, n. 31).

Duch Święty zasiewa w człowieku możliwość zjednoczenia się z Bogiem. Wiąż ta wymaga jednak stałego pielęgnowania. Błogosławieństwo

⁷⁰ Starotestamentowy sens błogosławienia jest widoczny w postępowaniu Jezusa, który błogosławi dzieci (zob. Mt 19,13; Mk 10,16) oraz uczniów (Łk 24,50–51) dla wzmocnienia w nawróceniu (Dz 3,26).

daje ludziom wsparcie w tym względzie przez to, że powoduje wzrost zaufania do Boga, zbliża do Niego przez modlitwę, w słowach prośby ukierunkowuje osobę ludzką na Boga (FS, n. 33).

PODSUMOWANIE

Źródła teologiczne w odniesieniu do kwestii błogosławieństwa wskazują na Boga jako najwyższe dobro udzielane człowiekowi. W *Fiducia supplicans* z błogosławieństwem także jest powiązane Boskie dobro, którego pragną ludzie nawet oddaleni od Niego przez życie w grzechu.

Ponadto dokument watykański przyjmuje strukturę dynamiczną błogosławieństwa – podobną do tej, jaka wynika ze źródeł biblijnych – wskazując na „zstępujący” i „wstępujący” wymiar błogosławieństwa. Jest to ujęcie dialogiczne, w którym Bóg prezentuje swoją obecność oraz pobudza łaską do tego, aby człowiek również przyjął wobec Boga analogiczną postawę. Odpowiedź na Bożą obecność wymaga od człowieka także świadomej obecności wobec Świętego, co oznacza warunkową skuteczność błogosławieństwa, uzależnioną od pragnienia świętości i wysiłku nawrócenia do Boga.

Według *Fiducia supplicans* błogosławieństwa są świętą obecnością Boga wobec człowieka i człowieka wobec Boga. W tej obecności odbywa się dynamika – dialog, w którym człowiek zostaje obdarzony Boskim spojrzeniem. Tylko Bóg jest święty, a więc wszelkie udzielane przez Niego dobro ma właściwość uświęcającą. Jeśli zatem Boży dar jest przyjęty, osoba ludzka otrzymuje wsparcie, dzięki któremu może niejako przemówić do Boga – przejawem tego jest radość i dziękczynienie Bogu, wyrażające się w błogosławieniu Boga. Stąd błogosławieństwo należy uznać za formę obecności Boga jako Świętego i jako uświęcającego oraz formę obecności przed Bogiem człowieka, który prosi o Boski dar i pragnie uświęcenia. Obecność człowieka przed Bogiem jest jednoznaczna z postawą nawrócenia i pragnieniem pozostania wiernym Bogu i Jego prawu.

Konkludując, należy stwierdzić, że z *Fiducia supplicans* można wyczytać następujące treści trynitologiczne, odniesione do kwestii błogosławieństwa:

- Bóg Ojciec jest źródłem Świętej Obecności – gdyż od Niego pochodzi Dobro Najwyższe;
- Jezus Chrystus jest Centrum Świętej Obecności, gdyż w Nim i przez Niego człowiek może wejść w dynamikę miłości z Bogiem, będącej *de facto* uświęcaniem człowieka;

– Duch Święty jest Ożywicielem Świętej Obecności – to znaczy Tym, który sprawia, że osoba ludzka w swoim wnętrzu zostaje poruszona do tego, aby przyjąć Boski Dar i przyswoić Go, tak aby następowała zbawcza przemiana osoby ludzkiej – czyli uświęcenie – uwidoczniła w czynach.

BIBLIOGRAFIA

- Artus O., *Księga Liczb*, tłum. A. Kuryś, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. oryg. W.R. Farmer i in., red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski i in., Warszawa 2001², s. 386–397.
- Bieliński K., „*Lagodność*” w *Biblii i adhortacji Gaudete et exsultate*, „*Studia Redemptorystowskie*” 16 (2018), s. 147–164.
- Błogosławieństwo*, tłum. T. Gołowski, w: *Encyklopedia Kościoła*, t. 1: A–K, oprac. F.L. Cross, oprac. wyd. trzeciego E.A. Livingstone, Warszawa 2004, s. 278.
- Bochyński I., *Relacje między Bogiem a człowiekiem w obrzędzie błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego. Aspekt trynitalny i antropologiczny*, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” 1 (2001), s. 185–207.
- Clifford R.J., Murphy R.E., *Księga Rodzaju*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 11–71.
- Dearman J.A., *Syjon*, przekł. M. Bogusławska, w: *Encyklopedia biblijna*, red. nauk. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999², s. 1155–1156.
- Dykasteria Nauki Wiary, *Deklaracja „Fiducia supplicans” o duszpasterskim znaczeniu błogosławieństw* (18.12.2023), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20231218_fiducia-supplicans_pl.html [dostęp: 18.12.2023].
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”* (19.03.2018), Libreria Editrice Vaticana 2018.
- Guzowski K., *Duch dialogujący. To dialegomenon Pneuma. Zarys pneumatologii dialogalnej*, Lublin 2016.
- Kahle M., *Die Sakramentalien im Allgemeinen*, „*Teologia w Polsce*” 18 (2024) 1, s. 35–65.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (1992), Poznań 1994, n. 1716, 1719.
- Kselman J.S., *Eden*, przekł. M. Wojciechowski, w: *Encyklopedia biblijna*, red. nauk. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999², s. 236.
- Kyc S., *Kontekst postaw ludzkich w przepowiadaniu ekologicznym papieża Franciszka*, „*Polonia Sacra*” 26 (2022) 2, s. 77–100.
- Lemański J., *Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej, ich źródła i konsekwencje*, „*Verbum Vitae*” 39 (2021) 1, s. 97–118.

- Mielniczuk K., *Starotestamentalne źródła Eucharystii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 26 (2018) 2, s. 41–60.
- Mielnik K., *God as a source of the power of blessing. The biblical bases and meaning in priesthood's ministry*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 16 (2017) 3, s. 19–35.
- Migut B., *Liturgiczna perspektywa teologii*, „Roczniki Teologiczne” 8 (2018), s. 91–105.
- Najda A.J., *Początki ekologii w Biblii*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 1 (2004), s. 143–150.
- Najda A.J., *Jezus Mesjasz według Nowego Testamentu*, „Studia Gdańskie” 35 (2014), s. 15–26.
- Napora K., *Abraham – Apostoł z Księgi Rodzaju*, „Symposium” 2 (2019), s. 131–144.
- Nowak J., *Biblijne i pastoralne ujęcie świętości*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 20 (2013), s. 189–201.
- Parzych-Blakiewicz K., *Sanctity – a Relic or Permanent Foundation? Between the Sacrum and the Profanum in Culture*, w: *Die Zukunft der Religion in säkularen Gesellschaften – The Future of Religion in Secular Societies*, ed. Ch. Machek, Sankt Ottilien 2021, s. 61–68.
- Poleszak L., *Doświadczenie cierpienia jako próba nadziei i ufności do Boga*, „Roczniki Teologiczne” 67 (2020) 5, s. 63–74.
- Poppi A., *Błogosławieństwo (beatitudo)*, tłum. D. Kasprzak, w: *Słownik bonawenturiański. Filozofia – teologia – duchowość*, red. R.H. Kośła, Kraków 2022, kol. 45–62.
- Rucki M., *The Significance of the Ritual in the Passover Family Liturgy in Light of the Book of Blessings („Sefer Habrachot”)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 72 (2019) 1, s. 65–91.
- Siemieniec T., *Obietnice Ducha dla „martwych” w świetle Ap 14,13*, „Verbum Vitae” 37 (2020), s. 129–143.
- Szczurek J., *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 2003.
- Van Slyke D.G., *Toward a Theology of Blessings: Agents and Recipients of Benedictions*, „Antiphon” 15 (2011) 1, s. 47–60.
- Weigel G., *To sanctify the world. The Vital Legacy of Vatican II*, New York 2022.
- Witczyk H., *Błogosławieństwo wiary. Od posłuszeństwa Abrahama do wiary Piotra i Kościoła*, Kielce 2015.
- Woźniak A., *„Serce” a wiara człowieka. Funkcje religijno-moralne człowieka przypisywane ludzkiemu sercu w „Księdze Psalmów”*, „Studia Elbląskie” 22 (2021), s. 477–498.
- Żądło A., *Elementy kultyczne judaizmu w liturgii chrześcijan. Zagadnienia wybrane*, „Liturgia Sacra” 23 (2017) 1, s. 49–72.
- Żywica Z., *Biblijna terminologia „świętości” – jej zastosowanie i znaczenie*, w: *Święci: odkrywanie i promocja. Istotne zagadnienia procesu beatyfikacyjnego na etapie diecezjalnym*, red. Z.J. Kijas, B. Kochaniewicz, K. Parzych-Blakiewicz, Pelplin 2023, s. 11–22.

Ks. Sławomir Pawłowski SAC*
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

ADRESAT BŁOGOSŁAWIEŃSTW WEDŁUG *FIDUCIA SUPPLICANS*

ADDRESSEE OF THE BLESSINGS ACCORDING TO THE *FIDUCIA SUPPLICANS*

Summary

Issued on 18 December 2023 by the Dicastery for the Doctrine of the Faith, the Declaration „*Fiducia supplicans*” on the pastoral meaning of blessings distinguishes and describes the blessings that appear on the pages of the Bible, describing them as „descending” (from God to man), „ascending” (from man to God) and „extending” (from man to man). Blessings in the life of the Church are also directed in these three „directions”, towards these three „addressees”. In the reception of the *Fiducia supplicans*, it is necessary to skilfully distinguish the terms used in it: marriage, union, couple. The author of the article puts forward a thesis that the double meaning of the word „marriage” in the Polish language (as a union of persons or as persons in a union) may contribute to the distancing of the faithful in Poland from this declaration. On the other hand, its approximation may be helped by using an analogy with the frequent practice of the faithful ordering Mass intentions with a request for blessing. The document *Fiducia supplicans* is a response to the growing desire towards and within the Church to receive blessings of an inclusive nature. For the clergy, it provides an incentive to appreciate their parenetic significance.

Keywords: blessing, couple, *Fiducia supplicans*, marriage, union

* Sławomir Pawłowski – pallotyn, dr hab. nauk teologicznych, dogmatyk i ekumenista, kierownik Sekcji Ekumenizmu Instytutu Nauk Teologicznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, sekretarz Rady KEP ds. Ekumenizmu; e-mail: slawomir.pawlowski@kul.pl; ORCID: 0000-0003-4918-0658.

Streszczenie

Wydana 18 grudnia 2023 roku przez Dykasterię Nauki Wiary *Deklaracja Fiducia supplicans* o duszpasterskim znaczeniu błogosławieństw rozróżnia i opisuje błogosławieństwa, które występują na kartach Biblii, określając je jako „zstępujące” (od Boga do człowieka), „wstępujące” (od człowieka do Boga) i „rozciągające się” (od człowieka do człowieka). W tych trzech „kierunkach”, ku tym trzem „adresatom”, kierowane są także błogosławieństwa w życiu Kościoła. W odbiorze *Fiducia supplicans* należy umiejętnie rozróżniać stosowane w niej pojęcia: małżeństwo, związek, para. Autor artykułu stawia tezę, że podwójne znaczenie słowa „małżeństwo” w języku polskim (jako związek osób albo jako osoby w związku) może sprzyjać dystansowaniu się wiernych w Polsce wobec tej deklaracji. Natomiast jej przybliżeniu może pomóc posłużenie się analogią do częstej praktyki zamawiania przez wiernych intencji Mszy św. z prośbą o błogosławieństwo. Dokument *Fiducia supplicans* jest odpowiedzią na wzrastające wobec Kościoła i w Kościele pragnienie przyjmowania błogosławieństw o charakterze inkluzywnym. Dla duchownych stanowi on zachętę, aby docenić ich znaczenie parenetyczne.

Słowa kluczowe: błogosławieństwo, *Fiducia supplicans*, małżeństwo, para, związek

*

W wydanej 18 grudnia 2023 roku przez Dykasterię Nauki Wiary *Deklaracji „Fiducia supplicans” o duszpasterskim znaczeniu błogosławieństw*¹ ważne miejsce zajmuje odwołanie się do Pisma Świętego. W tej skrypturystycznej analizie uwaga skupiona jest na rozróżnianiu i opisywaniu – by tak rzec – „kierunków” błogosławieństw. Opisane na kartach Biblii błogosławieństwa znajdują przedłużenie w życiu Kościoła. Według deklaracji ich adresatami mogą być także „pary w sytuacjach nieregularnych” i „pary tej samej płci”, czyli osoby żyjące w związkach, które nie są małżeństwami sakramentalnymi, ale już nie związki tych osób. Widać tutaj wyraźnie, jak ważne jest właściwe rozumienie nie tylko istoty błogosławieństwa, ale także używanych w naszym języku słów: „małżeństwo”, „małżonkowie”, „związek”, „para”. Postulowany w *Fiducia supplicans* inkluzywny i parenetyczny charakter błogosławieństw może być lepiej zrozumiany w polskim kontekście duszpasterskim przez analogię do rozpowszechnionej u nas praktyki zamawiania przez wiernych intencji Mszy św. „o błogosławieństwo” dla osób.

¹ Dykasteria Nauki Wiary, *Deklaracja „Fiducia supplicans” o duszpasterskim znaczeniu błogosławieństw*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_pl.html [dostęp: 15.10.2024] [dalej: *Fiducia supplicans*].

TRZY „KIERUNKI” BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Fiducia supplicans we fragmencie pt. *Błogosławieństwa w Piśmie Świętym* rozróżnia i opisuje błogosławieństwa, które występują na kartach Biblii, określając je jako „zstępujące”, „wstępujące” i „rozciągające się”.

Najpierw dokument opisuje błogosławieństwo, które ma charakter „zstępujący” (*descending*). Takim jest błogosławieństwo kapłańskie z Księgi Liczb: „Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą, niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem” (Lb 6,24–26). Jest to „jeden z najstarszych tekstów Bożego błogosławieństwa” (*Fiducia supplicans* nr 15).

Drugi rodzaj to błogosławieństwo, które „wznosi się” (*ascends*) z ziemi do nieba, ku Bogu, jak np.: „Błogosław, duszo moja, Pana, i całe moje wnętrze – święte imię Jego!” (Ps 103,1). Oznacza ono wychwalanie, świętowanie, dziękowanie Bogu za Jego miłosierdzie i wierność, za wspaniałości, które stworzył i za wszystko, co stało się z Jego woli” (*Fiducia supplicans* nr 15).

Wreszcie trzeci rodzaj to błogosławieństwo, które od człowieka „rozciąga się” (*extends*) na jego bliźnich. Dokument podaje wiele innych przykładów na to, że „Bogu, który błogosławi, my również odpowiadamy błogosławieństwem”, rozciągając je na bliźnich:

- Melchizedek, król Szalemu, błogosławi Abrahama (por. Rdz 14,19);
- Rebeka jest błogosławiona przez członków swej rodziny przed tym, jak została poślubiona przez Izaaka (por. Rdz 24,60);
- Izaak błogosławi Jakuba, swego syna (por. Rdz 27,27);
- Jakub błogosławi faraona (por. Rdz 47,10), swoich wnuków Efraima i Manasses (por. Rdz 48,20) oraz wszystkich swoich dwunastu synów (por. Rdz 49,28);
- Mojżesz i Aaron błogosławią wspólnotę (por. Wj 39,43; Kpł 9,22);
- „Głowy rodzin błogosławią swoje dzieci z okazji zaślubin, przed wyruszeniem w podróż, w obliczu śmierci” (*Fiducia supplicans* nr 16).

Dokument zauważa, że błogosławieństwo w Nowym Testamencie „zachowuje zasadniczo to samo znaczenie starotestamentalne”². W Nowym Testamencie „ponownie znajdujemy boski dar, który *zstępuje*, dziękczy-

² Ciekawostką może być, że w literaturze teologicznej jest możliwe znalezienie zdania przeciwnego, np. w *Encyklopedii katolickiej* w haśle *Błogosławieństwo*: „W Nowym Testamencie. B.[łogosławieństwo] różni się od koncepcji starotest., jak i gr. pozabiblijnej” (W. Schenk, *Błogosławieństwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1989, k. 683).

nienie człowieka, które *wznosi się*, i błogosławieństwo udzielone przez człowieka, które *rozciąga się* na jego bliźnich”³, na przykład:

– Zachariasz, odzyskawszy mowę, błogosławi Pana za Jego cudowne dzieła (por. Łk 1,64);

– Łk 2,34) (*Fiducia supplicans* nr 17).

Fiducia supplicans uwydatnia osobę i życie Jezusa Chrystusa (nr 17–18), w którym „w ciągłości ze Starym Testamentem” błogosławieństwo „nie tylko wznosi się, odnosząc się do Ojca, ale także zstępuje, wylewając się na innych jako gest łaski, ochrony i dobroci”. Jezus błogosławi Ojca „w słynnym hymnie uwielbienia i radości”: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi” (Mt 11,25), a także błogosławi innych, na przykład dzieci (Mk 10,16). Jego ziemskie życie kończy się błogosławieństwem. Jego uniesione w geście błogosławieństwa ręce są „ostatnim przedstawieniem Jezusa na ziemi” (Łk 24,50–51).

Można powiedzieć, że dotychczas *Fiducia supplicans* nie wniosą nic absolutnie nowego. Niemniej jednak, gdy przyjrzymy się niektórym słownikowym czy encyklopedycznym opracowaniom na temat błogosławieństw⁴, to choć o błogosławieństwach opisanych na kartach Biblii mówią więcej i bardziej szczegółowo, to jednak nie zawierają tak wyrazistego, strukturalnego wyróżnienie owych trzech kierunków.

Aby w tej płaszczyźnie docenić wkład *Fiducia supplicans*, warto zajrzeć do Katechizmu Kościoła Katolickiego⁵. W Katechizmie teologia błogosławieństwa jest przedstawiona najszerzej na początku części poświęconej celebracji misterium chrześcijańskiego, w pierwszych fragmentach artykułu pt. *Liturgia – dzieło Trójcy Świętej* (KKK 1077–1083). Czytamy tam, że „Błogosławienie jest czynnością Boską, która daje życie i której źródłem jest Ojciec. Jego błogosławieństwo jest równocześnie słowem i darem (*bene-dictio, eu-logia*). W odniesieniu do człowieka pojęcie to będzie oznaczać adorację i oddanie się Stwórcy w dziękczynieniu” (KKK

³ W opublikowanej deklaracji słowa „zstępuje”, „wznosi się” i „rozciąga się” są umieszczone w cudzysłowach. Świadczy to o intencji oddania obrazowości tych wyrażen, ale także sprzyja ich wyróżnieniu w tekście.

⁴ Cytowane wyżej hasło *Błogosławieństwo* w *Encyklopedii katolickiej*, ale także: J. Guillet, *Błogosławieństwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań–Warszawa 1985, s. 78–85; J. Auneau, *Bénédiction. Théologie biblique*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.Y. Lacoste, Paris 1998, s. 158n; P.-M. Gy, *Bénédiction. Dans la liturgie*, w: tamże, s. 159n.

⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2022 [KKK]. Zob. komentarze: J. Janicki, *Sakramentalia i błogosławieństwa*, w: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała, Opole 1995, s. 163–170; G. Szmít, *Teologia błogosławieństw według Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Warszawa 2004 (praca mgr., mps, UKSW).

1078). „Od początku aż do wypełnienia się czasów całe dzieło Boże jest błogosławieństwem” (KKK 1079): błogosławieństwo Boże udzielone istotom żywym, mężczyźnie i kobiecie, przymierze z Noem, powołanie Abrahama, narodzenie Izaaka, wyprowadzenie z Egiptu (Pascha i Wyjście), dar ziemi obiecanej, wybór Dawida, obecność Boga w Świątyni, oczyszczające wygnanie i powrót „małej Reszty”: „Prawo, Prorocy i Psalmi, z których utkana jest liturgia narodu wybranego, przypominają o tych Bożych błogosławieństwach, a zarazem odpowiadają na nie uwielbieniem i dziękczynieniem” (KKK 1080–1081). A „W liturgii Kościoła błogosławieństwo Boże zostaje w pełni objawione i udzielone” (KKK 1082). „Jest zatem rozumiały podwójny wymiar liturgii chrześcijańskiej jako odpowiedzi wiary i miłości na błogosławieństwa duchowe, którymi obdarza nas Ojciec”. „Z jednej strony Kościół [...] błogosławi Ojca [...] przez adorację, uwielbienie i dziękczynienie. Z drugiej strony [...] nie przestaje składać Ojcu ofiary z otrzymanych od Niego darów i prosić Go, by zesłał Ducha Świętego na te dary, na niego samego, na wiernych i na cały świat [...]” (KKK 1083).

Jak zatem widać, we fragmencie Katechizmu Kościoła Katolickiego zawierającym zasadniczą teologię błogosławieństwa (KKK 1077–1083) uwypuklone są raczej jego dwa kierunki. Podsumowuje to formuła „W skrócie”: „W liturgii Kościół błogosławi i wielbi Boga Ojca jako źródło wszelkich błogosławieństw stworzenia i zbawienia, jakimi pobłogosławił On nas w swoim Synu, by udzielić nam Ducha przybranego synostwa” (KKK 1110).

Błogosławieństwa udzielane przez ludzi (Kościół) innym osobom (a zatem ów „trzeci” kierunek) omówione są dopiero zbiorczo pod koniec drugiej części Katechizmu, w rozdziale pt. *Inne celebracje liturgiczne*, w kontekście sakramentaliów (KKK 1669, 1671–1672). Odnośna formuła „W skrócie” streszcza to: „Ważne miejsce wśród sakramentaliów zajmują błogosławieństwa. Zawiera się w nich uwielbienie Boga za Jego dzieła i dary, a równocześnie modlitwa wstawiennicza Kościoła, by ludzie mogli używać darów Bożych w duchu Ewangelii” (KKK 1678). Oczywiście, w trakcie omawiania poszczególnych sakramentów są wspomniane towarzyszące im błogosławieństwa (np. KKK 1245, 1353, 1412, 1480, 1624, 1630), ale samo umieszczenie nauczania o tych trzech rodzajach błogosławieństw w różnych miejscach Katechizmu nie daje takiego poczucia ich zwartości, jak to czyni *Fiducia supplicans*.

Trzy kierunki błogosławieństwa, złączone razem, widać już wyraźniej we wprowadzeniu do *Obrzędów błogosławieństw dostosowanych do zwy-*

czajów diecezji polskich. W zawartym tam podsumowaniu (w nr 6) czytamy:

Bóg bowiem obdarza błogosławieństwem, udzielając swej dobroci albo ją zapowiadając. Ludzie błogosławia Boga, głosząc Jego chwałę, składając Mu dziękczynienie, oddając Mu część i okazując posłuszeństwo. Gdy zaś błogosławia innych, wzywają Bożej pomocy dla poszczególnych ludzi albo dla zgromadzenia⁶.

Dokonana w *Fiducia supplicans* skryptyrystyczna analiza błogosławieństwa kończy się wnioskiem: „W swej tajemnicy miłości, poprzez Chrystusa, Bóg przekazuje swojemu Kościołowi władzę błogosławienia”. Jeżeli szukalibyśmy w dokumencie jakiegoś nowego akcentu na tym etapie refleksji, to w delikatny sposób widoczne to jest w dalszym ciągu cytowanego wniosku:

Błogosławieństwo, udzielone przez Boga ludziom i przekazane przez nich bliżnim, przekształca się w inkluzywność, solidarność i budowanie pokoju. Jest to pozytywne przesłanie pocieszenia, troski i zachęty. Błogosławieństwo wyraża miłosierny uścisk Boga i macierzyństwo Kościoła, który zaprasza wiernych, aby mieli takie same uczucia Boga wobec swoich braci i siostr (*Fiducia supplicans* nr 19).

Po tym stwierdzeniu, które kończy analizę skryptyrystyczną, następuje kolejna część *Fiducia supplicans*, pt. *Teologiczno-pastoralne rozumienie błogosławieństwa* (nr 20–30). Powraca w niej owo rozróżnianie „kierunków” błogosławieństw, już z wyraźną opcją inkluzywności oraz doświadczenia błogosławieństwa jako „miłosiernego uścisku Boga i macierzyństwa Kościoła”, jak to zapowiedziano wcześniej:

Z perspektywy wymiaru wznoszącego się, gdy ktoś staje się świadomy darów Pana i Jego bezwarunkowej miłości, także w grzesznych sytuacjach, zwłaszcza gdy jego modlitwa jest wysłuchana, serce wierzącego wznosi do Boga swe uwielbienie i błogosławi Go. Nikt nie jest wykluczony z tego rodzaju błogosławieństwa (*Fiducia supplicans* nr 29).

Jednak ludowe rozumienie błogosławieństw obejmuje również wartość błogosławieństw zstępujących. [...] roztropność i mądrość duszpaster-

⁶ Komisja Episkopatu do spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego, *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2010, s. 12.

ska mogą wskazywać, aby unikając poważnych rodzajów zgorszenia lub zamieszania wśród wiernych, wyświęcony szafarz przyłączył się do modlitwy tych osób, które, chociaż są w związku, którego w żaden sposób nie można porównać do małżeństwa, pragną powierzyć się Panu i Jego miłosierdziu, wzywać Jego pomocy, być prowadzonym do lepszego zrozumienia Jego planu miłości i prawdy (*Fiducia supplicans* nr 30).

W takich przypadkach udzielane jest błogosławieństwo, które nie tylko ma wartość wstępującą, ale jest także wezwaniem błogosławieństwa zstępującego od samego Boga na tych, którzy uznając się za niegodnych i potrzebujących Jego pomocy, nie domagają się uprawomocnienia własnego statusu, ale błagają, aby wszystko, co jest prawdziwe, dobre i po ludzku ważne w ich życiu i relacjach, zostało przeniknięte, uzdrowione i wzmocnione obecnością Ducha Świętego (*Fiducia supplicans* nr 31; wyróżnienia w cytatach moje – S.P.).

Opisaną tutaj opcję inkluzywną możemy spotkać w innych dokumentach kościelnych, ale nie z taką mocą i naciskiem, jak w *Fiducia supplicans*. Na polskim gruncie wystarczy sięgnąć do *Agendy liturgicznej* diecezji opolskiej, aby znaleźć taki oto fragment wprowadzenia duszpasterskiego na temat nabożeństw oraz poświęceń i błogosławieństw:

Rozsądna trzeźwość nie równa się oschłości i chładowi. [...] Duszpasterz powinien się wystrzegać skrajnych stanowisk wobec sakramentalistów: racjonalistycznej niechęci, pozbawiającej wiernych licznych elementów wzbogacających ich życie religijne i uświęcających każdą prawie okoliczność życia (KL 61), a z drugiej strony naiwnego szafowania nimi, jakby działały magicznie. Dlatego należy umożliwić wiernym świadomy, czynny i łatwy do zrealizowania w nich udział (KL 79) [...], aby we wszystkim Bóg był uwielbiony, aby każda wartość ludzkiego życia stała się wyrazem czci oddawanej Bogu i aby nie powstały dziedziny uważane (nawet przez wierzących) za czysto świeckie, laickie, nie mające żadnego związku z Bogiem⁷.

To, co proponuje przytoczony tekst agendy liturgicznej, a co zostało mocniej wyrażone w *Fiducia supplicans*, można wyrazić słowami M. Kunzlera: chodzi o to, aby konkretną część świeckiej światowej rzeczywistości wyrwać ze świata, śmiertelnie oderwanego od Boga żywego, wyrwać

⁷ *Agenda liturgiczna diecezji opolskiej. Nabożeństwa, poświęcenia i błogosławieństwa*, opr. Diecezjalna Komisja Liturgiczna, Opole 1986, s. 6, 9 (*Wprowadzenie duszpasterskie* nr 6, 16, 17).

z zamknięcia przed Nim i wprowadzić w relację z Bogiem Życia. Poprzez chrześcijan w błogosławieństwach konkretyzuje się anafora świata⁸.

Bogusław Nadolski przypomina, że nawet wtedy, gdy Kościół błogosławi rzeczy, to właściwym adresatem takiego błogosławieństwa jest zawsze człowiek. A błogosławienie osoby „jest oddaniem człowieka pod opiekę Boga”. „Prośba o błogosławieństwo jest wyrazem pokory człowieka, uznania swoich granic [...]. Jest ta prośba także wyrazem pełnej nadziei w zawierzeniu się Bogu, oczekiwania od Niego pomocy”. W ten sposób błogosławieństwo staje się pamiątką „ubłogosławiającego” działania Boga i prośbą o jego kontynuację w Kościele. Teologiczne treści błogosławieństw odgrywają, zdaniem Nadolskiego, wyjątkowo „pedagogizującą rolę” w stosunku do współczesnego człowieka, nastawionego do świata zbyt „operatywnie”. Uczą go bowiem „przekraczania siebie i bezinteresownego wychodzenia ku drugim”⁹. Można zauważyć powiązanie pedagogicznej roli błogosławieństwa z ich sensem parenetycznym. Jak przypomina J. Czerski, błogosławieństwa opisane w Nowym Testamencie mają sens hołdowniczy (np. okrzyki tłumu podczas wjazdu Chrystusa do Jerozolimy – Mk 11,9), soteriologiczny (udział w królestwie Bożym – Mt 23,39) i parenetyczny. Parenetyczny sens błogosławieństwa oznacza niereagowanie złem na zło, lecz pozytywne, życzliwe i kierowane miłością zwracanie się do wszystkich, a przede wszystkim do wrogów¹⁰. W kontekście parenetycznego znaczenia błogosławieństw warto przytoczyć stwierdzenie *Fiducia supplicans*, że błogosławieństwo udzielone przez Boga ludziom i przekazane przez nich bliźnim stanowi „pozytywne przesłanie pocieszenia, troski i zachęty” (nr 19).

PROBLEM TERMINOLOGII: „MAŁŻEŃSTWO” – „ZWIĄZEK” – „PARA”

Według *Fiducia supplicans* adresatami błogosławieństw mogą być także „pary w sytuacjach nieregularnych” i „pary tej samej płci”. Dlatego deklaracja wywołała falę komentarzy, również krytycznych, także w Polsce¹¹.

⁸ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 502.

⁹ B. Nadolski, *Liturgika*, t. III: *Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa*, Poznań 1992, s. 246n.

¹⁰ J. Czerski, *Biblijny sens błogosławienia Boga i człowieka*, „Liturgia Sacra” 3–4 (1995), s. 44–52.

¹¹ Przykładem tego może być kampania *Pro Ecclesia Universali*, <https://proecclesiauniversali.org/o-kampanii/> [dostęp: 16.10.2024].

Jednym z czynników utrudniających w Polsce przyjęcie deklaracji *Fiducia supplicans* może być kwestia terminologiczna. Chodzi o to, że w potocznym języku polskim słowo „małżeństwo” może mieć dwa znaczenia: oznacza związek małżeński oraz małżonków. Odnośnie do pierwszego mówimy, że „małżeństwo zawarli N. i N.”. Odnośnie do drugiego mówimy, że „pewne małżeństwo poprosiło mnie o rozmowę”. *Słownik poprawnej polszczyzny* podaje: „małżeństwo [...] 1. «związek prawny kobiety i mężczyzny»: Zawrzeć małżeństwo. Unieważnić małżeństwo. 2. «mąż i żona»: Małżeństwo żyło zgodnie”¹². A zatem nie są to wyrażenia niepoprawne, choć potoczne. Nic zatem dziwnego, że polski przekład Kodeksu prawa kanonicznego z właściwą precyzją używa słowa „małżeństwo” tylko w znaczeniu związku, zawsze oddając łac. *matrimonium* jako „małżeństwo”, a łac. *coniuges* zawsze jako „małżonkowie” (por. KPK 1055–1165: *De matrimonio*).

Współcześnie jednak coraz więcej dokumentów kościelnych wydawanych jest pierwotnie przez Stolicę Apostolską w innych językach niż łacina. Na przykład *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* z 1993 roku zostało pierwotnie opublikowane w języku francuskim¹³. W tekście oryginalnym występują zatem słowa *mariage*, *conjoints*, *époux*, *couple* (nie uwzględniamy tutaj różnicy między liczbą pojedynczą a mnogą). Francuskie *couple* (para) zostało przy tym użyte na wyrażenie osób zarówno zamierzających zawrzeć związek małżeński, jak i po jego zawarciu. W sekcji *Dyrektorium* poświęconej małżeństwom mieszanym (nr 143–160) te francuskie słowa występują odpowiednio (nie uwzględniając różnicy między liczbą pojedynczą a mnogą): *mariage* 40 razy, *conjoints* 8 razy, *époux* 4 razy, a *couple* 10 razy. Pouczająca jest w tym względzie praca polskiego tłumacza. Oddaje on francuskie *mariage* (*mariages*) zawsze jako „małżeństwo” („małżeństwa”) i raz *l'état de mariage* jako „stan małżeński”, *conjoint* (*conjoints*) jako „małżonek”, „współmałżonek” („małżonkowie”), *époux* jako „małżonkowie” i raz jako „partnerzy” (!)¹⁴. Natomiast słowo *couple* oddane jest w polskim tłuma-

¹² *Słownik poprawnej polszczyzny*, red. W. Doroszewski i in., Warszawa 1980, s. 322.

