

STUDIA GNESNENSIA

STUDIA GNESNENSIA

TOM XXVII

Gniezno 2013

RADA NAUKOWA „STUDIA GNESNENSIA”

- ks. prof. dr hab. Kazimierz Śmigiel – UKW
ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański – UAM
ks. prof. dr hab. Marek Pyc – UAM
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik – UŚ
ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola – UO
o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFM – Rzym, PWT „Seraficum” (Włochy)
ks. prof. dr hab. Piotr Nawrot – Poznań – La Paz (Boliwia)
ks. prof. dr Pero Aračić Universtyet Josipa Jurja Strossmayera – Osijek (Chorwacja)
ks. dr hab. Bogdan Czyżewski – prof. UAM

REDAKTOR NACZELNY

ks. prof. dr hab. Marek Pyc

RECENZENCI

- ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT Wrocław)
ks. prof. dr hab. Henryk Wejman (US Szczecin)
ks. prof. KUL dr hab. Adam Maj (KUL Lublin)
ks. prof. UKSW dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW Warszawa)
o. prof. UKSW dr hab. Leon Nieścior OMI (UKSW Warszawa)
o. prof. PWT dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI (PWT Wrocław)
ks. prof. UPJPII dr hab. Tadeusz Dzidek (UPJPII Kraków)
ks. prof. UMK dr hab. Dariusz Kotecki (UMK Toruń)
ks. dr hab. Wiesław Łużyński (UMK Toruń)

REDAKTORZY JEZYKOWI

mgr Joanna Pękała (j. polski)
mgr Anna Szyda (j. angielski)

KOREKTA

mgr Joanna Pękała

Czasopismo „Studia Gnesnensia” jest dostępne obecnie zarówno w formie drukowanej, jak i elektronicznej, przy czym wersja papierowa jest wersją pierwotną.

STRONA INTERNETOWA „STUDIA GNESNENSIA”

<http://studiagnesnensia.archidiecezja.pl>

POMYSŁ OKŁADKI

Radosław Karbowski

SKŁAD KOMPUTEROWY

Tomasz Brończyk

ISSN 0239-9407

Za zezwoleniem władzy duchownej

REDAKCJA STUDIA GNESNENSIA

62-200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2, tel. (61) 426 46 61

WYDAWCA:

Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentium Sp. z o.o.
62-200 Gniezno, ul. Kancl. J. Łaskiego 11, tel. (61) 425 58 15

ARTYKUŁY

Jacek SALIJ OP

Studia Gnesnensia
Tom XXVII (2013) 5–15

Pobożność ludowa w perspektywie katolickiej prawowierności

1. Kilka uwag na temat ewolucji pojęcia „pobożność ludowa”

Zacznę od kilku uwag na temat zmian, jakie za mojego życia dokonały się w samym nazywaniu, ale również w rozumieniu tego, co dzisiaj nazywa się pobożnością ludową. Wydane 17 grudnia 2001 r. przez Kongregację ds. Kultu Bożego *Dyrektorium o pobożności ludowej*¹ definiuje ją tak oto: „Termin «pobożność ludowa» oznacza różne manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są przeważnie wyrażane nie na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury” (nr 9).

Otóż w czasach mojej młodości obowiązywało rozróżnienie na liturgię i paraliturgię. Liturgia to była Msza święta, sprawowanie sakramentów oraz publiczne odmawianie godzin kanonicznych. Natomiast paraliturgią nazywano wszystkie inne aprobowane przez Kościół nabożeństwa, a więc zarówno nabożeństwo eucharystyczne, jak nabożeństwo majowe czy różańcowe, Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP, Gorzkie Żale czy nabożeństwo Drogi Krzyżowej. Paraliturgią nazywano również nabożeństwa nadzwyczajne, takie jak czuwanie przy trumnie zmarłego w jego domu lub w kaplicy czy modlitwy błagalne w obliczu klęsk żywiołowych lub w czasie najazdu wrogów na ojczyznę.

¹ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Pallottinum 2003. Odtąd dokument oznaczam skrótem: *Dyrektorium*.

Bywało, że te same formy pobożności były klasyfikowane inaczej. W dzieciństwie (urodziłem się w 1942 r.) uczono mnie, że kiedy zakonnicy śpiewają według melodii gregoriańskich np. niedzielne nieszpory, albo nawet kiedy te nieszpory tylko recytują, spełniają akt liturgiczny. Natomiast nieszpory niedzielne śpiewane w kościele przez wiernych są odprawianiem paraliturgii, toteż kapłan je prowadzący był zobowiązany odmówić jeszcze te nieszpory, które są wydrukowane w brewiarzu. W nieszporach ludowych śpiewano bowiem tylko trzy psalmy, podczas gdy nieszpory brewiarzowe miały ich pięć, a ponadto oficjalna modlitwa Kościoła powinna być wówczas zanoszona do Boga po łacinie.

Podam jeszcze inne znamienne rozróżnienie terminologiczne, jakie wówczas stosowano. Wspólne odprawianie Drogi Krzyżowej albo nabożeństwa różańcowego nazywało się nabożeństwem paraliturgicznym, natomiast prywatne odprawienie Drogi Krzyżowej oraz prywatne odmówienie różańca nazywało się pobożnym ćwiczeniem (*exercitium spirituale*). Termin „paraliturgia” był zarezerwowany dla nabożeństw odprawianych zbiorowo. Zaczął on znikać z języka kościelnego dopiero po uchwaleniu w 1963 r. *Konstytucji o Liturgii*.

Dotyczący naszego tematu numer 13 tej konstytucji, wskazując na pielęgnowanie pobożności ludowej, widzi ją generalnie, nie tylko w jej wymiarze wspólnotowym – i przypomina jedynie, że powinno się ją praktykować „zgodnie z przepisami i zasadami Kościoła, zwłaszcza gdy odbywają się na zlecenie Stolicy Apostolskiej”. Ponadto w numerze tym znalazła się jednoznaczna aprobata dla „nabożeństw Kościołów partykularnych”, jeżeli tylko są „sprawowane z polecenia biskupów, zgodnie ze zwyczajami lub prawnie zatwierdzonymi księgami”.

Szczególnie ważnym fragmentem przedstawianego teraz numeru *Konstytucji o Liturgii* jest podkreślenie, że „nabożeństwa chrześcijańskiego ludu” powinny być „zgodne ze świętą liturgią”, bo ona „ze swej natury znacznie je przewyższa”. Nabożeństwa te – twierdzi soborowy dokument – powinny z Eucharystii „niejako wypływać i do niej wiernych prowadzić”.

Zapewne pierwszą realizacją tego postulatów jest znajdująca się już w samej *Konstytucji o Liturgii* następująca uchwała o potrzebie istotnego zmniejszenia w kalendarzu liturgicznym liczby świąt ku czci świętych: „Aby uroczystości Świętych nie przesłaniały świąt, których treścią są misteria zbawienia, należy wiele tych uroczystości pozostawić Kościołom partykularnym, narodom lub rodzinom zakonnym, rozciągając na cały Kościół tylko te, które wspominają Świętych o prawdziwie powszechnym znaczeniu” (KL 111).

Jeżeli zastanowić się nad teologicznym sensem tej soborowej uchwały, niewątpliwie chodziło w niej o ochronę kultu świętych przed szkodliwą autonomizacją. Kult świętych ma w Kościele swoje nieusuwalne miejsce, ale zarazem duszpasterze nie powinni dopuścić do tego, że odpust ku czci świętego stanie

się dla wiernych czymś ważniejszym niż niedzielna Eucharystia, obmycie się w cudownym źródelku czymś ważniejszym niż sakrament pokuty, a rozmaite nabożeństwa czy litanie ku czci świętych – dominującą formą modlitwy chrześcijan. Bo przecież cześć oddawana świętym nie tylko nie powinna nam przysłać prawdy o jedynym naszym Zbawicielu, Jezusie Chrystusie, ale powinna nas do Niego przybliżać. Fatalnie też by było, gdyby kult świętych mać centralne znaczenie Eucharystii w liturgii Kościoła, albo centralne znaczenie niedzieli w tygodniu chrześcijańskim czy wreszcie centralne znaczenie tajemnic wcielenia Pańskiego, Jego męki i zmartwychwstania w roku kościelnym.

Troska o to, żeby bogactwo narastających w ciągu wieków coraz to nowych treści nie zagłuszało tego, co w życiu Kościoła najbardziej istotne, była głównym motorem reformy kalendarza liturgicznego, jaką listem apostolskim *Mysterii paschalis* z 14 lutego 1969 r. zarządził papież Paweł VI. Zresztą papież nie ograniczył się wówczas do stosownego uporządkowania miejsca świętych w kalendarzu liturgicznym. We wspomnianym liście apostolskim pisze on m.in.: „W ciągu wieków pomnożenie wigilii, świąt i oktaw oraz stopniowe komplikowanie się różnych części roku liturgicznego spowodowało, że wierni zwrócili się ku nabożeństwom prywatnym, a ich uwaga odwróciła się od głównych misteriiw Bożego odkupienia”.

W *Dyrektorium o pobożności ludowej* (nr 191) dokładnie w tym samym duchu sformułowano dwie zasady w sprawie miesięcy maryjnych, takich jak maj czy październik. Po pierwsze, nie należy usuwać maryjnego charakteru tych miesięcy, gdyż „wprowadzałoby to zamęt w umysłach wiernych”. Po drugie: „W wielu przypadkach najlepszym rozwiązaniem byłoby zharmonizowanie treści miesiąca maryjnego z treścią okresu roku liturgicznego. Tak np. w maju, miesiącu, który w przeważającej mierze zbiega się z pięćdziesięcioma dniami Wielkanocy, nabożeństwa powinny podkreślać uczestnictwo Maryi w tajemnicy paschalnej i w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy”.

2. Pobożność ludowa w czasach naszych pradziadków

Mówiłem dotąd o pobożności ludowej w tym sensie, w jakim mówią o niej dokumenty Stolicy Apostolskiej na przestrzeni ostatniego półwiecza – o tej pobożności, która na ogół chętnie poddaje się kierownictwu pasterzy Kościoła, a często jest owocem ich inicjatywy i przedmiotem ich poparcia.

Warto jednak zdać sobie sprawę z tego, że istnieje również taka pobożność i taka teologia ludowa, zresztą niekoniecznie wroga Kościołowi, która nieraz pozostaje w symbiozie z wiarą Kościoła, a jednak jest wobec Kościoła raczej zdystansowana. Osobiście uświadomiłem to sobie, kiedy natrafiłem na rozpra-

wę etnograficzną poświęconą kapliczkom podwórkowym warszawskiej Pragi. W trakcie badań terenowych okazało się, że ich opiekunowie (przeważnie starsze kobiety), którzy od lat troszczą się o to, żeby kapliczki te nie popadły w ruinę i zawsze były ozdobione kwiatami, rzadko chodzą do kościoła i zazwyczaj cechuje ich niechętny stosunek do duchowieństwa.

Temat pobożności i teologii ludowej zachęca mnie do wejścia w wątek autobiograficzny. Mianowicie przed ponad czterdziestu laty, kiedy rozglądałem się za tematem rozprawy habilitacyjnej, byłem bardzo blisko decyzji, że poświęcę ją właśnie teologii ludowej. Materialnym dowodem moich ówczesnych poszukiwań naukowych jest opublikowane na łamach miesięcznika „Znak” studium pt. *Teologia ludowa Bożego Narodzenia*². Oparłem się wówczas przede wszystkim na materiale źródłowym zebrany przez Oskara Kolberga w jego kilkudziesięciu tomach *Dzieł wszystkich*. Szybko jednak znalazłem zupełnie inny temat dla mojej rozprawy habilitacyjnej i odtąd przez ponad czterdzieści lat problematyką teologii ludowej nigdy poważniej się nie zajmowałem. Dzisiaj moim własnym ówczesnym poglądom na jej temat przypatruję się, niemal jakby to były poglądy kogoś mi nieznanego. Tak czy inaczej, wydały mi się one na tyle znamienne, że postanowiłem je tutaj dzisiaj przedstawić.

Termin „teologia ludowa” ograniczyłem wówczas do teologii zawartej w podaniach, obrzędach, pieśniach i w ogóle w całej tradycji ludowej. Teologia ta wykazuje zdecydowaną odrębność w stosunku do teologii oficjalnej, opracowywanej naukowo i wykładanej w szkołach. Rzecz jasna, teologia oficjalna wpływa poważnie na religijną tradycję ludu – zwłaszcza poprzez ambonę – zarówno pozytywnie, dostarczając jej treści oraz sublimując elementy już posiadane, jak i negatywnie, walcząc z zabobonem i opornymi wobec chrześcijańskiej asymilacji przejawami pogaństwa. Z drugiej strony, teologia oficjalna przejawiała również niekiedy zbyt dużą arbitralność w stosunku do religijności ludowej i jej rola negatywna rozciągała się wówczas także na wartości autentyczne.

Już sam język teologii ludowej, bardziej obrazowy niż pojęciowy, typowy dla ludzi uczących się życia w ciągłym kontakcie z naturą, a nie w szkole czy w księżkach, determinuje jej odrębność w stosunku do teologii powstałej w klasztorach czy na uniwersytetach. Zasygnalizujmy dla przykładu pasjonujący problem, specyficzny dla obrazowego i symbolicznego języka teologii ludowej: Jaki sens dla prostego wieśniaka, pasterza czy rzemieślnika miało odwoływanie się do świętych archetypów, nadających wartość jego codziennym czynnościom? Co wieśniakowi przystępującemu do orki dawało poczucie, że naśladuje św. Izydora Oracza? Dlaczego niekiedy nie starczyła mu ta świadomość, dlaczego wołał czuć

² Znak 24 (1972) s. 1526-1543.

się naśladowcą samego Pana Jezusa i w tym celu tworzy mit o złotym pluźku – cytuję teraz zapisaną przez Kolberga kolędę krakowską – za którym „sam Pan Jezus chodzi, a Najświętsza Panienska śniadanko nosi”. Być może nie są to aż tak bardzo problemy dnia wczorajszego, jak niekiedy nam się wydaje.

Nie mniej interesujący problem teologiczny nasuwa się w związku z głębokim zakorzeniem religijnych obyczajów ludowych w obrzędowości pogańskiej, zwłaszcza, jeśli treść chrześcijańska danego obyczaju nie stanowi bynajmniej cienkiej jego warstwy, ale przesyca go dogłębnie. Jeśli formy religii naturalnej niekiedy tak doskonale nadają się do wyrażenia i przeżywania wiary objawionej, czy nie należałoby stąd wysnuć wniosku o immanencji, jakiejś współforemności objawienia w stosunku do naturalnego przeżycia sacrum? Zwykle samo wspomnienie o takiej możliwości budzi obawy, że zaprowadzi to do zakwestionowania transcendentności objawienia w stosunku do religii naturalnej, a więc że jest to równoznaczne z podważaniem samych podstaw chrześcijaństwa. Wydaje się jednak, że głębokie pokrewieństwo autentycznych tradycji chrześcijańskich z formami pogańskimi sugerowałoby raczej, że transcendentność objawienia jest odbiciem transcendencji Boga, która nie wyklucza Jego immanencji, ale właśnie przez nią najpełniej się wyraża: właśnie dlatego, że Bóg nieskończenie przewyższa każde stworzenie, jest mu bliższy niż jakikolwiek inny byt stworzony.

Niebanalne światło rzuca folklor religijny na tak kluczowy problem teologiczny jak kult Boga prawdziwego i bałwochwalstwo. Chodzi nie tylko o całą dwuznaczność zabobonu, którego degenerująca siła ma przystęp do wszystkich prawd wiary i obrzędów sakralnych, z Eucharystią włącznie. Jednocześnie bowiem oczywiście pogański obrzęd jest nierzadko otwarty na autentyczną głębię religijną (por. np. zwyczaj zaopatrywania nieboszczyka w pożywienie, który przekształcił się w niektórych okolicach w zwyczaj obdarzania ubogich, aby modlili się za zmarłego, albo też w formę wynagrodzenia za ewentualne krzywdy, jakich się on za życia dopuścił). Niekiedy dopatrujemy się skażenia religii tam, gdzie człowiek prosty znalazł wręcz doskonale rozwiązanie ważnych życiowych problemów. Czy zabobonnym przesądem jest np. przekonanie, że zmarłe dziecko musi na tamtym świecie ciężko dźwigać wszystkie łzy wylane na ziemię przez matkę? W kulturze współczesnej nie znaleźliśmy dotychczas równie skutecznych perswazji w najbardziej tragicznych sytuacjach, które wydają się zamknięte na jakąkolwiek perswazję.

Zainteresowanie religijnością ludową, jej wartościami i słabościami może mieć oczywisty sens praktyczny. Wprawdzie dziś niemożliwy jest powrót do dawnego obyczaju wieśniaków i rzemieślników, kiedy wczesnym rankiem niemal każdy chrześcijański dom rozbrzmiewał śpiewem Godzinek, a każdą pracę zaczynało się od przeżegnania się, kiedy dzwon kościelny o godzinie dwunastej

nakazywał na chwilę przerwać pracę i odmówić Anioł Pański i kiedy gospodyni nad każdym nowym bochnem chleba kreśliła znak krzyża. Dziś nas już tylko zdumiewa to, że wiara mogła kiedyś aż tak organicznie wejść w całe życie ludzkiej społeczności, że ludzie przeżywali ją nie tylko z całą rodziną i wsią, ale także ze swoim warsztatem rzemieślniczym, ze swoim polem i pastwiskiem, zbożem i bydłem, że wiara była nieodłączną atmosferą wszystkich wydarzeń rodzinnych, zawodowych i życia towarzyskiego, ona inspirowała zdolności twórcze i wyciskała swe piętno na instytucjach społecznych.

Problematyka pobożności ludowej w tym drugim znaczeniu – tzn. pobożności ukształtowanej w kulturze agrarnej, która praktycznie już przeminęła – niewątpliwie zasługuje dzisiaj na zainteresowanie duszpasterskie. Po pierwsze, jakieś szczególnie cenne elementy tej pobożności możliwe są do zachowania również dzisiaj. W ten np. sposób bł. Jan Paweł II istotnie przyczynił się do tego, że dla wielu katolików nowego życia nabrał południowy Anioł Pański.

Po wtóre, większa wiedza na temat niezmiernie bogatych w dawnej kulturze sposobów uświęcania praktycznie wszystkich aspektów ludzkiego życia może uruchomić naszą duchową wyobraźnię na rzecz poszukiwania nowych form, bardziej dostosowanych do naszej obecnej sytuacji kulturowej. Pozwolę sobie przypomnieć numer 1676 *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, który pośrednio stanowi poniekąd zachętę do takich poszukiwań: „Religijność ludowa w swej istocie jest zbiorem wartości odpowiadających w duchu mądrości chrześcijańskiej na podstawowe pytania egzystencjalne. Zdrowy katolicki zmysł ludu odznacza się zdolnością tworzenia syntezy egzystencjalnej. W ten sposób dochodzi do twórczego połączenia elementu Boskiego i ludzkiego, Chrystusa i Maryi, ducha i ciała, wspólnoty i instytucji, osoby i społeczności, wiary i ojczyzny, rozumu i uczucia. Mądrość ta jest rodzajem humanizmu chrześcijańskiego, który podkreśla z mocą godność każdej osoby jako dziecka Bożego, odbudowuje podstawowe braterstwo, uczy spotkania z naturą i zrozumienia, czym jest praca, daje motywacje życia w radości i pogodzie ducha, nawet wśród trudów życia. Mądrość ta jest dla ludu podstawą rozeznania, ewangelicznym instynktem, który pozwala spontanicznie ocenić, kiedy Ewangelia zajmuje w Kościele pierwsze miejsce, a kiedy zanika jej treść i zagłuszają ją inne sprawy”.

3. Trzy postulaty doktrynalne pod adresem pobożności ludowej

Moim zadaniem jest spojrzenie na pobożność ludową w perspektywie katolickiej prawowierności. Syntetyczne ujęcie tego tematu znajduje się w KKK 1679: „Poza liturgią życie chrześcijańskie jest podtrzymywane przez różne formy pobożności ludowej, zakorzenione w rozmaitych kulturach. Kościół popiera

formy religijności ludowej, wyrażające zmysł ewangeliczny i ludzką mądrość, wzbogacające życie chrześcijańskie, ale równocześnie czuwa, by je rozświetlać światłem wiary”. Natomiast ujęcia szczegółowe, jakie znajdują się w oficjalnych wypowiedziach Stolicy Apostolskiej na temat pobożności ludowej, dadzą się sprowadzić do trzech postulatów.

Po pierwsze, pobożność ludowa winna stanowić dopełnienie liturgii. Toteż nie wolno dopuścić do tego, żeby usuwała liturgię w cień ani żeby była w jakiegokolwiek sprzeczności z kultem liturgicznym Kościoła. Pobożność ludowa powinna nie tylko zgadzać się z liturgią, ale winna wiernych do liturgii prowadzić. Przypomnę może, jak wzajemne relacje między liturgią i pobożnością ludową przedstawione są we wspomnianym *Dyrektorium*: „Liturgia i pobożność ludowa są dwiema formami kultu i powinny pozostawać we wzajemnej i owocnej relacji; w każdym przypadku liturgia musi stanowić punkt odniesienia, żeby wyraźnie i z roztropnością ukierunkować ducha modlitwy i życia charyzmatycznego przejawiającego się w pobożności ludowej. Pobożność ludowa natomiast, ze swymi symbolicznymi i wyrazistymi wartościami, może przyczynić się do skutecznej inkulturacji liturgii i pozytywnie wpływać na jej twórczy dynamizm” (n. 58).

Po wtóre: kolejni papieże, chociaż nie ukrywali różnych słabych stron pobożności ludowej, zdecydowanie brali ją w obronę. Paweł VI napisał w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*, że religijność ludowa stanowi „taki aspekt ewangelizacji, który nie może być zaniedbany”, a to dlatego, że lud wyraża w niej „swoje poszukiwanie i swoją wiarę w Boga” (nr 48). Owszem, papież zdaje sobie sprawę z tego, że pobożność ludowa budzi mieszane odczucia – z jednej strony różne jej przejawy „długo uważano za nie dość czyste, a nieraz traktowano z odrazą, jednak dzisiaj są one prawie wszędzie uważane ze strony współczesnych ludzi za nowy sposób dociekania i poznania”.

Co prawda pobożność ludowa „jest podatna na wpływ różnych fałszywych form religijności i zbliża się nawet do zabobonu”. W sumie jednak Paweł VI w niezwykle gorących słowach broni różnych ludowych form przejawiania się wiary. Wciąż cytuję nr 48 jego adhortacji: pobożność ludowa „nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać; udziela ludziom mocy do poświęcania się i ofiarności aż do heroizmu, gdy chodzi o wyznawanie wiary. Daje wyostrzony zmysł pojmowania niewymownych przymiotów Boga: ojcostwa, opatrności, obecności stałej i dobroczynnej miłości. Rodzi w wewnętrznym człowieku takie sprawności, jakie gdzie indziej rzadko w takim stopniu można spotkać: cierpliwość, świadomość niesienia krzyża w codziennym życiu, wyrzeczenie się, życzliwość dla innych, szacunek”.

Równie żarliwą obronę pobożności ludowej wypowiedział bł. Jan Paweł II w numerze 54 adhortacji *Catechesi tradendae*. Zdaniem papieża Wojtyły, sta-

nowi ona tak wielką wartość, że duszpasterze nie powinni żałować wysiłku, żeby ją hołubić, oczyszczać i pogłębiać. „Chodzi o różne formy pobożności, które w wielu stronach lud wierny zachowuje ze wzruszającą żarliwością i czystą intencją, chociaż wiara leżąca u ich podłoża wymaga oczyszczenia, czy nawet ponownego sprostowania pod wieloma względami. Mam tu na myśli łatwe do zrozumienia modlitwy, tak chętnie powtarzane przez wielu prostych ludzi, czy pewne formy pobożności, praktykowane ze szczerym pragnieniem pokutowania lub przypodobania się Bogu. W olbrzymiej większości tych modlitw i praktyk, obok rzeczy, które muszą być odrzucone, są elementy, które właściwie wykorzystane będą przyczyniać się do głębszego zrozumienia tajemnicy Chrystusa: miłości i miłosierdzia Bożego, Wcielenia Chrystusa, Jego odkupieńczego krzyża i Zmartwychwstania, działania Ducha Świętego w poszczególnych wiernych i w Kościele, tajemnicy życia przysłego po śmierci, praktyki cnót ewangelicznych, a także sposobu życia chrześcijan w świecie itp.”

W czasach, kiedy w budowaniu zwyczajów religijnych – powiada Jan Paweł II – chcielibyśmy „wykorzystywać elementy niechrześcijańskie, czy nawet przeciwne chrześcijaństwu”, byłoby czymś niezrozumiałym, gdybyśmy „zaniedbywali elementy mające coś chrześcijańskiego w samych swych korzeniach, nawet jeśli wymagają one przejrzenia i poprawy”.

W koncercie papieskich pochwał pobożności ludowej nie zabrakło również Benedykta XVI. W swoim liście do seminarzystów z 4 października 2010 r. napisał on m.in.: „Oczywiście, w pobożności ludowej są elementy irracjonalne, czasem może nawet pewna powierzchowność. Jednak odrzucanie jej jest całkowicie błędne. Dzięki niej wiara zagościła w sercach ludzi, przeniknęła do ich uczuć, zwyczajów, wspólnego sposobu odczuwania i życia. Dlatego pobożność ludowa jest wielkim dziedzictwem Kościoła. Wiara stała się ciałem i krwią. Oczywiście, pobożność ludowa musi wciąż być oczyszczana, połączona z centrum, ale zasługuje na naszą miłość, bo sprawia, że my sami stajemy się w całkowicie rzeczywisty sposób ludem Bożym”. Słowa te Benedykt XVI powtórzył później w przemówieniu pt. „Pobożność ludowa i nowa ewangelizacja”, które 8 kwietnia 2011 r. wygłosił do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Komisji ds. Ameryki Łacińskiej.

Toteż *Dyrektorium o pobożności ludowej* zdecydowanie piętnuje towarzyszące niekiedy posoborowej reformie liturgicznej „jawne i pochopne likwidowanie form pobożności odziedziczonej z przeszłości, pozostawiające po niej niczym niezastąpioną pustkę” (nr 1). Wprawdzie w dalszych partiach *Dyrektorium* próbuje tę niechęć liturgistów do pobożności ludowej zrozumieć, niemniej generalnie negatywna ocena tych tendencji nie uległa w tym dokumencie zmianie. Zresztą wsłuchajmy się w stosunkowo obszerny fragment numeru 47:

„Zrozumiałe jest, że niektórzy zbyt surowi przedstawiciele ruchu liturgicznego patrzyli na pobożność ludową z dużą nieufnością i w niej widzieli przyczynę upadku liturgii. Dostrzegali nadużycia w nakładaniu nabożeństw na liturgię lub nawet jej zastępowaniu przez kultyczne formy ludowe. Poza tym chcąc przywrócić czystość kultu Bożego, wskazywali, że modelem takiej czystości jest liturgia pierwszych wieków Kościoła, i w konsekwencji odrzucali – i to w sposób radykalny – te formy pobożności ludowej, które zostały wprowadzone w średniowieczu lub w epoce potrydenckiej. To odrzucanie jednak nie liczyło się w sposób wystarczający z faktem, że formy pobożności ludowej, często zatwierdzone i zalecane przez Kościół, podtrzymywały życie duchowe wielu wiernych i rodziły niezaprzeczone owoce świętości, że miały wielki wkład w obronę wiary i w głoszenie orędzia chrześcijańskiego”.

Pozostał nam do przedstawienia trzeci postulat doktrynalny pod adresem pobożności ludowej. Pojawił się on w prawie wszystkich dokumentach, które tu cytowałem. Teraz przytoczę go z niecytowanego jeszcze dokumentu bł. Jana Pawła II. Mianowicie w swoim przesłaniu z 21 września 2001 r. do sesji plenarnej Kongregacji ds. Kultu Bożego Jan Paweł II mówił: „Formy pobożności ludowej bywają nieraz skażone elementami niezgodnymi z katolicką nauką. W takich przypadkach winny być roztropnie i cierpliwie oczyszczane, a w razie głęboko zakorzenionej niezgodności powinny być zastosowane rozwiązania jasne i natychmiastowe. (...) W zasadzie jednak, jeśli nie są uzasadnione jasne powody sprzeciwu, biskupi winni odnosić się pozytywnie do pobożności ludowej i popierać jej rozwój”.

Wydaje się, że pobożność ludowa może być więcej lub mniej niezgodna z katolicką nauką na trzy następujące sposoby. Po pierwsze, może być naznaczona jednostronnością, po wtóre, „magią, zabobonem, spirytyzmem, dążeniem do zemsty albo konotacją seksualną” (wyliczenie to powtarzam za *Dyrektorium*, nr 12), wreszcie po trzecie, błędem dogmatycznym lub moralnym.

W swojej rozprawie poświęconej pobożności ludowej w średniowiecznej Polsce ks. Grzegorz Ryś twierdzi, że była ona jednostronna w sposób poczwórny: wyrażała ona religię bardziej społeczeństwa niż osoby, bardziej religię prawa niż sumienia, religię rytu bardziej niż nauczania, bardziej religię moralności niż dogmatu³. Rzecz jasna, jest to raczej wstępna hipoteza niż dobrze udokumentowana prawda historyczna. Wydaje się to jednak teza rozsądna i możliwe, że te cztery jednostronności rzeczywiście charakteryzowały naszą średniowieczną pobożność. Na pewno warto stawiać sobie pytanie, jakimi jednostronnościami jest naznaczona nasza polska pobożność dzisiaj.

³ G. Ryś, *Pobożność ludowa na ziemiach polskich w średniowieczu*, Szczecin 1995, s. 47-91.

Jeżeli idzie o skażenie magią, zabobonem i tym podobnymi wynaturzeniami, zapewne wolne są od nich obrzędy i zwyczaje, które już od dawna zakorzeniły się w Kościele. Jest to problem raczej Kościołów młodych, które podejmują wysiłek chrystianizacji tradycyjnych dla swoich kultur, praktyk i obrzędów pogańskich. W społeczeństwach od dawna chrześcijańskich jest to raczej problem pozakościelnej inwazji okultyzmu, wierzeń w reinkarnację czy rosnącej popularności moralnego permissywizmu.

Na końcu kilka słów o błędach doktrynalnych, jakie mogą się zdarzyć na terenie pobożności ludowej. Zacznę od przypomnienia kilku popularnych pieśni religijnych, którym najczęściej zarzuca się błędy doktrynalne. Otóż w jednej z pieśni ku czci Serca Jezusa śpiewamy: „a nasze serca zimne jak lód i próżnym dla nich Twej męki trud”. Ale przecież to oczywiste, że nie jest to bluźniercze zaprzeczenie zbawczej skuteczności męki Jezusa. Słowa te stanowią raczej krzyk płynącego z miłości bólu, że tak marna jest nasza odpowiedź na miłość Serca Jezusowego.

Jeden z moich profesorów bardzo obruszał się na apostołę skierowaną do Zbawiciela w znanej kolędzie, że „opuściłeś śliczne niebo, obrałeś barłogi”. Ale przecież te proste słowa kierują serca śpiewających do kontemplowania uniżenia Syna Bożego i nikt nie słyszy w nich zachęty do kwestionowania prawdy Jego boskości.

Osobiście bronilibym również dogmatycznej poprawności często kwestionowanego fragmentu pieśni *Serdeczna Matko*: „Lecz kiedy Ojciec rozgniewany siecze, szczęśliwy, kto się do Matki uciecze”. Napisałem kiedyś tekst na ten temat⁴. Zwróciłem tam m.in. uwagę na to, że zdanie to stanowi teologiczną kalkę wersetu Psalmu 106,23: „Postanowił ich wytracić, gdyby nie Mojżesz, Jego wybraniec: on wstawił się do Niego, aby gniew Jego odwrócić, aby ich nie zniszczył”.

Ogólny charakter tego wykładu pozwala mi na to, żeby jedynie zasygnalizować problem niezgodności niektórych przejawów pobożności ludowej z nauką Kościoła. Bardziej rzetelne przedstawienie tego tematu wymagałoby odrębnego referatu. Niemniej pozwolę sobie zwrócić uwagę przynajmniej na dwa lub trzy zjawiska, które budzą doktrynalny niepokój.

Zdarza się – na szczęście, jak dotąd, bardzo rzadko – że niesakramentalne pary, których Kościół nie może dopuścić do ślubu, podejmują jakąś prywatną formę przedstawienia Bogu swojego związku i uzyskania od Niego błogosławieństwa. Zazwyczaj dokonują tego w kościele, nieraz przed Najświętszym Sakramentem. Osobiście jednak odradzałbym zwracać publicznie uwagę na

⁴ *Rozgniewany Bóg i Miłosierna Matka*, w: J. Salij, *Praca nad wiarą*, Poznań 1999, s. 26-30.

tak ciężkie obrażanie Boga niegodziwym wzywaniem Jego imienia. Wydaje się bowiem, że tego rodzaju zachowania nie doszły jeszcze do świadomości społecznej i walka z nimi mogłaby je tylko niepotrzebnie rozpropagować.

Doktrynalny niepokój budzą również niektóre zjawiska związane z kultem obrazów. Zdarza się np., że portret papieża albo prymasa Wyszyńskiego jest w kościele zawieszony w takim miejscu, gdzie wolno umieszczać jedynie święte ikony. Kiedyś w jednym z naszych klasztorów zawieszono w pokojach gościnnych krucyfiks z wyobrażeniem Ukrzyżowanego na sposób jehowicki, tzn. z rękami uniesionymi do góry. Święte Oficjum dekretem z 29 marca 1916 r. musiało protestować przeciwko przedstawianiu Matki Najświętszej w szatach kapłańskich. Dzisiaj różne pobożne panie propagują obraz Pana Jezusa Miłosiernego w złotej koronie na głowie.

Bardzo możliwe, że w trakcie dyskusji zwrócimy sobie uwagę na szereg innych niepokojących przypadków nieliczenia się ze świętą tradycją oraz z religijną wrażliwością Kościoła.

Summary

POPULAR PIETY IN TERMS OF CATHOLIC ORTHODOXY

The author of the article, *Popular Piety in Terms of Catholic Orthodoxy* argues that the term 'popular piety' refers to a variety of cultural manifestations of either a private or communal character, which in the Christian faith are predominantly expressed not so much in liturgy as in the forms deriving from the cultural and mental specificity of the particular nations or social groups. (The Directory on Popular Piety and the Liturgy issued on 17th December 2001, issue no 9). Consequently, three postulates come to the fore. First, popular piety complements liturgy. Secondly, it should be given a certain amount of leeway for the various forms which are not always liturgically accurate. Thirdly, one should patiently and thoughtfully strive for improving the forms of popular piety which provoke more opposition than approval on part of the faithful.

Ludowa mariologia w świetle teologicznej krytyki na przykładzie „Drózek NMP” na Górze św. Anny

Hiszpański dominikanin Melchior Cano (1509?-1560) jest autorem klasycznego dzieła poświęconego „miejscom teologicznym” *De loci theologici*. Do uprzywilejowanych miejsc teologicznych zaliczył oczywiście Pismo święte i Tradycję. Obok tych dwóch *loci* istnieją również inne miejsca teologiczne, za pomocą których jest objaśniane to, co teolog znajduje w Piśmie i Tradycji. Są nimi: zmysł wiary, nauczanie soborów i synodów, nauczanie Kościoła Rzymskiego, Ojców Kościoła i teologów scholastycznych. Melchior Cano nie ograniczył jednak miejsc teologicznych jedynie do autorytetu, ale dodał jeszcze trzy: rozum naturalny, poglądy filozofów oraz naukę pochodzącą z historii. Bóg przemawia więc do swojego ludu na różne sposoby (por. Hbr 1,1). Jednym z miejsc teologicznych jest według Cano zmysł wiary. Do tego zmysłu wiary nawiązał II Sobór Watykański w *Lumen gentium*: „Święty Lud Boży ma udział także w proroczej funkcji Chrystusa, szerząc żywe o Nim świadectwo przede wszystkim przez życie wiary i miłości i składając Bogu ofiarę chwały, owoc warg wyznających imię Jego (por. Hbr 13,15). Ogół wiernych, mających namaszczenie od Świętego (por. 1 J 2,20 i 27), nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów. Albowiem dzięki owemu zmysłowi wiary, wzbudzanemu i podtrzymywanemu przez Ducha prawdy, Lud Boży pod przewodem świętego urzędu nauczycielskiego – za którym idąc, już nie ludzkie, lecz prawdziwie Boże przyjmuje słowo (por. 1 Tes 2,13) – niezachwianie trwa «przy wierze raz podanej świętym» (por. Jd 3), wnika w nią głębiej z pomocą słusznego

osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu” (12). W tym zmyśle wiary całego ludu ma swoje źródło pobożność ludowa. „Termin «pobożność ludowa» oznacza różne manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są przeważnie wyrażane nie na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury” (*Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, 9) Za zmysłem wiary i pobożnością ludową stoi ten sam Duch Święty. Według *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*: „Jej źródłem jest stała i czynna obecność Ducha Świętego w społeczności kościelnej” (61).

Ważnym elementem pobożności ludowej jest pobożność maryjna (zob. Rozdział V *Dyrektorium*). Jedną z form tej pobożności jest „Droga Matki”. „Główną myślą tego nabożeństwa jest rozważanie całego życia Maryi, począwszy od proctwa wypowiedzianego przez Symeona (por. Łk 2,34-35) aż do męki i złożenia do grobu Jej Syna” (*Dyrektorium*, 136). Za odmianę „Drogi Matki” można uznać *Dróżki maryjne*. Takie *Dróżki* pojawiły się na kalwariach, które zaczęły powstawać w Europie od XV wieku. Kopiowały one jerozolimskie miejsca święte, aby przybliżyć je wiernym, którzy nie mogli udać się do Ziemi Świętej. Najstarsza śląska Kalwaria powstała w 1504 roku w Görlitz. W latach 1700-1709 wybudowano kalwarię na Górze św. Anny, która liczy 37 kaplic i trzy kościoły. *Dróżki maryjne* obejmują po 7 stacji bolesnych, pogrzebowych i chwalebnych. Są one wyrazem maryjnej pobożności ludowej. Jak należy ocenić tę pobożność w świetle współczesnej mariologii?

Źródłem, na podstawie którego zostanie odtworzona pobożność ludowa *Drózek maryjnych* z Góry św. Anny, będzie „Książka Kalwaryjska Góry Świętej Anny”, przy czym zostaną przedstawione tylko stacje pogrzebowe i bolesne. Do każdej stacji ułożono krótkie rozważania i modlitwy, w których ukryta jest pobożność ludowa świętojańskich *Drózek maryjnych*.

1. Stacje pogrzebowe

1.1. W domku Maryi

Rozważanie koncentruje się wokół tęsknoty Maryi za Jezusem. Tęsknotę można zdefiniować znanymi słowami św. Augustyna „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie (*Wyznania* I, 1). Obraz Boga, czyli człowiek, tęskni do swojego Pierwowzoru. Tęsknota Maryi była szczególna. Maryja była bowiem nie tylko obrazem Boga, ale i Matką tego, który „jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15). Tęsknota jest wyrazem miłości. Jan

Paweł II w katechezie z 25 czerwca 1997 roku o końcu życia Maryi przytoczył wypowiedź św. Franciszka Salezego: „śmierć Maryi nastąpiła na skutek serdecznego uniesienia. Mówi się o śmierci *w miłości, z powodu miłości i dla miłości*, dochodząc tym samym do twierdzenia, że Matka Boża umarła z miłości do swego Syna Jezusa”¹. To była Jej duchowa postawa w chwili odejścia z tego świata.

Modlitwa zwraca uwagę na ubóstwo Maryi. Dochodzi w nim do głosu bliska duchowości franciszkańskiej „Pani Bieda”, z którą również była zaślubiona Maryja. Nie miała w życiu społecznym żadnych przywilejów. Żyła błogosławieństwem „ubodzy w duchu” i to w wersji radykalniejszej z Ewangelii Łukasza: „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy” (Łk 6,20). Ubóstwo to naśladowanie Jezusa, który „będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić” (2 Kor 8,9). Maryja zmierzała więc ku śmierci drogą naśladowania swojego Syna w ubóstwie.

1.2. Śmierć Maryi

Rozważanie datuje śmierć Maryi na 14 sierpnia 72 roku. Można w tym widzieć chęć osadzenia Maryi w historii, tak jak ewangelista Łukasz wydarzenie Jezusa Chrystusa osadził również w historii. Maryja nie jest więc mityczną, lecz historyczną postacią. Dlatego, jak każdy człowiek, stanęła na progu śmierci. Jan Paweł II postawił pytanie: „Czy jest możliwe, żeby Maryja z Nazaretu zaznała w swoim ciele dramatu śmierci?”. Odpowiedź papieża jest twierdząca: „Kiedy zastanowimy się nad przeznaczeniem Maryi, nad Jej związkami z Boskim Synem, wyda się zasadna odpowiedź twierdząca: skoro Chrystus umarł, trudno byłoby utrzymywać coś przeciwnego o matce”. Papież przywołuje słowa św. Jana z Damaszku: „Jakżeż to Ta, która w porodzie przekroczyła wszystkie granice natury, teraz poddaje się jej prawom i Jej ciało niepokalane zostanie poddane prawom śmierci. Zapewne była potrzeba, aby śmiertelna część została złożona w grobie, by uzyskać nieśmiertelność, gdyż także Pan natury nie uniknął doświadczenia śmierci”².

Modlitwa przywołuje słowa z Listu św. Jakuba: „Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje” (4,6). Maryja jest przeciwieństwem pierwszych ludzi, którzy będąc stworzeniami, chcieli być *jak Bóg* (Rdz 3,5), a zatem zabrakło im pokory. Pokora to uznanie prawdy o sobie – o byciu stworzeniem, a nie Bogiem. Pokorę Maryi słał Marcin Luter. W swoim „Komentarzu do *Magnificat*” zwraca się on nawet do Maryi słowami: „Święta Dziewico i Matko Boga, byłaś naprawdę niczym, byłaś bardzo mała i pogardzana, jednak Bóg wejrzał na ciebie

¹ Jan Paweł II, *Katecheza o śmierci Matki Bożej*, w: *Mariologia na przełomie wieków*, red. L. Balter, P. Lenart, Częstochowa-Niepokalanów 2001, 112.

² Tamże, 111.

łaskawie i sprawił w tobie wielkie dzieła”³. Życie Maryi jest kroczeniem drogą błogosławieństw. Pokora łączy się z błogosławieństwem dla cichych (Mt 5,5). Według Benedykta XVI „Błogosławieństwo to jest w praktyce cytatem z Psalmu: «Pokorni posiadają ziemię» (37,11) ...Któż nie pomyślałby tutaj o słowach Jezusa: «Weźcie na siebie moje jarzmo i ucicie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca» (Mt 11,29)”⁴. Maryja przyjęła „jarzmo” swojego Syna, ucząc się od Niego pokory serca. Dlatego papież Paweł VI w adhortacji poświęconej odnowie kultu maryjnego *Marialis cultus* napisał, że Maryja „okazała się pierwszą i najdoskonalszą Uczennicą Chrystusa” (12).

1.3. Pogrzeb Maryi

Maryja została złożona do grobu tak jak Jezus. Ubodzy, wdowy i sieroty całują Jej ręce, które czyniły dobro. Można by Jej przypisać dwa charyzmaty z Listu do Rzymian: „Kto zajmuje się rozdawaniem, niech to czyni ze szczodrobliwością; kto pełni uczynki miłosierdzia, niech to czyni ochocz” (12,8). W rozdawaniu, które jest wyrazem miłosierdzia, można widzieć realizację słów Jezusa: „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu” (Dz 20,35). Ta, na którą zstąpił Duch Święty w misterium Zwiastowania i Pięćdziesiątnicy, jest charyzmatyczką. W Jej życiu widoczne są te charyzmaty, które można określić jako nadzwyczajne czynienie tego, co zwyczajnie należy do chrześcijańskiego życia.

Modlitwa zawiera jakby kompendium *ars moriendi*, które z jednej strony jest pełnieniem uczynków miłosierdzia, a z drugiej – zadośćuczynieniem bliźniemu wyrządzonych krzywd. *Ars moriendi* łączy to, co „ostateczne” z tym, co „przedostateczne”. Według Josepha Wittiga: „Jezus nie odróżniał nigdy naturalnego i nadprzyrodzonego życia. Mówił tylko o przemijającym i wiecznym życiu. Jakby o falach i morzu. Fale przemijają, morze trwa”⁵. To, co „przedostateczne” jest więc falą tego, co „ostateczne”. Tak jak fala niejako wyrasta z morza, tak to, co „przedostateczne” wyrasta z tego, co „ostateczne”. To, co „ostateczne” wchodzi już niejako w byt odkupionego człowieka i dlatego powinno dochodzić do głosu w jego działaniu.

1.4. Pośmiertne wspomnienie Maryi

Życie Maryi jest wspominane w kontekście hymnu o kenozie Chrystusa. Tak jak Chrystus stał się posłuszny aż do śmierci (Flp 2,8), tak również Maryja była przez całe życie posłuszna Bogu. Jej posłuszeństwo stanowi przeciwieństwo nieposłuszeństwa Ewy, co wyraził np. św. Ireneusz z Lionu, według którego Ewa

³ M. Luter, *Komentarz do Magnificat*, w: *Teksty o Matce Bożej. Chrześcijaństwo ewangeliczne*, Niepokalanów 2000, 133.

⁴ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu I*, Kraków 2007, 77-78.

⁵ J. Wittig, *Leben Jesu in Palästina. Schlesien und aderwo. Hochland* 20/2, 1923, 227.

uwierzyła upadłemu aniołowi i stała się nieposłuszna Bogu. Maryja zaś uwierzyła aniołowi i stała się posłuszna Bogu. „Przeto jeśli tamta sprzeciwiła się Bogu, Ta została przekonana, aby być Bogu posłuszna” (*Przeciwko herezjom* V, 19). Wiara Maryi jest więc posłuszeństwem Bogu. O tym, że wiara jest posłuszeństwem Bogu przypomina Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II: „Bogu objawiającemu należy się «posłuszeństwo wiary». (...) Przez nie człowiek w sposób wolny całkowicie powierza się Bogu, ofiarowując «Bogu objawiającemu pełne poddanie umysłu i woli» oraz ochotnie przyjmując udzielone przez Niego Objawienie” (5).

Modlitwa kontynuuje myśl o posłuszeństwie Maryi. Dochodzi w niej do głosu echo prośby z *Modlitwy Pańskiej* „bądź wola Twoja”. Każdy człowiek włączony jest w teodramat, który rozpoczął się nieposłuszeństwem Ewy i dlatego codziennie musi wybierać pomiędzy nieposłuszeństwem Ewy a posłuszeństwem Maryi. Według KKK w *Modlitwie Pańskiej* „Prosimy naszego Ojca, by złączył naszą wolę z wolą Jego Syna, byśmy pełnili Jego wolę (...) Sami jesteśmy całkowicie niezdolni do tego, ale zjednoczeni z Jezusem i dzięki mocy Jego Ducha Świętego, możemy Mu poddać naszą wolę i zdecydować się na wybór tego, co zawsze wybierał Jego Syn: czynić to, co podoba się Ojcu” (2825).

1.5. Miłość Maryi

„Bóg jest miłością” (J 4,8.16) i dlatego wiara w takiego Boga powinna być czynna przez miłość (Gal 5,6). Zostanie ona zweryfikowana na sądzie ostatecznym, który będzie jakby egzaminem z miłości. Wiara Maryi była czynną przez miłość. Znakiem tej miłości jest Serce Maryi. W biblijnej wizji serce oznacza całe wnętrze człowieka. Biblia widzi w nim istotę osoby ludzkiej. Tą istotą osoby Maryi jest miłość: miłość, która pragnie chwały Boga i która macierzyńską miłością otacza ludzi.

Modlitwa zawiera tytuł „Matka miłosierdzia”. Tytuł ten można skomentować modlitwą św. Bernarda: „Ty, która znalazłaś łaskę u Boga! Któż zdoła ogarnąć hojność, bezmiar, wspaniałość i głębię Twego miłosierdzia? Hojnie przychodzisz z pomocą wszystkim, którzy Cię wzywają, i tak będzie aż do dnia ostatecznego. Pełna jest ziemia Twojego miłosierdzia! Sięga ono aż po jej krańce, przynosi odnowę królestwa niebios, zbawienie pogrążonym w mrokach i cieniu śmierci. Bo dzięki Tobie zaludnia się niebo i opróżnia otchłań, powstaje z gruzów niebiańska społeczność, a przywrócone zostaje życie zagubionym i w swym nieszczęściu oczekującym zbawienia. Pełna miłości i współczucia, wszystkim litościwa, zawsze łaskawa przychodzisz z pomocą”. Konsekwencją tak rozumianego tytułu „Matka miłosierdzia” jest prośba: „Matko, zbaw nas, ochraniaj od nawałnic piekła”. Prośba ta nawiązuje do protoewangelii, ale w wersji Wulgaty św. Hieronima, która utrwaliła maryjne

tłumaczenie, wprowadzając zmianę rodzaju: *ipsa conteret* – „Ona zmiążdży”. Na cudownym medaliku objawionym św. Katarzynie Laboure (1831) Maryja przedstawiana jest w białej sukni i niebieskim płaszczu, pod stopami ma kulę ziemską i węża z jabłkiem w paszczy. Jest zatem tą, która pokonuje szatana. Zarówno sam tytuł: „Matka Miłosierdzia”, jak i prośba: „Matko, zbaw nas, ochraniaj od nawałnic piekła”, muszą być chrystologicznie zreinterpretowane. Według encykliki *Dives in misericordia* „w Chrystusie i przez Chrystusa jest szczególnie «widzialny» Bóg w swoim miłosierdziu” (2). Przez Chrystusa do Tego miłosiernego Boga w liturgii zanoszona jest prośba: „zachowaj nas od wiecznego potępienia”. W tym kontekście trzeba odwołać się do słów *Lumen gentium*: „Żadne bowiem stworzenie nie może być nigdy stawiane na równi ze Słowem wcielonym i Odkupicielem, ale jak kapłaństwo Chrystusa w rozmaity sposób staje się udziałem zarówno świętych szafarzy, jak i wiernego ludu, i jak jedna dobroć Boża w rozmaity sposób rozlewa się realnie w stworzeniach, tak też jedyne pośrednictwo Odkupiciela nie wyklucza, lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałanie, pochodzące z uczestnictwa w jednym źródle. Otóż Kościół nie waha się jawnie wyznawać taką podporządkowaną rolę Maryi, ciągle jej doświadcza i zaleca ją sercu wiernych, aby oni wsparci tą macierzyńską opieką, jeszcze silniej przyglnęli do Pośrednika i Zbawiciela” (62). Również Maryja nie może być stawiana na równi ze swoim Synem, któremu też podporządkowane jest wstawiennictwo. Ona sama doświadczyła miłosierdzia swojego Syna i Jej wstawiennicza modlitwa o miłosierdzie dla ludzi jest podporządkowana Jego jednemu pośrednictwu.

1.6. Maryja uzdrowieniem chorych

Przypomina o tym krótkie *Rozważanie*, a *Modlitwa* zawiera prośbę o zdrowie duszy i ciała. Takim całościowym uzdrowieniem człowieka będzie zbawienie. Uzdrowienia dokonywane przez Jezusa są znakami tego zbawienia. Grzech zakłócił relację z Bogiem, co w konsekwencji odbiło się na człowieku w postaci chorób. Jezus, przywracając relację z Bogiem, daje zbawienie, którego ilustracją jest zdrowie. Odzyskanie zdrowia i naprawienie zniszczonej przez grzech relacji z Bogiem ściśle się ze sobą łączą. Ten związek zdrowia i zbawienia wyraża greckie słowo *sodzo* – zbawiać, pochodzące od *saos* – zdrowy. Również łacińskie słowo *salus* oraz niemieckie słowo *heil* wyrażają zarówno *zdrowie*, jak i *zbawienie*. Zbawienie będzie więc oznaczało zdrowie człowieka, bo zostaną usunięte zakłócenia w relacji człowieka z Bogiem. Według Benedykta XVI „Człowiek jest bytem relacyjnym. Jeśli zostanie zaburzona pierwsza, podstawowa relacja człowieka – relacja do Boga – wtedy żadna inna rzecz nie może być tak naprawdę w porządku. To właśnie pierwszeństwo wchodzi w grę w orędziu i działalności Jezusa. Jezus chce najpierw wskazać człowiekowi na sam rdzeń jego nieszczęścia

i dać mu do zrozumienia, że jeśli to w tobie nie zostanie uzdrowione, wtedy mimo wszystkich znalezionych dobrych rzeczy nie będzie prawdziwie uzdrowiony”⁶. W świetle tej wypowiedzi papieża należałoby zreinterpretować prośbę o zdrowie duszy i ciała. Powinna to być prośba o taką relację z Bogiem, jaką miała Maryja. Na bazie tej relacji możliwa jest antycypacja zbawienia będącego zdrowiem całego człowieka. We wstawiennictwie Maryi o zdrowie duszy i ciała należałoby widzieć modlitwę o zbawienie, jak ta z Kanonu Rzymskiego: „i dołącz do grona swoich zbawionych”. Zbawienie, wbrew opinii wielu współczesnych teologów, nie jest zagwarantowane każdemu człowiekowi w stu procentach. Gdyby tak było, niezrozumiałe byłyby słowa Apostoła Pawła: „zabiegajcie o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem” (Flp 2,12).

1.7. Grób Maryi w dolinie Jozafata

Według Tomasza z Akwinu „W *Dziejach Apostolskich* czytamy: «Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba». Lecz Jezus wstąpił do nieba z Góry Oliwnej, która wznosi się nad Doliną Jozafata. A więc i w pobliżu tych miejsc Chrystus przyjdzie dla sprawowania sądu” (*Suma teologiczna*, Supp. 88, 4). Tomasz nie widzi problemu pomieszczenia w Dolinie Jozafata całej zmartwychwstałej ludzkości. „Nieduża nawet przestrzeń może zmieścić wielkie mnóstwo ludzi. Wystarczy zatem dla pomieszczenia tłumu sądzonych przyjąć jakąkolwiek bądź przestrzeń w pobliżu tego miejsca, byleby tylko z niej mógł on widzieć Chrystusa, który unosząc się w powietrzu i błyszcząc największą jasnością, mógłby być z daleka widziany” (*Suma teologiczna*, Supp. 88, 4). Jednak ten sam Tomasz z Akwinu wiąże paruzję Jezusa z Jego Przemienieniem na Taborze: „W Przemienieniu została zawczasu ukazana jasność przyszłej chwały” (*Suma teologiczna* III, 45, 4). Paruzja, tak jak Przemienienie, będzie apokalipsą: „Jak działo się za dni Noego (...) tak samo będzie w dniu, kiedy Syn człowieczy się objawi” (Łk 17,30). Apokalipsa oznacza odsłonięcie tego, co zakryte. Tak jak na Taborze Pan Jezus pozwolił zobaczyć wybranym apostołom blask swojego bóstwa, tak w czasie paruzji blask Jego bóstwa zostanie odsłonięty przed wszystkimi ludźmi. To wydarzenie dokona się z czasem i przestrzenią, a nie w czasie i przestrzeni, podobnie jak stworzenie dokonało się z czasem, ale nie w czasie. Dlatego też nie trzeba, ani nawet nie można przyjmować, że sprawowanie sądu przez Chrystusa dokona się w Dolinie Jozafata.

W *Modlitwie* wymieniony jest anioł śmierci. W tradycji żydowskiej aniołem śmierci jest Samael. W żydowskich Świętych Księgach Kabały, Samael jest uznawany za piątego archaniola świata – wykonawcę wyroków śmierci

⁶ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu* I, Kraków 2012, 63.

wydanych przez Boga. Pojawia się również w książce Umberto Eco *Imię róży*. Powołuje się na niego Remigiusz z Varagine, klucznik opactwa, mnich, były heretyk. W *Modlitwie* chodzi jednak o tych aniołów, którzy w czasie paruzji zbiorą wybranych z czterech stron świata, od krańca ziemi aż do szczytu nieba (Mk 13,27). W momencie śmierci człowieka dokonuje się już to, co w czasie paruzji. Można w tym widzieć teologię śmierci, która tak jak dla Apostoła Pawła, tak i dla wierzącego powinna być „zyskiem”, bo rozstanie z życiem oznacza bycie z Chrystusem (Flp 1,21-24). Komunia budowana z Chrystusem w ziemskim życiu, także ta eucharystyczna, osiąga swój szczyt w śmierci wierzącego. Bycie z Chrystusem przed śmiercią osiąga swoją pełnię w śmierci.

2. Stacje chwalebne

2.1. Pusty grób Maryi

Nikt nie był świadkiem wniebowzięcia Maryi, tak jak nikt nie był świadkiem zmartwychwstania Chrystusa. Wniebowzięcie Maryi oznacza Jej zmartwychwstanie oparte na zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa i antycypujące powszechne zmartwychwstanie umarłych. Pierwszymi wśród zbawionej ludzkości są Nowy Adam – człowiek Jezus Chrystus i Nowa Ewa – Maryja, jak w upadku ludzkości miała udział para: Adam i Ewa.

W *Modlitwie* pojawia się tytuł Maryi „Niepokalana”. Nabożeństwo *Drózek maryjnych* jest starsze od zdogmatyzowania niepokalanego poczęcia w 1854 roku. Dogmat ten jakby drzemał w pobożności ludowej. Nie można jednak z niepokalanego poczęcia czynić argumentu za wniebowzięciem Maryi. Maryja, tak jak Jezus, choć była zachowana od grzechu pierworodnego, to jednak nie została zachowana od jego skutków. Dlatego jest czczona jako Matka Boża Bolesna i dlatego też doświadczyła śmierci jak Jezus. Można jednak powiedzieć, że doskonale odkupiona została doskonale zbawiona, bo Jej zbawienie już obejmuje duszę i ciało w ich jedności.

2.2. Pierwsze dzieło Maryi w niebie

Według *Rozważania* tym pierwszym dziełem jest wyzwolenie dusz z mąk czyśćcowych. Do tego pierwszego dzieła Maryi w niebie nawiązuje *Modlitwa*, w której też jest mowa o „duszach cierpiących” i możliwości ulżenia „w ich boleściach”. Słowa „męki”, „cierpienia”, „boleści” zdają się sugerować, że czyściec jest piekłem do czasu. Taki obraz czyścica należy skorygować. Musi on odpowiadać wizji Boga, który jest miłością i dlatego czyściec powinien być przedstawiany jako miłość oczyszczająca. Taką wizję czyścica można odnaleźć u św. Katarzyny

z Genui, dla której czyściec jest „ognistym piecem miłości Bożej”⁷, w którym można znaleźć miłosierdzie⁸. „Największą karą dla duszy w czyśccu jest widzieć na sobie coś, co nie podoba się Bogu”⁹. Dlatego „cierpienia czyśccowe nie są mniejsze od piekielnych, lecz gdy się je porówna z celem duszy i Miłością Bożą – są po-niekąd niczym”¹⁰. W sumie „Z wyjątkiem świętych w niebie, nie przypuszczam, aby u kogokolwiek można spotkać zadowolenie równe temu, jakie odczuwa dusza w czyśccu: wzrasta ono z każdym dniem pod wpływem działania Bożego na duszę, a to działanie wzmaga się w miarę ustępowania jego przeszkody”¹¹.

2.3. Powitanie Maryi w niebie

W *Rozważaniu* Maryja jest porównana do księżyca jaśniejącego wśród gwiazd. Porównanie to można by skomentować słowami Matthiasa Scheebena: „*Lumen gloriae* jest wypełnieniem *lumen gratiae*”¹². *Pełna łaski* osiągnęła pełnię, którą daje łaska.

W *Modlitwie* pojawia się tytuł „Królowa nieba”, który nawiązuje do antyfony maryjnej „Regina Coeli”. Jest to utwór nieznanego autorstwa (niekiedy przypisuje się autorstwo św. Grzegorzowi Wielkiemu). Jego istnienie już w XII wieku potwierdza Antyfonarz z opactwa św. Lupo z Benewentu. Śpiewano go w liturgii franciszkańskiej w XIII wieku. Papież Mikołaj III (1277-1280) wprowadził ją do brewiarza rzymskiego. 20 kwietnia 1742 roku papież Benedykt XIV zdecydował, by odmawiać tę modlitwę w okresie wielkanocnym zamiast modlitwy Anioł Pański. Paschalny tytuł „Regina Coeli” przypisywany Maryi pośrednio podkreśla, że wniebowzięcie było rozszerzeniem na Nią zmartwychwstania Chrystusa.

2.4. Pokłon oddany Maryi przez świętych Starego Testamentu

Do grona tych świętych zaliczono proroków, którzy przepowiadali o Niej, jak również Jej rodziców Joachima i Annę oraz męża św. Józefa. O imionach rodziców Maryi mówi apokryficzna Ewangelia Jakuba. Ona też podaje szczegóły dotyczące św. Józefa będącego starcem, który miał już synów. Apokryfy mają więc wpływ na *Dróżki maryjne*. Innym apokryfem jest *Transitus Mariae*, na który powoływał się Peregryn z Opola w kazaniu na Wniebowzięcie Błogosławionej Dziewicy. W tym kazaniu mowa jest m.in. o pogrzebie Maryi i zmartwychwstaniu Jej ciała¹³.

⁷ Św. Katarzyna z Genui, *Rozprawa o czyśccu*, Wrocław 2001, 51.

⁸ Tamże, 47.

⁹ Tamże, 48.

¹⁰ Tamże, 45-46.

¹¹ Tamże, 34.

¹² M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, w: *Gesammelte Schriften*, Münster 1941, 545.

¹³ B. Kochaniewicz, *Średniowieczni dominikanie o Matce Bożej*, Kraków 2008, 140.

W *Modlitwie* pojawia się tytuł „Matko moja”. Wzywaniu Maryi jako Matki nie może zmarginalizować prawdy o Kościele jako Matce. Wcześniej niż Maryja „matką *naszą*” (*Ecclesia Mater*) nazywany był Kościół¹⁴. Model Kościoła jako Matki należałoby eksponować w kontekście bezkościelnego chrześcijaństwa. Według Klausa Bergera jest to chrześcijaństwo mieszkające na zewnątrz portali Kościołów¹⁵ lub są to chrześcijanie, dla których Kościół przestał być duchową ojczyzną¹⁶. Bezkościelne chrześcijaństwo jest wynikiem teologii liberalnej, która wykopała jakby przepaść pomiędzy Jezusem a Kościołem. Konsekwencją wykopania tej przepaści jest uznanie religijnego indywidualizmu za najwyższe dobro. Tymczasem Kościół jest chciany przez Jezusa, który mówi o nim *mój Kościół* (Mt 16,18) i tylko w tym Kościele i dzięki jego misji głoszenia Słowa Bożego można stać się wierzącym *ex auditu*. Chrześcijanin zawdzięcza więc Kościołowi: nauczanie prawdziwej wiary, łaski sakramentalne i życie we wspólnocie kościelnej¹⁷. Dlatego wciąż aktualne są słowa św. Cypriana: „Kto nie ma Kościoła za matkę, ten nie ma Boga za Ojca”.

2.5. Maryja przedstawiona przez Jezusa Trójcy

Ukazanie związku Maryi z Trójcą Świętą ma znaczenie ekumeniczne. Punkt 11 *Dekretu o ekumenizmie* powiada, że: „Porównując doktryny, niech pamiętają o istnieniu porządku czy «hierarchii» prawd nauki katolickiej, ponieważ różny jest ich związek z fundamentami wiary chrześcijańskiej”. Fundamentem zaś wiary chrześcijańskiej jest dogmat trynitarny. W świetle tego dogmatu należałoby spojrzeć na dzielącą chrześcijan Matkę Pana. Próbuje to uczynić Grupa z Dombes w dokumencie: „Maryja w Bożym planie i w komunii świętych”: „Nigdy bowiem nie wolno rozważać Jej osoby oddzielnie”. Maryja jako stworzenie jest córą Ojca, matką Syna Bożego oraz członkiem Kościoła, którego uświęca Duch Święty (II, 120-121). Powiązanie Maryi z tajemnicą Trójcy Świętej doprowadziło Grupę z Dombes do wniosku, że „nie ma niczego w osobie Maryi, co pozwala czynić z niej symbol tego, co nas dzieli” (III, II, 336).

Modlitwa stanowi prośbę o umocnienie nadziei, która w każdym czasie podawana jest próbom. Marksizm był podejrzliwy wobec chrześcijańskiej nadziei, która miałaby działać jak *opium*, odrywając człowieka od przemiany ziemskiego świata poprzez ludzenie go jakimś pozaświatowym szczęściem. Pod wpływem tej krytyki nadzieja stała się wstydlivym i przez to zapomnianym tematem na

¹⁴ A. Nadbrzeżny, *Od Matki Odkupiciela do Matki wszystkich wierzących. Mariologia Edwarda Schillebeeckxa*, Lublin 2005, 134.

¹⁵ K. Berger, *Wierzyć bez Kościoła?*, Poznań 2007, 37.

¹⁶ Tamże, 34.

¹⁷ J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, Kraków 2007, 119.

gruncie teologii chrześcijańskiej. Pośrednio wskazują na to dokumenty Soboru Watykańskiego II, który chrześcijańskiej nadziei poświęcił tylko jeden rozdział w konstytucji *Lumen gentium*, natomiast zadaniom Kościoła w świecie współczesnym całą konstytucję *Gaudium et spes*. Nadzieję chrześcijańską z beznadziejnej sytuacji na gruncie teologii uratował pośrednio neomarksistowski filozof Ernst Bloch. W swoim dziele *Das Prinzip Hoffnung* przekonująco wykazał, że nadzieja jest motorem postępu we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, a jej brak stanowi istotę śmierci. Jednak przedmiot nadziei ukazany przez Blocha jest przedmiotem chrześcijańskiej nadziei zrealizowanym rękami człowieka na ziemi. Tym przedmiotem jest bowiem ojczyzna jako *summum bonum*, czyli kraj szczęścia, wolności, dezalienacji, złotego wieku, kraj opływający mlekiem i miodem¹⁸. W tej ojczyźnie człowiek będzie nawet eksterytorialny w stosunku do śmierci. W człowieku jest bowiem *Das-sein*, czyli to, czym jest obecnie oraz *Da-sein*, czyli to, czym będzie w przyszłości. Śmierć kruszy jakby skorupę owego *Da-sein*, ale nie narusza jego jądra, które pozostaje eksterytorialne w stosunku do śmierci¹⁹. Filozofia nadziei Blocha zainspirowała reformowanego teologa Jürgena Moltmanna. W swojej książce *Theologie der Hoffnung* wszedł w dyskurs z Blochem, ukazując deficyt refleksji nad nadzieją na gruncie teologii, wskutek czego nadzieja zaczęła się sekularyzować i stała się domeną różnych ruchów społeczno-politycznych chcących budować lepszą przyszłość na ziemi. Moltmann poddał krytyce zarówno chrześcijaństwo, które wiązało nadzieję wyłącznie z tym, co nastąpi po śmierci, jak i różne ruchy społeczno-polityczne, które głoszą utopię przybierającą kształt przedmiotu chrześcijańskiej nadziei zrealizowanego rękami człowieka na ziemi. Przedmiot chrześcijańskiej nadziei jest rozpięty pomiędzy *już* i *jeszcze nie*. Jako *już* nadzieja ma wymiar historyczny oznaczający zaangażowanie w sprawy tego świata. Jako *jeszcze nie* nadzieja ma wymiar transcendentny powiązany ze zmartwychwstaniem Jezusa przełamującym barierę śmierci, o którą rozbijały się wszystkie ludzkie nadzieje²⁰. Moltmann zainspirował katolickich teologów do refleksji nad nadzieją. Owoce tej refleksji można odnaleźć w teologii Josepha Ratzingera: „Można więc określić nadzieję jako antycypację tego, co ma nadejść. To «jeszcze nie» jest w niej w jakiś sposób już obecne”²¹. Nadzieja, której przedmiot – przyszłe dobro – obecny jest już w terażniejszości, „staje się ona siłą, która człowieka popycha do wyjścia, nie

¹⁸ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, III, Frankfurt am Main 1959, 1627.

¹⁹ Zob. tamże, 1387-1391.

²⁰ Zob. Z. Danielewicz, *Ku Bogu – „wszystkiemu we wszystkim”*. Holistyczna eschatologia Jürgena Moltmanna, Gdańsk 2009, 108-110.

²¹ J. Ratzinger, *Nadzieja*, Communio nr 4 (1984) 8.

dozwalając mu nigdy powiedzieć: zatrzymaj się jednak, jesteś tak wspaniały²². W ten sposób zamiast kultury wspominania powstaje kultura nadziei. Kultura wspominania tonie w nostalgii i ostatecznie ginie w grobie pamięci. Kultura nadziei tworzy zaś lepszą przyszłość. Taka teologia nadziei lokuje się pomiędzy sekciarską ucieczką z tej ziemi a utopią zbudowania rajy na ziemi.

2.6. Ukoronowanie Maryi

Komentarzem do *Rozważania* mogłaby być encyklika papieża Piusa XII *Ad caeli Reginam* z 1954 roku. Tytuł ten papież próbuje uzasadnić samym imieniem *Maria*. Odwołując się do Piotra Chryzologa, Pius XII pisze, że *Maryja* znaczy w języku syryjskim i hebrajskim *Pani*, a zatem w momencie zwiastowania Anioł nazywa Ją *Panią*. Jednak królewska godność Maryi jest udziałem w królewskiej godności Jej Syna: „Albowiem, prawdę mówiąc, w pełnym właściwym i absolutnym załączeniu jeden jest Król, Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek; lecz i Maryja choć tylko w pewnej mierze i tylko analogicznie – jednakże jako Matka Chrystusa-Boga, jako współniczka w dziele Boskiego Odkupiciela, w Jego zapasach z wrogami, jak i w zwycięstwie nad nimi – uczestniczy również w królewskiej godności”. Współcześnie ukoronowanie Maryi można by interpretować jako Jej przebóstwienie. Tak jak ma udział w zmartwychwstaniu Jezusa, to tak samo ma udział w Jego zasiadaniu po prawicy Ojca, co oznacza przebóstwienie Jego ludzkiej natury. Według teologii zachodniej przebóstwienie jest udziałem stworzeń w doskonałości natury Bożej, jednak bez zamiany natury ludzkiej w boską. Takim przebóstwieniem cieszy się już Maryja, która poprzez ukoronowanie zasiadła w Chrystusie po prawicy Ojca.

Modlitwa jest prośbą o uwielbienie z chórami aniołów Boga. Ta prośba spełnia się już w liturgii będącej łaską uczestnictwa w sprawowanej przez Chrystusa liturgii w niebie, która jest jedynym godnym Boga uwielbieniem. *Dróżki* wskazują zatem na liturgię.

2.7. Misterium nieba

Rozważanie wyraża tajemnicę nieba słowami Apostoła Pawła: „Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9). Według KKK „To doskonale życie z Trójcą Świętą, ta komunია życia i miłości z Nią, z Dziewicą Maryją, aniołami i wszystkimi świętymi, jest nazywane «niebem». Niebo jest celem ostatecznym i spełnieniem najgłębszych dążeń człowieka, stanem najwyższego i ostatecznego szczęścia” (1024). Maryja wchodzi więc w definicję nieba.

²² Tamże.

Modlitwa przypomina również o możliwości piekła. Według Jana Pawła II „Potępienie pozostaje realną możliwością, jednakże bez specjalnego objawienia Bożego nie jest nam dane poznać, kogo z ludzi rzeczywiście to dotknęło. Myśl o piekle (a tym bardziej niewłaściwie interpretowane obrazy biblijne) nie powinna budzić irracjonalnego lęku, lecz stanowić konieczną i zbawienną przestrożę dla wolności, osadzoną w kontekście orędzia, że Jezus zmartwychwstały pokonał szatana, udzielając nam Ducha Bożego, w którym możemy wołać «Abba, Ojcie!» (Rz 8,15; Ga 4,6)».

3. Pozytywne i negatywne elementy krytyki mariologii *Drózek*

Konstytucja *Lumen gentium* stwierdza, że „Maryja, która wkroczywszy głęboko w dzieje zbawienia, łączy w sobie w pewien sposób i odzwierciedla najważniejsze treści wiary” (65). Mariologia, którą wyrażają modlitwy świętojańskich drózek maryjnych, odzwierciedla najważniejsze treści wiary. Wniebowzięcie, wokół którego koncentrują się *Dróżki*, jest wpisane w misterium paschalne Chrystusa. Maryja przez Chrystusa i według Jego wzoru dokonuje paschy – przez śmierć do zmartwychwstania. *Dróżki* mają zatem orientację paschalną, co współgra z dzisiejszą teologią paschalną, którą ukazał Wacław Hryniewicz w trylogii *Chrystus nasza Pascha*²³, *Nasza Pascha z Chrystusem*²⁴, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*²⁵.

Na misterium paschalnym bazuje świętojańska teologia nadziei. Jej przedmiotem jest niebo. Jest ono *lumen gloriae*, do którego prowadzi *lumen gratiae*. Może to *lumen gratiae* za mało dochodzi do głosu w porównaniu z tym, co *Rozważania* i *Modlitwy* mówią o możliwościach Maryi czy zasługach człowieka. Jednak do wszystkich *Rozważań* i *Modlitw* należy odnosić modlitwę wstępną do *Drózek*: „Udziel nam łaski, abyśmy przez godne rozpamiętywanie tych tajemnic uzyskali tkliwą miłość ku Maryi, naśladowanie Jej cnót, ustawiczną Jej opiekę, a szczególnie Jej obronę przeciw pokusom szatańskim teraz i w ostatniej godzinie śmierci”. Może niedoskonale, ale jednak w tej modlitwie dochodzi do głosu zasada synergizmu, według której to „Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z Jego wola” (Flp 2,13), co nie wyklucza jednak przestrogi: „zabiegajcie o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem” (Flp 2,12). Nadzieja zbawienia powiązana jest również z czyścieniem. Taki stan podpowiada doświadczenie życiowe. Otaczająca człowieka rzeczywistość jest szara: nie ma tak dobrego człowieka, o którym nie można by powiedzieć czegoś złego i odwrótnie, nie ma

²³ Zob. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1982.

²⁴ Zob. tenże, *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987.

²⁵ Zob. tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991.

tak złego człowieka, o którym nie można by powiedzieć czegoś dobrego. Papież Benedykt XVI tak mówi o czyścicu: „Jest to jednak błogosławione cierpienie, w którym święta moc Jego [tj. Boga] miłości przenika nas jak ogień, abyśmy w końcu całkowicie należeli do siebie, a przez to całkowicie do Boga” (*Spe salvi* 47). Z tak rozumianym czyścicem powiązana jest nadzieja ocalenia, tak jakby przez ogień (por. 1 Kor 3,15). Można nawet powiedzieć, że z czyścicem wiąże się nadzieja zbawienia dla wszystkich. Kościół nie określił bowiem, kto jest wykluczony z czyścica i za kogo nie można się modlić. Trzeba jednak dokonać korekty wizji czyścica obecnej na *Drózkach maryjnych*. Wizja ta bowiem może sugerować, że czyściec przypomina jakiś doskonale zorganizowany kosmiczny obóz koncentracyjny. Również *Dróżki* powinny uczyć o czyścicu jako miłości oczyszczającej.

Mariologia *Drózek* wyraża duchowość naśladowania. Maryja jawi się jako doskonała uczennica Chrystusa, która idzie drogą błogosławieństw. Do wejścia na tę drogę zachęca własnym przykładem. W tej duchowości naśladowania można znaleźć coś na Rok Wiary. „Wiara” jest zarówno aktem wierzenia lub zaufania, jak i tym, w co się wierzy lub co się wyznaje, czyli odpowiednio *fides qua* i *fides quae*. Akt wierzenia lub zaufania ustanawia osobistą relację z Chrystusem – „wierzę Tobie”. Ta osobista relacja z Chrystusem implikuje „wierzę w coś”, czyli znajomość objawionego przedmiotu wiary, który można poznać w naturalnym środowisku wiary – Kościele. Wiara Maryi jest posłuszeństwem Bogu i jest czynna przez miłość. Są to istotne elementy wiary rozumianej jako *fides qua*.

W *Drózkach* obecna jest zarówno mariologia *odgórna*, jak i *oddolna*. Mariologia *odgórna* ukazuje Matkę Pana w świetle czterech dogmatów maryjnych, którymi są Maryja zawsze Dziewica, Boża Rodzicielka, niepokalane poczęcie, wniebowzięcie. Gdy powstawały *Dróżki*, istniały jedynie tylko dwa pierwsze dogmaty. Pobożność ludowa знаła już jednak prawdę o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu, co tylko potwierdza, że jest ona owocem zmysłu wiary wierzących. Mariologia *oddolna* próbuje spojrzeć na Matkę Pana nie z „wysokości” dogmatu, lecz z perspektywy codziennego życia. W tym codziennym życiu Maryja nie miała żadnych przywilejów. Przywileje łaski nie przekładały się na przywileje codziennego życia. W codziennym życiu Maryja kroczyła drogą błogosławieństw, czyli ubóstwa i pokory.

Mariologia świętojańskich *Drózek* nie wypada najgorzej pod względem ekumenicznym. W praktyce liturgicznej Kościoła prawosławnego znane jest oficjum święta Zaśnięcia i obrzędu Pogrzebu Bogurodzicy. Analizując je, można odtworzyć ostatnie dni życia i zaśnięcia Bogurodzicy²⁶. Są one podobne do tych,

²⁶ Zob. J. Kostiuczuk, *Obrzęd pogrzebu Przenajświętszej Bogurodzicy*, EΠΙΛΗΠΙΣ (2001) zeszyt 5 (18), 65-73.

które można odtworzyć w oparciu o świętojańskie *Dróżki*. Widoczne w *Drózkach* powiązanie Maryi z Chrystusem i z Trójcą Świętą oddała zarzut mariolatrii, tym bardziej, że dróżki wspominają o należynej Bogu chwale. Ze względu na ekumenizm należałoby jednak obecną w *Drózkach* koncepcję wstawiennictwa Maryi dopasować do *Lumen gentium*. Musi ono być podporządkowane jednemu pośrednictwu Jezusa Chrystusa. Maryja nie może się jawić jako autonomiczna pośredniczka obok jedyne go pośrednika Jezusa Chrystusa.

W sumie więc krytyka ludowej mariologii zawartej w świętojańskich *Drózkach maryjnych* nie wypada najgorzej. Zdecydowanie przeważają pozytywne aspekty tej krytyki nad negatywnymi. *Dróżki* niejako „bez ściemnień” odzwierciedlają najważniejsze prawdy wiary, których skrzyżowaniem jest mariologia. Wykazują więcej konsonansów niż dysonansów ze współczesną teologią. Widać więc na nich tchnienie Ducha Świętego, które jest źródłem pobożności ludowej, ale i inspiracji dla teologów. Teologia i pobożność ludowa mają tego samego promotora – Ducha Świętego.

Summary

POPULAR MARIOLOGY IN THE LIGHT OF THE THEOLOGICAL CRITIQUE AS ILLUSTRATED BY THE PATHS OF THE MOST HOLY VIRGIN MARY ON SAINT ANNE'S MOUNTAIN

The author of the article, *Popular Mariology in the Light of the Theological Critique as Illustrated by The Paths of the Most Holy Virgin Mary on Saint Anne's Mountain* argues that Marian devotions constitute a significant element of popular piety. One of its forms is revealed in *the Paths of the Most Holy Virgin Mary*, which comprise 7 sorrowful, funerary and glorious stations. It is in *the Paths* that both the *from above* and *grassroots* Mariology can be identified. The *from above* Mariology depicts the Mother of the Lord in the light of the four Marian dogmas i.e. Mary Ever-Virgin, Mother of God, the Immaculate Conception and the Assumption. As the Paths were being created, there existed the first two dogmas only. Popular piety, however, had already been familiar with the Immaculate Conception and the Assumption. This goes to show that popular piety stems from the sense of faith of the believers. The *grassroots* Mariology attempts at perceiving the Mother of the Lord not from the dogmatic (higher) perspective, but from that of everyday life. In her daily life, the Blessed Virgin Mary had no privileges. The privileges of grace did not find their manifestation in the privileges of everyday life. In her daily life, Mary would follow the path of beatitudes, namely that of poverty and of humility.

Pobożność ludowa w uroczystości i święta Pańskie. Szanse i zagrożenia

W *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, wydanym przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, wymienia się dziesięć uroczystości i świąt Pańskich obchodzonych w ciągu roku liturgicznego. Omawia się uroczystości Narodzenia Pańskiego, Objawienia Pańskiego, Triduum Paschalne, uroczystości Zesłania Ducha Świętego, Najświętszej Trójcy, Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa i Najświętszego Serca Pana Jezusa oraz święta Świętej Rodziny, Chrztu Pańskiego i Ofiarowania Pańskiego. Pomija się uroczystości Zwiastowania Pańskiego, Wniebowstąpienia Pańskiego, Poświęcenia Kościoła, Chrystusa Króla Wszechświata oraz święta Przemienienia Pańskiego i Podwyższenia Krzyża. Pominięcie niektórych obchodów można tłumaczyć brakiem w nich specyficznych praktyk związanych z pobożnością ludową. We wspomnianym *Dyrektorium* mówi się zarówno o walorach pobożności ludowej, jak i o zagrażających jej niebezpieczeństwach¹. W obecnych czasach temat relacji między liturgią i pobożnością ludową trzeba ujmować przede wszystkim wedle wskazań Konstytucji o liturgii świętej. Należy zawsze pamiętać, że pobożność ludowa ma być podporządkowana liturgii i do niej prowadzić (KL 13)². Pobożność ludowa jest dla Kościoła rzeczywistością żywą. „Jej źródłem jest stała i czynna obecność Ducha Świętego w społeczności kościelnej, a jej punktem odniesienia – tajemnica Chrystusa Zbawiciela”³.

¹ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, nr 61-66, s. 52-57 (dalej: DPLiL).

² Tamże, nr 50, s. 47.

³ Tamże, nr 61, s. 53.

Jan Paweł II w Liście apostolskim z okazji dwudziestej piątej rocznicy ogłoszenia Konstytucji o liturgii świętej podkreślił, że „należy koniecznie zwrócić uwagę na pobożność ludową chrześcijan i na jej stosunek do życia liturgicznego (...) jest ona bowiem bogata w różnorakie wartości (...). Autentyczne duszpasterstwo liturgiczne potrafi się oprzeć na bogactwie ludowej pobożności, oczyszczać ją i poprowadzić ku liturgii, jako dar ofiarny różnych narodów”⁴. W późniejszym czasie papież powie, że „Formy pobożności ludowej bywają nieraz skażone elementami niezgodnymi z katolicką nauką. W takich przypadkach winny być roztropnie i cierpliwie oczyszczone, a w razie głęboko zakorzenionej niezgodności powinny być zastosowane rozwiązania jasne i natychmiastowe”⁵. Benedykt XVI z kolei w Liście do seminarzystów z 2010 roku zanotował, że dzięki pobożności ludowej „wiara zagościła w sercach ludzi, przeniknęła do ich uczuć, zwyczajów, wspólnego sposobu odczuwania i życia. Dlatego pobożność ludowa jest wielkim dziedzictwem Kościoła. Wiara stała się ciałem i krwią. Oczywiście pobożność ludowa musi wciąż być oczyszczana, połączona z centrum, ale zasługuje na naszą miłość, bo sprawia, że my sami stajemy się w całkowicie rzeczywisty sposób ludem Bożym”⁶.

Dyrektorium zwraca uwagę na powiązania pobożności ludowej z osobą Chrystusa, co wyrażone zostało w sposób następujący: „Pobożność ludowa szczególnie chętnie kieruje swą uwagę na tajemnicę Syna Bożego, który z miłości do ludzi stał się dzieckiem, naszym bratem, rodząc się w nędzy z pokornej i ubogiej Maryi Dziewicy. Szczególnie żywo interesuje się też ona tajemnicą męki i śmierci Chrystusa”⁷. Spośród trzech osób Boskich najczęściej jest wiązana z osobą Syna⁸.

Koncentrując się na uroczystościach i świętach Pańskich, pragniemy zwrócić szczególną uwagę na powiazaną z nimi pobożność ludową w Polsce. Uwydatnimy walory, jakie łączą się z tą pobożnością, jak też wyakcentujemy pewne nadużycia i niebezpieczeństwa.

1. Narodzenie Pańskie

Obchód uroczystości Bożego Narodzenia, według Dyrektorium, łączy się z rozwojem „żywych żłóbków” i żłóbków domowych, strojeniem choinki i wieczną wigilijną. Wiernym zaleca się udział w Liturgii godzin i w nabożeństwie wigi-

⁴ Jan Paweł II, *List apostolski w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia Konstytucji soborowej „Sacrosanctum Concilium” o świętej liturgii*, Rzym 1988, nr 18.

⁵ Tenże, *Przesłanie do Sesji Plenarnej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 21 września 2001 r.*, nr 5, „Anamnesis” 29 (2002), nr 2, s. 9.

⁶ Benedykt XVI, *List do seminarzystów*, Watykan 2010, nr 4.

⁷ DPLiL, nr 62, s. 54.

