

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 19 (2025) 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: 19 (2025) nr 2

półrocznik
Towarzystwa Teologów Dogmatyków

RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”

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

KOLEGIUM REDAKCYJNE „TEOLOGII W POLSCE”

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

RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”

ks. Jarosław Babiński, ks. Janusz Bujak, Dariusz Gardocki SJ, ks. Krzysztof Gąsecki,
ks. Karol Godlewski, ks. Krzysztof Góźdz, ks. Mirosław Kowalczyk, ks. Dariusz Klejnocki-
Różycki, ks. Adam Kopeć, Jana Moricová, ks. Antoni Nadbrzeźny, Katarzyna Parzych-
Blakiewicz, ks. Kazimierz Pek, ks. Andrzej Proniewski, ks. Paweł Rabczyński, ks. Leon
Siwecki, ks. Marcin Składanowski, o. Adam Wojteczak

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. 11. Format B5. Nakład 180 egz.

SPIS TREŚCI

TWP 19 (2025) 2

ARTYKUŁY

Beate Kowalski, <i>Hoffnung gegen alle Hoffnung. Geistliche Gedanken zur biblischen Hoffnung</i>	7
Ks. Janusz Królikowski, <i>Arianizm i jego aktualność</i>	19
Ks. Marian Machinek, <i>Nadzieje i nadzieja. O chrześcijańskiej postawie wobec przyszłości</i>	39
Ks. Jan D. Szczurek, <i>Kapłaństwo w służbie nadziei</i>	55
O. Szczepan T. Praśkiewicz OCD, <i>Cnota nadziei w praktyce kanonizacyjnej jako jedna z zasadniczych w procesach prowadzonych „super virtutibus”</i>	75
Ks. Grzegorz Bachanek, <i>Bóg a etyka w teologii Josepha Ratzingera</i>	95
Ks. Marcin Cezary Dąbrowski, <i>O rodzajach obecności</i>	109
Ks. Marcin Ruszkowski, <i>Koncept teologiczny maryjności Matki Teresy z Kalkuty</i>	129
Wiktoria Milena Szafrąńska, <i>Komunikaty na oficjalnym koncie papieskim na Platformie X</i>	155

DOKUMENTACJA

O. Andrzej Napiórkowski OSPPE, <i>Laudacja z okazji nadania Ks. prof. dr. hab. Janowi Danielowi Szczurkowi honorowego członkostwa Towarzystwa Teologów Dogmatyków</i>	165
Ks. Tomasz Nawracała, <i>Laudacja z okazji nadania O. prof. dr. hab. Adamowi Wojtczakowi honorowego członkostwa Towarzystwa Teologów Dogmatyków</i>	169

RECENZJE

Marek Jagodziński, <i>God, Man and World. Creation and Ecology in the Perspective of Communion</i> (ks. Sylwester Jaśkiewicz)	173
<i>Il concilio e il Credo, 325–2025. Storia e trasmissione dei simboli di Nicea e di Costantinopoli</i> (ks. Sylwester Jaśkiewicz)	176
Grzegorz Strzelczyk, <i>Eklezjologia. Jak Kościół rozumie sam siebie</i> (Wojciech Jakubowski)	179

Beate Kowalski*
Dortmund University, Germany

HOFFNUNG GEGEN ALLE HOFFNUNG. GEISTLICHE GEDANKEN ZUR BIBLISCHEN HOFFNUNG

Zusammenfassung

Was ist christliche Hoffnung? In diesem Beitrag wird versucht, die Frage anhand zentraler biblischer Texte aus dem Alten und Neuen Testament zu beantworten. Hoffnungsgestalten, die ihr Leben ganz aus dem Gottvertrauen gestaltet haben, werden vorgestellt: Abraham und Rut, ein Beter eines Psalms sowie die beiden großen Apostel Petrus und Paulus. Keiner von ihnen hatte ein einfaches Leben. Sie alle verbindet eine Berufung durch Gott, die sie ganz an ihn bindet und ihnen beinahe alle menschliche Freiheit nimmt. Nur so bewältigen sie die Herausforderungen, vor denen sie als Glaubenszeugen gestellt sind. Genau dadurch werden sie Hoffnungsgestalten des Glaubens.

Schlüsselwörter: Liebe, Psalmen, Petrus, Paulus, Rut, Wundererzählungen

HOPE AGAINST ALL HOPE. SPIRITUAL REFLECTIONS ON BIBLICAL HOPE

Summary

What is Christian hope? This article attempts to answer this question using key biblical texts from the Old and New Testaments. Figures of hope who shaped their lives entirely out of trust in God are presented: Abraham and Ruth, a psalmist, and the two great apostles Peter and Paul. None of them had an easy life. They are all united by a calling from God that binds them entirely to him and deprives them of almost all human freedom. Only in this way can they overcome the challenges they face as witnesses of faith. It is precisely through this that they become figures of hope in faith.

* Prof. dr Beate Kowalski – Professor of Exegesis and Theology of the New Testament, TU Dortmund University (Germany). Korrespondenzadresse: Beate.Kowalski@tu-dortmund.de; ORCID: 0000-0001-8222-204.

Keywords: Abraham, Biblical-theological reflections, prayer, faith, hope, strength, love, Psalms, Peter, Paul, Ruth, miracle stories

NADZIEJA WBREW WSZELKIEJ NADZIEI. DUCHOWE REFLEKSJE NA TEMAT BIBLIJNEJ NADZIEI

Streszczenie

Czym jest nadzieja chrześcijańska? Niniejszy artykuł próbuje odpowiedzieć na to pytanie, analizując kluczowe teksty biblijne ze Starego i Nowego Testamentu. Przedstawia postacie nadziei, które ukształtowały swoje życie wyłącznie dzięki zaufaniu Bogu: Abrahama i Rut, psalmistę oraz dwóch wielkich apostołów, Piotra i Pawła. Żaden z nich nie wiodł łatwego życia. Wszystkich ich łączy powołanie od Boga, które całkowicie ich z Nim wiąże i odbiera im niemal wszelką ludzką wolność. Tylko w ten sposób mogą przezwyciężyć wyzwania, przed którymi stają jako świadkowie wiary. Właśnie dzięki temu stają się postaciami nadziei w wierze.

Słowa kluczowe: Abraham, biblijne refleksje teologiczne, modlitwa, wiara, nadzieja, siła, miłość, Psalmi, Piotr, Paweł, Rut, historie cudów

*

18 Gegen alle Hoffnung hat er voll Hoffnung geglaubt, dass er der Vater vieler Völker werde, nach dem Wort: *So zahlreich werden deine Nachkommen sein.* 19 Ohne im Glauben schwach zu werden, betrachtete er seinen schon erstorbenen Leib – er war nahezu hundert Jahre alt – und auch den erstorbenen Mutterschoß Saras. 20 Er zweifelte nicht ungläubig an der Verheißung Gottes, sondern erwies sich stark im Glauben, indem er Gott die Ehre gab 21 und vollkommen überzeugt war, dass der, der die Verheißung gab, auch die Macht hat, sie zu erfüllen. 22 Darum wurde es ihm auch *als Gerechtigkeit angerechnet.* 23 Aber nicht nur seinerwegen steht in der Schrift: *Es wurde ihm angerechnet,* 24 sondern auch um unsererwillen, denen es angerechnet werden soll, die wir an den glauben, der unseren Herrn Jesus von den Toten auferweckt hat, 25 der um unserer Übertretungen willen hingegeben und zu unserer Rechtfertigung auferweckt wurde (Röm 8,18–25).

Was lässt uns Menschen hoffen? Die Frage ist ebenso falsch wie die Frage des Pilatus „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18,38). Nicht das „Was“ ist die Wahrheit, nicht ein abstraktes „Was“ gibt Hoffnung im christlichen Sinn. Es müsste heißen: „Wer gibt Hoffnung?“ Hoffnung ist personal. Hoffnung hat ein Antlitz. Hoffnung hat einen Namen: Jesus Christus.

Man kann „sich“ keine Hoffnung auf etwas machen. Diese Form der Hoffnung gleicht eher Tagträumen und Wunschdenken. Es sind Projektionen einer heilen Welt, die nur selten mit der Realität gedeckt ist. Hoffnung ist jedoch eine von Gott geschenkte Kraft, die auch in schweren Zeiten durchträgt. Hoffnung ist mit der Realität der Fakten oftmals nicht vereinbar. Hoffnung überwindet Widerstände, die aus menschlicher Sicht unüberwindbar scheinen.

Hoffnung ist eine der drei göttlichen Tugenden (1 Kor 13,13: Jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe.). Sie steht im Zentrum der beiden anderen: Glaube ist die Voraussetzung der Hoffnung, die Liebe ihr Ziel.

Bibel-theologische Reflexionen über die Bedeutung der Hoffnung sind häufig abstrakt. Konkreter wird das Thema, wenn man biblische Erzählfiguren beobachtet, die zugleich Spiegel unserer selbst und Vorbild sind. An Beispielen aus beiden Teilen der Bibel wird im Folgenden die geistliche Kraft der Hoffnung aufgezeigt.

ALTES TESTAMENT

ABRAHAM

1 Der Herr sprach zu Abram: Ziehe fort aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde! 2 Ich will dich zu einem großen Volk machen. Ich will dich segnen und deinen Namen groß machen; du sollst ein Segen sein. 3 Ich werde segnen, die dich segnen, und die dich verwünschen, werde ich verfluchen! Durch dich sollen gesegnet sein alle Generationen der Erde. 4 Da zog Abram fort, wie ihm der Herr befohlen hatte, und mit ihm zog Lot. Abram war fünfundsiebzig Jahre alt, als er von Haran wegzog. 5 Und Abram nahm seine Frau Sarai, seinen Neffen Lot und alle ihre Habe, die sie besaßen, sowie alles Gesinde, das sie in Haran erworben hatten. Dann brachen sie auf, um in das Land Kanaan zu ziehen, und sie kamen in das Land Kanaan. 6 Abram durchzog das Land bis zur Stätte von Sichem, bis zur Orakelterebinth. Die Kanaaniter waren damals im Land. 7 Da erschien der Herr dem Abram und sprach: Deinen Nachkommen will ich dieses Land geben. Da baute er dort dem Herrn, der ihm erschienen war, einen Altar. 8 Von da zog er weiter in das Gebirge östlich von Bet-El und schlug sein Zelt auf zwischen Bet-El im Westen und Ai im Osten. Da baute er dem Herrn einen Altar und rief den Namen des Herrn an. 9 Dann wanderte Abram immer weiter dem Negeb zu (Gen 12,1–9).

Eine der zentralsten Hoffnungsgestalten ist Abraham. Er ist der Stammvater der drei monotheistischen Weltreligionen. Mit ihm nimmt die Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel ihren Anfang. Doch alles beginnt mit einer großen Zumutung: Abraham, einem alten Mann, verheiratet mit einer alten, unfruchtbaren Frau (Gen 11,30), einem Mann ohne Zukunft in seiner Heimat, mutet Gott zu, alle Sicherheiten seines Lebens aufzugeben: „Ziehe fort aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde!“ (Gen 12,1). Eine Zumutung ist eine Forderung, die von einem Menschen mehr erwartet, als er aus menschlicher Kraft geben kann. Eine Grenzüberschreitung der eigenen Kräfte – ein Über-sich-selbst Hinausgehen – ein sich-selbst Zurücknehmen bis zum Äußersten. „Der Mensch beginnt dann, von jenseits seiner selbst her zu leben¹.“ Eine Zumutung Gottes ist nicht nur Zumutung, sondern zutiefst auch Mutzuspruch und Beistandszusage. Das, was Gott Abraham zumutet, kostet ihn allen Mut und verlangt die Kraft der Zuversicht, in eine ungewisse Zukunft zu gehen. Aber nicht allein, sondern unter der Führung Gottes.²

„Ziehe fort aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde!“ Dreifach wird Abraham aufgefordert, loszulassen: seine Heimat, seine Großfamilie und sein Vaterhaus. Die großen Lebensbezüge und die kleine Welt, in der er lebt. Restlos Alles. Es ist ein Schritt, den niemand leichtfertig aus eigenem Antrieb oder ohne Not setzt. Nur wer aus seinem normalen Leben herausgerufen wird, lässt sich auf diese Radikalität ein.

Und Abraham hört auf Gott, er ist gehorsam. Als Gehorsamer ist er ein Hörender und ein Gott Gehörender. Ganz schlicht heißt es „Da zog Abram fort, wie ihm der Herr befohlen hatte.“ (Gen 12,4). Kein Ringen um eine Entscheidung, keine Zweifel, keine Sorgen werden erzählt. Abraham wird präsentiert als einer, dessen Leben durchkreuzt wird und aus den Fugen gerät. Seinen normalen Alltag kann er nicht fortsetzen, er ist betroffen.³ Nicht mehr umkehrbar ist seine Umkehr, seine Wegkehr aus der Heimat und seine radikale Zuwendung zu Gott. Wer einmal wie Abraham herausgerufen wird, dessen Leben ist nie wieder so wie es vorher war. Es ist ein radikaler Schnitt im Leben und ein noch radikalerer Schritt Gottes auf den

¹ Vgl. C. Bamberg, *Der betroffene Mensch. Zum Selbstverständnis der monastischen Berufung*, „Geist und Leben“ 43 (1970), S. 5–17, 8.

² Vgl. hierzu besonders N. Lohfink, *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltex-te neu erschlossen*, Freiburg–Basel–Wien 2000².

³ Vgl. C. Bamberg, *Der betroffene Mensch...*, S. 5.

berufenen Menschen zu, der diesen für ewig an sich bindet (Hos 2,21f). Diese Bindung geschieht in Freiheit, aber nimmt paradoxerweise zugleich einem Menschen die Freiheit, über sein Leben frei verfügen zu können. Er kann sich der liebenden Anziehungskraft Gottes nicht mehr entziehen und lebt ganz aus dieser Bindung an Gott.

Und genau daraus entsteht Hoffnung. Hoffnung ist ein Beziehungs-geschehen, das sich aus der erfahrenen Gegenwärtigkeit Gottes begründet. Hoffnung ist keine Tugend, die man sich selbst machen kann. „Ich mache mir Hoffnung“ – diese Vorstellung ist absurd. Kein Mensch kann sich oder einem anderen Menschen Hoffnung machen. Diese Haltung trägt durch keine Lebenskrise, denn sie überschreitet niemals die menschliche Vorstellungskraft. Diese Form der Hoffnung stirbt. Biblisch verstanden ist Hoffnung eine Kraft, die von Gott geschenkt wird und die in der lebendigen Beziehung mit ihm erfahren wird. Hoffende Menschen machen Transzendenzerfahrungen.⁴ Hoffende Menschen sind Glaubende.

RUT

Die Rutnovelle erinnert in vielen Motiven an den Abrahamszyklus der Genesis. Die Hauptfiguren Noomi und Rut können als weiblicher Abraham bezeichnet werden. Wie er brechen sie aus ihrer Heimat auf: Noomi verlässt mit ihrem Mann Elimelech und den Söhnen Machlon und Kiljon aufgrund einer Hungersnot Betlehem. Wie Abraham geben sie das verheißene Land auf, da sie in Hoffnungslosigkeit und Hunger versinken. Später, nach dem Tod der drei Männer, bricht Rut, die Schwiegertochter Noomis, gemeinsam mit ihr auf nach Betlehem. Bedingungslos und vorbehaltlos folgt sie, die Fremde, dem Ruf des Gottes Israels. Wie Noomi bricht sie auf und wird innerlich aufgebrochen, so dass Gott durch die Begegnung mit den Menschen in der neuen Heimat an ihr wirken kann.⁵

Das berühmte Treueversprechen, das sie zu Beginn ihres Aufbruchs ins Unbekannte spricht, ist Antwort auf die Hoffnung, die sie zutiefst erfüllt, deren tieferen Grund sie jedoch nicht reflektiert:

⁴ Der Philosoph Søren Kierkegaard spricht von einem „Sprung in den Glauben“ (vgl. zum Gebrauch dieses Ausdrucks seine Werke, besonders: S. Kierkegaard, L. Richter, H. Bröchner, *Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio. Mit Erinnerungen an Kierkegaard von Hans Bröchner*, übers. und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay *Zum Verständnis des Werkes*, hrsg. von L. Richter, Hamburg 2022).

⁵ Vgl. Y. Zakovitch, *Das Buch Rut. Ein jüdischer Kommentar*, SBS 177, Stuttgart 1999, der nicht nur jüdische Quellen zur Interpretation hinzunimmt, sondern auch in eine geistliche Tiefe führt.

16 Dräng mich nicht, dich zu verlassen und von dir wegzugehen. Denn wo du hingehst, will auch ich hingehen; wo du bleibst, will auch ich bleiben; dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott. 17 Wo du stirbst, da will ich sterben und da will ich begraben sein. Möge der Herr mir dieses Schlimme antun und jenes andere auch noch – nur der Tod allein wird uns scheiden (Rut 1,16–17).

Gehen – bleiben – sterben – begraben werden: Rut antizipiert den Lebensweg, den sie nun mit Noomi geht. Versteckt nennt sie den, der ihr bei ihrem mutigen Schritt Hoffnung gibt: der Gott Noomis, der zugleich der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist. Auch wenn eine Erzählung über die Berufung Ruts in der Novelle fehlt, so kann ihre Antwort nur auf dem Hintergrund eines solchen Widerfahrnis gedacht werden. Der Erzähler lässt eine Leerstelle vor dem Treueversprechen Ruts und macht diese zentrale Frauengestalt damit geheimnisvoller und anziehender. Rut folgt schließlich dem, der sie zieht und zutiefst anspricht.

EIN PSALM – „DU ABER“

2 O Herr, wie viele sind es, die mich bedrängen, viele stehen auf gegen mich. 3 Viele sind es, die von mir sagen: Für den ist keine Rettung bei Gott. 4 Du aber, Herr, bist mein Schild, du bist mein Ruhm, du erhebst mein Haupt. 5 Mit lauter Stimme rief ich zum Herrn, und er hat mich erhört von seinem heiligen Berg. 6 Ich legte mich zur Ruhe und schlief; ich erhob mich wieder, weil der Herr mich erhält. 7 Nicht fürchte ich die Tausendscharen des Volkes, die rings mich feindlich umlagern. 8 Erhebe dich, Herr! Schaffe mir Heil, du mein Gott! Du hast zerschmettert die Backen all meiner Feinde, / die Zähne der Frevler zerbrochen. 9 Hilfe ist allein beim Herrn, über deinem Volk sei dein Segen (Ps 3,2–9).

Das Gebetbuch eines Menschen ist immer zugleich sein Hoffnungsbuch. Es muss benutzt, abgenutzt sein. Die Gebete bieten Hilfen, die Erfahrungen des eigenen Lebens in Worte zu gießen. 150 Gebete sind von Menschen im großen Gebetbuch des Alten Testaments gesammelt: die Psalmen. Sie sprechen die Sprache der Überlebenden. Die Bilder der Psalmen sind „Nachtherbergen für die Wegwunden“ – so spricht ein Mensch, der es wissen muss: Nelly Sachs, die jüdische Dichterin und Überlebende des Holocaust. Die Gebete des Psalmenbuches, das König David zugeschrieben wird, sind Hoffnungszeichen von Betern. In allen Lebenssituationen wenden sie sich an Gott. Kein Lebensbereich wird ausgespart, das ganze Leben wird ungeschminkt in bildreichen Worten Gott zugemutet. Durch

das Gebet, das Sprechen und Hören auf Gott, halten der Beter und Gott die Beziehung lebendig. Bei der Lektüre der Psalmen fällt dabei auf, wie sehr der Beter aus sich heraustritt und „Du“ sagt. Immer wieder spricht er seinen Gesprächspartner vertrauensvoll an. Gebet ist keine Selbstreflexion, kein Kreisen um die eigene Person, sondern ein Hineinnehmen des Alltags in die Gottesbeziehung und zugleich ein Heraustreten aus dem Alltag. Hoffnung entsteht aus dieser lebendigen Beziehung mit dem lebendigen Gott.

Die zahlreichen Klagepsalmen und Bilder vom „Feind“ sprechen in besonderer Weise eine Hoffnungssprache. Der typische Aufbau eines Klagepsalms zeigt, wie Hoffnung langsam beim Beten wächst: Nach der Anrufung Gottes (*invocatio*), in die der Grund der Klage eingebettet ist, folgt in einem ersten größeren Teil die Schilderung der Not (Krankheit, falsche Anklage und Feinde). Die aus menschlicher Sicht typischen Fragen nach dem Grund und Sinn des Leidens und der Dauer werden thematisiert. Dabei kann auch Gott selbst angeklagt werden. Im zweiten Teil des Gebets geht der Beter zur Bitte über. Er bleibt nicht in seiner Not stecken, sondern streckt sich aus nach dem, der ihm Hilfe zukommen lässt. Ein Vertrauensbekenntnis und Lobgelübde können als besondere Merkmale dazukommen.⁶

Der entscheidende Moment in einem Klagegebet ist die beinahe unauffällige Formulierung „Du aber JHWH“ (Ps 3,4: יְהוָה אֱלֹהֵי). Es ist der Wendepunkt eines Klagepsalms, der Moment, in dem der Schalter umgelegt wird und der Beter sich restlos und vorbehaltlos in Gottes Gegenwart wirft. Gott wird auf rätselhafte Weise als „mein Schild“ und „mein Ruhm“ erfahren – gegen alle Einrede derer, die dem Beter glauben machen wollen, dass es keine Rettung (für ihn) bei und von Gott gibt. Die Gegner entmutigen den Bedrängten, machen ihn auf neue Weise klein und wollen ihm alle Hoffnung nehmen. Umso erstaunlicher ist es, dass sich der Beter von diesen Worten freimachen kann und die Erfahrung machen darf, dass Gott ihm sein Haupt erhebt, ihn aufrichtet, ihn groß macht. Gott wird als der ganz andere erfahren, der inmitten der größten Misere des Lebens eingreift. Nicht erst in ferner Zukunft, sondern im Hier und Jetzt der Not und Bedrängnis. „Du bist“ und „du erhebst“ betet der Psalmist. Gott ist der Grund seiner Hoffnung auf ein anderes Leben. Die erfahrene Hilfe beruhigt; der bedrängte Beter kann wieder schlafen, weil Gott ihn erhält (V. 6). Wie später Teresa von Avila betont auch er, dass Gott „allein“ Hilfe im umfassenden Sinn gibt. Es ist ein Alleinstellungsmerkmal Gottes, der in die Seele eines Menschen hineinspricht, wo niemand mehr Zugang hat. Sei

⁶ Vgl. R. Müller, *Psalmen*, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/31528/>.

es bei Menschen, die in tiefster Trauer gefangen sind, oder bei Menschen, die wie vor einer Wand stehen. Trost, Hilfe und Hoffnung kommen von Gott allein, so wissen und erfahren es die Beter aller Zeiten.

Aus der Fülle der Psalmen sei nur an Ps 56 erinnert. In ihm beschreibt der Beter die Feindseligkeiten, die er täglich aushalten muss: Menschen treten ihn nieder und bedrängen ihn in ständigem Streit. Sie treten ihn mit Füßen und befehlen ihm. Dass ein Mensch mit Furcht reagiert, ist nur zu natürlich (V. 4). Doch der Beter bleibt darin nicht gefangen, sondern befreit sich durch sein Vertrauen in Gott: „Auf Gott will ich hoffen, ich fürchte mich nicht. Was könnte mir antun ein Mensch!“ (V. 5) und erneut in V.12 die gleichen Worte: „Auf Gott will ich hoffen, ich fürchte mich nicht. Was könnte mir antun ein Mensch!“ Wie wichtig ist es für den Beter zu wissen, dass keine seiner geweinten Tränen vergeblich war, sondern in einem Krug Gottes gesammelt sind (V. 9). Der Beter bekennt aus tiefstem Herzen, dass die Furcht vor Menschen verschwindet, wenn er auf Gott hofft. Hoffnung auf Gott macht stark, furchtlos und frei. Hoffendes Beten scheint die beste Therapie gegen Furcht und Bedrängnis zu sein; hoffen und beten führen einen Menschen aus der Enge in die Freiheit.

NEUES TESTAMENT

WUNDERERZÄHLUNGEN

22 Sofort nötigte er die Jünger, in das Boot zu steigen und ihm ans andere Ufer voranzufahren, während er selbst die Scharen entließ. 23 Nachdem er die Volksscharen entlassen hatte, stieg er allein auf den Berg, um zu beten. Als es Abend geworden war, befand er sich dort allein. 24 Das Boot aber war schon viele Stadien vom Land entfernt und wurde von den Wellen bedrängt; denn es hatte Gegenwind. 25 Um die vierte Nachtwache kam er auf sie zu; er ging auf dem See. 26 Als ihn die Jünger über den See kommen sahen, entsetzten sie sich, weil sie meinten, es sei ein Gespenst, und sie schrien vor Angst auf. 27 Er aber redete sie sogleich an und sagte: Habt Vertrauen, ich bin es. Fürchtet euch nicht! 28 Da antwortete ihm Petrus: Herr, wenn du es bist, so befehl, dass ich auf dem Wasser zu dir komme. 29 Er sagte: Komm! Da stieg Petrus aus dem Boot und ging über dem Wasser auf Jesus zu. 30 Als er aber den Wind bemerkte, fürchtete er sich und begann zu sinken. Er schrie: Herr, rette mich! 31 Sogleich streckte Jesus die Hand aus, ergriff ihn und sagte zu ihm: Du Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt? 32 Und als sie ins Boot gestiegen waren, legte sich der Wind. 33 Die Jünger im Boot aber fielen vor ihm nieder und sagten: Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn (Mt 14,22–33).

In den Evangelien und der Apg werden zahlreiche Wundererzählungen erzählt, mit denen wir modernen Menschen es oft schwer haben. Unsere Lektüre bleibt schnell bei der Frage nach der Historizität hängen, die tieferen Fragen der Heilung durch Begegnung mit Jesus stellen sich oft nicht.⁷ Und doch sind die Wundererzählungen zugleich Hoffnungserzählungen. Kranke und Besessene, Menschen in Mangelsituationen und Nöten, setzen ihre ganze Hoffnung auf Jesus. Die Hoffnung trägt einen Namen, sie ist eine Person. Die Hoffnung ist Gott selbst.

Menschen, die auf Heilung hoffen, riskieren alles: Die Syrophönizierin argumentiert gegen Jesus, der ihr zunächst die Heilung ihrer Tochter verweigert. Die blutflüssige Frau berührt den Saum des Gewandes Jesu und riskiert damit, gegen das jüdische Reinheitsgesetz zu verstoßen. Die Mutter Jesu fordert die Diener dazu auf, sich an die Anweisungen ihres Sohnes zu halten, obwohl dieser nicht handeln will. Allen Hilfesuchenden ist gemeinsam, dass sie sich in Bewegung setzen, um Jesus zu begegnen. Diese setzen ihre Hoffnungen nur auf Jesus, auf ihn richten sie sich und ihr Leben mit seinen Nöten aus.

Von einer Notsituation erzählt auch Mt 14,22–33. Die Jünger geraten in Seenot auf dem See von Genesaret. Ihr Boot wird von Wellen bedrängt, der Gegenwind weht heftig, das Ufer ist fern, die Nacht schon weit vorangeschritten und Jesus abwesend. Bilder einer Kirche, die in der Krise steckt und den Blick auf ihren Herrn verloren hat. Mitten in diese Ausweglosigkeit hinein erscheint Jesus auf dem See. Wie der Gott des Alten Testaments die Chaosmacht Meer beherrscht, so tut es auch Jesus. Seine Erscheinung wirkt in Petrus wie ein Motor; ein wenig großspurig fordert er Jesus auf: „Herr, wenn du es bist, so befehl, dass ich auf dem Wasser zu dir komme.“ Er ahnt nicht, dass Jesus ihn erneut ruft wie am See Genesaret: „Komm!“ Petrus kennt dieses Wort nur zu gut aus seiner Berufung durch Jesus (Mt 4,19). Daher geht er, zunächst noch mit festem Blick auf Jesus zu. Doch je mehr Gegenwind er bekommt, desto geringer ist sein Vertrauen in Jesus. Er geht unter, ruft in seiner Not um Hilfe und wird gerettet. Ein zweites Mal setzt er alle Hoffnungen auf Jesus. Der ertrinkende Petrus erfährt erneut die Kraft, die von Jesus ausgeht. Er ist nicht nur der Berufende, sondern auch der Rettende. Er ist die Kraft, die es ermöglicht, über Wasser zu gehen und Gegenwind auszuhalten. Wie gut wäre es, wenn unsere Kirche den festen Blick des Petrus auf Jesus, den Grund seiner Hoffnung in widrigen Situationen, imitieren würde: Sie würde nicht zugrunde gehen, sondern

⁷ Vgl. dagegen den Neuansatz der Wunderforschung von Ruben Zimmermann (*Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 1: *Die Wunder Jesu und der Apostel*, Gütersloh 2012).

Menschen aus den Chaosmächten retten. Hoffnung bedeutet, in der Not nicht auf sich zu schauen und um die eigenen Sorgen zu kreisen, sondern den Blick nicht von Jesus zu wenden. Selbstreflexionen werden schnell zur Selbstbespiegelung, die in die innere Einsamkeit führen. Hoffnung führt in die Weite und die Begegnung mit Jesus und miteinander.⁸

PAULUS

Eine der größten Hoffnungsgestalten des frühen Christentums war der Apostel Paulus. Selten sind Berufungen Gottes einfach, selten führen sie in ein bequemes Leben. Wie die Propheten des Alten Testaments hat Paulus unter seiner Berufung gelitten. Lk überliefert diesen Zusammenhang zwischen völliger Hingabe an die Berufung und Leiden an ihr (Apg 9,15 „Geh; denn dieser Mann ist mein auserwähltes Werkzeug, um meinen Namen vor Völker und Könige und vor die Söhne Israels zu tragen. 16 Ich werde ihm zeigen, wie viel er um meines Namens willen leiden muss“.). Paulus selbst beschreibt in der Narrenrede in 2 Kor 11 sein Leben, bei dem sich die Frage nahelegt, woher ihm die Kraft für seine kräftezehrende Berufung gekommen hat. Sein Geheimnis ist ein inneres Wort, das er im visionären Gebet empfangen hat: „Es genügt dir meine Gnade; denn die Kraft wird in der Schwachheit vollendet“. (2 Kor 12,9). Die geschenkte Gnade gibt Paulus Hoffnung, macht ihn resilient, gibt ihm Durchhaltevermögen in den widrigen Umständen seiner Missionstätigkeit: in den Unruhen, den Gefangenschaften, den Misshandlungen, den Todesnöten, den Hieben, Auspeitschungen, Steinigungsversuchen, Schiffbrüchen, den gefährlichen Reisen und unehrlichen Brüdern, in der Mühsal und Beschwerde, in durchwachten Nächten, bei Hunger und Durst, Fasten, Kälte und Blöße, beim täglichen Andrang der Menschen und der Sorge um alle Gemeinden. Wie kann ein Mensch das tragen und aushalten?

Die pln Antwort ist kurz: Jesus Christus. Der einzige Grund, nicht aufzugeben, nicht zu verzweifeln und mit innerer Kraft die äußere Kraftlosigkeit zu meistern, ist die Hoffnung auf Jesus Christus, die nicht zugrunde gehen lässt. Hoffnung erwächst – so Paulus – aus der Liebe Gottes, die er durch den heiligen Geist in die Herzen der Menschen ausgegossen hat (Röm 5,5). Der tiefste Grund für die Hoffnung ist die von Gott geschenkte Liebe. Ohne sie ist ein Mensch leer, ein Leben hohl und vergeblich.

⁸ Vgl. B. Kowalski, *Peter's Walking on the Water – IMITATIO CHRISTI?*, in: *Peter in the Early Church. Apostle – Missionary – Church Leader*, BEThL 295, ed. J. Lieu, Leuven 2021, S. 589–609.

Doch pln Hoffnung ist immer auch Torheit, Hoffnung ist immer paradox. Christliche Hoffnung hat einen Namen: Jesus Christus. Auf diese einfache Formel lässt sich die pln Vorstellung von Hoffnung zusammenfassen.

SCHLUSSGEDANKEN

Wirkliche christliche Hoffnung bewahrheitet sich erst in Grenzsituationen des Lebens. Sie sind der Testfall der christlichen Hoffnung. Abraham, Rut, die Beter des Alten Testaments, die Kranken und Hilfesuchenden, die Apostel Petrus und Paulus: Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie gerade in vermeintlich aussichtslosen Fällen von der Hoffnung getragen waren und weitergegangen sind. Und ihre Hoffnung war nicht vergeblich, sie hat Abraham durch die Wüste getragen, Rut in der Fremde den Weg gewiesen, die Beter aus den Abgründen befreit, die Kranken gesund gemacht, Petrus über das Chaoswasser getragen und Paulus zum größten Völkermissionar gemacht.

BIBLIOGRAPHIE

- Bamberg C., *Der betroffene Mensch. Zum Selbstverständnis der monastischen Berufung*, „Geist und Leben“ 43 (1970), S. 5–17.
- Lohfink N., *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltex te neu erschlossen*, Freiburg–Basel–Wien 2000².
- Kierkegaard S., Richter L., Bröchner H., *Furch t und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio*, mit Erinnerungen an Kierkegaard von H. Bröchner, übers. und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay „Zum Verständnis des Werkes“ hrsg. von L. Richter, Hamburg 2022.
- Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Hrsg. R. Zimmermann, Bd. 1: *Die Wunder Jesu und der Apostel*, Gütersloh 2012.
- Kowalski B., *Peter's Walking on the Water – IMITATIO CHRISTI?*, in: *Peter in the Early Church. Apostle – Missionary – Church Leader*, BEThL 295, ed. J. Lieu, Leuven 2021, S. 589–609.
- Müller R., *Psalmen*, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/31528/>.
- Zakovitch Y., *Das Buch Rut. Ein jüdischer Kommentar*, SBS 177, Stuttgart 1999.

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

ARIANIZM I JEGO AKTUALNOŚĆ

ARIANISM AND ITS RELEVANCE TODAY

Summary

The anniversary of the First Council of Nicaea, which reminds us of the fundamental significance of the Nicene doctrine associated with the concept of *homoousios*, calls for renewed reflection on the origins and essence of Arianism, as it caused one of the most serious crises ever to affect the Church. The problem recurred many times over the centuries, but the Nicene doctrine was the basis for the Church's response and for rebuilding the authenticity of the faith. In the contemporary Church, too, there are certain signs of a return to Arianism, which theology must address in the name of the authenticity of its ecclesial mission.

Keywords: Arianism, Arius, Council of Nicaea, creed, *homoousios*, consubstantial, faith, demythologisation

Streszczenie

Rocznica I Soboru Nicejskiego, która na nowo uświadamia nam podstawowe znaczenie doktryny nicejskiej związanej z pojęciem *homoousios*, domaga się odnowionej refleksji nad genezą i istotą arianizmu, gdyż wywołał on jeden z najpoważniejszych kryzysów, które kiedykolwiek dotknęły Kościół. Problem powracał potem jeszcze wielokrotnie w ciągu wieków, ale doktryna nicejska była podstawą udzielanej w Kościele odpowiedzi oraz podstawą odbudowywania autentyczności wiary. Również we współczesnym Kościele pojawiają się pewne znaki powrotu arianizmu, którymi musi się zająć teologia w imię autentyczności swojej misji kościelnej.

Słowa kluczowe: arianizm, Ariusz, Sobór Nicejski, credo, *homoousios*, współlistotny, wiara, demitologizacja

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

*

Arianizm został słusznie nazwany przez Jeana Guittona „herezją wszystkich herezji”, ponieważ dokonuje on degradacji całej budowli doktryny kościelnej, burząc jej fundament. Odpowiedź na tę herezję, którą wypracowali w 325 roku ojcowie I Soboru Nicejskiego, a która sprowadza się właściwie do jednego słowa: *homoousios* – „współistotny”, teologowie należący do tradycji wschodniej często nazywają „jedynym” dogmatem kościelnym bądź też „protodogmatem”, ponieważ z niego wyrastają i na nim się opierają wszystkie inne prawdy wiary, którymi żyje Kościół. Te dwa fakty wystarczająco uzasadniają, że teologia kościelna powinna nieustannie powracać do refleksji nad doktryną nicejską w imię swojej autentyczności oraz w imię odpowiedzialności za pełnioną misję eklezjalną. Z tych przekonań wychodzą także niniejsze refleksje, w których pytamy o genezę i istotę arianizmu, ale także o jego niewątpliwą aktualność, ponieważ odnotowuje się znaki jego wyraźnego powrotu także w naszych czasach¹.

GENEZA ARIANIZMU

W organizmach historycznych, na przykład w jakimś narodzie czy w jakiejś cywilizacji, co jakiś czas pojawiają się momenty krytyczne, które otwarcie ukazują ich newralgiczne punkty i wskazują na potrzebę weryfikacji i dopracowania pewnych elementów. Dotyczy to także Kościoła, w którego dziejach wielokrotnie pojawiły się okresy naznaczone wewnętrznym kryzysem. Takim kryzysem był w starożytności kryzys ariański. John Henry Newman, dzisiaj doktor Kościoła, w jednej ze swoich wczesnych prac bardzo wnikliwie zidentyfikował przyczyny tego kryzysu, co potem głęboko naznaczyło całą jego refleksję teologiczną i znalazło szerokie odzwierciedlenie w jego pismach².

Jeśli arianizm mógł wywierać bardzo niebezpieczny wpływ na życie kościelne, to wynika to z faktu, że miał po swojej stronie pod niektórymi względami pewne znamiona prawdopodobieństwa: doktryna Ariusza oraz ogólna myśl Kościoła na pierwszy rzut oka zdają się nawet zbieżne. Prawowierny historyk herezji jest niekiedy skłonny nakładać swoją teraźniejszość lub przyszłość na to, co miało miejsce w przeszłości; sugeruje, że dzieje przyszłe zostały już zapisane w dziejach przeszłych, że „heretycy”

¹ Por. L. Grazzi, *Arianesimo. Una eresia antica e oggi molto presente*, Edizioni l'Isola di Patmos 2021.

² Por. J.H. Newman, *Arians of the fourth century*, London–New York 1890.

byli takimi już od urodzenia, ukrywając się w łonie Kościoła i czekając jedynie na przychylny moment, by ujawnić swoje prawdziwe przekonania. Zdecydowanie bardziej autentyczną jest jednak ta historia, która dostrzega zróżnicowane momenty przyszłości, podczas gdy formowały się jeszcze na burzliwym oceanie przeszłości.

Aby zrozumieć źródła arianizmu i jego wieloznaczność, należy sięgnąć w przeszłość. Biorąc pod uwagę tajemnicę Boga proponowaną przez Ewangelię żydom i poganom, trzeba powiedzieć, dlaczego z różnych racji była ona nie do przyjęcia tak dla jednych, jak i dla drugich. Żydzi nie mogli pojąć, jak bóstwo Mesjasza można pogodzić z jedynością Boga, z boską transcendencją, którą jako jedyni wyznawali w świecie zdominowanym płytkim bałwochwalstwem. Wiara ich ojców, oczyszczona, wyznawana przez proroków, przypominała im nieustannie o obecności tego jedyne Boga w ich dziejach i w ich kulcie. U pogan wszystko wyglądało odwrotnie – bez żadnej trudności dopuszczali oni ideę, że Jezus był istotą boską i byli gotowi Go włączyć do rozległego kręgu swoich licznych bóstw, tym bardziej że ich bóstwa niejednokrotnie przyjmowały ludzkie kształty. Nie brakowało u pogan przypadków przebóstwionych herosów, a w końcu także cesarzy, którym przypisywano boskie prerogatywy. W jednym i w drugim przypadku chodziło jednak o dystans między Mesjaszem i Bogiem bądź między bóstwem i Bogiem. Był to zawsze dystans nieskończony i okazywał się on tym bardziej nie do pokonania, im bardziej starano się go zawęzić. Mesjasz, pojmowany jako „syn Błogosławionego”, „umiłowany syn Ojca” – według oficjalnych określeń żydowskich – dla myśli radykalnie monoteistycznej pozostawał w swojej istocie istotą nieskończenie odległą od jedyne i nieskończone Boga, jedyne w swojej transcendencji, nienazywalnego, nieprzedstawialnego i niemającego innego sanktuarium niż Święte Świętych – tego prostego i symbolicznego miejsca ukrytego w jedynej świątyni³. W oczach myślicieli greckich, którzy akceptowali wiarę w Chrystusa, widząc w Nim pośrednika, Mesjasz „Syn Boży” był oddzielony od tego jedyne i niedostępnego Boga, wyższego w istocie, którego przeczuwali niektórzy wielcy filozofowie greccy, jak na przykład Platon i Plotyn.

W konsekwencji zarówno żydom, jak i poganom nie była obca koncepcja istnienia jakiegoś pośrednika między Transcendentnym Jedynym i światem duchów. Żydzi posiadali ideę pośredniczącego Słowa bądź też Mądrości (Słowa wypowiedzianego, Mądrości stworzonej), poprzez któ-

³ Por. H. Cazelles, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Paris 1978, s. 169–189.

rych Ojciec zwracał się do ludzi i ofiarował im swoją przychylną obecność. Mędrcy pogańscy mieli również ideę Rozumu lub Słowa pośredniczącego, pierwotnej emanacji pierwszej zasady, która skracala dystans między Bogiem i światem. Pewni myśliciele o tendencjach synkretycznych uważali, że można by zbliżyć do siebie żydowską koncepcję Mądrości-Słowa do greckiej idei Rozumu-Słowa. Było to widoczne u Filona, zhellenizowanego Żyda, współczesnego Jezusowi, który nauczał w Aleksandrii.

Kiedy Jezus Chrystus pojawił się w ciele i w dziejach, zadaniem filozofów stało się Go zrozumieć. Dla inteligencji zanurzonej w dziejach zrozumieć oznacza zastosować do nowego bytu istniejące już systemy i kategorie myślenia. Było rzeczą trudną zakwestionować fakt, że Jezus z Nazaretu był człowiekiem podobnym do nas: urodził się, cierpiał, dzielił z nami całe życie i kondycję ludzką – „z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4,15). Równocześnie jednak dysponował mocą Bożą, ukazaną w licznych cudach, a przede wszystkim w zmartwychwstaniu, oraz przedstawiał się w sposób bezpośredni lub pośredni jako jedyny i jednorodzony Syn Boga równy Bogu, a w niejednym przypadku po prostu jako Bóg, nie naruszając w niczym Jego jedności i jedyności. Taką wiarę przeżywali pierwsi chrześcijanie. Pliniusz Młodszy pisał do cesarza Trajana o tym, co zaobserwował u chrześcijan w czasie niedzielnych zgromadzeń liturgicznych: „śpiewają ku czci Chrystusa jako Boga”. Wiary chrześcijan nie można wyjaśnić inaczej, jak tylko uznając, że Jezus Chrystus, Syn Boży, Zbawiciel, jest uznawany za samego Boga w najściślejszym znaczeniu tego słowa.

Od chwili, gdy duch ludzki stara się zrozumieć, pojawiają się oczywiście trudności. Czy należy sądzić zgodnie z „mitologią”, że Bóg ukazał się pod postacią Jezusa z Nazaretu, jakby był Jego symbolem? Czy też Jezus jest człowiekiem szczególnie zjednoczonym z Bogiem, przez Boga przyjętym, uczynionym z Nim jedną rzeczywistością, uprzywilejowanym pośród świętych? Czy może Jezus pełnił historyczną i przejściową funkcję Boga w dziejach zbawienia i w stosunku do tych dziejów? Czy Jego narodziny historyczne są identyczne ze zrodzeniem Go jako jedynego Syna Ojca? Można odpowiedzieć, że teksty biblijne opowiadają się za Jego boskością, szczególnie Listy św. Pawła, a jeszcze bardziej Ewangelia św. Jana. Czy jednak odpowiedź jest wystarczająco jednoznaczna i całkowicie pewna? Czy Pismo Święte wypowiada się definitywnie o Jezusie jako Bogu w sensie absolutnym? Egzegeta mógłby dość zdecydowanie powiedzieć, że kwestia jest otwarta. Stary Testament w swoich wypowiedziach na temat Mądrości mówił, że jest stworzona przez Boga, podczas gdy Ewangelie synoptyczne wkładały w usta Jezusa stwierdzenia dotyczące Jego czło-

wieczności zdające się wykluczać boskość. Dzieje Apostolskie mówią o Jezusie jako „Mężu Bożym” (por. Dz 2,22–24). Jeśli chodzi o św. Pawła, można było we wszystkich jego wypowiedziach chrystologicznych dopatrywać się stwierdzeń, według których Jezus był najdoskonalszym ze wszystkich stworzeń – był tym stworzeniem, w którym wszystkie inne były chciane, przeznaczone, zbawione, ale On nie był taki sam jak Ojciec.

SPECYFIKA CHRYSTOLOGII ARIUSZA

Pierwsi ojcowie Kościoła znaleźli się w niepokojącej sytuacji, spotykając się z dwoma zrodzeniami Słowa – jednym wiecznym i poprzedzającym czas, o którym mówi św. Jan w Prologu do swojej Ewangelii, oraz drugim czasowym, czyli zrodzeniem Jezusa z Nazaretu z Dziewicy Maryi, o którym mówią najstarsze wyznania wiary. Niektórzy z ojców godzili się z myślą, że Słowo, Syn Boży, zaczął istnieć w chwili, w której wszedł w dzieje. Rozróżnienie między wiecznym Synem Boga i Synem Bożym, który stał się człowiekiem, wywoływało trudności, tym bardziej że Ewangelia nie jest podręcznikiem na temat relacji boskich, ale dziejami tych relacji w stosunku do ludzi, to znaczy dziejami zbawienia. Przepowiadanie apostołów, podobnie jak przepowiadanie Jezusa, sytuuje się na konkretnym poziomie tego, co jest nauczane w dziejach: Słowo, które w nich mówi, nie jest Słowem w sobie, ale jest Słowem wcielonym, Synem Dziewicy Maryi. Te same trudności powracają w ciągu wieków. Wystarczy przeczytać rozmaite prace powstałe w ramach współczesnej egzegezy, by zobaczyć, jak w wielu z nich występuje wahanie odnośnie do jasnego uznania, że Jezus z Nazaretu jest człowiekiem, stanowiącym jedno z Bogiem (por. J 10,30). Modne stało się obecnie twierdzenie, że Jezus jest Bogiem jako ten, w którym objawia się Bóg. Ten fakt uzasadnia, że liczne prace poświęcone Jezusowi Chrystusowi widzą w Nim przede wszystkim Objawiciela. W każdym jednak razie w wielu współczesnych wypowiedziach Boskość Jezusa Chrystusa jest łączona bardziej z Jego funkcją niż z Jego bytem⁴.

W jakim znaczeniu Syn preegzystował przed wcieleniem? W jakiej mierze wcielenie jest wieczne? Aleksandria w pierwszych wiekach Kościoła, gdy Ateny pogrążyły się w dekadencji, była miejscem wyjątkowo światłym, w którym zabłysnęły wybitne postacie Klemensa, Orygenes, Plotyna. Było to już wówczas skrzyżowanie dróg narodów Wschodu i Zachodu.

⁴ Por. G. Rossé, *Gesù figlio di Dio. Aprocchio biblico-teologico*, Bologna 2015.

du, gdzie jeszcze po wiekach Leibniz widział siedzibę Ludwika XIV, aby uczynić z niej centrum powszechnej unifikacji. Podobny sen kusił zresztą potem jeszcze Napoleona i Rommla. Aleksandria jawiła się jako miasto możliwej syntezy najbardziej zróżnicowanych tradycji. W tamtej epoce synteza Wschodu i Zachodu była poszukiwana w obrębie filozofii. Plotyn usiłował połączyć ducha greckiego z natchnieniem hinduskim, jak Filon w czasach Chrystusa ducha greckiego z objawieniem żydowskim, podczas gdy Orygenes wypracował zarys teologii chrześcijańskiej o rozległych odniesieniach kosmicznych.

Ariusz, zanurzony dogłębnie w ten klimat kulturowy, był bardziej ascetą niż mistykiem, bardziej intelektualistą niż teologiem, bardziej agitatorom niż przywódcą i pasterzem, jeszcze bardziej był człowiekiem zdominowanym przez pasję niż przez gorliwość, bardziej reformatorem niż budowniczym. Pomijając wszystkie zarzuty, które w ciągu wieków postawiono Ariuszowi, trzeba powiedzieć, że jego głównym zamiarem było uczynienie chrześcijaństwa bardziej dostępnym, sprowadzenie go z obłoków na ziemię, a zwłaszcza uwolnienie go od tego mistycyzmu wschodniego, który rozpowszechnił się w Aleksandrii i który sprawił, że zarówno ludzie wywodzący się z hellenizmu, jak i zwykli robotnicy portowi postrzegali chrześcijaństwo jako coś odległego od ich potocznych doświadczeń. Ariusz pojmował więc Chrystusa jako istotę prostą, wieczną, nieskończoną i najbliższą Bogu (bardzo bliską, ale będącą poza Nim), stanowiącą w świecie odbicie Jego mocy. Jezus był najdoskonalszym ze stworzeń, Słowem – *Logosem* św. Jana. Oczywiście, to Słowo *dla nas* było jak Bóg, ale w sobie samym nie było Bogiem, ponieważ narodziło się w czasie i – jak chciał Ariusz – „był czas, kiedy Go nie było”⁵.

Tym, co ciągle zdumiewa, jest niewątpliwy sukces tej doktryny w Aleksandrii i w najbardziej różnorodnych środowiskach. Ariusz zyskał uznanie wśród ascetów, rygorystów, na których niewątpliwie wpłynęły zaprezentowane przez niego umartwienie i asceza, a przede wszystkim wierność Lucjanowi z Antiochii, który poniósł śmierć męczeńską w 312 roku. Uległy urokowi Ariusza kobiety egipskie, zwiedzione jego osobistym taktem, liryzmem, gotowością do pojednania. Pociągnął robotników portowych, bo widzieli w nim swojego przyjaciela, upraszczającego kwestie religijne, których nauczał, posługując się także specjalnie układanymi piosenkami, nadającymi rytm ich pracom ręcznym. Również niektórzy biskupi, którym obce było myślenie alegoryczne i filozoficzne szkół egipskich i którzy opo-

⁵ Por. T. Böhm, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien 1991.

wiadali się za tradycją bardziej humanistyczną i egzegetyczną (dzisiaj powiedzielibyśmy bardziej racjonalną i krytyczną), związaną ze szkołą antiocheńską, rywalką szkoły aleksandryjskiej, patrzyli przychylnie na Ariusza.

Można by zapytać, czy w zaistniałej sytuacji nie było lepiej zostawić sprawę jej własnemu biegowi, by polemika się sama uspokoiła i by poglądy prezentowane przez szkoły pozostały na poziomie opinii w Kościele, jak było wcześniej przed Ariuszem, niż wywoływać ożywioną polemikę. Ta obojętność była, owszem, do przyjęcia w okresie prześladowań lub gdy Kościół pozostawał w ukryciu, ignorowany przez władzę. Ale wydarzenie, które jeszcze całkiem niedawno wydawało się nieprawdopodobne, stało się faktem i miało konsekwencje, a mianowicie nie tylko nawrócił się władca pogański, ale dotychczas potępiane chrześcijaństwo, którego wyznawanie przez długi czas narażało na śmierć, stawało się coraz wyraźniej religią państwową. To, co wydawało się niemożliwe, stało się faktem. Konstantyn, cesarz chrześcijański, nawiązując do tradycji pogańskiej, wziął na siebie rolę kapłana troszczącego się o pokój w Kościele. Przyjął ją w sposób niemal naturalny, co szybko wyraziło się w zwołaniu zgromadzenia biskupów cesarstwa, z Zachodu i Wschodu, do Nicei koło Konstantynopola (325 r.). Tam starożytny symbol wiary został uzupełniony o nową formułę, która doprowadziła do potępienia Ariusza⁶.

Formuła została podpisana przez prawie wszystkich biskupów, a kryzys wydawał się zażegnany, tymczasem dopiero wówczas rzeczywiście wybuchł. Zasługuje to na uwagę. Czy prawowierność zbytnio zatriumfowała, przynajmniej na poziomie formuły? Została ona wprowadzona, by zdefiniować starożytną wiarę za pomocą nowego pojęcia *homoousios* – „współistotny”, którego nie było w Piśmie Świętym. To pojęcie brzmiało bardzo źle na Wschodzie, gdyż w 268 roku lokalny synod osiemdziesięciu biskupów wyraźnie odrzucił *homoousios*, potępiając Pawła z Samosaty, dla którego Chrystus był tylko człowiekiem obdarzonym atrybutem boskości. Jest jasne, że jeśli to pojęcie zamierzało powiedzieć: „z tej samej materii, co...” lub „tożsamy”, to wynikał z niego brak rozróżnienia między Synem i Ojcem, a Jezus stawał się manifestacją Boga zgodnie z ideą racjonalizmu europejskiego, który powróci na przykład u Renana. Biskupi z 268 roku, odrzucając pojęcie „współistotny”, uczynili z niego dla Wschodu znak pomieszania Ojca z Synem, rzecz, którą Rzym – gdzie współistotny nie oznaczało „tożsamy”, ale „z tej samej istoty”, Bóg z Boga – ignorował i pomijał. Czy było wystarczająco przemyślane narzucanie ojcom zmiany znaczenia?

⁶ Na temat znaczenia nauczania I Soboru Nicejskiego wnikliwe uwagi w: J. Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t. 2, Lausanne 1932.

Biskupi z Nicei nie nadali większego znaczenia tej niespójności, ponieważ liczył się dla nich przede wszystkim fakt, że to pojęcie wykluczało błąd Ariusza w sposób bardzo wyraźny. Dokonało się za jego pośrednictwem mocne zdefiniowanie wiary. Można pytać się wraz z Karlem Barthem, czy ostatecznie, mimo niewystarczalności związanej z każdym językiem ludzkim, nie można było zastosować pojęcia bardziej właściwego do wyrażenia tego, co chciano wyrazić. Pojęcia „współwieczny”, „równy”, „stanowiący jedno z...” mogły zostać przyjęte przez arian, podczas gdy „współistotny” nie mogło, gdyż w ich oczach było to pojęcie sabeliańskie, modalistyczne, wskazujące na pomieszanie, a zatem heretyckie.

Z DZIEJÓW ARIANIZMU

Ariusz miał po swojej stronie jeszcze wielu sympatyków. Dzieje arianizmu są jednymi z najdziwniejszych, jakie zdarzyły się w Kościele. Sobór Nicejski szybko stał się przedmiotem dyskusji i niemal nie doszło do tego, by jego przeciwnicy zatriumfowali.

Ariusz był człowiekiem pewnym siebie, przystosowującym się do sytuacji, mającym licznych protektorów na dworze cesarskim. Niewątpliwie jednym z nich był wyjątkowo wykształcony człowiek swego czasu, mniej teolog niż znawca literatury, raczej obojętny na dobro i zło, służący wobec władzy cesarskiej, odbijający w sobie sytuację duchową swego czasu – Euzebiusz z Cezarei, który wszedł do dziejów Kościoła jako ojciec historiografii kościelnej. Euzebiusz znał się właściwie na wszystkim: egzegezie, geografii, historii, retoryce oficjalnych wystąpień itd. Odnosił wrażenie, że w Nicei nastąpiło przedwczesne zwycięstwo, osiągnięte dość niespodziewanie przez zwolenników *homoousios*. Eustacjusz z Antiochii, teolog nicejski, nie umiał milczeć, między innymi głośno przypominając, że matka cesarza była przez pewien czas służącą w gospodzie. Konstantyn skazał Eustacjusza na wygnanie do Tracji, a stolicę antiocheńską powierzył przyjacielowi Ariusza. Został w ten sposób zapoczątkowany sposób dokonywania zmian na stolicach biskupich, który w przyszłości nabierze rozległego znaczenia politycznego, otwierając drogę do coraz większego wpływu władców na obsadę stolic biskupich, a tym samym ingerowanie w wewnętrzne sprawy Kościoła. Ariusz, dysponując dużymi wpływami politycznymi, zaczął przepędzać swoich przeciwników. Został na nowo włączony do Kościoła i miał zamiar zatriumfować w samym Konstantynopolu, ale niespodziewanie zmarł (336 r.). Konstantyn zmarł w następnym roku, ochrzczony na łożu śmierci. W 350 roku jeden z synów Konstantyna –

Konstancjusz, od dłuższego czasu sprzyjający Ariuszowi, stał się jedynym cesarzem. Stał po stronie Euzebiusza z Nikomedii i Eudozjusza z Konstantynopola, którzy zamierzali uczynić z arianizmu oficjalną doktrynę, jak był nią katolicyzm nicejski za Konstantyna, sięgając do tych samych metod: zwoływanie soborów powszechnych i propagowanie formuł wiary.

Nie podjęto oczywiście bezpośrednio działań przeciwnych Nicei i przeciw samej formule „współistotny”⁷. Można było jednak zacząć usuwać zwolenników Nicei z ich stolic biskupich. Atanazy z Aleksandrii, jeden z głównych autorów doktryny nicejskiej, został skazany na wygnanie. Zgromadzenia biskupów w Sardyce, a potem w Sirmium, ogłosiły wyznania wiary, w których opuszczono „współistotny” lub zastąpiono wyrażeniami podobnymi do nicejskich, ale możliwymi do przyjęcia przez przeciwników wiary nicejskiej. Kościół zdawał się znajdować pod wpływem czegoś w rodzaju parlamentaryzmu. Żadna z trzech formuł z Sirmium nie uwzględniała „współistotny”. Niektórzy chcieli dodać jedno „i” do *homoousios* – w ten sposób otrzymywało się *homo-i-ousios*, co oznaczało „podobnej istoty”. Jest jasne, że to małe „i”, pod płaszczykiem nieznaczącej korekty, niszczyło to wszystko, co ojcowie nicejscy chcieli odrzucić u Ariusza. Ten fakt historyczny uzasadnia potrzebę precyzji i pokazuje znaczenie, niekiedy niesłychane, małych rzeczy.

Odwwołanie się do użycia siły wsparło subtelność formuł. Pod naciskiem władz cywilnych odbyły się na Wschodzie nielegalne synody. W 359 roku „synod” zebrany w Rimini z czterystoma biskupami wschodnimi, inny w Azji Mniejszej i w Seleucji, na który przybyło stu pięćdziesięciu biskupów wschodnich, odrzuciły *homoousios*. Był to moment, w którym św. Hieronim zapisał słynne zdanie: *Ingemuit totus orbis et se esse miratus est*⁸. Wielkie stolice biskupie znalazły się w rękach semiarian – na Zachodzie: Lizbona, Arles, Rawenna, Sirmium, a na Wschodzie: Aleksandria, Jerozolima, Cezarea, Antiochia, Nikomedia, Konstantynopol. W Rzymie papież Liberiusz został skazany na wygnanie. Był on gotowy na ustępstwa celem uspokojenia nastrojów w Kościele, dlatego poświęcił Atanazego.

Można było sądzić, że Kościół zmierza do stania się semiariańskim, to znaczy antynicejskim, wraz z pośrednim potępieniem legatów papieskich, którzy w Nicei proponowali „współistotny”. Podejmowane działania wywoływały takie wrażenie. Trzeba odnotować, że w tym kontekście

⁷ Por. W.A. Löhr, *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts*, Bonn 1986.

⁸ Hieronim, *Dialogus contra Luciferianos* 19, PL 23, 172.

Kościół dotknęły nowe prześladowania, o wiele cięższe niż wcześniejsze prześladowania ze strony pogan.