¹³ Le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*, AAS 85 (1993), s. 1039–1119 (do odnalezienia także na stronie internetowej Dykasterii ds. Popierania Jedności Chrześcijan); Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 14 (1994) 2, s. 3–93 [dalej: *Dyrektorium ekumeniczne*].

¹⁴ *Dyrektorium ekumeniczne* nr 145: „Wspólny chrzest i dynamizm łaski daje partnerom w tych małżeństwach [...]”. To zapewne dla uniknięcia wyrażenia: „daje małżonkom w tych małżeństwach”.

czeniu jako „małżeństwo” lub „małżeństwa” (4 razy), „małżonkowie” (2 razy), „para” (1 raz), „oboje” (1 raz), a także jako „związek” (2 razy).

Szczególnie to ostatnie tłumaczenie, w którym *bénir le couple* zostało oddane jako „pobłogosławić związek”, jest mylące. Czytamy bowiem, że

Za uprzednią zgodą Ordynariusza miejsca kapłan katolicki lub diakon, o ile tylko został zaproszony, może być obecny, względnie uczestniczyć w jakiejś mierze w celebracji małżeństw mieszanych, gdy udzielona została dyspensa od formy kanonicznej. W takim jednak przypadku może mieć miejsce jedna tylko ceremonia, podczas której osoba jej przewodnicząca przyjmuje wymianę zgody małżonków. Na zaproszenie celebransa kapłan katolicki lub diakon może odmówić dodatkowe i odpowiednio dostosowane modlitwy, odczytać Pismo św., powiedzieć krótkie słowa zachęty i pobłogosławić związek (*Dyrektorium ekumeniczne* nr 157).

[...] Ordynariusz miejsca może pozwolić, by kapłan katolicki zaprosił szafarza z Kościoła lub Wspólnoty eklezjalnej strony niekatolickiej do udziału w celebrowaniu małżeństwa, do odczytania Pisma św., do wypowiedzenia słów krótkiej zachęty i do pobłogosławienia związku (*Dyrektorium ekumeniczne* nr 157).

Otóż intencją Kościoła katolickiego jest tutaj pobłogosławienie małżonków, a nie związku. Według nauczania i prawa Kościoła katolickiego dane małżeństwo jako związek (*matrimonium*) można błogosławić tylko raz, ale za to małżonków (*coniuges*), czyli parę (w tym wypadku parę małżeńską) wiele razy: na zakończenie danej uroczystości zawarcia małżeństwa i po latach, np. podczas obchodów rocznic zawarcia małżeństwa.

O czym świadczą pomyłki tłumacza lub wielość sposobów, w jakie oddał słowo *couple* w podanym jako przykład *Dyrektorium ekumenicznym*? Chyba nie tylko o braku uwagi – a znając go, braku wiedzy nie można mu na pewno zarzucić – ale o tendencji, która istnieje w języku polskim, aby wyrażenia dotyczące osób w związku przenosić na sam związek osób. Autor niniejszego artykułu stawia hipotezę, że to, co jest trudne w innych językach, na przykład w języku łacińskim poprzez odróżnienie *matrimonium* od *coniuges* (fr. *mariage* od *conjoints*, *époux*, *couple*; ang. *marriage* od *spouses*, *couple*), w języku polskim ułatwione jest przez podwójne znaczenie słowa „małżeństwo”, pojmowanego jako związek osób i jako osoby w związku. Ta właściwość może rzutować w Polsce na dystansowane się od deklaracji *Fiducia supplicans*. Chociaż jej tłumaczenie na język polski zostało dokonane z precyzją (ang. *couple/couples* jest wyrażone zawsze słowem „para/pary” – 9 razy; ang. *union/unions* zawsze jako „związek/

związki” – 7 razy), to jednak ilekroć pojawia się sformułowanie o błogosławieniu „par w sytuacjach nieregularnych i par tej samej płci” (*blessing couples in irregular situations and same-sex couples*), mimowolnie uważa czytelnika wędruje ku błogosławieniu związków osób, choć deklaracja wyraźnie tego nie dopuszcza (*Fiducia supplicans* nr 5, 6, 11, 39).

ANALOGIA DO INTENCJI MSZALNYCH „O BŁOGOSŁAWIENSTWO...”

Deklaracja *Fiducia supplicans* bierze pod uwagę zjawisko, które u nas nie jest tak częste, jak chociażby w obu Amerykach czy w Azji – spontaniczne prośby o błogosławieństwo. Duchowni opowiadają, że gdy chodzą w rozpoznawalnym stroju po ulicach miasta, w sklepie, w restauracji, to często są proszeni przez nieznane im osoby o błogosławieństwo. Czy jednak nie mamy w Polsce jakiejś analogicznej sytuacji, która pozwoliłaby nam lepiej się wczuć w ten kontekst pastoralny? Mamy. Autor niniejszego artykułu proponuje pewien eksperyment myślowy, którym podzielił się z kilkunastoma duchownymi, zadając im pytania na temat następującej sytuacji:

Do zakrystii przychodzi osoba, która zamawia Mszę świętą w intencji (wymyślam tutaj imiona i nazwisko) „O błogosławieństwo Boże dla Janiny i Jana Jankowskich”. Czy pytacie się wtedy ofiarodawcy o rodzaj relacji, który istnieje między Janiną a Janem Jankowskimi? Wszyscy odpowiedzieli, że nie pytają, bo zakładają dobrą wolę proszącego. Zresztą, może to być rodzeństwo albo rodzic i dziecko. Ale – zauważam – sam brak pytania już o czymś świadczy.

Dociekam dalej: a gdybyście się dowiedzieli, że jest to małżeństwo niesakramentalne, to przyjęlibyście tę intencję „O błogosławieństwo Boże dla Janiny i Jana Jankowskich”? Stary misjonarz z Afryki odpowiedział: gdyby wierni mojej parafii znali te osoby, to u mnie byłoby to zgorszeniem. Drugi zaś stwierdził: odprawiłbym taką mszę, ale poufnie, bez rozgłosu, prywatnie albo bez odczytywania imion i nazwiska. Reszta zaś księży przyznała, że odprawiłaby taką mszę z odczytywaniem imion i nazwiska.

Tym ostatnim zadawałem kolejne pytania: a jak byście odczytali te imiona i nazwisko? Czy „rozdzielalibyście” te osoby, np. „O błogosławieństwo Boże dla Janiny Jankowskiej i Jana Jankowskiego”? A może odprawili dwie oddzielne Msze święte? Księża stwierdzili, że nie rozdzielaliby tych osób w sposobie czytania intencji i odprawiliby jedną Mszę świętą. Zresztą, posiadanie tego samego nazwiska już świadczy o ich małżeństwie, w tym wypadku cywilnym.

Eksperyment można kontynuować: a gdyby ktoś zamówił Mszę św. „O błogosławieństwo Boże dla Janusza i Jana”?...

Wychodząc zatem od znanego nam faktu – zamawiania intencji Mszy św. – doszliśmy do rozwiązań podobnych, jak proponuje *Fiducia supplicans*. Okazuje się, że dwaj pierwsi księża dokonali lokalnego rozeznania: dla wiernych pierwszego taka intencja byłaby zgorszeniem; drugi zaś odprawiłby, ale bez rozgłosu. Ale czyż nie takie są warunki błogosławienia par nieregularnych według *Fiducia supplicans*? Czyż dokument nie domaga się rozeznania warunków lokalnych i nie podkreśla intymności takiego błogosławieństwa? W jej nr 30 czytamy wyraźnie: „[...] unikając poważnych rodzajów zgorszenia lub zamieszania wśród wiernych” (warunki zostały opisane bardziej szczegółowo w nr 35–39). Pozostali księża, którzy przyjęliby zamówioną intencję Mszy św., stwierdzili, że uczyniliby tak, bo nie wymusza ona potwierdzenia statusu małżeńskiego owych Jankowskich. Ale to samo w przypadku par nieregularnych postuluje *Fiducia supplicans* (nr 31). I teraz konkluzja: jeżeli taka rzecz możliwa jest przy okazji liturgii mszalnej, centrum życia Kościoła, gdzie wznosi się „kielich błogosławieństwa” (1 Kor 10,16), to co dopiero przy okazji błogosławieństwa Nieliturgicznego, a nawet nie paraliturgicznego, lecz spontanicznego, które pozostaje „prostym gestem” (nr 35n)? Jak już wspomniano, w ten sposób formułowane prośby o błogosławieństwo są w wielu krajach sprawą tak zwyczajną, jak w Polsce zamawianie intencji mszalnych, podczas przyjmowania których nikt nie zadaje zbędnych pytań.

W ostatnim czasie wzrasta, przynajmniej w Polsce, świadomość znaczenia błogosławieństw, także wśród osób świeckich. Świadczą o tym nowe publikacje¹⁵. Jest to wypełnienie postulatów odnowionych po II Soborze Watykańskim obrzędów błogosławieństw, które niosą za sobą także ich odnowione rozumienie¹⁶. Gdy przy tym spojrzymy na wydane w 1994 roku przez Kongregację ds. Duchowieństwa *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, nie znajdziemy tam specjalnego fragmentu na temat po-

¹⁵ Tytułem przykładu: H. Wieja, *Moc błogosławieństwa ojca*, Koinonia 2014; P. Siedlanowski, *Sila błogosławieństwa*, „Echo Katolickie” 29.07.2021, <https://franciszka3.pl/aktualnosci/sila-blogoslawienstwa> [dostęp: 15.10.2024].

¹⁶ W. Nowak, *Odnowiona liturgia błogosławieństw celebrowanych w „Kościele domowym”*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 7 (1987) 6, s. 107–118; S. Czerwik, *Odnowa liturgii błogosławieństw po Soborze Watykańskim II*, „Liturgia Sacra” 3–4 (1995), s. 81–97.

sługi błogosławienia. Słowo „błogosławieństwo” lub „błogosławienie” nie występuje nawet w indeksie rzeczowym tego dyrektorium (przynajmniej w języku polskim), choć indeks liczy ok. 200 haseł¹⁷. W tym świetle deklaracja *Fiducia supplicans* jest odpowiedzią na wzrastające wobec Kościoła i w Kościele pragnienie przyjmowania błogosławieństw o charakterze inkluzywnym. Dla duchownych stanowi ona zachętę, aby docenić praktykę błogosławieństw i ich parenetyczne znaczenie.

Jakże często bowiem, poprzez proste błogosławieństwo duszpasterza, które w tym geście nie pretenduje do sankcjonowania lub legitymizowania czegokolwiek, ludzie mogą doświadczyć bliskości Ojca, która „przewyższa wszelkie pragnienia i zasługi” (*Fiducia supplicans* nr 34).

BIBLIOGRAFIA

- Agenda liturgiczna diecezji opolskiej. Nabożeństwa, poświęcenia i błogosławieństwa*, opr. Diecezjalna Komisja Liturgiczna, Opole 1986.
- Auneau J., *Bénédiction. Théologie biblique*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.Y. Lacoste, Paris 1998, s. 158n.
- Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*, „Acta Apostolicae Sedes” 85 (1993), s. 1039–1119, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/documenti/direttorio-per-lapplicazione-dei-principi-e-delle-norme-sullecum.html> [dostęp: 15.10.2024].
- Czerski J., *Biblijny sens błogosławienia Boga i człowieka*, „Liturgia Sacra” 3–4 (1995), s. 33–53.
- Czerwik S., *Odnowa liturgii błogosławieństw po Soborze Watykańskim II*, „Liturgia Sacra” 3–4 (1995), s. 81–97.
- Dykasteria Nauki Wiary, *Deklaracja „Fiducia supplicans” o duszpasterskim znaczeniu błogosławieństw*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_pl.html [dostęp: 15.10.2024].
- Guillet J., *Błogosławieństwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań–Warszawa 1985, s. 78–85.
- Gy P.-M., *Bénédiction. Dans la liturgie*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.Y. Lacoste, Paris 1998, s. 159n.
- Janicki J., *Sakramentalia i błogosławieństwa*, w: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała, Opole 1995, s. 163–170.

¹⁷ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Città del Vaticano 1994, s. 103–108.

- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2022, https://www.google.pl/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=http://www.katechizm.opoka.org.pl/&ved=2ahUKEwi1ktLCr5WJAxV5QvEDHbbANWUQFnoECAkQAQ&usg=AOvVaw-0-XDjWP-ne2_tQc16ko5vX.
- Komisja Episkopatu do spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego, *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2010.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Città del Vaticano 1994, https://www.google.pl/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://www.synodlublin.pl/wp-content/uploads/2020/09/3a.dyrektorium-o-posludze-i-zyciu-kaplanow-1994.pdf&ved=2ahUKEwjyic-Jr5WJAxXFQ_EDHWS2KlcQFnoECBYQAQ&usg=AOvVawlKaUqlIoN5rMml12K6lFzV.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. III: *Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa*, Poznań 1992.
- Nowak W., *Odnowiona liturgia błogosławieństw celebrowanych w „Kościele domowym”*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 7 (1987) 6, s. 107–118.
- Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 14 (1994) 2, s. 3–93.
- Pro Ecclesia Universali*, <https://proecclesiauniversali.org/o-kampanii/> [dostęp: 16.10.2024].
- Schenk W., *Błogosławieństwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1989, k. 682–685.
- Siedlanowski P., *Sila błogosławieństwa*, „Echo Katolickie” 29.07.2021, <https://francisz-kanska3.pl/aktualnosci/sila-blogoslawienstwa> [dostęp: 15.10.2024].
- Słownik poprawnej polszczyzny*, red. W. Doroszewski i in., Warszawa 1980.
- Szmit G., *Teologia błogosławieństw według Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Warszawa 2004 (mps, praca magisterska, UKSW).
- Wieja H., *Moc błogosławieństwa ojca*, Koinonia 2014.

Ks. Karol Kajetan Godlewski*
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin
Ks. Mateusz Chmielewski**
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin
Adam Budziński***
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

INTEGRALNOŚĆ BOGA JAKO FUNDAMENT DUCHOWOŚCI WSPÓŁPRACUJĄCEJ Z WYCHOWANIEM INTEGRALNYM

THE INTEGRITY OF GOD AS THE FOUNDATION OF SPIRITUALITY COOPERATING WITH INTEGRAL EDUCATION

Summary

In the face of individualism, relativism, pluralism, and secularization, humanity and education undergo fragmentation. The answer to this is the concept of integral education, which encompasses all aspects of human existence – both temporal and transcendent. Holistic education assumes shaping the human person in the image of Christ, a social being responsible for themselves and the world around them. The cooperation of education with spirituality includes the practice of prayer and an attitude permeating daily life. Prayer as “being with the Father” leads to the attitude of “acting from the Father,” directing the entire human life toward God. The integrity of education, supported by spiritual life, is based on the

* Ks. Karol Kajetan Godlewski – prezbiter archidiecezji białostockiej, mgr licencjonowany teologii dogmatycznej, prezes Koła Naukowego Teologów KUL, członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków, doktorant Szkoły Doktorskiej KUL; e-mail: karol.godlewski@kul.pl; ORCID: 0000-0002-9139-4978.

** Ks. Mateusz Chmielewski – prezbiter diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej, mgr teologii, licencjat pedagogiki, w trakcie studiów doktoranckich z pedagogiki na KUL; e-mail: mmchmielewski@op.pl.

*** Adam Budziński – magister teologii, w trakcie studiów licencjackich z teologii moralnej (WT KUL) oraz pracy socjalnej (WNS KUL); e-mail: adam.budzinski@icloud.com; ORCID: 0009-0007-5177-1955.

unity of God, who through the action of the Holy Spirit reveals to humanity His consistent, enduring, and eternal nature.

Keywords: integral education, spirituality, unity of God, image of God

Streszczenie

W obliczu indywidualizmu, relatywizmu, pluralizmu i sekularyzacji człowiek i wychowanie ulegają fragmentaryzacji. Odpowiedzią na to jest koncepcja integralnego wychowania, które obejmuje wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji – zarówno doczesne, jak i transcendentne. Całościowe wychowanie zakłada kształtowanie osoby ludzkiej na wzór Chrystusa, istoty społecznej i odpowiedzialnej za siebie oraz otaczający ją świat. Współdziałanie wychowania z duchowością obejmuje praktykę modlitwy i postawę przenikającą codzienność. Modlitwa jako „bycie u Ojca” prowadzi do postawy „działania od Ojca”, kierując całe życie człowieka ku Bogu. Integralność wychowania, wspomagana życiem duchowym, opiera się na jedności Boga, który poprzez działanie Ducha Świętego odsłania człowiekowi swoją niesprzeczną, trwałą i wieczną naturę.

Słowa kluczowe: integralne wychowanie, duchowość, jedność Boga, obraz Boga

*

WSTĘP

Sposób wychowania nigdy nie kształtuje się w oderwaniu od panujących trendów oraz dominującego systemu wartości. W związku z tym coraz częściej pojawia się pytanie; jak kształtować proces wychowawczy, który sprosta wyzwaniom współczesnego społeczeństwa. Skoro sam Jezus „czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi”¹, oznacza to, że rozwijał się wszechstronnie: intelektualnie („w mądrości”), fizycznie („w latach”), duchowo („w łasce u Boga”) oraz społecznie („u ludzi”). Współczesne wyzwania wychowawcze wymagają zatem wizji wychowania, która obejmuje wszystkie aspekty życia człowieka, nie ograniczając się do jednej jego sfery. Chociaż chrześcijaństwo dopuszcza istnienie pluralizmu, jego prawdziwym ideałem pozostaje jedność, co szczególnie mocno podkreśla św. Paweł: „[...] abyście wszyscy byli jednomyślni, mieli tę samą miłość, tę samą duszę i myśleli o jednym”². Dążenie do zachowania jedności i traktowanie człowieka jako istoty niepodzielnej jest nie tylko

¹ Łk 2,52. Wszystkie cytaty biblijne pochodzą z *Biblii Jerozolimskiej*, Poznań 2006.

² Flp 2,2.

wyzwaniem, ale i zobowiązaniem. Nie jest to nadmierne czy wyimaginowane wymaganie, lecz głęboko zakorzenione w samej naturze Boga.

Niniejszy artykuł, opierając się na Piśmie Świętym, nauczaniu Kościoła oraz literaturze przedmiotu, ma na celu ukazanie duchowości wspierającej integralne wychowanie, głęboko zakorzenionej w niesprzeczności i jedności Boga. Pierwsza część artykułu skupia się na analizie aktualnej kondycji społeczeństwa, które wywiera wpływ na sposoby wychowania, oraz proponuje alternatywną wizję tego procesu. Następnie omawiana będzie duchowość, szczególnie w kontekście jej współczesnego spłycenia i ograniczania do nieregularnych aktów wiary, pozbawionych głębszej refleksji i trwałego wpływu na życie człowieka. Ostatnia część artykułu poświęcona zostanie ukazaniu prawdziwego oblicza Boga. Szczególnie istotne jest, aby uniknąć błędnych wyobrażeń o Stwórcy jako kimś odległym, zmiennym i surowym, wobec kogo człowiek ma obowiązek modlitwy w sposób niechętny i wymuszony.

INTEGRALNE WYCHOWANIE JAKO ODPOWIEDŹ NA WYZWANIA SPOŁECZNO-KULTUROWE

Przemiany społeczno-kulturowe zauważane w XXI wieku charakteryzują się wzmocnieniem zjawisk pluralizmu, relatywizmu, indywidualizmu. Społeczeństwo pluralistyczne odchodzi od „świata absolutnych nakazów” do „świata nieograniczonych możliwości wyboru”³. Świat ten jest również światem naznaczonym relatywizmem, który neguje istnienie wzorców i wartości obiektywnych uznawanych za pewne, absolutne, a tym samym uniwersalne⁴. Za Andrzejem Potockim możemy powiedzieć, że indywidualizm jest w takim układzie „odmianą pluralizmu zrelatywizowanego do poziomu jednostki”⁵. Daje on możliwość negacji zastanego porządku i pozwala na niemalże niczym nieskrępowane samookreślanie siebie na wielu poziomach życia osobistego i społecznego⁶. Na polu działalności wychowawczej może to doprowadzić do następującego schematu prowadzenia myśli: jest wiele opcji i możliwości wyboru (pluralizm) i nie ma lepszych

³ J. Mariański, *Pluralizm religijny szansą czy zagrożeniem dla Kościoła*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 9 (2001) 1, s. 113.

⁴ Por. J. Gara, *Relatywizm*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. 5, Warszawa 2005, s. 197–198.

⁵ A. Potocki, *Wychowanie religijne w polskich przemianach: studium socjologiczno-pastoralne*, Warszawa 2007, s. 25.

⁶ Por. M. Bernasiewicz, *Indywidualizm*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, Suplement, Warszawa 2010, s. 203–205.

czy gorszych opcji (relatywizm), a więc sam decyduję o tym, co jest dla mnie dobre i co wybieram (indywidualizm). Konsekwencją jest odrzucenie istnienia prawd obiektywnych, które domagają się przyjęcia przez rozum i wolę.

Sławomir Chrost zwraca uwagę na to, że odrzucenie podstawowych prawd o człowieku prowadzi do różnego rodzaju redukcjonizmów, które ograbiają człowieczeństwo z jego wielowymiarowości. Autor wskazuje tutaj na materializm, naturalizm, scjentyzm, kulturalizm, socjologizm, humanizm bez transcendentnej perspektywy czy przyjęcie psychoanalitycznej wizji patrzenia na człowieka⁷. Niecałościowy, wybiórczy sposób pojmowania osoby ludzkiej (antropologia) implikuje kształtowanie procesów wychowawczych (pedagogika). Dodatkowo procesy sekularyzacyjne doprowadzają do tego, że łatwiej jest zanegować duchowy wymiar w życiu człowieka i w wychowaniu. Friedrich Schweitzer stwierdza, że „religijna abstynencja nowoczesnej nauki o wychowaniu jest historycznie zrozumiała, mimo to wynika ona z dającego się w gruncie rzeczy łatwo przeniknąć błędu i pociąga ze sobą niekorzystne następstwa zarówno dla nie samej, jak też jej roli w społeczeństwie”⁸.

Wydaje się, że alternatywą wobec redukcjonistycznego sposobu myślenia o człowieku i jego wychowaniu jest przyjęcie całościowej wizji człowieka, a tym samym integralnego modelu wychowania prowadzącego do integralnego rozwoju. Wojciech Chudy określał wychowanie jako „pobudzanie i ukierunkowanie rozwoju osoby ludzkiej”⁹. Wychowanie chrześcijańskie, czyli wychowanie oparte na wierze chrześcijańskiej czy nią inspirowane, jest wychowaniem integralnym, gdyż dąży do rozwoju osoby ludzkiej zarówno w wymiarze naturalnym, jak i ponadnaturalnym (związanym z życiem łaską). Pius XI w encyklice dotyczącej wychowania chrześcijańskiego *Divini illius magistri* podkreśla nierozdzielność porządku doczesnego i religijnego, wskazując jednocześnie, że ten drugi pełni rolę nadrzędną i promieniuje na to, co doczesne: „Dzięki temu nawet życie naturalne nabiera blasku i doznaje tym skuteczniejszej pomocy, nie tylko w kierunku duchowym i wiecznym, lecz także materialnym i doczesnym”¹⁰.

⁷ Por. S. Chrost, *Ojcowie Kościoła a pedagogika: studium antropologiczne*, Warszawa 2018, s. 91–98.

⁸ F. Schweitzer, *Pädagogik und Religion: eine Einführung*, Stuttgart 2003, s. 171.

⁹ W. Chudy, *Podstawy filozoficzne pedagogiki samowychowania*, „Roczniki Nauk Społecznych” 35 (2007) 2, s. 22.

¹⁰ Pius XI, *Encyklika Divini illius magistri* [O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży], tłum. J. Korzonkiewicz, Poznań 1932, s. 97.

Warto również zwrócić uwagę na to, że Stefan Kunowski definiował wychowanie jako „społecznie uznany system działania pokoleń starszych na dorastające celem pokierowania ich wszechstronnym rozwojem dla przygotowania według określonego ideału nowego człowieka do przyszłego życia”¹¹. Ideał nowego człowieka w świetle chrześcijaństwa może odpowiadać wszystkim wskazaniom św. Pawła dotyczącym „nowego życia” osób ochrzczonych¹².

Jak zauważa Helena Słotwińska, takie wychowanie chrześcijańskie jest wychowaniem integralnym, gdyż „stanowi zamierzone oddziaływania na wychowanka, podejmowane w określonej sytuacji, skoncentrowane na urzeczywistnianiu wartości chrześcijańskich w celu pozytywnych zmian w jego osobowości: w jego sferze biologicznej, intelektualnej, emocjonalnej, społecznej, moralnej i duchowej”¹³. W literaturze podkreśla się, że owa integralność może być szeroko rozumiana i ukazuje wieloaspektowość tego pojęcia¹⁴. Dotyczy przede wszystkim pojmowania człowieka (wychowawcy i wychowanka), jako istoty cielesno-duchowej. Pomaga to w uniknięciu owej redukcjonistycznej wizji, która każe przyglądać się czy rozwijać tylko jeden z aspektów ludzkiej osobowości. Uwzględnia ona wymiar zarówno fizyczny, jak i transcendentny. Co istotne, ten ostatni wymiar jest tym, który jednoczy i spaja, który integruje, gdyż odniesienie do Boga przenika wszystkie wymiary życia ludzkiego¹⁵. Przyjmując, że człowiek posiada „religijny wymiar głębokościowy”¹⁶, dla całościowego rozwoju wspieranego przez wychowanie potrzebuje zatem religii i takich oddziaływań, które tę sferę będą kształtowały¹⁷.

Integralność w wychowaniu dotyczy również tego, że obejmuje ono wszystkie wymiary relacji osoby, zarówno indywidualny (do Boga czy drugiej osoby), wspólnotowy (do narodu, rodziny, wspólnoty wyznaniowej), jak i społeczny (do środowiska lokalnego czy ludzkości). Wychowanie integralne w inspiracji chrześcijańskiej jest zatem wychowaniem, które

¹¹ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 170.

¹² Por. Rz 8,21; Ef 4,23–24.

¹³ H. Słotwińska, *Wychowanie chrześcijańskie szansą integralnego rozwoju człowieka: studium z pedagogiki religii*, Kraków 2019, s. 15.

¹⁴ Por. *Wychowanie integralne w edukacji katolickiej: idee, twórcy, instytucje*, red. M. Opiela, E. Świdrak, M. Łobacz, Lublin 2014, s. 10–11.

¹⁵ Por. S. Chrost, *Ojcowie Kościoła a pedagogika...*, s. 118.

¹⁶ R. Sauer, *Wychowanie religijne w rodzinie*, „Znak” 32 (1980) 8–9, s. 941.

¹⁷ Por. R. Chałupniak, „Wychowanie religijne” czy „wychowanie chrześcijańskie”?, w: *Wychowanie religijne u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, red. R. Chałupniak, J. Kostorz, Opole 2021, s. 231.

dotyczy wychowania człowieka zarówno jako istoty indywidualnej, jak i istoty społecznej. Takie wychowanie zmierza do tego, aby został ukształtowany człowiek doskonały na miarę Chrystusa (wymiar indywidualny) oraz człowiek uspołeczniony, apostołujący (wymiar wspólnotowo-społeczny)¹⁸. Kształtuje się tu trzy rodzaje odpowiedzialności: za siebie (swoje życie, wiarę, relacje), za Kościół (przeżywanie bycia we wspólnocie i jej współtworzenie), za świat (zaangażowanie w działalność polityczno-społeczną oparte na wierze)¹⁹. Widać tutaj komplementarność ludzkich działań, które zmierzają do troski o własne dobro oraz o dobro wspólne i dobro drugiego człowieka. Podkreśla się również, że wychowanie integralne dotyczy stosunku do świata rozumianego jako natura, kultura i historia. Istotne jest również to, że w takim rodzaju wychowania uwzględnia się uwarunkowania wewnętrzne i zewnętrzne, a w zewnętrznych zwraca uwagę zarówno na osoby, które wychowują (rodzina, rówieśnicy, wspólnoty), jak i na czas (wydarzenia, rok liturgiczny) i miejsca, w których dochodzi do działalności wychowawczej (dom, szkoła, parafia)²⁰. Wszystko to pokazuje, że ujęcie wychowania w kluczu troski o integralność jest wieloaspektowe, stąd tak konieczne jest ukazanie i uwidocznienie wielu wymiarów z nim związanych. Pomijanie któregoś z nich zawsze będzie się wiązało z postawą redukcjonistyczną, a więc ograniczającą.

Warto pokrótce przyrzeć się i zaprezentować koncepcję wychowania integralnego autorstwa Stefana Kunowskiego. Wszystko to, co zostało wyżej napisane, znajduje odzwierciedlenie w warstwach, które wyróżnił autor, a które odpowiadają sferom rozwoju człowieka i domagają się wychowawczego wsparcia. Najbardziej podstawowa funkcja związana z opieką nad życiem i zdrowiem organizmu dziecka (dotycząca wychowania zdrowotnego, fizycznego i seksualnego) nazwana jest *sanare*. Pomoc w zdobywaniu wiedzy i dochodzeniu do prawdy (dotycząca wychowania umysłowego) określona jest przez autora jako *edocere*. Pomoc wychowawcza pod względem moralnym, życiowym i praktycznym w przygotowaniu do pełnienia zadań w społeczeństwie (dotycząca wychowania społecznego) nosi miano *educere*. *Educare* natomiast jest związane z pomocą w ukierunkowaniu rozwoju dziecka ku określonemu ideałowi (dotyczy m.in. wychowania patriotycznego). Zadania związane z wtajemniczeniem wychowanków

¹⁸ Por. R.B. Sieroń, *Model wychowania chrześcijańskiego według św. Pawła Apostoła*, Stalowa Wola 2008, s. 69.

¹⁹ Por. J. Gaida, *Istota wychowania religijnego*, w: *Wychowanie religijne u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, red. R. Chałupniak, J. Kistorz, Opole 2001, s. 137.

²⁰ *Wychowanie integralne w edukacji katolickiej...*, s. 10–11.

do spotkania z losem doczesnym i wiecznym, czyli wprowadzanie dziecka w problemy natury filozoficzno-religijnej, związane są z funkcją *initiare*. Ostatnia z funkcji, *christianisare*, stanowi pomoc w zintegrowaniu wcześniejszych funkcji z perspektywy chrześcijańskiej (dotyczy wychowania chrześcijańskiego). Ma ona szczególną rolę łączącą i jednoczącą²¹.

DUCHOWOŚĆ „WSPÓŁPRACUJĄCA” Z WYCHOWANIEM INTEGRALNYM

Rozróżnienie pojęciowe, jakiego domaga się właściwe ujęcie zagadnienia duchowości „współpracującej” z wychowaniem integralnym, dotyczy „aktów” modlitwy i „postawy” modlitwy. Modlitwa bowiem jako taka jest „wyraźną i pozytywną realizacją odniesienia człowieka do osobowego Boga, Dawcy zbawienia, urzeczywistnia samą istotę religijnego aktu: zdanie się człowieka na transcendencję swej własnej istoty, a przez to pokorna, receptywna, pełna czci akceptacja i afirmująca odpowiedź na totalne wezwanie, a także subiektywnie nieuniknione dotknięcie ludzkiej egzystencji przez osobowego Boga”²², i tak rozumiana stanowi istotę tego, co w niniejszym artykule rozumieć będziemy przez „duchowość”. Nie wyczerpuje przecież znamion duchowości samo wypełnianie „aktów” modlitwy, które są intencjonalnymi momentami realizacji owego „pozytywnego odniesienia człowieka do Boga”, jak np. udział w liturgii, rozważanie Słowa Bożego, odmawianie modlitw czy adorowanie Najświętszego Sakramentu. Nie jest także duchowością zrealizowaną w pełni taka, która ogranicza się jedynie do habitualnego, a nieaktualizowanego „pozytywnego odniesienia do Boga”, gdyż doświadczenie poucza, że ów brak aktualizacji lub aktualizacja wybitnie okazjonalna nie jest w stanie utrzymać habitualności owego odniesienia, a – mówiąc językiem bardziej obrazowym niż definicyjnym – Chrystus, mający i pragnący być „mieszkańcem” inhabitującym stale w życiu człowieka, staje się jedynie okazjonalnym w jego życiu „gościem”. Właściwa i komplementarna duchowość to taka, w której regularne i uczciwe „akty” modlitwy karmią i podsycają trwającą nieustannie pomiędzy tymi aktami „postawę” modlitwy – owo „dotknięcie ludzkiej egzystencji”, przekraczającej będący jedynie jej elementem obszar religijny, „przez osobowego Boga”.