⁸ J. Evenou, *Liturgie et dévotions*, „Notitiae” 23 (1987), nr 1, s. 36.

lijnym. Na początku Mszy świętej w nocy można wykonać śpiew o zwiastowaniu narodzenia Pańskiego z Martyrologium rzymskiego, ucałować figurkę Dzieciątka Jezus i przenieść ją do żłóbka⁹. W *Obrzędach błogosławieństw dostosowanych do zwyczajów diecezji polskich* znajduje się błogosławieństwo figur Dzieciątka Jezus i żłóbków oraz błogosławieństwo opłatków. Błogosławiąc figurkę Jezusa, wskazuje się na Jego obecność w naszych domach i na Bożą miłość¹⁰. W modlitwie błogosławieństwa opłatków błaga się Boga, aby napełnił nasze serca życzliwością, miłością, pokojem i wzajemną dobrocią¹¹.

W Dyrektorium uwydatnia się pozytywne owoce wynikające z pobożności bożonarodzeniowej. Wskazuje się tu na okazję do modlitwy całej rodziny i na ożywienie z wyjątkową mocą i radością rodzinnych więzów, zwłaszcza podczas wieczerzy wigilijnej. Podkreśla się też duże znaczenie choinki, nazywając ją „świętym, ewangelicznym i bardzo rozpowszechnionym symbolem”¹². W choince niektórzy upatrują rajskie drzewo, symbol życia (kolor zielony), płodność i radość. A w ozdobach choinkowych widzą dary i łaski przyniesione przez Chrystusa lub bogactwo darów przyniesionych Dzieciątku przez pasterzy¹³. Wiele radości, pokoju i piękna znajduje się w tradycyjnych kolędach i pastoralkach. Wymienione elementy pobożności ludowej należy zachowywać i pielęgnować, gdyż przyczyniają się w sposób prosty do poznawania i przeżywania misterium narodzenia Zbawiciela. Są one szansą na realizowanie przykazania miłości Boga i bliźniego.

Rozpowszechnione kiedyś pewne zagrożenia dla religijnych przeżyć wigilii w postaci zabobonów, wróżb, przepowiedni i przesądów, dzisiaj są mocno osłabione i coraz rzadziej spotykane¹⁴. Istnieją jednak inne niebezpieczeństwa, takie jak promowanie przed świętami w mediach elementów laickich i koncentrowanie uwagi ludzi na reklamach i konsumpcji. W niektórych rodzinach podczas wieczerzy wigilijnej i w dzień uroczystości zdarza się nadużywanie alkoholu i przejadanie się, przywiązywanie zbyt wielkiej wagi do prezentów i laickich programów telewizyjnych. Za tym idzie zatracenie wymiaru religijnego i pożytecznych wartości dla ducha. Szkodliwym może być umieszczanie w szopkach

⁹ DPLiL, nr 109-111, s. 87-88.

¹⁰ *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. II, Katowice 1994, nr 1289, s. 222-223 (dalej: OBł).

¹¹ Tamże, nr 1282 i 1286, s. 219 i 220-221.

¹² DPLiL, nr 109, s. 87.

¹³ W. Głowa, *Pobożność ludowa okresu Bożego Narodzenia*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, Olsztyn 2003, s. 83.

¹⁴ Por. E. Ferenc, *Polskie tradycje świąteczne*, Poznań 1997, s. 46-56; B. Oгородowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 2000, s. 145; T. Syczewski, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia okresu Adwentu i Bożego Narodzenia w regionie nadbużańskim*, Drohiczyń 2002, s. 189 i 221.

postaci i motywów o charakterze politycznym albo bajkowym, mających swe źródło w telewizyjnych serialach dla dzieci¹⁵. Rozpowszechnione spotkania oplatkowe różnych środowisk i grup społecznych w okresie przed i po Bożym Narodzeniu bywają często pożyteczne, ale zdarza się, że niektóre z nich przerażają się w świeckie imprezy, niemające ze sferą religijną związku¹⁶.

Godnymi polecenia w celu rozwijania pobożności ludowej w rodzinach są książki autorstwa bpa Józefa Wysockiego pt. *Rytuał rodzinny*¹⁷ oraz *Liturgia domowa. Advent i Boże Narodzenie*¹⁸. Znajdują się w nich komentarze, modlitwy, błogosławieństwa, śpiewy i czytania biblijne¹⁹.

2. Święto Świętej Rodziny

Niedziela w oktawie Narodzenia Pańskiego jest świętem Świętej Rodziny Jezusa, Maryi i Józefa. Początki tego obchodu przypadają na wiek XVII, zaś na cały Kościół rozszerzył go papież Benedykt XV w 1921 roku²⁰. Kult Świętej Rodziny miał chronić rodziny chrześcijańskie przed niebezpieczeństwami, a zwłaszcza przed rozbitciem²¹. W obecnych czasach w świecie polityki i w licznych mediach krytykuje się tradycyjny model rodziny i promuje obraz wypaczony, dlatego bardzo pożytecznym będzie skorzystanie z zaleceń *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, w którym zachęca się, by w tym dniu cała rodzina uczestniczyła w Eucharystii²². Mówi się tu również o odnowieniu zawierzenia rodzin opiece Świętej Rodziny z Nazaretu. Proponuje się, by skorzystano z *Obrzędów błogosławieństw* i udzielono błogosławieństwa dzieciom²³ oraz narzeczonym²⁴ (może tego dokonać kapłan, diakon lub osoba świecka). Można również skorzystać z obrzędu błogosławieństwa rodzin w okresie Narodzenia Pańskiego²⁵. Jest to stosowny dzień do odnowienia przyrzeczeń małżeńskich, złożonych w dniu zaślubin. Można by zaprosić na Mszę świętą małżeństwa obchodzące srebrny

¹⁵ Por. I. Celary, *Duszpasterstwo mistagogiczne jako odpowiedź Kościoła na laicyzację świąt i zwyczajów chrześcijańskich w Polsce po roku 1989*, w: J. Kumala (red.), „*Victimae Paschalis Laudes*”. *Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Doktorowi Marianowi Pisarzakowi MIC w 75. rocznicę urodzin*, Licheń Stary 2012, s. 484-486.

¹⁶ Tamże, s. 486.

¹⁷ J. Wysocki, *Rytuał rodzinny*, Włocławek 2000.

¹⁸ Tenże, *Liturgia domowa. Advent i Boże Narodzenie*, Olsztyn 1994.

¹⁹ O Bożym Narodzeniu zob. tamże, s. 213-326 oraz *Rytuał rodzinny*, s. 139-162.

²⁰ B. Nadolski, *Liturgika*, t. II, *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 99.

²¹ Tamże.

²² DPLiL, nr 112, s. 88.

²³ OBi, t. I, nr 139-155, s. 67-76.

²⁴ Tamże, nr 199-213, s. 92-98.

²⁵ Tamże, t. II, nr 1308-1314, s. 233-241.

i złoty jubileusz, dać im okazję do odnowienia takich przyrzeczeń i udzielić specjalnego błogosławieństwa²⁶. Szansą na umocnienie więzów rodzinnych jest wspólne nawiedzenie żłóbka, zaśpiewanie kolędy i odmówienie modlitwy.

3. Uroczystość Objawienia Pańskiego

W Kościele zachodnim Objawienie Pańskie świętowano pod koniec IV wieku, łącząc w jednej celebracji Chrztost Jezusa, pokłon Mędrców i cud w Kanie²⁷. Później, w dniu 6 stycznia, koncentrowano się w liturgii przede wszystkim na „Trzech Królach”. W pismach Cezarego z Arles (VI wiek) mędrcy zostali nazwani królami, a w VIII wieku nadano im imiona: Kasper, Melchior i Baltazar²⁸. Wokół tej uroczystości – jak czytamy w Dyrektorium – „wyrosły i rozwinęły się liczne tradycje i oryginalne wyrazy pobożności ludowej”²⁹. Wymienia się tu uroczystą zapowiedź Paschy i głównych świąt roku liturgicznego, wymianę „darów Epifanii”, błogosławieństwo domów i znaczenie drzwi krzyżem, cyfrą nowego roku i inicjałami świętych Mędrców. Zachęca się w tym dniu do solidarności na rzecz ludzi pochodzących z dalekich stron i do podejmowania różnych inicjatyw misyjnych. W niektórych wspólnotach zakonnych i stowarzyszeniach praktykuje się wyznaczanie dla poszczególnych członków świętego opiekuna na cały rok³⁰. Można tu jeszcze dodać, że ważnym wydarzeniem jest postawienie w szopce figurek Trzech Króli.

Niektóre ze wskazanych zwyczajów nie są obecne w Polsce. W naszym kraju od XV wieku błogosławi się złoto i kadzidło, a od XVIII wieku kredę. W posoborowym rytuale zamieszczono błogosławieństwo kredy i kadzidła. Kreda służy na oznaczenie drzwi mieszkań, a kadzidło do ich okadzenia. Prośby błogosławieństwa mają na uwadze nasze stawanie się dla ludzi światłem i naszą modlitewną jedność z Synem Bożym³¹. Rubryki obrzędów wskazują, że na drzwiach pisze się pobłogosławioną kredą znaki J + M + J (Jezus, Maryja, Józef) i cyfry roku albo: C + M + B (*Christus mansionem benedicat* – Niech Chrystus pobłogosławi mieszkanie) i cyfry roku. Towarzyszą temu słowa: „Niech każdy szukający Chrystusa znajdzie Go zawsze między nami. Amen”³². Pisanie liter na drzwiach mieszkań w przekonaniu ludu oznaczało najczęściej imiona Trzech

²⁶ T. Syczewski, dz. cyt., s. 271-272.

²⁷ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. II, s. 106.

²⁸ Por. A. Paciorek, *Mędrcy*, w: *Encyklopedia katolicka* 12 (2008), kol. 706; T. Syczewski, dz. cyt., s. 275.

²⁹ DPLiL, nr 118, s. 92.

³⁰ Tamże, nr 118, s. 92-93.

³¹ OBi, t. II, nr 1317, s. 243.

³² Tamże, nr 1320, s. 244.

Króli oraz Boże błogosławieństwo w nowym roku, ochronę przed ogniem, złym człowiekiem, przed nieczystymi siłami i wszelkim nieszczęściem. Wierzy się, że kreda ma moc powstrzymać Anioła niszczyciela, znanego z Księgi Wyjścia (12,21nn), a kadzidło palone w domach ma odpędzić złego ducha³³.

Warto tutaj dodać, że w Polsce od pięciu lat w uroczystość Objawienia Pańskiego organizuje się Orszaki Trzech Króli. Inicjatywa ma charakter rozwojowy i polega na tym, że po Mszy świętej barwne korowody dzieci, młodzieży i dorosłych idą ulicami miast. Towarzyszą temu różne inscenizacje i śpiewy kolęd. W 2012 roku orszaki zorganizowano w 24 miastach, natomiast w 2013 roku odbyły się one już w ponad dziewięćdziesięciu miastach i zgromadziły około 400 tys. uczestników. W samej Warszawie ulicami przeszło 50 tys. osób. Tego rodzaju przedsięwzięcie jest szansą na ożywienie wiary, ducha ekumenizmu i poczucia braterstwa wśród ludzi. Orszaki zorganizowano również w kilku miastach na Ukrainie, w hiszpańskim Badajoz (kolebce orszaków) i w Republice Środkowoafrykańskiej³⁴.

4. Święto Chrztu Pańskiego

Chrzest Chrystusa nie posiadał w liturgii rzymskiej oddzielnego obchodu do 1955 roku, w którym Święta Kongregacja Obrzędów postanowiła, że to wydarzenie będzie obchodzone w dniu 13 stycznia jako wspomnienie. W 1969 roku ustalono, że będzie to święto złączone z niedzielą przypadającą po 6 stycznia, która zamyka okres Narodzenia Pańskiego³⁵. Nie stało się ono jednak źródłem szczególnych form pobożności ludowej. W Dyrektorium zachęca się do inicjatyw duszpasterskich, do eksponowania tematów i symboli chrzcielnych oraz do pokropienia wiernych wodą święconą podczas każdej Mszy świętej³⁶. W rytuale znajduje się specjalny obrzęd błogosławieństwa wody złączony ze świętem. Po błogosławioną wodę można zabrać ze sobą, aby zęgnąć się nią przed wyjściem z domu albo pokropić nią mieszkania. Ma ona przypominać przyjęty chrzest i pomagać żyć jako przybrane dzieci Boże³⁷. Biskup Wysocki proponuje wieczorne spotkania w rodzinach przy domowym złóbkku, by śpiewać kolędy, ucałować stopy Dzieciątka Jezus i odmówić modlitwę³⁸.

³³ Por. T. Syczewski, dz. cyt., s. 278; E. Ferenc, dz. cyt., s. 75-76.

³⁴ Por. T. Królak, *Orszaki nadziei*, „Wiadomości KAI” 2 (2013), s. 2; Ł. Kasper, *Jesteśmy apartyjni, zapraszamy wszystkich. Rozmowa z Maciejem Marchewiczem, prezesem Fundacji Orszak Trzech Króli*, „Wiadomości KAI”, 2 (2013), s. 7.

³⁵ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. II, s. 108-109.

³⁶ DPLiL, nr 119, s. 93.

³⁷ OBl, t. II, nr 1323-1324, s. 245-246.

³⁸ J. Wysocki, *Liturgia domowa*, s. 394.

5. Ofiarowanie Pańskie

Pierwsze informacje o święcie pochodzą z IV wieku i dostarcza ich pątniczka Egeria, opisująca liturgię w Jerozolimie³⁹. Rzym obchodzi je od VII wieku i łączy z dniem 2 lutego⁴⁰. Do 1969 roku nosiło nazwę „Oczyszczenie Najświętszej Maryi Panny”. W Dyrektorium mówi się o bogatej w treści ludowej pobożności, która wyraża się w procesji, błogosławieństwie świec, błogosławieństwie matki przed urodzeniem dziecka, jak i po jego urodzeniu oraz w świętowaniu w różnych formach życia konsekrowanego⁴¹. Trzymanie świec przez wiernych jest znane w V wieku, zaś procesję ze świecami spotyka się od VI wieku w Konstantynopolu. Błogosławieństwo świec w Kościele zachodnim wprowadza się na przełomie IX i X wieku⁴². W liturgii posoborowej modlitwy na błogosławieństwo świec znajdują się w Mszale, a ich treść nawiązuje do Boga jako prawdziwej i wiecznej światłości, która oświeca wiernych i prowadzi ich drogą cnót. Wierni niosą świece w procesji i śpiewają kantyk Symeona lub inną odpowiednią pieśń⁴³. Świeca, zwana gromnicą, powinna być dla wiernych znakiem Chrystusa i motywem wyrażania wiary w Niego⁴⁴. Niekiedy zapala się ją w czasie burzy, podczas udzielania sakramentu chorych, podaje się do ręki osobie umierającej, stawia się przy trumnie⁴⁵. Można ją zapalić 2 lutego podczas domowego nabożeństwa⁴⁶. Pewnym zagrożeniem dla wiary w moc sakramentów chorych może być przekonanie niektórych wiernych, że to właśnie gromnica leczy choroby. Ponadto niektórzy błędnie uważają, że gdy osoba chora trzymająca gromnicę umrze, to ta świeca traci swoją moc i należy ponownie ją pobłogosławić⁴⁷.

Błogosławieństwo kobiety przed lub po urodzeniu dziecka może być sprawowane przez kapłana, diakona albo osobę świecką. W modlitwie błogosławieństwa szafarz błaga o pomyślność dla mającego przyjść na świat potomstwa, o szczęśliwe urodzenie i święte postępowanie dziecka⁴⁸. Po urodzeniu dziecka jest prośba o zachowanie matki i dziecka od wszelkiego zła i o prowadzenie ich przez Boga

³⁹ Por. K. Lijka, *Celebracja święta Ofiarowania Pańskiego dawniej i dziś*, „Studia Gnesnensia” 26 (2012), s. 131.

⁴⁰ Tamże, s. 133.

⁴¹ DPLiL, nr 120-123, s. 93-95.

⁴² K. Lijka, art. cyt., s. 132-136.

⁴³ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, nr 5-7, s. 14'-15'.

⁴⁴ DPLiL, nr 123, s. 95.

⁴⁵ Por. D. Gruchlik, *Znak i posługa światła w liturgii*, Kraków 2006, s. 46-48.

⁴⁶ J. Wysocki, *Rytuał rodzinny*, s. 553-555.

⁴⁷ Por. T. Syczewski, dz. cyt., s. 283-284.

⁴⁸ OBi, t. I, nr 229, s. 105.

drogami życia⁴⁹. Jan Paweł II w 1997 roku ustanowił liturgiczny obchód tego święta Światowym Dniem Życia Konsekrowanego.

Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii przestrzega przed utratą w to święto jego pierwotnego i oryginalnego znaczenia, aby pobożność ludowa nie przeoczyła treści wybitnie chrystologicznej i nie zatrzymała się wyłącznie na aspektach mariologicznych⁵⁰.

6. Triduum Paschalne

Znaczącą szansą dla rozwoju ducha pobożności eucharystycznej wiernych jest wielkoczwartkowa adoracja Najświętszego Sakramentu. W Liście okólnym Kongregacji Kultu Bożego z 1988 roku wierni są zachęceni, aby pewną część nocy, po Mszy Wieczery Pańskiej, poświęcili w kościele na adorację Najświętszego Sakramentu złożonego w tabernakulum⁵¹. Do adoracji zachęca również *Dyrektorium*, zaznaczając równocześnie, że ma ona odbywać się w milczeniu, a tabernakulum nie może mieć kształtu grobu czy sarkofagu⁵². Miejsce przechowywania, nazywane dawniej ciemnicą, powinno mieć dzisiaj wystrój o charakterze radosnym (białe tło i światło)⁵³.

Wśród form pobożności ludowej w Wielki Piątek *Dyrektorium* wylicza Drogę krzyżową, a także spotykane w niektórych krajach procesje ze „zmarłym Chrystusem”, przedstawienia męki Pańskiej i przeżywanie „wspomnienia boleści Najświętszej Maryi Panny”⁵⁴. Te nabożeństwa pomagają wiernym zgłębić misterium męki, śmierci i pogrzebu Jezusa oraz przyczyniają się do lepszego zrozumienia wielkości zbawczej miłości Chrystusa i uczestniczenia w niej Jego Matki. Nie należy ich jednak łączyć z liturgią wielkopiątkową. Niebezpieczeństwem, które grozi przedstawieniom męki Pańskiej jest przeobrażanie ich w manifestację folklorystyczną służącą interesom turystów. Ponadto *Dyrektorium* każe odrzucić praktyki pokutne pozwalające na krzyżowanie gwoźdźmi⁵⁵. *Mszał rzymski dla diecezji polskich* wspomina o urządzeniu Bożego Grobu, do którego przenosi się Najświętszy Sakrament w monstrancji. Mówi się tu o adoracji trwającej do rozpoczęcia Wigilii Paschalnej.

⁴⁹ Tamże, nr 248, s. 114.

⁵⁰ DPLiL, nr 123, s. 95.

⁵¹ Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt wielkanocnych*, nr 55-56, RBL 5 (1988), s. 380-381(dalej: LO).

⁵² DPLiL, nr 141, s. 104.

⁵³ W. Danielski, *Ciemnica*, w: *Encyklopedia katolicka* 3 (1979), kol. 469.

⁵⁴ DPLiL, nr142-145, s. 105-107.

⁵⁵ Tamże, nr 144, s. 106-107.

„W Wielką Sobotę Kościół trwa przy Grobie Pańskim, rozważając Mękę i Śmierć Chrystusa oraz Jego zstąpienie do otchłani, a także modli się i zachowuje post w oczekiwaniu na Jego Zmartwychwstanie”⁵⁶. Urządzane w świątyniach niektórych krajów Groby Pańskie z Najświętszym Sakramentem i z figurą zmarłego Jezusa, przy których stoją „strażnicy”, a także udostępnianie wiernym wielkopiątkowego krzyża do prywatnej adoracji stanowi znaczące ubogacenie pasywnych przeżyć. W Polsce tego dnia na szeroką skalę błogosławi się pokarmy na stół wielkanocny. Takie błogosławieństwo należy poprzedzić wspólną adoracją przy Bożym Grobie. W modlitwie błogosławieństwa wymienia się chleb i inne pieczywo, mięso i wędliny, „wszelkie pokarmy” oraz jajka. Mówi się też o wierze i wielkanocnej radości⁵⁷. Przybywanie do kościoła licznych rzesz z koszykami pełnymi pokarmów jest niewątpliwie zjawiskiem pozytywnym i należy taką praktykę pielęgnować i wykorzystać do przypomnienia o obowiązku udziału w liturii niedzielnej. Zagrożeniem dla właściwych przeżyć religijnych jest ekspozowanie w sklepach i mediach konsumpcji, koncentrowanie uwagi na sprawach marginalnych i związanych z folklorem⁵⁸. Dyrektorium nawiązuje jeszcze do nabożeństwa maryjnego zwanego „Godziną Matki”⁵⁹.

Motywy maryjne uwidocznione są jeszcze w Niedzielę Zmartwychwstania. Dyrektorium wspomina o porannym nabożeństwie „Spotkania Matki ze zmartwychwstałym Synem”, związanym z dwiema procesjami, które spotykają się ze sobą. W jednej niesie się obraz bolejącej Matki, a w drugiej obraz Chrystusa zmartwychwstałego⁶⁰. Takie procesje można by urządzać w niedzielę rano w tych parafiach polskich, gdzie procesja rezurekcyjna odbywa się w nocy. W nawiązaniu do procesji rezurekcyjnej warto zauważyć, że liczny w niej udział wiernych i zewnętrzna oprawa są wyrazem wiary, radości i wielbienia Boga za dzieło zbawienia dokonane w Chrystusie⁶¹. Innym nabożeństwem jest „Paschalne pozdrowienie Matki Zmartwychwstałego”, podczas którego błogosławi się kwiaty i rozdaje wiernym oraz oddaje się cześć figurze lub obrazowi Matki Bolesnej, nakładając Jej koronę i śpiewając *Regina caeli*⁶². Takie nabożeństwo jest proponowane na zakończenie Wigilii Paschalnej lub po Nieszporach Niedzieli Zmartwychwstania. W Dyrektorium jest także mowa o błogosławieństwie jajek i rodzinnego stołu, które może być dokonane przez ojca rodziny lub jednego z jej

⁵⁶ LO, nr 73; DPLiL, nr 146, s. 107-108.

⁵⁷ OBi, t. II, nr 1345, s. 255-256.

⁵⁸ Por. I. Celary, art. cyt., s. 486.

⁵⁹ DPLiL, nr 147, s. 108.

⁶⁰ Tamże, nr 149, s. 109.

⁶¹ Z. Wit, *Rok liturgiczny w pobożności ludowej*, w: W. Nowak (red.), dz. cyt., s. 71.

⁶² DPLiL, nr 151, s. 110.

członków⁶³. Można tu jeszcze przypomnieć pojawiający się w Polsce zwyczaj zapalania w domach rodzinnych małego paschału, który płonie od śniadania. Ta czynność złączona jest z modlitwami⁶⁴.

Pośród spotykanych i proponowanych przez Dyrektorium nabożeństw w czasie Triduum Paschalnego dominują te o charakterze maryjnym. Jest to działanie celowe, ponieważ celebracje liturgiczne w dni Triduum mają motywów maryjnych zbyt mało.

7. Niedziela Pięćdziesiątnicy

W pierwotnym Kościele Pięćdziesiątnica paschalna przeżywana była jako jedna wielka niedziela o charakterze radosnym. Od IV wieku Pięćdziesiątnica staje się coraz bardziej świętem autonomicznym⁶⁵.

Pobożność ludowa daje świadectwo stałej obecności Ducha Świętego w Kościele, co wyraża się w codziennym stosowaniu różnych formuł i modlitw. W Dyrektorium podano, że w niektórych wspólnotach uroczystość Zesłania Ducha Świętego łączy się z „dniem cierpienia” w intencji misji⁶⁶. Brakuje jednak w tym dokumencie nawiązania do specyficznych praktyk pobożności ludowej.

W niektórych regionach Polski, na terenach wiejskich, można spotkać procesje błagalne wśród pól połączone z prośbami o dobre urodzaje i uchronienie od klęsk⁶⁷. Obecnie coraz rzadziej zachowuje się dawny zwyczaj ustawiania szpaleru brzoźowego przed wejściem do domu i rozkładanie tataraku na podłodze, co ma przypominać o „Zielonych Świętach” i łączy się z ludowymi wierzeniami o odpędzaniu złych mocy⁶⁸. Zanik dawnych zwyczajów, które zabarwione były często zabobonami i przesądami, można zaliczyć do pozytywnych zjawisk. Istnieje jednak pewna pustka w tym dniu, jeśli chodzi o pobożność ludową, którą należałoby wypełnić nowymi inicjatywami. Można tu zaproponować imprezy rodzinne o charakterze rozrywkowo-religijnym na łonie przyrody⁶⁹ albo odprawienie specjalnego nabożeństwa do Ducha Świętego.

⁶³ Tamże, nr 150, s. 109.

⁶⁴ J. Wysocki, *Rytuał rodzinny*, s. 369.

⁶⁵ B. Nadolski, *Liturgika*, t. II, s. 78.

⁶⁶ DPLiL, nr 156, s. 113-114.

⁶⁷ Z. Janiec, *Zielone Święta w tradycji ludowej*, „Communio” 32 (2012), nr 1, s. 182-183.

⁶⁸ Por. E. Ferenc, dz. cyt., s. 149; B. Ogrodowska, dz. cyt., s. 271-275.

⁶⁹ Por. J. Wysocki, *Rytuał rodzinny*, s. 413-415.

8. Uroczystość Najświętszej Trójcy

Święto Najświętszej Trójcy wprowadził w Kościele łacińskim papież Jan XXII w 1334 roku⁷⁰. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* podkreśla, że wydarzenie to miało decydujący wpływ na rozwój niektórych nabożeństw kościelnych⁷¹. Do nabożeństw skierowanych bezpośrednio do Trójcy zaliczono małą doksologię (Chwała Ojcu) i wielką doksologię (Chwała na wysokościach), *Trisagion* biblijny (Święty, Święty, Święty) i liturgiczny (Święty Boże)⁷². Z tym obchodem nie łączą się konkretne zwyczaje ludowe. Rodzi się więc pytanie: czy nie należałoby tu podjąć jakichś inicjatyw twórczych?

9. Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa

Uroczystość Bożego Ciała została rozszerzona na cały Kościół łaciński przez papieża Urbana IV w 1264 roku⁷³. Przez wieki stanowiła główny element czci pobożności ludowej dla Eucharystii. Przypada ona w czwartek po uroczystości Najświętszej Trójcy. Wielką rolę w pobożności ludowej pełni w tym dniu procesja eucharystyczna przechodząca ulicami miast i wsi. Łączy się ona z typowymi elementami pobożności ludowej, jak przystrajanie ulic i okien, cztery ołtarze, śpiewy i modlitwy, a w Polsce – dziewczynki w bieli sypiące kwiaty, ministranci z dzwoneczkami, udział orkiestry i chóru, niesienie feretronów i chorągwi, bardzo liczne uczestnictwo wiernych. Jest to okazja, by wyrażać w duchu radości i piękna wiarę poza murami kościoła. Wskazane jest, aby wiernym dostarczyć teksty pieśni śpiewanych podczas procesji, by w ten sposób dopomóc im w lepszym zaangażowaniu się we wspólne chwalenie Boga. Procesja kończy się błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem, udzielanym zwykle na cztery strony świata. Do dziś zachował się w niektórych regionach zwyczaj łamania gałązek z brzoźek stojących przy ołtarzach, co łączy się z wierzeniem, że gałązka brzozy ma moc dobroczynną, a także chroni przed ogniem, piorunami i robactwem⁷⁴. *Dyrektorium* przestrzega, by „uniknąć wszystkiego, co może mieć posmak powierzchowności”⁷⁵. Należy również czuwać, aby nie traktować tej celebracji jako okazji do eksponowania folkloru. W Polsce zachowano w parafiach zwyczaj z dawnej oktawy Bożego Ciała i po Mszach świętych wieczornych urządza się przez osiem

⁷⁰ B. Nadolski, *Liturgika*, t. II, s. 117.

⁷¹ DPLiL, nr 157, s. 114.

⁷² Tamże, nr 159, s. 115-116.

⁷³ Tamże, nr 160, s. 116; por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 680.

⁷⁴ E. Ferenc, dz. cyt., s. 159; B. Ogrodowska, dz. cyt., s. 23-24.

⁷⁵ DPLiL, nr 162, s. 117.

dni procesje z Najświętszym Sakramentem wokół kościoła lub na placu przed kościołem. Taka praktyka pomaga rozwijać pobożność eucharystyczną.

10. Najświętsze Serce Jezusa

Rozwój nabożeństwa do Serca Zbawiciela był szczególnie widoczny w okresie średniowiecza, kiedy to wielu świętych widziało w nim „dom ucieczki”. W epoce nowożytnej duży wpływ na szerzenie kultu miała m.in. św. Małgorzata Maria Alacoque i św. Jan Eudes⁷⁶; natomiast w Polsce taki kult szerzył i jego podstawy opracował ks. Kasper Drużbicki SJ (zm. 1662)⁷⁷. W 1765 roku formularz mszalny został zatwierdzony dla Polski i Portugalii, a w 1856 roku Pius IX rozszerzył święto na cały Kościół łaciński⁷⁸. Obecnie jest to uroczystość, którą obchodzi się w piątek, przypadający osiem dni po uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa.

Stolica Apostolska poleca różne formy nabożeństwa do Serca Pana Jezusa. Wśród nich Dyrektorium wymienia osobiste poświęcenie siebie, poświęcenie rodziny, Litanię, akty prześlągania, praktykę dziewięciu pierwszych piątków miesiąca i przedstawianie Najświętszego Serca w obrazach⁷⁹. W wielu polskich parafiach, w godzinach wieczornych uroczystości, po Mszy świętej urządza się procesję eucharystyczną do ołtarza ustawionego na zewnątrz kościoła, przy którym odmawia się Litanię do Najświętszego Serca Pana Jezusa i akt wynagrodzenia lub akt poświęcenia rodzaju ludzkiego. Takie nabożeństwo należy podtrzymać, bo przyciąga znaczną rzeszę wiernych i stanowi okazję do pogłębiania miłości Boga i bliźniego. Należy popierać umieszczanie przy ołtarzu obrazu, który przedstawia Najświętsze Serce w momencie ukrzyżowania, w którym miłość Chrystusa objawia się w stopniu najwyższym⁸⁰. Można jednak zauważyć, że kult Najświętszego Serca nie jest dzisiaj tak przyciągający wiernych, jak to było jeszcze pół wieku temu. Obecnie rozwija się w świecie kult miłosierdzia Bożego.

* * *

Pobożności ludowej nie należy ignorować, zaniedbywać lub lekceważyć, gdyż jest ona „prawdziwym skarbem ludu Bożego”. Niesie ona z sobą sacrum i transcendencję, a także daje „wyostrzony zmysł pojmowania niewymownych przy-

⁷⁶ Tamże, nr 169-170, s.121-122.

⁷⁷ J. Majkowski, J. Misiurek, *Drużbicki Kasper SJ*, w: *Encyklopedia katolicka* 4 (1983), kol. 238-241.

⁷⁸ P. Jounel, *L'année*, w: A.G. Martimort, *L'Église en prière*, t. IV, *La liturgie et le temps*, Paris 1983, s. 120-121; M. Kunzler, dz. cyt., s. 684.

⁷⁹ DPLiL, nr 171 i 173, s. 122-123.

⁸⁰ Por. tamże, nr 173, s. 123.

miotów Boga”⁸¹. Wpływa na umocnienie i pogłębienie wiary, na rozwój nowych inicjatyw w ewangelizowaniu świata. Może być skutecznym antidotum przeciw sektom i sekularyzacji⁸². Dzięki niej liturgiczne obchody uroczystości i świąt Pańskich są ozdabiane działaniami rozwijającymi ducha miłości i braterstwa, tak we wspólnocie parafialnej, jak i w rodzinach; zaś przeżywanie misterii związanych z Chrystusem może pomagać w lepszym Jego naśladowaniu. Towarzyszące pobożności ludowej takie cechy jak prostota, piękno, uczucie, osobiste zaangażowanie budują jedność i przybliżają niebo.

Do niebezpieczeństw zagrażających pobożności ludowej można zaliczyć niewystarczającą znajomość zasad wiary chrześcijańskiej, słaby kontakt z Pismem świętym, zaniedbywanie życia sakramentalnego, szukanie nadzwyczajności i spektakularnych gestów, przesady, zabobony, magię⁸³, a także laicyzację, konsumpcjonizm i zbytnią koncentrację na folklorze.

Mimo pewnych niebezpieczeństw pobożność ludową należy pielęgnować i rozwijać, przepajając ją duchem Ewangelii. Bowiern tam, gdzie ją zaniedbano, pojawiły się negatywne skutki na polu duszpasterskim.

Po Soborze Watykańskim II zauważono zanik pobożności ludowej w USA, co wedle opinii biskupów tego kraju doprowadziło do powstania pewnej niepokojącej pustki; np. w licznych kościołach zniknął żłóbek, co u wiernych wywołało frustrację⁸⁴. We Włoszech w wielu miastach zrezygnowano z procesji Bożego Ciała, co negatywnie odbiło się na frekwencji w przeżywaniu tej uroczystości. Niektórzy tłumaczą, że w tej procesji było zbyt wiele elementów folklorystycznych, tradycyjnych, teatralnych, które nie podkreślały właściwego elementu religijnego dnia⁸⁵. W Ameryce Łacińskiej pobożność ludowa za bardzo skupiła się na bolesnych i tragicznych wydarzeniach z życia Jezusa, zaniedbując aspekt chwalebny Jego zmartwychwstania⁸⁶. Na Filipinach wielu chrześcijan buduje swoją wiarę na pobożności ludowej, a nie na słowie Bożym i sakramentach. Mamy tam nierzadko do czynienia z przesadami, fanatyzmem i synkretyzmem⁸⁷. W wielu krajach europejskich postępująca laicyzacja spowodowała u ludzi ogromne spustoszenie duchowe, osłabiła religijność ludową i w licznych przypadkach doprowadziła do zerwania więzi z Chrystusem i do zatracenia przeżywania uroczystości i świąt Pańskich.

⁸¹ Tamże, nr 61, s. 53-54.

⁸² Tamże, nr 64, s. 55.

⁸³ Tamże, nr 65, s. 56.

⁸⁴ B. Fischer, *Relation entre liturgie et piété populaire après Vatican II*, „La Maison Dieu” 170 (1987), s. 98-99.

⁸⁵ J. Stefański, *Miejsce i rola „pia exercitia” w służbie Bożej*, STV 24 (1986), nr 2, s. 155.

⁸⁶ L.A. Gallo, *La pietà popolare in America Latina*, „Rivista Liturgica” 6 (2002), s. 987-988.

⁸⁷ E.M. Santos, *La pietà popolare nelle Filippine*, „Rivista Liturgica” 6 (2002), s. 999.

W Polsce pobożność ludowa związana z osobą Syna Bożego znajduje wciąż odpowiedni grunt do istnienia i rozwoju. Większość obchodów cieszy się ogromną frekwencją i zaangażowaniem wiernych. Jest tu nadal mocne przywiązanie do świętowania, do tradycji i religijnych zwyczajów. To wszystko, co dobre, trzeba pielęgnować i równocześnie ubogacać nowymi pomysłami i propozycjami zawartymi w Dyrektorium. Można również zastanowić się nad tym, w jaki sposób ubogacić w pobożność ludową te uroczystości i święta Pańskie, które w Dyrektorium pominięto. Należy także czuwać i umiejętnie bronić się przed laicyzacją, która niesie ze sobą pustkę duchową oraz idee niebezpieczne dla ludzkiej egzystencji.

Summary

THE POPULAR PIETY ON THE SOLEMNITIES AND FEASTS OF THE LORD. HOPES AND DANGERS

The Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments issued *Directory on Popular Piety and the Liturgy* on December 17, 2001. Chapter four of this document presents the liturgical year and many celebrations of the holy mysteries of Christ: Christmas, Solemnity of the Lord's Epiphany, the Paschal Triduum, the Pentecost Sunday, the solemnity of the Most Holy Trinity, the Body and Blood of Christ, the Sacred Heart of Jesus, the Feast of the Holy Family, the Baptism of the Lord, and the Presentation of Our Lord. A certain number of solemnities and feasts of the Lord were omitted here, such ones that are not connected with any specific practices of popular piety.

The Magisterium sees popular piety as a true treasure of the People of God. Popular piety can easily direct our attention to the Son of God. It has a particular sensibility for the mystery of Nativity, Passion and Death of Christ and it has an innate sense of the sacred and of the transcendent, manifests a genuine thirst for God. The traits of popular piety: such as beauty, simplicity, feeling, and personal commitment build unity and bring heaven closer. Magisterium points out dangers which can affect it: lack of a sufficient number of Christian elements such as the salvific significance of the Resurrection of Christ, disproportionate interest between the Saints and the person of Jesus Christ, a dichotomy between worship and the duties of Christian life, the use of sings, gestures and formulae, which sometimes become excessively important or even theatrical, and in certain instances, the risk of promoting sects, or even superstition, magic, fatalism or oppression. This study reveals popular piety practices, mainly in Poland, and both positive and detrimental aspects were emphasized.

Pobożność ludowa a *sensus fidei*

Jednym z klasycznych stwierdzeń Soboru Watykańskiego II, które znajdujemy w Konstytucji o Liturgii, jest zdanie dotyczące roli liturgii w życiu Kościoła, będącej szczytem, do którego zmierza jego działalność, i źródłem, z którego wypływa cała jego moc (KL 10). Sobór przypomina jednak zarazem, że życie duchowe nie ogranicza się do udziału w samej tylko liturgii (KL 12). Dla ubogacenia życia duchowego wiernych usilnie zaleca wypływające z niej i do niej prowadzące nabożeństwa, będące wyrazem pobożności chrześcijańskiego ludu (KL 13). Tematyce ludowej pobożności i jej relacji do liturgii poświęcona została sesja plenarna Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, a jej owocem jest *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, zatwierdzone przez Konferencję Plenarną tej kongregacji w dniach 26-28 września 2001 roku. Mogłoby się zrodzić pytanie, dlaczego tak wielkie znaczenie przypisuje się pobożności ludowej w życiu, wierze i tradycji Kościoła. W niniejszym przedłożeniu zamierzamy dać na nie odpowiedź. Najpierw zwrócimy uwagę na źródło, z którego wypływa zmysł wiary wierzących (p. 1), druga część będzie refleksją nad istotą charyzmatu zmysłu wiary (p. 2), trzecią wreszcie poświęcimy pobożności ludowej i jej relacji do zmysłu wiary (p. 3).

1. Charyzmat nieomyślności dany Kościołowi u źródeł zmysłu wiary wierzących

Tak wielkie znaczenie przypisywane pobożności ludowej w życiu, wierze i tradycji Kościoła, wynika już z samej wizji Kościoła, który charakteryzuje charyzmat prawdy, a więc jego nieomyślność. Nieomyślność to nadprzyrodzony

charyzmat dany Kościołowi, tak iż nie może on zbłądzić w wierze. Oznacza to zarówno wykluczenie możliwości błędzenia w nauczaniu, jak też błędzenia wiernych w przyjmowaniu prawd wiary i refleksji nad nimi¹.

Nieomyślność Kościoła znajduje swoje potwierdzenie w Piśmie świętym i tradycji Kościoła. Pismo święte, zawierające objawione słowo Boże, pozostaje pierwszą normą wiary, przepowiadania i życia Kościoła, który jest zobowiązany kierować się nim w nieustannym procesie zgłębiania wiary. Tradycja to przekaz dziedzictwa wielowiekowej chrześcijańskiej wiary. Pod kierownictwem Ducha Świętego jest ona wiernie zachowywana i przekazywana, nieustannie przynosząc w Kościele owoce. Urząd Nauczycielski Kościoła, trzymając się tradycji, ma za zadanie w sposób autorytatywny interpretować ją oraz strzec autentycznej wiary. Wreszcie zadaniem teologii jako nauki jest systematyczne przedstawienie treści wiary Kościoła na bazie Pisma świętego, tradycji i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła².

Nieomyślność Kościoła wynika z obecności w nim Jezusa Chrystusa, zgodnie z Jego obietnicą: „A oto Ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Jak czytamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego, „dla zachowania Kościoła w czystości wiary przekazanej przez apostołów sam Chrystus, który jest prawdą, zechciał udzielić swojemu Kościołowi uczestnictwa w swojej nieomyślności” (KKK 889. Por. KK 12; KO 10).

Nieomyślność Kościoła związana jest także z życiodajną obecnością Ducha Świętego, przyobiecanego apostołom podczas Ostatniej Wieczerzy i zesłanego na Kościół jako obietnica Ojca (Dz 1,4). Przez Ducha Świętego zagwarantowane zostało Kościołowi stałe trwanie w prawdzie oraz środki, które pozwalają wierzącym w Chrystusa trwać w nieskażonej wierze. Fakt, iż Kościół trwa nieomyślnie w wierze, wynika nie tyle z inicjatywy ludzkiej – hagiografów, Ojców Kościoła, papieży, biskupów, teologów czy charyzmatyków – lecz dokonuje się w mocy Ducha Świętego, dzięki Jego łasce i działaniu. Jak czytamy w soborowym Dekrecie o eklezjologii *Unitatis redintegratio*, „Duch Święty, który mieszka w wierzących i napełnia cały Kościół oraz nim kieruje, jest sprawcą tej dziwnej wspólnoty wiernych i tak dogłębnie wszystkich zespala w Chrystusie, iż jest zasadą jedności Kościoła. On dokonuje rozdawnictwa łask i posług, ubogacając Kościół Jezusa Chrystusa w przeróżne dary «ku doskonaleniu świętych w dziele posługiwania, ku budowaniu Ciała Chrystusowego»” (Ef 4,12) (UR 2). Mamy tu więc do czynienia z wizją Kościoła, który cechuje nieomyślność zagwarantowana mu przez obecnego i działającego w nim Ducha nieomyślności. Proces zgłębiania prawd wiary urzeczywistnia

¹ Por. E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, 218.

² Por. W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, w: W. Beinert (red.), *Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 1998, 315-318.

się w Kościele zgodnie z tchnieniem tegoż Ducha i nie może być zdominowany ani zmonopolizowany przez człowieka³. Źródłem nieomyślności Kościoła jest zatem Duch Święty. Jest ona łaską darmo daną całemu Kościołowi, związaną z zesłaniem tegoż Ducha. On, jako Duch prawdy, zgodnie z obietnicą Chrystusa pozostanie w Kościele na zawsze (J 14,16): „A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec posłał w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem” (J 14,26). On pozwoli także poznać w pełni objawioną przez Chrystusa prawdę: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,13). Jak czytamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego:

Dzięki działaniu Ducha Prawdy, lud Boży pod przewodem świętego Urzędu Nauczycielskiego... niezachwianie trwa przy wierze raz podanej świętym, wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w coraz pełniejszy sposób stosuje ją w życiu (KK 12) (KKK 93).

Należy podkreślić, że nieomyślność przysługuje Kościołowi jako całości. Poszczególne wierny uczestniczy w nieomyślności Kościoła, o ile jego wiara pozostaje w harmonii z wiarą całego Kościoła⁴. Nieustanna asystencja Ducha Świętego, który prowadzi Kościół do pełni prawdy, sprawia, że nie może on jako całość pobrać w wierze. Do tej całości przynależy zarówno papież, Urząd Nauczycielski Kościoła, hierarchia kościelna, jak i wszyscy bez wyjątku wierni, nawet najprostszy, o ile pozostają otwarci na działanie Ducha Świętego. Tenże Duch doprowadza Kościół – to znaczy nie tylko niektórych, ale wszystkich jego członków – do całej prawdy (J 14,17; 16,13). W tak rozumianym Kościele jest więc miejsce nie tylko dla papieskiej nieomyślności i oficjalnego nauczania, dla dogmatów, nauczania zwyczajnego czy liturgii, ale także dla pobożności ludowej.

Ogół wiernych nie może zblądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia, gdy «poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich» ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów (KK 12) (KKK 92).

Pismo święte, tradycja, oficjalne nauczanie Kościoła i teologia stanowią nierozłączną jedność i nie mogą być postrzegane w oderwaniu od siebie. Nie można ich od siebie odseparować i przypisać wyłączności w stosunku do pozostałych tak dalece, że pozostałe mogłyby zostać uznane za zbędne. W historii pojawiły się jednak dążenia do tego rodzaju wyłączności. W przekonaniu W. Beinerta, odnosi się to zarówno do zasady *sola Scriptura* protestantyzmu, jak i do nadmiernego wyeksponowania katolickiej zasady *solum Magisterium*, czy też

³ Por. W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, 320-321.

⁴ Por. E. Kopec, *Teologia fundamentalna*, 220.

prawosławnej skłonności opierania się wyłącznie na tradycji pierwszych soborów i Ojców Kościoła, *sola Traditio*. Fakt, iż Pismo święte stanowi najwyższą normę w interpretacji wiary, nie może oznaczać pominięcia pozostałych⁵.

Mówiąc o nieomyślności Kościoła jako całości, nie wystarczy skoncentrować się wyłącznie na przekazie biblijnym, tradycji, nauczaniu Kościoła i teologii. Stoi ona nadto u podstaw zmysłu wiary wiernych. Właśnie dlatego, że chodzi o nieomyślność Kościoła jako całości, należy uwzględnić znaczenie tego zmysłu. Urząd Nauczycielski Kościoła winien brać pod uwagę pobudzaną przez Ducha Świętego wiarę wierzących, rozumiejąc niezbywalne znaczenie ich zmysłu wiary. Nauczanie Kościoła winno współbrzmieć z wiarą wszystkich wierzących danego czasu, których wiara ożywiana jest przez tego samego Ducha. Dzięki charyzmatowi zmysłu wiary lud Boży pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego trwa niezachwianie w wierze, wnika w nią głębiej, z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu (KK 12; KO 10; KKK 889).

2. Istota zmysłu wiary

Zmysł wiary (*sensus fidei*) jest duchową intuicją wyrastającą z nadprzyrodzonej cnoty wiary, będąc udzielonym przez Chrystusa darem Ducha Świętego⁶. Jest to wylana na chrzcie świętym, potwierdzona w bierzmowaniu i podtrzymywana przez Ducha Świętego zdolność każdego wierzącego do intuicyjnego, doświadczonego i przedpojęciowego poznania w miłości prawdy objawionej, trwania w niej i pojmowania tego, w co wierzy Kościół. Zmysł wiary jest więc opartym na darze Ducha, a przy tym wolnym, to znaczy nie wynikającym ze święceń charyzmatem wewnętrznej zgodności wierzących z ich wiarą. Jest dany każdemu człowiekowi, który owocnie przyjął udzielony mu chrzest i bierzmowanie, będąc owocem żywotności wiary i darów Ducha Świętego⁷.

Każdemu z wierzących dana jest zdolność całkowicie pewnego rozpoznawania prawd wiary. Właśnie dzięki działaniu Ducha Świętego zmysł wiary staje się udziałem każdego wierzącego. Jest on zdolnością do bezpośredniej percepcji przez wierzących treści wiary w sposób najbardziej zgodny z zamysłem Bożym. Obejmuje on całą doktrynę dotyczącą wiary i moralności. Jest to intuicyjny i nadprzyrodzony zmysł wierzącego, przez co zostaje on uzdolniony do rozpoznawania w jedności

⁵ Por. W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, 315-316.

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 80. Por. J. Mastej, *Sensus fidei*, w: M. Rusecki (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Kraków 2002, 1098.

⁷ Por. J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: E. Adamiak – A. Czaja – J. Majewski (red.), *Dogmatyka. Tom I*, Warszawa 2005, 91; W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, 309-310.

z Kościołem tego wszystkiego, co zawiera się w przedkładanym przez Magisterium depozycie objawienia. Istnieje bowiem nie tylko pojęciowe, wyrażające się w sądach stwierdzenie treści wiary, ale również forma przedpojęciowa, która polega na ogólnym ujmowaniu rzeczywistości wiary. Właśnie tę zdolność nazywamy zmysłem wiary. Bliżej można go określić jako szczególną zdolność otwarcia na prawdę, polegającego na opartym na mądrości rozeznaniu oraz na wycuciu tego, co słuszne i sprawiedliwe. Nie łączy się to koniecznie ze znajomością teologii, jako że najprostszy nawet człowiek może lepiej wyczuwać zmysł wiary niż wielki teoretyk i uczyony⁸.

Nadprzyrodzony, a więc podtrzymywany przez Ducha Świętego zmysł wiary, daje zdolność przystępu do Chrystusa w miłości, związania się z Nim i w Nim trwania. Miłość wiąże wierzącego z Chrystusem jako Prawdą i jednocześnie otwiera na wielopłaszczyznowy do niej dostęp, tworząc wielowymiarową strukturę poznawczą. Składają się na nią: rozum, wola, uczucia, ale też intuicja, instynkt, doświadczenie czy przedpojęciowy ogląd, jakiś wewnętrzny zmysł⁹.

Zmysł wiary jednostki (*sensus fidei*) zbiega się ze zmysłem wiary ogółu wierzących (*sensus fidelium*), to znaczy zgodności w sprawach wiary wszystkich wierzących. Jest on więc zarazem indywidualny, jak i zbiorowy, jako zmysł wiary wiernych, będąc zmysłem całego ludu Bożego. Oznacza to, że zmysł wiary jest nadprzyrodzoną zdolnością udzieloną całej wspólnotie Kościoła, zarówno duchownym, jak i świeckim, pozwalającą głębiej poznać rzeczywistość objawioną i trafnie odróżnić prawdę od błędu w wierze. Ponieważ udzielony zostaje zarówno poszczególnym wierzącym, pozostającym w łączności z całym ludem Bożym, jak i całej społeczności wiernych, Kościół jako całość nie może zblądzić w wierze, głosząc naukę sprzeczną z objawieniem. Jak naucza Kongregacja Nauki Wiary, „*sensus fidei* zakłada z samej swojej natury głęboką zgodność umysłu i serca z Kościołem, czyli *sentire cum Ecclesia*”¹⁰. Podsumowując można więc powiedzieć, że zmysł wiary to otrzymany przez wszystkich członków Kościoła charyzmat zgodności w wierze. Wynika to z faktu, że jest on związany z wejściem przez sakramenty chrztu i bierzmowania we wspólnotę wierzących, jaką jest Kościół. Zgodnie ze swą naturą pozostaje on nastawiony na zgodność w wierze z wszystkimi wierzącymi, którzy pod wpływem działania Ducha Świętego stają się wspólnotą wiary. Zmysł wiary wierzących jest nierozłącznie związany z udzieloną Kościołowi nieomylnością. Dzięki niemu cały lud Boży uczestniczy

⁸ Por. S.Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka. Tom II*, Lublin 2003, 236; W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, 289-290.309-310.

⁹ Por. Por. J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: E. Adamiak – A. Czaja – J. Majewski (red.), *Dogmatyka. Tom I*, Warszawa 2005, 91.

¹⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele «Donum veritatis»*, 35.

w nieomyślności Kościoła. Prawdy o *sensus fidei* nie przekreślają nawet herezje, jako że dotyczą jedynie części wiernych¹¹.

Jest czymś istotnym dla życia Kościoła, iż zmysł wiary ludu chrześcijańskiego to nadprzyrodzone i intuicyjne pojmowanie przez człowieka wierzącego poszczególnych prawd wiary w jedność z całym Kościołem. Pozostając pod wpływem działania Ducha Świętego, lud wierzący na podłożu głębokiego i autentycznego życia wewnętrznego intuicyjnie rozeznaje prawdy, w które winien wierzyć, nie wchodząc przy tym w zawile dystynkcje i subtelności dyskusji teologicznych. Magisterium Kościoła winno uznawać ten zmysł wiary, kierując nim równocześnie i oceniając jego przejawy¹².

Tak rozumiana prawda o zmyśle wiary wierzących ma podstawy biblijne. Pismo święte ukazuje zmysł wiary jako dar Ducha Świętego udzielony każdemu ochrzczoneму, a zarazem całej wspólnoty wiary, dzięki czemu Kościół trwa nieomylnie w wierze. W swoim przemówieniu w dniu Pięćdziesiątnicy Piotr widzi w zstąpieniu Ducha Świętego wypełnienie proroctwa Joela (Jl 3,1-5): „Spełnia się przepowiednia proroka Joela: «W ostatnich dniach – mówi Bóg – wyleję ducha mego na wszelkie ciało, i będą prorokowali synowie wasi i córki wasze, młodzieńcy wasi widzenia mieć będą, a starcy – sny. Nawet na niewolników i niewolnice moje wyleję w owych dniach Ducha mego», i będą prorokowali” (Dz 2,16-18). Paweł Apostoł naucza, że Duch Święty prowadzi wierzących do głębszego rozumienia tajemnicy Chrystusa i poznania Boga (Kol 1,9-10). Wierzący w Chrystusa są obdarzeni duchowym rozumieniem, pozwalającym im właściwie ująć i owocnie realizować w życiu poznana prawdę. Posiadają „głębsze poznanie i wszelkie wycucie”, dzięki któremu trafnie oceniają to, co lepsze (Flp 1,9). Otrzymali „zamyśl Chrystusa” (1 Kor 2,16), który daje wierzącym „światło oczy serca” (Ef 1,18). Wszyscy wierzący zostali przez Ducha Świętego napełnieni wiedzą (1 J 1,20). Św. Jan Ewangelista podkreśla, że poznanie Chrystusowego dzieła i Jego słowa ma charakter duchowego namaszczenia: „Jego namaszczenie poucza was o wszystkim. Ono jest prawdziwe i nie jest kłamstwem. Toteż trwajcie w nim tak, jak was nauczyło” (1 J 2,27). Nieco dalej podkreśla: „Co do was, to namaszczenie, które otrzymaliście od Niego, trwa w was i nie potrzebujecie pouczenia od nikogo, ponieważ Jego namaszczenie poucza was o wszystkim. Ono jest prawdziwe i nie jest kłamstwem” (1 J 2,27).

Przykładem znaczenia, jakie przypisywano zmysłowi wiary wierzących, był fakt, iż w pierwszych wiekach najbardziej istotne decyzje dotyczące wiary i życia Kościoła zapadały na drodze konsensu wszystkich wierzących. Dla uzupełnienia

¹¹ Por. W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, 310-311; J. Mastej, *Sensus fidei*, w: M. Rusecki (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Kraków 2002, 1097-1098; S.Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2003, 237.

¹² Por. S. Budzik, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1993, 14.

grona apostołów w miejsce Judasza zebrało się na wezwanie Piotra około stu dwudziestu braci (Dz 1,15-26). Zwolawszy wszystkich uczniów, wybrano Szczepana i sześciu jego towarzyszy (Dz 6,1-7). Postanowienie Soboru Jerozolimskiego podjęli jednomyślnie apostołowie i starsi wraz z całym Kościołem (Dz 15,22-29). Wynika stąd, że w Kościele pierwotnym świadomość *sensus fidei et fidelium* była niezwykle żywa i konkretna. Czytamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego:

W ciągu pierwszych wieków Kościół starał się wyraźniej sformułować swoją wiarę..., zarówno w celu pogłębienia własnego rozumienia wiary, jak również w celu obrony jej przed błędami, które ją zniekształcały. Jest ciekawe, że nie było to jedynie dziełem pierwszych soborów, wspomaganych przez refleksję teologiczną Ojców Kościoła, lecz także podtrzymywanych zmysłem wiary ludu chrześcijańskiego (KKK 250).

Po raz pierwszy zmysł wiary ludu Bożego jako samodzielne świadectwo wiary zostaje oficjalnie uznany przez Urząd Nauczycielski Kościoła na Soborze Watykańskim II. Jedna z podkomisji soboru zdefiniowała zmysł wiary jako „zdolność całego Kościoła, dzięki której rozpoznaje on w wierze przekazane objawienie, rozróżniając, co w sprawach wiary prawdziwe i co fałszywe, wnikając zarazem w wiarę i realizując ją pełniej w życiu”¹³.

Jak naucza Sobór Watykański II:

Ogół wiernych... nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia poprzez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów (KK 12).

Dzięki owemu zmysłowi wiary, wzbudzonemu i podtrzymywanemu przez Ducha Prawdy, lud Boży pod przewodem świętego Urzędu Nauczycielskiego... niezachwianie trwa przy wierze raz podanej świętym; wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu (KK 12).

Dany wierzącym przez Ducha Świętego zmysł wiary pozostaje obok Pisma świętego i tradycji, jak też Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i teologii jako nauki, pierwotną instancją w rozeznawaniu autentyczności wiary chrześcijańskiej. Jest wprawdzie ku nim skierowany i dogłębnie z nimi zjednoczony, ale nie stanowi samego tylko echa „Kościoła słuchającego”, odpowiadającego na ich nauczanie¹⁴.

¹³ *Acta Synodalia* II, II/1: *Sessio publica IV*, Città del Vaticano 1973, 199. Por. W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, 306.

¹⁴ Por. tamże, 313.

Dzięki udzielonemu mu przywilejowi nieomylności, Urząd Nauczycielski wyjaśnia nieomylnie depozyt wiary. *Sensus fidei* wierzących natomiast, pozostając w ścisłym powiązaniu z Nauczycielskim Urzędem Kościoła oraz innymi instancjami strzegącymi autentycznej wiary, służy nieskażonemu przekazowi depozytu wiary. Choć instancje te są wobec niego normatywne, nie może być z nich jednak po prostu wyprowadzany, pozostaje bowiem samodzielny i winien być traktowany odrębnie¹⁵.

Znaczenia zmysłu wiary dla życia Kościoła nie da się przecenić. Uzdalnia on bowiem cały lud chrześcijański do zachowania bez uszczerbku całej tradycji apostołskiej i coraz głębszego jej zrozumienia¹⁶. Bezblędne trwanie Kościoła w prawdzie objawionej ujawnia się nie tylko w nauczaniu Magisterium Kościoła, lecz także w *sensus fidei* całego ludu Bożego.

Szczególne świadectwo zmysłu wiary dają święci. Im głębsza i bardziej żywotna ich wiara, tym bardziej ujawnia się w nich zmysł wiary wierzących. Dochodzi on do głosu także w różnych formach pobożności, a wśród nich w bogactwie religijności, którą określa się mianem „pobożności ludowej”¹⁷.

3. Pobożność ludowa płynąca ze zmysłu wiary wierzących

Odpowiedź na pytanie, dlaczego tak wielkie znaczenie przypisuje się pobożności ludowej w życiu, wierze i tradycji Kościoła, znajdujemy w *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*. Jest tak dlatego, gdyż w pobożności ludowej, stanowiącej działania Ducha Świętego, wyraża się *sensus fidei* ludu Bożego (n. 83)¹⁸. Pobożność ludowa w zmyśle wiary wierzących ma swoje korzenie, z niego wypływa i jest jego wyrazem. Jednocześnie ma ona znaczący wpływ na kształtowanie się wiary Kościoła. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów zwraca uwagę w *Dyrektorium* na wielkie bogactwo pobożności ludowej oraz jej znaczenie dla pogłębienia chrześcijańskiej wiary (n. 12). Pobożność ludowa stanowi prawdziwy skarb ludu Bożego, nosząc w sobie jakiś głód Boga (n. 9).

Można mówić o wynikającej ze zmysłu wiary dwustronnej zależności: pobożność ludowa wypływa z wiary Kościoła, ma w wierze Kościoła swoje korzenie i z nią harmonizuje, jest przez nią normowana oraz jest jej wyrazem, ale też ma wpływ na wiarę Kościoła. Posłuszeństwo wiernych nauczaniu Kościoła winno

¹⁵ Por. tamże, 290-291.

¹⁶ Por. W. Hryniewicz, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych*, Lublin 1976, 167.

¹⁷ Por. W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, 311.

¹⁸ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, n. 83.

harmonizować z otwartością Magisterium, wsłuchującego się w *sensus fidei* ludu Bożego, a tym samym w pobożność ludową, którą można określić mianem „bicia serca” wiernych¹⁹. Jak czytamy w *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*:

Pobożność ludowa jest w Kościele rzeczywistością żywą. Jej źródłem jest stała i czynna obecność Ducha Świętego w społeczności kościelnej, a jej punktem odniesienia – tajemnica Chrystusa Zbawiciela. Jej celem jest uwielbienie Boga i zbawienie ludzi... I właśnie dlatego nauczanie Kościoła niejednokrotnie wyrażało swój szacunek dla pobożności ludowej i jej różnych form wyrazu... Nauczanie to nie wahało się także określać owej pobożności jako prawdziwego skarbu ludu Bożego. Szacunek Kościoła dla pobożności ludowej wynika przede wszystkim z właściwych jej wartości. Pobożność ludowa ma jakby wrodzony zmysł sacrum i transcendencji. Nosi ona w sobie naturalny głód Boga i daje wyostrzony zmysł pojmowania niewymownych przymiotów Boga: ojcostwa, opatrności, obecności stałej i dobroczynnej miłości oraz miłosierdzia (n. 61).

Historia Kościoła potwierdza znaczenie pobożności ludowej dla kształtowania się wiary Kościoła. Szczególnym tego przykładem są dogmaty maryjne. To właśnie z pobożności ludowej wierzących wyrosła wielowiekowa tradycja, która zaowocowała dogmatami Bożego Macierzyństwa (431), Niepokalanego Poczęcia (1854) oraz Wniebowzięcia Maryi (1950). Można się pokusić o stwierdzenie, że dogmaty „drzemały” niejako w pobożności ludowej. Od najdawniejszych czasów prawdy te spotykały się z coraz większym rozumieniem ze strony pasterzy Kościoła i ludu Bożego. Świadczą o tym pisma świętych Ojców, akty soborów i dokumenty biskupów rzymskich, a także najstarsze teksty liturgiczne.

W interpretacji objawienia Urząd Nauczycielski odwołuje się do zmysłu wiary całego Kościoła. Gdy w 1854 roku papież Pius IX ogłosił dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi (1854), która od momentu poczęcia była wolna od grzechu pierworodnego, powołał się na wiarę wszystkich katolickich narodów świata. Podobnie Pius XII w roku 1950 w definicji dogmatu o Wniebowzięciu Maryi, ogłaszając dogmat o wzięciu Matki Jezusa z duszą i ciałem do nieba, mówi o niezwykłej zgodności biskupów katolickich oraz o jednomyślnej wierze ludu chrześcijańskiego. Prawdy te od wieków wyznawane były przez wierzących. Ich zmysł wiary i płynąca z niego pobożność ludowa zyskały przez to siłę uzasadniającego dogmat argumentu. W Konstytucji apostolskiej Piusa XII *Munificentissimus Deus* czytamy:

Cały Kościół, w którym żyje Duch prawdy, kierujący nim nieomylnie, by doszedł do poznania prawd objawionych, wiele razy na przestrzeni wieków okazywał

¹⁹ Por. J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, 95.

swoją wiarę: biskupi całego świata niemal jednomyślnie proszą, aby została zdefiniowana jako dogmat wiary prawda o wzięciu do nieba Najświętszej Maryi Panny wraz z ciałem. Ta prawda bowiem opiera się na Piśmie św., zakorzeniona jest głęboko w sercach wiernych, posiada aprobatę w kulcie kościelnym od najdawniejszych czasów, jest całkowicie zgodna z innymi prawdami objawionymi oraz znakomicie wyjaśniona i wyłożona dzięki pracom, wiedzy i mądrości teologów. Sądzimy, że z tych względów nadszedł już czas przewidziany w planach Bożej Opatrzności uroczystego ogłoszenia tego wspaniałego przywileju Świętej Maryi Dziewicy (DS 3902).

Należy jeszcze zwrócić uwagę na relację pobożności ludowej do liturgii. Podkreślając, w myśl Soboru Watykańskiego II, priorytetowe znaczenie liturgii, Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów przypomina o konieczności zachowania bogactwa pobożności ludowej jako wyrazu głębokiego i dojrzałego wycucia wiernych, stanowiącego owocny wkład w życie Kościoła (n. 1; KL 12-13)²⁰. Istnieje bowiem harmonijna zgodność między liturgią i pobożnością ludową (n. 11).

W życiu Kościoła *sensus fidei* wyraża się na różny sposób, m.in. w liturgii, świadectwie życia chrześcijan, ale także w pobożności ludowej. Wraz z przyjęciem sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego każdy wierny staje się członkiem Kościoła: ludu prorockiego, kapłańskiego i królewskiego, do którego należy oddawanie Bogu czci w Duchu i prawdzie (J 4,23). Wypełnia on tę misję nie tylko w ramach liturgii, lecz także przez pobożność ludową (n. 85), która ma swe korzenie w zmyśle wiary, i w żadnym wypadku nie kwestionuje centralnej roli liturgii w życiu Kościoła²¹. Jak stwierdza dalej papież w *Przesłaniu do Sesji Plenarnej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów*, liturgia jest ośrodkiem życia Kościoła i żadna inna forma pobożności nie może jej zastąpić ani być stawiana na tym samym poziomie. Pobożność ludowa osiąga swe naturalne zwieńczenie w celebracji liturgii, ku której ma zmierzać (n. 5). Winna się ona zawsze poddawać kierownictwu liturgii i iść za jej wskazaniem, wzbogacając zarazem wiarę tym, co czerpie ze zmysłu wiary. Liturgia i pobożność ludowa winny ze sobą współistnieć, z zachowaniem wzajemnej hierarchii wartości i poszanowaniem własnej natury ich obu (n. 73)²².

²⁰ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, n. 1.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Przesłanie do Sesji Plenarnej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów*, n. 4.

²² Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, n. 73.

* * *

Podsumowując nasze rozważania, należy stwierdzić, że pobożność ludowa ma swą podstawę w zmyśle wiary wierzących. W ten sposób docieramy do jej najgłębszych korzeni, leżących w nieomyślności Kościoła zapewnionej przez samego Ducha Świętego, który cały bez wyjątku Kościół prowadzi do pełni prawdy. Konieczne jest zatem dostrzeżenie znaczenia pobożności ludowej dla coraz głębszego rozumienia w tymże Duchu prawd wiary.

Summary

POPULAR PIETY VERSUS *SENSUS FIDEI*

In the article, *Popular Piety versus sensus fidei*, we are reminded that one of the fundamental theses of the Second Vatican Council to be found in the Constitution on the Sacred Liturgy is the statement referring to the role of liturgy in the Church's life. This is the goal towards which the Church's activity aspires as well as the source of its power. (SC 10) At the same time, however, the Council stresses that a person's spiritual life is not restricted to his / her sole participation in the liturgy. (SC 12) With a view to enriching the spiritual lives of the faithful, devotions instrumental in liturgy and emanating from it are recommended. These constitute the expression of Christian popular piety. (SC 13) Popular piety and its relation to liturgy was the subject of a plenary session of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments. The session resulted in The Directory on Popular Piety and the Liturgy. Principles and Guidelines, approved by the plenary meeting of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments held between 26th and 28th September 2001. This is the predominant subject matter of this article. First, the author points out the very source of the believers' sense of faith, which is the dogma of the Church's infallibility (p.1). Secondly, the reflection upon the charisma of the sense of faith is taken up (p.2). The third issue to be discussed is popular piety and its relation to the sense of faith (p.3).

Kościół w sercu Boga. Wybrane wątki J. Ratzingera/Benedykta XVI eklezjologii *communio*

1. Współuczestnictwo z Synem – trynitarne źródło komunii

Kościół ma źródło w sercu Boga i jako taki jest źródłem nadziei. Kościół ma źródło w tym, co w Bogu jest najserdeczniejszym i najczulszym „centrum”:

„Kościół rodzi się w modlitwie, w której Jezus oddaje się Ojcu, a Ojciec wszystko przekazuje Synowi. W tej najgłębszej łączności Syna z Ojcem ukryte jest prawdziwe i wciąż nowe źródło Kościoła, które jest jednocześnie jego zasadniczym fundamentem (Łk 6,12–17)”¹.

Pochodząc z takiego źródła, Kościół jest więc stałym współuczestnictwem w najintymniejszym akcie Jezusowego bytu: w dialogu z Ojcem², w zjednoczeniu z Nim, w komunii. A jest nią – komunią Ojca i Syna – Duch Święty. I On też, Duch Boży, Ten, który jest w Bogu komunią, może uczynić swój Kościół komunią. I czyni to. Właśnie stąd: ze swej wewnętrznej komunijności, komunii z Bogiem i płynącej stąd zdolności do budowania międzyludzkiej komunii, bierze się nadzieja samego Kościoła i wszystkie jego nadziejotwórcze moce. J. Ratzinger/Benedykt XVI podkreśla: nie z taktyki i strategii, kompromisu czy dopasowania, ani z samych teorii pochodzi (dziś i zawsze) ratunek dla Kościoła; „ratunkiem

¹ *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tł. J. Płoska, Kielce 1994 [dalej: **TJCh**], s. 17. Jeśli nie podano inaczej, podane w przypisach publikacje są autorstwa J. Ratzingera/Benedykta XVI.

² Tamże, s. 28.

może być wyłącznie” rozumienie prawdy o sobie samym i „głębia wiary, otwierająca bramę Duchowi Świętemu i Jego jednoczącej mocy”³.

Wszystkie te wątki scala w spójną, wizyjną całość koncepcja eklezjologii komunii uznawana przez J. Ratzingera/Benedykta XVI za najpełniej dziś wyrażający eklezjologię katolicką model teologicznej refleksji nad fenomenem i misterium Kościoła. Autor książki *Kościół. Wspólnota w drodze* rozwija tę koncepcję we wszystkich wymiarach swojej naukowej i pastoralnej aktywności: w wykładach i konferencjach głoszonych na całym bez mała świecie (tylko jedno z jego eklezjologicznych dzieł, o tytule wspomnianym w tym zdaniu, zawiera wystąpienia z Rzymu i Rio de Janeiro, Rimini i Dallas, Sieny i Filadelfii)⁴, artykułach i książkach, papieskich przemówieniach, homiliach i katechezach. Znamienny jest też fakt, iż kiedy pod koniec lat 60. ubiegłego wieku Ratzinger wraz z grupą przyjaciół (byli wśród nich m.in. de Lubac, Bouyer, von Bathasar, Medina) zakładał pismo komentujące i rozwijające dziedzictwo *Vaticanum II*, nadał mu tytuł „Communio” (wydawane do dziś, również w wersji polskiej), w pewnej teologicznej opozycji do istniejącego od 1965 roku periodyku „Concilium”. Pisał po latach:

„Za najpojemniejsze pojęcie, które najtrafniej oddawałoby istotę Kościoła, uznałem termin *koinonia* – *communio*. Kościół zwołuje osoby, sam natomiast jest *communio* (...) Struktury Kościoła nie oddaje więc w pełni pojęcie *concilium*, lecz raczej *communio*”⁵.

Pojęcie „eklezjologia komunii” jest więc dla J. Ratzingera/Benedykta XVI terminem najtrafniej nazywającym i najpełniej opisującym eklezjologię soborową i szerzej: eklezjologię jako taką. Kilkakrotnie w swoich tekstach (w wersjach nieznacznie się między sobą różniących) przedstawia on linię teologicznego myślenia, na której zbudowana jest wizja Kościoła jako *communio*. Podczas konferencji w Aversa we Włoszech, 15 sierpnia 2001 roku (otwarcie diecezjalnego Kongresu Duszpasterskiego), została ona nakreślona następująco:

„Wszystkie istotne elementy chrześcijańskiego pojęcia *communio* mogą być odnalezione w słynnym fragmencie z 1 Listu św. Jana (1,3); jest to układ odniesienia dla prawidłowego chrześcijańskiego zrozumienia *communio*: «oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo (*communio*) z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i Jego Synem

³ *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, red. i tł. L. Balter i in., Poznań–Warszawa 1990 [dalej: **KEP**], s. 125.

⁴ *Kościół. Wspólnota w drodze*, tł. D. Chodyniecki, Kielce 2009 [dalej: **KWwD**], s. 5–6.

⁵ *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, tł. A. Głos, red. M. Koza, Kraków 2011 [dalej: **SiM**], s. 119.

Jezusem Chrystusem. Piszemy to w tym celu, aby nasza radość była pełna». Punkt wyjścia *communio* jest wyraźnie widoczny w tym fragmencie: jedność z Synem Bożym, Jezusem Chrystusem, który przychodzi do ludzkości poprzez głoszenie Kościoła. Współuczestnictwo (*communio*) pośród ludzi rodzi się tutaj i łączy we współuczestnictwo (*communio*) z Jednym Bogiem w trzech osobach. Dostęp do komunii z Bogiem zdobywa się poprzez uświadomienie Bożej komunii z człowiekiem – to znaczy osobiście Chrystusa. Spotkanie Chrystusa stwarza komunie z Nim i wobec tego z Ojcem w Duchu Świętym. To jednoczy ludzi ze sobą nawzajem. Celem tego wszystkiego jest pełnia radości”⁶.

Albo wersja włoskojęzyczna powyższego fragmentu (nie mam do niej dostępu), albo polskie tłumaczenie (z włoskiego) zawiera pewną dwuznaczność, a przynajmniej niezręczność z teologicznego punktu widzenia (niejasne zdanie rozpoczynające się od słów „Dostęp do komunii...”; „uświadomienie” jako droga do komunii z Bogiem brzmi cokolwiek gnostycko). Brak teologicznej precyzji na pewno nie pochodzi od Ratzingera, oryginał niemieckojęzyczny (*Die Ekklesiologie der Konstitution ‘Lumen gentium’*, z marca 2000 r.⁷) nie pozostawia wątpliwości co do istoty i kształtu opisywanego procesu:

„Die Gemeinschaft mit Gott wird vermittelt durch die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, die Christus in Person ist; die Begegnung mit Christus schafft Gemeinschaft mit ihm selber und so mit dem Vater im Heiligen Geist”⁸

– „wspólnota z Bogiem powstaje za pośrednictwem wspólnoty Boga z człowiekiem, którą jest Chrystus «in Person» [«w Osobie», czyli «którą jest Osoba Chrystusa»] – bo Jego Osoba jest zjednoczeniem natury boskiej i ludzkiej – *J. Sz.*; spotkanie z Chrystusem tworzy wspólnotę z Nim samym i w ten sposób z Ojcem w Duchu Świętym [tł. własne]”. To właśnie umożliwia Kościół, do tej i takiej (teandrycznej, a w konsekwencji i międzyludzkiej) komunii prowadzi, a poszczególne etapy „komunijnego” procesu są następujące: spotkanie z Chrystusem, jednoczące z Nim → jedność z Ojcem w Duchu Świętym → jedność ludzi między sobą → zbawienie („radość pełna”). W tym też sensie Kościół jest komunią, taki jest eklezjalny wymiar komunii – Kościół jest (pochodzi, rodzi się, istnieje) z tak pojętej komunii, a w najgłębszym swoim sensie po prostu nią jest.

⁶ *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego* (2001). Konferencja wygłoszona na otwarciu Kongresu Duszpasterskiego Diecezji Aversa we Włoszech (15.08.2001).

⁷ *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene* (Gesammelte Schriften, t. 8/1–2), Freiburg–Basel–Wien 2010 [dalej: **K-ZudV**], s. 1454.

⁸ Tamże, s. 578.

2. Eucharystia – przystąpić do komunii

Tak pojęta eklezjalna *communio* obejmuje wszystkich i wszystko w swoim pełnym chrześcijańskim znaczeniu, sięgając od wspólnoty z Bogiem po wspólnotę z ludźmi i ich eschatologiczne skutki. Posiada swój wymiar osobowy i instytucjonalny, sakramentalny i duchowy⁹ oraz pełną paletę teologicznych sensów: chrystologiczny, historiozbawczy i eklezjologiczny¹⁰. Ratzinger, konferencja w Aversa:

„Ta synteza [obecna w pojęciu *communio* – *J. Sz.*] zbiera wszystkie istotne intencje eklezjologii *Vaticanum II* i łączy je ze sobą wzajemnie we właściwy sposób. Z tych powodów byłem zarówno wdzięczny, jak i szczęśliwy, kiedy Synod z roku 1985 [Nadzwyczajny Synod Biskupów zwołany przez Jana Pawła II – *J. Sz.*] umieścił *communio* w centrum swoich badań”¹¹.

Pod jednym wszakże warunkiem: że *communio* zachowa głębię i szerokość nieuszczerplonej syntezy, że nie zostanie spłaszczony do znaczeń wyłącznie horyzontalnych, że nie zostanie w nim zminimalizowany, pozbawiony centralnej pozycji albo wręcz wycięty wymiar transcendentny kościelnej komunii. Bo – jak gorzko konstataje Ratzinger – „następne lata [po zakończeniu Synodu w roku 1985 – *J. Sz.*] pokazały fakt, że żadne słowo nie jest bezpieczne, jeśli chodzi o nieporozumienie, nawet najlepsze i najgłębsze słowo”¹². Pojęcie eklezjologicznej *communio* stało się – zdaniem ówczesnego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary – „łatwym sloganem”¹³, a jego zniekształcenie i treściowa degradacja polegały na zamazaniu priorytetu i konieczności wspólnoty z Bogiem dla istnienia autentycznie kościelnej wspólnoty międzyludzkiej. Wtedy nazwa – eklezjologia *communio* – się nie zmienia, ale pod nią kryje się już coś innego: postoświeceniowy egalitaryzm niekoniecznie wierzących zamiast teologii prawdziwego Kościoła...

Tymczasem Kościół jest komunią międzyludzką wtedy tylko, gdy jest pierwszorzędną komunią z Bogiem. I koniecznym dla świata znakiem prawdy tej zależności. Choćby znakiem, „któremu sprzeciwiać się będą” (Łk 2,34), to jednak absolutnie właśnie koniecznym, jeśli „radość pełna” (1 J 1,4) – zbawienie – ma stać się rzeczywistością, a nie jedynie utopią, nieosiągalnym celem ideologicznych manipulacji, rewolucji i wojen. Tak było i jest z Kościołem „od początku”:

⁹ TJCh, s. 74, 93–95.

¹⁰ *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tł. W. Szymona, Kraków 2005 [dalej: KPWW], s. 117.

¹¹ *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego* (2001).

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

„(...) w Nowym Testamencie Kościół jest komunią, nie tylko pomiędzy ludźmi, ale – przez pośrednictwo śmierci i zmartwychwstania Jezusa – komunią z Chrystusem, Człowiekiem i Synem Bożym (a tym samym – komunią z wiekującą miłością Boskiej Trójcy), jest to rezultat nie jakiejś nowej syntezy myślowej, ale raczej owoc nowej rzeczywistości”¹⁴.

Kościół jest wspólnotą międzyludzką i to o wielu wektorach jednoczenia (np. tak synchroniczną – wierzących wszystkich części świata, jak diachroniczną – *communio* tworzą wierni z przeszłości, teraźniejszości i przyszłości¹⁵, etc.), ale prawda i miłość idą tu (a też wszędzie i zawsze) razem, czyli utrata wiary prowadzi do utraty braterstwa¹⁶ – porzucenie synostwa jest zarazem ciosem w braterstwo. W jednej ze środowych katechez (29 maja 2006 r.) na temat tajemnicy Kościoła brzmi to następująco:

„(...) podwójna komunია – z Bogiem i między nami – jest nierozdzielna. Gdzie niszczy się komunię z Bogiem, będącą komunią z Ojcem, z Synem i z Duchem Świętym, niszczy się również korzenie i źródło komunii między nami. A gdy my nie żyjemy w komunii, nie ma również żywej i prawdziwej komunii z Bogiem Trynitarnym (...)”¹⁷.

To wielce charakterystyczne dla eklezjologii J. Ratzingera/Benedykta XVI: owa nieustanna dbałość o duchowy, *par excellence* teologiczny, najgłębszy wymiar rozumienia istoty Kościoła, alergia na jego socjologizację i instytucjonalizację, na sprowadzenie sensu jego istnienia i funkcji do organizowania i administrowania, do zewnętrzności. „Kościół rośnie od wewnątrz na zewnątrz, a nie na

¹⁴ *Chrystus i Jego Kościół*, tł. W. Szymona, Kraków 2005², s. 112. „Czasami (...) zagrożeniem dla poprawnego rozumienia staje się swoista mimikra języka teologicznego na tle języka naszej epoki – w ten sposób, że pewne słowa, robiące karierę w teologii, swoje powodzenie zawdzięczają nie tyle «nowości» analogicznej do wiecznej *nowości* Ewangelii, lecz utożsamieniu z modnymi sloganami współczesności. Działo się to na przykład, jak wskazuje (...) tekst Ratzingera, z pojęciem *communio*: wydobyte z samego środka Dobrej Nowiny – nie bez istotnego wkładu naszego autora – miało potencjał, by stać się światłem wydobywającym dalsze głębie znanych zarysów – tymczasem niemal natychmiast zblakło do rozmiarów świeckiego banału, którym wymierzano «wspólnotowość», usamodzielnioną względem swego teologicznego źródła. (...) Ratzinger nie ogranicza się do wskazania zagrożenia tą dokonaną banalizacją – lecz odkrywa przed nami oryginalne, biblijne rozumienie słowa *communio*”. M. Milcarek, *Przedmowa*, w: SiM, s. 17–18.

¹⁵ *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Izabelin–Warszawa 2007 [dalej: AU], s. 39.

¹⁶ Tamże, s. 33–34.

¹⁷ Tamże, s. 29.

odwrót”¹⁸ („Kirche wächst von innen nach außen, nicht umgekehrt”¹⁹) – to jeden z najznakomitszych skrótów tej eklezjologicznej zasady. Wymiar eklezjalny rzeczywistości podlega temu samemu prawu, co wszystkie inne wymiary stworzonej rzeczywistości: pierwszeństwu Boga. Ratzinger przypomina w tym kontekście, parafrazując słowa proroka Natana skierowane do Dawida (2 Sm 7,5.11): „To nie człowiek buduje Bogu dom; to Bóg buduje dom człowiekowi. Budowlę Boga wznosi sam Bóg”²⁰. A tym jest Kościół.

Dlatego też prawda o Kościele, istota jego komunijności poznawalne są jedynie w tym, „wewnętrznym” punkcie, tam, gdzie Kościół budowany przez Boga „rośnie od wewnątrz”. Jest to punkt, w którym Kościół przekracza samego siebie, w którym „do jego wnętrza wchodzi Pan, czyniąc go tym samym swoim domem i swoją rodziną”²¹. Maksymalną kondensację osiąga ów punkt w Eucharystii – to tu Kościół wznosi się „najwyżej” ponad siebie samego, to tu przychodzi i wkracza do wnętrza Kościoła Pan, a słowo „komunia” nabiera szczególnego sensu. Eklezjologia komunii jest w swej najgłębszej istocie eklezjologią eucharystyczną²².

Ta właśnie teza jest samym rdzeniem rozumienia Kościoła w świetle pojęcia *communio*: J. Ratzinger/Benedykt XVI utożsamia eklezjologię komunii z eklezjologią eucharystyczną, odnajdując w tym akcie (ontologicznego i epistemologicznego utożsamienia) serce *Lumen gentium*, a też ważną tezę eklezjologii patrystycznej i średniowiecznej – Kościół nie celebrował „dodatkowo” tajemnicy Eucharystii, ale został zbudowany na niej²³. Podstawą struktury – „konstrukcyjną osią” – eklezjologii starożytnej i średniowiecznej jest Eucharystia i dlatego Kościół jest komunią – taki jest tu kierunek wynikania²⁴. Kościół jest Eucha-

¹⁸ KEP, s. 14.

¹⁹ K-ZudV, s. 260.

²⁰ *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 129.

²¹ KPWW, s. 271.

²² Tamże, s. 271, 118.

²³ A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tł. D. Chabrajska, Kraków 2006, s. 321.

²⁴ Warto prześledzić obecną w tym wywodzie linię myślenia (á propos „kierunku wynikania”): „Konstrukcyjną osią najstarszej eklezjologii jest zgromadzenie eucharystyczne – Kościół stanowi *communio*. Ta perspektywa ukazuje nam nie tylko specyficzną strukturę polegającą na współdziałaniu jedności z wielością, lecz także jedność Chrystusa z Kościołem i niemożność oddzielania Kościoła widzialnego i Kościoła duchowego, Kościoła jako organizacji i Kościoła jako tajemnicy. Konkretna *communio* jest Kościołem i nie należy go szukać gdzie indziej – już sama taka myśl wydaje się niedorzeczna tam, gdzie przesłankę wyjściową stanowi *communio*, będąca rdzeniem pojęcia Kościoła. Wskazuje to jednocześnie na liturgiczną koncentrację pojęcia Kościoła: Kościół jest Kościołem w sprawowaniu liturgii, ta zaś znaczy: *agape, eirene, koinonia* i wiąże się z nią pełna ludzka odpowiedzialność. Kult ten nigdy nie jest i nie może być zamknięty w sobie. Całość ta wskazuje wreszcie na

rystią, więc jest komunią. Jest nią i jako Eucharystia i jako wspólnota – obie są nierozdzielne, obie wyraża to samo słowo: *communio*. Kościół jest komunią Słowa i Ciała Chrystusa, a co za tym idzie komunią wzajemną ludzi, którzy na mocy tej komunii, „z wysoka i od środka” wiodącej ich ku zjednoczeniu, stają się jednym ludem, jednym ciałem²⁵. W liście pasterskim Ratzingera, arcybiskupa Monachium i Freising, z 19 czerwca 1977 roku brzmi to tak:

„Kościół jest wspólnotą eucharystyczną. Ona nie jest po prostu jakimś narodem: Z wielu narodów, z których się składa, powstaje *jeden* Lud, poprzez *jeden* stół, który Pan nakrył dla nas wszystkich. Kościół jest jakby siecią eucharystycznych wspólnot i stale jednoczy się przez *jedno* Ciało, które wszyscy przyjmujemy”²⁶.