Wiara nicejska została osłabiona, ale nie uległa jednak likwidacji. Atanazy odegrał w tym bardzo znaczącą rolę – okazało się, że przenikliwość tylko jednego wystarczyła, by zmierzyć się z powagą sytuacji o niemal powszechnym zasięgu, jak to postrzegał Hieronim. Lud uznawał w nim „dobrego chrześcijanina, prawdziwego biskupa”. Jego myślenie było jasne, głos przekonujący, a jego charakter pociągał za sobą innych. Oddalał zagrożenia, unikał subtelnych sporów, nie ulegał kompromisom. Napotykanne przeszkody nie tylko nie skłaniały go do ustępstw, ale zdawały się pomnażać jego siły. Przeciwnym pozornym sukcesom władzy i fałszywej jednomyślności, wbrew narzuconej „dialektyce dziejów”, Atanazy podjął się obrony „czystej prawdy”. Budował przyszłość na gruncie inteligentnej wierności w stosunku do przeszłości. Atanazy był głosem jasnym, stałym, nigdy nieustępującym, chociaż ciągle był atakowany wyrokami pseudosynodów. Wraz z Atanazym, a także z Hilarym, który nauczał i zdobywał lud Galii, wierni świeccy trwali w prawowierności. Pozostawało wierne także papieństwo, mimo milczenia papieża Liberiusza. Pod koniec IV wieku arianizm stopniowo tracił na znaczeniu, zdawał się pokonany, gdy odrodził się po raz kolejny.

To drugie odrodzenie nie jest jednym z epizodów mniej nadzwyczajnych niż cała ta historia. Arianizm pojawił się wśród tych, których Rzym nazywał barbarzyńcami. Przeniknął do prowincji naddunajskich, tak że gdy Goci je zajęli, przyjęli równocześnie ariańską formę chrześcijaństwa. Faktem jest, że arianizm, bardziej niż ortodoksja, okazywał się tą ogólnikową formą wiary, którą ludy prymitywne zawsze wolą: tajemnicza liturgia w języku gockim, celebrowana w nocy lub o świcie, bardzo elementarna teologia, brak wspólnot mnisznych, stwierdzenia radykalne, pobożność o charakterze wojskowym, prawie rozmyta doktryna trynitarna. Wiara zatem na miarę ludów wyrosłych z pogaństwa germańskiego.

Ci barbarzyńcy wówczas byli jednak dynamicznym elementem dziejów europejskich: Goci, Wandalowie, Alemanowie, Longobardzi. Pod koniec IV wieku pod wpływem ariańskim znalazły się więc nowe ludy, wojsko, młode dynastie, siły dochodzące do głosu. Katolicyzm wydawał się religią pokonaną i zanikającą. Działo się to wszystko aż do nieprawdopodobnego pojawienia się Chłodwiga (ok. 466–511), jednego z tych jeszcze pogańskich barbarzyńców, wodza najpotężniejszego państwa ariańskiego. Chłodwig przeczuwał jednak głęboki sens dziejów i słabość ścierających się pozornych sił. Oddał swoje wojska na służbę Kościoła nicejskiego, jego

biskupów, jego mnichów, dzięki czemu druga fala ariańska została pokonana. Pierwsza, chociaż korzystała z mocnego wsparcia cesarstwa i bogatych zasobów intelektualnych, musiała zniknąć z dziejów.

Tym, co może wydawać się zdumiewające, jest wrażliwość Kościoła katolickiego na to, co było najbardziej decydujące, a mianowicie na czystą wiarę. To, że wybitni biskupi nie rozumieli, o jak wielką rzecz chodziło, podczas gdy wierni to rozumieli, niezwykle zdumiało Newmana, który wyprowadził z tego wniosek, iż świeccy nie powinni być pomijani „w sprawach, które dotyczą wiary”⁹. Wiara nicejska – pod wpływem zbyt-niej roztropności papieża Liberiusza – została ocalona przez zbieżność wiary ludowej z wiarą niektórych światłych i odważnych biskupów, okazała się silniejsza niż władza, niż przyjaciele tej władzy, niż ludzie „wrażliwi” na rozmaite opinie, niż wszelkiego typu konformiści. Sytuacja o podobnym zasięgu nigdy już się nie powtórzyła, ale nie jest wykluczone, że kiedyś jeszcze może powrócić w dziejach Kościoła.

Należy podkreślić, że działanie Atanazego, człowieka przezornego, inteligentnego, nieulegającego naciskom – jak się jawi w perspektywie historycznej – sprawiło, że urosł on do rangi nowego Abrahama: jemu została powierzona przeszłość i był w tym niemal sam.

ZADANIE KOŚCIOŁA

Być może były, jeśli nie u samego Ariusza, to przynajmniej w szkole antiocheńskiej, którą się inspirował i która inspirowała później prawowiernych ojców, na przykład Teodoretę, pewne elementy naznaczone naciskiem heretyckim, ale posiadające pozytywne znaczenie, ale zostały potem również wyeliminowane, gdyż przypadkowo łączyły się z naciskiem arianizmu. Jest to efekt każdego potępienia, gdyż na ogół obejmuje ono nawet idee profetyczne, ale zdające się wywierać w kontekście potępienia szkodliwy wpływ. Wśród tych, którzy potępiają kogoś innego, są też tacy, którzy odnoszą się nie tylko do tego, co fałszywe, ale także do tego, co jest prawdziwe. To, co prawdziwe, zostaje włączone w to, co fałszywe. Kościół musi potem niemało się natrudzić, aby odzyskać to, co dobre, chociaż pozostaje to na długi bądź nawet już na zawsze podejrzone.

Zobaczmy teraz, czy istniało coś profetycznego w arianizmie. Było u Ariusza – jak już wspomnieliśmy – mocne odczucie transcendencji, niedostępności i niepoznawalności Boga. Takie odczucie, żywe także w naszej

⁹ Por. J.H. Newman, *Arians of the fourth century*, London–New York 1890.

epoce, inspirowało w ciągu wieków mistyków, chrześcijan i niechrześcijan. Polega ono na pojmowaniu Boga jako znajdującego się ponad wszystkim, ponad samym bytem, „istniejącego jeszcze bardziej niż byt”, ponieważ w pojęciu bytu istnieje jakaś analogia ze stworzeniem. Ta doktryna, doprowadzona do skrajnych zastosowań, sprawiałaby, że Bóg jest nie do pomyślenia, prowadziłaby do destrukcji samą ideę ojcostwa Bożego oraz zwyczaj modlitwy, być może nawet modlitwy uwielbienia. Utrzymywana jednak w pewnych granicach idea niewymownej transcendencji ożywia postawę adoracji, uniemożliwia uczynienie z Boga jakiegoś demiurga, zjawisko doczesne przybrane w wieczność, człowieka podniesionego do nieskończonych wymiarów.

Krąg semariański miał potrzebę odróżnienia Syna od Ojca. Do pewnego stopnia była to tendencja zmierzająca na ostatnim etapie do „odebrania” wszystkiego Ojcu, aby przekazać Synowi: istotę, naturę, rozum, stworzenie, widząc wszystko jakby anulowane w Chrystusie. Prawdę mówiąc, Ariusz oscylował między tymi dwoma tendencjami, ponieważ – z jednej strony – stawiał Ojca ponad wszystkim, pojmując Syna jako rodzaj superstworzenia, a z drugiej – zbliżał Syna do ludzi, czyniąc Go bardziej ludzkim, bardziej podobnym do naszej istoty. Wydaje się, że w tym należy dopatrywać się szerokiego oddźwięku wywołanego przez poglądy Ariusza. Dzisiaj powiedzielibyśmy, odwołując się do Bultmanna, że przez skrajne zaakcentowanie transcendencji Bożej Ariusz dokonywał „demitologizacji” Jezusa Chrystusa. Jak Renan w XIX wieku, i wielu innych, Ariusz usiłował wyzwolić Go w ten sposób z mistycznej boskości, uczynić Jezusa bliższym do naszego naśladowania i dla naszej ludzkiej wrażliwości.

Jakie w związku z tym było najpilniejsze zadanie Kościoła? Przede wszystkim musiał ocalić boskość swego Założyciela wobec pojawiających się negacji, zwłaszcza negacji typu racjonalistycznego i humanistycznego. Dopiero potem byłoby możliwe przeniesienie wyrównującego akcentu na człowieczeństwo Jezusa. Zdarza się niekiedy, że teologowie, zwłaszcza związani z reformacją, zarzucają katolikom, że nieświadomie są monofizytami, to znaczy traktują Jezusa jako Boga, a nie jako rzeczywistego człowieka, nie rozróżniając wystarczająco między Bogiem i Jezusem. Być może tej tendencji ducha kościelnego, by widzieć w Chrystusie raczej osobę Bożą niż naturę ludzką, „ciało i krew”, trzeba szukać w dziejach kryzysu ariańskiego. W jego trakcie redukcja Jezusa do kondycji superstworzenia osiągnęła taki stopień, że w żadnym wypadku nie można obwiniać Kościoła o to, iż z całym naciskiem podkreślił boskość Zbawiciela.

Trzeba jednak patrzeć na różne strony tego zagadnienia i pokazywać prawdę. Dzisiaj jesteśmy świadkami tendencji przeciwnej – wydaje się, że mentalność współczesna, przynajmniej związana z egzegezą krytyczną, skłania się do uczynienia z Jezusa mitu Bożego, a nie przebóstwionego Świętego Bożego¹⁰.

Duch Kościoła antiocheńskiego, który został naruszony przez arianizm, pozbawiając go jego istoty, był jednak profetyczny – profetyczny w swoim nacisku na element historyczny, w swojej skłonności do literackiego studium Biblii oraz w swoim zbliżaniu człowieczeństwa Jezusa do naszego.

Ariusz – jak zaznaczyliśmy – stale i z naciskiem używał formuł Starego lub Nowego Testamentu, opisujących w sferze niebieskiej byt, w którym „każda rzecz została by uczyniona” i którego funkcja pośrednicząca w stosunku do Ojca służyłaby do objęcia w nim całych dziejów świata. Święty Paweł odniósł te wypowiedzi do Chrystusa, zwłaszcza w Liście do Kolosan. Faktycznie, ta interpretacja, odbijając się retrospektywnie na tekstach dotyczących Mądrości, wykorzystwała je do głoszenia wcielenia: Jezus był Mądrością niestworzoną. Stary Testament nie szedł jednak dalej, z wyjątkiem greckiej wersji Księgi Mądrości, w której boskość tej Mądrości jest prawie otwarcie założona. Nie pozostawało jednak mniej prawdziwe, że teksty starotestamentalne mogły być interpretowane na dwa sposoby: w sensie mocnym, niezwykłym, jakby niemożliwym, według którego oznaczały one byt odpowiadający Bogu, oraz w sensie słabym (bardziej zgodnym z duchem greckim, a także z monoteizmem prorockim), według którego te same teksty mogły wyrażać obraz pierwotnego stworzenia, wyższego od innych, pozostającego w wewnętrznej relacji z Mądrością niestworzoną, ale różną od nich jako stworzoną. Ariusz nadużywał tych dwuznaczności.

Potępienie arianizmu doprowadziło do wyeliminowania tych dwuznaczności. Sens mocny tych tekstów stał się teraz jasny i odrębny – oznaczały one Chrystusa wiecznego, wiecznie zrodzonego. Sens słaby pozostawał aktualny i domagał się lepszego określenia. Teksty biblijne wskazywały na superstworzenie, ale nie nadawały mu imienia. Matka Chrystusa stała się poniekąd „narzędziem” wypełnienia tej pustki i było całkowicie naturalne, że w odniesieniu do Niej zastosowano – w duchowym sensie liturgii – teksty o Mądrości, których Ariusz nadużywał. W ten sposób, jak sugeruje Newman, arianizm przygotował struktury mentalne, które mogły sprzyjać rozwojowi mariologii. Potępiona na Soborze Nicejskim niejako wirtualnie

¹⁰ Por. J. Królikowski, *Jezus Chrystus nowy Człowiek i życie chrześcijańskie*, „Studia Gnesnensia” 28 (2014), s. 107–123.

teologia neoariańska nestorian otwierała drogę, która mogła zakończyć się dogmatem Bożego macierzyństwa Maryi (*Theotokos*)¹¹.

W każdym jednak razie, mimo tych dziwnych zawirowań, mimo tego wszystkiego, co może być przygodne w formułach i niejednoznaczne w podjętych decyzjach, można powiedzieć, że formuła nicejska ocaliła Jezusa Chrystusa jako Boga, a wraz z Nim całą religię chrześcijańską.

Jak dobrze podkreślił Karl Barth, chociaż jego doktryna i jego temperament prowadziły do odrzucenia wszystkiego, co w dziedzinie doktryny było proponowane przez Rzym, trzeba uznać, że *homoousios* z racji swojego określonego znaczenia i zastosowania, za którym opowiedział się Sobór Nicejski, a wydobyty przed wszystkim po soborze, była ostatecznie prawdopodobnie jedyną formułą, która w tamtym czasie mogła nie tylko uczynić tajemnicę zrozumiałą, ale zarazem decydująco przeszkodzić, by została rozmyta. Do tej formuły Kościół mógł owocnie odwoływać się w ciągu wieków, skutecznie zwalczając powracające przejawy arianizmu¹².

Boskość Chrystusa jest taką tajemnicą wiary, że mimo wyznania jej ustami i przyjęcia w kulcie – nigdy nie przestanie być narażona na pojawienie się jakichś nadużyć, gdyż jest przecież niemożliwe zrozumienie, jak Bóg może być człowiekiem w sensie rzeczywistym i głębokim tego słowa i jak Jezus może być rzeczywiście nie jakimś bóstwem, superczłowiekiem, „nadbogiem” pośród wielu bogów, ale „Bogiem błogosławionym na wieki” (Rz 9,5). Sam św. Paweł nigdy nie ośmielił się wyrazić wprost takiej tożsamości Jezusa z Bogiem. U św. Jana znajduje się bardzo jasna afirmacja tej tajemnicy, mimo pokornej postawy wcielonego Syna w stosunku do Jego najwyższego Ojca. Po Soborze Nicejskim i tym twardym *consubstantialis* (zrównoważonym jednak przez rozróżnienie *synowskie* i przez określenia precyzujące: *Deum de Deo, lumen de lumine*) stawało się jasne, że Jezus był Bogiem w swojej istocie – w swoim „Ja”. W taki sam sposób, w jaki jakieś ścisłe stwierdzenie pozwala połączyć elementy wcześniej rozproszone, forma definicji pozwoliła teologii i wierze zrobić krok naprzód i wejść na drogę dalszego pogłębiania tajemnicy.

Od tej chwili nie było już możliwe pozostawać w Kościele, uważając, że Jezus był Bogiem w jakimś sensie symbolicznym i mitycznym, „aż do pewnego stopnia i w pewnych granicach”, lub że Jezus był z istoty człowiekiem, „najpiękniejszym spośród synów ludzkich” (Ps 45,3), „głową mistyków”. Jezus był Bogiem, będąc Bogiem z samego Boga. Na poziomie

¹¹ Por. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa [b.r.w.], s. 147.

¹² Por. J. Guitton, *Le Christ écartelé. Crises et conciles dans l'église*, Paris 1963.

praktyki należało zatem wobec Niego zająć taką postawę, jaką zajmuje się wobec Boga, bez żadnej różnicy. Eucharystia mogła być czczona. To, co miała od początku konstytutywnego reguła działania kościelnego, znajdowało teraz fundament w tej tajemnicy współlistotności, która jest najgłębszym objawieniem metafizycznym dotyczącym Bytu jako Bytu. „Wszystko jest jedność, jedno jest w drugim” – mówił Pascal¹³.

POWRÓT ARIANIZMU

Równocześnie to, co herezja zawierała pozytywnego, co dostrzegał i rozumiał Ariusz, znajdowało uzasadnienie po usytuowaniu we właściwym miejscu. Można powiedzieć, że paradoksem i przywilejem jakiegoś potępienia jest – wbrew tym, którzy ją odrzucają – ocalenie prawdy zawartej w negującej innowacji. Potępienie Ariusza umożliwiło potem powstanie prawdziwej filozofii pośredniczenia. Opierając się na wyrażeniach biblijnych i patrystycznych, wskazał on istnienie i opisał – w ramach tajemnicy – pewien odrębny rodzaj bytu, a mianowicie „bytu pośredniego”.

To, że Pośrednik nie jest jakimś bytem pośrednim, że pozostaje On w swojej nieskończoności Bożej i że nie jest jedynie najdoskonalszym ze stworzeń, oznacza, iż Jego pośredniczenie jest niezależne i najwyższe, ponieważ nie przestaje być Bogiem, mimo iż przyjął naturę ludzką. W konsekwencji jest On rzeczywiście Panem i Zbawicielem, a jest Nim nie na mocy jakiegoś procesu dialektycznego, podobnego do działań filozofów lub polityków, którzy – aby wypełnić przestrzeń między Bogiem i nimi samymi – tworzą struktury pośrednie, którymi kiedyś były światy rozumne lub idee, a dzisiaj są nimi mity państwa, narodu, ewolucji, postępu, proletariatu, ludzkości, a ostatnio także ekologii. Inteligencja usiłuje usytuować się w przestrzeni między absolutem i nicością, szukając jakiegoś punktu pomocniczego bądź pośredniczącego „satelity”. Nic z tego wszystkiego nie jest już możliwe i każde usiłowanie ubóstwienia czegoś z człowieka, z natury czy z inteligencji, aby wyeliminować przepaść między nicością i bytem, jest skazane na śmieszność, ponieważ mimo zachowywania pewnych pozorów jest historycznie niespójne z istotą chrześcijaństwa.

W ten sposób od 325 roku jeszcze dalekie dążenia romantyzmu niemieckiego, czy krytyki symbolicznej, usiłujące uczynić z Jezusa jakby boga, nadczłowieka, symbol, zostały skazane na wydalenie z Kościoła; zostało wyeliminowane także to, co polegało na przedstawieniu Go jako czegoś

¹³ B. Pascal, *Mysli* [nr 710], tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 291.

w rodzaju produktu finalnego, do którego zmierza „poryw vitalny” obecny w kosmosie. Zostały wytworzone warunki do uformowania się takiego systemu myśli katolickiej, która pozwala przypisać stworzeniu najwyższą godność, mimo zachowania między nim i Bogiem nieskończonego dystansu.

Te dzieje są antycypacją tego, czego w przyszłości nie będzie mogło zabraknąć religii wcielenia – w dniu, w którym wcielenie zostanie zakwestionowane i w którym będzie się musiało na nowo wybrać między czystą tajemnicą i tajemnicą pomniejszoną, sprowadzoną do jedynie ludzkich wymiarów. Wnikliwy w końcu Renan mówił, że arianizm, mający rzadką zasługę nawrócenia narodów germańskich przed ich wejściem do cesarstwa, mógł dać światu chrześcijaństwo mogące stać się racjonalnym. Dobrze jednak, że tak się nie stało, to znaczy że chrześcijaństwo zachowało swój wymiar misteryjny i nadprzyrodzony, ponieważ w ten sposób zachowało specyfikę religijną i soteriologiczną.

To, co po ludzku wydawało się najbardziej prawdopodobne, przydarzyło się Ariuszowi i jego zwolennikom, a mianowicie pojawiło się coś w rodzaju ogólnikowego semiarianizmu. Stało się w to w połowie IV wieku. Do głosu doszło jednak równocześnie to, co wydawało się nieprawdopodobne, a mianowicie zdecydowane stanowisko Rzymu, zbieżność przyjętego przez niego kierunku z ogólnym przekonaniem wiernych, działanie Atanazego, a także nawrócenie Chlodwiga. Wszystkie te niespodziewane wydarzenia zmierzały do tego, co można by nazwać „dialektyką dziejów”.

Arianizm w swoim oddziaływaniu nie zdołał zbudować przeciw Kościołowi jakiegoś kontr-Kościoła. Nastąpiło jego osłabienie, ale nie rozbiecie. W arianizmie możemy widzieć jakąś postać rewizji w ramach ukonstytuowanego i widzialnego Kościoła, podczas gdy gnostycyzm jest przykładem kryzysu w formującym się Kościele. Arianizm na pewno był mniej szkodliwy dla jedności zewnętrznej. Gnoza rozmywała myśl i sprowadzała Kościół do filozofii czy raczej do mieszanki filozofii i mitologii. Gnoza widziana w tej perspektywie domagała się jako odpowiedzi wyłonienia się ścisłej definicji objawienia, a w konsekwencji porządkującej teologii. Łatwo było wskazać i określić Marcjona lub Montana; w przypadku Ariusza i Eustacjusza stawalo się to trudniejsze. Potem okaże się to jeszcze trudniejsze w przypadku Pelagiusza, ponieważ mamy w tym przypadku do czynienia z jednym z najbardziej ukrytych kryzysów, kiedy ulega zakwestionowaniu sama zasada wiary.

Trzeba dodać, że arianizm, który na początku był hipotezą teologiczną i możliwym do przyjęcia systemem, skończył przekształceniem się w doktrynę państwową, oddziałującą na zewnętrzny wymiar Kościoła. Można

pytać się, czy mógł on bardziej niż inne doktryny zapoczątkować cesaropapizm lub przynajmniej pomieszanie tego, co duchowe, z tym, co doczesne, sprowadzając Chrystusa do wymiarów człowieka, wychodząc naprzeciw ukrytemu pragnieniu władzy i oddając się jej do dyspozycji.

Kryzys ariański jest niewątpliwie najważniejszy z punktu widzenia zarówno dogmatycznego, jak i politycznego. Można by powiedzieć, że w wyjątkowej mierze jest kryzysem teologiczno-politycznym, wraz z którym wchodzi się w epokę, w której to, co teologiczne, i to, co polityczne, będzie już zawsze, bardziej lub mniej, związane z sobą.

Około 380 roku Kościół narażony był na niebezpieczeństwo przyjęcia kształtu semiariańskiego. Tajemnica wcielenia stała się przedmiotem dyskusji i została sprowadzona do akceptacji wizji bardziej zgodnej z rozumem, według której Chrystus nie był nikim innym niż człowiekiem, świętym, „głową mistyków”, do którego w ukryty sposób zmierzałaby jako do swojego celu ewolucja. Tajemnica chrześcijańska wychodziła z tego „zdemistyfikowana” lub – jak powiedziałby Bultmann – „zdemitologizowana”, pozbawiając w ten sposób znaczenia Słowo, a teologię upodabiając coraz bardziej do filozofii. W takiej perspektywie Ewangelia byłaby do przyjęcia tylko dla ludzi przemyślnych, wzniosłych, subtelnych; chrześcijaństwo – z jednej strony – miałoby charakter pojednawczy, polityczny, państwowy, a z drugiej strony – byłoby mistyczne, romantyczne, poetyckie. Dla Rzymianina, jak i dla barbarzyńcy, wszystko stawało się jaśniejsze i bardziej do przyjęcia w tej religii, która ograniczała Chrystusa-Boga, pozwalając dzięki temu ocalić upadające cesarstwo, a równocześnie przyłączyć do niego młode narody barbarzyńskie. Arianizm jest w jakimś sensie „grą pozorów” – pozornie jest herezją bardzo bliską ortodoksji, pozornie jest bardzo ludzki, bardzo postępowy i zawsze zgodnie z pozorami bardzo nęcący dla tego, kto żywi sny o ziemskim splendorze, o chwale intelektualnej i o hucznych imprezach. Jest najbardziej „katolicki” pod pozorem zgodności ze swoim fundamentem biblijnym i ze względu na szacunek dla pierwotnej tradycji kościelnej. Jest także najbardziej zręczny i pociągający intelektualnie ze względu na swoje subtelności, swoją zdolność przystosowania się do otoczenia, swoje formy pośrednie nastawione na osiągnięcie pojednania.

Można by zastanawiać się, w jakim znaczeniu i zakresie zachodzi analogia między kryzysem ariańskim i współczesnym kryzysem religijnym, wychodząc z przekonania, że dzisiaj główną herezją jest synkretyzm – mętna synteza humanizmu ateistycznego Marksa i jego zwolenników oraz chrześcijaństwa, którego skutkami są tezy o „śmierci Boga”, o człowieku jako centrum wszystkiego w jakimś globalnym świecie, który narzuca

religię bez wiary, bez transcendencji, bez potrzeby przemiany religijnej i moralnej. Niebezpieczeństwo współczesnej epoki polegałoby na tym, że z powodu zjawiska *odwrócenia* traktujemy prawdy wertykalne jako jakieś czyste symbole prawd horyzontalnych. W takim przypadku zostaje zachowana zewnętrzna strona wiary, ale pojawia się ryzyko zakwestionowania jej istoty, a tym samym powszechnego znaczenia.

Jezus naucza, że miłość człowieka do człowieka wyrasta z miłości człowieka do Boga. Może zdarzyć się, że pewnego dnia będziemy się zachowywać, jakby prawdą ostateczną była miłość człowieka do człowieka, ponieważ przez tę miłość łączymy się z innymi ludźmi. Niektórzy myślą, że wiara w Boga, mimo zasługiwanie na szacunek, wyraża w sposób alegoryczny głęboką prawdę, jedyną opartą na doświadczeniu, miłości ludzkiej. Wówczas relacja między dwoma stwierdzeniami zostaje odwrócona – zostaje odwrócona ich struktura. Nie ma już miłości człowieka do człowieka, wypływającej z miłości Boga, jest wręcz przeciwnie: miłość człowieka do Boga staje się wyimaginowanym symbolem miłości człowieka do człowieka. Jeśli poszłoby się w głąb tej tendencji, nie zniszczyłoby się wprawdzie religii, ale zostałaby ona pozbawiona swojej istoty. Praca z innymi ludźmi byłaby rozumiana jako prawdziwa modlitwa, a związek ludzi z sobą byłby już jedyną religią.

Przykazanie wertykalne, to znaczy „miłuj Boga”, skłania człowieka do dokonania skoku w nieskończoność. Skok jest trudny – tylko monoteiści mogą się na niego zdobyć. Natomiast przykazanie horyzontalne, to znaczy „miłuj twego bliźniego”, nie jest wprawdzie łatwe, ale jest możliwe; nie wymaga aktu wiary, ale zakładu o to, co nieskończone. „Miłuj bliźniego” jest także prawem dla ateisty. Głoszą go dzisiejsi komuniści, ateści i antychrześcijanie, snujący marzenia o tym, że pewnego dnia place i ulice zastąpią świątynie, że nie będzie już miejsc świętych, świętych sprzętów, świętych dni... że prawdziwą wiarą będzie praca, a fabryki zastąpią kościoły.

To, o czym jest tu mowa, wskazuje kierunek, który przybiera tendencja odwracająca religię, a który mógłby stać się pokusą także dla Kościoła katolickiego. Jest to jedno z najsubtelniejszych niebezpieczeństw, które w ostatnich dziesięcioleciach jest już odnotowywane, polegające na zastąpieniu religią typu ludzkiego religii typu boskiego. Zewnętrznie nie dokonuje się właściwie żadna zmiana, ale wewnętrznie jest to przewrót. W skrajnym przypadku może nie byłoby nawet wielkiej różnicy między chrześcijaństwem czysto ludzkim a religią opartą na założeniach marksistowskich. Być może wielu wrogów religii, świadomie bądź nie, marzy o czymś takim. Jeśli z jednej strony zdołałoby się zhumanizować chrześcijaństwo, to z drugiej strony pozbawiłoby się komunizm i inne ideologie

ateistyczne ich aspektu antyreligijnego, a rodzaj ludzki mógłby zjednoczyć się wokół jednej religii – religii człowieka. Oczywiście, katolicy mogliby nadal wierzyć w swoje mity, które są obrazem ich religii, jednak na przykład marksista byłby wolny od tych legend, nie mając potrzeby takiej mitologii.

Ludwig Feuerbach, ten mroczny prorok z XIX wieku, opowiadając się za sprowadzeniem teologii do antropologii, tak pisał:

Treść i przedmiot religii są na wskroś ludzkie, [...] tajemnicę teologii stanowi antropologia, [...] tajemnicą istoty boskiej jest ludzka istota. Religia nie jest świadoma tego, że treść jej jest ludzka; przeciwstawia się ona raczej pierwiastkowi ludzkiemu, albo co najmniej nie przyznaje, że treść jej jest treścią ludzką. Dlatego też koniecznym punktem zwrotnym w dziejach jest dane tu otwarte wyznanie i stwierdzenie, że świadomość Boga nie jest niczym innym, jak tylko świadomością rodzaju, że człowiek może i powinien wznieść się jedynie ponad ograniczenia swej własnej indywidualności czy osobowości, ale nie ponad prawa, ponad istotne określenia swego rodzaju, że człowiek nie może żadnej innej istoty pomyśleć, przeczuci, wyobrazić, czcić, pragnąć, kochać i wielbić jako istoty absolutnej, jako istoty boskiej, prócz istoty ludzkiej¹⁴.

Jeśli Feuerbach powróciłby do nas, patrząc na rozmaite aktualne tendencje teologiczne, może powiedziałby: „Tym razem faktycznie przekonałem chrześcijan”.

To wszystko dzieje się w głównej mierze z tej racji, że prawda, iż Jezus jest „współistotny Ojcu”, nie jest wystarczająco akcentowana oraz wyjaśniana w sobie i w swoich rozległych konsekwencjach, a przecież chodzi w tym przypadku o „całą Ewangelię”, jak wyjątkowo słusznie podkreślił Karl Barth¹⁵. Dzisiejszy nacisk kładziony jednostronnie na człowieka, na jego wyłącznie ziemską przyszłość, na ulepszanie świata, na ekologię, niejednokrotnie prowadzi do sytuacji, że najpierw intelektualiści, a potem lud zaczynają się pytać, czy tajemnice religii mają sens rzeczywisty, czy nie są jedynie symbolami dzieła i pracy człowieka.

BIBLIOGRAFIA

Barth K., *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1994.

Böhm T., *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien 1991.

¹⁴ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 433–434.

¹⁵ K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1994, s. 80.

- Cazelles H., *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Paris 1978.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959.
- Grazzi L., *Arianesimo. Una eresia antica e oggi molto presente*, Edizioni l'Isola di Patmos 2021.
- Guitton J., *Le Christ écartelé. Crises et conciles dans l'église*, Paris 1963.
- Hieronim, *Dialogus contra Luciferianos*, PL 23.
- Królikowski J., *Jezus Chrystus nowy Człowiek i życie chrześcijańskie*, „Studia Gnesnensia” 28 (2014), s. 107–123.
- Löhr W.A., *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts*, Bonn 1986.
- Newman J.H., *Arians of the fourth century*, London–New York 1890.
- Newman J.H., *On consulting the faithful in matters of doctrine*, London 1986.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa [b.r.w.].
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983.
- Popovitch J., *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t. 2, Lausanne 1932.
- Rossé G., *Gesù figlio di Dio. Approccio biblico-teologico*, Bologna 2015.

Ks. Marian Machinek*
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

NADZIEJE I NADZIEJA. O CHRZEŚCIJAŃSKIEJ POSTAWIE WOBEC PRZYSZŁOŚCI

HOPES AND HOPE. ON THE CHRISTIAN ATTITUDE TOWARDS THE FUTURE

Summary

The aim of this article is to show the key elements of Christian hope against the background of the ‘great hopes’ present in contemporary cultural currents and public debates. These are usually concepts related to the expectation of a new man, a new society and a new world, which are the result of the efforts of mankind and limited to an intra-historical perspective. In contrast, the Gospel of Christ proposes a hope that goes beyond this temporal perspective. Its centre is the Person of Jesus Christ, risen and alive, and therefore also present in all the struggles of individual human beings and human societies. This hope embraces the expectation of individual and social salvation and is therefore also the source of Christian commitment to building a better world.

Keywords: hope, Gospel, Jesus Christ, salvation, end of history

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie kluczowych elementów chrześcijańskiej nadziei na tle „wielkich nadziei”, obecnych we współczesnych nurtach kulturowych

* Marian Machinek – prezbiter katolicki, członek Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny (MSF), prof. nauk teolog., kier. Katedry Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, czł. Komitetu Nauk Teologicznych PAN, od 2014 r. red. nac. „Studiów Nauk Teologicznych”, przew. Stowarzyszenia Teologów Moralistów (w l. 2013–2019, 2022–2025). Obszary badawcze: wybrane zagadnienia bioetyczne na początku i u kresu ludzkiego życia, etos biblijny, zagadnienie sumienia, elementy antropologii teologiczno-moralnej, zagadnienia etyczne małżeństwa i rodziny. Autor 8 monografii (m.in. *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007, *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy*, Pelplin 2021), red. lub współred. 6 prac zb., autor ponad 180 art. nauk. oraz wielu felietonów (<https://machinek.pl>) i komentarzy do czytań biblijnych. Adres do korespondencji: marian.machinek@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0002-1857-1018.

i debacie publicznej. Są to zazwyczaj koncepcje związane z oczekiwaniem nowego człowieka, nowego społeczeństwa i nowego świata, będących efektem wysiłku ludzkości i ograniczonych do perspektywy wewnątrzhistorycznej. W odróżnieniu od tego Ewangelia Chrystusa proponuje nadzieję przekraczającą tę doczesną perspektywę. Jej centrum jest Osoba Jezusa Chrystusa, zmartwychwstałego i żyjącego, a więc także obecnego we wszystkich zmaganiach pojedynczych ludzi i ludzkich społeczeństw. Ta nadzieja obejmuje oczekiwanie indywidualnego i społecznego zbawienia i dlatego jest także źródłem chrześcijańskiego zaangażowania w budowę lepszego świata.

Słowa kluczowe: nadzieja, Ewangelia, Jezus Chrystus, zbawienie, koniec dziejów

*

WPROWADZENIE

Chociaż ludzie – jak zresztą wszystkie inne istoty żywe – odczuwają pragnienie kontynuowania życia, to jednak w kontekście specyficznego ludzkich zdolności osobowych nabiera ono szczególnego znaczenia. W odróżnieniu od zwierzęcego psychizmu wraz z charakterystyczną dla niego perspektywą synchroniczną, czyli orientacją w „tu i teraz”, ludzką samoświadomość cechuje perspektywa diachroniczna, czyli świadomość istnienia w czasie. Ta ogromna psychiczno-duchowa przestrzeń, utkana ze wspomnień z przeszłości, a także planów i zamierzeń dotyczących przyszłości, sprawia, że człowiek jest „wychylony” ku temu, co nadejdzie. Rodzi się w nim naturalna nadzieja na pozytywny kształt przyszłości. Ciekawe, że w starożytnej refleksji antropologicznej można dostrzec daleko idący sceptycyzm wobec nadziei. Jak twierdzili starożytni myśliciele, poznanie rozumowe daje wiedzę pewną, nadzieja natomiast może być jedynie rodzajem mamidła dla ludzkich żądz, obiecując im niepewną możliwość zaspokojenia. Nadto wszelka nadzieja na pomyślną przyszłość musi zostać skonfrontowana z perspektywą nieuchronnej śmierci. To właśnie rozważanie o śmierci, które według Platona stanowiło treść uprawiania filozofii¹, każe podchodzić do naturalnej nadziei z daleko idącą rezerwą. Mimo zastrzeżeń starożytnych myślicieli nie da się jednak zaprzeczyć podstawowej konstatacji, że człowiek nie może żyć bez nadziei. Współczesna wiedza psychologiczna potrafi wskazać, że do klinicznego obrazu wielu zaburzeń

¹ Platon, *Fedon* (64a–65a), tłum. W. Witwicki, Lwów–Warszawa 1925, s. 32.

psychiczno-emocjonalnych, na przykład depresji, należy utrata nadziei – beznadzieja, której człowiek musi zaradzić, by móc dalej żyć.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie specyfiki nadziei, która jest elementem głoszonej przez Chrystusa Dobrej Nowiny, na tle wybranych współczesnych „twarzy” naturalnej nadziei.

WSPÓŁCZESNE OBLICZA NADZIEI

Pogląd, że współczesne społeczeństwa zdekonstruowały i porzuciły dotychczasowe „wielkie narracje”, metaopowieści, które dzięki całościowemu obrazowi człowieka i świata miały legitymizować postęp i rozwój nauki², trzeba uznać za przedwczesny. Choć nie ulega wątpliwości, że dominujące współcześnie tendencje indywidualistyczne i relatywistyczne nieustannie się pogłębiają, to jednak pojawiają się także nowe ideologie, czyli (nie zawsze całościowe, ale jednak aspirujące do takich) wizje człowieka i świata, które mają za cel nie tylko zminimalizowanie dezorientacji i chaosu, ale także otwarcie perspektywy na szczęśliwą przyszłość. Są to zatem współczesne oblicza nadziei – tej naturalnej cechy, bez której również współczesny człowiek nie może żyć. Przybierają one czasem formę utopijnych megaopowieści, których celem jest takie aktywne włączenie się w bieg dziejów, aby przyszłość okazała się szczęśliwa. Warto wskazać co najmniej na kilka najbardziej rozpowszechnionych.

Pierwsza wielka nadzieja nie jest z pewnością w szczegółach dopracowaną „wielką narracją”, ale jednak stanowi nurt, który bardzo dynamicznie wpływa na stan społeczeństw w krajach bogatych, szczególnie wśród przedstawicieli młodszych generacji. Jedną z jego tez stanowi wezwanie do radykalnej releksji dotychczasowej historii zachodniej cywilizacji, co ma otworzyć drogę do przyszłego w pełni sprawiedliwego społeczeństwa. W miejsce zniuansowanego oglądu dziejów, w ramach którego docenia się dotychczasowe osiągnięcia i dokonania w obszarze kultury, nauki i polityki, chociaż dostrzega się również ciemne karty dotychczasowej historii, pojawia się radykalne odrzucenie minionych dziejów. Ma być ono efektem „przebudzenia”, to znaczy zrozumienia, że całe kulturowe, naukowe i społeczne dziedzictwo Zachodu jest systemowo seksistowskie, rasistowskie i kolonialistyczne. Zrodzony z takiego podejścia ruch bywa określany

² Jednym z najbardziej znanych zwolenników tej tezy był francuski filozof Jean-François Lyotard (1924–1988), który stwierdził, że nieufność wobec wielkich narracji należy do najbardziej charakterystycznych cech postmodernizmu (zob. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 20).

spolszczonym słowem „wokizm” (ang. *woke* można tłumaczyć także jako „przebudzony”)³. To podejście, które bywa określane także jako doktryna moralna bądź też jako pewna forma kulturowa (*woke culture*), jest najnowszym i radykalizowanym wcieleniem idei liberalnej. Dotychczasowe dzieje nie są dziejami rozwoju, ale coraz bardziej wymyślnej opresji, przy czym współcześni „przebudzeni” w automatyczny niemal sposób czują się spadkobiercami ofiar przeszłości, tak jak współcześni przeciwnicy tego sposobu myślenia muszą być spadkobiercami dawnych sprawców. Pomysłna przyszłość jednostek będzie możliwa jedynie w nowym, zreformowanym i oczyszczonym z systemowej opresji społeczeństwie. W imię walki o nowy świat niszczone lub też dezawuowane są wszelkie osiągnięcia i pomniki przeszłości nie tylko jako pozostałość dawnych dziejów, ale jako prawdziwy powód dzisiejszych dramatów. Nadzieja na nowy porządek świata może być uzasadniona jedynie wtedy, gdy dokona się rozliczenia, napiętnowania i ukarania domniemanych sprawców obecnej katastrofy lub ich współczesnych popleczników. Trudno w tym nurcie nie dostrzec pewnej analogii do słynnej Orwellovskiej idei: „Kto rządzi przeszłością [...], w tego rękach jest przyszłość; kto rządzi teraźniejszością w tego rękach jest przeszłość”⁴.

Chociaż wokizm jest niesformalizowanym polityczno-społecznym ruchem, pozostaje w związku z innymi współczesnymi – czasami już bardziej sformalizowanymi i przemyślanymi – koncepcjami. Należy do nich niewątpliwie ideologia genderowa. Za element historii opresyjnego społeczeństwa uważa się nie tylko niechęć wobec osób, które nie potrafią się zidentyfikować jako heteroseksualne, ale całą myślową i społeczną strukturę, w ramach której binarny, męsko-żeński schemat pozostaje normą. W odróżnieniu od wokistycznego, destrukcyjnego impetu związanego z redefinicją historii, genderyzm stara się zaoferować całościową, indywidualistyczną koncepcję antropologiczną. Jest ona związana z doświadczeniem własnej płci, już nie jako nierozzerwalnie związanej z podstawą genetyczno-biologiczną, ale jako wynik odrębnego od niej samookreślenia. Postrzeganie płci poprzez binarną, męsko-żeńską kalkę jest – jak się twierdzi – jedynie wynikiem powtarzanego przez wieki społecznego dyskursu. Jest więc schemat heteroseksualny jedynie konstruktem społecznym, podtrzymywanym przez struktury władzy zarówno świeckiej, jak i religijnej.

³ Por. P. Phiri, *Wokeism: A Critical Analysis of its Impact on Society and the Emergence of Woke Capitalism*, <https://www.primescholars.com/articles/wokeism-a-critical-analysis-of-its-impact-on-society-and-the-emergence-of-woke-capitalism.pdf> [dostęp: 10.10.2025].

⁴ G. Orwell, *Rok 1984*, tłum. T. Mirkowicz, Warszawa 2020, s. 43.

Uchodzi jednak za rzeczywistość, gdyż stał się częścią samoświadomości społecznej. Trzeba więc ten schemat poddać radykalnej dekonstrukcji, tak by każda osoba sama mogła określić własną rolę w ramach wynikającego z wolności jednostki prawa do dowolnej ekspresji własnego „ja”. Dopiero wtedy społeczeństwo stanie się rzeczywiście społeczeństwem wolnym. By nadzieja na taki świat mogła się spełnić, potrzebna jest radykalna re-edukacja społeczeństw na skalę globalną. Bez tego nie będzie możliwe wytworzenie nowych struktur myślowych, kulturowych i prawnych, odpowiadających wymogom tak pojętej wolności jednostki. Szczęśliwa przyszłość jednostek będzie możliwa jedynie w społeczeństwie tolerancyjnym, czyli akceptującym wszystkie tożsamości płciowe⁵.

Jednym z charakterystycznych współczesnych form nadziei jest niewątpliwie także wyakcentowanie (a często przeakcentowanie) troski o planetę. W swoim jądrze postulat poddania się logice ekologii integralnej, a więc przyjęcia sposobu życia, który jest naznaczony „troską o wspólny dom”⁶, zasługuje niewątpliwie na uwagę. Gdzie jednak idea ekologiczna nabiera cech najważniejszego moralnego imperatywu, tam zajmuje miejsce głównej i wyłącznej nadziei na szczęśliwą przyszłość ludzkości. Wielką ekologiczną nadzieję cechuje postulat dokonania natychmiastowej transformacji społeczeństw, bo każde opóźnienie może uczynić zmianę we właściwym kierunku niemożliwą. Wraz z wizją ludzkiego gatunku jako jednej, wcale nie najistotniejszej formy życia na ziemi oraz myśleniem w kategoriach planety jako podmiotu, nadzieja ta związana jest z uzasadnianą w kategoriach niemalże religijnych koniecznością ponoszenia ofiar. Jak nieco ironicznie stwierdza Chantal Delsol, „Religia ekologii także wymaga obrzędów i ofiar – sortowanie odpadów, monitoring śladu węglowego, troska o planetę”⁷. Ekstremalną formą tego nurtu, zrodzoną z przekonania o nadciągającym apokaliptycznym zagrożeniu i z nadmiernego poczucia winy, jest ekoterroryzm. Przy bliższej analizie okazuje się, że współczesny ekologizm częściowo absorbuje wiele idei charakterystycznych dla nieco już przebrzmiałego nurtu New Age, wraz z charakterystyczną dla niego ideą ścisłej więzi z panteistycznie rozumianym Wszechświatem.

Jeszcze innym nurtem, w ramach którego krystalizują się wielkie nadzieje współczesnego człowieka, jest idea postępu naukowego i techno-

⁵ Por. G. Kuby, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, tłum. D. Jankowska, J. Serafin, Kraków 2013, s. 72–78.

⁶ Jest to nawiązanie do podtytułu encykliki papieża Franciszka *Laudato si’*.

⁷ Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. P. Napiewodzki, Kraków 2023, s. 135–136.

logicznego. W różnych formach idea ta szczególnie mocno była obecna w społecznej świadomości przez ostatnie dwa stulecia, jednak jej nowa odsłona może być rzeczywiście zaliczona do wielkich nadziei współczesnego człowieka. Jak się twierdzi, szczęśliwa przyszłość stanie się możliwa jedynie dzięki technologii. Chodzi nie tylko o sam postęp naukowy i technologiczny, lecz także o nową filozofię postępu powiązaną z nowym obrazem człowieka i świata. W ramach coraz bardziej popularnego transhumanizmu obecny człowiek musi być uznany za formę przejściową (*transitory human*), znajdującą się w trakcie przekształcenia w zupełnie nową istotę postludzką (*posthuman*). Jak twierdzi jeden z wiodących przedstawicieli transhumanizmu, Raymond Kurzweil (ur. 1948), dotychczasowy naukowy i społeczny postęp liniowy zostanie zastąpiony postępem wykładniczym i wkrótce osiągnie punkt przełomu, za którym nie będzie już powrotu do tego, co dotychczasowe. Kurzweil nazywa ten zwrotny punkt „Osobliwością” (*Singularity*) i wcale nie ukrywa, że jego wizja chce stać się nową wielką nadzieją, ale twierdzi, że w wyniku przełomu związanego z Osobliwością stworzone zostanie coś w rodzaju raju na ziemi. Transhumanizm jest więc niczym innym jak przeddefiniowaną obietnicą zbawienia, osiągniętego poprzez oddalenie w czasie śmierci, a ostatecznie jej całkowitą eliminację. Stanie się to możliwe poprzez stopniową redukcję związku umysłu i cielesności, której nieodłącznym przymiotem jest przemijalność. Ciało nie będzie już potrzebne, gdy uda się przenieść ludzki umysł do sieci elektronowych. „Wraz z rozwojem nanotechnologii [...] nie będziemy zależni od przetrwania żadnego z naszych ciał, aby nasze ja mogło kontynuować istnienie”⁸. Z jednej strony proces postępu, który doprowadzi do tego stanu, jest nieuchronny, gdyż zdaniem Kurzweila jest stymulowany przez immanentną siłę działającą w samodoskonalącym się Wszechświecie. Jednak z drugiej strony pragnienie przyspieszenia tego procesu staje się przedmiotem silnego imperatywu moralnego.

Naszkicowane powyżej utopijne megaopowieści wzajemnie się przenikają i wzmacniają, stąd można je uznać za elementy jednej nowej „wielkiej narracji”, z którą związana jest też wielka nadzieja na nadejście nowego człowieka, a wraz z nim także nowego społeczeństwa i nowego świata. Są to koncepcje soteriologii wewnątrzhistorycznej, bo tak ostatecznie trzeba je nazwać. Podejmują na nowo głęboko ludzkie wartości, obecne w indywidualnej i społecznej świadomości jako wielkie pragnienia, naznaczone mocnym akcentem normatywnym i nieobce także chrześcijańskiej „wiel-

⁸ R. Kurzweil, *Osobliwość coraz bliżej*, tłum. T. Lanczewski, Warszawa 2024, s. 293.

kiej narracji”, takie jak szczęśliwe życie, sprawiedliwość społeczna, pokój, równość, szacunek. Jest w nich także obecny nieskrywany patos postępu, przy czym nie chodzi jedynie o naturalny i nieuchronny rozwój ludzkiej wiedzy, ale o rozwój, nad którym człowiek ostatecznie zapanuje, by nim pokierować, i który pozwoli mu niejako stworzyć siebie na nowo. Silna nuta normatywna ukierunkowuje te nurty współczesnych nadziei na radykalną, natychmiastową zmianę stosunków społecznych. Widać w nich to samo „rewolucyjne wrzenie”, jakie od czasów rewolucji francuskiej cechuje wszystkie lewicowe koncepcje antropologiczne i społeczne. Zmiana musi się dokonać teraz albo jedyny właściwy czas na jej dokonanie zostanie zaprzepaszczone. Stąd też współczesne „wielkie nadzieje” wykazują silną tendencję do dominowania nie tylko życia społecznego, ale także prywatnego – do kontrolowania nie tylko wiodących dyskursów społecznych, ale także wyborów obywateli. Zakłada się przy tym, że praktyczna realizacja postulatów wynikających z tych wielkich nadziei będzie się wiązała z koniecznością ofiar, gdyż bez sięgnięcia po wszystkie możliwe środki nadzieje te mogłyby okazać się płonne. Wreszcie wszystkie te współczesne wewnątrzhistoryczne nadzieje cechuje negatywny stosunek, czasami nawet wrogość, wobec religii, szczególnie chrześcijaństwa. Trudno się dziwić, stanowią one przecież coś w rodzaju „alternatywnego projektu” dla nadziei, którą oferuje wiara w Chrystusa.

Bardzo przenikliwą, krytyczną analizę tych współczesnych prób wewnątrzhistorycznego „zbawienia” świata dostarcza Chantal Delsol (ur. 1947). Konstatuje ona dwie fundamentalne postawy w odniesieniu do postępu. Jedną jest *postawa ogrodnika*, zgodnie z którą wszelki postęp ludzki powinien respektować podstawową prawdę, według której „świat przyrody i świat człowieka zawiera strukturę i prawa, które powinniśmy uszanować”⁹. Prawda ta dobrze odzwierciedla chrześcijańskie spojrzenie na rozwój ludzkości właściwe dla ewangelicznej nadziei. Zupełnie odmienną do *postawy demiurga*, w ramach której „pęd ku emancypacji i przemianie staje się ślepy i nie zważa na ograniczenia”¹⁰. Można się zgodzić z francuską filozofką, że wszelkie historyczne próby odwoływania się Kościoła do autorytetu państwa lub nawet zastępowania tego autorytetu, zakończyły się porażką i nie powinny być powtarzane. Jednak ostatecznie tej przenikliwej diagnozie sytuacji współczesnego świata towarzyszy u Delsol zaskakująco miła konkluzja. Chociaż jest ona przekonana, że jeżeli pozbędzie-

⁹ Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i nowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2020, s. 11.

¹⁰ Tamże, s. 10.

my się prawdy, z chrześcijaństwa pozostanie „prawdopodobnie wielki mit i powiązane z nim obrzędy”¹¹, twierdzi jednocześnie, że chrześcijańska odpowiedzią na te tendencje, która może otworzyć nową przyszłość dla świata, ma być jedynie rodzaj milczącej obecności. Jak powiada, cywilizacja chrześcijańska nie ma już dzisiaj świata wiele do powiedzenia, bo „pragnąc stać się cywilizacją, chrześcijaństwo ostatecznie tworzy monstrualnego awatara, który jest zarówno jego alter ego, jak i jego śmiertelnym wrogiem”¹². By móc na nowo zaistnieć jako siła wpływająca na historię, musi kontynuować myśl chrześcijańską w filozofii, zastępując dogmatykę fenomenologią, a w duszpasterstwie zastępując dogmatykę świadectwem¹³. „Prawdopodobnie lepiej byłoby, gdybyśmy stali się jedynie milczącymi świadkami, a ostatecznie tajnymi agentami Boga”¹⁴. Być może Delsol, tak radykalnie odrzucając „dogmatykę” i „kaznodziejstwo”, ma na myśli jakieś zdegenerowane formy chrześcijańskiej teologii i przepowiadania. Ale nie sposób nie zadać pytania: Czy rzeczywiście właściwą chrześcijańską odpowiedzią na nowe odłony wielkich wewnątrzhistorycznych nadziei miałyby stać się beznamiętny i neutralny opis rzeczywistości oraz milczące świadectwo? Czy chrześcijanie mieliby zapomnieć o napomnieniu, by być zawsze gotowymi do obrony wobec każdego, kto domaga się uzasadnienia tej nadziei, która w nich jest? (por. 1 P 3,15).

CHRZEŚCIJAŃSKA NADZIEJA...

Nie ulega wątpliwości, że nadzieja, jaką niesie ze sobą Ewangelia Chrystusa, nie neguje charakterystycznego dla ludzkiej natury oczekiwania dobra w przyszłości, ale to oczekiwanie podejmuje i w nim uczestniczy. Zostaje ono jednak jednocześnie poddane rewizji, pogłębione i otwarte na perspektywę objawienia. Chrześcijańska nadzieja nie jest związana z naiwnym optymizmem, że historia ludzkości rozwija się niejako automatycznie w dobrym kierunku, ale też krytycznie odnosi się do kluczowych elementów naszkicowanych powyżej wewnątrzhistorycznych oczekiwań i nadziei.

¹¹ Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego...*, s. 167.

¹² Tamże, s. 195–196.

¹³ Ch. Delsol, *Zastępujemy dogmatykę świadectwem* (wykład na KUL), 20 października 2024, <https://www.ekai.pl/dokumenty/prof-chantal-delsol-zastepujmy-dogmatyke-swiadectwem-wyklad-na-kul-20-pazdziernika-2024/> [dostęp: 8.10.2025].

¹⁴ Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego...*, s. 204.

...OTWIERA PERSPEKTYWĘ OSTATECZNEGO SPEŁNIENIA

Podstawową cechą chrześcijańskiej nadziei, która jednocześnie radykalnie ją odróżnia od wszelkich wewnątrzhistorycznych postaci nadziei, jest to, że chociaż dotyczy ona także doczesnej ludzkiej egzystencji, to jednocześnie przekracza horyzont doczesności. Z jednej strony ta ponadhistoryczność chrześcijańskiej nadziei stanowi odpowiedź na oczekiwanie, które nieodłącznie towarzyszy każdej naturalnej ludzkiej nadziei. Jak powiada Benedykt XVI:

Każde poważne i prawe działanie człowieka jest czynną nadzieją. [...] Jeżeli jednak nie oświeca nas światło wielkiej nadziei, którego nie mogą zgasić czy to małe osobiste niepowodzenia, czy to klęski o znaczeniu historycznym, codzienny wysiłek, by dalej żyć, i trud dla wspólnej przyszłości męczy nas albo zamienia się w fanatyzm¹⁵.

Ta wielka nadzieja, jaką niesie Dobra Nowina Chrystusa, nie oznacza jakiegoś szczegółowego systemu objawionej wiedzy dotyczącej pośmiertnej egzystencji, ale zostaje w Nowym Testamencie wyrażona w wielu symbolicznych obrazach, z których przynajmniej niektóre warto tu przywołać.

Jest to najpierw „zbawienie” (*sōtēria* – por. Łk 19,10). Chodzi o ratunek, ocalenie od unicestwienia, które staje się udziałem człowieka wszędzie tam, gdzie się na nie otwiera, ale jednocześnie otwiera perspektywę ocalenia w śmierci. Stąd chrześcijańska wielka nadzieja jest wyrażana przede wszystkim jako „zmartwychwstanie umarłych” (*anastasis nekrōn* – por. 1 Kor 15,12). Oczywiście perspektywa przywrócenia pełni człowieczeństwa w odkupionej formie nabiera właściwego kształtu jedynie w kontekście zmartwychwstania Chrystusa. Z oczekiwaniem zmartwychwstania nierozłącznie powiązany jest kolejny biblijny obraz opisujący chrześcijańską nadzieję – „życie wieczne” (*dzōē aiōnios* – por. Łk 18,30), czyli prawdziwe, wiecznie trwające niezniszczalne życie w Bogu.

Wskazane wymiary nadziei chrześcijańskiej dotyczą egzystencji każdego pojedynczego człowieka, jednak nie jest to nadzieja indywidualistyczna, ale głęboko społeczna. Jak stwierdza Joseph Ratzinger:

Zbawienie pojedynczego człowieka [...] jest dopiero wtedy całkowite i pełne, kiedy dokona się zbawienie wszechświata i wszystkich wybranych, którzy prze-

¹⁵ Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”. O nadziei chrześcijańskiej*, Kraków 2007, nr 35.

cież w niebie nie są obok siebie, ale razem z sobą, jak jeden Chrystus jest *tym* niebem¹⁶.

Stąd kolejnym biblijnym obrazem związanym z nadzieją jest obietnica „nowego nieba i nowej ziemi” (*kainos ouranos kai kainē gē* – por. Ap 21,1). Warto zwrócić na to uwagę, że Biblia sięga tu po niezwykle symboliczny obraz miasta: nowy, ostateczny, zbawiony kształt rzeczywistości – to nowe miasto Jeruzalem¹⁷. Miasto to zawsze sieć relacji międzyosobowych, które jednak w niebiańskim Jeruzalem będą dziełem Boga, a nie ludzi. To oczekiwanie, które ma swoją negatywną paralelę w starotestamentalnym projekcie wieży Babel („Chodźcie, zbudujemy sobie miasto i wieżę, której wierzchołek będzie sięgał nieba, i w ten sposób uczynimy sobie imię” – Rdz 11,4), jest antytezą iluzji, że można, a nawet trzeba zbudować doskonałą społeczność jedynie ludzkimi siłami i na doczesną miarę.

Wreszcie wielka nadzieja chrześcijan wyrażona zostaje w obrazie „królestwa Bożego” (*basileia tou Theou* – por. Mk 1,15), które jest podstawową treścią przepowiadania Jezusa. Nie dotyczy ona jednak czegoś, co ma dopiero nadejść w przyszłości, ale co właśnie wchodzi w ludzką historię. Jest to przemieniona i odnowiona rzeczywistość, która pojawia się tam, gdzie człowiek otwiera się na spotkanie z Chrystusem. On jest uosobionym królestwem Bożym. W tym miejscu należy koniecznie wskazać na istotny aspekt chrześcijańskiej nadziei, który stanowi niezbędny korektyw dla nazbyt antropomorficznych wyobrażeń związanych z wymienionymi powyżej symbolicznymi obrazami Nowego Testamentu.

...NIE DOTYCZY IDEI, ALE OSOBY

Sednem chrześcijańskiej nadziei nie jest szczegółowa wizja przyszłości, ale relacja z żywą Osobą Jezusa Chrystusa. Ta prawda była wielokrotnie przypomniana przez papieży, od Jana Pawła II aż do Leona XIV. Jak to wyraził papież Franciszek: „Nasza nadzieja jest Osobą, jest nią Pan Jezus, którego rozpoznajemy żywego i obecnego w nas i w naszych bra-

¹⁶ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, tłum. J. Kobienia, cz. A: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Eschatologia – śmierć i życie wieczne, Opera omnia*, t. 10, Lublin 2014, s. 222.

¹⁷ Zob. refleksję na temat duchowej treści słowa „miasto” w kontekście nadziei zmartwychwstania i życia wiecznego u Josepha Ratzingera: tamże, s. 293–295.

ciach, ponieważ Chrystus zmartwychwstał”¹⁸. Chrześcijańska nadzieja ma chrystologiczny fundament: jest nim perspektywa wejścia do „przestrzeni” odkupionej przez Chrystusa. Nie chodzi jedynie o nadzieję na to, czego Chrystus dokonał dla zbawienia człowieka w przeszłości, czy też o nadzieję na powtórne przyjście Chrystusa. Chodzi o nadzieję na „równoczesność” żyjącego Chrystusa z każdym pojedynczym człowiekiem.

Stąd chrześcijańską nadzieję cechuje specyficzny stosunek do czasu. Przeszłość nie jest dla chrześcijanina historią negatywną, ale miejscem, w którym dokonało się Odkupienie; nie jest historią upadku, ale historią zbawienia. Wydarzenia paschalne, związane ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa, stanowią centralny punkt historii, którego wpływ dosięga wszystkich wymiarów czasu i przestrzeni. Wydarzenia te są też punktem odniesienia, pozwalającym z cierpliwością (a nie z rewolucyjnym gniewem) odnosić się do teraźniejszości, a także otwierającym perspektywę eschatologicznego dopełnienia. Dlatego też można powiedzieć, że chrześcijańska nadzieja nie dotyczy *czegoś* w przyszłości, ale *Kogoś* w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

Ten kluczowy wymiar chrześcijańskiej nadziei porządkuje i pozwala właściwie zrozumieć biblijny obraz gniewu Boga oraz związany z nim obraz ostatecznego sądu. Obydwa te motywy, jeśli tylko będą właściwie rozumiane, stanowią również elementy chrześcijańskiej wielkiej nadziei. „Gniew Boga” nie oznacza emocjonalnego wybuchu satrapy, który zależnie od nastroju może ocalić lub zgładzić swoich poddanych. Nadzieja na „gniew Boga” nie oznacza także radości tych, którzy uważają się za sprawiedliwych, z powodu surowej kary, jaka ostatecznie ma dotknąć dopuszczających się nieprawości. Pojęcie „gniewu Boga” odnosi się do przymiotu, który można by określić jako jednoznaczność Boga. Jak powiada autor 1 Listu św. Jana: „Bóg jest światłością i nie ma w nim żadnej ciemności” (1 J 1,5). Bóg nie jest indyferentny wobec zła, nie jest odwiecznym pryncypium, w którym przemieszane jest dobro i zło. Stąd wobec zła, jakie czynią ludzie, „nie może po prostu odwracać wzroku, ponieważ zło jest atakiem na Jego stworzenie, jest próbą zniszczenia świata”¹⁹. Czynienie zła w imię spodziewanego większego dobra nie może też stanowić właściwej drogi postępowania. W świetle tej prawdy klarowny staje się także motyw ostatecznego sądu. Sąd nie powinien być tu rozumiany jako arbitralny wyrok

¹⁸ Franciszek, *Zła nie zwycięża się złem. Katecheza w czasie audiencji generalnej*, 5.04.2017, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2017/documents/papa-francesco_20170405_udienza-generale.html [dostęp: 10.10.2025].