²¹ Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki...*, s. 247–253.

²² K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 245.

Biblijnym obrazem, który doskonale ilustruje opisaną relację, jest Jezusowa przypowieść o ziarnku gorczycy i zaczynie.

Królestwo niebieskie podobne jest do ziarnka gorczycy, które ktoś wziął i posiał na swej roli. Jest ono najmniejsze ze wszystkich nasion, lecz gdy wyrośnie, jest większe od innych jarzyn i staje się drzewem, tak że ptaki przylatują z powietrza i gnieźdzą się na jego gałęziach.

Powiedział im inną przypowieść: „Królestwo niebieskie podobne jest do zaczynu, który pewna kobieta wzięła i włożyła w trzy miary mąki, aż się wszystko zakwasiło”²³.

Przez „ziarnko gorczycy” czy też „zaczyn” należy tutaj rozumieć wspomniane „akty modlitwy”: intencjonalne uświadamianie sobie Bożej obecności poprzez różnego rodzaju praktyki pobożnościowe. Ta symbolika wskazuje, że nie są to, w oczekiwaniu Chrystusa, rzeczywistości pokaźne pod kątem ilościowym – wręcz przeciwnie, są one niewspółmiernie małe w stosunku do reszty „nasion” czy „trzech miar mąki”, a więc całego pozostałego zaangażowania czy czasu poświęcanego na inne, niż akty modlitwy, aktywności. Faktycznie, jeśli spojrzeć się czysto matematycznie na procenty czasu, jakiego oczekuje od człowieka Bóg, a czego wyrazem są np. przykazania kościelne, to dojdzie się do wniosku, że są to liczby wręcz symboliczne. Jednak te momenty, które stanowią „akty modlitwy”, pomimo niepozorności ilościowej, mają w sobie ogromny potencjał – taki, jaki zawiera w sobie owo „ziarnko gorczycy” czy „zaczyn”. Właściwością tego potencjału jest zdolność wzrostu i przemiany całej rzeczywistości, pośród której się ów potencjał znajdzie. Mówiąc zatem językiem niniejszego artykułu i zagadnień, na temat których traktuje, potencjałem „aktów modlitwy” jest czynienie całej pozostałej, znacznie „większej” procentowo części życia „postawą modlitwy”, i to w sposób niepozostawiający żadnych obszarów tego życia, które nie byłyby tą „postawą” objęte („aż się wszystko zakwasiło”!)²⁴.

Na takim obrocie sprawy korzysta nie tylko ten, kogo życie zostało uczynione „afirmującą odpowiedzią na totalne wezwanie” Boga, ale również ci, pośród których ten ktoś żyje i dla których żyje: Jezus mówi prze-

²³ Mt 13,31–35.

²⁴ Por. G. Ryś, *Królestwo Boże jest nam dane w formie ziarna, a nie jako rzeczywistość gotowa. Homilia wygłoszona przez Metropolitę Łódzkiego podczas inauguracji warsztatów „Od potestas do ministerium, czyli przywództwo w Kościele” dla pracowników Kurii Metropolitalnej Łódzkiej*, oprac. P. Kłys, <https://www.youtube.com/watch?v=NOcpszJyM3U> [dostęp: 10.06.2024].

cież, że „ptaki przylatują z powietrza i gnieźdzą się na gałęziach” tego, co wyrosło z małego „ziarnka gorczycy”. W owych „ptakach z powietrza” nie sposób nie zauważyć adresatów misji, która nierozłącznie wiąże się z byciem uczniem Chrystusa²⁵. Misyjny imperatyw zawarty tak w aktach, jak i w postawie modlitwy to jednak temat, który, niezwiązany bezpośrednio z zagadnieniami objętymi niniejszym artykułem, będzie musiał zadowolić się jedynie zasygnalizowaniem, z jednoczesnym pominięciem szerszego jego ujęcia.

Kolejną analogią, jaką w Piśmie Świętym możemy znaleźć, by zilustrować omawiane zagadnienie, jest zawarta w tekście Ewangelii Janowej wypowiedź powtórnego przyjscia Jezusa: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca”²⁶ oraz bezpośrednio po niej następująca tzw. Modlitwa arcykapłańska Chrystusa, w obliczu dokonanego dzieła, w której Jezus mówi Ojcu, że będąc na świecie, „zachowywał” uczniów „w Jego Imieniu”, a teraz prosi, by po Jego odejściu ze świata Ojciec w dalszym ciągu „zachował ich w Imieniu”, które dał Jezusowi, a wszystko po to, by „stanowili jedno”, tak jak jedno stanowią Ojciec i Syn w Trójcy Świętej²⁷. W tej analogii „akty” modlitwy byłyby chwilami „u Ojca”, a „postawą modlitwy” byłoby owo „wychodzenie od Ojca”, by iść „na świat” – tam, gdzie realizuje się te „dotknięcie ludzkiej egzystencji przez osobowego Boga”. Obecna analogia stanowi poszerzenie poprzedniej, zawartej w przypowieści o ziarnku gorczycy i zaczynie, o tą niejako wahadłową perspektywę rzeczywistości, występujących z założenia i konieczności w ludzkim życiu naprzemiennie: „bycie u Ojca” i „bycie w świecie”. Tylko bowiem ta naprzemiennność umożliwia realizację kolejnej analogii, tym razem wziętej z Modlitwy arcykapłańskiej: jest nią „trwanie w Imieniu” Boga. To „Imię” ma w Biblii wiele odsłon, jednak wydaje się, że najbardziej adekwatną do niniejszych rozważań jest ta pochodząca z Księgi Wyjścia i objawiona Mojżeszowi w znaku krzewu gorejącego, gdy Bóg przedstawił się mu jako „Jestem, który Jestem”²⁸. „Trwanie w imieniu Boga” byłoby zatem niczym innym, jak pozostawaniem w ciągłej świadomości obecności Bożej. Do tego zagadnienia wrócimy nieco później.

Ostatnią analogią, do której w tym kontekście nawiązemy, jest ustanowienie Eucharystii przez Jezusa Chrystusa podczas ostatniej wieczerzy spożywanej z apostołami.

²⁵ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Watykan 2013, nr 120.

²⁶ J 16,18.

²⁷ Por. J 17,11–12.

²⁸ Por. Wj 3,14.

Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: „To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę”. Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: „Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pic będziecie, na moją pamiątkę”²⁹.

Celebrowanie Eucharystii, jak podkreślają dokumenty Soboru Watykańskiego II, jest „źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego”³⁰, a więc także „źródłem i szczytem” wszelkich „aktów modlitwy” i „postawy modlitwy”. Jest to niewątpliwie największy ze wszystkich „aktów modlitwy”. Został on, jak widzimy w powyższym tekście Pawłowym, ustanowiony „na pamiątkę” Jezusa Chrystusa, a więc po to, by ci, którzy Eucharystię celebrowają i przyjmują, nieustannie o Nim pamiętali. Owa „pamięć” o Jezusie jest zatem niczym innym, jak „postawą modlitwy”: świadomością, że wróciwszy „od Ojca do świata”, wciąż pozostaję w komunii z Bogiem i według niej mam postępować. Takie ujęcie zagadnienia chroni nas przed niedojrzałym potraktowaniem aktów modlitwy jako momentów, poprzez które dokonujemy czegoś na podobieństwo wyrównania rachunków z Bogiem, oczekującym od nas poprzez przykazania konkretnych form kultu – w tym kluczu „akty modlitwy” nie byłyby czymś, za pomocą czego ja, człowiek, pamiętam o Bogu, ale raczej czymś, poprzez co skłaniałbym Boga, aby to On o mnie „zapomniał” i nie rościł sobie do mnie żadnych pretensji, skoro wypełniłem wszelkie wobec Niego zobowiązania kultyczne, przynajmniej do czasu wystąpienia kolejnych.

Tu dotykamy zagadnienia kluczowego, które zostało już zasygnalizowane przy okazji wspomnienia o „trwaniu w Imieniu Boga”. Zagadnieniem tym jest kwestia prawdziwego obrazu Boga. Tylko bowiem wtedy, kiedy człowiek nosi w sobie prawdziwy obraz Boga, pamięć o Nim i chodzenie w Jego obecności („postawa modlitwy”) jest czymś w jego życiu pożądanym. Przeciwnie: fałszywy obraz Boga będzie powodował, że perspektywa ciągłej obecności Boga w życiu kogoś, kto ów obraz w sobie nosi, nie będzie żadną miarą czymkolwiek upragnionym, ale rzeczywistością na wskroś odstraszącą i niechcianą, a „akty modlitwy” będą raczej przypominały przywołane, przykre rozliczanie się z ciężących zobowiązań, aniżeli radosną aktualizacją najszcześliwszej prawdy o tym, że Bóg „jest”³¹.

²⁹ 1 Kor 11,23–25.

³⁰ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, Watykan 1963, nr 10.

³¹ Por. K. Godlewski, *Prawdziwy obraz Boga jako warunek sine qua non pragnienia nowego życia w Chrystusie*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” 8 (2022), s. 25–31.

Chociaż powyższe rozważania ujmują zagadnienie modlitwy w sposób hermeneutycznie zróżnicowany, to jednak odnoszą się ostatecznie do tego samego: pokazują takie odniesienie do relacji z Bogiem, które rzutuje na całość życia osoby w tej relacji pozostającej. Owa „całość życia” jest jednak nie tylko obiektem zainteresowania zdrowej i dobrze rozumianej duchowości, ale także tego, co opisane zostało i określone jako wychowanie integralne. Odnalezienie zatem tego wspólnego mianownika pomiędzy podjętymi rozważaniami na temat duchowości a założeniami i celami wychowania integralnego pozwala już na tym etapie stwierdzić, że opisany model duchowości, harmonizującej „akty modlitwy” z „postawą modlitwy”, prowadzi żyjącego taką duchowością człowieka do tego celu, jaki przyświeca również całości procesów składających się na wychowanie integralne. Pozwala to zatem nazwać ów model duchowości mianem „współpracującego” z integralnym wychowaniem człowieka.

JAK BÓG „MA NA IMIĘ”

W tej części artykułu spróbujemy zatrzymać się nad zagadnieniem Imienia Boga, a więc Jego obrazu. Zostało już zasygnalizowane to, że Imię Boga ma w Biblii i Tradycji Ludu Bożego wiele odsłon. Żadną miarą celem niniejszych rozważań nie jest dążenie do rekomendacji jednej z tych odsłon, przy jednoczesnym zanegowaniu innych „imion” Boga, jakie wierzący wyczytali z objawienia. Przeciwnie: naszym celem jest wykazanie, że wszystkie określenia, przymioty i „imiona”, jakie człowiek łączy z Bogiem, jeśli są adekwatne, schodzą się niejako w Jego obecności, wyrażonej przez objawione Mojżeszowi Imię „Jestem, który Jestem”³², a w pełni objawionej w Jezusie Chrystusie, proegzystującym w Synu Bożym, który „dla nas i naszego zbawienia stał się człowiekiem”, który o sobie z pełną prawdziwością i odpowiedzialnością mógł powiedzieć: „kto Mnie widzi, widzi także i Ojca”³³.

W Credo nicejsko-konstantynopolitańskim rozpoczynamy wyznanie naszej wiary od artykułu: „wierzę w jednego Boga”. Użyte tu słowo „jednego” odnosi się literalnie do prawdy o tym, że chrześcijaństwo jest religią monoteistyczną, natomiast dogmat o Trójcy Świętej, do wyznania którego prowadzą kolejne wersety Credo, nie jest formą jakiegoś politeizmu czy tryteizmu, gdyż Bóg jest „jeden”, ale w trzech Osobach. „Jedność” Boga jednak oznacza również coś jeszcze: Bóg jest „jeden”, a więc jest

³² Por. Wj 3,14.

³³ Por. J 14,9.

jednością, niepodzielnością, jest integralny. Żadne zatem Jego przymioty czy cechy nie wykluczają się wzajemnie, a Bóg jest niezmienny: „taki sam na zawsze”³⁴, „wczoraj i dziś – ten sam także na wieki”³⁵. Pośród niestałości owej ludzkiej „realizacji odniesienia do osobowego Boga” Bóg jest stały i jednakowy w swoim odniesieniu do człowieka. Wszystko zaś, co o Nim myślimy i mówimy, mieści się w hermeneutycznym kluczu różnostronnych spojrzeń na ten sam Obiekt. Chociaż nieco inaczej przedstawia się zakres semantyczny różnych przymiotów Bożych (np. odwiecznie kontrastowanych ze sobą: sprawiedliwości i miłosierdzia czy też wszechmocy i dobroci), to jednak określenie Boga przez którykolwiek z tych przymiotów nie oznacza określania Jego aktualnego odniesienia do człowieka, które miałoby być rzeczywistością dynamiczną, a więc zmienną w zależności od tegoż człowieka albo towarzyszących jego życiu okoliczności. Jest to określenie i w trosce o ortodoksję być zawsze powinno spojrzeniem z pokorą na pewną „część” siebie, którą Bóg łaskawie przed człowiekiem odsłonił, przy jednoczesnym uznaniu statyczności Jego odniesienia do tegoż człowieka. Przy czym konieczne jest stwierdzenie, że mówiąc „część”, mamy tu na myśli nie „partykułę”, ale „porcję”. Partykularne spojrzenie na przymioty Boga jest dlatego wadliwe, że oznacza ono, iż jedno z „partykuł” zawierają w sobie coś, czego nie zawierają inne. Porcjonalność zaś zakłada, że każda „porcja” samoobjawienia Bożego – przymiot, cecha, „imię” Boga – choć hermeneutycznie zróżnicowana od pozostałych, to jednak zawiera w sobie wszystkie elementy tego, Kim jest Trójjedyny Bóg, odsłaniający się człowiekowi „na różne sposoby”³⁶, a objawiony w pełni i finalnie na obliczu Jezusa Chrystusa³⁷. Stąd też, każda próba mówienia o Bogu, w której pomiędzy Jego przymiotami i cechami wstawia się spójnik „ale” lub „a”, zakładający występującą między nimi sprzeczność, należy zastępować spójnikiem „i”, który z pozytywną pewnością wiary zakłada „jedność” Boga. Na tym właśnie polega „pełnia prawdy”, do której, zgodnie z obietnicą Jezusa, prowadzi Lud Boży zesłany od Ojca i Syna Duch Święty³⁸. Nie jest tą „pełnią” całość prawdy rozumianej w znaczeniu ilościowym – dar Ducha Świętego żadną miarą

³⁴ Por. Ps 102,27–28.

³⁵ Por. Hbr 13,8.

³⁶ Por. Hbr 1,1.

³⁷ Prawdę tą podkreśla w najnowszej encyklice poświęconej Sercu Jezusa papież Franciszek, gdy zauważa, że to Serce jest „intymnym centrum jednoczącym” oraz „wyrazem całości osoby” i „częścią reprezentującą całość”, której nie można „kontemplować w oderwaniu od Osoby Pana”. Zob. Franciszek, *Encyklika „Dilexit nos”*, Watykan 2024, 55.

³⁸ Por. J 16,12–15.

nie uzdalnia przyjmującego go człowieka bądź wspólnoty do „wiedzenia wszystkiego”. Jest to natomiast „pełnia” w znaczeniu jakościowym, gdyż Duch Paraklet, a więc m.in. Rzecznik i obrońca, „wstawia się” za Bogiem u tych, którzy Go przyjmują³⁹, i objawia im, że ów Bóg jest „jednością”, a objawiona przez Niego prawda nie jest jakkolwiek wybrakowana bądź w najmniejszym stopniu wewnętrznie sprzeczna. Stwierdzenie to jest dlatego optymistyczne, że obowiązuje z niepomniejszą mocą także w przypadkach osób, które o Bogu jeszcze więcej nie wiedzą, niż wiedzą. Daje ono bowiem pewność, że żadne nowe „odkrycie” na temat Boga oraz stworzonego przezeń świata i porządku rzeczy nie zachwieje udzieloną im przez Ducha pewnością o wiecznotrwałej integralności i niesprzeczności prawdy Bożej.

Jedność Boga, rozumiana jako integralność Jego Osoby i przymiotów, jawi się w kontekście rozważań stanowiących problematykę niniejszego artykułu jako warunek *sine qua non* modelu duchowości integrującej człowieka i – jak to zostało zauważone – harmonizującej jego „akty modlitwy”, intencjonalne momenty modlitewnego odniesienia do Boga, z „postawą modlitwy”, stanowiącej „chodzenie w Bożej obecności” i przeżywanie w jej świetle swoich codziennych zajęć i obszarów życia. Dzieje się tak dlatego, że tylko obraz Boga, który jest „jeden”, czyli „jednaki” i stały w swoim pełnym miłości odniesieniu do człowieka, zdolny jest tego człowieka oswoić do przeżywania w Jego obecności wszystkich, także tych pozornie zupełnie świeckich, przestrzeni egzystencji. Całozyciowa komunii z Bogiem jest zatem stanem tym bardziej pożądanym, im bardziej Bóg jawi się jako „jeden”, a więc integralny, będący w całości miłością i życzliwością wobec człowieka. Po wtóre, należy zauważyć, że *theosis*, przebóstwienie i upodobnienie do Boga, dokonuje się nade wszystko poprzez przebywanie z Nim, na zasadzie trafnie wyrażonej przysłówiem: „Kto z kim przestaje, takim się staje”. Katechizm Kościoła Katolickiego zauważa, że „adoracja jedynego Boga integruje życie ludzkie” oraz „czyni człowieka prostym i chroni go przed pełnym rozbięciem”⁴⁰. Zachodzi więc tutaj swoiste „sprzężenie zwrotne”: integralny obraz Boga potęguje pragnienie całozyciowej komunii z Nim, a intensyfikacja tej całozyciowej komunii z Bogiem prowadzi do coraz głębszej integralności człowieka, petryfikującej także ów integralny obraz Boga. Stąd też wynika wniosek, że integralny obraz Boga stanowi fundament takiego modelu duchowości,

³⁹ Por. Rz 8,26. O „wstawiennictwie Ducha za Bogiem u ludzi” więcej zob. w: K. Godlewski, *Prawdziwy obraz Boga...*, s. 30.

⁴⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 2114.

który – jak zostało to już opisane – współpracuje z integralnym wychowaniem człowieka.

ZAKOŃCZENIE

Współczesne przekonanie o nieograniczonych możliwościach jednostki prowadzi do zanegowania istnienia obiektywnych i trwałych wzorców do naśladowania. W efekcie wychowanie ulega pluralizacji, co daje złudzenie dowolności wyboru. Skutkuje to zatarciem podziału na sposoby lepsze i gorsze, a wybór ścieżki wychowawczej ogranicza się do tego, co subiektywnie wydaje się odpowiednie dla danej osoby. Taki redukcjonizm stanowi poważne wyzwanie dla wychowania, a sekularyzacja dodatkowo podważa istnienie duchowej głębi człowieka. Alternatywą jest integralne wychowanie, które obejmuje wszystkie wymiary ludzkiego istnienia – zarówno te naturalne, związane z doczesnością, jak i transcendentne, prowadzące do wieczności. Oba te aspekty są ze sobą nierozzerwalnie związane, a wymiar nadprzyrodzony ma charakter nadrzędny. Rozwój człowieka powinien więc odbywać się według ideału nowego, ochrzczonego człowieka, gdzie urzeczywistnianie chrześcijańskich wartości prowadzi do przemiany całej osobowości. Wymiar nadprzyrodzony ukierunkowuje człowieka ku Bogu i przenika wszystkie inne sfery życia, ponieważ człowiek jako istota cielesno-duchowa głęboko potrzebuje religii. Integralne wychowanie postrzega człowieka na miarę Chrystusa – istoty społecznej, posłanej, odpowiedzialnej za siebie i swoje otoczenie. Proces wychowawczy musi uwzględniać warunki, w których się dokonuje – kulturę, naukę, historię, środowisko oraz aktualne wydarzenia. Wychowanie takie nie pozostawia żadnej płaszczyzny życia samą sobie, lecz obejmuje troskę o zdrowie, edukację, rozwój społeczny, a także kształtowanie religijne – wszystko to zintegrowane w świetle chrześcijańskich wartości.

Duchowość, współpracująca z procesem wychowania, obejmuje zarówno akty modlitwy – odniesienie do Boga – jak i postawę, która kształtuje wszystkie wymiary życia. W prawidłowo zbudowanej duchowości modlitwa nie powinna ograniczać się do okazjonalnych aktów, lecz – mimo ich niewielkiej liczby – budować postawę przenikającą codzienne życie, służącą zarówno dobru osoby, jak i jej otoczenia. Autorzy odwołują się do biblijnych analogii, według których akt modlitwy jest „byciem u Ojca”, natomiast postawa – „działaniem od Ojca” w świecie. Bycie w Imieniu Boga, objawionym jako „Jestem, który Jestem”, oznacza trwałą obecność w Bogu.

Analogicznie św. Paweł w opisie ustanowienia Eucharystii podkreśla, że źródło i szczyt życia chrześcijańskiego stanowią najwyższy akt, który jednocześnie zobowiązuje do przyjęcia określonego sposobu życia płynącego z liturgii także po jej zakończeniu. Człowiek bowiem, pozostając w komunii z Bogiem, jest wezwany do utrzymania postawy otwartej na Jego obecność. Tego rodzaju postawa i akty nie powinny być rozumiane jako przykry obowiązek, lecz jako wyraz życia w nieustannej pamięci o Bogu. Jest to możliwe, gdy obraz Boga, wcielonego w Jezusie, zostaje prawdziwie ukształtowany.

Credo ukazuje Boga jako jedyne i integralne, którego przymioty są trwałe i niezmiennie. On odsłania nam „porcje” swojego bytu, które zawierają w sobie pełnię Jego natury. Stąd też przy próbach mówienia o Bogu należy dążyć do tego, by nie wstawiać słowa „ale”, lecz „i” pomiędzy określeniami Jego przymiotów, aby uwidocznic Jego boską jedność i nie stwarzać wrażenia jakichś wewnątrzboskich dysonansów. Prowadzeni przez Ducha Świętego, który przekonuje człowieka do prawdy o Bogu, odkrywamy, że Bóg jest jednością. Odkrycie owo przynosi nadzieję, ponieważ każde nowe poznanie Boga nie burzy dotychczasowego porządku, lecz potwierdza wieczną, niesprzeczną prawdę o Jego jedności. Opracowanie to nie proponuje kolejnej ścieżki wychowania, lecz ukazuje, że integralne objęcie wychowaniem całego człowieka jest zakorzenione w Bożej integralności i dlatego domaga się pełnej realizacji.

BIBLIOGRAFIA

- Bernasiewicz M., *Indywidualizm*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, Suplement, Warszawa 2010.
- Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006.
- Chałupniak R., „*Wychowanie religijne*” czy „*wychowanie chrześcijańskie*”? w: *Wychowanie religijne u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, red. R. Chałupniak, J. Kostorz, Opole 2021, s. 227–240.
- Chrost S., *Ojcowie Kościoła a pedagogika: studium antropologiczne*, Warszawa 2018.
- Chudy W., *Podstawy filozoficzne pedagogiki samowychowania*, „*Roczniki Nauk Społecznych*” 35 (2007) 2, s. 19–30.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Watykan 2013.
- Franciszek, *Encyklika „Dilexit nos”*, Watykan 2024.
- Gaida J., *Istota wychowania religijnego*, w: *Wychowanie religijne u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, red. R. Chałupniak, J. Kostorz, Opole 2001, s. 135–143.

- Gara J., *Relatywizm*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. 5, Warszawa 2005, s. 203–209.
- Godlewski K., *Prawdziwy obraz Boga jako warunek sine qua non pragnienia nowego życia w Chrystusie*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” 8 (2022), s. 25–31.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kunowski S., *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993.
- Mariański J., *Pluralizm religijny szansą czy zagrożeniem dla Kościoła*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 9 (2001) 1, s. 113–127.
- Pius XI, *Encyklika „Divini illius magistri”* [O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży], tłum. J. Korzonkiewicz, Poznań 1932.
- Potocki A., *Wychowanie religijne w polskich przemianach: studium socjologiczno-pastoralne*, Warszawa 2007.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Ryś G., *Królestwo Boże jest nam dane w formie ziarna, a nie jako rzeczywistość gotowa. Homilia wygłoszona przez Metropolitę Łódzkiego podczas inauguracji warsztatów „Od potestas do ministerium, czyli przywództwo w Kościele” dla pracowników Kurii Metropolitalnej Łódzkiej*, oprac. P. Kłys, <https://www.youtube.com/watch?v=-NOcpszJyM3U> [dostęp: 10.06.2024].
- Sauer R., *Wychowanie religijne w rodzinie*, „*Znak*” 32 (1980) 8–9, s. 937–950.
- Schweitzer F., *Pädagogik und Religion: eine Einführung*, Stuttgart 2003.
- Sieroń R.B., *Model wychowania chrześcijańskiego według św. Pawła Apostoła*, Stalowa Wola 2008.
- Słotwińska H., *Wychowanie chrześcijańskie szansą integralnego rozwoju człowieka: studium z pedagogiki religii*, Kraków 2019.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, Watykan 1963.
- Wychowanie integralne w edukacji katolickiej: idee, twórcy, instytucje*, red. M. Opiela, E. Świdrak, M. Łobacz, Lublin 2014.

Ks. Alexey Mitsinskiy MIC*
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

PAPIESKA HERMENEUTYKA KOŚCIOŁA W KAZACHSTANIE PODCZAS WIZYT *AD LIMINA*

PAPAL HERMENEUTICS OF THE CHURCH IN KAZAKHSTAN DURING *AD LIMINA* VISITS

Summary

The aim of the article is to present the papal hermeneutics of the Church in Kazakhstan during the *ad limina* visits. The author seeks an answer to the question of what vision of the Church Popes John Paul II and Benedict XVI invited the participants of the visits to, how the popes saw the Church in Kazakhstan and what conclusions result from this for the current church community. These statements are addressed to all pastors of the Church of Central Asia, but they take into account in a special way the historical and political situation of the Church in Kazakhstan. This is important, because Kazakhstan and the changes that have taken place in this country have had a great influence on the development of communities and the life of the Church in neighboring countries. Even though the issues raised by the popes were and still are relevant for the community in Kazakhstan, the topic of this study has not been presented in scholarly circles nor widely discussed in Kazakhstan itself.

Keywords: *Ad limina* visit, John Paul II, Benedict XVI, Kazakhstan, teaching, future, message for the Church, hope

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie papieskiej hermeneutyki Kościoła w Kazachstanie podczas wizyt *ad limina Apostolorum* pasterzy Kościoła Azji Środkowej.

* Alexey Mitsinskiy MIC – duchowny kazachstański, marianin, uczestnik Specjalistycznego Kursu Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z zakresu teologii dogmatycznej; e-mail: o.aleksy@marianie.kz; ORCID: 0009-0009-0194-0567.

Autor poszukuje odpowiedzi na pytanie, do jakiej wizji Kościoła papież Jan Paweł II oraz Benedykt XVI zapraszali uczestników wizyt, jak papież widzi Kościół w Kazachstanie oraz jakie z tego wnioski wynikają obecnie dla wspólnoty kościelnej. Wypowiedzi te skierowane są do wszystkich pasterzy Kościoła Azji Środkowej, jednak w sposób szczególny uwzględniają sytuację historyczną i polityczną Kościoła w Kazachstanie. To jest istotne, ponieważ Kazachstan i zmiany, które w tym kraju miały miejsce, wywarły duży wpływ na rozwój wspólnot i życie Kościoła w krajach ościennych. Mimo że kwestie poruszone przez papieża były i nadal pozostają aktualne dla wspólnoty w Kazachstanie, to jednak sam temat niniejszego opracowania dotychczas nie był ani prezentowany w kręgach naukowych, ani też szeroko omawiany nawet w samym Kazachstanie.

Słowa kluczowe: wizyta *ad limina*, Jan Paweł II, Benedykt XVI, Kazachstan, nauczanie, przyszłość, przesłanie dla Kościoła, nadzieja

*

Stolica Apostolska utworzyła w 1991 roku Apostolską Administraturę w Kazachstanie i Azji Środkowej. Poprzedzone to było zmianami zachodzącymi w Kazachstanie zarówno w zakresie politycznym, jak i gospodarczym w latach 80. i 90. Zmiany te – w tym także uzyskanie niepodległości Kazachstanu w roku 1991¹ – sprzyjały sytuacji religijnej² oraz pozwoliły na rozwój wspólnot katolickich, które coraz bardziej zaczęły zaznaczać swoją obecność w społeczeństwie³. Administratorem apostolskim został mianowany Jan Paweł Lenga MIC, którego opiece duszpasterskiej (oprócz wiernych w Kazachstanie) zostały powierzone wspólnoty w takich republikach, jak: Tadżykistan, Kirgistan, Uzbekistan i Turkmenistan⁴.

Istotne znaczenie dla Kazachstanu i Azji Środkowej miała pielgrzymka Jana Pawła II – pierwsza w historii tego kraju, jak i całego regionu. Odbędzie się ona we wrześniu 2001 roku, „była szczególnie obserwowana i miała charakter symboliczny”⁵. Ważne jest również to, że została ona poprze-

¹ Zob. D. Panto, *Odrodzenie Kościoła Katolickiego w Kazachstanie: historia, relacji z państwem, w: Colloquium wydziału nauk humanistycznych i społecznych*, Gdynia 2015, t. 7, nr 4, s. 175.

² Więcej na ten temat zob. В.А. Иванов, Я.Ф. Трофимов, *Религии в Казахстане*, Алматы 2003, c. 52–56, 78–90.

³ Zob. D. Panto, *Odrodzenie...*, s. 173.

⁴ Zob. tamże, s. 174.

⁵ Z. Grygorcewicz MIC, *Ewangelizacja w kontekście Kazachstanu*, Lublin 2002, s. 21.

dzona pierwszą w historii Kościoła katolickiego w Kazachstanie wizytą *ad limina Apostolorum*⁶ (dalej: *ad limina*).

Uczestnikami wizyty *ad limina* byli nie tylko hierarchowie Kazachstanu, ale także delegat papieski Kościoła greckokatolickiego, administratorzy apostołscy w Kirgistanie i Uzbekistanie oraz przełożeni misji *sui iuris* w Tadżykistanie i Turkmenistanie. Całą delegację reprezentował przedstawiciel hierarchów Kazachstanu i Azji Środkowej.

Chociaż orędzie papieskie skierowane jest także do pozostałych uczestników wizyty *ad limina*, to właśnie swoje przesłanie papież adresują do uczestników spotkania, odwołując się do Kazachstanu i szeroko pojętej sytuacji tego kraju⁷. Wynika to z tego, że historia Kazachstanu miała ogromne znaczenie dla rozwoju chrześcijaństwa także w krajach ościennych. Zasadniczą rolę w kształtowaniu życia chrześcijańskiego odegrały deportacje i masowe wywózki ludzi (szczególnie Polaków) na stepy Kazachstanu, w tym także osób duchownych⁸.

W związku z tym znaczenia nabiera temat i cel niniejszego artykułu, w którym zostanie podjęta próba wyjaśnienia tekstów przesłania papieskiego skierowanego do hierarchów Kościoła w Azji Środkowej, przede wszystkim w kontekście Kazachstanu, podczas ich wizyt *ad limina*. Krótkie papieskie wypowiedzi oraz przesłanie z nich płynące należy czytać w świetle całego nauczania zarówno Jana Pawła II, jak i Benedykta XVI. Stąd też będą wzięte pod uwagę dwa bardzo ważne aspekty pomocne w odczytaniu myśli papieskiej, a mianowicie: encykliki, papieskie dokumenty najwyższej rangi oraz sytuacja Kościoła w Kazachstanie. Ponadto celem artykułu jest przedstawienie przesłania papieskiego i wniosków z niego

⁶ „Ad limina Apostolorum oznacza obowiązek biskupa diecezjalnego i zrównanych z nim w prawie [...] odwiedzenia, w ustalonym czasie, grobów Apostolskich i zdania relacji o stanie swoich Kościołów partykularnych. [...]” (P. Kukulska, *Cel wizyty ad limina Apostolorum*, „Kościół i Prawo” 5(18) (2016) 2, s. 77). Każda taka wizyta zawiera zasadniczo trzy etapy, a mianowicie nawiedzenie grobów apostołskich Piotra i Pawła, spotkania z następcą Piotra Apostoła oraz „odwiedzenie dykasterii Kurii Rzymskiej” (tamże).

⁷ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso di Giovanni Paolo II ai presuli della conferenza episcopale del centro-asia in visita „ad limina Apostolorum”*, Vatican 9.02.2001, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/february/documents/hf_jp-ii_spe_20010209_centro-asia-ad-limina.html [dostęp: 13.04.2024]; oraz Benedetto XVI, *Discorso del santo padre Benedetto XVI ai vescovi e ordinari dell'asia centrale in visita „ad limina Apostolorum”*, Vatican 2.10.2008, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081002_ad-limina-asia-centr.html [dostęp: 13.04.2024].