Konsekwencją jest prawdziwe braterstwo.

3. Braterstwo – wspólnota wybrania

Niespełna stustronicową książkę na ten temat – *Die christliche Brüderlichkeit* – napisał Joseph Ratzinger w wieku trzydziestu lat, przygotowując pod takim właśnie tytułem swoje wystąpienie podczas Dnia Teologicznego zorganizowanego przez Instytut Pastoralny w Wiedniu na Wielkanoc 1958 roku. Pół wieku później, komponując treść i strukturę *Gesammelte Schriften*, papież uznał to młodzieńcze dzieło za tak aktualne i ważne, że otwiera ono potężny, dwuczęściowy tom 8 *Dzieł zebranych*, tom poświęcony eklezjologii²⁷. Tekst ten jest symptomatyczny dla obecnego w dziele Ratzingera rozumienia Kościoła: eklezjalne więzi horyzontalne – tu: braterstwo – mają swoje nieredukowalne źródło wertykalne.

Już w świetle objawienia starotestamentalnego jest jasne – podkreśla Ratzinger w punkcie wyjścia – że braterstwo nie opiera się wyłącznie na wspólnocie krwi, lecz na wspólnym wybraniu przez Boga. To On, Jahwe, Bóg całego świata, wspólny Ojciec, znajduje się tu na pierwszym planie, „u podstaw” braterstwa²⁸. Mocniej jeszcze jest to akcentowane w Ewangeljach: braćmi dla Jezusa

eucharystyczną koncepcję posługi. Jeżeli Kościół jest Eucharystią, to funkcja przewodniczenia jest z istoty odpowiedzialnością za «zgrupowanie», które utożsamia się z Kościołem – jednak proces jego gromadzenia obejmuje całe życie”. *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tł. W. Szymona, Poznań 2009 [dalej: **FZCh**], s. 343.

²⁵ KWwD, s. 68–69.

²⁶ *Eucharystia. Bóg blisko nas*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, tł. M. Rodkiewicz, Kraków 2005, s. 132.

²⁷ Por. K-ZudV, s. 35–101.

²⁸ *Chrześcijańskie braterstwo*, tł. J. Merecki, Kraków 2007 [dalej: **ChB**], s. 15.

są ci, którzy jednoczą się z Nim we wspólnym przyjęciu woli Ojca. Braterstwo nie jest tu czymś „naturalnym”, ale opiera się na duchowej decyzji – na „tak” powiedzianym Bogu; wspólne poddanie się Bogu ustanawia najgłębsze pokrewieństwo²⁹. Podobnie w Listach Pawłowych: „miejsce granicy narodowej zajmuje duchowa granica pomiędzy wiarą a niewiarą”³⁰. Bo podstawą chrześcijańskiego braterstwa jest wiara, a ludzkie braterstwo widzi (rozumie, realizuje etc.) ten ostatecznie, kto w wierze zobaczył pełnię Bożego ojcostwa³¹. Samym zaś centrum wiary jest jej chrystocentryczny korzeń: uznanie Syna. To tu znajduje się najgłębsza dogmatyczna podstawa braterstwa chrześcijan – wspólne wszczęcie w Jezusa Chrystusa³². To z tej perspektywy (Syna, wszczęcia w Syna) widać „najpełniej” Ojca. I stąd też najprawdziwsze braterstwo.

Ale co z relacją do tych, którzy „nie widzą Ojca”? W przeciwieństwie do stoicyzmu, oświecenia, marksizmu, chrześcijaństwo nazywa „braćmi” (w sensie ścisłym, rozumianym jak wyżej) tylko współwyznawców³³. Z kolei w przeciwieństwie do gnozy i zamkniętej w kokonie „swojskości” ezoteryki, chrześcijaństwo jest prawdziwie uniwersalne: „najgłębszym sensem oddzielenia jest bowiem służba innym, którzy ostatecznie są «drugim bratem» [*der andere Bruder*³⁴ – innym bratem], którego los został powierzony pierwszemu bratu”³⁵. A więc misyjność i wewnętrzne braterstwo są w Kościele głęboko powiązane, można by rzec: wprost do siebie proporcjonalne. Puenta i zarazem synteza wywodu jest taka:

„Celem powstania ograniczonej chrześcijańskiej wspólnoty braterskiej nie jest stworzenie ezoterycznego kręgu, lecz służba całości. Chrześcijańska wspólnota braterska nie staje w opozycji do całości, lecz jej służy.

Chrześcijańskie braterstwo urzeczywistnia swoje zobowiązanie wobec całości przede wszystkim przez misję, przez agape i przez cierpienie”³⁶.

Widać to wyraźnie, wręcz ostro: tezy *Chrześcijańskiego braterstwa* idą pod prąd internacjonalizmu, tzw. „nieuchronności” globalizmu i paru innych „-izmów” o lewicowej proveniencji. Po dekadach (może nawet paru wiekach)

²⁹ Tamże, s. 34.

³⁰ Tamże, s. 41.

³¹ Tamże, s. 51–52.

³² Tamże, s. 55–56.

³³ Tamże, s. 51, 84.

³⁴ K-ZudV, s. 94.

³⁵ ChB, s. 84. To nawiązanie do wielu biblijnych historii, w których mowa jest o dwóch braciach, ale najbardziej do „Jezusowej przypowieści o synu marnotrawnym, którą być może lepiej byłoby nazwać przypowieścią o dwóch braciach, oraz [do] nauki o dwóch ludach, którą św. Paweł rozwija w Liście do Rzymian (9–11)”. ChB, s. 82.

³⁶ Tamże, s. 79.

narzucania chrześcijaństwu obcej mu hermeneutyki w myśleniu „o całości”, w rozumieniu uniwersalności jego przesłania i posłania, przekopanie się przez oświeceniowo-marksistowski nalot, przywraca świeżość spojrzeniu na kwestię braterstwa i autentycznie chrześcijańskiego rozumienia bliskości i solidarności ludzkiej. Chociaż o to jesteśmy mądrzejsi: „Międzynarodówka” śpiewana zamiast *Te Deum laudamus* nie czyni z ludzi braci, ale duchowych proletariuszy, pozbawionych dziedzictwa i tym samym wolności. Brak Ojca jest kresem braterstwa i początkiem niewoli wielorakiej.

Właśnie dzięki obecności Ojca, chrześcijaństwo sytuje relację tego, co indywidualne (osobowe, osobiste) do tego, co wspólne (społeczne) pomiędzy skrajnościami indywidualizmu (zamknięcia egotycznego i wrogiego wobec innych) i kolektywizmu (otwarcia niechronionego przez prawdę) w absolutnie oryginalnym miejscu: eklezjalnym. Tu, w Kościele – tłumaczy J. Ratzinger/Benedykt XVI – „nikt nie wie wszystkiego, ale wszyscy razem wiemy to, co wiedzieć trzeba; wiara tworzy sieć wzajemnych zależności, która równocześnie jest siecią solidarności jednych z drugimi, gdzie każdy podtrzymuje i jest podtrzymywany”³⁷. To właśnie „wspólna relacja z Bogiem umożliwia głębszą komunikację między ludźmi, która wykracza poza to, co korzystne, i dotyka samego centrum osoby”³⁸. Oto Kościół jako podwójna komunია.

Dlatego też eklezjalna *communio* jest w swej istocie personalistyczna. Kościół złożony z grzesznych ludzi – ale święty świętością Boga, chroniony dzięki swej wewnętrznej wertykalności – jest wspólnotą osób. A opierając się tak indywidualizmowi, jak kolektywizmowi, realizuje chrześcijańską prawdę o człowieku, Synu i dlatego Bracie, kimś osobnym, posiadającym niepowtarzalne imię znane w swej jedyności i tajemnicy tylko temu, który je nosi, i temu, który je nadaje (por. Ap 2,17); kimś wyznającym wiarę „na osobistą odpowiedzialność”³⁹, ale zarazem wiarę, która nie jest jego prywatną sprawą, lecz uczestnictwem w „my” Kościoła; kimś istotowo otwartym ku innym i odpowiedzialnym za nich. Precyzyjnie wyrażają to dwa zdania jednego z wykładów wygłoszonych w ramach prac bawarskiej Akademii Teologicznej: „Wierzący – jako taki – nigdy nie jest samotny, a stawanie się nim znaczy wychodzenie z izolacji ku «my» dzieci Bożych. (...) «My» nie jest rozplnięciem się «ja» i «ty», lecz ich potwierdzeniem i utrwaleniem w ostatecznym kształcie”⁴⁰. Chodzi o Boga bowiem, jak zawsze

³⁷ *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 126; *Patrząc na Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków 2005 [dalej: **PnCh**], s. 27.

³⁸ Tamże, s. 28.

³⁹ Nichols, *Myśl Benedykta XVI...*, s. 333.

⁴⁰ *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tł. A. Czarnocki, Warszawa 2009 [dalej: **WB**], s. 13, 16–17.

w kręgu tej myśli; to Bóg zapewnia ochronę przed chorobą indywidualizmu i kolektywizmu – to nie „siła wspólnoty” chroni przed samotnością, ani „siła jednostki” przed unifikacją. Kościół jest „Bożą rodziną”⁴¹ i przez Ojca chronione są Jego dzieci...

W praktyce, w drodze przez miejsca i wieki, *communio* Kościoła chroni przed egotyzmem jednostek z jednej strony i przed „pseudosłużbą ludzkości” pełnioną przez „dziczące dusze” – z drugiej. Bodaj najwspanialszy teologicznie i literacko obraz tego właśnie geniuszu Kościoła znajduje się na kartach encykliki *Spe salvi*. Jest to obraz niezwykle w swoim konkretnym, w opisie inkarnacyjności Kościoła, w swojej refleksyjności i swoim ostatnim pytaniu, otwartym na oścież przeszłości, na jej niejednoznaczność:

„Spróbujmy (...) spojrzeć na jeden moment w średniowieczu, który jest pod pewnym względem emblematyczny. W powszechnym mniemaniu klasztory były uważane za miejsca schronienia dla uciekających przed światem (*contemptus mundi*) i uchylających się od odpowiedzialności za świat, w poszukiwaniu własnego zbawienia. Bernard z Clairvaux, który przyciągnął mnóstwo młodych ludzi do klasztorów do swego zreformowanego zakonu, miał na ten temat zdanie całkowicie odmienne. Według niego mnisi mają zobowiązanie wobec całego Kościoła, a w konsekwencji również świata. Za pomocą wielu obrazów przedstawia on odpowiedzialność mnichów za cały organizm Kościoła, więcej, za ludzkość; odnosi do nich słowa Pseudo-Rufina: «Rodzaj ludzki żyje dzięki nielicznym; gdyby ich nie było, świat przestałby istnieć...». Mówi: prowadzący życie kontemplacyjne – *contemplantes*, powinni stać się rolnikami – *laborantes*. Uszlachetniająca funkcja, przejęta przez chrześcijaństwo z dziedzictwa judaizmu, pojawia się już w regułach monastycznych Augustyna i Benedykta. Bernard na nowo rozwija tę myśl. Młodzieńcy ze szlacheckich rodów, którzy przybywali do jego klasztorów, musieli oddać się pracy fizycznej. W rzeczywistości Bernard mówi wyraźnie, że nawet klasztor nie może na nowo ustanowić raj, ale też utrzymuje, że klasztor, niejako miejsce, gdzie orze się ziemię i kształtuje ducha, ma przygotowywać nowy raj. Obszar dzikiego lasu staje się żyznym gruntem, gdy zostają powalone drzewa pychy, gdy wykorzenia się to, co dzikie w duszy, i w ten sposób przygotowuje się teren, na którym może wyrosnąć chleb dla ciała i dla duszy. Czyż patrząc na współczesne dzieje nie przychodzi nam stwierdzić, że nie uda się stworzyć pozytywnego porządku świata tam, gdzie dziczeją dusze?»⁴².

⁴¹ *Myśli duchowe*, tł. W. Szymona, Poznań 2008, s. 75.

⁴² Encyklika *Spe salvi* (30.11.2007), nr 15.

4. *Sensus Ecclesiae* – droga ku prawdzie

Ostatnie zdanie prowadzi nas wprost do *sensus unionis et communionis Ecclesiae* – do tego wymiaru tajemnicy Kościoła, którego doświadczenie chroni i ożywia duchowe centrum człowieka. Kościół jedyny, bez żadnego precedensu, w przeciwieństwie do licznych pseudokościelnych ideologii udających „ambulanse duchowe” – jest w stanie karczować duchową dżunglę dzikiego ludzkiego serca i zamieniać ją nie w mieszkanie „wymiecione i przyozdobione” dla „siedmiu duchów złośliwszych” niż pierwotny (por. Mt 12,43–45; Łk 11,24–26 – jak to bywa w przypadku ideologicznych atrap i podróbek Kościoła), ale w prawdziwie żyzny grunt, na którym wyrasta chleb dla ciała i duszy⁴³. W sposób fascynujący mówił o tym Ratzinger w słynnej „pochwale teologii Guardiniego”, wykładzie wygłoszonym 2 lutego 1985 roku w Monachium z okazji setnej rocznicy urodzin autora *Der Herr*⁴⁴. Doświadczenie własnego nawrócenia Guardini wiązał z głębokim poruszeniem słowami Jezusa: „Kto chce znaleźć swoją duszę, straci ją, a kto odda swą duszę z mego powodu, znajdzie ją” (Mt 10,39)⁴⁵. To zbawcze oddanie może odnosić się jedynie do Boga, to pewne, ale jak być pewnym, że daje się duszę prawdziwemu Bogu, a nie bożkowi pomyłonemu z własnym *ego* i samolubną wolą? – pytał Guardini. Ratzinger cytuje w odpowiedzi dwa porywające zdania z *Berichte über mein Leben*:

„Jedynie więc jakaś obiektywna instancja może przywołać mnie do odpowiedzi z każdej szczeliny skoncentrowania na sobie. I taka jest tylko jedna: Kościół katolicki wraz z jego autorytetem i ścisłością. Kwestia zachowania swej duszy dla siebie lub jej oddania rozstrzyga się ostatecznie nie przed Bogiem a przed Kościołem”⁴⁶.

To było doświadczenie, które Guardini nazwał później „nadzieją nadchodzących nowych czasów: w jego duszy obudził się Kościół” – komentuje Ratzinger⁴⁷. To było pożegnanie z załamaniem wiary (młodego Guardiniego, w obliczu nowoczesności i jej wyzwań), z Kantem i neokantyzmem. To był dla niego „koniec czasów nowożytnych” (tytuł książki Guardiniego z 1950 roku) i „wyrwanie się ku nowym horyzontom”. Wsłuchując się więc w rytm serca tego człowieka, pod-

⁴³ Tamże.

⁴⁴ WB, s. 250–282.

⁴⁵ Tamże, s. 264.

⁴⁶ R. Guardini, *Berichte über mein Leben*, Düsseldorf 1984, s. 72 (cyt. za: WB, s. 264).

⁴⁷ WB, s. 265.

sumowuje Ratzinger, „słyszymy także bicie zegara wielkiej historii, albowiem jest to godzina prawdy; oto bowiem człowiek spotyka się z prawdą”⁴⁸.

I to właśnie jest czymś niesłychanie świeżym w najnowszej teologii, w eklezjologicznej warstwie myśli J. Ratzingera/Benedykta XVI: głęboka, nieusuwalna więź łącząca „nowe horyzonty” (ponowoczesne właśnie, jeśli rozumieć ponowoczesność w sensie wyrażenia Guardiniego, czyli epoki następującej po „końcu czasów nowożytnych”, bez ideologicznego bagażu postmodernizmu) z nowym odkryciem Kościoła, z nowym jego odczuwaniem (*sensus*) i rozumieniem. W tym bowiem sensie *sensus Ecclesiae*, doświadczenie jedności i wspólnoty Kościoła (jego autorytetu i ścisłości, powie Guardini) chroni i prowadzi ku Prawdzie: pośród mielizn indywidualizmów i kolektywizmów, subiektywizmów i ideologii wszelkiej maści. Kościół, *communio* najszersza i najgłębsza z możliwych, łącząca Boga i ludzi, jest stróżem i światłem. To przyszłość. Nowy wgląd w istotę Kościoła⁴⁹ i stąd nowy kształt myślenia i życia – oto przyszłość.

„Ożywiająca komunია Kościoła”⁵⁰ i tej komunii zmysł (*sensus*) są w drodze ku przyszłości podstawowym „kontekstem hermeneutycznym”⁵¹, czyli źródłem światła i rozeznawania, drogowskazem pośród bezdroży i mielizn, miarą ocen, wyborów, decyzji. Katolicka powszechność Kościoła, ów jeden Kościół wyznawany w *Credo, Ecclesia universalis*, Kościół, który mówi wszystkimi językami⁵², jest opoką prawdy i sprawiedliwości (jak był nią w antyludzkich królestwach kłamstwa i ateizmu, jakie budowały nazizm i komunizm⁵³), wyzwoleniem z wszelkich zacieśnień i aberracji zrodzonych z „dzikości” ludzkiej duszy. *Communio* Kościoła uczy poszczególnych ludzi i całe narody przekraczania własnych ograniczeń przy zachowaniu i rozwoju własnej oryginalności: różnorodność jest tu jednością, jedność pozostaje różnorodnością⁵⁴.

5. Kościół przez adorację

Jakie są podstawy zaufania Kościołowi w tych kwestiach, w czasach, „kiedy człowiekowi woda sięga do szyi”⁵⁵, kiedy z determinacją szuka ratunku, ale lęka się, że trafi na fałszywych nauczycieli? Skąd bierze się autorytet Kościoła?

⁴⁸ Tamże, s. 264–265.

⁴⁹ Nichols, *Myśl Benedykta XVI...*, s. 63.

⁵⁰ *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, red. M. Saj, Kraków 2009, s. 246 (z homilii w katedrze w Sydney, 19 lipca 2008 r.).

⁵¹ Nichols, *Myśl Benedykta XVI...*, s. 121.

⁵² Tamże, s. 133–134, 423.

⁵³ *O swoich i do swoich*, tł. K. Wójtowicz, Kraków 2005, s. 7.

⁵⁴ *Paweł Apostoł Narodów*, tł. P. Pluta, Częstochowa 2008, s. 55.

⁵⁵ FZCh, s. 134.

Najważniejsze: nie z własnego nadania. „Kościół nie jest nasz, lecz Pana”⁵⁶. Nie jest wymyślony z *ego* „założycieli” (nie ma takich) czy członków, bo nie z ludzkiego powstał zamysłu ani z ludzkiej mocy. Ratzinger:

„[Kościół] trwa tylko dzięki Niemu. Istnieje jako Kościół, ponieważ pozostaje w relacji do Niego. Jest Kościołem dzięki temu, że przyjmuje kształt, który On, jego Pan, mu nadaje, i przez to, że sam na powrót Mu się oddaje. Swej podmiotowości nie ma od siebie samego; to On mu ją daje”⁵⁷.

Ten właśnie radykalizm stoi na straży zaufania Kościołowi: żadna ludzka społeczność nie może siebie sama ustanowić Kościołem; staje się nim wtedy dopiero, gdy „przyjmuje siebie jako Kościół”⁵⁸. I dalej: „Kościół nie może sam siebie organizować według własnego upodobania, lecz staje się sobą tylko przez dar Ducha Świętego, otrzymany dzięki modlitwie w imię Jezusa Chrystusa”⁵⁹.

Właśnie to ostatecznie jest – w praktyce – decydujące: Kościół staje się sobą przez liturgię, „włączając się w modlitwę Jezusa Chrystusa, razem z Nim przebywając w sferze Ducha Świętego i mówiąc do Ojca. Staje się Kościołem przez adorację (...)”⁶⁰. Oto główna tajemnica życia Kościoła, źródło jego tożsamości, podstawa zaufania jego przewodnictwu w kwestii Boga: trynitarna adoracja. Kościół jest z modlitwy, jest tą – adoracyjną – modlitwą.

Kościół jako *communio* nie jest więc „parlamentem”, ale wspólnotą trwającą na modlitwie⁶¹ – ze wszystkimi tego faktu konsekwencjami⁶². Jego „większością parlamentarną”, rozstrzygającą i tym samym wskazującą kierunek drogi, są święci⁶³. Kościół nie jest korporacją ani państwem, ani jakąkolwiek organizacją, ale

⁵⁶ *Raport o stanie wiary* [rozm. V. Messori], tł. Z. Oryszyn, Kraków–Warszawa–Struga 1986 [dalej: **RoSW**], s. 45.

⁵⁷ FZCh, s. 176.

⁵⁸ Tamże, s. 396.

⁵⁹ Tamże, s. 396.

⁶⁰ Tamże, s. 176. Por. KEP, s. 111–115.

⁶¹ KWwD, s. 35.

⁶² „Dlaczego miałbym czuć się zobowiązany do wiary w coś, co dzisiaj ustaliła jedna większość, a co może już jutro zostanie przez inną większość zniesione? Albo istnieje w Kościele pełnomocnictwo nie pochodzące z sądu człowieka, albo nie. Jeżeli nie, to w takim razie nie ma wiary, każdy wymyśla sobie to, co uważa za słuszne. Jeżeli tak, to znaczy, że Bóg coś nam przekazał i stworzył organy, które wiernie stoją na straży Jego słowa. Wobec tego nie liczy się ta czy inna przypadkowa większość”. *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia* [współautor: H. Maier], tł. M. Labiś, Kraków 2004 [dalej: **DwK**], s. 125.

⁶³ KWwD, s. 143. „W związku z tym por. J. Meisner, *Wider die Entsinnlichung des Glaubens*, Graz 1990, s. 35: «Demokracja w Kościele oznacza zachowanie prawa głosu we współczesnym pokoleniu chrześcijan dla pokoleń, które przed nami wierzyły, miały nadzieję, kochały i cierpiały». Istotnie, w Kościele większość nie może być nigdy jedynie większością synchroniczną, lecz w zasadzie zawsze powinna być

organizmem (ciałem, według Listów św. Pawła⁶⁴), którego prąd życia bierze się z adoracji. Kościół nie dzieli się na lewicę i prawicę, na hierarchów i charyzmatyków, na intelektualistów i proroków, na fundamentalistów i postępowców. Kościół bowiem „nie jest zbudowany dialektycznie, ale organicznie; i absolutnie nie jest też jakąś zglajszachtowaną organizacją, ale właśnie żywym organizmem, w którym tętni życie z całą jego złożonością⁶⁵. Nie może w nim chodzić o władzę – kogo interesuje podział władzy, ten „przechodzi obok misterium Kościoła”⁶⁶. Hierarchowie to nie „święta władza”, lecz „święte źródło” (święte pochodzenie). Hierarchia jest służbą w Kościele polegającą na strzeżeniu „świętego źródła”, a nie samowolą czy koncentracją władzy⁶⁷. Hierarchia, sakramenty i wiele innych wymiarów *Ecclesiae* wskazują poza siebie i wykluczają działanie człowieka „na własną rękę”⁶⁸. Ze swej istoty Kościół wszystkim, czym jest i co go stanowi, odsyła poza siebie; nie jest zainteresowany samym sobą, lecz Ewangelią⁶⁹. Kościół nie jest bowiem nasz, lecz Pana.

większością diachroniczną, gdyż święci wszystkich czasów żyją i są prawdziwym Kościołem”. Tamże.

⁶⁴ *Katechezy o św. Pawle*, red. i tł. „L'Osservatore Romano” Kraków 2009, s. 141–150.

⁶⁵ *Nowe porywy ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tł. S. Czerwik, Kielce 2006, s. 26, 50–51. Co to znaczy dla J. Ratzingera/Benedykta XVI, wyjaśniają takie choćby zdania: „(...) lepiej uszczuplać organizację, a zostawiać więcej miejsca Duchowi Świętemu! Nade wszystko nie wolno głosić takiego pojęcia komunii, w której najwyższą wartością duszpasterską miałyby być unikanie konfliktów. Wiara jest zawsze również mieczem i może wymagać konfliktu z racji ukochania prawdy i miłości (por. Mt 10,34). Taka wizja jedności kościelnej, w której konflikty zostałyby *a priori* zlikwidowane jako polaryzacja, a wewnętrzny pokój byłby osiągniany za cenę rezygnacji z integralności świadectwa bardzo szybko okazałaby się iluzoryczna”. Tamże, s. 51. „Ratzinger obawia się, że maniackalne dążenie do biurokratycznej uniformizacji i centralizacji w podejmowaniu decyzji może do tego stopnia zawładnąć życiem diecezji, że stłumi działanie Ducha Świętego. Ci biskupi, dla których najwyższym priorytetem jest skuteczność administrowania lub którzy wydatkują całą energię na powielanie w Kościele procedur i struktur świata korporacji, ryzykują utratą «wyczucia» Ducha Świętego i świadomości Kościoła jako środka zbawienia”. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tł. A. Gomola, Kraków 2010, s. 154.

⁶⁶ KPWW, s. 218.

⁶⁷ KEP, s. 153.

⁶⁸ Tamże, s. 154. Por. RoSW, s. 40–41.

⁶⁹ DwK, s. 23. Na szczególną uwagę i przemyślenie zasługują następujące słowa Ratzingera (z 1970 r.): „Z chrześcijańskiego punktu widzenia, to znaczy biorąc pod uwagę naukę Nowego Testamentu, namiętne angażowanie się ludzi w dyskusje synodalne nie przynosi zbyt wielu korzyści – podobnie jak nie ten staje się sportowcem, kto angażuje się w powstanie Komitetu Olimpijskiego. [!!! – J. Sz.] (...) Wierzącym wcale nie zależy na aktualnych informacjach, w jaki sposób biskupi, księża i katolicy piastujący wysokie stanowiska sprawują swe urzędy. Dla nich najważniejsze jest, aby wiedzieć, czego chce od nich Bóg w życiu i w śmierci. Tu jednak pojawia się problem, ponieważ Kościół, o którym mówi się nawet za dużo, sam nie mówi o tym, o czym powinien”. DwK, s. 24.

I wtedy daje on oparcie, ratunek, również w sytuacji i czasie, kiedy – powtórzmy – „człowiekowi woda sięga do szyi”⁷⁰. Musi dbać nie o siebie, lecz o wiarę, która nie może być – to jeszcze jedna akwaticzna metafora Ratzingera – „czymś w rodzaju meduzy, której nie można porządnie uchwycić, odnaleźć punktu, na którym można by się oprzeć”⁷¹. Dzieje się tak wtedy, kiedy Kościół staje się bardziej nasz niż Pana – kiedy jest czymś w rodzaju stowarzyszenia, które administruje i milczy, nie wywołuje entuzjazmu; nie daje oparcia⁷².

A kiedy tak się jednak dzieje? Co wtedy?

6. Prawdziwa reforma – od *ablatio* do *congregatio*

Wobec grzechu w Kościele J. Ratzinger/Benedykt XVI zawsze zajmował postawę nieprzejednaną, zdecydowaną wzywającą do nazwania zła po imieniu, odrzucenia go i nawrócenia. Tak było, tak jest. Tak też jest w ostatnim czasie, kiedy papieżowi przyszło się zmierzyć z odrażającym złem pedofilii wśród duchowieństwa; tak było, kiedy w latach 70. pisał na kartach *Theologische Prinzipienlehre*: „Myślę, że powinno się lojalnie uznać istnienie pokusy mamony w dziejach Kościoła i dojrzeć, w jak wielkiej mierze była ona potęgą deformującą Kościół i teologię [! – J. Sz.] i deprawującą je w ich najgłębszym wnętrzu”⁷³ [*die verformend auf die Kirche und Theologie eingewirkt, sie bis in ihr Innerstes hinein korrumpiert hat*⁷⁴].

Co robić w podobnych sytuacjach? Recepta, którą proponuje J. Ratzinger/Benedykt XVI idzie pod prąd współczesnej „medialnej” krytyki Kościoła i takich też – najgłośniejszych, wywierających publiczną presję – prób jego uzdrawiania. Przede wszystkim – radzi Autor *Demokratyzacji Kościoła?* – należy unikać błędu pozornej reformy Kościoła zalecanej przez „aktywistów”. Papież mocno przeciwstawia się utopii „demokratycznego ulepszania” Kościoła. Pisze z wyuczalną ironią:

„Mówi się tak z naiwną zarozumiałością oświeconych, którzy są przekonani, że pokolenia żyjące do tej pory nie za bardzo rozumiały problem albo że były one zbyt przestraszone i za mało oświecone. My jednak wreszcie mamy jednocześnie i odwagę, i inteligencję. Niezależnie od tego, jaki opór wobec tego szlachetnego

⁷⁰ FZCh, s. 134.

⁷¹ *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 19.

⁷² Tamże, s. 19.

⁷³ FZCh, s. 346.

⁷⁴ *Theologie Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth 2005, s. 296.

przedsięwzięcia budziłoby to u reakcjonistów i «fundamentalistów», powinno ono zostać zrealizowane. (...) Kościół nie powinien już zstępować do nas z góry, nie powinien być kształtowany odgórnie. Nie! To my tworzymy Kościół i to my czynimy go ciągle nowym. W ten sposób stanie się on wreszcie «naszym» Kościołem, a my jego aktywnymi, odpowiedzialnymi podmiotami. Aspekt pasywny ustępuje więc aspektowi czynnemu. Kościół kształtuje się poprzez dyskusje, porozumienia i decyzje. Z debaty wyłania się to (...)»⁷⁵.

Właśnie „debatą” jako środek na wszystkie bolączki... To również problem polskich dyskusji na temat słabości Kościoła. Tymczasem „to”, co się „z debaty wyłania”, to najwyżej środek maskujący gorączkę, ale nie leczący przyczyny choroby. Nie leczy się gangreny cholera, ani pychę (aktywizmu) grzechu (Kościola), który płynie ostatecznie ze słabości wiary. Trzeba wzmocnić wiarę, a nie zastąpić ją wydyskutowaną w debacie opinią⁷⁶. Kościół nie potrzebuje „aktywizmu”, potrzebuje „wielbienia”. „Aktywista” to ten, kto chce wszystko budować sam, „wielbiciel” to ten, kto podziwia, szanuje, adoruje⁷⁷. Prawdziwa reforma Kościoła (wyraźne nawiązanie do tytułu słynnej pracy Yves Congara) –

„To coś niewyobrażalnego, coś, co nas poprzedza i przychodzi do nas z zewnątrz, co jest «większe od naszego serca». *Reformatio*, prawdziwa odnowa, reforma, która jest potrzebna w każdym czasie, nie polega na ciągłym przekształcaniu «naszego Kościoła» według własnego uznania, nie polega na «wymyślaniu» go, ale na odrzucaniu ciągle na nowo naszych własnych konstrukcji, «podpórek», na rzecz najczystszej światła, pochodzącego z wysoka, które jednocześnie jest eksplozją czystej wolności»⁷⁸.

Prawdziwa reforma Kościoła podobna jest do pracy rzeźbiarza i polega na usuwaniu tego, co zbędne, nieautentyczne, co zasłania prawdziwą postać. Święty Bonawentura nazywał ten proces *ablatio*. Jego skutkiem jest *nobilis forma* – szlachetna forma, całe piękno oblicza Oblubienicy, Eklezji⁷⁹. I tylko w ten sposób powstaje owa czysta wspólnota, której wszyscy gorąco pragniemy,

⁷⁵ KWwD, s. 125–126.

⁷⁶ Tamże, s. 128.

⁷⁷ Tamże, s. 129.

⁷⁸ Tamże, s. 129. Por. Nichols, *Myśl Benedykta XVI...*, s. 427.

⁷⁹ KWwD, s. 130. Św. Bonawentura z Bagnoreggio, *Coll. In Hex II; Quaracchi V*, 342 b: „Owo uwzniesienie dokonuje się za sprawą afirmacji i ablacji... Z ablacją zawsze wiąże się miłość... Ten, kto rzeźbi posąg [«sculptit figuram»], nie tworzy niczego, on raczej usuwa i pozostawia w tym samym kamieniu kształt piękny i szlachetny [«relinquit formam nobilem et pulchram»]. Tak również poznanie Boga pozostawia w nas dzięki ablacji najszlachetniejszą skłonność” (cyt. za: KWwD, s. 130).

taka wiedzie do niej jedyna droga: od *ablatis* do *congregatio*⁸⁰. Kościół potrzebuje oczyszczenia swej głębi, wzmocnienia wiary w swym wnętrzu, a nie reformy struktur (a jeśli to drugorzędnie, jako skutku tego, co pierwszorzędne). „Nie potrzebujemy Kościoła bardziej ludzkiego, lecz bardziej Bożego, bo tylko wtedy będzie on zarazem bardziej ludzki”⁸¹.

7. *Confessio peccati i confessio laudis*

Ale też tajemnica słabości Kościoła zdaje się sięgać jeszcze głębiej. Przed wszystkim dlatego, że Kościół może się rodzić tylko tam, gdzie człowiek dochodzi do prawdy o sobie. Ta zaś polega najdokładniej na tym, że potrzebuje łaski... Tak że Kościół – ze źródła, z definicji, z istoty rzeczy – nigdy nie jest wspólnotą doskonałych, ale grzeszników, którzy potrzebują przebaczenia i przebaczenia szukają. Najkrócej: łaska przebaczenia konstytuuje Kościół⁸². Piotr jest tu emblematyczny: klucze Kościoła są dostępne temu tylko, kto wyznał grzech i otrzymał przebaczenie⁸³.

„Panie, cóż się stało, że nam się masz objawić, a nie światu?” (J 14,22)⁸⁴. Oto pytanie najgłębiej związane z wieloraką słabością Kościoła – z jednej strony. Bo z drugiej – z czymś jeszcze bardziej niepojętym: z czymś, co z braku lepszego określenia odważy się nazwać za Ratzingerem „stylem Boga” (*die göttliche Art* – napisze Benedykt XVI w *Jezusie z Nazaretu*⁸⁵). To budowanie „liczego” Kościoła na dwunastu grzesznikach, te ziarenka gorczyczne Słowa w ogromie świata i jego sprzeciwu, to lekkie tylko i dyskretne pukanie do drzwi naszych serc, to „szaleństwo” powierzenia Bożej sprawie tobie i mnie... Pod koniec lat 60. tak proroczy pisał o związku tego, co słabe i trudne w Kościele, co w nim ubogie i małe, z tym, co w nim największe i najpiękniejsze. I o jego przyszłości:

„Kościół przyszłości, Kościół, który nie będzie się ubiegał o żaden mandat polityczny i nie będzie uprawiał flirtu ani z lewicą, ani z prawicą, będzie Kościołem uduchowionym. Będzie miał trudne zadanie, albowiem proces krystalizacji

⁸⁰ KWwD, s. 131.

⁸¹ Tamże, s. 135.

⁸² Inaczej: Słowo Boże – wysłuchane i przyjęte – funduje Kościół (Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (30.09.2010), nr 50; KWwD, s. 25). Ale sprzeczności tu żadnej, bo Ono (Słowo Boga) w swej istocie jest dokładnie o tym: że człowiek potrzebuje łaski przebaczenia Boga.

⁸³ KWwD, s. 57.

⁸⁴ Por. *Jezus z Nazaretu*. Część 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tł. W. Szymona, Kielce 2011 [dalej: **JNpol II**], s. 292–293.

⁸⁵ *Jesus von Nazareth*. Zweiter Teil: *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg–Basel–Wien 2011, s. 302.

i oczyszczenia będzie go kosztował wiele sił. Stanie się Kościołem ubogim. Kościołem maluczkich. (...)

Uważam to za pewnik, że przed Kościołem stoją trudne czasy. Właściwy kryzys jeszcze nie nadszedł. Lecz jestem absolutnie pewny tego, co zostanie na końcu: nie Kościół kultu politycznego, jeno Kościół wiary. Zapewne nie będzie Kościół już nigdy taką siłą panującą w społeczeństwie, jaką był dotychczas. Ale zakwitnie na nowo i stanie się dla ludzi widzialną Ojczyzną, dającą im życie i nadzieję sięgającą poza grób⁸⁶.

Dlatego też na różne sposoby powtarza w augustyńskim duchu: pełna prawda o Kościele nie jest jednostronna. Wyznaniu grzechu winna towarzyszyć wdzięczność za łaskę uczynionego dobra; kościelnemu „*confessio peccati*” musi stale towarzyszyć *confessio laudis*⁸⁷. Byłoby czymś nieuczciwym i niebezpiecznym dla Kościoła dostrzegać i pamiętać jedynie zło, z którego też rodzi się *dolor Ecclesiae*, nasze cierpienie (i wspólnie – zło i ból – zaciemniają świadomość Kościoła, jego perspektywę, a w końcu i nadzieję), a zamykać oczy na dobro, którego Bóg dokonuje w wiernych i przez wiernych. Tę pełną prawdę, paradoksalne połączenie winy i łaski, J. Ratzinger/Benedykt XVI wyraża za Ojcami Kościoła słowami Oblubienicy z Pieśni nad pieśniami: „*Nigra sum sed formosa* (Pnp 1,4) – jestem poplamiona grzechami, lecz piękna – piękna dzięki Twojej łasce i Twojemu działaniu”⁸⁸ (w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia: „Śniada jestem, lecz piękna”).

Dla J. Ratzingera/Benedykta XVI – często w ten właśnie sposób zaskakującego czytelnika/słuchacza: ilustrowaniem najgłębszych treści teologicznych jakimś współcześnie zepchniętym na dalszy plan elementem tradycyjnej kościelnej *praxis* – nieprzemijającym znakiem piękna komunijności Kościoła jest praktyka odpustów. W niej oto uzyskujemy pomoc wspólnoty świętych, w której dokonuje się wymiana duchowych dóbr. *Communio*: przekazujemy swój dar innym, od innych otrzymujemy ich dar⁸⁹. Otrzymać odpust z pochodzącego od Chrystusa skarbcza Kościoła, znaczy wejść we wspólnotę duchowych dóbr, oddać się jej do dyspozycji, uczyć się rozumieć, że zbawienie drugich trzeba stawiać ponad własne i tak właśnie odnaleźć siebie i swoje zbawienie. Że Bóg chce ode mnie, aby

⁸⁶ *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, tł. A. Warkotsch, Wrocław 1986, s. 32. Por. *Wiara i przyszłość*, tł. J. Merecki, Kraków 2007, s. 64–75; R. Moynihan, *Niech jaśniej Światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, tł. K. Sylwestrow, Kraków 2006, s. 172.

⁸⁷ KPWW, s. 258–259.

⁸⁸ Tamże, s. 259.

⁸⁹ *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* [rozm. P. Seewald], tł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 390. Por. Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis* (22.02.2007), nr 21.

inni zostali uratowani i że naprawdę istnieje zastępstwo w najgłębszej warstwie egzystencji. I że tego dotyczy cała Tajemnica Chrystusa⁹⁰. Ratzinger, nawiązując do przedstawionego w Apokalipsie obrazu Kościoła-Mażonki Baranka obleczonej w „bisior lśniący i czysty” (Ap 19,8a; „bisior bowiem oznacza czyny sprawiedliwe świętych” – Ap 19,8b), pisze, że w praktyce odpustów Kościoła „Chrystus zaprasza nas, abyśmy współtkali białą szatę nowych ludzi, która właśnie przez swoją prostotę [odpustową! – J. Sz.] jest prawdziwym pięknem”⁹¹. Oto paradoks, oto synteza *confessio peccati et laudis, nigra et formosa*: odpusty, w których ludzka śniadość Kościoła była widoczna w historii aż nadto, są zarazem miejscem cudownego Boskiego piękna prawdziwej komunii.

Dlatego też, stając na ojczystej ziemi, we wrześniu 2011 roku, podczas Eucharystii na Stadionie Olimpijskim w Berlinie, Benedykt XVI miał odwagę powiedzieć rodakom: „So ist die Kirche das schönste Geschenk Gottes” – „Kościół jest najpiękniejszym darem Bożym”⁹². I w następnym zdaniu zacytował Augustyna: „Każdy ma Ducha Świętego w takim stopniu, w jakim kocha Kościół Chrystusowy”⁹³.

8. Ojczyzna serca, odwaga miłości

Miłość Kościoła jest bowiem bez wątpienia kwintesencją eklezjologicznej refleksji i eklezjologicznego nauczania J. Ratzingera/Benedykta XVI. Oczywiście, jest to miłość odwzajemniona, podkreśla, bo i tu, jak we wszystkich kwestiach bosko-ludzkiej *communio*, pierwszeństwo i inicjatywa należą do Boga: Kościół, „Oblubienica Chrystusa” (por. Ef 5,21–33) jest „przedmiotem najbardziej czulej miłości swojego Pana”⁹⁴. Sam J. Ratzinger/Benedykt XVI w tekstach o Kościele nie stroni od tonów czułych, serdecznych. Za Heilerem widzi w kościele „matkę duchową”, w której sercu miliony ludzi „znajdują schronienie w życiu i w śmierci”⁹⁵. Określa go też jako „ojczyznę serca”⁹⁶ dla wielu. I uzasadnia konieczność miłości Kościoła na gruncie epistemologii – prostej, choć głęboko zakorzenionej w ludzkim, egzystencjalnym doświadczeniu:

⁹⁰ *Obrazy nadziei. Wędrowki przez rok kościelny*, tł. K. Wójtowicz, Poznań 1998, s. 76–77.

⁹¹ Tamże, s. 77.

⁹² *In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen & Predigten während seines Besuchs in Deutschland*, Leipzig 2011, s. 54.

⁹³ *Traktat nt. Ewangelii św. Jana* 32,8: PL 35, 1656.

⁹⁴ AU, s. 207.

⁹⁵ Nichols, *Myśl Benedykta XVI...*, s. 143.

⁹⁶ KWwD, s. 186.

„Człowiek widzi zawsze na tyle tylko, na ile kocha. (...) Bez jakiejś dozy miłości niczego się nie znajduje. Kto choćby w niewielkim stopniu nie zaangażuje się w eksperyment wiary, kto nie zaangażuje się w sposób afirmujący w eksperyment z Kościołem, kto nie zaryzykuje spojrzenia na świat oczami miłości, temu pozostaje tylko irytacja. Warunkiem koniecznym wiary jest odwaga miłości. Zdobywszy się na nią, człowiek nie musi uciekać przed ciemnymi stronami Kościoła”⁹⁷.

Więc „żeby poznać Kościół, trzeba go najpierw pokochać”⁹⁸. A miłość ta nie jest przeciwieństwem krytycyzmu i (słusznej) ostrości widzenia. Rzeczy te mają się głębiej: „(...) jeśli w ogóle istnieje możliwość przemiany człowieka na lepsze, to tylko przez to, że się go kocha i systematycznie wspomaga w stopniowej przemianie z tego, kim jest, na tego, kim być może. Czy z Kościołem ma być inaczej?”⁹⁹

Ale też Kościół to nie tylko perspektywa serca (groziłoby to jednostronnością, możliwym przeakcentowaniem afektu), ale i rozumu. To nie tylko matka i ojczyzna, ale nauczycielka i szkoła prawdy (niestety, polski rodzaj męski rzeczownika „Kościół” nie ułatwia stosowania tych żeńskich gramatycznie określeń do opisu *mysterium Ecclesiae*). Chrystus utożsamiający się z Kościołem („dlaczego Mnie przesładujesz?” – pyta Jezus pod Damaszkiem Szawła, podczas gdy ten „siał grozę i dyszał żądzą zabijania uczniów Pańskich (...), zwolenników tej drogi”, a nie samego Jezusa przecież; por. Dz 9,1–4), dostępny w pełni swej prawdy, proponowanej drogi i ofiarowanego życia (por. J 14,6) jedynie w Kościele, daje rozumowi (w Kościele!) w „głupstwie Krzyża” przewyższającym całą mądrość świata „dostęp do najskrytszych myśli Boga, który odsłania zarazem najgłębszy fundament istnienia świata i ludzi”¹⁰⁰ – prawdę. Ratzinger ujmuje rzecz mocno, przeciw gnozie, oświeconym i mędrkom obecnym w każdym z nas: „Jedynie człowiek, który żyje w prostocie i jedności ze wspólnotą Kościoła, zasługuje na miano wtajemniczonego”¹⁰¹ w najgłębszą duchową mądrość wszechrzeczywistości. Dzieje się tak między innymi dlatego, że Kościół, stróż drogi do Prawdy, wytycza krytycznie granice myśleniu (poprzez sformułowania dogmatyczne, na przykład) i w ten sposób ukazuje rozumowi właściwą drogę ku prawdzie: w górę, w głąb; otwiera „drogę ku wyżynom prawdziwego rozumienia”¹⁰².

⁹⁷ WB, s. 163.

⁹⁸ Tamże, s. 165.

⁹⁹ WB, s. 165–166.

¹⁰⁰ SiM, s. 53.

¹⁰¹ Tamże, s. 53.

¹⁰² Tamże, s. 111.

9. Na niespokojnych wodach

Eklezjologia J. Ratzingera/Benedykta XVI, potężny obszar jego teologicznego dzieła, zawiera, oczywiście, całe passusy poświęcone ważnym zagadnieniom historiozbowczym, spekulatywnym, szczegółowym (przykładowo: relacje między Kościołem powszechnym a partykularnym¹⁰³; sakramentalność Kościoła w aspekcie jego jedności¹⁰⁴; analiza soborowego *subsistit*¹⁰⁵, których nie sposób przedstawić wszystkich i w całym ich bogactwie w tej ograniczonej objętością i zakrojem prezentacji. Ale to też nie w wielości tematów i nie w teologicznej maestrii analiz kryje się największa wartość tej eklezjologii. Tkwi ona w czymś duchowo głębszym, za czym tęsknią również nasze serce i rozum. Znakiem owej „największej wartości” jest choćby fragment Listu św. Ambrożego, który Ratzinger wybrał jako puentę jednego ze swoich najważniejszych eklezjologicznych tekstów (*Eklezjologia Konstytucji ‘Lumen gentium’*); cytuję jedynie część tamtego fragmentu:

„Kościół jest tą ziemią świętą, na której stać powinniśmy... Trwaj zatem mocno, trwaj w Kościele. Trwaj mocno tam, gdzie Ja chcę ci się ukazać – tam trwam przy tobie. Gdzie jest Kościół, tam jest mocne oparcie twego serca. W Kościele są położone fundamenty twojej duszy. Bo w Kościele ukazałem się tobie, tak jak kiedyś w ciernistym krzewie”¹⁰⁶.

Znakiem i wyrazem „największej wartości” jest też modlitwa – prośba do Chrystusa, by przyszedł i przebywał w łodzi Kościoła i naszego życia. Łódź Kościoła bowiem, czytamy:

„(...) płynie dzisiaj po wzburzonym oceanie czasu, przy przeciwnym wietrze historii. Często wydaje się, że musi zatonać¹⁰⁷ (...) targana wichrami łódź Kościoła dryfuje po niespokojnych wodach (...) kiedy wiara bezgłośnie słabnie, Kościół zdaje się odchodzić do przeszłości, pozbawiony perspektyw na przyszłość, a Bóg pozornie się z niego wycofał, winniśmy pełną piersią zawołać «Wzbudź Twą potęgę i przyjdź, pokaż, że wciąż jesteś z nami» (...) «Okaz Twą potęgę i przyjdź, o Panie! Najwyższy już czas. Przyjdź! Nie bądź Bogiem przeszłości,

¹⁰³ FZCh, s. 414.

¹⁰⁴ Tamże, s. 54–56 nn.

¹⁰⁵ KPWW, s. 129, 132–134; FZCh, s. 313–314.

¹⁰⁶ Ambrosius, *Epistola* 63, 41, 42 (PL 16, 1200 C/D), cyt. i tł. H. Rahner, *Mater Ecclesiae. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrhundert*, Benzinger 1944, s. 64 (cyt. za: KPWW, s. 135).

¹⁰⁷ JNpol II, s. 302.

lecz Bogiem, który przychodzi; Bogiem, który otwiera przyszłość i prowadzi nas dalej w nadchodzące wieki»¹⁰⁸.

Bo Pana „obchodzi, że giniemy” (Mk 4,38). Jest obecny i przychodzi w odpowiednim czasie. Jest na swojej „górze”, gdzie rozmawia z Ojcem (Mk 6,46) i dlatego widzi nas tak dobrze jak nie widziałby nas znikąd. Dlatego możemy Go zawsze wzywać i mieć niezmaconą niczym pewność, że nas słyszy. I widzi. Dlatego może w każdej chwili wejść do łodzi Kościoła i naszego życia. I uciszyć wiatr (Mk 6,51; 4,39). „Odchodzę i przyjdę znów do was” (J 14,28), zapewnił¹⁰⁹.

I najważniejsza rada, jakiej Benedykt XVI udziela w kwestii wspólnoty Kościoła każdej i każdemu. Oto od inaugurującej pontyfikat homilii na Placu św. Piotra powtarza za świętym Cyrylem z Jerozolimy: „Wpadłeś w sieci Kościoła (por. Mt 13,47). Pozwól więc, by cię wzięł żywcem, bo to Jezus chwyta cię (...)”¹¹⁰.

Summary

THE CHURCH IN THE HEART OF GOD. SELECTED THEMES

IN J. RATZINGER'S / BENEDICT XVI'S COMMUNIO ECCLESIOLOGY.

The author of *The Church in the Heart of God. Selected Themes in J. Ratzinger's / Benedict XVI's Communion Ecclesiology* claims that *Communio* constitutes the key issue by means of which J. Ratzinger/Benedict XVI describes the reality of the Church. However, J. Ratzinger warns against either popular or - frequently ideologised, and purely horizontal interpretation of the notion in ecclesiology. He superbly refers this category to the inner reality of God Himself – to the Trinitarian communion of the Divine Persons and the hypostatic union of God and man in the Person of Jesus Christ. Therefore, he combines the ecclesial *communio* with the experience of co-participation with Jesus Christ, finding its fullest expression in the Eucharist (the receipt of the Holy Communion!). This makes people children of one Father and brothers towards each other. Christian brotherhood is based on the mutual state of 'being chosen', not on the affiliation established according to manmade rules pertaining to communities. God's precedence in the Church, expressed through prayers, adoration, remorse and acceptance of forgiveness constitutes the foundation of Her credibility, authority and rightness of Her actual universality and Her redemptive mission.

¹⁰⁸ SiM, s. 208.

¹⁰⁹ Por. JNpol II, s. 300–302.

¹¹⁰ *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 82. Benedykt XVI, *Nie jestem sam*. Homilia z Mszy inaugurującej pontyfikat, „Tygodnik Powszechny” 2005 nr 18, s. 2. Por. OK, s. 202.

Eucharystia a Duch Święty. Zarys ujęcia personalistycznego

W różnych słownikach i leksykonach teologicznych Eucharystię opisuje się przy użyciu języka rzeczowego, który z samego faktu swej genezy (służy do opisywania rzeczy a nie osób i tego, co duchowe) zbyt mocno dopasowuje się do systemu pojęć, z którego został zaczerpnięty¹. Eucharystia jednak nie należy do ekonomii rzeczy, lecz osób; w niej uczestniczy również materia. Problem doboru właściwego języka systemowego jest zatem istotnym elementem refleksji teologicznej. W niniejszym artykule, by ukazać perspektywę osobową Eucharystii, posłużymy się kategoriami trynitarnymi i relacyjnymi², dzięki którym życie Chrystusa i Jego przychodzenie w Eucharystii będą się jawić jako życie intratrynitarne i jako przychodzenie w mocy Ducha Świętego. Z samego faktu owego powiązania fenomenów i tajemnic z Osobą Ducha Świętego, z Jego „teraz” w Kościele i człowieku wierzącym, myśl i język będą musiały się podporządkować perspektywie personalistycznej. Z tej też przyczyny sakrament Eucharystii będzie ukazwany jako „funkcja” Ducha Świętego, który w tym sakramencie

¹ Za jeden z takich przykładów może służyć opracowanie hasła „Eucharystia” w *Małym Słowniku Teologicznym* autorstwa K. Rahnera i H. Vorgimlera, Warszawa 1996.

² Por. G. Trentin, *Oltre il personalismo? Problemi, contributi e prospettive della cultura personalistica*, w: dz. zb. *Persona e personalismo*, Padova 1992, s. 27. Nie posiadamy jeszcze odpowiedniego języka systemowego personalizmu, który jest w opracowywaniu. Zbliżony do niego jest język narracji, ale nie jest on wystarczający w momentach, gdy od narracji wydarzeń zbawczych trzeba przejść do argumentacji.

umożliwia nam pełną komunię osobową z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym³.

Na wstępie warto pokrótce określić, jakie elementy świadczą o tym, że Eucharystia należy do ekonomii Ducha Świętego, działającego w świecie od początku. Duch Święty jest przy stwarzaniu świata, namaszcza Mojżesza i wszystkich proroków, prowadzi Izrael przez namaszczonego przez Niego i poddanych Mu sędziów, proroków i królów, poucza i prowadzi autorów ksiąg świętych, dokonuje cudów i znaków przez proroków, namaszcza Maryję, by stała się matką Dawcy Życia, jest wszędzie tam, gdzie rodzi się życie i Królestwo Boże⁴. Za Jego przyczyną Jezus przyjmuje ludzkie ciało, otrzymuje moc głoszenia słowa, które uwalnia i uzdrowia. W mocy Ducha Świętego Chrystus wypędza złe duchy, uzdrowia i dokonuje cudów. W mocy i obecności Ducha Świętego dokonuje się ofiara krzyża i Chrystus jest zjednoczony z Ojcem. W Jego mocy dokonuje się zmartwychwstanie i wszystko po zmartwychwstaniu: Duchem Świętym zostają namaszczeni apostołowie, zostaje ochrzczony Kościół, są odpuszczane grzechy, dokonuje się odnowienie ludzi. Te wszystkie dary, które otrzymuje współcześnie człowiek, przygotował Jezus Chrystus w sobie, będąc – jako Osoba Trójcy – w stałej komunii z Ojcem i Duchem⁵.

Zawiłości epistemologii

Przedstawiciele różnych dziedzin teologii: teologii liturgii, dogmatycznej, duchowości i teologii moralnej, zagadnienie relacji pomiędzy działaniem Ducha Świętego w Eucharystii a istotą Eucharystii ujmowaliby z różnych punktów widzenia i zasadniczo każdy z nich byłby uprawniony. Liturgikę interesowałaby Eucharystia jako forma kultu oraz sposoby działania Ducha Świętego w liturgii, dogmatykę rola Ducha Świętego w uobecnieniu ofiary Chrystusa w formie sakramentalnej, duchowość akcentowałaby doświadczenie Ducha Świętego podczas zjednoczenia w Komunii, a teologię moralną przemiana człowieka i społeczności Kościoła pod wpływem sakramentu budującego wspólnotę. Oczywiście są to tylko pewne zagadnienia aspektowe, odpowiadające profilowi danej dziedziny. Mamy przecież jeszcze cały zasób zagadnień apologetycznych, takich jak: realna obecność, przeistoczenie, skuteczność sakramentu, uobecnienie ofiary itd. W niniejszym opracowaniu dlatego sięgamy do najbardziej fundamentalnego podejścia teologicznego, określanego jako gnozeologia chrześcijańska, której zasadę oddaje lapidarne zdanie św. Jana ewangelisty w jego Liście: „Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość

³ Por. Cz.S. Bartnik, *Duch Święty a Eucharystia*, w: tenże, *Eucharystia*, Lublin 2005, s. 80.

⁴ Por. F.-X. Durrwell, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, Roma 1985, s. 13.

⁵ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, Lublin 1974, s. 174n.

jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4,7-8)⁶. To, co uderza w tym ujęciu św. Jana, to personalistyczny punkt wyjścia. W świetle tego ujęcia, tajemnic chrześcijańskiego życia – a w tym Eucharystii – nie da się zrozumieć, jeśli się nie kocha Boga, albo inaczej: zanim nie pokocha się Chrystusa, gdyż w sakramencie Eucharystii następuje zjednoczenie chrześcijanina z Chrystusem za przyczyną Ducha Świętego oraz podwójna przemiana: chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa i przemiana chrześcijanina (z jego duchem, myśleniem i działaniem) w nowego człowieka na wzór Chrystusa. Owo zjednoczenie będzie zawsze rozumiane w sensie miłosnej i mistycznej komunii pomiędzy osobami: Boga i człowieka⁷.

Poprzez sakrament (działającego Chrystusa przez Ducha) chrześcijanin uczestniczy w przywileju Bożej miłości i przyjaźni z Chrystusem, zwłaszcza, że jego uczestnictwo w sakramencie pociąga za sobą przygotowanie do ofiary z siebie dla Boga. Chrześcijanin wierzący w Eucharystię wierzy w obecność żywego Chrystusa oraz podejmuje wezwania, które jego Pan wyraźnie określił podczas swego nauczania. Dopiero w komunii miłości bezwarunkowej i szczerzej rodzi się chrześcijanin żywy i prawdziwy. Chociaż skuteczność sakramentu nie zależy od wiary pojedynczego człowieka, gdyż sakrament jest sprawowany na mocy łaski Chrystusa (Chrystus chce siebie udzielać) i na mocy wiary Kościoła (Kościół wierzy i chętnie przyjmuje przychodzącego Pana), to jednak owocowanie sakramentu Chrystusa ukrzyżowanego zależne jest od naszej współpracy z Bożą łaską. Przez wiarę i miłość chrześcijanin poznaje Chrystusa przychodzącego do niego w tym sakramencie i obecnego w Kościele. Chrześcijanin, który nie widzi w Kościele ani w swoim życiu obecności Boga, tylko budynki kościelne, nakazy, czy też zna ogólne zasady doktrynalne, nie jest w stanie zrozumieć Eucharystii. Wiara – i poznanie z niej wynikające – nigdy nie jest oddzielona od miłości do żywego Boga, który wchodzi z nami w komunię w mocy Ducha Świętego⁸. Wiara chrześcijańska jest zawsze aktem żywej wspólnoty i oznaką jej życia w jedności z Bogiem. W rzeczywistości wspólnoty „rozumieć” znaczy „kochać”, a kochać znaczy również „znać”

⁶ Por. Jan Paweł II, *Kto miłuje, zna Boga, bo Bóg jest Miłością*, Audyencja generalna, 6 X 1999 r., Rzym: „Należy podkreślić związek między poznaniem a miłością. Proponowane przez chrześcijaństwo głębokie nawrócenie jest autentycznym doświadczeniem Boga, w sensie ukazanym przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy w modlitwie arcykapłańskiej: «A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa» (J 17,3). Poznanie Boga ma z pewnością również swój wymiar intelektualny (por. Rz 1,19-20). Jednakże żywe doświadczenie Ojca i Syna spełnia się w miłości, czyli ostatecznie w Duchu Świętym, ponieważ «miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego» (Rz 5,5)”.

⁷ Por. G. Mazzanti, *I Sacramenti simbolo e teologia*, vol 2, Bologna 1998, s. 17.

⁸ Por. Cz.S. Bartnik, dz. cyt., s. 89.

Boga, który jest Miłością. Poznanie Boga nie może być nawet przyrównywane do poznania czysto naukowego, właściwego dla nauk szczegółowych, gdyż w poznanie teologiczne winien być zaangażowany człowiek całym sobą, albowiem podstawowym „przedmiotem” jego poznania jest żywy Bóg, rzeczywistość *par excellence* osobowa⁹. By sakrament Eucharystii rozumieć na sposób osobowy, trzeba zachować świadomość, iż cały proces wchodzenia człowieka w rzeczywistość Boga, poznawania Go, miłowania, przemiany i przeobstwienia jest dziełem Osoby Ducha Świętego. Można stwierdzić lapidarnie: Duch Święty (a także świadomość Jego czynnej obecności) jest konieczny do osobowego rozumienia rzeczywistości zbawczej, obecności Boga w życiu stworzeń oraz połączenia poszczególnych aktów kultu w jedną tajemnicę kultu, sprawowanego nie tyle w rozproszeniu i rozczłonkowaniu na liczne działania i ich sposoby, lecz sprawowanego w jednym Duchu i Prawdzie¹⁰.

Poznanie więc istoty sakramentu odbywa się równolegle z poznawaniem Boga, w którego inicjatywie tkwi sens każdej formy uświęconego znaku czy słowa. To, iż teologia na pewnym etapie rozwoju zapomniała o tym, że pierwszym podmiotem teologii jest Duch Święty (a nawet, gdy sobie przypominała i nie stała się „teologią słuchającą” Słowo Boże), sprawiło, iż dzisiaj wiele tematów teologicznych żyje swoim własnym życiem i nie prowadzi wprost do odkrycia Bożego wnętrza. Z tego względu w niniejszym artykule chcielibyśmy uniknąć wrażenia, że Duch Święty dokonujący tego, iż mamy w czasie Eucharystii żywy kontakt z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, jest tu tylko jednym z głównych tematów. Nie! Jest On głównym tematem, gdyż jest podmiotem wszystkich działań Boga w nas, również poznania teologicznego¹¹.

Chrystus Sługa przychodzący w mocy Ducha

Należy podkreślić, iż trynitarny wymiar ekonomii sakramentalnej wynika z faktu, iż całe zbawcze działanie Boga w historii jest trynitarne. Z tego względu teologowie, wyjaśniając naturę sakramentu Eucharystii, starają się połączyć trzy etapy: zapowiedzi i figury, wydarzenia zbawcze, sakrament. By jednak pokazać, w jaki sposób wydarzenie ustanowienia sakramentu Eucharystii łączy się z wydarzeniem sakramentalnym, należy najpierw ukazać działanie Ducha Świętego w życiu Jezusa Chrystusa. Podstawą metody wykładu teologii Eucharystii powinna

⁹ Por. V. Mancuso, *Per amore. Rifondazione della fede*, Milano 2005, s. 197; por. P. Gamberini, *Un Dio relazione*, Roma 2007, s. 12.

¹⁰ Por. F. Scalia, *Eucaristia – tenerezza e sogno di Dio*, Milano 2002, s. 23.

¹¹ Por. B. Forte, *La Parola della fede*, Cinisello Balsamo 1996, s. 150nn. Forte w swoim wstępie do dzieła *Symbolika eklezjalna* specyfikuje udział chrześcijanina w Misterium Trójcy według trzech stopni: *il Mistero proclamato*, *il Mistero celebrato*, *il Mistero vissuto*.

być chrystologia pneumatologiczna przede wszystkim z tego względu, że wydarzenia zbawcze i ich znaczenie należy wyjaśniać poprzez odniesienie do relacji wewnątrztrynitarnych¹². Tylko w ten sposób odzyskamy wewnętrzną i personalistyczną perspektywę sakramentów. Chrystus eucharystyczny to Chrystus Sługa, z oddaniem pełniący wolę Ojca. Kenoza i krzyż stały się nie tylko treścią egzystencji Jezusa, ale także misterium Jego współdziałania z Ojcem i Duchem dla zbawienia ludzi¹³.

Współdziałł Ducha Świętego w dziele odkupienia dokonany przez Syna ukazują poszczególne wydarzenia z Nowego Testamentu. Duch Święty działał w momencie poczęcia Jezusa. Anioł w dialogu z Maryją wyjaśnił Jej, że za sprawą Ducha Świętego stanie się Ona matką Bożego Syna. Również narodzenie Jezusa z Maryi dokonało się mocą Ducha Świętego. Już w samym Poczęciu nastąpiło wylanie Ducha, przez co Bóg wypełnił swoją obietnicę wylania Ducha Świętego na Mesjasza i przez Niego na wszelkie ciało. Jezus potwierdził osobiście, że w Jego życiu dokonało się zapowiedziane w Piśmie namaszczenie Duchem Świętym (por. Łk 4,18-21)¹⁴.

Podobnie ewangelista Mateusz przytoczył wiele wydarzeń poświadczających, że życie Jezusa jest przepełnione obecnością Ducha Świętego. Można wprost mówić o linii pneumatologii mesjańskiej w pierwszej ewangelii: 1) poczęcie z Ducha Świętego; 2) po wyjściu z wód Jordanu Jezus natychmiast otrzymuje chrzest (namaszczenie) w Duchu Świętym; 3) zostaje wyprowadzony przez Ducha na pustynię, gdzie w tym Duchu odniesie swoje pierwsze zwycięstwo nad złym duchem; 4) daje obietnicę (przekazuje w wydarzeniu Paschy) Ducha na czas próby; 5) zostaje przedstawiony jako ten, w którym spełnia się proroctwo Izajasza o namaszczeniu Duchem Bożym; 6) wypędza zaraz potem szatana przy pomocy Ducha (Mt 12,28); 7) Jezus daje do zrozumienia, że Dawid pod natchnieniem Ducha wskazywał na Niego jako Mesjasza; 8) po zmartwychwstaniu Jezus nakazuje uczniom chrzcić narody „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”, dając im w ten sposób udział w życiu samego Boga. Duch Święty zwieńcza całe życie i dzieło Mesjasza, ale w odróżnieniu od namaszczonych Starego Testamentu, Duch Święty jest już u poczęcia. U innych ewangelistów mamy przytoczone podobne miejsca działania Ducha Świętego¹⁵.

W czwartej ewangelii przypomniane są inne aspekty więzi Jezusa z Duchem Świętym, a zwłaszcza ten, iż Duch Święty jest ukazany nie tyle jako „moc” działająca na Jezusa, o ile bardziej jako „dar” dany przez Jezusa. Jan, mówiąc o Duchu, który

¹² Por. V. Gaspar, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status quaestionis e prospettive*, Roma 2000, s. 192-195.

¹³ Por. G. Mazzanti, *I Sacramenti simbolo e teologia*, vol 2, s. 29.

¹⁴ Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, Watykan 1992, V, 40.

¹⁵ Tamże, V, 40 i 47. Por. R. Lavatori, *Lo Spirito Santo – persona e missione*, Bologna 2011, s. 109.

zstąpił z nieba na Jezusa, dodaje, że On mieszka w Nim (J 32-33), to znaczy, że Jezus jest nową świątynią, w której mieszka Duch, ale nie w sposób bierny, gdyż może udzielać Go bez ograniczeń (3,34), ponieważ jest źródłem (7,37-38). W Ewangelii według św. Jana cała droga nauczania Chrystusa od początku aż do Jego męki jest naznaczona konfliktem między światłością a ciemnością. I tu szczególną rolę odgrywa Duch Boży, który prowadzi całą walkę. Znamienne jest również określenie Ducha Świętego jako „obietnicy”, którą otrzymają wierzący w Chrystusa po Jego uwielbieniu na krzyżu. Duch będzie kontynuował dzieło łaski odkupienia, przez co poznajemy, iż obecne dzieło Boże dokonuje się przez Ducha. Motyw Ducha jako „obietnicy” (J 14,16-17) jest żywy w Dziejach Apostolskich w obrazie Pięćdziesiątnicy¹⁶.

Co prawda nie można oczekiwać po tych tekstach systematycznej wykładni teologii sakramentów, jednak Janowa Ewangelia zapowiada, iż zarówno chrzest, jak i Eucharystia, są rzeczywistościami pneumatycznymi. Jan Chrzciciel, opierając się na doświadczeniu chrztu Jezusa, którego był świadkiem, zapowiada, że Jezus będzie chrzczył Duchem Świętym (1,33). Waler dopełniający zawierają fragmenty ewangelii przedstawiające rozmowę Jezusa z Nikodem o nowych narodzinach, które dokonają się z wody i z Ducha. Chrystus zaś, wedle świadectwa Jana Chrzciciela, nie będzie miał miary w udzielaniu Ducha. Ten sam motyw Ducha jako źródła życia zostanie rozwinięty w rozmowie z Samarytanką (por. 4,7n). Bardzo charakterystyczne dla Jana jest przeciwstawianie tego, co dzieje się na ziemi i co dzieje się w niebie, co dzieje się z ciała oraz co z Ducha. W tej samej konwencji ułożona jest narracja o Chrystusie-Eucharystii (J 6,22n). Mówiąc o sobie jako dającym życie Chlebie, który zstąpił z nieba, Jezus wskazuje, że tym, który daje życie, jest Duch (J 6,63)¹⁷.

Wzmianka mówiąca o „innym obrońcy” (Parakletos), wyjaśnia, że podczas swojego ziemskiego życia On sam był obrońcą uczniów, a po Jego odejściu zstąpi Duch Święty, który będzie ich bronił i umacniał. Chrystus daje do zrozumienia, że Duch Prawdy, który przyjdzie, aby „przekonać świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie” (16,8), jest posłany na świat, by wyprzeć z niego ducha kłamstwa – szatana. Przyjęty Duch Prawdy poprowadzi ludzkość do zwycięstwa nad złem i sprawcą zła w świecie – szatanem. Dopełnieniem chrystologii pneumatologicznej w czwartej ewangelii jest wizja Zmartwychwstania Pana, który tchnie na uczniów Ducha Świętego, podobnie jak Bóg Ojciec tchnął życie przez swojego Ducha w nozdrza pierwszego człowieka. Widać więc w tej perspektywie objawienia, iż całe dzieło Chrystusa dokonuje się z mocy Ducha z woli Ojca i że Duch Święty będzie działał, przedłużając owocowanie łaski odkupienia w świecie¹⁸.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, I, 3.

¹⁷ Por. tamże, V, 47; R. Lavatori, *Lo Spirito Santo – persona e missione*, s. 112.

¹⁸ Por. tamże, I, 2, 3.

Eucharystia jako wydarzenie trynitarne

I tu docieramy do początku: Eucharystia jest sakramentem, ale odnosi się do konkretnego wydarzenia historycznego, uobecniając je. Wydarzenia dokonują się zawsze w określonym kontekście osobowym, dlatego posiadają duchową treść. Krzyż i zmartwychwstanie to wydarzenia, które dotyczyły Jezusa i działy się w Nim; działy się również w Trójcy. Treścią tych wydarzeń było oddanie się Chrystusa Ojcu i Duchowi. Jezus nie daje czegoś w ofierze, lecz siebie! Eucharystia jest więc najpierw „wydarzeniem”, które dokonało się w historii naprawdę, w określonym czasie i miejscu, ale zawsze jest ono „wydarzeniem” Jezusa. Jako wydarzenie jest jedno i niepowtarzalne (Hbr 9,26), ale Duch Święty daje nam możliwość czerpania ciągle na nowo z tego wydarzenia – z miłości Jezusa skierowanej do ludzi, z mocy Ducha, który pokonuje wszelkie podziały i śmierć; z łaski Ojca, który pragnie nam dać siłę swojej miłości wiecznej¹⁹.

Jak zatem rozumieć to, że sakrament to uobecnienie wydarzenia? Analogicznie, jak w człowieku, który jest istotą cielesno-duchową, żadne fakty nie dzieją się obok niego, lecz angażują jego świadomość, wolę i uczucia. Podobnie jest z faktami z życia Chrystusa, zwłaszcza z Eucharystią, której treścią jest posłuszeństwo Chrystusa Ojcu, z miłości. Miłość określa wewnętrzny sens Eucharystii zarówno jako wydarzenia, jak i sakramentu. Ponieważ Eucharystia zrodziła się w relacji miłości wewnątrztrynitarniej, dlatego jest wydarzeniem trynitarnym (por. Hbr 9,14; Ef 5,2). O Eucharystii jako wydarzeniu trynitarnym można też mówić w sensie opisowym, gdyż Syn jest tym, który siebie oddaje (ofiaruje), Ojciec jest tym, komu Syn się oddaje, Duch Święty tym, w którym Syn się oddaje²⁰.

Wydarzenie to nigdy nie stało się przeszłością, lecz sakramentem (ustawicznie uobecnianym wydarzeniem) dlatego, że zrodziło się z odwiecznej Miłości – Trójcy Świętej. Każda z Osób Trójcy miała swój udział w wydarzeniu krzyża i zmartwychwstania. Ojciec nie jest tym, który się przygląda cierpieniu Syna, albo – jak niektórzy w sposób bluźnierczy twierdzą – domaga się ofiary Syna. Ojciec wydał swego umiłowanego Syna za nas wszystkich (Rz 8,32). Ofiara Syna jest Bogu miła dlatego, że przez nią przyprowadzi On do Ojca wszystkie Jego dzieci zagubione i rozproszone (J 11,52). Dlatego nie ofiary zastępcze z płodów ziemi lub zwierząt są Bogu miłe, ale miłosierdzie (Oz 6,6). Miłosierdzie wypływa z wnętrza, a nie z nakazu prawa. Miłosierdzie jest objawieniem serca Ojca i motywu ofiary

¹⁹ Por. R. Cantalamessa, *L'Eucaristia nostra santificazione*, wyd. 10, Milano 1998, s. 14-15.

²⁰ Por. tamże, s. 15.

oddania się ze strony Syna²¹. Wylania się w tym miejscu miłosierdzie Ducha Świętego, który potrafi czekać, zabiegać o nawrócenie i ratowanie grzeszników.

Wydarzenie ofiary Chrystusa jako samooddania się Ojcu dla zbawienia grzeszników najlepiej wyjaśnia sens Eucharystii, jako ciągle uobecnianego – przez sakrament – wydarzenia Krzyża. W świetle relacji intertrynitarnych lepiej można zrozumieć, że Ojciec nie jest bierny wobec ofiary krzyżowej Syna, gdyż On jako pierwszy oddaje Syna. Adresatem ofiary jest Ojciec, ale tym, kto korzysta jest człowiek. To odróżnia ofiarę chrześcijańską od innych ofiar składanych Bogu poza chrześcijaństwem. O Duchu-Ogniu i tej ofercie, mocą której Duch Święty dokonuje odnowienia świata, Jezus mówi: „Przyniosłem ogień na świat, i jakże pragnę, by on już zapłonął” (Łk 12,49). Na krzyżu każdy korzeń grzechu został spalony do końca, każde zło nieposłuszeństwa Bogu pokonane, w całkowitej miłości oddania. Jezus nas uczy właśnie takiego przyjmowania Ducha, by nic nie zostało w nas, w naszej woli, rozumie, uczuciach, co by oddzielało nas od potęgi Miłości, która jest w Bogu, a która przyszła do nas przez posłuszeństwo Syna²². Potęga Ducha dokonującego przemiany ze starego człowieka w nowego, na wzór Chrystusa, objawia się dzisiaj w sprawowaniu sakramentu Eucharystii.

Duch Święty komunią z Chrystusem

Duch Święty zatem wprowadza nas do Ciała i do Wnętrza Chrystusa, w którym dokonało się nowe przymierze, na mocy przelanej krwi i wydanego za nas ciała. Odkupienie, którego Eucharystia jest „pamiątką”, nie dokonało się poza Chrystusem, w jakiejś nieokreślonej przestrzeni. Wspaniale wyjaśnia to św. Fulgencjusz z Ruspe, komentując teksty Nowego Testamentu: „Chrystus jest Tym, który przygotował w sobie samym to wszystko, o czym wiedział, że jest niezbędne dla naszego zbawienia. Dlatego jest On równocześnie kapłanem, ofiarą i świątynią; ofiarą, przez którą zostaliśmy pojednani, a zarazem świątynią, w której zostaliśmy pojednani. Kapłanem, ofiarą i świątynią jest jednak tylko On sam, gdyż to wszystko posiada w sobie jako Bóg, który przyjął postać sługi. Nie sam jednak jest Bogiem, ponieważ jest Nim razem z Ojcem i Duchem Świętym poprzez wspólnotę Boskiej natury”²³.

Pojawiają się nie od dziś opinie wśród chrześcijan, że tylko wydarzenie jest prawdziwe, a sakrament stanowi jedynie symbol tamtego jedyne wydarzenia.

²¹ Por. tamże, s. 16; por. A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą zbawienia*, Kraków 2003, s. 68.

²² Por. tamże, s. 17; por. A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, tł. S. Szczyrbowski, Warszawa 1977, s. 50n.

²³ *O wierze do Piotra*, LG t. 2, s. 306.

Teologia katolicka odpira takie wątpliwości, przekonując, iż Eucharystia (najpierw) wydarzyła się w Chrystusie i w relacjach wewnątrz Trójcy Świętej. Gdyby była tylko zewnętrznym i nieosobowym wydarzeniem, miałyby nikłe znaczenie dla współczesności. Duch Święty jako Bóg Wieczny i ekstaza Boga nadaje wydarzeniom zbawczym w historii znaczenie wieczne²⁴. Podobnie dzięki Duchowi to, co dokonało się historycznie (zewnętrznie) przez Jezusa Chrystusa, Wcielone Słowo, dokonywało się też wiecznie – w Trójcy Świętej. Z tego względu sprawowanie sakramentu umożliwia chrześcijaninowi składanie siebie Ojcu w ofierze, razem z ofiarą Chrystusa. Poprzez akt naszego samooddania Duch Święty podczas liturgii sakramentu Eucharystii odnawia naszą relację z Ojcem. Duch sprawia też, że w liturgii ani przeszłe wydarzenia nie przestają być aktualne, ani ich uobecnienie nie dokonuje się jedynie intencjonalnie w woli i pamięci ludzkiej. Dzięki Duchowi wchodzimy naszym sercem w serce Chrystusa. Msza święta odnawia wydarzenie krzyża, celebrując je (a nie powtarzając) i celebruje, odnawiając je (nie tylko wspominając). Dlatego najstosowniejszym słowem jest termin „uobecnienie”²⁵.

A zatem *wydarzenie* dokonało się tylko raz jeden, *sakrament* dokonuje się za każdym razem, gdy jest celebrowany. We wszystkich pokoleniach każdy powinien siebie uważać za tego, kto był obecny w czasie męki Chrystusa. Dzięki Duchowi Świętemu każdy rzeczywiście tam jest, bo odkupienie dokonało się po pierwsze w Osobie Chrystusa, a po drugie w trynitarnej komunii. Tamto wydarzenie ma dla Trójcy Świętej znaczenie, ponieważ stało się ono historycznym progiem zamieszkania Nowego Adama w Jej wnętrzu, a wraz z tym rozpoczęło się dla nas Niebo. Dzięki Duchowi Świętemu ofiara Chrystusa nie wyczerpała swej mocy w tamtym czasie wydarzenia, ale stała się ofiarą *wieczną* dla nas. My możemy uczestniczyć w sercu Jezusa, w Jego oddaniu Ojcu i Jego posłuszeństwie dzisiaj. Chrystus ofiarował siebie Bogu jako ofiarę nieskalaną przez Ducha wiecznego (Hbr 9,14). Krzyż jest wydarzeniem „duchowym”, tzn. takim, które dokonało się przez i w łączności z Duchem Świętym. Duch Święty jest miłością, która w głębi duszy ludzkiej Jezusa wzbudzała siłę samooddania w ręce Ojca²⁶. Naszą komunią z Chrystusem zmartwychwstałym jest Duch Święty.

Zakończenie

Rozwój teologicznej refleksji o Duchu Świętym po Soborze Watykańskim II obejmuje coraz to nowe obszary chrześcijańskiego życia. Jak dotąd, wielkim

²⁴ Por. Cz.S. Bartnik, dz. cyt., s. 89.

²⁵ Paweł VI, *Mysterium fidei* (AAS 57, 1965, s. 753); por. R. Cantalamessa, *L'Eucaristia nostra santificazione*, s. 19.

²⁶ Por. R. Cantalamessa, *L'Eucaristia nostra santificazione*, s. 21

„odkryciem” stała się chrystologia pneumatologiczna, która pokazuje w sposób usystematyzowany życie Chrystusa nie na sposób biograficzny, lecz teologiczny. Z tego „odkrycia” robią dobry użytek teologowie zaangażowani w duchowość charzmatyczną, a także przedstawiciele teologii o profilu personalistycznym. Dla tego nurtu teologii nie istnieją misteria, które nie byłyby genetycznie związane z wydarzeniami zbawczymi, a z kolei wydarzenia zbawcze z Bogiem Trójjedynym. W świetle chrystologii pneumatologicznej odsłania się pełne znaczenie określenia Eucharystii jako Ofiary Chrystusa: skoro przez nią Chrystus wysłużył nam odkupienie „wieczne” (Hbr 9,12), które się nie kończy, to znaczy, że Duch Święty włącza nas w skutki tamtego wydarzenia. Ofiara krzyża skończyła się na krzyżu w momencie, gdy Jezus skłonił głowę i ...wydał Ducha. Jezus z Nazaretu nie został z nami „na zawsze”, lecz powrócił do Ojca, natomiast został z nami „na wieczność” Duch Święty (por. J 14,16). To właśnie Duch Święty jest gwarantem tego, że życie Jezusa trwa i ma nadal dla nas znaczenie uzdrawiające i jednoczące. Nic w historii zbawienia nie dzieje się w nieokreślonej przestrzeni, lecz w Duchu Świętym, który trwa na wieki w Ojcu i w Synu. Wszystkie sakramenty, a zwłaszcza Eucharystia, która jest sakramentem bardzo „osobistym” Chrystusa, mogą przekazywać życie Boże, ponieważ są zakorzenione w Słowie Wcielonym, w Jęgo człowieczeństwie i bóstwie, oraz w pośredniczącej obecności Ducha.

Pneumatologia i chrystologia, w ich połączeniu, stanowią najlepszą podstawę do zrozumienia jedności Eucharystii jako wydarzenia i jako sakramentu. Na mocy ofiary Krzyża Bóg sprawił, iż Duch Święty stał się dla nas wiecznym przymierzem. Pieczęcią tego przymierza jest Krew Chrystusa. W centrum przeszłości i terażniejszości zbawienia jest ten sam wieczny Duch.

Summary

THE EUCHARIST AND THE HOLY SPIRIT. AN OUTLINE OF A PERSONALISTIC APPROACH.

Krzysztof Guzowski's paper, "*The Eucharist and the Holy Spirit. An Outline of a Personalistic Approach*" is another step in the development of Pneumatological Christology. As the discovery of the Person of the Holy Spirit's presence and work in Jesus's mission (pneumatological Christology) enabled us to have a more in-depth, i.e. Trinitarian, look at the work of salvation, the presentation of the Holy Spirit as the continuator of Christ's salutary work enables us to build a personalistic concept of the Sacrament of the Eucharist. The author of the paper has replaced subjective and metaphysical categories with relational and personal ones so as to introduce the truth about the fact that the Holy Spirit not only performs the Transubstantiation of bread and wine, but He also makes Christians more similar to Jesus Christ, including them in the broader communion (both Trinitarian and Ecclesial) and not, as was previously interpreted in an individualistic fashion, in the communion with one person – Christ.

Nauka starożytnego Synodu w Sardyce (343-344) i Filippopolis (343) o synostwie Bożym Jezusa Chrystusa i jej aktualność

Synod w Sardyce (dzisiejsza Sofia), który miał być soborem powszechnym, ma swoją niezwykłą historię. Na Synod zwołany przez Konstansa i Konstancjusza zjechali licznie biskupi Kościoła wschodniego i zachodniego. Jednak ze względu na obecność biskupów Atanazego z Aleksandrii i Marcelego z Ancyry, którzy zostali potępieni na Wschodzie na Synodzie w Tyrze (335), biskupi wschodni opuścili obrady i przenieśli się do pobliskiego Filippopolis. Odtąd toczyły się dwa oddzielne synody: synod Kościoła zachodniego pod przewodnictwem biskupa Hozjusza z Kordoby w Sardyce i synod Kościoła wschodniego w Filippopolis¹.

Obydwa Synody opracowały własne dokumenty. Na Synodzie biskupów zachodnich powstał dokument nazwany *Formułą wiary biskupów zachodnich*. W rzeczywistości dokument ten nie ma postaci klasycznego symbolu wiary, lecz jest teologicznym wykładem i wyjaśnieniem artykułów wiary. Do *Formuły wiary* zostały w nim dołączone kanony dyscyplinarne² oraz *List synodu zebrałego w Sardyce do Kościoła w Aleksandrii*, *List synodu biskupów zachodnich do wszystkich Kościołów*, *List synodu w Sardyce do Juliusza biskupa Rzymu* i *Prośba synodu w Sardyce do cesarza Konstancjusza*³. Z kolei Synod biskupów

¹ *Acta Synodalia Ann. 50-381. Synodi et collectiones legum*, vol. I, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, 143*, przypis A (odtąd skrót AS I).

² Najwięcej uwagi poświęcono w nich roli biskupa Rzymu, relacjom biskupów z dworem cesarskim i sprawie rezydencji duchownych w swoich diecezjach.

³ Listy te mają charakter apologetyczny przeciw arianom. Nie są jednak wykładem teologicznym ani nie zawierają istotnych treści doktrynalnych. Dotyczą bardziej spraw personalnych, w tym szczególnie rehabilitacji Atanazego Aleksandryjskiego i Marcelego z Ancyry oraz innych biskupów antyariańskich.

wschodnich wydał dokument nazwany *Dekretem „arian”*, a dokładnie *Dekretem synodu w Sardyce biskupów wschodnich stronnictwa ariańskiego wysłany do Afryki*. Na końcu tego dokumentu zamieszczono *Formułę wiary biskupów wschodnich*, która zachowała się w dwóch recenzjach. O ile obszerna treść *Dekretu „arian”* dotyczy spraw personalnych⁴, o tyle *Formuła wiary* jest związłym symbolem wiary.

Nauka o synostwie Bożym Jezusa Chrystusa jest zawarta przede wszystkim w teologicznym wykładzie *Formuły wiary biskupów zachodnich* i *Formule wiary biskupów wschodnich*. Pierwszą część mojego opracowania będzie stanowiła teologiczna analiza tekstów synodalnych ze szczególnym uwzględnieniem biblijnej bazy dla teologicznych twierdzeń. W drugiej części będę próbował ukazać aktualność starożytnej nauki synodalnej w świetle współczesnej egzegezy teologicznej tekstów natchnionych i opracowań teologicznych.