¹⁹ G. Lohfink, *50 listów o wierze. Jak dzisiaj być chrześcijaninem*, Kielce 2019, s. 231.

Boga ani też jako niemalże aptekarskie odmierzenie należnej człowiekowi nagrody czy kary. Nadzieja na Boży sąd to nadzieja na spotkanie z żywym Bogiem, Stworzycielem, który podtrzymuje swoje stworzenie w istnieniu i pragnie dla niego wiecznego spełnienia. To spotkanie jednocześnie ujawni całą prawdę o ludzkim życiu. Można je sobie zatem wyobrażać jako otwarcie oczu człowieka na głęboki wymiar jego własnych decyzji. Jedyne Bóg potrafi odkryć ostateczną prawdę o dobrych zamiarach, które nie mogły zostać zrealizowane, ale także o egocentrycznych motywacjach pozornie najszlachetniejszych czynów. Nie będzie to zatem sąd „z góry” ani „z zewnątrz”²⁰. Bez tego ostatecznego rozstrzygnięcia „niezliczone ofiary przemocy, umęczeni na śmierć, wyrugowani z historii nigdy nie otrzymaliby z powrotem swojego życia i swej godności. Gdyby śmierć była kresem wszelkiego istnienia, to również ci, którzy brutalnie prześladowali, wyzymskiwali, torturowali i poniżali innych, zachowaliby poczucie słuszności”²¹. Oczywiście obraz Chrystusa-Sędziego musi zawsze być rozumiany w kontekście całego orędzia Ewangelii, które zawiera słowo nadziei także wobec sprawców zła, jeżeli tylko będą gotowi przyjąć je z wiarą i pokorą.

...OPIERA SIĘ NA WIERZE W ŚWIATŁO NA NASTĘPNY KROK

Ten pochodzący z wiary w Chrystusa zmartwychwstałego fundament, który radykalnie odróżnia chrześcijańską nadzieję od wszelkich innych ludzkich nadziei, będzie oczywiście też miał wpływ na codzienność. Wierzący w Chrystusa podchodzą sceptycznie do istotnego elementu wewnątrzhistorycznych obliczy nadziei, jakim jest złudne przekonanie, że istnieje możliwość uzyskania szczegółowej wiedzy o przyszłości lub nawet we wszystkich szczegółach jej zaplanowania, by ostatecznie móc nad nią w pełni zapanować. Oczywiście nie oznacza to negowania konieczności przewidywania skutków ludzkich decyzji i brania za nie odpowiedzialności. Jednak dążenie do całkowitej samowystarczalności i osiągnięcia pełnego panowania nad życiem musi być uznane za tragiczne złudzenie²². Chrześcijańska nadzieja, której centrum jest żyjący i obecny w każdej jednostkowej egzystencji Chrystus, wiąże się z czymś, co można by nieco poetycko określić jako ufność, że udzieli On też światła na następny krok.

²⁰ Tamże, s. 229; por. Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*..., nr 47.

²¹ G. Lohfink, *50 listów o wierze*..., s. 222–223.

²² Por. G. Lohfink, *Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und ewiges Lebens*, Freiburg im Breisgau 2018⁵, s. 276.

Do tego aspektu można odnieść refleksję kard. Josepha Ratzingera dotyczącą prorocstwa. Chrześcijański prorok to nie wróżbita:

[...] nie jest po to, by przepowiadać jutro lub pojutrze i w ten sposób służyć zaspokajaniu ludzkiej ciekawości lub właściwej człowiekowi potrzebie pewności. Prorok ukazuje oblicze Boga, a tym samym pokazuje drogę, którą mamy obrać²³.

Konsekwentnie to samo dotyczy słowa Bożego. Jego wartość nie polega na odkrywaniu przyszłości, ale na zrozumieniu przesłania dotyczącego obecnego działania. Jest to światło wystarczające do zrobienia kolejnego kroku we właściwym kierunku, ale dalsza droga pozostaje zakryta. Chrześcijańska nadzieja jest zawsze związana z wezwaniem do zaufania Bogu. Taka postawa, która nie lekceważy uzasadnionych ostrzeżeń przed zgubnymi skutkami ludzkiego egocentryzmu i żądzy, pozwala jednak z właściwym dystansem odnosić się do tak licznych katastroficznych zapowiedzi przyszłości.

...JEST ANTYUTOPIJNA

Jak to powyżej pokazano, cechą wiodącą współczesnych laickich soteriologii jest ich utopijność. Są projektami stworzenia raj na ziemi ludzkimi środkami i „wewnątrz” historii. Tym snom o potęgę nadzieja chrześcijańska przeciwstawia świadomość rzeczywistej kondycji ludzkiej natury: każdy człowiek – a więc także wszystkie jego dzieła – są naznaczone grzesznością. Są nie tylko przemijające, ale noszą w sobie pierwiastki zła, czasami nierozdzielnie przemieszane ze słuszną analizą i właściwymi postulatami. Przekonanie, że jakiś utopijny nowy świat może zostać zbudowany przez „starych”, czyli nienawróconych ludzi, jest tragiczną iluzją. Oczywiście człowiek musi i powinien wykorzystać swoje zdolności planowania i przewidywania ku budowaniu dobra i pomyślnej przyszłości. Robią to również wierzący chrześcijanie. Jednak tam, gdzie ludzkie plany bywają podnoszone do rangi wyłącznych i pozbawionych alternatywy projektów, chrześcijanie podnoszą „eschatologiczne zastrzeżenie” (*eschatologischer Vorbehalt*), wskazując na to, że wszelkie ludzkie działania i idee, nawet te najszlachetniejsze i najbardziej wartościowe, są obarczone niedoskonałością i przemijalnością i ostatecznie są jedynie cieniem tego, co Bóg

²³ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, tłum. M. Górecka, W. Szymona OP, *Opera omnia*, t. VI/1, Lublin 2015, s. 131.

zamierzył dla człowieka. Dlatego chrześcijańska nadzieja niesie w sobie społeczno-krytyczny potencjał. Żaden z projektów stworzenia idealnego świata nie może domagać się absolutnego posłuszeństwa.

...NIE DYSTANSUJE SIĘ OD ZAANGAŻOWANIA W DOCZESNOŚĆ

Nie oznacza to – jak brzmi podnoszony ciągle na nowo od czasów Karola Marksa zarzut – że chrześcijańska ponadhistoryczna nadzieja stanowi główny powód niesprawiedliwych struktur i opresyjnych systemów, gdyż odbiera wierzącym motywację do działania na rzecz przemiany świata tu i teraz. Oczekiwanie zbawionego świata, w którym „wilk zamieszka z jagnięciem” (Iz 11,6), a „miecze przekują na lemiesze i włócznie swe na sierpy” (Iz 2,2), nie odnosi się jedynie do ponadczasowej perspektywy, ale musi wpłynąć na stosunki panujące w tym świecie. *Jeżeli nie na ziemi, to gdzie?* – tytuł jednej z książek Gerharda Lohfinka²⁴ wskazuje na realizm chrześcijańskiego zaangażowania w budowę lepszego świata. Wielkie idee, takie jak pokój, społeczna sprawiedliwość, przyjaźń, postęp naukowy, są nie tylko symbolami wiecznego zbawienia, ale w pewnym sensie jego „materią”. Jednak w odróżnieniu od rewolucyjnej gorączki, która, chcąc za wszelką cenę uczynić świat bardziej sprawiedliwym, nazbyt łatwo sięga po środki charakterystyczne dla stosunków społecznych, które zamierza uzdrowić, chrześcijańska nadzieja nakazuje z cierpliwością pracować dla realizacji lepszego świata. Problem nie polega tu na dystansowaniu się wobec losów świata, ale na wyborze środków, jakimi ma być realizowana jego odnowa. Chrześcijańska nadzieja potrafi zachować właściwą równowagę między realistycznym osadzeniem w rzeczywistości a dystansem wobec projektów ideologicznych i destrukcyjnych, których zwolennicy są gotowi wcielać je w życie za wszelką cenę.

PODSUMOWANIE

„Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych”²⁵ nie są obce wspólnocie ludzi wierzących, jaką jest Kościół. Tam, gdzie to możliwe, chrześcijanie włączają się też w budowanie lepszego i bardziej sprawiedliwego świata. Wobec katastroficznych prognoz dotyczących przyszło-

²⁴ G. Lohfink, *Auf der Erde, wo sonst? Ein theologisches Tagebuch*, Bad Tölz 2003.

²⁵ Tymimi słowami rozpoczyna się *Konstytucja duszpasterska o świecie współczesnym „Gaudium et spes”* Soboru Watykańskiego II.

ści oraz utopijnych projektów zaradzenia katastrofie bądź też wyniesienia człowieka na dotąd całkowicie nieosiągalny poziom, chrześcijanie podnoszą jednak płynące z Ewangelii zastrzeżenie. Prawdziwa nadzieja na przyszłość jest związana jedynie z Osobą Jezusa Chrystusa i nie ogranicza się do wewnątrzhistorycznych, czysto ludzkich konstrukcji. Ta wielka nadzieja może nie tylko wpłynąć otrzewiająco i uzdrawiająco na wszystkie inne czysto ludzkie nadzieje, ale jednocześnie może otworzyć na perspektywę, która wykracza poza ludzką historię, ale właśnie w ten sposób nadaje tej historii ostateczny sens.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt VI, *Encyklika „Spe salvi”. O nadziei chrześcijańskiej*, Kraków 2007.
- Delsol Ch., *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2020.
- Delsol Ch., *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2021.
- Delsol Ch., *Zastępujemy dogmatykę świadectwem* [wykład na KUL], 20.10.2024, <https://www.ekai.pl/dokumenty/prof-chantal-delsol-zastepujmy-dogmatyke-swiadectwem-wyklad-na-kul-20-pazdziernika-2024/> [dostęp: 8.10.2025].
- Franciszek, *Encyklika „Laudato si’”. W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015.
- Franciszek, *Zła nie zwycięża się złem. Katecheza w czasie audiencji generalnej*, 5.04.2017, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2017/documents/papa-francesco_20170405_udienza-generale.html [10.10.2025].
- Kuby G., *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, tłum. D. Jankowska, J. Serafin, Kraków 2013.
- Kurzweil R., *Osobliwość coraz bliżej*, tłum. T. Lanczewski, Warszawa 2024.
- Liotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.
- Lohfink G., *Auf der Erde, wo sonst? Ein theologisches Tagebuch*, Bad Tölz 2003.
- Lohfink G., *Am Ende das Nichts? Auferstehung und Ewiges Leben*, Freiburg–Basel–Wien 2018.
- Lohfink G., *50 Listów o wierze. Jak dzisiaj być chrześcijaninem*, tłum. E. Pieciul-Karmińska, Kielce 2019.
- Orwell G., *Rok 1984*, tłum. T. Mirkowicz, Warszawa 2020, s. 43.
- Phiri P., *Wokeism: A Critical Analysis of its Impact on Society and the Emergence of Woke Capitalism*, <https://www.primescholars.com/articles/wokeism-a-critical-analysis-of-its-impact-on-society-and-the-emergence-of-woke-capitalism.pdf> [dostęp: 10.10.2025].
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Lwów–Warszawa 1925.

- Ratzinger J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, tłum. J. Kobienia, cz. A: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, *Opera omnia*, t. 10, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu*, tłum. M. Górecka, W. Szymona OP, *Opera omnia*, t. VI/1, Lublin 2015.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Poznań 1986, s. 830–987.

Ks. Jan D. Szczurek*
Emerytowany prof. UPJPII

KAPŁAŃSTWO W SŁUŻBIE NADZIEI

PRIESTHOOD IN THE SERVICE OF HOPE

Summary

The article demonstrates the existence of a natural connection between the priesthood and man's hope for salvation, which became possible thanks to the sacrifice of Jesus Christ on the cross. It is natural because it is in human nature to consciously and voluntarily devote oneself (heroism) to values of one's own choosing (*homo capax sacerdotii*). On this basis, we can speak of a natural priesthood and of man as an "»un-aware« priest" (C.K. Norwid [poet]). Pope John Paul II highlighted the connection between priesthood and hope. This connection consists in the priesthood's service to hope, which is expressed and simultaneously strengthened by total dedication to God, which constitutes the fundamental act of priesthood. Other priestly functions (teaching and leadership) define the object of hope and ensure its attainment. This service was exemplified in Christ, the supreme and eternal priest.

Keywords: priesthood, hope, heroism, dogmatic theology, Jesus Christ, Cyprian Kamil Norwid, John Paul II

Streszczenie

Artykuł wykazuje istnienie naturalnego związku między kapłaństwem i nadzieją człowieka na osiągnięcie zbawienia, które stało się możliwe dzięki ofierze krzyżowej Jezusa Chrystusa. Jest on naturalny, ponieważ do natury człowieka należy

* Ks. Jan Daniel Szczurek – prezbiter archidiecezji krakowskiej, prof. tytularny nauk teologicznych, czł. zespołu red. w l. 1993–2013, a w l. 2014–2024 red. nac. „Analecta Cracoviensia”, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie w l. 2006–2012, kier. studiów doktoranckich tego Wydziału w l. 2006–2021, dyr. Instytutu Teologii Dogmatycznej w l. 2012–2020. Adres do korespondencji: atdaniel@cyf-kr.edu.pl; ORCID: 0000-0002-9804-0566.

zdolność do świadomego i dobrowolnego poświęcania się (heroizm) na rzecz wartości przez siebie wybranych (*homo capax sacerdotii*). Na tej podstawie można mówić o kapłaństwie naturalnym, a o człowieku, że jest „kapłanem »bez-wied-nym«” (C.K. Norwid). Na związek kapłaństwa z nadzieją zwrócił uwagę papież Jan Paweł II. Związek ten polega na służebności kapłaństwa wobec nadziei, która jest wyrażana i równocześnie umacniana przez całkowite oddanie się Bogu, co stanowi fundamentalny akt kapłański. Pozostałe funkcje kapłańskie (nauczanie i kierowanie) określają przedmiot nadziei i zapewniają jego osiągnięcie. W sposób wzorcowy ta służebność została zrealizowana w Chrystusie, najwyższym i wiecznym kapłanie.

Słowa kluczowe: kapłaństwo, nadzieja, heroizm, teologia dogmatyczna, Jezus Chrystus, Cyprian Kamil Norwid, Jan Paweł II

*

„Złóżcie należne ofiary i miejcie w Panu nadzieję!” (Ps 4,6). Tak psalmista wyraża związek kapłaństwa z nadzieją: ofiary składane przez kapłanów (ἱερεὺς, Hbr 8,4) pozwalały żywić nadzieję na Bożą życzliwość (por. Ps 4,7; 1 P 2,5). W istocie jednak nie były w stanie udoskonalić w sumieniu składających je (Hbr 9,9). Dlatego Nowy Testament przekazuje nam nowe kapłaństwo, głębiej i szerzej rozumiane, obejmujące wszystkie sprawy odnoszące się do Boga (Hbr 5,1). Należy do nich także służba Bogu (Dz 27,23; por. Łk 2,37) i ludziom (Rz 14,18n).

Przedmiotem niniejszego studium jest rola kapłaństwa w budzeniu nadziei na życie wieczne, w jej umacnianiu i rozwijaniu. Posoborowa teologia kapłaństwa zwraca szczególną uwagę na jego służebność. Jest ona cechą nie tylko kapłaństwa przekazywanego przez sakrament święceń, nazywanego wcześniej hierarchicznym albo urzędowym, a obecnie służebnym (*sacerdotium ministeriale*). Jest ona także cechą kapłaństwa przekazywanego przez sakrament chrztu świętego i umacnianego przez sakrament bierzmowania, nazywanego wspólnym (*sacerdotium commune*).

W kapłańskiej służbie na rzecz nadziei chodzi o takie działania inspirowane przez Ducha Świętego, które konkretną osobę wierzącą prowadzą do wzbudzenia aktu nadziei na osobiste osiągnięcie tego, co jest treścią wyznawanej przezeń wiary w Chrystusa, czyli na zbawienie i życie wieczne w domu Jego Ojca. Nadzieja jako cnota teologalna jest oczywiście przedmiotem teologii moralnej. Jednak ze względu na jej eschatologiczne ukierunkowanie jest także przedmiotem teologii dogmatycznej, która nieprze-

rwanie szuka pogłębionego rozumienia treści wiary i wyrastającej z niej nadziei oraz miłości Boga w Trójcy Świętej Jedynej. Dlatego prezentowane tu studium koncentruje się na istocie kapłaństwa Nowego Testamentu w relacji do przedmiotu nadziei, ujmowanych z perspektywy teologii dogmatycznej. Innymi słowy, chodzi o poszukiwanie odpowiedzi na pytania, na czym polega „ofiara należna [Bogu]” i jak to możliwe, że taka ofiara pozwala „mieć w Panu nadzieję”.

Kapłańskimi działaniami z woli Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana są głoszenie Ewangelii, sprawowanie kultu i troska o wspólnotę wiernych, wyrażane zwykle w formie potrójnej funkcji nauczania, uświęcania i kierowania (albo: prorockiej, kapłańskiej, królewskiej). W ich centrum jest funkcja kultyczna, w doczesności realizowana przez ofiarę. Jej kształt niewątpliwie zależy od sposobu jej pojmowania, a także od sposobu pojmowania samej nadziei. Dlatego potrzebne jest spojrzenie na nadzieję z perspektywy filozoficznej, potem dogmatycznej.

PRZEDMIOT NADZIEI

PERSPEKTYWA FILOZOFICZNA

W ujęciu encyklopedycznym nadzieja jawi się jako rzeczywistość będąca przedmiotem uwagi filozofów już od wczesnej starożytności. Nad jej przedmiotem zastanawiali się między innymi Platon i Arystoteles¹. Dla filozofów starożytnej Grecji nadzieja (ἐλπίς) oznaczała oczekiwanie przyszłości zarówno w dobrym, jak i w złym znaczeniu². Niepewność dotycząca przyszłości skłaniała do iluzorycznego rozbudzania nierzadko zwodniczych oczekiwań. Po pojawieniu się racjonalności w refleksji nad nadzieją w okresie greckiego oświecenia te oczekiwania zaczęto porządkować. Friedrich Kümmel zauważa, że racjonalny komponent nadziei uprawdopodobniał spełnienie się oczekiwanego dobra. Przeciwnieństwem takiej nadziei jest strach, który oparty jest na tym samym schemacie racjonalnym. Oba mają istotny wpływ na aktualny stan ducha, z tym że pierwszy pobudzał do radości, drugi do przygnębienia. Od czasów Arystotelesa i stoicyzmu oba

¹ J. Filipkowski, *Nadzieja. Aspekt filozoficzny*, [hasło] w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. 633.

² Podobnie jest w jęz. łacińskim, gdzie *spes* oznacza „nadzieję”, „oczekiwanie” albo „obawę” (*Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 5, Warszawa 1979, s. 193).

te stany były poddawane racjonalnej kontroli³. Greckie oświecenie miało istotny wpływ na pojmowanie nadziei w filozofii oświecenia.

Nawet pobieżny przegląd rozwoju filozoficznych poglądów odzwierciedla starożytne przekonanie o dwóch przeciwstawnych wymiarach nadziei (ἐλπίς): o optymizmie i obawie. Pesymistyczny wymiar nadziei podkreślał Friedrich Wilhelm Nietzsche. Został on przez Edwarda Sienkiewicza zaliczony do grupy filozofów „kuszonych rozpaczą”, obok Arthura Schopenhauera i Jeana Paula Sartre’a⁴. Rozpacz jako przeciwieństwo nadziei może stać się pokusą przez rozczarowanie, które w przypadku Schopenhauera powstało wskutek długo trwającego braku zainteresowania jego filozofią⁵.

Obok nurtu pesymistycznego rozwija się także optymistyczny nurt filozofii nadziei. Sienkiewicz zalicza do niego Ernsta Blocha i Gabriela Marcela. Zestawienie ich poglądów na nadzieję wskazuje na radykalną różnicę: pierwszy pokłada nadzieję w religii, ale bez Boga⁶, drugi – nadzieję swą zasadza na transcendencji, która „jest najbardziej fundamentalną podstawą zakorzenienia ludzkiej wolności i najbardziej sensownym wyjaśnieniem ludzkiego niepokojenia się z przeciwnościami”⁷.

Takie odwołanie się do transcendencji otwiera myśl filozoficzną na teologię. Elementy teologiczne w filozofii nadziei znajdujemy na przykład u Józefa Tischnera, który pod koniec swej twórczości szukał inspiracji u Hansa Urs von Balthasara⁸. Jego zdaniem nie tyle przyszłe zbawienie, ile całość chrześcijaństwa należy interpretować w kluczu nadziei, ponieważ „wydarzenie chrześcijaństwa było wydarzeniem we wnętrzu ludzkiej nadziei”⁹. Nowością w jego myśleniu o nadziei, podobnie zresztą jak w przypadku von Balthasara, jest wyjście poza dotychczasowy schemat myślenia o nadziei jako tej, którą człowiek pokłada w Bogu. To wyjście polega na myśleniu o nadziei z perspektywy Boga, czyli na nadziei, jaką Bóg pokła-

³ F. Kümmel, *Hoffnung. Philosophisch*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, eds. G. Müller et al., t. 15, Berlin–New York 1997, s. 480.

⁴ E. Sienkiewicz, *O odwagę patrzenia w przyszłość: nadzieja według wybranych filozofów*, Szczecin 2008, s. 55–154.

⁵ Tamże, s. 57.

⁶ Tamże, s. 180–187.

⁷ Tamże, s. 238n.

⁸ Zob. studium porównawcze na temat nadziei u obu autorów: L. Wołowski, *La grazia e la libertà nel dramma dell'uomo bisognoso della salvezza in H.U. von Balthasar e J. Tischner*, Roma 2017, s. 127; zob. też: P. Sobczak, *Koncepcja nadziei w ujęciu filozoficznym św. Tomasza z Akwinu i Józefa Tischnera*, Tarnów 2005, s. 202.

⁹ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005, s. 272.

da w człowieku¹⁰. Abstrahując od kwestii podmiotowości nadziei¹¹, trzeba zwrócić uwagę na aspekt soteriologiczny Tischnerowego ujęcia nadziei. Jego zdaniem bowiem „dopiero dzięki nadziei Bóg staje się ratunkiem człowieka – istoty pielgrzymującej, której nieobce są chwile błędzeń”¹².

Zasygnalizowany rozwój filozoficznych poglądów na temat nadziei pokazuje z jednej strony, że jest to zagadnienie istotne dla rozumienia człowieka i sensu jego dziejów, z drugiej zaś, że zakres dociekań jest ograniczony możliwościami rozumu¹³, a wskutek tego sama nadzieja jest postrzegana w horyzoncie doczesności i to przez pryzmat korzyści, jakie ona daje, bądź strat przy jej braku, do których należy na przykład „rezygnacja z trudu bycia osobą”¹⁴.

Przed filozoficzną rezygnacją z takiego trudu broni człowieka teologiczny optymizm zawarty w soteriologicznym wymiarze nadziei. Jego rozwinięcie daje teologia dogmatyczna i prezentowane przez nią ujęcie nadziei.

PERSPEKTYWA DOGMATYCZNA

ROZWÓJ NAUKI KOŚCIOŁA

Podstawy biblijne zostały przedstawione w artykule Beate Kowalski *Hoffnung gegen alle Hoffnung*, opublikowanym w tym numerze TwP¹⁵, dlatego zbytecznym wydaje się prezentowanie szerszych podstaw skrypturystycznych dla twierdzeń z zakresu teologii dogmatycznej na temat przedmiotu nadziei.

Pamiętając, że ona należy do „zespołu” cnót teologalnych, trzeba zwrócić uwagę na jej funkcje w relacji do wiary i do miłości (Rz 5,1–5; 1 Kor 13,13; Kol 1,4–5; Hbr 10,22–24; 1 P 1,21–22). W tekstach natchnionych znajdujemy bowiem różne analogie na ten temat. Na przykład Zdzisław Pawłowski odwołuje się do analogii „uzbrojenia”, zaczerpniętej zresztą od św. Pawła, aby wyrazić specyfikę każdej z nich: wiara i miłość są jak pancerz, a nadzieja

¹⁰ L. Wołowski, *La grazia...*, s. 127.

¹¹ Chodzi bowiem o następujące zagadnienie: w jakim sensie Bóg pokłada nadzieję w człowieku? Jeśli Bóg może być podmiotem nadziei, to w takim razie jeszcze bardziej są nimi duchy czyste (aniołowie, Szatan z demonami) jako stworzenia. To rodzi także problem przedmiotu nadziei, zarówno w przypadku duchów czystych, jak i Boga samego, przede wszystkim ze względu na jej doczesny wymiar (por. Rz 8,24). Z perspektywy doczesności można – jak się wydaje – mówić o zaufaniu Boga do człowieka wyrażanym w misji mu powierzanej, jak w przypadku przekazania władzy odpuszczania grzechów (J 20,22–23) czy depozytu wiary (1 Tm 6,20; 2 Tm 1,14).

¹² J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 6 (wstęp); por. L. Wołowski, *La grazia...*, s. 127.

¹³ Marcel nie chce wychodzić poza dane rozumowe, korzystając np. z danych teologicznych, jak zauważa E. Sienkiewicz (*O odwagę...*, s. 238).

¹⁴ Tamże, s. 42–49.

¹⁵ Zob. s. 7–17.

zbawienia jak hełm (1 Tes 5,8). Taka analogia opisuje więc życie chrześcijanina jako walkę. Z punktu widzenia ich wzajemnych relacji wiara weryfikuje się w miłości („działa przez miłość”, Ga 5,6), nadzieja zaś, opierając się na wierze, dzięki wsparciu przez Ducha Świętego, oczekuje pełni sprawiedliwości (Ga 5,5), co akcentuje wymiar nadprzyrodzony każdej z nich. Oprócz tego ich specyfikę uwypuklają odpowiednie dookreślenia: dzieło wiary, trud miłości, wytrwałość nadziei (1 Tes 1,3), przez co życie chrześcijanina przybiera postać życia na co dzień. Wreszcie według Listu do Hebrajczyków, nawiązującego do pierwszych prześladowań, nadzieja jawi się jako bezpieczna i silna kotwica (Hbr 6,18–19), mocująca człowieka w Tym, który zawsze jest wierny swoim obietnicom (Hbr 10,23). Poprzez taką analogię czasy prześladowań stają się podobne do gwałtownej burzy na morzu¹⁶.

Takie dane objawienia Bożego są w naturalny sposób podstawą rozwoju nauki Kościoła o nadziei. Charakterystyczne jest to, że przez długi okres, obejmujący dwa tysiąclecia, nadzieja była częścią moralnego nauczania Kościoła, a w konsekwencji wchodziła w zakres teologii moralnej¹⁷. Oprócz tego, ze względu na nadprzyrodzony charakter cnoty nadziei, najważniejsze dokumenty Kościoła na jej temat traktują ją jako dar nadprzyrodzony, co jest przedmiotem charytologii.

Do zbioru najważniejszych dokumentów Kościoła wyselekcjonowanych przez Heinricha Denzingera i Petera Hünermanna¹⁸, a dotyczących nadziei, należą te wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, które mówią o nadziei na życie wieczne będącej przejawem życzliwego działania Boga w świecie¹⁹. Do tego zbioru najważniejszych dokumentów należy

¹⁶ Por. Z. Pawłowski, *Nadzieja w Biblii*, [hasło] w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. 636.

¹⁷ O nadziei z perspektywy moralnej zob. M. Machinek, *Nadzieje i nadzieja. O chrześcijańskiej postawie wobec przyszłości*, „Teologia w Polsce” 19 (2025) 2, s. 39–54.

¹⁸ H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau–Basel–Rom–Wien 1999 [dalej: DH], s. 1756.

¹⁹ W tej kwestii Urząd Nauczycielski Kościoła odrzucił dwa twierdzenia na temat cnoty nadziei: „Grzeszy ten, kto działa ze względu na wieczną nagrodę” (Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu* [z 1547 r.]: „in omnibus operibus iustos peccare, si in illis [...], mercedem quoque intuitur aeternam”, DH 1539, 1576, 1581) oraz „Całkowite oddanie się [Bogu] wymaga wyzbycia się nadziei” ([kwietystyczny błąd M. de Molinos] Innocenty XI, *Konstytucja »Caelestis Pastor«* [z 1687 r.], nr 7: „Non debet anima cogitare nec praemio [...]”, DH 2207*, 2212*; por. błędy M. Bajusa w kwestii motywu aktu moralnego [w tym nadziei]: DH 1925, 1934–1938). Kościół odrzucił także twierdzenie: „Brakuje wszystkiego grzesznikowi, który nie ma nadziei, a nie ma nadziei w Bogu, gdzie nie ma miłości Boga” ([jansenistyczny błąd P. Quesnela] Klemens XI, *Konstytucja »Unigenitus Dei Filius«* [z 1713 r.], nr 57: „Totum deest peccatori quando ei deest spes in Deo, ubi non est amor Dei”, DH 2457*). Kościół odrzucił także twierdzenie (z zakresu moralności), że człowiek nie jest zobowiązany do tego, aby kiedykolwiek w życiu wzbudzić akt nadziei (DH 2021*).

także dokument wskazujący na doczesny wymiar nadziei, która znika po osiągnięciu przez człowieka stanu błęgiego oglądu²⁰. Kościół zwraca uwagę również na jej antropologiczny wymiar, polegający na tym, że wskutek braku nadziei na życie wieczne „godność człowieka [...] doznaje poważnego uszczerbku”²¹.

Aspekt dogmatyczny nadziei, czyli jej przedmiot, jest obecny w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* i jest opisany jako „przyszła chwała” (*futura gloria*)²², „obiecane odnowienie” (*restitutio promissa*), „dobra przyszłość” (*futura bona*), „zbawienie” (*salus*)²³. Są to więc dobra eschatologiczne, których zadatek jest dostępny już w doczesności poprzez nieustannie dokonujące się odnawianie człowieka za sprawą Ducha Świętego działającego w Kościele²⁴. Doczesnym znakiem nadprzyrodzonej i eschatologicznej nadziei jest także poczucie sensu tego życia (*sensus vitae nostrae temporalis*), w którym pracujemy nad naszym zbawieniem²⁵.

Kwestia sensu życia człowieka mającego nadzieję wybrzmiewa znacznie mocniej w konstytucji duszpasterskiej o Kościele. Już w jej pierwszych słowach mamy nawiązanie, zapewne intuicyjne, do starożytnego doświadczenia dwuznaczności nadziei jako rodzącej radość bądź strach. Sobór stwierdza bowiem, że „radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych”²⁶. Konstytucja podkreśla także eschatologiczny wymiar nadziei, wyjaśniając, na czym polega jej szczególne, egzystencjalne znaczenie: „nadzieja eschatologiczna nie pomniejsza doniosłości zadań ziemskich, lecz raczej wspiera ich spełnianie się nowymi pobudkami”²⁷.

²⁰ Papież Benedykt XII w konstytucji *Benedictus Deus*, z roku 1334, używa formuły odwołującej się do swego najwyższego, apostolskiego autorytetu (*auctoritate Apostolica diffnimus: quod [...]*), co wskazuje na wysoką kwalifikację teologiczną tego stwierdzenia (por. DH 1001).

²¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*” [dalej: KDK] 21. Tekst łac.: „hominis dignitas gravissime laeditur” (DH 4321). Więcej na temat nadziei w tej konstytucji zob. niżej.

²² Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* „*Lumen gentium*” [dalej: KK], 35a; podobnie KK 48.

²³ KK 48b.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ KDK 1. Tekst łac.: „*Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis, pauperum praesertim et quorumvis afflictorum, gaudium sunt et spes, luctus et angor etiam Christi discipulorum*” (DH 4301, por. 4304).

²⁷ KDK 21b.

Posoborowe nauczanie Kościoła o nadziei zawarte jest w *Katechizmie Kościoła katolickiego*²⁸ nie tylko w części poświęconej kwestiom moralnym, ale także dogmatycznym. Według indeksu rzeczowego łacińskiego (wzorcowego) wydania *Katechizmu*²⁹ są to przede wszystkim: definicja nadziei³⁰, jej chrześcijańskie uzasadnienie³¹, jej miejsce i rola w stosunku do pozostałych cnót teologalnych, jej egzystencjalna doniosłość. Najwięcej uwagi *Katechizm* poświęca jednak jej eschatologicznemu ukierunkowaniu, wynikającemu ze zbawczego działania Chrystusa³².

SOTERIOLOGICZNY WYMIAR NADZIEI

Najobszerniejszym dokumentem Kościoła na temat nadziei jest oczywiście encyklika w całości jej poświęcona. Papież Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*³³ z 2007 roku przypomina naukę św. Pawła wyrażoną w stwierdzeniu, że „«*Spe salvi facti sumus*» – w nadziei już jesteśmy zbawieni (Rz 8,24)”, kładąc w ten sposób nacisk na soteriologiczny i eschatologiczny wymiar nadziei³⁴, który jest zakotwiczony w teraźniejszości („już [γὰρ] jesteśmy [...]”, Rz 8,24). Encyklika zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ dotyczy kwestii rzadko poruszanych w nauczaniu Kościoła, co widać w przedstawionym zarysie rozwoju tego nauczania.

Benedykt XVI podkreśla (w kontekście niecierpliwości Boga), że nadzieja uzdalnia człowieka do cierpienia i do męczeństwa:

Również dlatego potrzebujemy świadków, męczenników, którzy oddali się bez reszty, aby przez nich było nam pokazane, jak dawać się dzień po dniu. Potrzebujemy tego, abyśmy również w małych codziennych wyborach stawiali wyżej

²⁸ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002 [dalej: KKK], s. 750.

²⁹ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1997 [dalej: CCE], s. 949, Index analyticus [Indeks rzeczowy], s. 787–920.

³⁰ KKK/CCE 1817, 2090.

³¹ KKK/CCE 1681, 2785.

³² Szczęście królestwa niebieskiego (KKK 1817), niebo jako nowa ziemia obiecana (KKK 1820), usprawiedliwienie przez Chrystusa Zbawiciela naszego (KKK 1817), nadzieja zbawienia (KKK 1820), modlitwa, aby „wszyscy ludzie zostali zbawieni” (KKK 1821), chwała nieba (KKK 1821).

³³ Benedictus XVI, *Litterae encyclicae „Spe salvi”*, „Acta Apostolicae Sedis” 99 (2007) 12, s. 985–1027 [dalej: SpeS], tekst polski: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html#_ftnref1 [dostęp: 21.03.2025].

³⁴ Więcej na temat eschatologicznego wymiaru nadziei u Benedykta XVI zob. A. Kumorek, *Elementy eschatologii w encyklice „Spe salvi” Benedykta XVI*, w: *Co dalej po śmierci. Katolicka teologia życia po śmierci*, Tarnów 2021, s. 155–169.

dobro niż wygodę – wiedząc, że właśnie tak prawdziwie przeżywamy życie. Powiedzmy to jeszcze raz: zdolność do cierpienia z miłości do prawdy jest miarą człowieczeństwa. Ta zdolność do cierpienia zależy jednak od rodzaju i od miary nadziei, jaką nosimy w sobie i na jakiej budujemy. Święci, ponieważ byli pełni wielkiej nadziei, potrafili przejść wielką drogę »bycia-człowiekiem« w taki sposób, jak to przed nami zrobił Chrystus³⁵.

W zwięzły sposób teologię tej encykliki przedstawia Krzysztof Gózdź, kładąc akcent na społecznościowy wymiar nadziei. Według niego w encyklice *Spe salvi* Benedykt XVI prezentuje teologiczne wymiary nadziei. Jej społecznościowy wymiar wynika ze (albo: prowadzi do) społecznościowego charakteru zbawienia. Wskazują na to obrazy wspólnoty zbawionych: miasto (Ap 21,9–27), ogród (Ap 22,1–2), królewskie zaślubiny (Ap 19,7–9; por Mt 25,10). Innym jej wymiarem jest jej ukierunkowanie na miłość Boga do człowieka objawioną w Chrystusie, a także darmowość nadziei, która może stać się udziałem człowieka tylko z łaski Bożej³⁶.

KAPŁAŃSTWO NA STRAŻY NIEZAWODNOŚCI NADZIEI

KAPŁAŃSTWO „NATURALNE”

Odniesienie nadziei do zbawienia, którego źródłem jest Pan, z konieczności umiejscawia ją w kontekście kapłaństwa. Jest tak dlatego, że według często cytowanej definicji kapłaństwa zawartej w Liście do Hebrajczyków oznacza ono zdolność do działania „w sprawach odnoszących się do Boga” (τὰ πρὸς τὸν θεόν, Hbr 5,1). Jest to jego bardzo szerokie rozumienie, ponieważ autor natchniony nie mówi o ofiarach, ale bardzo ogólnie o „sprawach”, używając rodzajnika określonego rodzaju nijakiego w bierniku τὰ. Z kolei „brać z ludzi” (ἐξ ἀνθρώπων λαμβάνειν) i „ustanawiać” (καθίστημι/καθίστασθαι) wskazuje na to, że właściwie każdy człowiek jako taki jest w stanie (jest zdolny z natury) pełnić taką funkcję. Oznacza to wskazanie na nową perspektywę antropologiczną, którą można by wyrazić w formie adagium: *Homo capax sacerdotii*³⁷.

³⁵ SpeS 39.

³⁶ K. Gózdź, „*Hoffnung im christlichen Sinn ist immer auch Hoffnung für die anderen*”: theologische Dimensionen der Hoffnung in „*Spe salvi*” von Benedikt XVI, „Teologia w Polsce” 18 (2024) 2, s. 209–210.

³⁷ Więcej na ten temat zob. J.D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym. Interpretacje*, Kraków 2024, s. 9–25.

W tym kontekście warto wspomnieć o kapłaństwie, które można nazwać „naturalnym”, a którego poetycką intuicję znajdujemy u Cypriana Kamila Norwida w wierszu *Sfinks*³⁸. Sfinks jako postać mityczna (hybryda o ciele lwa i głowie człowieka) wyobraża demona śmierci i jest symbolem wiedzy o świecie i człowieku. Zdaniem Bożeny Paszkowskiej w utworze *Sfinks* Norwid posługuje się obrazem mitycznego sfinksa jako personifikacją nieświadomości i niewiedzy, dlatego ten obraz może być rozumiany jako parabola „cywilizacji zgłodniałej prawdy”³⁹. Odwołanie się do niej wskazuje na przekonanie Norwida, że prawda daje wolność, zgodnie z tym, co wyraźnie stwierdza sam Chrystus (J 8,32). Chodzi o prawdę odnoszącą się do istoty człowieczeństwa („człowieczości”, jak w innym miejscu wyraża się Norwid⁴⁰) i jest zawarta w wyjątkowo krótkim pytaniu: „Człowiek?...”. Odpowiedź jest zwięzła i zaskakująca: „Jest to kapłan bez-wiedny i nie-dojrzały...”. Zaskoczeniem jest przywołanie kapłaństwa wspólnego (albo „naturalnego”) wszystkich ludzi jako cechy wyróżniającej człowieka spośród innych stworzeń. Bożena Paszkowska tak to wyjaśnia: „Człowiek [...] jest kapłanem, a Kościołem ludzkość”⁴¹.

Przy takiej interpretacji myśli Norwida konkretny człowiek jest kapłanem dla innych ludzi, z którymi tworzy jeden Kościół, a cała ludzkość jest powołana do tworzenia jednego Kościoła, co z teologicznego punktu widzenia jest celem zbawczego dzieła Chrystusa i równocześnie ma wymiar eschatologiczny⁴². Warto też zauważyć, że zarówno pojedynczy człowiek, jak i cała ludzkość przez swoje kapłaństwo oddaje cześć Bogu w imieniu całego świata (a nawet wszechświata)⁴³.

Intuicja Norwida, obecna w wierszu *Sfinks*, odsłania istnienie naturalnego nastawienia człowieka na bycie kapłanem stworzenia wobec Boga, co sugeruje istnienie wrodzonej zdolności do kapłaństwa, wspólnej wszystkim ludziom, niezależnie od kultury, w jakiej przychodzą na świat. Jest

³⁸ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, red. J.W. Gomulicki, Warszawa 1971–1976, t. 9, s. 99.

³⁹ B. Paszkowska, *Interpretacja wiersza Cypriana Kamila Norwida „Sfinks”*, [https://www.profesor.pl/publikacja, 9306](https://www.profesor.pl/publikacja,9306) [dostęp: 14.10.2024].

⁴⁰ *List do Józefa Ignacego Kraszewskiego* [maj 1863], w: C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, red. J.W. Gomulicki, Warszawa 1971–1976, t. 9, s. 99.

⁴¹ B. Paszkowska, *Interpretacja...*

⁴² Chodzi o zależność między zbawieniem człowieka i wyzwoleniem całego stworzenia, o której mówi św. Paweł: „Stworzenie bowiem zostało poddane marności [...] w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8,20n; por. 2 P 3,13).

⁴³ J.D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa...*, s. 18n.

to zbieżne z ogólnoludzkim doświadczeniem potwierdzającym istnienie naturalnego ukierunkowania człowieka na Boga (*homo capax Dei*⁴⁴), a w konsekwencji zdolności człowieka do oddawania Mu czci i do reprezentowania wobec Niego całej reszty stworzenia. Dzięki temu każdy człowiek może przez chrzest święty zostać wszczepiony w Chrystusa, dzięki czemu staje się zdolny do składania duchowych ofiar Bogu, co jest jednym z istotnych tematów nauczania Soboru Watykańskiego II⁴⁵.

O kapłaństwie Norwid mówi jeszcze w wierszu *Człowiek*⁴⁶, odnosząc je do dziecka. Według Piotra Sobotki uważa on, że:

[...] każdy człowiek jest powołany do kapłaństwa; poeta dostrzega w dziecku z wiersza *Człowiek* zarówno jego królewskość („Znać, że Pan z panów – służbą uprzedzony, / Skinieniem rządu, świeci bez korony”⁴⁷), jak i kapłaństwo („Znać, że i Kapłan, bo ileż to razy / Domowe swary godzi bez obrazy”)⁴⁸.

Nie ulega wątpliwości, że jest to cenne spostrzeżenie i – jak to już zostało zauważone w innym miejscu – również „bardzo bliskie obecnemu nauczaniu Kościoła o kapłaństwie, które można nazwać kapłaństwem naturalnym, czyli wpisanym w naturę człowieka już na etapie (pierwszego) stworzenia. Nowe stworzenie (przez łaskę Chrystusa, 2 Kor 5,17; Ef 4,21–24) czyni je »dojrzałym«, zdolnym do sprawowania kultu w Duchu i Prawdzie (por. J 4,23n)”⁴⁹.

HEROIZM – PERSONALISTYCZNY WYMIAR KAPŁAŃSTWA

Jest zrozumiałe, że oprócz analizy literackiej myśl Norwidowska jest godna komentarza z perspektywy teologicznej. Taki komentarz znajdujemy u Jana Pawła II – w jego przemówieniu podczas audiencji dla przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego⁵⁰. Odnosi się w nim nie tylko do utworu *Sfinks*, ale też do innych tekstów poświęconych tożsamości człowieka i Polaka. W Norwidowskiej *scientia crucis* widać, jakby w zwiercia-

⁴⁴ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 27–49.

⁴⁵ J.D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa...*, s. 22.

⁴⁶ C.K. Norwid, *Pisma...*, t. 1, s. 27.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże; zob. P. Sobotka, *Norwidowska koncepcja nadziei*, „Linguistica Copernicana” 2 (2010) 4, s. 69–99.

⁴⁹ J.D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa...*, s. 23.

⁵⁰ Audiencja odbyła się w Watykanie w dniu 1.07.2001 z okazji 180. rocznicy urodzin Cypriana Kamila Norwida (1821–1883).

dle, na ile konkretny człowiek „[umie] cierpieć razem ze Zbawicielem”, na ile „Krzyż [staje się mu] bramą”⁵¹. Dzięki tej wiedzy „człowiek dostrzeżga, że prawda jego bycia człowiekiem przerasta go nieskończenie”. Takiej prawdy nie da się dociec bez pracy, bez trudu, a nawet heroizmu. Dzięki niemu można „przeciwstawić się pustoszącej go nie-heroicznej filozofii obecnych dni...”. On współtworzy istotę człowieczeństwa, bo „bez heroizmu ludzkość »do samej siebie twarzą poniżona« przestaje być sobą”⁵².

Ta właśnie idea heroizmu rozumianego jako „bycie nad-ludzkim” otwiera drogę do kapłańskiego bycia człowieka i do rozumienia go przez pryzmat wiersza *Sfinks*. Papież podkreśla, że „człowiek to kapłan, *jeszcze* »bez-wiedny i niedojrzały«”⁵³. Na szczególną uwagę zasługuje partykuła „jeszcze”, która uwydatnia aktualną nieświadomość kapłańskiego bycia człowieka, choć powinien to już wiedzieć, kim naprawdę jest. Niedojrzałość zdaje się tłumaczyć brak tej świadomości, ale równocześnie daje nadzieję na jej osiągnięcie, pod warunkiem, że ów proces nie zostanie zakłócony lub przerwany. Natomiast sam proces dojrzewania dokonuje się przez „budowanie mostów (*ponti-fex*) łączących człowieka z człowiekiem, a wszystkich z Bogiem”⁵⁴.

Takie „mosty” pozwalają papieżowi sformułować konkluzję bardzo ważną nie tylko dla teologii kapłaństwa, ale i dla antropologii teologicznej, a nawet dla socjologii religii: „Marne są społeczeństwa, w których zanika ów kapłański charakter osoby ludzkiej”. Kapłański charakter osoby ludzkiej polega więc na zdolności do tego, aby „Być nad-ludzkim”⁵⁵ bytem, zdolnym do autotranscendencji, do heroizmu, do ofiary z siebie. Jest to przykład, jak filozoficzną prawdę o osobie można wyrazić językiem religii i teologii, wskazując w ten sposób jeden fundament dwóch różnych antropologii: filozoficznej i teologicznej. Równocześnie wyrażony został nie tylko personalistyczny, ale również społeczny wymiar kapłaństwa.

⁵¹ Jan Paweł II, *Z poezji Norwida emanuje światło. Przemówienie podczas audiencji dla przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego* (1.07.2001), nr 4, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/norwid_01072001 [dostęp: 16.06.2024].

⁵² Tamże, nr 5–6; por. J.D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa...*, s. 20.

⁵³ Jan Paweł II, *Z poezji Norwida...*, nr 6.

⁵⁴ Tamże, nr 6. Przywołane przez papieża łacińskie słowo *pontifex* (*ponti-fex*) pochodzi ze złożenia rzeczownika *pons* („most”, „kładka”, „mostek”; „pomost”; „pokład” [okrętu]) i czasownika *facio* („robić”, „wykonywać”, „stwarzać”, „ustanawiać”, „działać”) i oznacza: „arcykapłan”, „kapłan” (w Kościele: „biskup”, „papież”). Por. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 4, Warszawa 1974, s. 201; t. 2, Warszawa 1962, s. 489–492; por. J.D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa...*, s. 20n.

⁵⁵ C.K. Norwid, *Rzecz o wolności słowa* II, III, s. 569.

Z perspektywy teologicznej najistotniejszy jest jednak jego wymiar zbawczy, który wyraża się w budowaniu „mostu” do Boga. Zbawienie przywraca bowiem boskość człowiekowi (w wymiarze społecznym)⁵⁶, pozwala konkretnym osobom stawać się coraz bardziej podobnymi do Boga (w wymiarze indywidualnym)⁵⁷ i sprawia, że „są w rzeczy »wieczne zachwyce- ni«”⁵⁸.

W kontekście „mostu” pojawia się nadzieja. Jego istnienie pomiędzy „jeszcze niedojrzałym” człowiekiem-kapłanem a Bogiem jest źródłem niezawodnej nadziei. Norwid jako człowiek nadziei korzystał z niego poprzez modlitwę. Właśnie, jak zauważył papież, „nadzieję czerpał modlitwą”, a parafrazując *Modlitwę Pańską*, nie błagał Boga o poprawę warunków życia, ale o godne życie: „Bądź wola Twoja, nie tak, jak na ziemi / (Więc nie wygodniej jak... lecz jak jest godnie)”⁵⁹. Wierzył bowiem głęboko, że każda modlitwa zanoszona w jedności z Chrystusem jest wysłuchiwana⁶⁰. Podsumowując papieską interpretację, można więc zauważyć, że „jego modlitwa była duchową ofiarą, dzięki której on sam »dojrzewał« w swoim kapłaństwie, uznanym za narzędzie ocalenia. Dzięki niemu bowiem, jak sam wyznał, zadziwił drapieżnego »Sfinksa« i »przemknął żywy«”⁶¹.

KAPŁAŃSTWO NADZIEI

Kwestia nadziei zasługuje na szczególne podkreślenie nie tylko ze względu na patriotyczną postawę Norwida, ale także ze względu na dostrzeżenie przez niego związku nadziei z kapłaństwem. Zwraca na to uwagę Piotr Sobotka, który uwypukla kruchość nadziei i wynikającą z tego konieczność pracy nad nią⁶². Ze zdania Norwida: „Nadzieja, mimo zwycięstwa na Golgocie, odnadzieja się (*sic!*) nieraz na powrót”⁶³ wnioskuję, że nadzieja nie jest „nam dana w sposób ostateczny i oczywisty; ona pojawia

⁵⁶ Jest to nawiązanie do Norwidowskiego wyrażenia „Ludzkość, bez Boskości” (Jan Paweł II, *Z poezji Norwida...*, nr 6).

⁵⁷ Jan Paweł II, *Z poezji Norwida...*, nr 5. Papież nawiązuje do stwierdzenia: „Człowieczość jest Boża” (*List do Józefa Ignacego Kraszewskiego (maj 1863)*), w: C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, Warszawa 1971–1976, t. 9, s. 99).

⁵⁸ Jan Paweł II, *Z poezji Norwida...*, nr 5. Nawiązanie do: C.K. Norwid, *Pięć zarysów*, III. Ruiny; w: tenże, *Pisma...*, t. 3, s. 492–493.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Z poezji Norwida...*, nr 7 (por. [*Bądź wola Twoja...*], C.K. Norwid, *Pisma...*, t. 1, s. 150). O umacnianiu nadziei modlitwą zob. SpeS 32–34.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Z poezji Norwida...*, nr 7 (por. *Monolog*, w: C.K. Norwid, *Pisma...*, t. 1, s. 79).

⁶¹ C.K. Norwid, *Pisma...*, t. 2, s. 33 (*Sfinks II*).

⁶² P. Sobotka, *Norwidowska koncepcja nadziei*, „Linguistica Copernicana” 2 (2010) 4, s. 69–99.

⁶³ C.K. Norwid, *Pisma...*, t. 6, s. 418 (za: P. Sobotka, *Norwidowska...*, s. 86).

się i znika, zatracą...”. Dlatego trzeba prowadzić nieustanną „pracę nad ludzką nadzieją, do czego w sposób szczególny wezwani są [...] poeci”, nazwani „kapłanami nadziei”⁶⁴. Taka nadzieja zakorzeniona jest w wierze chrześcijańskiej, a szczególnie w tajemnicy wcielenia, która jest spełnieniem nadziei „człowieka pojedynczego”⁶⁵. Oznacza to zatem, jak się wydaje, że przyjmując wiarę w Chrystusa, człowiek staje się kapłanem nadziei i podejmuje wyzwanie do pracy „nad nadzieją pewnej zbiorowości [...], nad nadzieją społeczności i narodu, »gdzie światłość Pańska nie zajaśniała jeszcze«”⁶⁶. Tak więc poeci stają się jakby „wyświęconymi” do tego, aby przez taką pracę mogli służyć narodowi. Jest to niewątpliwie analogia do kapłaństwa służebnego w Kościele zbudowanym „jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar...” (1 P 2,5)⁶⁷.

Podsumowując przedstawione komentarze (literackie i teologiczne) do wspomnianych tekstów Norwida, wypada podkreślić dwie zasadnicze kwestie: istoty kapłaństwa i związanej z nim nadziei. Zarówno ocalenie od sfinksa, jak i łagodzenie domowych swarów przez dziecko jest parabolą zbawczego wymiaru kapłaństwa wpisanego w naturę człowieka. Natomiast w życiu konkretnych osób lub/i społeczności ten wymiar jest rozpoznawalny w heroizmie (niezależnie od wyznawanej religii, a nawet ideologii), w chrześcijaństwie zaś przyjmuje postać ofiary z siebie, z własnego życia, aż do męczeństwa ze względu na Boga. Ten wątek heroizmu szczególnie wyraźnie podkreślił papież Jan Paweł II. Bez poświęcenia bowiem człowiek nie jest w stanie zwyciężyć swej niewiedzy i niedojrzałości w poszukiwaniu prawdy i w dążeniu do doskonałości. Na tej podstawie można więc zaproponować nową definicję człowieka: *homo sacerdos [creaturae]*⁶⁸. W kwestii nadziei zaś nie wolno zapominać, że ona jest w stanie się „odnadziejać” i konieczna jest nieustanna kapłańska praca nad nią. Polega ona między innymi na „czerpaniu nadziei modlitwą”, co w inny sposób uświadamia nam jej nadprzyrodzony charakter, czyli po prostu to, że nadzieja jest nie tylko owocem ludzkiej pracy, ale przede wszystkim darem Bożym, jak wiara i miłość.

⁶⁴ P. Sobotka, *Norwidowska...*, s. 86, cyt. za: tamże. Piotr Sobotka zauważa, że „Norwidowska koncepcja kapłana znacznie uprzedzała poglądy Yves’a Congara OP (1953), które znacząco wpłynęły na Sobór Watykański II [...]. Zdaniem Norwida każdy człowiek jest powołany do kapłaństwa [...]” (tamże, s. 70, przyp. 3).

⁶⁵ C.K. Norwid, *Pisma...*, t. 6, s. 410.

⁶⁶ Tamże (za: P. Sobotka, *Norwidowska...*, s. 87).

⁶⁷ J.D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa...*, s. 19n.

⁶⁸ Tamże, s. 23.

OFIAROWANIE SIEBIE BOGU

Chociaż poezja, szczególnie Norwidowska, dostarcza nam wielu nośnych i bogatych idei, to jednak nauka Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest ostatecznym punktem odniesienia dla teologii. O tym, że kapłaństwo faktycznie służy budzeniu i umacnianiu nadziei na życie wieczne, świadczy cel jego ustanowienia przez Chrystusa i przekazania go Kościołowi. Nauka Soboru Watykańskiego II podkreśla, że tym celem jest zbawienie wszystkich narodów. Według konstytucji dogmatycznej o Kościele biskupi w sposób szczególny uczestniczący w potrójnej funkcji Chrystusa – nauczyciela, pasterza i kapłana⁶⁹ – otrzymują od Chrystusa „misję nauczania wszystkich narodów i głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu, aby wszyscy ludzie [...] dostąpili zbawienia”⁷⁰. Podobnie dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* przypomina, że jako następcy apostołów otrzymali oni posłannictwo, by „nadawać trwałość (*perenne redde-re*) dziełu Chrystusa, wiecznego Pasterza”⁷¹. Następnie dekret stwierdza, że biskupi mają uświęcać ludzi w prawdzie. Posiadając pełnię sakramentu kapłaństwa i władzy od Niego otrzymanej, są oni dla ludzi postanowieni w tym, co do Boga należy, a więc do składania darów i ofiar za grzechy⁷². W innym miejscu ten sam dekret stwierdza, że ich apostołskie zadanie zmierza „do zbawienia dusz”⁷³. „Utrwalanie dzieła Chrystusa”, „uświęcanie w prawdzie” ma oczywiście jeden cel, którym jest właśnie „zbawienie dusz” pojęte wspólnotowo. Dlatego taka posługa biskupów cieszących się pełnią kapłaństwa jest równocześnie posługą nadziei⁷⁴.

Na mocy sakramentu święceń również prezbiterzy uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa, aby stając się „żywymi narzędziami Chrystusa Wiecznego Kapłana [...], mogli kontynuować przez wieki Jego przedziwne dzieło, które skutecznością z wysoka odnowiło cały rodzaj ludzki”⁷⁵. To przedziwne dzieło dokonuje się po to, aby „zgromadzenie i społeczność świętych, jako powszechna ofiara, zostało ofiarowane Bogu przez Wielkie-

⁶⁹ Por. KK 21.

⁷⁰ KK 24.

⁷¹ Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”* [dalej: DB], 2b.

⁷² DB 15a.

⁷³ DB 19a.

⁷⁴ J.D. Szczurek, *Kapłaństwo posługą Chrystusowemu zbawieniu*, „Materiały Homiletyczne” 146 (1995), s. 22–24 (14–25).

⁷⁵ Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”* [dalej: DK], 12a.

go Kapłana, który w męce ofiarował także samego siebie, byśmy się stali ciałem tak wielkiej Głowy”⁷⁶. Celem posługi prezbiterów jest więc taka ewangelizacja, aby ci, którzy ją przyjmują, byli w stanie składać siebie w ofierze, uczestnicząc w sprawowanej przez nich Eucharystii. Gdy zaś jej uczestnicy dzięki Duchowi Świętemu stają się jedną wielką ofiarą, wówczas objawia się chwała Boga Ojca w Chrystusie⁷⁷.

Ta sama zbawcza celowość prowadzi do uwielbiania Boga także przez wszystkich ochrzczonych ze względu na ich uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusowym. Konstytucja dogmatyczna o Kościele stwierdza:

Najwyższy i przedwieczny Kapłan Jezus Chrystus, pragnąc, aby Jego świadectwo i Jego posługa trwały nieprzerwanie także za pośrednictwem ludzi świeckich, ożywia ich Duchem swoim i [...] daje udział w swej funkcji kapłańskiej [...] dla sprawowania kultu duchowego, aby Bóg był wielbiony, a ludzie zbawiani⁷⁸.

W dalszej części tego numeru konstytucja prezentuje kult duchowy, którego centralnym aktem jest ofiara eucharystyczna. Świeccy zatem realizują swe kapłaństwo poprzez aktywność na dwu płaszczyznach: zbawienie bliźnich oraz ofiarowanie Bogu samego siebie. Do takiej realizacji kapłaństwa wspólnego odnosi się nr 10 tej konstytucji, który przypomina, że „wszyscy uczniowie Chrystusowi, trwając w modlitwie i chwalcę wspólnie Boga (por. Dz 2,42–47), samych siebie składają mają na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu (Rz 12,1)”⁷⁹. Złożenie siebie w ofierze jest zasadniczym aktem kapłańskim w realizacji kapłaństwa Nowego Przymierza, który nadaje wartość wszelkim innym działaniom wynikającym z uczestnictwa w nim⁸⁰.