⁸ Zob. W. Jasiakiewicz, A. Gutkowska, *Tam niczego nie było. Niczego nie było i dużo umierało. Wywózki Polaków do północnego Kazachstanu (Tajynsza) 1936–1938*, Bydgoszcz 2022, s. 31–79.

płynących nie tyle od strony pastoralnej, ile przede wszystkim od strony dogmatycznej.

Na dzień sporządzania artykułu w Kazachstanie obowiązuje następująca struktura administracyjna: archidiecezja w Astanie⁹, diecezja w Karagandzie¹⁰, diecezja w Ałmaty¹¹ i administratura apostolska w Atyrau¹². W Kazachstanie znajduje się także wspólnota Kościoła greckokatolickiego z administratorem apostolskim na czele¹³. Mimo tak rozbudowanej struktury Kazachstan pozostaje krajem, w którym brakowało i nadal brakuje duchowieństwa, a powołania miejscowe są rzadkością. W związku z tym ważną rolę odgrywają misjonarze.

W celu zrealizowania przedstawionego zagadnienia zostanie wykorzystana metoda hermeneutyczna. W artykule przyjęto definicję „hermeneutyki” C. Bartnika, według którego jest ona „wykładem [...] rzeczywistości, sposobem identyfikacji Kościoła i jego kontynuacji, samouświadamianiem się chrześcijaństwa w dziejach”¹⁴. Chodzi więc o to, aby nie postrzegać Kościoła, opierając się na opisie historycznym czy socjologicznym, ale aby posiadając te przesłanki, móc odczytać go teologicznie jako wypełnianie się słowa Bożego, które zbawia w każdym miejscu i czasie.

Przemówienia papieskie i przesłanie z nich wynikające, jak to już zostało podkreślone, są osadzone w czasie i przestrzeni zarówno historycznej, jak i politycznej Kazachstanu. To daje światło na zrozumienie samego orędzia, a także między innymi takich ważnych zagadnień poruszanych przez papieża, jak: Opatrzność Boża, potrzeba jedności wewnątrz Kościoła, pobożność eucharystyczna i maryjna, dialog (w tym także i z tymi, którzy nie podzielają wiary i wartości Kościoła katolickiego) oraz wezwanie do ewangelizacji.

Ponadto mocno należy podkreślić, że papieże mogą mówić podobnie także i do innych Kościołów lokalnych, to jednak ujęcie przesłania w kluczu *Deus Adventus* oraz *spes Ecclesiae* jest czymś specyficznym i oryginalnym w wypowiedziach papieskich skierowanych do uczestników, analizowanych w niniejszym artykule, wizyt *ad limina*.

Znaczenie wskazań papieskich wynika również i z tego, że Jan Paweł II znał sytuację Kościoła w Kazachstanie w trudnym czasie prześladowań

⁹ Zob. D. Panto, *Odrodzenie...*, s. 180.

¹⁰ Zob. tamże, s. 182.

¹¹ Zob. tamże, s. 184.

¹² Zob. tamże, s. 185.

¹³ Zob. tamże, s. 182.

¹⁴ C. Bartnik, *Hermeneutyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1993, t. VI, kol. 776.

także bezpośrednio z opowiadań bł. ks. Władysława Bukowińskiego¹⁵. Później papież ten utworzył struktury kościelne w Kazachstanie i mianował biskupów i ordynariuszy, odbył pielgrzymkę do tego kraju oraz popierał organizowanie w Kazachstanie zjazdów liderów religii światowych i tradycyjnych. Benedykt XVI natomiast ze swojej strony podtrzymywał zaangażowanie Stolicy Apostolskiej w dialog międzyreligijny oraz rozwój struktur kościelnych w Kazachstanie i Azji Środkowej.

DEUS ADVENTUS – KOŚCIÓŁ W MISTERIUM BOGA PRZYSZŁOŚCI

Podjmując analizę przesłania papieskiego do Kościoła w Kazachstanie, warto zwrócić uwagę na kilka istotnych elementów, o których wspomina Jan Paweł II i Benedykt XVI, a są nimi: Opatrzność, pasterz i kapłan, miłość, Duch Święty, wiara oraz nawrócenie.

Przesłanie wynikające ze zrozumienia myśli papieskiej było i nadal pozostaje drogowskazem dla „małej trzódki”, jak papież Jan Paweł II, a następnie Benedykt XVI nazywali Kościół w Kazachstanie, i do której poprzez pasterzy Kościoła lokalnego papieże kierują swoje słowa¹⁶. Z perspektywy minionych lat oraz przemian, które zaistniały w społeczeństwie i środowisku, nauczanie papieskie wskazuje drogę, podaje zasady życia i normy postępowania dotyczące nie tylko teraźniejszości, ale przede wszystkim przyszłości.

Takie ujęcie sprawy jest bardzo istotne, ponieważ dla papieża Jana Pawła II, a wcześniej jeszcze kardynała Wojtyły, życie z Bogiem jest życiem dotyczącym przyszłości. Możemy wnioskować, że te słowa, które kierowane były do uczestników wizyty *ad limina* i wnioski z niej płynące, dotyczyły nie tylko ówczesnej sytuacji, ale przede wszystkim czasów przyszłych. Kardynał Wojtyła w jednym ze swoich wcześniejszych przemówień głosił:

Właśnie tym się różni Ewangelia od każdej innej wiedzy o człowieku, że ta wiedza jest nade wszystko [...] wyprowadzona z przeszłości. Natomiast cała wiedza o człowieku, która zawiera się w Ewangelii, jest skierowana ku przyszłości człowieka; jest wyprowadzona z przyszłości człowieka¹⁷.

¹⁵ Zob. А. Посацкий SJ, *Апостол Казахстана и свидетель Евангелия. Блаженный о. Владислав Буковинский. Католический священник (1904–1974)*, Караганда 2016, s. 394–396.

¹⁶ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 1; oraz Benedetto XVI, *Discorso...*

¹⁷ A. Boniecki MIC, *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków 2000, s. 428.

W związku z tym warto poddać analizie teksty papieskie pod kątem przyszłości, by jeszcze lepiej zrozumieć, na podstawie jakich drogowskazów i wartości żyć w teraźniejszości.

W jednym z pierwszych słów skierowanych do uczestników wizyty papież Jan Paweł II mówi o Opatrzności Bożej, która z jednej strony pozwoliła spotkać się następcom apostołów z Biskupem Rzymu, a z drugiej strony dała biskupom tę łaskę i przywilej, żeby prowadzili powierzony im lud Boży¹⁸. Opatrzność Boża w rozumieniu papieża – jak wynika z jego nauczania – to przede wszystkim „tajemnicza obecność Boga w historii”¹⁹. W innym miejscu Jan Paweł II podkreślił bardzo wyraźnie, że jest to „miłościwa i ojcowska Opatrzność Boga”²⁰, wyrażająca się w trosce Ojca o swoje dzieci, który „z miłością czuwa nawet nad [...] codziennymi troskami”²¹.

Znamienne jest także i to, że następca Piotra w swoim oficjalnym nauczaniu podkreśla bardzo wyraźnie, że Bóg, troszcząc się o człowieka, zaprasza go do tego, żeby ten, będąc stworzeniem i korzystając ze światła rozumu, miał udział w Boskiej Opatrzności, uczestnicząc w kierowaniu nie tylko światem przyrody, ale również i światem człowieka²².

Papież wspomina, że chociaż Opatrzność Boża ma swój tajemniczy plan²³, to właśnie Ona prowadzi człowieka do tego, żeby ten mógł „coraz lepiej poznawać niezmienną prawdę”²⁴ dotyczącą tego, „jaki jest sens jego życia, jego pracy i jego śmierci”²⁵. Papież głosi, że Bóg „wiedzie swój Kościół po drogach czasu i historii”²⁶ i tę myśl kieruje także do uczestników wizyty *ad limina*. Podkreśla przy tym, że Opatrzność na różne sposoby prowadzi człowieka, a szczególnie tego, który jeszcze nie poznał Boga²⁷ – także mimo prześladowań²⁸ – do poznania Chrystusa Zmartwychwstałego²⁹, który „jest wczoraj, dziś i na wieki ten sam” (por. Hbr 13,8).

¹⁸ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 1.

¹⁹ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2005, n. 59.

²⁰ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II...*, t. 2, n. 61.

²¹ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, n. 26.

²² Zob. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II...*, t. 1 n. 43.

²³ Zob. Jan Paweł II, *Ut unum sint*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II...*, t. 2, n. 90.

²⁴ Jan Paweł II, *Veritatis...*, n. 43.

²⁵ Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II...*, t. 1, n. 28.

²⁶ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II...*, t. 2, n. 72.

²⁷ Zob. Jan Paweł II, *Veritatis...*, n. 3.

²⁸ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 1.

²⁹ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 28.

Kolejnym ważnym zagadnieniem, na które Jan Paweł II zwraca uwagę podczas swojego przemówienia do przedstawicieli Kościoła w Azji Środkowej, jest określenie Chrystusa jako Dobrego Pasterza³⁰ i Najwyższego Kapłana³¹. Dla papieża być pasterzem oznacza nie tylko znać swoje owce, szukać ich i oddawać za nie swoje życie, ale przede wszystkim być troskliwym, łagodnym, współczującym i otwartym na innych. Pasterz interesuje się ludzkimi problemami³². Nie tylko prowadzi, ale też karmi swoje owce zgodnie z tym, czego potrzebują dla swojego wzrostu i dojrzałości w poznawaniu Chrystusa Zmartwychwstałego, otaczającego je światła i siebie samych³³. Warto podkreślić w tym miejscu, że „chodzi [...] tutaj o człowieka w całej jego prawdzie, w pełnym jego wymiarze”³⁴.

Następca Piotra ma świadomość tego, że prowadzenie do jedności i pokoju wierzących „może wymagać [od pasterzy] ofiary z własnego życia”³⁵. Przy tym mocno podkreśla i kładzie nacisk na dwa zasadnicze momenty. Po pierwsze, w jednej z encyklik pisze, że ta „troska o jedność wchodzi w zakres misji biskupiej i jest powinnością wynikającą bezpośrednio z wierności Chrystusowi, Pasterzowi Kościoła”³⁶. Po drugie, w innym miejscu zaznacza, że ta odpowiedzialność pasterzy nie zwalnia pozostałych uczniów Chrystusa³⁷ od troski o siebie nawzajem według własnego stanu i możliwości³⁸.

Być Pasterzem dla papieża oznacza także troszczyć się o tych, którzy nie należą do owczarni Chrystusowej i którzy są dalecy od Jego Kościoła³⁹. Jan Paweł II tak pisze: „Przedmiotem tej troski jest człowiek w swojej jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości człowieczej”⁴⁰. Ponadto w tym samym dokumencie podkreśla:

Kościół temu jednemu pragnie służyć, ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa, aby Chrystus mógł z każdym iść przez życie mocą tej prawdy o czoło-

³⁰ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 2.

³¹ Zob. tamże, n. 3.

³² Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 89.

³³ Zob. Jan Paweł II, *Veritatis...*, n. 19.

³⁴ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II...*, t. 1, , n. 13.

³⁵ Jan Paweł II, *Ut unum...*, n. 94.

³⁶ Tamże, n. 101.

³⁷ Zob. Jan Paweł II, *Veritatis...*, n. 19.

³⁸ Zob. Jan Paweł II, *Ut unum...*, n. 101.

³⁹ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 49.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Redemptor...*, n. 13.

wieku i o świecie, która zawiera się w Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, mocą tej miłości, jaka z niej promieniuje⁴¹.

Dla Jana Pawła II z pojęciem Dobrego Pasterza nierozłącznie związane jest także pojęcie Najwyższego Kapłana nie tylko w znaczeniu ideowym, ale bardzo praktycznym. Natomiast dla tych, którzy odpowiadają za powierzony sobie lud, jest także kwestią miarodajną i normującą. Żeby być pasterzem, trzeba nie tylko sprawować władzę⁴², ale przede wszystkim należy autentycznie kochać tych, za których się odpowiada. Tak rozumiana miłość „może doprowadzić [...] aż do najwyższego świadectwa męczeństwa”⁴³.

Benedykt XVI w słowach skierowanych do pasterzy Kościoła Azji Środkowej zaprasza do coraz większej ufności pokładanej w Bożej Opatrzności, a także apeluje, żeby nie ustawać w miłości do Boga i bliźniego⁴⁴. Papież w swoim nauczaniu pojmuje miłość jako pokorne stawianie obok drugiego człowieka, bez wynoszenia się nad niego bez względu na jego sytuację⁴⁵. Każdy wyraz pomocy i troski o niego powinien natomiast wypływać z miłości do Chrystusa⁴⁶. Miłość zarówno do Boga, jak i do człowieka w rozumieniu Biskupa Rzymu „nie jest już przykazaniem, ale odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi”⁴⁷. Jest ona główną i podstawową zasadą życia chrześcijańskiego oraz jego czynów, ponieważ „imperatyw miłości bliźniego został przez Stwórcę wpisany w samą naturę człowieka”⁴⁸. Warto też zaznaczyć, że to właśnie Chrystus poprzez Swoją miłość, przyjętą i doświadczoną przez człowieka, budzi w nim miłość do bliźniego⁴⁹.

Papież, mając świadomość wielu współczesnych sobie zagrożeń i niebezpieczeństw, podkreśla z całą stanowczością, że „miłość jest możliwa i [że] możemy ją realizować, bo jesteśmy stworzeni na obraz Boga”⁵⁰. Człowiek może kochać i miłować⁵¹, ponieważ to Bóg o wiele wcześniej

⁴¹ Tamże.

⁴² Zob. Jan Paweł II, *Ut unum...*, n. 94.

⁴³ Jan Paweł II, *Veritatis...*, n. 89.

⁴⁴ Zob. Benedetto XVI, *Discorso...*

⁴⁵ Zob. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Kraków 2006, n. 35.

⁴⁶ Zob. Benedykt XVI, *Spe salvi*, Kraków 2007, n. 8.

⁴⁷ Benedykt XVI, *Deus...*, n. 1.

⁴⁸ Tamże, n. 31.

⁴⁹ Zob. tamże, n. 33.

⁵⁰ Tamże, n. 39.

⁵¹ Zob. tamże, n. 5.

go ukochał i umiłował, wybrał go i dał mu poznać siebie w swoim Synu⁵². Następca Piotra, mówiąc o tak rozumianej miłości Boga, „widzi w tym już zarysowujące się misterium Krzyża: Bóg tak bardzo miłuje człowieka, że sam, stawszy się człowiekiem, przyjmuje nawet jego śmierć i w ten sposób godzi sprawiedliwość z miłością”⁵³.

Benedykt XVI, omawiając obraz Boga w swojej encyklice, zwraca uwagę także na obraz człowieka⁵⁴, podkreślając przy tym, że człowiek zawsze potrzebuje miłości⁵⁵. Wskazuje ponadto na jej cechy, a mianowicie, że powinna być przebacząca⁵⁶, bezinteresowna, szanująca wolność drugiego człowieka i jego wybór⁵⁷, niepoddająca się zniechęceniu, szczególnie w obliczu trudności czy niemożności wyrażania siebie⁵⁸.

W nauczaniu Benedykta XVI zagadnienie wiary jest bardzo ściśle związane z miłością, która jest jej podstawową zasadą⁵⁹ i która działa poprzez miłość⁶⁰. Papież podkreśla, że istotą wiary chrześcijańskiej jest „chrześcijański obraz Boga i także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi”⁶¹. Nawet jeżeli rozum tego nie widzi i oko tego nie dostrzega, to jednak cały człowiek jest nastawiony na dogłębne przeżywanie tych prawd⁶². Jeżeli wiara jest fundamentem dla człowieka, „w którym duch i materia przenikają się wzajemnie, doświadczając w ten sposób nowej szlachetności”⁶³, to wyznacza ona jego system wartości i przekonań, porządkuje życie i prowadzi ku wolności od tego, co przemija⁶⁴. Tym sposobem cnota ta ukierunkowuje człowieka ku przyszłości i wieczności⁶⁵.

Papież wskazuje Maryję jako przykład człowieka wiary również pośród cierpienia i bólu. W swoim nauczaniu ukazuje Tą, która na tyle żyła wiarą, że w Jej życiu Słowo stało się Ciałem. Dziewica żyjąca w swojej teraźniejszości była całkowicie wychylona ku przyszłości, będąc przy tym nie tylko

⁵² Zob. tamże, n. 9.

⁵³ Tamże, n. 10.

⁵⁴ Zob. tamże, n. 11.

⁵⁵ Zob. tamże, n. 31/b.

⁵⁶ Zob. tamże, n. 10.

⁵⁷ Zob. tamże, n. 31/c.

⁵⁸ Zob. tamże, n. 35.

⁵⁹ Zob. tamże, n. 1.

⁶⁰ Zob. tamże, n. 33.

⁶¹ Tamże, n. 1.

⁶² Zob. Benedykt XVI, *Spe...*, n. 7.

⁶³ Benedykt XVI, *Deus...*, n. 9.

⁶⁴ Zob. Benedykt XVI, *Spe...*, n. 8.

⁶⁵ Zob. tamże, n. 7.

pogrążoną w rozważaniu i życiu Słowem Boga, ale podążała w swojej codzienności za swoim Synem aż po krzyż⁶⁶.

Dla Benedykta XVI wiara nie jest jedynie ideą, teorią czy ideologią, którą można pojąć i innym przekazać. Dla niego wiara jest namacalną rzeczywistością. Jest wydarzeniem i spotkaniem z Osobą⁶⁷. Autentyczne życie wiarą prowadzi do nawrócenia w znaczeniu odwrócenia się od tego, co przemija, od grzechu oraz egoizmu. Powoduje ono zwrócenie się ku Temu, który miłuje człowieka aż po krzyż i który prowadzi ku zmartwychwstaniu⁶⁸.

Staje się to wszystko możliwe przy pomocy Ducha Świętego – Tego, który jest sprawcą wszelkiego nawrócenia, który ożywia i który prowadzi Kościół, przemieniając i uzdalniając każdego z jego członków do miłowania Boga i braci⁶⁹.

Duch Święty cierpliwie prowadzi człowieka do nawrócenia, a także porywa innych dynamizmem miłości⁷⁰. To oznacza, żeby już nie żyć dla siebie samego, „ale dla Niego, a wraz z Nim dla innych”⁷¹, aby służyć Chrystusowi i Jego Kościołowi na tyle, na ile będzie to możliwe i na ile uczniowi starczy sił⁷². Przy tym służba ta nie jest wymuszona, ale jest „konsekwencją wynikającą z [...] wiary, która działa przez miłość (por. Ga 5,6)”⁷³. Jest to pełne miłości osobiste oddanie Chrystusowi, Kościołowi i drugiemu człowiekowi, który tego potrzebuje⁷⁴.

Można dzięki temu stwierdzić, że zarówno Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI, mówiąc do obecnych podczas wizyty *ad limina* pasterzy lokalnego Kościoła, zarysowali dla nich wizję przyszłości, do której należałoby podążać. Myśl papieska wydaje się zmierzać w tym kierunku, żeby zachęcić pasterzy Kościoła lokalnego do ufego zawierzenia siebie, jak i swoich wiernych Opatrzności Bożej, która się nie myli, oraz żeby nieustannie wpatrywać się w Chrystusa Dobrego Pasterza, który troszczył się nie tylko o swoich, ale również był otwarty wobec tych, którzy Go nie rozumieli, prześladowali i wyśmiewali. Przy tym Pan nie zamykał się w wyobrażeniu swojej misji, ale ciągle szukał sposobów i dróg dotarcia do tych, którzy z Nim się nie zgadali, i tych, którzy byli pogubieni.

⁶⁶ Zob. tamże, n. 50.

⁶⁷ Zob. tamże, n. 7.

⁶⁸ Zob. tamże, n. 10.

⁶⁹ Zob. Benedykt XVI, *Deus...*, n. 19.

⁷⁰ Zob. tamże, n. 28/b.

⁷¹ Tamże, n. 33.

⁷² Zob. tamże, n. 35.

⁷³ Tamże, n. 31/a.

⁷⁴ Zob. tamże, n. 28/b.

Duże znaczenie w rozumieniu przesłania papieskiego odgrywa zrozumienie myśli papieskiej dotyczącej wiary, miłości i kwestii nawrócenia. Zdaje się, że papieże zapraszają do tego, żeby nie zamykać się w swoim własnym świecie, w swoich poglądach i pojęciach czy dobrze znanych formach i normach. Zapraszają natomiast, aby wychodzić naprzeciw tych, którzy potrzebują pomocy i wsparcia. Nawet bez otwartego wychodzenia z głoszeniem Ewangelii można angażować się w ewangelizację osób niewierzących, wydobywając przy tym dobro z każdego⁷⁵. Papież zaprasza, by zachowywać w sercu wiarę i ufność, że Bóg ma swój czas, a duszpasterze są tylko Jego narzędziami. Nieraz, nie mówiąc otwarcie o Chrystusie, ale czyniąc dobro wokół siebie i na swoją miarę, posługując przy tym tymi sposobami i środkami, które są dostępne w okolicznościach, w których zostali postawieni, tym samym mogą dawać świadectwo prawdzie Ewangelii⁷⁶.

Ponadto pasterze wezwani są do tego, żeby każdego dnia na nowo uświadamiać sobie swoją odpowiedzialność za powierzony sobie lud oraz zaproszeni są do tego, aby pogłębiać w sobie nie tylko świadomość tego, że mają tym ludem kierować, ale też i rozwijać w sobie osobistą ku temu gotowość i niezbędne kompetencje⁷⁷ do tego, żeby to czynić pokornie i odważnie, ufając Bożej Opatrzności oraz Duchowi Świętemu, który prowadzi Kościół⁷⁸. Uwzględnić należy przy tym warunki, czas, potrzeby ludzi i wspólnot, nie narzucając swoich przekonań, lecz szukając środków dotarcia do każdego. Chrystus jawi się w tym miejscu jako wzór właśnie takiej, a nie innej postawy ewangelizacyjnej⁷⁹.

SPES ECCLESIAE – NADZIEJA KOŚCIOŁA – MISJA KOŚCIOŁA

Zarówno Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI w swoich przemówieniach starają się zarysować program działań dla samych biskupów, a także powierzonych ich trosce wspólnotom. Mają również świadomość wyzwań, które stoją przed Kościołem w Kazachstanie i dlatego też między innymi podejmują, odwołując się do trudnych czasów prześladowań i cierpienia, na sposób sobie właściwy aktualne tematy, takie jak nadzieja, świadectwo, posługiwanie (służba) bliźnim, podążanie za owczarnią. Zapraszają rów-

⁷⁵ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 3.

⁷⁶ Zob. Benedetto XVI, *Discorso...*

⁷⁷ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 1.

⁷⁸ Zob. Benedetto XVI, *Discorso...*

⁷⁹ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 2.

niez pasterzy i lud im powierzony do prowadzenia dialogu i przyjęcia postawy otwartości, pokoju i jedności. Zachęcają także do wsłuchiwania się w Słowo i życia Eucharystią, a także praktykowania pobożności maryjnej.

Jan Paweł II pisze:

[...] po długim okresie prześladowań i rozproszenia, co było powodem licznych ograniczeń i dużego cierpienia, a nieraz nawet i śmierci męczeńskiej, teraz dla tych małych wspólnot a jednocześnie wspólnot dużo obiecujących nastąpił czas nadziei⁸⁰.

Benedykt XVI powie natomiast jeszcze dobitniej i bardziej precyzyjnie, że „mimo ciężkiego nacisku w latach komunistycznego i ateistycznego reżymu [...] płomień wiary [został zachowany w sercach wierzących i] nadal [w nich] płonie”⁸¹.

Obaj papieże odwołują się do trudnego czasu prześladowania Kościoła w Kazachstanie. Ten czas był również związany z deportacjami i masowymi wywózkami ludzi na teren Kazachstanu czy na Syberię⁸². Okres ten wywarł ogromny wpływ i pozostawił niezatarty ślad na wspólnotach i w ludzkich sercach. Benedykt XVI powie ponadto do uczestników wizyty, że to dzięki ofiarnej postawie i służbie kapłanów oraz zarówno osób zakonnych, jak i świeckich wiara została zachowana w tamtych trudnych czasach⁸³.

Mając świadomość historii i znaczenia owego czasu pełnego bólu i cierpienia, Jan Paweł II wskazuje w swoim przesłaniu na nadzieję i zaprasza do jej pielęgnowania⁸⁴. Dla papieża nadzieja i wiara są skoncentrowane na Zmartwychwstałym Panu, Który udziela swego Ducha i posyła swój Kościół⁸⁵. Ponadto dla Biskupa Rzymu owo posłannictwo i misja Kościoła są ściśle związane z nadzieją i zawsze skierowane ku przyszłości⁸⁶, obejmując również ludzi innych wyznań i tych, którzy „nie wyznają żadnej religii”⁸⁷. W innym dokumencie papież podkreśla, „że w dzisiejszym świecie istnieją [także] liczne inne formy ubóstwa”⁸⁸, a Kościół oraz jego członkowie,

⁸⁰ Tamże, n. 1.

⁸¹ Benedetto XVI, *Discorso...*

⁸² Autor niniejszego artykułu świadomie nie podejmuje głębiej tego tematu, lecz o tyle, o ile to pomoże zrozumieć myśl papieską i przesłanie skierowane do uczestników spotkań *ad limina*.

⁸³ Benedetto XVI, *Discorso...*

⁸⁴ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 1.

⁸⁵ Zob. Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II...*, t. 1, n. 8.

⁸⁶ Zob. Jan Paweł II, *Slavorum apostoli*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II...*, t. 1, n. 31.

⁸⁷ Jan Paweł II, *Centesimus...*, n. 60.

⁸⁸ Jan Paweł II, *Sollicitudo...*, n. 15.

jednocząc swoje siły⁸⁹ wobec tych wszystkich wyzwań, pomimo krzyża i trudności mają szczególne zadanie i rolę do spełnienia.

Warto raz jeszcze podkreślić, że centralnym i zasadniczym miejscem w tym ujęciu nadziei, która idzie wbrew przyjętym obyczajom i przekonaniom, pomimo trudności i krzyża, jest Jezus Chrystus i tajemnica Jego Krzyża⁹⁰. Tylko w Nim – Panu Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym – człowiek może odnaleźć prawdziwą nadzieję⁹¹.

Jan Paweł II podkreśla wobec uczestników spotkania *ad limina* znaczenie i rolę bycia świadkiem. Dla papieża to przede wszystkim oznacza, by odczuwać „Chrystusową gorliwość o dusze”⁹² oraz podkreślać „godność osoby ludzkiej, która jest niezniszczalnym obrazem Boga Stwórcy”⁹³, a także miłować Kościół i być mu wiernym⁹⁴ w jego nauczaniu, głoszeniu Ewangelii i podążaniu drogą prawdy⁹⁵.

Bardzo ważna dla świadectwa jest rola świadków⁹⁶, którzy nie tyle mówią, ile pokazują czynami i faktami, że sami żyją wartościami Ewangelii⁹⁷. Papież podkreśla, że świadectwo to musi być świadectwem osobistym, w którym ważniejsze bywają nie słowa, ale sposób odnoszenia się do drugiego człowieka i jego godności⁹⁸, a wyraźne przepowiadanie powinno być obecne tylko tam, gdzie jest ono możliwe⁹⁹.

Świadectwo takie, którego się nie narzuca innemu i nie zmusza się go do jego przyjęcia, ma większą szansę, żeby być zaakceptowanym. Jest ono najbardziej przekonujące, ponieważ nie narusza wolności i szanuje sumienie drugiego człowieka¹⁰⁰. Papież ponadto podkreśla w swoim nauczaniu, że życie chrześcijanina „mimo wszystkich ludzkich ograniczeń i braków jest znakiem Boga i rzeczywistości transcendentnych”¹⁰¹.

Jan Paweł II w swoim przepowiadaniu zaprasza jednocześnie do tego, żeby troszczyć się o obronę godności ludzkiej i dbać o rozwój człowieka¹⁰²

⁸⁹ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 86.

⁹⁰ Zob. Jan Paweł II, *Dives...*, n. 8.

⁹¹ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 91.

⁹² Tamże, n. 89.

⁹³ Jan Paweł II, *Sollicitudo...*, n. 47.

⁹⁴ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 89.

⁹⁵ Zob. Jan Paweł II, *Redemptor...*, n. 12.

⁹⁶ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 61.

⁹⁷ Zob. tamże, n. 42.

⁹⁸ Zob. Jan Paweł II, *Redemptor...*, n. 12.

⁹⁹ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 27.

¹⁰⁰ Zob. tamże, n. 8.

¹⁰¹ Tamże, n. 42.

¹⁰² Zob. Jan Paweł II, *Sollicitudo...*, n. 47.

oraz aby dawać świadectwo ludzkim i duchowym wartościom¹⁰³. Zachęca ponadto „do trwania z wiarą i miłością”¹⁰⁴ w swojej codzienności w sytuacjach, kiedy świadczenie o Chrystusie, w sposób otwarty i bezpośredni, nie zawsze jest możliwe albo kiedy nie spotyka się ono z właściwą odpowiedzią¹⁰⁵ lub też warunki i okoliczności temu nie sprzyjają¹⁰⁶.

Dla Namiestnika Chrystusa dawanie świadectwa o Nim i Jego Ewangelii ściśle związane jest ze służbą owczarni. Spoglądać na Zmartwychwstałego Pana oznacza dla papieża nie tylko usłyszenie głosu Mistrza, ale przede wszystkim przyswojenie sobie przesłania Jego Ewangelii¹⁰⁷. Dopiero wówczas można prowadzić lud sobie powierzony i głosić prawdę o Jezusie i o człowieku¹⁰⁸.

Kolejnym bardzo ważnym momentem dotyczącym świadectwa w nauczaniu papieskim i skierowanym do całego Kościoła jest służba nie tylko Chrystusowi, ale też i człowiekowi. Jan Paweł II mocno podkreśla, że Kościół – nie wykluczając i nie wyróżniając nikogo¹⁰⁹ – jest wezwany do służby człowiekowi¹¹⁰ w jego poszukiwaniu prawdy, na drodze jego rozwoju¹¹¹ oraz w kierunku spotkania z Panem Zmartwychwstałym¹¹². Służba tak rozumiana ma ogarniać i dotyczyć człowieka „rzeczywistego, [...] konkretnego [i] historycznego”¹¹³ w każdym z wymiarów jego człowieczeństwa.

W myśli papieża służyć Jezusowi w bliźnich oznacza także królować¹¹⁴ i panować przede wszystkim nad sobą samym i swoimi odruchami, posiadając niezbędne do tego przymioty osobiste¹¹⁵. Musi też odznaczać się określoną postawą, a mianowicie „trzeba [z całą odpowiedzialnością, miłością i wolnością] zatroszczyć się o bliźniego jako o osobę”¹¹⁶. Taka postawa prowadzi do urzeczywistnienia dojrzałego człowieczeństwa¹¹⁷ i przy-

¹⁰³ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 57.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Zob. tamże, n. 66.

¹⁰⁶ Zob. Jan Paweł II, *Centesimus...*, n. 24.

¹⁰⁷ Zob. Jan Paweł II, *Evangelium...*, n. 30.

¹⁰⁸ Zob. Jan Paweł II, *Redemptor...*, n. 18.

¹⁰⁹ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 89.

¹¹⁰ Zob. Jan Paweł II, *Redemptor...*, n. 18.

¹¹¹ Zob. Jan Paweł II, *Sollicitudo...*, n. 47.

¹¹² Zob. Jan Paweł II, *Veritatis...*, n. 7.

¹¹³ Jan Paweł II, *Redemptor...*, n. 13.

¹¹⁴ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II...*, t. 1, n. 41.

¹¹⁵ Zob. Jan Paweł II, *Redemptor...*, n. 21.

¹¹⁶ Jan Paweł II, *Evangelium...*, n. 87.

¹¹⁷ Zob. Jan Paweł II, *Redemptor...*, n. 21.

bliża do Królestwa, gdzie jest „komunia wszystkich ludzi pomiędzy sobą i z Bogiem”¹¹⁸.

Kolejnym ważnym momentem, który związany jest ze służbą, a o którym wspomina papież na spotkaniu z pasterzami Kościoła w Azji Środkowej, jest nie tylko pójście za Chrystusem i naśladowanie Mistrza¹¹⁹, ale także podążanie za Jego owczarnią¹²⁰. Takie ujęcie sprawy może być trudne do przyjęcia przez pasterzy Kościoła lokalnego, ale ono było i pozostaje szczególnie ważne, ponieważ w czasie prześladowań, kiedy duszpasterstwo było mocno ograniczone, to właśnie lud Boży zachował wiarę oraz pielęgnował troskę o Kościół i wspólnotę¹²¹.