I. Teologiczna egzegeza tekstu synodalnego

Podstawowym tekstem *Formuły wiary biskupów zachodnich* jest tekst grecki, chociaż istnieją także inne wersje językowe tej formuły. Z kolei obie wersje *Formuły wiary biskupów wschodnich* dotarły do nas w języku łacińskim. W swoim opracowaniu korzystam z tekstów oryginalnych i z polskich przekładów w opracowaniu A. Barona i H. Pietrasa w zbiorze *Acta Synodalia*⁵.

1. Hipostaza Syna

Rzecz ciekawa, że biskupi zachodni, mówiąc o synostwie Bożym Jezusa Chrystusa, posługują się w *Formule wiary* greckim terminem *hypostasis*. W odpowiedzi na pytanie, jakiego typu jest *hypostasis* Syna, stwierdzają, iż „była ona jedyną wyznawaną *hypostasis* Ojca”⁶. Słowa te nie oznaczają w rozumieniu biskupów, że hipostaza Syna jest tożsama z hipostazą Ojca. Nie można ich rozumieć w tym sensie, że Syn jest Ojcem, a Ojciec jest Synem. Synodalne twierdzenie, że *hypostasis* Syna jest „jedyną *hypostasis* Ojca”, wyraża prawdę o odwiecznym współistnieniu Syna z Ojcem. Biskupi zachodni wyjaśniają: „jest niemożliwe, aby kiedykolwiek istniał Ojciec bez Syna ani Syn bez Ojca, bo to oznacza Logosa

⁴ W przeważającej części stanowi ostre oskarżenie i potępienie Marcelego z Ancyry, Atanazego z Aleksandrii i innych biskupów, w tym także Hozjusza, a nawet Juliusza biskupa Rzymu.

⁵ Zob. przypis 1.

⁶ AS I, 143*.

niemającego Ducha”⁷. Należy więc przyjąć, że w teologii zachodniej tego okresu grecki termin *hypostasis* oznaczał odwieczną, wspólną dla Ojca i Syna substancję⁸ lub wspólną naturę Osób Boskich, która nie usuwała odrębności Osób. W myśl Synodu, Syn i Ojciec istnieją razem odwiecznie, ponieważ posiadają taką samą, odwieczną substancję.

W cytowanym tekście *Formuły* interesujące jest wyrażenie o „Logosie nieposiadającym Ducha (*pneuma*)”. Oczywiście, biskupi Zachodu uważają, że takie twierdzenie jest nieprawdziwe i niedorzeczne, ponieważ w rzeczywistości Syn, czyli Logos posiada Ducha, tak samo jak Ojciec posiada Ducha. Nie wiadomo jednak, czy mają na myśli Osobę Ducha Świętego czy tylko boską, duchową substancję. Można przyjąć oba znaczenia, ponieważ tekst nie wyklucza żadnego z nich. Jeśli jednak wyrażenie synodalne odniesiemy do Osoby Ducha, to musimy stwierdzić, że jest ono najstarszym wyrażeniem magisterialnym, które toruje drogę do nauki o odwiecznym pochodzeniu Ducha od Ojca i Syna (*Filioque*), ponieważ Syn odwiecznie współistniejący z Ojcem posiada razem z Nim Ducha, a to oznacza, że Duch jest również z Syna, czyli pochodzi od Niego.

Najważniejszym świadectwem o odwiecznym współistnieniu Syna i Ojca jest dla biskupów zachodnich słowo Boże. Cytują oni dwie wypowiedzi Jezusa jako „świadczenie samego Syna” zapisane w Ewangelii św. Jana: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” (J 14,10) oraz: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30). W świetle tych słów stwierdzają, że „jest rzeczą wielce niedorzeczną mówić, że istniał kiedyś Ojciec bez Syna”⁹. Z drugiej strony są oni świadomi trudności wynikającej z wypowiedzi Jezusa: „Ojciec większy jest ode Mnie” (J 14,28). Komentując te słowa, wyjaśniają: „nikt nigdy nie przeczy, że Ojciec jest większy od Syna, nie z powodu innej *hypostasis*, nie z powodu innej różnicy, lecz ponieważ samo miano Ojca (*to onoma tou patros*) jest większe niż Syna”¹⁰. Jedyną różnicą między Synem i Ojcem jest zatem „miano”, czyli imię, albo jeszcze inaczej – bycie Synem i bycie Ojcem. Bycie Ojcem, czyli jak mówi *Formuła* „samo miano Ojca” jest większe niż „miano” (*to onoma*) Syna. Jednak posiadając tę samą *hypostasis*, Ojciec i Syn są sobie równi co do istoty. Odwołując się do wcześniejszej nauki Synodu w Antiochii (341), biskupi Zachodu dopowiadają, że Ojciec i Syn współistnieją odwiecznie „w jednej symfonii (*symfonia*) i w zgodzie (*homonoia*)”, ponieważ tak należy rozumieć ewangeliczne słowa: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”¹¹.

⁷ Tamże.

⁸ Łaciński termin *substantia* jest kalką greckiego terminu *hypostasis*; por. ASI, 143*, przypis C.

⁹ Tamże, 143*.

¹⁰ Tamże, 144-144*.

¹¹ Tamże, 144*.

2. Syn a synowie

Biskupi zachodni zauważają, że termin Syn w odniesieniu do Jezusa Chrystusa jest terminem jedynie analogicznym. Piszą: „Przyjmujemy tradycję, że jest to Syn prawdziwy, ale określamy Go mianem Syna nie tak, jak nazywa się innych synów”¹². Według nich, Jezus Chrystus jest Synem w sposób wyjątkowy, jedyny i niepowtarzalny, ponieważ jest Synem jako Logos. A Logos jest prawdziwym Bogiem. Dlatego wyjątkowość Jego synostwa polega na tym, że jest Synem, będąc Bogiem. W tekście *Formuły* wyjaśnienie Jego synostwa brzmi następująco: „Wyznajemy, że Logos jest Synem Boga Ojca, oprócz którego nie ma drugiego i że jest to Logos – prawdziwy Bóg, mądrość i moc”¹³. Później biskupi dodają, że jest On Synem „z powodu jednej *hypostasis*, jaką mają Ojciec i Syn”¹⁴.

Natomiast wszyscy „inni synowie” nie są synami Bożymi w taki sam sposób i na tej samej zasadzie jak Jezus Chrystus, ponieważ nie mogą być Boskim Logosem jak On, to znaczy nie mogą posiadać boskiej natury i substancji. Mogą być jednak synami z tytułu łaski, którą otrzymują podczas chrztu, czyli ponownego narodzenia. Chodzi oczywiście o przybrane synostwo Boże w odróżnieniu od synostwa naturalnego Jezusa Chrystusa. Biskupi zachodni piszą na ten temat: „Ponieważ oni albo mogą być bogami z powodu łaski ponownego narodzenia, albo są uznani za godnych, by ich nazywać synami, ale nie z powodu jednej *hypostasis*, jaką mają Ojciec i Syn”¹⁵. Najważniejsze w tej wypowiedzi jest teologiczne rozumienie synostwa Bożego jako przeobóstwienia. Bycie synem Boga znaczy w teologicznym ujęciu IV wieku „bycie bogiem” na podobieństwo Syna Bożego Jezusa Chrystusa. Warto zauważyć, że oprócz normalnej drogi usynowienia Bożego przez chrzest, biskupi dostrzegają jeszcze inną możliwość usynowienia, którą wyrażają słowami: „są uznani za godnych, by ich nazywać synami”. Nie wiadomo, co dokładnie należy rozumieć w wyrażeniu „uznani za godnych” nazwania synami. Jednak z całą pewnością świadczą one o wierze w możliwość pozasakramentalnego działania Boga, który może uczynić swoimi przybranymi synami także nieochrzczonych.

Można przypuszczać, że przy wyjaśnianiu przybranego synostwa biskupi zachodni mieli na uwadze słowa Pana Jezusa, które wypowiedział w kontrowersji z Żydami, oskarżającymi Go o to, że uznaje siebie za Boga: „Czyż nie napisano w waszym Prawie: *Ja rzekłem: Bogami jesteście?* Jeżeli [Pismo] nazywa bogami tych, do których skierowano słowo Boże – a Pisma nie można odrzucić – to jakżeż

¹² Tamże.

¹³ Tamże, 144*.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

wy o Tym, którego Ojciec poświęcił i posłał na świat, mówicie: Błędnie, dlatego, że powiedziałem: „Jestem Synem Bożym”? (J 10,34-35). Słowa te zawierają ideę przeobóstwienia człowieka, w której ojcowie synodalni widzą istotę synostwa Bożego. Z kolei twierdzenie o możliwości usynowienia Bożego poza sakramentem chrztu mogło bazować na słowie Bożym z Kazania na Górze: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5,9). Błogosławieństwo Pana może obejmować wszystkich ludzi, także nieochrzczonych, jeśli tylko są ludźmi pokoju, który ostatecznie jest darem Bożym.

3. Syn i nowe stworzenie

Dla teologów Synodu w Sardyce istnieje związek pomiędzy synostwem Bożym Jezusa Chrystusa i nowym stworzeniem, o którym pisze Apostoł Paweł: „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem (*kainē ktísis*). To, co dawne, minęło, a oto [wszystko] stało się nowe” (2Kor 5,17); „Bo ani obrzezanie nic nie znaczy, ani nieobrzezanie, tylko nowe stworzenie (*kainē ktísis*)” (Ga 6,15). W dokumencie synodalnym nauka o Synu i nowym stworzeniu jest powiązana z nauką o Logosie: „lecz jednorodzony jest Logos (*monogene ton logon*), który zawsze był i jest w Ojcu, a pierworodny (*prototokos*) jest w stosunku do człowieka. Ma to też znaczenie, jeśli idzie o nowe stworzenie (*kaine ktisei*), ponieważ jest też «pierworodnym spośród umarłych»¹⁶. Łatwo zauważyć, że redaktorzy dokumentu odwołują się do słowa Bożego w Liście do Kolosan: „I On jest Głową Ciała-Kościola. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim” (1,18).

W teologii synodalnej Syn zrodzony z Ojca jest prawnym nowym stworzeniem. Jego zrodzenie ma charakter duchowy, podobnie jak nowe stworzenie. Na temat zrodzenia Syna biskupi zachodni piszą: „Nikt nie zaprzecza, że został On zrodzony, ale zrodzony przed wszystkim innym, co jest określane jako widzialne i niewidzialne, jako Twórca i Wykonawca archaniołów, aniołów, świata i rodzaju ludzkiego, ponieważ mówi: «Poczyła mnie bowiem Mądrość – sprawczyni wszystkiego» i «wszystko przez Nie się stało». Nie mógł bowiem istnieć zawsze, jeśliby miał początek, ponieważ istniejący od zawsze Logos nie ma początku»¹⁷. W podobny sposób formułują prawdę o zrodzeniu Syna biskupi wschodu: „[Syn] przed wszystkimi wiekami został zrodzony z Ojca” (recenzja a) i „przed istnieniem czasu został zrodzony z Ojca” (recenzja b)¹⁸. Duchowe zrodzenie Syna z Ojca należy więc rozumieć nie tylko jako zrodzenie przed stworzeniem świata

¹⁶ Tamże, 144-144*.

¹⁷ Tamże, 143*-144*.

¹⁸ Tamże, 146*.

niewidzialnego i widzialnego, ale przede wszystkim jako zrodzenie bez początku, czyli poza czasem, w wieczności. O ile stworzone byty niewidzialne i widzialne mają początek, o tyle Syn zrodzony z Ojca nie ma początku, ponieważ jest Boskim Logosem, a „Bóg – podkreślają biskupi – nie podlega żadnym czasowym ograniczeniom”¹⁹. Jeśli byty stworzone mają swojego Twórcę (*poietes*) i Wykonawcę (*technites*), to Syn nie ma ani twórcy, ani wykonawcy, lecz odwiecznie współistnieje z Ojcem jako Logos. Trzeba przy tym zwrócić uwagę, że w nauce o udziale Logosu-Syna w akcie stwórczym teologowie Synodu powołują się na słowo Boże z Księgi Mądrości i z Prologu Ewangelii św. Jana: „Poznałem i co zakryte, i co jest jawne, pouczyła mnie bowiem Mądrość – sprawczyni wszystkiego” (Mdr 7,21; por. 8,5n; 9,9); „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1,3). Tak więc, starotestamentowy tekst Mdr 7,21 zostaje odczytany w kluczu chrystologicznym. Mądrością, która wszystko stwarza, jest odwieczny Logos-Syn, Jezus Chrystus. W *Formule wiary biskupów wschodnich* Syn nazwany jest także „mądrością”: „[Jezus Chrystus] jest Słowem, mądrością, potęgą, życiem i światłością prawdziwą” (recenzja a i b)²⁰.

II. Aktualność nauki synodalnej

Starożytna nauka Synodu w Sardyce może wnieść nowe akcenty w teologiczne rozumienie tajemnicy synostwa Bożego Jezusa Chrystusa. Syn jest przedstawiony w swojej odrębności osobowej w stosunku do Ojca, a także w odrębności od tych, którzy stają się przybranymi synami Bożymi. Z synostwem Jezusa Chrystusa zostaje połączona również prawda o nowym stworzeniu.

1. Syn jest „mniejszy” od Ojca

Na Synodzie w Sardyce zostaje zdecydowanie odrzucona ariańska interpretacja słów Jezusa: „Ojciec większy jest ode Mnie” (J 14,28). Pozostała jednak trudność teologicznego wyjaśnienia tych słów. W tym okresie kształtują się dwie klasyczne interpretacje. Jedna grupa teologów (Orygenes, Tertulian, Atanazy, Hilary, Epifaniusz, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Damasceński) przyjmuje, że słowa Jezusa ukazują różnicę między Ojcem i Synem, która polega na tym, że Ojciec nie jest zrodzony, a Syn jest zrodzony. Jako zrodzony jest On mniejszy, to znaczy różny od niezrodzonego Ojca, pozostając równy Ojcu w naturze boskiej. Natomiast druga grupa (Cyryl Aleksandryjski, Ambroży, Augustyn) wyjaśnia,

¹⁹ Tamże, 144*.

²⁰ Tamże, 146*.

że Syn jest mniejszy od Ojca jako Człowiek, czyli wcielony Syn²¹. Ten ostatni sposób interpretacji utrwalił się mocniej w tradycji teologicznej, potwierdzonej później przez św. Tomasz z Akwinu, który pisze: „*Jest większy ode Mnie, nie mówi jako Syn Boży, lecz jako Syn Człowieczy, który nie tylko jest mniejszy od Ojca i Ducha Świętego, lecz także od aniołów, Hbr 2,9: Widzimy natomiast Jezusa, który mało od aniołów był pomniejszony, chwałą i czcią ukoronowanego za cierpienia śmierci, iż z łaski Bożej za wszystkich zaznał śmierci (...). Jest więc mniejszy od Ojca ze względu na człowieczeństwo, równy ze względu na boskość, Flp 2,6-7: Nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi*”²².

Tymczasem teologowie Synodu w Sardyce, komentując słowa Jezusa w J 14,28, odnoszą je do boskiej natury i boskiego istnienia Syna w życiu trynitarnym. Według ich interpretacji, Ojciec jest większy od Syna w tym sensie, że jest różny od Syna, a ta różnica polega na tym, że „samo miano (*to onoma*) Ojca” jest większe niż „miano” Syna. Teologowie Synodu nie wyjaśniają jednak, dlaczego „miano” (imię) ojca jest większe od „miana” syna. Prawdopodobnie było to dla nich oczywistością, wynikającą z tradycji nadawania komuś imienia jego ojca [dosł. nadawania imienia „na imieniu jego ojca” (por. Łk 1,59)]²³. Oczywiście różnica ze względu na „miano” (imię) nie znosi ani usuwa równości Syna i Ojca ze względu na jedną *hypostasis* oraz nie znosi ani usuwa jedności Syna i Ojca zgodnie ze słowami Jezusa: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30). Dlatego Syn i Ojciec współistnieją odwiecznie „w jednej symfonii (*symfonia*) i w zgodzie (*homonoia*)”.

Synodalna interpretacja słów Jezusa: „Ojciec większy jest ode Mnie” wyraża starożytną katolicką teologię, która dostrzega i wyjaśnia odrębność Osób w Trójjedynym Bogu przy zachowaniu ich istotowej równości. Warto przytoczyć jeszcze inne świadectwo przedstawiciela teologii IV wieku, która jest zgodna z nauką synodalną. Chodzi o św. Hilarego z Poitiers (zm. 367 r.), jednego z najwybitniejszych przeciwników arianizmu na Zachodzie²⁴, który – interpretując J 14,28 – uważa, że Ojciec jest większy od Syna w wewnętrznym życiu Trójcy. Naukę św. Hilarego przekazuje św. Tomasz z Akwinu: „Ojciec także ze względu na boskość jest większy od Syna, jednak Syn nie jest mniejszy, lecz równy. Ojciec bowiem jest większy nie we władzy, wieczności czy wielkości, lecz w autorytecie dawcy, czy inaczej mówiąc, początku. Ojciec bowiem niczego nie otrzymuje od

²¹ Por. R.E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, przekł. włoski A. Sor-saja, M.T. Petrozzi, Assisi 1979, s. 789.

²² Święty Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, przekł. T. Bartoś, Kęty 2002, nr 1970, s. 920.

²³ Zob. R. Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 430.

²⁴ Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, przekł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 481.

kogoś, Syn zaś naturę, że tak powiem, otrzymuje od Ojca przez odwieczne zrodzenie. Ojciec jest większy, bo daje. Jednak Syn nie jest mniejszy, lecz równy, ponieważ otrzymuje wszystko, co ma Ojciec, Flp 2,9: *Darował Mu imię ponad wszelkie imię*. Nie jest bowiem mniejszy od dającego ktoś, komu zostało dane jedno i to samo istnienie²⁵. Warto podkreślić intuicję teologiczną św. Hilarego, która podpowiada mu, że większy jest ten, kto daje, od tego, który bierze.

Współczesna myśl teologiczna nawiązuje do starożytnej teologii. Przy wyjaśnieniu słów: „Ojciec większy jest ode Mnie”, przyjmuje się, że Ojciec jest większy od Syna dlatego, że jest początkiem Syna oraz dlatego, że ten, kto kocha, traktuje kochanego jako od siebie wyższego i dlatego „Jezus, będąc Synem, który mówi, podkreśla wielkość Ojca”²⁶. Mówiąc o początku Syna, należy koniecznie wykluczyć jakikolwiek początek istnienia w czasie. Jeśli mówimy, że początkiem Syna jest Ojciec, to tym samym potwierdzamy, że nie ma On początku istnienia w czasie, lecz istnieje w Ojcu od zawsze.

2. Synostwo Boże jako przebóstwienie

Nauka Synodu w Sardyce pogłębia teologiczną interpretację przybranego synostwa Bożego. Ojcowie synodalni wyjaśniają to synostwo w ścisłym odniesieniu do jedynego naturalnego Synostwa Jezusa Chrystusa. Jeśli On jest Synem jako boski Logos, to przybrani synowie też muszą być synami Ojca jako „bogowie”, to znaczy jako uczestnicy życia Bożego i natury Bożej. Dlatego w *Formule wiary* biskupi zachodni piszą „o stawaniu się bogami z powodu łaski ponownego narodzenia”. Przez wcielenie w Chrystusa uczestniczą w Jego misterium paschalnym i w trynitarnym życiu Boga. W konsekwencji przybrani synowie żyją na sposób Boży, żyją na wzór Syna Jezusa Chrystusa.

Jeśli naukę synodalną o przybranym synostwie można powiązać z wypowiedzią Pana Jezusa cytującego Psalm 82(81),6: „Ja rzekłem: Jesteście bogami” (J 10,34), to trzeba powiedzieć za św. Tomaszem z Akwinu, że przybrane synostwo polega na uczestnictwie w mocy Bożej, która przewyższa siłę ludzką²⁷. A zatem Ojciec udziela nadprzyrodzonej mocy swoim przybranym synom, aby żyli na wzór Jego Jednorodzonego Syna. A tą mocą jest ostatecznie Osoba Ducha, który czyni nas synami Ojca (por. J 8,14; Ga 4,6). Tymczasem kolejne słowa Pana Jezusa wskazują na jeszcze inny aspekt tajemnicy przybranego synostwa. Mówiąc do swoich adwersarzy, że [Pismo] nazywa bogami tych, do których skierowano sło-

²⁵ Święty Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 1971, s. 921.

²⁶ Zob. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, NKBNT IV/2, Częstochowa 2010, s. 104.

²⁷ Święty Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, dz. cyt., nr 1459, s. 676.

w Boże, Pan Jezus nawiązuje prawdopodobnie do starotestamentowego tekstu Wj 7,1, w którym Bóg mówi do Mojżesza, że dla dokonania znaków uczyni go „jakby Bogiem dla faraona”. A zatem Mojżesz został nazwany bogiem, ponieważ Bóg skierował do niego swoje słowo i Mojżesz je przyjął. Z wypowiedzi Pana Jezusa wynika, że podobnie bogami zostają nazwani ci, do których Bóg kieruje swoje słowo, a oni je przyjmują. Oczywiście Jezus ma największe prawo do tytułu Syna Bożego, ponieważ On sam jest Słowem Bożym²⁸.

Stwierdzenie ojców synodalnych, że niektórzy mogą być „uznani za godnych, by ich nazywać synami”, chociaż nie odrodzili się ponownie w sakramencie chrztu, jest trudne do zinterpretowania. Być może mają oni na myśli tych, którzy przyjmują skierowane do nich Słowo Boże. W ten sposób są uznani za godnych nazywania ich synami Bożymi.

3. Synostwo Boże jako nowe stworzenie

Synostwo Boże objawione w Jezusie Chrystusie zawiera w sobie teologiczną ideę nowego stworzenia. W nauce synodalnej nowym stworzeniem jest przede wszystkim Jezus Chrystus, czyli wcielony Logos, ponieważ jest On „pierworodnym spośród umarłych” (por. Kol 1,18). Nowe stworzenie jest stworzeniem, które Jezus Chrystus wyprowadza ze stanu śmierci. Przy tym On sam przez swoje zmartwychwstanie jest nie tylko pierwszym reprezentantem nowego stworzenia, ale także jej typem, wzorem i racją istnienia (*archē*)²⁹.

W świetle Bożego Słowa nowe stworzenie, o którym jest mowa w *Formule wiary* Synodu w Sardyce, oznacza autentyczne odrodzenie człowieka w jego całej osobowej strukturze. Nowe stworzenie (*kaine ktisis*) w Jezusie Chrystusie (2 Kor 5,17) obejmuje więc sferę duchową, moralną i ontyczną ludzkiej osoby³⁰. Komentując słowo Boże z Listu do Galatów o nowym stworzeniu (Ga 6,15), św. Jan Chryzostom wyjaśnia, że jest ono nowym sposobem naszego istnienia, które odnosi się do naszej przeszłości, ponieważ nasza dusza zestarzała przez grzech, zostaje odnowiona we chrzcie i jakby na nowo narodzona. Ponadto nowy sposób istnienia dotyczy przyszłości, ponieważ niebo, ziemia, całe stworzenie przejdzie do stanu niezniszczalności razem z naszymi ciałami. Dlatego św. Jan Chryzostom konkluduje, że nowe stworzenie żyje nowym, niebiańskim życiem³¹.

²⁸ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, NKBNT IV/1, Częstochowa 2010, s. 782.

²⁹ Por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, NKBNT XII, Częstochowa 2006, s. 206.

³⁰ Por. S. Cipriani, *Le lettere di Paolo*, Assisi 1991⁷, s. 290-291.

³¹ Zob. Crisostomo, *Commento alla lettera ai Galati 6,15*, w: *La Bibbia commentata dai Padri. Nuovo Testamento*, t. 8, red. M.J. Edwards, oprac. włoskie C. Dell’Osso,

Zakończenie

Nauka starożytnego Synodu w Sardyce o synostwie Bożym Jezusa Chrystusa odświeża i pogłębia niektóre prawdy wiary, które zostały bardziej lub mniej zapomniane w historii teologii. Teologiczne twierdzenie, że Ojciec jest większy od Syna w wewnętrznym życiu Trójjedynego Boga pogłębia teologiczne rozumienie tajemnicy Trójcy. Jedność Trójcy jest jednością w różnorodności. Immanentne życie Trójjedynego jest jedną, uporządkowaną i zgodną symfonią. Syn współlistniejący z Ojcem („Ja i Ojciec jedno jesteśmy”) w boskiej Symfonii jest Osobą przyjmującą wszystko od Ojca, pozostając Kimś odrębnym od Ojca, Kimś Innym. Dlatego Syn jest w istocie Tym wszystkim, Kim jest Ojciec i czyni to wszystko, co czyni Ojciec, ale jest i czyni to wszystko w inny, odmienny od Ojca sposób³². Ojciec jest większy tylko dlatego, że daje i posyła, a Syn jest mniejszy tylko dlatego, że przyjmuje i jest posłany.

Nasze przybrane synostwo należy zawsze interpretować w pryzmacie jedynego synostwa Jezusa Chrystusa. On jest Synem, który pokazuje i wyjaśnia, co znaczy być synem Ojca. Starożytna teologia Synodu w Sardyce podpowiada, że istotą przybranego synostwa jest przebóstwienie. Zwyczajną drogą przebóstwienia w usynowieniu jest sakramentalne odrodzenie chrzcielne. Bóg zna jednak sposoby usynowienia na innej drodze. Synod w Sardyce toruje więc naukę o możliwości zbawienia poza widzialnymi strukturami Kościoła.

W Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym widzimy nowe stworzenie, którym staje się każdy z nas przez sakrament chrztu. Jezus Chrystus jako Nowy Człowiek jest przyczyną i wzorem naszego nowego istnienia.

Summary

THE TEACHING OF THE COUNCIL OF SARDICA (343-344) AND PHILIPPOLIS (343) ON THE DIVINE FILIATION OF JESUS CHRIST AND ITS TOPICALITY.

The article, *The Teaching of the Council of Sardica (343-344) and Philippolis (343) on the Divine Filiation of Jesus Christ and its Topicality* aims at a profound theological exploration of the concept of the Divine Filiation of Jesus Christ and of each of us in the light of the ancient texts of the Magisterium of the Church. In terms of the Councils, Jesus Christ is the “Hypostasis of the Father”, which does not denote His being synonymous with the Father, but His eternal coexistence with the Father. Jesus’ words: “the Father is greater than I” (John 14:28) indicate a personal division in God’s

Roma 2005, s. 124.

³² Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 2007, s. 208-209.

Trinitarian being. The Son is “lesser” than the Father, which means that He is different from the Father. In other words, the name of the Son (*to onoma*) is different from the name (*to onoma*) of the Father. The Filiation of Jesus Christ is a model for our foster filiation. As His Filiation is the filiation of God - the Logos, our filiation is in fact the “divinization” or the participation in the Divine nature. The concept of the Divine Filiation is linked to the notion of a new being. The Incarnate Son of God, Jesus Christ, is the origin and the principle of the new being.

Chrześcijańska koncepcja osoby a zjawisko pornografii

Człowiek w swej egzystencji jest najwspanialszym znakiem życia na ziemi. To jednak nie jest tylko zaszczyt i wyróżnienie, ale przede wszystkim zobowiązanie i zadanie. Dotyczy to samego człowieka jako indywidualnej osoby oraz innych, a także całego stworzenia oraz wszelkich dzieł nauki, kultury i sztuki. Niesiony dar życia jest bezcennym darem. Nie jest możliwe cenić wyżej na ziemi inne ludzkie wartości. Dlatego staje przed człowiekiem zobowiązanie troski o własne życie, jego obrona oraz szacunek dla życia innych ludzi.

Życie człowieka jest zadaną drogą, która ma swój ziemski początek i będzie mieć ziemski kres. Ta prawidłowość go w niczym nie pomniejsza, bo przecież jest stworzeniem na Boży obraz i Boże podobieństwo (por. Rdz 1,26-27). Mając świadomość owego szczególnego daru, zadania i zobowiązania, musi stawać przed każdym człowiekiem pytanie o jego własne niepowtarzalne życie. Nawet jeśli takich pytań sam sobie nie stawia, to stawia mu je samo życie. Stawiają mu je także różne sytuacje.

Jedną z takich szczególnych sytuacji jest współczesny problem pornografii. To niezwykle zjawisko dotyka już dziś szerokiej populacji i to nie ograniczanych wiekiem, środowiskami czy kulturą. Fenomen trzeba widzieć w szerokim kontekście postrzegania osoby ludzkiej i jej godności, widzianej także w perspektywie życia innych ludzi.

1. Znamiona kryzysu moralno-duchowego człowieka

Współczesność przynosi wiele znaków, pytań i wątpliwości, które dotyczą różnych sfer życia człowieka. W tym kontekście należy zatem postawić bardzo istotne pytanie: co leży u podstaw takiej schizofrenicznej postawy, tj. wewnętrznego rozdźwięku? Dziwny, między wieloma płaszczyznami, tak bezboleśnie przyjmowany, a który wskazuje na wewnętrzne sprzeczności w samym człowieku i jego stosunku do innych ludzi¹.

Fundamentalną przesłanką obecnej sytuacji jest kryzys prawdy o człowieku². To odejście czy zanegowanie, a często ideologiczna krytyka antropologicznej rzeczywistości człowieka w jego bogactwie ontycznym oraz relacyjnym, a więc i moralnym. Zostaje jego prawda podporządkowana ekonomii czy pseudokulturze, polityce czy nawet religii. Zatem dochodzi do głosu obraz, który neguje człowieka oraz jego godność stwórczą oraz zbawczą.

Zatem by znaleźć adekwatną odpowiedź na problem człowieka oraz widzenia siebie samego, należy jej poszukiwać znacznie głębiej, niż by się to mogło wydawać, a co sugerują media i powierzchowne opinie. Otóż przyczyną aktualnych zawirowań w płaszczyźnie życiowej jest kryzys moralno-duchowy, w jakim znalazła się ludzkość, a w niej konkretny człowiek. To dotyka osobowego spełniania się człowieka, a więc jego duchowości i psychiki.

Współcześnie można dostrzec, że to sam człowiek chce pozbawić swoją naturę życiodajnego tchu, wręcz niezbywalnego dla każdej osoby, dla rozwoju i doskonalenia się. Jakby na własne życzenie jest gotów widzieć siebie inaczej niż sam siebie postrzega i przez to może być budowniczym siebie samego. Wyzbywanie się ducha to dobrowolne i na własne życzenie odbieranie sobie istotnego elementu antropologicznej wizji człowieka-osoby³.

¹ „Podłoże stanowi głęboki kryzys kultury, który rodzi sceptyczną postawę wobec samych fundamentów poznania i etyki oraz sprawia, że coraz trudniej jest zrozumieć w pełni sens istnienia człowieka, jego praw i obowiązków” (Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 11).

² „Chodzi więc tutaj o człowieka w całej jego prawdzie, w pełnym wymiarze. Nie chodzi o człowieka «abstrakcyjnego», ale rzeczywistego, o człowieka «konkretnego», «historycznego». Chodzi o człowieka «każdego» – każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia (...). Przedmiotem tej troski jest człowiek w swojej jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości człowieczej, w której trwa niczym nienaruszony «obraz i podobieństwo» Boga, tak też został przez Niego odwiecznie wybrany, powołany, przeznaczony do łaski i do chwały – to jest właśnie człowiek «każdy», najbardziej «konkretny» i najbardziej «realny»” (Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 13).

³ Por. *Sól ziemi. Z kardynałem Josephem Ratzingerem – Benedyktem XVI rozmawia P. Seewald*, Kraków 2005, s. 200-204.

Dostrzegane zanieczyszczenie środowiska jest często odzwierciedleniem i konsekwencją zanieczyszczenia środowiska wewnętrznego, tj. serca i sumienia, na które nie zwraca się uwagi. Akcentowanie, i to natarczywe, zanieczyszczenia zewnętrznego często jawi się jako zakamuflowane, niekiedy wręcz kłopotliwe, ukrywanie problemów czekających na rozwiązanie, wobec których człowiek powinien stanąć z odwagą dla dobra siebie samego.

Moralna i duchowa dekadencja, zwłaszcza cywilizacji euroatlantyckiej, wyrasta z kryzysu metafizycznego osoby, który korzeniami tkwi w błędzie antropologicznym, negującym Osobę Boga i duchowy wymiar człowieka. Tradycja chrześcijańska będąca jednym z wiodących jej fundamentów jest niedoceniana lub negowana. Jej brak czy statyczne traktowanie utrudnia rozeznania antropologiczne, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, filozoficznym oraz teologicznym.

Jak zauważył Jan Paweł II: „Dla człowieka przy końcu XX stulecia program brzmi: «Żyjmy tak, jak gdyby Bóg nie istniał». Jednak jeśli Bóg nie istnieje, wszystko wolno – stwierdzi już Dostojewski. Jesteśmy poza dobrem i złem – dopowiada Nietzsche⁴. To życie, jakby Boga nie było, nie jest życiem godnym człowieka, dającym szanse zrozumienia swego rozwoju. To determinizm wolności, autonomizm czy bycie poza dobrem lub złem, a faktycznie to odejście od antropologicznej wizji człowieka.

W tejże samej homilii papież wskazywał: „Kiedy wiek XX zbliża się ku końcowi, mamy za sobą doświadczenia aż nazbyt wymowne i straszliwe, które świadczą o tym, co w rzeczywistości oznacza ten nietzscheański program. Ku czemu idziemy, żyjąc tak, jakby Bóg nie istniał?”⁵. Współczesność ukazuje odejście wielu antropologii od obiektywnej wizji człowieka. Ta zaś daje szanse rozwoju i doskonalenia się, a więc odpowiedzi na powołanie.

To jedno z rozeznań sensu ludzkiej egzystencji wiąże się nierozzerwalnie z pytaniem o człowieka, o jego istotę i egzystencję: „Jeżeli jednak Boga nie ma, czy ty, człowieku, naprawdę jesteś?” – pytał Jan Paweł II⁶. Samo pytanie, a dalej i odpowiedź na nie zdają się być dramatycznie niepokojące. Niosą one w sobie syntezę wizji człowieka, a więc i siebie, a ta przecież leży u fundamentów życia osobowego oraz wspólnotowego i komunijnego.

⁴ Jan Paweł II, *Próby i zwycięstwa wiary naszego czasu. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. beatyfikacyjnej sługi Bożej Anieli Salawy. Kraków 13.08.1991*, „L'Osservatore Romano” 12:1991 nr 8 nr 4.

⁵ Tamże.

⁶ Jan Paweł II, *Jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam... Przemówienie wygłoszone podczas czuwania maryjnego w sanktuarium jasnogórskim. Częstochowa. 14.08.1991*, „L'Osservatore Romano” 12:1991 nr 8 nr 4.

Jakby kwintesencją współczesnego kryzysu, a jednocześnie pozytywną odpowiedzią na niego jest papieskie stwierdzenie, iż człowieka nie można zrozumieć do końca bez Chrystusa⁷. To On jako wcielony, a zarazem paschalny Człowiek-Bóg tłumaczy w pełni antropologiczną prawdę człowieka-osoby. Dlatego nie należy się Jego obawiać, ale szeroko otworzyć Mu drzwi serca i umysłu, kultury i cywilizacji, państw czy narodów⁸.

Pytanie o współczesny kryzys moralno-duchowy dotyczy kryzysu prawdy o człowieku, jego antropologicznej wizji. Tu tkwi rozstrzygnięcie tego, co negatywne i pozytywne zarazem w prawdzie człowieka i jego relacjach. To ma przełożenie w realiach życia i spełniania siebie wobec Boga, innych, siebie samego oraz całego świata.

2. Oderwanie seksualności od moralności i od osoby

Współczesnym zjawiskiem nie tylko społecznym, ale i osobowym oraz kulturowym, jest pornografia. To fenomen relacji międzyludzkich, ale w ich negatywnym rozeznaniu i praktykowaniu. Więcej, to jeden z negatywnych znaków współczesności, który winien skłaniać ku jeszcze głębszemu i pozytywnemu rozeznaniu człowieka.

Dzisiejszy kryzys metafizyczny człowieka manifestuje się w braku poszanowania naturalnym i moralnym osoby ludzkiej i to na każdym etapie jej życia (od poczęcia aż do naturalnej śmierci). Nie powinno tu stawać pytanie o jakość życia. To pytanie o osobę, który jest dla niej fundamentem oraz szansą poprawnego jej rozeznania⁹.

⁷ „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie przyswoić, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć” (Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 10).

⁸ „Nie obawiajcie się przyjąć Chrystusa i zgodzić się na Jego władzę! (...) Nie lękajcie się! Otwórzcie, a nawet, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi” (Jan Paweł II, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi. Na rozpoczęcie pontyfikatu. Watykan. 22.10.1978*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, T. I, 1979, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań – Warszawa 1987 nr 5).

⁹ „O jakość życia należy zabiegać (...); jednak jakość życia zakłada samo życie i prawo do życia dla wszystkich i dla każdego, bez dyskryminacji i zaniedbań” (Jan Paweł II, *Trzeba raz jeszcze stwierdzić: każde życie jest święte. Przemówienie do uczestników XI Międzynarodowego Kongresu Medycyny Perinatalnej*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 211).

Integralna koncepcja człowieka niszczona jest przez tendencje, które redukuje go do wymiaru biologicznego czy fizjologicznego (por. freudyzm, socjologizm). Akcentowanie tylko sfery fizycznej to spłaszczenie człowieka jako osoby w jej sferze duchowej i psychicznej. To ograniczenie go do jednego wymiaru, choć przynależącego do jego natury, ale nie wyczerpującego dynamiki osoby.

Konsekwencją takiego podejścia do osoby jest jej urzeczowienie, pozbawienie ducha. Człowiek w swym osobowym dynamizmie zostaje sprowadzony tylko do cielesności, która zawęza go i często staje się przedmiotem licznych eksperymentów medycznych i komercji. To ostatnie zjawisko stało się dramatycznym faktem panowania bogatych nad biednymi. W tej procedurze pomija się osobowość cielesności człowieka.

W tym kontekście szczególnie niebezpieczne jest oderwanie seksualności od moralności i od osoby. Ów błąd antropologiczny i wywołany nim kryzys metafizyczny osoby jest przyczyną kryzysu wartości moralnych, które dotyczą osoby oraz społeczności czy wspólnoty. Sugerowane rozdzielanie jest tutaj rozdzielaniem osoby samej w sobie¹⁰. Ów błąd antropologiczny i związany z nim kryzys osoby manifestuje się w zafałszowaniu prawdy o człowieku. Wyrazem tego jest absolutyzacja wolności, która przybiera m.in. znamiona skrajnego autonomizmu moralnego. Fakt ten ma daleko idące negatywne konsekwencje w wielu dziedzinach ludzkiego życia, w tym życia seksualnego¹¹.

Od dziesiątków lat XX wieku, a także i w wieku obecnym, stale pogłębia się tendencja oddzielenia seksualności człowieka od życia moralnego i duchowego. Zostaje ona w pewnym sensie sprowadzona do zachowań zwierząt, a więc istot nierozumnych i nieobdarowanych wolnością. W myśl hedonizmu każe się człowiekowi traktować własną oraz cudzą seksualność tylko w kategoriach przyjemności, czasowej oraz zewnętrznej i fizycznej.

W takim kontekście płciowość człowieka sama w sobie oraz w jej odniesieniu do innych jest przedmiotem komercji, łatwego sposobu na nudę, stres czy zabawę. Jest przedmiotem zabawy, gry czy ustalonego, na zasadzie porozumienia, układu

¹⁰ „Człowiek jest duchem ucieleśnionym, czyli duszą, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej” (Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 11).

¹¹ „Należą do nich doktryny, które przyznają poszczególnym jednostkom lub grupom społecznym prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe: według nich ludzka wolność może «stwarzać wartości» i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności. Wolność zatem rościłaby sobie prawo do takiej autonomii moralnej, która w praktyce oznaczałaby zupełną jej suwerenność” (Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 35).

prowadzącego do egoistycznego zadowolenia. Zatem nie jest to małżeńska miłość międzyosobowa ukierunkowana ku płodności, a więc ku życiu.

W wyniku fizycznego podejścia następuje oderwanie seksualności od jej osobowego wymiaru oraz od jej życiowych funkcji i przeznaczeń, które zakodowała sama natura, nie ograniczając rozumnej wolności człowieka. Staje się ona funkcją czysto fizyczną czy fizjologiczną ukierunkowaną tylko ku innym. W tych wypaczeniach przestaje być osobową, a staje się fizycznym doznaniem, czasem sfingowanym czy zagranym zgodnie z zadaną rolą.

Współczesne uprzedmiotowienie osoby jest m.in. owocem „rewolucji seksualnej”. Trwające i podtrzymywane jej postulaty z przełomu lat 60. i 70. doprowadziły do degradacji i okaleczenia w ich męskości i kobiecości. Zatracona została dynamika i piękno obdarowania kobiety i mężczyzny we wspólnocie małżeńskiej.

Ze świadectw ofiar panseksualizmu dostrzec można, iż absolutyzacja seksu nie prowadzi do wyzwolenia i szczęścia. Są to świadectwa ludzi zranionych i dotkniętych „rewolucją seksualną”. Z drugiej strony absolutyzacja seksu stała się przyczyną cierpienia tak w wymiarze fizycznym, psychicznym, moralnym, jak i duchowym. Są to zranienia na całe życie i zmuszają do ich niesienia niezależnie od nowych sytuacji życiowych.

Zatem uprzedmiotowienie osoby prowadzi do negacji jej dynamiki i bogactwa oraz neguje szanse rozwoju i doskonalenia się. Dotyczy to także jej sfery seksualnej, która nie powinna być oddzielana od moralności i faktu osoby, ale stanowić jeden z jej twórczych wyrazów. Osoba nie powinna być tylko przedmiotem, lecz zawsze podmiotem.

3. Koncepcja osoby i seksualność

Pytając o zagadnienie pornografii, dotyka się fenomenu człowieka jako indywidualnej, niepowtarzalnej osoby. To jej pozytywna wielkość, a z drugiej strony dramatyczne rozeznanie postaw i wyborów moralnych. Tu widać negatywne świadectwo, jakie pornografia wydaje o konkretnym człowieku.

U podstaw odpowiedzialnego pochylenia się nad człowiekiem, w świetle jego rozeznania w Chrystusie, staje chrześcijańska koncepcja osoby¹². Przecież człowiek jest jedyną istotą ziemską chcianą przez Boga dla niej samej; więcej,

¹² „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć” (Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 10).

odkupioną i przeznaczoną do życia wiecznego. Oczywiście, rozeznając osobę w jej pełni, nie można pominąć jej cielesności oraz związanej z tym seksualności¹³. To jest swoista baza antropologiczna trwania w miejscu i czasie, wobec której nie wolno czynić wypaczeń czy głosić nieprawdy.

By mówić odpowiedzialnie o seksualności człowieka, nie sposób pominąć zagadnień natury ogólnej, tj. psychicznej czy fizycznej bytu ludzkiego. Właśnie ona jako jeden z fundamentalnych jego przejawów winna być spełniana w prawdzie osoby, a to czyni z niej inną jakość, a także stawia wyzwania wobec siebie oraz stworzenia. To integralna osoba, jej niepowtarzalna specyfika oraz jej bytowe elementy, a wśród nich cielesność i seksualność.

Patrząc na współczesne propozycje, to tylko chrześcijańska koncepcja osoby ukazuje człowieka w jego integralnym złożeniu: fizycznym, psychicznym i duchowym. To nawiązanie do rozeznania Starego Testamentu, który tak kompleksowo widział osobę. Wskazując na jeden z tych elementów, zawsze miał na myśli całego człowieka. Dopiero Nowy Testament, częściowo pod wpływem myśli greckiej, jakby ograniczył człowieka do duszy i ciała¹⁴.

Działanie pomijające któryś z tych wymiarów jest pomniejszaniem osoby ludzkiej, jej splaszczaniem i utratą specyfiki indywidualnego piękna. To faktyczne odarcie jej z wielopłaszczyznowego bogactwa, sprowadzenie do istot żyjących na niższym poziomie, tj. pozbawionych rozumu i wolności. One zaś stanowią specyfikę osobową człowieka, a zarazem zobowiązań wobec stworzenia.

Stąd wyjątkową funkcję w zachowaniach seksualnych, po grzechu pierworodnym, pełni wstyd seksualny, który wpisany jest w naturę mężczyzny i kobiety. Wspaniale literacko ukazuje to Księga Rodzaju, opisując przemianę zachowań ludzkich po grzechu pierworodnym, w stosunku do wcześniejszego stanu harmonii (por. Rdz 3,7-11). Stąd wstyd seksualny jest m.in. jakże wymow-

¹³ „Płciowość ludzka jest więc dobrem: jest to część tego daru stworzonego, jaki Bóg zobaczył, że jest «bardzo dobry», gdy stworzył osobę ludzką na swój obraz i podobieństwo, «mężczyzną i niewiastą stworzył ich» (Rdz 1,27)” (Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, nr 11).

¹⁴ „Człowiek jest wśród wszystkich żywych stworzeń na ziemi istotą wyjątkową i nieporównywalną. Człowiek jest jedyny i specyficzny, oprócz cielesności obdarzony jest rozumem i wolną wolą. Żyje jednocześnie i nierozłącznie w wymiarze duchowym i cielesnym. Przypomina nam o tym również fragment Pierwszego Listu do Tesaloniczan, (...): «Bóg pokoju – pisze św. Paweł – niech uświęca was całych, aby nietknięty duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego, Jezusa Chrystusa» (5,23). Jesteśmy zatem Duchem, duszą i ciałem” (Benedykt XVI, *Szacunek do każdego rodzającego się ludzkiego życia. Homilia podczas pierwszych Nieszporów Adwentu. Watykan. 27.11.2010*, „L'Osservatore Romano” 32:2011 nr 1, s. 24).

nią samoobroną natury przed jej uprzedmiotowieniem, zwłaszcza wobec nadużyć w tej sferze, a w której szczególne miejsce zajmuje pornografia¹⁵.

Współczesne wypowiedzi Kościoła o ludzkiej cielesności i seksualności są pozytywne, tj. dostrzega się ich twórczą funkcję w rozwoju osobowym człowieka. Nie jest to jej negacja czy wyolbrzymienie, co sugerują skrajne interpretacje, ale widzenie problemów z nią związanych. Chrześcijaństwo postrzega ją jako dar i zadanie, co wymaga zaangażowania osobowego. Zatem na czoło wysuwa się człowiek jako osoba, a nie jedna z jego specyfikacji.

Zatem w chrześcijaństwie nie ma miejsca na platońskie podejście, manichejską pogardę czy podejrzliwość wobec cielesności i seksualności człowieka. To dynamiczna propozycja widzenia ich w integralności osobowej człowieka, wpisana w jego rozumną naturę. Ma ona więc pozytywne zadania w kształtowaniu człowieka. Każdy człowiek jest wyposażony w ten dar natury, a oczekiwane jest jego ukierunkowanie etyczno-moralne.

Oczywiście cielesność oraz seksualność człowieka musi być widziana w wymiarze relacyjnym do innej płci. To rozróżnienie ma walor wobec seksualności spełnianej z inną osobą różnej płci. Tak ukierunkowana jest natura człowieka i dlatego zdolna wydać owoce miłości i życia. Otwartość na inną płęć jest także zwrotnie darem ku własnemu, osobowemu rozwojowi, który winien przez całe życie towarzyszyć człowiekowi.

Istnieje jednak świadomość, iż grzech pierworodny zranił i rozbił ludzką naturę daną przez Stwórcę. Jej harmonia została wypaczona i człowiek odszedł od pierwotnego rozwoju oraz udziału w Bożym dziele stwórczym. Okazało się to nieobojętne dla jego cielesności, a w tym sfery seksualnej. Taki człowiek neguje dynamikę swego pełnego rozwoju. Zatem oczekiwane jest panowanie rozumu i woli nad psychiką i emocjami człowieka¹⁶.

W bogactwie człowieka wymagane jest odpowiednie i zarazem odpowiedzialne wychowanie ku integracji z władzami duchowymi człowieka, jakimi są rozum i wola. Dotyczy to każdego etapu życia. Proces ten jest aktualny przez

¹⁵ Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, nr 56; Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*, nr 35.

¹⁶ „Rozdział trzeci Księgi Rodzaju ukazuje, jak ta prawda o osobie ludzkiej jako obrazie Boga została przyćmiona przez grzech pierworodny. Nieuniknionym tego następstwem jest utrata świadomości charakteru przymierza, właściwego jedności, którą osoby ludzkie tworzyły z Bogiem i między sobą. Chociaż ludzkie ciało nadal zachowuje swoje «znaczenie małżeńskie», to jednak znaczenie owo jest teraz przyćmione przez grzech” (Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, nr 6).

całe życie. Osiągnięte owoce nie są jednak nigdy ostateczne i do końca pewne, choć należy z nich się cieszyć.

Spojrzenie na cielesność i seksualność nie powinno być nigdy pozbawione odniesienia do chrześcijańskiej koncepcji osoby. Dopiero bowiem w tej rzeczywistości antropologicznej można poprawnie rozeznaczyć te przejawy spełniania się człowieka.

4. Tzw. „rewolucja seksualna” negacją osoby

Współczesność znaczone jest szczególnym odniesieniem do życia poszczególnych osób. Jakby zatroskaniem o jego najbardziej czytelne wyrazy zewnętrzne. Wszystko to jednak niestety znaczone jest egoizmem wobec siebie samego oraz innych. Na czoło wysuwa się zatem śmierć osobowa, a nie pełne życie godne człowieka. W uprzedmiotowienie osoby wpisuje się cywilizacja śmierci. Natomiast „rewolucja seksualna” śmiercionośne żniwo zebrała i nadal zbiera, siejąc zło, zwłaszcza manifestując je jako dobro i znak wolności człowieka. W tym kontekście występuje wiele zróżnicowanych owoców tzw. „wolnej miłości”.

Nie systematyzując w sensie rangi czy kolejności, najpierw warto wskazać na przedwczesną inicjację seksualną. Wydaje się ona wręcz niezbędna do akceptacji środowiskowej czy w grupie rówieśniczej. Szczególnie niepokojącym zjawiskiem jest tutaj masturbacja. Ma ona bowiem duży wpływ nie tylko na sferę rozwoju seksualnego, ale i całą osobowość, a w tym odniesień do innych ludzi¹⁷.

Przedwczesna inicjacja seksualna łączy się często z ciążą nastolatek. To dramaty nie tylko osobiste, ale całych wspólnot. Dalej łączy się to z antykoncepcją. Ta nie tylko działa przeciwko poczęciu nowego życia, ale także powoduje wielkie spustoszenie w organizmie kobiety, które ma dramatyczne konsekwencje w przyszłości, np. niepłodność czy choroby. Jeszcze bardziej dramatycznym znakiem śmierci jest aborcja, wykonanie wyroku na niewinnej osobie, bezbronnej i oczekującej na miłość. Z tym wiąże się zagadnienie zespołu poaborcyjnego¹⁸.

Cywilizacja śmierci znaczone jest porzuconymi i osieroconymi dziećmi. To domy dziecka, dzieci ulicy czy dzieci odrzucone. To konsekwencje braku

¹⁷ „Poszukuje się w niej przyjemności płciowej poza relacją płciową, wymaganą przez porządek moralny, która urzeczywistnia w kontekście prawdziwej miłości pełny sens wzajemnego oddawania się sobie i przekazywania życia ludzkiego” (KKK 2352).

¹⁸ „Z pewnością antykoncepcja i przerywanie ciąży, z moralnego punktu widzenia, to dwa zasadniczo różne rodzaje zła: jedno jest sprzeczne z pewną prawdą aktu płciowego jako właściwego wyrazu miłości małżeńskiej, drugie niszczy życie ludzkiej istoty; pierwsze sprzeciwia się cnocie czystości małżeńskiej, drugie zaś jest sprzeczne z cnotą sprawiedliwości i bezpośrednio łamie Boże przykazanie «nie zabijaj»” (Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 13).

odpowiedzialności w tzw. „wolnej miłości”, która jest jednym z dramatycznych przejawów współczesnego egoizmu. Tragedie dzieci, które pozostają na całe życie z ciężkim bagażem wpisanym w ich życiorysy bez ich winy. Trudno to często unieść, mimo udanego własnego życia.

„Rewolucja seksualna” narusza podstawową komórkę życia wspólnotowego oraz społecznego, tj. małżeństwo i rodzinę. Jest stylem życia, który m.in. akceptuje zdrady małżeńskie. Niekiedy są one wpisane we wzajemne porozumienie partnerów. Kolejnym stopniem tych procesów są rozwody z konsekwencjami dla małżonków i dla dzieci. Nawet przy trwającym małżeństwie występuje dotkliwa samotność wielu. Jest to fizyczne bycie obok siebie, a jednocześnie negacja osobowego bycia razem.

Cywilizacja śmierci to eskalacja przemocy, która jest stylem postępowania i życia. W niej upatruje się szanse osiągnięcia sukcesu czy realizacji planów życiowych. Jest także nieodłącznie związana z tzw. „wolną miłością”. Szczególnym przejawem przemocy jest bez wątpienia prostytutka. To świat terroru, osobowej negacji człowieka, szczególnie kobiety¹⁹.

Fenomenem bardzo głośnym współcześnie jest homoseksualizm. Tu jest wiele niedomówień, które wypaczają jego istotę, a z drugiej strony kwalifikacje etyczno-moralne konkretnych postaw i osobowych zachowań. Te ostatnie są poważnym nieporządkiem moralnym. Nie łączy to się z negacją samej osoby oraz jej godności²⁰. Odrażającym znakiem tzw. „wolnej miłości” jest kazirodztwo czy pedofilia. To obrzydliwa przemoc i gwałt zadany osobom wyjątkowo bliskim, które oczekują na miłość i szacunek²¹.

Konsekwencjami, jakże częstymi tzw. „wolnej miłości”, są różnorodne choroby przekazywane drogami płciowymi, a w tym choroby weneryczne. Mimo wielu nowych możliwości medycznych w ich leczeniu nie można ich jednak bagatelizować.

¹⁹ „Prostytucja narusza godność osoby, która oddaje się prostytutce, stając się przedmiotem przyjemności cielesnej kogoś drugiego. Ten, kto płaci, grzeszy ciężko przeciw sobie samemu; niszczy czystość, do której zobowiązuje go chrzest, i znieważa swoje ciało, świątynię Ducha Świętego. Prostytucja stanowi plagę społeczną. Dotyka na ogół kobiety, lecz także mężczyzn, dzieci i młodzież (w dwóch ostatnich przypadkach grzech jest jednocześnie zgorszeniem). Oddawanie się prostytutce jest zawsze grzechem ciężkim, jednak nędza, szantaż i presja społeczna mogą zmniejszyć odpowiedzialność za winę” (KKK nr 2355).

²⁰ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, s. 350-359; Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków między osobami homoseksualnymi*, „L'Osservatore Romano” 25:2004, nr 2 s. 43-46.

²¹ „Jeszcze poważniejszy jest gwałt popełniony przez rodziców (por. kazirodztwo) lub wychowawców na dzieciach, które są im powierzone” (KKK 2356).

wać, gdyż mają one rozległe skutki w wielu sferach życia człowieka. Współcześnie do tej sfery zagrożeń dołączył problem nosicieli wirusa HIV i chorych na AIDS²².

Szczególnie niebezpiecznym skutkiem „rewolucji seksualnej” jest erotomania, czyli chorobowe uzależnienie od doznań seksualnych. Jest on mało akcentowany i uświadamiany. To ograniczenie wolności osobowej, które w konsekwencji jest krokiem ku cywilizacji śmierci, ku negacji prawdy siebie, a więc poddania się niewoli.

Współczesne procesy odnoszące się do sfery seksualnej mają także wyraźne odniesienia do chorób psychicznych. W tej sferze wiele z nich ma swe ostateczne źródło. W konkretnych przejawach to m.in. depresje czy schizofrenie. Szczególnie dramatycznym złem „rewolucji seksualnej” jest złamane życie osobiste. W tym rozpoczynają się tragedie własne oraz innych, zwłaszcza najbliższych. Widać tu odejście od pierwotnej miłości na rzecz egoizmu, a niekiedy nienawiści siebie samego. To złamane kariery zawodowe, wspaniale zapowiadające się drogi rozwoju siebie i satysfakcjonującej osobiście posługi dla innych.

Tragicznym znakiem współczesności są zabójstwa i samobójstwa związane ze sferą seksualną człowieka. Te pierwsze to znaki nienawiści innych, choć źródło mają w osobie zabójcy. Ten drugi znak cywilizacji, to negacja siebie samego, do którego zachęca cywilizacja śmierci. Upatruje ona, w obu przypadkach, rozwiązanie problemów poprzez śmierć, a tak naprawdę to jest zanegowaniem siebie samego i swych relacji do innych ludzi²³.

Zatem tzw. „wolna miłość” niesie cywilizację śmierci. Wszystko, co zwiastuje, a tym bardziej co powoduje, jest negacją osoby ludzkiej, jej rozwoju i doskonalenia się. Z innej osoby czyni przedmiot użycia i wykorzystania, a w konsekwencji sama staje się przedmiotem.

²² „AIDS, w porównaniu z innymi chorobami zakaźnymi, które nękały ludzkość na przestrzeni dziejów, wywołuje daleko głębsze reperkusje natury moralnej, społecznej, gospodarczej, prawnej i organizacyjnej tak w życiu rodzin i lokalnych wspólnot, jak też w życiu poszczególnych krajów i całej wspólnoty narodów. Dziś bowiem wirus HIV występuje, choć w różnym nasileniu i w różnych formach, w ogromnej większości krajów świata i, jak wykazują okresowe badania prowadzone przez służby medyczne, zjawisko to stale się rozszerza” (Jan Paweł II, *Kościół wobec AIDS. Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji na temat AIDS. Watykan. 15.11.1989*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, nr 2).

²³ „Samobójstwo zaprzecza naturalnemu dążeniu istoty ludzkiej do zachowania i przedłużenia swojego życia. Pozostaje ono w głębokiej sprzeczności z należytą miłością siebie. Jest także zniewagą miłości bliźniego, ponieważ w sposób nieuzasadniony zrywa więzy solidarności ze społecznością rodzinną, narodową i ludzką, wobec których mamy zobowiązania. Samobójstwo sprzeciwia się miłości Boga żywego” (KKK 2281).

5. Urzeczowienie osoby przez pornografię

Współcześnie „rewolucja seksualna” niesie w sobie tragiczną negację osobową siebie oraz zazwyczaj i innych ludzi, a także wielu pozytywnych znamion ku przyszłości. Nie zawsze to wszystko jest wyraźnie uświadamiane oraz nie rozeznaje się ich dramatycznych konsekwencji, które są trudne do przewidzenia.

Na listę, będącą świadectwem pogardy wobec człowieka i jego seksualności, wpisuje się pornografia, i to niezależnie od form, zakresu czy elementów różnicujących²⁴. Obok innych znaków „rewolucji seksualnej” właśnie ono godzi nie tylko w dobro poszczególnych osób, ale także w dobro różnych społeczności oraz całej ludzkości. Jest to bowiem zło społeczne.

Współczesna pornografia jawi się jako jeden z „dojrzałych owoców” permissywno-liberalnego nastawienia różnych społeczeństw demokratycznych. To niekiedy także owoc źle pojętej demokracji, która nie rozeznaje w sposób osobowy wolności i dobra, które mają odniesienie do odpowiedzialności oraz obiektywnej prawdy. To także wypaczenie wolności aż do poziomu negacji samych nosicieli wolności, a więc negacji konkretnych osób.

W dobie współczesnego rozwoju elektroniki, wszechobecności mediów (np. telewizja satelitarna, Internet), zwłaszcza wymykających się spod jakiegokolwiek kontroli działań ich twórców, pornografia stała się rzeczywistością bez granic. Wymknęła się zorganizowanej kontroli i weszła na równię pochyłą. Media stały się drogą jej transmisji, która wymyka się zewnętrznej kontroli. Postawiona została wyzwaniu wolność jej odbiorców²⁵.

²⁴ „Pornografia polega na wyrwaniu aktów płciowych, rzeczywistych lub symulowanych, z intymności partnerów, aby w sposób zamierzony pokazywać je innym. Znieważa ona czystość, ponieważ stanowi wynaturzenie aktu małżeńskiego, wzajemnego intymnego daru małżonków. Narusza poważnie godność tych, którzy się jej oddają (aktorzy, sprzedawcy, publiczność), ponieważ jedni stają się dla drugich przedmiotem prymitywnej przyjemności i niedozwolonego zarobku. Przenosi ona ich wszystkich w świat iluzoryczny. Pornografia jest ciężką winą. Władze cywilne powinny zabronić wytwarzania i rozpowszechniania materiałów pornograficznych” (KKK 2354).

²⁵ „Kolejnym zagrożeniem (...) jest rozbudzenie seksualizmu, aż po zalew pornografii w słowie mówionym lub pisanym, w obrazach, w przedstawieniach, a nawet w występach określanymi jako «artystyczne». Dochodzi niekiedy do prawdziwego stręczycielstwa, które dokonuje dzieła zniszczenia i deprawacji. Ujawnianie tego stanu rzeczy nie jest, jak to się często słyszy, przejawem wstecznej mentalności lub cenzorskich zakusów: również tutaj występuje się z oskarżeniem w imię wolności, która wymaga i żąda, aby nie podlegać przymusowi ze strony tego, kto chciałby przekształcić seksualizm w «cel». Działalność ta (...) jest nie tylko antychrześcijańska, lecz antyhumanitarna” (Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu w służbie odpowiedzialnej wolności. Oredzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1981*, nr 4).

Oto ludzka seksualność, dotąd intymna i znaczone m.in. wstydem, we współczesnym przekazie medialnym została w dramatyczny sposób odarta z intymnego i osobowego wymiaru. Stała się działaniem czysto fizycznym, jeśli nie tylko fizjologicznym. Poważnemu zbanalizowaniu i deprecjacji uległy antropologicznie drogie człowiekowi wartości odnoszące się do godności osobowej, tak indywidualne, jak i w relacjach międzyosobowych.

W rzeczywistości pornografia narusza miłość i życie, a więc fundamentalne wartości, wobec których człowiek jest bardzo wrażliwy. To jest negacja osobowej specyfiki człowieka, jako szczytu stworzenia, powołanego do rozwoju i doskonałości, a także odpowiedzialności za stworzenie. Negacja miłości i życia to negacja stawiania się i rozwoju każdego człowieka.

Pornografia narusza także pozytywną i twórczą funkcję oraz znaczenie seksualności, która należy do istoty człowieczeństwa i jego spełniania się, widzianego w kategoriach ludzkich, tj. racjonalnych, a nie zwierzęcego instynktu. Narusza oblubieńczy charakter ciała. Ma ono niezbywalną funkcję w spełnianiu się człowieka jako indywidualnej osoby.

Szerząca się pornografia narusza istotę osoby ludzkiej, jej rzeczywistość antropologiczną, która zadana jest ku rozwojowi osobowemu każdego człowieka. Jest to raniące dotknięcie każdego człowieka w jego specyfice osoby. Wyraża się to w płaszczyźnie godności osoby ludzkiej, której nie można naruszyć, pomniejszyć czy nie respektować.

Pornografia narusza, wręcz niszczy, najbardziej podstawowe wspólnoty i społeczności niezbędne dla naturalnego rozwoju ludzkości. To negacja wszystkich wartości związanych z małżeństwem, naturalną wspólnotą osób różnej płci opartej na miłości i otwartej ku życiu. To także negacja rodziny, w jej naturalnych oraz nadprzyrodzonych wartościach, a więc społeczności noszącej nowość życia, jego wychowania i rozwoju.

Patrząc na pornografię, dostrzega się, iż jest ona w sprzeczności wobec wszelkiego dobra wspólnego, a więc odpowiedzialności społecznej. Jest wyjątkowym egoizmem oraz negacją każdej osoby, wspólnoty czy społeczności. Nie może być wolnym udziałem w budowaniu dobra wspólnego, które stanowi ważne principium życia społecznego.

Współczesny relatywizm moralny powiązany z liberalizacją zachowań seksualnych w przekazie pornograficznym przyczynił się do eskalacji przemocy oraz patologizacji życia indywidualnego i społecznego. Trudno rozdzielić te dziedziny życia i postępowania. To zjawiska rzutujące na osobowe postawy, zwłaszcza w kontekście negatywnych ofert niszczących poszczególne osoby²⁶.

²⁶ „Kościół podkreśla konieczność przeciwdziałania niegodziwym praktykom skierowanym przeciwko życiu, takim jak (...) pornografia, przemoc itp.” (Papieska Rada

Od początku lat 90. ubiegłego wieku demoralizacja związana z pornografią przesunęła się na kraje Europy środkowo-wschodniej, w tym na Polskę. Niestety, także przedstawiciele Kościoła nie chcieli zauważyć tego fenomenu czy bagatelizowali go. Tymczasem zjawisko to jest poważnym problemem oraz wyzwaniem dla wszystkich, którym zależy na dobru i rozwoju ludzkości, a zwłaszcza poszczególnych osób. Dotyczy to zwłaszcza rodziców²⁷.

Pornografia staje jako szczególny znak negacji człowieka, a zwłaszcza jego specyfiki jako niepowtarzalnej osoby, w bogactwie ducha i ciała²⁸. To naruszenie jego godności oraz twórczych relacji międzyludzkich. Człowiek bowiem nigdy nie zostaje oddzielony od swego wymiaru relacyjnego, a w tym przede wszystkim do innych ludzi.

6. Elementy oceny teologiczno-moralnej pornografii

Dramatyzm pornografii staje zawsze wobec konkretnej osoby, kobiety czy mężczyzny. Nie istnieje bowiem pornografia, która nie ma odniesień do człowieka. W mentalności tej ma miejsce inkoherencja, polegająca na oderwaniu seksualności od poszczególnych wartości.

1. Pornografia jest oderwaniem seksualności od osoby, czyniąc z niej rzecz-przedmiot egoistycznego użycia bezpośredniego, a częściej wielokrotnie pośredniego, zwłaszcza przez jej konsumentów. Seksualność staje się wyeksponowaną figurą, osoba zaś ledwie zauważalnym tłem. To fizjologiczna płciowość, skoncentrowana na jej wyrafinowanych technicznych wyrazach.

ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, nr 79).

²⁷ Zadanie to natrafia dziś na szczególne trudności, również w związku z rozpowszechnianiem poprzez mass media pornografii, inspirowanej interesami komercyjnymi, deformującymi wrażliwość młodzieży. W tej sytuacji jest rzeczą konieczną ze strony rodziców podwójna troska: z jednej strony wychowanie dzieci uprzedzające i krytyczne, z drugiej – odważne demaskowanie niewłaściwych poczynań władz. Rodzice, czy sami, czy to w stowarzyszeniu z innymi, mają prawo i obowiązek popierać dobro swoich dzieci i żądać od władz praw prewencyjnych i represyjnych wobec nadużywania i deformowania wrażliwości dzieci i młodzieży” (Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, nr 45).

²⁸ „(...) każda osoba ludzka w swej niepowtarzalnej wyjątkowości nie jest złożona tylko z ducha, lecz także z ciała, i dlatego w ciełe, i poprzez ciało, dociera się do samej osoby w jej konkretnej rzeczywistości. Szacunek dla godności człowieka pociąga w konsekwencji obronę owej tożsamości człowieka – «corpore et anima unus – jedność ciała i duszy»” (Jan Paweł II, *Podstawy deontologii lekarskiej. Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego*, „L'Osservatore Romano” 4:1983 nr 10, s. 22).

W pornografii wartość seksualna, i to zazwyczaj czysto fizjologiczna, choć czasem tylko psychiczna przewyższa wartość osoby, która staje się tylko środkiem do celu, a nie celem samym w sobie. Taki zaś jest jej ontologiczny charakter w relacjach międzyosobowych, przez co ludzka seksualność traci swój naturalny i właściwy sens. Przestaje być twórczą siłą służącą w realizacji dojrzałości osobowej.

Osoba ludzka poddana zniewalającej sile popędu seksualnego przestaje panować nad swoim osobowym życiem. Staje się, w niektórych sytuacjach, wręcz niewolnikiem tylko jednej, i to chyba najniższej, sfery życia. Tak więc zarówno ciało, jak i płciowość zostają zredukowane do roli przedmiotu użycia i wręcz poniżenia w osobie, tj. w sobie i w innych. W konsekwencji osoba zostaje niezwykle dramatycznie poniżona w sferze płci.

2. Seksualność zostaje oderwana od miłości, a w jej miejsce wkracza tzw. „wolna miłość”, która zamiast afirmacji osoby drugiej płci i dążenia do dobra i doskonałości, co stanowi rdzeń prawdziwego miłowania, pojawia się tendencja do poszukiwania samej przyjemności i rozkoszy związanej z przeżyciami zmysłowo-seksualnymi. Całe bogactwo tej sfery życia zostaje sprowadzone tylko do jednego z jego aspektów.

W pornograficznej perspektywie płciowość staje się demoniczną i destrukcyjną obsesją, i to dla siebie, a częściej i dla innych; wykorzystywaną brutalnie także w kategoriach finansowych, komercyjnych i demoralizujących. Towar seksu jest realizmem rynku, który człowieka traktuje jako przedmiot na sprzedaż. Handel człowiekiem, i to w każdym miejscu oraz okolicznościach, ale ze względu na jego seksualność jest szczególnie nagannym, odrażającym i godnym potępienia.

Używanie, a więc eksploatacja osoby, wypiera miłowanie osoby. Jest to następstwo wadliwie ustawionej hierarchii wartości pomiędzy seksualnością i miłością, prowadzącej do patologii życia ludzkiego. Rozłączne traktowanie seksu i miłości lub utożsamianie miłości jedynie z seksem prowadzi do fizjologizmu i traktowania tych ludzkich przeżyć w kategoriach wyczynu sportowego, narkotyku bądź narzędzia do produkowania i powielania przyjemności.

3. Pornografia odrywa seksualność od prokreacji przez jej negację czy ośmieszenie. Tymczasem jest ona, ze swej natury, w nią wpisana i stanowi element jej pełni oraz doskonałego charakteru dla obu partnerów. Wypaczony zaś obraz wskazuje, że wartość seksu mierzy się w niej funkcją jego użyteczności i przyjemności, i to czysto fizycznej, a nie funkcją prokreacyjną, przynajmniej w pozytywnej otwartości ku nowemu życiu.

Pornograficzna wizja płciowości realizowana w przypadkowych i luźnych związkach, traktuje płciowość jako zjawisko niepożądane, a nawet kłopotliwe; może bowiem znaczone być poczęciem nowego życia (wyjątkowo dyskretnie mówi

się o chorobach przekazywanych tą właśnie drogą, AIDS). Dotyczy to jego wymiaru prokreacyjnego, który może pojawić się, mimo działań jemu przeciwnych (np. środki antykoncepcyjne czy wczesnoporonne).

Jak zauważa się współcześnie, w miejsce Madonny z Dzieciątkiem na ręku, będącej od wieków personifikacją miłości, bezpieczeństwa i więzi międzyludzkich (ów symbol przybrał już wyrazy pozareligijne), np. w obrazach Leonardo da Vinci, Rafaela czy Botticellego, pojawił się inny rodzaj madonny, epatującej seksem, madonny wyzywającej, depczącej wszelkie wartości, madonny gorszącej. To brutalne zanegowanie pokoju zewnętrznego i wewnętrznego niesionego darem przekazywania życia w miłości.

4. Dalszą konsekwencją nastawień pornograficznych jest oderwanie seksualności od małżeństwa i wierności z nim szczególnie związanej. Małżeństwo przestaje być personalnym układem i trwałym związkiem dwojga osób różnej płci, w którym rodzą się i wychowują dzieci. Spełniane w małżeństwie wyrazy jedności ciała, osadzone we wzajemnej miłości, w aktach pornograficznych tracą swój twórczy sens i znaki wspólnego rozwoju.

Oto w miejsce więziotwórczej funkcji płciowości pojawiają się powierzchowne i przelotne związki, które zdradę małżeńską czynią akceptowaną normą. To wydaje się być znakiem wolności i nieskrępowanych egoistycznych aspiracji, ale niestety nie odniesionych do prawdy. Wierność, przejawiająca się jako pragnienie wspólnego trwania nawet za cenę poświęceń i ofiar, w przekazaniu pornograficznym nie istnieje lub jest deprecjonowana i ukazywana jako anachronizm, przeżytek, zdewaluowany relikw z zacofanej przeszłości.

Natomiast liczne współczesne obrazy filmowe prezentują kontakty homoseksualne, lesbijskie, z wykorzystywaniem dzieci, zwierząt, w sposób zbiorowy, z użyciem narzędzi do zadawania bólu. Zdaje się nawet takie kontakty proponować jako równoważne z małżeństwem i oczekuje się dla nich takich samych praw (np. adopcje). Tak subtelne i osobowe pojęcie „kocham cię” zostało wyparte przez „pożadam cię” czy „pragnę cię”.

5. Seksualność w pornografii zostaje oderwana od wartości moralnych na rzecz prymitywnej wizji człowieka, którego działania podporządkowane są zaspokojeniu silnie pobudzonej sfery zmysłowej. Jest to czynione wręcz natarczywie i z działaniem wielu środków zewnętrznych, np. reklamy, filmu, muzyki czy mody. Zatem ta sfera zdaje się kierować całym życiem i jej są podporządkowane wszelkie inne działania oraz wybory etyczno-moralne. Wręcz trudno się od niej uwolnić, będąc nią w znacznym stopniu zdeterminowanym.

Istotne dla człowieka wartości, takie jak praca nad sobą, opanowanie, męstwo, zdolność do poświęceń i wyrzeczeń, troska i odpowiedzialność za drugiego i szacunek dla osoby ludzkiej, które kształtują osobowość, w pornografii są mar-

ginalizowane. Seksualność dominuje nad nimi i uniemożliwia ich dostrzeżenie oraz spełnianie ku rozwojowi osoby. Te twórcze i godne człowieka wartości zostają zdominowane przez niższe zachowania i postawy.

W nastawieniu pornograficznym brakuje powiązania zachowań seksualnych z tym, co specyficznie ludzkie: z miłością, empatią i odpowiedzialnością. Stają się one wyobcowane ze swej więzi z konkretną, niepowtarzalną osobą. Przez to także sama seksualność przestaje być wartością, staje się antywartością. Nie jest ona jako wartość kształtowana przez osobę, jej rozum i wolę, a następnie zwrotnie i ona sama nie kształtuje twórczo i pełniej samej osoby, która niesie w sobie zadany komponent seksualności.

6. W pornografii seksualność zostaje oderwana od wolności i odpowiedzialności. Wręcz jest odarta z tych wyłącznie ludzkich wartości. Pornografia prowadzi ludzką płciowość na bezdroża wolności, gdyż tylko wówczas może bardziej doskonale spełniać swe dzieło spustoszenia i zniszczenia człowieka, wykorzystując przewrotnie m.in. jego wolność. Sprowadza go do wolności bez granic i braku poczucia odpowiedzialności za spełniane czyny. Wszystko staje się pojedynczymi aktami ku egoistycznej przyjemności.

Na bazie popularnego liberalizmu pornografia agresywnie promuje totalną wolność, którą pojmuje jako nieograniczoną i nieskrępowaną tak w słowie, jak i w działaniu swobodę seksualną, oderwaną od odpowiedzialności. To wręcz negacja rzeczywistości człowieka jako istoty wolnej i rozumnej, tj. podstawowych elementów ontycznych każdej osoby ludzkiej. Seksualność oderwana od odpowiedzialności staje się wolnością ślepa, iluzyjną i niebezpieczną, staje się samozniewoleniem.

Pornografia, podsuwając człowiekowi obrazy szczególnie silnie podsycające popęd seksualny, sugeruje jego bezsilność wobec tego popędu. Zatem jedynym wyjściem wydaje się uleganie mu. Co więcej, podpowiada przewrotnie, że wolność zagrożona jest nie popędem usiłującym wolnością zawładnąć, ale prawami, które chcą ją przed tym zniewoleniem chronić. Przewrotność ta jest odejściem od istoty prawdy o człowieku, tj. od jego rozumności, wolności i odpowiedzialności na rzecz ulegania odczuciom, instynktom czy popędom.

7. Pornografia z bezwstydem i nagością odrywa seksualność od intymności i czułości, które szczególnie przystają do natury każdego człowieka. Intymność seksualna, w naturalny sposób przynależąca jedynie do osoby, a w układzie małżeńskim do małżonków, w ujęciu pornograficznym zostaje zniszczona. Wręcz widziana jest jako negatywny znak seksualnych odniesień międzyludzkich. Seksualność pozbawiona intymności zostaje zbanalizowana i potraktowana na równi z innymi funkcjami fizjologicznymi organizmu ludzkiego.

Nie jest także przypadkiem, że pornografia często połączona jest z przemocą i gwałtem nie tylko seksualnym. Więcej, wpisane są tu narkotyki i przestępczość, terror i śmierć. Ślepe poddanie się tylko własnym popędom oznacza wyjście ich z osobowego wymiaru ludzkiej natury i sprowadzenie ich do poziomu zwierzęcego. Tu zaś wchodzi w rachubę zupełnie inne, czysto instynktowne zachowania, wręcz z poziomu fizjologicznego, ograniczenie do których przecież nie jest godne człowieka jako osoby rozumnej i wolnej.

W miejsce tak oczekiwanej czułości, jako jednego z ludzkich znaków miłości, w pornografii pojawia się wulgaryzm i dominacja, związana z przemocą czy terrorem, wyrażającymi się w podporządkowywaniu sobie innych osób, które są postrzegane również w spłaszczonej, jedynie cielesno-pożądlivej perspektywie. I tak oto jednostronne ubóstwienie ciała i seksualności prowadzi do ubóstwienia tylko jednej sfery człowieka, a jednocześnie negacji innych, a przede wszystkim ich osobowej specyfiki i bogactwa daru dla drugiej osoby.

Wypaczenie wizji seksualności, które ma miejsce w pornografii, w jej obiektywnie twórczej i pozytywnej funkcji, musi prowadzić do negacji samej osoby. To koncentracja na jednej z jej sfer i to oderwanej od integralnej wizji moralno-duchowej specyfiki człowieka. Negacja wartości osoby to ostatecznie negacja samej osoby.

Ocena pornografii odnosi do osoby, gdyż ona stanowi fundament antropologii. Na tym budowana jest relacja międzyludzka, jaką jest miłość. Odniesienie kobiety i mężczyzny we więzi małżeńskiej nosi znamiona otwartości ku życiu oraz wierności. Tymczasem pornografia jest dramatyczną negacją tych wszystkich wartości²⁹. Odejście od nich wpisanych w naturę stwórczą człowieka, a także zbawczą, jest dramatycznym złem pornografii. Jest to zło osobowe i społeczne. Narusza poprawne funkcjonowanie i rozwój osoby samej w sobie, jak i sferze jej relacji, która winna twórczo akceptować swoją płciowość oraz płciowość innych.

7. Wybrane postulaty moralno-wychowawcze

Rozeznana problematyka pornografii rodzi liczne pytania, jak jej przeciwdziałać, jakie winny być podejmowane działania wychowawcze. Sam fenomen nie może bowiem pozostać obojętnym wobec struktur wpływających na życie społeczne i kulturowe. Zatem co i jak przedsięwziąć wobec współczesnego problemu pornografii.

²⁹ „Strzeżcie wasze rodziny przed pornografią, która dzisiaj pod różnymi postaciami wdziera się w świadomość człowieka, zwłaszcza młodzieży i dzieci” (Jan Paweł II, *Tylko czyste serce może w pełni miłować Boga. Homilia podczas Mszy św. Sandomierz. 12.06.1999*, „L'Osservatore Romano” 20:1999 nr 8 nr 3).

1. W kontekście niepokojącego zjawiska pornografii niezbędny jest powrót do wartości moralnych odnoszących się do wszystkich sfer życia człowieka, tak w płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej, a w tym i intymnej. Odbudowanie wartości będzie właściwym fundamentem dla odbudowy szczegółowych wartości odnoszących się m.in. do różnych sfer życia osobowego, społecznego oraz seksualnego. Tych ostatnich bowiem nie można traktować w oderwaniu od całokształtu spełniania się człowieka, otwartego ku życiu i miłości.

Rozeznając pozytywne znamiona wychowania w sferze seksualnej, zawsze ważnym jest pozytywne odniesienie do czystości i prawdziwej miłości. Tylko twórcze kształtowanie tych sfer życia człowieka pozwala rozeznąć bogactwo seksualności każdej osoby jako niepowtarzalnego indywiduum. Jej osadzenie w kontekście prawdy człowieka, a zwłaszcza w środowisku miłości, pozwala ostatecznie na wychowanie na kwalifikatory, które w relacjach międzysobowych są nadal szczególnie cenione, tj. czystość i prawdziwa miłość.

2. W kontekście pornografii ważna jest promocja chrześcijańskiej wizji osoby, a więc ontologicznych fundamentów człowieka jako wyjątkowego stworzenia. To jest wyjątkowe wyróżnienie z całego stworzenia, które obok zaszczytu nakłada także określone zobowiązania, tak w kategoriach stwórczych, jak i przede wszystkim zbawczych.

W każdym pochyłaniu się nad człowiekiem trzeba sięgać do ontologicznej istoty osoby, tu bowiem tkwi fundament innych kwalifikacji etyczno-moralnych. Odejście od tego rozróżnienia stwarza trudności w interpretacji człowieka jako osoby. Wraz z chrześcijaństwem dochodzi do głosu jeszcze katolicki wymiar etyki seksualnej jako prawdziwej drogi prowadzącej do szczęścia. To nie jest jednak arbitralnym rozstrzygnięciem bogactwa dróg powołania zadanych przez Boga Nowego Przymierza.

3. Liczne moralne oczekiwania współczesności skłaniają ku odkryciu ciągle na nowo autentycznego znaczenia i sensu ludzkiej seksualności, jakże praktycznej i ważnej w konkretnych ludzkich relacjach międzysobowych. Nie idzie tu oczywiście tylko o jedyną naturalną drogę przekazywania życia w relacji kobiety i mężczyzny, ale także o twórczy znak wzajemnej jedności małżeńskiej oraz przyjemności międzyludzkiej relacji.

Seksualność twórczo pojęta to swoista konfrontacja ze współczesnością oraz jej personalnymi funkcjami, które przekraczały czas. Ten znak wymaga i jest wymagający. Trzeba tutaj widzieć jej funkcję, która jest aktualna w każdym czasie życia małżeńskiego.

4. W kontekście pornografii ważna jest odpowiedzialność twórców i mediów. Oni bowiem w znacznym stopniu kształtują obraz współczesnej sytuacji. Tymi

drogami dokonuje się przekaz treści, które mogą nosić znamiona pornograficzne, a więc negacji prawdy człowieka w jego twórczym odniesieniu do drugiej osoby.

Nie można tu jednak pominąć wielorakich odbiorców świata mediów. Jest to przecież wielka rzesza różnych ludzi, uformowanych w różnym stopniu i zakresie. Ich zobowiązania wobec odbiorców, wobec proponowanych treści wyzwalają wielorakie zobowiązania po stronie twórców i nadawców. Zatem ciężar etyczno-moralny oczekuje odpowiedniej pozycji ze strony samych nadawców.

5. Zjawisko pornografii oczekuje regulacji prawnych na rzecz całkowitego jego wyeliminowania. Niezbędne jest wypracowanie spójnej definicji czy określenia tego fenomenu. To jest pewien ideał prawny oraz społeczny, okazuje się, iż bardzo trudny do pełnej realizacji. Niemniej jednak powinny tu być podejmowane stałe i zarazem konkretne działania nie tylko wychowawcze, a więc etyczno-moralne, ale i prawne. Ustawodawstwo zwalczające pornografię winno być bardziej jednoznaczne w wyrazie jej negatywnej oceny.

6. Ważne jest podjęcie odpowiedzialnej troski wobec osób dotkniętych chorobowym uzależnieniem od doznania seksualnego i pornografii. To najpierw dostrzeżenie samego zjawiska swoistego ubezwłasnowolnienia, które dotyka różne osoby. Między innymi przejawia się to także u niektórych osób swoistą erotomanią. Z innej strony uzależnienie to dotyczy licznych sytuacji na styku z wieloma ofertami, jakie proponuje współczesna cywilizacja, tak bardzo prześlągnięta etycznymi ofertami mającymi swe korzenie w ponowoczesności.

* * *

Nie ulega wątpliwości, że świat współczesny znaczonej jest kryzysem moralno-duchowym człowieka. Neguje, tak w teorii, jak szczególnie w postawach moralnych swoją osobową tożsamość. Jednym z przejawów tej prawdy jest odcierwanie seksualności od moralności i od osoby. Tutaj zatem, wręcz u fundamentów winno jawić się pytanie o koncepcję osoby i seksualności. Jednym ze zjawisk siejących duże zniszczenie osobowościowe jest m.in. pornografia. Wpisuje się ona w jakimś sensie także w fenomen tzw. „wolnej miłości”, która jest klasycznym przykładem negacji osoby. Trzeba jasno wskazywać, że podstawowe zło pornografii tkwi w uprzedmiotowieniu osoby. Dlatego jej ocena teologiczno-moralna jest zdecydowanie negatywna. Tylko dzięki działaniom moralno-wychowawczym możliwe jest moralne i duchowe odrodzenie tak poszczególnych jednostek, jak i całej rodziny ludzkiej również wobec pornografii. Zatem szeroko pojęte działania wychowawcze oraz kształtujące wrażliwość etyczno-moralną mogą wesprzeć inne działania, np. prawne czy prewencyjne. Ostatecznie całe centrum decyzyjne osoby tkwi w niej samej, w sumieniu wybierającym i oceniającym.