W jaki sposób kapłańskie czynności, realizowane zarówno na mocy kapłaństwa wspólnego, jak i służebnego, służą umocnieniu nadziei? Uwzględniając zaprezentowane wyżej elementy teologii kapłaństwa, można zaproponować następującą zwięzłą odpowiedź. Potrójna funkcja kapłaństwa (rozumianego w sensie szerszym) najpierw kładzie fundamenty nadziei przez nauczanie wiary w ten sposób, że wyjaśnia wierzącym (a wcześniej pragnącym przyjąć wiarę), kim człowiek jest w świetle objawienia Bożego i czego może się spodziewać w życiu doczesnym, a czego w życiu wiecznym od miłującego go Boga (J 3,16). Tak zarysowany przed-

⁷⁶ DK 2d.

⁷⁷ J.D. Szczurek, *Kapłaństwo posług...*, s. 23; por. DK 2d.

⁷⁸ KK 34.

⁷⁹ KK 10a.

⁸⁰ J.D. Szczurek, *Kapłaństwo posług...*, s. 22–24.

miot nadziei staje się równocześnie motywem zawierzenia siebie Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu i wejścia na drogę cnót teologalnych. Następnie przez uświęcanie kapłaństwo umacnia nadzieję w ten sposób, że przez ofiarę z siebie (poświęcenie się) Bogu (co jest istotą kapłaństwa w znaczeniu węższym) człowiek staje się wyłączną Jego własnością (Wj 19,6; 1 P 2,9; Ap 1,6; 5,10), coraz bardziej się uświęca i upodabnia do Boga (Iz 6,3; 1 P 1,16; 1 J 3,3). Składanie ofiar z siebie (kapłaństwo wspólne) wraz z ofiarą Chrystusa (kapłaństwo służebne), czyli centralna funkcja kapłańska, podtrzymuje oczekiwanie człowieka na spełnienie się nadziei – bycia z Bogiem, poszukiwanym, (kiedyś) odnalezionym w betlejemskiej stajni, obecnie oczekującym w Eucharystii⁸¹, która jest szczególnym wyrazem miłości Boga do człowieka. Właśnie na miłości rozlewanej w sercach osób wierzących przez Ducha Świętego (Rz 5,5) zasadza się niezawodność naszej nadziei. Wreszcie, przez kierowanie wspólnotą wierzących (prowadzenie jej do zbawienia) objawia się niezawodność nadziei w ten sposób, że budowana jest wspólnota oparta na miłości Boga do zbawianych: dobry pasterz „staje na ich czele, a owce postępują za nim, ponieważ głos jego znają” (J 10,4). Podstawą relacji pasterz–owczarnia jest wzajemne zaufanie i wzajemna miłość. Po osiągnięciu zbawienia miłość trwa nadal (1 Kor 13, 13; Rz 8,24), ponieważ to właśnie ona czyni życie wieczne szczęśliwym i jest wewnętrznym „spoiwem” Królestwa Bożego.

W ten sposób wyraźnie widać, że potrójna funkcja kapłańska jest ściśle związana z nadzieją i że ten związek jest naturalny. Dzięki temu jest on również trwały, a jego naturalnym kresem jest jej spełnienie się, zgodnie z objawieniem Bożym zawartym w słowach: „Nadzieja zaś, której spełnienie już się ogląda, nie jest nadzieją” (Rz 8,24). Z tej perspektywy łatwo zauważyć, że analogiczny związek istnieje między kapłaństwem i pozostałymi cnotami teologalnymi: wiarą i miłością. Tak więc kapłaństwo, zarówno wspólne, jak i służebne, jest na różne sposoby powiązane z każdą z cnót teologalnych, każdej z nich służy: każdą z nich umacnia i każdą z nich rozwija aż do osiągnięcia pełni miłości w zgromadzeniu świętych w Domu Ojca. Tam zaś jest realizowane przez uczestnictwo zbawionych w Liturgii Niebieskiej, sprawowanej w jedności Ducha Świętego pod przewodnictwem samego Chrystusa wywyższonego na prawicę Ojca (por. Ap 21,2; Kol 3,1.4; Hbr 8,2; Flp 3,20)⁸².

⁸¹ W refleksji nad tajemnicą Betlejemskiej Nocy Tischner mówił: „Wszyscy na nią [miłość] czekamy. Że przyjdzie i – uwolni nas od obowiązku składania ofiar” (J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 293).

⁸² Katechizmowy opis Liturgii Niebieskiej zob. KKK 1090, 1137–1139, 1326.

Wspomniane wyżej wzajemne powiązania między funkcjami kapłańskimi i cnotami teologalnymi można wyrazić w następującym schemacie. Kapłaństwo, czyli służba Boża, szeroko pojęte obejmuje: nauczanie (funkcję *prorocką*), ofiarę, czyli kult (funkcję *kapłańską* w sensie węższym), kierowanie, czyli prowadzenie albo przewodniczenie, albo też bycie głową (funkcję *królewską*). Każda z tych funkcji jest niezbędna na drodze do zbawienia (do Boga Trójjedynego), na którą się wchodzi przez *wiarę* (oznaczającą poznanie Boga możliwe dzięki nauczaniu), a na której wytrwanie daje *nadzieja* płynąca z bliskości Boga w Eucharystii poprzez osobiste zaangażowanie w ofiarę Chrystusa, a która prowadzi do pełnego zjednoczenia z Nim w *miłości* trwającej bez końca (por. 1 Kor 13,13) w Królestwie Bożym.

Jako wniosek końcowy przedstawionych dociekań nasuwa się postulat zwrócenia większej uwagi na rolę kapłaństwa w umacnianiu nadziei, dzięki której możemy głębiej sięgać do tajemnicy Chrystusa i Jego dzieła. Wydaje się bowiem, że w sytuacji daleko posuniętej laicyzacji społeczeństwa należy w sposób szczególny podkreślać to, co w życiu człowieka odnosi się do Boga i czego się od Niego spodziewamy. Kapłaństwo jawi się jako pojęcie dogodne do tego, aby wskazać sposób osiągania pełnej przynależności do Niego. Przez kapłaństwo chrześcijanin w pełni realizuje swoją wolność, szczególnie wówczas, gdy świadomie i dobrowolnie ofiaruje siebie Bogu dla dobra bliźnich i dla zbawienia siebie. Ofiara bowiem jest przejawem autentycznej wolności i miłości. Miarą wolności człowieka jest właśnie zdolność do wyrzeczeń, do ponoszenia ofiar, do heroizmu. W tym duchu św. Paweł wzywa nas: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału” (Ga 5,13)⁸³. Ta właśnie zdolność jest podstawą nadziei na osiągnięcie pełnej przynależności do Boga i to na wieczność. Dlatego można powiedzieć, że kapłaństwo „zabezpiecza” wierzących przed utratą nadziei, że jest jakby jej strażnikiem: aby nadzieja się nie „odnadziejała”, jak zauważył Norwid.

Dlatego tracącym nadzieję można powiedzieć, że ratunkiem jest kapłaństwo w swej fundamentalnej postaci: ofiarowania siebie Bogu. Wielu świętych w ten sposób uratowało siebie i innych – na przykład św. Franciszek z Asyżu. On bowiem bez reszty oddał się Bogu na wzór Chrystusa, który ofiarując swe życie na krzyżu, ocalił ludzkość.

⁸³ J.D. Szczurek, *Kapłaństwo posługą...*, s. 25.

BIBLIOGRAFIA

- Benedictus XVI, *Litterae encyclicae „Spe salvi”*, „Acta Apostolicae Sedis” 99 (2007) 12, s. 985–1027, [tekst polski] https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html#_ftnref1 [dostęp: 21.03.2025].
- Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1997 [typca editio], s. 949.
- Concilium Vaticanum Secundum, *Constitutio dogmatica de Ecclesia „Lumen gentium”*, „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 5–75.
- Concilium Vaticanum Secundum, *Constitutio pastoralis de Ecclesia „Gaudium et spes”*, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 1025–1115.
- Denzinger H., *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, ed. P. Hünemann, Freiburg im Breisgau–Basel–Rom–Wien 1999, s. 1756.
- Filipkowski J., *Nadzieja. Aspekt filozoficzny*, [hasło] w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. 633–635.
- Gózdź K., „*Hoffnung im christlichen Sinn ist immer auch Hoffnung für die anderen*”: *theologische Dimensionen der Hoffnung in „Spe salvi” von Benedikt XVI*, „Teologia w Polsce. Półrocznik Towarzystwa Teologów Dogmatyków” 18 (2024) 2, s. 209–210.
- Jan Paweł II, *Z poezji Norwida emanuje światło. Przemówienie podczas audiencji dla przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego (1.07.2001)*, nr 4, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/norwid_01072001 [dostęp: 16.06.2024].
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, s. 750.
- Kowalski B., *Hoffnung gegen alle Hoffnung*, „Teologia w Polsce” 19 (2025) 2, s. 7–17.
- Kumorek A., *Elementy eschatologii w encyklice „Spe salvi” Benedykta XVI*, w: *Co dalej po śmierci. Katolicka teologia życia po śmierci*, Tarnów 2021, s. 155–169.
- Kümmel F., *Hoffnung. Philosophisch*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, ed. G. Müller et al., t. 15, Berlin–New York 1997, s. 480–484.
- Machinek M., *Nadzieje i nadzieja. O chrześcijańskiej postawie wobec przyszłości*, „Teologia w Polsce” 19 (2025) 2, s. 39–54.
- Norwid C.K., *Pisma wszystkie*, red. J.W. Gomułicki, Warszawa 1971–1976.
- Paszkowska B., *Interpretacja wiersza Cypriana Kamila Norwida „Sfinks”*, <https://www.profesor.pl/publikacja,9306> [dostęp: 14.10.2024].
- Pawłowski Z., *Nadzieja w Biblii*, [hasło] w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. 635–637.
- Sienkiewicz E., *O odwagę patrzenia w przyszłość. Nadzieja według wybranych filozofów*, Szczecin 2008, s. 256.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Warszawa 1957–19749.
- Sobczak P., *Koncepcja nadziei w ujęciu filozoficznym św. Tomasza z Akwinu i Józefa Tischnera*, Tarnów 2005, s. 202.

- Sobotka P., *Norwidowska koncepcja nadziei*, „Linguistica Copernicana” 2 (2010) 4, s. 69–99.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 105–170.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 537–620.
- Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 232–254.
- Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 487–517.
- Szczurek J.D., *Kapłaństwo posługą Chrystusowemu zbawieniu*, „Materiały Homiletyczne” 146 (1995), s. 14–25.
- Szczurek J.D., *Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym. Interpretacje*, Kraków 2024, s. 261.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005, s. 299.
- Wołowski L., *La grazia e la libertà nel dramma dell'uomo bisognoso della salvezza in H.U. von Balthasar e J. Tischner*, Roma 2017, s. 178.

O. Szczepan T. Prażkiewicz OCD*
Dykasteria Spraw Kanonizacyjnych, Rzym

CNOTA NADZIEI W PRAKTYCE KANONIZACYJNEJ JAKO JEDNA Z ZASADNICZYCH W PROCESACH PROWADZONYCH „SUPER VIRTUTIBUS”

THE VIRTUE OF HOPE IN CANONIZATION PRACTICE AS ONE OF THE ESSENTIAL VIRTUES IN „SUPER VIRTUTIBUS” PROCESSES

Summary

After a concise outline of the current canonization process, with its four possible paths to being raised to the altars (martyrdom, heroic practice of virtue, voluntary self-giving, and approval of a cult that has existed since time immemorial), the author recalls that in each of these paths, though not always to the same degree, the practice of virtue is taken into account: in martyrs as further preparation for martyrdom; in those who voluntarily give their lives, as proof of their correct Christian life that led to this heroic decision; and in processes along the path of virtue, as the fundamental sine qua non criterion for establishing the perfection of their lives.

Next, drawing on statements from the Magisterium, the author clarifies the concept of the virtue of hope as one of the three theological virtues, which testifies to the exceptional trust in God of the candidate for sainthood and to their basing their life on God's promises, even in the face of the most difficult trials. He emphasizes that in the canonization process, examining the virtue of hope is a key

* Szczepan T. Prażkiewicz OCD – dr hab. nauk teologicznych, autor wielu publikacji z duchowości i mariologii, w l. 2005–2020 doradca Referatu Spraw Kanonizacyjnych w Krakowskiej Kurii Metropolitalnej, od 2020 r. relator Dykasterii Spraw Kanonizacyjnych. Red. serii Wydawnictwa Karmelitów Bosych w Krakowie Świętość Kanonizowana (ukazało się 15 tomów); w 2022 r. zainicjował serię tegoż wydawnictwa Życie i Świętość. Adres do korespondencji: szczpn@gmail.com; ORCID: 0000-0003-4103-0735.

element, as it is linked to the hope of eternal life in heaven and complete trust in God's help.

After explaining the canonical examination of candidates' practice of the virtue of hope, the article presents this practice using the example of Father Aleksander Woźny (1910–1983) from Poznań, whose heroic virtues were confirmed by Pope Francis on December 17, 2022 when he granted him the title of Venerable Servant of God.

In the conclusion of the article, drawing on the process documentation of numerous candidates for sainthood, the author notes that hope was manifested in them, among other things, through: entrusting themselves to God's will; accepting suffering and illness; persevering despite persecution; nourishing themselves with prayer and the sacraments, especially the Eucharist; undertaking apostolate and serving others; building peace and reconciliation; daily optimism and a positive approach to life; a serene and confident expectation of death, seen as the final encounter with God and eternal life. Hope in the lives of candidates for the altars makes their prayer a school of hope, roots the Church's pastors in Christ, transforms suffering into love and gives optimism, allows and helps them achieve victory in spiritual trials, and enables them to live everyday life with simplicity and humility, and above all, in boundless trust in Providence.

Keywords: heroic virtues, canonical examination, theological assessment, Fr. Aleksander Woźny

Streszczenie

Po syntetycznym nakreśleniu aktualnej praktyki kanonizacyjnej z jej czterema możliwymi drogami na ołtarze (męczeństwo, heroiczna praktyka cnót, dobrowolne oddanie życia i zatwierdzenie kultu istniejącego od niepamiętnych czasów) autor przypomina, że w każdej z tych dróg, jednakże nie zawsze w takim samym stopniu, brana jest pod uwagę praktyka cnót: u męczenników jako dalsze przygotowanie do męczeństwa, u osób, które dobrowolnie oddają życie, jako dowód na ich poprawne życie chrześcijańskie, które doprowadza do podjęcia tej heroicznej decyzji, i w procesach na drodze cnót, jako zasadnicze kryterium *sine qua non* stwierdzenia doskonałości ich życia.

Następnie, bazując na wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego, autor precyzuje pojęcie cnoty nadziei jako jednej z trzech cnót teologicznych, która świadczy o wyjątkowym zaufaniu kandydata na ołtarze do Boga i oparciu przez niego życia na Bożych obietnicach, nawet w obliczu najtrudniejszych prób. Podkreśla, że w procesie kanonizacyjnym badanie cnoty nadziei jest elementem kluczowym, ponieważ wiąże się z nadzieją na życie wieczne w niebie oraz całkowitą ufnością w Bożą pomoc.

Po wyjaśnieniu, jak wygląda kanoniczne badanie praktykowania cnoty nadziei przez kandydatów, artykuł przedstawia tę praktykę na przykładzie ks. Aleksandra Woźnego (1910–1983) z Poznania, którego heroiczne cnoty zatwierdził papież Franciszek 17 grudnia 2022 roku, przyznając mu tytuł Czcigodnego Sługi Bożego.

W zakończeniu artykułu, bazując na dokumentacji procesowej licznych kandydatów na ołtarze, autor zaznacza, że nadzieja przejawiała się u nich między innymi w zawierzeniu woli Bożej; przyjmowaniu cierpienia i choroby; wytrwałości, mimo prześladowań; karmieniu się modlitwą i sakramentami, zwłaszcza Eucharystią; podejmowanym apostołstwem i służbie bliźnim; budowaniu pokoju i pojednania; codziennym optymizmem i pozytywnym podchodzeniu do życia; pogodnym i ufnym oczekiwaniu na śmierć, widzianą jako ostateczne spotkanie z Bogiem i życie wieczne. Nadzieja w życiu kandydatów na ołtarze czyni z ich modlitwy szkołę nadziei, zakorzenia pasterzy Kościoła w Chrystusie, przemienia cierpienie w miłość i daje optymizm, pozwala i dopomaga osiągać zwycięstwo w próbach duchowych, a w codzienności żyć w prostocie i pokorze, a nade wszystko w bezgranicznym zaufaniu Opatrzności.

Słowa kluczowe: heroiczność cnót, badanie kanoniczne, ocena teologiczna, ks. Aleksander Woźny

*

WPROWADZENIE

W obecnej praktyce beatyfikacyjnej i kanonizacyjnej, zreformowanej przez św. Jana Pawła II konstytucją apostolską *Divinus perfectionis Magister* z 1983 roku¹, potwierdzoną instrukcją *Sanctorum Mater*, zatwierdzoną przez Benedykta XVI w 2007 roku², i uzupełnioną listem apostolskim Franciszka *Maiorem hac dilectionem* z 2017 roku³, istnieją cztery drogi na ołtarze⁴. Najstarszą z nich była droga męczeństwa, później, po ustaniu prześladowań z pierwszych wieków, pojawiła się droga heroiczności cnót, i najnowsza, bardzo nam współczesna, bo wprowadzoną zaledwie siedem lat temu, jest droga dobrowolnego oddania życia w imię Ewangelii. Należałoby do nich dodać jeszcze drogę papieskiego potwierdzenia staro-

¹ „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), s. 349–355.

² Tamże, 99 (2007), s. 465–517.

³ Tamże, 109 (2017), s. 831–834.

⁴ M. Inglot, *Ofiarowanie życia jako droga do świętości kanonizowanej według motu proprio papieża Franciszka „Maiorem hac dilectionem” z 11 lipca 2017 r.*, w: *Prawo i praktyka kanonizacyjna za pontyfikatu papieża Franciszka*, red. L. Fiejdasz-Buczek, Lublin 2019, s. 59–61.

żytnego kultu, oddawanego świątobliwym osobom *ab immemorabili* (od niepamiętnych czasów)⁵.

Oczywiście w każdej z tych dróg, jednakże nie zawsze w takim samym stopniu, brana jest pod uwagę praktyka cnót przez kandydatów do chwały ołtarzy: u męczenników jako dalsze przygotowanie do męczeństwa i wytrwanie w wierze i miłości do końca, z nadzieją otrzymania nagrody w niebie; u osób, które dobrowolnie oddają życie w imię Ewangelii jako dowód na ich poprawne życie chrześcijańskie, które doprowadza do podjęcia tej heroicznej decyzji; i – w końcu – w procesach *super virtutibus* jako zasadnicze kryterium *sine qua non* stwierdzenia doskonałości ich życia, w ponadprzeciętnym, to jest heroicznym (*supra communem modum*), przylgnięciu do Chrystusa i upodobnieniu się do Niego⁶.

W niniejszym studium pragniemy zastanowić się nad cnotą nadziei w praktyce kanonizacyjnej, ukazując ją jako jedną z zasadniczych w procesach prowadzonych *super virtutibus*. Posługując się metodą analityczną, ukażemy pojęcie nadziei w teologii, w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, zatwierdzonym w 1992 roku przez papieża Jana Pawła II, gdzie nadzieja jawi się jako cnota teologalna, zakorzeniona w ufności w obietnice Chrystusa i w działaniu Ducha Świętego (nr 1817–1818). Za encykliką Benedykta XVI *Spe salvi* (2007)⁷ ukażemy nadzieję jako czynną siłę przemieniającą świat – *spes operans*. Przywołamy nadto nauczanie papieża Franciszka z bulli ogła-

⁵ S. Ryłko, *Historia praktyki kanonizacji, beatyfikacji i kultu świętych i błogosławionych*, Świętość Kanonizowana, red. S.T. Praśkiewicz, t. 1, Kraków 2008, s. 63–72; A. Scaiber, *Procedury kanonizacyjne do pontyfikatu Jana Pawła II*, Świętość Kanonizowana, red. S.T. Praśkiewicz, t. 2, Kraków 2008.

⁶ Każdej z tych dróg, z wyjątkiem najnowszej, poświęciliśmy dużo uwagi podczas Ogólnopolskich Kursów dla Postulatorów, organizowanych w Krakowie w l. 2007–2015, publikując potem materiały z tychże kursów w monograficznych tomach serii wydawniczej Świętość Kanonizowana: *Postępowanie beatyfikacyjne drogą męczeństwa*, t. 8, Kraków 2012; *Postępowanie beatyfikacyjne na drodze heroiczności cnót*, t. 3, Kraków 2009; *Sprawy dawne*, t. 7, Kraków 2011. Natomiast o tytule do beatyfikacji z racji dobrowolnego ofiarowania życia *propter caritatem* wypowiedzieliśmy się m.in. w artykule: *Nowa droga na ołtarze (Maiorem hac dilectionem)*, „Carolus” (2017) 29, s. 14–15; zob. nadto: M. Bartolucci, *Una quarta via per la beatificazione*, w: Congregazione delle Cause dei Santi, *L'offerta della vita nelle Cause dei Santi. Motu proprio „Maiorem hac dilectionem” di Papa Francesco. Testo e commento*, Città del Vaticano 2017; M. Inglot, *Ofiarowanie życia jako droga do świętości kanonizowanej według motu proprio papieża Franciszka „Maiorem hac dilectionem” z 11 lipca 2017 r.*, w: *Prawo i praktyka kanonizacyjna za pontyfikatu papieża Franciszka*, red. L. Fiejdasz-Buczek, Lublin 2019, s. 57–71; W. Kiwior, *Ofiarowanie życia jako tytuł do beatyfikacji*, w: *W kręgu Świętych i przyszłych Świętych Kościoła, Karmelu i Polski*, red. S.T. Praśkiewicz, Kraków 2021, s. 25–40.

⁷ „Acta Apostolicae Sedis” 99 (2007), s. 985–1027.

szającej Jubileusz Zwyczajny Roku 2025 *Spes non confundit* (2024)⁸, które nadaje nadziei wymiar wspólnotowy i pastoralny – *spes misericors et communitaria*, czyniąc z niej dynamizm Kościoła pielgrzymującego.

W drugim punkcie artykułu, przywołując nauczanie Benedykta XIV (*De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Romae 1747–1751) ukażemy nadzieję jako akt duszy ukierunkowany ku Bogu – *finis ultimus* – oraz miernik heroiczności cnót. Przywołamy równocześnie kwestię wzajemnego powiązania cnót (*connexio virtutum*), co nie jest bez znaczenia w dochodzeniu beatyfikacyjnym.

Wyjaśnimy nadto, że kanoniczne badanie praktyki cnoty nadziei przez kandydatów na ołtarze jest procesem złożonym, który obejmuje analizę ich spuścizny pisarskiej (o ile ją pozostawili), dokumentów i zeznań świadków ich dotyczących, przedłożymy w kolejnym, trzecim punkcie artykułu heroiczną praktykę cnoty nadziei przez sługę Bożego Aleksandra Woźnego (zm. 1983), co należy postrzegać w kluczu zarówno ilustracyjnym, jak i reprezentatywnym, wszak kandydat na ołtarze był także alumnem seminarium duchownego w Gnieźnie – miejscu, w którym szkic niniejszego artykułu był przedłożony.

W zakończeniu, bazując na osobistym doświadczeniu wieloletniej pracy w Kongregacji, dziś Dykasterii Spraw Kanonizacyjnych, zasygnalizujemy praktyczne aspekty przejawów nadziei w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych, ukazując – zgodnie z tematem artykułu – jak cnota nadziei jest istotną w kanonicznym badaniu ewangelicznej doskonałości sług i służebnic Bożych, by mogli zostać wpisani w poczet błogosławionych lub do kanonu świętych Kościoła. Jako otwarci na głos Ducha Świętego, który „wieje kędy chce” (J 3,8), uprzedzali oni często orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, także w odniesieniu do cnoty nadziei.

POJĘCIE CNOTY NADZIEI

Zgodnie z tematem przedłożenia mamy przyjrzeć się bliżej cnocie nadziei w procesach prowadzonych *super virtutibus*. Nadzieja jest jedną z trzech cnót teologalnych i jej praktyka oceniana jest w postępowaniu kanonizacyjnym obok wiary i miłości, a także cnót kardynalnych i im pokrewnych pod kątem heroiczności, stając się jednym z ważnych kryteriów stwierdzania świętości, świadczącym o wyjątkowym zaufaniu kandydata do Boga i oparciu przez niego życia na Bożych obietnicach, nawet w obliczu najtrudniejszych prób.

⁸ „Acta Apostolicae Sedis” 116 (2024), s. 647–665.

Jakkolwiek nie ignoruje się zasady powiązania cnót (*connexio virtutum*), to znaczy faktu, że skoro ktoś wierzy w Boga (wiarą), nie może Go nie kochać (miłością), a skoro jest człowiekiem wierzącym i kochającym, nie może nie ufać Bogu i nie oczekiwać na spełnienie Jego obietnic (nadzieja)⁹, to jednak w procesie kanonizacyjnym badanie cnoty nadziei jest elementem kluczowym, ponieważ wiąże się z nadzieją na życie wieczne w niebie oraz całkowitą ufnością w Bożą pomoc. Kandydat do chwały ołtarzy musi wykazać się nie tylko wiarą i miłością, ale także postawą nadziei, czyli spokojnym i radosnym oczekiwaniem, że spełnią się Boże obietnice. Innymi słowy, nadzieja w kontekście kanonizacji oznacza wewnętrzną postawę życia i dążenie do osiągnięcia przyszłego najwyższego dobra, to jest zbawienia, nawet w obliczu trudności i cierpienia. Podstawą takiej postawy nadziei jest zawierzenie Bożemu autorytetowi i wewnętrzne przekonanie o wielkości zasług męki Chrystusa.

Katechizm Kościoła katolickiego definiuje nadzieję jako cnotę teologalną,

[...] dzięki której pragniemy jako naszego szczęścia Królestwa niebieskiego i życia wiecznego, pokładając ufność w obietnicach Chrystusa i opierając się nie na naszych siłach, ale na pomocy łaski Ducha Świętego (1817). Cnota nadziei odpowiada dążeniu do szczęścia, złożonemu przez Boga w sercu każdego człowieka; podejmuje ona te oczekiwania, które inspirują działania ludzi; oczyszcza je, by ukierunkować je na Królestwo niebieskie; chroni przed zwątpieniem; podtrzymuje w każdym opuszczeniu; poszerza serce w oczekiwaniu szczęścia wiecznego. Żywa nadzieja chroni przed egoizmem i prowadzi do szczęścia miłości (1818).

Zwróćmy uwagę, że cnocie nadziei poświęcił swą encyklikę *Spe salvi*¹⁰ papież Benedykt XVI. Określił ją jako *spes operans*, stwierdzając, że zdolność do heroicznego życia, jakiego wymaga się od kandydatów na ołtarze, zależy „od miary nadziei, jaką nosimy w sobie i na jakiej budu-

⁹ Szerzej na ten temat: „W aspekcie kanonizacji Benedykt XIV utrzymywał, że różnymi teologami i filozofami, iż »cnoty są ze sobą powiązane do tego stopnia, iż posiadając jedną z nich, można też uznać, że się posiada i inne«. Stąd wyciągnął praktyczny wniosek, że w procesie kanonizacyjnym w zasadzie wystarczyłoby udowodnienie jednej cnoty, a tym samym i inne byłyby wystarczająco pewne. W praktyce jednak do kanonizacji to nie wystarcza – wymaga się udowodnienia praktyki wszystkich cnót. Można bowiem być pokornym, nie będąc mężnym. Z drugiej jednak strony, chociaż do kanonizacji udowadnia się praktykę wszystkich cnót teologicznych i moralnych, to jednak niektórych świętych chwali się szczególnie za ich wiarę, innych za cierpliwość. Cnoty bowiem nie są praktykowane przez wszystkich świętych w tym samym stopniu” (H. Misztal, *Doskonali w miłości. Świeccy święci i błogosławieni*, Lublin 1992, s. 256).

¹⁰ „Acta Apostolicae Sedis” 99 (2007) s. 985–1027.

jemy. Święci, ponieważ byli pełni wielkiej nadziei, potrafili przejść wielką drogę «bycia-człowiekiem» w taki sposób, jak to przed nami zrobił Chrystus»¹¹.

Nie sposób nie przywołać nadto nauczania papieża Franciszka o nadziei, którego wykładnię, oprócz wielu innych wypowiedzi¹² znajdujemy w bulli ogłaszającej Jubileusz Zwyczajny Roku 2025 *Spes non confundit*¹³. Nauczanie to nadaje nadziei wymiar wspólnotowy i pastoralny – *spes misericors*¹⁴ *et communitaria*¹⁵, czyniąc z niej dynamizm Kościoła synodalnego¹⁶. Słów o nadziei nie brakuje także w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*, gdzie papież konkluduje, że „to Zmartwychwstały, który mówi nam z mocą, napęłniającą nas olbrzymią ufnością i głęboką nadzieją”¹⁷.

Przysłowie mówi, że „nadzieja umiera ostatnia” i tak staje się ona dla człowieka czymś niezbędnym do normalnego funkcjonowania w świecie. Pełnia nadziei zawarta jest w nauce chrześcijańskiej i odnosi się do Chrystusa, w którym zawarły się, dzięki dziełu odkupienia, wszystkie nadzieje człowieka. Teologia umieszcza nadzieję wśród cnót teologicznych – najistotniejszych dla wierzącego człowieka, odnoszących się bezpośrednio do samego Boga i budujących z Nim relacje. Nadzieja jest wyznacznikiem

¹¹ Tamże, nr 39.

¹² Np. w homilii podczas niesporów uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego w 2024 r. w bazylice św. Piotra w Watykanie, kiedy to została ogłoszona i odczytana papieska bulla oficjalnie ogłaszająca Jubileusz Roku 2025, papież podkreślił, że nadziei potrzebuje „społeczeństwo, w którym żyjemy, często pogrążone wyłącznie w teraźniejszości i niezdolne do patrzenia w przyszłość”. Potrzebuje jej „stworzenie, poważnie zranione i oszepecone przez ludzki egoizm”. Potrzebują jej „ludy i narody, które stoją w obliczu jutra pełnego niepokojów i lęków, podczas gdy arogancko trwa nadal niesprawiedliwość, ubodzy są odrzucani, wojny sięją śmierć, ostatni wciąż pozostają na dole listy, a marzenie o braterskim świecie może wydawać się złudzeniem”. Potrzebują jej „ludzie młodzi, często zdezorientowani, ale pragnący żyć w pełni”. Potrzebują jej „osoby starsze, których kultura wydajności i odrzucenia nie potrafi już szanować i słuchać”. Potrzebują jej „chorzy i wszyscy zranieni na ciele i duchu, którzy mogą doznać ulgi dzięki naszej bliskości i naszej trosce” (<https://archwwa.pl/wiadomosci/franciszek-kosciol-potrzebuje-nadziei/> [dostęp: 3.11.2025]). Gdzie indziej papież Franciszek podkreślał, że „nadzieja nie jest pasywnym czekaniem, lecz działaniem w świecie, przezwyciężaniem trudności, okazywaniem czułości ubogim i budowaniem pokoju, często poprzez konkretne, prospołeczne działania” (<https://pl.aleteia.org/2024/05/08/papiez-franciszek-o-cnocie-nadziei-bog-wybacza-wszystko/> [dostęp: 3.11.2025]).

¹³ „Acta Apostolicae Sedis” 116 (2024), s. 647–665.

¹⁴ Wszak także „dzieła miłosierdzia są dziełami nadziei, które budzą w sercach uczucia wdzięczności” (tamże, nr 11).

¹⁵ „Wspólnota chrześcijańska nie może bowiem ustępować nikomu miejsca we wspieraniu potrzeby *społecznego przymierza na rzecz nadziei*” (tamże, nr 9).

¹⁶ Tamże, nr 17.

¹⁷ „Acta Apostolicae Sedis” 105 (2013), s. 1019–1139, nr 288.

myślenia w wierze na życie wieczne w obecności Boga, ukierunkowując ku sądowi ostatecznemu i zbawieniu¹⁸.

KANONICZNE BADANIE PRAKTYKOWANIA CNOTY NADZIEI

Według Benedykta XIV, autora monumentalnego dzieła *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* –

[...] heroiczna sprawczość nazywana nadzieją pomaga i skłania do dążenia ku celowi ostatecznemu i przedsięwzięcia środków do niego prowadzących. Zakłada ona wielkie zaufanie, a nawet pewność osiągnięcia celu, gdyż nadzieja ta jest pokładana w Bogu i przejawia się we wszystkich ludzkich potrzebach nieustannie, ochoczo i mocno bez żadnych wątpliwości¹⁹.

Badanie praktykowania cnoty nadziei przez kandydatów na ołtarze jest procesem złożonym, który obejmuje analizę ich spuścizny pisarskiej (o ile ją pozostawili), dokumentów ich dotyczących, takich jak na przykład zapisy kronikarskie, artykuły prasowe czy inne publikacje, ewentualne odniesienia dotyczące tych kandydatów w korespondencji innych osób, a także badanie życia sług Bożych w kontekście czasów i otoczenia, w jakim żyli.

Bardzo ważne są zeznania naocznych świadków życia kandydatów, a jeśli takowych już nie ma, świadków *de auditu a videntibus*, czy nawet *de auditu ab adientibus*. Przywołajmy pytania, jakie podręczniki prawa kanonizacyjnego proponują trybunałom diecezjalnym w przesłuchaniu świadków w odniesieniu do praktykowania cnoty nadziei przez osoby objęte dochodzeniem do beatyfikacji. Świadek winien więc przedstawić:

a) „Stałe przejawy praktyki nadziei teologalnej u służby Bożego w różnych okresach życia, a szczególnie w tym ostatnim (np. zaufanie do Boskiego Miłosierdzia i zasług Jezusa Chrystusa, szukanie na pierwszym miejscu wartości chrześcijańskich poprzez pogodę ducha w nawet ciężkich przeciwnościach i próbach w życiu, w dystansie do dóbr doczesnych, pragnieniu zbawienia duszy);

b) Okoliczności i uwarunkowania, w których sługa Boży w sposób szczególny praktykował cnotę;

c) Środki, jakie stosował sługa Boży, aby w sobie i innych pomnażać cnotę nadziei;

¹⁸ Ł. Delewski, *Teologiczne rozumienie nadziei*, „Studia Pelplińskie” (2016) 49, s. 52.

¹⁹ Benedictus XIV (Prosper de Lambertinis), *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione. Nova editio*, Città del Vaticano 2015, III/1, 23, 16.

- d) Zachowanie się sługi Bożego wobec nadchodzącej śmierci;
- e) Okoliczności czasu i miejsca odnoszące się do ewentualnych braków i niedoskonałości sługi Bożego w praktykowaniu nadziei”²⁰.

Oczywiście sędzia prowadzący dochodzenie i przesłuchujący świadków może zadać pytania bardziej szczegółowe i osobiste, by złożone świadectwo wyraźnie wskazywało na praktykowanie przez kandydata cnoty nadziei w stopniu heroicznym.

HEROICZNA PRAKTYKA CNOTY NADZIEI PRZEZ CZCIGODNEGO SŁUGĘ BOŻEGO ALEKSANDRA WOŹNEGO

Chcemy spojrzeć na praktykę cnoty nadziei w przypadku chociażby jednego z kandydatów na ołtarze, bardzo związanego z tym miejscem, bo byłego alumna gnieźnieńskiego seminarium duchownego w latach 1928–1930, czcigodnego sługi Bożego, ks. Aleksandra Woźnego²¹. Nie zapominajmy o ówczesnej, trwającej do 1946 roku, unii personalnej archidiecezji gnieźnieńskiej z archidiecezją poznańską. Alumni obu diecezji studiowali filozofię w seminarium w Gnieźnie, teologię zaś w Poznaniu. Tak było właśnie w przypadku ks. Woźnego z archidiecezji poznańskiej, zmarłego 21 sierpnia 1983 roku, heroiczną cnotę którego zatwierdził papież Franciszek 17 grudnia 2022 roku.

Otóż w czasie procesu beatyfikacyjnego ks. Aleksandra Woźnego, którego faza diecezjalna odbyła się w Poznaniu w latach 2013–2015, a faza rzymska w latach 2015–2022²², wykazano jego heroiczną praktykę cnot teologalnych, kardynalnych i im pokrewnych, w tym teologalnej cnoty nadziei.

UDOWADNIANIE PROCESOWE

Sprawa beatyfikacyjna i kanonizacyjna zawiera elementy merytoryczne (fakt do udowodnienia) i formalne (postępowanie zwane procedu-

²⁰ H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, Lublin 2003, s. 619; por. A. Casieri, *Postulatorum vademecum*, Romae 1985, s. 11; *Le Cause dei Santi. Sussidio per lo Studium*, eds. V. Criscuolo, C. Pellegrino, R.J. Sarno, Città del Vaticano 2018, s. 669.

²¹ Obszernie na temat jego heroicznego praktyki cnot teologalnych pisał m.in. postulator w procesie beatyfikacyjnym, ks. W. Mueller (*Heroism of the theological virtues: faith, hope and love in the light of the beatification process of the Servant of God, Rev. Aleksander Woźny*, „Seminare” 43 (2022) 4, s. 71–82).

²² *Posnaniensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Alexabdra Woźny sacerdoti dioecessani (1910–1983). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2019 [dalej: *Positio*], s. 3–5.

ra)²³. Natura spraw beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych składa się z elementów teologicznych i czysto proceduralnych. Przedmiot dowodzenia w sprawach potwierdzenia świętości polegającej na praktyce cnót w stopniu heroicznym stanowi rzeczywistość teologiczną, jednak do jej udowodnienia teologia nie wystarcza. Stosuje się więc procedurę analogiczną do procesu kanonicznego, zgodnie z wytycznymi Kodeksu Prawa Kanonicznego, co ma szczególne odniesienie do kanonów dotyczących przesłuchania świadków, gromadzenia dowodów, kompetencji notariuszy itd.²⁴

Na podstawie zeznań naocznych świadków życia ks. Aleksandra Woźnego, przesłuchanych zgodnie z wytycznymi prawa, oraz jego pism, zapisów kronikarskich i innych, a nadto zgromadzonych urzędowo dokumentów, udowodniono, że w jego życiu właśnie nadzieja dała mu zapewnienie, iż to, co uczynił dobrego na ziemi, Bóg w niebie odda mu jako nagrodę.

Nadziei ks. Woźny uczył się od najmłodszych lat. Jego bolesnym doświadczeniem była śmierć matki, kiedy miał dwanaście lat. Nie załamał się, nie popadł w rozpacz, ale w duchu nadziei pozwolił prowadzić się łasce kapłańskiego powołania. Właśnie jako kleryk w seminarium w Gnieźnie 26 października 1929 roku w swoim pamiętniku napisał słowa, które są przejawem jego wielkiej, chrześcijańskiej nadziei:

Wyrzeknę się dóbr ziemskich – za jedyne dobro swoje Boga uważać będę. W Nim tylko nadzieja, On mi kiedyś będzie zapłatą zbytnio wielką. [...] Panie, Ty mnie teraz widzisz. Ty mnie te słowa w myśli wzbudzasz. W Tobie cała moja nadzieja!²⁵

I dodawał po łacinie: „Dominus pars haereditatis meae e calicis mei. Tu es qui restitues haereditatem meam mihi. Amen”²⁶.

Ksiądz Woźny zawsze ufał w dobroć Bożą i w skuteczność męki Chrystusa. Wierzył, że dzięki miłosierdziu Bożemu nie utraci łaski uświęcającej, ale wytrwa do końca, a Bóg da mu siły, będzie pobudzał do dobrego i doprowadzi go do nieba. Tak rozumiana chrześcijańska nadzieja pomagała ks. Woźnemu również przezwyciężać utrapienia i spodziewać się prawdziwej realnej pociechy od Boga. Tylko opierając się na nadziei, ks. Aleksander zdołał przezwyciężyć różnego rodzaju przeciwności, także te

²³ Zob. H. Misztal, *Kanonizacyjne potwierdzenie świętości*, „Studia Nauk Teologicznych PAN. Świętość” (2011–2012) 6–7, s. 51.

²⁴ Szerzej zob. H. Misztal, *Zastosowanie norm Kodeksu Prawa Kanonicznego do postępowania w sprawach kanonizacyjnych*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 34 (2001), s. 154–172.

²⁵ *Positio*, s. 25.

²⁶ Tamże.

w życiu wewnętrznym, w relacji do bliźnich, w sprawach wynikających z ludzkiej niedoskonałości, nędzy czy skłonności do grzechów. Świadectwem tej właśnie nadziei są listy z Dachau, gdzie był więźniem w latach 1940–1945. Zacytujmy:

Proszę was wszystkich: pamiętajcie o mnie, ale bez nadmiernego zmartwienia, raczej z nadzieją. Bóg wszechmogący wychodzi na różne sposoby naprzeciw tych, którzy szukają Go z pokorą i Go kochają, i czyni to na różne sposoby. Czy nie doświadczylśmy przecież tego my wszyscy?²⁷

Nieco później sługa Boży pisał: „Jest czymś cudownym, jak nadzieja dodaje otuchy człowiekowi słabemu i smutnemu”²⁸.

Doczekawszy zakończenia drugiej wojny światowej i powróciwszy do Poznania, ks. Woźny był siewcą cnoty nadziei w swojej pracy duszpasterskiej, nacechowanej postawą służby i miłości, w duchu duchowego dzieciństwa św. Teresy od Dzieciatka Jezus, w której *Dziejach duszy* rozczytywał się nawet w obozie²⁹. Zaufanie Bożej Opatrzności było cechą wyróżniającą go spośród innych duchownych. Nie kierował się ambicjami, nie przypisywał sobie żadnych zasług, we wszystkim widząc działanie Boże. Podtrzymywał innych w nadziei, zapewniając, że Bóg pragnie szczęścia każdego człowieka. Świadkowie w jego procesie beatyfikacyjnym zeznawali:

[...] z całej jego postawy i nauczania wynikała cnota chrześcijańskiej nadziei. Nie przykładął wagi do rzeczy materialnych, tego świata, żył skromnie, sprawy doczesne nie zatrzymywały go w jego drodze do Boga. Wzbudzał i umacniał nadzieję w innych³⁰.

Czy:

Dodawał otuchy osobom zdesperowanym, tym, którzy przeżywali trudne chwile. Krzewił w nich nadzieję. Także wobec własnej śmierci nie objawiał niepokoju, ale nadzieję na spotkanie z Bogiem³¹.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Zob. S.T. Praškiewicz, *Żyli w szkole św. Teresy: ks. Aleksander Woźny (1919–1983)*, „Teresa z Lisieux” (2021) 19, s. 41–42.

³⁰ *Positio, Summarium Testium*, s. 218, § 318.

³¹ Tamże, s. 99, § 12.

A także:

Wszelka jego działalność miała odniesienie do wieczności. [...] Wieczność była celem jego życia i tak też pouczał wiernych. [...] Polecał wszystkie trudne sprawy Matce Bożej i Jej je zawierał. Pragnął zawsze zjednoczenia z Chrystusem i przypominał często, że prawdziwe życie będzie dopiero po śmierci. Tym samym umacniał nadzieję u innych. W obliczu śmierci oczekiwał na spotkanie z Chrystusem³².

Nadzieję, rozumianą zawsze w kluczu nadprzyrodzonym, wszczepiał także w serca osób, z którymi korespondował. W jego listach czytamy między innymi: „Ufaj Bogu i bądź przekonana, że wszystko, co przeżywasz, może cię doprowadzić do chwały w niebie, dzięki Bożemu Miłosierdziu”³³.

Z listu, jaki skierował z okazji Bożego Narodzenia do chorych parafian (nie znamy roku), przebija całkowita ufność w dobroć Bożą i zobowiązanie do współpracy, z zachętą, aby potrafili łączyć swe cierpienia z krzyżem Chrystusa, dla zbawienia swojego i bliźnich, co winno im dawać nadzieję³⁴.

Z kolei w kazaniu podsumowującym rok 1967, mówiąc o sądzie szczegółowym po śmierci i ukazując braki swoje i parafian, kończy akcentem napęniającym wszystkich nadzieją życia wiecznego, zachęcając równocześnie do poprawy życia i praktyki sakramentów³⁵.

Patrzac na życie i na posługę, nietrudno dostrzec ową *connexio virtutum*, o jakiej mówiliśmy wcześniej. Zauważali to już świadkowie jego życia, którzy zeznawali przed trybunałem kościelnym. Pytani o jego wiarę, spontanicznie w powiązaniu z nią mówili o cnocie nadziei i miłości:

Sługa Boży był człowiekiem wiary, i to wiary głębokiej i bezgranicznej. To sprawiło, że ufał Bogu jak dziecko ufa swojemu ojcu. Taką postawę prezentował we wszystkich okolicznościach swego życia. [...] Promieniował wiarą i wręcz dziecięcą ufnością, co prowadziło go do życia miłością względem Boga i ludzi i darzenia ich pełnym zaufaniem w swej posłudze duszpasterskiej³⁶.

Nie mogło być inaczej, bo kto wierzy w Boga, nie może Go nie kochać i nie może też nie wzbudzać ufności w Jego miłość i miłosierdzie. Jeden ze

³² Tamże, s. 112, § 47.

³³ *Positio*, s. 27.

³⁴ *Summarium Documentorum*, Doc. 24, s. 294.

³⁵ Zob. tamże, Doc. 26, s. 297–299.

³⁶ *Summarium Testium*, s. 228, § 341.

świadków podkreślał: „Wiara ks. Woźnego była wiarą dziecka, prostą, ale głęboką. On nie miał żadnych wątpliwości, zaufał Panu Bogu we wszystkim i rozsiewał wokół siebie Bożą miłość”³⁷.

OCENA TEOLOGICZNA

Na temat praktyki cnót ks. Woźnego urzędowo wypowiedzieli się konsultorzy teolodzy Dykasterii Spraw Kanonizacyjnych, a później kardynałowie i biskupi, członkowie tejże Dykasterii.

Pierwsi – w liczbie ośmiu – obradowali 1 lutego 2022 roku pod przewodnictwem (i z prawem głosu) generalnego promotora wiary, zwanego potocznie „advokatem diabła” (*advocatus diaboli*). Ich opinie były wszystkie pozytywne. W odniesieniu do cnoty nadziei jeden z nich wymownie podkreślił:

Sługa Boży już w dzieciństwie nauczył się praktykowania cnoty nadziei. Gdy miał 12 lat, dotknęło go przykre doświadczenie śmierci matki. Nie poddał się, nie popadł w rozpacz – przeciwnie, pozwolił się prowadzić łasce powołania kapłańskiego.

W swoich rozważaniach ks. Woźny wielokrotnie odnosił się do cnoty nadziei [...] i zawsze ufał dobroci Bożej i skuteczności męki Chrystusa. Nadzieja chrześcijańska pomogła mu przezwyciężyć liczne przeciwności i ufać w prawdziwą pociechę, jaką daje doświadczenie Boga w duszy. Sługa Boży był przepełniony chrześcijańską nadzieją życia wiecznego. Rozumiał osiągnięcie zbawienia jako owoc przyjmowania Bożej woli³⁸.

Albo:

Sługa Boży był zawsze człowiekiem pogodnym. Szczególnie wobec napotykanych trudności był przykładem wielkiego zaufania Bożej Opatrzności. [...] Wzbudzał nadzieję także w sercach wiernych, którym posługiwał³⁹.

Z kolei kardynał ponens – a był nim nasz rodak Stanisław Ryłko, dziś emerytowany archiprezbiter bazyliki Santa Maria Maggiore – przedsta-

³⁷ Tamże, s. 207, § 288.

³⁸ *Posnaniensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Alexandri Woźny sacerdotis dioecessani (1910–1983). Relatio et vota Congressus peculiaris super virtutibus, die 1 february an. 2022 habiti*, Romae 2022, *Votum I*, s. 19–20.

³⁹ Tamże, *Votum II*, s. 37.

wiając praktykę cnót przez służę Bożego w stopniu ponadprzeciętnym na zebraniu kardynałów i biskupów, które odbyło się 8 listopada 2022 roku, mówił:

Jak stwierdza jedna z kobiet, świadek w procesie diecezjalnym, „napotykając liczne trudności, służa Boży pokładał zawsze nadzieję w Bogu. Nie widziałam go nigdy załamane go”. Nadzieja w przypadku ks. Woźnego przejawiała się także w tym, że zawsze był pełen ufności w Bożą pomoc, jak również w jego gorliwym poszukiwaniu zawsze nowych metod duszpasterskich, by przyprowadzać do Boga jak największą możliwie liczbę parafian⁴⁰.

Jeden z kardynałów, członków Dykasterii Spraw Kanonizacyjnych, na tym samym zebraniu w odniesieniu do cnoty nadziei zaznaczył:

Sługa Boży przezwyciężył próbę wiary, jakiej był poddany w nazistowskim obozie koncentracyjnym i w więzieniu komunistycznym; dzięki cnotcie nadziei potrafił sprostać wszelkim przeciwnościom, umacniając w niej także innych; to nadzieja popychała go do gorliwości w duszpasterstwie⁴¹.

W końcu wspomniany dekret heroicznego cnót służi Bożego z 17 grudnia 2022 roku stwierdza, że jego życie duchowe

[...] było przeniknięte żywą wiarą i nieustanną nadzieją, zdolną utwierdzać w dobrym, pocieszać i dodawać otuchy. Doznawszy trudnych doświadczeń życia, poznał prawdziwe znaczenie wytrwałości, sprawiedliwości, przebaczenia swoim wrogom, które praktykował aż do granic możliwości⁴².

ZAKOŃCZENIE

W akcie beatyfikacji czy kanonizacji nowi błogosławieni i święci przedstawiani są jako wzory do naśladowania także w odniesieniu do cnoty na-

⁴⁰ *Posnaniensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Alexandri Woźny sacerdotis dioecessani (1910–1983). Votum Ponentis, S.E. Card. Stanislai Rylko, Romae, 8 mensis novembris a. D. 2022, s. 4.*

⁴¹ *Posnaniensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Alexandri Woźny sacerdotis dioecessani (1910–1983). Suffragia Patrum, Romae, 8 mensis novembris a. D. 2022, Votum I, s. 1.*

⁴² *Posnaniensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Alexandri Woźny sacerdotis dioecessani (1910–1983). Decretum super virtutibus, Romae 2022, s. 4.*

dziei, „najmłodszej siostry” cnót teologalnych⁴³, która jest „kotwicą duszy” (Hbr 6,19–20), zbroją w walce (por. 1 Tes 5,8), źródłem radości nawet w próbie (por. Rz 12,12). Święci i błogosławieni ukazują, że cierpienie, prześladowanie i ubóstwo prowadzą do Królestwa. Badając niejako urzędowo w mojej codziennej pracy w Dykasterii Spraw Kanonizacyjnych praktykowanie cnoty nadziei przez kandydatów do chwały ołtarzy, mogą podać liczne przykłady, w czym ta praktyka najczęściej się przejawia: w zawierzeniu woli Bożej⁴⁴, w przyjęciu cierpienia i choroby⁴⁵, w wytrwałości mimo prześladowań⁴⁶, w karmieniu się modlitwą i sakramentami, zwłaszcza Eucharystią⁴⁷, w podejmowanym apostołstwie i służbie bliżnim⁴⁸, w budowaniu pokoju i pojednania⁴⁹, w codziennym optymizmie i pozytywnym podchodzeniu do życia⁵⁰, w pogodnym, ufnym oczekiwaniu na śmierć, widzianą jako ostateczne spotkanie z Bogiem i życie wieczne w niebie⁵¹. Nadzieja w życiu sług i służebnic Bożych czyni z ich modlitwy szkołę nadziei⁵²,

⁴³ Por. Ch. Péguy, *Il portico del mistero della seconda virtù*, „I Misteri” 1997, s. 180–183; <https://pl.aleteia.org/2017/11/23/nadzieja-zapomniana-siostra-wiary-i-milosci/> [dostęp: 4.09.2025].

⁴⁴ Ks. Adolf Kajpr: *Pragensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Servi Dei Adolphi Kajpr, sacerdotis professi Societatis Iesu († 17.IX.1959). Positio super martyrio*, Romae 2025, s. 362, § 44.

⁴⁵ Cunegunda Siwiec: *Cracoviensis. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Cunegundis Siwiec, christifidelis laicae ex Ordine Saeculari Carmelitarum Discalceatorum (1876–1955). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2016, s. 94, § 12.

⁴⁶ Ks. Kazimierz Aleksander Hamerszmit: *Liccanensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Casimiri Alexandri Hamerszmit, sacerdotis dioecesanii (1916–1996). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2024, s. 101, § 23, ad 10.

⁴⁷ Ks. Henryk Videsott: *Bauzanensis-Brixienensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Henrici Videsott, sacerdotis dioecesanii (1912–1999). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2025, *Informatio*, s. 28–29.

⁴⁸ Ks. Aleksander Zienkiewicz: *Wratislaviensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Casimiri Alexandri Zienkiewicz, sacerdotis dioecesanii (1916–1996). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2024, s. 196, § 172.

⁴⁹ Janina Woynarowska: *Cracoviensis. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Ioannulae Woynarowska, christifidelis laicae (1923–1979). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2016, s. 343, § 938.

⁵⁰ Br. Anté Tomičić: *Fluminensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Casimiri Antonii Tomičić, laici professi O.F.M.Cap. (1901–1981). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2021, s. 121, § 223.

⁵¹ S. Stanisława Samulowska: *Varmiensis. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Stanislae Samulowska, Societatis Filiarum a Caritate (1865–1950). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2023, s. 167, Doc. 25.

⁵² S. Hilaria Główczyńska: *Częstochoviensis. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Hilariae Emiliae Główczyńska, Sororis professae Congregationis Parvarum Sororum Immaculati Cordis Mariae (1877–1939). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2020, s. 181, § 93.

zakorzenia pasterzy Kościoła w Chrystusie, Dobrym Pasterzu⁵³, przemienia cierpienie w miłość i daje optymizm⁵⁴, pozwala i dopomaga osiągać zwycięstwo w próbach duchowych⁵⁵, a w codzienności żyć w prostocie i pokorze⁵⁶, a nade wszystko w bezgranicznym zaufaniu Opatrzności⁵⁷, oraz dobrze przygotować się na śmierć⁵⁸.

Oto szeroki wachlarz możliwości praktyki tej cnoty: nadzieja jest nie tylko oczekiwaniem, ale żywą siłą, która kształtuje postawy świętych. To ona sprawia, że w cierpieniu pojawia się radość, w próbie – cierpliwość, a w chwili śmierci – pokój i ufność. Dlatego Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi* mógł stwierdzić, że zdolność do heroicznego życia zależy „od miary nadziei, jaką nosimy w sobie i na jakiej budujemy. Święci, ponieważ byli pełni wielkiej nadziei, potrafili przejść wielką drogę »bycia-człowiekiem« w taki sposób, jak to przed nami zrobił Chrystus”⁵⁹.

A beatyfikowany kilka miesięcy temu polski kapłan męczennik, ks. Stanisław Streich, także związany z tym miejscem, bo był kleryk gnieźnieńskiego seminarium, właśnie jeszcze jako alumn w jednym ze swoich listów napisał: „Możemy zawsze cieszyć się nadzieją, że lepiej niż tu na ziemi będzie w przyszłym życiu. Jakże nieszczęśliwym musi być ten, kto – zaślepiony w swoim sercu – uważa, że wszystko kończy się ze śmiercią”⁶⁰.

⁵³ Abp. Eduard Proffittlich: *Administrationis Apostolicae Estoniensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Eduardi Proffittlich e Societate Iesu [...]*, *Administratoris Apostolici Estoniensis* († 22.II.1942). *Positio super martyrio*, Romae 2023, s. 292, Doc. 24.

⁵⁴ Ks. Alfons Lipniunas: *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Servi Dei Alfonsi Lipniunas, sacerdotis diocesani* († 28.III.1945). *Positio super martyrio*, Romae 2025, s. 505, Doc. 64.

⁵⁵ Rozalia Celakówna: *Cracoviensis. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Rosaliae Celak, christifidelis laicae* (1901–1944). *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2018, s. 225, § 182.

⁵⁶ Br. Joachim Ramognino: *Aquensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Ioachimi a Regina Pacis [...]* *Ramognino, laici professi O.C.D. (1890–1985)*. *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2021, *Informatio*, s. 20–29.

⁵⁷ S. Maria Antonina Mirska: zaufanie to wyraziła nawet w nazwie założonego przez siebie Zgromadzenia Sióstr Bożej Opatrzności: *Premislensis. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Mariae Antoninae Mirska, Fudatricis Congregationis Sororum Divinae Providentiae* (1822–1905). *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2025, *Informatio*, s. 57–59.

⁵⁸ Ks. Konstantyn Vendrame: *Shilogensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Constantini Vendrame, sacerdotis professi S.D.B. (1893–1957)*. *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2023, *Informatio*, s. 40–41.

⁵⁹ Benedykt XVI, *Spe salvi*, nr 39.

⁶⁰ *Posnaniensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Servi Dei Stanislai Streich, sacerdotis dioecesani* († 27.II.1938). *Positio super martyrio*, Romae 2022, *Informatio*, s. 152.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty Kościoła

- Benedictus XIV (Prosper de Lambertinis), *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, Nova editio, t. III/1, Città del Vaticano 2015.
- Benedictus XVI, *Litterae encyclicae „Spe salvi”*, „Acta Apostolicae Sedis” 99 (2007), s. 985–1027.
- Congregatio de Causis Sanctorum, *Instructio „Sanctorum Mater” ad peragendas inquisitiones dioecesanarum vel eparchiales de Causis Sanctorum*, „Acta Apostolicae Sedis” 99 (2007), s. 465–517.
- Franciscus, *Adhortatio apostolica „Evangelii gaudium”*, „Acta Apostolicae Sedis” 105 (2013), s. 1019–1139.
- Franciscus, *Litterae apostolicae motu proprio datae „Maiorem hac dilectionem” de oblatione vitae*, „Acta Apostolicae Sedis” 109 (2017), s. 831–834.
- Franciscus, *Bulla indictionis Iubilaei Ordinarii Anni MMXXV „Spes non confundit”*, „Acta Apostolicae Sedis” 116 (2024), s. 647–665.
- Joannes Paulus II, *Constitutio Apostolica „Divinus perfectionis Magister”*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), s. 349–355.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum 1994.

Dokumentacja procesów beatyfikacyjnych

- Administrationis Apostolicae Estoniensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Eduardi Profitlich e Societate Iesu [...]. Administratoris Apostolici Estoniensis († 22.II.1942). Positio super martyrio*, Romae 2023.
- Aquensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Ioachimi a Regina Pacis [...] Ramognino, laici professi O.C.D. (1890–1985). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2021.
- Bauzanensis-Brixiensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Henrici Videsott, sacerdotis dioecesanii (1912–1999). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2025.
- Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Servi Dei Alfonsi Lipniunas, sacerdotis dioecesanii († 28.III.1945). Positio super martyrio*, Romae 2025.
- Cracoviensis. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Cunegundis Siwiec, christifidelis laicae ex Ordine Saeculari Carmelitarum Discalceatorum (1876–1955). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2016.
- Cracoviensis. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Ioannulae Woynarowska, christifidelis laicae (1923–1979). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2016.
- Cracoviensis. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Rosaliae Celak, christifidelis laicae (1901–1944). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2018.