W nauczaniu Jana Pawła II to „człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”¹²², a sam Kościół jest wezwany, żeby na wzór Chrystusa wyjść współczesnemu sobie człowiekowi na spotkanie¹²³. Ważne jest, aby przy tym ciągle „poszukiwać i śmiało odkrywać nowe szlaki”¹²⁴ prawdy, a następnie uświadamiając swoją za nią odpowiedzialność¹²⁵ i nasłuchując owej prawdy, która „pozwala zachować wolność”¹²⁶, być dla drugiego człowieka przykładem tego, jak być uczniem Pana i jak iść drogą wiary i miłości¹²⁷, aż po najwyższy przejaw radykalizmu i poświęcenia¹²⁸. To ma służyć temu, żeby doprowadzić człowieka do spotkania Zmartwychwstałego Pana. Kościół ma dawać świadectwo i być dla innych, nie myśląc o sobie¹²⁹. Przez to człowiek ma szansę i sposobność, żeby odnaleźć oraz odzyskać właściwą postawę wobec swojego życia¹³⁰.

Dla papieża „być chrześcijaninem [...] oznacza być twórcą komunii w Kościele i w społeczeństwie”¹³¹, a staje się to możliwe za pomocą umiejętności dialogu, do którego także zachęca uczestników wizyty *ad limina*¹³². Dialog jest dla papieża jedną z form działalności kościelnej, która

¹¹⁸ Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 15.

¹¹⁹ Zob. Jan Paweł II, *Veritatis...*, n. 19.

¹²⁰ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 1.

¹²¹ Zob. Jan Paweł II, *Redemptor...*, n. 19.

¹²² Jan Paweł II, *Laborem exercens*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II...*, t. 1, n. 1.

¹²³ Zob. Jan Paweł II, *Redemptor...*, n. 12.

¹²⁴ Jan Paweł II, *Fides...*, n. 56.

¹²⁵ Zob. Jan Paweł II, *Redemptor...*, n. 19.

¹²⁶ Jan Paweł II, *Veritatis...*, n. 87.

¹²⁷ Zob. tamże, n. 20–21.

¹²⁸ Zob. tamże, n. 107.

¹²⁹ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 17.

¹³⁰ Zob. Jan Paweł II, *Fides...*, n. 15.

¹³¹ Jan Paweł II, *Slavorum...*, n. 27.

¹³² Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 2.

prowadzi do nawrócenia¹³³. Namiestnik Chrystusa podkreśla, że „wszyscy wierni i wspólnoty chrześcijańskie wezwani są do uprawiania dialogu, chociaż nie w tym samym stopniu i formie”¹³⁴.

Ponadto papież stwierdza, że człowiekowi powinna towarzyszyć „postawa „dialogiczna” [ponieważ ona] odpowiada naturze osoby i jej godności”¹³⁵. Dialog rozumiany w tym kluczu prowadzi do „wzajemnego poznania i ubogacenia”¹³⁶. Ponadto Biskup Rzymu jeszcze mocniej podkreśla, że „dialog leży na jedynej drodze do samospełnienia człowieka: zarówno poszczególnych osób, jak też każdej ludzkiej wspólnoty”¹³⁷, oraz stwierdza w swoim nauczaniu, że dialog jest także skutecznym środkiem wydającym owoce¹³⁸ w rozwiązywaniu konfliktów i trudności¹³⁹, także z tymi, którzy nie podzielają sposobu widzenia i przekonań rozmówcy¹⁴⁰. Staje się to możliwe, ponieważ może on „przybierać wielorakie formy i sposoby [swojego] wyrazu”¹⁴¹. Ważna jest jednak przy tym zasada wzajemności i poszanowania¹⁴².

Warto też dodać, że – jak naucza Jan Paweł II – „Kościół nie widzi sprzeczności między głoszeniem Chrystusa a dialogiem międzyreligijnym”¹⁴³, jednak przy tym zaleca „aby sposób i metoda wyrażania wiary katolickiej nie stanowiły przeszkody dla dialogu z braćmi”¹⁴⁴, a jednocześnie, żeby nie zatracić przekonania o tym, że to właśnie Kościół Katolicki „jest zwyczajną drogą zbawienia i tylko on posiada pełnię zbawczych środków”¹⁴⁵.

Szczery i prawdziwy dialog domaga się tego, żeby umieć uszanować i pragnąć poznać oraz zrozumieć odmiennosć poglądów drugiego człowieka, różnicę zdań, przekonań¹⁴⁶, a także wartości kulturowych¹⁴⁷. Ważne jest, aby w tym „dialogu osobowym”¹⁴⁸ uszanować z pokorą, poczuciem

¹³³ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 20.

¹³⁴ Tamże, n. 57.

¹³⁵ Jan Paweł II, *Ut unum...*, n. 28.

¹³⁶ Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 55.

¹³⁷ Jan Paweł II, *Ut unum...*, n. 28.

¹³⁸ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 57.

¹³⁹ Zob. Jan Paweł II, *Centesimus...*, n. 22.

¹⁴⁰ Zob. Jan Paweł II, *Slavorum...*, n. 15.

¹⁴¹ Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 57.

¹⁴² Zob. Jan Paweł II, *Ut unum...*, n. 29.

¹⁴³ Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 55.

¹⁴⁴ Jan Paweł II, *Ut unum...*, n. 36.

¹⁴⁵ Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 55.

¹⁴⁶ Zob. Jan Paweł II, *Ut unum...*, n. 38.

¹⁴⁷ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 25.

¹⁴⁸ Jan Paweł II, *Evangelium...*, n. 82.

prawdy i uczciwości¹⁴⁹ osobistą godność oraz „kategorie myślowe i konkretne doświadczenie historyczne partnera”¹⁵⁰ rozmowy.

Jan Paweł II zachęca pasterzy Kościoła lokalnego w Azji Środkowej w swoim do nich przemówieniu do tego, żeby brali przykład z Matki Pana¹⁵¹, od Niej uczyli się wierności, miłości i miłosierdzia¹⁵² oraz macierzyńskiej troski o dzieciach Kościoła – w tym także zagubionych, potrzebujących pomocy i wsparcia¹⁵³.

Papież wskazuje także i na wiernych świadków wiary, a przede wszystkim stawia za wzór tych, którzy oddawali swoje życie i zdrowie, będąc prześladowani podczas reżimu komunistycznego na terenie Azji Środkowej¹⁵⁴. Takich świadków i męczenników wiary było wielu¹⁵⁵. Można przypuszczać z wielkim prawdopodobieństwem, że Jan Paweł II mówił także o bł. ks. Władysławie Bukowińskim, który jest nazywany Apostołem Kazachstanu, a którego on osobiście znał, nie będąc jeszcze wybranym na Stolicę Piotrową¹⁵⁶.

Benedykt XVI z kolei zaprasza uczestników *ad limina* do kultu Matki Bożej oraz do tego, żeby wychowywali wiernych do słuchania i miłości Słowa Bożego zarówno osobistego, tak i liturgicznego, do umiłowania Eucharystii oraz do modlitwy różańcowej – szczególnie w rodzinach¹⁵⁷.

Papież podkreśla w jednej ze swoich encyklik, że Bóg kocha osobiście i wyjątkowo każdego człowieka, oraz to, że każdy był i jest przez Niego chciany. Człowiek ze swojej strony jest wezwany do tego, żeby odpowiedział Bogu swoją miłością i Jego słuchał¹⁵⁸. Jednym ze sposobów otwarcia się na Boga i wyrażenia Mu swojego przywiązania jest zamiłowanie do Jego Słowa, w którym Stwórca wychodzi naprzeciw człowiekowi¹⁵⁹.

Papież w swojej encyklice z wielkim szacunkiem i ogromną delikatnością mówi o Słowie Boga. Jako przykład do naśladowania podaje Matkę Pana, której portret duszy

¹⁴⁹ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris...*, n. 56.

¹⁵⁰ Jan Paweł II, *Ut unum...*, n. 36.

¹⁵¹ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 2.

¹⁵² Zob. Jan Paweł II, *Dives...*, n. 9.

¹⁵³ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater...*, n. 43.

¹⁵⁴ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 1.

¹⁵⁵ Zob. Л. Клостер, *Они свидетельствовали о вере*, Астана 2022.

¹⁵⁶ Zob. J. Nowak, *Świadek. Życie i działalność Sługi Bożego ks. Władysława Bukowińskiego, apostoła Kazachstanu*, Kraków 2009, s. 127.

¹⁵⁷ Zob. Benedetto XVI, *Discorso...*

¹⁵⁸ Zob. Benedykt XVI, *Deus...*, n. 9.

¹⁵⁹ Zob. tamże, n. 17.

[...] jest w całości utkany z nici Pisma Świętego, z nici Słowa Bożego. W ten sposób objawia się, że w Słowie Bożym czuje się Ona jak u siebie w domu, z naturalnością wychodzi i wchodzi z powrotem. Ona mówi i myśli według Słowa Bożego; Słowo Boże staje się Jej słowem, a Jej słowo rodzi się ze Słowa Bożego¹⁶⁰.

Namiestnik Chrystusa zachęca Kościół do głoszenia Słowa Prawdy i Życia¹⁶¹, a ludzi wierzących zaprasza, żeby stawali się na wzór Maryi tymi, którzy są zakochani w Słowie Boga, którzy je zgłębiają zarówno indywidualnie, jak i liturgicznie oraz którzy tym Słowem żyją i opierając się na nim, układają swoje życie, dokonując zarówno wielkich życiowych wyborów, jak i podejmując zwyczajne decyzje w swojej codzienności.

Z tego zamiłowania do Słowa oraz do Matki Pana wynika również zaproszenie skierowane przez papieża do pasterzy Kościoła w Azji Środkowej do szerzenia praktyki modlitwy różańcowej – szczególnie w rodzinach¹⁶². Benedykt XVI zachęca do modlitwy, w której rozważa się Słowo razem z Maryją, aby następnie to doświadczenie spotkania Pana przenieść do swojego codziennego życia i obowiązków.

Miłość do Eucharystii obok miłości do Słowa Bożego jest kolejnym istotnym aspektem życia Kościoła, a także życia chrześcijańskiego, do którego zachęca Następca Piotra¹⁶³. Papież naucza, że Eucharystia włącza człowieka w ofiarę Jezusa¹⁶⁴ i jednoczy go nie tylko z Chrystusem, ale także i ze wszystkimi tymi, którzy także przyjmują Pana Zmartwychwstałego w Komunii św.¹⁶⁵ Biskup Rzymu podkreśla, że „w Komunii eucharystycznej zawiera się bycie miłowanym i jednocześnie, miłowanie innych”¹⁶⁶.

W Eucharystii „Bóg stał się widzialny”¹⁶⁷ i On w szczególny sposób wychodzi na spotkanie człowieka, żeby obdarzyć go swoją obecnością i miłością. Jest to spotkanie pełne miłości. Na taką miłość jedynie można odpowiedzieć swoją miłością do Boga i innych ludzi¹⁶⁸. Papież pisze, że „miłość bliźniego polega właśnie na tym, że kocham w Bogu i z Bogiem również innego człowieka, którego w danym momencie może nawet nie znam lub

¹⁶⁰ Benedykt XVI, *Deus...*, n. 41.

¹⁶¹ Zob. tamże, n. 25.

¹⁶² Zob. Benedetto XVI, *Discorso...*

¹⁶³ Zob. Benedykt XVI, *Deus...*, n. 22.

¹⁶⁴ Zob. tamże, n. 13.

¹⁶⁵ Zob. tamże, n. 14.

¹⁶⁶ Tamże.

¹⁶⁷ Tamże, n. 17.

¹⁶⁸ Zob. tamże.

do którego nie czuję sympatii”¹⁶⁹. Taką zdolność do miłowania drugiego człowiek czerpie „ze spotkania z Chrystusem Eucharystycznym”¹⁷⁰. Warto podkreślić, że papież, zapraszając do miłości Boga i do umiłowania Eucharystii, zachęca także do miłości i szacunku wobec drugiego człowieka. Stwierdza przy tym bardzo odważnie, że „miłość Boga i miłość bliźniego są nierozłączne”¹⁷¹.

Ojciec Święty zaprasza do tego, żeby w tej trosce o jedność i pokój we wspólnocie i między sobą mieć świadomość także i tego cierpienia, które może być udziałem bliźniego. Cierpienie rozumie jako środek do oczyszczenia i jako okazja do wzrostu w miłości, aby także i ono, chociaż „nie przestając być cierpieniem – [to jednak] mimo wszystko [mogło stać] się pieśnią pochwalną”¹⁷². Benedykt XVI wskazuje w swojej encyklice, że to „nie unikanie cierpienia ani ucieczka od bólu uzdrawia człowieka, ale zdolność jego akceptacji, dojrzewania w nim, prowadzi do odnajdywania sensu przez zjednoczenie z Chrystusem, Który cierpiał z nieskończoną miłością”¹⁷³. To wszystko ostatecznie prowadzi człowieka do tego, żeby mógł on odkryć w całej prawdzie to, kim on jest, oraz co należy czynić, aby być sobą i nie utracić swojego człowieczeństwa¹⁷⁴.

Podsumowując wypowiedzi papieża oraz analizując przesłanie skierowane do uczestników wizyt *ad limina*, można wnioskować, że pasterze Kościoła lokalnego są zaproszeni do tego, żeby odkrywali i coraz bardziej doceniali każdego człowieka, w tym także tego, który jest niewierzący, niepraktykujący i którego poglądy są zupełnie odmienne od nauki Kościoła¹⁷⁵. Ważne jest zrozumienie człowieka, podążanie za nim, troska o jego rozwój i wydobywanie z niego tego dobra, które w nim jest. Rozwój tu jest rozumiany nie tylko w kategoriach duchowych, ale również jako integralne wydarzenie i prawdziwy postęp zarówno w kontekście psychologicznym, jak i kulturowym oraz społecznym¹⁷⁶.

Pasterze są zaproszeni do tego, żeby uszanowali także rolę osób świeckich w Kościele¹⁷⁷ i we wspólnocie lokalnej, której przywodzą, i aby podążali za nią, przy tym jednocześnie mając świadomość swojej odpowie-

¹⁶⁹ Tamże, n. 18.

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ Tamże.

¹⁷² Benedykt XVI, *Spe...*, n. 37.

¹⁷³ Tamże.

¹⁷⁴ Zob. tamże, n. 6.

¹⁷⁵ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 2.

¹⁷⁶ Zob. Benedetto XVI, *Discorso...*

¹⁷⁷ Zob. tamże.

działności za Kościół, Prawdę i głoszenie Ewangelii¹⁷⁸. Ważne jest, żeby nie narzucali innym swojego zdania i nauczania, lecz aby swoim życiem, miłością, troską i szacunkiem świadczyli o wierze i Zmartwychwstałym Panu. Przez taką służbę staje się możliwe dotarcie także do osób oraz grup dalekich od wiary i chrześcijaństwa¹⁷⁹.

Obok pielęgnowania wierności Kościołowi i Prawdzie oraz troski o duchowy wymiar życia wspólnotowego¹⁸⁰, któremu sprzyjają kult eucharystyczny i kult maryjny, miłość do Słowa Bożego i do modlitwy, szczególnie różańcowej¹⁸¹, pasterze są zaproszeni do otwartości na różne formy dialogu (także między sobą)¹⁸², do poszukiwania nowych form apostołatu i czynnej pomocy bliźniemu oraz do wsłuchiwanie się w człowieka, jego potrzeby i jego trudności¹⁸³.

WNIOSKI

Po przeanalizowaniu zagadnienia i tematów nasuwają się następujące wnioski:

1. Jan Paweł II i Benedykt XVI dobrze znali sytuację Kościoła w Azji Środkowej, szczególnie w Kazachstanie, a przesłanie, które było tam skierowane, ma w sobie daleko idący program rozwoju wspólnot lokalnych. Jako dalsze pogłębione badania warto podjąć analizę innych wypowiedzi papieskich podczas analogicznych wizyt, ale skierowanych w tamtym czasie do uczestników z innych krajów. Celem takiego badania byłoby ustalenie podobieństw i różnic papieskiego przesłania.

2. Papieże podkreślają działanie Opatrzności Bożej, która wykorzystwała czasy deportacji i masowych zsyłek ludności do tego, żeby na terenach azjatyckich mogły znaleźć się chrześcijanie, a także duchowieństwo Kościoła katolickiego. Ponadto w czasach reżimu komunistycznego Kościół przetrwał w ludziach, którzy po domach bez obecności księży, narażając własne życie, trwali na modlitwie (szczególnie różańcowej).

3. Papieże dostrzegali potrzebę jedności przede wszystkim między duchowieństwem we wspólnocie kapłańskiej oraz w ich lokalnych wspólnotach, stąd też pojawia się zachęta papieska do jedności. Jest to istotne dla

¹⁷⁸ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 1.

¹⁷⁹ Zob. Benedetto XVI, *Discorso...*

¹⁸⁰ Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 1.

¹⁸¹ Zob. Benedetto XVI, *Discorso...*

¹⁸² Zob. Giovanni Paolo II, *Discorso...*, n. 2.

¹⁸³ Zob. Benedetto XVI, *Discorso...*

wewnętrznego życia wspólnoty. Ponadto pasterze są zaproszeni do tego, by coraz bardziej docenić szczególną rolę i znaczenie we wspólnocie Kościelnej osób świeckich.

4. Ważne miejsce w propozycjach papieskich zajmuje dialog jako działanie Kościoła skierowane na zewnątrz wspólnoty. Dialog jest o tyle istotny, że Kazachstan jest państwem wielonarodowym i wieloreligijnym. W związku z tym umiejętność wyjścia naprzeciw drugiego człowieka, głosząc mu Chrystusa i przy tym nie narzucając mu swojej wizji świata oraz nie łamiąc jego sumienia, wolności i wyznania, jest kluczowa dla posługiwania i ewangelizacji w tym kraju.

5. Papieże zapraszają, żeby posługiwać nie tylko wobec osób katolickiego pochodzenia, ale także aby zadbać o każdego człowieka, o jego rozwój integralny i całościowy. Stąd pasterze są zaproszeni, żeby szukać nowych form apostołatu, a także do czynnej pomocy bliźniemu oraz troski o drugiego człowieka.

Papieże, kierując swoją myśl do hierarchów Kościoła Azji Środkowej, mieli świadomość tego, że gdyby nie głęboka wiara prostych i pojedynczych ludzi, którzy byli naznaczeni cierpieniem i prześladowaniem ze strony ówczesnej władzy, to nie byłoby także rozwoju wspólnot chrześcijańskich ani nowych powołań. To daje siłę, by patrzeć w przyszłość z ufnością i nadzieją pokładaną w Bogu, który nikogo nie zostawia. To właśnie Chrystus Zmartwychwstały dociera do człowieka niezależnie od okoliczności i nie przestaje w Duchu Świętym prowadzić i opiekować się Kościołem na przestrzeni czasu i historii w jego drodze do domu Ojca.

Tematem do dalszych badań jawią się międzyreligijne spotkania, które odbywają się w Kazachstanie, a które bardzo mocno były doceniane przez Jana Pawła II i popierane przez Benedykta XVI. Jak dotychczas zagadnienie to nie było poddawane analizie teologicznej oraz szczegółowej ocenie krytyczno-dogmatycznej, a zatem pozostaje propozycją do dalszych badań naukowych.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik C., *Hermeneutyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1993, t. VI, kol. 770–783.
- Benedetto XVI, *Discorso del santo padre Benedetto XVI ai vescovi e ordinari dell'asia centrale in visita „ad limina Apostolorum”*, 2.10.2008, Vatican, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081002_ad-limina-asia-centr.html [dostęp: 13.04.2024].
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Kraków 2006.

- Benedykt XVI, *Spe salvi*, Kraków 2007.
- Boniecki A., *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków 2000.
- Giovanni Paolo II, *Discorso di Giovanni Paolo II ai presuli della conferenza episcopale del centro-asia in visita „ad limina Apostolorum”*, 9.02.2001, Vatican, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/february/documents/hf_jp-ii_spe_20010209_centro-asia-ad-limina.html [dostęp: 13.04.2024].
- Grygorcewicz Z., *Ewangelizacja w kontekście Kazachstanu*, Lublin 2002.
- Иванов В., Трофимов Я., *Религии в Казахстане*, Алматы 2003.
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2005, s. 461–530.
- Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 55–99.
- Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2005, s. 639–752.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2005, s. 823–920.
- Jan Paweł II, *Laborem exercens*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 101–154.
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 1–53.
- Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 257–317.
- Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 377–460.
- Jan Paweł II, *Slavorum apostoli*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 155–185.
- Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 319–376.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 531–637.
- Jan Paweł II, *Ut unum sint*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 2005, s. 753–822.
- Jasiakiewicz W., Gutkowska A., *Tam niczego nie było. Niczego nie było i dużo umierali. Wywózki Polaków do północnego Kazachstanu (Tajynsza) 1936–1938*, Bydgoszcz 2022.
- Клостер Л., *Они свидетельствовали о вере*, Астана 2022.
- Kukulska P., *Cel wizyty ad limina Apostolorum*, „Kościół i Prawo” 5(18) (2016) 2, s. 67–77.
- Nowak J., *Świadek. Życie i działalność Sługi Bożego ks. Władysława Bukowińskiego, apostoła Kazachstanu*, Kraków 2009.

Panto D., *Odrodzenie Kościoła Katolickiego w Kazachstanie: historia, relacji z państwem*, w: *Colloquium wydziału nauk humanistycznych i społecznych*, Gdynia 2015, t. 7, nr 4, s. 173–188.

Посацкий А., *Апостол Казахстана и свидетель Евангелия. Блаженный о. Владислав Буковинский. Католический священник (1904–1974)*, Караганда 2016.

Rev. Krzysztof Gózdź

„HOFFNUNG IM CHRISTLICHEN SINN IST IMMER AUCH HOFFNUNG FÜR DIE ANDEREN”. THEOLOGISCHE DIMENSIONEN DER HOFFNUNG IN „SPE SALVI” VON BENEDIKT XVI

Der Christ ist davon überzeugt, dass er nicht zugrunde geht, wenn er seine Hoffnung auf Gott setzt. Es ist die Hoffnung auf das ewige Leben in und mit Gott. Auf diese Hoffnung hin sind wir gerettet (Röm 8,24; *Spe salvi*, Nr. 1). Aber es ist nicht nur die individuelle Hoffnung, dass eben ich selbst gerettet werde, weil die Hoffnung immer gemeinschaftlichen Charakter hat (Nr. 14). Das Heil war immer als gemeinschaftliche Wirklichkeit verstanden und im Bild von der Stadt (vgl. Offb 21,9–27), vom Garten (vgl. Offb 22,1–2) oder vom königlichen Hochzeitsmahl dargestellt. Diese Bilder verkörperten einen glücklichen, reichen und sicheren Ort als Ausdruck des wahren Reiches Gottes, das von Gott als Herrn des Himmels und der Erde verwirklicht wird. Diese gemeinschaftliche Hoffnung kommt auch in drei bedeutenden Beispielen von Menschen zum Ausdruck, die in ihrem Glauben den richtigen Schlüssel zum ewigen Leben sahen (Nr. 10):

– Eine solche grenzenlose Hoffnung hatte der polnische Franziskaner Maximilian Maria Kolbe († 1941), der in der Hölle des Konzentrationslagers Auschwitz sein Leben für den Familienvater, Franciszek Gajowniczek († 1995), opferte und um seiner Liebe zu Christus willen einen schrecklichen Tod in der Gaskammer erlitt. Er war der letzte der Gefangenen, der in den Hungerbunker eingesperrt und durch eine Phenol-Injektion getötet wurde.

– In diesem Sinne gab auch die selige Marianna Biernacka ihr Leben für ihre schwangere Schwiegertochter, als die Gestapo im Juni 1943 in der Region Grodno eine Vergeltungsaktion gegen die Partisanen durchführte. Am 13. Juli 1943 wurden 50 Geiseln erschossen, darunter Marianna und ihr Sohn.

– Der italienische Priester Giuseppe Berardelli in Cremona sollte in ähnlicher Weise als Zeuge für Christus auftreten, als er, an Covid-19 erkrankt, sein Beatmungsgerät im Krankenhaus an einen jüngeren, unbekannten Patienten übergab und am 16. März 2020 starb.

Diese drei Christen sind Menschen mit einem großen Glauben, dessen Inhalt die Hoffnung und dessen Ziel die Liebe ist. Sicherlich haben sie verstanden, dass sie, indem sie ihr Leben für ihre Mitmenschen hingaben, deren Hoffnung waren. Aber diese Hoffnung hat ihr Fundament nicht nur in dieser Heldentat eines Menschen, sondern sie ruht sicherlich auf einem göttlichen Fundament. Gott ist das Fundament der Hoffnung, und sein Reich ist dort, wo Er geliebt wird und wo seine Liebe ankommt (Nr. 31). Und diese Liebe hat sich in Auschwitz, in Grodno und in Cremona ganz konkret offenbart.

Die Hoffnung für den Menschen ist also letztlich die Liebe, und zwar die Liebe, die in Jesus Christus als dem sicheren Weg der Hoffnung des Menschen auf Unsterblichkeit und die Möglichkeit der ewigen Dauer der Menschheit bei Gott offenbart wurde. Denn Christus ist die verwirklichte Hoffnung, der Anker unseres Hoffens (JRGS, Bd. 4, S. 450). Er selbst ist Mensch geworden, um mit dem Menschen mitzuleiden, und zwar auf reale Weise, wie seine Passion zeigt. Deshalb brauchen wir heute Zeugen dieser Hoffnung, wir brauchen Märtyrer, wir brauchen Heilige, die, erfüllt von der Hoffnung auf Christus, den Weg des „Menschseins“ wie Er gehen können (Nr. 39). Denn all diese Zeugen der Hoffnung sind für uns wahre Sterne (Nr. 49), die uns den Weg zur Ewigkeit weisen. Mehr noch, sie sind Lichter der Hoffnung, die das wahre Licht widerspiegeln – Christus als Helios. So ist meine Hoffnung als Christ auch eine Hoffnung für die anderen (Nr. 34; 48).

Gleichzeitig wird die Hoffnung immer als Geschenk verstanden, weil es dabei um den Besitz des Gottesreiches geht, d.h. die Teilhabe an der Erkenntnis und am Leben Gottes selbst. Den wahren Gott kennenlernen, das bedeutet Hoffnung empfangen (Nr. 35; 3). Diese Gabe ist den Menschen des Glaubens und der Hoffnung garantiert, und sie erfüllt sich in der Liebe zu dem, der die Quelle des Lebens ist (Nr. 27). Zugleich ist diese Existenz nur im Mitsein mit Jesus Christus möglich, der uns in sein „Für alle“ hineinnimmt und von nun an unsere Seinsweise (Nr. 28), auch für die anderen, wird. Der Ausdruck dieser Hoffnung als Teilhabe am Leben Gottes findet sich im Gebet „Vater unser“, das alle Hoffnung in der Bitte „Dein Reich komme, dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden“ ausdrückt (JRGS, Bd. 4, S. 451). Die Welt der Hoffnung ist also die Welt, die mit Gott ist! (Nr. 44).

Joseph Ratzinger bringt in seinem tiefgründigen Gedanken in *Spe salvi* zum Ausdruck, dass der Mensch des Glaubens und der Hoffnung – die nicht getrennt werden können – diese große Liebe, die unzerstörbar ist, empfangen wird und versteht, dass er bereits von dieser Liebe geliebt wird. Sie eröffnet ihm die Fülle der gesamten Existenz.

Ks. Jerzy Szymik

PRZEPRAW SIĘ I POMÓŻ NAM! TEOLOGIA I KULTURA¹

Czcigodni, Szanowni, Drodzy!

Jestem wdzięczny, najgłębiej. Kraków to miasto mojej formacji i studiów, a Papieski Wydział Teologiczny lat siedemdziesiątych ub. wieku to fakultet, gdzie uzyskałem moje pierwsze magisterium. I teraz, pół wieku później, to czerwcowe święto, w królewskim mieście, ze św. Janem Pawłem II na sztandarze... Dziękuję, dziękuję. Tytuł dedykuję moim Rodzicom, Salomei i śp. Emilowi. Bogu niech będą dzięki!

1

Najbliższą mi dewizę teologii, opis jej właściwego zadania, zawdzięczam Ryszardowi od św. Wiktora, który w dwunastowiecznym Paryżu tak uczył adeptów teologii: *Quaerite faciem eius semper* – „zawsze szukajcie Jego oblicza”². To mój niepodważalny priorytet.

Było i jest mi daleko z jednej strony do racjonalistycznego wysuszenia teologii, do typowo gnostyckiej absolutyzacji nauki, do technokracji, zwłaszcza cyfrowej, grantowo-procedurowej itp., z drugiej strony zaś – do fideizmu, do spirytualistycznego odlotu od rozumu i od inkarnacyjnego ciężaru i konkretności tego, co katolickie. Starłem się zawsze o istotną i ścisłą więź uprawianej przeze mnie teologii z kulturą i sztuką – na użytek tego wykładu będę je traktował jako bliskie krewne, czasem zamiennie – pomny przestrogi mojego najważniejszego teologicznego nauczyciela, Benedykta XVI: „Teolog, który nie kocha sztuki, poezji, muzyki, może być niebezpieczny. Taka ślepota i głuchota na piękno nie jest czymś drugorzędnym, bo odbija się ona w sposób nieuchronny w jego teologii”³.

¹ Wykład wygłoszony na 19 czerwca 2024 r. na Papieskim Uniwersytecie św. Jana Pawła II w Krakowie z racji otrzymania doktoratu *honoris causa* tej uczelni.

² Ryszard od św. Wiktora, *De Trinitate* III 1 (PL 196, 915 n).

³ J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München–Zürich–Wien 1985, s. 135 (tłum. własne).

I pomny na absolutnie fundamentalny dla chrześcijaństwa (f)akt Wciele-
nia Logosu, który jest sięgającym samej Tajemnicy Boga modelem owoc-
nej więzi i skutecznego wyrażenia Boskiego w ludzkim, niebieskiego
w ziemskim, duchowego w cielesnym. I wzorem teo-logicznej in-kultura-
cji.

Lecz przecież wiemy doskonale, czym jest najaktualniejsza *cancel cul-
ture* wobec spraw Boskich, to znaczy czym jest tragizm zaćmienia sprawy
Boga we współczesnej kulturze. Nie da się żyć dzisiaj, nie doświadczając
tegoż skutków. Choćby cierpienia i atrofii sensu. Rozpadu więzi społecz-
nych. To, co się dzieje ze sprawą Boga – straszliwie boli. Doświadczamy na
własnej skórze, jak współczesna kultura, zwłaszcza popkultura i zwłaszcza
sztuka z antychrześcijańskim wektorem, epatuje prowokacją i turpizmem,
dekadencją i destrukcją, konsumeryzmem i pustką, nihilizmem i rozpaczą.
Więc bez złudzeń i naiwności, i co to ma znaczyć dla „teologa kochającego
sztukę, poezję i muzykę”? I kto tu jest niebezpieczny, co jest niebezpiecz-
ne, za którą z postaw czai się groza? Jaką przyjąć postawę? Czym jest tu
dobro? Miłością kultury czy jej odrzuceniem?

2

Postawmy pytanie decydujące.

Dlaczego właściwie wiara chrześcijańska prawie nie dociera obecnie
do człowieka szeroko rozumianego Zachodu? Poprzednie generacje dzieci
Oświecenia jeszcze się jąkały: może Chrystus tak, a Kościół nie, może wy-
starczy demitologizacja Biblii albo poszukiwanie bez końca i bez jasnego
celu, może agnostycyzm, może ogarek nierozzerwalnie spleciony ze świecą.
Natomiast dzisiaj zdaje się spełniać na naszych oczach pragnienie Fryde-
ryka Nietzschego: zaczęto atakować chrześcijaństwo frontalnie, totalnie
i nareszcie we właściwy sposób, z godną szatana perwersją – oto Ewan-
gelie jako przemocowy program Jezusa, głoszony „mową nienawiści”,
w plemiennym języku pogardy i wykluczenia, skutkują powstaniem
amoralnej religii i zdeprawowanego wszechstronnie Kościoła. Żeby żyć
w sposób wolny i moralny, trzeba strząsnąć ten wrogi radości życia nie-
ludzki ciężar⁴. Tym bardziej że „nauka” odsłoniła całą miłąkość intelek-
tualną chrześcijaństwa i nie da się go pogodzić z racjonalnością nowoczesno-
ści. Dlatego należy dokonać radykalnej emancypacji człowieka od Boga
i ostatecznie usunąć Go z publicznego życia ludzkości⁵. Kościół nie jest
zły dlatego, że jakiś jego funkcjonariusz popełnił błąd bądź przestępstwo,

⁴ A. Nowak, I. Ziemiński, *Chrześcijaństwo. Amoralna religia*, Warszawa 2023, strona IV okładki.