Summary

THE CHRISTIAN VISION OF THE HUMAN BEING AND THE PHENOMENON
OF PORNOGRAPHY

The author of *The Christian Vision of the Human Being and the Phenomenon of Pornography* demonstrates that the contemporary world is undergoing a moral-spiritual crisis especially in relation to the concept of man and sexual freedom. The entire anthropological picture of the human being is being questioned thus disturbing his moral identity, which can clearly be seen in today's moral attitudes and behaviour. The phenomenon carries over into the sexual sphere. The unity of the human being and his sexuality are being torn apart. This is clearly noticeable in the phenomenon of pornography. Pornography is portrayed as an expression of "free love". The fundamental evil of pornography consists in treating a human being as a thing or sexual object and therefore its moral appraisal is explicitly negative. The scourge of pornography may be countered by proactive educational actions performed on both the individual and societal level. It is necessary to shape ethical-moral sensitivity alongside with certain, possibly legislative or government-based preventive, undertakings.

Duch Święty jako *Communio* w ujęciu Josepha Ratzingera

Wstęp

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI w swoim wykładzie „Duch Święty jako *Communio*” podejmuje analizę zagadnienia z punktu widzenia teologicznego, znajdując źródła powiązań tytułu „Duch Święty” na płaszczyźnie leksykalnej, słownikowej oraz hermeneutycznej. Problem jest skomplikowany – teoretyczny, myślowy i doświadczalny. Nie można opisywać „Ducha Świętego”, tak jak opisuje się „ducha własnego”. Ani traktować jak „swego” lub „ze swego”, bo Jego istotą jest, że „nie bierze się ze swego” (J 16,13). Nie wystarczy tylko oryginalność Ducha, która może zamienić się w sprzeczność. Dopiero opisanie Ducha jako całości, powiedziałbym jako „oryginalnej wspólnoty”, czyli Ducha Kościoła, objaśnia, czym jest „Duch Święty”. Tak sądzi J. Ratzinger, który koncentruje swoje rozważania na „wypowiedzi o Duchu w dziejach Kościoła” i do „wypowiedzi o życiu w Duchu”, które znajdują się w tekstach Augustyna z Hippony. Na boku pozostawia historyczne dyskusje trynitarne. Sama ta doktryna przez półtora tysiąca lat była „w użyciu”, więc można ją uważać za sprawdzoną. Dotyczy „istoty Ducha Świętego” i Jego imienia, które trzeba badać w kontekście „Tego, którego definiujemy jako światłość i miłość”, co można potwierdzić przez „wejście w Jego światłość i Jego żar”¹.

¹ *Duch Święty jako Communio. Relacje między pneumatologią i duchowością według Augustyna*, w: J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, 35.

1. Imię – „Duch Święty” jako znak Trzeciej Osoby – Boga w Trójcy Jedynej

W J 4,24 czytamy: „Bóg jest duchem”. W pismach żydowskich znajdujemy natomiast wyznanie: „Bóg jest święty”. Być duchem i być świętym, to więc dwa „istotowe określenia samego Boga”². Być duchem, to być czymś więcej niż kimś numerycznie pojedynczym, to jest rodzaj rozszerzonej Jedności, która staje się całością. A więc Duch tworzy i należy do całości i tworzy ją aktywnie jako dopełnienie Jednego Ojca, Diady Ojca i Syna – przemieniając ją w triadę Ojciec-Syn-Duch. Warto dodać, że w starożytnej Grecji triada symbolizuje całość. Bóg zatem jako całość (gr. Pan) jest trój-jedyny, trój-imienny i trój-osobowy. Teologowie odkryli, że to imię, interpretowane w starożytności greckiej i żydowskiej w rozmaity sposób, ma w chrześcijaństwie inny charakter. W tym przypadku znajdujemy się na poziomie objawienia świętości, jako ontycznej różnicy, która buduje ontologiczną całość Boga-Trójcy.

J. Ratzinger identyfikuje świętość ze wspólnotowością, to, co wspólne, jest święte i wieczne, nierozzerwalne, ciągle trwające i stające się. Nie można być świętym dla samego siebie, musi być jakiś wzorzec ontologiczny świętości i jest nim Bóg. Nie jest to jednak Bóg solista, samotnik, jakiś autystyczny podmiot kosmiczny, który milczy. Świętość jest boskością, która ujawnia się na zewnątrz w każdej ludzkiej rozmowie, jako boskość, świętość, człowieczeństwo. Tak było w czasach przedchrześcijańskich, z kolei w czasach chrześcijańskich objawienie to antropologizuje się, odkrywane jest jako antropoteiczne *communio* (gr. *koinonia*), które somatyzuje się w Jezusie i staje się pneumatyczne, ukryte i naoczne. Święty staje się imieniem Trzeciego, którego widzimy w Duchu Świętym. Duch Święty jest *communio* Ojca i Syna, jest tym, co utrzymuje ich bycie w relacji, diadycznej i triadycznej.

J. Ratzinger odchodzi od analizy monistycznej, która dawniej była oparta na poszukiwaniu jedności substancjalnej, jak to było np. w neoplatonizmie, i podkreśla: „Swej pełnej jedności Ojciec i Syn nie zawdzięczają ogólnej ontycznej *consubstantialitas*. Zasada się ona na *communio*, innymi słowy jej tworzywem nie jest żaden metafizyczny element istotowy, jej źródłem są Osoby – zgodnie z samą istotą Boga, ma ona charakter osobowy”³. Jest to dla polskiej teologii, opartej na ogół na substancjalistycznym modelu analizy teologicznej, pewna nowość. Stanowi ujęcie dialogiczne, znane z teologii K. Wojtyły czy J. Tischnera, ale akurat nie dotyczy imienia i osoby Ducha Świętego. Nawet analizy perso-

² Tamże, 36.

³ Tamże, 36.

nalistyczne wydają się za słabe w podkreślaniu ontologicznej ważności relacji i dialogu. Tu autor zakorzenia nas w takiej analizie, która skłania do odejścia od wygodnych, ale zbyt sztywnych schematów myślowych, identyfikujących świętość ze sztywną ekskluzywnością.

Duch Święty – rozumiany jako *communio* – ma realizować się jako *ekklesia*, czyli jako cała wspólnota, ale nie jakakolwiek wspólnota. Musi być ona skonstruowana – według zasady całości (gr. *kath`holikos*). Duch Święty jest Mocą (gr. *energeia*) wspólnototwórczą i jest Osobą, która może nią być nie tylko dzięki pełnej relacji triadycznej. J. Ratzinger sugeruje, że Augustyn „zapropozował przy okazji część nowej metafizyki ducha”⁴. Innymi słowy „Duch stanowi jedność, w której Bóg sam istnieje, w której daje siebie samego, w której Ojciec i Syn dają siebie nawzajem. Zatem Jego paradoksalne *proprium* – być *communio* – polega na tym, że Jego najwyższa tożsamość sprowadza się do tworzenia jedności”⁵. Nie jest to trójjedność statyczna i martwa, lecz dynamiczna i żywa. Bóg sam w swojej jedności nie istnieje. Taki Bóg mógłby może istnieć jako roślina lub kamień czy też atom, ale jako Bóg relacji ludzkiej tak istnieć nie może. Takie jest, jak sądzę, przekonanie J. Ratzingera.

Augustyn nadaje Janowemu zdaniu „Bóg jest duchem” nie tylko sens ontologiczny, różnicując ducha i materię, ale i aksjologiczny albo kosmologiczny, ujawniający się w relacji Bóg – świat, tak jak w ontologiach greckich. Tu jednak chodzi o całkowicie inny świat, mowa jest o religijnie rozumianej „całkowicie innej” rzeczywistości. J. Ratzinger ma na myśli pewien rodzaj ontologii religijnej, gdzie *religio* znaczy nie tylko więź (por. np. J. Tischner), ale także wspólnota (łac. *communio*). Nie da się jego zdaniem sprowadzić ontologii Ducha Świętego do ontologii ziemskiej czy ludzkiej w jakiś indukcyjny lub redukcyjny sposób. Świętość jest tu rozumiana nie tylko jako wzniesienie się ponad immanencję, nie tylko w kategoriach metafizycznych, ale w dynamicznej relacji Ojciec-Syn. W tej relacji *communio* staje się składnikiem ducha i uzyskuje wymiar personalistyczny. Kto wie, czym jest Duch Święty jako Duch, ten może dotrzeć łatwiej do wiedzy o tym, kim jest Bóg, który jest Duchem Bożym i który jest Duchem Świętym.

2. Duch Święty jako Wspólnota Miłości

Nowością ontologii religii Augustyna jest postawienie tezy, że Duch Święty jest ukryty lub ujawniony pod imionami miłość (łac. *caritas*) i dar (łac. *donum*).

⁴ Tamże, 37.

⁵ Tamże, 37.

Zdanie „Bóg jest miłością” (1 J 4,16) określa Boga jako niepodzielną Trójcę i przypisuje ontyczną własność jednoczenia Duchowi Świętemu. Sama świętość pojedynczego człowieka (gr. *hosiotes*) jest tu uzupełniona przez pobożność, czyli świętość relacyjną (gr. *eusebeia*). J. Ratzinger o tym nie wspomina, gdyż uzupełnia świętość za pomocą miłości relacyjnej – *caritas* i za pomocą daru, który traktowany jest relacyjnie. Zwraca więc uwagę na to, że inaczej mielibyśmy do czynienia z interpretacją reistyczną, która zakłada realizację miłości i darowania, ale nie wymaga ich realizacji. Mogą one być tylko potencjałami, które nie są nigdy zrealizowane, „uczynnione”⁶.

Znamy takie ideologie, które propagują miłość społeczną i rozdawanie darów, ale ich nie mogą rzeczywiście zrealizować (np. wszelkie totalitaryzmy, narodowy socjalizm, marksizm, komunizm, faszyzm itp.). Realizują je czasem „od święta”. Tu musimy mieć na względzie teologiczny wymiar *caritas* i *donum*, który jest zawsze (każdego dnia i nocy) definitywnie realizowany, wraz z dawaniem lub przekazywaniem relacji miłości i dawania darów drugiemu. J. Ratzinger powtarza tu zdanie z Pierwszego Listu św. Jana „Bóg jest miłością” (1 J 4,16). Dalej ukazuje, że pneumatologia chrześcijańska nie jest teocentryczna, ale „teorelacyjna” (por. T. Kobierzycki), dynamiczna, zestawiając wersety 12, 16 i 13:

1. „Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas” (w. 12).
2. „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (w. 16).
3. „Poznajemy, że my trwamy w Nim, a On w nas, bo udzielił nam ze swego Ducha” (w. 13).

J. Ratzinger zauważa, że tym, co zapewnia trwanie, jest Miłość albo Duch Święty. Jest to utożsamienie Miłości i Ducha Świętego. Te dwa określenia są równoważne semantycznie i strukturalnie. Duch jest Bogiem jako miłość. Dar Boga jest Duchem Świętym, czyli Miłością. Miłość jest obecnością Ducha Świętego. Bóg-Miłość trwa w człowieku! Inaczej być nie może. Ta relacja jest trwała, trwa i nie ginie, nawet wtedy, kiedy człowiek mówi Bogu „nie”.

Podstawowym kryterium miłości jest „trwanie”. Nie jest to miłość przemijająca, płynąca, ale „rozlewa” się, przenikając wszelkie wgłębienia bytu. Nie jest to tylko energia oczyszczająca, tak jak czysta woda oczyszcza zbrudzone powierzchnie świata, czy jak woda, która jest napojem życia, płynąca w rzekach czy stojąca w jeziorach, morzach lub oceanach lub woda zmarznięta, podziemna i naziemna, jak na biegunach ziemi lub ponad atmosferą. Jest to miłość trwania i trwanie miłosne wzmacniające egzystencję, tworzące jej podłoże i jej trwałe owoce, którego nigdy nie można zjeść i nie sposób go nigdy zniszczyć. Nie jest to

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

więc miłość przygodna, sezonowa miłośćka, ale miłość egzystencjalna, trwająca pomimo przygodności i zniszczenia, któremu może być wielokrotnie poddawana.

Nie byłoby jednak trwania w Bogu, gdyby nie było Boga. Istnienie jest pierwsze przed chceniem. A nawet, kiedy pójdziemy drogą woluntaryzmu, ważniejsza jest wola Boga, a nie wola człowieka, to jest margines dla jego miłości i jego wolności. Primum jest istnienie i wola Boga. W takim ujęciu Primus staje się Bóg-Miłość, czyli Duch Święty, a nie święty człowiek. Zbytняя antropologizacja redukuje natomiast oryginalność istnienia Boga, a samo istnienie redukuje do wymiaru ludzkiego, przenosząc istnienie Boga na drugi plan.

Jeżeli pierwszym imieniem miłości Boga jest trwanie, to innymi są trwałość i wytrwałość, mimo zmienności. „Miłość sprawdza się w wytrwałości. Nie poznajemy jej na podstawie jednej chwili, ani też w jednej chwili; poznajemy ją po tym właśnie, że trwa, eliminuje chwiejność i nosi w sobie wieczność”⁷. W języku psychologii ewolucyjnej i egzystencjalnej taka „chwiejność” nazywana jest ambiwalencją i ambitendencją. Poddana jest jej większość ludzkiego gatunku, jest to ślad po zachowaniach Ewy, Adama i Węża w Raju, ale człowiek w całości jest zbudowany z miłości Boga, a więc z Ducha Świętego, także przenika człowieka swoją Miłością, objawioną wyraźnie w Jezusie Chrystusie, jak to pokazują Ewangelie, Ojcowie Kościoła i natchnieni myślami Augustyna, teologowie chrześcijańscy.

Trwałość jest wskaźnikiem tego, że miłość jest prawdziwa, że ma charakter ontologiczny, a nie tylko fizyczny czy psychiczny. Trwałość jest warunkiem prawdy, a prawda zakłada jakieś rodzaje trwałości, które pozwalają weryfikować zmienne reakcje, myśli i działania człowieka. J. Ratzinger dodaje: „Ze względu na to powiązanie z trwałością może się ona realizować nie w jakim bądź miejscu, lecz tylko tam, gdzie jest wieczność”⁸. Duch Święty jest tchnieniem wieczności, a więc także tchnieniem zbawienia; tchnieniem, które wprowadza człowieka w wieczność. Zbawia go teraz z czasu przeszłego, zwłaszcza z historii, która rozpoczęła się w Raju, z woli człowieka. Duch Święty jest mocą naprawiającą błędy ludzkich czynów. Ratuje On Syna Bożego od klęski człowieka, który nie bał się pomyśleć o zabiciu Boga, próbując Go po swojemu unicestwić, wlokąc na Golgotę i wbijając w Jego ręce gwoździe śmierci aż po koronę śmierci. To wszystko było wymyślone w głowie ludzi, którzy nie mieli zdolności do rozpoznania Bożego nakazu „Nie zabijaj” i nie rozpoznawali nakazu miłości bliźniego, który trwa w Bogu i Bóg w nim.

⁷ *Duch Święty jako Communio...*, 40.

⁸ Tamże, 40.

Miłość jest z Boga i „Bóg jest z Boga”, bo Bóg jest miłością (1 J 4,7.16). Umożliwia On zrealizowanie tego objawienia w doświadczaniu miłości relacyjnej, „agapalnej”. Trzeba na nią przyjść, aby poznać jej pochodzenie. Można od niej uciekać, ale wtedy agaptike także przychodzi w spotkaniach z innymi ludźmi, którzy podają ci rękę, ratują od zguby i choroby, a nawet śmierci. W gestach miłości bezinteresownej, ale koniecznej, wymuszonej przez gest Boga, który wciela się w człowieka dobrego, pod każdą szerokością i długością geograficzną, w każdej rasie i płci, w każdym wieku, w życiu i w śmierci. Nie sposób człowieka pozbawić tej miłości – *agape* – i on sam nie jest w stanie się jej pozbawić, choć może zredukować jej osobiste odczuwanie i mogłoby mu się wydawać, że nie jest mu dana, nie jest jej godzien i została mu odebrana. Tak jednak nie jest, bo ma ona wskaźnik czy wektor wieczności, która mimo osobistych nastawień oczyszcza wszelkie błędy czasu i przestrzeni życia indywidualnego i zbiorowego ze zła. Duch Święty jest duchem wiecznego dobra, które pochłania i leczy egzystencjalne rany człowieka.

3. Duch Święty jako dawca: dawanie i dar

Na początku była woda, z wody wszystko powstało i w nią się obróci, tak można by sparafrazować starożytne definicje źródeł życia. Do tego katalogu źródeł życia włączone są wszystkie źródła i żywioly: także ogień, powietrze, ziemia itd. Znajdujemy je w narracjach chrześcijańskich, ale są tam inaczej interpretowane. Główne odniesienie tego typu J. Ratzinger znajduje w rozmowie Jezusa z Samarytanką, którą prosi o wodę, a następnie sam siebie utożsamia z „lepszą wodą”. Wodna semantyka i symbolika jest w Ewangeliach bogata. Przede wszystkim woda ma konotacje przyczynowe, odżywcze, a więc jest ona składnikiem każdego pożywienia fizycznego. W Ewangeliach ma także znaczenie pożywienia metafizycznego. Istnieje cykl: pragnienie – woda – woda żywa. Relacja: woda – pragnienie czy pragnienie – woda nie wystarcza dla opisanego sytuacji człowieka w płaszczyźnie duchowej, choć może wystarczyć dla opisu płaszczyzny fizycznej i cielesnej człowieka. Stąd pojęcie „wody żywej”, a więc takiej wody, która dotyczy także życia duchowego.

Obietnica „wody metafizycznej” została przekazana podczas Święta Namiotów – „Jeżeli ktoś jest spragniony, a wierzy we mnie – niech przyjdzie do mnie i pije!” (J 7,37). Ewangelista dodaje: „A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego” (J 7,39). Można to zinterpretować bardziej fizycznie, pamiętając o tym, że duch (hebr. *Ruah*) unosił się nad wodami. Tłumaczy się to słowo jako mgłę czy parę wodną, która unosi się nad biofizyczno-chemiczną strukturą wody odżywiającej rośliny, ale także odżywiającej oddech istot ży-

wych, zwierząt i ludzi. Wdychając parę wodną, mogą one po prostu żyć, dzięki składnikom powietrznym, do których należy także woda. I jest to fizycznie woda żywa, inaczej groziłoby człowiekowi uduszenie i śmierć. Dlatego J. Ratzinger stwierdza, że te i inne określenia pozwalają Augustynowi powiązać te metafory z chrystologiczną pneumatologią. Chrystus – „On jeden tylko, jest tą świeżą wodą, bez której nie istnieje życie”⁹.

Dar życia jest najważniejszy, dostaje go każdy człowiek od samego Istnienia, z Bytu świata z Bytu Boga powstaje Byt człowieka. Dar życia jest darem Ducha Świętego i z Ducha Świętego. Bóg jest źródłem wszystkich źródeł, są nimi: Syn Boży i Duch Święty. „Duch Święty pochodzi od Ojca, ale jako dany, a nie jako zrodzony (*non quo modo natus, sed quomodo datus*). Dlatego też nie nazywa się Synem, ponieważ nie jest zrodzony jak Syn jedyny, ani uczyniony w taki sposób... jak my (*neque natus... neque factus*)”¹⁰. Augustyn rozróżnia trzy sposoby pochodzenia od Boga: zrodzony, dany, uczyniony (*natus, datus, factus*). Ducha można dać. „Moment dawania jest specyficzny dla dynamizmu Ducha Świętego”¹¹.

Duch Święty jest Darem Boga, jest Bogiem w dawaniu się w Jego udzieleniu się, jest Bogiem rozumianym jako dar. Darem Boga jest sam Bóg¹². Duch Święty jest darem życia dla człowieka i darem miłości dla człowieka. Człowiek jednorazowo stał się Bogiem w Jezusie Chrystusie. Inni ludzie nie są Bogami, ale mają dar odzwierciedlenia boskości, intensywnego uczestniczenia w niej, tych nazywamy świętymi. Wszyscy jednak mają dar życia, które od Boga pochodzi i które jest samym Bogiem, Jego częścią złożoną w ludzkim ciele każdego człowieka. Duch Święty jest energią i talentem życia wiecznego. Człowieka można zabić, ale nie można zabić Ducha, który jest w człowieku i jest większy niż jego śmierć cielesna, a nawet śmierć duchowa. Duch Święty jest źródłem metafizycznej płaszczyzny życia, które fizycznie zatracają się w materii i ginie, a gdy zatracają się w Duchu, żyją. Bo żyją wtedy życiem Boga – Ducha Świętego. Wraca do istnienia Boga, który jest całością spajającą życie i śmierć człowieka w Trójjedynym trybie Istnienia.

J. Ratzinger zwraca uwagę nie tylko na identyfikację Daru Boga z darem życia i miłości, ale także z darem „chleba”. Mówi o tym modlitwa „Ojcze Nasz” – „Chleba naszego powszechnego daj nam dzisiaj”. Chleb jest nasz i nie nasz, jest chlebem ziemi i człowieka, ale także jest chlebem Boga i nieba. W tej modlitwie o Dar jest wiele wskaźników tego daru – Bóg jako ojciec, niebo, imię, wola,

⁹ Tamże, 42.

¹⁰ Augustyn, *O Trójcy Świętej* V 15,16, tł. M. Stokowski, Kraków 1996.

¹¹ *Duch Święty jako Communio...*, 43.

¹² Tamże.

królestwo, ziemia, potem dopiero chleb, jako dar życia, podobnie jak woda jest darem życia ziemskiego i niebiańskiego. Ten dar nie mógłby być zrealizowany, gdyby nie było Dawcy (Boga – Ducha Świętego) i biorcy – człowieka – zadłużonego wobec Boga, pragnącego daru Boga, dla wyzwolenia się z wszelkich długów życia. Często zapominamy, że Dawca Daru daje siebie zadłużonemu przez rozmaite formy życia i śmierci, aby mógł przeżyć w sposób, który wyzwala go z tych długów, dając wyzwolenie i wolność będącą warunkiem miłości.

Człowiek miesza Dary Ducha Świętego z własnymi darami, które traktuje jako święte. Ten błąd pomieszania staje się nieraz przyczyną dramatów egzystencjalnych. Bliskość Boga – Ducha Świętego nie oznacza, że człowiek samodzielnie i samowolnie, może z nich korzystać. Warunkiem korzyści jest wymiana, branie i dawanie. Dzięki temu realizuje się dynamizm „Ducha Świętego”, który nie może być sprywatyzowany, skomercjalizowany, a musi być dawany darmo, bez liczenia na to, że ta wymiana będzie zrealizowana natychmiast. Dlatego J. Ratzinger zwraca uwagę na problem cierpliwości Ducha Świętego, na dystans, jaki powstaje w trakcie wymiany, który jest bliskością przeniesioną do wieczności. Ale ta wieczność nie jest późniejszym zaspokojeniem potrzeb człowieka. Jest ona formą realizacji aktualnej swojego życia, miłości i daru w ich fizycznych i metafizycznych wymiarach.

Człowiek ma wzór tej realizacji nie w wymianie bankowej, kasowej lub sklepowej, ale w wymianie duchowej, która nie potrzebuje zysków i procentów od swojego zaistnienia i działania. Życie nie zna ceny, podobnie jak Dar Boga, czyli jak Dar Jego Ojcostwa, jako Dar Synostwa i Dar Ducha Świętego. „Bez Caritas wszystko inne, wiara, uczynki, jest całkowicie pozbawione wartości”¹³. Sama wiara nie może zbawić, mają ją także demony. „Bez miłości wiara może być obecna, ale nie może zbawić” – *esse, non prodesse* – czytamy w niedościgłej łacinie biskupa z Hippony¹⁴. Wiara zbawcza działa przez miłość, kiedy jej nie ma, jest bezowocna, jałowa i demoniczna. Widzimy to w rozmaitych patologiach społecznych, a także niestety kościelnych.

Niezwykle interesujące są rozważania J. Ratzingera na temat miłości, która nie jest tylko zjawiskiem psychologicznym czy socjologicznym, nie jest też przeciwieństwem prawa, jak to niejednokrotnie rozumie się w dawniejszych analizach teologicznych, ale sama jest prawem. Ma charakter sądowniczy, a więc jest fundamentem każdej aksjologii. Bez wątpienia ma być podstawą aksjologii chrystologicznej. Miłość sama jest sądem. Widać tu wpływ myślenia ontoaksjologicznego, które wiąże byt z wartością i gdzie każdy jej rodzaj jest

¹³ Tamże, 45.

¹⁴ Tamże.

związany z określonym poziomem, płaszczyzną lub fragmentem bytu, z każdą jego cząstką. Jest to związane przede wszystkim z aksjologią odnoszącą się do człowieka jako osoby. Podobne podejście możemy znaleźć np. u M. Schelera, a w Polsce nieco inaczej u J. Tischnera. Warto się tym ujęciom na nowo przyjrzeć, badając analizy J. Ratzingera.

Cała refleksja J. Ratzingera jest eklezjocentryczna, Kościół ma być instytucjonalnie i personalnie sterowany przez dynamizmy miłości. Ma być, mówiąc językiem komputerów, serwerem miłości, twardym dyskiem lub sterownikiem, w którym miłość jest zapisana i może być aktywowana jako przekaz globalny, uniwersalny i personalny. Personalizacja miłości i personalizująca siła miłości jest podstawowym odkryciem chrześcijaństwa. Owe *novum* zawsze domaga się odkrywania i doskonalenia. Miłość jest konieczna dla normalnego rozwoju człowieka, a także jako profilaktyka wobec rozmaitych patologii indywidualnych i systemowych. Zapominanie o tym fakcie prowadzi do wypaczenia doktryny chrześcijańskiej. Przykładem historycznym są donatyści, którzy wykroczyli przeciwko miłości. „Oddalili się, ponieważ ideę doskonałości postawili ponad jednością”¹⁵.

Diagnoza ta jest aktualna także dzisiaj, gdzie wybujały, doskonałościowy indywidualizm przeciwstawiają niektórzy duchowni, a nawet teologowie kwalifikowani, wspólnotowej naturze miłości. Bóg jest wspólnotą miłości, a nie ekskluzywnym właścicielem daru, który daje tylko niektórym z łaski. Miłość jest dawana z Miłości, jeżeli tak nie jest, mamy do czynienia z parodią miłości. Miłość nastawiona na wspólnotę pochłania wszelkie ataki zła i jego codzienne objawy w myślach, w mowach i uczynkach człowieka, który wyklucza ze swoich „dobroczyńnych” aktów akty miłości. Miłość dla siebie jest miłością dla nikogo, a więc łatwo zamienia się w antymiłość. Taki rodzaj sparodiowanej miłości zabija tego, który ją praktykuje i zabija innych, do których jest skierowana.

Summary

THE HOLY SPIRIT AS COMMUNIO IN JOSEPH RATZINGER'S / BENEDICT XVI'S WRITINGS

The author of *The Holy Spirit as Communio in Joseph Ratzinger's / Benedict XVI's Writings* notes that in his lecture, “The Holy Spirit as Communio”, Joseph Ratzinger analyses the issue in question from the theological standpoint. Thus he comes up with the lexical, dictionary and hermeneutical origins of the term, “the Holy Spirit”. The former Trinity debates aside, Joseph Ratzinger focuses on

¹⁵ Tamże, 45.

the statements concerning the Holy Spirit in the Church History as well as on the statements about the life in Spirit in the works of St. Augustine of Hippo. The doctrine regarding the essence and the name of the Holy Spirit has existed for 1500 years and so can be considered as verified. The essence and the name of the Holy Spirit must be examined in terms of the One defined as the Light and Love. This can be confirmed by entering His holiness and His ardour. In the article, the following issues are discussed: “The Name - «the Holy Spirit» as a sign of the Third Person” of Triune God, “the Holy Spirit as the Communion of Love” and “the Holy Spirit as the giver: giving and a gift”.

Jezus w oczach Żydów i muzułmanów

Osoba Jezusa z Nazaretu fascynuje nie tylko chrześcijan, ale także wyznawców innych religii. Wielu Żydów i muzułmanów postrzega Nazarejczyka jako wyjątkowego człowieka, żyjącego w głębokiej zażyłości z Bogiem i oddanego służbie drugiemu człowiekowi. Uznanie Go jednak za Boga wcielonego uważają za największy błąd chrześcijaństwa, niekiedy wręcz za bluźnierstwo. W spojrzeniu na Jezusa niektórzy z nich przebyli długą drogę. Nie mogą jednak zaakceptować tego, czego naucza o Jezusie doktryna chrześcijańska, że jest Bogiem i Zbawicielem wszystkich. Ich spojrzenie na Jezusa pomaga także nam, chrześcijanom, uświadomić sobie, co stanowi o istocie naszej wiary.

1. Jezus w oczach Żydów

Osoba Jezusa z Nazaretu dzieli chrześcijan i Żydów. Dla nas jest On Bogiem Wcielonym, drugą osobą Trójcy Świętej i Zbawicielem wszystkich. Dla nich... No właśnie. Kim jest Jezus w oczach Żydów? Tradycyjne żydowskie spojrzenie na Jezusa, wyrosłe na gruncie wzajemnych antagonizmów, ukazywało Go w bardzo niekorzystnym świetle. W ostatnich dziesiątkach lat, podobnie jak zmienia się nastawienie chrześcijaństwa do judaizmu, tak też zmienia się spojrzenie Żydów na chrześcijaństwo i na samego Jezusa. Nie oznacza to, że nowe spojrzenie podzielane jest przez wszystkie środowiska żydowskie, ani że jest ono jednorodne. Różnorodność poglądów jest znacząca i ciekawa.

1.1. Spojrzenie tradycyjne

Usiłując naszkicować panoramę stosunku Żydów do Jezusa na przestrzeni wieków, rabin Michael J. Cook wyszczególnia pięć etapów określających ewolucję spojrzenia Żydów na Jezusa¹. Pierwszy okres odnosi się do czasu działalności samego Jezusa w Izraelu, czyli lata 30. n.e. Zdaniem Cooka, poza grupą uczniów niewielu Żydów tak naprawdę Go znało. Niewiele też można powiedzieć, jak był On przez nich postrzegany i co o Nim myśleli. Konkluzja ta kłóci się ze świadectwem ewangelii, iż Jezus odegrał ważną rolę w wymiarze religijnym i politycznym Izraela. Cook tłumaczy, że w źródłach żydowskich nie znajdujemy wielu wzmianek o Jezusie. Na tej podstawie dochodzi do wniosku, że Żydzi tamtych czasów nie znali Go i trudno powiedzieć, co o Nim myśleli. Dlaczego w źródłach żydowskich z tamtych czasów nie ma wzmianki o Jezusie ani o Jego procesie i ukrzyżowaniu? – pytanie to pozostanie na zawsze pytaniem nierozstrzygniętym.

Cook podobnie ocenia drugi okres obejmujący czas od śmierci Jezusa do końca drugiego wieku. W źródłach żydowskich z tego okresu również niewiele znajdujemy informacji o Jezusie, aby na ich podstawie powiedzieć, co Żydzi tamtych czasów o Nim myśleli i jak Go postrzegali. Dlatego Cook szuka informacji w źródłach chrześcijańskich, zwłaszcza w traktacie św. Justyna Męczennika pt. *Dialog z Żydem Tryfonem*². Żyd Tryfon jest wymyśloną przez Justyna postacią, a dialog z nim ma charakter konstrukcji literackiej. Niemniej, zauważa Cook, argumenty, jakie Justyn mu przypisuje, muszą w jakiejś mierze odzwierciedlać sposób myślenia i argumentowania ówczesnych Żydów. Tryfon zauważa, że Biblia Hebrajska wyraźnie uczy, że nie ma innego boga poza jedynym Bogiem Stwórcą wszystkich rzeczy (por. rozdz. 55); że idea Boga zstępującego na ziemię i zrodzonego z człowieka jest „nie do uwierzenia i prawie niemożliwa” (rozd. 68); że idea wcielenia wywodzi się z mitologii greckiej, którą chrześcijanie, podobnie jak czynią to Żydzi, powinni odrzucić (por. rozdz. 67); że mówienie o Mesjaszu ukrzyżowanym znajduje się w jawnej sprzeczności z nauczaniem Księgi Powtórzonego Prawa 21,23 (por. rozdz. 89). Słowem, „Tryfon wydaje się mniej przeciwstawiać idei, że Mesjasz już przybył, ile idei o utożsamieniu go z *Jezusem* w szczególności! W ten sposób – stwierdza Cook – Tryfon uczy nas nie tyle o tym, co Żydzi myśleli, kim Jezus *był*, ale o tym, co myśleli, kim on *nie był*! Najpraw-

¹ Por. M.J. Cook, *Evolving Jewish Views of Jesus*, w: red. B. Bruteau, *Jesus Through Jewish Eyes. Rabbis and Scholars Engage an Ancient Brother in a New Conversation*, Orbis Books, Meryknoll, New York 2001, s. 3-24.

² Św. Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. z gr. ks. A. Lisiecki, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926.

dopodobniej Żydzi tej epoki wierzyli, że Jezus był postacią historyczną z Galilei, że rościł sobie prawo do boskiego statutu i że zerwał z Prawem Mojżeszowym³.

Trzeci okres obejmuje czas między trzecim a szóstym wiekiem. Głównym źródłem informacji są tym razem same teksty żydowskie, zwłaszcza Talmud. Cook przyznaje, że są w Talmudzie wzmianki o Jezusie, które przedstawiają Go w sposób wybitnie negatywny. Jezus ukazany jest jako nieślubne dziecko cudzołożnicy, a Jego cuda uznane są za przejaw czarnoksięstwa, którego nauczył się podczas pobytu w Egipcie⁴. „Mówi się, że miał tylko pięciu, i to niezbyt udanych, uczniów (TB, Sanhedryn 43a). (...) Jego najcięższy grzech polegał na tym, że jako fałszywy mesjasz zwiódł i sprowadził Izraelitów na grzeszną drogę (TB, Sanhedryn 43a)”⁵. Tak negatywne spojrzenie na Jezusa, które nie odpowiada Jego historycznej postaci, Cook tłumaczy tym, że skoro osoba Jezusa była mało znana Żydom pierwszego wieku, to tym bardziej nieznaną była ona rabinom w III-VI wieku. Zatem ich spojrzenie na Jezusa oparte było zasadniczo na informacjach pochodzących z ewangelii, ale zinterpretowanych w duchu antychrześcijańskim.

Okres czwarty to czas średniowiecza. Wszyscy autorzy, chrześcijanie i Żydzi, piszący o żydowskim obrazie Jezusa tego okresu, zauważają, że najbardziej posunięta wrogość wobec Jezusa znalazła wyraz w obszernym dziele znanym jako *Toledot Yeszu*, powstałym w Europie IX lub X stulecia. Przedstawiając treść tego dzieła, ks. W. Chrostowski pisze: „Jezus został tu ukazany w karykaturalnie wypaczonym świetle, poczynając od okoliczności poczęcia przez Maryję. Matka Jezusa została przedstawiona jako rozwiązła narzeczona bogobojnego Jana, którą naiwność i żądze pchnęły w objęcia pijanego rzymskiego żołnierza Józefa, syna Pandery. (...) Tak samo działalność i nauczanie Jezusa sprzeciwiały się wszystkiemu, co może przyjąć i przestrzegać Żyd”⁶. „Końcowe fragmenty *Toledot Yeszu* koncentrują się na śmierci i pogrzebie Jezusa. Nie ma zmartwychwstania, następuje po prostu przeniesienie ciała, po to, by nie obrabowano grobu”⁷. Także rabin Michael A. Singer przyznaje, że *Toledot Yeshu* jest „parodią i ciętą satyrą na życie Jezusa. Czerpie z fragmentów Talmudu i ewangelii apokryficznych,

³ M.J. Cook, *Evolving Jewish Views of Jesus*, s. 11. Dodajmy, że w swoim traktacie, w którym obecna jest tzw. teologia „zastępstwa” (por. rozdz. 11), jak i antyjudajizmu (por. rozdz. 16), Justyn – czego Cook nie odnotował – często powtarza zarzut, iż Żydzi jego epoki w synagogach „miotali klątwy” przeciwko Jezusowi i Jego wyznawcom (por. rozdz. 16,4; 47,5; 93,4; 108,3; 117,3; 133,6). Potwierdza to tezę rabina I. Greenberga, iż „nauka pogardy” istniała od samego początku po jednej i drugiej stronie.

⁴ Por. M.J. Cook, *Evolving Jewish Views of Jesus*, s. 11-14.

⁵ W. Chrostowski, *Jezus w ocenie Żydów i judaizmu*, w: *Chrześcijaństwo jutra*. Materiały z II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18-21 września 2001, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 673.

⁶ Tamże, s. 675.

⁷ M.A. Signer, *Dlaczego Żydzi odrzucili Jezusa?*, „Znak” 2003 nr 1, s. 54.

które przedstawiają Jezusa w niekorzystnym świetle”. Dodaje też, że jego celem „było wyperswadowanie chrztu Żydowi, który skłaniałby się w tym kierunku”⁸.

1.2. Spojrzenie zrewidowane

W zestawieniu z tym, jakże odmienny jest obraz Jezusa w ujęciu wielu współczesnych teologów żydowskich. Pobudzeni zmianą postawy chrześcijan wobec judaizmu w ogólności oraz zachęci badaniami przez chrześcijańskich egzegetów nad Jezusem historycznym, także uczeni żydowscy pochyliłi się nad Jego osobą. Przede wszystkim nie neguje się Jego żydowskości, wręcz przeciwnie, jest ona wyraźnie zauważona i eksponowana.

Nawet jeśli specjaliści chrześcijańscy i żydowscy, zajmujący się dociekaniami prawdy o historycznym Jezusie, w wielu kwestiach się między sobą nie zgadzają, w jednym są zgodni: Jezus był Żydem, „Żydem z marginesu” („*A Marginal Jew*”) – jak nazywa go wybitny katolicki egzegeta John Meier⁹ – niemniej jednak Żydem. Urodził się Żydem, żył, myślał i nauczał jak Żyd. Był „Żydem wewnątrz swojej żydowskiej wiary i żydowskich korzeni” – stwierdza rabin Arnold Jacob Wolf, który nieco dalej wyznaje: my Żydzi „nie myślimy o Jezusie, nie rozmawiamy o Jezusie, lecz w sercu naszych serc wydaje się on być naszym bratem”¹⁰. W swoim artykule Wolf zauważa, iż trudno jest umiejscowić Jezusa w jednym z tradycyjnych nurtów judaizmu pierwszego wieku. Niektórzy usiłują utożsamić Go z ruchem eseneńczyków. Zdaniem Wolfa, choć istnieją pewne podobieństwa, niemniej tak samo dużo jest różnic. Inni uczeni myślą o Jezusie jako o swego rodzaju faryzeuszu. Sam Wolf mówi o Nim jako o *am haarets*, czyli „wieśniaku z niebывałym talentem do religii (*a peasant with a genius for religion*)”¹¹.

Zdaniem wspomnianego już wcześniej rabina M.J. Cooka, wielu współczesnych Żydów postrzega Jezusa przede wszystkim jako wielkiego nauczyciela etyki żydowskiej. Nauczanie Jezusa podobne było do nauczania wielu Żydów tamtych czasów. Tym, co mogło Go wyróżniać, był Jego osobisty charyzmat jako nauczyciela oraz Jego wiara w to, że miał do spełnienia osobistą misję, być może nawet mesjańską misję. Jezus, zdaniem Cooka, nie mógł jednak myśleć o sobie w kategoriach boskich, gdyż automatycznie stawiałoby siebie poza granicami żydowskiej wiary i wspólnoty. Zdaniem Cooka zatem, jak też wielu podobnie do

⁸ Tamże, s. 52.

⁹ Por. J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, New York, t. 1, *The Roots of the Problem and the Person*, 1991; t. 2, *Mentor, Message, and Miracles*, 1994; t. 3, *Companions and Competitors*, 2001; t. 4, *Law and Love*, 2009.

¹⁰ A.J. Wolf, *Jesus as a Historical Jew*, w: red. B. Bruteau, *Jesus Through Jewish Eyes. Rabbis and Scholars Engage an Ancient Brother in a New Conversation*, s. 26.

¹¹ Tamże, s. 30.

niego myślących uczonych żydowskich, fundamentalnego zerwania z Prawem żydowskim i judaizmem nie należy przypisać Jezusowi, lecz Pawłowi¹². „Konsekwencją procesu infiltracji [teologii Pawła] było to, że obraz oraz nauczanie Jezusa nie zostały jedynie zachowane, ale także zostały upiękzone i w niektórych przypadkach znacząco zmienione”¹³. Cook wyszczególnia trzy tematy, w których proces ten miał miejsce i którego skutki zauważalne już są w ewangeljach: „1) że Jezus odrzucił Prawo Mojżeszowe (zob. Gal 2,16; 3,10-11.23-26; Rz 7,1-7); 2) że chrześcijańscy misjonarze odstąpili od Żydów i w ich miejsce zwrócili się do pogan (zob. Gal 1,15f; 2,7; 3,11-14); 3) że Żydzi zostali zastąpieni przez pogan jako naród wybrany przez Boga (zob. Gal 4,22-30; Rz 9,6-12, 25-26, 30-32)”¹⁴. Ta myśl Pawła, uważa Cook, wpłynęła na kształt chrześcijaństwa. Świadczy o tym chociażby fakt, że bliscy uczniowie Jezusa przeciwstawili się Pawłowi właśnie z tego powodu, iż w ich opinii odstąpił on od nauczania Mistrza z Nazaretu na temat wierności Prawu Mojżeszowemu oraz ludowi Izraela.

Podobnego zdania jest inny żydowski uczony, Geza Vermes¹⁵. W swoich licznych publikacjach argumentuje on, iż to właśnie Paweł jest „prawdziwym założycielem religii chrześcijańskiej i jej instytucji” (s. 79)¹⁶. Proces ubóstwienia Jezusa dostrzegalny już w pismach Nowego Testamentu zaczął się, jego zdaniem, właśnie wraz z nim, który widział w Jezusie uniwersalnego zbawiciela Żydów i pogan.

W książce *Twarz Jezusa* Vermes pisze, że jej celem jest sportretowanie „Jezusa Żyda”, „czyli postaci historycznej, która stoi za doktrynalnymi zawłościami dwu tysiącleci wiary chrześcijańskiej, kultu i spekulacji” (s. 15). Choć jego spojrzenie na Jezusa jest spojrzeniem historyka, to jednak jest to spojrzenie historyka żydowskiego, gdzie życie i wiara judaizmu I wieku stanowią horyzont interpretacyjny określający ramy dla właściwego zrozumienia osoby Jezusa.

¹² Por. M.J. Cook, *Evolving Jewish Views of Jesus*, s. 23.

¹³ Tamże, s. 21.

¹⁴ Tamże, s. 22.

¹⁵ Gesa Vermes (ur. 1924) jest Żydem węgierskiego pochodzenia. Jego rodzina przyjęła chrzest, gdy miał 7 lat. Rodzice zginęli w czasie II wojny jako ofiary Holocaustu. Po wojnie G. Vermes został księdzem katolickim. Studiował w Paryżu i na Uniwersytecie Katolickim w Louvain, w Belgii, gdzie w 1953 r. obronił doktorat z teologii na temat rękopisów z Qumran. W 1957 r. wystąpił z Kościoła katolickiego i powrócił do wiary swoich przodków. Jego kariera naukowa związana jest z Uniwersytetem w Oxfordzie, gdzie był profesorem przez 30 lat. Jest on światowej sławy specjalistą od rękopisów z Morza Martwego. W swoich publikacjach poświęcił także kilka książek osobie Jezusa.

¹⁶ G. Vermes, *Twarze Jezusa*, tł. z ang. J. Kołak, Wydawnictwo Homini, Kraków 2008. Cytaty pochodzące z tej książki zaznaczone są w nawiasie ze wskazaniem cytowanej strony.

Oobecne na sposób implicite założenie jest takie, że wszystko, co wykracza poza ten horyzont lub jest z nim sprzeczne, jest nieprawdziwe. Jaka jest więc prawdziwa twarz Jezusa według Gezy Vermesa? Jak pisze we wstępie, zadanie, które sobie wyznaczył, „polega po pierwsze na odnalezieniu drogi powrotnej do żydowskiego Jezusa” (s. 11). Uważa bowiem, że chrześcijaństwo zatraciło prawdziwy Jego obraz jako wiernego Żyda i uczyniło z Niego Syna Bożego rozumianego w sposób dosłowny, a nie metaforyczny. Podkreśla, że „w języku hebrajskim lub aramejskim wyrażenia «syn Boży» używa się jako metafory na oznaczenie dziecka Bożego, podczas gdy w języku greckim skierowanym do chrześcijan wywodzących się spośród pogan (...) wyrażenie nowotestamentalne skłaniało, by rozumieć je w sposób dosłowny, jako «Syn Boży», jakby oba słowa zapisano wielkimi literami, to znaczy jakby oznaczało kogoś, kto ma tę samą naturę co Bóg” (s. 12). Również rabin Irvin Greenberg zauważa, że idea „syna Bożego” czy idea „wcielenia”, obecne w judaizmie, rozumiane są w kategoriach metafory. Vermes pozostaje wierny tak rozumianej perspektywie żydowskiej i ona określa horyzont jego interpretacji nauczania Nowego Testamentu o Jezusie. Dlatego niejako apriorycznie i metodologicznie wyklucza, że Jezus może być Bogiem wcielonym. Dlaczego? Bo jest to idea nie do pomyślenia przez Żydów epoki międzytestamentalnej. To właśnie doprowadziło do rozejścia się między judaizmem i chrześcijaństwem na przełomie I i II wieku. Odpowiedzialnymi za to rozejście – także zdaniem Vermesa – są Paweł, który z Jezusa uczynił powszechnego Zbawiciela Żydów i pogan, oraz ewangelista Jan, który uczynił z Niego Syna Bożego równego Ojcu. Uczony żydowski zamierza dotrzeć do prawdziwego wizerunku Jezusa, wizerunku pierwszych gmin judeochrześcijańskich. Ten obraz znajduje się ukryty w opowiadaniach zapisanych w Dziejach Apostolskich i ewangeliiach synoptycznych. Swój opis różnych twarzy Jezusa obecnych w Nowym Testamencie autor rozpoczyna od boskiego Chrystusa w czwartej ewangelii oraz od Chrystusa Zbawiciela wszystkich w teologii Pawła.

Zdaniem Vermesa, Ewangelia Jana nie przedstawia ani wiernego przesłania Jezusa, ani nie odzwierciedla Jego wizerunku, tak jak rozumiał On sam siebie i jak postrzegali Go pierwsi judeochrześcijanie. Innymi słowy, „jeśli czwarty ewangelista ma rację, to jego prekursorzy musieli się pomylić – lub *vice versa*” (s. 18). Swoją tezę uczony żydowski uzasadnia licznymi przykładami przeciwieństw, jakie wyłaniają się z porównania Ewangelii Jana i ewangelii synoptycznych. Najważniejsza z nich to ta, że w tych pierwszych Jezus przedstawiany jest jako człowiek, „małż Boży”, „który przekazuje Boskie nauki i przykazania” (s. 37), natomiast Jezus w czwartej ewangelii jest przybyszem z nieba, ponadniebiańskim Chrystusem, odwiecznym Słowem Bożym, Bogiem, Bogiem wcielonym. Różnicę tę Vermes wyjaśnia przez odwołanie się po raz kolejny do

kategorii metafory: „W języku właściwym dla Jana jest on [Jezus] Synem Boga Ojca w pełnym znaczeniu metafizycznym, a nie tylko na sposób metaforyczny, tak jak biblia i literatura pobiblijna używają tytułu «syn» boga po pierwsze wobec każdego Żyda, a potem ogólnie na określenie podobnych Żydów i szczególnie wybranych osób, takich jak prorocy święci mężowie i Mesjasz” (s. 38). Słowem, Jan deifikuje Jezusa i umieszcza Syna w tej samej kategorii, co Ojca. „Jest to idea – komentuje uczony żydowski – obca myśli żydowskiej, a także nieobecna w Ewangeliach synoptycznych” (s. 66). Jak widać, zasadnicze kryterium oceny jest jedno: myśl żydowska. Ono też stanowi ostateczne kryterium oceny wizerunku Jezusa ewangelii synoptycznych. Jeśli coś przekracza ramy myśli żydowskiej I wieku n.e., musi, zdaniem Vermesa, przedstawiać fałszywy obraz Jezusa.

W opinii uczonego żydowskiego także obraz Jezusa jako Chrystusa, Zbawiciela Żydów i pogan, obecny w listach Pawła, daleki jest od autentycznego wizerunku Mistrza z Nazaretu oraz tego, jak postrzegali Go pierwsi judeochrześcijanie. Vermes uważa, że ponieważ Paweł nie znał Jezusa historycznego, dlatego też i Nim się nie interesuje. Uważa, że Pawła interesuje jedynie Chrystus wydarzenia paschalnego śmierci i zmartwychwstania. To podejście uczonego żydowski określa jako niehistoryczne. W teologii Pawła Jezus jest Synem Bożym, którego przyście na ziemię ma na celu zbawienie świata. Vermes dowodzi, iż takie postrzeganie Jezusa jest niezgodne z Jego prawdziwym obrazem, tożsamością i rolą. Konkluzję tę wyciąga jako historyk, dla którego jednym z istotnych czynników oceny tego, co jest prawdziwe, a co nie jest, jest paradygmat myśli, kultury i religii żydowskiej I wieku n.e. Apostoł, jego zdaniem, stworzył „mit” o Chrystusie, który stał się podstawą dla powstania nowej religii. Jakby z ubolewaniem stwierdza: „Ewangelia Pawła, chociaż odporna na racjonalne dowodzenie, wywarła większy wpływ od judeochrześcijańskiej próby wykazania w oparciu o egzegezę biblijną, że Jezus był Mesjaszem obiecany ludowi Izraela” (s. 136). Jak dalej dowodzi uczonego żydowski, prawdziwej koncepcji pierwszych zwolenników ruchu Jezusowego na temat tego, kim był ich ukrzyżowany Mistrz, szukać trzeba nie u Jana i Pawła, ale w *Dziejach Apostolskich* i ewangeliach synoptycznych. W *Dziejach Apostolskich*, zdaniem Vermesa, Jezus nie jest przedstawiony ani jako odwieczny Syn Boży, ani jako Zbawiciel wszystkich, lecz jako galilejski prorok wyniesiony przez Boga „do godności Pana i Pomazańca po podniesieniu go z martwych” (s. 151).

Zdaniem Vermesa, najbardziej zbliżony w pismach Nowego Testamentu do prawdy historycznej jest obraz Jezusa zawarty w ewangeliach synoptycznych. Stąd ich analizie poświęca najwięcej miejsca. Dokonuje tego na trzech etapach. Najpierw przygląda się elementom portretu Jezusa, jakie zostały utrwalone w opowiadaniach ewangelicznych, takich jak: cieśla, nauczyciel, uzdrowiciel

i egzorcysta. Następnie próbuje uchwycić to, jak Jezus był postrzegany przez ludzi sobie współczesnych. Ten aspekt zasadniczo odzwierciedlony jest w tytułach noszonych przez Niego w ewangeliach. Trzeci etap to syntetyczne ujęcie wizerunku Jezusa, jaki wyłania się z Jego nauczania. Odnośnie do badań związanych z pierwszym etapem Vermes podkreśla przede wszystkim obraz Jezusa uzdrowiciela i egzorcysty. Zauważa także, że „Jezusa nauczyciela należy rozpatrywać wspólnie z Jezusem uzdrowicielem i egzorcystą” (s. 202). Bardzo ciekawe jest to, co Vermes pisze na temat relacji Jezusa do faryzeuszów. Najpierw przypomina, że Jezus głosił poglądy faryzeuszy, np. w kwestii wiary w zmartwychwstanie. Podobnie też gdy chodzi o przykazanie miłości Boga i bliźniego oraz ogólnie o etykę żydowską. Po czym stwierdza: „Rzeczywiście bardzo prawdopodobne jest, że antyfaryzejskie diatriby włożone w usta Jezusa w Mt 23 nie pochodziły od niego, lecz są powtórzeniem kontrowersji z drugiej połowy pierwszego stulecia między pierwotnym Kościołem jerozolimskim a faryzejskimi nauczycielami” (s. 214). Jest to zdanie doskonale ilustrujące ogólną tezę uczonego żydowskiego, wedle której Jezus był pobożnym Żydem, respektującym i zachowującym Prawo, czyli że prawdziwy Jezus historii nie jest Chrystusem wiary Kościoła. W tym samym duchu interpretuje Vermes nauczanie na temat zmartwychwstania. Uważa np., że znajdujące się w ewangeliach synoptycznych słowa Jezusa wyraźnie przepowiadającego swoją śmierć i zmartwychwstanie nie mają oparcia w rzeczywistości. Dlaczego? Uczony żydowski tłumaczy to tym, że gdyby rzeczywiście Jezus coś takiego powiedział swoim uczniom, to nie byłiby oni aż tak przygnębieni Jego śmiercią, bo wiedzieliby, że On zmartwychwstanie. Wniosek zatem jest jeden: „obwieszczenia o zmartwychwstaniu Jezusa są późniejszymi wstawkami redakcyjnymi” (s. 218). Na drugim etapie Vermes podejmuje się analizy tytułów Jezusa, jakie znajdują się w ewangeliach synoptycznych. Zauważa, że najczęściej Jezus postrzegany był jako „Mesjasz” lub „Pomazaniec”, „Syn Boży”, „Pan” i „Prorok”. Co do tytułu „Syn Boży”, uczony żydowski zauważa, że nie chodzi tu – jak w Ewangelii Jana – o synostwo naturalne, lecz adopcjonistyczne, zgodnie z duchem tradycji żydowskiej, gdzie synostwo Boże rozumiane jest w kategoriach metafory. Podobnie interpretuje on także tytuł „Pan”. Przypisywany Jezusowi tytuł ten nie oznacza Kyriosa jako określenie Boga. Zdaniem uczonego żydowskiego, „według ewangelistów Jezus postrzegał samego siebie wyraźnie jako proroka-cudotwórcę” (s. 243). Na ostatnim etapie swoich analiz ewangelii synoptycznych Vermes skupia się na wizerunku Jezusa, jaki wyłania się z Jego nauczania. W tym celu zwraca uwagę na postawę Jezusa wobec religii żydowskiej Jego czasów, na Jego postawę wobec Boga oraz na stosunek do idei królestwa Bożego. Jak już to wcześniej było powiedziane, zdaniem Vermesa, Jezus z Nazaretu był na wskroś żydowski nie tylko w swojej

roli nauczyciela, egzorcyisty, proroka i syna Bożego, ale także w stosunku do Prawa Mojżeszowego. W ten sposób polemizuje on z chrześcijańską interpretacją, pisząc: „Aby dowieść wyższości chrześcijaństwa nad religią Starego Testamentu, stwierdzono, że Jezus zlekceważył dwie najbardziej fundamentalne powinności nałożone przez Prawo, mianowicie zachowanie szabatu i biblijne przepisy żywnościowe, oraz że uznał siebie za wyższego od Mojżesza, którego przykazanie pozwalał sobie unieważniać czy zastępować innymi. Żaden z tych zarzutów – stwierdza kategorycznie Vermes – nie wytrzymuje obiektywnej weryfikacji” (s. 247). Jak za chwilę będzie o tym mowa, dokładnie przeciwstawną interpretację odnośnie do wypowiedzi Jezusa na temat Prawa Mojżeszowego reprezentuje inny wybitny uczyony żydowski, rabin Jacob Neusner. To, co Vermes pisze na temat relacji Jezusa do Boga Ojca oraz na temat Jego nauczania o królestwie Bożym, z punktu widzenia tradycyjnej teologii chrześcijańskiej jest mniej kontrowersyjne, bo mniej polemiczne.

Jaki zatem obraz Jezusa przekazują nam ewangelie synoptyczne? Zdaniem uczonego żydowskiego portret Jezusa u synoptyków, choć nie jest jeszcze tożsamy z Jezusem historii, niemniej jest do niego najbardziej zbliżony z całego korpusu pism Nowego Testamentu. Oczywiście prawdziwą twarz Jezusa odkrywa dopiero sam Vermes. Jezus jest dla synoptyków, jego zdaniem, rzecznikiem Boga. Tak – uważa – był on postrzegany przez prostoduszny lud galilejski. Ludzie uważali go za proroka i, zdaniem uczonego żydowskiego, „Ewangelie podają nam wiele powodów do sądzenia, że Jezus osobiście uważał się za takiego” (s. 260). Nauczanie ewangelii synoptycznych o Jezusie nie jest jednak jeszcze do końca ostateczną prawdą o realnym Jezusie z Nazaretu. Prawda ta kryje się poza ewangelią. Do niej właśnie dociera Vermes w ostatnim rozdziale swojej książki.

Swoje poszukiwania prawdziwej twarzy Jezusa, kryjącej się poza ewangelią, Vermes zaczyna od naszkicowania kontekstu historyczno-kulturowo-religijnego Galilei w czasach Jezusa. Szeroka wiedza, jaką niewątpliwie posiada na ten temat, upoważnia go do formułowania wniosków. Oto najważniejsze z nich. Po pierwsze, „upadek Jezusa nastąpił nie ze względów religijnych, lecz politycznych” (s. 288). Dlaczego? Bo w Galilei nie było w tamtym czasie faryzeuszów wysokiego stopnia, a sporadyczne minikonflikty Jezusa „z małostkowymi lokalnymi skrybami miały nikłe znaczenie. Jeśli chodzi o kilka chaotycznych dni jego jedyne publicznego wystąpienia w Jerozolimie tuż przed świętem Paschy, ani brak czasu, ani okoliczności nie pozwalały na rozwinięcie się poważnego konfliktu z nauczycielami faryzejskimi” (s. 288). W sumie, nawet gdyby Jezus znał znaczących faryzeuszów przez dłuższy czas, konfliktu by nie było, bo przecież Jezus w niczym nie podważał Prawa Mojżeszowego. Dlaczego zatem ukrzyżowano Jezusa? Oto odpowiedź uczonego żydowskiego: „Gdyby nie ponosił odpowiedzial-

ności za awanturę w Świątyni Jerozolimskiej w czasie Paschy, kiedy żydowska tradycja oczekiwała, że objawi się Mesjasz, najprawdopodobniej uszedłby z życiem. Uczynienie niewłaściwej rzeczy w niewłaściwym miejscu i niewłaściwej porze doprowadziło do tragicznej śmierci Jezusa na rzymskim krzyżu” (s. 328). Słowem, Jezus miał pecha!

Prawdziwą tożsamość Jezusa Vermes odnajduje w funkcjonującym w tamtym czasie w tradycji żydowskiej pojęciu „Męża Bożego”. „«Mąż Boży» – zauważa Vermes – (w Biblii: *isz ha-elohim*) był medium, poprzez które pospolity Izraelita mógł wejść w kontakt z Bogiem” (s. 288). Takimi mężami Bożymi byli Eliasz i Elizeusz, i wielu innych. Tę zasadniczą tezę o tożsamości Jezusa uczony żydowski uzasadnia przez usytuowanie Go w kontekście charyzmatycznych świętych mężów Bożych żyjących w czasach Jezusa. Bo choć Jezus był kimś wyjątkowym, to nie jest On jedynym i odosobnionym przypadkiem. Usytuowanie Go w kontekście innych świętych mężów Izraela jest, zdaniem Vermesa, bardzo pouczające. Przedstawia więc historię Choniego Zakreślającego Kółka i jego dwóch wnuków Chanana i Chilkia. Jak pisze, są oni „przedstawiani jako uosobienie chasydów czy szczególnie pobożnych mężów” (s. 301). Wyszczególnia skuteczność ich modlitwy, zdolnej czynić cuda, np. cudownie sprowadzić na ziemię deszcz i na powrót go zatrzymać. Najwięcej miejsca poświęca najwybitniejszej postaci tego okresu, jakim był Chanina ben Dosa. Był on Galilejczykiem żyjącym w I wieku, prawdopodobnie nieco młodszym od Jezusa. Był najwybitniejszym cudotwórcą judaizmu rabinicznego. Jego sława opierała się przede wszystkim na charyzmacie uzdrawiania. Vermes przytacza historie dwóch najsłynniejszych uzdrowień zapisanych w Talmudzie. Zauważa też, że zwłaszcza drugie uzdrowienie, uzdrowienie syna rabina Gamaliela, przypomina uzdrowienie przez Jezusa sługi setnika z Kafarnaum.

Wszyscy oni byli charyzmatycznymi chasydami, postrzeganymi przez innych jako święci mężowie Boży, dobroduszni, zawsze gotowi do pomocy, przejawiający bezgraniczne oddanie Bogu i cieszący się zdolnością czynienia cudów. Porównanie do nich Jezusa rzuca, zdaniem Vermesa, dużo światła na zrozumienie, kim On naprawdę był. Oczywiście pomimo podobieństw, są także różnice, których uczony żydowski nie pomija. Zauważa np., że „Jezus przewyższa ich wszystkich o głowę” (s. 318). Nie tylko ich, ale także proroków Izraela. „Oni przyjmowali słabych, biednych, wdowy i sieroty; Jezus poszedł dalej i mężnie wyciągnął przyjacielską rękę do wyrzutków społecznych, nieczystych prostytutek i wzgardzonych celników, których współcześni mu zabobonni ludzie pobożni trzymali na dystans” (s. 318). Także Jezusowy sposób życia i nauczania różni się od mężów Bożych swojej epoki. Wszyscy chasydzi byli żonaci, mieli dzieci i wnuki, a Jezus żył w celibacie. Również nauczanie Jezusa było odmienne i wyjątkowe. Uczony żydowski nie waha się powiedzieć, że „z tego punktu widzenia wśród

starożytnych chasydów Jezus był samotnym gigantem. Ewangelia przez niego głoszona jest ogniem, mocą i poezją, jednym z najwyższych szczytów religijnej kreatywności ludu Izraela” (s. 320-321). Jaka jest zatem prawdziwa twarz Jezusa wyłaniająca się ze studium Gazy Vermesa? Oto jego odpowiedź: „Twarz tego Jezusa, prawdziwie ludzkiego, całkowicie teocentrycznego, żarliwie natchnionego wiarą i pod władczym impulsem tego, co tu i teraz, odcisnęła się tak głęboko w umysłach jego uczniów, że nawet druzgoczący cios krzyża nie mógł przerwać jego stałej, prawdziwej obecności. To ona zmusiła ich do kontynuowania w jego imię swojego posłannictwa uzdrowicieli, egzorcystów i głosicieli królestwa Bożego. Dopiero jedno lub dwa pokolenia później wzmagające się opóźnienie paruzji spowodowało, że wizerunek Jezusa znany z doświadczenia zaczął blaknąć, pokryty teologicznymi i mistycznymi marzeniami Pawła i Jana, a później dogmatycznymi spekulacjami skupionego na kwestiach episkopalnych chrześcijaństwa dawnych pogan” (s. 323).

Wartym odnotowania jest fakt, że z opinią tą polemizują nie tylko chrześcijanie – oczywiście jedynie ci nurtu inkluzywistycznego, bowiem pluraliści z takim obrazem Jezusa zasadniczo się zgadzają – ale również niektórzy uczeni żydowscy. Przykładem jest książka rabina Jacoba Neusnera, *Rabin rozmawia z Jezusem*¹⁷. Zauważa on, że niektórzy współcześni uczeni, żydowscy i chrześcijańscy, pragną nakreślić linię demarkacyjną między „Jezusem historii” a „Chrystusem wiary”, że odróżniają wiarę Jezusa od wiary Pawła. Neusner pisze dalej: „Istnieją uczeni, chrześcijańscy i żydowscy, którzy kreślą linię podziału między Jezusem, którego podziwiają, i apostołem Pawłem, o którym twierdzą, że zamienił wiarę Jezusa rabina, lub proroka, na religię Chrystusa” (s. 68). Choć z jednej strony Neusner pisze, że nie chce rozstrzygać tych skomplikowanych kwestii egzegetyczno-historycznych, tak z drugiej stwierdza, że nie przekonuje go takie rozróżnienie, a zwłaszcza oddzielenie, które nie pozwala mu w wypowiedziach Jezusa z Ewangelii Mateusza, na której się koncertuje, rozpoznać nie tylko Jezusa historycznego, ale także Chrystusa wiary. Swoją sceptycyzm w stosunku do tego rodzaju tez opiera na interpretacji przez Jezusa w Ewangelii Mateusza przykazania Prawa Mojżeszowego mówiącego, że należy czcić ojca swego i matkę swoją – „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien” (Mt 10,37). „Jeśli porównamy – pisze Neusner – to, co mówi Jezus na temat

¹⁷ J. Neusner, *A Rabbi Talks with Jesus*. Revised Edition, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kongston London, 2000. Cytaty pochodzące z tej książki zaznaczone są w nawiasie ze wskazaniem cytowanej strony. Benedykt XVI powiedział o tej publikacji, że jest najważniejszą książką dla dialogu żydowsko-chrześcijańskiego ostatniej dekady. Sam papież poświęca jej wiele miejsca w czwartym rozdziale pierwszego tomu książki *Jezus z Nazaretu*.

przykazania czczenia rodziców z tym, co powiedzieli inni mędrycy [żydowscy], w rzeczy samej, (...) widzimy w Jezusie historii dokładnie tego Chrystusa wiary, którego, od dwudziestu wieków, chrześcijanie odnajdywali tak samo w Jezusie Mateusza, jak i w Chrystusie Pawła” (s. 69). Twierdzenie, że to apostoł Paweł, a za nim następnie cały Kościół pierwszych wieków, odszedł od wiary Jezusa, czyniąc z Niego Boga Wcielonego, jest krytyką, która uderza w samą istotę chrześcijaństwa. Analiza wypowiedzi Jezusa w Ewangelii Mateusza, zwłaszcza Jego Kazania na Górze, przez rabina J. Neusnera, taką tezę obala i – co ciekawe – czyni to on z punktu widzenia wiary żydowskiej. Neusner pokazuje, że Jezus rościł sobie boską tożsamość. I dlatego on sam, jako pobożny Żyd, chcący pozostać wierny Bogu przymierza zawartego z ludem Izraela na Synaju, nie idzie za Jezusem jako jeden z Jego uczniów, bo, tłumaczy, „Jezus stawia wymaganie, które jedynie Bóg stawia”. Pójście zatem za Nim oznaczałoby, dla Neusnera, porzucenie Boga Przymierza synajskiego.

Powróćmy jeszcze do tezy Cooka i Vermesa mówiącej, że to nie Jezus odrzucił Prawo Mojżeszowe, ale Paweł, jak i że to nie Jezus rościł sobie boski autorytet i statut, lecz ubóstwienia Jezusa jako Chrystusa dokonał w swojej teologii Szaweł z Tarsu oraz Jan ewangelista. Zakwestionowaniem tej tezy jest właśnie książka rabina J. Neusnera. Nie pisze on o Jezusie jako o fałszywym mesjaszu, który zwiódł i sprowadził Izraelitów na grzeszną drogę. Nie! Do Jezusa odnosi się z wielkim szacunkiem, gdyż, tak jak on, Nazarejczyk jest „częścią wiecznego Izraela”. W nauczaniu Jezusa Neusner dostrzega wiele aspektów prawdziwej mądrości wypływającej z najgłębszej i najpiękniejszej żydowskiej tradycji. Dlatego jako wierzący Żyd i rabin, w duchu szacunku dla Jezusa i chrześcijan, pośród których wzrastał i od których wiele w swoim życiu otrzymał, podejmuje rozmowę z Jego uczniami i z samym Jezusem, który głosi Kazanie na Górze, tak jak to opisuje ewangelista Mateusz.

W nauczaniu Jezusa, zwłaszcza w Jego interpretacji Prawa Mojżeszowego, Neusner dostrzega tajemnicze utożsamianie się Jezusa z Bogiem. Jego analizy nauczania w Kazaniu na Górze w tzw. antytezach („*Słyszeliście, że powiedziano przodkom ...*” – „*A Ja wam powiadam*”), w nauczaniu na temat czwartego przykazania („*Czcij ojca swego i matkę swoją*”) czy też szabat, pokazują, jak z jednej strony jest ono zakorzenione w tradycji żydowskiej, a z drugiej ukazują jego absolutne *novum*, nie do zaakceptowania przez judaizm rabiniczny. Nauczanie Jezusa różni się w sposób zasadniczy od wiary „wiecznego Izraela” przede wszystkim w Jego roszczeniu (zatem i świadomości) do zajęcia miejsca prawodawcy – miejsca samego Boga.

Jeden z rozdziałów książki poświęcony jest analizie antytez, a punktem wyjścia są słowa Jezusa zapisane w Mt 5,17. Odnosząc się do tego fragmentu,

Neusner pisze: „Pierwsze słowa Jezusa zdobywają moje zaufanie” (s. 37). Zanim przejdzie do dystansowania się wobec jego nauczania, najpierw pokazuje, jak w wielu miejscach jest ono bliskie nauczaniu rabinów. Nauczanie Jezusa wpisuje się w tradycję rabiniczną mędrców Izraela. W tradycji tej jest bowiem miejsce na takie interpretowanie Prawa Mojżeszowego, które w oparciu o przykazania odkrywa ich nowe i głębsze znaczenie. Nie jest to jednak znoszenie Prawa i Proroków, ale ich wypełnienie. Tak też rabin Neusner czyta nauczanie Jezusa w tzw. antytezach: Mt 5,21-22; 27-28; 33-34; 38-39; 43-44.48. Podobna do Jezusowej jest interpretacja Prawa przez wielkiego mistrza judaizmu, rabina Yohanana ben Zakkai. On także w swoim nauczaniu nie tylko powtarza czy parafrazuje Torę, ale tłumaczy, rozszerza i ubogaca zawartą w niej treść. Słowem, nauczanie Jezusa zawarte w trzech pierwszych antytezach wpisuje się w nurt interpretacji mędrców Izraela. Jest jednak w nim coś, co stanowi absolutne *novum*, co jest zerwaniem z tą tradycją i dlatego, zdaniem Neusnera, jest nie do przyjęcia przez judaizm.

Po pierwsze, Neusner ma trudności z czwartą i piątą antytezą. Antyteza czwarta odnosi się do niestawiania oporu złu¹⁸. „Przesłanie Tory i proroków głosi coś zupełnie przeciwnego” (s. 37) – stwierdza. Przeciwstawianie się złu, walka o dobro oraz walka z tymi, którzy czynią się nieprzyjaciółmi Boga, jest religijnym obowiązkiem Żyda. Jezusowa „tora” kłóci się zatem z treścią Tory, tak jak rozumie ją judaizm rabiniczny. Druga trudność Neusnera polega na tym, iż Jezus nie kieruje swego nauczania do „wiecznego Izraela”, ale do grupy swoich uczniów. Największa jednak trudność polega na tym, że Jezus nie uczył, jak uczeni w Piśmie, ale jako ten, kto ma autorytet (por. Mt 7,28-29), jako ten, który „w swoje własne imię mówi to, co Tora mówi w imię Boga” (s. 46). Oznacza to, że Jezus zajmuje miejsce prawodawcy, miejsce Boga. Oto, co najbardziej niepokoi rabina Neusnera! Podsumowując, w antytezach Jezusa w Kazaniu na Górze rabin Neusner znajduje wiele treści i intuicji obecnych w nauczaniu mędrców Izraela, czego wyrazem jest piękne pojęcie „ogrodzenie wokół Tory”. Jest jednak w tym nauczaniu coś, czego on, pobożny i wierny swojej tradycji Żyd, zaakceptować nie może. Jest to roszczenie Jezusa. Jezus rości sobie autorytet Boga samego. Dlatego na skierowane do niego zaproszenie uczniów Jezusa: „Pójdź z nami”, rabin Neusner odpowiada: „Jeśli pójde z wami, opuszczę Boga” (s. 51). Jezus przypomina mu proroka, ale nie proroka Izraela, bo Jezus „mówi jak ktoś z zewnątrz [Izraela]. Jeśli bowiem mówi z wewnątrz, wówczas – zauważa Neusner – wiele z tego, co mówi, stawia resztę nas na zewnątrz” (s. 52).

¹⁸ „Słyszeliście, że powiedziano: *Oko za oko i ząb za ząb!* A Ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złu: lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi!” (Mt 5,38-39).

Podobne wnioski Neusner wyciąga z interpretacji nauczania Jezusa o szabacie oraz Jego stosunku wobec świątyni jerozolimskiej.

Powyższa lektura Kazania na Górze poczyniona przez rabina Jacoba Neusnera, wybitnego znawcę judaizmu rabinicznego, znajduje się na diametralnie przeciwnym biegu w porównaniu z interpretacją proponowaną przez wspomnianego Gezę Vermesa. Ten ostatni – jak widzieliśmy – chce zachować Jezusa z Nazaretu dla judaizmu, dlatego pisze, że było On „na wskroś żydowski w swojej roli nauczyciela, egzorcysty i kaznodziei, proroka i syna Bożego”¹⁹.

W omawianej książce rabina Jacoba Neusnera znajdujemy wiele przepięknych dialogów między nim a samym Jezusem lub między nim a uczniami Jezusa. Po wysłuchaniu nauczania Jezusa w Kazaniu na Górze i porównaniu tego, co Galilejczyk mówi na temat czwartego przykazania, co mówi na temat szabatu oraz świętości życia z nauczaniem judaizmu rabinicznego, ostatecznie Neusner nie decyduje się na pójście z Jezusem do Jerozolimy. Wraca do swojej wioski, do swojej rodziny. Geza Vermes, choć tego wprost nie mówi, raczej poszedłby za Nim. Neusner natomiast, nie idzie, bo przyznaje rację faryzeuszom i utożsamia się z ich rozumieniem tego, czego Bóg oczekuje od Izraela. Uczniom Jezusa zaś, którzy jeszcze zachęcają go do pójścia z nimi, odpowiada: „Gdybym poszedł z wami, opuściłbym mojego Boga”. Jezus w oczach rabina J. Neusnera jest częścią wiecznego Izraela, z racji jego żydowskich korzeni. W nauczaniu mistrza z Nazaretu odnajduje on wiele wątków obecnych w nauczaniu mędrców Izraela. Jezus przypomina mu proroka, ale nie może być On prorokiem Izraela, bo wówczas wiele z tego, co mówił, stawałoby resztę Izraela na „zewnątrz”. Zdaniem rabina Neusnera, Jezus historii opisany w Ewangelii Mateusza jest Chrystusem wiary Pawła i Kościoła. Jego boskie roszczenie jest jednak nie do przyjęcia przez tego, kto jak on utożsamia się z nauczaniem faryzeuszów i pragnie pozostać wierny interpretacji judaizmu rabinicznego objawienia Boga na Synaju.

Niektórzy współcześni teologowie żydowscy, jak chociażby rabini I. Signer, B.L. Sherwin czy I. Greenberg, określają Jezusa zaczerpniętym z żydowskiej tradycji szczególnym terminem: „Mesjasz, któremu się nie powiodło”. Rabin Byron L. Sherwin pisze: „Chociaż klasyczne źródła żydowskie uważają Jezusa za fałszywego Mesjasza, sądzę, że Jezus nie był fałszywym Mesjaszem, lecz Mesjaszem, który nie dopełnił swojej misji”²⁰. Na kolejnych stronach autor rozwija

¹⁹ G. Vermes, *Twarze Jezusa*, s. 246.

²⁰ B.L. Sherwin, *A wy za kogo mnie uważacie?*, w: B.L. Sherwin, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, Vocatio, Warszawa 1995, s. 296-297. Jak odnotowuje tłumacz tego tekstu: „Autor w oryginale posługuje się pojęciami: *a failed messiah* i *failure*, które w języku polskim mogą być oddane dwojako: «Mesjasz, który nie dopełnił swojej misji» i «niedopełnienie» lub «Mesjasz, któremu się nie powiodło» i «niedopełnienie». Tamże, s. 297, przyp. 14.

swoje rozumienie Jezusa. „Niedopełnienie oznacza po prostu, że się nie osiągnęło ostatecznego celu”. W tym sensie nie powiodło się wielu prorokom; nie powiodło się Mojżeszowi, a nawet Bogu samemu się nie powiodło, „stosownie bowiem do żydowskiej tradycji królestwo Boże miało się rozpocząć wraz z objawieniem Tory na Synaju”²¹. Gdyby Jezusowi się powiodło jako ostatniemu i ostatecznemu Mesjaszowi, to dokonałby On ostatecznego i zupełnego odkupienia świata, tak jak rozumie to wiara żydowska. Ale tak się nie stało. Dlatego „Żydzi nie mogą zaakceptować Jezusa jako żydowskiego Mesjasza, nie przyniósł on bowiem takiego odkupienia, jakie zapowiadało żydowskie nauczanie o erze mesjańskiej”²², czyli odkupienia w sferze społeczno-politycznej. Sherwin sugeruje niemniej, by Jezusa nie uznawać za „fałszywego żydowskiego Mesjasza”, lecz za „jednego z Mesjaszy żydowskich”, któremu się nie powiodło. Zauważa, że pojęcie „Mesjasz, któremu się nie powiodło” funkcjonuje w literaturze żydowskiej. „W większości tekstów nazywa się go Mesjaszem synem Józefa (albo Mesjaszem synem Efraima). Jest on wstępnym Mesjaszem, który przychodzi uprzedzając ostatecznego Mesjasza, Mesjasza syna Dawida, i toruje mu drogę. Jest on Mesjaszem, który umiera, aby przygotować drogę, aby umożliwić zaistnienie ostatecznego odkupienia”²³. „Według jednej z tradycji [żydowskiej] Mesjasz syn Józefa przychodzi w każdym pokoleniu, aby przygotować drogę do ostatecznego odkupienia”²⁴. Za takiego Mesjasza – twierdzi Sherwin – Żydzi mogliby uznać Jezusa. „Dałoby to Jezusowi miejsce w ramach żydowskich rozważań teologicznych i zakończyłoby ciągnącą się przez stulecia tradycję fałszywej ekskomunikacji Jezusa ze wspólnoty wiary, do której należał. Poza tym dałoby mu to nie tylko rolę w żydowskiej teologii, ale i mesjańską rolę w niej”²⁵.

W podobny sposób postrzega Jezusa rabin Irving Greenberg. Dla niego także Jezus nie jest jakimś fałszywym Mesjaszem, to znaczy samozwańczym odkupicielem, który naucza fałszywych wartości, lecz raczej jest Mesjaszem, który doznał niepowodzenia²⁶. Uważa, że rabini, którzy uznali Jezusa za fałszywego Mesjasza, po prostu pomylili się, gdyż fałszywy Mesjasz kieruje się antywartościami, a Jezus nimi się nie kierował. On kierował się prawdziwymi wartościami, dlatego w oparciu o tradycję żydowską można powiedzieć o Nim, że był prawdziwym Mesjaszem, choć „Mesjaszem, któremu się nie powiodło”, czyli że kierował się prawdziwymi wartościami Przymierza, ale nie osiągnął

²¹ Tamże, s. 297.

²² Tamże, s. 299.

²³ Tamże, s. 300.

²⁴ Tamże, s. 302.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. I. Greenberg, *Nowy model żydowskiej afirmacji chrześcijaństwa*, „Znak” 2003 nr 1, s. 22-24.

ostatecznego celu. „Nazywanie Jezusa mesjaszem, któremu się nie powiodło, samo w sobie jest terminem ironicznym i bardzo wieloznacznym w żydowskiej tradycji. Tak na przykład «nie powiodło się» Abrahamowi. Marzył o nawróceniu na judaizm całego świata, a miał ledwie jedno dziecko, które przerosło tradycję w przyszłe pokolenia. I nawet tego dziecka o mało co nie utracił. «Nie powiodło się» Mojżeszowi. (...) Także Jeremiaszowi «nie powiodło się». (...) Wszystkie te niepowodzenia pozostają w sercu dokonań Bożych i żydowskich. To pojęcie mesjasza, który jest prawdziwy, ale naznaczony niepowodzeniem, odnajdujemy w tradycji rabinicznej jako Mesjasza syna Józefa»²⁷.

Rabin Greenberg w jakimś sensie uznaje nawet roszczenie chrześcijan mówiące o pustym grobie i zmartwychwstaniu Jezusa oraz o Wcieleniu. „Mogę jedynie sugerować, że sygnał zmartwychwstania był w takiej mierze podatny na różne interpretacje, a sygnał wcielenia tak subtelny, że można go było usłyszeć na dwa sposoby dramatycznie przeciwstawne sobie – jeden sposób związany z grupą wybraną dla zapoczątkowania nowej wiary, drugi sposób związany z większością powołaną do tego, by kontynuować klasyczną misję przymierza»²⁸. Interpretacja tego zdania w kontekście tego, co autor pisze o Jezusie jako „mesjaszu, któremu się nie powiodło”, pokazuje, że nawet jeśli uznaje on, że Bóg mógł wziąć Jezusa do siebie z ciałem (pusty grób), to Wcielenie jest dla niego jedynie biblijną metaforą wskazującą na działanie Boga. A jeśli uznać już, że Bóg w jakimś sensie wcielił się w Jezusie, to wydarzenie to miało być znakiem dla małej garstki Żydów, których zadaniem było utworzenie nowej religii i przeniesienie wiary w jedyne Boga ludom pogańskim²⁹.

„Model Wcielenia” wyrażający potrzebę zbawienia, rozumianą jako „dążenie do zniesienia luki pomiędzy tym, co Boskie, a tym, co ludzkie”, zawarty jest, według Greenberga, w rozumieniu Jezusa jako „mesjasza, któremu się nie powiodło”. Termin ten pozwala na wielorakie samorozumienie zarówno chrześcijan, jak i Żydów. W modelu Wcielenia rabin Greenberg widzi żydowską ideę mówiącą

²⁷ Tamże, s. 23-24.

²⁸ I. Greenberg, *Dialog żydowsko-chrześcijański – jak długo jeszcze w cieniu Zagłady?*, „Więź” 2001 nr 8, s. 94.

²⁹ W książce *Nowy model żydowskiej afirmacji chrześcijaństwa* I. Greenberg pisze: „Jednak nawet jeśli Wcielenie sprzeciwia się niektórym zasadom Biblii, to model Wcielenia sam w sobie działa, opierając się na klasycznym stylu biblijnym – chodzi o potrzebę zbawienia, dążenie do zniesienia luki pomiędzy tym, co Boskie, a tym, co ludzkie. Tak więc można powiedzieć, że Wcielenie jest nieprawdopodobne i łamie inne zasady biblijne, lub że jest niepotrzebne w świetle ciągłości drogi ludu Izraela. Ale tylko z trudem można wykluczyć tę opcję w zupełności, zwłaszcza jeśli została zamierzona dla pogan, a nie dla Żydów. Takie podejście przyznaje chrześcijaństwu prawomocne zakorzenienie w Biblii, ale także zamyka je w biblijnym sposobie działania teologicznego” (s. 27-28).

o bliskości Boga wobec człowieka. Jest to jednak język metaforyczny, który nie przeczy biblijnemu monoteizmowi. „Kiedy chrześcijanie przynieśli przesłanie nadziei do helleńskich pogan, nowi słuchacze usłyszeli obwieszczenie o Jezusie, synu Boga, który przybliży ich do Boga. Zgodnie z tradycją żydowską, metaforycznie, wszyscy ludzie są dziećmi Boga. Nowo przybyli zrozumieli przesłanie w sposób dosłowny, literalny. Zaakceptowali z wdzięcznością nowinę, że Bóg dążył do zniesienia luki między ludzkością a tym, co boskie przez przekroczenie [tej luki] i przez dzielenie ludzkiego doświadczenia w ciele. Bóg dzielący ludzkie doświadczenie – to ustanowiona idea żydowska, ale konkluzja, że to utożsamienie przyjęło formę Boskiego Wcielenia, dosłownie, ostatecznie uznane zostało przez Żydów jako znajdujące się w konflikcie z ideą monoteizmu”³⁰.

Oto kilka obrazów Jezusa w oczach współczesnych uczonych żydowskich. Choć różnią się między sobą, niemniej wszyscy podkreślają żydowską tożsamość Jezusa z Nazaretu. Był Żydem!

2. Jezus w oczach muzułmanów

Muzułmanie wierzą, że Koran jest słowem Bożym, które zostało podyktowane Mahometowi i przez niego przekazane jego uczniom podczas 23 lat profetycznej działalności. Statut Koranu w islamie porównywalny jest do statutu Chrystusa w chrześcijaństwie: jest to słowo Boże bezpośrednio pochodzące od samego Boga³¹. Koran jest i pozostaje jedynym odniesieniem wszelkiej wiedzy, także jeśli chodzi o Jezusa. To, co mówi o Jezusie, powtarzane jest także i dzisiaj w podręcznikach teologicznych islamu, w przepowiadaniu oraz na konferencjach. Jaki jest zatem obraz Jezusa w Koranie?³²

Najlepszym sposobem odpowiedzi na to pytanie będzie przytoczenie kilku cytatów z Koranu mówiących o tożsamości Jezusa oraz chrześcijaństwa³³. W Koranie Jezus najczęściej nazywany jest „synem Marii”. W surze XIX,34-37

³⁰ I. Greenberg, *Covenant Partners in Postmodern World*, w: *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity*, the Jewish Publication Society, Philadelphia 2004, s. 72.

³¹ W przeszłości i po dziś dzień trwa wśród teologów muzułmańskich dyskusja na temat tego, czy Koran jest odwiecznym i niestworzonym słowem Bożym, czy też słowem stworzonym w czasie.