- Częstochoviensis. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Hilariae Emiliae Głóczyńska, Sororis professae Congregationis Parvarum Sororum Immaculatii Cordis Mariae (1877–1939). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis, Romae 2020.*
- Fluminensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Casimiri Antonii Tomičič, laici professi O.F.M.Cap. (1901–1981). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis, Romae 2021.*
- Liccanensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Casimiri Alexandri Hamerszmit, sacerdotis dioecesanii (1916–1996). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis, Romae 2024.*
- Posnaniensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Alexandri Woźny sacerdotis dioecesanii (1910–1983). Decretum super virtutibus, Romae 2022.*
- Posnaniensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Alexandri Woźny sacerdotis dioecesanii (1910–1983). Relatio et vota Congressus peculiaris super virtutibus, die 1 february an. 2022 habiti, Romae 2022.*
- Posnaniensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Alexandri Woźny sacerdotis dioecesanii (1910–1983). Votum Ponentis, S.E. Card. Stanislai Rylko, Romae, 8 mensis novembris a. D. 2022.*
- Posnaniensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Alexandri Woźny sacerdotis dioecesanii (1910–1983). Suffragia Patrum, Romae, 8 mensis novembris a. D. 2022.*
- Posnaniensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Stanislai Streich, sacerdotis dioecesanii († 27.II.1938). Positio super martyrio, Romae 2022.*
- Pragensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Adolphi Kajpr, sacerdotis professi Societatis Iesu († 17.IX.1959). Positio super martyrio, Romae 2025.*
- Premislensis. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Mariae Antoninae Mirska, Fundatricis Congregationis Sororum Divinae Providentiae (1822–1905). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis, Romae 2025.*
- Shilogensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Constantini Vendrame, sacerdotis professi S.D.B. (1893–1957). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis, Romae 2023.*
- Varmiensis. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Stanislavae Samulowska, Societatis Filiarum a Caritate (1865–1950). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis, Romae 2023.*
- Wratislaviensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Casimiri Alexandri Zienkiewicz, sacerdotis dioecesanii (1916–1996). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis, Romae 2024, s. 196, § 172.*

Studia

- Bartolucci M., *Una quarta via per la beatificazione*, w: Congregazione delle Cause dei Santi, *L'offerta della vita nelle Cause dei Santi. Motu proprio „Maiorem hac dilectionem” di Papa Francesco. Testo e commento*, Città del Vaticano 2017, s. 91–96.

- Casieri A., *Postulatorum vademecum*, Romae 1985.
- Le Cause dei Santi. Sussidio per lo Studium*, eds. V. Criscuolo, C. Pellegrino, R.J. Sarno, Città del Vaticano 2018.
- Delewski Ł., *Teologiczne rozumienie nadziei*, „Studia Pelplińskie” (2016) 49, s. 43–55.
- Inglot M., *Ofiarowanie życia jako droga do świętości kanonizowanej według motu proprio papieża Franciszka Maiorem hac dilectionem z 11 lipca 2017 r.*, w: *Prawo i praktyka kanonizacyjna za pontyfikatu papieża Franciszka*, red. L. Fiejdasz-Buczek, Lublin 2019, s. 57–66.
- Kiwior W., *Ofiarowanie życia jako tytuł do beatyfikacji*, w: *W kręgu Świętych i przyszłych Świętych Kościoła, Karmelu i Polski, Świętość Kanonizowana*, red. S.T. Praśkiewicz, Kraków 2021, s. 25–40.
- Misztal H., *Zastosowanie norm Kodeksu Prawa Kanonicznego do postępowania w sprawach kanonizacyjnych*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 34 (2001), s. 154–172.
- Misztal H., *Prawo kanonizacyjne*, Lublin 2003.
- Misztal H., *Kanoniczne potwierdzenie świętości*, „Studia Nauk Teologicznych PAN. Świętość” (2011–2012) 6–7, s. 51–70.
- Postępowanie beatyfikacyjne na drodze heroiczności cnót*, Świętość Kanonizowana, red. S.T. Praśkiewicz, t. 3, Kraków 2009.
- Postępowanie beatyfikacyjne drogą męczeństwa*, Świętość Kanonizowana, red. S.T. Praśkiewicz, t. 8, Kraków 2012.
- Praśkiewicz S.T., *Nowa droga na ołtarze (Maiorem hac dilectionem)*, „Carolus” (2017) 29, s. 14–15.
- Praśkiewicz S.T., *Żyli w szkole św. Teresy: ks. Aleksander Woźny (1919–1983)*, „Teresa z Lisieux” (2021) 19, s. 41–42.
- Ryłko S., *Historia praktyki kanonizacji, beatyfikacji i kultu świętych i błogosławionych*, Świętość Kanonizowana, red. S.T. Praśkiewicz, t. 1, Kraków 2008, s. 63–72.
- Scąber A., *Procedury kanonizacyjne do pontyfikatu Jana Pawła II*, Świętość Kanonizowana, red. S.T. Praśkiewicz, t. 2, Kraków 2008.
- Sprawy dawne*, Świętość Kanonizowana, red. S.T. Praśkiewicz, t. 7, Kraków 2011.

Netografia

<https://archwwa.pl/wiadomosci/franciszek-kosciol-potrzebuje-nadziei/>.

<https://pl.aleteia.org/2017/11/23/nadzieja-zapomniana-siostra-wiary-i-milosci/>.

<https://pl.aleteia.org/2024/05/08/papiez-franciszek-o-cnocie-nadziei-bog-wybacza-wszystko/>.

Ks. Grzegorz Bachanek*
UKSW, Warszawa

BÓG A ETYKA W TEOLOGII JOSEPHA RATZINGERA

GOD AND ETHICS IN THE THEOLOGY OF JOSEPH RATZINGER

Summary

Although Joseph Ratzinger focused his academic work on dogmatic and fundamental theology, ethical issues were never secondary to him. Even as a young theologian involved in the work of renewing the Church, he emphasised the connection between ethos and the person of Jesus Christ. According to Ratzinger, ethical criteria played an important role in recognising the authenticity or lack thereof of the proposed renewal. In addition to addressing specific issues, he returned to the fundamental question of the relationship between moral norms and God, the Holy God who cares for man, the Creator who is the ultimate Source of being, the Father, Son and Holy Spirit, who desires to bring man into the community of life by making him righteous. In basic moral norms, we recognise the image of God. Ethics is the place where one either professes Him or rejects Him. The loss of the true image of God, who is Reason and Goodness, leads to ethical confusion, destroys the foundations of social life and opens the door to endless violence.

Keywords: ethics, Joseph Ratzinger, God, ethos, eternal life

Streszczenie

Chociaż Joseph Ratzinger skupiał się w pracy naukowej na problematyce teologii dogmatycznej i fundamentalnej, to kwestie etyczne nigdy nie były dla niego drugorzędne. Już jako młody teolog zaangażowany w dzieło odnowy Kościoła podkreślał związek etosu z osobą Jezusa Chrystusa. Kryterium etyczne odgrywało

* Ks. Grzegorz Bachanek – 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. Adres do korespondencji: g.bachanek@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-9154-2299.

według Ratzingera istotną rolę w rozpoznaniu autentyczności lub braku autentyczności postulowanej odnowy. Obok podejmowania problemów szczegółowych powracał do zasadniczej kwestii związku norm moralnych z Bogiem, Bogiem Świętym i troszczącym się o człowieka, Stwórcą będącym ostatecznym Źródłem bytu, Ojcem, Synem i Duchem Świętym, który pragnie wprowadzić człowieka do wspólnoty życia poprzez uczynienie go sprawiedliwym. W podstawowych normach moralnych rozpoznajemy obraz Boga. Etyka jest miejscem, w którym wyznaje się Go lub odrzuca. Zagubienie prawdziwego obrazu Boga, który jest Rozumem i Dobrem, prowadzi do etycznej dezorientacji, niszczy podstawy życia społecznego i otwiera drzwi dla niekończącej się przemocy.

Słowa kluczowe: etyka, Joseph Ratzinger, Bóg, etos, życie wieczne

*

W tekstach Josepha Ratzingera często podejmowana była problematyka etyczna. Etyka może być rozumiana jako teoria moralności, czyli nauka o wartości i powinności moralnej ludzkiego postępowania¹. W artykule używam tego pojęcia w szerszym znaczeniu ogółu zasad i norm postępowania². Nie chcę podejmować wszystkich szczegółowych zagadnień z tym się łączących, ale rozpoznać zasadnicze spojrzenie wielkiego teologa na związek norm moralnych z wiarą w Boga. To spojrzenie wydaje się szczególnie aktualne w sytuacji kwestionowania powszechnej obowiązywalności norm moralnych we współczesnej kulturze. W pracach wielu autorów podejmowane są zagadnienia etyczne obecne w myśli Ratzingera³. Zaproponowane w artykule ujęcie wydaje się jednak odznaczać pewną odmiennością.

¹ Por. A. Dylus, H. Juros, *Etyka*, [hasło] w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 155.

² Por. *Etyka*, [hasło] w: *Mały słownik języka polskiego*, red. S. Skorupski, H. Auderska, Z. Łępiczka, Warszawa 1989, s. 167.

³ Por. M. Kluz, *Osoba Benedykta. Źródła i zasady moralności chrześcijańskiej*, Tarnów 2025; M. Kluz, *Obrona godności sumienia w nauczaniu Josefa Ratzingera – Benedykta XVI*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 43 (2023), s. 133–149; A. Bańka, *Between Sartre and Ratzinger, or the Legacy of the „No Man’s” Revolution*, „Christianity – World – Politics / Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” (2024) 28, s. 31–45; K. Gózdź, *Logosowy charakter wiary według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Polonia Sacra” 7 (2013) 2, s. 43–52; tenże, *Eucharystia i Miłość*, Lublin 2023, s. 105–119; P. Cremin, *Joseph Ratzinger’s critique of Christian moralism*, „Doctrine and Life” 63 (2013) 3, s. 22–31; K. Hilpert, *Die Bestimmung des Sittlichen im Raum des Machbaren. Stichworte aus der Theologie Joseph Ratzingers als Potenziale für eine erneuerte kirchliche Moralverkündigung*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 56 (2005) 5, s. 472–484; J.E. Perez Asensi, *Ética de la fe en la obra de Joseph Ratzinger*, Valencia 2005.

NORMY MORALNE JAKO MIEJSCE OBRONY PRAWDZIWEGO OBRAZU BOGA

Istnieją myślowe tendencje twierdzące, że chrześcijaństwo musi każdorazowo przyjąć formy zachowania od antropologicznych poglądów swoich czasów, a więc, że wiara nie oferuje samodzielnych źródeł norm moralnych, ale po prostu wskazuje na istniejący stan poznania dostępny wyłącznie przez rozum. Joseph Ratzinger odrzuca taki pogląd. Jego zdaniem możemy dostrzec podobieństwo poszczególnych moralnych wypowiedzi Pisma Świętego z wypowiedziami innych kultur czy refleksji filozoficznej. Ale nie można powiedzieć, że biblijna wiara każdorazowo przejmowała moralność od swojego otoczenia. Przeciwnie, w świetle obrazu Boga dokonywało się rozdzielanie elementów prawnej i moralnej tradycji, rozdzielanie tych elementów, które mogły być zasymilowane przez Izrael, i tych, które musiały zostać odrzucone. To rozdzielanie dokonywało się często w trudnej walce, którą możemy dostrzec na przykład w religijnym sprzeciwie proroków Natana czy Eliasza wobec królewskiego absolutyzmu, czy w obronie obrazu Boga Izraela przez Amosa walczącego o prawa najemników⁴. Głębokie osamotnienie proroka Eliasza, jego dramatyczne trudności zewnętrzne i wewnętrzne, paradoksalnie mogą stanowić dla ludzi XXI wieku pewną pociechę. Można pozostać wiernym Panu Bogu i nieść skarb wiary w skrajnie niekorzystnej sytuacji.

W szczególności istnieją pewne analogie między Dekalogiem (Wj 20,1–17; Pwt 5, 6–21) a egipskimi spisami wykroczeń czy katalogami pytań babilońskiego egzorcyzmu. Ale Dekalog jest przede wszystkim ściśle związany z wiarą Izraela w Boga. Pokazuje, co znaczy wierzyć w Jahwe i przyjąć przymierze z Nim. W Dekalogu objawia się, kim jest Bóg wyprowadzający Izraelitów z Egiptu⁵. Jahwe objawia swoją świętość wskazującą na znaczenie moralnego czynu człowieka. Wyjątkowość Boga i jego świętości wskazuje na nową rangę moralności.

W teologii Ratzingera podkreślona została ścisła więź kultu i etosu. Zasadniczym celem wyjścia Izraela z Egiptu było oddanie czci Bogu. Istotnym elementem tej czci był kult, ale innym nieodłącznym elementem życia zgodne z Jego wolą. Lud Boży został ukonstytuowany na Synaju, otrzymując polecenia dotyczące kultu, kodeks praw i normy regulujące

⁴ Por. J. Ratzinger, *Urząd Nauczycielski Kościoła – wiara a moralność*, w: *Opera omnia*, t. 4, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017, s. 664–668.

⁵ Por. tamże, s. 668–670.

życie⁶. Kult, prawo i etos splatają się ze sobą. Całkowite wykluczenie odniesienia prawa do Boga w epoce nowożytnej prowadzi z jednej strony do prawa pozbawionego podstaw moralnych, z drugiej – do pozbawienia człowieka najwyższego kryterium i największych możliwości, a przez to poddania go przymusowi panujących większości.

W nauczaniu św. Pawła, szczególnie w pierwszym rozdziale Listu do Rzymian, Ratzinger dostrzegł wyraźne powiązanie moralności z pojęciem Boga. Odrzucenie prawdziwego poznania Boga prowadziło do moralnego upadku świata pogan. Napomnienia apostołskie były konkretnym określeniem tego, co oznacza wiara. Św. Paweł nie przejął chaotycznego świata przeciwstawnych sobie etycznych poglądów kultury greckiej, ale dokonał krytycznego rozdzielenia na podstawie starotestamentalnej Tradycji i sposobu myślenia Jezusa Chrystusa⁷.

Kwestia etyki odgrywała istotną rolę w latach osiemdziesiątych XX wieku w sprzeciwie ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary wobec niektórych nurtów teologii wyzwolenia. Jak pisał, chrześcijanie nie uznają boskości państwa i mają prawo i obowiązek oporu wobec władzy ze względu na sumienie. Ale nie mogą zawiesić obowiązywalności Bożych przykazań. Nie można godzić się z zabijaniem niewinnych, powołując się na wiarę⁸. W tym sprzeciwie wobec zabijania niewinnych była obecna kategoryczna niezgoda na deformację prawdziwego obrazu Boga.

Ta myśl powraca także w słynnym przemówieniu Benedykta XVI w Ratyźbonie, gdy papież radykalnie przeciwstawił się używaniu przemocy jako środka nawracania ludzi innych religii⁹. Bronił w ten sposób prawdy o Bogu, który będąc rozumny i dobry, chce, by człowiek kierował się rozumem, a nie ulegał groźbom. Papież wskazywał przy tym, że zagubienie prawdziwego obrazu Boga otwiera drzwi dla przemocy i wojny.

Świętość Boga wskazuje na znaczenie norm moralnych i ludzkiego zmagania o ich rozpoznanie i realizację. Uznanie, że nie mają one większego znaczenia, stanowi zakwestionowanie wyjątkowości Boga, Jego transcendencji, świętości oraz troski o człowieka.

⁶ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: *Opera omnia*, t. 11, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2012, s. 29–30.

⁷ Por. J. Ratzinger, *Urząd Nauczycielski Kościoła – wiara a moralność...*, s. 673–674.

⁸ Por. J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań–Warszawa 1990, s. 199–200.

⁹ Benedict XVI, *Faith, Reason and the University. Memories and Reflections*, Regensburg 12 September 2006, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html [dostęp: 3.09.2025].

WIARA W BOGA STWÓRCĘ JAKO PODSTAWA MORALNOŚCI

Według Ratzingera podstawą moralności jest wiara w Boga Stwórcę. Bóg jest potęgą i dobrocią, ostatecznym Źródłem bytu. Przykazania Boże nie są czymś arbitralnym, ale stanowią konkretyzację wymogów miłości. A sama miłość jest treścią bytu, prawdą. Byt ma także treści moralne¹⁰. Prawda o byciu stworzonym domaga się pokory, czyli realistycznego spojrzenia człowieka na własną egzystencję, co pozwala uznać, że nie jest on centrum całej rzeczywistości.

Ratzinger bronił prawa natury, a więc tego, że stworzenie ma nie tylko wymiar matematyczno-mechaniczny, ale zawiera w sobie i ukazuje pewien porządek wewnętrzny. Można z niego wyczytać istotne wymagania, jakie stoją przed ludzkim życiem, sposób, w jaki człowiek powinien postępować¹¹. Koncepcja prawa naturalnego to jedno z największych osiągnięć europejskiej kultury¹². Jedną z form ukrycia idei stworzenia w myśli współczesnej jest zdaniem Ratzingera przesłonięcie pojęcia stworzenia przez pojęcie przyrody, które naturę rozumie wyłącznie w sensie przedmiotu nauk przyrodniczych¹³. W takiej perspektywie nie da się mówić o etyce, o tradycyjnej teologii moralnej, o prawie naturalnym.

Rozpoznawanie etycznej prawdy dokonuje się przede wszystkim dzięki sumieniu. Temat sumienia był wielokrotnie podejmowany przez Ratzingera. Nie jest ono apoteozą subiektywizmu, ale słuchaniem Boga, rozpoznawaniem Jego woli. Przez to wskazuje na granice wszelkich zewnętrznych autorytetów. Stanowi barierę dla ludzkiej samowoli i dlatego było tak bardzo zwalczane przez dyktatury i totalitaryzmy. Między innymi przywódca III Rzeszy z ogromną pasją chciał wyzwalać człowieka z sumienia i moralności¹⁴. Problematykę sumienia szeroko omawia Jerzy Szymik, podkreślając między innymi wymiar sumienia jako *anamnesis*, czyli przypominania dobra i prawdy, oraz *conscientia*, czyli aktu rozpoznania i osądu przechodzącego w wybór, decyzję i czyn. Sumienie nie jest wyrocznią, ale organem, który wymaga wzrostu, kształcenia i ćwiczeń¹⁵. Ratzinger wiąże

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Droga paschalna*, Kraków 2001, s. 41–42.

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, Kraków 2001, s. 146, 150.

¹² Por. G. Bachanek, *Znaczenie prawa naturalnego we współczesnym świecie według J. Ratzinger/Benedykta XVI*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 51 (2018) 1, s. 120.

¹³ Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków 2006, s. 91.

¹⁴ Por. J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka...*, s. 212, 240.

¹⁵ Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. III, Katowice 2015, s. 322–347.

sumienie z Bogiem. Jest ono zdolnością rozpoznawania dobra, które On wskazuje.

ETOS JAKO UDZIAŁ W TAJEMNICY CHRYSTUSA

Komentując fragment Ewangelii o faryzeuszu i celniku (Łk 18,9–14), Ratzinger odrzucił proste przeciwstawienie etosu i łaski, natomiast dostrzegł dwie odmienne postawy wobec Boga. Postawa celnika to spojrzenie na siebie z Bożej perspektywy, głęboka świadomość zależności od Boga, prośba o miłosierdzie. Etos nie jest tu odrzucany, ale zostaje powiązany z relacją do Boga: „Łaska, o którą prosi, nie zwalnia go z etosu. Ona go uzdalnia do autentycznie dobrych czynów”¹⁶. Ratzinger podkreślał, że w centrum orędzia o Królestwie Bożym znajduje się Osoba Jezusa, a w niej w nierozdzielnej jedności łaska i etos. Istnieje problem rozdzielania tej jedności. Z jednej strony Josef Schmid rozumiał nauczanie Jezusa o Królestwie przede wszystkim indywidualistycznie i etycznie. Z drugiej Karl Ludwig Schmidt sytuował Królestwo Boże poza etyką, a zbawienie widział jako Boży cud dotyczący wspólnoty. Tego typu jednostronne interpretacje są odległe od sposobu myślenia Ratzingera. Podkreślał on, że Chrystus przeciwstawił się sprawiedliwości, która chciałaby sama osiągnąć Królestwo Boże, ale z drugiej strony Królestwo Boże zostało wyrażone w kategoriach etycznych. Teksty Ewangelii porównujące Chrystusa do proroka Jonasza w Niniwie (Mt 12,38–42; Łk 11, 29n; Mt 16,4) wskazują, że samo wezwanie do pokuty jest łaską, łaską jest również to, że zostaje ono przyjęte, a także że wcześniejsze grzechy nie doprowadziły do ostatecznego zniszczenia¹⁷. Chrześcijaństwo jest przede wszystkim spotkaniem z Osobą Jezusa Chrystusa. Ale nie oznacza ono oczywiście jakiegoś odrzucenia etosu.

Ratzinger krytycznie odniósł się do sposobu interpretowania osoby Jezusa i Jego etycznego nauczania przez Ottona Dibeliusa i Rudolfa Bultmanna. W ich perspektywie Jezus miałby być eschatologicznym prorokiem nawołującym do czujnego oczekiwania na Transcendencję. Bultmann uważał etykę za niekompatybilną z wątkiem eschatologicznym i profetycznym. Przejął w ten sposób intuicję Lutra przeciwstawiającego dialektycznie etykę, kult i prawo Jezusowi. Zaostrzył jednak to przeciwstawienie, rezygnu-

¹⁶ J. Ratzinger/ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 63.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: *Opera omnia*, t. 10, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2014, s. 54–56.

jąc z uznania Jezusa jako etycznego przykładu¹⁸. Teolog wnikliwie szuka źródeł współczesnych tendencji do przeciwstawienia etosu i łaski, czy wręcz etosu i osoby Jezusa Chrystusa.

Chrystus nie odrzucił powiązania kultu i etosu. Dokonał otwarcia Prawa nie jako liberał, ale w sposób teologiczny. Wszelkie kultyczne przepisy Starego Testamentu zostały włączone w śmierć Chrystusa. Jezus wypełnił na krzyżu Prawo i przekazał je poganom, by mogli stać się dziećmi Abrahama. W Chrystusie wypełnia się obecna w wierze Izraela obietnica uniwersalności:

Uniwersalizacja Tory przez Jezusa, tak jak ujmuje to Nowy Testament, nie jest tylko selektywnym wyborem kilku uniwersalnych przepisów moralnych z żywej całości objawienia Bożego. Tora zachowuje jedność kultu i etosu. Etos nadal ugruntowany jest w kulcie, w czci oddawanej Bogu, i zyskuje swoje zakorzenienie dzięki temu, że na krzyżu cały kult zostaje połączony, a nawet dopiero teraz staje się w pełni realny¹⁹.

Rozważając prolog św. Jana (J 1,14), Ratzinger dostrzegł w nim nawiązanie do szóstego rozdziału Ewangelii św. Jana, a więc powiązanie wcielenia, ofiary krzyża i Eucharystii. Teolog stwierdził: „Byt i historia, kult i etos są zjednoczone i w pełni obecne w chrystologicznym centrum”²⁰. A więc Chrystus w najgłębszy sposób jednoczy w sobie kult i etos, a przez to umożliwia ludziom łączenie tych rzeczywistości.

Odwołując się do encykliki *Veritatis splendor*, Ratzinger podkreślił, że od początku religia chrześcijańska nazywała się „drogą”, a więc określonym sposobem życia. O drogach życia mówi św. Piotr w swojej mowie w dniu Zesłania Ducha Świętego (Dz 2,28). Moralność w sensie konkretnych pouczeń jest ściśle związana z wiarą chrześcijańską:

Chrześcijaństwo, które nie byłoby więcej wspólną drogą, lecz głosiłoby tylko nieokreślone ideały, nie byłoby już chrześcijaństwem Jezusa Chrystusa i jego bezpośrednich uczniów²¹.

Określenie „chrześcijanin” w prawie rzymskim stało się określeniem karalnego przestępstwa. Przedstawiani byli oni jako członkowie wspólno-

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Słowo Boga: Pismo – Tradycja – Urząd*, Kraków 2008, s. 105–107.

¹⁹ J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań 2004, s. 32.

²⁰ J. Ratzinger, *Bóg jest blisko nas. Eucharystia – centrum życia*, Kraków 2002, s. 21.

²¹ J. Ratzinger, *Wiera jako droga. Wprowadzenie do encykliki papieża o podstawach moralności*, w: *Opera omnia*, t. 4, s. 699.

ty spiskowców Chrystusa. W nawiązaniu do rzeczywistości prześladowań i męczeństwa oraz wykorzystując podobieństwo wymowy słów *chrestos* i *christos*, św. Ignacy z Antiochii ukazał chrześcijaństwo jako spiszek dobra, podkreślając nie tylko związek pojęcia Boga z ideą moralną, ale i gotowość do przyjęcia męczeństwa²². Dla Ratzingera wspólnota z Chrystusem oznacza udział w Jego śmierci, by mieć udział w Jego życiu. Oznacza gotowość wzięcia na siebie martyrii dobra, rezygnację z własnej autonomii, trud nawrócenia, gotowość na męczeństwo. W teologii Ratzingera temat męczeństwa odgrywał niezwykle istotną rolę jako konstytutywny element chrześcijaństwa. Pomijanie tego tematu na przykład przez Hansa Künga uważał teolog za poważne zniekształcenie wykładu wiary²³. Kwestia świadectwa gotowego na męczeństwo nie była dla Ratzingera jakąś kwestią historyczną, dotyczącą pierwszych chrześcijan, ale pytaniem stojącym przed współczesnymi uczniami Chrystusa, pytaniem o autentyczność naszej wspólnoty z Panem.

Już w bardzo wczesnych publikacjach Ratzinger podkreślał związek etosu z osobą Jezusa Chrystusa. W artykule z 1960 roku wskazał potrzebę przemiany wiernych uczestniczących w Eucharystii, by byli oni gotowi uobecniać w świecie ducha i rzeczywistość Jezusa Chrystusa i stawali się przez to żywymi tabernakulami. Pisząc o znaczeniu Komunii św., w której ludzie jednoczą się ze sobą przez Jezusa Chrystusa, nazwał w tym kontekście Komunię św. sakramentem chrześcijańskiego braterstwa²⁴. Kwestię etyki łączył więc z tajemnicą Chrystusa i Kościoła, ukazując drogę chrześcijańskiej odnowy.

Po wykładzie w Bensberg na początku 1961 roku o teologii soboru Ratzinger spotkał się z kardynałem Kolonii Josephem Fringsem i zaczął współpracować z nim jako członkiem centralnej komisji zajmującej się oceną przygotowywanych do podjęcia przez przyszły sobór schematów dokumentów²⁵. Ratzinger odniósł się do zadania *aggiornamento*, jakie papież Jan XXIII postawił przed zwołanym przez siebie soborem. Było

²² Por. J. Ratzinger, *Urząd Nauczycielski Kościoła – wiara a moralność...*, s. 670–672.

²³ Por. G. Bachanek, *Joseph Ratzinger teologia męczeństwa*, WST 25 (2012), s. 142.

²⁴ Por. J. Ratzinger, *Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts*, Vortrag vor dem Religiösen Bildungswerk Leverkusen, KIBI 40 (1960), s. 208–211 [*Myśli przewodnie eucharystycznej odnowy XX wieku*, w: *Opera omnia*, t. 7/1, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016, s. 39–40, 44]. O wpływie ścisłego chrystocentryzmu odnowy liturgicznej na młodego Josepha Ratzingera pisze Adam Wojtczak (*Serva Domini. Z maryjnego nauczania Benedykta XVI*, Poznań 2013, s. 13).

²⁵ Por. G. Bachanek, *Ksiądz Profesor Joseph Ratzinger na Soborze Watykańskim II*, w: *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2014, s. 95–99.

to rozumienie dojrzałe, dalekie od powierzchownej modernizacji. Teolog z wielką mocą podkreślał zadanie soborowej odnowy jako pogłębienie związku Kościoła z Chrystusem, uczynienie Kościoła na nowo prawdziwie misyjnym oraz przeciwstawienie się ludzkiej samowoli. Aspekt etyczny był nieodzowny:

Zadaniem soborów było zawsze ponowne ujarznienie samowolnego umysłu ludzi z pomocą duchowej broni, dawanej im przez tę właśnie godzinę, oraz mające na celu nowy wzrost Kościoła oddanie go w niewolę Chrystusowi (2 Kor 10,5), a wreszcie doprowadzenie go w ten sposób do pełni Jezusa Chrystusa (Ef 4,13). W szczególny sposób odnosi się to do soboru, którego zadanie sam Ojciec Święty nazwał *aggiornamento* Kościoła²⁶.

W tamtej epoce Ratzinger używał terminu *aggiornamento* po prostu na określenie odnowy Kościoła, a nie tylko jednego z jej aspektów. Ten termin zmienił swoje znaczenie w latach sześćdziesiątych.

Kryterium etyczne odgrywało zasadniczą rolę w odróżnieniu autentycznej odnowy Kościoła od odnowy fałszywej. Odnowa nie może służyć usprawiedliwianiu własnej wygody i tchórzostwa, nie może polegać na dostosowaniu się do dzisiejszego świata, a odrzuceniu Chrystusowego krzyża. Zawiera w sobie gotowość na cierpienie i męczeństwo. Autentyczna odnowa Kościoła zaczyna się od odnowy człowieka, który doświadczając bliskości Chrystusa, staje się gotowy do przemiany swojego życia. Już w latach 1965–1966 ta problematyka została szeroko podjęta przez Ratzingera²⁷. Konsekwentnie teolog przypominał zamysł Soboru Watykańskiego II, który wzywał do świętości chrześcijan, a nie do chrześcijaństwa łatwego, rezygnującego ze stawiania wymagań.

DUCH ŚWIĘTY A ETYKA

Teolog wprost pisał o pewnym niebezpieczeństwie związanym z mówieniem o Duchu Świętym, niebezpieczeństwie wchodzenia w świat własnych spekulacji, mylenia własnego ducha z Duchem Świętym, zastępowania praw-

²⁶ J. Ratzinger, *Das Konzil und die moderne Gedankenwelt*, Vortrag des Kölner Erzbischof Josef Kardinal Frings in Genua, 20. November 1961, *Gesammelte Schriften* VII/2, Freiburg im Breisgau 2012, s. 73 [*Sobór a współczesny świat idei*, w: *Opera omnia*, t. 7/1, s. 66]. Wykład ten został przygotowany przez Ratzingera i jest uznawany za jego tekst.

²⁷ Por. G. Bachanek, *Authentic Renewal of the Church vs. False Renewal: Intellectual Struggles of Joseph Ratzinger in the Years 1965–1966*, WPT 32 (2024) 1, s. 109–110.

dy przez ludzkie poszukiwanie oryginalności²⁸. Rozważając mądrość będącą darem Ducha Świętego, Ratzinger podkreślił, że słowa proroka Izajasza (Iz 11,1), odnosząc się najpierw do Chrystusa niosącego w sobie Ducha Świętego, definiują chrześcijański ideał życia. Mądrość jest wkroczeniem w perspektywę Boga, włączeniem się w Jego zamyśl, uczestnictwem w Bożym sposobie patrzenia na rzeczywistość. Pozwala dostrzec prawa biednych i potrzebujących, wystąpić przeciwko niesprawiedliwości. Wymaga oczyszczenia własnego „ja” w procesie otwierania się z przyzwoleniem na bycie obdarowanym. W rozważaniach św. Augustyna o związku między darem mądrości a błogosławieństwem tych, którzy wprowadzają pokój, Ratzinger widział wskazanie, że mądrość nie jest czymś wyłącznie prywatnym i wewnętrznym²⁹. Duch Święty został tu ukazany jako przynoszący wewnętrzne oświecenie człowiekowi, prowadzący ku prawdzie i dobru, uzdalniający do widzenia rzeczywistości w sposób niewypaczony. Ale potrzebna jest także ludzka współpraca, otwartość, znoszenie cierpienia. Przez to możliwe staje się rozpoznanie porządku moralnego, oddanie każdemu tego, co mu się należy. A przez to osiągnięcie pokoju na tyle, na ile jest to możliwe w doczesności.

Odwołując się do refleksji św. Augustyna, Ratzinger ukazuje Ducha Świętego jako Miłość. Miłość stanowi kryterium Jego obecności. Nie powinno się szukać Ducha Świętego w tym, co nieprzewidywalne. Nie znajdzie się go tam, gdzie szuka się własnej chwały, gdzie powstają podziały. Nie można przeciwstawiać Ducha Świętego instytucji Kościoła. Podstawowym dziełem Ducha Świętego jest trwale jednocząca miłość. Jest On Duchem cierpliwego trwania i pojednania. Duch Święty pragnie, by człowiek odnalazł prawdę i wolność w domu, którym jest Kościół³⁰. Radykalnie sprzeciwiają się Duchowi Świętemu pycha i nienawiść prowadzące do schizmy, krzywdzenie innych, niszczenie. Potrzebna jest pokora, znoszenie innych w Kościele, cierpliwe budowanie.

Rozważając Janowy opis umycia nóg uczniom, Ratzinger podkreślił, że dla św. Jana miłość braterska została włączona w miłość trynitarną i należy do wewnętrznej struktury chrześcijaństwa³¹. Dostrzegalna jest w związku z tym więź tajemnicy Trójcy Świętej, tajemnicy Kościoła i etycznych zobowiązań chrześcijanina.

²⁸ Por. J. Ratzinger, *Duch Święty jako Communio. Stosunek pneumatologii i duchowości u Augustyna*, w: *Opera omnia*, t. 1, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014, s. 495.

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Dar mądrości*, w: *Opera omnia*, t. 5, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2022, s. 230–232, 238–240.

³⁰ Por. J. Ratzinger, *Duch Święty jako Communio...*, s. 499–501, 506–511.

³¹ Por. J. Ratzinger, *Droga paschalna*, Kraków 2001, s. 110.

W jednej ze swoich homilii teolog nazwał możliwość odpuszczania grzechów najpiękniejszym darem Ducha Świętego. Moc Ducha Świętego jest mocą, która wyzwala nas z naszego upadku:

On jako przebaczący stwarza nas na nowo, czyni coś, czego nie są w stanie uczynić ani psychologia, ani psychoterapia, i coś, czego wszyscy potrzebujemy, aby żyć i żywić nadzieję, aby kochać. To nam daje On, Duch Święty, w darze przebaczenia, w którym On nas rzeczywiście stwarza na nowo, zabiera od nas to, co niszczyielskie, tak aby przeminęło to, co wewnętrznie skazało nas na zesłanie i oddzieliło od Boga, i możemy zaczynać od początku jako odnowieni, na nowo stworzeni³².

W słowach J 20,22–23 widzi Ratzinger nadzieję, jaką przynosi Duch Święty człowiekowi, który odszedł od Boga przez swoje złe czyny.

ZBAWIENIE JAKO CEL ETOSU

Ratzinger mocno podkreślał zbawienie jako cel etosu: „[...] etos teologii nie jest skierowany bezpośrednio na ludzkie dobro i na korzyść społeczeństwa, lecz na to, co nazywa ona zbawieniem, na definitywną sprawiedliwość i uczynienie człowieka sprawiedliwym przed Bogiem i przez Boga”³³. Zbawienie nie jest więc oddzielone od etosu, ale jest jego spełnieniem, spełnieniem w Bogu.

Teolog wskazywał na biblijne ukierunkowanie *Veritatis splendor*. Encyklika Jana Pawła II zamierzała być częścią dialogu bogatego młodzieńca z Panem (Mt 19,16). Włączyła się w pytanie młodego człowieka o życie wieczne. Istnieje związek poszukiwania dobra ze zwróceniem się ku Bogu, który jako jedyny jest nieograniczenie dobry. Dziesięć przykazań pomaga odnaleźć drogę upodobnienia się do Boga. Specyfiką chrześcijaństwa jest naśladowanie Jezusa, by iść za Nim drogą oddania braciom dla miłości Boga. Człowiek współczesny stoi przed koniecznością wyboru między dobrem a wygodą, między przyjęciem prawdy moralnej a ucieczką. Chrześcijańska nauka moralna nie byłaby kompletna bez ukazania wielkości wezwania wynikającego z naszego podobieństwa do Boga, a z drugiej strony ukazania wielkości Bożej dobroci, której znakiem jest Maryja,

³² Por. J. Ratzinger, „Trzej świadkowie Jezusa Chrystusa na ziemi: Duch, woda i krew”, 17.04.1999, w: *Opera omnia*, t. 14/1, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2020, s. 450.

³³ J. Ratzinger, *Teologia i etos*, w: *Opera omnia...*, t. 4, s. 691.

Matka Miłosierdzia³⁴. Podkreślając wielkość celu, ku któremu został wezwany chrześcijanin, teolog wielokrotnie pisał o możliwości przebaczenia, o sakramencie pokuty, i składał świadectwo, jak ważny był on także w jego osobistej drodze życia.

Ratzinger podkreślał, że problematyka etyczna dotyczy przede wszystkim zbawienia człowieka, czyli ostatecznej pełni życia w Bogu, a dopiero w dalszej kolejności dotyczy doczesnego dobra ludzkiego społeczeństwa. Uwypuklając wielkość wezwania, przypominał także o wielkości Bożej dobroci.

ZAKOŃCZENIE

Dla Josepha Ratzingera etyka nie jest kwestią drugorzędną, ale miejscem, w którym wyznaje się albo odrzuca prawdziwego Boga. To w świetle obrazu Boga Izraelici, a później chrześcijanie uczyli się rozróżniać te elementy prawne i moralne, które mogą zostać przyjęte od tych, które muszą zostać odrzucone. Ratzinger kwestionuje proste przeciwstawienie etosu i łaski. W osobie Jezusa Chrystusa te rzeczywistości znajdują się w nierozdzielnej jedności. Łaska uzdalnia człowieka do dobrych czynów i pozwala włączyć miłość braterską w miłość trynitarną. Kult i etos związane są ze sobą w Bożym zamyśle wobec Izraela wychodzącego z Egiptu, by oddać cześć Bogu zarówno przez kult, jak i przez życie zgodne z wolą Pana. Tego powiązania nie odrzucił Chrystus, ale poprzez swoje wcielenie, ofiarę krzyżową i ustanowienie Eucharystii w najgłębszy sposób w sobie zjednoczył. Zasadniczym celem etosu jest życie wieczne. Chrześcijaństwo od początku rozumie siebie jako drogę, czyli określony, konkretny sposób życia. Etyka nie jest czymś dowolnym, dostosowującym się do ludzkich upodobań, ale opiera się na Bogu, którego stworzenie zawiera w sobie wewnętrzny porządek.

BIBLIOGRAFIA

- Bachanek G., *Josepha Ratzingera teologia męczeństwa*, WST 25 (2012), s. 141–154.
Bachanek G., *Ksiądz Profesor Joseph Ratzinger na Soborze Watykańskim II*, w: *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2014, s. 93–122.
Bachanek G., *Znaczenie prawa naturalnego we współczesnym świecie według J. Ratzingera/ Benedykta XVI*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 51 (2018) 1, s. 120–130.

³⁴ Por. J. Ratzinger, *Wiara jako droga...*, s. 703, 706.

- Bachanek G., *Authentic Renewal of the Church vs. False Renewal: Intellectual Struggles of Joseph Ratzinger in the Years 1965–1966*, WPT 32 (2024) 1, s. 93–112.
- Bańka A., *Between Sartre and Ratzinger, or the Legacy of the „No Man’s” Revolution*, „Christianity – World – Politics / Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” (2024) 28, s. 31–45.
- Benedict XVI, *Faith, Reason and the University. Memories and Reflections*, Regensburg 12 September 2006, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html [dostęp: 3.09.2025].
- Cremin P., *Joseph Ratzinger’s critique of Christian moralism*, „Doctrine and Life” 63 (2013) 3, s. 22–31.
- Dylus A., Juros H., *Etyka*, [hasło] w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 155–158.
- Etyka*, [hasło] w: *Mały słownik języka polskiego*, red. S. Skorupski, H. Auderska, Z. Łępicka, Warszawa 1989, s. 167.
- Gózdź K., *Logosowy charakter wiary według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Polonia Sacra” 7 (2013) 2, s. 43–52.
- Gózdź K., *Eucharystia i Miłość*, Lublin 2023.
- Hilpert K., *Die Bestimmung des Sittlichen im Raum des Machbaren: Stichworte aus der Theologie Joseph Ratzingers als Potenziale für eine erneuerte kirchliche Moralverkündigung*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 56 (2005) 5, s. 472–484.
- Kluz M., *Obrona godności sumienia w nauczaniu Josefa Ratzingera – Benedykta XVI*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 43 (2023), s. 133–149.
- Kluz M., *Osoba Benedykta. Źródła i zasady moralności chrześcijańskiej*, Tarnów 2025.
- Perez Asensi J.E., *Ética de la fe en la obra de Joseph Ratzinger*, Valencia 2005.
- Ratzinger J., *Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts*, Vortrag vor dem Religiösen Bildungswerk Leverkusen, KIBI 40 (1960), s. 208–211 [*Myśli przewodnie eucharystycznej odnowy XX wieku*, w: *Opera omnia*, t. 7/1, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016, s. 37–46].
- Ratzinger J., *Das Konzil und die moderne Gedankenwelt*, Vortrag des Kölner Erzbischof Josef Kardinal Frings in Genua, 20. November 1961, *Gesammelte Schriften VII/2*, Freiburg im Breisgau 2012, s. 73–91 [*Sobór a współczesny świat idei*, w: *Opera omnia*, t. 7/1, red. K. Gózdź, M. Górecka, s. 66–82].
- Ratzinger J., *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań–Warszawa 1990.
- Ratzinger J., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Droga paschalna*, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Bóg jest blisko nas. Eucharystia – centrum życia*, Kraków 2002.
- Ratzinger J., *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań 2004.
- Ratzinger J., *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków 2006.

- Ratzinger J./ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Cz. I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Słowo Boga: Pismo – Tradycja – Urząd*, Kraków 2008.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, w: *Opera omnia*, t. 11, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2012, s. 23–182.
- Ratzinger J., *Duch Święty jako Communio. Stosunek pneumatologii i duchowości u Augustyna*, w: *Opera omnia*, t. 1, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2014, s. 495–511.
- Ratzinger J., *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: *Opera omnia*, t. 10, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2014, s. 25–257.
- Ratzinger J., *Teologia i etos*, w: *Opera omnia*, t. 4, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2017, s. 679–691.
- Ratzinger J., *Urząd Nauczycielski Kościoła – wiara a moralność*, w: *Opera omnia*, t. 4, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2017, s. 663–678.
- Ratzinger J., *Wiara jako droga. Wprowadzenie do encykliki papieża o podstawach moralności*, w: *Opera omnia*, t. 4, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2017, s. 699–706.
- Ratzinger J., „Trzej świadkowie Jezusa Chrystusa na ziemi: Duch, woda i krew”, 17.04.1999, *Opera omnia*, t. 14/1, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2020, s. 447–451.
- Ratzinger J., *Dar mądrości*, w: *Opera omnia*, t. 5, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2022, s. 229–240.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. III, Katowice 2015.
- Wojtczak A., *Serva Domini. Z maryjnego nauczania Benedykta XVI*, Poznań 2013.

Ks. Marcin Cezary Dąbrowski*
Akademia Katolicka, Warszawa–Radom

O RODZAJACH OBECNOŚCI

ABOUT TYPES OF PRESENCE

Summary

Presence is a concretized form of existence of some being. An entity is present to another conscious entity if it is close to it, within the range of its senses. Such presence is called physical presence. At the other extreme there is spiritual presence. Being which is present in a spiritual way is not experienced through the senses, but through the act of thinking. Between physical and spiritual presence there are other kinds of presence: virtual (mediated by image, photo, telephone call, video call), symbolic (an entity is present through signs and symbols) and sacramental. The sacramental presence combines physical presence with spiritual presence, using symbolic and virtual presence. The best expression of sacramental presence is the presence of Christ in the Eucharist – it is the presence of presences.

Keywords: presence, sacramentality, virtuality, Eucharist, signs, symbols

Streszczenie

Obecność to skonkretyzowana forma istnienia bytu. Jakiś byt jest obecny dla drugiego świadomego bytu, jeśli znajduje się blisko niego, w zasięgu oddziaływania jego zmysłów. Taka obecność nazywa się obecnością fizyczną. Na drugim biegunie obecności fizycznej znajduje się obecność duchowa. Bytu obecnego na sposób duchowy nie doświadcza się przez zmysły, lecz przez akt myślenia. Między obecnością fizyczną a duchową znajdują się inne rodzaje obecności: wirtualna (zapośredniczona przez obraz, zdjęcie, rozmowę telefoniczną, połączenie wideo), symboliczna (jakaś rzecz jest obecna przez znaki i symbole) oraz sakramentalna.

* Marcin Cezary Dąbrowski – prezbiter diecezji radomskiej. Świecenia kapłańskie przyjął w 2010 roku. W 2014 roku otrzymał stopień doktora nauk teologicznych na UKSW w Warszawie. Od 2017 roku prowadzi wykłady z teologii dogmatycznej oraz religiologii w Instytucie Teologicznym w Radomiu przy Akademii Katolickiej w Warszawie. Adres do korespondencji: xmartin.dab@gmail.com; ORCID: 0009-0005-7388-872X.

Ta ostatnia łączy w sobie obecność fizyczną z obecnością duchową, korzystając z obecności wirtualnej i symbolicznej. Najlepszym wyrazem obecności sakramentalnej jest obecność Chrystusa w Eucharystii – jest to obecność obecności.

Słowa kluczowe: obecność, sakramentalność, wirtualność, znaki, symbole

*

Podstawowym dowodem istnienia bytu jest jego dostępność, doświadczana za pomocą zmysłów. Jeśli coś widzimy lub słyszymy, jeśli coś czujemy lub możemy tego dotknąć, stwierdzamy wówczas, że dany byt nie tylko istnieje, ale znajduje się w naszym zasięgu – jest obecny. Obecność to podstawowa kategoria doświadczania bytu. To także potwierdzenie, że jakiś byt nie istnieje jedynie w naszym umyśle, lecz odpowiada mu także konkretny desygnat; że nie jest on tylko nazwą, ale istnieniem rzeczywistym. Obecność to potwierdzenie i dowód istnienia rzeczy. Jeśli jakaś rzecz nigdy nie jest obecna dla nas, wówczas słusznie możemy wątpić w jej istnienie.

Obecność staje się zatem ukonkretnieniem istnienia. Stwierdzając, że coś jedynie istnieje, pozostajemy na poziomie ogólności, która z kolei powoduje obojętność wobec istnienia tego czegoś. Jest to spowodowane tym, że taki byt istnieje gdzieś tam, daleko, ale w tym momencie nie ma to dla nas wielkiego znaczenia, ponieważ rzeczywistość tego bytu nie jest aktualnie obecna dla nas. Tymczasem obecność zakłada, że coś znajduje się blisko, a jeśli tak jest, to tego istnienia nie można zignorować, bo ono przez swoją fizyczną obecność w jakiś sposób na nas wpływa i oddziałuje. Możemy na przykład przyznać, że na świecie istnieją ludzie, nawet bardzo dużo ludzi, ale dopóki przynajmniej jeden z nich nie znajdzie się w zasięgu naszego wzroku, istnienie tych ludzi pozostaje czymś abstrakcyjnym i subiektywnie mało istotnym. Dopiero gdy jakiś człowiek znajdzie się blisko nas, wtedy staje się on obecny. Tej obecności nie można nie zauważyć ani zignorować, nie można pozostać wobec niej obojętnym – istnienie tego bytu stało się czymś konkretnym, namacalnym, ważnym. Ten byt wchodzi w nasz osobisty, zamknięty świat, zaczynamy się nim interesować, co może powodować zmianę naszego dotychczasowego podejścia do rzeczywistości¹.

¹ Teza, że obecność fizyczna innego człowieka ma znaczenie dla mojej egzystencji, została rozwinięta przez nurt w filozofii zwany filozofią dialogu lub filozofią spotkania. Nurt ten stał się popularny w XX w. Jego reprezentanci to m.in.: Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel, Martin Buber, a na gruncie polskim Józef Tischner (por. E. Coreth, P. Eblen, G. Haeffner, F. Ricken, *Filozofia XX wieku*, tłum. M.L. Kalinowski, Kęty 2004, s. 35–57; J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 23–83, 102–105, 265–292).

Choć obecność rzeczy w jej postaci materialnej jest najbardziej oczywista – bo potwierdzona przez zmysły – nie jest ona jedyna. Są także inne rodzaje obecności². Na przeciwnym biegunie obecności materialnej znajduje się obecność duchowa. Pomędzy nimi natomiast znajdują się takie obecności jak: wirtualna, symboliczna i sakramentalna. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie i omówienie – zarówno w kontekście filozoficznym, jak i teologicznym – wymienionych rodzajów obecności bytu.

OBECNOŚĆ FIZYCZNA

Obecność fizyczna ma charakter materialny. Doświadczamy jej, gdy rejestrujemy istnienie danego bytu przez zmysły: wzrok, słuch, dotyk, węch i smak. Właśnie dlatego, że fizyczna obecność rzeczy jest dostępna dla zmysłów, jest ona najbardziej oczywista. Jeśli przynajmniej jednym zmysłem odbieramy jakąś rzecz, stwierdzamy nie tylko, że ona istnieje, ale że jest dla nas obecna. Idealna sytuacja występuje wówczas, gdy jakąś rzecz odbieramy za pomocą wszystkich zmysłów, gdyż wówczas możemy stwierdzić z całą pewnością, że nie mamy do czynienia z jakimś przewidywaniem czy halucynacją³. Z zasady nie wątpimy w istnienie czegoś, czego obecność potwierdzają zmysły. Wprawdzie filozof Kartezjusz konsekwentnie stwierdzał, że fakt materialnego istnienia rzeczy wcale nie musi ozna-

² Z perspektywy metafizycznej możemy powiedzieć, że istnieje obecność przyczyny w skutku, że całość jest obecna w części, że ziarno jest obecne w owocu. Z perspektywy współczesnej możemy stwierdzić, że trener, który mimo że nie gra na boisku z piłkarzami, jest z nimi obecny „przez strategię, którą opracował, a którą w wolności realizują zawodnicy. Trudno sprowadzić czyjąś obecność jedynie do fizycznego (widzialnego) przebywania w jakimś miejscu” (P. Roszak, *Istota i skutki sakramentu Eucharystii. Szkic z perspektywy tomistycznej*, w: *Modlić się mszą świętą*, red. K. Porosło, Kraków 2021, s. 131).

³ Niektórzy filozofowie greccy podważali oczywistość tego, co dostrzegamy zmysłami. Parmenides podważał świadectwo zmysłów, stwierdzając, że zmiany, które widzimy w bycie, są iluzją. Nazywał je zjawiskami i opiniami, dlatego nie uznawał je za pewne. Twierdził, że pewny jest jedynie stały i niezmienny byt (por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2000, s. 147–151). Na gruncie sofistyki radykalną koncepcję podważania rzeczywistości widzialnej prezentował Gorgiasz. Według niego nic nie istnieje; nawet jeśli coś istniałoby, nie mogłoby być poznane; a jeśli mogłoby być poznane, nie dałoby się tej wiedzy przekazać innym w sposób dla nich zrozumiały. Jego koncepcja dała początek relatywizmowi, który był gotowy podważać nawet najbardziej oczywiste prawdy (por. tamże, s. 259–264).

czać pewności jej istnienia⁴, to jednak twierdził tak głównie z powodów metodologicznych, potrzebnych mu do stworzenia oryginalnego systemu filozoficznego, a właściwie całej filozofii od początku. Zakwestionowanie ustaleń i wniosków filozofów miało go doprowadzić do nowego podejścia do rzeczywistości, co faktycznie się stało, wpływając nie tylko na kolejne pokolenia filozofów, ale także na myślenie zwykłych ludzi o otaczającym świecie⁵.

Francuski filozof Michel Henry, reprezentant XX-wiecznej fenomenologii, nawiązując do hasła klasycznej fenomenologii: „tyle bycia, ile ukazywania się”, podkreśla, że byt dlatego jest, że się jawi. Jawienie się bytu oznaczałoby jego obecność dla podmiotu, który go postrzega czy doświadcza w jakikolwiek sposób. Jawienie się rzeczy sprawia, że coś jest – od niego zależą „i wszelkie istnienie, i wszelkie możliwe bycie”⁶. Jawienie się jest – według Henry’ego – podstawą bycia. „Dopóki jawienie się nie jawi, bycie jest niczym – w każdym razie jest niczym dla nas”⁷. Dzięki takiemu podejściu to, co się człowiekowi jawi, nie może – według niego – zostać zakwestionowane⁸. Podstawę filozofii francuskiego fenomenologa stanowi rozróżnienie na ciało transcendentalne, czyli poznające i odczuwające, oraz na ciało zmysłowe, a więc ciało poznawane i odczuwane. W ten sposób dochodzi do zaakcentowania specyfiki ciała człowieka (cielesności) w opozycji do innych ciał (bytów wcielonych) istniejących w świecie⁹.

⁴ „Zamknę teraz oczy, zatkam uszy, wyłączę wszystkie swe zmysły, a nawet usunę z myśli wszystkie obrazy rzeczy materialnych, a skoro jest to prawie niemożliwe do wykonania, to przynajmniej będę uważał je za pozbawione znaczenia i fałszywe. W ten sposób, pozostając tylko sam na sam ze sobą i mając do czynienia jedynie ze swym wnętrzem, będę starał się stopniowo stawać się bardziej znanym i zrozumiałym dla samego siebie” (Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Warszawa 2024, s. 20).

⁵ W ten sposób Kartezjusz dał początek filozofii podmiotu, według której to ludzki umysł jest pierwszy w określaniu istnienia rzeczy i jej cech; o tym, jaka jest dana rzecz – według tego nurtu – decyduje podmiot, a nie rzecz (przedmiot). Filozofia podmiotu stopniowo wypierała filozofię przedmiotu (filozofię realistyczną). Zwrot ku podmiotowi w filozofii nowożytnej miał dwie odmiany: empiryzm i racjonalizm (por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 140–145, ze szczególnym zwróceniem uwagi na przejawy zwrotu ku podmiotowi w XIX i XX w., s. 155–169).

⁶ M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012, s. 67.

⁷ Tamże. Wynika z tego, że – jak zauważa Weronika Węc – „zakresy tego, co jest, oraz tego, co się jawi, wprawdzie się pokrywają, jednakowoż bycie i jawienie wcale nie są jednoznaczne. Jawienie się jest w tej relacji uprzywilejowane, dopiero na gruncie jawienia możemy o czymś orzekać, że jest” (*Michel Henry: ciało i cielesność*, Principia 71 (2024), s. 121).

⁸ Por. tamże, s. 68.

⁹ Por. tamże, s. 198–199.

Henry zaznacza, że „jesteśmy nieuchronnie odsyłani od zmysłowego ciała światowego, od przedmiotu ze świata do ciała całkowicie innego rzędu: do ciała transcendentnego, opatrzonego w podstawowe władze widzenia, czucia, dotykania, słyszenia, poruszania się, i przez władze te zdefiniowanego”¹⁰. Istnieje więc ciało-podmiot i ciało-przedmiot. To pierwsze „daje i czuje ciało przez siebie odczuwane i dawane – każde światowe ciało przedmiotowe”¹¹.

Filozofowie nurtu fenomenologicznego, wypowiadając się na temat obecności fizycznej przedmiotu, podkreślają, że przedmiot dzięki swej obecności daje się podmiotowi poznającemu. Rzeczywistość nie jest jedynie obecna – twierdzą fenomenologowie – „lecz dopiero dzięki wielorakim dokonaniom staje się faktem i właśnie dlatego może być czymś »danym«, czego istota pozostaje utajona lub podlega zatajeniu”¹². Inny współczesny francuski filozof, Jean-Luc Marion, rozwijając ustalenia twórców fenomenologii, Edmunda Husserla i Marina Heideggera, opracował tak zwaną fenomenologię donacji, której podstawą jest stwierdzenie, że byt przede wszystkim się daje – obecność zakłada dar (donację)¹³. Wyjściowa teza jego filozofii brzmi; „To, co się ukazuje, najpierw się daje”¹⁴. Z analizy Mariona wynika, że obecność bytu staje się tożsama z jego daniem siebie:

Aby być, byt musi się pojawić, a zatem musi się dać. [...] Dane jest wówczas jako coś istniejącego [...], jako pewne to-oto, [jako coś] w czego istnienie nie ma sensu wątpić. [...] Aby się dać, jawienie się powinno zaistnieć jako przedmiot¹⁵.

Francuski myśliciel idzie dalej, sugerując, że dawanie się (donacja) bytu jest ważniejsze od jego obecności:

Jakkolwiek i jakimikolwiek środkami cokolwiek może się do nas odnosić, absolutnie nic nie jest, nie nadchodzi, nie jawi się, nie dotyka nas, najpierw nie dokonując się zawsze i koniecznie na sposób donacji. Nawet najbardziej oczywista czy najbardziej zmysłowa naoczność czerpie swój przywilej tylko z donacji, która jako

¹⁰ M. Henry, *Wcielenie...*, s. 201.

¹¹ Tamże; por. także: W. Węc, *Michel Henry...*, s. 124–129.

¹² E. Coreth, P. Ehlen, G. Haeflner, F. Ricken, *Filozofia XX wieku...*, s. 14.

¹³ Por. J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. 4–5, 83–84.

¹⁴ Tamże, s. 6.

¹⁵ Tamże, s. 36.

jedyna bezpośrednio się w niej dokonuje, bowiem bezpośredniość sprowadza się do donacji albo pozostaje czymś złudnym. Żaden byt, rzeczywistość, pozór, pojęcie lub odczucie nie mogłoby nas dosięgać, ani nawet nas dotyczyć, gdyby [się] nam najpierw nie dało. Chodzi tutaj o istotne prawo: cokolwiek wydarza się nam i dla nas, najpierw się nam daje tu i teraz. [...] Wszelki fakt, problem, świadomość rozpoczyna od danych bezpośrednich, od bezpośredniości czegoś danego. Nic nie wyłania się, jeśli się nie daje¹⁶.

Byt się daje przez ukazywanie się; fenomeny ukazują się, ale dlatego, że się dają lub po to, żeby się dawać – ukazywanie się można zatem sprowadzić do dawania się¹⁷.

Wydaje się, że powyższe fenomenologiczne stwierdzenia w jakiś sposób marginalizują fakt bycia przedmiotu, jego istnienie samo w sobie na rzecz jego jawienia się i dawania się. Z pewnością klasyczna ontologia nie zgodziłaby się z takim postawieniem sprawy, ponieważ dla niej jest jasne: najpierw jest bycie, czyli istnienie, a dopiero później może pojawić się jakiekolwiek działanie, nieważne, czy tym działaniem będzie jawienie się – jak u Henry’ego – czy dawanie się – jak u Mariona. Jawienie się i dawanie się byłoby już jakimś aktem bytu, konsekwencją jego bycia. Kategoria obecności bytu, a przede wszystkim jego obecność fizyczna, byłaby jakimś pogodzeniem ontologii z fenomenologią, ponieważ zawiera w sobie implicite założenie, że byt nie tylko istnieje, ale przez swoje istnienie staje się czymś dla kogoś, dla czyjegoś istnienia, przynajmniej potencjalnie. Ist-

¹⁶ Tamże, s. 66–67. Marion posuwa się nawet do stwierdzenia, że dar może się obyć bez obecności, może istnieć poza nią (s. 99–101): „Tracąc obecność, dar się nie zatracza, a traci jedynie to, co nie jest z nim zgodne i do niego się nie sprowadza, mianowicie: powracanie do siebie. [...] jeżeli dar nie jest obecny, a więc nie jawi się nigdy w obecności, można z tego bez wątpienia wywnioskować, że go po prostu nie ma [...], można jednak równie dobrze wyciągnąć wniosek przeciwny, że dar, aby się dawać, nie musi ani być, ani trwać w sensie obecności. Co więcej, dar daje się w tej ścisłej mierze, jakiej zrzuca się bycia, wyłącza się ze sfery obecności i pozbywa się siebie poprzez pozbycie się z siebie subsystencji. Początkowy paradoks – prezent (dar) nie może być obecny w obecności – zamienia się zatem w inny: prezent (dar) daje się bez obecności. Z definicji [...] zrobienie komuś prezentu nie zawsze, a nawet prawie nigdy nie jest równoznaczne z wytworzeniem jakiejś obecności. [...] prezent nie zawdzięcza wszystkiego obecności lub przynajmniej istnieje taka możliwość, że niczego jej nie zawdzięcza. Kwestia donacji nie zostaje zamknięta w momencie, w którym obecność zaprzecza darowi, lecz przeciwnie, otwiera się ona na możliwość prezentu bez obecności [...] – poza byciem” (tamże, s. 99–100).