⁵ J. Ratzinger, *Bóg wiary i Bóg filozofów*, *Opera omnia* 3/2, tłum. J. Kobienia, Lublin 2021,
s. 658–659, 673 [dalej: OO].

ale jest zły, bo jest zły z istoty, od korzenia. Dlatego należy odesłać go do lamusa, ba, do narożnika. Dlatego opiółowywanie go jest aktem wyższej moralności. To konsekwencja głównego pasma kultury Oświecenia.

Następne kroki są tyleż logiczne, co oczywiste: w ewolucyjnie, „naukowo” rozumianym świecie nie może istnieć coś, co jest zawsze złe bądź zawsze dobre, ale normy moralne należy wynegocjować przez pogodzenie interesów, przez głosowanie; człowiek nie powinien być nieracjonalnie poczęty, ale racjonalnie produkowany – eliminacja niedoskonałych egzemplarzy poprowadzi do człowieka doskonałego, cierpienie zniknie, życie – coraz wyższej jakości – będzie pasmem przyjemności. Dla „zmęczonych życiem” – eutanazja. Tuż za rogiem czeka już globalna dyktatura, wyciekowana przez jednych, zwalczana z anarchiczną wściekłością przez drugich. Wolność niszczenia jawi się tu jako istotna część wolności jako takiej. System się domyka, ponieważ zideologizowana wolność prowadzi prostą drogą do autodestrukcji i dogmatyzmu, który okazuje się wrogi wolności i w którym wolność pożera samą siebie. W powszechnej świadomości króluje głęboka rozpacz (*vide*: literatura, film, plastyka – za szczerą uważa się tu jedynie karykaturę życia), która jest maskowana obowiązkowo prezentowanym optymizmem. Ubóstwiane są utopie i ziemskie raje, więc ucieczka w narkotyki jest logicznym odpowiednikiem takich *quasi*-religii. Okultyzm, magia, gnoza, ezoteryka – chciałoby się mieć jakiś ersatz religii, w której nie byłyby konieczne wysiłek i uciążliwe „zawieszenie” wiary⁶. I samozbawienie, po linii selfizmu.

Eksteologowie apostaci nie zostawiają suchej nitki na micie zmarłych Jezusa, redaktorzy katolickich periodyków uznają ateizm za wiodący temat epoki i piszą książki, w których uzasadniają „dlaczego odchodzimy od religii”. Nietzsche doczekał się późnych wnuków. Nienawiść znów jest piękna.

Jeśli ten skrótowy szkic kłopotów epoki z wiarą chrześcijańską wydaje się zbyt mocny, to proszę wziąć pod uwagę, że w dziedzinie diagnoz nie ma nic gorszego niż wmawianie sobie, że gruźlica jest katarem, niż urzędowy, oficjalny optymizm, który udaje cnotę nadziei i blokuje tym samym zaordynowanie trafnych recept i właściwego leku.

3

Tymczasem jeśli ludzkość, życie człowieka i jego godność mają istnieć i trwać, Bóg nie może zniknąć z pola widzenia. I właśnie to jest naszym – chrześcijan katolików, naszej kultury i teologii – fundamentalnym i najpil-

⁶ Por. OO 3/2, s. 582, 625, 629, 669, 681–683.

niejszym zadaniem. Zachować świat w stanie wrażliwości na Boga. Uratować świat i bliźnich dla największej z ludzkich spraw: Sprawy Wiary. A „Bóg może przyjść na powrót do ludzi tylko przez ludzi, którzy zostali dotknięci przez Boga”⁷.

Konieczne jest więc wyrwanie się z cynizmu postoświeceniowej, skrajnie zeświecczonej kultury, która neguje własne fundamenty i źródła. Konieczna jest pełnokrwista kultura i sztuka, w których wiara będzie obecna nie tylko i wyłącznie jako wątpliwość i demaskacja, obrazoburstwo i negacja, czyli *de facto* jako niewiara, ale jako witalny impet. Konieczna jest do tego wywiedziona z Prawdy wizja i idea, bo idee, jak wiemy, mają swoje konsekwencje. Konieczny jest renesans kultury prawdziwie pro-ludzkiej, opartej na najgłębiej sięgających fundamentach teologicznych. Jakich?

Pierwszy: teologia stworzenia – niezbywalny punkt wyjścia rozumienia życia i kultury.

Drugi: teologia Wcielenia – zasadniczy paradygmat kulturotwórczy.

Trzeci: teologia Paschy – jedyna nadziejerodna odpowiedź na pokusę absurdalności istnienia, dramat przemijania i tragedię śmierci.

Po kolei.

Po pierwsze: powrót do teologii stworzenia, ortodoksyjnej, czyli nie sprowadzonej do potrzeb ekoideologii, ale akcentującej sam rdzeń, czyli prawdę o Bogu Stwórcy. Wynika bowiem z teologicznej kreaotologii światopogląd, który ma przemożny wpływ na kulturę i sztukę.

Oto Bóg jest tu S-twórcą, człowiek artysta i autor kultury jest twórcą, jedynie i aż. Prawdziwym kreaotorem istnienia i jego form jest więc Bóg, a nasza kreacja i kreatywność są z Niego, dokonują się we wnętrzu Jego kreacji i w zależności od Jego kreatywności. I jeśli tak jest, jeśli to Bóg jest tu pierwszym działającym, jeśli to On jest *Arche* kultury, jeśli do Niego należy inicjacja kulturotwórcza i finalnie zbawcza, to ontyczna zależność i artystyczna mimetyczność⁸ są właściwą odpowiedzią na prawdę o stworzeniu, a nie przechodzące w antyboski bluźnierczy bunt próby s-tworzenia świata na nowo, wbrew Stwórcy, w postawie *non serviam*. To właśnie owa *hybris*, antyteza pokory stworzenia, jest dla kultury destrukcyjna, śmiercionośna. Ona prowadzi do detronizacji Stwórcy i do antykultury, do śmierci kultury. Powrót do prawdy o Stwórcy i stworzeniu jest zarazem powrotem do metafizyki wypieranej przez filozofie ewolucyjne (które należy odróż-

⁷ OO 3/2, s. 673, 676.

⁸ Por. E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, tłum. Z. Żabicki, Warszawa 1968.

nić od naukowej hipotezy o ewolucji)⁹, metafizyki, bez której kultura ulega nieuchronnie materialistycznemu spłaszczeniu, a sztuka siada okrakiem na ołtarzu, usurpując sobie rolę religii, jej ersatzu i kulminacji.

Po drugie: powrót do teologii Wcielenia, do kultury opartej na paradygmacie Inkarnacji. Czyli do kultury chrystokształtnej. Konieczność jej budowania uważam za serce kwestii. Co to znaczy, jak to rozumieć?

Jezus Chrystus, „przychodząc na świat”, deklaruje: „ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało; [...] Wtedy rzekłem: Oto idę [...] abym spełniał wolę Twoją, Boże” (Hbr 10,5–7). To antyteza lucyferycznego *non serviam*.

Dlatego fundamentem takiej kultury/sztuki jest przedłużenie tego *par excellence* Chrystusowego aktu, czyli zgoda na Boga, na Jego wolę, zgoda ludzkiej wolności na Wcielenie Boga – na Boskie pierwszeństwo i plan w sprawie ocalenia człowieka i świata. Oto też maryjny komponent kultury w pigułce, komponent koniecznego *fiat*... Zgoda na Wcielenie Boga jest zgodą na całą resztę: na udział w pełni Wydarzenia Chrystusa, na powtórzenie losu Jezusa. Nasz ludzki los przybiera w ten sposób kształt Jego losu: we Wcieleniu, Śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa objawia się, kim jesteśmy i kim mamy być w naszym człowieczeństwie, śmierci i powstaniu z martwych. Ludzka kultura przybierająca kształt tej zgody (będąca jej artykulacją, alfabetem, tworzywem i skutkiem zarazem) „przyobleka się w Chrystusa” (Ga 3,27), jest chrystokształtna. Z teologicznej, chrześcijańskiej perspektywy proces ten jest kwestią życia bądź śmierci człowieka i jego kultury; „zbawione”, czyli udane życie, jest możliwe tylko w Chrystusowym kształcie. Na chrześcijaństwie więc, a w dziedzinie idei zwłaszcza na jego teologii, spoczywa nieustanny obowiązek „chrystokształtności” i chrystologicznej anamnezy, by przypominać sobie, współczesnym i cywilizacyjno-kulturowym strukturom naszego świata, że Transcendencja (czyli ocalenie i pełnia) „wchodzi” w naszą historię i przestrzeń drogą Inkarnacji Bożego Syna.

Wynika stąd cały szereg wniosków. Na przykład to, że kultura oparta na Boskiej Inkarnacji pokonuje „prometejską” i „syzyfową” rozpacz, bo człowiek nie musi „podskakiwać”, „wrywać się” w górę, sięgając niedosiężnych sensu i zbawienia – zbawienie i sens „spadają z góry na dół” (Karl Barth). Zbawienie jest darem. Dalej: Bóg i człowiek w żadnej dziedzinie nie są rywalami. Nigdy nie jest tak, że jeśli w jakiejś „przestrzeni” jednego z nich przybywa, to drugiego ubywa. Osobowy związek

⁹ OO 3/2, s. 625.

dwóch pełnych natur Chrystusa jest tu modelem i dowodem. Bóg i człowiek są, by tak rzec, wprost proporcjonalni (negatywnie: odrzucając Boga – odrzucamy człowieka; i odwrotnie!). Człowiek „nadaje się” do tego, by w nim Bóg wyraził swoją Boskość. Bóg i człowiek nie są „nierelacyjnymi” monadami, a historia ich „predylekcji” nie jest jedynie asymptotyczna. W Jezusie Chrystusie tworzą integralną osobę, co jest istotą Dobrej Nowiny dla człowieka i jego kultury: pełna wspólnota Boskiego z ludzkim jest już faktyczna i przez to możliwa dla każdej sfery rzeczywistości. Boskie nie zagarnia ludzkiego.

Konieczne jest zatem budowanie kultury na modelu Wcielenia, paradygmatycznym *par excellence* Wydarzeniu dla istoty ludzkiej kultury¹⁰.

Po trzecie: powrót do teologii Paschy, do życiodajnej tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. To absolutnie konieczna klamra całości postulowanego paradygmatu, pełnej chrystokształtności kultury. To ważne: izolować Wcielenia od Krzyża pod żadnym pozorem nie wolno. Kreowałyby to fałszywy mit i spłaszczoną kulturę, chrześcijaństwo bowiem nie jest „in-karnacjonizmem”, rozumianym jako wyłącznie zakorzenienie w doczesny świat. Jest czymś wręcz przeciwnym w świetle Chrystusowej Paschy: obumarciem temu światu¹¹. Także i z chrystokształtną kulturą. Wywiedziona ze stworzenia i wcielenia jest przecież wcielona nieostatecznie, jest chrystokształtna, gdy prześwituje przez nią Wieczność, nowe niebo i nowa ziemia. Teologia paschalna obecna w chrystokształtnym paradygmacie kultury umożliwia też wyrażenie tego, co jest ciałem i krwią człowieka i jego epoki, prawdziwy puls współczesności, prawdy egzystencji, jej cierpienie, trwogę i nadzieję. *Gaudium et spes, luctus et angor...* Taka kultura przewyższa Szekspira i Homera: zna równie dobrze zbrodnię i śmierć, jak oni, ale też wie, co z tym dalej, zna dalszą drogę, już poza horyzontem tragedii przemijania.

4

Wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie – zakorzenienie, oderwanie, przemienienie. Chrystokształtna kultura nie istnieje bez tego potrójnego rytmu. Logos Stwórczy i Logos Wcielony prowadzą do Logosu Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego¹². Oto paradygmat dla renesansu ludzkiej kultury. Odrodzenie kultury musi stać się wcieleniem ducha i duchowym

¹⁰ Por. J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004, s. 106–111.

¹¹ H. Urs von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 21.

¹² Por. H. de Lubac, *Paradoksy i nowe paradoksy*, tłum. M. Rostworowska-Książek, Kraków 1995, s. 31.

natchnieniem dla ciała¹³. Jak? W Chrystusowym paradygmacie, w chrystopolologicznym ruchu, w procesie, który anglosaska teologia zwała *back to Christ. Instaurare omnia in Christo*¹⁴ – *anakefalaiosis* w greckim oryginale, czyli „ugłowanie” wszystkiego w Chrystusie, zjednoczenie w Nim na nowo wszystkich elementów życia i kultury (Ef 1,10).

Jeśli ludzkość ma przetrwać, wyjść z ponowoczesnego *krisis*, musi oczyścić studnie, z których czerpie wodę dla swej kultury. Musi raz jeszcze w swoich dziejach zmierzyć się z wyzwaniem i przesłaniem chrześcijaństwa, stawić mu czoła¹⁵. Musi wrócić do Chrystusowego paradygmatu, do samego Chrystusa. I to nie „jakiegokolwiek Chrystusa”, jakkolwiek wierzonego i rozumianego, ale do Chrystusa prawdziwego, czyli kościelnego. Trzeba nam to mówić i służyć tej największej ze spraw jasno, choćby cały świat oskarżał nas o fundamentalizm i wszystkie grzechy ciemnogrodu. Jesteśmy to winni naszemu światu. Bo „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano nam ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12).

Rektor UPJPII pisał w liście na drugie święto Bożego Narodzenia 2023 roku: „Chcemy wznieść nowoczesną uczelnię, ale nade wszystko kształtować moralny kręgosłup naszych studentów, a także dawać świadectwo chrześcijańskiej wiary”. Niech to dzisiejsze wydarzenie okaże się małą cegiełką w dziele świadectwa i powrotu. Bo jak pisał „geniusz nawrócenia kultury” John Senior, „celem uczelni, jak każdego ludzkiego przedsięwzięcia, jest doprowadzenie nas do Tego, od którego się oddaliliśmy”¹⁶.

5

W azjatyckiej Troadzie Święty Paweł miał nocne widzenie: „jakiś Macedończyk [czyli Europejczyk] stanął przed nim i błagał go: – Przeprowadź się do Macedonii [czyli do Europy] i pomóż nam!” (Dz 16,9). Właśnie to robimy jako uczniowie Chrystusa: przepławiamy się przez ciemne morze epoki, by pomóc Europie i jej kulturze.

Ks. Jerzy Szymik

Pszów, 23 kwietnia 2024 r., wspomnienie św. Jerzego

¹³ Por. J. Senior, *Upadek i odbudowa kultury chrześcijańskiej*, tłum. T. Milcarek, B. Biały, Dębogóra 2021, s. 118.

¹⁴ Por. tamże, s. 47.

¹⁵ Tamże, s. 243, 265.

¹⁶ Tamże, s. 561, strona IV okładki.

O. Jarosław Kupczak

LAUDACJA¹

Dostojny Laureacie,
Magnificencjo Księżę Rektorze wraz z prześwietnym Senatem,
Szanowna wspólnota uniwersytecka,
Dostojni Goście,

Łacińskie słowo *laudatio* tłumaczymy jako „pochwała”. W tym znaczeniu moje zadanie jest proste. Chodzi o wskazanie licznych dokonań ks. prof. dr. hab. Jerzego Szymika na polu działalności naukowej i publicystycznej, akademickiej, teologicznej i literackiej, wymienienie jego licznych publikacji, tytułów, nagród i wyróżnień.

Jeżeli myślimy jednak o dokonaniach dzisiejszego Laureata, to takie ich wyliczenie może nie wystarczyć. Znajdziemy je zresztą w recenzjach zamieszczonych w publikacji przygotowanej na dzisiejszą uroczystość. Obecność Księdza Profesora wśród nas, jak zawsze, prowokuje do nieodtwórczego, ale świeżego myślenia nad jego dorobkiem, ważkimi pytaniami, które stawia, rozwiązaniami, które proponuje. Gdybym nie zdobył się na takie „poszukiwanie słów”, używając jego własnego określenia, czułbym się nieswojo, nierzetelnie.

MISTRZ I UCZEŃ

Ksiądz Profesor uczył się od najlepszych. Jego pierwszym Mistrzem był promotor pracy doktorskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim o relacji między teologią i literaturą, ks. prof. biskup Alfons Nossol, jeden z pierwszych polskich teologów, którzy po Soborze Watykańskim II podjęli refleksję nad chrystocentrycznym zwrotem Soboru, a także nad jego chrystocentryczną antropologią, czy też chrystologicznym antropocentryzmem.

¹ Tekst laudacji wygłoszony 19 czerwca 2024 r. na Papieskim Uniwersytecie św. Jana Pawła II w Krakowie z racji doktoratu *honoris causa* ks. prof. Jerzego Szymika.

Wiele można powiedzieć o relacji Nossol–Szymik, moja ulubiona anegdota opowiada o tym, jak Mistrz tłumaczył uczniowi, a potem współpracownikowi różnicę pomiędzy pracą habilitacyjną i doktorską: habilitacyjną można poznać po tym (zachowuję gwarę oryginału), że „jak się nią cylnie, to idzie zabić”².

Drugi mistrz to Czesław Miłosz, polski laureat Nagrody Nobla, ważny rozmówca Szymika na temat Boga, świata i człowieka. Od niego chyba pochodzi to przekonanie tłumaczące wielość form literackich, w których wypowiada się nasz Laureat:

Zawsze tęskniłem do formy bardziej pojemnej,
Która nie byłaby zanadto poezją ani zanadto prozą
I pozwoliłaby się porozumieć nie narażając nikogo,
Autora ni czytelnika, na męki wyższego rzędu³.

Nie narażać czytelnika ani słuchacza na „męki wyższego rzędu” – także dzisiaj biorę to sobie do serca. No i trzeci wielki Mistrz: Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, któremu poświęconych zostało kilka ważnych książek Laureata z ostatniej dekady. Nie da się dzisiaj czytać niemieckiego teologa w języku polskim, nie czytając równocześnie tekstów Profesora Szymika.

Dlaczego rozpocząłem od tego punktu: mistrz–uczeń? Dlatego, że tę tak rzadką dzisiaj relację ks. prof. Szymik potrafił wprowadzić w swoje stosunki ze studentami na Uniwersytecie Śląskim i nie tylko. Bez zazdrości patrzyłem nieraz na relacje Laureata z kręgiem jego studentów, z którymi przyjeżdżał na różne konferencje, patrzyłem na podziw i przywiązanie, jakie Mistrzowi okazywali jego uczniowie; patrzyłem bez zazdrości, jak powiedziałem, ponieważ wiem, że to owoc wysiłku, pracy i troski o studentów – seminarium magisterskie i doktoranckie, czyli to, czego nierzadko brak innym, zaganianym wykładowcom.

SŁOWA JAKO WYRAZ MIŁOŚCI

W naszym kręgu kulturowym żyjemy w czasach nadmiaru. Wszystkiego jest za dużo: za dużo jedzenia, za dużo miejsc, gdzie można pójść na spacer, wyjechać na wakacje. Za dużo informacji, rzeczy do zrobienia, książek do przeczytania, podcastów do wysłuchania, filmów do zobaczenia.

² J. Szymik, *Akropol z holdy, czyli teologia Śląska*, Katowice 2002, s. 61.

³ C. Miłosz, *Ars poetica?*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 588.

Szczególnie bolesny jest nadmiar słów. Za dużo słów, które niczego nie komunikują, niczego nie nazywają, niczego nie pomagają zrozumieć. Wprost przeciwnie – utrudniają spotkanie, utrudniają nazywanie, wikłają nas w sztuczność, także w Kościele. Paplanina, hałas, gadulstwo, które uniemożliwiają nam wykonanie najbardziej podstawowego religijnego ludzkiego aktu: kontaktu z tym, co naprawdę jest, co naprawdę istnieje.

Jak zapewne dzisiaj każdy badacz w dziedzinie humanistycznej, sam zmagam się z nadmiarem słów, płacząc w labiryncie możliwych języków i narracji. Dlatego też podziwiam szacunek dla słowa u Profesora Szymika, ascezę słowa, prostotę i precyzję w doborze słów.

Poeeci, a szerzej: ludzie kultury mają szczególnie dziś ważne zadanie do wypełnienia wobec Kościoła. Ich zadaniem jest poszukiwanie słów, które nazywają rzeczywistość Boga i człowieka, prawdziwych słów. Uświadamiają nam, że często Kościół mówi fałszywym i sztucznym językiem. Dzieje się to zwłaszcza w dwóch przypadkach.

Po pierwsze, wtedy, gdy nie kocha, gdy nie jest szczerze zainteresowany ludźmi, którzy przecież tworzą *telos* Kościoła; dla których ma on być znakiem, sakramentem zbawienia.

W moim głębokim przekonaniu twórczość księdza profesora Szymika rodzi się z zainteresowania ludźmi, które jest kształtem miłości. Czuła miłość do ludzi, tzw. zwyczajnych miejsc i zwyczajnych spraw, to jeden z głównych wątków poezji Profesora. Zwyczajność odsłania w niej swoją sakramentalną i inkarnacyjną strukturę, wskazuje na nadzwyczajność.

W wierszu *Przez szybę starbusia* z 2014 roku czytamy:

Oto blondyn jak z Nirvany (Kurt Cobain)
podnosi dziewczynę jak z Nirvany (Courtney Love),
a ta podnosi przekłutą brew. Zachwycona.
[...] Mrugam porozumiewawczo,
udając, że wiem tyle co oni
albo nawet mniej:
niczego im nie zdradzam. Wszystko w swoim czasie,
kochani. Idzie grudzień, cichnie wiatr.
Ale jestem z nimi znacznie bardziej,
niż wynikałoby z tego, co napisałem. Chcę dla nich tylko dobra
i nic nie jest w tym wierszu prawdziwsze⁴.

⁴ J. Szymik, *Dobre wino. Wiersze z lat 2014–2017*, Katowice 2017, s. 51.

„Chcę dla nich tylko dobra i nic nie jest w tym wierszu prawdziwsze”. To ważne słowa, może nawet motto pracy twórczej: poetyckiej i literackiej, kapłańskiej i teologicznej Laureata, a może nawet autodefinicja Kościoła, która wskazuje na drugi fałsz eklezjalnego i teologicznego języka. Kościół mówi fałszywym językiem, kiedy kokietując świat, zapomina o Chrystusie, stara się być taki fajny, nowoczesny, dzisiejszy, „do przodu”. Mówi o tym kolejny wiersz księdza Szymika: *Prawie jak Liga Mistrzów*, z 2017 roku:

Kiedy podczas pewnej naukowej sesji
powiedziałem o katolickim Kościele coś
niepoprawnego politycznie (zbyt dobrego),
mój kolega nie wytrzymał i dostało mi się
za wszetecznictwo. Przyda mi się ta nauczka:
o Kościele nigdy nie za dobrze, zawsze krytycznie
i z zatroskanym obliczem. Zapamiętam.
Mój kolega długie lata się męczy,
grając w drużynie, która gra przeciw
Barcelonie, a ta, jak wiadomo, stale
prowadzi atak pozycyjny.
[...]
Mój kolega jest tak zdesperowany,
że jako defensywny pomocnik z ambicjami rozgrywającego,
z bezsilności zaczyna atakować ślizgami własnych
napastników.
Rozwiązaniem byłby transfer do Barcelony⁵.

Transfer – stałe marzenie wielu w kraju nad Wisłą. Transfer realny bądź mentalny, gdziekolwiek, gdzie jest prawdziwe życie: do Paryża, do Berlina, do Rzymu, do Madrytu, do Barcelony.

Ksiądz Profesor Szymik nie planuje transferu, nie tylko z powodu wieku. Jest stąd, z Pszowa i Katowic, ze Śląska, z Polski. W jego przypadku, tak jak w przypadku największych synów polskiej ziemi, nie oznacza to prowincjonalności, kołtuństwa, zamkniętego umysłu. Wprost przeciwnie. Dopiero będąc stąd, z konkretnego miejsca, można być prawdziwie uniwersalnym.

⁵ Tamże, s. 27.

TEOLOG SŁOWA

Zawsze myślę o dzisiejszym Laureacie jako o Teologu Słowa; swoją drogą nie wiem, czy dla teologa można (*teo-logos*) znaleźć zaszczytniejsze określenie. Chodzi o Słowo, o którym czytamy w prologu Ewangelii św. Jana: *En arche en ho logos, kai ho logos en pros ton theon, kai theos en ho logos* (J 1,1).

Ze Słowa, które „było u Boga i Bogiem było Słowo”, pochodzą ludzkie słowa. W jednej z pierwszych publikacji ks. profesora Szymika znajdujemy ważny dla jego twórczości cytat z pism wielkiego Hansa Urs von Balthasara: „Wszystkie rozsypane po świecie słowa Boże zbiera Chrystus w sobie, jakby w olbrzymim ognisku Objawienia”⁶. „Nie tylko »niektóre słowa«, ale wszystkie słowa rozsiane we wszechświecie należą do jedyne go, wiecznego, żywego Słowa, które stało się dla nas ciałem”⁷.

Jedna ze starych anegdot opowiada o spotkaniu w Rzymie św. Tomasza z Akwinu z papieżem Grzegorzem X. Dominikanin wszedł do papieskiego pokoju, gdy Grzegorz przeglądał sprawozdanie finansowe Stolicy Świętej. Papież, widząc wchodzącego, zażartował: „Widzisz Tomaszu, nie mogę powiedzieć, jak apostoł Piotr, nie mam srebra ni złota”. Na co zaprzyjaźniony z papieżem dominikanin odpowiedział: „Byłoby znacznie gorzej, gdyby Jego Świątobliwość nie mógł powiedzieć drugiej części tego zdania”. Jak pamiętamy Piotr mówi do chromego człowieka: „co mam, to ci daję: W imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, chodź” (Dz 3,6).

Ta stara anegdota zwraca uwagę na ważny problem słów w Kościele, które tracą swoją moc. Słowa bez mocy, słowa niepotrzebne, słowa nieskuteczne i nieprawdziwe, „mowa-trawa”, a czasami słowa raniące i bez mocy uzdrawiania.

Można popatrzeć na pracę dzisiejszego Laureata jako na wysiłek przywracania mocy, dostojności, prawdziwości i piękna ludzkim słowom poprzez odnoszenie ich do „Słowa, które było u Boga”.

Czcigodny Księżu Profesorze, wyrażam nie tylko swoją radość z powodu tego, że od dzisiaj jesteś już częścią środowiska akademickiego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Serdecznie gratuluję!

⁶ H. Urs von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1965, s. 14.

⁷ J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, s. 40.

Ks. Janusz Królikowski

PASZKWIL ARTURA SPORNIKA NA TEMAT TEOLOGII

Teologia na niby w „Tygodniku Powszechnym” (19–25 czerwca 2024 r.) to nie pierwszy artykuł Artura Spornika na temat teologii w Polsce. Na polemiki z tego typu wystąpieniami właściwie szkoda czasu, ale niekiedy są one konieczne, by nie spotkać się z konstatacją: *Qui tacet consentire videtur* – „Milczenie uważa się za oznakę zgody”. Kilka poruszonych w przywołanym artykule spraw domaga się więc reakcji.

Spornik opisuje kilka prowokacji, których dopuścił się prof. Konrad Szaciłowski, chemik z AGH, wysyłając „fikcyjne” artykuły do rozmaitych czasopism, w tym teologicznych – prowokujące zmyślonymi tematami i dziwnymi współautorami, pochodzącymi z zagranicy. Niestety, niektóre czasopisma dały się zwieść! Prof. Szaciłowski zaznacza, że nie tylko czasopisma teologiczne „były na jego celowniku”. Jednak Spornik w swojej wypowiedzi zajął się tylko „teologicznymi”. Rad bym wiedzieć, co wynika z prowokacji prof. Szaciłowskiego w innych czasopismach.

Parę lat temu, stając wobec potrzeby wypowiedzenia się na podobny temat, również dopuściłem się kilku podobnych prowokacji, nie tylko w czasopismach teologicznych. Polegały one na tym, że tłumaczyłem artykuły wybitnych uczonych, w tym także dwóch noblistów, np. ekonomistów, politologów, teologów, biblistów, proponując ich publikację „prestiżowym” czasopismom. Wówczas system recenzyjny był w powijakach i za recenzje nie płacono, więc nie narażałem redakcji na ponoszenie jakichś kosztów, poza podjęciem stosownych konsultacji. Kilka artykułów zakwalifikowano do publikacji po uwzględnieniu sugerowanych uzupełnień, kilka z niezwykle zapalnym odrzucono. Najbardziej zdumiało mnie, że pewnego razu autorowi słownika hebrajskiego, tłumaczowi całego Starego Testamentu na jego język ojczysty, mającemu mocne korzenie żydowskie, recenzent zarzucił liczne braki w znajomości hebrajskiego i jego artykuł z hukiem odrzucił jako nienadający się do publikacji (nawiasem, artykuł został przetłumaczony przynajmniej na pięć języków).

Od tamtego czasu recenzje w czasopismach traktuję z przymrużeniem oka.

Ostatnio recenzent artykułu przypisał mi poglądy Teofila z Antiochii na temat Platona, zarzucając, że nie mam pojęcia o jego idealizmie, a z przesłanego artykułu w jego ocenie broniło się tylko streszczenie. Przyjąłem to spokojnie do wiadomości. Nie o mnie tu jednak chodzi.

Odnosnie do wspomnianej prowokacji prof. Szaciłowskiego mam jednak poważny dylemat etyczny. Nie chodzi mi o same prowokacje, ponieważ są dopuszczalne. Czy należało jednak dopuszczać do publikacji „fikcyjnych” artykułów? Czy nie wystarczyło zwrócić uwagę odnośnym redakcjom, by lepiej weryfikowały to, co jest im podsyłane? Nie miałyby to najmniejszego wpływu na ogólne wnioski, które z prowokacji wynikają. Sprawa jest tym poważniejsza, że nie zostały udostępnione wszystkie wyniki prowokacji.

System punktowy w ocenianiu uczonych, wprowadzony w szkolnictwie wyższym, do którego odnosi się Sporniak, jest nie tylko wadliwy, ale jest po prostu korupcjogenny. W Stanach Zjednoczonych, skąd go skopiowano, już od dłuższego czasu demaskuje się rozmaite bardzo poważne nadużycia w tej materii. System punktacji połączony z liczbą cytowań zawodzi, bo za nimi idą grube miliony dolarów. Gdzie są możliwe jakieś korzyści, tam zawsze – wcześniej lub później – pojawi się korupcja. To samo jest już w Polsce, gdzie pracownik uczelni musi wypracować taką czy inną liczbę punktów za publikacje, bo od tego zależy choćby jego zatrudnienie. Niestety, zły klimat wszedł także do czasopism teologicznych, co nie jest bynajmniej winą pracowników wydziałów teologicznych.

Na temat listy czasopism już się wypowiadałem, więc tylko odsyłam do dostępnej on-line mojej oceny tego wątpliwej wartości zjawiska (*Słowo dziekana Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie w czasie inauguracji nowego roku akademickiego 1 października 2019 roku*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 39 [2020] 1, s. 41–46). W tym miejscu zaznaczę jedynie, że ministerstwo przez zatwierdzoną listę dokonało nieuprawnionej ingerencji w samą naturę teologii, a u teologów wywołało rozmaite dylematy, łącznie z pytaniem, czy w ogóle można z tą listą jakoś się identyfikować. Na liście prawie pięciuset czasopism wskazanych teologom, w których mogą publikować punktowane prace, najwyżej co czwarte lub piąte ma charakter teologiczny. Jak przystało na czasy wolnego rynku ideologii, w którym żyjemy, najwyżej są oczywiście cenione i punktowane czasopisma z kręgu *gender studies*, byle nie wypowiadać się krytycznie o tej ułomnej naukowo dziedzinie badań.

Teologia i to wszystko też przetrwa, choć nie wiadomo, czy będzie możliwe jej trwanie w aktualnym statusie akademickim. Biorąc pod uwagę atak na religię w szkole, nie ulega dla mnie najmniejszej wątpliwości („wpływowy” Borys Budka już wypowiadał się kiedyś na ten temat), że następnym etapem będzie likwidacja wydziałów teologicznych na uczelniach państwowych.

Bardziej zasadnicza sprawa dotyczy jednak całości systemu oceny publikacji. Pod naciskiem reformy, gdy patrzymy na czasopisma naukowe, nie tylko teologiczne, zauważamy, że pod hasłem tzw. umiędzynarodowienia pojawiły się na ich stronach redakcyjnych mocno rozbudowane międzynarodowe „komitety” i „rady” naukowe. Mam pytanie: ile razy spotkały się one realnie i na poważnie, aby omawiać to, co dotyczy takiego czy innego czasopisma, a tym samym mieć wpływ na jego profil, jakość, na stymulowanie rozwoju naukowego, któremu czasopisma powinny służyć? „Komitety” i „rady” naukowe są na ogół klubem znajomych redaktorów czasopisma, a tym samym są czystą fikcją. Dlaczego prof. Szaciłowski i Spóraniak nie demaskują tego poważnego nadużycia, które ma powszechny zasięg?