³² Moje opracowanie opieram zasadniczo na: M. Bormans, *Jésus et les musulmans aujourd'hui*, Desclée, Paris 1996; J. Gnilka, *Biblia i Koran. Podobieństwa i różnice*, Wydawnictwo M, Kraków 2005.

³³ Tu opieram się zasadniczo na opracowaniu M. Bormansa, *Jésus et les musulmans aujourd'hui*, dz. cyt., s. 19-53. Wszystkie cytaty pochodzą z następującego tłumaczenia: *Koran*. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

– Maria [*Marjam*] czytamy: „To jest Jezus, syn Marii,/ słowo Prawdy, w którą powątpiewają./ Nie jest odpowiednie dla Boga,/ aby przybrał sobie syna./ Niech Mu będzie chwała!/ Kiedy On postanowi jakąś rzecz,/ to tylko mówi: «Bądź», i ona jest./ Zaprawdę, Bóg jest moim Panem/ i waszym Panem!/ Cziczcie Go!/ To jest droga prosta!/ I powstały wśród nich sekty./ Lecz biada tym, którzy nie uwierzyli,/ na widok Dnia Wielkiego!”.

Innym istotnym stwierdzeniem Koranu jest uznanie Jezusa za proroka jedyne Boga. Obok imion Abrahama i Mojżesza Jego imię pojawia się najczęściej. W surze VI,83-86 – Trzody [*Al-An'Am*] ukazany jest On jako jeden z wielu proroków, który został przez Boga (*Allaha*) posłany, by przekazać Żydom to samo przesłanie, którego nauczali wcześniejsi Boży wysłańcy. „Taki jest Nasz dowód,/ który daliśmy Abrahamowi przeciw jego ludowi!/ My wywyższamy stopniami, kogo chcemy./ Zaprawdę, twój Pan jest mądry, wszechwiedzący!/ I darowaliśmy mu Izaaka i Jakuba,/ każdego poprowadziliśmy drogą prostą./ I Noego poprowadziliśmy drogą prostą:/ a z jego potomstwa:/ Dawida, Salomona, Hioba, Józefa, Mojżesza i Aarona/ – w ten sposób płacimy tym, którzy czynią dobro!/ – i Zachariasza, i Jana, Jezusa i Eliasza/ – oni wszyscy są z liczby cnotliwych/ – i Isma'lia, i Al-Jasa, Jonasza i Lota/ – wszystkich wywyższyliśmy ponad światy!” W surze XIX,30 – Maria [*Marjam*] Jezus tak mówi o sobie: „Zaprawdę, ja jestem sługą Boga!/ On dał mi Księgę/ i uczynił mnie prorokiem”.

Potwierdzone jest to w innych tekstach, chociażby w surze XXXIII,7 – Frakcje [*Al-Ahzab*], gdzie podana jest lista najważniejszych proroków wraz Mohametem jako ostatnim: „I oto uczyniliśmy przymierze z prorokami:/ z Noem, Abrahamem i Mojżeszem,/ z Jezusem, synem Marii i z tobą;/ zawarliśmy z nimi uroczyste przymierze”. W surze XLII,13 – Narda [*Asz-Szura*] jest mowa o tym, że najwięksi prorocy, począwszy od Noego, mają podtrzymywać prawdziwą religię: „On ustanowił dla was,/ jeśli chodzi o religię,/ to, co już polecił Noemu,/ i to, co objawiliśmy tobie, i to, co poleciliśmy Abrahamowi,/ Mojżeszowi i Jezusowi:/ Przestrzegajcie należycie religii/ i nie rozdzielajcie się w niej!/ Wielkie jest dla politeistów to,/ do czego ty ich wzywasz./ Bóg wybiera dla siebie, kogo chce,/ i prowadzi drogą prostą ku sobie/ tego, kto się nawraca”.

Jeśli chodzi o opis życia Jezusa, Koran najwięcej mówi o Jego cudownym, dziewiczym narodzeniu. O publicznej działalności mówi w sumie niewiele poza tym, że Jezus czynił cuda. Odrzuca też naukę o śmierci krzyżowej Jezusa. Już podczas nauczania z czasu Mekki, w surze XXI,89-91 – Prorocy [*Al-Anbija*] mowa jest o cudownym narodzeniu Jana i Jezusa. Narodzenie Jezusa przedstawione jest jako znak Boży, bo Maryja urodziła Go jako dziewica. „I Zachariasza .../ kiedy wołał do swego Pana:/ «Panie mój!/ Nie pozostawiaj mnie samego!/ Ty jesteś najlepszy z dziedziców»./ I wysłuchaliśmy go./ Daliśmy mu Jana,/ gdyż

uczyniliśmy zdolną do rodzenia jego żonę./ Zaprawdę, oni byli gorliwi w czynieniu dobra;/ wzywali nas z tęsknotą i obawą;/ i byli pokorni przed Nami./ I tę, która zachowała swoją czystość.../ My tchnęliśmy w nią nieco Naszego Ducha./ I uczyniliśmy ją i jej Syna znakiem dla światów!”

Najwięcej informacji na temat koranicznego rozumienia Jezusa znajduje się w surze III,3-4 – Rodzina Imrana [*Al Imran*]. W słowach skierowanych do Mahometa potwierdzona jest najpierw ważność ewangelii dla wszystkich ludzi: „On tobie zesłał Księgę z prawdą,/ stwierdzając prawdziwość/ tego, co już było przed nią./ On zesłał niegdyś Torę i Ewangelię/ jako drogę prostą dla ludzi/ i On zesłał rozróżnienie./ Zaprawdę, tych, którzy nie uwierzyli/ w znaki Boga/ – czeka kara straszna!/ Bóg jest potężny, włada zemstą!”. W następnych wersetach jest mowa o narodzeniu Maryi (III, 33-37), o zwiastowaniu Anioła Zachariaszowi (III, 38-41), o zwiastowaniu Maryi (III, 42-47), o działalności prorockiej Jezusa (III, 48-51), o końcu jego życia na ziemi (III, 52-58) oraz o kontrowersjach dotyczących Jezusa (III, 59-67). Przytoczmy niektóre teksty. W wersetach 48-51 o działalności Jezusa czytamy, że Bóg „nauczy go Księgi i mądrości, Tory i Ewangelii/ i uczyni go posłańcem do synów Izraela:/ «Przyszedłem do was ze znakiem od waszego Pana./ Ja utworzę wam z gliny postać ptaka/ i tchnę w niego,/ i on stanie się ptakiem./ Ja uzdrowię chorego i trędowatego/ i ożywię zmarłych/ – za zezwoleniem Boga./ Ja wam opowiem, co jecie/ i co gromadzicie w waszych domach./ Zaprawdę, w tym jest znak dla was,/ jeśli jesteście wierzącymi!/ Ja przychodzę potwierdzić/ prawdziwość tego, co było przede mną w Torze,/ i aby uczynić dla was dozwolonym/ część tego, co wam było zakazane./ Przyszedłem do was ze znakiem/ pochodzącym od waszego Pana./ Bójcie się Boga i słuchajcie mnie!/ Zaprawdę, Bóg jest moim i waszym Panem!/ Przeto czcicie Go!/ To jest droga prosta!»”. W kolejnych wersetach jest mowa o tym, że większość Żydów nie uwierzyła Jezusowi, lecz jedynie apostołowie; że Żydzi knuli spisek przeciwko Niemu, lecz im się nie powiodło zabicie Go, bo Bóg nie pozwoli, by któryś z Jego proroków tak mógł zginąć. Jezus został wzięty do nieba. „Oto powiedział Bóg: «O Jezusie!/ Oto Ja powołałam cię/ i wyniosę ku sobie,/ oczyszczając cię od tych,/ którzy nie uwierzyli;/ i umieszczę tych, którzy poszli za tobą,/ ponad niewiernymi/ – aż do Dnia Zmartwychwstania»”.

Jeszcze wyraźniej jest o tym mowa w surze IV,156-158 – Kobiety [*An-Nisa*]. Niewiernymi są ci, którzy tak twierdzą i Bóg ich przeklina „za ich niewiarę,/ i za to, że powiedzieli przeciwko Marii/ kalumnię straszną,/ i za to, że powiedzieli:/ «zabiliśmy Mesjasza, Jezusa, syna Marii,/ posłańca Boga»/ – podczas gdy oni Go nie zabili,/ ani nie ukrzyżowali,/ tylko im się tak zdawało;/ i, zaprawdę, ci, którzy się różnią w tej sprawie,/ są z pewnością w z wątpieniu;/ oni o tym nie mają żadnej wiedzy,/ idą tylko za przypuszczeniem;/ oni Go nie zabili z pewnością./

Przeciwnie! Wyniósł Go Bóg do Siebie!” Jezus zatem nie został ukrzyżowany. W dalszej części sury III,64 i 67 tekst odnosi się do zasadniczych kontrowersji między muzułmanami i chrześcijanami oraz Żydami. Istota dotyczy tożsamości Jezusa, który nie jest Bogiem, lecz człowiekiem, prorokiem, oraz tożsamości Abrahama, który nie był Żydem ani chrześcijaninem, lecz całkowicie poddanym Bogu, czyli muzułmaninem. „Powiedz:/ «O ludu Księgi!/ Dochodźcie do słowa jednakowego dla was i dla nas:/ abyśmy nie czcili innego, jak tylko Boga,/ abyśmy nie dodawali Jemu niczego za współtowarzyszy/ i aby jedni z nas nie brali sobie innych/ jako panów, poza Bogiem»./ (...) Abraham nie był żydem ani chrześcijaninem,/ lecz był szczerze wierzącym hanifem,/ całkowicie poddany,/ i nie był on z liczby bałwochwalców”.

Ducha kontrowersji znajdujemy w wielu innych surach. Natomiast podstawowe zarzuty względem chrześcijan odnoszą się do ich wiary w Jezusa jako Syna Bożego oraz w Trójcę. W surze IV,171 czytamy: „O ludu Księgi!/ Nie przekraczaj granic w twojej religii/ i nie mów o Bogu niczego innego,/ jak tylko prawdę!/ Mesjasz, Jezus, syn Marii,/ jest tylko posłańcem Boga;/ i Jego Słowem, które złożył Marii;/ i Duchem, pochodzącym od Niego./ Wierźcie więc w Boga i Jego posłańców/ i nie mówcie: «Trzy!»./ Zaprzestańcie!/ To będzie lepiej dla was!/ Bóg-Allah – to tylko jeden Bóg!/ On jest nazbyt wzniosły,/ by mieć syna!/ Do Niego należy/ to, co jest w niebiosach,/ i co jest na ziemi./ I Bóg wystarcza jako opiekun!”

Sam Jezus mówi o tym w surze LXI,6 – Szereg [*As-Saff*]: „Oto powiedział Jezus, syn Marii:/ «O synowie Izraela!/ Jestem wysłany od Boga do was,/ aby potwierdzić prawdziwość tego,/ co przede mną było zesłane w Torze,/ i zwiastować Posłańca,/ który przyjdzie po mnie, a którego imię – Ahmad!»”. Podobnie w surze V,116-117 – Stół zastawiony [*Al-Maida*]: „I oto powiedział Bóg:/ «O Jezusie, synu Marii!/ Czy ty powiedziałeś ludziom:/ „Bierzcie mnie i moją matkę za dwa bóstwa, poza Bogiem?”/ On powiedział:/ „Chwała Tobie!/ Nie do mnie należy mówić to,/ do czego nie mam prawa./ Jeślibym ja tak powiedział,/ Ty przecież wiedziałbyś o tym./ Ty wiesz, co jest w mojej duszy,/ a ja nie wiem, co jest w Twojej./ Zaprawdę, Ty dobrze znasz rzeczy ukryte!/ Ja im powiedziałem tylko to,/ co Ty mi nakazałeś powiedzieć:/ „Cziczcie Boga, mojego Pana i waszego Pana! (...)””.

Na koniec warto zacytować jeszcze fragment istotnego dla dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego dokumentu, jakim jest opublikowany w 2007 r. „List 138. uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijańskich” pt. *Jednakowe słowo dla nas i dla was*³⁴, w którym mowa jest o rozumieniu Je-

³⁴ Por. „List 138. uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijańskich, *Jednakowe słowo dla nas i dla was*”, „Więź” 2008 nr 1, s. 35-54.

zusa przez wyznawców islamu. Uważają oni „Jezusa Chrystusa jako Mesjasza, nie w takim sam sposób jak chrześcijanie (...), lecz następujący: (...) *Mesjasz, Jezus syn Marii, jest tylko posłańcem Bożym; i Jego Słowem, które złożył Marii; i Duchem pochodzącym od Niego* (...) (An-Nisa 4,171)³⁵.

Podsumowując, w oczach Koranu Jezus jest tylko człowiekiem i jako taki jest Bożym posłańcem i prorokiem. Jego narodziny były cudowne, bo urodził się z dziewicy Marii. Już jako dziecko posiadał szczególne zdolności. Ulepił z gliny ptaka, tchnął w niego tak, że w ptaka wstąpiło życie i odleciał. Podobną historię znajdujemy w apokryficznej Ewangelii Tomasza. O publicznej działalności Jezusa Koran wiele nie mówi poza tym, że za zezwoleniem Bożym uzdrowił chorego i trędowatego oraz ożywił umarłego. Jezus nie umarł na krzyżu, lecz został przez Boga wzięty do nieba. Jezus nie uczył, że jest Synem Bożym i Bogiem. Nie mówił, że Bóg jest trójcą osób: Bóg, On i Jego Matka. Jezus był Bożym prorokiem, posłańcem, który głosił jedno i odwieczne nauczanie Boga przekazywane wcześniej przez innych proroków. Zapowiedział też Mahometa jako ostatniego Bożego proroka. Według Koranu, niewierni nauczaniu Jezusa i Jego ewangelii są ci, którzy widzą w Nim Syna Bożego oraz wierzą, że Bóg jest Trójcą Osób Boskich³⁶. Jak zauważa M. Bormans w Koranie, i generalnie w islamie, Jezus przedstawiany jest jako „syn Marii i prorok islamu”³⁷. Różnice w rozumieniu osoby Jezusa w tradycji chrześcijańskiej i muzułmańskiej dotyczą dwóch podstawowych kwestii. Po pierwsze, muzułmanie odrzucają wiarę w bóstwo Jezusa i w konsekwencji wiarę w Boga Trójjedynego. Po drugie, uważają, że Jezus nie został ukrzyżowany³⁸. Niektórzy teolodzy muzułmańscy, jak prof. Ali Merad³⁹, interesują się Nowym Testamentem i widzą w Jezusie postać jedyną w swoim rodzaju, którego tajemnica jest niezgłębiona. Niemniej, także ich interpretacja tożsamości Jezusa zawsze czyniona jest w paradygmacie chrystologii koranicznej.

³⁵ Tamże, s. 52.

³⁶ Oczywiście chrześcijanie nie pojmują Trójcy Świętej, jak Ja przedstawi Koran, czyli jako: Boga, Jezusa i Maryję. Niemniej, jak pisze Muzammil H. Siddiqi w artykule *Jesus in the Bible and Qur'ân*, opublikowanym w książce pt. *Muslims and Christians, Muslims and Jews: A Common Past, a Hopeful Future* (Columbus, Ohio 1992): „W perspektywie koranicznej nie ma żadnej różnicy w mówieniu, że Trójca to: «Ojciec, Syn i Duch Święty» lub że to: «Ojciec, Matka i Syn». Każde pojęcie Trójcy w Bogu jest nie do zaakceptowania przez Koran” (s. 39). Cyt. w: M. Bormans, *Jésus et les musulments aujourd'hui*, dz. cyt., s. 241, przyp. 24.

³⁷ M. Bormans, *Jésus et les musulments aujourd'hui*, dz. cyt., s. 217.

³⁸ Por. A. Waś, *Muzułmańska Nostra aetate?*, „Więź” 2008 nr 1, s. 61.

³⁹ Więcej na temat jego ciekawego rozumienia Jezusa Chrystusa przedstawionego w artykule pt. *Le Christ selon le Coran* zob. w: M. Bormans, *Jésus et les musulments aujourd'hui*, dz. cyt., s. 227-232.

Mówiąc o tym, jak muzułmanie postrzegają Jezusa, bardzo ciekawa jest pozycja Shabira Ally'ego, dyrektora Islamic Information and Da'wah Center International, które mieści się w Toronto w Kanadzie. On także pisze o tym, jak Koran widzi Jezusa. Najciekawsze jednak w jego niewielkiej książce o wymownym tytule – *Czy Jezus jest Bogiem? Biblia mówi: NIE! (Is Jesus God? The Bible says NO!)*⁴⁰ – jest to, że – trochę podobnie do Gezy Vermesa, jeśli chodzi o metodę, ale z wielkimi różnicami, gdy chodzi o szczegóły – autor argumentuje, iż na podstawie nauczania Nowego Testamentu nie jest uprawniona wiara w Jezusa jako Boga. W to nie wierzyli Jego apostołowie, ze św. Pawłem i św. Janem na czele (tu widzimy pierwszą zasadniczą różnicę w porównaniu z wnioskami Gezy Vermesa), ani On sam nie rościł sobie pretensji do bycia Bogiem. Zdaniem Ally'ego, żaden z autorów Nowego Testamentu nie wierzył, że Jezus jest Bogiem. „W Biblii Bóg jest zawsze kimś innym niż Jezus” (s. 7). Jego zdaniem nie tylko synoptycy Marek, Mateusz i Łukasz nie wierzyli w Jezusa jako Boga, ale także Jan i Paweł. Przyjrzyjmy się jego argumentacji.

Pierwszy argument islamski uczony wyprowadza z Dziejów Apostolskich. Autor przytacza słowa wystąpienia św. Piotra w dniu zesłania Ducha Świętego, zapisane w Dz 2,22: „Mężowie izraelscy, słuchajcie tego, co mówię: Jezusa Nazarejczyka, Męża, którego posłannictwo Bóg potwierdził wam niezwykle czynami, cudami i znakami, jakich Bóg przez Niego dokonał wśród was, o czym sami wiecie”. Z tego tekstu Ally wyprowadza wniosek, iż istnieje tu wyraźne rozróżnienie na Jezusa i Boga. Jezus jest tym, przez którego Bóg dokonuje cudów. W oczach Piotra, zdaniem muzułmańskiego uczonego, Jezus jest jedynie sługą Bożym. Na potwierdzenie przytacza inne teksty z Dziejów Apostolskich, jak: 2,23; 2,36; 3,13; 3,26. Stwierdza jednocześnie, że nie tylko Piotr, ale wszyscy pozostali uczniowie Jezusa tak Go postrzegali, nie jako Boga, lecz jako Bożego sługę i posłańca (zob. Dz 4,27). Uczniowie widzieli w Nim także Mesjasza (por. Dz 5,41). Ally pyta retorycznie: „Jeśli Jezus był Bogiem, dlaczego uczniowie nieustannie odnosili się do Niego poprzez ludzkie tytuły jak sługa i mesjasz Boga, i wciąż używali tytułu Bóg do tego, który wskrzesił Jezusa?” (s. 10). Odpowiedź jest oczywista: ponieważ nie wierzyli, że Jezus jest Bogiem. Na zakończenie swego pierwszego argumentu islamski uczony podkreśla, że jego wniosek potwierdzony jest przez nauczanie Koranu, gdzie jest mowa o Jezusie jako mesjaszu i słudze Boga (por. Koran 3,45; 19,30).

Według Shabira Ally'ego także Paweł nie wierzył, że Jezus jest Bogiem. Pierwszym tekstem z listów Pawłowych, jaki przytacza, jest 1 Tm 5,21: „Zaklinam

⁴⁰ Shabir Ally, *Is Jesus God? The Bible says NO!*, Al-Attique Publishers INC, Canada 2008. Wszystkie cytaty z tej książki będą zaznaczone w tekście z podaniem cytowanej strony.

cię wobec Boga i Chrystusa Jezusa, i wybranych aniołów, abyś tego przestrzegał bez uprzedzeń ...” Jego argument jest taki, że mamy tu wyraźne rozróżnienie na Boga i Jezusa. To samo rozróżnienie występuje w tym samym liście w 6.13. Natomiast kiedy w wierszach 15-16 jest mowa o „Królu królujących i Panu panujących”, zdaniem uczonego muzułmańskiego, nie może być mowy o Jezusie, bo Jezus umarł, a tu jest mowa o tym, który jest nieśmiertelny. Ally przytacza jeszcze kilka innych teksów, by stwierdzić, że „dla Pawła jedynie Ojciec jest Bogiem. Paweł powiedział, że jest „jeden Bóg i Ojciec wszystkich” (Ef 4,6). Według niego także Flp 2,6-11 nie należy interpretować jako tekstu wyznającego wiarę w Jezusa jako Boga. Jego uzasadnienie jest następujące: „ten tekst musi zgadzać się Iz 45,22-24, gdzie Bóg (Jahwe) powiedział, iż przed Nim zegnien się każde kolano, wszelki język na Niego przysięgać będzie, że jedynie u Pana jest sprawiedliwość i moc” (s. 17). Ponieważ Paweł miał świadomość istnienia tego tekstu i cytuje go w Rz 14,11, zatem jedynym, przed którym może zgiąć się każde kolano jest Ojciec, jak o tym świadczy Ef 3,14.

W końcu, zdaniem muzułmańskiego uczonego, także w czwartej ewangelii nie znajdujemy żadnych dowodów na istnienie wiary w Jezusa jako Boga. Interpretując prolog do tej ewangelii, gdzie jest mowa o Jezusie jako o Słowie Bożym, Ally stwierdza, iż Słowo jest pierwszym ze stworzeń, poprzez które Bóg następnie wszystko stworzył. Dla niego status Słowa z prologu jest dokładnie taki sam, jak status Mądrości z Księgi Przysłów. Następnie oświadcza: „Každy kto mówi, że Słowo Boże jest osobą różną od Boga musi także przyznać, że Słowo było stworzone, gdyż Słowo mówi o sobie: «Pan mnie stworzył» (Prz 8,22)”. Jego kolejny argument brzmi następująco: „Muzułmanie i chrześcijanie zgadzają się, że Bóg jest samoistniejący. Oznacza to, że nie wywodzi On swego istnienia od nikogo. Otóż Jan mówi nam, że istnienie Jezusa jest spowodowane przez Ojca. Jezus bowiem mówi w Ewangelii: «Ja żyję przez Ojca» (J 6,57)” (s. 19). Kolejnymi dowodami na to, że w Ewangelii Jana Jezus postrzegany jest nie jako Bóg, są słowa Jezusa: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego” (J 20,17), jak i Jego słowa: „Teraz usiłujecie Mnie zabić, człowieka, który wam powiedział prawdę usłyszana o Bogu” (J 8,40). Konkluzja zatem jest jedna: „Według Jana Jezus zatem nie był Bogiem i nic, co napisał Jan, nie powinno być wzięte jako dowód, że nim był” (s. 21).

Kolejne argumenty mają charakter egzegetyczno-teologiczny. Ally pisze: „Chrześcijanie i muzułmanie zgadzają się, że Bóg jest wszechmocny i wszechwiedzący” (s. 12). Otóż, ewangelie wyraźnie pokazują, iż Jezus nie był ani wszechmocny, ani wszechwiedzący, zatem nie mógł być Bogiem. Muzułmański uczone przywołuje te fragmenty z Ewangelii Marka, które pokazują, że Jezus był ograniczony zarówno w mocy, jak i w wiedzy. Tłumaczenie tego kenozą Boga

w ogóle nie przekonuje Shabira Ally'ego, ponieważ – pisze – „oznaczałoby to, że Bóg się zmienia. Ale Bóg się nie zmienia” (s. 12). Także tłumaczenie ograniczeń Jezusa teorią dwóch natur nie przekonuje muzułmańskiego uczonego.

O tym, że Jezus nie był Bogiem i że w Nowym Testamencie nie jest On przedstawiany jako Bóg, zdaniem Ally'ego, wiemy przede wszystkim od samego Jezusa, który nigdzie jednoznacznie nie powiedział do swoich uczniów: jestem Bogiem. Podobnie Jezus nigdzie nie powiedział, że Bóg jest Trójcą. Natomiast w ewangeliami znajdują się słowa Jezusa, które pokazują, że nie uważał On siebie za Boga. Ally jako przykład przytacza m.in. J 17,3: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa”.

W swojej niewielkiej książeczce Shabir Ally nie tylko cytuje to, co Koran mówi o Jezusie, nie tylko przytacza te teksty z Nowego Testamentu, które, jego zdaniem, wyraźnie pokazują, że ani sam Jezus, ani Jego uczniowie nie widzieli w Nim Boga, ale także podejmuje dyskusję teologiczną z niektórymi tezami wiary chrześcijańskiej. Przeczy istnieniu Boga jako Trójcy, gdyż Ojciec i Jezus są dwoma oddzielnymi bytami, a relację Jezusa do Boga Ojca określa relacją subordynacji. Mówiąc, że Ojciec i Jezus są dwoma oddzielnymi bytami, muzułmański uczonego kwestionuje wiarę chrześcijańską w Trójcę Świętą, to znaczy, że Ojciec i Jezus są jednym Bogiem. To, że Jezus przebacza grzechy, jego zdaniem, wcale nie jest dowodem na to, że Jezus jest Bogiem, lecz człowiekiem, któremu dana została przez Boga taka władza, na co jego zdaniem wskazują słowa z Ewangelii Mateusza: „A tłumy ogarnął lęk na ten widok, i wielbiły Boga, który takiej mocy udzielił ludziom” (Mt 9,8). Argument Ally'ego jest następujący: „To pokazuje, że lud wiedział, i Mateusz się zgadza, że Jezus nie jest jedynym człowiekiem, który otrzymał taki autorytet od Boga” (s. 22). Uczonego muzułmański interpretuje też słowa Jezusa z Ewangelii Jana: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30). Stwierdza, że w wyrażeniu tym chodzi o jedność celu. Natomiast modlitwa Jezusa w Ogrójcu – „Ojcze, jeśli chcesz zabierz ode Mnie ten kielich! Jednak nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie!” – wyraźnie, zdaniem Ally'ego, pokazuje, iż mamy tu do czynienia z dwoma różnymi bytami, dwiema różnymi wolami, gdzie Jezus poddaje swoją wolę woli Ojca. Nie są zatem jednym Bogiem.

Choć, zdaniem Shabira Ally'ego, w Nowym Testamencie nie ma nic, co potwierdzałoby wiarę w Jezusa jako Boga, niemniej także Nowy Testament zawiera pewne błędy wprowadzone przez pierwszych chrześcijan, które domagają się skorygowania. Jednym z nich jest nazywanie Jezusa „Synem Bożym”, a Boga – „Ojcem”. Uczonego muzułmański pisze: „Dokładne studium Biblii ukazuje, iż jest to rezultat zmian wprowadzonych do Biblii. Jezus nigdy nie rościł sobie, że jest Synem Bożym” (s. 32). Uzasadnia to na przykładzie pierwszego

wersetu Ewangelii Marka: „Początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym” (Mk 1,1). W oparciu o przypis do tego wersetu, jaki znalazł w New International Version, gdzie powiedziane jest, iż w niektórych manuskryptach nie znajduje się tytuł „Syn Boży”, Ally stwierdza, iż jest to dodatek późniejszy i zatem nie pochodzi od samego Jezusa, ani nie wyraża Jego roszczenia do bycia Synem Bożym. Innym przykładem jest wyznanie setnika w Ewangelii Marka: „Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym”. Ally zauważa, iż w Ewangelii Łukasza jest inna wersja: „Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy” (Łk 23,47). Jego komentarz jest następujący: „Marek i Łukasz nie mogą mieć oboje racji” (s. 33). Z całości zaś wynika, że w tym wypadku rację ma Łukasz. Tytuł „Syn Boży” odniesione do Jezusa najczęściej pojawia się w Ewangelii Mateusza. Dla uczonego muzułmańskiego jest to przykład owego zafalszowania w sensie dodania czegoś, czego Jezus o sobie nie mówił, co nie było Jego roszczeniem, i czego nie znajdujemy w wersjach bardziej pierwotnych, np. w Ewangelii Marka. Tak np. w scenie przedstawiającej Jezusa idącego po jeziorze i wchodzącego do łodzi, w której znajdują się Jego uczniowie, w wersji Mateusza znajdujemy wyznanie: „Prawdziwie jesteś Synem Bożym” (Mt 14,33), czego nie ma w bardziej pierwotnej wersji Marka (por. Mk 6,51-52). Dodatek Mateusza jest zatem błędem. Jeszcze kilka innych prostych zestawień tego typu prowadzi Shabira Ally’ego do następującego wniosku: „Jak powiedzieliśmy, dokładne studium pokazuje, że tytuł Syn Boży nie jest czymś, do czego rościł sobie prawo sam Jezus. Także Jego prawdziwi uczniowie nie określali Go tym tytułem” (s. 35). Wynikałoby z tego, że żaden z ewangelistów nie był prawdziwym uczniem Jezusa.

Kolejnym błędem wprowadzonym do Nowego Testamentu jest nazywanie Boga „Ojcem”. W pewnym sensie jest to konsekwencja pierwszego błędu. Skoro bowiem Jezus jest „Synem Bożym”, to Bóg jest Jego „Ojcem”. Niemniej obydwie tytuły są błędami wprowadzonymi do Nowego Testamentu w Ewangelii Mateusza i Jana. Ally zestawia słowa Jezusa z Ewangelii Mateusza 10,29: „Czyż nie sprzedają dwóch wróbli za asa? A przecież żaden z nich bez woli Ojca waszego nie spadnie na ziemię” z paralelnym tekstem z Ewangelii Łukasza, gdzie nie ma słowa „Ojciec”: „Czyż nie sprzedaje się pięciu wróbli za dwa asy? A przecież żaden z nich nie jest zapomniany w oczach Bożych” (Łk 12,6). Choć także w Ewangelii Łukasza Bóg nazywany jest przez Jezusa „Ojcem” (por. Łk 11,2), a nawet „Tatusiem” (*Abba*) (por. Mk 14,36), niemniej powyższe zestawienie jest dla uczonego muzułmańskiego wystarczającym argumentem, by stwierdzić, że pierwsi uczniowie Jezusa postrzegali Go nie jako „Syna Bożego”, lecz jako meśjasza, oraz że zarówno ten tytuł, jak i tytuł „Ojciec” zostały dodane do Nowego Testamentu przez (właściwie wszystkich czterech) ewangelistów.

Zdaniem Shabira Ally'ego, pierwsi uczniowie Jezusa postrzegali Go jako proroka i sługę Bożego, czego świadectwo znajdujemy w niektórych fragmentach Nowego Testamentu (Dz 3,13; 3,26; 4,27; Łk 4,24; J 6,14; 9,17). Niemniej uczony muzułmański świadom jest, że dla wielu egzegetów chrześcijańskich „przypowieść o przewrotnych robotnikach” (Mk 12,1-9) jest świadectwem na to, że sam Jezusa nazywał Boga swoim Ojcem, a siebie rozumiał jako Syna Bożego. On sam uważa to za błąd chrześcijan. Oto komentarz, jaki do tej przypowieści daje uczony muzułmański: „W tej przypowieści przewrotni robotnicy przedstawiają Żydów, słudzy przedstawiają proroków, których Bóg posyła jednego za drugim, a właściciel winnicy przedstawia Boga. Syn najwyraźniej przedstawia Jezusa, którego Bóg posyła na samym końcu. Zatem Jezus pokazany jest jako ktoś inny niż prorocy. Nie jest On jednym ze sług. On jest synem umiłowanym. Tak przynajmniej autorzy ewangelii pragną przedstawić Jezusa. Ci jednak, którzy będą tę historię analizować, z łatwością odnotują, jak głupie było zachowanie właściciela winnicy. Wysyła on swoje sługi jednego po drugim i, wiedząc, że zostali oni pobici lub zabici, mimo wszystko posłał swego umiłowanego syna na to samo niebezpieczeństwo. Chociaż miał pełnię władzy, aby działać, do czasu, kiedy syn jego został zabity, nic nie uczynił. Wykazuje się też ignorancją odnośnie do przyszłości. Naiwnie zakłada, że przewrotni robotnicy będą respektować jego syna. Czy zatem możliwe jest, aby porównać tego głupiego właściciela do Boga? Ale to właśnie ta historia czyni” (s. 40-41)⁴¹. Dla podanych wyżej racji uczony muzułmański stwierdza, że przypowieść ta nie może pochodzić od samego Jezusa.

Ciekawa jest również egzegeza słów Jezusa zapisanych w Ewangelii Jana 10,30: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”. Ally wychodzi od zasady, że tekst należy interpretować w jego kontekście, w kontekście całego fragmentu, w którym to zdanie się znajduje oraz w szerszym kontekście Nowego Testamentu. Uczony muzułmański nie odwołuje się tu do bardzo rozbudowanej egzegezy historyczno-krytycznej, jaką można znaleźć u egzegetów katolickich czy żydowskich jak Vermes. Jego egzegeza jest prosta i przyjmuje tekst takim, jaki jest. Najpierw cytuje w całości fragment, w którym to zdanie występuje, a następnie wyjaśnia werset po wersecie. Przede wszystkim stwierdza, iż błędna jest interpretacja zarówno chrześcijan, którzy w cytacie tym dopatrują się roszczenia Jezusa do bycia na równi z Bogiem, jak i tych Żydów z ewangelii, którzy także wnioskowa-

⁴¹ Komentarz ten pokazuje różnicę w interpretacji nie tylko tej przypowieści między teologami chrześcijańskimi a Shabirem Allym, ale przede wszystkim w rozumieniu tożsamości Boga. Z jego interpretacji wynika bowiem, że Bóg muzułmanów tak dalece by się nie posunął, bo jest to głupie i Boga niegodne. Bóg chrześcijan właśnie taki jest, o czym pisze św. Paweł w 1 Kor 1-2, mówiąc o „mądrości Krzyża”, która jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla nas zaś, chrześcijan, jest „Bożą mądrością”.

li, że Jezus rości sobie taki status i dlatego bluźni. Jakie zatem jest znaczenie tych słów Jezusa? Ally pisze: „Kiedy Jezus powiedział, że On i Ojciec są jedno, oznaczało to dokładnie, że Ojciec pomagał Mu w wypełnieniu Jego misji” (s. 44). Ponadto, zauważa Ally, jeśli weźmie się pod uwagę to, co wcześniej zostało powiedziane, mianowicie, że Jezus nigdy nie rościł sobie statusu bycia Bogiem, zatem to zdanie nie może być interpretowane w tym sensie tym bardziej. W interpretacji tego fragmentu Ewangelii Jana uczony muzułmański wydaje się akceptować, że Jezus powiedział o sobie, że jest Synem Bożym (por. J 10,36), oraz że Bóg jest Jego Ojcem, ale – jak widzieliśmy wcześniej – to roszczenie też nie mogło pochodzić od prawdziwego Jezusa, lecz jest dodatkłem włożonym w usta Jezusa przez ewangelistę. Zdaniem Shabira Ally’ego, „[J]asne znaczenie tego passusu jest takie, że Jezus nie jest Bogiem. On jest wybranym przez Boga (tzn. jest Mustafą – arabski tytuł dla Wybrańca Bożego) i jest posłany przez Boga (tzn. jest Posłańcem Bożym). Kiedy nazywa siebie Synem Bożym, to właśnie to oznacza” (s. 46).

Wychodząc nieco poza teren samego Pisma świętego, Shabir Ally odważa się również skomentować podstawową prawdę wiary chrześcijańskiej odnośnie do osoby Jezusa, która widzi w Nim prawdziwego człowieka i prawdziwego Boga, jak to ostatecznie zostało powiedziane na Soborze Chalcedońskim (451 r.). „Jest niemożliwe, aby Jezus jednocześnie był doskonałym człowiekiem i doskonałym Bogiem, gdyż oznaczałoby to, że był On jednocześnie skończony i nieskończony, jednocześnie omylny i nieomylny. To jest niemożliwe” (s. 53).

Końcowy wniosek uczonego muzułmańskiego jest taki, iż ani sam Jezus nie uznawał siebie za Boga, ani Jego pierwsi uczniowie nie widzieli w Nim Boga. Nawet ewangeliści Marek, Mateusz, Łukasz i Jan oraz Paweł, choć wprowadzili do swoich tekstów wiele błędów, jak chociażby wkładając w usta Jezusa słowa, że jest Synem Bożym i że Bóg jest Jego Ojcem, to jednak nie wierzyli w Jezusa jako Boga. Na koniec swojej książki Ally wylicza zdania Jezusa zapisane w ewangeliach, które wyraźnie, w jego ocenie, pokazują, że nie był On Bogiem. Chociażby, kiedy do bogatego młodzieńca powiedział: „Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg” (Mk 10,18); albo kiedy powiedział: „Ja sam z siebie nic czynić nie mogę” (J 5,30) – przykład na to, że w swoim działaniu całkowicie zależał od Boga, a przecież Bóg od nikogo nie zależy. Są też Jego słowa, które wyraźnie pokazują, że nie jest On „równy” Ojcu: „Ojciec większy jest ode Mnie” (J 14,28). Jezus ponadto wykazuje się ignorancją, co jest sprzeczne ze wszechwiedzą Boga: „Lecz o dniu owym i godzinie nikt nie wie, nawet aniołowie niebiescy, tylko sam Ojciec” (Mt 24,36). Także Jego modlitwa w Ogrójcu pokazuje, że miał inną wolę (przynajmniej na chwilę) niż Bóg: „Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co ja

chę, ale to, co Ty niech się stanie” (Mk 14,36). W końcu, na krzyżu, w desperacji modlił się: „Boże mój, mój Boże, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27,46). Ostatecznym argumentem za tym, że Jezus nie jest Bogiem, są dla Shabira Ally’ego słowa samego Jezusa, jakie znajdują się w Koranie.

3. Zakończenie

Naszym celem nie jest wchodzenie w polemiczną dyskusję z przedstawionymi w tym artykule tezami uczonych żydowskich i muzułmańskich. Na zakończenie ograniczymy się jedynie do kilku spostrzeżeń i wniosków o charakterze bardzo ogólnym. Interpretacja wielu uczonych żydowskich widzących w Jezusie „Mesjasza, któremu się nie powiodło” czyniona jest wewnątrz paradygmatu judaizmu rabinicznego. Podobnie interpretacja muzułmańska, która widzi w Nim proroka, także czyniona jest wewnątrz paradygmatu wiary muzułmańskiej wyznaczonej objawieniem koranicznym. Tu nie ma miejsca na dyskusję. Takie miejsce jest tam, gdzie uczeni żydowscy czy muzułmańscy podejmują się interpretacji Nowego Testamentu. Ze strony żydowskiej czyni tak m.in. Geza Vermes i Jacob Neusner, a ze strony muzułmańskiej Shabir Ally.

Jak widzieliśmy, dla Vermesa horyzont interpretacyjny określający ramy właściwego zrozumienia osoby Jezusa stanowiły życie i wiara judaizmu I wieku. Wszystko to, co wykraczało poza ten horyzont lub było z nim sprzeczne w rozumieniu tożsamości Jezusa, jego zdaniem, jest nieprawdziwe. Dlatego z zasady nieprawdziwe jest chrześcijańskie twierdzenie, obecne już w Nowym Testamencie, że Jezus jest Bogiem. Czegoś takiego nie wykluczył Jacob Neusner, choć jako religijny Żyd nie mógł, oczywiście, tego przyjąć, bo oznaczałoby to dla niego odejście od wiary ojców.

Podobne do założeń Vermesa można znaleźć u muzułmańskiego uczonego Szhabira Ally’ego. Choć, jak widzieliśmy, jego zdaniem, w Nowym Testamencie ani Jezus, ani nawet Jego uczniowie, także Paweł i Jan, nie uważali Go za Boga. To twierdzenie, które nie pokrywa się ani z egzegezą Nowego Testamentu uczonych chrześcijańskich, ani z egzegezą uczonych żydowskich, jak np. Gezy Vermesa, w dużej mierze naznaczone jest przyjętym (choć nie wyznany do końca) przez Ally’ego metodologicznym założeniem, że ostateczna prawda o Jezusie wyrażona jest w Koranie i w tradycji muzułmańskiej. Wydaje się, że ostatecznym kryterium weryfikacyjnym jego egzegezy Nowego Testamentu jest Koran i tradycja muzułmańska. Większość przytoczonych przez niego argumentów, związanych z pewną interpretacją Nowego Testamentu, pokrywa się z argumentami i interpretacją tych samych tekstów przez chrześcijańskich

heretyków pierwszych wieków (jeszcze przed powstaniem islamu jako religii), jak chociażby arian.

Z tego wszystkiego dla chrześcijan wyłania się jeden wniosek: prawda o Jezusie jako Bogu wcielonym i w konsekwencji o Bogu jako Trójcy stanowi istotę wiary chrześcijańskiej, która jest nie do przyjęcia przez wyznawców innych religii. Kiedy zatem niektórzy teologowie chrześcijańscy tzw. opcji pluralistycznej, w duchu otwartości na dialog z wyznawcami innych religii uważają, iż do istoty wiary chrześcijańskiej nie należy twierdzenie, że Jezus jest Bogiem, ani że jedyny Bóg jest Trójcą osób Boskich, to rodzi się pytanie: czy jeszcze są chrześcijańskimi teologami? Mówiąc, jakiego Jezusa nie mogą przyjąć, wyznawcy judaizmu i islamu pośrednio mówią nam, chrześcijanom, kim Jezus jest i być powinien dla nas.

Summary

JESUS THROUGH JEWISH AND MUSLIM EYES

In the article, *Jesus through Jewish and Muslim Eyes*, the author presents both traditional and contemporary points of view of Jewish and Muslim scholars on Jesus. The traditional Jewish view of Jesus, derived from the mutual antagonisms, presents him in a very negative light. In the recent decades this perspective has changed. Jesus is accepted as a Jew and considered not as a “false messiah” but as a “failed messiah”. It doesn’t mean that this is shared by all Jewish scholars, nor that all of them think alike. The diversity of opinions is wide, interesting and meaningful. They consider him as a “man of God” but not as God Incarnate. According to the teaching of Quran, Jesus is merely a man and one of the greatest God’s Prophets ever. The difference between Christian and Muslim understanding of Jesus is twofold. First of all, Muslims – like Jews – do not accept Jesus as God and, consequently, God as Trinity. Secondly, they do not believe in Christ’s crucifixion. Moreover, even though they deem him as somebody unique, their interpretation of his identity is always made within the quranic Christological paradigm.

Promocja godności kobiety w świetle Listu apostołskiego *Mulieris dignitatem* Jana Pawła II

We współczesnym świecie daje się zauważyć uporczywe nastawienie w stosunku do kobiety, w którym nie jest ona traktowana jako osoba ludzka, lecz „jako rzecz, jako przedmiot kupna-sprzedaży będący na usługach egoistycznego interesu i samozadowolenia. Pierwszą ofiarą takiej mentalności jest kobieta. Nastawienie to rodzi bardzo gorzkie owoce, jak pogardę dla mężczyzny i kobiety, niewolnictwo, ucisk słabszych, pornografię, prostytutkę – zwłaszcza w formie zorganizowanej – i wszelkie najrozmaitsze dyskryminacje spotykane na polu wychowania, na polu zawodowym, przy wynagrodzeniu za pracę itp.”¹

W mediach coraz szerzej propaguje się model kobiety, która ignoruje wymogi własnej płci, sprzeciwia się macierzyństwu, ze swego ciała natomiast czyni wartość rynkową. Ukazywany jest złudny obraz kobiety jako zabawki mężczyzny. W ten sposób sama kobieta zaprzecza własnej kobiecości i traci swoje wewnętrzne bogactwo, a w rezultacie stawia się w pozycji przedmiotowej, a nawet niewolniczej wobec mężczyzny². Takie postępowanie prowadzi ku zgubnym (dla samych kobiet) ścieżkom emancypacji.

Niepokojącym zjawiskiem są tendencje kwestii feministycznej³, w myśl których kobieta, aby być sobą, staje się nieprzyjacielem mężczyzny. Towarzyszy

¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio*, Rzym 1981, s. 24.

² Por. Z. Bańdur, *Kobieta w reklamie – konsumpcja czy godność osoby?*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 14 (2011), s. 169-175.

³ Por. E. Adamiak, *Nowy wiek i feminizm*, w: *Kobieta w nowym wieku*, red. J. Bolewski, Kraków 2001, s. 87-105; A. Otrząsek, *Rola „geniuszu” kobiety w budowaniu „cywilizacji miłości” na podstawie nauczania Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 1,20 (2007), s. 98 nn.

temu strategia poszukiwania władzy jako odpowiedź na nadużycia. Prowadzi to w konsekwencji do rywalizacji płci. Uwypuklenie roli kobiety stawia w niekorzystnym świetle mężczyznę. Następstwem takiej sytuacji jest zgubne pomieszczenie na terenie antropologii, co ma bezpośredni wpływ na błędne postrzeganie struktury rodziny. Istotną konsekwencją tego procesu jest również tendencja do zacierania różnic między płciami, aby uniknąć hegemonii jednej czy drugiej. W tej perspektywie owo „zrównanie” płci powoduje zminimalizowanie różnicy cielesnej między mężczyzną a kobietą, nadrzędnym zaś i pierwszoplanowym staje się wymiar kulturowy, zwany rodzajem⁴.

Takie zacieranie dwoistości płci powoduje zgubne konsekwencje na różnych płaszczyznach. Tendencje do zacierania różnic między męskością a kobiecością są widoczne w sposobie ubierania się oraz w sposobie postępowania. Ma to również związek ze względami okazywanymi kobiecie z racji szacunku dla jej kobiecości. Owe względy obecnie są wypierane przez demokratyczną postawę „równouprawnienia”, co w praktyce oznacza brak delikatności, a nawet wulgarne traktowanie kobiet. Jest to związane z koncentrowaniem całej uwagi wyłącznie na wartościach seksualnych związanych z ciałem kobiety czy zanikaniem zwyczaju dawania pierwszeństwa kobietom w różnych sytuacjach życiowych. Perspektywa „wyzwolenia” człowieka od determinizmu biologicznego staje się inspiracją dla ideologii, które podważają wartość rodziny tworzonej wspólnie przez ojca i matkę jako rodziców, zrównując jednocześnie homoseksualizm z heteroseksualizmem, co powoduje tworzenie się nowego modelu seksualności polimorficznej⁵. Przyświeca temu cel wyzwolenia się człowieka-osoby od swoich uwarunkowań biologicznych. Taka perspektywa natury ludzkiej niemal obliguje człowieka do konstytuowania się według swego upodobania jako „uwolnionego” od wszelkiego zdeterminowania związanego z jego istotowym ukonstytuowaniem⁶.

W tej perspektywie ciągle aktualne jest zagadnienie godności kobiety jako osoby ludzkiej oraz jej powołania, które Jan Paweł II podejmuje w Liście apostoelskim *Mulieris dignitatem*⁷. Jest to pierwszy dokument papieski w całości poświęcony kwestii współczesnej kobiety. Ma on charakter rozważań teologicznych. Jego treść dotyczy problemów kobiet w czasach współczesnych. Jan Paweł II zwraca szczególną uwagę na godność i prawa kobiet w kontekście słowa Bożego zawartego w Piśmie świętym, przedstawiając podstawowe elementy przesłania ewangelicznego. Źródła godności i powołania kobiety należy szukać w Objawieniu

⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie*, Rzym 2004, s. 2.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. tamże, s. 3.

⁷ Dalej skrót: MD.

Bożym. Tu narzucają się opisy stworzenia zawarte w Księdze Rodzaju, a także nawiązanie do przesłania zawartego w Nowym Testamencie. Celem poznania autentycznego wizerunku kobiety warto ponownie wgłębić się w to przesłanie i na nowo odkryć, kim jest człowiek, aby móc postrzegać kobiecość w perspektywie doświadczenia antropologicznego. Warto sobie uświadomić, że dopiero w chrześcijaństwie ukazana została w pełni godność człowieka wyrażająca się w fakcie podobieństwa do Boga, co miało miejsce już w akcie stworzenia⁸.

1. Godność kobiety według Bożego zamysłu w świetle biblijnych opisów stworzenia

Męskość i kobiecość to dwa różne sposoby realizacji ludzkiej egzystencji. „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). W ten sposób zostaje wyrażona różnica płci. Człowiek, stworzony jako mężczyzna i kobieta, jest obrazem i podobieństwem Boga. Autor natchniony podkreśla, że kobieta jest równa mężczyźnie, nosi bowiem w sobie podobieństwo do Boga w stopniu nie mniejszym niż mężczyzna. Kobieta i mężczyzna są istotami ludzkimi w równym stopniu⁹. Bóg osobowy stworzył mężczyznę i kobietę jako osoby ludzkie. Mężczyźni i kobiety mają godność osobową i są w równej mierze osobami, są równi w godności. Osobowy charakter człowieka polega na jego podobieństwie do Boga. Wskazuje na to opis stworzenia człowieka, do którego odwołuje się Jan Paweł II. Z racji swej osobowej godności kobieta jest równa mężczyźnie. Obydwoje są równi w swojej ludzkiej naturze. Obydwoje zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga¹⁰.

⁸ Por. MD 1.

⁹ Por. MD 6.

¹⁰ Por. E. Erlich, *Biblia o kobiecie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 28 (1975), s. 248; M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 79-87; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, s. 22; A. Bonora, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, „Communio” 2 (1982), s. 3-15; R. Krawczyk, *Kobieta w świetle przekazów biblijnych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (1987), s. 480 n; R. Szmydki, *Kobieta w świetle wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 2 (1988), s. 201; H. Wistuba, *Kobieta w Kościele i w świecie*, „Ateneum Kapłańskie” 3 (1990), s. 408 n; I. Mroczkowski, *Miejsce i rola kobiety w Kościele*, „Studia Płockie” 18 (1990), s. 27; A.M. Pelletier, „Nie ma już mężczyzny ani kobiety” (*Ga 3,28*), „Communio” 6 (1993), s. 48; J. Warzecha, *Godność kobiety w Starym Testamencie*, „Communio” 6 (1993), s. 21; J. Medina Estévez, *Godność kobiety w nauczaniu Jana Pawła II na podstawie listu apostolskiego Mulieris dignitatem*, „Ethos” 29 (1995), s. 33 n; J. Chmiel, *Model kobiety w Biblii. Zarys hermeneutyczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1995), s. 256; Jan Paweł II, List do kobiet *A ciascuna di voi* z okazji IV światowej konferencji o kobiecie w Pekinie, Rzym 1995, s. 7; tenże, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski*, Libreria Editrice Vaticana

Kobieta jest człowiekiem w takim samym stopniu, co mężczyzna i tak jak on została stworzona na obraz Boga. Ten obraz Boży jest przekazywany ich potomkom: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddana” (Rdz 1,28). Jan Paweł II pisze: „Stwórca powierza «panowanie» nad ziemią rodzajowi ludzkiemu, wszystkim ludziom, wszystkim mężczyznom i wszystkim kobietom, którzy swą godność i powołanie czerpią ze wspólnego «początku»”¹¹.

Objawiona prawda o człowieku jako „obrazie i podobieństwie Boga” stanowi podstawę całej chrześcijańskiej antropologii¹². W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Mężczyzna i kobieta są stworzeni, to znaczy chciani przez Boga, z jednej strony w doskonałej równości jako osoby ludzkie, a z drugiej strony, w ich byciu mężczyzną i kobietą. «Bycie mężczyzną», «bycie kobietą» jest rzeczywistością dobrą i chcianą przez Boga: mężczyzna i kobieta mają nieutralną godność, która pochodzi wprost od Boga, ich Stwórcy. Mężczyzna i kobieta mają taką samą godność, zostali stworzeni «na obraz Boga». W swoim «byciu mężczyzną» i «byciu kobietą» odzwierciedlają oni mądrość i dobroć Stwórcy”¹³. W tej perspektywie należy odrzucić wszelką rywalizację między płciami oraz

1996, s. 434 n; F. Martin, „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”: *Teologiczne orędzie Rdz 1*, „Communio” 1 (1996), s. 73 nn; A. Bławat, *Jan Paweł II o godności i roli kobiet w Kościele i w świecie współczesnym*, „Collectanea Theologica” 2 (1996), s. 118 n; E. Ozorowski, *Godność kobiety według Jana Pawła II*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1 (1996), s. 29 n; L. Cian, *Kobieta: osoba twórcza i niepowtarzalna*, Warszawa 1997, s. 11 n; J. Sermak, *Ewa i kobiety w początkach Izraela*, w: *Kobieta w nowym wieku*, s. 35 n; W. Chrostowski, *Rzeczywistość i symbolika kobiety w Biblii*, „Pastores” 14,1 (2002), s. 10 nn; Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie*, s. 5; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, Warszawa 2005, s. 113 n; I. Dec, *Naturalne i nadprzyrodzone źródła godności człowieka w ujęciu Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II promotorem godności człowieka*, red. A. Bałabuch, Świdnica 2007, s. 91 n; H. Wejman, *Duchowość kobiety według zamysłu Bożego*, „Polonia Sacra” 1,20 (2007), s. 149; H. Słotwińska, *Świadectwo Biblii o godności kobiety*, „Roczniki Teologiczne” 6 (2008), s. 163 nn; E. Adamiak, *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach. Ujęcie dogmatyczne*, w: *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978-2005*, red. E. Adamiak, M. Chrzęstowska, Poznań 2008, s. 21 nn; H. Lejbman, *Tajemnica stworzenia – objawieniem godności kobiety. Rozważania w świetle nauczania Jana Pawła II*, w: *Godzina kobiet?...*, s. 152 nn; E. Magiera, *Jan Paweł II o godności i powołaniu kobiety*, w: *Pontyfikat Jana Pawła II. Zagadnienia historyczne i społeczne*, red. K. Guzikowski, R. Misiak, Szczecin 2008, s. 257; S. Chrost, *Godność, powołanie i „geniusz” kobiety w świetle Biblii, Katechizmu Kościoła Katolickiego i nauczania Jana Pawła II*, w: *Kobieta w rodzinie. Aktualna rzeczywistość i nadzieje*, t. 3 serii: *Rodzina – pokolenia – przekazy*, red. T. Sakowicz, K. Gąsior, Kielce 2010, s. 291 nn.

¹¹ MD 6; por. I. Mroczkowski, *Miejsce i rola kobiety w Kościele*, s. 27; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 114.

¹² Por. MD 6.

¹³ KKK 369.

dominację jednej płci nad drugą¹⁴. Doskonałość kobiety nie polega zatem na upodobnieniu się do mężczyzny.

W Rdz 2,18-25 kobieta zostaje postawiona obok mężczyzny jako rozmówca. Ten starszy opis stworzenia przedstawiony za pomocą języka rozpowszechnionych wówczas mitów dobrze przygotowuje do zrozumienia tego, co znajdujemy w zwięzłym zapisie z Rdz 1,27 n. W opisie stworzenia niewiasty zawarta jest prawda o wspólności pochodzenia kobiety i mężczyzny. „Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. A gdy ją przyprowadził do mężczyzny, mężczyzna powiedział: «Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta»” (Rdz 2,22 n). Powołana w ten sposób do istnienia zostaje określona jako niewiasta. Jan Paweł II pisze: „W języku biblijnym nazwa ta wskazuje na istotową takozsamość w stosunku do mężczyzny: *is-issa*, czego niestety nie mogą na ogół wyrazić języki współczesne. («Ta będzie się zwała niewiastą [*issa*], bo ta z mężczyzny [*is*] została wzięta»: Rdz 2,23)”¹⁵.

Według tego drugiego biblijnego opisu stworzenia mężczyzna zostaje stworzony jako pierwszy. Istotnym jednak jest fakt, że mężczyzna został „ulepiony” (hebr. *yasar* – w. 7), a kobieta została „zbudowana” (hebr. *banah* – w. 22). Użyty przez autora natchnionego czasownik *banah* często w Starym Testamencie występuje w kontekście wzmianek o budowie świątyni jerozolimskiej, a wypowiedziom tym towarzyszy nabożny szacunek. Stąd zastosowanie tego czasownika wobec stworzenia kobiety jest dla niej nobilitujące. „Głęboki sen” (w. 21), o którym pisze autor biblijny, wskazuje na to, że Bóg zapewnia kobiecie taką samą autonomię, jaka przysługuje mężczyźnie, ponieważ w kontekście tego opisu istnienie kobiety zależy bezpośrednio od Boga. Ona jest taka jak on, chociaż nie identyczna z nim. Obydwoje zostali ukształtowani w jedynej i niepowtarzalnej relacji do Boga¹⁶.

¹⁴ Por. R. Krawczyk, *Kobieta w świetle przekazów biblijnych*, s. 481; H. Wistuba, *Kobieta w Kościele i w świecie*, s. 409; J. Warzecha, *Godność kobiety w Starym Testamencie*, s. 21; S. Chrost, *Godność, powołanie i „geniusz” kobiety...*, s. 291 nn.

¹⁵ MD 6; por. E. Erlich, *Biblia o kobiecie*, s. 245-252; R. Krawczyk, *Kobieta w świetle przekazów biblijnych*, s. 481 n; J. Warzecha, *Godność kobiety w Starym Testamencie*, s. 20; J. Chmiel, *Model kobiety w Biblii...*, s. 255; Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*, s. 434; E. Ozorowski, *Godność kobiety według Jana Pawła II*, s. 31; W. Chrostowski, *Rzeczywistość i symbolika kobiety w Biblii*, s. 13; Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie*, s. 6; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 115; H. Wejman, *Duchowość kobiety według zamysłu Bożego*, s. 150 n; H. Slotwińska, *Świadectwo Biblii o godności kobiety*, s. 164 n; E. Adamiak, *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach...*, s. 21 nn.

¹⁶ Por. R. Szmydki, *Kobieta w świetle wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, s. 201; W. Chrostowski, *Rzeczywistość i symbolika kobiety w Biblii*, s. 12 n.

Mężczyzna zdobywa świadomość siebie i swojej ludzkiej pełni dopiero poprzez kontemplację kobiety i wzajemne zrozumienie się z nią. W kobiecie bowiem mężczyzna znajduje „odpowiednią dla siebie pomoc” (Rdz 2,18b; por. z ww. 19-23). Hebrajskie określenie *ezer*, przetłumaczone jako „pomoc”, nie wprowadza żadnej konotacji poddania czy instrumentalizowania kobiety. Oznacza ono wsparcie jednej osoby wobec drugiej. To hebrajskie określenie jest również używane w Piśmie świętym w odniesieniu do Boga, który jest pomocą dla człowieka (por. Wj 18,4). Stworzenie kobiety charakteryzuje ludzkość jako rzeczywistość relacyjną. Człowiek został stworzony nie tylko w relacji do Boga, lecz również w szczególnej relacji do drugiej osoby ludzkiej¹⁷.

Człowiek stworzony na obraz Boży nie może bytować samotnie: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2,18a). Bycie osobą oznacza także bytowanie w relacji. Jan Paweł II pisze: „mężczyzna i kobieta stworzeni jako «jedność dwojga» we wspólnym człowieczeństwie są wezwani do życia we wspólnocie miłości i do odzwierciedlania w ten sposób w świecie tej komunii miłości, jaka jest w Bogu, komunii, poprzez którą trzy Osoby Boskie miłują się w wewnętrznej tajemnicy jednego życia Bożego. Ojciec, Syn i Duch Święty, jeden Bóg poprzez jedność Bóstwa, bytują jako Osoby w niezgłębionej Boskiej relacji. Tylko w ten sposób staje się zrozumiałą prawda, że Bóg sam w sobie jest miłością (por. 1 J 4,16). (...) W «jedności dwojga» mężczyzna i kobieta są od «początku» wezwani nie tylko do tego, aby bytować «obok» siebie czy nawet «razem z sobą», ale są też wezwani do tego, aby bytować wzajemnie «jedno dla drugiego»¹⁸. Każda ze stron dopełnia swoją osobowością drugą, a tym samym umożliwia jej spełnianie się w człowieczeństwie¹⁹.

Takie jest uzasadnienie przesłania o „pomocy” zawartego w Rdz 2,18b. „Chodzi tutaj nie tylko o pomoc w zakresie działania, ale także w zakresie bycia. Kobiecość i męskość są komplementarne nie tylko z punktu widzenia fizycznego

¹⁷ Por. R. Szmydki, *Kobieta w świetle wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, s. 202; A.M. Pelletier, „*Nie ma już mężczyzny ani kobiety*” (*Ga 3,28*), s. 48; Jan Paweł II, List do kobiet *A ciascuna di voi...*, s. 7; W. Chrostowski, *Rzeczywistość i symbolika kobiety w Biblii*, s. 11; Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie*, s. 6.

¹⁸ MD 7.

¹⁹ Por. R. Szmydki, *Kobieta w świetle wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, s. 202 nn; Jan Paweł II, List do kobiet *A ciascuna di voi...*, s. 7; J. Medina Estévez, *Godność kobiety w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 33; E. Stein, *Kobieta jej zadanie według natury i łaski*, przeł. J.I. Adamska, Tczew-Pelplin 1999, s. 31 n; Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie*, s. 6; H. Wejman, *Duchowość kobiety według zamysłu Bożego*, s. 151 n; E. Magiera, *Jan Paweł II o godności i powołaniu kobiety*, s. 256 n.

i psychicznego, ale ontycznego. Tylko dzięki łasce tej dwoistości elementu «męskiego» i «kobiecego», człowieczeństwo realizuje się w pełni²⁰. Obydwa opisy stworzenia wskazują na to, że ludzkość od początków swego istnienia została zróżnicowana pod względem płci. Człowiek został stworzony jako mężczyzna i kobieta. Kobiecość i męskość realizują „człowieczeństwo” w takim samym stopniu, ale w sposób odmienny i są komplementarne. Kobieta jest dopełnieniem mężczyzny na zasadzie przeciwieństwa. Jest to zatem równość w różnorodności. Są to jakby dwa sposoby bycia człowiekiem, które się wzajemnie uzupełniają. Posiadają bowiem tę samą naturę (ludzka) i są wezwani do uzupełniania się na wszystkich płaszczyznach życia²¹.

W kontekście biblijnym mężczyzna i kobieta mają bytować wzajemnie jedno dla drugiego, wzajemnie sobie pomagać. Kobieta ma pomagać mężczyźnie, a mężczyzna kobiecie w pełniejszym byciu człowiekiem. Oboje, zarówno kobieta, jak i mężczyzna, winni „stale na nowo odkrywać i potwierdzać integralny sens człowieczeństwa”²². Bycie osobą oznacza dążenie do samospelnienia poprzez bezinteresowny dar z siebie samego. Każda osoba ludzka jest powołana do stawania się takim darem. Człowiek może odnaleźć się w pełni tylko poprzez bytowanie dla drugich. Tylko w ten sposób człowiek realizuje się jako osoba. Odnosi się to zarówno do mężczyzny, jak i do kobiety²³. Człowieczeństwo jest zatem wezwaniem do międzyosobowej wspólnoty. Pierwszym zaś i poniekąd podstawowym wymiarem tego wezwania jest małżeństwo²⁴.

²⁰ Jan Paweł II, List do kobiet *A ciascuna di voi...*, s. 7.

²¹ Por. R. Krawczyk, *Kobieta w świetle przekazów biblijnych*, s. 480 n; H. Wistuba, *Kobieta w Kościele i w świecie*, s. 409; J. Warzecha, *Godność kobiety w Starym Testamencie*, s. 21; J. Chmiel, *Model kobiety w Biblii...*, s. 256; Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*, s. 434 n; E. Fert, *Wychowanie do czystości w nauczaniu Jana Pawła II*, Kielce 1998, s. 143 n; G. Perico, *Młodość, miłość i seksualność*, Kraków 1996, s. 28; L. Cian, *Kobieta: osoba twórcza i niepotarzalna*, s. 11 n; S. Chrost, *Godność, powołanie i „geniusz” kobiety...*, s. 291 nn.

²² MD 7.

²³ Por. R. Krawczyk, *Kobieta w świetle przekazów biblijnych*, s. 482; Jan Paweł II, List do kobiet *A ciascuna di voi...*, s. 7; J. Medina Estévez, *Godność kobiety w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 33 n; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 114; H. Lejbman, *Tajemnica stworzenia – objawieniem godności kobiety...*, s. 156.

²⁴ Por. MD 7; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965, (dalej skrót KDK), s. 24; R. Szymdyki, *Kobieta w świetle wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, s. 204 n; H. Wistuba, *Kobieta w Kościele i w świecie*, s. 409; H. Wistuba, *Świat jest Boży i nasz czyli jak korzystać z rozumnej wolności*, Olsztyn 1992, s. 61; S. Wyszynski, *Godność kobiety*, Warszawa 1998, s. 8 nn, 17 nn.

2. Grzech jako rozbitcie pierwotnej harmonii

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga już u początków historii ludzkości nadużywa swojej wolności, sprzeniewierzając się samemu Bogu (Rdz 3). Chce osiągnąć swój cel poza Bogiem. Odrzuca tym samym pełnię dobra, nadprzyrodzoną szczęśliwość, którą oferuje Bóg. Sam chce stać się jak Bóg, stanowiąc o dobru i złu (w. 5). Grzech sprawia rozbitcie pierwotnej harmonii życia z Bogiem, co stanowi źródło jedności człowieka wewnątrz własnego „ja”, we wzajemnym odniesieniu mężczyzny i kobiety, a także w stosunku do świata zewnętrznego. Zło grzechu dotyka człowieka, zarówno mężczyznę, jak i kobietę. Następuje nowa sytuacja człowieka w świecie stworzonym, opisana przez autora natchnionego jako trud zdobywania pożywienia (ww. 17-19), a także ból rodzenia dzieci (w. 16). Wszystko zaś jest naznaczone koniecznością śmierci, która jest kresem życia ludzkiego na ziemi: „prochem jesteś i w proch się obrócisz” (w. 19b). Słowa te są ciągle aktualne i potwierdzają się w kolejnych pokoleniach ludzkości. Przez grzech obraz-podobieństwo Boga w człowieku został niejako umniejszony. Grzech bowiem umniejsza człowieka. Wielkość i godność człowieka urzeczywistniają się w zjednoczeniu z Bogiem, w dążeniu do tej podstawowej jedności, która należy do wewnętrznej „logiki” tajemnicy stworzenia²⁵.

Ów pierwszy grzech spowodował zakłócenie pierwotnej relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą odpowiadającej osobowej godności każdego z nich. Autor natchniony podaje słowa skierowane do kobiety: „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3,16b). Skutkiem grzechu jest załamanie się owej pierwotnej jedności odpowiadającej godności obrazu i podobieństwa Bożego w obojgu. Harmonijna dotąd relacja między mężczyzną i kobietą oparta na miłości zostaje wynaturzona do egoistycznego poszukiwania samego siebie, do więzi ignorującej prawdziwą miłość zastępowaną przez *sui generis* grę dominacji jednej płci nad drugą. Panowanie jest zakłóceniem i zachwianiem tej podstawowej równości wynikającej z osobowej godności obojga, która może nadawać wzajemnym odniesieniom mężczyzny i kobiety charakter prawdziwie osobowej wspólnoty. Naruszenie zaś tej równości przez grzech jest upośledzeniem kobiety, a równocześnie pomniejsza prawdziwą godność mężczyzny²⁶.

²⁵ Por. MD 9; KDK 13; Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie*, s. 7; H. Słotwińska, *Świadectwo Biblii o godności kobiety*, s. 174 n.

²⁶ Por. MD 10; G. Blaquièrre, *Łaska bycia kobietą*, przeł. J. Pajor, Kraków 1993, s. 31 n; H. Wistuba, *Kobieta w Kościele i w świecie*, s. 410 n; J. Medina Estévez, *Godność kobiety w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 34 n; E. Stein, *Kobieta jej zadanie według natury i łaski*, s. 32 nn; Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła kato-*

Tragiczna sytuacja grzechu spowodowała zagubienie miłości, równości i respektowania godności drugiego. A tych domaga się związek kobiety i mężczyzny z samej natury według Bożego planu²⁷. We wzajemnym bowiem odniesieniu mężczyzny i kobiety w małżeństwie „chodzi o pragnienie zrodzone w klimacie miłości oblubieńczej, która sprawia, że «bezinteresowny dar z siebie» ze strony kobiety winien znaleźć odpowiedź i dopełnienie w analogicznym «darze» ze strony mężczyzny. Tylko na tej zasadzie oboje, a w szczególności kobieta, mogą «odnajdywać siebie» jako prawdziwa «jedność dwojga» wedle godności osoby. Zjednoczenie małżeńskie domaga się poszanowania i doskonalenia prawdziwej podmiotowości osobowej obojga. Nie może kobieta stawać się «przedmiotem» męskiego «panowania» i «posiadania»²⁸.

Słowa dotyczące panowania mężczyzny nad kobietą odnoszą się bezpośrednio do grzechu pierworodnego i jego trwałych następstw w mężczyźnie i kobiecie. Słowa te mają ogromną nośność znaczeniową. Wprawdzie odnoszą się bezpośrednio do małżeństwa, lecz pośrednio dotyczą różnych zakresów współżycia społecznego, w których kobieta jest dyskryminowana ze względu na to, że jest kobietą. Zasadniczy argument przeciwko wszelkim sytuacjom krzywdzącym i niesprawiedliwym stanowi prawda o stworzeniu człowieka mężczyzną i kobietą. Orędzie biblijne strzeże prawdy o godności i powołaniu, jakie wynikają z odmienności i osobowej oryginalności mężczyzny i kobiety²⁹. Podporządkowanie zaś kobiety jest skutkiem grzechu, co nie jest zgodne z wolą Stwórcy³⁰.

Stąd Jan Paweł II wskazuje, że „słuszny sprzeciw kobiecej wobec tego, co wyrażają biblijne słowa «on będzie panował nad tobą» (Rdz 3,16), nie może prowadzić pod żadnym warunkiem do «maskulinizacji» kobiet. W imię wyzwolenia się od «panowania» mężczyzny, kobieta nie może dążyć do tego, by – wbrew swojej kobiecej «oryginalności» – przyswajać sobie męskie atrybuty. Zachodzi uzasadniona obawa, że na tej drodze kobieta nie «spełni siebie», może natomiast zatracić i wypaczyć to, co stanowi o jej istotnym bogactwie. A jest to bogactwo ogromne. Okrzyk pierwszego mężczyzny w biblijnym opisie na widok stworzonej kobiety jest okrzykiem podziwu i zachwyty, który przechodzi w całe dzieje człowieka na ziemi. Osobowe zasoby kobiecości na pewno nie są mniejsze od zasobów

lickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie, s. 7; E. Magiera, *Jan Paweł II o godności i powołaniu kobiety*, s. 257 nn.

²⁷ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie*, s. 7.

²⁸ MD 10; por. E. Stein, *Kobieta jej zadanie według natury i łaski*, s. 32 nn; E. Magiera, *Jan Paweł II o godności i powołaniu kobiety*, s. 258 n.

²⁹ Por. MD 10.

³⁰ Por. L. Cian, *Kobieta: osoba twórcza i niepowtarzalna*, s. 45 n; E. Adamiak, *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach...*, s. 22 n.

męskości – są tylko inne. Kobieta więc – podobnie zresztą jak mężczyzna – musi pojmować swe osobowe «spełnienie», swą godność i powołanie w oparciu o te zasoby, według tego bogactwa kobiecości, jakie otrzymała w dniu stworzenia i które dziedziczy jako sobie właściwy wyraz «obrazu i podobieństwa Bożego». Tylko na tej drodze może być przewyciężane także owo dziedzictwo grzechu, na jakie naprowadzają biblijne słowa: «ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą». Przewyciężanie tego złego dziedzictwa jest, z pokolenia na pokolenie, zadaniem każdego człowieka, zarówno kobiety, jak i mężczyzny. W każdym bowiem wypadku, w którym mężczyzna jest odpowiedzialny za to, co uwłacza osobowej godności kobiety i jej powołania, postępuje on wbrew swojej własnej godności i własnemu powołaniu»³¹.

Po grzechu pierwotnym człowiek utracił łaskę pierwotnej niewinności, a wraz z nią pełną zdolność zarówno dawania, jak i przyjmowania daru drugiej osoby. Jednocześnie mężczyźnie i kobiecie nadal zadane jest wzajemne obdarzanie, co na gruncie grzeszności przychodzi z wielkim trudem. Stąd mężczyzna i kobieta wciąż muszą niejako odbudowywać ów wzajemny sens bezinteresownego daru, co dokonuje się w konkretnych życiowych sytuacjach i działaniach. Owo wzajemne obdarzanie jest najgłębszą formą komunikacji. A poprzez współdziałanie i współodpowiedzialność tworzy się wspólnota osób³².

3. Potwierdzenie i odnowienie godności kobiety przez Jezusa Chrystusa

Tekst z Rdz 3 zawiera nie tylko opis pierwszego grzechu i jego następstwa obciążające całą ludzkość, ale również pierwszą zapowiedź zwycięstwa nad złem, zwaną Protoewangelią: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę” (w. 15). Zapowiedziane w tych słowach Odkupienie człowieka, w Ewangelii staje się rzeczywistością za sprawą osoby i posłannictwa Jezusa Chrystusa. Tu zawarte jest jednocześnie wyjaśnienie, co ta rzeczywistość Odkupienia oznacza dla godności i powołania kobiety. Znaczenie tej rzeczywistości zawarte jest w słowach Chrystusa oraz w Jego odniesieniu do kobiet. W Nowym Testamencie Jezus Chrystus przeciwstawia się poniżaniu kobiety w porównaniu z mężczyzną. Znając odwieczny plan Boga, który stworzył na swój obraz człowieka jako mężczyznę i kobietę, a także następstwa grzechu, Jezus podkreśla godność

³¹ MD 10; por. E. Stein, *Kobieta jej zadanie według natury i łaski*, s. 32 nn; E. Magiera, *Jan Paweł II o godności i powołaniu kobiety*, s. 258 n.

³² Por. R. Szmydki, *Kobieta w świetle wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, s. 206 n.

kobiet w czasach, w których mężczyźni powszechnie nad nimi panowali. Sam odnosi się do kobiet z szacunkiem, zrozumieniem i miłością. Ewangelista odnotowuje, że Jezus miłował Martę i jej siostrę na równi z Łazarzem (J 11,5). W ten sposób staje się rzecznikiem godności kobiety oraz odpowiadającego tej godności powołania. Jego zachowanie odbiegało od ówczesnego sposobu zachowania Jemu współczesnych. Stąd nieraz wywoływało to zdziwienie oraz zaskoczenie nawet wśród Jego uczniów: „dziwili się, że rozmawiał z kobietą” (J 4,27)³³.

Postępowanie Jezusa jest sprzeciwem wobec tego wszystkiego, co uwłacza godności kobiety. Stąd, jak pisze Jan Paweł II, „te kobiety, które znajdują się w pobliżu Chrystusa, odnajdują siebie w prawdzie, jakiej On «naucza» i jaką «czyni», nawet jeśli jest to prawda o ich własnej «grzeszności». Czują się przez tę prawdę «wyzwolone», przywrócone sobie, czują się umiłowane tą «miłością odwieczną», miłością, która znajduje swój bezpośredni wyraz w samym Chrystusie. W zasięgu działania Chrystusa zmienia się ich pozycja społeczna. Słyszą, że Jezus rozmawia z nimi o takich sprawach, o jakich ówczasie nie rozmawiało się z kobietą”³⁴. Szczególnym przykładem jest rozmowa Jezusa z Samarytanką o najgłębszych Bożych tajemnicach (J 4,1-42). Jezus mówi jej o nieskończonym darze Bożej miłości: „Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskającej ku życiu wiecznemu” (w. 14). Zwraca uwagę kobiety na fakt, że „Bóg jest duchem: potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (w. 24). Jezus objawia jej także, że jest zapowiadany Mesjaszem (por. w. 26). Rozmowa ta jest wydarzeniem bezprecedensowym, gdy chodzi o powszechne traktowanie kobiet przez tych, którzy nauczali w Izraelu. Kobieta i to jeszcze grzeszna staje się uczniem Chrystusa. Następnie zaś sama głosi Chrystusa mieszkańcom Samarii, tak że również oni przyjmują Go z wiarą (por. J 4,39-42). W postępowaniu Jezusa takie zachowanie jest czymś normalnym.

Powiernicą ewangelicznego orędzia Jezusa staje się również Maria, siostra Marty i Łazarza (Łk 10,38-42). Najpierw Maria „przysłuchuje się mowie” Jezusa, gdy Ten przychodzi w odwiedzinach do ich domu (w. 39). Marta zaś po śmierci Łazarza rozmawia z Chrystusem na temat najgłębszych prawd objawienia i wiary: „Marta rzekła do Jezusa: «Panie, gdybyś ty był, mój brat by nie umarł. Lecz i teraz wiem, że Bóg da Ci wszystko, o cokolwiek byś prosił Boga». Rzekł do niej Jezus: «Brat twój zmartwychwstanie». Rzekła Marta do Niego: «Wiem, że zmartwychwstanie w czasie zmartwychwstania w dniu ostatecznym». Rzekł

³³ Por. MD 12; A.J. Nowak, *Kapłaństwo kobiety – tak i nie*, Lublin 1998, s. 34 nn.

³⁴ MD 15; por. M. Chmielewski, *Medytacyjny wymiar „geniuszu kobiety”. Refleksja nad Listem Apostolskim „Mulieris dignitatem”*, „Ateneum Kapłańskie” 510 (1994), s. 285.

do niej Jezus: «Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki. Wierzysz w to?» Odpowiedziała Mu: «Tak, Panie! Ja mocno wierzę, żeś Ty jest Mesjasz, Syn Boży, który miał przyjść na świat» (J 11,21-27). Rozmowa ta jest jedną z najdonioślejszych w Ewangelii. Po tym wyznaniu wiary Marty Jezus wskrzesza Łazarza³⁵.

Jezus Chrystus odnosi się do kobiet bez uprzedzeń (rozmowa z Samarytanką J 4; odwiedziny Jezusa w domu Marii i Marty Łk 10,38-42; miłosierdzie okazane jawnogrzezniczcy J 7,53-8,11). Rozmawia z kobietami, także publicznie, a nawet je naucza (por. Łk 10,38 n; J 4,10.14). Kobiety należą do grona Jego uczniów (Mk 15,41; Łk 8,1 nn – Maria Magdalena, Zuzanna, Joanna i inne). Przybliży On w swojej Osobie obecność Boga zarówno mężczyznom, jak i kobietom³⁶. W Łk 13,16 kobietę pochyloną nazywa „córka Abrahama”. W całym zaś Piśmie świętym tytuł „syn Abrahama” jest odnoszony tylko do mężczyzn. Jest to nowy sposób mówienia o kobietach i odnoszenia się do nich na tle panującego wówczas obyczaju³⁷.

Jan Paweł II konkluduje: „Chrystus rozmawia z kobietami o sprawach Bożych, znajdując u nich dla tych spraw zrozumienie: autentyczny rezonans umysłu i serca, odpowiedź wiary. I Jezus dla tej specyficznie «kobiecej» odpowiedzi wyraża uznanie i podziw, jak w wypadku niewiasty kananejskiej (por. Mt 15,28). Czasem tę żywą wiarę przenikniętą miłością daje za przykład: naucza więc, biorąc asumpt z tej kobiecej odpowiedzi umysłu i serca. Tak czyni w wypadku owej kobiety «grzeszniczcy», której postępowanie w domu faryzeusza staje się dla Jezusa punktem wyjścia dla wyjaśnienia prawdy o odpuszczeniu grzechów: «odpuszczone jej są liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała. A ten, komu mało się odpuszcza, mało miłuje» (Łk 7,47). Przy sposobności innego namaszczenia Jezus bierze w obronę kobietę i jej uczynek wobec uczniów, w szczególności Judasza: «Czemu sprawiacie przykrość tej kobiecie? Dobry uczynek spełniła względem Mnie... Wylewając ten olejek na moje ciało, na mój pogrzeb to uczyniła. Zaprawdę, powiadam wam: Gdziekolwiek po całym świecie głosić będą tę Ewangelię, będą również opowiadać na jej pamiątkę to, co uczyniła» (Mt 26,6-13)³⁸.

Kobiety pojawiają się w przypowieściach Jezusa (por. Łk 15,8-10; Mt 13,33; Mt 25,1-13). Stawia je jako wzór do naśladowania (por. Mt 13,33; Łk 15,8 n).

³⁵ Por. MD 15.

³⁶ Por. L. Cian, *Kobieta: osoba twórcza i niepowtarzalna*, s. 21 nn; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 115 n.

³⁷ Por. MD 13; A.J. Nowak, *Kapłaństwo kobiety – tak i nie*, s. 37; M. Czajkowski, *Kobieta w Nowym Przymierzu, w: Kobieta w nowym wieku*, s. 65 n.

³⁸ MD 15.

Szczególnie wymowna jest przypowieść o groszu wdowim (Łk 21,1-4). Owa uboga wdowa ze swego niedostatku wrzuciła do skarbony wszystko, co miała na utrzymanie. Jezus stawia ją za wzór dla wszystkich i bierze w obronę. W istniejącym wówczas systemie społeczno-prawnym wdowy były istotami nieobjętymi obroną (por. Łk 18,1-7). Bogate kobiety troszczą się o utrzymanie Jezusa i Jego uczniów. Ewangelista wymienia wśród nich Marię Magdalenę, Joannę, żonę zarządcy u Heroda, Zuzannę oraz „wiele innych” (por. Łk 8,1-3; Mt 27,55 n; Mk 15,40 n; J 19,25)³⁹.

Również w momencie ostatecznej próby, pod krzyżem Chrystusa znajdują się przede wszystkim kobiety: Matka Jezusa, „siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena” (J 19,25), a także „wiele niewiast, które przypastrywały się z daleka. Szły one za Jezusem z Galilei i usługiwały Mu” (Mt 27,55). W tej najcięższej próbie wierności kobiety okazują się mocniejsze od Apostołów, z których dochował wierności tylko Jan. Kobiety są na drodze krzyżowej Jezusa: „zawodziły i płakały nad Nim” (Łk 23,27). Kobiety są też pierwsze przy grobie. To kobiety, ponieważ „wiele umiłowały”, potrafią przezwyciężyć lęk. Zmartwychwstały Chrystus ukazuje się najpierw kobietom⁴⁰. Spotkania Jezusa z kobietami, Jego nauczanie i postępowanie, świadczą o tym, że celem było, aby kobiety odnalazły właściwą sobie podmiotowość i godność⁴¹. Nie przyjmuje jednak do grona Dwunastu żadnej kobiety, ani też do grona siedemdziesięciu dwóch⁴².

Słowa i czyny Jezusa wyrażają zawsze należny dla kobiety szacunek i cześć. Ewangelista Łukasz odnotowuje, że faryzeusz, do którego domu przyszła grzeszna kobieta, aby olejkiem namaścić stopy Jezusa, „mówił sam do siebie: «Gdyby On był prorokiem, wiedziałby, co za jedna i jaka jest ta kobieta, która się Go dotyka, że jest grzesznicą»” (Łk 7,39). Jezus jednak „wie, co w człowieku się kryje” (J 2,25). Jako świadek odwiecznego zamysłu Boga w stosunku do człowieka, jest też do głębi świadom następstw grzechu. Stąd w rozmowie z faryzeuszami o nierozzerwalności małżeństwa (Mt 19,1-9) odwołuje się do „początku”. Chodzi o prawo mężczyzn do „oddalenia swojej żony z jakiegokolwiek powodu” (w. 3). Faryzeusze powołują się na obowiązujące w Izraelu ustawodawstwo Mojżeszowe: „Mojżesz polecił dać jej list rozwodowy i odprawić ją” (w. 7). Ale jest to jednocze-

³⁹ Por. MD 13; G. Blaquièrre, *Łaska bycia kobietą*, s. 115 nn; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 116; S. Łucarz, *Uczennice Jezusa*, w: *Duchowość kobiety*, red. J. Augustyn, Kraków 2007, s. 46 nn.

⁴⁰ Por. MD 16; C.S. Bartnik, *Maria Magdalena jako „Apostola Apostolorum”*, „Roczniki Teologiczne” 43,2 (1996), s. 183-190.

⁴¹ Por. MD 15; H. Słotwińska, *Świadectwo Biblii o godności kobiety*, s. 182.

⁴² Por. U. Szwarz, *Kobieta w Biblii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, red. A. Szostek, B. Migut i in., Lublin 2002, kol. 232 n; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 116.

śnie problem prawa kobiety, jej godności oraz właściwej pozycji w małżeństwie. Stąd Jezus wyjaśnia, że: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było” (w. 8). Jezus odwołuje się do ustanowienia Bożego, którego podstawą jest stworzenie obojga na obraz i podobieństwo Boga. Stąd, gdy mężczyzna „opuszcza ojca i matkę” i łączy się ze swoją żoną, stając się z nią „jednym ciałem”, to obowiązuje wówczas tylko prawo samego Boga: „co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (w. 6). Zasada ta jest od początku wpisana w rzeczywistość stworzenia. Została ona potwierdzona przez Jezusa wbrew owej tradycji, która niosła ze sobą upośledzenie kobiety⁴³.

Jezus Chrystus głosi równość mężczyzny i kobiety. Zdecydowanie piętnuje sytuację niższości, w jakiej żyją ówczesne kobiety izraelskie. Na płaszczyźnie społecznej znosi przywilej męża, który mógł wręczyć żonie list rozwodowy i opuścić ją. Podkreśla w ten sposób obowiązek wierności obojga małżonków. Wskazuje jednocześnie na ich równość w jedności. Nie chce jednak upodobnić kobiety do mężczyzny. Popiera rozwój jej kobiecej osobowości. Obecnie potrzeba dowartościowania kobiety w tym, co odróżnia ją od mężczyzny, nie zaś wtłaczania jej w model mężczyzny. Różnice między mężczyzną i kobietą nie świadczą o wyższości czy niższości⁴⁴.