¹⁷ Por. tamże, s. 86–87; P. Rogalski, *Donacja jako zagadnienie fenomenologii radykalnej w ujęciu Jeana-Luca Mariona*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 27 (2022) 4, s. 47–51; W. Starzyński, *Kartezjańska podmiotowość w fenomenologii Jean-Luca Mariona*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 23 (2011), s. 153.

nienie naturalnie przechodzi w obecność, a obecność zakłada, że podmiot poznający dostrzegł istnienie bytu i z tego powodu może stwierdzić, że byt nie tylko jest, ale jest także obecny. Podmiot może coś z tym faktem zrobić, a nawet powinien się jakoś do tego faktu ustosunkować.

OBECNOŚĆ DUCHOWA

Byt jest obecny na sposób duchowy, gdy – pomimo jego istnienia przy nas – nie odbieramy go żadnymi zmysłami. Taka obecność bytu, w przeciwieństwie do obecności fizycznej, nie jest oczywista. Wielu myślicieli – na przykład naturaliści w starożytności czy filozofowie marksistowscy w nowożytności – kwestionuje istnienie bytów czysto duchowych, a tym bardziej ich obecność w świecie materialnym i dla człowieka. Twierdzą oni, że jeśli coś nie istnieje na sposób materialny, to w ogóle nie istnieje. Argumentują, że taki byt nie może istnieć, ponieważ – według nich – materialność stanowi konieczną kategorię istnienia czegokolwiek.

Objawem obecności duchowej jako skutku istnienia tylko na sposób duchowy jest akt myślenia. Człowiek ma zdolność myślenia, także myślenia abstrakcyjnego, ponieważ posiada umysł, a umysł to coś duchowego w człowieku¹⁸. Wprawdzie w proces myślenia zaangażowany jest ludzki mózg, jednakże nie jest on przyczyną myślenia, lecz jego narzędziem. Gdy człowiek myśli, w mózgu to „widać” – intensywnie pracuje, odbijając w sobie proces myślenia, tak jak odzwierciedla wszystko, co człowiek robi. „Mózg nie generuje, lecz tylko przekazuje i wyraża umysłowe procesy/zdarzenia”¹⁹. Myślenie samo w sobie ma charakter duchowy. A potwierdzeniem tej tezy jest fakt, że myśli nie można zobaczyć, a tym bardziej usłyszeć, poczuć, dotknąć czy smakować. Nonsensem byłoby mówienie, że „myśl ma długość albo ciężar, barwę lub kształt. [...] Jeśli ciągle tworzymy rzeczy, które nie mają cech materialnych, to musi być w nas jakiś niematerialny element, który je tworzy. Element ten nazywamy duchem”²⁰. Zatem myśl jest duchowa, a jedynym sposobem „zmaterializowania” myśli jest jej wypowiedzenie, ubranie jej w słowa przez mowę lub na piśmie. Nikt nie ma dostępu do cudzych myśli. Jeśli człowiek nie wypowie swoich myśli, nikt nie może się dowiedzieć, o czym myśli. Nawet jeśli zobaczylibyśmy mózg myślącego człowieka na ekranie, podpinając go do skomplikowanej

¹⁸ Por. F.J. Sheed, *Teologia dla początkujących*, tłum. J. Grzegorzczak, Kraków 2020, s. 25.

¹⁹ D. O’Leary, M. Beauregard, *Duchowy mózg. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*, tłum. Z. Kasprzyk, Kraków 2011, s. 444.

²⁰ F.J. Sheed, *Teologia dla początkujących...*, s. 27.

aparatury, zobaczylibyśmy, że w mózgu dzieje się wiele rzeczy, że reaguje, że zachodzą w nim procesy fizyko-chemiczne, że powstają nowe połączenia między neuronami, nie dowiemy się jednak, o czym dany człowiek myśli – treść ludzkiej myśli pozostanie niedostępna. Myśl stanowi skutek działania umysłu i świadomości, a nie mózgu, choć umysł i świadomość są bez wątpienia ściśle związane z działaniem mózgu²¹. „Umysł [...] jest zbiorem połączonych wzajemnie funkcji umysłowych, jak uwaga, percepcja, myśl, rozum, pamięć i emocje. Umysł nie jest substancją (bytem), lecz zbiorem umysłowych procesów i zdarzeń”²². Konsekwencją zdolności człowieka do myślenia jest wyobraźnia oraz możliwość fantazjowania. Dzięki temu człowiek może w swojej głowie (w swoim umyśle) tworzyć nowe światy, może myśleć o tym, co nie istnieje, może tworzyć fantastyczne fabuły i scenariusze. Kultura jest pełna powieści i opowiadań, filmów i seriali, które są fikcją, a więc zmyślonymi światami, a to wszystko mogło zaistnieć dzięki ludzkiej zdolności do myślenia. Zdolność człowieka do myślenia oraz kultura stworzona przez niego dzięki tej zdolności są dowodem istnienia sfery duchowej w człowieku.

Istnienie obecności duchowej potwierdza się w wielu życiowych sytuacjach. Na przykład, gdy rodzic mówi do swojego dziecka, które będzie zdawać egzamin maturalny: „Będę z tobą”. Oczywiście, że rodzic nie ma wtedy na myśli fizycznej obecności przy swoim dziecku, bo jest to prawnie zabronione – ma na myśli obecność na sposób duchowy. W tym przypadku znaczy to: „Będę myślał o tobie”. Rodzic będzie wykonywał czynność duchową. W innym szkolnym przykładzie nauczyciel prowadzący lekcję może zauważyć ucznia, który jest rozkojarzony, zamyślony, wpatrzony w jakiś punkt zamiast w niego, wyjaśniającego temat. Nauczyciel mógłby w takiej sytuacji zwrócić się do ucznia takimi słowami: „Wprawdzie fizycznie tu jesteś, ale duchowo jakby gdzie indziej”. Przykładem obecności duchowej jest także modlitwa. Modlący się człowiek nie modli się do ściany, nie modli się w próżnię. Jeśli się modli, robi to dlatego, że jest przekonany o obecności Boga czy po prostu o obecności jakiejś rzeczywistości nadprzyrodzonej, która nie tylko istnieje, ale także słucha jego modlitwy. Gdyby nie był o tym przekonany, nie modliłby się²³.

²¹ Por. D. O’Leary, M. Beauregard, *Duchowy mózg...*, s. 12, 172–182.

²² Tamże, s. 172, przyp. 15.

²³ Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 58–64; Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992, s. 23–27; S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004, s. 124–129, ze szczególnym uwzględnieniem ułomnych wyjaśnień genezy religii, kwestionujących realne istnienie bytu nadprzyrodzonego, s. 11–54.

Fakt, że Boga nie można doświadczyć zmysłowo, fakt Jego niematerialności nie stanowi problemu, bo materialność nie wyczerpuje możliwości istnienia. Może nie być przy nas żywej istoty materialnej, jak drugi człowiek czy jakieś zwierzę, ale może być obecna przy nas istota duchowa, jak Bóg, anioł, a może nawet dusza nieżyjącego już człowieka. Ta duchowa istota może dawać materialne znaki swojej obecności, na przykład poruszać przedmiotami lub wydawać jakieś dźwięki, żeby przekonać człowieka o swojej obecności. Jednakże nawet jeśli takich znaków nie ma, człowiek może być przekonany, że istota duchowa nie tylko istnieje, ale także jest przy niej i opiekuje się nią, tak jak młody człowiek jest przekonany, że jego mama lub tata, którzy zapewnili go o swojej obecności podczas egzaminu, są z nim obecni, mimo że fizycznie ich przy nim nie ma. Tak więc myśl, a przede wszystkim treść myśli, jest duchowa, stając się w ten sposób dowodem, że mogą istnieć nie tylko byty widzialne, a więc materialne, ale także byty niewidzialne, czyli duchowe. A jeśli istnieją, to mogą także być obecne na sposób wpływający z ich natury, a więc na sposób duchowy – na podobieństwo myśli, która rodzi się w człowieku.

OBECNOŚĆ WIRTUALNA

Choć wirtualność to pojęcie odnoszące się obecnie przede wszystkim do świata cyfrowo-informatycznego, istniało ono wcześniej. *Słownik języka polskiego* wyjaśnia, że „wirtualny” to „stworzony w ludzkim umyśle, ale prawdopodobnie istniejący w rzeczywistości lub mogący zaistnieć”, natomiast „rzeczywistość wirtualna” to „sztuczna, trójwymiarowa przestrzeń”²⁴.

Według przytoczonej słownikowej definicji wirtualność angażuje z jednej strony umysł (myślenie, idee), a z drugiej strony rzeczywistość (przedmioty fizyczne). Jest więc w wirtualności jakaś dialektyka między tym, co duchowe, a tym, co fizyczne. Możemy zatem przyjąć założenie, że obecność wirtualna sytuuje się między obecnością fizyczną a duchową. Choć świat cyfrowy znacznie poszerzył znaczenie wirtualności, to jednak bazuje na tym pierwotnym powiązaniu między tym, co duchowe, a więc niedostępne dla zmysłów – ewentualnie dostępne, ale w bardzo ograniczonym zakresie – a tym, co fizyczne, a więc dostępne dla zmysłów. Dzieje

²⁴ *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/> [dostęp: 18.08.2025].

się tak, gdy dany byt, na przykład człowiek – jako przedmiot naszego działania – jest postrzegany wzrokiem, ale nie można go dotknąć ani poczuć; a jeśli obecność wirtualna jest słabej jakości, nie można go też usłyszeć.

W obecności wirtualnej przedmiot naszego działania jest obecny mniej niż fizycznie (nie można go poczuć ani dotknąć), ale więcej niż duchowo (można go zobaczyć, czasem nawet usłyszeć). Ten rodzaj obecności tradycyjnie jest zapośredniczony przez obraz lub zdjęcie danej rzeczy. Jeśli na ścianie znajduje się obraz lub zdjęcie jakiegoś krajobrazu przedstawiającego rzekę, góry, pole, las, przyglądając się im, możemy stwierdzić, że te krajobrazy są z nami obecne wirtualnie, gdyż obraz „to przedstawienie jakiejś rzeczywistości pod jej nieobecność”²⁵. Dotyczy to także osoby przedstawionej na obrazie, a tym bardziej jej zdjęcia. Fizycznie dana rzeczywistość nie jest z nami obecna – mamy tylko jej obraz i zdjęcie, a nie ją samą. Można by więc przyjąć, że taka obecność to faktycznie obecność duchowa, ponieważ obraz albo zdjęcie przywołują na myśl daną rzecz lub osobę – na skutek ich oglądania zaczynamy o nich myśleć, przywołując je duchowo. Jednakże należy tę obecność nazwać wirtualną, a nie duchową, właśnie z powodu tego obrazu. Jest tutaj coś więcej niż tylko obecność duchowa. Ta ostatnia zakłada brak pośredników – jedynie nasze myśli stają się przyczyną przywoływania jakiejś osoby lub rzeczy. Tymczasem jeśli mamy obraz, a tym bardziej zdjęcie, wyobraźnia nie musi być zbyt silna, ponieważ dzięki obrazowi lub zdjęciu rzeczywistość zostaje nam przedstawiona, nawet jeśli owo przedstawienie jest niedokładne, gdyż nie jest kopią rzeczy. Większą wartość dla tego rodzaju obecności ma zatem zdjęcie niż obraz, ponieważ zdjęcie wiernie odtwarza rzecz, natomiast obraz ją zniekształca; wprawdzie ją przywołuje – im dokładniej odzwierciedla szczegóły, tym robi to lepiej – ale nie jest jej wiernym odbiciem, lecz jedynie próbą naśladowania; jest jakimś odwzorowaniem, ale nie jest nią. Wprawdzie zdjęcie też nią nie jest, ale przynajmniej wiernie ją odtwarza. Na fakt, że obraz to coś więcej niż obecność duchowa, ale zarazem mniej niż obecność fizyczna, wskazuje wspomniany już Jean-Luc Marion. Zauważa, że obraz wprawdzie chce uobecnić rzeczy, które przedstawia, jednakże, choć obserwator widzi przedmioty, to brakuje „dostąpienia do samej widzialności, wejścia poprzez ramy obrazu w obręb widzenia tego, co niewidzialne, krótko: jawienia się w żywym procesie. Choć w różnym stopniu, to jednak zawsze obraz (jak wszelki fenomen) nie ukazuje żadne-

²⁵ M. Henry, *Wcielenie...*, s. 152.

go przedmiotu, nie prezentuje się jako byt, a spełnia akt nadejścia do sfery widzialności”²⁶.

Mocniejszym jakościowo niż obraz lub zdjęcie przejawem obecności wirtualnej jest rozmowa telefoniczna i – dzięki internetowi – rozmowa przy użyciu funkcji wideo. Ta ostatnia popularnie nazywa się obecnością on-line. Po drugiej stronie pojawia się w czasie rzeczywistym prawdziwa osoba, a nie – jak w przypadku obrazu lub zdjęcia – tylko jej odwzorowanie. Dzięki rozwojowi technologii istnieje możliwość obecności wirtualnej tak wysokiej jakości, że zbliża się ona do obecności fizycznej. Rozmowa on-line nie może być jednak nazwana spotkaniem fizycznym, ponieważ brakuje innych elementów koniecznych do fizyczności spotkania. Możemy daną osobę widzieć i słyszeć, ale nie możemy jej dotknąć ani poczuć jej zapachu. Wprawdzie nie wszystko, co jest obecne fizycznie, może być dostępne wszystkimi zmysłami – niektóre byty nie mogą być dostępne nawet większością zmysłów (na przykład gaz, wiatr, prąd), a inne byty obecne fizycznie nie są dostępne dla nas bezpośrednio żadnymi zmysłami (tlen, wirusy, bakterie) – jednak jeśli naturą danego bytu jest jego dostępność wszystkimi zmysłami, to o jego obecności fizycznej możemy mówić tylko wtedy, jeśli wszystkie zmysły możemy w aktualnym kontakcie z nim potencjalnie zaangażować. Jeśli do natury danego bytu należy, że dosiegamy go fizycznie tylko przez niektóre zmysły – to tylko wtedy, gdy te zmysły

²⁶ J.-L. Marion, *Będąc danym...*, s. 61, więcej analiz Mariona na temat efektu obrazu zob. tamże, s. 49–66. Można w tym miejscu odwołać się także do filozofii Michela Henry’ego. Choć nie wprowadza on wyraźnego rozróżnienia między obecnością duchową a wirtualną, jednak to, co proponuje, w jakiś sposób sytuowałoby się częściowo w jednej i w drugiej kategorii. Tak dzieje się w przypadku snu. Henry, nawiązując do Kartezjusza, pisze: „Wstępna i całościowa dyskwalifikacja »procesu widzenia« przybiera właściwy sobie kształt we śnie, gdzie wszystko, co się pokazuje w takim widzeniu, jest fałszywe, nie istnieje, toteż całe uniwersum tego, co widzialne, wszelki możliwy »świat« zostaje za jednym zamachem unicestwiony. [...] Jeżeli śnię, wszystko, co we śnie widzę, jest tylko złudzeniem. Ale jeżeli we śnie doznaję smutku albo wszelkiego innego uczucia, albo »jakiejs innej pasji«, namiętności [...] to wtedy, mimo że chodzi o sen, taki smutek jest prawdziwy, istnieje absolutnie i *taki, jakim go doznaję*” (M. Henry, *Wcielenie...*, s. 131). Mamy tu coś z obecności duchowej – myśli, wyobrażenia – ale także coś z obecności fizycznej – konkretne psychosomatyczne objawy i uczucia. Z tego powodu moglibyśmy to, co znajduje się we śnie, nazwać obecnością wirtualną. Inny przykład, jaki podaje Henry, to spoglądanie na bryłę sześcianu i na budowany dom: „W percepcji sześcianu tylko jeden z jego boków jest spostrzegany przeze mnie z niezaprzeczną oczywistością, podczas gdy inne są tylko namierzone, a nie – rzeczywiście dane. Tak samo, jeżeli chodzi o kolejne zjawienia domu, jedynie aktualna faza zawiera prawdziwe rozdanie. [...] Każda »wypełniona« naoczność otacza się horyzontem potencjalnych zjawień, a wszelka efektywna obecność – horyzontem nie-obecności lub obecności wirtualnej” (tamże, s. 79–80).

możemy potencjalnie wykorzystać w spotkaniu z danym bytem, mówimy o jego obecności fizycznej. Człowiek należy do bytów, których fizycznie doświadczamy przez wszystkie zmysły, z wyjątkiem smaku. Jeśli więc jakiś człowiek jest dla nas obecny wirtualnie (on-line), nie można takiej obecności nazwać fizyczną, ponieważ nie jesteśmy w stanie zaangażować w spotkaniu z nim dotyku i zapachu. Podobna różnica zachodzi między książką w swej obecności fizycznej a książką wirtualną (e-bookiem). Ta pierwsza jest dostępna nie tylko przez wzrok, ale także przez dotyk i węch (charakterystyczny zapach kartek, jeśli książka jest świeżo zakupiona), ta druga natomiast dociera do nas jedynie przez zmysł wzroku – brakuje więc wielu elementów, jej obecność w takiej formie jest na tyle uboga, że nie można jej nazwać fizyczną²⁷.

Podsumowując, należy stwierdzić, że obecność wirtualna posiada różne jakości: najniższa to obraz rzeczy, następnie zdjęcie rzeczy i rozmowa telefoniczna. Najwyższa jakość obecności wirtualnej to rozmowa z funkcją wideo. Jednak nawet ta ostatnia nie jest w stanie przekazać dotyku, smaku i zapachu, dlatego musi pozostać tylko obecnością wirtualną, a nie może być traktowana na równi z obecnością fizyczną.

OBECNOŚĆ SYMBOLICZNA

Obecność symboliczna korzysta ze znaków i symboli. Celem znaku jest naprowadzanie poza siebie, na inną rzeczywistość²⁸. Gdy widzimy znak i rozumiemy jego znaczenie, myślimy o rzeczywistości, którą on przedstawia. Jest tak na przykład w przypadku dymu, który jest znakiem ognia (znak naturalny), czy w przypadku znaku drogowego przedstawiającego autostradę (znak mieszany). Znakiem jest krzyż, dlatego że wprowadza w rzeczywistość miłości Boga do człowieka, wskazując jednocześnie na śmierć Chrystusa, która stała się dowodem tej miłości (znak umowny). Patrząc na krzyż, ta rzeczywistość staje się dla nas obecna, choć w sposób symboliczny. Potwierdzeniem obecności tej rzeczywistości jest skłon głowy, klęknięcie, modlitwa. Nie wykonuje się tych czynności z powodu

²⁷ Inny przykład obecności wirtualnej mógłby być następujący: Mam 100 zł (fizycznie, faktycznie). Pożyczam komuś 50 zł. Faktycznie od momentu pożyczenia i do momentu oddania mam 50 zł, ale wirtualnie ciągle mam 100 zł, ponieważ nie dałem drugiemu 50 zł, lecz tylko je jemu pożyczyłem.

²⁸ Por. H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, tłum i opr. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 447.

szacunku dla obrazu przedstawiającego krzyż czy dla materiału, z którego krzyż został zrobiony, lecz ze względu na rzeczywistość, do której odnosi²⁹.

Choć wszystkie symbole są znakami, to nie wszystkie znaki są symbolami. Symbole są znakami szczególnego rodzaju³⁰.

Znak trzeba zaliczyć do porządku intelektualnego, logicznego, a symbol odnosi się do emocjonalnej sfery człowieka, a także wyraża sprawy związane z nieograniczonością i transcendencją, dlatego jest głównym elementem języka religijnego³¹.

Typową cechą symbolu jest to, że odnosi się do rzeczywistości skomplikowanych, abstrakcyjnych i złożonych. Lew będzie symbolem odwagi, sowa symbolem mądrości, serce symbolem miłości, a flaga symbolem państwa. W naukach matematycznych istnieje graficzny symbol oznaczający nieskończoność³². Symbol jest potrzebnym skrótem, by przybliżyć skomplikowaną lub/i abstrakcyjną rzeczywistość. Umiejętność odczytania symbolu i jego właściwej interpretacji jest warunkiem rozpoznania rzeczywistości, którą on oznacza³³.

Symbol sprawia, że rzeczywistość przez niego reprezentowana staje się dla nas dostępna, a więc obecna. On „nie tyle wskazuje na coś innego, lecz raczej pewna rzeczywistość staje się, aktualizuje, urzeczywistnia się w symbolu, nigdy jednak nie wyraża się w symbolu w sposób całkowity”³⁴. Jeśli patrzymy na flagę własnego państwa, to w tym momencie to państwo – z całą jego historią, zwyczajami, językami, obyczajami, narodami i ludami – staje się dla nas obecne. Nie jesteśmy w stanie uczynić obecnymi wszystkich elementów państwa naraz i każdego osobno analizować, ale dzięki symbolowi, jakim jest flaga, to wszystko w sposób symboliczny staje przed nami, nawet jeśli nie potrafimy tego wyliczyć i nazwać. Nawet jeśli o wielu sprawach nie wiemy, wystarczy, że patrzymy na flagę państwową, a to wszystko staje się obecne.

²⁹ Por. K. Porosło, *Przez rzeczy widzialne do niewidzialnych – symbol właściwym językiem liturgii, w: Teologia żyjąca w liturgii. Materiały z II rekolekcji liturgicznych „Misterium Fascinans”* (4–6 września 2009 r.), red. K. Porosło, Kraków 2010, s. 89–90.

³⁰ Por. G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 324.

³¹ K. Porosło, *Przez rzeczy widzialne do niewidzialnych...*, s. 91.

³² Należy zaznaczyć, że nie wszystkie symbole mają charakter uniwersalny. Znaczenie niektórych odnosi się tylko do jednej kultury – w innej ten sam symbol może oznaczać inną rzeczywistość, na przykład w Egipcie sowa będzie symbolem śmierci i magii.

³³ Por. K. Porosło, *Przez rzeczy widzialne do niewidzialnych...*, s. 87–88.

³⁴ Tamże, s. 92.

Oznaczając inne rzeczy, symbole wkraczają w naszą wyobraźnię, ogarniają nasze uczucia i wpływają na nasze zachowanie. Rozumowe wyjaśnienia nigdy nie będą odpowiadały możliwej sile znaczenia, jakie wyrażają konkretne symbole. W szczególności jeżeli mówimy o symbolach religijnych, które oznaczają ostateczne i transcendentne rzeczywistości, możemy oczekiwać, że ich znaczenie jest nie do wyczerpania³⁵.

OBECNOŚĆ SAKRAMENTALNA

Wszystkie rodzaje obecności znajdują syntezę w obecności sakramentalnej. Sakramentalność oznacza, że rzeczywistość postrzegana zmysłami zawiera w sobie coś więcej niż jedynie to, czego można materialnie doświadczyć. Kategoria sakramentalności wskazuje, że dostępną zmysłami rzeczywistość przenika jakaś inna rzeczywistość. W ten sposób dostępna zmysłowo materia i jej konkretne przejawy stają się znakiem tego, co istnieje poza nią:³⁶ „rzeczywistość materialna, dostrzegalna i dotykalna, nie jest kresem poznania, ale odsyła do czegoś więcej”³⁷. Sakramentalność zawiera w sobie obecność materialną, ponieważ, aby uświadomić sobie istnienie innej rzeczywistości, najpierw musi być dla nas obecna rzeczywistość fizyczna – bez niej nie mamy dostępu do tego, co znajduje się poza nią – rzeczywistość materialna staje się znakiem rzeczywistości niematerialnej. Następnie, aby być fizyczny stał się narzędziem do wejścia w oddziaływanie rzeczywistości duchowej, trzeba uznać istnienie tego, co duchowe. Obecność wirtualna z kolei jest częścią obecności sakramentalnej, ponieważ to, co sakrament reprezentuje, nie jest dane bezpośrednio, lecz jest zapośredniczone przez coś innego. I wreszcie, obecność symboliczna zawiera się w obecności sakramentalnej w tym sensie, że sakramentalność posługuje się znakami i symbolami, bo tylko w taki sposób może naprowadzić na rzeczywistość poza sobą – przy założeniu, że znaki, którymi się posługuje, są czytelne i w jakiś sposób powiązane z rzeczywistością, do której chcą się odnosić³⁸.

Takie rozumienie sakramentalności prowadzi do konstatacji, że obecność sakramentalna zarówno odsłania rzeczywistość, jak i ją zakrywa. Sakramentalność staje między tym, co fizyczne, a tym, co duchowe, i dzięki

³⁵ G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych...*, s. 324.

³⁶ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 641–642; T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1995, s. 46.

³⁷ P. Roszak, *Istota i skutki sakramentu Eucharystii...*, s. 117.

³⁸ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 646.

temu te rzeczywistości mogą się ze sobą spotkać. Jeśli więc istnieją dwa bieguny rzeczywistości, które z zasady nie mogą się ze sobą spotkać – z jednej strony materia oraz to, co widzialne i doświadczalne zmysłami, obecne w sposób jawny i oczywisty, a z drugiej strony duch i to, co niewidzialne, niedoświadczalne przez zmysły, a więc obecność ukryta i nieoczywista – to sakramentalność, wykorzystując pośrednie rodzaje obecności (obrazy, symbole i znaki), sprawia, że między fizycznością a duchowością, między materialnością a nadprzyrodzonością, między naturalnością, a tym, co pozanaturalne, między tym, co zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne, dochodzi do spotkania.

Nasze doświadczenie ukazuje nam tak w postrzeganiu, poprzez widzenie i słyszenie, jak i w komunikowaniu, poprzez wskazywanie i oznajmianie, jedyną w swoim rodzaju współzależność tego, co zewnętrzne i wewnętrzne; widzialnej i nie leżącej na powierzchni rzeczywistości. To połączenie i skrzyżowanie tego, co zewnętrzne i tego, co wewnętrzne realizuje się tak w przyswajaniu, jak i w wyrażaniu: to, co jest zewnętrzne, ucieleśnia i zarazem ukrywa to, co właściwe i istotne. To, co wewnętrzne, może się zniekształcić, ale musi się wyrazić, uzewnętrznić, aby mogło być doświadczane³⁹.

Na bazie kategorii sakramentalności mówi się, że świat jest znakiem Boga, a świat (przyroda) odbija w sobie Autora, czyli Stwórcę, odsyłając zarazem do Niego (por. Mdr 13,1–9; Rz 1,18–20)⁴⁰.

Dzięki kategorii sakramentalności to, co niewidzialne, nie jest całkowicie niewidzialne, a to, co widzialne, nie jest ani samowystarczalne, ani niezależne, ani jedyne. Obecność sakramentalna sprawia, że rzeczywistość jest ostatecznie czymś jednym i jednością. Mimo że dzielimy ją na różne kategorie i często nie potrafimy ich ze sobą połączyć i pogodzić, to kategoria sakramentalności umożliwia spojrzenie na nią jak na harmonijną całość, w której wszystko ma swoje miejsce. Jest więc w niej miejsce i na

³⁹ T. Schneider, *Znaki bliskości Boga...*, s. 11. „To, co zewnętrzne, oznacza to, co wewnętrzne. To, co wewnętrzne, realizuje siebie samo w tym, co zewnętrzne. Zewnętrzna realność oznacza i opisuje wewnętrzną rzeczywistość. Dostrzegalna, doświadczalna zewnętrzność posiada więc charakter odsyłający, charakter znaku o tyle, o ile obejmuje i ogarnia to, co wewnętrzne, coś, co nie jest oddzielone i odległe od swojej widzialnej zewnętrzności, lecz która jest jej pośrednikiem, jest obecne, ukazując się w niej i odciskając realnie; tylko w ten sposób jest samo sobą. W dokładnie taki sposób materia i duch, ciało i zasada życia, ciało i duch – tworzą w człowieku jedność” (tamże, s. 21–22).

⁴⁰ O kryzysie idei sakramentalnej zob. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 663–664.

rzeczywistość materialną i na rzeczywistość duchową. Jest w niej również miejsce na kategorii pośrednie, jak wirtualność, i symbolikę, dzięki którym w jakiś sposób relatywizujemy znaczenie tego, co fizyczne, a zbliżamy się do tego, co duchowe. Sakramentalność zawiera w sobie wszystkie możliwe obecności, tak by tworząc z nich syntezę, połączyć to, co wydaje się nie do połączenia: materię i ducha, widzialność i niewidzialność. Sakramentalność wskazuje, że nie ma dwóch rzeczywistości – jest tylko jedna, zawierająca w sobie dwa jej aspekty: materialność i duchowość. Obecność sakramentalna powoduje, że te dwa aspekty rzeczywistości mogą się ze sobą spotkać w jednym punkcie i w jednym miejscu.

Sakrament Eucharystii w sposób najbardziej kompletny pokazuje, jak różne rodzaje obecności łączą się ze sobą w jednym miejscu i czasie. Eucharystia to sakramentalna obecność Jezusa Chrystusa pod postaciami chleba i wina⁴¹. Jednakże, aby owa sakramentalna obecność mogła zaistnieć, potrzebne jest spełnienie kilku warunków. Po pierwsze, muszą być obecne chleb i wino (obecność materialna), a jeszcze wcześniej jako historyczne (materialne) źródło musiał zaistnieć fakt ustanowienia Eucharystii, dokonany podczas ostatniej wieczerzy. Po drugie, konieczna jest modlitwa kapłana wzywająca Ducha Świętego nad chlebem i winem (epikleza), by w ten sposób mogły stać się Ciałem i Krwią Chrystusa (obecność duchowa). Po trzecie, chleb i wino nie zostały wybrane przypadkowo – są one symbolami, które należy poprawnie zaaplikować do oznaczanej przez nie rzeczywistości (obecność symboliczna)⁴². Po czwarte, Ciało i Krew za pośrednictwem słów w ich kontekście biblijnym stają się wirtualną obecnością rzeczywistości, którą oznaczają. Wirtualnie, a więc przez pośrednictwo, ją przywołują (obecność wirtualna).

Obecność sakramentalna jest obecnością Chrystusa umierającego na krzyżu – rzeczywistość z przeszłości staje się obecna teraz. Fizycznie, czyli historycznie, wydarzyła się raz i już się nie powtarza i nie powtórzy, jednak

⁴¹ Teologiczno-dogmatyczne wyjaśnienie obecności Chrystusa w Eucharystii szczegółowo podaje: A.L. Szafrński, *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1974, s. 171–187.

⁴² Symbolika chleba i wina jest niezwykle bogata. Nawiązuje do codziennej ludzkiej rzeczywistości jedzenia i picia, umożliwiających przetrwanie. Tym samym chleb i wino ukazują prawdę, że podtrzymanie życia pochodzi z zewnątrz, że człowiek jest skazany na to, co poza nim, że racja jego istnienia istnieje poza nim. Chleb i wino ukazują również znaczenie społeczności i wspólnoty – jedzenie razem przy stole. Należy również zwrócić uwagę na język biblijny, w którym ciało oznacza całego człowieka, jego egzystencję. „Ciało wydane za wielu” podkreśla zatem oddanie swojego życia za innych i dla innych, ukazuje istnienie »dla« (proegzystencja). Ciało wydane i krew wylana oznaczają jednocześnie, że krew zostaje oddzielona od ciała, a to oznacza śmierć. Dzięki życiu, nauczaniu i postawie Jezusa ciało i krew nabierają nowych znaczeń.

sakramentalnie staje się obecna, ponieważ zostają zastosowane wszystkie rodzaje obecności. Misterium paschalne Chrystusa, które dokonało się w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, pojawia się na nowo bez ograniczeń czasu i przestrzeni⁴³. Skutkiem tego na ołtarzu podczas ofiary Mszy świętej jest obecny prawdziwy Chrystus, a nie tylko jego symbol czy znak. Jest obecny fizycznie, ponieważ, dotykając lub spożywając konsekrowany chleb, doświadczamy tego fizycznie (wzrok i smak), a nie tylko duchowo (myśl, modlitwa), czy tylko wirtualnie (obraz, zdjęcie), czy nawet tylko symbolicznie (chleb jako symbol Chrystusa oddającego życie). Jak wyjaśnia jeden z teologów ostatniego soboru, René Laurentin, przywołując to, co na ten temat głosił św. Tomasz z Akwinu, dzięki porządkowi znaku „niezmienione postacie chleba i wina stają się urzeczywistniającym znakiem osobowej i skutecznej obecności Chrystusa”⁴⁴.

Katolicka doktryna o obecności Chrystusa w Eucharystii, wyrażona w sposób całościowy podczas Soboru Trydenckiego (1545–1563) w dekreście o sakramencie Eucharystii, zwraca uwagę na różne rodzaje tej obecności: „w życiodajnym sakramencie świętej Eucharystii po konsekracji chleba i wina nasz Pan, Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, znajduje się prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie (kan. 1) pod postaciami owych widzialnych rzeczy”⁴⁵. Po wypowiedzianych przez kapłana słowach konsekracji Chrystus pod postaciami chleba i wina staje się według stwierdzenia soborowego obecny: prawdziwie (*vere*), rzeczywiście (*realiter*) oraz substancjalnie (*substantialiter*). Obecność *prawdziwa* oznacza, iż jest ona – mimo zastosowania symboli chleba i wina – czymś więcej niż tylko obecnością symboliczną. Obecność *rzeczywista* z kolei akcentuje fakt, że w Eucharystii Chrystus nie jest obecny jedynie wirtualnie, jakby poprzez obraz czy, nawiązując do współczesności, przez połączenie na odległość. Natomiast obecność *substancjalna* oznacza, że Chrystus w Eucharystii nie jest obecny jedynie duchowo, lecz także fizycznie. „Symboliczny

⁴³ O ile protestanci w sprawowaniu Eucharystii akcentują przeszłość poprzez nawiązanie do ostatniej wieczerzy, o tyle prawosławni skupiają się na tym, co ma nastąpić, a czego Eucharystia jest antycypacją – na przyszłej chwale; katolicyzm próbuje w liturgii łączyć te dwa wymiary (por. R. Laurentin, *Jezus Chrystus prawdziwie obecny. Eucharystia – Kościół – jedność*, tłum. A. Graboń, Kraków 1998, s. 50–54).

⁴⁴ Tamże, s. 70–71. Na temat różnicy między obecnością Chrystusa w Eucharystii a Jego obecnością w pozostałych sakramentach zob. W. Kowalik, *Obecność Chrystusa w sakramentach Kościoła według nauki Soboru Watykańskiego II*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 27 (1999), s. 149–154.

⁴⁵ Cyt. za: *Breviarium fidei*, red. I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wójtowicz, Poznań 2007, *breviarium_fidei.pdf* [dostęp: 16.08.2025].

wymiar Eucharystii nie sprzeciwia się *realności* Bożego daru: dar ten jest *symboliczny i realny* zarazem”⁴⁶.

Z nauczania o prawdziwej, rzeczywistej i substancjalnej obecności Chrystusa w Eucharystii płynie wniosek, że ten sakrament jest w pełnym tego słowa znaczeniu uobecnieniem rzeczywistości śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, jest obecnością obecności. Eucharystia jest pamiątką ofiary Chrystusa, ale w formie sakramentalnej, co oznacza, że czyni tę ofiarę obecną aktualnie po spełnieniu określonych warunków. Francuski jezuita i teolog Bernard Sesboüé, odnosząc się do orzeczenia Soboru Trydenckiego w tej kwestii, wyjaśnia:

Obecność ta nie jest tożsama z obecnością Zbawiciela po prawicy Ojca, jest ona jednak sakramentalna, „według sposobu istnienia” (*ratio existendi*), który można rozpoznać jedynie w wierze. [...] W każdym razie rzeczywista obecność eucharystyczna jest obecnością „substancjalną”. Chrystus nie tylko jest obecny w Eucharystii „w znaku, obrazie lub poprzez swoją moc” [...], czy też jedynie w chwili komunii, a nie przed i po [...], czy nawet w sposób „duchowy”, jeśli termin ten przeciwstawia się „sakramentalnemu” lub „rzeczywistemu”⁴⁷.

ZAKOŃCZENIE

Obecność oznacza, że jakiś konkretny, jednostkowy byt istnieje w zasięgu oddziaływania świadomego bytu. Najbardziej oczywista jest obecność fizyczna. Na drugim biegunie, jako najmniej oczywista, znajduje się obecność duchowa. Między nimi znajdują się pośrednie stany obecności, takie jak obecność wirtualna i obecność symboliczna. Najwyższym rodzajem obecności jest obecność sakramentalna. Ona łączy w sobie obecność fizyczną z obecnością duchową za pomocą obecności wirtualnej i symbolicznej, stając się w ten sposób syntezą wszystkich rodzajów obecności. Kategoria sakramentalności godzi dwa skrajne wymiary rzeczywistości: duchowy z materialnym, nadprzyrodzony ze zmysłowym – to, co wewnętrzne, z tym, co zewnętrzne. Kumulacja obecności sakramentalnej ma miejsce w sakramencie Eucharystii. Według katolickiej nauki Chrystus w Eucharystii jest obecny w sposób prawdziwy, rzeczywisty i substancjalny, co oznacza, że obecność sakramentalna jest czymś więcej niż tylko materialnością (chleb i wino), symboliką (wydane ciało i wylana krew jako symbol oddania ży-

⁴⁶ R. Laurentin, *Jezus Chrystus prawdziwie obecny...*, s. 83.

⁴⁷ H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Znaki zbawienia: Sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maria*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 3, tłum. P. Rak, Kraków 2001, s. 142.

cia) czy wirtualnością (zapośredniczony kontakt z Chrystusem). Sakramentalna obecność w Eucharystii pokazuje także, że Chrystus nie jest z nami obecny tylko duchowo (modlitwa, myślenie). Kategoria sakramentalności jest oryginalną nauką wypracowaną na gruncie teologii chrześcijańskiej. Sakramentalność to właściwy sposób Boga komunikowania się z człowiekiem. Dzięki niej daje znaki swojej obecności mocniej i wyraźniej niż tylko na sposób duchowy. Sakramentalna obecność eucharystyczna sprawia, że różne rodzaje obecności łączą się ze sobą w jednym miejscu i czasie.

BIBLIOGRAFIA

- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010.
- Bourgeois H., Sesboüé B., Tihon P., *Znaki zbawienia: Sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maria*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 3, tłum. P. Rak, Kraków 2001, s. 15–293.
- Breviarium fidei*, red. I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wójtowicz, Poznań 2007, [breviarium_fidei.pdf](#) [dostęp: 16.08.2025].
- Coreth E., Eblen P., Haeflner G., Ricken F., *Filozofia XX wieku*, tłum. M.L. Kalinowski, Kęty 2004.
- Henry M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012.
- Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 3: *Znaki zbawienia: Sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maria*, tłum. P. Rak, Kraków 2001.
- Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Warszawa 2024.
- Kowalik W., *Obecność Chrystusa w sakramentach Kościoła według nauki Soboru Watykańskiego II*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 27 (1999), s. 117–155.
- Laurentin R., *Jezus Chrystus prawdziwie obecny. Eucharystia – Kościół – jedność*, tłum. A. Graboń, Kraków 1998.
- Marion J.-L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007.
- Modlić się mszą świętą*, red. K. Porosło, Kraków 2021.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- O’Collins G., Farrugia E.G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.
- O’Leary D., Beauregard M., *Duchowy mózg. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*, tłum. Z. Kasprzyk, Kraków 2011.
- Porosło K., *Przez rzeczy widzialne do niewidzialnych – symbol właściwym językiem liturgii*, w: *Teologia żyjąca w liturgii. Materiały z II rekolekcji liturgicznych „Mysterium Fascinans”* (4–6 września 2009 r.), red. K. Porosło, Kraków 2010, s. 86–109.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2000.

- Rogalski P., *Donacja jako zagadnienie fenomenologii radykalnej w ujęciu Jeana-Luca Mariona*, „Studia Philosophica Wratislaviensa” 27 (2022) 4, s. 45–57.
- Roszak P., *Istota i skutki sakramentu Eucharystii. Szkic z perspektywy tomistycznej*, w: *Modlić się mszą świętą*, red. K. Porosło, Kraków 2021, s. 115–144.
- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989.
- Schneider T., *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1995.
- Sheed F.J., *Teologia dla początkujących*, tłum. J. Grzegorzcyk, Kraków 2020.
- Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/> [dostęp: 18.08.2025].
- Starzyński W., *Kartezjańska podmiotowość w fenomenologii Jean-Luca Mariona*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 23 (2011), s. 149–169.
- Szafrński A.L., *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1974.
- Teologia żyjąca w liturgii. Materiały z II rekolekcji liturgicznych „Misterium Fascinans”* (4–6 września 2009 r.), red. K. Porosło, Kraków 2010.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.
- Vorglimler H., *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. i opr. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005.
- Węc W., *Michel Henry: ciało i cielesność*, „Principia” 71 (2024), s. 117–134.
- Wszółek S., *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004.
- Zdybicka Z., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992.

Ks. Marcin Ruszkowski*
WT KUL, Lublin

TEOLOGICZNE OBLCZE MARYJNOŚCI ŚWIĘTEJ Z KALKUTY

THE THEOLOGICAL PROFILE OF THE MARIAN SPIRITUALITY OF THE SAINT OF CALCUTTA

Summary

Mother Teresa's life in the slums of Calcutta continues to inspire admiration to this day. The article presents the theological profile of her Marian spirituality in the perspective of contemporary Mariology and saints' spirituality. The topic is timely given the growing interest in the theological dimension of the lives of saints and the sources of charisms. The study employs analysis of Scripture, Teresa's writings and correspondence, Church documents, and mariological and biographical scholarship. In subsequent sections the author discusses: the theological image of Mary in Teresa's experience; the Marian style of her life and ministry (in the light of the *fiat* and the *Magnificat*); and the significance of entrustment to the Immaculate Heart of Mary. The structure moves from theological foundations to concrete forms of daily life.

Keywords: Entrustment (Consecration), *Fiat*, Immaculate Heart of Mary, *Magnificat*, Marian spirituality, Mariology, Missionaries of Charity, Mother Teresa of Calcutta

Streszczenie

Życie Świętej ze slumsów Kalkuty do dziś budzi podziw. Artykuł przedstawia teologiczne oblicze jej maryjności w perspektywie współczesnej mariologii i duchowości świętych. Temat jest aktualny wobec rosnącego zainteresowania teologicznym wymiarem życia świętych i źródłami charyzmatów. W pracy zastosowa-

* Ks. Marcin Ruszkowski – mgr licencjat teologii, wikariusz parafii pw. Chrystusa Miłosiernego w Chojnicach, uczestnik Specjalistycznego Kursu Teologicznego na Wydziale Teologicznym KUL w Lublinie. Adres do korespondencji: xruszkowski@icloud.com; ORCID: 0009-0004-9671-504X.

no analizę Pisma Świętego, pism i korespondencji Teresy, dokumentów Kościoła oraz opracowań mariologicznych i biograficznych. W kolejnych częściach autor omawia: teologiczny obraz Maryi w doświadczeniu Teresy, maryjny styl jej życia i posługi (w świetle *fiat* i *Magnificat*) oraz znaczenie zawierzenia Niepokalanemu Sercu Maryi. Struktura prowadzi od podstaw teologicznych do konkretnych form życia codziennego.

Słowa kluczowe: *Fiat*, *Magnificat*, mariologia, maryjność, Matka Teresa z Kalkuty, misjonarki miłości, Niepokalane Serce Maryi, zawierzenie

*

WSTĘP

Współczesne badania nad życiem świętych coraz częściej podkreślają znaczenie ich mariologii jako kluczowego wymiaru życia wewnętrznego i apostołskiego. W przypadku św. Matki Teresy z Kalkuty maryjność stanowiła istotny element jej życia. W niniejszym artykule termin „maryjność” rozumiany jest dwójako: jako teologiczny obraz Maryi (mariologia) w ujęciu Teresy oraz jako jej maryjna duchowość i pobożność, czyli konkretny styl życia i posługiwania.

Maryjność św. Matki Teresy z Kalkuty stanowi teologiczne oblicze, którego treść i praktyczne formy były uwarunkowane jej obrazem Boga: Chrystusa obecnego w ubogich, Ojca jako źródła miłosierdzia oraz Ducha Świętego jako mocy uzdalniającej do służby. W tym horyzoncie Maryja jawi się jako Niepokalana, Służebnica Pańska i Matka Miłosierdzia, a naśladowanie Jej postaw stanowiło dla Matki Teresy drogę do jedności z Chrystusem i realizacji Jego miłości wobec najuboższych.

W polskojęzycznej literaturze przedmiotu dostępne są jedynie opracowania popularnonaukowe oraz duchowe świadectwa związane z postacią Matki Teresy¹. Mimo ich wartości pastoralnej nie podejmują one systema-

¹ R. Allegri, *Matka Teresa mi powiedziała*, tłum. A. M. Stefańska, Kraków 2011; L. Gjergji, *Kochać. Żyć. Świadczyć. Duchowość Matki Teresy*, tłum. J. Kupka, Gorle 1999; Ch. Grossetête, *Pragnienie Boga. Opowieść o Matce Teresie*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2015; J. Langford, *Matka Teresa w bliskości Maryi Panny. Dzieląc z Matką Teresą jej mistyczną więź z Maryją*, tłum. K. Pachocki, Poznań 2010 [dalej: MTwB]; P. Murray, *Matka Teresa z Kalkuty. Kochałam Jezusa w ciemnościach*, tłum. S. Pelech, Poznań 2010; C. Siccardi, *Matka Teresa. Wszystko zaczęło się w mojej ziemi*, tłum. K. Stopa, Pelplin 2016; K. Spink, *Matka Teresa. Autoryzowana biografia*, tłum. M. Grabska-Ryńska, A. Wojnowski, Katowice 2001; O. Tanghe, *Testament Matki Teresy*, tłum. Z. Cierniakówna, Warszawa 1998; F. Zambonini, *Teresa z Kalkuty. Ołówek w rękę Boga*, tłum. D. Wandzioch, Kraków 2001; A. Zelleke, *Życie w miłości*, tłum. A. Mazur, Wrocław 1999.

tycznej analizy teologicznej jej mariologii. Wśród publikacji o większym znaczeniu naukowym należy wymienić zwłaszcza opracowania autorstwa o. Josepha Langforda MC² i o. Briana Kolodiejchuka MC³, stanowiące cenne źródło informacji biograficznych oraz duchowych. Nadal jednak brak jest kompleksowej refleksji nad mariologicznym wymiarem życia Matki Teresy w kontekście współczesnej mariologii i teologii duchowości.

Celem artykułu jest przedstawienie teologicznego oblicza maryjności św. Matki Teresy przez próbę odpowiedzi na następujące pytania badawcze: Jakie są główne założenia teologiczne maryjności św. Matki Teresy z Kalkuty? Jakie źródła historyczne, teologiczne i biograficzne stanowią podstawę analizy jej maryjności? W jaki sposób maryjny model życia był stosowany w praktyce apostołskiej?

Do analizy posłużono się szerokim wachlarzem źródeł obejmującym:

- teksty źródłowe: Pismo Święte, pisma i korespondencja św. Matki Teresy z Kalkuty (listy, wskazania duchowe, dokumenty założycielskie Zgromadzenia Misjonarek Miłości, notatki, przemówienia, modlitwy⁴), dokumenty Kościoła (m.in. *Lumen gentium*, *Redemptoris Mater*, *Ecclesia de Eucharistia*) oraz homilie i wypowiedzi papieży (św. Jan Paweł II, Franciszek) – służą odtworzeniu myślenia i języka św. Matki Teresy oraz sprawdzeniu zgodności z nauczaniem Kościoła;

- opracowania: literatura biograficzna i wspomnieniowa (m.in. J. Langford, P. Murray, L. Guglielmoni, F. Negri, F. Zambonini) oraz opracowania mariologiczne (m.in. J. Jezierski, K. Klauza, K. Pek, S. Zatwardnicki, J. Ratzinger) – osadzają analizy w kontekście historyczno-biograficznym, porządkują stan badań i pozwalają weryfikować hipotezy;

- literaturę pomocniczą: analizy współczesnych badaczy mariologii oraz duchowości świętych – dostarczają narzędzi metodologicznych, kategorii analitycznych i tła porównawczego.

Tak zarysowane podstawy i korpus źródeł wyznaczają porządek wyводу: teologiczny obraz Maryi w doświadczeniu Teresy; maryjny styl życia i posługi w kluczu *fiat* i *Magnificat*; wymiar zawierzenia Niepokalanemu Sercu Maryi i jego recepcja eklezjalna. Układ prowadzi od kategorii teologicznych do form praktyki.

² MTwB.

³ Św. Matka Teresa „*Pójdź, bądź moim światłem*”. *Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, oprac. i komentarz B. Kolodiejchuk, tłum. M. Habura, Kraków 2015 [dalej: PP].

⁴ Św. Matka Teresa, *Notatki, przemówienia, modlitwy*, tłum. A. Fijałkowska-Żydok, oprac. J.L. González Balado, Częstochowa 2018 [dalej: NPM].

TEOLOGICZNY OBRAZ MARYI W DOŚWIADCZENIU ŚWIĘTEJ

Wybór Maryi jako Matki i orędowniczki kształtował pobożność i codzienne życie wielu świętych, co potwierdzają świadectwa od najwcześniejszych wieków chrześcijaństwa. Kto podąża za Maryją i naśladuje Jej drogę, może być pewny, że poprowadzi Ona do swego Syna Jezusa.

Przyjaciel Świętej z Kalkuty, św. Jan Paweł II w homilii na zakończenie XX Międzynarodowego Kongresu Maryjno-Mariologicznego przypomniał powszechnie znane sformułowanie *Ad Iesum per Mariam*⁵. Pomaga ono zrozumieć, że Maryja nie jest żadną konkurencją dla Jezusa⁶, ale do Niego zawsze prowadzi. W tym kluczu Maryja nie zasłania, lecz prowadzi Teresę do Jezusa obecnego w ubogich; stąd praktyki duchowe i dzieła miłosierdzia rozumiane są jako „zanoszenie” innym Chrystusa.

Teologiczny obraz Maryi w doświadczeniu św. Matki Teresy jest ukazany w perspektywie Jej relacji z Trójjedynym Bogiem: Ojcem (logika *fiat* i posłuszeństwa), Synem (Maryja prowadzi do Chrystusa rozpoznawanego w ubogich i w Eucharystii) i Duchem Świętym (radość, pocieszenie i uzdolenie do służby), a także w kontekście Kościoła (patronat Niepokalanego Serca i recepcja charyzmatu). Taki horyzont porządkuje poniższe świadectwa i praktyki Matki Teresy.

⁵ Św. Jan Paweł II, *Tajemnica Trójcy Świętej a Maryja – Homilia na zakończenie XX Międzynarodowego Kongresu Maryjno-Mariologicznego* (Watykan, 24.09.2000), „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 11–12 (2000), s. 16. Św. Jan Paweł II po tym sformułowaniu dodał kolejne, które było wielkim zaskoczeniem dla słuchaczy. Sformułowanie to nie pojawiło się także w oficjalnej wersji homilii, która była oddana do druku. Mowa tutaj o stwierdzeniu *Ad Mariam per Iesum*. Jan Paweł II w *Darze i tajemnicy* pisał, że już wtedy, gdy rozeznawał swoje powołanie, jego sposób rozumienia nabożeństwa do Matki Bożej uległ pewnej zmianie: „O ile dawniej byłem przekonany, że *Maryja prowadzi nas do Chrystusa*, to w tym okresie zacząłem rozumieć, że *również i Chrystus prowadzi nas do swojej Matki*” (Św. Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 28–29). Późniejszą konsekwencją tych słów Karola Wojtyły może być właśnie zwrócenie uwagi na zasadę *Per Iesum ad Mariam*, która zaskakuje i może budzić pewne wątpliwości. Ważne, aby dobrze zrozumieć tę formułę i nie postrzegać jej tylko jako prostej odwrotności stwierdzenia: *Ad Iesum per Mariam*. Więcej na ten temat: A. Nadbrzeżny, *Per Iesum ad Mariam. Hasło, które stało się programem*, w: *Mariologia Jana Pawła II. Problem interpretacji – sposób recepcji*, red. K. Klauza, K. Pek, Lublin 2007, s. 151–161.

⁶ Zob. S. Zatwardnicki, *Pomoc przeciw nieprzyjaciółom Twoim, czyli jak chwalić Maryję i bronić Jej godności*, Kraków 2014. Autor odpowiada na powszechne pytania i zarzuty, które kierowane są dziś pod adresem kultu Niepokalanej i katolickiej doktryny maryjnej.

Święta Teresa nazywała Maryję swoją „towarzyszką podróży”⁷. Ta więź, która istniała od samego początku powołania, z upływem lat nieustannie dojrzewała i coraz bardziej się pogłębiała. Ci, którzy spotykali Matkę Teresę – a także osoby, które z nią współpracowały – zaświadczały, że relację Świętej z Maryją bez problemu dawało się zaobserwować w jej codziennym życiu, pracy i modlitwie. Jeden z Misjonarzy Miłości, o. Joseph Langford MC – który znał Teresę osobiście przez blisko trzydzieści lat – wspominał, że jej więź z Niepokalaną „nie była ani czymś ubocznym, ani jakimś peryferyjnym fragmentem jej pobożności, ale integralną częścią jej życia i misji”⁸.

W *Objaśnieniu pierwotnych konstytucji* Teresa zachęcała siostry misjonarki miłości: „Niech każda siostra obierze sobie Niepokalaną Królową za swoją matkę. Musi ona nie tylko kochać Ją i czcić Ją, ale frunąć do Niej z dziecięcą ufnością w każdym swoim smutku i w każdej radości”⁹. Za tymi słowami szedł przykład Świętej, która tym zawierzeniem żyła, próbowała zaszczerpić je w sercach sióstr, ale także w sercach tych, których spotykała.

Czytelnym znakiem zawierzenia Maryi i zgody na prowadzenie się przez nią w codzienności były między innymi zwroty poprzedzające treść listów Matki Teresy. Jako przykład może posłużyć list z 1954 roku skierowany do s. Jacqueline, na którego początku Teresa użyła skrótu: L.D.M., który rozwijała jako: *Laus Deo Mariaeque*¹⁰. Każde jej działanie – nawet prywatna korespondencja – miało służyć pogłębianiu Bożej chwały w świecie.

Święta chciała czynić wszystko – przez wzgląd na Maryję i poprzez Maryję – na wyłączną chwałę Bożą. Całe życie i posługę całkowicie poświęciła Jezusowi Chrystusowi. W jednym z wielu listów skierowanych do arcybiskupa Kalkuty Ferdynanda Périera pisała o osobistych pragnieniach:

Chciałabym, aby owo dzieło pozostało wyłącznie Jego [Chrystusa]. Kiedy początki zostaną ujawnione, ludzie więcej będą myśleć o mnie – niż

⁷ Matka Teresa podróżowała zawsze z małą figurką Niepokalanej, ale to „towarzyszenie” Maryi rozumiała duchowo, a nie tylko symbolicznie, jako figurę. Zob. L. Guglielmoni, F. Negri, *Un mese con Maria e Madre Teresa. Meditazioni e preghiere*, Milano 2012, s. 17–18.

⁸ MTwB, s. 19.

⁹ *Objaśnienie pierwotnych konstytucji Misjonarek Miłości*, p. 4, MTwB, s. 32.

¹⁰ Zob. *List Matki Teresy do s. Jacqueline* (1954), PP, s. 217.

o Chrystusie. Przez wzgląd na Matkę Bożą proszę nic nie mówić i nie przekazywać¹¹.

Słowa te podkreślały, że Matka Teresa pragnęła bardzo upodobnić się do Maryi, która jako pierwsza z pokorą i wielką skromnością przyjęła to, co Bóg Ojciec dla niej przygotował, i nie przypisywała sobie żadnej chwały i zasług, a wszystko czyniła na chwałę Bożą.

Teresa na wzór Maryi całkowicie oddała się do Bożej dyspozycji. Można dostrzec to między innymi w przyjęciu nominacji, które załączyła do listu do abp. Périera:

Matko Boża, za Twoim pośrednictwem całkowicie poddaję się Świętej Woli Bożej, przyjmując tę nominację z wiarą, miłością i pogodą ducha. – Zrób ze mną, cokolwiek zechcesz – jestem do Twojej dyspozycji – Twoim chętnym narzędziem¹².

Za pośrednictwem i przykładem Maryi Teresa całkowicie poddawała się Bożej woli. Często nazywała siebie zwykłym narzędziem – na przykład ołówkiem w ręku Pana Boga¹³ – i żyła tak, by „spłonąć zupełnie”¹⁴ dla Bożej sprawy. To szczególne pragnienie i całą posługę Matki Teresy doskonale opisują słowa z Ewangelii według św. Łukasza: „Tak mówcie i wy, gdy uczynicie wszystko, co wam polecono: »Słudzy nieużyteczni jesteśmy; wykonaliśmy to, co powinniśmy wykonać«” (Łk 17,10).

W dokumencie *Duch Zgromadzenia Misjonarek Miłości* – który można nazwać regułą Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Miłości – Teresa podkreślała wielkie znaczenie i rolę Maryi w życiu sióstr, a także w życiu wszystkich ich naśladowców. Wyjaśniała, że Maryja prowadzi do świętości oraz prawdziwej relacji z Bogiem, która na ziemi jest, niestety, naznaczona ludzką niedoskonałością, ale ma swój cel w całkowitym zjednoczeniu z Bogiem, które ma nastąpić po narodzinach dla nieba.

Dalej Teresa nawiązywała do trzech stanów duszy, które powinny reprezentować siostrę misjonarkę miłości: „miłującej ufności, całkowitego

¹¹ *List Matki Teresy do abp. Périera* (30.03.1957), PP, s. 16.

¹² *Przyjęcie nominacji załączone przez Matkę Teresę do listu do abp. Périera* (15.04.1959), PP, s. 257.

¹³ „Niejeden raz Matka Teresa mówiła o sobie, że jest ołówkiem w ręku Boga” (P. Murray, *Matka Teresa. Kochałam Jezusa w ciemnościach*, tłum. S. Pelechatch, Poznań 2010, s. 98). Zob. także F. Zambonini, *Teresa z Kalkuty. Ołówek w ręku Boga*, tłum. D. Wandzioch, Kraków 2001.

¹⁴ *List Matki Teresy do abp. Périera* (13.01.1947), PP, s. 77.

oddania oraz radości lub radosnego dawania”¹⁵. W nowym zgromadzeniu widziała wielką przestrzeń do rozszerzania kultu Matki Bożej we współczesnym świecie. Potrzebne siły do wypełniania tej misji czerpała od Matki Jezusa, która była dla niej najdoskonalszym przykładem cnót. W Kościele obraz Maryi przyjmuje u Teresy wymiar publiczny: kształtuje normy wspólnoty i styl posługi misjonarek miłości.

Kochanie Boga i drugiego człowieka niepodzielną miłością było wielkim pragnieniem Świętej z Kalkuty, a wzorem tego była Maryja, którą traktowała jako „pełny łaski Środek do osiągnięcia tego ideału”¹⁶. Właśnie w sercu Matki Bożej szukała wzoru wszelkich cnót niezbędnych do realizacji osobistego powołania – między innymi prawdziwego duchowego ubóstwa, konkretnej troski o drugiego człowieka, pokory, cierpliwości, umiejętności spieszenia z pomocą do tych, o których świat zapomina, oraz cichości serca. Te cnoty oraz wiele innych, które można dostrzec w Dziewicy Maryi, całkowicie przepełniały życie i posługę Świętej z Kalkuty.

Matka Teresa głęboko wierzyła, że to sam Jezus Chrystus dał jej oraz całemu zgromadzeniu ducha Maryi, by był on duchem Zgromadzenia Misjonarek Miłości. Święta mówiła o tym misjonarkom miłości w dniu swojej śmierci:

Miłująca ufność i całkowite oddanie pozwoliły Maryi powiedzieć »tak« aniołowi, a radość kazała jej pospieszyć z posługą kuzynce Elżbiecie. Jak bardzo wszystko to dotyczy naszego życia: powiedzieć »tak« Jezusowi i pobiec, by Mu służyć w najbiedniejszych spośród biednych¹⁷.