Pojawia się pytanie, jaki jest sens publikowania w językach obcych efektów badań naukowych, na które pieniądze łoży polski podatnik. Są dziedziny, w których może to mieć sens, ale jaki sens ma publikowanie badań w językach obcych np. w teologii. Teologia jest jeszcze nauką we Włoszech (w dużym stopniu ze względu na uczelnie „papieskie”), w Polsce i Stanach Zjednoczonych, chociaż tam dominują studia biblijne ze względu na tradycje protestanckie. Trochę teologii jest jeszcze w Hiszpanii. W innych krajach autentyczna teologia katolicka jest w stanie szcztąkowym, szukając swego miejsca w ramach systemu nauk. Zresztą, Francuzi czytają tylko Francuzów, Niemcy Niemców, Hiszpanie Hiszpanów, Włosi Włochów itd. Dzieje się tak nie tylko w teologii. By się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć do publikacji teologicznych, przyglądając się zawartym w nich przypisom. Podobnie jest w wielu innych dziedzinach, ale by się o tym przekonać, trzeba po prostu czytać.

Moje wątpliwości budzi także kwestia recenzowania. Przykłady absurdów można by mnożyć. Mój przyjaciel, znakomity chemik, zgłosił artykuł w czasopiśmie. Krytyczny recenzent zalecił redakcji, aby go odrzuciła, ponieważ autor nie zna najważniejszych publikacji na temat, którym się zajął, i wymienił przykładowo kilka artykułów. Wszystkie napisał autor artykułu. Recenzent nie zorientował się, kto jest autorem artykułu przekazanego do recenzji. Mój przyjaciel stwierdził: „Teraz już wiem, że trzeba cytować

także siebie, chociaż zawsze uczono mnie, że to nieprzystojne”. Miałem odwrotną sytuację – zacytowałem siebie, a recenzent napisał, że proponowanym artykułem „robię reklamę swoim pracom”.

Uważam, że na pewno należy odrzucić potrzebę recenzentów na poziomie autora profesora, a może nawet doktora habilitowanego. Recenzować należy na poziomie doktorów czy doktorantów, aby dobrze zapowiadającym się ludziom faktycznie pomagać w ich rozwoju. Najbanalniej można zapytać: Dlaczego ma mi zależeć na tym, by mój konkurent napisał dobry artykuł? Niech sam bierze odpowiedzialność za to, co robi. Krytyka następcza jest o wiele skuteczniejsza, byle nie kończyła się straszeniem sądami za „naruszanie dobrego imienia” z powodu krytycznych uwag demaskujących nieuctwo autora. Takie groźby już przerabiałem po napisaniu recenzji pewnej książki. Przy dzisiejszej sądokracji staje się coraz bardziej możliwe, że sądy będą ferować wyroki także w nauce. Już ochoczo wypowiadają się w sprawie podręczników do historii, jak w przypadku *Historii i teraźniejszości* prof. Wojciecha Roszkowskiego.

Na podstawie omówionych prowokacji i po powołaniu się głównie na opinie ks. Andrzeja Draguły i wyrwaną z kontekstu wypowiedź abpa Stanisława Budzika Sporniak wypowiada się o „stanie teologii” w Polsce. Problem jest bardzo złożony i domaga się ewidentnie czujności, jeśli teologia ma spełniać twórczą rolę w Kościele i w społeczeństwie. Problem trzeba widzieć bardziej realistycznie. Teologia ściśle akademicka ma w Polsce stosunkowo krótki żywot, bo mniej więcej dwudziestoletni. W okresie PRL-u była na marginesie, atakowana przez cenzurę i blokowana ograniczeniami w przydziale papieru (to też trzeba pamiętać). Po 1990 roku musiała w znacznej mierze poświęcić się formacji katechetów. Obecnie szykanuje ją system grantowy. Praktycznie teologia nie może liczyć na żadne wsparcie finansowe. Niektórzy teologowie próbują udowodniać, że ich badania dotyczą kwestii kulturowych, historycznych, społecznych, obyczajowych, ale gdy recenzent zorientuje się, że za wnioskiem stoi jakiś ksiądz, na pewno go odrzuci, bez względu na merytoryczną wartość projektu. Na pewno nigdy takiego wniosku nie złożę, żeby na nim wyżywał się jakiś zakompleksiony pseudouczoney. Niedawno widziałem wniosek o grant, który został zwyczajnie przekreślony, a recenzent skwitował go jednym, zamasyżycie napisanym zdaniem: „Teologia nie jest nauką!”.

W ostatniej części swego paszkwilu Sporniak nawrzucał wiele opinii, które są zwykłymi impertynencjami. W teologii nie obowiązuje więc kryterium płciowe, à propos: „gdzie kobiety?”. Kobiet teologów jest coraz więcej i są aktywne. Od dwudziestu siedmiu lat nauczam teologii i więk-

szość studentek stanowiły kobiety. Do Towarzystwa Teologów Dogmatyków można się zgłaszać – nie znam sytuacji odrzucenia jakiegoś uzasadnionego zgłoszenia. Świeccy mężczyźni są też mile widziani, byle się angażowali. Jedno jest pewne – na teologii kariery ekonomicznej raczej nie da się zrobić, dlatego też z tego powodu nie ma chętnych.

Praca księdza Eligiusza Piotrowskiego na temat zmartwychwstania nie jest aż taka rewelacyjna, jak zostało to przedstawione. Przytoczona pochwała ze strony księdza Adama Bonieckiego, że ksiądz Piotrowski niby pokazał w niej, „na czym polega poważna praca nad biblijnym tekstem”, nie ma pokrycia w faktach, ponieważ nie ma w niej żadnej analizy biblijnej, poza ogólnikową gloryfikacją „egzegezy historyczno-krytycznej”. Ksiądz Boniecki na pewno książki nie przeczytał.

Sporniak przytacza wypowiedź Piotra Popiołka, członka Towarzystwa Teologów Dogmatyków: „Studenci przez pięć lat niemal w ogóle nie są uczeni samodzielnej pracy naukowej, krytycznego myślenia, przeprowadzania kwerend, pisania tekstów naukowych. Słowem, student w ramach samych studiów teologicznych nie uzyskuje żadnego warsztatu ani przygotowania metodologicznego do pracy naukowej”. A czym w takim razie są seminaria, konwersatoria, a także samo pisanie pracy magisterskiej? Studia magisterskie z założenia przygotowują tylko w pewnym zakresie do aktywności naukowej. Magisterium jest stopniem „zawodowym” z definicji, w związku z czym trudno mieć pretensje, że przygotowują także do „zawodu nauczyciela religii”, niewłaściwie nazywanego „katechetą”. Muszę jednak zaznaczyć, że niejednokrotnie także na poziomie magisterskim powstają całkiem poważne prace naukowe. Przygotowaniem do działalności naukowej w sensie ścisłym zajmują się dopiero studia doktoranckie, chociaż nie wszyscy doktorzy podejmują aktywność naukową. Nie ma zresztą takiego obowiązku. Wielka szkoda i poważny błąd, że reforma ministra Jarosława Gowina mocno ograniczyła dostęp do tego stopnia studiów, choć miała służyć rozwojowi nauki i innowacyjności. Nie znam statystyk, ale na podstawie moich doświadczeń zauważam, że tylko co piąty doktor jest w stanie wejść na drogę ściśle naukową, a potem wnieść twórczy wkład do nauki. Po reformie Gowina liczba ludzi zdolnych poświęcić się nauce dramatycznie maleje, a obecne likwidacje instytucji naukowych, szybko wprowadzane przez nową koalicję rządową, jeszcze bardziej będą tę liczbę redukować.

I jeszcze jedno. Jestem księdzem, ale nigdy nie czułem, żeby Urząd Nauczycielski Kościoła w jakiś szczególnie radykalny sposób „egzekwował wierność” albo żebym był „całkowicie życiowo uzależniony” od tegoż

Urzędu. Tym bardziej to podkreślam, że zawsze miałem opinię „chodzącego na granicy”, jak to określił jeden z moich kolegów. Raz tylko cenzor kościelny nie udzielił *nihil obstat* mojej publikacji, ponieważ stwierdził, że jest „za trudna”, co bynajmniej nie należało do jego kompetencji.

Nie mam zamiaru potępiać ani prowokacji prof. Szaciłowskiego, ani reakcji ze strony redakcji czasopism na wykazane im błędy. Nie mogę jednak zgodzić się na to, by opierając się na pojedynczych faktach – które na pewno można by znaleźć w czasopismach z innych dziedzin – twierdzić, że teologia jest nauką „na niby”, i dokonywać jej przekreślenia. Prof. Marek Wroński zgromadził bogate „archiwum nieuczciwości naukowej”, powstające w znacznej mierze na łamach „Forum Akademickiego”, które obnażyło już dawno miernotę etyczną i fachową wielu pracowników nauki. Może dobrze byłoby zastanowić się nad przyszłością nauki w Polsce w świetle doświadczeń dostarczonych przez „konstytucję dla nauki”, w tym także teologii. To jest dzisiaj główne „miejsce”, gdzie należy szukać odpowiedzi na rodzące się pytania o jakość nauki i niszczącą ją korupcję. Na pewno nie można zostawić tej sprawy tylko w rękach polityków, których działania idą ewidentnie w najgorszym z możliwych kierunków.

Co do paszkwilu Sporniaka, to nie wykluczam także, że jest to głos na zamówienie, który ma posłużyć do likwidacji wydziałów teologicznych na uczelniach państwowych. Ogólny klimat, w którym tekst jest napisany, uprawnia do wyciągania takiego właśnie wniosku.

Dawid Mielnik
KUL, Lublin

**DEFEKTÓW INTERPRETACYJNYCH
JEDNAK BRAK? PRÓBA OBRONY
WŁASNEGO STANOWISKA W OBLICZU JEGO
ZAKWESTIONOWANIA W PRACY NAUKOWEJ
KSIEDZA PROFESORA
JANUSZA KRÓLIKOWSKIEGO. CZĘŚĆ DRUGA¹**

[Jest to kontynuacja tekstu, którego pierwsza część została opublikowana w „Teologii w Polsce” 18 (2024) 1]

**INTERPRETIVE DEFECTS INDEED HAD NO PLACE? AN ATTEMPT
TO DEFEND MY OWN POSITION IN THE FACE OF ITS BEING
CHALLENGED IN THE SCHOLARLY WORK
OF REV. PROFESSOR JANUSZ KRÓLIKOWSKI**

Summary

The purpose of this study is an attempt to polemicize against an article by Father Professor Janusz Królikowski published in the scientific journal „Teologia w Polsce”. In this study, the author attempts to defend himself against the accusations made against him in the polemical article by directly addressing them. The article is divided into three parts. First, the main methodological assumptions of

* Dawid Mielnik – absolwent teologii, nauk biblijnych, filozofii, filologii polskiej, literaturoznawstwa, prawa, edytorstwa i informatyki, dr nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej (KUL, 2017), dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii (KUL, 2021) oraz dr nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa (KUL, 2024). Autor 9 monografii oraz 140 recenzowanych artykułów naukowych, tłumacz Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r.; e-mail: mielnik-dawid@kul.pl; ORCID: 0000-0002-2701-4889.

¹ Niniejsza odpowiedź polemiczna w całości została napisana na przełomie czerwca i lipca 2023 roku. Z punktu widzenia autora stanowi zwartą całość i powinna być publikowana bez podziału na części. Niemniej z powodów niezależnych od autora, a zakomunikowanych mu przez redakcję czasopisma, artykuł został podzielony na dwie części, z których pierwsza opublikowana została w poprzednim numerze „Teologii w Polsce”, a druga jest publikowana teraz.

the study are introduced. Then a polemic against the non-merits-related arguments was undertaken, and in the third part – against the merits-related arguments. After the analyses, the author maintained his contested position.

Keywords: renewal of the liturgy, Holy Mass, Roman Missal, *De defectibus*, Missal rubrics

Streszczenie

Celem opracowania jest próba polemiki z artykułem Księdza Profesora Janusza Królikowskiego opublikowanym w czasopiśmie naukowym „Teologia w Polsce”. W tym studium autor próbuje obronić się przed zarzutami postawionymi mu w artykule polemicznym poprzez bezpośrednie odniesienie się do nich. Artykuł został podzielony na trzy części. Najpierw przybliżone zostały najważniejsze założenia metodyczne studium. Następnie podjęta została polemika z argumentami niemerytorycznymi, a w części trzeciej – z argumentami merytorycznymi. Po dokonanych analizach autor utrzymał swoje zakwestionowane stanowisko.

Słowa kluczowe: reforma liturgiczna; Msza Święta; Mszał Rzymski; *De defectibus*; rubryki mszalne

*

Co do analiz dokonanych na stronach 33–38, w dziale zatytułowanym *Kilka wątpliwych interpretacji*, mam mieszane uczucia. Ksiądz Profesor ewidentnie polemizuje z niektórymi zapisami z *De defectibus* na zasadzie wykazywania zasadności ich usunięcia. Cały problem polega na tym, że w mojej monografii w ogóle nie podejmowałem tego zagadnienia. Cel pracy został wyraźnie określony we wstępie i zakończeniu (s. 10, 157) i na pewno nie była nim próba ustalenia, czy poszczególne rubryki z działu *De defectibus* powinny się tam znaleźć, czy nie. Odnoszę wrażenie, że Ksiądz Profesor niedokładnie przeczytał wprowadzenie do mojej monografii. Z tej perspektywy zatem nie czuję się zobowiązany do prowadzenia polemiki w takim zakresie. Z drugiej jednak strony, wychodząc poza tezy postawione w monografii, nie zgadzam się z twierdzeniami Księdza Profesora, a zatem wyjątkowo i z nimi podejmę polemikę.

Pierwszą kwestią jest kazus biednej myszy z edycji typicznej Piusa V. Ksiądz Profesor pisze: „**Bardzo dobrze, że szybko zorientowano się, że takie stawianie problemu po prostu ośmiesza rubryki**”. Osobiście nie zgadzam się z tym osądem. W pierwszej kolejności przywołajmy urywek z Księgi Wyjścia:

Idź do ludu i każ im się przygotować na święto dziś i jutro. Niechaj wypiorą swoje szaty i niech będą gotowi na trzeci dzień, bo dnia trzeciego zstąpi Pan na oczach całego ludu na górę Synaj. Oznacz ludowi granice dokoła góry i powiedz mu: Strzeżcie się wstępować na górę i dotykać jej podnóża, gdyż kto by się dotknął góry, będzie ukarany śmiercią. Nie dotknie go ręka, lecz winien być ukamienowany lub przebity strzałą. Człowiek ani bydlę nie może być zachowane przy życiu. Gdy zaś zagrmi trąba, wtedy niech podejda pod górę (Wj 19,10–13).

Kontekstem tego polecenia Bożego jest zawarcie przymierza na Synaju. Bóg nakazuje wyznaczyć granicę dookoła góry i zabrania pod groźbą wymierzenia śmierci jej przekroczenia nie tylko dla człowieka, ale, co ciekawe, również dla zwierzęcia. *Ratio legis* tego zakazu jest raczej intuicyjne – Bóg zabezpiecza świętość miejsca swego objawienia.

I teraz w kontekście powyższej uwagi Księdza Profesora stawiam następujące pytanie: czy w przypadku przekroczenia przez bydłęcia owej narysowanej linii byłoby czymś ośmieszającym dla Izraelity ukamienowanie takiego zwierzęcia lub przebicie go strzałą? Cóż ośmieszającego jest w wykonywaniu poleceń Bożych, pod którymi kryje się zewnętrzny przejaw szacunku wobec Stwórcy?² I teraz wracam do kazusu z Mszału Piusa V. Czy rzeczywiście jest czymś ośmieszającym okazanie szacunku wobec Chrystusa obecnego w Hostii poprzez sposób procedowania, który *de facto* był już przewidziany w innych przypadkach (spopielenie, wrzucenie do sakrarium), a zatem nie był żadną nowością?

Przygotowując monografię, natknąłem się na informację, że w jakiejś liturgii wschodniej funkcjonowała taka praktyka³, iż ponoć, jeżeli przy udzielaniu Komunii Świętej część konsekrowanego wina wylała się na ubranie wiernego, ten kawałek ubrania był wydzierany i spalany⁴. Czy to również jest „ośmieszające”? *De facto* jest to praktyka co do istoty tożsama z tą z Mszału Piusa V, więc jeżeli Ksiądz Profesor kwestionuje zasadność zapisu z Mszału Piusa V, to raczej konsekwentnie powinien skrytykować i tę praktykę.

Inny problem, że kategoria rubryk „ośmieszających” jest bardzo płynna. Dla młodzieży biskup odziany w (przepraszam, ale tylko cytuję) kawałek kija i czapkę pewnie wygląda dziwacznie, osobiście byłem świadkiem wy-

² Prorok Ezechiel na polecenie Boże dokonywał bardziej „dziwacznych” rzeczy.

³ Wydaje mi się, że było to w czasie przeszłym, ale się nie upieram. Być może jest to ciągle zachowywana praktyka.

⁴ Jeżeli dobrze pamiętam, wierny mógł zatrzymać pozostałą część ubrania, tzn. tę, na którą Krew Pańska się nie rozlała.

szydzania noszenia „kawałka materiału” nad monstrancją podczas procesji Bożego Ciała. Oczywiście, dla wierzących są to przedmioty z ważnym przesłaniem teologicznym, ale na pewno nie dla niekatolików. Niemniej problem pozostaje ten sam: czy te elementy nakazane przez rubryki również można uznać za „ośmieszające”, a zatem na tej samej podstawie, co zapisy z Mszału Piusa V, powinny zostać usunięte? Nie jestem przekonany i spodziewam się, że Ksiądz Profesor również nie będzie w tym osądzie konsekwentny⁵.

Poza tym, odstawiając wszystko na boku, niekwestionowalne pozostaje to, że zapis o tej biednej myszy ostatecznie pochodzi od najwyższego prawodawcy Kościoła katolickiego i do tego jeszcze świętego kanonizowanego w czasach, gdy wymogi stawiane kandydatowi na ołtarze były bardziej restrykcyjne. Czy już tylko ta okoliczność nie powinna budzić więcej respektu dla samego przepisu z *De defectibus*?

„Bonawentura chciał uwypuklić antropologiczny charakter obecności eucharystycznej, którą «chwytą» jedynie wierzący i jedynie dla niego ma ona charakter substancjalny”. Czy można by prosić o źródło tego stanowiska Bonawentury w ewentualnym artykule polemicznym? Mam pewną wątpliwość co do tego, czy ten uczony mógł tak powiedzieć. Pomijam już natomiast zupełnie to, że Magisterium Kościoła w zasadzie zamknęło dyskusję w tej sprawie. Proszę zapoznać się z następującymi błędami potępionymi już w XIV wieku: „Jeżeli konsekrowana hostia upadnie lub zostanie wrzucona do kloaki, błota lub w jakieś haniebne miejsce, chociaż przypadłości pozostają, Ciał Chrystusa przestaje w nich być i wraca substancja chleba”; „Jeżeli konsekrowana hostia zostanie ugryziona przez mysz lub zjedzona przez zwierzę, chociaż pozostają wspomniane przypadłości, Ciał Chrystusa przestaje w nich być, a substancja chleba powraca”⁶. Drugie z nich bezpośrednio przecież odnosi się do tezy, którą Ksiądz Profesor postawił, a którą za chwilę przytoczę.

W tym kontekście chcę jeszcze odnieść się do tego zdania: **„D. Mielnik także pisze, że „zwierzę [...] spożyło Hostię” – zwierzę spożyło tylko chleb!”**. Nie wiem, czy prawidłowo rozumiem wymowę tego zdania, stąd w przypadku ewentualnego argumentu polemicznego proszę o doprecyzowanie. Dosłowna lektura tego zdania sugeruje, że w opinii Księdza Profe-

⁵ Tzn. nie do końca konsekwentnie zakwestionuje konieczność usuwania pastorału i mitry przy jednoczesnym uznaniu konieczności usunięcia zapisu z Mszału Piusa V pomimo ich pewnych cech wspólnych.

⁶ Tłumaczenie własne. W *Enchiridionie* Denzingera w numeracji D są to numery 578–579, w numeracji DS – 1101–1102, w numeracji *Thesaurus doctrinae catholicae* – 1148b.

sora zwierzę, spożywając konsekrowaną Hostię, nie spożywa Hostii, tylko chleb. Trudno nie odnieść wrażenia, że przez to zdanie przebiega raczej protestanckie rozumienie konsekracji, ograniczające obecność Chrystusa w Hostii tylko do momentu celebracji, wbrew rozumieniu katolickiemu, zakładającemu ciągłą obecność Chrystusa po ważnej konsekracji⁷. Proszę raz jeszcze zajrzeć do treści dopiero co przywołanych błędów potępionych przez Magisterium, zwłaszcza tego dotyczącego myszy. Jeżeli coś źle rozumię, proszę o korektę, bo sprawa jest bardzo poważna. Jeżeli doszło do ważnej konsekracji, to w tym kazusie zwierzę nie spożyło chleba, ale rzeczywiste Ciało Chrystusa. W konsekwencji zatem procedura podana w Mszału Piusa V jak najbardziej ma swoje teologiczne uzasadnienie.

„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”. Nie wchodząc w szczegóły, polecam przeczytać szósty dodatek⁸ publikacji Daviesa *Nowa Msza Papieża Pawła*⁹. W wielkim skrócie. W latach siedemdziesiątych XX wieku w USA wymyślono przygotowywanie chleba mszalnego w taki sposób, żeby nie był on chlebem (co w konsekwencji daje nieważność materii konsekracyjnej)¹⁰. I nie chodzi tu o pojedyncze przypadki. Mam na myśli kilkuletni proceder. Sprawa otarła się nawet o Kongregację Nauki Wiary, która zabroniła tego postępowania. Jak ma się to do wspomnianego przez Księdza Profesora przygotowywania komunikantów „pod czujnym nadzorem kapłana”, pozostaje dla mnie tajemnicą. I to już nie jest spieranie się o to, czy kapłan, który nie rozłożył korporału na trzy palce od krawędzi ołtarza, popełnił grzech, czy nie. Tu w grę wchodzi kwestia ważności bądź nie Mszy Świętej i wszystkie związane z tym konsekwencje.

W kontekście puryfikacji Ksiądz Profesor napisał: **„Dzisiaj, gdy mamy odpowiednio przygotowane i ułożone w puszce komunikanty, zostaje najwyżej kilka okruszyn, wystarcza prosta puryfikacja odrobiną wody”.** Chcę zwrócić uwagę na sformułowanie „zostaje najwyżej kilka okruszyn”. Czy w tych kilku okruszynach Chrystus jest jakoś „mniej”

⁷ Aż do momentu zniszczenia postaci.

⁸ Tytuł *Amerykański skandal*.

⁹ Zob. M. Davies, *Nowa Msza Papieża Pawła*.

¹⁰ Kwestia nieważnej drugiej materii eucharystycznej również miała miejsce.

obecny niż w owej „dwucentymetrowej warstwie cząsteczek eucharystycznych” wspomnianej wcześniej przez Księdza Profesora? Czy szacunek wobec tak samo obecnego Chrystusa nie domaga się, żeby puryfikacji dokonywać nie mniej dokładnie w obydwu przypadkach?

„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 zrobić”. Punkt 280 Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego: „Jeśli upadnie Hostia lub jakaś jej część, należy ją podnieść z czcią”. Proszę mi wytłumaczyć, czym w zewnętrznej aparycji różni się podniesienie Hostii „z czcią” i „bez czci”. Nie wiem – przy tej okazji szafarz ma wykonać jakieś przyklęknięcie, uderzenie się w pierś czy coś podobnego? Wolno zakładać, że jeżeli Hostia upadła, to zapewne pozostały na ziemi jakieś cząsteczki tej Hostii. Czy rzeczywiście kapłan wykształcony w duchu odnowionej liturgii będzie czuć potrzebę zabezpieczenia tego miejsca i jego puryfikacji? Kilukrotnie byłem świadkiem upadku Hostii na posadzkę i jakoś nigdy szafarz nie czuł się do tego zobligowany. Tradycyjnie wykształceni kapłani, instruowani dodatkowo przez rubryki *De defectibus*, owszem – zabezpieczają to miejsce i je puryfikują. Co prawda, nie jest to wymagane przez rubryki (a przynajmniej ja nigdzie nie znalazłem tego potwierdzenia), ale wiadomo mi o praktyce piętnastominutowego leżenia krzyżem przed ołtarzem przez kapłana, który upuścił komunikant na ziemi, jako gest ekspiacji. Tego nie ma w rubrykach, ale tzw. księża tradycyjni to robią. Powróćmy na chwilę w tym kontekście do wcześniej omówionego problemu – czy rzeczywiście praktyka zreformowanej liturgii pozwala na oddawanie czci Hostii w takim samym stopniu jak w tradycyjnej liturgii? W tym kontekście nie widzę absolutnie żadnych przesłanek dla pozytywnej odpowiedzi na tak postawione pytanie.

„Zamarczanie wina w czasie Mszy jest raczej sprawą egzotyczną, a w każdym razie nie zachodzi dzisiaj potrzeba stosowania tak rozbudowanej procedury”. W Polsce zapewne jest to „sprawa egzotyczna”, ale czy jest to równie egzotyczne gdzieś na dalekiej północy? Nie jestem co do tego przekonany. Proszę pamiętać, że prawodawstwo kościelne powinno obejmować różne sytuacje, nie tylko te związane z określonym kręgiem geograficznym. Z tego samego powodu w Kodeksie prawa kanonicznego regulowana jest choćby przeszkoda uprowadzenia (występująca w niektórych częściach świata), choć w rzeczywistości polskiej zapewne jest to „sprawa egzotyczna”.

„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 Mszę Świętą, by powiedzieć im, że Mszy nie będzie z powodu popełniania przez niego grzechu, a więc nie będą «mogli uczestniczyć we Mszy Świętej»”. Przecież w swojej monografii wyraźnie pokazałem, że przez całe stulecia najwyższa władza kościelna tego właśnie od kapłanów wymagała¹¹. Proszę raz jeszcze sięgnąć do punktów VII, 5; X, 2 *De defectibus*.

„Trzeba być bardzo ostrożnym z wyrokowaniem o «przyjęciu Komunii w sposób świętokradczy»”. Proszę sięgnąć do punktów VIII, 2 i VIII, 3 *De defectibus*, gdzie wprost jest mowa o grzechu ciężkim w związku z celebracją w stanie grzechu śmiertelnego. Nie jest to mój osąd, ale osąd najwyższej władzy kościelnej.

„Kapłan, który «podczas sprawowania Mszy Świętej uświadomi sobie, że znajduje się w stanie jakiejś kary kościelnej», jest przypadkiem czysto i skrajnie teoretycznym, który można rozważać jedynie w ramach osławionej «kazuistyki jezuickiej»”. Co nie zmienia tego, że jest to kasus rozważany przez samego najwyższego prawodawcę kościelnego w dziale *De defectibus*. Czy na podstawie powyższego zdania mam wnioskować, że Ksiądz Profesor kwestionuje zasadność decyzji podejmowanych przez papieża Kościoła katolickiego o włączeniu tego przypadku do Mszału?

Zresztą sięgnijmy do kanonu 1331 Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II. „Ekskomunikowanemu zakazuje się: 1 sprawowania Ofiary eucharystycznej i pozostałych sakramentów; 2 przyjmowania sakramentów; 3 sprawowania sakramentaliów i pozostałych ceremonii kultu liturgicznego; 4 jakiegokolwiek czynnego udziału w wyżej wymienionych celebracjach; 5 sprawowania kościelnych urzędów, zadań, posług i funkcji; 6 wykonywania czynności rządzenia” (§ 1). „Jeżeli zaś została wymierzona ekskomunika *ferendae sententiae* lub została deklarowana ekskomunika *latae sententiae*, przestępca: 1 gdyby chciał działać wbrew postanowieniu § 1, n. 1–4, powinien zostać usunięty albo czynność liturgiczna powinna zostać przerwana, chyba że stoi temu na przeszkodzie poważna przyczyna” (§ 2). A zatem nawet w rozważaniu „posoborowym”, i to w rozważaniu typowo prawnym, najwyższy prawodawca kościelny widział potrzebę wspomnienia o możliwości przerwania liturgii w przypadku zaciągnięcia

¹¹ Tzn. przerwania Mszy.

kary kościelnej. Czy zatem według Księdza Profesora Jan Paweł II, który przecież promulgował Kodeks, również zajmował się „osławioną kazuistyką jezuicką”?

„Usunięcie rubryki o polucji nocnej było jak najbardziej uzasadnione”. Dlaczego zatem nie zrobiono tego już w edycji typicznej Klemensa VIII albo dlaczego w ogóle ta rubryka znalazła się w Mszałe, skoro jej obecność była nieuzasadniona? Ponownie przypominam, że ta regulacja znalazła się w Mszałe za wolą najwyższej władzy kościelnej.

„Teza o zaleceniu rezygnacji z Mszy Świętej w tym kontekście jest co najmniej ryzykowna”. To nie jest moja ocena. Takie zalecenie zamieścił w Mszałe najwyższy prawodawca kościelny, co wyraźnie pokazałem w swojej monografii. Czyżby Ksiądz Profesor kwestionował i podważał autorytet Piusa V i jego następców, którzy nie chcieli tej rubryki usunąć, ale widzieli potrzebę jej utrzymania?

„Wydaje mi się rzeczą zasadniczą podkreślenie, że zmiany wprowadzone w tej materii [postu eucharystycznego] 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”. Z jednej strony Ksiądz Profesor pisze, że nie post decyduje o jakości, z drugiej strony ma znaczenie duchowe, czyli *de facto* jakości decyduje, bo przecież sfera duchowa wpływa na jakość celebracji. W mojej ocenie jest w tych stwierdzeniach co najmniej niekonsekwencja. Już sam fakt, że najwyższa władza kościelna przez całe stulecia utrzymywała taką praktykę i przez bardzo długi czas nie chciała od niej odstąpić, o czymś świadczy. W pełni zgadzam się ze zdaniem, że zmiana miała uzasadnienie duszpasterskie. W mojej ocenie jednak nie miała większego uzasadnienia dogmatycznego. I problem, który rzeczywiście jest bardzo poważny i który powinien być przedmiotem debat teologicznych, jest następujący: czy godzi się wprowadzać innowacje liturgiczne ze względów duszpasterskich kosztem przekazu teologicznego? Moim zdaniem nie. Jeżeli Ksiądz Profesor jest w stanie przedstawić poważne argumenty przeciwne, zapraszam do dalszej dyskusji. A jeżeli ktoś uzasadnia zmiany liturgiczne kwestiami duszpasterskimi, proszę się nie powoływać na zasadę *lex orandi – lex credendi*, bo istotą tej zasady jest powiązanie czynności liturgicznej z przekazem teologicznym, a skoro ktoś wprost przyznaje, że dla jakiejś modyfikacji *ratio legis* była kwestia duszpasterska, to tym samym milcząco zakłada, że przekaz teologiczny jest mniej ważny i może być podporządkowany racjom duszpasterskim.

Nie zgodzę się natomiast ze stwierdzeniem, że rezygnacja z wymagającego postu eucharystycznego nie wpłynęła na przekaz teologiczny. Post naturalny bardzo dobitnie „wymuszał”¹² na kapłanie duży stopień ofiarności, co mocniej przysposabiało go do sprawowania ofiary mszalnej. Czy był on przesadzony i wystarczyło rozwiązanie tzw. Piusowe? Nie mam w tej materii jednoznaczności, zachęcam do dalszych dyskusji i dalszej wymiany argumentów.

Co do ilustracji z przypisu 43, trudno jest mi stwierdzić, czego zawarte tam obserwacje mają dowodzić. Osobiście o mdleniach dzieci podczas Pierwszej Komunii Świętej słyszałem również od swojej dziewięćdziesięcioośmioletniej babci i nie potrzebowałem do tego konsultacji z babcią Księdza Profesora. Nie była to zatem refleksja teologiczna osoby, która, cytując Księdza Profesora, „ocenę sytuacji miała lepszą niż niejeden teolog”, ale zaryzykuję stwierdzenie, że raczej była to dość rozpowszechniona wiedza. Czy chcemy do tego wrócić? Osobiście zaleciłbym rozważenie praktyki obecnej do pontyfikatu Piusa X, a zatem udzielanie Pierwszej Komunii Świętej w wieku ok. 14 lat. Przy okazji „przywróciłibyśmy” właściwą kolejność sakramentów inicjacji chrześcijańskiej¹³ i co do zasady unikalibyśmy problemu mdlenia dzieci. Czy jest to rozwiązanie dobre? Nie wiem, czekam na rzetelną dyskusję w tej materii.