Pełnia prawdy o godności kobiety znajduje się w Jezusie Chrystusie. Jezus Chrystus zna godność człowieka. Jego odniesienie do kobiet napotykanych w życiu stanowi odzwierciedlenie odwiecznego zamysłu Boga, który stwarzając każdą z nich, wybiera ją i miłuje w Chrystusie. To w Nim bowiem Bóg „wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli” (Ef 1,4 n). Każda kobieta dziedziczy od „początku” godność osoby właśnie jako kobieta. Jezus zaś tę godność potwierdza, przypomina i odnawia, a także ponadto czyni treścią Ewangelii i Odkupienia. Odkrywanie Jego nauki i wprowadzanie jej w życie pozwala każdemu człowiekowi zachować osobową godność dziecka Bożego⁴⁵.

W tym kontekście jeszcze mocniej wybrzmiewają słowa: „Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie. Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym

⁴³ Por. MD 12; G. Blaquièrre, *Łaska bycia kobietą*, s. 27 nn; H. Słotwińska, *Świadectwo Biblii o godności kobiety*, s. 181 n.

⁴⁴ Por. J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 115 n.

⁴⁵ Por. MD 13; H. Słotwińska, *Świadectwo Biblii o godności kobiety*, s. 179 nn.

w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,26-28)⁴⁶. Paweł dokonuje releksji Starego Testamentu oraz interpretacji Jezusa na temat kobiety. Stawia on kobietę już nie wobec Adama, lecz wobec Chrystusa (por. Ef 5,22 nn). W Jezusie Chrystusie zostaje zasadniczo przewyciężone dziedzictwo grzechu pierworodnego, owo przeciwstawienie pomiędzy mężczyzną a kobietą. Chodzi tu o ową pierwotną „jedność dwojga” związaną ze stworzeniem człowieka jako mężczyzny i kobiety, na obraz i podobieństwo Boga, na wzór najdoskonalszej komunii Osób, jaką jest sam Bóg. W tajemnicy Odkupienia zostaje odnowione to, co w tajemnicy Stworzenia odpowiadało odwiecznemu zamysłowi Boga-Stwórcy: „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Odkupienie przywraca u samych podstaw to dobro, które zostało „pomniejszone” przez grzech i jego skutki w dziejach człowieka⁴⁷. Chodzi o uznanie przez kobietę własnej roli wobec mężczyzny. Apostoł ma świadomość, że źródłem tych relacji jest Jezus Chrystus. W ten sposób kwestia kobiety zostaje przesunięta z płaszczyzny ówczesnych zwyczajów na płaszczyznę godności osoby ludzkiej⁴⁸.

4. Maryja prawzorem osobowej godności kobiety

Zawarta w słowach Protoewangelii (Rdz 3,15) zapowiedź Odkupiciela odnosi się również do niewiasty, pramatki owego Odkupiciela. Tu otwiera się perspektywa całego Objawienia, w której „łączą się z sobą pod imieniem niewiasty dwie postaci kobiece: Ewa i Maryja. Słowa Protoewangelii, odczytane na nowo w świetle Nowego Testamentu, w sposób wystarczający wyrażają posłannictwo niewiasty w zbawczym zmaganiu się Odkupiciela ze sprawcą zła w dziejach człowieka”⁴⁹.

Jak dalej pisze Jan Paweł II: „Ewa jako «matka wszystkich żyjących» (por. Rdz 3,20) jest świadkiem biblijnego «początku», w którym zawiera się prawda o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga i prawda o grzechu pierworodnym. Maryja jest świadkiem nowego «początku» i «nowego stworzenia» (por. 2 Kor 5,17). Więcej, Ona sama, jako pierwsza odkupiona w dziejach zbawienia, jest «nowym stworzeniem»: jest «łaski pełna». Trudno jest pojąć, dlaczego słowa Protoewangelii tak mocno uwydatniają «niewiastę», jeśli się nie przyjmie, że w Niej ma swój początek nowe i ostateczne Przymierze Boga z ludzkością, Przymierze w odkupieńczej Krwi Chrystusa. Zostaje ono naprzód zawarte z «niewiastą» przy zwiastowaniu w Nazarecie. Jest to całkowita nowość

⁴⁶ Por. E. Erlich, *Biblia o kobiecie*, s. 251.

⁴⁷ Por. MD 11.

⁴⁸ Por. A.M. Pelletier, „*Nie ma już mężczyzny ani kobiety*” (Ga 3,28), s. 48-57; J. Chmiel, *Model kobiety w Biblii...*, s. 257.

⁴⁹ MD 11.

Ewangelii: kiedy indziej, w Starym Testamencie, Bóg interweniując w dzieje swojego Ludu, zwracał się do niektórych kobiet, jak np. do matki Samuela i Samsona, ale zawierając swoje Przymierze z ludzkością, zwracał się do mężczyzn: do Noego, Abrahama, Mojżesza. U początku Nowego Przymierza, które ma być wieczne i nieodwołalne, stoi niewiasta, Dziewica z Nazaretu⁵⁰.

A zatem „Niewiasta» z Protoewangelii jest wpisana w perspektywę Odkupienia. Zestawienie Ewa – Maryja można odczytać również i w ten sposób, że Maryja podejmuje w sobie samej i ogarnia tę tajemnicę «niewiasty», której początek stanowi Ewa – «matka wszystkich żyjących» (por. Rdz 3,20), przede wszystkim – podejmuje ją i ogarnia w głębi tajemnicy Chrystusa – «nowego i ostatniego Adama» (por. 1 Kor 15,45), który podjął w swojej osobie naturę pierwszego Adama⁵¹.

Odwieczna prawda o człowieku, zarówno o mężczyźnie, jak i o kobiecie, stanowi tajemnicę, która wyjaśnia się dopiero w Jezusie Chrystusie jako Słowie Wcielonym⁵². Jest to kluczowy moment w dziejach ludzkości. W tym centralnym wydarzeniu zbawczym, które stanowi o „pełni czasu” jest obecna Maryja. Wydarzenie to urzeczywistnia się zatem w Niej i przez Nią. Paweł pisze: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty” (Ga 4,4). W perspektywie prawdy o człowieku ciągle szukającym odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące ludzkiej egzystencji, owa „pełnia czasu” świadczy o odpowiedzi Boga. „Narodzony z niewiasty” stanowi szczytowy i definitywny punkt samoobjawienia się Boga ludzkości. W tej odpowiedzi Bóg sam wychodzi niejako naprzeciw ludzkim niepokojom⁵³.

A zatem owa „pełnia czasu” ukazuje niezwykłą godność „niewiasty”. Jak pisze Jan Paweł II: „Ta godność polega z jednej strony na nadprzyrodzonym wyniesieniu do zjednoczenia z Bogiem w Jezusie Chrystusie, które wyznacza najgłębszą celowość bytowania każdego człowieka tak na ziemi jak w wieczności. Z tego punktu widzenia «niewiasta» jest tutaj przedstawicielem i prawzorem całej ludzkości, reprezentuje człowieczeństwo, które jest udziałem wszystkich ludzkich istot, tak mężczyzn jak i kobiet. Z drugiej strony jednak wydarzenie nazaretańskie uwydatnia taką postać zjednoczenia z żywym Bogiem, które może być udziałem tylko «niewiasty», Maryi: zjednoczenie matki z synem. Dziewica z Nazaretu staje się rzeczywiście Matką Boga⁵⁴.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. MD 2; KDK 22.

⁵³ Por. MD 3; Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, Rzym 1965, s. 2.

⁵⁴ MD 4.

To szczególne zjednoczenie Maryi z Bogiem jest łaską, „jednak Maryja, poprzez odpowiedź wiary, wyraża swoją wolną wolę, a zatem pełne uczestnictwo swojego osobowego i kobiecego «ja» w fakcie Wcielenia. Przez swoje *fiat* Maryja staje się autentycznym podmiotem tego zjednoczenia z Bogiem, jakie dokonało się w tajemnicy Wcielenia Słowa współlistotnego Ojcu. Całe działanie Boga w dziejach ludzkich szanuje zawsze wolną wolę człowieczego «ja»”⁵⁵.

Ewangelista opisuje to wydarzenie w sposób następujący: „W szóstym miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja. Anioł wszedł do Niej i rzekł: «Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami». Ona zmieszała się na te słowa i rozważała, co miałyby znaczyć to pozdrowienie. Lecz anioł rzekł do Niej: «Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca». Na to Maryja rzekła do anioła: «Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?» Anioł Jej odpowiedział: «Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym. A oto również krewna Twoja, Elżbieta, poczęła w swej starości syna i jest już w szóstym miesiącu ta, która uchodzi za nieplodną. Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego». Na to rzekła Maryja: «Oto Ja służebnica Pańska, niech Mi się stanie według twego słowa!» Wtedy odszedł od Niej anioł” (Łk 1,26-38).

Omawiane wydarzenie ma charakter międzyosobowy, stanowi dialog. Maryja jest „łaski pełna” (w. 28a). Nie zostaje jednak unicestwiona jej ludzka natura. Łaska udoskonala ją i uszlachetnia. Owa „pełnia łaski” jest zarazem pełnią doskonałości tego, co „niewieście”, co „kobiece”. Jest to jednocześnie szczytowy punkt i prawzór osobowej godności kobiety. Maryja bowiem ową „pełnię łaski” odbiera jako wewnętrzny imperatyw odniesienia się do objawionego Jej daru. Wypowiedziane przez Nią słowa: „Oto Ja służebnica Pańska” (w. 38a) należy odczytywać w kontekście całej objawionej prawdy o Bogu i o człowieku. Dochodzi w nich do głosu „świadomość stworzoności w stosunku do Stwórcy”⁵⁶. Ponadto Maryja jako „służebnica Pańska” wpisuje się również w perspektywę zbawczą Jej Syna Jezusa Chrystusa, który „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć” (Mk 10,45a) i włącza się w Jego mesjańską służbę. Ze służeniem łączy się

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ MD 5.

najściślej powołanie każdego człowieka. Jezus Chrystus zaś objawia wszystkim ludziom królewską godność służenia⁵⁷.

W tej perspektywie godność każdego człowieka oraz powołanie, które owej godności odpowiada, znajduje ostateczną miarę w zjednoczeniu z Bogiem. Maryja jako biblijna niewiasta jest najpełniejszym wyrazem tej godności i powołania. Ona znajduje się w centrum wydarzenia Wcielenia, jest przykładem wzorczym kobiety, obrazem i modelem wszystkich kobiet. Maryja została w sposób nadprzyrodzony wyniesiona do godności zjednoczenia z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Kobieta została ukazana jako archetyp całego rodzaju ludzkiego. Pełnia łaski Maryi oznacza jednocześnie doskonałość tego, co kobiece. W tym znajduje się archetyp osobowej godności kobiety⁵⁸. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga, nie może spełnić się poza wymiarem tego obrazu i podobieństwa⁵⁹.

Jan Paweł II pisze: „Najpełniejszy wyraz «geniuszu kobiecego» Kościół widzi w Maryi i znajduje w Niej źródło nieustannego natchnienia. Maryja nazwała siebie «służebnicą Pańską» (por. Łk 1,38). Poprzez posłuszeństwo Słowu Bożemu przyjęła uprzywilejowane powołanie – wcale niełatwe – małżonki i matki rodziny z Nazaretu. Oddając się na służbę Bogu, oddała się także na służbę ludzi: służbę miłości. Właśnie ta służba pozwoliła Jej przeżyć doświadczenie tajemniczego, ale prawdziwego «królowania». Nie przez przypadek jest wzywana jako «Królowa nieba i ziemi». Nazywa Ją tak cała wspólnota wierzących, jest też nazywana «Królową» przez wiele narodów i ludów. To «królowanie» Maryi jest służeniem! To Jej służenie jest «królowaniem»! W ten sposób powinna być rozumiana władza tak w rodzinie, jak w społeczeństwie i w Kościele. «Królowanie» jest objawieniem zasadniczego powołania człowieka, stworzonego na «obraz» Tego, który jest Panem nieba i ziemi, i wezwanego, aby być w Chrystusie Jego przybrany synem⁶⁰. I dalej stwierdza: „Jeśli to «służenie» urzeczywistnia się w sposób wolny, z wzajemnością i miłością, jeśli wyraża prawdziwą «królewskość» osoby ludzkiej – to dopuszczalne jest, bez negatywnych konsekwencji dla kobiety, także pewne zróżnicowanie zadań, pod warunkiem, że nie jest ono narzucone, ale wypływa ze specyfiki bycia mężczyzną i kobietą⁶¹».

Maryja jest najdoskonalszym wzorem godności i aktywności kobiety. Jest wzorem realizacji kobiecej natury⁶². Kobieta odkrywa w Maryi sekret godnego przeżywania swej kobiecości oraz prawdziwego realizowania siebie. „Kobiecość

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. L. Cian, *Kobieta: osoba twórcza i niepowtarzalna*, s. 44 n.

⁵⁹ Por. MD 5; J. Bolewski, *Według obrazu Boga*, w: *Duchowość kobiety*, red. J. Augustyn, Kraków 2007, s. 17 nn.

⁶⁰ Jan Paweł II, List do kobiet *A ciascuna di voi...*, s. 10.

⁶¹ Tamże, s. 11.

⁶² Por. J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, s. 117.

istotnie stanowi szczególną więź z Matką Odkupiciela. (...) postać Maryi z Nazaretu rzuca światło na kobietę jako taką przez sam fakt, że Bóg w tym wzniosłym wydarzeniu Wcielenia Syna zawierzył się wolnej i czynnej posłudze niewiasty. Można zatem stwierdzić, że kobieta, spoglądając na Maryję, odkrywa w Niej sekret godnego przeżywania swej kobiecości i prawdziwego realizowania siebie. W świetle Maryi Kościół widzi w kobiecie odblaski piękna, które odzwierciedla najwznioślejsze uczucia, do jakich zdolne jest serce ludzkie: całkowitą ofiarę miłości, moc, która potrafi znieść największe cierpienia, bezgraniczną wierność, niestrudzoną aktywność, umiejętność łączenia wnikliwej intuicji ze słowem pociechy i zachęty⁶³.

Zatem „Maryja oznacza niejako przekroczenie owej granicy, o jakiej mówią słowa Księgi Rodzaju (3,16) i powrót w kierunku tego «początku», w którym odnajdujemy «niewiastę» taką, jaka była zamierzona w dziele stworzenia, a więc w odwiecznej myśli Boga, w łonie Przenajświętszej Trójcy. Maryja jest «nowym początkiem» godności i powołania kobiety, wszystkich kobiet i każdej. Kluczem do zrozumienia tego mogą być w sposób szczególny słowa, jakie Ewangelista wkłada w usta Maryi po zwiastowaniu, w czasie nawiedzenia Elżbiety: «wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny» (Łk 1,49). Słowa te odnoszą się z pewnością do poczęcia Syna, który jest «Synem Najwyższego» (Łk 1,32), «Świętym» Bożym; zarazem jednak słowa te mogą oznaczać również odkrycie własnego kobiecego człowieczeństwa. «Wielkie rzeczy uczynił mi»: jest to odkrycie całego tego bogactwa, całego osobowego zasobu kobiecości, całej odwiecznej oryginalności «niewiasty» takiej, jaką Bóg chciał: osoby dla niej samej, a która równocześnie odnajduje siebie «poprzez bezinteresowny dar z siebie samej». Odkrycie to łączy się z jasną świadomością daru, obdarowania przez Boga. Grzech już u samego «początku» zaciemnił tę świadomość, poniekąd ją stłumił, jak na to wskazują słowa pierwszego kuszenia ze strony «ojca kłamstwa» (por. Rdz 9,1-5). Przy nadejściu «pełni czasu» (por. Ga 4,4), gdy zaczyna się wypełniać w dziejach ludzkości tajemnica Odkupienia, świadomość ta wybucha z całą siłą w słowach biblijnej «niewiasty» z Nazaretu. W Maryi Ewa odkrywa na nowo, jaka jest prawdziwa godność kobiety, kobiecego człowieczeństwa. Odkrycie to winno stale docierać do serca każdej kobiety oraz kształtować jej powołanie i życie⁶⁴.

⁶³ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, Rzym 1987, s. 46.

⁶⁴ MD 11; por. J. Medina Estévez, *Godność kobiety w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 36.

5. Dwa wymiary powołania kobiety: macierzyństwo i dziewictwo

Kobieca osobowość spełnia się w wymiarze macierzyństwa i w wymiarze dziewictwa. Te dwa wymiary kobiecego powołania w sposób wyjątkowy spotkały się i zespoliły w Maryi, tak że jedno nie wykluczyło drugiego, ale przedziwnie dopełniło. Ona jako Dziewica stała się Matką Syna Bożego (por. Łk 1,26-38). Dzięki cudownej Bożej interwencji: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię” (w. 35), Maryja pozwala wszystkim ludziom zrozumieć, w jaki sposób te dwa wymiary osobowego powołania kobiety wzajemnie się tłumaczą i dopełniają⁶⁵.

Pełne zrozumienie macierzyństwa kobiety jest możliwe w świetle podstawowej prawdy biblijnej o stworzeniu człowieka jako mężczyzny i kobiety na obraz i podobieństwo Boże, co w sposób zasadniczy ukazuje równocześnie sens bycia człowiekiem. Jak pisze Jan Paweł II: „Macierzyństwo jest owocem małżeńskiego zjednoczenia mężczyzny i kobiety, owego biblijnego «poznania», jakie odpowiada «jedności dwojga w ciele» (por. Rdz 2,24), w ten sposób zaś urzeczywistnia ono – od strony kobiety – szczególny «dar z samej siebie» jako wyraz miłości oblubieńczej, dzięki której małżonkowie łączą się ze sobą tak ściśle, że stanowią «jedno ciało». Biblijne «poznanie» tylko wówczas realizuje się w całej prawdzie osoby, gdy wzajemny dar z siebie nie ulega zniekształceniu przez pragnienie mężczyzny stania się «panem» swej oblubienicy («on będzie panował nad tobą») ani przez zamknięcie się kobiety we własnych instynktach («ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia» Rdz 3,16)⁶⁶.

Wzajemny osobowy dar w małżeństwie otwiera się na nowe życie. Ów nowy człowiek także jest osobą na podobieństwo swoich rodziców, którzy uczestniczą w stwórczej mocy Boga. „Macierzyństwo zawiera w sobie od samego początku szczególne otwarcie na nową osobę: ono właśnie jest udziałem kobiety. W otwarciu tym, w poczęciu i urodzeniu dziecka kobieta «odnajduje siebie przez bezinteresowny dar z siebie samej»⁶⁷.

Macierzyństwo jest ściśle związane z ukonstytuowaniem cielesnym kobiety, z jej organizmem. Odpowiada psychofizycznej strukturze kobiety, która stanowi jego naturalną dyspozycję. Macierzyństwo jako fenomen ludzki tłumaczy się w pełni na gruncie prawdy o osobie. Jest bowiem związane z osobową strukturą kobiecości oraz z osobowym wymiarem daru. W macierzyństwie odzwierciedla

⁶⁵ Por. MD 17.

⁶⁶ MD 18. Por. K. Lubowicki, *Jan Paweł II o powołaniu kobiety w rodzinie i społeczeństwie*, „Polonia Sacra” 1,20 (2007), s. 26; H. Wejman, *Duchowość kobiety według zamysłu Bożego*, s. 151.

⁶⁷ MD 18; E. Adamiak, *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach...*, s. 33 n.

się ta odwieczna tajemnica rodzenia, która jest w Bogu samym (por. Ef 3,14-15). Rodzicielstwo odnosi się do kobiety i do mężczyzny, jednak zwłaszcza w okresie prenatalnym urzeczywistnia się o wiele bardziej w kobiecie⁶⁸. Równość w godności mężczyzny i kobiety nie oznacza tożsamości. Szczególnym elementem powołania kobiety jest macierzyństwo zakładające szczególne otwarcie na nową osobę. Kobietę uzdalnia do tego jej cielesna konstytucja i psychofizyczna struktura, dzięki którym może ona począć, nosić w swoim łonie w okresie ciąży i urodzić dziecko, co jest następstwem małżeńskiego zjednoczenia z mężczyzną⁶⁹.

Jan Paweł II ujmuje to w sposób następujący: „Kobieta też bezpośrednio «płaci» za to wspólne rodzicielstwo, które o wiele dosłowniej pochłania energię jej ciała i duszy. Trzeba więc, aby mężczyzna był tego w pełni świadom, że w tym wspólnym ich rodzicielstwie zaciąga on szczególny dług wobec kobiety. Żaden program «równouprawnienia» kobiet i mężczyzn nie jest gruntowny, jeśli tego nie uwzględnia w sposób zupełnie zasadniczy. Macierzyństwo zawiera w sobie szczególne obcowanie z tajemnicą życia, które dojrzewa w łonie kobiety. Matka podziwia tę tajemnicę, ze szczególną intuicją «pojmuje» to, co się w niej dzieje. W świetle «początku» matka przyjmuje i kocha dziecko, które nosi w łonie jako osobę. Ten jedyny sposób obcowania z nowym, kształtującym się człowiekiem stwarza z kolei takie odniesienie do człowieka – nie tylko do własnego dziecka, ale do człowieka w ogóle – które głęboko charakteryzuje całą osobowość kobiety. Powszechnie się przyjmuje, że kobieta jest bardziej od mężczyzny zwrócona do konkretnego człowieka, macierzyństwo zaś jeszcze bardziej tę dyspozycję rozwija. Mężczyzna – mimo całego współdziałania w rodzicielstwie – znajduje się jednak «na zewnątrz» procesu brzemienności i rodzenia dziecka i musi pod wieloma względami od matki uczyć się swego własnego «ojcostwa». Należy to – rzec można – do normalnego ludzkiego dynamizmu rodzicielstwa, również gdy chodzi o dalsze etapy po urodzeniu dziecka, zwłaszcza w pierwszym okresie. Całościowo rozumiane wychowanie nowego człowieka winno zawierać w sobie dwoisty wkład rodzicielski: wkład macierzyński i ojcowski. Jednakże wkład macierzyński jest decydujący dla budowania podstaw nowej osobowości ludzkiej»⁷⁰.

⁶⁸ Por. MD 18.

⁶⁹ Por. A. i J.M. Meyer, *Kobieta – małżonka i matka – i jej misja wychowawcza*, „Ethos” 1,29 (1995), s. 164; A. Otrząsek, *Rola „geniuszu” kobiety w budowaniu „cywilizacji miłości”...*, s. 88; H. Wejman, *Duchowość kobiety według zamysłu Bożego*, s. 154 n; H. Lejbman, *Tajemnica stworzenia – objawieniem godności kobiety...*, s. 156.

⁷⁰ MD 18; por. J. Medina Estévez, *Godność kobiety w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 38; E. Ozorowski, *Godność kobiety według Jana Pawła II*, s. 37; D. Kornas-Biela, *Macierzyństwo w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Oblicza macierzyństwa*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 1999, s. 22 nn; K. Lubowicki, *Jan Paweł II o powołaniu kobiety w rodzinie i społeczeństwie*, s. 24 n; A. Otrząsek, *Rola „geniuszu” kobiety w budowa-*

Macierzyństwo jest podstawowym powołaniem kobiety. Fizyczna zdolność kobiety do dawania życia, przeżywana lub tylko potencjalna, jest rzeczywistością, która formuje kobiecą osobowość. Owa zdolność umożliwia jej szybkie zdobycie dojrzałości wynikającej z przeświadczenia o wartości życia oraz odpowiedzialności za życie⁷¹. Macierzyństwo zatem jest kluczowym momentem do zrozumienia kobiecej tożsamości. Nie można jednak traktować kobiety tylko ze względu na biologiczną prokreację. Może to bowiem prowadzić do nadużyć i lekceważenia kobiety. Chrześcijańskie powołanie do dziewictwa sprzeciwia się redukowaniu kobiety jedynie do posłannictwa czysto biologicznego. Macierzyństwo winno być rozumiane w perspektywie personalistycznej i nie sposób zredukować go do biofizjologicznego udziału kobiety. Jako fenomen ludzki tłumaczy się ono w pełni na gruncie prawdy o osobie, ponieważ macierzyństwo jest związane z osobową strukturą kobiecości oraz z osobowym wymiarem daru i gotowością do przyjęcia nowego życia⁷².

W macierzyństwie zawarte jest szczególne otwarcie na konkretnego człowieka, wrażliwość, dostrzeganie jego potrzeb, obdarzanie miłością i uczenie jej własnym przykładem. Może się ono realizować w wymiarze fizycznym i duchowym. „Tak jak dla dziewictwa fizyczne macierzyństwo jest przypomnieniem, że nie istnieje powołanie chrześcijańskie, jak tylko w konkretnym darze z siebie dla drugiego, tak też macierzyństwo fizyczne otrzymuje od dziewictwa przywołanie o jego fundamentalnym wymiarze duchowym: nie wystarczy dać fizycznie życia, by móc mówić o prawdziwym zrodzeniu drugiego. Znaczy to, że macierzyństwo może znaleźć swoje formy pełnej realizacji także tam, gdzie nie ma fizycznej prokreacji”⁷³.

Z nauczaniem Jezusa Chrystusa o małżeństwie zestawione jest Jego nauczanie o dziewictwie (Mt 19,1-12). Jezus poucza o wartości bezżeństwa w rozmowie o nierozzerwalności małżeństwa: „Bo są niezdatni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili; i są niezdatni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są i tacy bezżenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezżenni. Kto może pojąć, niech pojmuje!” (w. 12). Jezus Chrystus odróżnia

niu „cywilizacji miłości”..., s. 89; H. Wejman, *Duchowość kobiety według zamysłu Bożego*, s. 156; E. Magiera, *Jan Paweł II o godności i powołaniu kobiety*, s. 259.

⁷¹ Wychowanie jest duchowym wymiarem rodzicielstwa. Por. MD 19.

⁷² Por. L. Cian, *Kobieta: osoba twórcza i niepowtarzalna*, s. 49; Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie*, s. 13; K. Lubowicki, *Jan Paweł II o powołaniu kobiety w rodzinie i społeczeństwie*, s. 26; E. Adamiak, *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach...*, s. 33 n.

⁷³ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie*, s. 13.

beźzeństwo, które jest następstwem braków naturalnych, czy też spowodowanych przez człowieka, od „beźzeństwa dla królestwa niebieskiego”. Chodzi tu o dobrowolną beźżenność jako wybór ze względu na eschatologiczne powołanie człowieka do pełni zjednoczenia z Bogiem⁷⁴.

Warto zwrócić uwagę na końcowe słowa wersetu 12. Jezus mówi o beźżenności, że „Kto może pojąć, niech pojmuje!”. Nie jest to bowiem tylko kwestia dobrowolnego wyboru ze strony człowieka, ale także szczególnej łaski udzielonej przez Boga, który daną osobę wzywa do życia w beźżenności. Beźżenność jest szczególnym znakiem królestwa Bożego, które ma przyjść. A równocześnie służy ona także temu, aby już teraz, w życiu doczesnym, poświęcić w sposób wyłączny całą energię duszy i ciała dla tego eschatologicznego królestwa⁷⁵.

Chociaż Jezus zwraca się wówczas bezpośrednio do mężczyzn, to Jego nauka odnosi się w tym względzie również do kobiet. Jego odpowiedź „w tym odniesieniu wskazuje także na ewangeliczny ideał dziewictwa, na ideał, który stanowi wyraźną «nowość» w stosunku do tradycji Starego Testamentu. Tradycja ta zapewne w jakiś sposób była związana z oczekiwaniem Izraela, a zwłaszcza izraelskiej kobiety na przyjście Mesjasza, który miał być «potomkiem Niewiasty». Ideał bowiem beźżenności i dziewictwa dla większego zjednoczenia się z Bogiem nie był całkowicie obcy w pewnych środowiskach żydowskich, zwłaszcza w czasach bezpośrednio poprzedzających przyjście Jezusa. Jednakże beźżenstwo dla królestwa, czyli dziewictwo, jest niezaprzeczalną «nowością» związaną z Wcieleнием Boga»⁷⁶.

Papież dalej pisze: „Od momentu przyjścia Chrystusa oczekiwanie Ludu Bożego winno się zwrócić w stronę królestwa eschatologicznego, które przychodzi i do którego On ma wprowadzić «nowego Izraela». Do takiego zwrotu i «przewartościowania» nieodzowna jest wszakże nowa świadomość wiary. Chrystus dwukrotnie to podkreśla: «Kto może pojąć, niech pojmuje!» Pojmują to zaś tylko «ci, którym to jest dane» (Mt 19,11). Maryja jest pierwszą osobą, w której ta nowa świadomość się przejawiała, skoro przy zwiastowaniu pyta Anioła: «Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?» (Łk 1,34). Chociaż zaś była «poślubiona mężowi imieniem Józef» (por. Łk 1,27), to jednak wierna przyrzeczeniu pozostała dziewicą, a macierzyństwo, jakie w Niej się wypełniło, pochodziło wyłącznie z «mocy Najwyższego», było owocem zstąpienia Ducha Świętego na Nią (por. Łk 1,35). To Boże macierzyństwo było więc całkowicie nieprzewidzianą odpowiedzią na ludzkie oczekiwanie kobiety izraelskiej: przyszło ono do Maryi jako dar Boga samego. Dar ten stał się początkiem i prototypem nowego oczekiwania wszystkich

⁷⁴ Por. MD 20.

⁷⁵ Por. tamże; H. Wistuba, *Kobieta w Kościele i w świecie*, s. 412.

⁷⁶ MD 20; por. E. Adamiak, *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach...*, s. 35.

ludzi na miarę wiecznego Przymierza, na miarę nowej i ostatecznej obietnicy Boga: znakiem eschatologicznej nadziei⁷⁷.

Dziewictwo dla królestwa Bożego znajduje szczególne odniesienie do godności kobiety w perspektywie łaski udzielonej Maryi. „Na gruncie Ewangelii rozwinęło się i pogłębiło znaczenie dziewictwa jako powołania także dla kobiety, w którym znajduje potwierdzenie jej godność na podobieństwo Dziewicy z Nazaretu. Ewangelia przedstawia ideał konsekracji osoby, czyli wyłącznego poświęcenia człowieka Bogu na podstawie rad ewangelicznych, a zwłaszcza rady czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Najdoskonalszym ich wcieleniem jest sam Jezus Chrystus. Kto pragnie iść za Nim w sposób radykalny, wybiera życie wedle tych rad. Różnią się one od przykazań i wskazują dla chrześcijanina drogę radykalizmu ewangelicznego. Od początków chrześcijaństwa wchodzi na tę drogę mężczyźni i kobiety, gdy ideał ewangeliczny został skierowany do człowieka bez żadnej różnicy płci⁷⁸.

Kobieca osobowość może się zatem spełniać również na drodze dziewictwa. W tym dobrowolnym wyborze kobieta potwierdza siebie jako osobę, realizuje osobową wartość swej kobiecości, stając się bezinteresownym darem dla Boga. W powołaniu do dziewictwa kobieta odnajduje Chrystusa jako Odkupiciela, który złożył całkowity dar z siebie i na ten dar Chrystusa odpowiada bezinteresownym darem z całego swojego życia, staje się „jednym duchem” z Chrystusem (1 Kor 6,17). To osobowe oddanie zmierza ku zjednoczeniu, które ma charakter czysto duchowy⁷⁹. W tym ewangelicznym ideale dziewictwa w sposób szczególny urzeczywistnia się zarówno godność, jak i powołanie kobiety. Tak pojętego dziewictwa „nie można porównywać z samą bezżennością w znaczeniu niezawarcia małżeństwa, gdyż dziewictwo nie ogranicza się do samego «nie», natomiast zawiera głębokie «tak» w porządku oblubieńczym: oddanie siebie z miłości w sposób zupełny i niepodzielny⁸⁰.

Dziewictwo w sensie ewangelicznym wiąże się z rezygnacją z małżeństwa, a więc i z macierzyństwa w znaczeniu fizycznym. Pozwala jednak doświadczyć macierzyństwa „według Ducha” (por. Rz 8,4), które przybiera wielorakie formy. Jan Paweł II pisze: „W życiu kobiet konsekrowanych, które żyją – na przykład – wedle charyzmatu i reguł różnych Instytutów o charakterze apostołskim, może się ono wyrażać jako troska o ludzi, zwłaszcza najbardziej potrzebujących:

⁷⁷ MD 20.

⁷⁸ Tamże; por. E. Magiera, *Jan Paweł II o godności i powołaniu kobiety*, s. 260 n.

⁷⁹ Por. MD 20.

⁸⁰ Tamże; por. J. Medina Estévez, *Godność kobiety w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 38; E. Magiera, *Jan Paweł II o godności i powołaniu kobiety*, s. 261; E. Adamiak, *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach...*, s. 35.

o chorych, niepełnosprawnych, opuszczonych, sieroty, starców, dzieci i młodzież, więźniów i, ogólnie biorąc, ludzi z «marginesu». Kobieta konsekrowana odnajduje w ten sposób we wszystkich i w każdym Oblubieńca, za każdym razem innego, a przecież tego samego, wedle Jego własnych słów: «Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych... Mnieście uczynili» (Mt 25,40). Miłość oblubieńcza zawiera w sobie szczególną gotowość przeniesienia jej na wszystkich, którzy znajdują się w kręgu jej działania. W małżeństwie gotowość ta, chociaż otwarta na wszystkich, polega w szczególności na tej miłości, jaką rodzice obdarzają dzieci. W dziewictwie ta gotowość jest otwarta na wszystkich ludzi, których ogarnia miłość Chrystusa-Oblubieńca⁸¹.

Rezygnacja z małżeństwa i macierzyństwa fizycznego może stać się doświadczeniem macierzyństwa w sensie duchowym, które wyraża się w trosce o ludzi, zwłaszcza tych najbardziej potrzebujących. O ile macierzyństwo fizyczne wyraża się przede wszystkim w trosce o własną rodzinę, to dziewictwo otwiera na wszystkich ludzi. „W stosunku do Chrystusa, który jest Odkupicielem wszystkich i każdego, miłość oblubieńcza, której macierzyński potencjał kryje się w sercu kobiety – dziewiczej oblubienicy, jest także gotowa otworzyć się w stosunku do wszystkich i każdego. Znajduje to potwierdzenie we Wspólnotach zakonnych życia apostołskiego, inne zaś we Wspólnotach życia kontemplacyjnego lub klauzurowego. Istnieją nadto inne jeszcze formy powołania do dziewictwa dla królestwa jak np. Instytuty świeckie czy Wspólnoty osób konsekrowanych, rozwijające się w ramach Ruchów, Grup i Stowarzyszeń. We wszystkich tych formach ta sama prawda o duchowym macierzyństwie osób żyjących w dziewictwie znajduje wielorakie potwierdzenie. Jednakże nie chodzi tu tylko o formy wspólnotowe, ale także formy pozawspólnotowe. W ostateczności dziewictwo jako powołanie kobiety jest zawsze powołaniem osoby, tej konkretnej i niepowtarzalnej osoby. Także więc na wskroś osobowe jest owo duchowe macierzyństwo, które w tym powołaniu dochodzi do głosu”⁸².

Macierzyństwo fizyczne ma zatem związek z macierzyństwem w dziewictwie. W obu przypadkach konieczna jest miłość oblubieńcza (kobieta-żona zaślubiona mężowi, kobieta-dziewica zaślubiona Chrystusowi). Ta miłość uzdalnia do bezinteresownego daru z siebie. Macierzyński potencjał kobiety czyni ją otwartą na potrzeby innych, do darowania siebie innym⁸³.

⁸¹ MD 21; por. M. Chmielewski, *Medytacyjny wymiar „geniuszu kobiety”...*, s. 290.

⁸² MD 21; por. H. Wistuba, *Kobieta w Kościele i w świecie*, s. 412; H. Wistuba, *Świat jest Boży i nasz czyli jak korzystać z rozumnej wolności*, s. 63; E. Adamiak, *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach...*, s. 35.

⁸³ Por. MD 21; D. Kornas-Biela, *Macierzyństwo w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 20; A. Otrząsek, *Rola „geniuszu” kobiety w budowaniu „cywilizacji miłości”...*, s. 92 nn; H. Wejman, *Duchowość kobiety według zamysłu Bożego*, s. 156.

6. *Ethos* miłości oblubieńczej

W kwestii godności kobiety zamężnej Jan Paweł II odwołuje się do tekstu świętego Pawła, który porównuje małżeństwo do związku Chrystusa z Kościołem. Związek małżeński mężczyzny i kobiety stanowi symbol miłości, którą Bóg obejmuje swój lud: „Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany. Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz każdy je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus – Kościół, bo jesteście członkami Jego Ciała. Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła. W końcu więc niechaj także każdy z was tak miłuje swą żonę jak siebie samego! A żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża!” (Ef 5,25-33)⁸⁴.

Autor wyraża prawdę o Kościele jako Oblubienicy Chrystusa, co znajduje zakorzenienie w biblijnej rzeczywistości stworzenia człowieka mężczyzną i kobietą. Oboje są wezwani do miłości, która ma charakter oblubieńczy. W małżeństwie to wezwanie posiada od początku charakter zjednoczenia osób (*communio personarum*). W tym kontekście Jan Paweł II podkreśla, że „cały *ethos* wzajemnych odniesień pomiędzy mężczyzną a kobietą musi odpowiadać osobowej prawdzie ich bytu”⁸⁵. Dalej zaś wskazuje: „Oblubieńcze przymierze małżonków «wyjaśnia» oblubieńczy charakter zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, równocześnie zaś zjednoczenie to jako «wielki sakrament» stanowi o sakramentalności małżeństwa jako świętego przymierza ludzkich oblubieńców: mężczyzny i kobiety. Odczytując ten tekst, bogaty i złożony, który w całości jest wielką analogią, musimy odróżniać to, co w nim wyraża realizm międzyludzkich relacji, od tego, co językiem symbolicznym wyraża «wielką tajemnicę» Bożą”⁸⁶.

Autor Listu do Efezjan przypomina małżonkom o ustanowionym od początku *ethosie* miłości oblubieńczej. Mężowie mają miłować żony (w. 25) z racji wyjątkowej więzi, poprzez którą mężczyzna i kobieta w małżeństwie stają się „jednym ciałem” (por. Rdz 2,24; Ef 5,31). Jan Paweł II pisze: „W tej miłości zawiera się podstawowa afirmacja kobiety jako osoby, afirmacja, dzięki której kobieca osobowość może się w pełni rozwijać i ubogacać. Właśnie tak postępuje Chrystus jako Oblubieniec Kościoła, pragnąc, aby był on «chwalebny, nie mający

⁸⁴ Por. MD 23.

⁸⁵ MD 23; por. H. Wistuba, *Kobieta w Kościele i w świecie*, s. 410.

⁸⁶ MD 23.

skazy czy zmarszczki» (Ef 5,27). Można powiedzieć, iż w tym miejscu zostaje w pełni przejęte to, co stanowi cały Chrystusowy «styl» odniesienia do kobiety. Mąż winien przejąć elementy tego stylu w odniesieniu do żony i, analogicznie, winien to uczynić mężczyzna w odniesieniu do kobiety w każdej sytuacji. W ten sposób obydwójce, mężczyzna i kobieta, uczą się składać «bezinteresowny dar z siebie»⁸⁷. Stawanie się człowiekiem polega bowiem na samoodnalezieniu się w bezinteresownym darze z siebie, co jednocześnie stanowi istotę prawdziwej miłości. Chodzi o aktualizowanie zdolności do miłowania⁸⁸.

W tym samym fragmencie Listu do Efezjan znajdują się słowa: „Żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony” (5,22-23a), co nie stanowi sprzeczności z powyższym wywodem. Ten głęboko zakorzeniony w ówczesnym obyczaju układ, musi być rozumiany i urzeczywistniany w nowy sposób: jako „wzajemne poddanie w bojaźni Chrystusowej” (w. 21). Mąż jest nazwany „głową” żony, tak jak Chrystus jest Głową Kościoła, bo „wydał za niego samego siebie” (w. 25), co oznacza oddanie nawet własnego życia⁸⁹. Jan Paweł II podkreśla: „O ile jednak w odniesieniu Chrystus-Kościół poddanie dotyczy tylko Kościoła, to natomiast w odniesieniu mąż-żona «poddanie» nie jest jednostronne, ale wzajemne! (...) Chrystusowa «nowość» jest faktem, stanowi jednoznaczna treść ewangelicznego orędzia i jest owocem Odkupienia. Równocześnie jednak ta świadomość, że w małżeństwie istnieje wzajemne «poddanie małżonków w bojaźni Chrystusowej», a nie samo «poddanie» żony mężowi, musi stopniowo przecierać sobie szlaki w sercach, w sumieniach, w postępowaniu, w obyczajach. Jest to wezwanie odnoszące się odtąd do wszystkich pokoleń, wezwanie, które ludzie muszą podejmować wciąż na nowo. (...) wyzwanie *ethosu* Odkupienia jest jasne i definitywne. Wszelkie racje za «poddaniem» kobiety mężczyźnie w małżeństwie muszą być interpretowane w sensie wzajemnego poddania obojga w bojaźni Chrystusowej. Miara prawdziwej miłości oblubieńczej znajduje swoje najgłębsze źródło w Chrystusie, który jest Oblubieńcem swej Oblubienicy-Kościola”⁹⁰.

Jezus Chrystus jako Oblubieniec „wydał samego siebie” za Kościół, stał się „bezinteresownym darem”. W tym kontekście poprzez Kościół wszyscy ludzie (mężczyźni i kobiety) są powołani, aby być „Oblubienicą” Chrystusa, Odkupicielką świata. W ten sposób to, co kobiecie (bycie Oblubienicą), staje się symbolem powszechności tego, co ludzkie. Jest to zgodne ze słowami Pawła: „nie ma już

⁸⁷ MD 24.

⁸⁸ Por. M. Chmielewski, *Medytacyjny wymiar „geniuszu kobiety”...*, s. 289; E. Ozorowski, *Godność kobiety według Jana Pawła II*, s. 39.

⁸⁹ Por. H. Urs von Balthasar, *Godność kobiety*, w: „Kolekcja Communio” 4: *Kosmos i człowiek*, Poznań-Warszawa 1989, s. 260 n.

⁹⁰ MD 24; por. E. Stein, *Kobieta jej zadanie według natury i łaski*, s. 38 n.

mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28b). Mężczyzn bowiem, jako członków Kościoła, również obejmuje pojęcie „Oblubienicy”. W związku z tym Jan Paweł II pisze: „W zakresie tego, co «ludzkie», co po ludzku osobowe, «męskość» i «kobiecość» różnią się, ale jednocześnie dopełniają i wzajemnie tłumaczą. To zachodzi również w wielkiej analogii «Oblubienicy» z Listu do Efezjan. W Kościele każdy człowiek – mężczyzna i kobieta – jest «Oblubienicą», o ile doznaje miłości Chrystusa Odkupiciela jako daru, oraz – o ile na ten dar stara się odpowiedzieć darem swojej osoby. (...) Oblubieniec – Syn współlistotny Ojcu jako Bóg – stał się Synem Maryi, «Synem Człowieczym», prawdziwym człowiekiem, mężczyzną. Symbol Oblubienica jest rodzaju męskiego. W tym symbolu męskim jest przedstawiony ludzki charakter miłości, w której Bóg wyraził swą Boską miłość do Izraela, do Kościoła, do wszystkich ludzi. Rozważając to wszystko, co Ewangelie mówią o odniesieniu Chrystusa do kobiet, dochodzimy do wniosku, że jako mężczyzna, syn Izraela objawił godność «córek Abrahamowych» (por. Łk 13,16), tę godność, jaką kobieta posiada od «początku», na równi z mężczyzną. Równocześnie zaś Chrystus uwydatnił całą tę oryginalność, która ją odróżnia od mężczyzny, całe bogactwo, jakim została obdarzona w tajemnicy Stworzenia. W odniesieniu Chrystusa do kobiety zostaje zrealizowane w sposób wzorczy to, co *List do Efezjan* wyraża w pojęciu «Oblubienica». Właśnie dlatego, że Boska miłość Chrystusa jest miłością Oblubienica, jest ona paradygmatem i wzorem dla każdej miłości ludzkiej, a w szczególności męskiej”⁹¹.

Chrystus jest Oblubieńcem Kościoła jako Odkupiciel świata. Ustanowiona przez Niego Eucharystia jest sakramentem Odkupienia. Jest to sakrament Oblubienica i Oblubienicy. Uobecnia bowiem i na nowo urzeczywistnia odkupieńczy czyn Chrystusa, który „tworzy” Kościół, Jego Ciało. Z tym „Ciałem” Chrystus zjednoczony jest jak Oblubieniec z Oblubienicą. Jest to wielka tajemnica Chrystusa i Kościoła (por. Ef 5,32), w którą zostaje wprowadzona odwieczna „jedność dwojga”, ustanowiona od „początku” między mężczyzną i kobietą. Godność kobiety nie umniejsza się przez inne jej powołanie w Kościele niż mężczyzny⁹².

7. Geniusz kobiety w porządku miłości

Jezus Chrystus jest ośrodkiem i celem całej ludzkiej historii. On udziela człowiekowi światła i sił, aby był zdolny do udzielenia odpowiedzi wobec najwyższego swego powołania. On jest bowiem Ten sam, wczoraj, dziś i na wieki. Pomimo rozmaitych przemian w Nim znajdują swą ostateczną podstawę prawdy

⁹¹ MD 25; por. E. Adamiak, *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach...*, s. 49 nn.

⁹² Por. MD 26; E. Ozorowski, *Godność kobiety według Jana Pawła II*, s. 37.

i wartości, które nie ulegają zmianie. W tę myśl wpisują się również działania związane z godnością kobiety i jej powołaniem na tle przemian współczesności⁹³.

Jan Paweł II pisze: „Oto, na gruncie odwiecznego zamierzenia Bożego, kobieta jest tą, w której znajduje pierwsze zakorzenienie porządek miłości w stworzonym świecie osób. Porządek miłości należy do życia wewnętrznego Boga samego, do życia Trynitarnego. W wewnętrznym życiu Boga Duch Święty jest osobową hipostazą miłości. Przez Ducha, Dar niestworzony, miłość staje się darem dla osób stworzonych. Ta miłość, która jest z Boga, udziela się stworzonym: «miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany» (Rz 5,5)”⁹⁴.

Powołanie do istnienia człowieka jako mężczyzny i kobiety w „jedności dwojga” kształtuje w świecie widzialnym szczególne warunki ku temu, aby „miłość Boga została rozlana w sercach” istot stworzonych na obraz Boży. W tej perspektywie oraz w nawiązaniu do oblubieńczego symbolu z Ef 5,21-33 godność kobiety mierzy się porządkiem miłości. Tylko miłość bowiem odpowiada temu, kim jest osoba. Kobieta zaś jako osoba ludzka jest szczególną wartością, a równocześnie stanowi szczególną wartość osobową ze względu na swą kobiecość. Dotyczy to wszystkich kobiet i każdej z osobna⁹⁵.

Jan Paweł II pisze: „Rozważany tekst z *Listu do Efezjan* pozwala nam wnosić zarazem o szczególnym jakby «profetyzmie» kobiety w jej kobiecości. Analogia Oblubieńca i Oblubienicy mówi o miłości, jaką miłowany jest każdy człowiek przez Boga w Chrystusie – każdy mężczyzna i każda kobieta. Jednakże w kontekście tej biblijnej analogii i na podstawie wewnętrznej logiki tekstu, właśnie kobieta staje się wyrazicielem tej prawdy dla wszystkich: oblubienica. Ten «profetyczny» rys kobiety w jej kobiecości znajduje swój szczytowy wyraz w Bogarodzicy Dziewicy. W stosunku też do Niej zostaje uwydatniony najpełniej i najtrafniej ścisły związek tego porządku miłości – który w obręb świata osób ludzkich trafia poprzez kobietę – z Duchem Świętym. Przy zwiastowaniu w Nazarecie Maryja słyszy: «Duch Święty zstąpi na Ciebie» (Łk 1,35)”⁹⁶.

Godność kobiety jest zatem ściśle związana z miłością, zarówno tą, jakiej ona doznaje ze względu na samą kobiecość, jak również z miłością, którą ona ze swej strony obdarza. W ten sposób zostaje potwierdzona prawda o osobie ludzkiej, która może w pełni odnaleźć się tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samej. To stwierdzenie natury ontycznej wskazuje również na wymiar etyczny powołania osoby. Kobieta może odnaleźć siebie tylko obdarowując miłością

⁹³ Por. MD 28; KDK 10.

⁹⁴ MD 29.

⁹⁵ Por. tamże.

⁹⁶ Tamże.

innych. Ona od samego początku została stworzona przez Boga i usytuowana (podobnie jak i mężczyzna) w takim właśnie porządku miłości, czego nie unicestwił nawet grzech, o czym świadczą słowa Protoewangelii (Rdz 3,15), w której kluczowe miejsce zajmuje „niewiasta”⁹⁷.

Ta sama „niewiasta” znajduje się także w perspektywie eschatologii świata i człowieka ukazanej w Księdze Apokalipsy. Jest to tym razem „Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu. A jest brzemienna. I woła cierpiąc bóle i męki rodzenia” (Ap 12, 1b-2). Jest tu porównanie z Ewą, „matką wszystkich żyjących” (Rdz 3,20). Niewiasta z Apokalipsy cierpi również z tej racji, że wciąż staje przed nią „wielki Smok, Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię” (Ap 12,9). Ów „Wąż starodawny” pragnie „pożreć jej dziecko” (w. 4d). Jan Paweł II podkreśla, że „w paradygmat biblijnej «Niewiasty» zostaje wpisana od początku po kres dziejów walka ze złem i ze Złym. Jest to walka o człowieka, o jego prawdziwe dobro, o jego zbawienie. (...) A jest to zarazem walka o jego zasadnicze «tak» lub «nie» wobec Boga i o odwieczny zamysł Boży wobec człowieka”⁹⁸.

I w tej perspektywie papież wskazuje, że „Jeśli godność kobiety świadczy o miłości, jakiej ona doznaje, ażeby wzajemnie miłować, to biblijny paradygmat «Niewiasty» zdaje się dopowiadać, jaki jest właściwy porządek miłości, która stanowi powołanie kobiety. Chodzi tutaj o powołanie w znaczeniu podstawowym, rzecz można, uniwersalnym, które z kolei konkretyzuje się i wyraża poprzez wielorakie «powołania» kobiety w Kościele i w świecie”⁹⁹.

Jest to związane ze świadomością posłannictwa kobiety. I chociaż Bóg zawiera każdego człowieka wszystkim ludziom i każdemu z osobna, to jednak w jakiś szczególny sposób to zawierzenie odnosi się do kobiety z racji jej kobiecości i to właśnie w sposób szczególny stanowi też o jej powołaniu. Tą świadomością zawierzenia kobieta jest mocna moralnie i duchowo w każdych warunkach życiowych, nawet w sytuacji społecznego jej upośledzenia. Kobieta poprzez świadomość owego zawierzenia odkrywa swoje nadzwyczajne zdolności. Świadomość ta i zasadnicze powołanie kobiety wskazują na jej godność, którą otrzymuje od samego Boga, co czyni ją „dzielną” (por. Prz 31,10) i umacnia jej powołanie. Tu objawia się także pełnia kobiecego geniuszu. Staje się ona wówczas niezastąpionym oparciem i źródłem duchowej siły również dla innych, zwłaszcza dla swojej rodziny, a czasem nawet dla całego narodu¹⁰⁰.

⁹⁷ Por. MD 30.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże; por. S. Chrost, *Godność, powołanie i „geniusz” kobiety...*, s. 294 n.

¹⁰⁰ Por. MD 30; R. Krawczyk, *Kobieta w świetle przekazów biblijnych*, s. 484; E. Ożrowski, *Godność kobiety według Jana Pawła II*, s. 40 n; S. Wyszyński, *Godność*

Geniusz kobiety wyraża się w jej moralnej sile i duchowej mocy, co jest związane ze świadomością zawierzenia jej człowieka przez Boga¹⁰¹. Nie każda bowiem kobieta jest matką w sensie fizycznym, lecz sama kobiecość jest ukierunkowana na macierzyństwo. W tej perspektywie jawi się niezastąpiona rola kobiety we wszystkich aspektach życia rodzinnego i społecznego, które dotyczą troski o człowieka i relacji międzyludzkich. To wszystko wyraża się w określeniu „geniusz kobiety”, które wiąże się z aktywną obecnością w rodzinie oraz w szerszej społeczności. Szczególnie jednak w rodzinie ma miejsce nauka miłości jako bezinteresownego daru poprzez doświadczanie bezinteresownej miłości, nauka szacunku poprzez doświadczanie poszanowania. W rodzinie jest formowane ludzkie-osobowe oblicze całego narodu¹⁰².

Podsumowanie

W liście apostołskim *Mulieris dignitatem* Jan Paweł II podkreśla, że dar kobiecości zawiera w sobie godność, geniusz i powołanie kobiety. Przesłanie o godności i powołaniu kobiety skierowane jest zarówno do mężczyzn, aby uznawali i szanowali godność każdej kobiety, jak również do kobiet, aby odradzała się w nich świadomość własnej godności i głównego powołania¹⁰³. Jan Paweł II apeluje, „aby wszyscy, a w szczególności państwa i organizacje międzynarodowe uczyniły wszystko, co konieczne dla przywrócenia kobietom pełnego poszanowania ich godności i roli”¹⁰⁴. Dodaje również, że „sekret szybkiego pokonania drogi dzielącej nas od pełnego poszanowania tożsamości kobiety nie polega jedynie na ujawnieniu, choć jest to konieczne, dyskryminacji i niesprawiedliwości, ale również i nade wszystko na opracowaniu konkretnego i światłego programu

kobiety, s. 145 nn; Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie*, s. 13; I. Trobisch, *Kobieta silna*, Częstochowa 2006; A. Otrząsek, *Rola „geniuszu” kobiety w budowaniu „cywilizacji miłości”...*, s. 84 nn; E. Adamiak, *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach...*, s. 29; S. Chrost, *Godność, powołanie i „geniusz” kobiety...*, s. 294 nn; G. della Croce, *Geniusz kobiety. Duchowość kobiety od średniowiecza po dziś*, przeł. E. Augustyn, Kraków 2011, s. 94.

¹⁰¹ Por. MD 30.

¹⁰² Por. Jan Paweł II, *List do kobiet A ciascuna di voi...*, s. 9; E. Ozorowski, *Godność kobiety według Jana Pawła II*, s. 37 n; Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie*, s. 13; A. Otrząsek, *Rola „geniuszu” kobiety w budowaniu „cywilizacji miłości”...*, s. 85; E. Adamiak, *Recepcja nauczania Kościoła o kobietach w polskiej literaturze teologicznej. Aspekt antropologiczny i mariologiczny*, w: *Godzina kobiet?...*, s. 196.

¹⁰³ Por. I. Dec, „*Mulieris dignitatem*” – wzory wielkich kobiet, <http://kosciol.wiara.pl/doc/491458.Mulieris-dignitatem-wzory-wielkich-kobiet/4> (dostęp: 26.04.2013).

¹⁰⁴ Jan Paweł II, *List do kobiet A ciascuna di voi...*, s. 6.

rozwoju, obejmującego wszystkie dziedziny życia kobiet, u którego podstaw leży uświadomienie sobie przez wszystkich na nowo godności kobiety. Do jej uznania, pomimo wielorakich uwarunkowań historycznych, wiedzie nas sam rozum, odczytujący prawo Boże wpisane w serce każdego człowieka. Nade wszystko jednak samo Słowo Boże pozwala nam odkryć podstawowe uzasadnienia antropologiczne godności kobiety, zawarte w zamyśle Bożym¹⁰⁵.

W świetle biblijnych opisów stworzenia z Księgi Rodzaju kobieta jest równa mężczyźnie co do godności, jest osobą ludzką. Dopiero przez grzech pierworodny sytuacja kobiety ulega zmianie. Nie jest to jednak zamiarem Boga, lecz konsekwencją sprzeciwienia się Jego woli, co spowodowało rozbicie pierwotnej harmonii człowieka z Bogiem i pomiędzy ludźmi, między mężczyzną i kobietą. Dopiero Jezus Chrystus potwierdza godność kobiety i w tajemnicy Odkupienia odnawia to, co zostało zniszczone na skutek grzechu. Jezus Chrystus poprzez swoje słowa, nauczanie, czyny i postępowanie wskazuje na wielki szacunek wobec godności kobiety i jej powołania.

W tę perspektywę Odkupienia aktywnie wpisuje się Maryja. To w Niej i przez Nią urzeczywistnia się zbawcze wydarzenie Jezusa Chrystusa, w którym w pełni wyjaśnia się prawda o godności każdego człowieka, kobiety i mężczyzny. Ona jest również najpełniejszym wyrazem tej godności i powołania, w Niej urzeczywistnia się wyraz geniuszu kobiecego. Maryja jest wzorem realizacji kobiecej natury. Każda kobieta może odkryć w obrębie daru Bożego to, co Stwórca i Odkupiciel jej powierza. Każda też w Duchu Chrystusa może odkryć pełne znaczenie swojej kobiecości oraz osobowego powołania bezinteresownego daru dla drugich, aby w ten sposób w pełni odnaleźć samą siebie i realizować swoje najwyższe powołanie przez miłość¹⁰⁶.

Realizacja powołania kobiety realizuje się w wymiarze macierzyństwa, bądź w wymiarze dziewictwa. Macierzyństwo ma związek z najgłębszą tożsamością kobiety i jest ciągle aktualnym jej powołaniem¹⁰⁷. W dojrzewaniu do pełni człowieczeństwa należy uwzględniać rolę płci oraz przeciwdziałać upodobnianiu się kobiet do mężczyzn (a także odwrotnie). Zasadnicza różnica między kobietą a mężczyzną dotyczy funkcji, jakie mają do spełnienia w procesie przekazywania życia. Mężczyzna odnajduje spełnienie w ojcostwie, kobieta zaś w macierzyństwie. Męskość aktualizuje się w ojcostwie, a kobiecość w macierzyństwie (fizycznym lub duchowym).

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Por. MD 31.

¹⁰⁷ Por. K. Lubowicki, *Jan Paweł II o powołaniu kobiety w rodzinie i społeczeństwie*, s. 24.

Jan Paweł II w zakończeniu swojego Listu apostołskiego wyraża w imieniu Kościoła wdzięczność: „za wszystkie kobiety i za każdą z osobna: za matki, siostry, żony; za kobiety poświęcone Bogu w dziewictwie, za te, które oddają się posłudze tylu ludziom czekającym na bezinteresowną miłość drugich; za te, które czuwają nad człowiekiem w rodzinie będącej podstawowym znakiem ludzkiej wspólnoty; za kobiety wykonujące pracę zawodową, za te, na których ciąży nierzadko wielka odpowiedzialność społeczna, za kobiety «dzielne» i za kobiety «słabe» – za wszystkie: tak jak zostały pomyślane przez Boga w całym pięknie i bogactwie ich kobiecości; tak jak zostały objęte przez Jego odwieczną miłość; tak jak – razem z mężczyzną – są pielgrzymami na tej ziemi, która jest doczesną «ojczyzną» ludzi, a niejednokrotnie staje się «leż padoleń»; tak jak razem z mężczyzną podejmują wspólną odpowiedzialność za losy ludzkości, według wymagań dnia powszedniego i tych ostatecznych przeznaczeń, które ludzka rodzina znajduje w Bogu samym, w łonie niewypowiedzianej Trójcy. Kościół składa dzięki za wszystkie przejawy kobiecego «geniuszu» w ciągu dziejów, pośród wszystkich ludów i narodów; składa dzięki za wszystkie charyzmaty, jakie Duch Święty udziela niewiastom w historii Ludu Bożego, za wszystkie zwycięstwa, jakie zawdzięcza ich wierze, nadziei i miłości: składa dzięki za wszystkie owoce kobiecej świętości. Kościół prosi równocześnie, by te nieocenione przejawy Ducha (por. 1 Kor 12,4 nn), które z wielką hojnością zostały udzielone «córkom» wiecznego Jeruzalem, były należycie uznane i dowartościowane dla dobra Kościoła i ludzkości, zwłaszcza w naszych czasach. Rozważając biblijną tajemnicę «niewiasty», Kościół modli się, by wszystkie kobiety odnalazły w tej tajemnicy siebie i swoje «najwyższe powołanie»¹⁰⁸.

Warto zatem rozpoznawać autentyczny geniusz kobiety w różnych przejawach życia społecznego, co winno suponować niepodważalną wartość życia ludzkiego, darowania siebie w miłości i przyjęcia drugiego człowieka z szacunkiem należnym jego osobowej godności. W związku zaś z próbą ograniczenia w dzisiejszym świecie kobiety tylko do wartości seksualnej, warto zwrócić szczególną uwagę na pogłębienie rozumienia uczucia wstydu, który stanowi naturalne zabezpieczenie transcendentnej godności osoby ludzkiej. Jest to niezbędne do budowania ładu i harmonii w świecie utraconych poprzez grzech pierworodny. W ten sposób jest możliwe budowanie „cywilizacji miłości”¹⁰⁹.

¹⁰⁸ MD 31.

¹⁰⁹ Por. A. Otrząsek, *Rola „geniuszu” kobiety w budowaniu „cywilizacji miłości”...*, s. 97.

Summary

PROMOTING A WOMAN'S DIGNITY IN THE LIGHT OF JOHN PAUL II'S PASTORAL LETTER, MULIERIS DIGNITATEM

The article, *Promoting a Woman's Dignity in the Light of John Paul II's Pastoral Letter, Mulieris Dignitatem*, dwells on a woman's dignity as depicted in John Paul II's Pastoral Letter, *Mulieris Dignitatem*. The Letter points out and stresses a woman's dignity, genius and vocation. Already the biblical descriptions of the creation of man emphasize the dignity of the woman as equal to that of the man. However, sin gives rise to the destruction of the original order and the change of a woman's situation. Nevertheless, it is Jesus Christ Himself who confirms a woman's dignity thus renewing what was destroyed as a result of human sin in the mystery of Redemption. The Most Holy Virgin Mary becomes a crucial part of this reality and constitutes the fullest form of a woman's dignity and vocation. Each woman can discover her own dignity inherent in being the selfless gift for others and implemented in either maternity or virginity.

Bibliografia

- Adamiak E., *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach. Ujęcie dogmatyczne*, w: *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978-2005*, red. E. Adamiak, M. Chrzastowska, Poznań 2008, s. 15-64.
- Adamiak E., *Nowy wiek i feminizm*, w: *Kobieta w nowym wieku*, red. J. Bolewski, Kraków 2001, s. 87-105.
- Adamiak E., *Recepcja nauczania Kościoła o kobietach w polskiej literaturze teologicznej. Aspekt antropologiczny i mariologiczny*, w: *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978-2005*, red. E. Adamiak, M. Chrzastowska, Poznań 2008, s. 189-213.
- Balthasar Urs von H., *Godność kobiety*, w: „Kolekcja Communio” 4: *Kosmos i człowiek*, Poznań-Warszawa 1989, s. 258-264.
- Bańdur Z., *Kobieta w reklamie – konsumpcja czy godność osoby?*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 14 (2011), s. 169-181.
- Bartnik C.S., *Maria Magdalena jako „Apostola Apostolorum”*, „Roczniki Teologiczne” 43,2 (1996), s. 183-190.
- Blaquière G., *Łaska bycia kobietą*, przeł. J. Pajor, Kraków 1993.
- Bławat A., *Jan Paweł II o godności i roli kobiet w Kościele i w świecie współczesnym*, „Collectanea Theologica” 2 (1996), s. 117-124.
- Bolewski J., *Według obrazu Boga*, w: *Duchowość kobiety*, red. J. Augustyn, Kraków 2007, s. 13-25.

- Bonora A., *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, „Communio” 2 (1982), s. 3-15.
- Chmiel J., *Model kobiety w Biblii. Zarys hermeneutyczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1995), s. 255-259.
- Chmielewski M., *Medytacyjny wymiar „geniuszu kobiety”. Refleksja nad Listem Apostolskim „Mulieris dignitatem”*, „Ateneum Kapłańskie” 510 (1994), s. 283-293.
- Chrost S., *Godność, powołanie i „geniusz” kobiety w świetle Biblii, Katechizmu Kościoła Katolickiego i nauczania Jana Pawła II*, w: *Kobieta w rodzinie. Aktualna rzeczywistość i nadzieje*, t. 3. serii: *Rodzina – pokolenia – przeżycia*, red. T. Sakowicz, K. Gašior, Kielce 2010, s. 291-297.
- Chrostowski W., *Rzeczywistość i symbolika kobiety w Biblii*, „Pastores” 14,1 (2002), s. 9-21.
- Cian L., *Kobieta: osoba twórcza i niepowtarzalna*, Warszawa 1997.
- Croce della G., *Geniusz kobiety. Duchowość kobiety od średniowiecza po dziś*, przeł. E. Augustyn, Kraków 2011.
- Czajkowski M., *Kobieta w Nowym Przymierzu*, w: *Kobieta w nowym wieku*, red. J. Bolewski, Kraków 2001, s. 63-86.
- Dec I., *„Mulieris dignitatem” – wzory wielkich kobiet*, <http://kosciol.wiara.pl/doc/491458.Mulieris-dignitatem-wzory-wielkich-kobiet/4> (dostęp: 26.04.2013).
- Dec I., *Naturalne i nadprzyrodzone źródła godności człowieka w ujęciu Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II promotorem godności człowieka*, red. A. Bałabuch, Świdnica 2007, s. 81-96.
- Erlich E., *Biblia o kobiecie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 28 (1975), s. 245-252.
- Fert E., *Wychowanie do czystości w nauczaniu Jana Pawła II*, Kielce 1998.
- Filipiak M., *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Rzym 1981.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, Rzym 1987.
- Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, Rzym 1988.
- Jan Paweł II, List do kobiet *A ciascuna di voi* z okazji IV światowej konferencji o kobiecie w Pekinie, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski*, Libreria Editrice Vaticana 1996.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie*, Rzym 2004.
- Kornas-Biela D., *Macierzyństwo w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Oblicza macierzyństwa*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 1999, s. 13-40.

- Krawczyk R., *Kobieta w świetle przekazów biblijnych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (1987), s. 480-487.
- Lejbman H., *Tajemnica stworzenia – objawieniem godności kobiety. Rozważania w świetle nauczania Jana Pawła II*, w: *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978-2005*, red. E. Adamiak, M. Chrzastowska, Poznań 2008, s. 151-157.
- Lubowicki K., *Jan Paweł II o powołaniu kobiety w rodzinie i społeczeństwie*, „Polonia Sacra” 1,20 (2007), s. 23-40.
- Łucarz S., *Uczennice Jezusa*, w: *Duchowość kobiety*, red. J. Augustyn, Kraków 2007, s. 38-52.
- Magiera E., *Jan Paweł II o godności i powołaniu kobiety*, w: *Pontyfikat Jana Pawła II. Zagadnienia historyczne i społeczne*, red. K. Guzikowski, R. Misiak, Szczecin 2008, s. 253-265.
- Martin F., „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”: *Teologiczne orędzie Rdz 1*, „Communio” 1 (1996), s. 66-89.
- Medina Estévez J., *Godność kobiety w nauczaniu Jana Pawła II na podstawie listu apostołskiego Mulieris dignitatem*, „Ethos” 29 (1995), s. 31-39.
- Meyer A. i J.M., *Kobieta – małżonka i matka – i jej misja wychowawcza*, „Ethos” 1,29 (1995), s. 160-167.
- Mroczkowski I., *Miejsce i rola kobiety w Kościele*, „Studia Płockie” 18 (1990), s. 25-38.
- Nowak A.J., *Kapłaństwo kobiety – tak i nie*, Lublin 1998.
- Otrząsek A., *Rola „geniuszu” kobiety w budowaniu „cywilizacji miłości” na podstawie nauczania Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 1,20 (2007), s. 83-103.
- Ozorowski E., *Godność kobiety według Jana Pawła II*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1 (1996), s. 27-43.
- Pelletier A.M., „Nie ma już mężczyzny ani kobiety” (*Ga 3,28*), „Communio” 6 (1993), s. 46-57.
- Perico G., *Młodość, miłość i seksualność*, Kraków 1996.
- Sermak J., *Ewa i kobiety w początkach Izraela*, w: *Kobieta w nowym wieku*, red. J. Bolewski, Kraków 2001, s. 33-62.
- Ślotwińska H., *Świadectwo Biblii o godności kobiety*, „Roczniki Teologiczne” 6 (2008), s. 163-183.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, Rzym 1965.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, Rzym 1965.
- Stein E., *Kobieta jej zadanie według natury i łaski*, przeł. J.I. Adamska, Tczew-Pelplin 1999.

-
- Szmydki R., *Kobieta w świetle wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 2 (1988), s. 194-207.
- Szwarc U., *Kobieta w Biblii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, red. A. Szostek, B. Migut i in., Lublin 2002, kol. 231-234.
- Trobisch I., *Kobieta silna*, Częstochowa 2006.
- Warzecha J., *Godność kobiety w Starym Testamencie*, „Communio” 6 (1993), s. 19-29.
- Warzeszak J., *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, Warszawa 2005.
- Wejman H., *Duchowość kobiety według zamysłu Bożego*, „Polonia Sacra” 1,20 (2007), s. 147-166.
- Wistuba H., *Kobieta w Kościele i w świecie*, „Ateneum Kapłańskie” 3 (1990), s. 407-418.
- Wistuba H., *Świat jest Boży i nasz czyli jak korzystać z rozumnej wolności*, Olsztyn 1992.
- Wyszyński S., *Godność kobiety*, Warszawa 1998.

Człowiek jako osoba w filozoficzno-teologicznej myśli Christosa Yannarasa

Filozoficzno-teologiczna myśl Christosa Yannarasa od ponad trzydziestu lat prowokuje, inspiruje i zachęca do dialogu wielu filozofów i teologów wywodzących się zarówno z tradycji chrześcijaństwa wschodniego, jak i tradycji chrześcijaństwa zachodniego. Ten wybitny ateński myśliciel¹, dobrze znający historię filozofii oraz zakorzeniony w teologii patrystycznej, odważnie zmagają się z problemami współczesności zarówno w wymiarze osobowym, jak i społecznym. Stara się przy tym godzić swą prawosławną tożsamość z otwarciem na wszelkie dobra, jakie zostały wypracowane we współczesnej myśli filozoficznej. Fascynuje go misterium osoby ludzkiej. Próbuje wyjaśnić tajemnicę człowieka, odwołując się tak do tradycji Kościoła prawosławnego, jak i współczesnych nurtów filozoficznych, a zwłaszcza egzystencjalizmu i personalizmu. Odważnie krytykuje niektóre przejawy życia społecznego, gospodarczego, kulturowego i politycznego, które w skali globalnej zagrażają osobowej tożsamości człowieka, a także redukują jego wartość jako osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boże. Analizuje procesy historyczno-społeczne, starając się dociec rzeczywistych przyczyn aktualnego kryzysu cywilizacyjnego. Konsekwentnie przypomina, że nie jest możliwe, aby człowieka zredukować do jednostki obdarzonej rozumem i będącej jedynie psychiczno-biologicznym elementem struktury społecznej. Odwołując się do starożytnej i współczesnej filozofii greckiej oraz filozoficzno-teologicznej myśli chrześcijańskiej, podejmuje refleksję nad zakresem pojęciowym takich

¹ A. Louth, *Some Recent Works by Christos Yannaras in English Translation*, „Modern Theology” 25(2009), s. 329: „(...) Christos Yannaras is, without doubt, one of the most important living Orthodox thinkers”.

terminów, jak: *hypostasis*, *prosopon*, *physis*, dowodząc, że każda osoba ludzka jest wyjątkowa, odmienna i niepowtarzalna.

1. Redukcjonizm antropologiczny: człowiek jako jednostka

Współcześnie jesteśmy świadkami narastającego deprecjonowania człowieka jako wyjątkowej i niepowtarzalnej osoby oraz zanikania szacunku dla jego wartości jako stworzenia Bożego. W wyniku różnorodnych procesów społecznych oraz scjentyzycznej myśli naukowej² doszło do tego, że pojęcie osoba zaczęło oznaczać to, co indywidualne, jednostkowe. Współcześnie coraz bardziej zapomina się, że pojęcia: osoba i jednostka mają przeciwstawne znaczenia³. Indywidualność bowiem jest pojęciem, które określa istnienie człowieka w nawiązaniu do obiektywnych cech czy właściwości wspólnej ludzkiej natury. Ma ono zatem charakter ilościowy, a nie jakościowy⁴. Choć „nie ma nic bardziej jednostkowego”⁵ niż osoba, to jednak pojęcia: osoba i jednostka nie są tożsame, człowiek bowiem zawsze jest bytem stworzonym. Z tego wynika, że jego natura jest naturą stworzoną, a jego naturalna jednostkowość czy też indywidualność jest zniszczalna⁶. Christos Yannaras podkreśla, iż egzystencjalna hipostaza człowieka nie jest zależna od jego natury (gr. *physis*). Sama z siebie natura ludzka nie może utworzyć hipostazy życia. Potrzebny jest Ktoś, kto tę hipostazę życia może stworzyć, a tym Kimś może być jedynie Osobowy Bóg. To On właśnie na stworzonej i śmiertelnej naturze odcisnął Swoją „obraz” (gr. *eikon*) i „tchnął w nią tchnienie życia” (Rdz 2,7), czyli dał możliwość w pełni prawdziwego życia, a więc życia poza przestrzenią, czasem i naturalną koniecznością. Właśnie z powodu twórczego działania Boga egzystencjalna hipostaza każdego człowieka jest czymś więcej niż jego biologiczną indywidualnością. Fakt, że człowiek jest hipostazą życia wiecznego, jest nierozzerwalnie związany z jego osobową wyjątkowością (ang. *his personal distinctiveness*), która urzeczywistnia się i objawia w egzystencjalnym fakcie wspólnoty/komunii (gr. *koinonia*) z Trójosobowym Bogiem i bliźnimi. Zaistnienie tej wspólnoty staje się jedynie możliwe w wolności i miłości⁷. Uczestnictwo w zasadzie

² Por. W.J. Wildman, *Science and Religious Anthropology. A Spiritually Evocative Naturalistic Interpretation of Human Life*, Burlington VT 2009, passim.

³ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 106-109.

⁴ Por. Ch. Yannaras, *The Freedom of Morality*, transl. by E. Briere, Crestwood NY 1984, s. 22.

⁵ Tenże, *Person and Eros*, transl. by N. Russel, Brookline Mass. 2007, s. 43.

⁶ Tenże, *The Freedom of Morality*, s. 19.

⁷ Tamże, s. 20. Por. Ch. Yannaras, *The Trinitarian God as the Causal Principle of Existential Freedom*, w: Tenże, *The Meaning of Reality. Essays on Existence and Communion, Eros and History*, Los Angeles CA 2011, s. 13-19.

osobowej bezpośredniości, możliwej do osiągnięcia poprzez miłującą i twórczą moc, która odróżnia osobę od wspólnej natury, objawia osobową odmienność w ramach bezpośredniej osobowej wspólnoty/komunii⁸.

Szacunek Ojców Greckich dla egzystencjalnego misterium ludzkiego bytu przede wszystkim wyrażał się poprzez unikanie jakiegokolwiek definicji, która musiałaby mieć charakter redukcyjny w odniesieniu do tej rzeczywistości, która ze względu na podobieństwo do Boga jest niedefiniowalna. Chrześcijański Zachód poszedł inną drogą. Teologowie scholastyczni mieli potrzebę wyrażenia tajemnicy człowieka w zrozumiałych definicjach. Ich intelektualistyczna obiektywizacja egzystencjalnego faktu istnienia osoby ludzkiej prowadziła do „schematyzacji egzystencjalnego misterium złożonej natury człowieka” (ang. *a schematization of the existential mystery of humanity's composite nature*) i antytetyczno-pragmatycznego rozdzielenia duszy i ciała, materii i ducha⁹. Ta separacja stanowiła konsekwencję traktowania człowieka jako „zwierzęcia obdarzonego rozumem” (ang. *animal rationale*), czyli redukcji go do „bytu biologicznego” obdarzonego duszą czy też duszą i duchem¹⁰. W średniowieczu na Zachodzie Europy zaczęto interpretować obraz Boży w człowieku w kategoriach „obiektywnych”. Zaczęto ten obraz utożsamiać ze szczególnymi właściwościami, które charakteryzują „duchową naturę” człowieka. W wyniku tego doszło do przeciwstawnego odróżnienia duszy i ciała, ducha i materii. Stąd zrodziła się koncepcja człowieka jako bytu zasadniczo biologicznego, który jest obdarzony duszą lub też duszą i duchem. Duszy przypisano trzy właściwości, które charakteryzują samego Boga, a więc: racjonalność, wolną wolę i panowanie¹¹. Te trzy właściwości czy atrybuty obrazu Bożego były również wskazywane przez Ojców Greckich, ale głównie po to, aby określić sposób istnienia całego człowieka, bez dzielenia jego natury na części. Christos Yannaras wyjaśnia, że: „Racjonalność, wolna wola i panowanie nie są po prostu jakościami noetycznymi czy duchowymi, lecz spójną rekapitulacją sposobu w jaki istnieje człowiek jako osobowa odmienność (ang. *personal otherness*)”¹². Cały człowiek został obdarzony „możliwością sposobu Boskiego istnienia” (ang. *the possibility of the mode of divine existence*), co szczególnie przejawia się w darze racjonalności, wolnej woli i panowania. Na chrześcijańskim Zachodzie skoncentrowano się na „absolutnym przeznaczeniu człowieka”

⁸ Por. tenże, *The Freedom of Morality*, s. 23.

⁹ Por. tenże, *On the Absence and Unknowability of God*, transl. by H. Ventis, London 2005, *passim*.

¹⁰ Por. tenże, *Person and Eros*, s. 46-47.

¹¹ Tenże, *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*, transl. by K. Schram, Edinburgh 1991, s. 56.

¹² Tamże, s. 57.

(ang. *the absolute destiny of man*), ignorując prawdę o osobie (ang. *the truth of the person*), będącą zasadniczym założeniem chrześcijańskiego Objawienia¹³.

Obecnie żyjemy w świecie, w którym byt ludzki jest traktowany przede wszystkim jako jednostka społeczna, cechująca się – wspólnymi dla wszystkich ludzi – potrzebami czy pragnieniami¹⁴. We współczesnych społeczeństwach istotne są „prawa jednostki” oraz „obiektywne” zastosowanie społecznej sprawiedliwości. Takie traktowanie osób ludzkich zaprzecza ich osobowej odmienności i wyjątkowości, gdyż w świetle społecznej sprawiedliwości wszyscy są do siebie podobni. Szczególnie jest to widoczne na polu socjologii i polityki, które mają charakter bardzo racjonalistyczny i urzeczowiający człowieka. Co ciekawe, czasami ten racjonalistyczny proces zrównania wszystkich ludzi uważany jest jako postęp, gdyż przyczynia się do tworzenia coraz to lepiej ukonstytuowanego społeczeństwa, zorganizowanego w oparciu o kategorie użyteczności i skuteczności¹⁵. Współcześnie tzw. naukowe podejście do społeczeństwa ma charakter redukcjonistyczny¹⁶, gdyż całkowicie pomija pytania ontologiczne, a byty ludzkie traktuje jako „neutralne jednostki społecznej całości” (ang. *neutral units of the social whole*). Przyjęcie antropologii Darwina za podstawę dla nauk społecznych ma daleko idące konsekwencje odnośnie do rozumienia człowieka¹⁷. Sprowadzenie bytu ludzkiego do biologicznej jedności ukonstytuowanej w określonym miejscu łańcucha rozwoju zakłada uzależnienie go od szeregu praw przyrody, a zwłaszcza prawa naturalnej selekcji. W takim ujęciu to instynkt samozachowawczy kształtuje i kontroluje społeczną symbiozę, która jest produktem mocy tego impulsu w podejmowanych wyborach. A z tego wynika, że sprawiedliwość i moralność nie mają żadnego związku z jakimikolwiek żądaniami metafizycznymi. Pojęcie „naturalnej indywidualności” (ang. *natural individual*) oddziałuje na logikę „naturalnej sprawiedliwości” (ang. *natural justice*). Racjonalistyczne zasady nie tylko stają się normatywne dla etyki, ale również są autonomiczne jako „użyteczny kontrakt społeczny” (ang. *the utilitarian social contract*). Całe życie społeczne sprowadza się do wysiłków na rzecz zachowywania równowagi pomiędzy prawami i zobowiązaniami jednostek, przy całkowitym wypieraniu

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. Ch. Taylor, *Sources of the Self: Toward the Making of Modern Identity*, Cambridge 1989, passim.

¹⁵ Ch. Yannaras, *The Freedom of Morality*, s. 22. Por. J.B. Davis, *Individuals and Identity of Economics*, Cambridge 2011, s. 47-53.

¹⁶ Por. L. Woodhead, *Theology and the Fragmentation of the Self*, „International Journal of Systematic Theology” 1(1999), s. 53-72.

¹⁷ Por. P.R. Sponheim, *Our Creaturely Advantage: Post-Darwinian Directions for Christian Anthropology*, „Word and World” 29(2009), nr 1, s. 30-38.

problemów ontologicznych¹⁸. Teorię ewolucji spopularyzowano, aby ludzie wierzyli, że pochodzą od małpy człekokształtnej oraz że życie i byty rozumne istnieją również na innych planetach. Christos Yannaras rozważa, co jest powodem, że współczesny człowiek wydaje się być niezdolny do przekonania o swej „ontologicznej wyższości” i „egzystencjalnej wyjątkowości”. Trudno mu bowiem pogodzić się z faktem, iż tak powszechne jest dążenie do pomniejszania wartości osoby ludzkiej. Dlaczego współczesny człowiek chce podporządkować sobie naturalnej zależności od potrzeb, które sprowadzają się do bycia na „egzystencjalnym poziomie zwierzęcości i przypadkowości natury” (ang. *the existential level of an animal and the randomness of nature*)? Wszak ten racjonalny realizm jest poszukiwaniem sposobu, w jaki można „utrzymać się w ramach wywnioskowanej rzeczywistości” (ang. *hold on an inferred reality*) oraz „uwolnić się od wszelkiej metafizycznej iluzji” (ang. *deliverence from every metaphysical illusion*) nie jest właściwie niczym innym, jak kolejnym złudzeniem¹⁹. Trudno jest jednoznacznie stwierdzić, dla jakich powodów współcześnie niepowtarzalność i wyjątkowość istnienia człowieka sprowadza się do różnic w biochemicznym składzie chromosomów oraz w funkcjonowaniu poszczególnych centrów mózgu. Dlaczego działania i przejawy hipostatycznej odmienności osoby ludzkiej tłumaczone są procesami biochemicznymi? Czy faktycznie biologiczne funkcje, które składają się i podtrzymują cielesność człowieka, w pełni wyczerpują egzystencjalny fakt ludzkiego podmiotu?²⁰ Współczesny racjonalistyczny człowiek ma tendencję do utożsamiania ludzkiej egzystencji z biologicznym organizmem człowieka. W ramach tej redukcjonistycznej wizji osoby ludzkiej wszystko zależy od funkcjonowania różnorodnych „centrów” mózgu. Czy jednak genetyczna podstawa jednostki, a mianowicie chromosomy DNA, zawierające „kod” dla rozwoju osobowości człowieka, umożliwi wyczerpujące wyjaśnienie misterium osoby ludzkiej? Jeśli odrzucimy istnienie duszy, to w konsekwencji nie będzie w człowieku „czegoś”, co przetrwa po śmierci jego biologicznego organizmu²¹. A jeśli życie ludzkie kończy się wraz ze śmiercią to oznacza, że jest całkowicie podporządkowane jedynie celom biologicznym i niczym nie różni się od istnienia innych gatunków w świecie zwierząt. Normatywne zasady istnienia zostają ograniczone do imperatywów biologicznych, czyli przetrwania, przyjemności i panowania. Tego rodzaju imperatywy biologiczne są z definicji antyspołeczne. To w pełni uprawnia indywidualizm, a relacje społeczne usprawiedliwia jedynie przydatnością dla

¹⁸ Por. Ch. Yannaras, *Postmodern Metaphysics*, transl. by N. Russel, Brookline Mass. 2004, s. 6.

¹⁹ Por. tamże, s. 7.

²⁰ Por. Ch. Yannaras, *Elements of Faith*, s. 61-62.

²¹ Por. tamże, s. 60-61.

jednostki. Wszystko nabiera charakteru utylitarnego, nie pozostawiając zbyt wiele miejsca na wspólnotowość w relacjach międzyludzkich²².

Jak zatem rozumieć osobowe istnienie człowieka? W odpowiedzi na to pytanie Yannaras przypomina, że człowiek nie posiada swej ontologicznej hipostazy z woli i energii Boga, ale ze sposobu, w który Bóg daje substancję bytowi. W ramach swego osobowego istnienia, człowiek nie jest jedynie dynamicznym objawieniem Bożego Słowa czy wewnętrznej zasady, ale „hipostazą zasady osobowej odmienności i miłości wolnej od jakiegokolwiek predeterminacji”²³. Oznacza to, że posiada zdolność do przyjęcia lub odrzucenia ontologicznego warunku swego istnienia. Może przyjąć lub zanegować wolność miłości i osobową komunie. Może powiedzieć Bogu „tak” i się z Nim zjednoczyć, jak również może powiedzieć Bogu „nie” oraz odciąć się od Niego i od bytu²⁴.