Te słowa – jedno z ostatnich na ziemi – były ważnym wskazaniem i zachętą do tego, by za przykładem Maryi ruszyć i zanieść Chrystusa tym, którzy o Nim jeszcze nie słyszeli lub dobrowolnie zamknęli się na Jego głos. Matka Teresa w swoim życiu w pełni realizowała ten postulat i służyła swoim bliźnim, naśladując Maryję, która już po zwiastowaniu wyruszyła do Elżbiety do Ain Karim.

Wzorem każdego zawierzenia Bogu powinno być według Matki Teresy maryjne *fiat*. Wierzyła, że trzymając się blisko Matki Bożej, otrzyma

¹⁵ MTwB, s. 55.

¹⁶ MTwB, s. 45.

¹⁷ *Matka Teresa do Sióstr Misjonarek Miłości* (5.09.1997), MTwB, s. 56; L. Gjergji, *Kochać. Życ. Świadczyć. Duchowość Matki Teresy*, tłum. J. Kupka, Gorle 1999, s. 101–106 (zob. rozdz. „Tak” Maryi).

pomoc, by wzrastać w całkowitym zawierzeniu Jezusowi. Ufała w to, że Maryja umocni w niej i jej siostrach ducha służby i całkowitego oddania Bogu i bliźniemu. Matka Boża była przykładem dla św. Teresy w słuchaniu tylko jednego głosu, który był głosem samego Boga. Święta wzorem Maryi była wierna słowu Bożemu i to nim kierowała się w życiu. Maryja przyjęła wspa- niałą nowinę – głoszącą, że to właśnie z Niej narodzi się Boży Syn – z wielką pokorą i wiarą¹⁸, chociaż do końca tego nie rozumiała. Niepokalana, zawier- rzając całkowicie Bogu, nie szukała wyjaśnień. Po jakimś czasie przekonała się – o czym już w głębi serca wiedziała – że słowo Boga jest wierne, nawet jeśli nie wiedziała dokładnie, w jaki sposób będzie działał w Jej życiu. Cał- kowite zawierzenie dawało Maryi wielką wolność, a dzięki temu pozwoliła w sposób nieograniczony działać Bogu. To zawierzenie pokazało Jej wielką pokorę¹⁹. Matka Teresa podążała za Tą, która wskazywała jej Chrystusa i była otwarta na natchnienia Ducha Świętego w szarej codzienności.

W opisanych praktykach duchowych Matki Teresy wyraźnie przejawia się zakorzenienie jej maryjności w podstawowych prawdach mariologicz- nych Kościoła. Jej całkowite zawierzenie Maryi odzwierciedla prawdę dogmatyczną o macierzyńskim pośrednictwie Maryi, które Sobór Watykań- ski II określa jako „wielorakie wstawiennictwo”²⁰. Wybór Niepokalanej jako Matki i Królowej zgromadzenia stanowi praktyczne przełożenie dog- matu Niepokalanego Poczęcia na życie wspólnotowe, wskazując na Maryję jako pełnię łaski i źródło świętości. Nawet formuła *Laus Deo Mariaeque*, obecna w prywatnej korespondencji, ukazuje zgodność życia Matki Teresy z tradycyjną zasadą mariologii dogmatycznej: *Ad Iesum per Mariam*.

Jej maryjność była więc nie tylko przeżyciem pobożnościowym, ale świadomą realizacją prawd wiary o Maryi – Theotokos, Niepokalanej i Matce Kościoła. Zebrane świadectwa pokazują, że obraz Maryi u św. Matki Teresy jest trynitarny i eklezjalny: Maryja prowadzi do Syna rozpo- znawanego w ubogich; uczy posłuszeństwa Ojcu w logice *fiat*; otwiera na działanie Ducha Świętego, które rodzi radość i zapał służby; a w Kościele przyjmuje kształt instytucjonalny w patronacie Niepokalanego Serca i re- gule życia misjonarek miłości.

¹⁸ Zob. J. Jezierski, *Maryja początkiem nowego świata. Zarys mariologii katolickiej*, Kraków 2012, s. 24–25.

¹⁹ Zob. NPM, s. 126–127.

²⁰ Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 62: „Ro- zumie się jednak te tytuły [Maryi] w taki sposób, że niczego nie ujmują one ani nie przydają godności i skuteczności działania Chrystusa, jedynego Pośrednika” (Sobór Watykański II, *Kon- stytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 2008, s. 247–249).

MARYJNY STYL ŻYCIA I POSŁUGIWANIA TERESY

FIAT I *MAGNIFICAT* JAKO KLUCZOWE ELEMENTY TEOLOGICZNEGO MODELU MARYJNOŚCI

Maryja w całkowitej wolności wyraziła zgodę na to, by stać się Matką Stworzyciela. „Było zaś wolą Ojca miłosierdzia, aby Wcielenie poprzedziła zgoda Tej, która przeznaczona została na matkę”²¹ – jak zaznacza soborowa konstytucja *Lumen gentium*. Poprzez przykład własnego *fiat* Maryja jest wzorem słuchania Ducha Świętego.

Maryja podczas spotkania z archaniołem Gabrielem „zmieszała się [...] i rozważała, co by miało znaczyć to pozdrowienie” (Łk 1,29). Podobnej bojaźni blisko dwa tysiące lat później, w 1947 roku, doświadczyła Matka Teresa podczas wizji w pociągu do Dardżyling. Święta z Kalkuty za przykładem Matki swego Pana pokonała ten lęk, a było to możliwe dlatego, gdyż uwierzyła, że „dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego” (Łk 1,37). Dzięki temu na wzór Maryi mogła wyśpiewać swoim życiem *Magnificat*.

W ewangelicznych scenach zwiastowania i nawiedzenia św. Teresa uważała kilka elementów odpowiedzi, której Maryja udzieliła Bogu Ojcu: całkowitą ufność, która jest potwierdzona słowami św. Elżbiety: „Błogosławiona jest, która uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Jej od Pana” (Łk 1,45); zupełne oddanie, mimo że nie była jej znana przyszłość Bożego planu: „Niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1,38); wielka radość w odpowiedzi na Boże słowo, wyrażona w *Magnificat* w słowach: „Raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy” (Łk 1,47), oraz radość w przekazywaniu Dobrej Nowiny innym, radość przekazana św. Janowi, który poruszył się z radością w łonie Elżbiety: „Oto bowiem, skoro głos Twego pozdrowienia zabrzmiał w moich uszach, poruszyło się z radości dzieciątko w moim łonie” (Łk 1,44).

Katechizm Kościoła katolickiego wskazuje, że „modlitwa Dziewicy Maryi, w Jej *Fiat* i *Magnificat*, charakteryzuje się wielkodusznym ofiarowaniem Bogu całej swojej istoty w wierze”²². Nie może być tu mowy o połowiczności w oddaniu się Bogu. Wiedziała o tym Matka Teresa, która też zostawiła wszystko i poszła za Chrystusem. Wzorem dla Świętej była postawa Maryi, która poprzez swoje *fiat* dała nam przykład modlitwy chrześcijańskiej, która polega na tym, by „być całkowicie dla Niego [Boga

²¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 56.

²² *Katechizm Kościoła katolickiego*, wyd. II poprawione, Poznań 2012, nr 2622.

Ojca], ponieważ On jest całkowicie dla nas”²³. Doświadczenie miłości i wielkiego umiłowania przez Boga doprowadziło Matkę Jezusa „do spontanicznego zaufania i wychwalania Boga, wyzwalając Ją zarazem z troski o samą siebie”²⁴. Wyrazem tego zaufania była zdolność do wypowiedzenia *fiat*, a później do wyśpiewania *Magnificat*, mimo że po ludzku to, co zapowiedział archanioł, wydawało się niemożliwe.

Maryja przyjęła słowo archanioła i tym samym przyjęła pod swoje serce Słowo Odwieczne, Jezusa Chrystusa. Jednocześnie „w Jej sercu spotykają się *tremendum i fascinosum*”²⁵. W życiu Matki Teresy także można dostrzec strach i fascynację, które są ludzką reakcją wobec Bożych planów, które czasami całkowicie odmienia dotychczasowe życie.

Maryja w *Magnificat* nie tylko wychwalała Boga za to, czego Jej udzielił, ale też zachęcała ludzi do tego samego. Matka Boża uczy wychwalać Boga w tym, czego codziennie doświadcza się od Niego. Matka Teresa potrafiła odczytać to wezwanie i w wolności nieustannie śpiewała własne *Magnificat* na wzór Maryi. Niepokalana była dla niej wzorem tego, by wyzbyć się narzekania i niepotrzebnego rozmyślania. Dzięki temu życie ludzkie staje się nieustannym hymnem na cześć Boga.

Siłą *Magnificat* jest dostrzeżenie z pomocą Maryi tego, jak bardzo każdy jest ukochany i wybrany przez Boga w wyjątkowy sposób. „Maryja wiedziała, że Bóg kocha Ją w jej skromności”²⁶. Radość Maryi, pełna ufności i całkowitego zawierzenia towarzyszyła także Matce Teresie – tak samo, jak towarzyszyła Maryi, nawet w najtrudniejszych dniach Jej życia przez mękę i śmierć Jej ukochanego Syna. „Jedynym źródłem Jej radości jest Bóg, Jej Zbawiciel”²⁷. Święta – tak jak Maryja – wiedziała, że smutek i trudności są tylko chwilowe i kiedyś miną bezpowrotnie. W chwilach trudnych, takich jak właśnie męka i śmierć Syna, Maryja przypominała sobie chwilę zwiastowania, podczas którego poznała zbawienie swoje i całej ludzkości²⁸.

Radosne uniesienie Niepokalanej pochodzi bezpośrednio od Zbawiciela, a zarazem Jej Syna. Najświętsza Maryja Panna „drży z tej niewysłowio-

²³ Tamże, nr 2617.

²⁴ MTwB, s. 59.

²⁵ K. Wons, *Każdy ma swoje Nazaret, Betlejem i Golgotę*, „Pastores” 1 (2011), s. 17.

²⁶ MTwB, s. 59.

²⁷ M. Thurian, *Wdzięczność i radość Matki Pana*, tłum. E. Ogiński, „Pastores” 1 (2011), s. 23. Redakcja podaje istotną informację: „Oryginał książki pochodzi z 1963 roku. M. Thurian był wówczas znany jako teolog ewangelicko-reformowany i członek Wspólnoty Taizé. W 1987 roku przeszedł na katolicyzm i przyjął sakrament święceń”.

²⁸ Zob. tamże, s. 24.

nej radości w obecności Boga, który sam wreszcie przychodzi zamieszkać na ziemi, aby zbawić ludzi”²⁹. M. Thurian podkreślał, że radość Maryi była także zapowiedzią eschatologicznej radości Kościoła, który w dniu paruzji zobaczył powtórnie zstępującego na ziemię Pana³⁰. Święta z Kalkuty także z wielką ufnością czekała na dzień zmartwychwstania, czyli dzień pełnej radości i objawienia się Bożej chwały.

RECEPCJA *FIAT* I *MAGNIFICAT* W ŻYCIU MATKI TERESY

Za przykładem Maryi Święta z Kalkuty inspirowała się w swoim życiu maryjnymi *fiat* i *Magnificat*. Starła się naśladować ufność, pełne oddanie i wielką radość w odpowiedzi na Boże wezwanie. Teresa wiedziała, że odpowiedź na wezwanie Pana jest wyjątkowa, że nie jest odpowiedzią jedną z wielu udzielanych bardzo często w ciągu dnia, czasami bez najmniejszego namysłu, dlatego wskazywała siostronom misjonarkom miłości, że odpowiedź udzielona Bogu musi być wyjątkowa. Dzieliła się przy tym świadectwem, że ważne jest w życiu zachowywanie milczenia, które przygotowuje nas na spotkanie z Bogiem i na naszą odpowiedź, jaką kierujemy ku Stwórcy, bo – jak mówiła – bez milczenia nie jesteśmy w stanie nawet usłyszeć Jego wołania.

Odpowiedź powinna być przemyślana, ale czasami trudno czeka się z udzieleniem odpowiedzi. Z własnego doświadczenia wiedziała o tym także Matka Teresa. Inspiracją do walki w tej dziedzinie był dla niej przykład Bożej Matki. „Bardzo często mam odpowiedź – zaznaczała Święta – ale jej nie udzielam. Czekam i zawsze jestem wdzięczna Bogu za to, że daje mi tę szansę, ponieważ za milczenie nie można nikogo skarcić [...]. Pilnujemy, aby nasze języki pozostały czyste”³¹. Cnota milczenia wymagała dużo pracy i samozaparcia, ale Teresa wiedziała, że dzięki zachowywaniu milczenia działa często więcej niż słowami, a co ważniejsze – będzie w stanie usłyszeć Boże wezwanie i na nie odpowiedzieć.

Kolejną cnotą, którą odkryła w życiu Maryi i starała się naśladować, była uprzejmość. W liście do sióstr misjonarek miłości z 20 września 1959 roku prosiła, aby wzorem Matki Najświętszej nieustannie były dla siebie uprzejme:

²⁹ Tamże, s. 23.

³⁰ Zob. tamże.

³¹ *Wskazówki Matki Teresy do Sióstr Misjonarek Miłości* (14.05.1982), Św. Matka Teresa, *Wezwani do miłosierdzia. Serca – by kochać, ręce – by służyć*, tłum. A. Belczyk i in., oprac. i komentarz B. Kolodiejchuk, Kraków 2016 [dalej: WM], s. 208.

Spójrzcie, ile Matka Boża zawdzięcza swojej uprzejmości, zwróćcie uwagę na to, jak mówiła. – Mogła po prostu przekazać św. Józefowi, co powiedział jej Anioł – a jednak nie odezwała się ani słowem. – Wówczas zainterweniował sam Pan Bóg³².

Święta radziła, że lepiej jest z uprzejmości popełniać błędy, niż poprzez nieuprzejmość dokonywać cudów.

W życiu Matki Teresy ważne było także pokorne poddanie. Naśladowała je za Maryją, która powiedziała Aniołowi: „Niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1,38). Święta głęboko wierzyła, że Maryja prosi o to wszystkie swoje dzieci. Pokorne poddanie w życiu Matki Teresy w bardzo czytelny sposób można dostrzec wtedy, gdy „choć przez miliony była nazywana »Matką«, a przez sekretarza generalnego ONZ ogłoszona została »najbardziej wpływową kobietą na świecie«, zachowywała się niczym dziecko przed obliczem Ojca Świętego, u którego szukała rady tak często, jak tylko było to możliwe”³³. Wiedziała, że jest tylko służebnicą Boga, że sama nic nie może uczynić i zdziałać.

W liście z czerwca 1990 roku Święta pisała do sióstr, braci, ojców, świeckich i współpracowników misjonarzy i misjonarek miłości: „Pokora zawsze jest podstawą zapалу dla dusz i miłosierdzia. Widzimy to w Jezusie – na Krzyżu i w Eucharystii. Widzimy to w Maryi, [która] poszła z pośpiechem, by usługiwać jako służebnica – nie zaś jako Matka Boga”³⁴. Pokora Matki Teresy często zawstydziała jej współpracowników, była ona prawdziwie oddana samemu Bogu.

Od Maryi Matka Teresa uczyła się kontemplacji podczas codziennego życia i nieustannej modlitwy, czyli zachwyty dziecka nad Bożym stworzeniem i majestatem Stwórcy. Ratzinger podkreślał, że „to, co najbardziej osobiste, zwiastowanie wcielenia i odpowiedź Dziewicy, domaga się dyskrecji domu”³⁵. Święta, odpowiadając wzorem Maryi na Boże wezwanie, także zdawała sobie z tego sprawę, dlatego tak wielką rolę przykładała do życia w nieustannej obecności Bożej i do nieustannej modlitwy.

Maryja jest przykładem, żeby nie przypisywać sobie żadnej zasługi, bo doskonale wiedziała, iż sama nie może nic uczynić. Wszystkie wielkie rze-

³² *List Matki Teresy do Sióstr Misjonarek Miłości* (20.09.1959), PP, s. 273.

³³ MTwB, s. 32.

³⁴ *List Matki Teresy do Sióstr, Braci, Ojców, Świeckich i Współpracowników Misjonarzy i Misjonarek Miłości* (czerwiec 1990), PP, s. 428.

³⁵ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. W. Szymona, *Opera omnia*, t. IV/2, Lublin 2015, s. 807.

czy w Jej życiu uczynił Wszechmocny, którego Imię jest święte (zob. Łk 1,49). Święta z Kalkuty starała się za wzorem Maryi przyjmować wszystko jako dar, a nie jako oczywistość czy jako coś, co się jej należy³⁶.

Radość Matki Teresy i naśladowanie w jej życiu cnót Matki Bożej były bardzo dostrzegalne dla innych ludzi. Dla wielu była ona kimś nadzwyczajnym, jakby nie z tego świata. Nie stało się to jednak nagle. Było to raczej owocem wieloletniej relacji Świętej z Matką jej Pana. Wszystko dokonywało się podczas ciężkiej pracy i zgodnie z zamysłem samego Boga. Matka Teresa nieustannie była postrzegana jako „ucieleśnienie Maryi”³⁷. Tak była nazywana już po śmierci wśród tych, z którymi żyła i pracowała. Nadzwyczajne jest to, że nazywali ją tak także Hindusi.

Ojciec Langford MC pisał, że dane mu było dostrzec w osobie Świętej coś „z Matki Bożej, doświadczyć przeblýsku oblicza Dziewicy z Nazaretu”³⁸. Pisał: „przebywając z nią, miałem poczucie [...], że stoję oto przed żywym odbiciem Tej, którą Matka Teresa zwykła nazywać po prostu Naszą Panią”³⁹. Święta tak starała się upodobnić do Maryi, by Maryja działała przez nią we współczesnym świecie. Siostry misjonarki miłości oraz osoby, które na co dzień miały z nią styczność, wspominają, że żyła ona w szczególnej bliskości z Niepokalaną.

Łatwo można zauważyć, że ta bliskość Matki Bożej i Jej obecność w codzienności Matki Ubogich dokonywały w niej wielkie i trwałe zmiany. Można powiedzieć, że Matka Teresa „spędzała swoje życie, w każdym sensie tego słowa, w cieniu Maryi”⁴⁰. Właśnie ta bliskość i trwanie w cieniu Niepokalanej przemieniały Matkę Teresę. Pełną radości, ale też i obaw, konkretną odpowiedzią Świętej było rozpoczęcie takiego życia, jakiego chciał od niej sam Chrystus i Jego Najświętsza Matka, Maryja.

Święta całkowicie zawierzyła Jezusowi i Kościołowi. Pisała: „Zawsze będę robić to, co Kościół – poprzez Ojca Świętego i Ojca – zechce, żebym zrobiła, jednak pragnę być cała wyłącznie dla Jezusa – przez Maryję, prostą MC [misionarką miłości]”⁴¹. Św. Teresa wiedziała, że dzieło wykona najlepiej czystym i pokornym sercem. Wszystkie dzieła będą możliwe do zrealizowania, gdy zaufa się Niepokalanej Matce, dlatego Matka Teresa tak pisała do swoich współpracowników: „Jeśli będziecie blisko Maryi, Mat-

³⁶ Zob. MTwB, s. 32.

³⁷ MTwB, s. 12.

³⁸ MTwB, s. 11.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ MTwB, s. 12.

⁴¹ *List do bp. Picachy'ego* (16.09.1985), PP, s. 418.

ki Jezusa i naszej Matki. Ona was poprowadzi i ochroni, i zachowa Was wyłącznie całych dla Jezusa”⁴². Misjonarka miłości wielokrotnie doświadczyła tego, że wystarczy być blisko Matki Najświętszej, a wszystko będzie działo się według Bożego planu.

Żadna misjonarka ani misjonarz miłości – o czym była przekonana Matka Teresa – nie może „bez czystego i pokornego serca”⁴³ dochować złożonych ślubów i żyć prawdziwym życiem zgromadzenia, służąc ubogim. To właśnie „Kościół jest Służebnicą Pańską tak jak Maryja, gdy odnajduje swoją radość wśród ubogich”⁴⁴, szczególnie umiłowanych przez Matkę Teresę i jej duchowe dzieci. Jan Paweł II potwierdzał w swoim nauczaniu tę intuicję, tłumacząc, że „z głębi Jej [Maryi] wiary, która się wyraziła w słowach *Magnificat*, Kościół coraz bardziej odnawia w sobie świadomość, że *prawdy o Bogu zbawiającym [...] nie można oddzielać od tej szczególnej opcji na rzecz ubogich i pokornych*, która – wyśpiewana w *Magnificat* – wyraziła się następnie w słowach i czynach Jezusowych”⁴⁵.

Święta od Ubogich prosiła swoich współpracowników: „Okażmy wdzięczność, postanawiając, by być wyłącznie dla Jezusa przez Maryję. Bądźmy czyści i pokorni jak Maryja, a na pewno będziemy święci jak Jezus”⁴⁶. Matka Teresa w czystości i pokornym oddaniu, jak Maryja, widziała pewną drogę do świętości. Wiedziała, że dzięki zachowywaniu cnót Maryi będzie mogła być święta. Ta myśl dodawała jej wiele radości i chęci do naśladowania Maryi. Wiedziała, że bez pokory nie można być jak Jezus i Jego Matka.

Matka Teresa często zachęcała swoje siostry, aby przyjmowały wszelkie upokorzenia, które na nie spadają. Mówiła do nich: „Jeżeli będziemy pokorne jak Maryja i święte jak Jezus, ludzie zobaczą w nas Jezusa, a my zobaczymy Jezusa w nich”⁴⁷. Chrześcijańska pokora może być i jest znakiem dla innych, jest czymś, co może sprowokować do pytań i zmiany życia. Niepokalana – a idąc za Jej wzorem Matka Teresa – oddając chwałę Bogu za to wszystko, co Jej uczynił, nie przypisywała sobie zasług ani

⁴² *List Matki Teresy do Sióstr, Braci, Ojców, Świeckich i Współpracowników Misjonarzy i Misjonarek Miłości...*, s. 429.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ M. Thurian, *Wdzięczność i radość Matki Pana...*, s. 26.

⁴⁵ Św. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”* (1987), nr 37.

⁴⁶ *List Matki Teresy do Sióstr, Braci, Ojców, Świeckich i Współpracowników Misjonarzy i Misjonarek Miłości...*, s. 428.

⁴⁷ *Wskazówki Matki Teresy dla Sióstr Misjonarek Miłości* (5.10.1984), WM, s. 224.

żadnej chwały, bo „byłoby to przeciwne duchowi ubóstwa i pokory”⁴⁸, który przenikał całe Jej życie.

Ojciec J. Langford MC wspomina, że była ona:

[...] żyjącą ikoną, autentyczną i intensywną, która rozdawała darmo Bożą miłość, nie zważając na koszty. Promieniowała nią również wtedy, gdy sama już jej nie odczuwała. Robiła to samo, co przed nią czyniła Maryja w trakcie długiej wędrówki Jezusa z dala od Nazaretu i podczas niekończących się godzin Jego przebywania w grobie⁴⁹.

W życiu Matki Teresy można zauważyć wiele odniesień do życia Maryi, którą starała się naśladować w każdym momencie. Matka Teresa zanosila Jezusa innym bez względu na jakiekolwiek ludzkie przeszkody. Wierzyła, że Niepokalana pomoże jej w wypełnianiu powołania wśród najbiedniejszych z biednych.

Podczas wizji, której doświadczyła Teresa w czasie podróży do Dardżyling w 1947 roku, usłyszała od Maryi – wskazującej cierpiące dzieci w tłumie ubogich – słowa:

Zaopiekuj się nimi – one należą do mnie. – Przyprowadź ich do Jezusa – zanieś Jezusa do nich. Nie bój się. Naucz je odmawiać różaniec – rodzinny różaniec – a wszystko będzie dobrze. – Nie bój się – Jezus i ja będziemy z tobą i twoimi dziećmi⁵⁰.

Od tamtego momentu modlitwa różańcowa była nieodłączną codzienną modlitwą i jednym ze sposobów bliskości z Maryją. Tej modlitwy uczyła też innych.

Matka Teresa dostrzegała również wielki związek Niepokalanej z Eucharystią i adoracją Najświętszego Sakramentu – to właśnie Maryja, jak wskazywała, jako pierwsza „dzieliła się Eucharystią”⁵¹. Powtarzała, że ludzie mają zaspokajać głód Boga, głód Eucharystii⁵². Najpierw jednak muszą przyjąć miłość do swego serca, by dopiero później – jak Maryja –

⁴⁸ Zob. M. Thurian, *Wdzięczność i radość Matki Pana...*, s. 26.

⁴⁹ MTwB, s. 12.

⁵⁰ *Słowa Maryi skierowane podczas duchowej wizji do Matki Teresy* (1947), cyt. za: MTwB, s. 22.

⁵¹ NPM, s. 42.

⁵² Zob. *Wypowiedź pt. „Kobieta i Eucharystia”*, wygłoszona w ramach wykładów zorganizowanych z okazji 41. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego (Filadelfia, 7.08.1976), NPM, s. 48.

móc ją zanosić innym. Związek Maryi z Jezusem Eucharystycznym był dla Matki Teresy wskazaniem, że nie ma nikogo lepszego, kto potrafiłby wyjaśnić, jak naprawdę żyć Eucharystią, niż Ona – „Niewiasta Eucharystii”⁵³.

Teresa powtarzała, że nie będziemy zdolni kochać, jeśli nie będziemy spożywać Chrystusa obecnego w Eucharystii. Żeby być w stanie wypełniać swoje zadanie, ufający w Pana muszą poświęcać się Eucharystii i modlitwie⁵⁴. Święta z Kalkuty pragnęła i życzyła innym tej „radości Maryi, która była pokorną sercem i dlatego mogła nosić Jezusa przez dziewięć miesięcy w swoim łonie. Jakże długa Komunia!”⁵⁵. Potwierdzeniem słuszności rozważań Matki Teresy mogą być słowa Jana Pawła II ukazujące analogię pomiędzy *fiat* a *amen*, wypowiedzianymi w momencie przyjmowania Ciała Chrystusa⁵⁶, oraz wskazujące na to, że cała Eucharystia jest uwielbieniem i dziękczynieniem, tak jak *Magnificat* Maryi⁵⁷. Podobnie rozumiała to Matka Teresa.

Całe życie Świętej było przeniknięte duchem Maryi oraz charakteryzowało się głęboką więzią z Matką Pana. Nie bała się ona całkowicie poświęcić Bogu. Tak rozumiany maryjny styl Teresy – posłuszeństwo Ojcu w logice *fiat* i radość służby w duchu *Magnificat* – tworzy czytelny profil „ucieleśnienia Maryi” w świecie: pokora, czystość serca, odwaga, wierność i miłosierdzie stają się metodą jej życia i posługi.

ZAWIERZONA NIEPOKALANEMU SERCU MARYI

ZAWIERZENIE NIEPOKALANEMU SERCU MARYI W PERSPEKTYWIE TEOLOGII DOŚWIADCZENIA „NOCY WIARY”

Matka Teresa liczyła się z trudnościami, które wiązały się z jej wyborem. Jej odpowiedzią na doświadczenie „nocy wiary” było zawierzenie Bogu w perspektywie maryjnej, rozumiane jako dyspozycja wiary i posłuszeństwa na wzór Maryi⁵⁸, która w chwilach największej ciemności – w chwilach, w których nie rozumiała tego, co się wokół niej dzieje – ufała. Matka Teresa wierzyła, że Bóg wie, co robi, i zawsze prowadzi drogą najlepszą z możliwych, nie czuła przy tym konieczności poznania i zrozumienia Jego

⁵³ Zob. św. Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”* (2003), nr 53–58.

⁵⁴ Zob. *Wystąpienie w parafii uniwersyteckiej z okazji przyznania doktoratu honoris causa przez księcia Edynburga, kanclerza uniwersytetu Cambridge* (Cambridge, 10.07.1977), NPM, s. 72.

⁵⁵ NPM, s. 193.

⁵⁶ Zob. św. Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, nr 55.

⁵⁷ Zob. tamże, nr 58.

⁵⁸ *Wskazówki Matki Teresy do Sióstr Misjonarek Miłości* (4.12.1982), WM, s. 200.

planów. Podobnie jak Maryja nie skarżyła się ani nie uciekała od trudnych doświadczeń, ale z pokorą je przyjmowała⁵⁹.

W praktyce Teresa akcentowała regularny sakrament pokuty jako narzędzie formacji sumienia i odnowy relacji z Chrystusem, interpretując wymiar ascetyczny w odniesieniu do motywu Niepokalanego Serca. Nie chodzi tu o gwarancję braku przeszkód, lecz o umocnienie wewnętrznej gotowości do wierności w próbach. Zawierzenie porządkuje reakcję na pokusy i niepewność, bo łączy prosty akt zaufania na wzór Maryi z konkretnym działaniem, a jego celem pozostaje zachowanie jedności z Chrystusem.

Bardzo ważna w życiu Matki Teresy była także modlitwa różańcowa. Święta często powtarzała, że to właśnie „wierność różańcowi przyprowadzi wiele dusz do Boga”⁶⁰ – o czym dawała świadectwo w 1978 roku w liście do kard. Lawrence’a Picachy’ego. Święta wierzyła, że jeśli w modlitwie różańcowej ofiaruje się Maryi swoje troski i wszystko to, czym w danej chwili się żyje, to Niepokalana nie zostawi nikogo samego i pomoże usunąć przeciwności z życia człowieka⁶¹.

W lutym 1983 roku św. Teresa przedstawiła wspólnocie trzy zasady postępowania w chwili pokusy: po pierwsze, jednoznaczny akt woli odrzucający pokusę; po drugie, podjęcie konkretnego działania przerywającego beczynność (w duchu klasycznej ascezy); po trzecie, zwrócenie się do Maryi i zawierzenie Niepokalanemu Sercu⁶². Wskazania te mają charakter praktyczny: integrują wymiar maryjny z dyscypliną życia duchowego i podporządkowują go celowi, którym jest zachowanie jedności z Chrystusem, umocnionej przez stałą spowiedź.

W swoim dzienniku Matka Teresa zapisała, że kierowana miłością do Niepokalanego Serca najlepszej Matki, Maryi, pragnie „żyć i umrzeć jako MC [misjonarka miłości]”⁶³. Owocem tej wielkiej miłości było to, że zawierzyła Maryi, powierzając Jej Niepokalanemu Sercu siebie i kształtujące się dzieło misjonek miłości:

Powtarzam Jej [Maryi]: „Nie mam dzieci” – tak jak wiele lat temu Ona powiedziała Jezusowi: „Nie mają wina”. – Pokładam całe moje zaufanie w Jej Sercu. Na pewno na swój sposób obdarzy mnie nimi⁶⁴.

⁵⁹ Zob. MTwB, s. 58.

⁶⁰ *List Matki Teresy do kard. Picachy’ego* (30.11.1978), PP, s. 392.

⁶¹ Zob. MTwB, s. 39.

⁶² Zob. *Wskazówki Matki Teresy do Sióstr Misjonek Miłości* (14.02.1983), WM, s. 203.

⁶³ *Dziennik Matki Teresy* (28.02.1949), PP, s. 190.

⁶⁴ *Dziennik Matki Teresy* (2.02.1949), PP, s. 191.

Na tym tle wymiar osobistego zawierzenia przechodzi w wymiar eklezjalny charyzmatu, obejmujący Kościół lokalny oraz życie i normy zgromadzenia.

EKLEZJALNY WYMIAR MARYJNOŚCI W CHARYZMACIE MATKI TERESY

Matka Teresa nadawała maryjności wymiar eklezjalny: zachęcała, by akty zawierzenia obejmowały także Kościół lokalny. W liście do abp. Périera polecała, aby powierzył całą archidiecezję Niepokalanemu Sercu Maryi. Przyszła święta zapewniała arcybiskupa Périera, że Matka Boża dokonuje cudów w innych krajach, więc także robi to dla niego i archidiecezji⁶⁵, której jest pasterzem.

We wspomnianym liście przytoczyła słowa Jezusa, które usłyszała w czasie wizji:

Zostałaś Moją oblubienicą dla Mojej miłości – dla Mnie przybyłaś do Indii. [...] Twoje serce nigdy nie było pograżone w smutku jak serce Mojej Matki – Oboje wszystko oddaliśmy za dusze – a ty? Boisz się, że tracisz swoje powołanie – że staniesz się osobą świecką – zabraknie ci wytrwałości. Nie – twoim powołaniem jest kochać i cierpieć, i ratować dusze, a robiąc ten krok, zaspokoisz pragnienie Mego Serca względem ciebie⁶⁶.

Choć Matka Teresa była przekonana, że Jezus wraz z Maryją powierza jej to dzieło, towarzyszyły jej wątpliwości. Wiedziała, że obrana droga będzie trudna; obawiała się braku sił i wytrwałości w służbie „najuboższym z ubogich”. Była też jednak przekonana o tym, że wszyscy ludzie widzą jej słabość, oraz prosiła swojego Stwórcę, żeby dodał jej odwagi, aby mogła opierać się złemu duchowi oraz zwalczyć samą siebie. Modliła się o wierność dobrowolnie podjętym postanowieniom oraz o światło w rozeznaniu słuszności nowego etapu, związanego z powstaniem Zgromadzenia Misjonarek Miłości, prosząc, by Bóg nie pozwolił jej nigdy zrezygnować z ofiary, którą uczyniła.

Święta prosiła Niepokalaną o pomoc i zmiłowanie, wołając: „Niepokalane Serce mojej Matki, zlituj się nad swoim biednym dzieckiem”⁶⁷, i zawsze otrzymywała umocnienie w swojej służbie. Pomocą dla Świętej

⁶⁵ Zob. *List Matki Teresy do abp. Périera* (3.12.1947), PP, s. 135.

⁶⁶ Cyt. za: tamże, s. 139.

⁶⁷ *Dziennik Matki Teresy* (28.02.1949), PP, s. 190.

był przykład Maryi, której – jak mówił papież Franciszek – „»Tak« i chęć służenia były silniejsze niż wątpliwości i trudności”⁶⁸. Maryja wysłuchiwała prośb Matki Teresy i dodawała jej odwagi, potrzebnej do całkowitego wypełniania Bożego wezwania.

Ojciec Julian Henry SJ – pierwszy kierownik duchowy przyszłej Świętej – w swoim kalendarzu odnotował jej wizytę na krótko przed rozpoczęciem nowego dzieła: „Matka Maria Teresa opuszcza Szkołę Świętej Maryi w Entally, by pracować w slumsach Kalkuty z ubogimi. W tym bardzo trudnym zadaniu pokłada ona całą swoją ufność w Niepokalanym Sercu Maryi”⁶⁹. Był on pod wrażeniem całkowitego opanowania Teresy i jej wielkiego zaufania w obliczu spodziewanych przeszkód, dlatego pytał sam siebie, „czy była to wciąż ta sama młoda zakonnica, którą znał tak dobrze i która, według jej towarzyszy, jako nowicjuszka była zbyt nerwowa nawet na to, by zapalać świece przed Mszą Świętą?”⁷⁰. Dzięki ufności złożonej w Sercu Najświętszej Maryi Panny i zawierzeniu Bogu niemożliwe stało się możliwe.

Tych, którzy znali Matkę Teresę, uderzał kontrast: „jak ktoś tak praktyczny i stąpający twardo po ziemi, ktoś patrzący tak realistycznie i trzeźwo jak Matka Teresa, mógł oświadczyć, że planuje zmierzyć się z wyzwaniami pracy misyjnej na ulicach Kalkuty, pokładając po prostu »całą swoją ufność« w Najświętszej Maryi Pannie?”⁷¹. To zaufanie było czymś, czego nie można zdobyć bez wielkiej pracy wewnętrznej, a także bez zawierzenia i modlitwy.

Wkrótce zostało ustanowione Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Miłości. Dekret stanowi, że „nazwa lub tytuł będzie brzmieć: Zgromadzenie Sióstr – Misjonarek Miłości / Świętym Patronem będzie: Niepokalane Serce Maryi”⁷². W ten oto sposób Matka Teresa rozpoczęła nowy etap w życiu. Niepokalane Serce Maryi zostało wybrane przez Świętą za patronkę zgromadzenia, a święto Niepokalanego Serca Maryi stało się od tamtej pory szczególnym świętem dla misjonarek miłości⁷³. Dzień ten, w odróżnieniu od innych świąt maryjnych, które są poświęcone poszczególnym wydarzeniom w życiu Niepokalanej, odwołuje się całkowicie do życia wewnętrznego.

⁶⁸ Franciszek, *Przemówienie podczas czuwania z młodzieżą w Metro Park* (Panama, 26.01.2019), „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 2 (2019), s. 27.

⁶⁹ J. Henry, *Notatka w terminarzu* (19.08.1949), cyt. za: MTwB, s. 51.

⁷⁰ MTwB, s. 51.

⁷¹ Tamże.

⁷² *Dekret abp. F. Périera o założeniu nowego Zgromadzenia: Sióstr Misjonarek Miłości* (7.10.1950), PP, s. 195.

⁷³ Zob. MTwB, s. 45–46.

nego Maryi, do Jej Niepokalanego Serca i Jej wielkiej miłości, którą promieniowała na ziemi i dzięki której wszystko mogła uczynić. Ten dzień to nie tylko wspomnienie jakiegoś dokonania Maryi, lecz coś zdecydowanie większego – wyraża samą istotę Maryi, czyli najdoskonalszą miłość⁷⁴. Teresa i jej siostry przekładały tę miłość na konkret codziennej posługi.

Schronisko, które otrzymały od władz Kalkuty – służące dotąd jako schronisko dla pielgrzymów w świątyni Kali – nazwała po bengalsku „*Nirmal Hriday*”, co tłumaczy się jako „Miejsce Czystego Serca”. Tworzący się Dom dla Umierających w Kalkucie „nie tylko nosił imię Niepokalanego Serca, ale także skrywał Jego tajemnicę. Maryja jest bowiem *Nirmal Hriday* samego Boga, Jego Miejscem Czystego Serca”⁷⁵. Święta Teresa wraz ze swoimi siostrami zносиła do tego schroniska chorych i umierających z ulic Kalkuty i zapewniała im podstawową opiekę medyczną, dach nad głową, a przede wszystkim otaczała ich miłością, na wzór miłości Niepokalanej⁷⁶.

Tajemnica Serca Niepokalanej jest w świecie Matki Teresy obecna wszędzie, w jej pismach, modlitwach i pouczeniach dla sióstr. Została ona zobrazowana na tylnych ścianach wszystkich jej kaplic. Być może nigdzie jednak tytuł ten i ta tajemnica nie są bardziej widoczne niż na posadzkach Świątyni poświęconej Kali – bogini śmierci i zniszczenia⁷⁷.

Paradoksem było to, że świątynia na cześć bogini śmierci i zniszczenia stała się „świątynią” Bożego miłosierdzia, czułości i miłości bliźnich.

Miłość bliźniego – choć wymagająca – była dla Matki Teresy źródłem wewnętrznego pokoju. W liście z kwietnia 1957 roku do abp. Périera prosiła, aby modlił się w jej intencji oraz prosił Matkę Bożą, by dała jej swoje Niepokalane Serce. Deklaracja: „Chcę uśmiechać się nawet do Jezusa i jeśli to możliwe, w ten sposób ukryć nawet przed Nim ból i ciemność mojej duszy”⁷⁸ wpisuje się jako wzór rozeznania i zawierzenia w biblijny motyw Maryi, która „zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2,19).

Matka Teresa zabiegała o to, żeby każda siostra wyróżniła się wielką miłością do Maryi i Jej Niepokalanego Serca. W Sercu Maryi siostry powin-

⁷⁴ Zob. MTwB, s. 46.

⁷⁵ MTwB, s. 47.

⁷⁶ Zob. PP, s. 202–203.

⁷⁷ MTwB, s. 46.

⁷⁸ *List Matki Teresy do abp. Périera* (kwiecień 1957), PP, s. 239.

ny „chronić swoje serca przed wszelkim afektem, nawet najmniejszym”⁷⁹. W Regule, którą spisała odręcznie i dołączyła do listu skierowanego do abp. Périera, pisała, że „czyste serce z łatwością dostrzeże Boga w Jego ubogich i zapomni o sobie”⁸⁰. Tłumaczyła siostron: „to Maryja wyprosi dla nas serce czyste. To Ona dostrzegła, że zabrakło wina (J 2,3). Prośmy Ją, aby dostrzegła w nas tę grzeszność – brak świętości – i powiedziała o tym Jezusowi. Nam zaś poleci: »Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie« (J 2,5) – bądźcie posłuszne”⁸¹. Święta wiedziała, że Niepokalana może pomóc zachować czyste i pokorne serce, dlatego prosiła: „Błagajcie Maryję, by zachowywała nas Ona w swoim przenajczystszym sercu, abyśmy mogli kochać Jezusa niepodzielną miłością, miłością niepokalaną, tak jak Ona Go umiłowała”⁸².

W zapiskach sporządzonych podczas rekolekcji – w dniu, który przeżywała pod patronatem Niepokalanego Serca Maryi – tak zapisała: „Obym miała zupełną ufność w Najświętszym Sercu Jezusowym i Niepokalanym Sercu Maryi, Przyczyny naszej radości”⁸³. Duchowość Matki Teresy była konsekwentnie kształtowana odniesieniem do Niepokalanego Serca Maryi. Teresa twierdziła, że „Serce Maryi jest najbardziej pustym sercem ze wszystkich ludzkich serc, najbardziej wyzbytym samego siebie, wyzutym z pychy i dlatego najbardziej gotowym na to, by stać się ucieczką dla tych, którym brak schronienia”⁸⁴. W tym wyzbyciu się siebie znajdowała cel życia: pragnęła być schronieniem dla tych wszystkich, którzy go nie mają.

W Sercu Maryi Matka Teresa dostrzegła najdoskonalszą miłość i schronienie dla każdego, kto się Niepokalanemu Sercu Maryi zawierzył. Ze-wnętrznym wyrazem zawierzenia Sercu Niepokalanej jest wezwanie: *Cuore Immacolato di Maria, Causa della nostra gioia, prega per noi* (Niepokalane Serce Maryi, Przyczyno naszej radości, módl się za nami), które jest umieszczone przed kaplicą ojców misjonarzy miłości w Casa Madre Teresa w Rzymie. To zawierzenie wynika bezsprzecznie z faktu, że Święta doskonale pojęła, czym jest dla ludzi Niepokalane Serce Maryi, a więc miejsce „oznaczające Jej duszę, Jej wnętrze, łaskę, która była w nim obecna – jest

⁷⁹ Reguły spisane odręcznie przez Matkę M. Teresę MC, dołączone do jej listu skierowanego do abp. F. Périera SJ (Boże Ciało, 1947), PP, s. 465.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Wskazówki Matki Teresy dla Sióstr Misjonarek Miłości (listopad 1979), WM, s. 204.

⁸² Słowa Matki Teresy do Sióstr Misjonarek Miłości (31.07.1996), MTwB, s. 43.

⁸³ Zapiski Matki Teresy sporządzone podczas rekolekcji (29.03–12.04.1959), PP, s. 490.

⁸⁴ MTwB, s. 46.

nie tylko świętym miejscem, w którym można zamieszkać i w którym sły-
chać głos Ukrzyżowanego”⁸⁵.

Zawierzenie Niepokalanemu Sercu Maryi potwierdza też pewna hi-
storia. Jedna z misjonek miłości przyjechała kiedyś na rekolekcje do
Kalkuty, gdzie spotkała się z Matką Teresą. Siostra ta zamartwiała się
grzechem, który popełniła. Nie dawał on jej spokoju. Siostra dała Mat-
ce kartkę, na której wypisała własne przewinienia i zwłaszcza ten grzech,
którym się bardzo zadręczała. Teresa podarła ją i powiedziała, że zawierza
to wszystko Sercu Jezusa, i prosiła siostrę, by nigdy nie wątpiła w Boże
miłosierdzie, pamiętając, że w czasie spowiedzi świętej Bóg jej wybaczy
i zapomni wszystkie przewinienia, które wyzna. Kolejny krok Matki Tere-
sy jest potwierdzeniem jej wielkiego zaufania i zawierzenia Maryi. Święta
wzięła obrazek Niepokalanego Serca Maryi i napisała na nim: „»Bądź dla
mnie Matką« oraz »Niech cię Bóg błogosławi – Matka«, na odwrocie zaś:
»Zabraniam ci zajmować się przeszłością, zaufaj Najświętszej Maryi Pan-
nie«”⁸⁶, a następnie wręczyła go siostrze.

Opisane wydarzenie jest potwierdzeniem tego, co Matka Teresa zapisa-
ła w *Objaśnieniach pierwotnych konstytucji Misjonek Miłości*:

Aby Stowarzyszenie mogło łatwiej osiągnąć swój cel, niech każda siostra obierze sobie
Niepokalaną Królową za swoją matkę. Każda siostra musi nie tylko kochać Ją i czcić,
ale frunąć do Niej z dziecięcą ufnością w każdym swoim smutku i każdej radości⁸⁷.

Maryjność w życiu św. Teresy opiera się na dwóch motywach biblij-
nych: *fiat* i *Magnificat*. W tym ujęciu Niepokalane Serce Maryi oznacza
pełną dyspozycyjność wobec woli Boga i przyjęcie Słowa, co stanowi
wzorzec dla ucznia. Zawierzenie Sercu Maryi nie ma charakteru afektyw-
nego; jest aktem wiary i posłuszeństwa, który prowadzi do głębszej jedno-
ści z Chrystusem i podporządkowania woli Jego Ewangelii. Zawierzenie
Niepokalanemu Sercu Maryi było dla Teresy zwieńczeniem, gwarantem
maryjności i przezwyciężeniem „nocy ciemnej”.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszego artykułu było ukazanie teologicznego oblicza maryl-
ności św. Matki Teresy z Kalkuty poprzez analizę jej pism, wypowiedzi,

⁸⁵ MTwB, s. 51.

⁸⁶ *Świadectwo jednej z Sióstr Misjonek Miłości*, WM, s. 218–219.

⁸⁷ *Objaśnienia pierwotnych konstytucji Misjonek Miłości*, p. 4, MTwB, s. 43.

kontekstu duchowości Zgromadzenia Misjonarek Miłości oraz odniesień do tradycji mariologicznej Kościoła. Podjęta refleksja pozwoliła na zidentyfikowanie zasadniczych rysów jej duchowości maryjnej oraz osadzenie ich w szerszym kontekście chrystocentrycznej i misyjnej orientacji jej życia.

Wnioski:

1. Obraz Maryi w życiu Matki Teresy uwarunkowany był obrazem Boga. Najbliższy jej był obraz Chrystusa cierpiącego w ubogich, obecnego w najbiedniejszych i najbardziej odrzuconych, a także obraz Boga Ojca jako źródła miłosiernej miłości i Ducha Świętego jako mocy uzdalniającej do służby.

2. W odniesieniu do Maryi szczególnie bliski był jej obraz Niepokalanej Służebnicy Pańskiej, współuczestniczącej w misji zbawczej Chrystusa oraz Matki Miłosierdzia – pokornej, cichej i w pełni oddanej woli Bożej.

3. Najczęściej Matka Teresa posługiwała się tytułem „Niepokalana”, podkreślając czystość i całkowite oddanie Maryi. Był to nie tylko tytuł teologiczny, lecz przede wszystkim duchowa inspiracja do życia w świętości i pełnej przynależności do Boga.

4. Jej pobożność była zorientowana na model „z Maryją i jak Maryja” – naśladowanie Jej postawy i współpracę z Nią w misji Chrystusa, a nie tylko w formie modlitw skierowanych „do Maryi”.

5. Matka Teresa czerpała z nauczania Kościoła, modlitw maryjnych (szczególnie różańca), pism świętych oraz osobistych doświadczeń duchowych i świadectw świętych.

6. Szczególną uwagę zwracała na modlitwę różańcową, akty zawierzenia Maryi oraz przeżywanie Eucharystii w duchu maryjnym – razem z Maryją.

7. Model naśladowania Maryi zajmował centralne miejsce w jej życiu, ponieważ postrzegała go jako drogę do pełnego zjednoczenia z Chrystusem i realizacji Jego miłości wobec najuboższych.

Podsumowując, maryjność św. Matki Teresy z Kalkuty była nie tylko elementem duchowej tradycji, lecz dynamicznym i głęboko zintegrowanym wymiarem jej życia i misji. Ukazuje ona współczesnemu człowiekowi, że prawdziwa pobożność maryjna prowadzi zawsze ku Chrystusowi i ku bliźniemu – szczególnie temu najmniejszemu.

BIBLIOGRAFIA

- Allegri R., *Matka Teresa mi powiedziała*, tłum. A. M. Stefańska, Kraków 2011.
Ferdek B., *Nasza Siostra – Córkę i Matkę Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Świdnica 2007.

- Franciszek, *Przemówienie podczas czuwania z młodzieżą w Metro Park* (Panama, 26.01.2019), „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 2 (2019), s. 26–30.
- Gjergji L., *Kochać. Żyć. Świadczyć. Duchowość Matki Teresy*, tłum. J. Kupka, Gorle 1999.
- Grossetête Ch., *Pragnienie Boga. Opowieść o Matce Teresie*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2015.
- Guglielmoni L., Negri F., *Un mese con Maria e Madre Teresa. Meditazioni e preghiere*, Milano 2012.
- Jezierski J., *Maryja początkiem nowego świata. Zarys mariologii katolickiej*, Kraków 2012.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, wyd. II poprawione, Poznań 2012.
- Krzemiński K., *Święta Maryja pełna Ducha Świętego*, „Salvatoris Mater” 1 (2003) 5, s. 67–84.
- Langford J., *Matka Teresa w bliskości Maryi Panny. Dzieląc z Matką Teresą jej mistyczną więź z Maryją*, tłum. K. Pachocki, Poznań 2010.
- Murray P., *Matka Teresa z Kalkuty. Kochałam Jezusa w ciemnościach*, tłum. S. Pelech, Poznań 2010.
- Nadbrzeżny A., *Per Iesum ad Mariam. Hasło, które stało się programem*, w: *Mariologia Jana Pawła II. Problem interpretacji – sposób recepcji*, red. K. Klauza, K. Pek, Lublin 2007, s. 151–161.
- Pek K., *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, Lublin 2000.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. V na nowo oprac. i popr., Poznań 2014.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. W. Szymona, *Opera omnia*, t. IV/2, Lublin 2015.
- Siccardi C., *Matka Teresa. Wszystko zaczęło się w mojej ziemi*, tłum. K. Stopa, Pelplin 2016.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 2008.
- Spink K., *Matka Teresa. Autoryzowana biografia*, tłum. M. Grabska-Ryńska, A. Wojnowski, Katowice 2001.
- Św. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”* (1987).
- Św. Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996.
- Św. Jan Paweł II, *Tajemnica Trójcy Świętej a Maryja – Homilia na zakończenie XX Międzynarodowego Kongresu Maryjno-Mariologicznego* (Watykan, 24.09.2000), „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 11–12 (2000), s. 15–16.
- Św. Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”* (2003).
- Św. Matka Teresa, *„Pójdź, bądź moim światłem”. Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, tłum. M. Habura, oprac. i komentarz B. Kolodziejchuk, Kraków 2015.

- Św. Matka Teresa, *Wezwani do miłosierdzia. Serca – by kochać, ręce – by służyć*, tłum. A. Belczyk i in., oprac. i komentarz B. Kolodiejchuk, Kraków 2016.
- Św. Matka Teresa, *Notatki, przemówienia, modlitwy*, tłum. A. Fijałkowska-Żydok, oprac. J.L. González Balado, Częstochowa 2018.
- Tanghe O., *Testament Matki Teresy*, tłum. Z. Cierniakówna, Warszawa 1998.
- Thurian M., *Wdzięczność i radość Matki Pana*, tłum. E. Ogiński, „Pastores” 1 (2011), s. 23–31.
- Wons K., *Każdy ma swoje Nazaret, Betlejem i Golgotę*, „Pastores” 1 (2011), s. 15–22.
- Zambonini F., *Teresa z Kalkuty. Ołówek w ręku Boga*, tłum. D. Wandzioch, Kraków 2001.
- Zatwardnicki S., *Pomoc przeciw nieprzyjaciółom Twoim, czyli jak chwalić Maryję i bronić Jej godności*, Kraków 2014.
- Zelleke A., *Życie w miłości*, tłum. A. Mazur, Wrocław 1999.

Wiktoria Milena Szafrńska*

KOMUNIKATY NA OFICJALNYM KONCIE PAPIESKIM NA PLATFORMIE X

COMMUNICATIONS ON THE OFFICIAL PAPAL ACCOUNT ON PLATFORM X

Summary

Social media currently represent one of the fundamental tools of communication, enabling the global flow of information and redefining contemporary forms of social interaction. Platform X serves as an example of the evolution of digital media, which increasingly functions as a space for public debate. At the same time, religious communication, deeply rooted in tradition and culture, is adapting to new media realities, gaining broader reach and new forms of influence. The Pope's presence in the digital sphere plays a special role in this process. The growing importance of social media shapes contemporary cultural and religious dialogue, in which the traditional message of the Church integrates with the mechanisms of modern digital communication.

Keywords: Platform X, religious communication, social media, social issues, Church

Streszczenie

Media społecznościowe stanowią obecnie jedno z fundamentalnych narzędzi komunikacji, umożliwiając globalny przepływ informacji i redefiniując współczesne formy interakcji społecznej. Platforma X jest przykładem ewolucji mediów cyfrowych, które coraz częściej pełnią funkcję przestrzeni debaty publicznej. Równocześnie komunikacja religijna, głęboko zakorzeniona w tradycji i kulturze, dostosowuje się do nowych realiów medialnych, zyskując szerszy zasięg i nowe formy oddziaływania. Szczególną rolę w tym procesie odgrywa obecność papieża

* Mgr Wiktoria Milena Szafrńska – absolwentka Uniwersytetu Warszawskiego, Wydziału Dziennikarstwa, Informacji i Bibliologii, kierunek logistyka i administrowanie w mediach; od 2025 r. doktorantka w Akademii Mazowieckiej w Płocku. Adres do korespondencji: w.szafranska14@gmail.com; ORCID: 0009-0005-9888-7926.

w przestrzeni cyfrowej. Rosnące znaczenie mediów społecznościowych kształtuje współczesny dialog kulturowy i religijny, w którym tradycyjny przekaz Kościoła integruje się z mechanizmami nowoczesnej komunikacji cyfrowej.

Słowa kluczowe: platforma X, komunikacja religijna, media społecznościowe, kwestie społeczne, Kościół

*

WPROWADZENIE

Proces wymiany treści między Kościołem, będącym instytucją nadawczą, a wiernymi jako odbiorcami uległ w ciągu dziejów transformacji. Przejście od komunikacji ustnej i obrazowej do pisemnej, a następnie medialnej ukazuje ewolucję przekazywania wiary oraz dostosowywania jej form do zmieniających się realiów społeczno-kulturowych.

Komunikacja religijna w przestrzeni internetowej ma charakter bardziej złożony niż tradycyjna wymiana słowna, gdyż może angażować miliony uczestników równocześnie. Mimo pisemnej formy przekaz w mediach elektronicznych często upodabnia się do języka potocznego, a nie do stylu formalnego¹. Szczególne znaczenie ma obecność głowy Kościoła w nowych mediach, gdyż odgrywa ważną rolę w kształtowaniu dyskursu religijnego i może być istotnym czynnikiem zapobiegającym sekularyzacji².

W kontekście języka komunikacji kościelnej szczególne znaczenie miały postulaty papieża Franciszka, który wskazywał na potrzebę uproszczenia przekazu i dostosowania go do realiów współczesnego odbiorcy³. Podobny pogląd wyrażał ks. Leszek Szewczyk, argumentując: „język kazania powinien być zrozumiały i adekwatny do współczesnych realiów komunikacyjnych. Jezus posługiwał się językiem zrozumiałym dla ludzi swojego czasu, podobnie jak apostołowie”⁴.

Celem niniejszego artykułu jest analiza porównawcza treści na oficjalnym profilu papieskim na platformie X. W części teoretycznej pracy przybliżono ewolucję komunikacji religijnej w Kościele oraz rolę mediów masowych i cyfrowych we współczesnym przekazie ewangelicznym,

¹ D. Crystal, *Language and the Internet*, Cambridge 2001, s. 41–48.

² Z. Poniatowski, *Mały słownik religioznawczy*, Warszawa 1969, s. 398.

³ Franciszek, *Kościół ubogi i dla ubogich. Duszpasterstwo to realizowanie macierzyństwa Kościoła. Spotkanie z episkopatem Brazylii* (27.07.2013), „L'Osservatore Romano” 10 (2013), s. 20–21.

⁴ L. Szewczyk, *Siedzieć jak na tureckim kazaniu*, „Logopedia Silesiana” 3 (2014), s. 147.

z uwzględnieniem różnic w podejściu papieży Benedykta XVI i Franciszka. W części empirycznej zaprezentowana została analiza treści publikowanych na oficjalnym koncie papieskim na platformie X, ukazująca ich znaczenie dla kształtowania świadomości społecznej na arenie globalnej.

KOMUNIKACJA RELIGIJNA WE WSPÓŁCZESNYM KOŚCIELE

Na początku wspólnoty chrześcijańskie funkcjonowały bez zorganizowanej hierarchii kościelnej. Dopiero wiek XVIII z rozwojem ultramontanizmu przyniósł pełne podporządkowanie autorytetowi papieża⁵. Szczególną rolę w komunikacji liturgicznej pełnił język – przez wiele stuleci dominowała łacina, której znaczenie dla spójności i uniwersalności przekazu religijnego podkreślał Benedykt XVI. Papież wskazywał na potrzebę przygotowywania kleryków do jej rozumienia oraz praktycznego wykorzystania w liturgii⁶.

Istotną funkcję w przekazie treści religijnych pełniła również ikonografia, pozwalająca w sposób wizualny przedstawiać wiernym treści Pisma Świętego⁷. Na równie ważnym poziomie oddziaływała muzyka⁸. Już Sobór Trydencki ustalił kanon utworów dopuszczanych do użytku liturgicznego, a klasyczną formą muzyki sakralnej stał się chorał gregoriański, oparty na Psalmach⁹. Przełomowym momentem w dziejach komunikacji było wynalezienie druku, które umożliwiło szeroką dystrybucję Biblii, modlitewników oraz broszur¹⁰.

Kolejne wieki przyniosły znaczącą rewolucję, pozwalającą na globalne rozpowszechnienie treści ewangelicznych. Pojawienie się mediów masowych: prasy, radia, telewizji oraz Internetu, które umożliwiły poszerzenie zasięgu Słowa Bożego. Obok mediów świeckich zaczęły rozwijać się również wyspecjalizowane media religijne. Ich powszechna obecność przy-

⁵ B. Beier, *Kronika chrześcijańska*, Warszawa 1998, s. 358.

⁶ Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Tarnów 2007, s. 76.

⁷ J. Kołodziejska, *Elitarność i powszechność czytania*, w: *Od informacji naukowej do technologii społeczeństwa informacyjnego*, red. B. Sosińska-Kalata, M. Przastek-Samokowa, A. Skrzypczak, Warszawa 2005, s. 77.

⁸ K. Niegowski, *Przekazywanie misterium salutis przez muzykę liturgiczną*, t. 17, Katowice 2001, s. 173.

⁹ A. Karpowicz-Zbińkowska, *Reguły ludzi rodzinnych/ Pożądliwość*, „Christianitas” (2015) 60/61, s. 169.