„Warto pamiętać, że to św. Pius X – papież, którego trudno posądząć 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”. Zastanawia mnie jedynie, na ile świadomie Ksiądz Profesor posłużył się sformułowaniem „uwzględniać racje duszpasterskie”. Jest to jak najbardziej określenie prawdziwe, z którym się zgadzam. Należy te racje uwzględniać, ale czym innym jest podporządkowywać im całą liturgię, jak to miało niejednokrotnie miejsce w odnowie liturgicznej. Czym innym jest uwzględnienie przez Piusa XII racji duszpasterskich i udzielanie w okresie wojny licznych indultów zwalniających od postu eucharystycznego, a czym innym jest powiedzenie, że *de facto* postu eucharystycznego już nie ma¹⁴. Czym innym jest przeniesienie godziny celebracji Wigilii Paschalnej z 15.00 na 9.00,

¹² Wiem, że tego określenia Ksiądz Profesor nie lubi, ale w dalszej części artykułu wyjaśnię, dlaczego nie jest ono błędne i jak je rozumieć.

¹³ Co powinno ucieszyć współczesnych liturgistów, tak bardzo podkreślających Eucharystię jako szczyt inicjacji chrześcijańskiej.

¹⁴ Mnie osobiście naprawdę bardzo trudno jest nazwać powstrzymywanie się od pokarmów stałych przez jedną godzinę (dla chorych 15 min) postem. Przecież to nie jest żadne wyrzeczenie.

żeby umożliwić wiernym zachowanie tradycyjnej praktyki, według której pierwszy posiłek spożywało się dopiero po nieszpórach (i przy okazji dać im możliwość zachowania postu naturalnego w celu przyjęcia Komunii Świętej), a czym innym jest faktyczne zniszczenie postu naturalnego i zniesienie tradycyjnej praktyki pierwszego posiłku po nieszpórach przez przeniesienie czasu celebracji na późne godziny wieczorne Wielkiej Soboty¹⁵. Pierwsze rozwiązanie rzeczywiście jest uzasadnione duszpastersko, bo zmienia tradycję jedynie w takim minimalnym zakresie, w jakim jest to konieczne dla osiągnięcia czegoś, drugie natomiast nie chce mieć z tradycją nic wspólnego i znosi ważne treści teologiczne.

„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 dojrzewania 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”. Nie wiem, czy podkreślam to „z upodobaniem”, gdyż nie jestem w stanie odczytać kryteriów, którym Ksiądz Profesor się kierował przy sformułowaniu tego zarzutu, niemniej uważam, że nie czynię tego „naiwnie”. Uczęszczam i na Msze tradycyjne, i zreformowane. Obserwuję kapłanów i wyciągam wnioski. Oczywiście, nie mam wglądu w duszę i nie jestem w stanie ocenić wnętrza. Ale zewnętrzne zachowanie jestem w stanie ocenić. Szczera wiara jest u tradycyjnych księży. Oni podchodzą do spraw liturgii poważnie i nie pozwalają sobie na niestosowność. Czy wynika to z formacji, zachowywania rubryk czy czegoś innego – obojętnie uważam, że z tego wszystkiego.

Co do „dojrzewania w wierze” i „wiary kapłana”, odsyłam do jednego z poprzednich akapitów poświęconemu różnym aberracjom. Szczerze zachęcam do wyjaśnienia mi, jak smażenie jajecznic w ornacie, zakładanie stroju klauna, obcinanie połowy Mszy Świętej, sprawowanie jej w kąpielówkach w wodzie wyraża „wiarę” kapłana i jest wyrazem jego „stałej formacji liturgicznej”.

¹⁵ Co faktycznie i tak nie jest zachowywane, bo w mojej rodzinnej parafii na Wigilię Paschalną przychodziliśmy już o 18.00, kiedy jeszcze było bardzo jasno. U podstaw reform w tym przypadku był postulat *veritas horarum*, który, jak się okazało, był jedynie pretekstem i reformatorom najwyraźniej nie chodziło o ową „prawdę godzin”, a jedynie o same przeprowadzenie reformy. Gdyby było inaczej, główny postulat przeniesienia czasu celebracji byłby skrupulatnie przestrzegany.

Owszem, godnej celebracji Eucharystii nie da się wymusić samymi przepisami, ale tradycyjne regulacje przynajmniej próbują to zrobić i przynajmniej ostrzegają kapłanów, że Msza Święta jest rzeczywistością sakralną i nierespektowanie tej okoliczności nie pozostanie bez konsekwencji¹⁶.

„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? [...] Z obydwu dokumentów Soboru Trydenckiego jednoznacznie wynika, że pierwszym beneficjentem Mszy Świętej jest wierzący”. Według słownika języka polskiego beneficjent to albo „osoba korzystająca z beneficjum”, albo „osoba czerpiąca korzyści z czegoś”. Rzeczywiście, może to nie do końca jest poprawne słowo na określenie adresata ofiary, niemniej chciałbym na coś zwrócić uwagę.

Najpierw cytaty z Soboru Trydenckiego: „[Chrystus] złożył w ofierze Bogu Ojcu swoje ciało i krew pod postaciami chleba i wina, i pod ich znakami podał apostołom”. Z tego zdania wynikają dwie kategorie „beneficjentów” ofiary Chrystusa: Bóg Ojciec oraz apostołowie. „Pan prześlągany tą ofiarą, udzielając łaski i daru pokuty, odpuszcza przestępstwa i grzechy, nawet olbrzymie”¹⁷. Tutaj podobnie – Bóg prześlągany ofiarą oraz ludzie otrzymujący odpuszczenie grzechów. Czy z któregoś z tych zdań wynika, że „pierwszym beneficjentem Mszy Świętej jest wierzący”? W porządku „chronologicznym” raczej nie, skoro ludzie otrzymują przebaczenie grzechów od Boga już prześląganego ofiarą.

Co do Pisma Świętego, chciałbym przywołać kategorię „miłej woni” pojawiającej się w Pięcioksięgu Mojżesza (np. Wj 29,18.25; Kpł 1,9) oraz następujące zdanie z Księgi Rodzaju: „Noe zbudował ołtarz dla Pana i wzięwszy ze wszystkich zwierząt czystych i z ptaków czystych złożył je w ofierze całopalnej na tym ołtarzu. Gdy Pan poczuł miłą woń, rzekł do siebie: «Nie będę już więcej złorzeczył ziemi»” (Rdz 8,20–21). Oczywiście, mamy tu do czynienia z obrazami antropomorficznymi i antropopatycznymi, niemniej mimo wszystko pokazują one przyjęcie ofiary przez Boga i „zmianę Jego usposobienia”. W tym kontekście, posługując się podobnymi kategoriami w kontekście Mszy, chyba można uzasadnić określenie „beneficjent” względem Boga. Ostatecznie mogę się zgodzić, że określenie

¹⁶ Porównaj akcentowane w mojej monografii adagium „Sicut tu Me tractabis in Missae sacrificio, ita te tractabo in ultimo iudicio”.

¹⁷ Zob. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.

„beneficjent” wobec Boga może nie jest najszcześniejsze, ale nie widzę powodów, dla którego miałbym uznać je za błędne.

Nie widzę również powodu stawiania tezy o jakimś podporządkowaniu Boga człowiekowi. Kapłanem Mszy Świętej jest Chrystus i tylko On przez ręce duchownego składa ofiarę. Nie ma tu zatem żadnego podporządkowywania Boga człowiekowi.

Ksiądz Profesor przywołuje jeszcze następującą wypowiedź Soboru Trydenckiego: „**By przedstawiała [repraesentaretur] raz [na zawsze] dokonaną na krzyżu ofiarę krwawą i utrwalala jej pamiątkę po wszystkich wieki oraz udzielała jej zbawczej mocy odpuszczania grzechów, które codziennie popełniamy**”. Mam co do tego schematu argumentacyjnego dwie uwagi. Po pierwsze, jeżeli Msza Święta zgodnie z tym cytatem ma przedstawiać „raz [na zawsze] dokonaną na krzyżu ofiarę krwawą”, to które elementy *novus ordo missae* realizują postulat Soboru Trydenckiego? W tradycyjnej Mszy jest to widoczne – ofertorium, modlitwa *Placeat tibi*, sposób wypowiadania słów konsekracji, język święty, postawa *ad orientem*. Tych elementów w odnowionej liturgii już nie ma. Co zatem zdaniem Księdza Profesora w Mszale Pawła VI przedstawia ową ofiarę Chrystusa? Czy może jedynie formuła „módlcie się bracia, aby moją i waszą ofiarę [...]”, którą zresztą Bugnini chciał usunąć z liturgii?¹⁸

Po drugie, dziwi mnie, że nie przeszkadza Księdzu Profesorowi powoływanie się na wypowiedzi Soboru Trydenckiego. Sobór Trydencki potwierdził świętość i bezbłądność kanonu mszalnego. Oczywiście, Mszał Pawła VI ostatecznie kanonu rzymskiego nie usunął¹⁹, niemniej został on praktycznie wyeliminowany wskutek jego minimalnego używania. Czy nie przeszkadza Księdzu Profesorowi, że współcześnie nie akcentuje się w liturgii świętości i bezbłądności kanonu rzymskiego wbrew postanowieniu Soboru Trydenckiego? Przypominam również, że Sobór Trydencki potwierdzał zasadność odmawiania fragmentów Mszy po cichu i akcentuję, że Sobór Trydencki rzucił anatemę na twierdzenie „Gdyby ktoś mówił, że obrządek Kościoła rzymskiego, w którym część kanonu i słowa konsekracji wymawia się po cichu, należy potępić [...] niech będzie wyklęty”²⁰. W Mszale Pawła VI nie odmawia się już kanonu po cichu.

¹⁸ I która zresztą nierzadko jest wypowiadana jako „módlcie się bracia, aby naszą ofiarę”, co nie tylko jest oznaką nieposłuszeństwa przepisom liturgicznym, ale równocześnie zaciiera bardzo ważne teologiczne rozróżnienie pomiędzy kapłaństwem hierarchicznym i powszechnym.

¹⁹ Aczkolwiek warto wiedzieć, że Bugnini próbował to zrobić.

²⁰ Zob. *Dokumenty soborów powszechnych...*, t. 4.

Opierając się na powyższym, chcę pokazać niekonsekwencję w postępowaniu Księdza Profesora, który wybiera te elementy, które pasują mu do przyjętej tezy, odrzucając cały szereg innych, mimo iż pochodzą one od tego samego autorytetu.

„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 od odpowiedniego – «ważnego» – połączenia materii i formy. Zaslugą ruchu liturgicznego i współczesnej teologii jest konsekwentne odbudowywanie celebratywnego charakteru sakramentów”. Szczerze powiedziawszy, nie wiem, czy ten zarzut odnosi się do tradycyjnej czy odnowionej liturgii. Przecież to odnawiana od pontyfikatu Piusa XII liturgia poskracała Mszę Świętą i inne obrzędy²¹, a niektóre całkowicie pousuwała²². W tradycyjnej liturgii oprócz właściwego połączenia materii i formy jest cały szereg innych obrzędów nieobecnych w zreformowanej liturgii, których celem jest właśnie wypuklanie na różny sposób tego, co istotowo dokonuje się przy połączeniu materii i formy. Czy na pewno ten zarzut dotyczy tradycyjnej liturgii?

„Zamierzeniem 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 Świętej”. Są to kolejne przyjmowane *a priori* założenia łatwe do falsyfikacji. Ofiarny charakter Mszy Świętej w tradycyjnym rycie podkreślały choćby ofertorium, modlitwa *Placeat tibi*, język sakralny oraz orientacja w kierunku geograficznego lub symbolicznego wschodu. Żadnego z tych elementów w *novus ordo missae* już nie ma. W tradycyjnym rycie istotnie rubryki wyraźnie oddzielały słowa konsekracji od pozostałej części narracji przez „wymuszenie” na kapłanie zmiany modulacji głosu i chwili pauzy, co akcentowało sam moment konsekracji, i ukazywały performatywny charakter wypowiedzianych słów. W odnowionym Mszału w Ogólnym wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego (punkt 150) rubryki w ogóle nie akcentują momentu konsekracji. W samym *ordo missae* informacja o konieczności uważnego wypowiedziania słów pojawia się na początku modlitwy *Qui pridie*, a nie przed samą formułą, przez co nie ma tego wyraźnego wyakcentowania samej formuły na wzór Mszału tradycyjnego.

²¹ Jak choćby obrzęd chrztu.

²² Zwłaszcza z Pontyfikatu Rzymskiego w edycji Leona XIII, ale sporo rubryk z Rytuału Piusa XII również już nie ma.

Poza tym do samej formuły konsekracyjnej włączono polecenia brania i spożywania, co akcentuje raczej aspekt uczty, a nie ofiary. Naprawdę nie rozumiem, jakim sposobem miałyby to uwypuklić wymiar ofiarny. Uwypuklenie oznacza położenie nacisku na jednym elemencie, a nie na dołączeniu drugiego elementu do pierwszego. Co najwyżej można by się zgodzić ze stwierdzeniem, że nowa formuła konsekracyjna uwypukla aspekt uczty. Z takim wnioskiem trudno jest polemizować. Ale twierdzenie, że uwypukla aspekt ofiary, jest założeniem, a nie konkluzją wynikającą z samego porównania.

To trochę tak, jakbym do pojemnika z wodą dolał wino i utrzymywał, że dzięki temu zwiększyłem ilość wody w tym pojemniku. Taka konkluzja z oczywistych powodów jest błędna. Mogę co najwyżej powiedzieć, że zwiększyłem ilość wina w tym pojemniku. Podobnie ze zmienioną formułą konsekracji. Skoro do wyjściowej dołączyłem słowa wzywające do spożywania, czyli wyraźnie nawiązujące do aspektu uczty, wniosek konkluzywny jest taki, że ta zmiana uwypukliła aspekt uczty. Konkluzja, że ta zmiana wyakcentowała aspekt ofiarny, jest błędna, a dowodzący w ten sposób popełnia logiczny błąd doszukiwania się konkluzywności tam, gdzie go nie ma. Jeżeli ktoś pomimo tego próbuje doszukiwać się uwypuklenia aspektu ofiarnego przy reformie, która go nie wprowadziła, trudno nie uznać takiego działania za rodzaj zaklinania rzeczywistości.

Dokładnie ten sam model rozumowania stosowałem podczas analiz rubryk *De defectibus*. Jeżeli w punkcie wyjścia miałem, mówiąc obrazowo, cztery nakazane gesty szacunku względem Eucharystii, a po jakiejś reformie mam jeden taki gest, raczej trudno jest wyciągnąć konkluzję, że reforma zwiększyła szacunek względem Najświętszego Sakramentu bądź utrzymała ją na tym samym poziomie. Każdy uczciwy naukowiec uzna raczej, że tego rodzaju wnioski są niekonkluzywne. Gdybym próbował wyciągnąć taki niekonkluzywny wniosek, to przecież recenzent, którego Ksiądz Profesor raczył skrytykować i zasugerować mu niekompetencje, łatwo wytknąłby mi w recenzji błąd i bez problemu wskazał zarzut braku podstaw do wyciągania takich wniosków w oparciu o przesłanki obecne w punkcie wyjścia.

Co do twierdzenia o zaczerpnięciu „bezpośrednio i niemal dosłownie” słów z Nowego Testamentu, mogę jedynie dodać tyle, że także w tradycyjnym Mszałe słowa konsekracji również są zaczerpnięte „bezpośrednio i niemal dosłownie” ze słów z Nowego Testamentu. W czym zatem tradycyjne rozwiązanie miałyby być gorsze, skoro żaden z Mszałów nie czerpie formuły konsekracyjnej w pełni z którejś księgi Pisma Świętego (Mt, Mk, Łk, 1 Kor)?

„Kościelne zgromadzenie liturgiczne jako integralny podmiot działania liturgicznego jest pierwszorzędą manifestacją i wyrażeniem tajemnicy Kościoła w dziejach”. Jest to zdanie dosyć niejednoznaczne, stąd trudno mi się do niego odnieść. Jeżeli Ksiądz Profesor rozumie przydawkę „integralny” jako „konieczny”, to zdanie jest nieprawdziwe, gdyż kapłan jest w stanie w sposób ważny odprawić Mszę bez obecności wiernych. Jeżeli natomiast ta przydawka jest rozumiana jako „uzupełniający, dopełniający”, to zapewne można z tym zdaniem się zgodzić.

Z mniej istotnych, niemniej ciągle merytorycznych kwestii odniosę się jeszcze do dwóch argumentów wspierających wywód przedstawiony w artykule. Ksiądz Profesor powołuje się na stronie 40 na Prospera Guérangera, zachęcając do sięgnięcia do jego pism. Mój problem z tą tezą dowodową polega na tym, że przecież ów benedyktyn był zwolennikiem nieruszania rytu rzymskiego i zachowania go w zastanej formie. Na tej podstawie wolno zakładać, że nie podpisałby się pod reformami liturgicznymi dokonanymi w drugiej połowie XX wieku. Czy zatem powoływanie się na niego przez Księdza Profesora jako zwolennika tych reform jest intelektualnie uczciwe bez żadnego odniesienia wyjaśniającego do tej okoliczności?

Tak samo mam wątpliwość co do zasadności powoływania się na Piusa Parscha (s. 39). Przecież dokonywał on zabronionych na owe czasy innowacji liturgicznych, a zatem okazywał jawne nieposłuszeństwo Stolicy Apostolskiej i rubrykom mszalnym²³. Pełna zgoda, że dzisiaj te ówczesne aberracje liturgiczne zostały oficjalnie zatwierdzone, ale nie były takie w czasach, gdy Parsch działał. Czy rzeczywiście wzmacnianie się argumentem z autorytetu osoby nieposłusznej przepisom liturgicznym jest właściwym rozwiązaniem? Nie jestem co do tego przekonany. W takim razie nie widzę żadnych barier przed powoływaniem się na autorytet Lefebvra w nadziei, że kiedyś jego poglądy również zostaną przez Kościół przyjęte na wzór poglądów Parscha, uznanych dopiero w przyszłości, nie w chwili dopuszczania się łamania rubryk mszalnych.

„[...] nie jest on [wniosek] w żadnym razie uprawniony, czego dowodzą liczne uproszczenia i błędy interpretacyjne, którymi D. Mielnik usiłuje uzasadnić swoje tezy”. Odniosłem się chyba do wszystkich zarzutów merytorycznych Księdza Profesora, dokładnie wyjaśniając, dlaczego

²³ Por. choćby następujące zdanie: „Kiedy dziś patrzymy na tego rodzaju Mszę św., to nie wydaje się nam to czymś nadzwyczajnym. Ale w r. 1922? Kiedy się o tym dowiedziano we Wiedniu, wybuchła burza protestów, a nawet wśród grupy prowadzonej przez O. Parscha nastąpił rozłam” (R. Rak, *Pius Parsch (1884–1954)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 19 (1966) 3, s. 191–192).

nie obalają one stawianych przeze mnie twierdzeń. Uważam zatem, że artykuł nie wykazał owych „uproszczeń i błędów interpretacyjnych”.

„Taka teologia jest nie do utrzymania”. Być może to zdanie jest prawdziwe, ale na pewno nie w kontekście artykułu, z którym polemizowałem. Jak pokazałem, sporo zarzutów miało charakter argumentów *ad personam*, a te merytoryczne nie były na tyle silne, żeby zmieniły moje przekonanie co do słuszności twierdzeń przedstawionych w mojej monografii.

PODSUMOWANIE

Do artykułu Księdza Profesora próbowałem odnieść się pod kątem przekonywalności jego argumentacji, tzn. zależało mi na udzieleniu samemu sobie odpowiedzi na pytanie, czy argumenty Księdza Profesora w rozumny sposób podważają tezy postawione w monografii, która stała się podstawą polemiki. Po przeprowadzonych analizach ze spokojem sumienia i osiągnięciem pewności moralnej mogę stwierdzić, że nie. Choć niektóre uwagi były cenne i zmuszały do ponownego przemyślenia pewnych kwestii (np. posługiwanie się terminem „beneficjent” w odniesieniu do Boga), to jednak w mojej ocenie żaden z tych argumentów nie zmusił mnie do zmiany stanowiska wyrażonego w monografii oraz do rewizji wykorzystanej w tej pozycji metody badawczej.

Bardzo mnie cieszy, że Ksiądz Profesor zdecydował się na napisanie swojego artykułu polemicznego, który dał mi możliwość pogłębienia dyskusji. Naprawdę mam szczerą nadzieję, że prowadzona przez nas poprzez pośrednictwo czasopisma dyskusja naukowa stanie się swoistego rodzaju punktem zwrotnym w polskiej debacie teologicznej, a teologowie porzucać mało wnoszące badania o charakterze opisowym na rzecz zaangażowanych dysput na ważne we współczesnych czasach tematy dogmatyczne, apologetyczne czy liturgiczne. Taki sposób postępowania bowiem (a zatem wymiana argumentów, obalanie argumentacji strony przeciwnej, wzmacnianie własnych linii dowodowych) służy rzeczywistemu rozwojowi nauki i przyczynia się do prawdziwego poszukiwania prawdy. Cieszy mnie krok wykonany przez Księdza Profesora i szczerze zapraszam do publikowania kolejnych artykułów polemicznych oraz organizowania debat naukowych, w których będą brać udział również zwolennicy innych poglądów na liturgię czy teologię Kościoła (indultowcy, lefebryści czy sedewakantyści). Uprawniana przez nas dyscyplina na pewno na tym skorzysta.

BIBLIOGRAFIA

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1990.
- Breviarium, *Co wolno, a czego nie wolno w kościele parafialnym?*, <http://breviarium.blogspot.com/2022/12/co-wolno-czego-nie-wolno-w-kosciele.html> [dostęp: 28.06.2023].
- Breviarium, *Msza święta odzwierciedla to, czym Kościół jest i w co wierzy*, <http://breviarium.blogspot.com/2022/07/msza-swieta-odzwierciedla-to-czym.html> [dostęp: 28.06.2023].
- Davies M., *Liturgiczne bomby zegarowe. Zniszczenie katolickiej wiary przez zmiany w katolickim kulcie*, Warszawa 2004.
- Davies M., *Nowa Msza Papieża Pawła*, Warszawa 2014.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.
- FSSPX Tercjarz, *Oto co utraciliśmy po heretyckim Soborze Watykańskim II*, https://www.youtube.com/watch?v=O16P7yXHuWk&ab_channel=FSSPXTERCIARZ [dostęp: 28.06.2023].
- Gdzie jest twoja msza, kapłanie?*, Warszawa 2005.
- Gühr M., *Ofiara Mszy Świętej. Wykład dogmatyczny, liturgiczny i ascetyczny dla duchowieństwa i świeckich*, Poznań 1933.
- Katechizm katolicki. Piotr kard. Gasparri*, Warszawa 2000.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Królikowski J., *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*, „Teologia w Polsce” 17 (2023) 1, s. 21–46.
- List Ojca Świętego do biskupów ws. Motu proprio „Traditionis Custodes”*, <https://papiez.wiara.pl/doc/6983182.List-Ojca-Swietego-do-biskupow-ws-Motu-proprio-Traditionis> [dostęp: 28.06.2023].
- Mielnik D., *Gesty, czynności i modlitwy kapłana w kanonie rzymskim w nauczaniu Tomasa z Akwinu. Studium teologiczno-filozoficzne*, „Teologia. Kultura. Społeczeństwo” 2–3 (2016–2017), s. 178–189.
- Mielnik D., *Jak postrzegany jest kapłan Pański? Obraz celebransa na podstawie symboliki szat liturgicznych*, „Studia Warmińskie” 54 (2017), s. 143–153.
- Mielnik D., *Ad orientem czy ad populum? Problem kierunku celebracji Mszy Świętej w aspekcie symbolicznym i historycznym*, Lublin 2021.
- Mielnik D., *Ordo missae Mszałów Jana XXIII i Pawła VI w świetle zasady lex orandi – lex credendi*, Lublin 2021.
- Mielnik D., *De defectibus od Mszału Piusa V do Mszału Jana XXIII. Pomiędzy wiernością i zmianą*, Lublin 2022.
- Nowowiejski A.J., *Msza Święta*, t. 1–2, Warszawa 2001.

- Pius X, *Motu proprio quo quaedam statuuntur leges ad modernismi periculum propulsandum Sacrorum quaedam*, „Acta Apostolicae Sedis” 2 (1910), s. 655–680, tłum. *Przysięga antymodernistyczna*, https://www.piusx.org.pl/zawsze_wierni/artukul/140 [dostęp: 28.06.2023].
- Rak R., *Pius Parsch (1884–1954)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 19 (1966) 3, s. 188–198.
- Trudno być katolikiem, *Premiera Roku | Film „Ukryty skarb Kościoła” | Ostatni ratunek w czasach zamętu*, https://www.youtube.com/watch?v=6fLqshrM0EY&ab_channel=TrudnoBy%C4%87Katolikiem [dostęp: 28.06.2023].
- vaticancatholic.com, *Why the New Mass and New Rite of Ordination are Invalid*, https://www.youtube.com/watch?v=WWo-7uVR8yI&t=273s&ab_channel=vaticancatholic.com [dostęp: 28.06.2023].
- Więź.pl, *Abp Grzegorz Ryś nie zachował przepisów liturgicznych podczas spotkania z młodzieżą. Przeprasza i wyjaśnia*, <https://wiesz.pl/2021/09/27/abp-rys-nie-zachowal-przepisow-liturgicznych-podczas-spotkania-z-mlodzieza/> [dostęp: 28.06.2023].

RECENZJE

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Wybrane gorzowskie kazania/ Ausgewählte Landsberger Predigten*, red./Hrsg. T. Kuźmicki, J. Dubiec-Stach, T. Kirchhof, Gorzów Wielkopolski 2024, ss. 237

Okazją do wydania wspólnym staraniem Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej w Gorzowie Wielkopolskim oraz Towarzystwa im. F. Schleiermachera tej publikacji było polsko-niemieckie seminarium, które odbyło się 24 października w Gorzowie Wielkopolskim z okazji 230. rocznicy rozpoczęcia działalności w tym mieście przez Friedricha Schleiermachera. Wydawać by się mogło, że nieco ponaddwuletni okres pracy kaznodziejskiej w najwcześniejszym okresie jego kariery niewiele wnosi do późniejszego dorobku tego wybitnego intelektualisty przełomu XVIII i XIX wieku. Również sama publikacja, zawierająca tylko dwa teksty źródłowe i dwa opracowania, wydaje się jedynie materiałem przyczynkarskim w sensie naukowym, raczej okazjonalnym, istotnym może dla historii Gorzowa Wielkopolskiego (niem. Landsberg).

A jednak po uważnej lekturze odkrywamy, że jest to dziełko ciekawe i ważne. Najpierw należy pochwalić samą formę i przygotowanie. Otrzymujemy przede wszystkim w całości materiał dwujęzyczny niemiecko-polski, co ma znaczenie nie tylko dla upowszechnienia w obszarze niemieckojęzycznym, ale posiada istotny walor naukowy, gdyż daje nam dostęp do oryginalnych, opracowanych krytycznie tekstów źródłowych. Tłumaczenia na język polski, pomimo trudności języka Schleiermachera, dokonane są precyzyjnie i jednocześnie nie obciążają trudną dla polskiego czytelnika konstrukcją składniową zdań niemieckich. *Nomen omen* to istotne, jeśli pamiętamy, że ten niemiecki także duchowny, w swojej bogatej twórczości, był również wybitnym teoretykiem przekładu tekstów i zaliczany jest do ojców współczesnej hermeneutyki.

Co jeszcze bardziej godne podkreślenia, wartość tej publikacji polega na sięgnięciu po autora, który choć w świecie protestanckim uznawany jest za dziewiętnastowiecznego ojca Kościoła (to opinia K. Bartha), to w Polsce, zwłaszcza w kręgach katolickich jest relatywnie mało znany na głębszym poziomie, głównie ze względu na nieliczne tłumaczenia jego tekstów. A przecież jego inspirujący wpływ na teologię i pobożność protestancką XIX wieku, choć dzisiaj już może słabiej dostrzegany, był ogromny, a trzeba tu także wspomnieć o jego wybitnym dorobku translatorskim w postaci

tłumaczenia całości dzieł Platona, który to przekład do dzisiaj w krajach niemieckojęzycznych stanowi niedościgły wzorzec. Gorzowska publikacja ma oczywiście również istotne znaczenie dla społeczności lokalnej, gdyż Schleiermacher należy do najwybitniejszych postaci historycznych związanych z tym miastem.

Co otrzymujemy na 237 stronach tego wydawnictwa? Trzeba pamiętać, że wszystkie teksty są tu zmieszczone w dwóch językach, stąd choć materiał nie jest tak szeroki, to publikacja jest relatywnie obszerna. Zawartość książki w istocie tworzą cztery teksty, których rozkład treściowy stanowi logiczną całość. Najpierw umieszczono tekst niemieckiego duchownego protestanckiego, znawcy twórczości Schleiermachera, dra Tobiasa Kirchhofa z Berlina *Fridrich Schleiermacher jako kaznodzieja pomocniczy w Gorzowie Wielkopolskim* (s. 23–51). Artykuł ten wprowadza czytelnika w lekturę kazań gorzowskich Schleiermachera, ale jeszcze bardziej daje nam poczucie *Sitz im Leben* tego teologa, zwłaszcza w tym okresie jego życia. To bardzo potrzebne wprowadzenie, nie tylko historycznie, ale także konfesyjnie, gdyż polski czytelnik katolicki na ogół słabo orientuje się w realiach protestanckich. Następnie przechodzimy do dwóch kazań Schleiermacha z okresu gorzowskiego (1794–1797), które właściwie tworzą pewną klamrę, jeśli idzie o ten okres jego działalności, a jednocześnie jako jego młodzieńcze teksty są zapowiedzią rozwoju refleksji przyszłego luminarza niemieckiej teologii protestanckiej. Należy tu zaznaczyć, że kazanie w obrębie protestanckiego nabożeństwa jest na ogół znacznie bardziej rozbudowaną formą niż w tradycji katolickiej, stąd każdorazowo otrzymujemy tu treściowo pewien mały traktat w swoistej postaci dla tego typu wypowiedzi. Każde z kazań poprzedzone jest krótkim wprowadzeniem T. Kirchhofa.

Najpierw mamy *Kazanie inauguracyjne w Gorzowie Wielkopolskim w Wielki Piątek 1794 roku* (s. 60–81). Trzeba zauważyć, że to pierwsze oficjalne kazanie wygłoszone jako wprowadzenie na urząd kościelny w gorzowskiej parafii za tło ma wydarzenie Wielkiego Piątku, a więc skupia jak w soczewce najważniejszą tematykę teologiczną chrześcijaństwa. W ten sposób otrzymujemy obraz przeżywania wiary przez Schleiermachera i załączki jego oryginalnych idei na tym wczesnym etapie. Warto tu podkreślić rolę uczucia w jego rozumieniu religii, co później będzie tak znamienne dla jego teologii. To ciągle ciekawy motyw na tle dzisiejszej, mocno przerwanej teologii niemieckiej. Kazanie drugie pochodzi z końcowego okresu działalności gorzowskiego kaznodziei: Sprawiedliwość jest niezbędnym fundamentem powszechnego dobrostanu – wygłoszone w dniu

modlitwy 20 kwietnia 1796 roku (s. 94–129). Tekst jest świadectwem dojrzałości autora po dwóch latach jego działalności w Gorzowie, czego wyrazem jest późniejsza jego publikacja w zbiorze kazań najwybitniejszych ówczesnych kaznodziejów niemieckich. Mamy tu do czynienia jeszcze z mocno oświeceniowym podejściem do społecznych zadań religii, ale już z pewną nutą romantyzmu, wyrastającego na doświadczeniach rewolucji francuskiej. To drugie kazanie nic nie straciło na aktualności – to rzadkość, by ktoś w naszych czasach tak jasno głosił praktyczną naukę społeczną Kościoła i przesłanie o godności człowieka – a to tekst sprzed ponad dwustu lat! Zwieńczeniem tego zbioru jest artykuł prof. Henryka Machonia z Opoli *Teksty kazań landsberskich w kontekście twórczości Schleiermachera* (s. 131–192). To dogłębna, wnikliwa analiza tego małego wycinka twórczości niemieckiego teologa. Autor wydobywa tu z tych dwóch kazań głębię i załączki jego teologii oraz jej mało znane wątki, podkreślając znaczenie i aktualność myśli Schleiermachera dla współczesnej refleksji teologicznej. Ten dziewiętnastowieczny teolog dzisiaj częstokroć odczytywany bywa w pewnym powierzchownym schemacie, a Machoń bardzo celnie rozprawia się z takimi ujęciami i demaskuje płytkość takiego spojrzenia. Ponadto na końcu książki znajdziemy szeroki zestaw załączników o charakterze historycznym w postaci reprodukcji i tabel chronologicznych.

Bez wątpienia wspólna gorzowsko-berlińska publikacja zasługuje na najwyższą ocenę zarówno formalną, jak i merytoryczną, gdyż jest to, szczególnie dla polskiego czytelnika, a zwłaszcza teologa, wielce inspirująca zachęta do dalszego zgłębiania myśli Friedricha Schleiermachera.

ks. Jacek Froniewski