¹⁰ D. Kuźmina, *Książka religijna w czasach reformacji i kontrreformacji w Rzeczypospolitej XVI i XVII*, t. 8, Ełk 2006, s. 154.

czyniła się do wypracowania szczegółowych regulacji dotyczących aktywności osób duchownych i członków wspólnot zakonnych w przestrzeni medialnej. Opracowany dokument formułuje zasady odnoszące się do sposobu przekazywania treści ewangelicznych i do potencjalnych ograniczeń w tym zakresie. Kluczowe znaczenie mają wytyczne dotyczące obecności w mediach zarówno duchownych, osób konsekrowanych, jak i świeckich zaangażowanych w działalność religijną. Podkreśla się, że duchowni oraz osoby konsekrowane, zabierając głos publicznie, zobowiązani są do zachowania wierności nauczaniu Ewangelii, prezentowania rzetelnej wiedzy, a także kierowania się roztropnością i odpowiedzialnością za formułowane wypowiedzi. Szczególną wagę ma ich troska o prawdę oraz skuteczność przekazu orędzia chrześcijańskiego¹¹. Równocześnie zwraca się uwagę na zasady regulujące aktywność osób, które nie są formalnie związane z instytucją Kościoła, lecz uczestniczą w szeroko rozumianej działalności religijnej. Dokument podkreśla przy tym znaczenie komunikacji duchownych z wiernymi, wskazując jej fundamentalną rolę w kształtowaniu świadomości chrześcijańskiej w obliczu współczesnych wyzwań medialnych¹².

W celu lepszego zrozumienia przekazu religijnego w Kościele wyróżnia się jego dwa zasadnicze wymiary. Treści religijne mogą mieć charakter wewnętrzny (*ad intra*) – obejmujący liturgię, kazania, nauki teologiczne czy literaturę religijną – oraz zewnętrzny (*ad extra*), skierowany do szerszego grona ludzi poprzez przemówienia, media i publikacje doktrynalne¹³.

Badacze komunikatów religijnych wykazali, że część zawartych treści w mediach cyfrowych nie była bezpośrednio powiązana z Pismem Świętym¹⁴. Jednakże, przewagę stanowiły materiały o charakterze religijnym, a także treści o charakterze informacyjnym. Ponadto w analizowanych komunikatach można było zaobserwować obecność osobistych opinii na temat omawianych zagadnień¹⁵.

Papież Franciszek wielokrotnie podkreślał znaczenie mediów we współczesnym świecie oraz konieczność obecności Kościoła w prasie, radiu, telewizji i Internecie, aby szerzyć Słowo Boże. Nie wykluczał także korzystania z narzędzi cyfrowych w praktykach religijnych, twierdząc, że

¹¹ Dokumenty Konferencji Episkopatu Polski, <http://archpozn.pl/upload/pdf/synod/t207.pdf> [dostęp: 10.08.2025].

¹² Tamże.

¹³ W. Przyczyna, G. Siwek, *Język w Kościele*, w: *Polszczyzna 2000. Orędzie o stanie języka na przełomie tysiącleci*, red. W. Pisarek, Kraków 1999, s. 130.

¹⁴ M. Wielek, *Polska prasa wyznaniowa*, red. J. Adamowski, E. Kossewska, Warszawa 2004, s. 25.

¹⁵ P. Wajs, *Media społecznościowe jako przestrzeń głoszenia Słowa Bożego*, Warszawa 2019, s. 268.

wirtualna modlitwa nie umniejsza swoich pierwotnych wartości i jest równie istotna jak jej tradycyjne formy¹⁶.

Franciszek zaznaczał potrzebę dostosowania języka Kościoła do współczesnego pokolenia. Zgodnie z jego stanowiskiem adaptacja ta będzie w przyszłości kluczowa w zapobieganiu zjawisku apostazji¹⁷. Podejście to różniło się od perspektywy Benedykta XVI, który podtrzymywał znaczenie łaciny w liturgii i oficjalnych dokumentach kościelnych, co miało na celu zachowanie ciągłości tradycji. Ponadto Franciszek wykazywał bardziej elastyczne podejście do języka i form komunikacji kościelnej. W przemówieniu z 21 września 2013 roku, skierowanym do uczestników zgromadzenia Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, skupił się na transformacji mediów cyfrowych. Podkreślił, że Kościół powinien aktywnie towarzyszyć wiernym szukającym wsparcia i aprobaty, prowadzić dialog, być oparciem, aby móc być „domem” zarówno w świecie fizycznym, jak i wirtualnym¹⁸.

PLATFORMA X JAKO PRZESTRZEŃ EWANGELIZACJI

Platforma X stała się narzędziem służącym nie tylko wymianie opinii osobistych w sferze polityki czy gospodarki, lecz także miejscem intensywnej aktywności religijnej. Jej globalny charakter, szybkość przekazu oraz możliwość natychmiastowej interakcji sprawiają, że odgrywa ona istotną rolę w procesie ewangelizacji i podtrzymywania więzi z wiernymi.

Jednym z najbardziej rozpoznawalnych przykładów jest oficjalne konto papieskie, które można znaleźć pod nazwą: @Pontifex. Zostało ono założone w grudniu 2012 roku za pontyfikatu Benedykta XVI. Wpisy od początku są publikowane w kilku językach. Ta wielojęzyczność umożliwia natychmiastowe dotarcie do wiernych na całym świecie, niezależnie od ich kontekstu kulturowego czy geograficznego, co pozwala na pogłębienie więzi pomiędzy Watykanem a wiernymi na całym świecie¹⁹.

Treści publikowane na profilu papieskim można podzielić na dwie zasadnicze grupy. Z jednej strony obejmują one komunikaty wewnątrzko-

¹⁶ Franciszek, *Bóg jest młody*, Kraków 2018, s. 116.

¹⁷ Franciszek, *Kościół ubogi i dla ubogich. Duszpasterstwo to realizowanie macierzyństwa Kościoła...*, s. 20–21.

¹⁸ A. Płachecka, *Pedofilia w Kościele katolickim za pontyfikatów Benedykta XVI i papieża Franciszka*, „Świat Idei i Polityki” 16 (2017), s. 301–323.

¹⁹ T. Gackowski, *Twitter w rękach polityków. Rzecz o metodologii i potencjale badań mediów społecznościowych*, Warszawa 2014, s. 163–208.

ścielne, takie jak cytaty z Pisma Świętego, wezwania modlitewne, liturgiczne oraz przypomnienia o uroczystościach religijnych. Z drugiej – mają charakter zewnątrzkościelny, odnosząc się do współczesnych problemów globalnych, takich jak kryzys klimatyczny, konflikty zbrojne, ubóstwo, migracje czy sprawiedliwość społeczna. Z tego względu nasuwa się wniosek, że profil @Pontifex łączy funkcję katechetyczną z rolą opiniotwórczą w wymiarze społecznym.

Warto zwrócić uwagę na wykorzystanie hashtagów, które porządkują treści i pozwalają na łatwe wyszukiwanie wpisów dotyczących konkretnych wydarzeń. Nie tylko zwiększają one zasięg opublikowanych treści, ale również umożliwiają tworzenie wspólnoty modlitewnej w przestrzeni cyfrowej, co odpowiada nowym formom komunikacji cyfrowej²⁰.

OBECNOŚĆ GŁOWY KOŚCIOŁA NA PLATFORMIE X – ANALIZA

Przedmiotem niniejszej analizy są treści publikowane na oficjalnym profilu papieskim @Pontifex na platformie X. Konto to stanowi istotne narzędzie komunikacji Stolicy Apostolskiej w mediach społecznościowych i jest regularnie aktualizowane. Publikowane treści przybierają formę wpisów, najczęściej mieszczących się w przedziale od jednego do czterech zdań. Standardowa częstotliwość publikacji wynosi od jednej do dwóch dziennie, jednak w sytuacjach szczególnych – związanych z wydarzeniami o dużej wadze społecznej, politycznej bądź religijnej – intensywność ta wzrastała nawet do siedmiu wpisów dziennie. Zjawisko to odnotowano między innymi w kontekście wojny w Ukrainie, debat ekonomicznych czy dyskusji o kwestiach ekologicznych.

Do analizy zebrano wpisy z okresu publikacji od lipca 2022 do lipca 2023 roku. W tym przedziale czasowym umieszczono na papieskim koncie łącznie 659 postów. Zostały one pogrupowane w trzy główne kategorie tematyczne: społeczną, religijną i polityczną. Największą grupę stanowiły wpisy społeczne (54%; n = 355), następnie religijne (44%; n = 289), natomiast wpisy o charakterze politycznym pojawiały się w najmniejszej liczbie (2%; n = 15). Uzyskane wyniki sugerują, że profil papieski na platformie X przede wszystkim skupia się na oddziaływaniu społecznym i formowaniu świadomości globalnej, przy jednoczesnym utrzymaniu integralnego przekazu religijnego.

²⁰ I. Dąbrowska, *Media społecznościowe w trzecim sektorze*, Lublin 2019, s. 144.

W dalszym badaniu skupiono się na treściach społecznych, co pozwoliło wyróżnić trzy główne obszary: przemoc (55%; $n = 117$), ubóstwo (26%; $n = 55$) oraz środowisko naturalne (19%; $n = 39$). Najczęściej poruszanym tematem była problematyka konfliktów zbrojnych i terroryzmu. Papież w swoich komunikatach konsekwentnie apelował o zaprzestanie przemocy, podkreślając dramatyczne konsekwencje działań wojennych dla osób starszych, chorych, kobiet i dzieci.

Drugim ważnym zagadnieniem był problem ubóstwa. Akcentowano, że brak dostępu do podstawowych dóbr, takich jak praca, edukacja czy opieka zdrowotna, prowadzi do marginalizacji i wykluczenia społecznego. Rozwijając koncepcję tak zwanej ekonomii Franciszka, wskazywano na konieczność budowy modeli gospodarczych opartych na solidarności, sprawiedliwości i zrównoważonym rozwoju.

Trzecim wyróżnionym obszarem była troska o środowisko naturalne. W duchu encykliki *Laudato si'* wielokrotnie apelowano o odpowiedzialność za „wspólny dom” i konieczność podejmowania decyzji z perspektywy dobra przyszłych pokoleń. We wpisach odnoszono się także do ofiar katastrof naturalnych, a także do problemu degradacji środowiska. W przekazach często stosowano metafory zaczerpnięte z przyrody, podkreślając wzajemne powiązania elementów ekosystemu.

Wpisy polityczne stanowiły jedynie 2% ogółu komunikatów, jednak ich wymowa miała istotne znaczenie. Papież kierował swoje apele bezpośrednio do przywódców państw, wzywając do dialogu, poszanowania praw człowieka i odpowiedzialności za losy narodów. Komunikaty te dotyczyły przede wszystkim konsekwencji wojen, które papież definiował jako przejaw przemocy społecznej, oraz współpracy w ramach instytucji międzynarodowych, takich jak Organizacja Narodów Zjednoczonych.

W ramach badania przeprowadzono także analizę polaryzacji sentymentu. Spośród wszystkich wpisów społecznych 168 miało wydźwięk pozytywny, 131 neutralny, natomiast 56 – negatywny. Wyniki testu chi-kwadrat wskazały na istotną statystycznie przewagę komunikatów pozytywnych nad negatywnymi ($p < 0,05$). Otrzymane rezultaty pokazały, że przeważająca część wpisów na oficjalnym koncie papieskim charakteryzowała się przekazem mobilizującym i ukierunkowanym na budowanie nadziei.

WNIOSKI

Obecność Stolicy Apostolskiej w mediach społecznościowych, gdzie przekazywane są krótkie komunikaty, fotografie oraz komentarze odnoszą-

ce się do bieżących wydarzeń, ma ogromne znaczenie i przyczynia się do poszerzania zasięgu Słowa Bożego w skali globalnej. Tego rodzaju komunikacja, wyróżniająca się natychmiastowością i interaktywnością, stanowi wyraźne odejście od tradycyjnych form przekazu, takich jak encykliki czy listy pasterskie, jednak trafnie odpowiada na potrzeby współczesnego społeczeństwa cyfrowego. Działania te wpisują się w szerszą strategię komunikacyjną Kościoła w przestrzeni cyfrowej.

Analiza publikowanych treści na platformie X pozwala zauważyć, że w papieskim dyskursie dominowały kwestie społeczne. Najsilniej akcentowanym tematem była przemoc – szczególnie w kontekście konfliktów zbrojnych – której papież poświęcił największą liczbę wpisów. Franciszek wielokrotnie podkreślał, że wojna jest zbrodnią przeciwko całej ludzkości, nadając tej problematyce szczególną rangę etyczną.

Kolejnym obszarem była problematyka ubóstwa i wykluczenia społecznego. W licznych publikacjach wskazywano na nierówności ekonomiczne i potrzebę włączenia osób żyjących na marginesie społeczeństwa. Treści te nawiązywały do idei „ekonomii Franciszka”, czyli wizji gospodarki opartej na sprawiedliwości i solidarności.

Trzecim, choć mniej eksponowanym w badanym okresie wątkiem były kwestie ekologiczne. Publikacje odnoszące się do ochrony środowiska czy katastrof naturalnych stanowiły istotny element papieskiego nauczania, jednak ustępowały tematyce przemocy i ubóstwa. Można to utożsamiać z bieżącą sytuacją geopolityczną, w szczególności z wojną w Ukrainie.

Analiza pokazała, że dominują przekazy nacechowane pozytywnie, co można odczytywać jako świadomy element strategii komunikacyjnej. W treściach publikowanych na portalu papieskim na platformie X, mimo podejmowania trudnych tematów, unika się tonu krytycznego i konfrontacyjnego, kładąc nacisk na dobro, nadzieję, solidarność i duchowe wsparcie.

BIBLIOGRAFIA

- Beier B., *Kronika chrześcijańska*, Warszawa 1998, s. 358.
Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Tarnów 2007, s. 76.
Crystal D., *Language and the Internet*, Cambridge 2001, s. 41–48.
Dąbrowska-Cendrowska O., *Jak żyć? Poradnikowe funkcje periodycznych mediów adresowanych do kobiet w Polsce w XXI wieku*, Warszawa 2018, s. 144.
Dokumenty Konferencji Episkopatu Polski, Archpozn.pl, archpozn.pl/upload/pdf/synod/t207.pdf [dostęp: 10.08.2025].

- Franciszek, *Kościół ubogi i dla ubogich. Duszpasterstwo to realizowanie macierzyństwa Kościoła. Spotkanie z episkopatem Brazylii (27.07.2013)*, „L'Osservatore Romano” 10 (2013), s. 20–21.
- Franciszek, *Bóg jest młody*, Kraków 2018, s. 116.
- Gackowski T., *Twitter w rękach polityków. Rzecz o metodologii i potencjale badań mediów społecznościowych*, Warszawa 2014, s. 163–208.
- Karpowicz-Zbińkowska A., *Reguły ludzi rodzinnych/ Pożądliwość*, „Christianitas” (2015) 60/61, s. 169.
- Kołodziejka J., *Elitarność i powszechność czytania*, w: *Od informacji naukowej do technologii społeczeństwa informacyjnego*, red. B. Sosińska-Kalata, M. Przastek-Samokowa, A. Skrzypczak, Warszawa 2005, s. 77.
- Kuźmina D., *Książka religijna w czasach reformacji i kontrreformacji w Rzeczypospolitej XVI i XVII*, t. 8, Ełk 2006, s. 154.
- Niegowski K., *Przekazywanie misterium salutis przez muzykę liturgiczną*, t. 17, Katowice 2001, s. 173.
- Płachecka A., *Pedofilia w Kościele katolickim za pontyfikatów Benedykta XVI i papieża Franciszka*, „Świat Idei i Polityki” 16 (2017), s. 301–323.
- Poniatowski Z., *Mały słownik religioznawczy*, Warszawa 1969, s. 398.
- Przyczyna W., Siwek G., *Język w Kościele*, w: *Polszczyzna 2000. Orędzie o stanie języka na przełomie tysiącleci*, red. W. Pisarek, Kraków 1999, s. 130.
- Szewczyk L., *Siedzieć jak na tureckim kazaniu*, „Logopedia Silesiana” 3 (2014), s. 147.
- Wajs P., *Media społecznościowe jako przestrzeń głoszenia Słowa Bożego*, Warszawa 2019, s. 268.
- Wielek M., *Polska prasa wyznaniowa*, red. J. Adamowski, E. Kossewska, Warszawa 2004, s. 25.

O. Andrzej Napiórkowski OSPPE
Dyrektor Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

**LAUDACJA Z OKAZJI NADANIA
KS. PROF. DR. HAB. JANOWI DANIEŁOWI
SZCZURKOWI
HONOROWEGO CZŁONKOSTWA
TOWARZYSTWA TEOLOGÓW DOGMATYKÓW**

Szanowni Państwo, Członkowie Towarzystwa Teologów Dogmatyków,
Drodzy Goście!

Dziś, w tym szczególnym momencie, mamy zaszczyt i radość uhonorować jednego z wybitniejszych przedstawicieli polskiej teologii dogmatycznej – Księdza Profesora dra hab. Jana Daniela Szczurka – poprzez nadanie mu honorowego członkostwa naszego Towarzystwa. To wyróżnienie przyznawane osobom o wyjątkowych zasługach dla rozwoju dogmatyki katolickiej w Polsce jest wyrazem uznania dla życia poświęconego służbie prawdzie wiary, nauce Kościoła i formacji pokoleń teologów.

Towarzystwo Teologów Dogmatyków, powstałe w 2006 roku poprzez przekształcenie Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich przy Konferencji Episkopatu Polski, skupia środowisko polskich teologów katolickich specjalizujących się w dogmatyce. Jako prywatne stowarzyszenie wiernych działamy na rzecz pogłębiania refleksji teologicznej, a dziś witamy w gronie honorowych członków kogoś, kto uosabia ideały, na których opiera się nasza misja.

Genialny teolog średniowiecza, Anzelm z Canterbury, w swoim dziele *Proslogion* tak zwracał się do Boga:

Nie usiłuję, Panie, przeniknąć Twojej głębi, bo w żadnym razie nie przyrównuję do niej mojego intelektu, ale pragnę w jakimś stopniu zrozumieć Twoją prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce.

To zdanie oddaje istotę podejścia Anzelma: teologia jest dla niego procesem intelektualnego zgłębiania wiary, które nie zastępuje wiary, lecz ją uzupełnia i pogłębia. Ten ojciec scholastyki (zm. 1109 r.) poprzez zasadę *fides quaerens intellectum* (wiara poszukująca zrozumienia) wyznaczył drogę i metodę uprawiania teologii. W swoich pismach Anselm sugeruje, że uprawianie teologii wymaga:

1) *pokory*: teolog musi uznawać granice ludzkiego rozumu wobec Bożej tajemnicy. W *Proslogion* podkreśla, że ludzkie poznanie Boga jest ograniczone, ale możliwe w pewnym stopniu dzięki łasce;

2) *rygoru intelektualnego*: italski benedyktyn kładł nacisk na logiczne i systematyczne podejście. Jego argumenty, jak ontologiczny dowód na istnienie Boga, są przykładem precyzyjnego rozumowania;

3) *wierności Kościołowi*: jako później arcybiskup Canterbury, Anselm podkreślał, że teologia musi być zgodna z nauczaniem Kościoła i opierać się na Piśmie Świętym oraz Tradycji;

4) *dążenia do prawdy*: teologia to dla mnicha z Aosty poszukiwanie prawdy o Bogu, które prowadzi do większej miłości i czci dla Niego.

Te cztery zasady dość szybko odnajdujemy w postawie i pismach naszego dzisiejszego Jubilata. Ksiądz Profesor Jan Daniel Szczurek urodził się 3 stycznia 1955 roku w Głogoczowie koło Krakowa, ochrzczony w parafii św. Marii Magdaleny, tam też przyjął I Komunię świętą i sakrament bierzmowania. Jego droga edukacyjna rozpoczęła się w Szkole Podstawowej w Głogoczowie (1962–1970), kontynuowana w Liceum Ogólnokształcącym w Myślenicach (1970–1974), a następnie w Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie. Po przerwaniu studiów na rzecz służby wojskowej (1974–1976) powrócił do seminarium, kończąc je magisterium z teologii w 1981 roku na Papieskim Wydziale Teologicznym (dziś Uniwersytet Papieski Jana Pawła II). Świecenia kapłańskie przyjął 17 maja 1981 roku z rąk kard. Franciszka Macharskiego, po czym rozpoczął pracę duszpasterską w Kętach.

Już od początku swojej naukowej drogi Ksiądz Profesor łączył posługę kapłańską z pasją badawczą. W 1983 roku uzyskał licencjat kanoniczny z teologii dogmatycznej, a po odmowie paszportu na studia w Rzymie kontynuował formację na Wydziale Filozoficznym, zdobywając kolejny licencjat w 1985 roku z filozofii nauki. Wreszcie, w latach 1985–1989, studiował na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie pod kierunkiem o. prof. Jeana Galota SJ, broniąc rozprawy doktorskiej pt. *La Christologia nella prospettiva sacerdotale secondo l'insegnamento del Concilio Vaticano II*. Po powrocie do Polski nostryfikował doktorat w 1997 roku

i rozpoczął pracę dydaktyczną jako asystent na Wydziale Teologicznym w Krakowie.

Dalsza ścieżka akademicka Księdza Profesora to pasmo osiągnięć naukowych: habilitacja w 2000 roku na podstawie pracy *Bóg Ojciec w źródłach teologii* oraz tytuł profesora nauk teologicznych w 2015 roku. W latach 1991 i 1995 pogłębiał wiedzę dzięki stypendiom w Catholic University of America w Waszyngtonie i na Karl-Franzens-Universität w Grazu. Od 2004 roku zatrudniony jako profesor nadzwyczajny, pełnił kluczowe funkcje: prodziekana (2003–2006), dziekana Wydziału Teologicznego (2006–2012), dyrektora Instytutu Teologii Dogmatycznej tego wydziału (2012–2020), kierownika studiów doktoranckich na tym wydziale (2006–2021). Przeszedł na emeryturę uczelnianą 1 października 2024 roku, pozostając aktywnym członkiem Towarzystwa Teologów Dogmatyków (od 1 października 2024 roku honorowym), Polskiego Towarzystwa Teologicznego oraz Polskiego Towarzystwa Miłośników Astronomii.

Dorobek naukowy naszego Profesora jest imponujący i skupia się na kluczowych obszarach dogmatyki: teologii trynitarniej, chrystologii, teologii kapłaństwa oraz opatrności Bożej. Wśród jego książek wyróżniają się następujące: *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, trylogia *Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym* oraz *Opatrzność Boża i jej zbawcza celowość*. Opublikował ponad 76 artykułów w prestiżowych czasopismach, takich jak „*Analecta Cracoviensia*”, „*Polonia Sacra*” czy „*The Person and the Challenges*”. Jako redaktor naczelny „*Analecta Cracoviensia*” (2014–2024), sekretarz redakcji (1993–2011) i redaktor tematyczny (2012–2013), przyczynił się do rozwoju tego periodyku, redagując liczne tomy i indeksy. Tłumaczył prace wybitnych teologów, między innymi Jana Galota SJ i Jacques’a Dupuisa SJ, oraz uczestniczył w grantach badawczych, w tym MNiSW i NPRH.

Ksiądz Profesor był promotorem 6 doktoratów, 4 prac licencjackich, 42 magisterskich i 1 dyplomowej, formując nowe pokolenia teologów. Recenzował habilitacje, doktoraty i publikacje, organizował sympozja krajowe i międzynarodowe, wygłaszał wykłady gościnne w Polsce i za granicą (m.in. w Bochum, Grazu, Rzymie). Uczestniczył w prestiżowych konferencjach, takich jak sympozja Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologie czy Zgromadzenia Ogólnego COCTI. Jego popularyzatorska działalność obejmuje książki, jak na przykład *Imię Jego niezgłębione*, i artykuły w prasie katolickiej, czyniąc teologię dostępną szerszemu gronu.

Za swe zasługi nasz Jubilat otrzymał liczne odznaczenia: Medal Komisji Edukacji Narodowej (2008), Złoty Medal za Długoletnią Służbę (2016), Medal Błogosławionego Ks. Jerzego Popiełuszki (2016), Odznakę Zasłużony dla Papieskiej Akademii Teologicznej (2001) oraz Medal *Bene Merenti* UPJPII (2024). Trzykrotnie został uhonorowany nagrodą Rektora UPJPII za osiągnięcia naukowo-dydaktyczne i organizacyjne.

Księżu Profesorsze, Twoje życie to świadectwo integralnego połączenia wiary, nauki, służby i eklezjalności. W duchu Soboru Watykańskiego II, którego nauczanie tak głęboko zgłębiałeś, ukazałeś nam Boga jako Trójjedynego Ojca Miłosierdzia, Chrystusa jako jedynego Kapłana i Opatrzność jako zbawczy plan. Jako honorowy członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków pozostaniesz inspiracją dla nas wszystkich.

Gratulujemy i dziękujemy! *Ad multos annos!*

Gniezno, 15 września 2025

Ks. Tomasz Nawracała
Wydział Teologiczny UAM

**LAUDACJA Z OKAZJI NADANIA
O. PROF. DR. HAB. ADAMOWI WOJTCZAKOWI
HONOROWEGO CZŁONKOSTWA TOWARZYSTWA
TEOLOGÓW DOGMATYKÓW**

Czcigodni Księża Profesorowie
Szanowni Państwo
Drogi Adamie

Jako Towarzystwo Teologów Dogmatyków pragniemy wyrazić naszą wdzięczność za pracę o. Adama Wojtczaka, misjonarza oblata Maryi Niepokalanej. Czynimy to w Gnieźnie, na wielkopolskiej ziemi, z której wywodzi się o. Adam i z którą związał swoją naukową działalność. Urodzony w Skalmierzycach, na terenie dzisiejszej diecezji kaliskiej, studia teologiczne odbył w Obrze w latach 1975–1981. To był okres afiliacji obrzańskiego seminarium do nowo powstałego Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu.

W latach 1982–1987 studiował na KUL, gdzie pod kierunkiem ks. prof. Czesława Bartnika przygotował najpierw pracę licencjacką, a następnie rozprawę doktorską. Po powrocie do Wielkopolski podejmuje wykłady z teologii dogmatycznej w seminarium w Obrze, później w Seminarium Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii zagranicznej oraz Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu. Wraz z utworzeniem w 1998 roku Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu objął stanowisko adiunkta. Na tym wydziale uzyskał w 2010 roku stopień doktora habilitowanego.

Awanse zawodowe łączył z funkcjami w zgromadzeniu. Był dyrektorem biblioteki, prefektem studiów, a także rektorem WSD Oblatów w Obrze. Jest członkiem naszego Towarzystwa, a także polskiego Towarzystwa Mariologicznego oraz korespondentem Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej.

Zainteresowania naukowe o. prof. Wojtczaka skupiają się w teologii przede wszystkim na mariologii. Dorobek w tej dziedzinie można ująć w dwóch kategoriach.

Pierwszą stanowią prace z mariologii ogólnej, a zwłaszcza jej pogłębianie w klasycznych przejawach. Zainteresowanie Kościoła osobą i misją Maryi w dziejach zbawienia skupia się nie tyle na Jej wyglądzie zewnętrznym, ile bardziej na obrazie teologicznym nakreślonym przede wszystkim przez ewangelistów Łukasza i Jana, a w mniejszym stopniu przez Marka, Mateusza i Pawła Apostoła. Ten obraz ulegał pogłębieniu i ukształtował kult maryjny w Kościele. Jego przejawem są między innymi symboliczne inwokacje *Litanii loretańskiej* (np. Zwierciadło sprawiedliwości, Stolica mądrości, Przyczyno naszej radości, Różo duchowna), których źródła, symbolikę oraz znaczenie cierpliwie badał o. Adam. Maryjny rys Kościoła okazuje się konieczny do zachowania i wyrażenia tożsamości i obecności w świecie tegoż Kościoła. Jest on również wpisany w jego duchowość jako element stały i nieodzowny.

Ojciec Adam Wojtczak zauważa:

Pytanie o Maryję pozostaje zawsze pytaniem o chrześcijaństwo. Nie dlatego, że stanowi Ona jego centrum, lecz przez fakt, że ma w nim kluczowe znaczenie z racji szczególnej wspólnoty życia i misji z Chrystusem. [...] Łączy ona misterium Boga z rzeczywistością stworzoną, ludzką i historyczną: daje Kościołowi coś, czego Jezus nie mógł dać w tej formie, a mianowicie wskazuje na teandryczną strukturę rzeczywistości zbawczej: człowiek został całkowicie włączony w odpowiedzialne współdziałanie w wydarzeniu Odkupienia. W tym tkwi jej specyfika¹.

Konsekwencją takiego podejścia jest wysiłek i odwaga tworzenia mariologii integralnej, z całościowym spojrzeniem w opozycji do mariologii przyczynkarskiej. Taka synteza jest potrzebna, jeśli chce się pójść dalej, pracując nad pogłębieniem oraz aktualizacją mariologii. Ukazywanie wielorakiej obecności Maryi w misji Kościoła przyczynia się do pogłębiania duchowości oraz kultu maryjnego, a jednocześnie zabezpiecza przed tkliwym sentymentalizmem lub oschłym racjonalizmem. Zmieniający się świat oraz nowe wymagania ewangelizacyjne są okazją do poszukiwania sposobu ukazywania Maryi jako wzoru dla współczesnych wyznawców Chrystusa.

¹ *Matka i Królowa: ku integralnemu i pogłębionemu rozumieniu tytułów maryjnych*, Poznań 2009, s. 10.

Drugą kategorią zainteresowań o. Wojtczaka była mariologia ostatnich papieży. W minionych dwudziestu latach ukazały się następujące publikacje: *Uczennica i matka. Wokół chrystocentryzmu mariologii Jana Pawła II* (Poznań 2005); *Serva Domini. Z maryjnego nauczania Benedykta XVI* (Poznań 2013); *Czule oblicze Matki. Przewodnie motywy mariologii papieża Franciszka* (Poznań 2019); *Maryja w służbie chrześcijańskiego humanizmu. Projekt papieża Franciszka* (Poznań 2022).

Wszystkie te publikacje być może nie wyczerpały całego bogactwa myśli papieży. Stały się jednak przyczynkiem do zrozumienia specyfiki ich nauczania i pojawiających się podstawowych tematów. Celem tej pracy było poszukiwanie nowych impulsów dla współczesnej mariologii i duszpasterskiego działania Kościoła. Jeśli chodzi o ten ostatni cel, prace o. Wojtczaka zawsze miały na uwadze pomoc duszpasterzom w kształtowaniu dojrzałości wiary powierzonym im wspólnotom.

Naukowa praca o. Adama Wojtczak jest skrupulatna, precyzyjna i klarowna. Przypominam sobie zebrania Zakładu Teologii Systematycznej. Kiedy dyskutowaliśmy nad różnymi kwestiami, o. Adam czekał i słuchał. Następnie zdejmował okulary i przedstawiał swój punkt widzenia. Zazwyczaj inny, lepszy i akceptowany przez wszystkich.

Ojciec Adam Wojtczak jest autorem licznych artykułów naukowych, które publikowane były w krajowych i międzynarodowych czasopismach. Jest także promotorem wielu prac magisterskich.

Drogi Adamie, w imieniu całego naszego Towarzystwa oraz własnym pragnę Ci podziękować za wszystkie inicjatywy i działania, które przyczyniły się do rozwoju polskiej teologii, a szczególnie mariologii. Jesteśmy zaszczyceni Twoją obecnością w Gnieźnie i mamy nadzieję, że przyjmiesz – jako dowód uznania – tytuł honorowego członka Towarzystwa Teologów Dogmatyków. Życzymy Ci także zdrowia oraz dalszych sukcesów naukowych na miarę Twojego talentu i dotychczasowych osiągnięć.

Gniezno, 15 września 2025

Marek Jagodziński, *God, Man and World. Creation and Ecology in the Perspective of Communion*, „Lublin Theological Studies”, vol. 15, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2025, 239 s.

Jest przynajmniej kilka motywów, które skłaniają, aby ostatniej publikacji ks. prof. Marka Jagodzińskiego poświęcić należną jej uwagę. Ten pierwszy i chyba najważniejszy stanowi fakt ukoronowania dotychczasowych poszukiwań czołowego badacza problematyki *communio* na gruncie polskim w postaci monografii przygotowanej i wydanej w prestiżowym, funkcjonującym od prawie trzystu lat wydawnictwie naukowym Vandenhoeck & Ruprecht w Getyndze w Niemczech. Długoletni wykładowca UKSW w Warszawie, a także pełniący obowiązki dyrektora Instytutu Teologicznego UKSW w Radomiu oraz członek Senatu UKSW swoją naukową przygodę z teologią *communio* rozpoczął już od rozprawy doktorskiej pt. *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehl*, wydanej w Wydawnictwie Diecezjalnym (Radom–Sandomierz) w 2002 roku. Przez prawie dwadzieścia trzy lata Ksiądz Profesor, na stałe związany z Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu, większość swoich rozpraw i artykułów naukowych poświęcił teologii komunikacji i *communio*. Przez pryzmat *communio* patrzył na większość węzłowych zagadnień teologicznych (dzieje się tak w takich książkach, jak np. *Antropologia komunijna*, Lublin 2015; *Eschatologia w perspektywie komunii*, Lublin 2020; *Kościół komunii*, Kraków 2022). Pionierskim przedsięwzięciem prof. Jagodzińskiego stała się zaproponowana przez niego typologia sakramentów oparta na pojęciu κοινωνία – *communio*, zawarta w monografii *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne* (Warszawa 2008), a także w wielu artykułach naukowych poświęconych poszczególnym sakramentom (np. *Das Sakrament der Taufe als Communio-Sakrament*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016) 7, s. 201–219; *Komunijna wizja sakramentu małżeństwa*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2 (2016), s. 48–67; *Pneumatologiczny wymiar sakramentów uzdrowienia komunii*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 28 (2021), s. 127–142). Wielkim wyróżnieniem i zarazem dowartościowaniem naukowych osiągnięć ks. prof. Jagodzińskiego – związanego najpierw z UKSW w Warszawie, a w ostatnich latach z KUL w Lublinie – było mianowanie go w 2021 roku przez papieża Franciszka członkiem Międzyna-

rodowej Komisji Teologicznej, działającej przy watykańskiej Kongregacji, a obecnie Dykasterii Nauki Wiary.

Po opublikowanej w 2023 roku w wydawnictwie Vandenhoeck & Ruprecht monografii poświęconej Duchowi Świętemu (*The Holy Spirit of Communion: A Study in Pneumatology and Ecclesiology*) kolejną książkę, a zarazem ostatnią, ks. prof. Jagodziński poświęcił problematyce stworzenia i ekologii w perspektywie *communio*. Monografia składa się ze wstępu przygotowanego przez samego autora, z trzech rozdziałów, wykazu skrótów, bibliografii, podzielonej na źródła i literaturę, oraz indeksu zarówno autorów, jak i przedmiotowego. Już we wstępie ks. prof. Jagodziński wyjaśnia, że jego monografia dotyczy Boga-Stwórcy rozumianego jako *Communio* trynitarna oraz stworzonego przez Niego świata z jego koroną, czyli człowiekiem, oraz ekologii (s. 13). Rozdział pierwszy poświęcony jest trynitarnej naturze Boga i Jego dzieła stworzenia, rozdział drugi – stworzeniu i naturze człowieka, a rozdział trzeci podejmuje różne aspekty relacji pomiędzy ludzkością a światem stworzonym.

W rozdziale pierwszym autor oprócz tradycyjnie podejmowanych zagadnień, jak udział poszczególnych Osób Bożych w dziele stworzenia czy trynitarne obrazy Theos w stworzeniu, koncentruje uwagę na dialektyce stworzenia, stworzeniu z Miłości i dla miłości, ewolucyjnym spełnieniu stworzenia, a także na jego eschatologicznej perspektywie. To właśnie wyznanie, że Bóg jest Miłością, wprowadza nas w tajemnicę Jego życia pełnego relacji, przyjaźni i dialogu, komunikacji i komunii. Pozwala też widzieć samo stworzenie nie jako konieczną samo-konstrukcję Boga dla miłości, ale jako wolę uczestnictwa w Jego życiu, przyjęcie do osobistej komunikacji, która charakteryzuje Go jako zawsze kochającego oraz jako powołanie do życia z najbardziej wolnej, bezinteresownej, najczystszej i najszczerzej miłości (s. 20). Na proces stwarzania należy spojrzeć przez pryzmat wewnątrztrynitarne go życia Boga, gdzie każda Osoba przekazuje życie drugiej w taki sposób, że największe „różnice” (Osób) między nimi tworzą jednocześnie najwyższą formę jedności (bytu) – Komunię: jedność „w” i „z” wielości, wielość w jedności i w ukierunkowaniu ku jedności. Dlatego stawanie się stworzenia nie może mieć w swojej treści niczego innego niż takie przekazywanie życia, aby różnice powstające w procesie stawania się prowadziły do najwyższych form, jedności i połączenia. Im większe różnice „w Synu”, tym większa jedność „w Duchu Świętym”, w mocy, darze i zadaniu „od Ojca” – przez co rodzi się przekonanie, że proces stawania się jest odbiciem wiecznego spełnienia w Bogu (s. 37). Ujmując dzieło stworzenia z perspektywy całej historii zbawienia i zara-

zem eschatologicznej, ks. prof. Jagodziński dochodzi do wniosku, że istoty, które powstają z obfitości Komunii Boskiej, dostępują również odkupienia poprzez wieczne włączenie do tejże Komunii (s. 60).

Równie dużo miejsca w rozważaniach ks. prof. Jagodzińskiego zajmuje stworzony człowiek, a cały rozdział drugi monografii przedstawia wieloaspektową antropologię. Jest w niej mowa o stworzeniu człowieka i jego niezrównanej godności jako osoby, właściwej mu integralności i społecznym wymiarze, a także transcendentalnej otwartości. Ponieważ zrozumienie człowieka, zwłaszcza w kontekście grzechu, nie jest możliwe bez Chrystusa, dlatego dużo uwagi ks. prof. Jagodziński poświęca dziełu zbawienia, „wcieleniu” człowieka w Chrystusa za sprawą Ducha Świętego, a także jego uświęceniu dokonującemu się poprzez Kościół i sakramenty. W rozdziale tym nie zabrakło maryjnego aspektu prawdy o człowieku, a także jego ostatecznego ukierunkowania na pełnię eschatologiczną w komunii z Bogiem. To ostatnie zagadnienie jest w istocie dopełnieniem komunii z Trójjedynym Bogiem, w której uczestniczy od początku (s. 150). Choć w sensie ścisłym nowy świat jest dziełem Boga Trójjedynego, to również jest on dziełem człowieka – w takim sensie, że wnosi swój wkład przez rzeczywistą komunie z Bogiem i między ludźmi (s. 154).

Ostatni, najkrótszy rozdział monografii, poświęcony relacji człowieka do dzieła stworzenia, wychodzi z podkreślenia występującego dziś powszechnie „kryzysu środowiskowego”, który z racji destrukcyjnego wpływu człowieka na otaczający świat czyni coraz bardziej realną koncepcję apokaliptycznego końca życia na Ziemi (s. 158). Spojrzenie na ekologię z perspektywy teologii jest w tym kontekście kluczowe. Szczególna rola przypada tu konstruowanej w kontekście biblijnej teologii stworzenia eko-teologicznej pneumatologii (s. 166). Ponieważ zbawienie nie dokonuje się automatycznie i wymaga zaangażowania człowieka także w odniesieniu do otaczającego go świata przyrody, dlatego ks. prof. Jagodziński przedstawia koncepcję człowieka jako „kapłana stworzenia”, której wiele miejsca w swoich rozważaniach poświęcił prawosławny teolog, biskup Jan D. Zizioulas (1931–2023). I chociaż lubelski teolog wśród modeli relacji między człowiekiem a stworzeniem przedstawia najpierw człowieka jako „pana stworzenia” (s. 176–188) oraz jako „sługę stworzenia” (s. 188–193), to ich zwieńczeniem jest właśnie zadanie i funkcja kapłańska człowieka, poprzez które może on wyzwolić stworzenie i zapewnić jego przetrwanie (s. 193–199). Ostatnim akcentem tego rozdziału jest perspektywa ekumeniczna etosu i kultury świata stworzonego albo też środowiska naturalnego, w którym żyje człowiek (s. 199–204). Prof. Jagodziński zatroszczył

się o ukazanie znaczących w tym względzie dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, a zwłaszcza wydanych w ostatnich latach przez papieża Franciszka (adhortacje *Querida Amazonia*, *Laudate Deum*), a także inicjatywy ekumenicznych obchodów chrześcijańskich w 2020 roku pod hasłem: *Jubilee for the Earth. Season of Creation*.

W ostatnich słowach przedstawionej monografii ks. prof. Marek Jagodziński – długoletni członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków, a także jego kadencyjny sekretarz i skarbnik – mówi o całym wszechświecie dotkniętym miłością Boga, a słowa te odczytujemy dziś jako swoiste wyznanie i przesłanie zarazem tego, który niestrudzony tęsknotą i poszukiwaniem Boga Miłości na ziemi może już teraz, jak głęboko ufamy, trwać w wiecznej z Nim komunii.

ks. Sylwester Jaśkiewicz

Il concilio e il Credo, 325–2025. Storia e trasmissione dei simboli di Nicea e di Costantinopoli, a cura di Costanza Bianchi, Alberto Melloni, Massimiliano Proietti, Bologna: Il Portico Spa 2025, 743 s.

1700. rocznica Soboru Powszechnego w Nicei (325) uczczona została wieloma spotkaniami, konferencjami i sympozjami, a także okolicznościowymi publikacjami. Dobitym przykładem jest tu wydana w języku włoskim znacząca – licząca szczegółowe opracowania aż 42 autorek i autorów – monografia o doniosłym tytule: *Il concilio e il Credo, 325–2025. Storia e trasmissione dei simboli di Nicea e di Costantinopoli*. Znajdziemy w niej nie tylko przedstawienie dwóch epokowych symboli, ale i ich historyczną recepcję. Całość monografii – obok spisu treści, wykazu skrótów i przedstawiających swe opracowania autorów, dwóch wprowadzających tekstów – obejmuje aż sześć złączonych, ale nienakładających się na siebie rozdziałów, a także uwagi końcowe oraz indeks osobowy. Współredaktorka Costanza Bianchi, wprowadzając w całość opracowania, podkreśla wkład specjalistów z wielu dziedzin naukowych, którzy skoncentrowali swoje poszukiwania na oddziaływaniu dwóch symboli, nicejskiego i nicejsko-konstantynopolitańskiego, w różnych kontekstach, w których te teksty krążyły i wywierały wpływ, odnawiając się i nabierając nowego znaczenia, opierając się na kontekstach historycznych i geograficznych, nawet gdy inne formuły – przede wszystkim tak zwanego Wyznania apostolskiego,

wielokrotnie będącego w centrum analizy w różnych opracowaniach – zbiegały się i były używane przez Kościoły (s. 19).

W monografii, nawet jeśli nie mówi się o nich bezpośrednio, można wyróżnić trzy części (s. 19). Pierwsza z nich obejmuje trzy pierwsze rozdziały, które rozwijają się chronologicznie. Śledzi ona ewolucję i refleksję teologiczną Kościołów późnego antyku, średniowiecza i nowożytności nad tekstami Wyznania wiary soboru w Nicei (325) i soboru w Konstantynopolu (381), aż do głównych zagadnień ekumenicznych XX i XXI wieku. Wolfram Kinzig przedstawia Wyznanie nicejskie i związaną z nim transformację w kontekście Wyznania konstantynopolitańskiego. Alberto Camplani ukazuje kontekst historyczno-polityczny i kościelny prowadzonych debat. Thomas Graumann podejmuje kwestię uznania tekstów Wyznań nicejskiego i konstantynopolitańskiego na soborze w Chalcedonie. Caterina Celeste Berardi i Lidya Colangelo badają współobecność Wyznania apostolskiego i nicejsko-konstantynopolitańskiego na Zachodzie łacińskim od IV do VIII wieku. Costanza Bianchi śledzi Wyznanie nicejskie i konstantynopolitańskie w tradycji koptyjskiej, a Alessandro Bausi w tradycji etiopskiej. Z kolei Valentina Bottanelli podąża za Wyznaniem nicejskim w tradycji syryjskiej późnej starożytności. Federico Alpi zestawia Symbol nicejski z Symbolem ormiańskim. Bishara Ebeid przedstawia recepcję Nicei w chrześcijańskiej literaturze arabskiej. Felipe Suárez Izquierdo koncentruje się na kwestii *Filioque* w symbolach wiary. Thomas M. Izbicki podejmuje problem wyznania wiary i koncyliarności w łacińskim średniowieczu. Jennifer Wasmuth patrzy na Wyznanie nicejskie i nicejsko-konstantynopolitańskie z perspektywy Kościołów luterkańskich i reformowanych. Vincenzo Lavenia ujmuje Wyznanie nicejsko-konstantynopolitańskie na Soborze Trydenckim i formułowanie się *professio fidei*. Niccolò Guasti, Emanuele Colombo i Sonia Isidori, wychodząc z Symbolu apostolskiego przedstawiają misyjne zaangażowanie jezuitów i ich tłumaczenia tego symbolu. Marianna Napolitano omawia reformę liturgiczną patriarchy Nikona (1653–1656). Davide Dainese ukazuje historiografię dotyczącą Credo nicejskiego i konstantynopolitańskiego między XIX a XX wiekiem. Rosalia Annarita Campadelli referuje pierwsze badania Symbolu nicejskiego i konstantynopolitańskiego w tradycji słowiańskiej. Luca Ferracci przedstawia Wyznanie wiary nicejsko-konstantynopolitańskie w historii ruchu ekumenicznego (1886–2025). Silvia Martínez Cano wskazuje na aktualizację Symbolu nicejskiego w epoce pluralizmu. Christoph Theobald charakteryzuje Symbol Nicei i Konstantynopola w XX wieku.

Druga część monografii obejmuje rozdziały IV i V, w których analizuje się kilka istotnych aspektów dziedzictwa Wyznania wiary – tak nicejskiego, jak i nicejsko-konstantynopolitańskiego. W ogólnym spojrzeniu na tę część wyodrębniają się dwie dość obszerne kategorie. Z jednej strony, ukazane zostały środki przekazu wiary w różnych kontekstach. Z drugiej natomiast, język władzy, który po części działa jako gwarant i strażnik formuły wiary, po części zaś używa jej jako narzędzia wprowadzającego harmonię między wierzącymi. Christoph Marksches podaje kilka uwag na temat tradycji tekstowych i gatunku Credo nicejskiego. Massimiliano Proietti ukazuje liturgię jako „nośnik” Credo. Luca De Curtis przedstawia tradycję rękopisową Credo nicejsko-konstantynopolitańskiego w języku greckim, a Cristina Solidoro wybrane przykłady liturgiczne z zachodniej tradycji rękopisów Credo nicejsko-konstantynopolitańskiego (VIII–IX w.). Mauro Casadei Turroni Monti ujmuje Credo w pieśni, w jego muzycznym opracowaniu. Giuseppe Ledda zwraca uwagę na parodie i literackie przeróbki Credo między średniowieczem a renesansem. Frédéric Gugelot poświęca swoje opracowanie symbolom i fragmentom, aktowi wiary z punktu widzenia wyobraźni. Tessa Canella przedstawia Wyznanie wiary nicejsko-konstantynopolitańskie w ustawodawstwie rzymskim między Konstantynem a Justynianem, a Atria A. Larson Wyznanie nicejskie w średniowiecznym prawie kanonicznym. Riccardo Saccenti ukazuje recepcję i interpretację Credo nicejsko-konstantynopolitańskiego w teologii scholastycznej. Diego Quaglioni wyjaśnia miejsce Symbolu między konfesjonalizacją a dyscypliną. Lucio Biasiori zauważa, że echem debaty przednicejskiej jest debata trynitarna między reformacją a kontrreformacją.

Ostatnia część tomu ma charakter ilustrujący i nosi tytuł: *Na przykład. Tematy, terminy i pytania dotyczące Credo i jego przekazu* (s. 615). Jej celem jest przedstawienie obszarów, w których Credo nicejskie odegrało ważną rolę, pomagając w dalszym naświetleniu znaczenia i szerokiego rozpowszechnienia tego tekstu w najróżniejszych kontekstach kulturowych i geograficznych. Samuel Fernández wychodzi od dyskutowanego wyrażenia $\phi\mu\omicron\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\alpha\tau\rho\acute{\iota}$. Carla Falluomini prezentuje pracę misyjną Wulfili i jego wpływ, Valentina Bottanelli pisze o chrystologii antiocheńskiej i teologii chińskiej. Anna Canton ukazuje Kościoły niechalcedońskie w kontekście ekspansji arabskiej. Patrizia Spallino przedstawia islam w początkach jego istnienia. Federico Dal Bo opisuje relacje żydowsko-chrześcijańskie od początku do Soboru Nicejskiego. Jako ostatnia w tej części, Irina Marchesini mówi o Credo w kontekście obecnych wyzwań.

W uwagach końcowych Massimiliano Proietti pisze o *fides quae creditur*, podkreślając szczególnie historię nicejskiego wyznania wiary badaną na przestrzeni siedemnastu wieków, która odzwierciedla umiejętność przekształcania ustalonej formuły zarówno poprzez przeróbkę tekstu i tłumaczenie na języki inne niż oryginalny grecki, jak i poprzez resemantyzację, która z jednej strony gwarantowała jego powodzenie, ale z drugiej – mogła otworzyć drogę do jego przezwyciężenia (s. 712).

Zarysowane pokrótce liczne opracowania Wyznania nicejskiego i nicejsko-konstantynopolitańskiego, choć zapewne nie wyczerpują ich bogactwa i wielowiekowej historii recepcji, to dają niewątpliwie asumpt do nowych, wieloaspektowych badań.

ks. Sylwester Jaśkiewicz

Grzegorz Strzelczyk, *Eklezjologia. Jak Kościół rozumie sam siebie* (Ecclesiology. How the Church Understands Itself), Kraków: WAM 2025, 315 p.

Contemporary reflection on the nature and mission of the Church gains particular significance in the context of dynamic social, cultural, and religious transformations. Ecclesiology today is not merely a theoretical theological discourse but a living dialogue between faith and reality. The reviewed book represents an attempt to reread the mystery of the Church in the light of Scripture, Tradition, and the challenges of the modern world. Grzegorz Strzelczyk addresses both classical questions concerning the essence and structure of the community of believers and current issues regarding its role in the world, its ecumenical relationships, and its dialogue with culture.

The book consists of nine chapters, including the introduction and conclusion. Does the arrangement of the chapters reflect a logical development of the ecclesiological idea underpinning this study? It appears that it does. The author sets himself the goal of answering two key questions: “How does the Church understand itself today?” and “Why does it understand itself in this particular way?” He notes, however, that the language of the book is intended not only for an academic audience but also for readers who explore theology in a broader, non-scholarly context. The point of departure is an attempt to present a synthetic description of the Church’s rea-

lity, followed by an explanation of how particular convictions have historically taken shape. The theologian seeks to integrate the idea of synodality into a comprehensive synthesis of ecclesiological teaching. At the outset, he defines the concept of the Church and traces the historical development of its understanding, emphasizing that, due to the mystery of the Church, it is impossible to formulate a single, exhaustive definition. The author also briefly reflects on the relationship between the Kingdom of God and the Church, subsequently guiding the reader through an examination of the Church from the perspectives of various theological disciplines.

In the second chapter, the author seeks to examine the Church's heritage of self-understanding from seven different perspectives. At the outset, the editor succinctly explains the events in which one may discern the beginnings of the Church, emphasizing that its origins consist of a series of personal decisions made by the disciples, who, through trust and faith, receive successive gifts. The next section presents the understanding of the Church as *communio*, where the Church's ultimate goal is the unity of all people within the communion of the Church – in the one Body of Christ. Subsequently, Strzelczyk discusses the Church's mission as a service to unity. This mission concerns both those who are members of the Church and those who have not yet come to faith in Christ. The author then reflects on the concept of the Church as a sacrament – one that, on the one hand, administers the sacraments, and on the other, embodies and manifests its own sacramentality through them.

The book then turns to the theme of the Church as the Body of Christ, highlighting the indispensable need for life in community, where each member serves and remains open to receiving service from others. The unity of the Church's members rests upon cultivating a relationship with Christ, the Head, who identifies himself with his Church, as well as upon building horizontal relationships: with other members of the Church and with other denominations within the framework of ecumenism. Among all members of the Church, various vocations and ministries are distinguished – a topic to which Strzelczyk devotes considerable attention, describing their purposes and differences in detail. In doing so, he reveals the richness found in the diversity of Christ's Body, while simultaneously drawing attention to contemporary challenges and misunderstandings that arise when translating the divine plan into the daily lives of modern believers. Consequently, the author also touches upon the multicultural character of the members of the Body, which finds expression in diverse forms of faith experience and expression. In conclusion, the chapter unites all these perspectives on the

Church, underscoring that it is the continuous, living presence of the Holy Spirit that makes possible the Church's unity – both eucharistic and universal – within the one Body.

The third chapter is devoted to examining how the community of disciples is described in the New Testament. It presents issues concerning the identity and mission of the Church, as well as the organization of early Christian communities, as reflected in the texts of the New Covenant. The chapter begins with examples of how the Bible refers to the Church, and then proceeds to a discussion of its identity and mission. The point of departure is a reflection on the pre-paschal teaching of Jesus, which was initially directed toward the Israelites and later extended to the Gentiles. This is followed by an analysis of the disciples' pre- and post-paschal preaching and an exposition of the content of the paschal kerygma. The author also addresses the question of the divergence between Judaism and the Church. In a particularly insightful way, Strzelczyk explores the transformation of meanings in the vocabulary originally used by Israel and subsequently adopted by Christians, who infused it with a new, New Testament significance. The chapter then turns to the presentation of the Church as the Body of Christ, as well as the Temple and the building of God, viewed through the witness of the New Testament. Subsequent sections consider various metaphors and dimensions of ecclesial identity: the Church as a shepherding community, as cultivated land, as a community of fishermen, as holy and sanctifying, as the Bride of Christ, as Mother, and as Priest. Strzelczyk also addresses the organization of the Church in the first century, discussing its emerging structures and the processes that shaped the internal organization of the early Christian communities.

The fourth chapter, devoted to the first millennium, offers a chronological presentation of the Church's developing self-understanding. It begins with a reflection on the factors that testified to belonging to the Church. The author discusses the catechumenate and the tension between faith and baptism, emphasizing that faith itself is the primary element signifying one's belonging to the Body of Christ. Subsequent sections address the themes of salvation and charisms, highlighting that the possession of charisms is not equivalent to attaining salvation. The author then turns to the question of apostolic succession, underscoring the continuity of the Church and the assistance of the Holy Spirit, who, through his abiding presence, continually guides the Church toward the truth – including the truth about itself – among other means through synods and their reception within local Churches. The next set of reflections focuses on the unity of the Church,

which manifests itself in several dimensions. From the earliest centuries, the Church practiced the discernment of common positions through the assemblies of bishops-synods. It is within these gatherings, through the action of the Holy Spirit, that the mystery of the Church continues to be discovered. Another space of unity discussed is the Eucharist, in which unity was understood in a literal and tangible way: all partake of one Body and thereby become one Body. The author traces the historical development of the Church's awareness of the need for unity – from the establishment of a single biblical canon, through the formulation of creeds, to the convocation of synods and the issuing of synodal letters in response to the challenges faced by local Churches. Strzelczyk also demonstrates that local synods influenced the formation of universal doctrine, while at the same time emphasizing the role of unity in the bishop, in the college of bishops, and in the enduring authority of the Roman episcopate. In contrast to unity, the author devotes part of the chapter to the phenomenon of division, addressing it in moral-disciplinary, doctrinal, and jurisdictional contexts. He then examines how the Church understood its own activity within the cultural frameworks of the Roman and other pagan worlds, as well as how it gradually strengthened its relations with state authorities, culminating in the establishment of the Papal States. Faced with the growing universality of Christianity, the author explores how local communities responded from the ground up to the declining quality of Christian life. He notes the rise of more radical forms of discipleship – such as virginity, monastic life, and eremitical existence – as expressions of a renewed evangelical radicalism. In a particularly engaging way, Strzelczyk describes how the Roman synod gradually evolved into the present-day institution of the College of Cardinals, referring to the original purpose and nature of the synod as an advisory body to the Bishop of Rome.

The fifth chapter presents the development of ecclesiology during the second millennium. The chapter discusses the Gregorian Reform, highlighting changes in the understanding of the office of the Bishop of Rome, modeled on the authority of feudal rulers. It examines the departure from the prerogatives of the Roman synod and the supremacy of the Bishop of Rome's authority over that of the emperor. Part of the chapter is devoted to the Church's grassroots responses to these changes, including the emergence of confraternities and religious orders. The author then presents the main thinkers of the scholastic period and their indirect contributions to the Church's self-understanding. The chapter concludes with a discussion of Martin Luther's ecclesiology and the response of the Council of Trent.

The sixth chapter addresses Roman Catholic ecclesiology after the Council of Trent. It examines the teaching of the Roman Catechism and provides a brief synthesis of the thought of Bellarmine, Gallicanism, and Josephinism. The chapter sets the stage for the First Vatican Council by highlighting trends present in the Roman school and the phenomenon of ultramontaniam. Subsequently, it reflects on the reception of the Council's teaching up to the twentieth century. The text emphasizes the increasing importance attributed to the states of life within the Church and the role of priests in ecclesiology. Only later did grassroots movements, such as the biblical movement, the liturgical movement, and Catholic Action, begin to address the role of the laity in Church life.

The seventh chapter, devoted to the ecclesiology of the Second Vatican Council, provides insight into the context in which the Council was convened and the course of its deliberations. The main themes of the Council's documents are presented, offering a foundation for understanding the Church's self-understanding as expressed in conciliar texts.

The eighth chapter focuses on the reception of the Second Vatican Council's decrees and the new trends and questions that arose from the ensuing ecclesiological discussions. The chapter offers a detailed examination of various ecclesiological models, emphasizing the principle of unity in diversity. The author also addresses the concept of the Church Militant as developed in South America and explores questions related to Church governance. In this chapter, the marks of the Church are discussed more extensively than previously, and selected post-conciliar theological currents are presented. Strzelczyk engages with concepts such as *una mystica persona*, the Domestic Church, and reflections on consecration and permanent ministries in the Church, including the diaconate, lectorate, and acolyte. The chapter concludes with a synthesis of teaching on the synodality of the Church, referencing both documents produced during the Synod on Synodality and statements by Pope Francis.

Reading Strzelczyk's book provides significant insight into how the Church has understood itself over the centuries. Throughout the work, the author demonstrates the evolution of the understanding of local synods and ecumenical councils, as well as the authority of the Bishop of Rome. Historical analysis allows readers to appreciate contemporary challenges regarding synodality. However, compared to the extensive discussion of the relationship between the local and universal Church and the states of life of Church members, the book provides a relatively brief treatment of how ecclesiological thought developed after the Second Vatican Council. The

transition from understanding the Church as a community of local churches (synodal) to ecclesiology expressed in the formula *subsistit in*, together with the redefinition of the concept of the People of God and the resulting assignment to specific circles of belonging, was presented too briefly in relation to the significance of this topic for the universalism of the Church in an ecumenical and interreligious context.

An interesting aspect of the book is its depiction of the formation of ecclesiological beliefs and practices through *emergence* – the development of more complex forms from simpler, less complex ones. The Katowice theologian attempts to synthesize the current stage of this emergent process, which the Church continues to undergo, bearing in mind that it will only be completed with the coming of the Parousia.

In his publication, Strzelczyk presents the establishment of disciples as a decision resulting from their faith and trust. This is contrary to other treatises, where Jesus chooses and calls disciples. In addition, the role of Peter is also discussed from a different perspective. The author identifies the culmination of the attribution of sole authority only at the moment of the Gregorian reform, which stands in opposition to the previous understanding of Peter's primacy granted by Christ. The selected collection of source texts confirms this narrative, but there is a lack of early Christian texts emphasizing the authority of the Bishop of Rome.

In conclusion, Strzelczyk's work is highly recommended. The book represents a valuable and inspiring contribution to ecclesiology, deepening understanding of the nature and mission of the Church while also provoking further theological reflection. Its clear style, rigorous source analysis, and relevance to contemporary issues make the publication noteworthy for scholars as well as anyone interested in contemporary thinking about the Church. It is certainly a work worth reading.

Wojciech Jakubowski, PWT Wrocław