Od wielu wieków toczy się poważna debata co do rozumienia podstawy tożsamości człowieka. Jedni upatrują ją w naturze (gr. *physis*), a inni w relacji (gr. *schesis*). Powyższy problem trudno jest rozstrzygnąć w odniesieniu do intelektualnych zasad podporządkowanych prawom natury, ideologii i nauk społecznych, a zwłaszcza psychologii²⁵. Już Ojcowie Grecy wskazywali na ontologiczną różnicę pomiędzy osobą (gr. *hypostasis*, *prosopon*) a naturą (gr. *physis*), rozróżniając pomiędzy wspólnymi możliwościami „duchowej” natury a wyjątkowym osobowym sposobem, w jaki te naturalne potencjalności, czyli racjonalność, wolna wola i „panowanie” – są egzystencjalnie urzeczywistniane²⁶.

2. Jak rozumieć pojęcie *hypostasis*?

Pojęcie *hypostasis* odegrało ważną rolę w kształtowaniu się chrześcijańskiej koncepcji osoby²⁷. Według Christosa Yannarasa pojęcie *hypostasis* należy rozumieć jako „bardzo specyficzne egzystencjalne urzeczywistnienie wspólnej natury”²⁸. Każde poszczególne istnienie posiada cechy charakterystyczne dla danego gatunku. W związku z tym zawsze może być porównane z innymi hipostazami tej samej natury. Trzeba jednak pamiętać, iż te wspólne cechy, charakterystyczne dla danego gatunku, są obecne w każdej hipostazie w formie, która

²² Por. Ch. Yannaras, *Postmodern Metaphysics*, s. 51-52.

²³ Tenże, *The Freedom of Morality*, s. 20.

²⁴ Por. tamże, s. 20.

²⁵ Por. Ch. Yannaras, *Postmodern Metaphysics*, s. 162.

²⁶ Por. tenże, *The Freedom of Morality*, s. 24-25.

²⁷ Por. J.D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, s. 36-41.

²⁸ Ch. Yannaras, *Postmodern Metaphysics*, s. 171.

jest wyjątkowa i szczególna²⁹. Hipostaza różni się od istoty (ang. *essence*) czy natury (ang. *nature*) swoją wyjątkowością (gr. *idiazon*), polegającą na braku podobieństwa właściwości (ang. *properties*). Istota jest ogólna/powszechna (ang. *the general*) i nie przyczynia się do spowodowania jakichkolwiek różnic natury³⁰.

W czwartym wieku, a więc w dobie Ojców Kapadockich: Bazylego Wielkiego (+ 379), Grzegorza z Nazjanzu (+ 390) i Grzegorza z Nyssy (+ 394), jeszcze nie rozróżniano do końca pojęć: istota i hipostaza³¹. Warto zauważyć, że Ojcowie zebrani na Pierwszym Soborze Ekumenicznym w Nicei (325) wykorzystali pojęcie *homoousios* na oznaczenie jednej istoty (gr. *ousia*) i hipostazy (gr. *hypostasis*). Ojcowie Kapadoccy byli pierwszymi, którzy dokonali pełnego rozróżnienia pomiędzy istotą a hipostazą w oparciu o arystotelesowski podział na substancję pierwszą (gr. *ousia prote*) i substancję drugą (gr. *ousia deuteria*)³². W literaturze patrystycznej pojęcia: *ousia* i *hypostasis* czy *prosopon* bardzo wczesnie zyskały zakres pojęciowy, który znacznie przekraczał ten arystotelesowski podział³³. Hipostaza zyskała bowiem taki sam sens, jak substancja pierwsza, a w pismach św. Grzegorza z Nyssy stała się synonimem „osoby”³⁴. Podstawą do odróżnienia hipostazy od istoty była wyjątkowość czy też odmienność właściwości, czyli „tego, co czyni wyróżniającym/charakterystycznym” (gr. *to idiazon*), czy też odmienność³⁵. Istota (gr. *ousia*) jest ogólna/powszechna (ang. *the general*) i nie powoduje żadnych różnic natury (gr. *physis*)³⁶. W celu ich rozróżnienia niezbędne jest odniesienie do hipostazy. Jak zatem rozumieć hipostazę człowieka? Christos Yannaras określa ją jako „każde indywidualne czy też jednostkowe istnienie ludzkie (ang. *every individual human existence*) lub też każdy specyficzny byt ludzki (ang. *every specific human being*)”. Cechą charakterystyczną ludzkiej hipostazy jest fakt, iż ona „streszcza powszechną egzystencjalną jedolitość ludzkiej natury” (ang. *sums up the universal existential uniformity of human nature*), jak również pełnię energii (ang. *the totality of the energies*), poprzez które ludzka natura wyraża się i odróżnia od jakichkolwiek innych naturalnych gatunków (ang. *natural species*). Pojedyncza hipostaza streszcza w sobie całość ludzkich cech charakterystycznych oraz egzystencjalnych mocy (ang. *existential powers*), czyli psychicznych i cielesnych funkcji czy zdolności (ang. *capacities*),

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 16.

³¹ Por. B. Stephanidis, *Ekklesistike Istoría*, Athena 1970³, s. 193.

³² Arystoteles, *Kategorie* 5: 2a 11-16.

³³ Por. V. Lossky, *The Theological Notion of the Human Person*, w: *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, NY 1985, s. 114.

³⁴ Por. św. Grzegorz z Nyssy, *O różnicy pomiędzy ousia i hypostasis* 5, PG 32, 336C.

³⁵ Por. Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 16.

³⁶ Tamże, s. 16.

dzięki którym byt ludzki staje się faktem egzystencjalnym (ang. *an existential fact*)³⁷. Tego rodzaju możliwość osobowego istnienia została dana ludzkiej naturze przez samego Boga w Trójcy Osób. Zatem to nie osobowa stworzona wolność człowieka konstytuuje jego byt. Natura ludzka jest rzeczywistością stworzoną. Stworzona natura istnieje jedynie jako osobowa hipostaza życia (ang. *as a personal hypostasis of life*). Każdy człowiek jest osobowym istnieniem (ang. *a personal existence*), które może uosabiać życie jako miłość (ang. *which can hypostasize life as love*), czyli jako wolność bez ograniczeń stworzonej natury czy też jako wolność od wszelkiej konieczności³⁸. Ludzką hipostazę można poznać „jedynie jako energetyczno-egzystencjalną inność, wyrażającą wspólne funkcje natury (ang. *as an energetic-existential otherness expressive of nature's common functions*)”³⁹.

3. Jak rozumieć pojęcie *prosopon*?

W antropologii chrześcijaństwa wschodniego pojęcie *prosopon* ma zasadnicze znaczenie dla wyrażenia prawdy o tym, kim jest człowiek jako byt stworzony na obraz Boga (gr. *eikon tou Theou*)⁴⁰ w Trójcy Osób. Christos Yannaras rozpoczyna swe monumentalne dzieło pt. *Osoba i eros* właśnie od opisanie, jak rozumie pojęcie *prosopon*, czyli osoba. Najpierw podkreśla, że *prosopon* to rzeczywistość referencyjna (ang. *a referential reality*), czyli będąca w związkach, powiązana z innymi. Dobrze ilustruje to analiza etymologiczna. Starogrecki przyimek *pros*, który tłumaczy się jako „ku” czy też „w kierunku ku”, wraz z rzeczownikiem *ops* (w dopełniaczu *opos*) oznaczającym „oko”, „twarz” lub „oblicze”, tworzą słowo złożone: *pros-opon*. To słowo może oznaczać zwrócenie swego oblicza ku komuś lub czemuś, lub też fakt bycia naprzeciw kogoś lub czegoś⁴¹. Początkowo, w starożytności antycznej⁴², pojęcie *prosopon* było używane dla wskazania, iż zachodzi jakieś bezpośrednie odniesienie (ang. *an immediate reference*) czy związek (ang. *relationship*). *Prosopon* oznacza zatem odniesienie i relację⁴³.

³⁷ Ch. Yannaras, *Postmodern Metaphysics*, s. 172.

³⁸ Tenże, *Elements of Faith*, s. 59.

³⁹ Tenże, *Postmodern Metaphysics*, s. 171-172.

⁴⁰ Por. S. Selaru, *Imago Dei – fondement de l'anthropologie théologique*, „Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science”, July 2009, nr 5, s. 103-125.

⁴¹ Por. Metropolitan Kallistos Ware, *Orthodox Theology in the Twenty First Century*, Geneva 2012, s. 26.

⁴² Por. M. Nédoncelle, *Prosopon et persona dans l'antiquité classique*, „Revue des sciences religieuses 22(1948), s. 277-279.

⁴³ Por. Ch. Yannaras, *Relational Ontology*, transl. by N. Russel, Brookline Mass. 2011, s. 1-3.

Pierwotna zawartość semantyczna tego pojęcia sprawia, iż nie można interpretować faktu bycia osobą (ang. *personhood*) jako jednostkowości/indywidualności (ang. *individuality*) poza polem relacji. W pojęciu *prosopon* zawiera się prawda o osobie jako jednostce (ang. *an individual*), ale nie w oderwaniu od innych osób, lecz jednostce będącej w relacji, za sprawą których dokonuje się „dynamiczna aktualizacja związku/wspólnoty” (ang. *a dynamic actualization of relationship*)⁴⁴.

Pojęcie *prosopon* po raz pierwszy pojawiło się w chrześcijaństwie wschodnim, w pismach św. Grzegorza z Nyssy⁴⁵. Ojcowie Kapadocy wykorzystali je, aby wyrazić w sposób jednoznaczny eklezjalną prawdę o Bogu w Trójcy (ang. *the Triadic God*) w opozycji do różnego rodzaju koncepcji, jakie tworzone były w ramach takich heretyckich sekt, jak arianie, sabelianie, eunomianie, apolinarianie. W tym celu konieczne było precyzyjne wskazanie zakresów pojęciowych dwóch terminów zaczerpniętych z ontologii neoplatońskiej, a mianowicie: istota/substancja (gr. *ousia*) oraz „istnienie zapodmiotowane w osobie jednostkowej” (ang. *existence instantiated in an individual*) czy po prostu „istnienie pochodzące z substancji” (ang. *substantive existence*), z odniesieniem do istoty Bożej (ang. *the Divine essence*) i trzech Boskich Hipostaz. Należało zatem na poziomie pojęciowym ukazać, jak trzy Hipostazy Boskie różnią się od siebie bez osłabienia jedności Jednego Bóstwa (ang. *the One Godhead*), czyli wykazać współistotność (gr. *homoousion*) hipostaz⁴⁶.

Istotne dla pojęcia osoba jest określenie istnienia jako faktu relacji (ang. *a fact of relation*). Ten fakt relacji to „epistemicznie bezpośrednia świadomość wolności, która czyni relacje możliwymi (ang. *the epistemically immediate awareness of freedom which makes relations possible*)” do zaistnienia. Epistemiczna bezpośredniość oznacza samookreśloną egzystencjalną referencyjność (ang. *a self-defined existential referentiality*), czyli bezpośrednią świadomość wolności i racjonalności odniesienia (ang. *the rationality of reference*). Zatem istnienie (ang. *an existence*) zdolne do urzeczywistnienia egzystencjalnej relacyjnej wolności (ang. *the relation's existential freedom*), obcowania z bytem (ang. *communing with being*), kochania i bycia kochanym – jest istnieniem „samoświadomym” i racjonalnym (ang. *rational*)⁴⁷.

⁴⁴ Tenże, *Person and Eros*, s. 5.

⁴⁵ K. Oehler, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, Munich 1969, s. 25-26: „Bei ihm [Gregor von Nyssa] wird ausdrücklich, was bei Besileios nur unausdrücklich gemeint ist: die nähere Eingrenzung des Hypostasebegriffs durch die Gleichsetzung mit dem Begriff *Prosopon* (*prosopon*, *Person*)”. Por. J.J. Lynch, *Prosopon in Gregory of Nyssa: A Theological Word in Transition*, „Theological Studies” 40(1979), s. 728-738.

⁴⁶ Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 15.

⁴⁷ Tenże, *Postmodern Metaphysics*, s. 177.

W pojęciu *prosopon* istotna jest zdolność do ekstatycznego wychodzenia poza siebie, aby wejść w relację z inną osobą. Ekstatyczny charakter istnienia osobowego, czyli ekstaza (gr. *ek-stasis*), to nic innego właśnie, jak zdolność do dynamicznej samotranscendencji naturalnej indywidualności/jednostkowości (ang. *the dynamic self-transcendence of natural individuality*). Ekstaza determinuje osobową odmienność (ang. *personal otherness*), a zarazem zakłada, że istnieje powszechna/universalna natura (ang. *universal nature*) jako egzystencjalna rzeczywistość (ang. *an existential reality*). Z powyższego twierdzenia wynika ważny wniosek, że „osoba ludzka nie jest częścią ludzkiego bytu, ludzkiej istoty (ang. *human essence*) czy natury”. Ludzka natura istnieje jedynie w osobach i to tylko jako „ekstatyczna odmienność w odniesieniu do swego własnego ja” (ang. *as ecstatic otherness with regard to its very self*). Można zatem twierdzić, iż „natura jest zawartością osoby (ang. *nature is the content of the person*)”. Każda ludzka osoba, jako *prosopon*, w swej ekstatycznej odmienności (ang. *ecstatic otherness*) zawiera powszechną/universalną naturę i jest dynamiczną rekapitulacją powszechnego/universalnego człowieczeństwa (ang. *the dynamic recapitulation of universal humanity*)⁴⁸.

Bycie osobą (ang. *personhood*) to zasadniczo jedyny możliwy związek dostępny dla bytów⁴⁹. Cechą charakterystyczną bytów (*ta onta*) jest fakt, iż istnieją one jedynie jako „rzeczywistości umiejscowione naprzeciwko” (ang. *things-set-opposite*), co dobrze oddaje greckie pojęcie: *anti-keimena*, wyrażające, że objawiają byty (gr. *to einai*) jedynie w relacji do osoby (gr. *prosopon*). To odniesienie określa egzystencjalny charakter bytów jako rzeczywistości objawiających się (gr. *phainontai*), gdyż są one *phenomena*. Christos Yannaras podkreśla, że nie jest możliwe, aby określić, czym są byty same w sobie bez odniesienia do faktu ich relacyjności. Jeśli potraktowalibyśmy byty jako rzeczywistości istniejące same w sobie czy jako syntezę „bytu dla siebie” i „bytu w sobie”, to tym samym nie byłoby możliwe, aby zostały ujawnione rzeczywistości, które są umiejscowione naprzeciwko ontologicznej rzeczywistości. Tym samym byty zostałyby potraktowane jako idee czy pojęcia bytów (ang. *concepts of beings*). Nie możemy więc mówić o „byciu w sobie bytów” (ang. *being-in-itself of beings*). Możliwe jest jedynie, aby mówić o „byciu tam” (ang. *of being-there*) czy „byciu obecnym” (ang. *of being present*), co w języku greckim jest oddane w pojęciu *par-einai*, czyli o fakcie współistnienia możliwości ich objawienia. Stąd ważny wniosek, że znamy byty jako „obecność” (gr. *par-ousia*), a nie jako istota (gr. *ousia*)⁵⁰.

⁴⁸ Tenże, *Person and Eros*, s. 27-28.

⁴⁹ Por. R.D. Williams, *The Theology of Personhood. A Study of the Thought of Christos Yannaras*, „Sobornost” 6(1972), s. 415-430.

⁵⁰ Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 6.

Zrozumienie sposobu istnienia osoby (gr. *prosopon*) jest możliwe pod warunkiem uwzględnienia jej zdolności do wyjścia poza siebie (gr. *ek-stasis*), co dokonuje się poprzez relację (gr. *schesis*). Aby osoba była osobą, niezbędny jest ruch od stanu świadomej nieruchomości (gr. *stasis*) umysłu (gr. *nous*) (ang. *noetic-conscious stationariness*) ku powszechnej relacji (ang. *to universal relation*). Polega on na przechodzeniu od ontycznej indywidualnej percepcji ludzkiego istnienia (ang. *from the ontic-individual perception of human existence*) do jej ekstatycznego określenia (ang. *to its ecstatic determination*). Jak rozumieć to *ek-stasis*, czyli stawanie na zewnątrz? Pojęcie to, choć pochodzi od określenia *ekso-istamai*, nie jest ograniczone jedynie do zdolności człowieka, aby „stać na zewnątrz” swej naturalnej tożsamości (ang. *natural identity*) i w tym stanie zdumiewać się swym bytem oraz pojmować go jako jedyny spośród bytów, który jest zdolny do ujawnienia czasowości (ang. *temporality*). Raczej *ek-stasis* należy pojmować jako „aktualizację osobowej odmienności” (ang. *the actualization of the person's otherness*). *Ek-stasis* oznacza przede wszystkim zdolność samoprzekraczania naturalnie danych zdolności do intelektualizacji odmienności jej osobowej aktualizacji (ang. *self-transcendence from the naturally given capacity for intellectualization to the otherness of its personal actualization*), czyli tego, co jest oczywiste samo w sobie na poziomie świadomości oraz naturalnie danego powszechnego rozumienia obiektywnych istot (ang. *objective essences*), aby dążyć do powszechnej egzystencjalnej relacji (ang. *to universal existential relation*). Grecy Ojcowie Kościoła nadali pojęciu *eros* to dynamiczne i zawsze nieosiągalne spełnienie tej relacji (gr. *schesis*). Pojęcie *eros* wyrażało miłujący impet i ruch wyjścia od zindywidualizowanego istnienia w świecie rzeczy (ang. *from individualized existence in the realm of objects*) ze względu na jak największą aktualizację relacji (ang. *actualization of relation*). *Eros* zapewnia dynamizm ekstazie, która znajduje swe spełnienie w formie osobowego odniesienia do Najdoskonalszej Odmienności (ang. *Supreme Otherness*)⁵¹. Zdaniem Pseudo-Dionizego Areopagity: „Boski Eros jest również ekstatyczny, aby miłujący już nie należeli do siebie, ale do tych, których miłują”⁵².

4. Osoba a natura

Relacja pomiędzy naturą a osobą jest istotna dla zrozumienia misterium człowieka. W zachodniej metafizyce od czasów Kartezjusza osoba nie poprzedza

⁵¹ Tamże, s. 20.

⁵² Pseudo-Dionizy Areopagita, *Peri Theion onomaton* 4,13, PG 3, 712A. Por. tenże, *Imiona Boskie*, w: Tenże, *Pisma Teologiczne*, przekł. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 256.

natury⁵³. W życiu codziennym zazwyczaj dokonujemy rozróżnienia osób ludzkich, odnosząc się do cech charakterystycznych i atrybutów wspólnych dla ludzkiej natury. Takie rozróżnienia mają charakter jedynie ilościowy. W celu określenia, kim jest dana osoba, bierzemy pod uwagę indywidualne atrybuty i naturalne cechy charakteru i tworzymy z nich pewien zbiór, który traktujemy jako podstawę tożsamości osobowej. Co ciekawe, taki zbiór atrybutów i cech nigdy nie jest „osobowy”, gdyż żaden z jego elementów składowych nie jest wyjątkowy i niepowtarzalny. Niezależnie od tego, ile z tych elementów weźmiemy pod uwagę, to zawsze będą one charakteryzować więcej niż jedną osobę. Egzystencjalnej wyjątkowości i odróżnienia danej osoby ludzkiej od innych osób nie można dookreślić w sposób obiektywny, wykorzystując słowa i formuły mowy codziennej⁵⁴. Trzeba bowiem zauważyć różnicę pomiędzy definicją intelektualną (ang. *intellectual definition*), której celem jest wyrażenie prawdy w pojmowaniu i formalnym opisywaniu jej znaczenia, a wskazaniem, czym jest egzystencjalny fakt, posługując się myślami jako symbolami czy obrazami pojęć, aby przedstawić prawdę jako „możliwość powszechnego uczestnictwa” (ang. *universal participation*) w żywym doświadczeniu – traktowanym jako „osiągnięcie moralne” (ang. *moral achievement*). Sens wszystkich elementów, wchodzących w skład człowieka nie wpływa na egzystencjalno-ontologiczny problem *sposobu*, w jaki złożona ludzka natura *istnieje* jako pojedyncze ludzkie istnienie (ang. *as a single human existence*). Formalna jedność nie bierze pod uwagę relacji osoby do natury⁵⁵.

Uwzględniając fakt stworzenia człowieka na obraz Boga w Trójcy, należy wskazać, iż człowiek jest *jeden w istocie* (ang. *one in essence*) według swej natury i *w wielu hipostazach według* swych osób (ang. *in many hypostases according to his persons*). Człowiek jest *jeden w istocie*, gdyż jest jako osoba (gr. *prosopon*) kimś wyjątkowym (ang. *unique*), odmiennym (ang. *distinct*) i niepowtarzalnym (ang. *unrepeatable*). Człowiek jest w wielu hipostazach, gdyż pozostaje w nierozzerwalnym związku ze wspólną ludzką naturą czy istotą (ang. *a common nature or essence*). W istnieniu człowieka ta powszechność ludzkiej natury (ang. *the universality of human nature*) jest zapodmiotowana, ale istnienie człowieka jako osoby ją przekracza ze względu na to, że jego sposobem istnienia jest wolność i odmienność⁵⁶.

Głębsza refleksja nad człowiekiem uświadamia, że nie może on przestać być tym, czym jest z natury (gr. *physis*). Usiłowania człowieka mające na celu pokonanie czy też przezwyciężenie natury dzięki swym własnym siłom

⁵³ Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 30. Por. J. Hawthorne, *Cartesian Dualism*, w: P. van Inwagen, D. Zimmerman (red.), *Persons. Human and Divine*, Oxford 2007, s. 87-98.

⁵⁴ Por. Ch. Yannaras, *The Freedom of Morality*, s. 22-23.

⁵⁵ Tenże, *Person and Eros*, s. 53.

⁵⁶ Por. tenże, *The Freedom of Morality*, s. 19.

(ang. *individual powers*) czynią go więźniem tej samej buntowniczej autonomii indywidualności (ang. *rebellious autonomy of individuality*), która spowodowała zepsucie/zniszczenie natury. Właśnie z tego powodu każda antropocentryczna autonomiczna moralność (ang. *anthropocentric, autonomous morality*) prowadzi do bezowocnego upierania się przy całkowicie nieadekwatnej ludzkiej samowystarczalności będącej wyrazem upadku człowieka⁵⁷.

Christos Yannaras słusznie zauważa, iż związku pomiędzy naturą i osobą nie da się przedstawić w ontyczno-intelektualnych definicjach (ang. *ontic-intellectual definitions*). Przede wszystkim z tego powodu, że odniesienie natury do osoby nie jest relacją całości do części, lecz rzeczywistością ontologiczną (ang. *ontological reality*), faktem egzystencjalnym, zasadniczym sposobem istnienia bytu ludzkiego, który możemy poznać jedynie jako osobową odmienność (ang. *personal otherness*)⁵⁸. Co ważne, egzystencjalna relacja pomiędzy osobą a naturą zakłada ich ontologiczną różnicę. Osoba rekapituje naturę jako rzeczywistość egzystencjalną (ang. *existential reality*). Ta rekapitulacja natury przez osobę dokonuje się bez jej wyczerpywania. Równocześnie osoba transcenduje naturę poprzez ekstazyjną odmienność (ang. *ecstatic otherness*). Syntetycznie można tę zależność wyrazić twierdzeniem, iż osoba determinuje naturę, nie będąc przez nią zdeterminowana. Ontologiczna różnica pomiędzy osobą a naturą, równoczesna tożsamość i odmienność, konstytuuje pojedyncze ludzkie istnienie jako specyficzny egzystencjalny fakt *wolności* (ang. *a specific existential fact of freedom*). Wolność ta jest wolnością osoby w relacji do natury. Polega na tym, że osoba nie jest determinowana przez naturę, gdyż cechuje się osobową odmiennością (ang. *personal otherness*)⁵⁹. To właśnie ze względu na fakt egzystencjalnego różnienia się (ang. *existential distinctiveness*), którego nie można określić obiektywnie – osoba ludzka przekracza swą ludzką naturę⁶⁰, będąc zawsze czymś więcej niż sumą charakterystycznych cech dla całej ludzkiej natury. Oczywiście jest możliwe, aby obiektywnie zdefiniować naturę ludzką w ogólności. Ludzkość jako gatunek biologiczny bowiem posiada wspólne cechy charakterystyczne, jak choćby wola, rozum, umysł itd. W odniesieniu do poszczególnego człowieka taka obiektywizacja nie jest możliwa, gdyż każda osoba ludzka kieruje swą wolą, jak również rozmawia i myśli w sposób, który jest wyjątkowy (ang. *unique*), szczególny (ang. *distinct*) i niepowtarzalny (ang. *unrepeatable*).

⁵⁷ Por. tamże, s. 114.

⁵⁸ Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 232. Por. J.D. Zizioulas, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, London 2006, s. 63-68.

⁵⁹ Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 233.

⁶⁰ Por. A. Papanikolaou, *Being with God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame Indiana 2006, s. 53-65.

Osoby nie można traktować jako *individuum*, jednostki, części czy podziału całej natury ludzkiej. Tak jak to już wcześniej zostało wskazane, osoba nie jest częścią całości, lecz możliwością podsumowania całości w wyjątkowości wspólnoty (ang. *the possibility of summing up the whole in a distinctiveness of relationship*) poprzez akt autotranscendencji. Relację części do całości czy jednostki/fragmentu do pełni można jedynie opisać przy użyciu analogii i porównań. Jest to ograniczające i pozbawiające miejsca na egzystencjalną wolność (ang. *existential freedom*) od tego, co zostało uprzednio określone przez naturę⁶¹. Ziemska natura ludzkości (ang. *humanity's earthly nature*) jest jedynie „produktem w materialnym stworzeniu Bożym” (ang. *in God's material creation*), w który to „ponadziemska natura duszy” (ang. *supramundane nature of the soul*) została wszczepiona. W wyniku twórczego działania Boga każda część ludzkiej natury przeniknięta jest w równym stopniu pierwiastkiem duchowym, określanym jako obraz Osobowego Boga. Św. Maksym Wyznawca to „zmieszanie duszy i ciała” traktuje jako „najwyższą formę jedności” (gr. *akra henosis*)⁶², określającą przedziwne misterium równoczesnej tożsamości i odmienności. Równoczesna tożsamość i zróżnicowanie jednego ludzkiego istnienia potwierdza zarówno „jednostkowe principium osobowe” (ang. *the person's unitary principle*), jak i jej „istotowo-naturalną konstytucję” (ang. *essential-natural constitution*), polegającą na związku duszy i ciała. Niezależnie od rozróżnienia na duszę i ciało, osobę i naturę – nie jest możliwe ich „intelektualne uprzedmiotowienie” (ang. *intellectual objectification*), ze względu na fakt, iż ludzkie istnienie jest „enhipostatyczną komunią/wspólnotą” (ang. *enhypostatic communion*) rzeczywistości cielesnych i psychicznych, osobowych i naturalnych⁶³.

* * *

Niedocenianie czy lekceważenie człowieka, jako osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boga w Trójcy, nieuchronnie powoduje konieczność regulacji w relacjach międzyludzkich, które bazują na legalistycznym i zewnętrznym systemie etycznym. Grozi to redukcjonizmem antropologicznym, gdyż problem człowieka przestaje być problemem egzystencjalnym. Człowiek przestaje się zastanawiać nad tym, jak być zbawionym od naturalnej konieczności, a więc od czasu, przestrzeni, pożądlivości, zepsucia i śmierci. Osoba ludzka staje się niewolnikiem „obiektywnych powinności”, które są pozbawione egzystencjalnego usprawiedliwienia. Jeśli chrześcijańskie kategorie antropologiczne zamienimy na kategorie konwencjonalne (typowe dla współczesnego świata), to zostanie zaciemniona ontologiczna

⁶¹ Por. Ch. Yannaras, *The Freedom of Morality*, s. 21.

⁶² Św. Maksym Wyznawca, *Ambigua*, PG 90,285A; Tenże, *Mystagogia*, PG 91,701A.

⁶³ Por. Ch. Yannaras, *Person and Eros*, s. 46.

prawda i Objawienie, których źródłem jest Trójca Przenajświętsza. A skutkiem tego „prawo”, które prowadzi donikąd – stanie się substytutem zbawienia⁶⁴. Wizja osoby ludzkiej ma wielkie znaczenie nie tylko dla soteriologii chrześcijańskiej⁶⁵, lecz na poczucie sensu i celu życia dla kilku miliardów ludzi⁶⁶. Właśnie z tego powodu tak ważna jest terminologia, przy pomocy której opisujemy misterium człowieka. W XXI w. problematyka antropologiczna stanowi najważniejszą dziedzinę teologiczną w dialogu ze współczesnym światem.

Abstract

MAN AS A PERSON IN THE PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL THOUGHT OF CHRISTOS YANNARAS

Christos Yannaras has been fascinated with the mystery of the human person for many years, which is clearly demonstrated in the article, *Man as a Person in the Philosophical and Theological Thought of Christos Yannaras*. In his research, the eminent Greek philosopher and theologian combines the ancient and modern philosophical anthropology with the patristic anthropology in order to show the unique and timeless contribution of Christianity in the formation of European civilization. This article is an attempt at synthesizing some of Yannaras's anthropological views, which are essential in the search for the causes of the current crisis of the World civilization. In the first part, the anthropological reasons are presented. The process of reducing the human being to the unit has been stressed in particular. The next two sections deal with two basic concepts which are important in the understanding of the human person, namely, *hypostasis* and *prosopon*. In the final part, the author raises the question of the relation between the person and nature, indicating that the person transcends nature through the ecstatic otherness. In the conclusion, it is stated that anthropology constitutes the most important area of theology as far as the dialogue with the modern world is concerned.

Bibliografia

- Boingeanu C., *Personhood in its protological and eschatological patterns: an Eastern Orthodox view of the ontology of personality*, „Ecumenical Review” 78.1(2006), s. 3-19.
- Davis J.B., *Individuals and Identity of Economics*, Cambridge 2011.

⁶⁴ Por. tenże, *The Freedom of Morality*, s. 26-27.

⁶⁵ Por. C. Boingeanu, *Personhood in its protological and eschatological patterns: an Eastern Orthodox view of the ontology of personality*, „Ecumenical Review” 78.1(2006), s. 3-19.

⁶⁶ Por. J. Webster, *Eschatology, Anthropology and Postmodernity*, „International Journal of Systematic Theology” 2(2000), nr 1, s. 13-28.

- Hawthorne J., *Cartesian Dualism*, w: P. van Inwagen, D. Zimmerman (red.), *Persons. Human and Divine*, Oxford 2007, s. 87-98.
- Lossky V., *The Theological Notion of the Human Person*, w: *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, NY 1985, s. 111-123.
- Louth A., *Some Recent Works by Christos Yannaras in English Translation*, „Modern Theology” 25(2009), s. 329-340.
- Lynch J.J., *Prosopon in Gregory of Nyssa: A Theological Word in Transition*, „Theological Studies” 40(1979), s. 728-738.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989.
- Nédoncelle M., *Prosopon et persona dans l'antiquité classique*, „Revue des sciences religieuses” 22(1948), s. 277-279.
- Oehler K., *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, Munich 1969.
- Papanikolaou A., *Being with God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame Indiana 2006.
- Selaru S., *Imago Dei – fondement de l'anthropologie théologique*, „Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science”, July 2009, nr. 5, s. 103-125.
- Sponheim P.R., *Our Creaturely Advanture: Post-Darwinian Directions for Christian Anthropology*, „Word and World” 29(2009), nr 1, s. 30-38.
- Stephanidis B., *Ekklesistike Istorica*, Athena 1970³.
- Taylor Ch., *Sources of the Self: Toward the Making of Modern Identity*, Cambridge Mass. 1989.
- Yannaras Ch., *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*, transl. by K. Schram, Edinburgh 1991.
- Yannaras Ch., *On the Absence and Unknowability of God*, transl. by H. Ventis, London 2005.
- Yannaras Ch., *Person and Eros*, transl. by N. Russel, Brookline Mass. 2007.
- Yannaras Ch., *Postmodern Metaphysics*, transl. by N. Russel, Brookline Mass. 2004.
- Yannaras Ch., *Relational Ontology*, transl. by N. Russel, Brookline Mass. 2011.
- Yannaras Ch., *The Freedom of Morality*, transl. by E. Briere, Crestwood NY 1984.
- Yannaras Ch., *The Trinitarian God as the Causal Principle of Existential Freedom*, w: Tenze, *The Meaning of Reality. Essays on Existence and Communion, Eros and History*, Los Angeles CA 2011, s. 13-19.
- Ware Metropolitan Kallistos, *Orthodox Theology in the Twenty First Century*, Geneva 2012.
- Webster J., *Eschatology, Anthropology and Posmodernity*, „International Journal of Systematic Theology” 2(2000), nr 1, s. 13-28.

-
- Wildman W.J., *Science and Religious Anthropology. A Spiritually Evocative Naturalistic Interpretation of Human Life*, Burlington VT 2009.
- Williams R.D., *The Theology of Personhood. A Study of the Thought of Christos Yannaras*, „Sobornost” 6(1972), s. 415-430.
- Woodhead L., *Theology and the Fragmentation of the Self*, „International Journal of Systematic Theology” 1(1999), s. 53-72.
- Zizioulas J.D., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985.
- Zizioulas J.D., *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, London 2006.

Kryteria przyjęcia i przygotowanie kandydatów do stanu duchownego na podstawie *Dokumentów synodów w latach 306-495*

Instytucja synodu sięga swymi korzeniami pierwszych wieków chrześcijaństwa, kiedy to zgromadzenia biskupów podejmowały kwestie związane z nuczaniem, rozwojem wiary, dyscypliną, poprawą obyczajów, zarządzaniem i prawem¹. Jednym z wielu tematów obrad synodalnych było wypracowanie kryteriów dotyczących przyjmowania kandydatów do stanu duchownego i ich formacja. Podstawowym źródłem niniejszego opracowania są kolejne tomy serii wydawniczej *Acta synodalia: Dokumenty synodów od 50 do 381; Dokumenty synodów od 381 do 431* oraz *Dokumenty synodów od 431 do 504*². Kolecje praw synodalnych stanowią cenne źródło historyczne i teologiczne, dzięki któremu ukazuje się dziedzictwo Kościoła starożytnego. Potwierdzają to liczby odbytych na Wschodzie i Zachodzie synodów: w latach 50-381 odbyło się 99 synodów, w latach 381-431 również 99, natomiast w latach 431-504 miało miejsce 109 synodów. Celem powyższego opracowania i podjętych badań jest przedstawienie tematyki dotyczącej kryteriów przyjęcia i formacji kandydatów do stanu duchownego na synodach w latach 306-495. Powyższa cezura czasowa wynika

¹ Por. J. Keller, *Kształtowanie ortodoksji katolickiej na tle działalności synodalnej*, w: J. Keller (red.), *Katolicyzm starożytny jako forma rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1969, s. 239.

² Por. *Synody i Kolecje Praw*, t. 1: *Dokumenty synodów (Acta synodalia) od 50 do 381 roku*, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37, Kraków 2006; *Synody i Kolecje Praw*, t. IV: *Dokumenty synodów (Acta synodalia) od 381 do 431 roku*, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 52, Kraków 2010; *Synody i Kolecje Praw*, t. VI: *Dokumenty synodów (Acta synodalia) od 431 do 504 roku*, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 62, Kraków 2011.

z analizy *Dokumentów synodów*, w rezultacie której ustalono, że pierwszym synodem, który zajął się tym zagadnieniem, był Synod w Elwirze w 306 roku, a ostatnim Synod w Rzymie w latach 494-495.

1. Przygotowanie do stanu duchownego w pierwszych wiekach

Niewiele wiadomo na temat duchowego i intelektualnego przygotowania do kapłaństwa w pierwszych wiekach. Miało ono zazwyczaj miejsce we wspólnotach parafialnych lub monastycznych. Na Wschodzie ważną rolę pełniły ośrodki, gdzie istniały szkoły chrześcijańskie w Aleksandrii, Antiochii, Edessie czy Nisibis o wysokim poziomie studiów, choć i one nie dawały bezpośredniego przygotowania do stanu duchownego. Niektórzy z absolwentów tych szkół stawali się później duchownymi, ponadto ośrodki te dawały możliwość zdobycia studium teologicznego drogą samowykształcenia służącego wykonywaniu obowiązków duchownych³.

Począwszy od IV wieku autorzy patrystyczni poświęcali tematyce formacji kandydatów *ad clerum* coraz więcej uwagi. Świadectwem jest chociażby słynne dzieło Jana Chryzostoma *Traktat o kapłaństwie*⁴. Bazyl Wielki w *Liście 54* pisze na temat odpowiedniego doboru kandydatów do posług w Kościele: *Według zwyczaju przestrzeganego niegdyś w Kościołach Bożych, dopuszczano posługujących w Kościele do pełnienia czynności dopiero wtedy, gdy z całą sumiennością stwierdzano ich przydatność. Skrupulatnie sprawdzano cały ich tryb życia, czy nie byli pochopni w rzucaniu obelg, skłonni do opilstwa i skorzy do utarczek, czy trzymali w ryzach młodzieńczą nierozwagę, tak by mogli dokonać swego uświęcenia, bez którego nikt nie będzie oglądać Pana. Badanie to przeprowadzali kapłani i diakoni mieszkający razem z nimi, przekazując wyniki podległym biskupom. Ci, otrzymawszy opinię wiarygodnych świadków i powiadomiwszy biskupa, na tej dopiero podstawie zaliczali posługującego do stanu kapłańskiego*⁵. Powyższy tekst poświadcza, że istniała pewna tradycja dotycząca doboru kandydatów do kapłaństwa i dokonywali jej duchowni oraz diakoni pod nadzorem biskupa. W przygotowaniu ważne były zarówno wymogi moralne, jak i intelektualne. Wydaje się, że kwalifikacje moralne do stanu duchownego sprawdzano poprzez wspólne zamieszkanie z kandydatami. Natomiast przygotowanie intelektualne miało miejsce pod kierunkiem biskupa i być może przypominało instytucję formacyjną znaną jako *schola lectorum*, istniejącą w Rzymie i innych wspólnotach na Zachodzie⁶.

³ Zob. W. Myszor, *Przygotowanie do kapłaństwa w IV i V wieku w Kościele Wschodnim*, Vox Patrum 13-15 (1993-1995) z. 24-29, s. 264.

⁴ Zob. tamże, s. 261.

⁵ *Bazyl Wielki, List 54*, tł. W. Krzyżaniak, *Wybór listów*, Warszawa 1973, s. 95-96.

⁶ Zob. W. Myszor, dz. cyt., s. 262.

Na odpowiednie przygotowanie kandydatów do kapłaństwa wskazywało wielu autorów okresu patrystycznego. Jan Chryzostom zalecał ostrożność w doborze kandydatów, uzasadniając to w sposób obrazowy, porównując kapłana do doświadczonego sternika. Okręt, który wypełniony jest ludźmi i towarem, nie może być powierzony niedoświadczonemu sternikowi i nie wydaje się rozkazu, aby płynął przez Morze Egejskie lub Tyrreńskie, ponieważ taki sternik mógłby zatopić statek. Cóż dopiero, jeśli chodzi o niebezpieczeństwo utraty ciała i duszy – w przypadku kapłana?⁷ Według niego przeszkodą do święceń powinna być chciwość i nadmierne pożądanie godności kapłańskiej. Dlatego Chryzostom zalecał przeprowadzenie dokładnych badań przy wyborze kandydata do święceń.

W starożytnym Kościele kształtowały się instytucjonalne formy kształcenia duchowieństwa. Na przełomie III/IV wieku pojawiają się wspólnoty klasztorne, w których dokonywała się formacja do życia duchownego oraz wspólnoty istniejące przy biskupach, gdzie kandydaci pod przewodnictwem biskupa przygotowywali się do podjęcia posług w Kościele⁸. Z czasem wypracowywano również nowe formy wychowawcze. Ich cechą charakterystyczną było życie wspólne pod przewodnictwem przełożonego lub biskupa. Oprócz formacji duchowej, ważnym elementem przygotowania do święceń była formacja intelektualna, polegająca przede wszystkim na studium Pisma świętego. Znaczącą rolę miały w tym okresie klasztory i szkoły monastyczne. W kwestii przygotowania do kapłaństwa Kościół przejął także sprawdzone modele klasyczne, szczególnie greckie i żydowskie, w postaci wzorca mistrz – nauczyciel. W połowie III wieku w Afryce Północnej spotyka się ważny ośrodek kartagiński skupiony wokół osoby św. Cypriana. Biskup ten od kandydatów do stanu duchownego wymagał samodzielnego studium, zaś do grona duchownych niższego lub wyższego stopnia dopuszczał sprawdzonych mężczyzn, po rozważeniu każdej kandydatury⁹. Pod koniec IV wieku słychać o szkołach lektorów w Rzymie, Kartaginie czy Hipponie, w których miało miejsce przygotowanie humanistyczne i filozoficzne. *Monasterium clericorum*, które założył św. Augustyn z troski o podniesienie poziomu duchowieństwa, stało się miejscem formacji, szkołą duchową o charakterze zamkniętym, gdzie był czas na modlitwę, lekturę i dysputę. W domu biskupim znajdowała się biblioteka, zaś w programie studium uwzględniono sztuki wyzwolone, w tym literaturę chrześcijańską i klasyczną. *Monasterium clericorum* w Hipponie uważa się za ważny

⁷ Por. W. Kania, *Godność i wielkość kapłaństwa wg św. Jana Chryzostoma*, Vox Patrum 13-15 (1993-1995), z. 24-29, s. 124.

⁸ Zob. A. Żurek, *Formacja intelektualno-ascetyczna duchowieństwa w V-VI wieku*, Vox Patrum 13-15 (1993-1995), z. 24-29, s. 178-179.

⁹ Zob. J. Śrutwa, *Przygotowanie do kapłaństwa w Afryce Rzymskiej na podstawie pism św. Augustyna*, Vox Patrum 13-15 (1993-1995), z. 24-25, s. 268.

etap w dziejach formacji do kapłaństwa, ponieważ w programie formacyjnym zachowywano równowagę duchowo-intelektualną. Inicjatywa Augustyna może być uważana za wkład w powstanie szkół klasztornych, katedralnych, wydziałów teologicznych, jak również seminariów duchownych w epoce nowożytnej¹⁰.

Zanim przedstawione zostaną najważniejsze aspekty przygotowania kandydatów do stanu duchownego w Kościele starożytnym, należy wyjaśnić terminologię. Okazuje się, że określenie „stan duchowny” na przestrzeni pierwszych wieków posiadało różne znaczenia. Łaciński termin *clerus* pochodzi od greckiego słowa *kleros*. Orygenes, a po nim Hieronim, odnosił go do osób spełniających publiczne funkcje. Słowo *kleros* oznacza: los, wybraną część, dziedzictwo, ponieważ uważano ją za szczególną własność Boga¹¹. Poprzez użycie terminu słowa *clerus* wskazywano na odróżnienie duchownych od świeckich. W pierwszych wiekach w ramach duchowieństwa tworzyły się różne stopnie święceń.

W *Dokumentach synodów* na oznaczenie osób należących do duchowieństwa używane jest określenie *clerus*. Począwszy od przełomu I/II wieku rozpoczął się proces wyodrębniania hierarchii, a znakiem przynależności było nałożenie rąk. Na początku III wieku w Egipcie za duchownych uważano także subdiakonów, a w połowie III wieku w Kartaginie akolitów¹². Z czasem ukształtowały się stopnie wyższych i niższych święceń. Około 251 roku papież Korneliusz w liście do biskupa Antiochii Fabiusza wymienia niższe i wyższe stopnie kleru rzymskiego: kapłani, diakoni, subdiakoni, akolici, egzorcyci, lektorzy, ostiariusze i wdowy¹³.

Św. Augustyn precyzuje terminologię dotyczącą stanu duchownego. Według niego *ordo clericorum* to stan oddzielony od reszty wiernych. Włączenie do stanu duchownego dokonuje się mocą święceń. Obejmuje on trzy hierarchiczne stopnie: biskupstwo, prezbiterat i diakonat¹⁴. Natomiast określenie *clerici* ma u Augustyna szersze znaczenie. Biskup Hippony używał tego określenia dla przeciwstawienia go jako *laici*, natomiast później terminem tym określał niższe stopnie święceń: subdiakonów, akolitów, lektorów i ostiariuszy.

Ambroży z Mediolanu stosował termin *clerus* na określenie całej grupy duchownych, natomiast dla wskazania poszczególnych członków tego stanu

¹⁰ Por. tamże, s. 269-272.

¹¹ Por. Orygenes, *Expositio in Proverbia* 26, PG 17, 240B; *In Jeremiam hom.* 11, 3 PG 13, 369; Hieronim, *Epistula* 69, 2; 60, 10 (PL 22, 655; 590). Zob. W. Jemielity, *Duchowieństwo wiejskie w Kościele starożytnym*, *Vox Patrum* 13-15 (1993-1995) z. 24-29, s. 228.

¹² Zob. H. Rybczyński, *Duchowieństwo*, EK 4, Lublin 1984, kol. 307-308.

¹³ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1 *Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2001, s. 82.

¹⁴ Zob. A. Eckmann, *Teologia kapłaństwa w pismach św. Augustyna*, *Vox Patrum* 13-15 (1993-1995), z. 24-29, s. 140-141.

używał terminu *clericus* w znaczeniu rzeczownikowym. Jeśli chodzi o ordynację, to posługiwał się określeniami: posługa biskupa, posługa prezbitera i posługa diakona. Oprócz wyżej wymienionych posług, Augustyn wymienia też lektora, egzorcystę i zakrystianina, oznaczając ich terminem *minister*. Posług tych jednak nie należy utożsamiać ze święceniami niższymi¹⁵. Przygotowującym się do kapłaństwa i późniejszym kapłanom w szczególności biskup Mediolanu wskazywał na konieczność świętości, wyzbycie się majątności i troskę o biednych oraz zachowanie czystości¹⁶.

Salwian z Marsylii w swoich pismach ukazuje obraz duchowieństwa w V wieku. Termin duchowieństwo rozumiany jest u niego bardzo szeroko: do stanu duchownego należą ci, którzy przez profesję, święcenia zostali wyłączeni do grona laików. Używa podziału dychotomicznego na kler diecezjalny (*clerici*) oraz zakonny (*monachi*). Podkreśla podział na duchownych wyższych stopni (*sacerdotes*, *ministra*), do których należą biskupi i prezbiterzy oraz duchownych niższych stopni (*levitae*), do których należą diakoni, subdiakoni, akolici, egzorcyci i lektorzy¹⁷.

2. Kryteria przyjęcia i formacja *ad clerum*

Pierwsze wzmianki dotyczące zasad przyjmowania kandydatów do święceń pochodzą z 306 roku, kiedy to odbył się pierwszy synod za Zachodzie po prześladowaniach cesarza Dioklecjana w hiszpańskiej Elwirze (obecnie Granadzie). Do dziś Kościół odwołuje się do niektórych postanowień tego dyscyplinarnego synodu, który wywarł znaczący wpływ na życie starożytnej eklezjalnej wspólnoty.

Jeśli chodzi o kwestię wymogów stawianych kandydatom na duchownych, to należy nadmienić, że w Kościołach lokalnych istniały w tym czasie pewne różnice dotyczące praktyki ordynacji duchownych. Ujednoczenie zasad następuje po tzw. edykcje mediolańskim w 313 roku. Synod w Elwirze zalecał, aby kandydaci do święceń nie byli ludźmi anonimowymi, ale znanymi w swoich wspólnotach, w których kształtowali swoje powołanie i życie. Dlatego ochrzczeni w dalekich stronach winni być przyjmowani do kleru tylko w swoich prowincjach¹⁸. Synod ten postanowił, że wierni, którzy przychodzili z jakiegokolwiek herezji, nie mogli być dopuszczeni do święceń; jeśli natomiast zostali oni wyświęceni, to należało

¹⁵ Zob. K. Gurda, *Nauka o kapłaństwie u św. Ambrożego*, Vox Patrum 13-15 (1993-1995), z. 24-29, s. 117-118.

¹⁶ Tamże, s. 113-117.

¹⁷ Zob. Z. Wójtowicz, *Obraz duchowieństwa w pismach Salwiana z Marsylii (+480)*, Vox Patrum 13-15 (1993-1995), z. 24-29, s. 162-163.

¹⁸ Synod w Elwirze (306), kan. 24, ŻMT 37, 53: *Ochrzczeni w dalekich stronach, jako że nie zna się ich życia, nie mogą być przyjęci do kleru w nie swoich prowincjach.*

złożyć ich z urzędu¹⁹. Nakazano także, aby nie wyświęcano diakonów, którzy wcześniej popełnili grzech śmiertelny (*crimin mortis*)²⁰. Ostatnim zaleceniem Synodu w Elwirze w podejmowanej kwestii było, aby nie wyświęcać wyzwolenców za życia ich panów²¹.

Kolejne prawa synodalne dotyczące przyjmowania kandydatów do stanu duchownego pochodzą z Synodu w Rzymie, który odbył się w 385 roku. Ojcowie synodalni zakazywali, aby osoba, która odbywała pokutę publiczną mogła uzyskać święcenia. Jeśli zaś z niewiedzy bądź dwukrotnie żonaty lub mąż wdowy zostaliby duchownymi, to nie mogli być dopuszczani do stanu duchownego²². W dokumentach rzymskiego synodu z 385 roku pojawia się także zalecenie, by mężczyźni żyjący lekkomyślnie, którzy żenili się wielokrotnie, nie powinni być święceni. Kolejne synody regulowały sprawę dwukrotnie żonatych, którzy mogli jedynie otrzymać godność subdiakonatu: Synod w Orange (441)²³; Arles (442-506) 45²⁴; Galii (444)²⁵ i Rzymie (445)²⁶. Argumentowano to w ten sposób, że nie każdemu wolno było aspirować do godności stanu duchownego²⁷. Natomiast osoby w podeszłym wieku mogły być święcone w wypadku, jeśli kandydat miał lub ma jedną żonę²⁸. Synod ten regulował także prawo dotyczące wieku, w którym przyjmowano kolejne stopnie stanu duchownego. Posługę lektoratu można było otrzymać po chrzcie przyjętym przed osiągnięciem dojrzałości, akolitą i diakonem można było zostać w wieku 30 lat, następnie dostępowano stopnia diakonatu, w wieku 35 lat można było zostać prezbiterem, a po dziesięciu latach,

¹⁹ Por. tamże, kan. 51, *ŻMT* 37, 57: *Wierny przychodzący z jakiegokolwiek herezji nie może być dopuszczony do kleru: jeśli są jacyś wcześniej wyświęceni, bez wątpienia mają być złożeni [z urzędów].*

²⁰ Por. tamże, kan. 76, *ŻMT* 37, 61: *Jeśli któryś z diakonów pozwolił na to, by go wyświęcić, a później się okazało, że popełnił wcześniej grzech śmiertelny, to gdy sam się przyzna, otrzyma komunię po odbyciu trzech lat naznaczonej pokuty. Jeśli ujawni to ktoś inny, otrzyma komunię po odbyciu pięciu lat pokuty jako świecki.*

²¹ Por. tamże, kan. 80, *ŻMT* 37, 61: *Zabrania się ustanawiania wyzwolenców duchownymi za życia ich panów.*

²² Synod w Rzymie Rzym (385), kan. 15, *ŻMT* 52, 42: *Jeśli z niewiedzy pokutnik, albo dwukrotnie żonaty, albo mąż wdowy zostaliby duchownymi nie mogą być promowani i dopuszczani do stanu duchownego.*

²³ Por. Synod w Orange (441), kan. 24, *ŻMT* 62, 19.

²⁴ Por. Synod w Arles (po 442; przed 506), kan. 45 *ŻMT* 62, 31.

²⁵ Por. Honorat z Marsylii, *Żywot św. Hilarego z Arles* 21, tł. A. Caba, *ŻMT* 62, 33.

²⁶ Por. Synod w Rzymie (445), kan. 3, *ŻMT* 62, 50.

²⁷ Synod w Rzymie (385), kan. 8, *ŻMT* 52, 40: *Dowiedzieliśmy się także, że ludzie żyjący lekkomyślnie, którzy nawet wielokrotnie się żenili, wolno i swobodnie aspirują do wspomnianych godności, jakby każdemu było wolno.*

²⁸ Por. tamże, kan. 10, *ŻMT* 52, 41: *O osobach w podeszłym wieku...mogą zostać duchownymi, lecz jeśli miał lub ma jedną żonę.*

czyli w wieku 45 lat, biskupem, jeśli prezbiter cechował się nieskazitelnością wiary i sposobem życia²⁹.

Kolejne, bardziej szczegółowe wskazówki dotyczące kryteriów dopuszczenia kandydatów do święceń znajdują się w dokumentach Synodu w Kartaginie w Afryce Rzymskiej, który miał miejsce w 397 roku. W aktach synodu znajduje się prawo, żeby nie wyświęcano biskupów, prezbiterów i diakonów, dopóki ich wszyscy domownicy nie staną się katolikami (*christiani catholici*)³⁰. Zapis tego kanonu może wskazywać na coraz większe znaczenie religii katolickiej w życiu publicznym i społecznym, zwłaszcza po wydaniu edyktu Teodozjusza Wielkiego *Cunctos populos* w 380 roku, na podstawie którego katolicyzm podniesiono do rangi religii państwowej³¹. Kolejnym przepisem kartagińskiego synodu było prawo, aby kandydaci na duchownych mieli co najmniej 25 lat oraz byli obeznani z Pismem świętym i znali je od wczesnego dzieciństwa. W postanowieniach tego synodu po raz pierwszy pojawiają się wskazania odnoszące się do formacji intelektualnej kandydatów, którzy mieli posiadać znajomość Pisma świętego i umiejętność obrony prawd wiary. Znajomość Biblii staje się warunkiem dopuszczenia do godności duchownych. W postanowieniach synodu mowa jest o także egzaminie w odniesieniu do osób ordynowanych, którzy mieli być poddani próbom ze strony biskupów i wiernych³².

Synody podejmowały również kwestię święceń autokastratów i eunuchów, która w pierwszych wiekach była kwestią pewnych sporów. Na przełomie II/III wieku w niektórych wspólnotach kościelnych istniały różne praktyki dotyczące wyświęcania takich osób³³. Synod w Arles podkreślił raz jeszcze zakaz przy-

²⁹ Por. tamże, kan. 9, *ŻMT* 52, 51: *Ktokolwiek przeto od niemowlęstwa ofiaruje się na służbę Kościołowi, powinien zostać ochrzczony przed osiągnięciem dojrzałości i włączony w postugę lektoratu. Od wczesnej młodości aż do trzydziestego roku życia, jeśli będzie żył uczciwie, zadowolając się jedną tylko żoną, i to taką, którą wziął jako dziewicę wspólnym błogosławieństwem za pośrednictwem kapłana, powinien zostać akolitą i subdiakonem; później niech dostąpi stopnia diakonatu, jeśli sam uzna się za godnego i jeśli najpierw będzie wstrzemięźliwy. Dalej, jeśli ponad pięć lat nie-nagannie będzie posługiwał, odpowiednio niech osiągnie prezbiterat. Następnie, po dziesięciu latach, będzie mógł zyskać katedrę biskupią, jednak jeśli przez ten czas zostanie potwierdzona nieskazitelność jego życia i wiary.*

³⁰ Synod w Kartaginie III (397), kan. 17, *ŻMT* 52, 77: *Aby nie wyświęcano biskupów, prezbiterów i diakonów, dopóki wszyscy ich domownicy nie będą chrześcijanami katolikami.*

³¹ Zob. M. Kieling, *Rola Pisma Świętego i artes liberales w kształtowaniu nauk teologicznych i świeckich według Kasjodora*, Poznań 2011, s. 14.

³² Synod w Kartaginie III (397), kan. 20, *ŻMT* 52, 77: *Aby nikogo nie wyświęcano bez wypróbowania, przez egzamin ze strony biskupów lub świadectwo wiernych.*

³³ Saliq, Seleucja-Ktezyfon (410), kan. 2, *ŻMT* 52, 172: *Co do kastratów, o których tu mowa, zachowujemy w pełni to, co zostało postanowione przez synod, że każdy kto dobrowolnie się wytrzebił i zniszczył swoją naturalną płodność, taki nie będzie przyjęty.*

mowania samokastratów³⁴. W opinii ojców synodalnych ci, którzy poddają się kastracji, nie umiając zwalczyć występku cielesnego, nie mogą wstąpić do stanu duchownego. Synod w Rzymie (494/5) nakazywał, aby ci, którzy sami się okaleczyli, pozbawieni byli obowiązków duchownego³⁵. Kanony powołują się przy tym na autorytet Ojców i starożytną tradycję, zakazującą przyjmowania takich osób w szeregi duchowieństwa.

Kolejne synody ujednolicają normy prawne dopuszczania do święceń. Synod w Laodycei zakazywał wyświęcania kandydata pod wpływem tłumu oraz ustanawiania neofitów³⁶. Synod w Toledo w 400 roku zakazywał wyświęcania zadłużonych lub niewolnych³⁷. Zakazy ustanawiania żołnierzy pojawiają się w dokumentach Synodu w Rzymie (386), Toledo³⁸ i Thelepiecie³⁹.

Pod koniec V wieku przepisy dotyczące kandydatów do święceń stają się coraz bardziej szczegółowe. Przykładem jest Synod w Rzymie w latach 494/5, który określił czas ordynacji prezbiterów i diakonów⁴⁰. Na tym synodzie podjęto także problematykę odpowiedniego rozeznania motywacji kandydatów do stanu duchownego, którzy czasem z różnych pobudek wybierali godności kościelne⁴¹.

Jeśli natomiast w dzieciństwie został wytrzebiony siłą rodziców, przez barbarzyńców lub też będąc chory został poddany amputacji przez lekarzy, taki może być przyjęty w poczet duchowieństwa Kościoła, gdyż zezwala na to kanon świętych Ojców.

³⁴ Synod w Arles (po 442; przed 506), kan. 7, *ŻMT* 62, 25.

³⁵ Synod w Rzymie (494/5), kan. 19, *ŻMT* 62, 313: *O tych, którzy sami się okaleczyli, kanony ojców jasno pokazują, co należy robić, aby zachować ustalony porządek. Mówią, że ci, którzy tak robili, gdy tylko się to pozna mają być pozbawieni obowiązków duchownego. Wypada, abyśmy wszelkimi sposobami to zachowali, bo nic nie jest godziwe, czego nie ustaliła czcigodna formuła.*

³⁶ Synod w Laodycei (IV w.), kan. 13, *ŻMT* 52, 113: *Nie należy dopuszczać do tego, aby tłum wybierał osoby wynoszone do kapłaństwa.*

³⁷ *Konstytucje pierwszego synodu w Toledo* (400), kan. 10, *ŻMT* 52, 123: *Nie należy święcić duchownych, jeśli są zadłużeni albo przez umowę równych sobie stron, albo z urodzenia, chyba że swym życiem potwierdziliby swą prawość i otrzymali nagrodę.*

³⁸ Por. tamże, kan. 8, *ŻMT* 52, 122: *Jeśliby ktoś po chrzcie służył w wojsku i nosił chlamidę albo pas wojskowy, nawet jeśli nie popełniłby ciężkich grzechów, gdyby został dopuszczony do stanu duchownego, niech nie otrzyma godności diakona.*

³⁹ Thelepta (418), kan. 3, *ŻMT* 52, 243: *Tak samo, jeśli ktoś po odpuszczeniu grzechów podjąłby świecką służbę wojskową, nie powinien być dopuszczony do stanu duchownego.*

⁴⁰ Synod w Rzymie (494/5), kan. 13, *ŻMT* 62, 311: *Ordynacja prezbiterów i diakonów nie powinna odbywać się w innym czasie i dniach, jak tylko ustalonych, to znaczy w czasie postu czwartego miesiąca, siódmego i dziesiątego, ale także na początku i w środkowym dniu czterdziestnicy, w sobotni post w godzinach wieczornych. Nie należy tego czynić dla jakiegokolwiek korzyści prezbiterów ani diakonów, którzy wcześniej zostali ustanowieni.*

⁴¹ Por. tamże, kan. 9, *ŻMT* 62, 311: (...) *Chociaż należy odnawiać odpowiednie służby Kościoła, to jednak nie na podstawie wątpliwych zastug. Jaki powinien być taki kandydat, można znaleźć w tych przepisach, a także, ile potrzeba czasu, aby w ten*

Należało poznać obyczaje kandydata, co wymagało czasu i wspólnego przebywania z nim. Synod zwracał także uwagę na motywację kandydata, aby czasem w dążeniu do stanu duchownego nie okazało się, że chodzi o zmianę statusu materialnego jego lub jego rodziny. Zalecano także, aby kandydat przeszedł czas przygotowania, który trwał od sześciu miesięcy do roku.

Synod w Arles w 463 roku zakazywał przyjmowania analfabetów, pokutników i osób kalekich. Podobnie Synod w Rzymie w latach 494/5 zabraniał, aby do służby Bożej nie przyjmowano analfabetów (*illiterati*) oraz osób kalekich. W argumentacji powoływano się w tym względzie na starożytną tradycję oraz formułę wiary, które nie przyjmowały, aby osoby niepiśmienne lub kalekie nie były przyjmowane do stanu duchownego⁴².

Synod w Rzymie (494/495) opisuje sytuację niewolników i chłopów przypisanych do ziemi, którzy pod pozorem nawrócenia wstępowali do klasztorów lub służby w kościele i dopuszczani byli do rozmaitych posług. Przełożeni powinni takie osoby oddalić i przyjąć dopiero wówczas, kiedy zostaną przez swoich panów wyzwoleni⁴³. Podobnie osoby, które były uwikłane w zbrodnie, powinny być odsunięte od stanu duchownego. Synod zalecał rozwagę i nakazywał, aby nie wkładać na nikogo pośpiesznie rąk. Ojcowie synodalni podkreślali również, by nie przyjmować kandydatów, o których wiadomo, że wcześniej grzeszyli⁴⁴. Podobne

sposób dowiedzieć się o jego obyczajach, ponieważ nie ma możliwości długiego przebywania razem z nim. A także, czy nie chciał rozpocząć życia jako duchowny, aby raczej zapobiec swemu ubóstwu, niż aby oddać się sprawom Bożym, a także, abyśmy nie myśleli, że chce zdobyć pomoc dla swojej rodziny, z tych powodów nie przyjmujemy wcześniej niż od sześciu miesięcy do roku. Tak jak powiedziano, musi być zachowany pewien dystans między osobą oddaną kultowi Bożemu i tym, który przychodzi z życia świeckiego. (...)

⁴² Rzym (494/5), kan. 18, ŻMT 62, 312: *Dowiedzieliśmy się, że niepiśmienni i kalecy bez żadnego względu przychodzą do służby kościelnej. Nie przyjmuje tego starożytna tradycja ani starożytna formuła stolicy apostolskiej nie przyznaje, ponieważ niepiśmienny nie może być zdatny do świętych obowiązków, ani nic skazonego nie może być ofiarowane Bogu, jak uczą przykazania prawa. Dlatego na wszelki sposób zabrania się tego, aby ktoś taki był przyjęty do stanu duchownego.*

⁴³ Por. tamże, kan. 16, ŻMT 62, 311: *Należy unikać bezczelności skarg, które wszyscy podają, zwłaszcza że niewolnicy lub chłopci przypisani do ziemi, uciekając przed prawami panów i posiadania, pod pozorem pobożnego nawrócenia przybywają do klasztorów albo służby w kościele, i są do niej dopuszczani bez różnicy, a przełożeni przymykają na to oczy. (...) Zabroniwszy tego na mocy kompetentnej władzy, każdy biskup, prezbiter i diakon, albo ktoś z tych, którzy stoją na czele klasztorów, trzymający u siebie tego rodzaju osoby, mają oddać je ich właścicielom, a potem przyjąć do służby w kościele lub w klasztorach, jeśli z woli panów najpierw zostaną wyzwolone ze świadectwem tego na piśmie albo na mocy prawnej transakcji.*

⁴⁴ Por. tamże, kan. 20, ŻMT 62, 313: *Dowiedzieliśmy się o pewnych osobach uwikłanych w straszne zbrodnie, bez żadnego rozróżniania, że nie tylko nie odbywają kary odpowiedniej do swoich straszliwych czynów, ale – bez próby poprawy – dążą do*

zasady obowiązywały wobec osób opętanych lub podejrzanych o inne szaleństwa (*daemoniacis similibusque passionibus*), które nie powinny być dopuszczane do zadań (*ministeria*) w Kościele⁴⁵.

3. *Statuta Ecclesiae Antiqua*

W ramach badań dotyczących kryteriów i przygotowania do stanu duchownego należy wskazać na źródło, które znajduje się w *Dokumentach synodów*. Chodzi o *Statuta Ecclesiae Antiqua*⁴⁶, które powstały na terenie rzymskiej prowincji *Gallia Narbonensis*. Dokument ten jest ważny, ponieważ przekazuje informacje o zasadach ustanowienia święceń niższych i wyższych w Kościele oraz zawiera teksty ustanowienia poszczególnych stopni święceń. *Dawne statuty Kościoła* to anonimowa kompilacja przepisów prawnych o charakterze dyscyplinarnym. Zbiór ten szybko się rozprzestrzenił we Francji, Hiszpanii, Italii prawdopodobnie dlatego, że błędnie uważano go za dokumenty IV Synodu Kartagińskiego. Autorem lub osobą, która przyczyniła się do jego powstania, był Gennadiusz z Marsylii. Dzieło składa się z trzech części: w pierwszej znajdują się przepisy dotyczące wyboru kandydata na biskupa; w drugiej znajduje się 89 dyscyplinarnych kanonów; w trzeciej 13 kanonów poświęconych szczegółowym zaleceniom dotyczącym ordynacji do święceń i kościelnych urzędów⁴⁷.

Kanon 90-97 poświęcone są zasadom ustanawiania duchownych w Kościele. W przypadku ustanowienia na ostiariusza po pouczeniu przez archidiacona, na prośbę archidiacona biskup przekazywał mu klucze do kościoła, wypowiadając słowa: *Tak postępuj, jakbyś miał Bogu zdać rachunek z tych rzeczy, które są otwierane tymi kluczami*⁴⁸. W przypadku ustanawiania lektora, biskup wypowiadał o nim słowo, wskazując na jego wiarę, życie i zdolności, następnie przekazywał

kościelnych urzędów i zaszczytów: że niektórzy nie zostali odsunięci od ordynacji, mimo że dopuścili się ciężkich przewinień, a Apostoł mówi, że nie należy na nikogo pośpiesznie nakładać rąk, ani nie uczestniczyć w grzechu cudzych. A czcigodne ustalenia starszych decydują, że jeśli pojawiliby się jacyś ludzie tego rodzaju, o których wiadomo, że wcześniej grzeszyli, nie należy ich przyjmować, bo zapomnieli i sprzeniewierzyli się świętej wierze, a raczej bez wątpienia należy ich usunąć.

⁴⁵ Por. tamże, kan. 21, ŻMT 62, 313-314: *Dowiedzieliśmy się, że dochodzi do tak niegodziwych rzeczy, że przydziela się święte urzędy opętanym i uwikłanym w podobne szaleństwa. Jeśli przydarzy się coś takiego komuś z pełniących takie zadania w kościele, to kto z jego wiernych zaufa zbawieniu, skoro zobaczy, że sami szafarze, którzy powinni troszczyć się o ludzi, są uwikłani w takie nieszczęście?*

⁴⁶ *Dawne statuty Kościoła*, ŻMT, s. 261-272.

⁴⁷ Zob. A. Schröder, *Statuta Ecclesiae Antiqua*, w: *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg-Basel-Wien 1998, s. 572.

⁴⁸ *Dawne statuty Kościoła*, kan. 97, ŻMT 62, 271.

mu na oczach ludu księgę, mówiąc do niego: *Przyjmij i bądź przekazicielem słowa Bożego, abys jeśli wiernie i z pożytkiem wypełnisz postugę, miał udział z tymi, którzy służyli słowu Bożemu*⁴⁹.

Przy ustanowieniu egzorcysty kandydat otrzymywał książeczkę, w której zapisane były egzorcyzmy. Biskup wypowiadał wówczas słowa: *Przyjmij i powierzaj i miej władzę wkładania rąk na energumena, czy to ochrzczonego, czy katechumena*⁵⁰. Podczas ustanowienia akolity następowało pouczenie biskupa na temat jego zachowania; archidiacon zaś wręczał mu lichtarz ze świecą, *aby wiedział, że jest przeznaczony do zapalania świateł kościoła; niech otrzyma też pustą ampułkę do dodawania wina do Eucharystii krwi Chrystusa*⁵¹. Kiedy ustanawiano subdiakona, *ponieważ nie otrzymuje włożenia rąk, niech otrzyma z ręki biskupa pustą patenę i pusty kielich, a z ręki archidiacona niech otrzyma dzbanuszek z naczyniem do mycia rąk i ręczniczek*⁵². Przy ustanowieniu diakona *tylko biskup, który go błogosławi, niech położy rękę na jego głowie, ponieważ jest wyswięcony nie do kapłaństwa, lecz do służenia*⁵³. W przypadku prezbitera, *podczas gdy biskup będzie go błogosławił i trzymał rękę nad jego głową, także wszyscy obecni prezbyterzy niech trzymają swoje ręce nad jego głową obok ręki biskupa*⁵⁴. *Statuta Ecclesiae Antiqua* zalecały, aby biskup wyswierał duchownych po zasięgnięciu rady prezbitarów⁵⁵ oraz zakazywały wyswierańcia duchownego spośród pokutników⁵⁶.

Podsumowanie

Reasumując powyższe opracowanie, należy zauważyć, że kryteria przyjęcia i praktyka przygotowywania kandydatów do stanu duchownego kształtowały się na przestrzeni pierwszych wieków i były rezultatem uwarunkowań cywilizacyjno-społecznych, w których rozwijał się Kościół. *Dokumenty synodów* stanowią cenne źródło, ponieważ ukazują kolejne etapy rozwoju prawa kościelnego w od-

⁴⁹ Por. tamże, kan. 96, *ŻMT* 62, 271.

⁵⁰ Por. tamże, kan. 95, *ŻMT* 62, 270.

⁵¹ Por. tamże, kan. 94.

⁵² Por. tamże, kan. 93.

⁵³ Por. tamże, kan. 92.

⁵⁴ Por. tamże, kan. 91.

⁵⁵ Por. tamże, kan. 10, *ŻMT* 62, 263: *Niech biskup nie wyswiera duchownych bez rady swoich prezbitarów, tak by prosić obywateli o przychylność i świadectwo.*

⁵⁶ Por. tamże, kan. 84, *ŻMT* 62, 269: *Nie należy wyswierać duchownego spośród pokutników, jakkolwiek byłby dobry; jeśli stało się to przez niewiedzę biskupa, niech zostanie złożony ze stanu duchownego, ponieważ w czasie święceń nie wyjawil, że był pokutnikiem; jeśli zaś biskup udzielił mu święceń świadomie, również on niech zostanie pozbawiony ze swjej władzy przynajmniej możliwości udzielania święceń.*

niesieniu do stanu duchownego. Pierwsze normy prawne pochodzą z początku IV wieku. Z czasem starożytne synody coraz częściej podejmowały zagadnienia dotyczące formacji duchowo-intelektualnej, dążąc do ujednoczenia prawa kościelnego w tym zakresie. Na przestrzeni IV/V wieku, wraz z rozwojem myśli teologicznej pojawiły się coraz bardziej szczegółowe przepisy, które nakazywały dokładne badanie kandydatów. W tym okresie coraz większą uwagę zwracano na kwalifikacje intelektualne w procesie przygotowania *ad clerum*, jak znajomość Pisma świętego i prawd wiary. W tym okresie nie wypracowano żadnych powszechnych instytucjonalnych form przygotowania do stanu duchownego, chociaż ważną rolę miały wówczas inicjatywy środowisk monastycznych i wybranych biskupów. Stały się one inspiracją do wypracowania późniejszych norm i kryteriów dotyczących duchownych.

Resume

THE CRITERIA FOR THE ADMITTANCE AND THE PREPARATION OF THE CANDIDATES FOR PRIESTHOOD ON THE BASIS OF THE SYNOD DOCUMENTS IN THE YEARS 306-495.

The article entitled *The Criteria for the Admittance and the Preparation of the Candidates for Priesthood on the Basis of the Synod Documents in the Years 306-495* deals with the hitherto unresearched issue. The main source utilized by the author are the three consecutive volumes of the literary series, *Synod Acta*, published between 50 and 504. In those years, a few hundred synods raising the question of clergy were held both in the East and the West. The article consists of three points. The first one discusses the historical background of preparing the candidates *ad clerum* in the Ancient Church. Then the author deals with the synod teachings on the criteria of the candidates' admittance and formation in preparation for the particular stages on their way to the priesthood as based on the *Acta synodalia*. The synod rules testify to the growing significance of the bishop's and the congregation's responsibilities for the moral and intellectual standards of the candidates for priesthood. It is particularly at the turn of the 4th / 5th century that the importance of the intellectual formation of the future priests is emphasised by the synods. Finally, the article presents the document *Former Church Charters*, which includes the policies relating to ordaining priests and explaining the liturgical rites accompanying the consecutive stages. The article also discusses the development of the Religious Law as far as the criteria for the admittance to the priesthood and the clerical formation are concerned.

Struggling with God according to Sartre

The world that we happened to live in, its entire history exemplify the everlasting struggle of human thought and particularly of man himself, who ceaselessly searches for the truth about human existence, good and life, which comprise the truth about God, whether it be his affirmation or negation.

Man continuously processes certain ideas, which have become a *principium movens* or in other words a driving force of everyday life. Among these ideas, there is man's innate issue of God, which is a problem of each thinking individual. God 'died', or maybe we experience times of some kind of deep transformations, an epoch of a new history, new Europe, new world and new tomorrow, an unknown tomorrow. Or perhaps we have an epoch of *Homo sapiens* that tussles with drastic experiences between the delusion and reality, while the mankind struggles with the creation of a new cybernetic era, 'anchored' in the dimension of 'novum'. Or maybe the formation of historical consciousness, which helps us to understand more of it in all the possible critical degenerations of the entire western culture, is such an unprecedented, crucial moment in today's philosophy. Indeed, man in his history of being a human being has never oscillated so much within the intensified time range between the past and the future. The present and the related future have never been at the same time a global promise of an imposed task, which necessarily has to be confronted with. In the history of mankind the past has never had such a complete meaning for the human consciousness. In this dimension between what is past and what is future, the idea of God's death arises.

Nietzsche's statement that 'God died', over-interpreted by Heidegger has circulated around the world even though it is completely absurd. On the other hand, it may not be such a total absurd, now that the Pope John Paul II used to say in his teachings (observing everything around) that 'people live as if God

didn't exist'. However, a question should be asked about the significance this opinion might have: 'God died'. In fact, in this absurd, in this nonsense, there is the heart of the issue we are interested in and it would be a right thing to reflect on it and think it over more thoroughly. What ought to be done to get closer to the proper answer? According to Plato, the condition of such successful dealing with a discourse of dialectics is 'rich experience', 'anchored' in the dimension of our everyday life. It would probably lead to nothing, if the problem was closed in itself. Without a doubt, good intentions of all those who wish to reason with their opponents using strong, irrefutable arguments, are dissatisfactory because the question here is not about a particular problem that might be surmounted with the use of irrefutable logic and its rules in such a manner, as if everything was likely to be determined unambiguously in the narrow frames of a philosophical discipline alone. Enumerating evidence for the existence of God himself, does not give solution to the problem we are interested in. The main reason for this is that the question here is not even about God.

Furthermore, philosophy has no monopoly on such self-sufficiency¹. While the third argument against it, to put it mildly, is that this sentence comprises broader and more serious issues. Therefore, what are the problems hidden in the depths of this statement about God's death? The death of God, mentioned by Nietzsche, is supposed to become the condition of the evolution of a human being and the whole mankind: 'The biggest of our events-that God died, that the faith in Christian God has become unbelievable- already begins to 'cast first shadows over Europe [...] - at last, a free horizon heaves into sight again, even if it was not bright [...] a sea, our sea stands wide open again, there has never been yet 'an open sea'².

For Nietzsche, such disposal of God and his rejection was a proof of some kind of internal human power, a proof of the capability of living without God; to quote the words of the above mentioned Pope: 'living as if God didn't exist'.

Nietzsche's statement which we are so interested in, reveals the situation of man, who, being left on his own, becomes a slave of his own subjectivity, concentrated on the ultimate dimension of metaphysics and its consequences, one of which, in this case, is the subjectivity with all its effects: where the souls are solitary and abandoned, because there is nothing in them beside their loneliness and themselves. The soul incorporated in this desert space of solitude,

¹ Compare: Possenti Vittorio, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, translated by J. Meredecki SDS, Lublin 1998.

² *Wiedza radosna*, translated by L. Staff, Warsaw 1910-11, p. 287-288, quotation from: Z. Zdybicka, *Bóg czy Sacrum?* in: *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalenie sensów?*, Lublin 1999, p.210.

remains in this emptiness of human nothingness, facing the approaching death like a specific agony of the world. The greatness of the soul emerges from this discourse as well: because somewhere in the distance it perceives the sense and the entirety of the significance, reaches it, but it is all dead, the whole is lifeless as if in a state of inertness. In such a way, also contemporary man, our today, our now, inhibit the said break, the space, the distance either in time between events or in the space between certain defined points, between: a) the past, which disappears irretrievably-like a 'vanishing point' (thus becoming unique due to being transitory) and is somehow impossible to be stopped and b) the future, which continues to be the unknown – a huge question mark.

The future and its degenerations of all sorts and kinds, its examples, its excellence and glamour as well as what is a semiotic question mark, which, in other words, is a sign (the general theory of a sign comprising semantics, syntactics and pragmatics, which all deal with the above concept using the typology of various forms and modifications of signs, their essence and the role they play in the process of communication between people); such future anchored in the philosophical discourse cannot be after all described by one sign or another, by such and such idea. Why? Because an idea cannot seek comfort in such a thing as hope, which never 'disappoints', which always explains, which will somehow solve everything or cope with it? Allowing such a way of speaking or chaotic writing, such verbosity, straying from the point, in short, such lengthy considerations, leads in reality to the abdication of an idea and makes the problems obfuscated, creating a certain veil, while these problems should become exposed and thought over thoroughly. If the future is what shall come, if it is a reflection on what should be built, then it acquires every possible force of justification, is simply justified, only when it is really combined with action. At this point, it would be worth articulating that the living should take care of the other living people among whom they happen to live, among whom also we are the source of the living, to whom we naturally belong due to the issue of life. Thus, in such a way, also we, the living, are the future, because we constitute our own our possibilities, the source of our potential. In this way, we become both, the past and the future. We are the future only to such an extent to which we managed at the same time to be the past in our simultaneousness, that is to say, how much we managed to be in historicity, to be a part of history, because our freedom really fulfills itself only when it is formed by the conditionality of the time surpassing our temporariness. In our 'here and now' there are, among others, such published items that pick up solely the thread directing our orientation towards the future, at the same time with a complete oblivion of the condition of our basic historicity, forgetting the fact that we

are still a part of history, whether we like it or not, and that actually there is no escaping our historicity; yet this condition happens so often to be ignored. Such an anamnesis of the past, its notorious forgetting, becomes a peculiar kind of vendetta, its historical degeneration, as 'a fortune, which is fickle', as if it entered the process of reconstruction: 1. mistakes in establishing the time of events, in chronology 2. attributing features inconsistent with the spirit of an epoch 3. a relic inconsistent with the present living conditions, outdated views or customs. Meanwhile, while warning against such a specific kind of 'vendetta of the dead', even Marx used to say that the tradition of all generations of the dead oppresses like a bane the minds of the living. It even happens when they try to change not only themselves but also all the things around them and when they try to create something unprecedented; that is exactly when, in an epoch of such a crisis, the spirits of the past are summoned in anxiety; their names, mottos and attitudes are adopted, so as to use this oldness, this disguise and borrowed language to play a new scene in the world history³. Thus, speaking in a similar or perhaps in a slightly different- more evangelical way: 'let the dead bury their dead', because the past is of no importance here, let the dead bury themselves; it would be probably recommended to add that as much as we are the future, we also belong to the dead, being at the same time the past. This entrance into the future, rushing into the time to come should not discourage us here in the fact that those who passed away determine our way of thinking.

Sartre's statement reminds us here about the past and his existentialism is in an obvious way the past as well; it is a touch of a soul or rather it is its death in every respect. Sartre's existentialism is contained in this break, in this space, which I have already mentioned, to such a degree, that as nobody ever before it takes along with it all the consequences of the ultimate metaphysical past, which is spread all over the West, and even more, it enters this associative-dissociative discourse, assimilating a complete submissiveness in itself. In this very dimension, Sartre⁴ becomes the otherness of Heidegger⁵, the latter is a fierce critic of the history of metaphysics. In '*Platons Lehre von der Wahrheit*' he openly argues that in the Plato-created allegory of a cave, the truth stops being 'blurred', and under the pressure of the term 'idea', which is a form, it becomes 'correctness'. This way the deformation of the way of thinking about

³ Compare: Marks Karol, *18 Brumaire Ludwika Bonaparte* and *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, in : Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dziela*, Warsaw 1962 – 1977, vol.1.

⁴ Compare: Sartre's paper: *Question de méthode (1957)* and *Critique de la raison dialectique [Krytyka rozumu dialektycznego]* (1960).

⁵ This Heidegger's view is clearly expressed in his lectures from 1935 *Einführung in die Metaphysik [Wprowadzenie do metafizyki]*.

the being⁶ begins in the metaphysics of the West, in which man is placed in the center of the world, as a result of which the history of western philosophy is a history of defeat. Heidegger is a great critic of the history of metaphysics. He is a thinking man, who explores the historicity of this history, giving 'the past' a careful consideration, he is interested in its internal relations and connections. He tries to extract its most various regularities adjusting to the content of the expressed words, to the tactful transitions from one dimension to another, tries to explore the whole process based on a transformation, on a change from one form to another. He indicates directions that bring closer to the expansion of thought, opening at the same time the whole dimension of a new perspective, which despite being connected with the past, becoming the past, is something much more than the past. Even if somebody even managed to state, that the *meher* (more) is small, or maybe even invisible in comparison to what it really should be in its complex essence or, in other words, in what is important, owing to which something is what the ontology of the finiteness of human being or existence is, in which in a way the being itself is revealing; it is this limitation (*Beschränkung*) that exposes the atmosphere of deep, consciously initiated historicity, an atmosphere in which its work turns into body. In the antithesis to that, Sartre's existentialism does not show such openness towards the past; he does not turn to it to deliver himself from his inhibitions. As every philosophy, also existentialism is without any doubt historical⁷ despite being unaware of it. Therefore, Sartre is undoubtedly the past. However, the essence, the crux of the traditional metaphysics influences existentialism in a passive way. At this point, one could attempt to say that metaphysics annihilates itself in the genius of Sartre's reflective work. The most essential and conclusive moment here is the transition that does not omit what has been penetrated or in other words crossed, and in this sense, it is being solved on a different level. And in exactly this respect Sartre somehow solves Platonism by *aufheben* that is suspension: he remains in the field of metaphysics bringing it to the final consequences of the ultimate dimension, to its truth in Hegel's conception⁸. One might say that Sartre's existentialism has in principle Plato's outline in its basis with this characteristic difference, that it contains a series of inversions of Plato's philosophy,

⁶ Compare: Heidegger Martin, *Bycie i czas*, translated by B. Baran, Warsaw 1994.

⁷ Compare: Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant [Byt i nicłość] (Being and Nothingness)*, translated by Hazel E. Barnes, Routledge, London 2001.

⁸ For Hegel, historical events are only a material, which has to be given a meaning. He thought that the history contains in itself a process of rational development only by discovering which do we begin to gradually understand our own nature and place in the world. See more about this in: G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, translated by J.Grabowski, A. Landman, 2 volumes, Warsaw 1958.

in other words: from the foundation which in principle remains unequivocally metaphysical or platonic, that is when ontology, which is the elementary field of philosophy dealing with the theory of being, the character and structure of the reality or a general theory of things, is converted into a desideratum insisting on the ontology of nothingness – absence of being – that is to say: existence has to initiate the essence from now on.

There is no time and place in this passage to analyse the whole historical aspect with all the metaphysical premises, to which existentialism remains faithful till the very end. However, let us try to focus on the consequences that were passed from the metaphysical tradition and which in comparison to the overall views, statements and assumptions from the specified field of philosophical knowledge characteristic of the doctrinal genius of Sartre, are usually defined as: nihilism, atheism, individualism and subjectivism. Indeed, Sartre's theses give a foundation to use here such an attribute, i.e. a word added in order to emphasize some kind of particular feature or property. It is sufficient to go through some of his works such as: *Being and Nothingness*, *Nausea*, *Existentialism and Humanism*, *Existential Philosophy*⁹ and others. In the history of philosophical thought there are such publicists or authors, who consider the issue, or as one may wish, the phenomenon of Sartre to be definitely solved¹⁰. In practice, however, we do not so much aim in this way at the final result as at the outset from where everything begins. Only in the presence of such terms as: subjectivism, individualism, nihilism, atheism and after penetrating their dimension, does the reflection on these terms, which is ceaselessly recurring to the source of its own anxiety, arise and begin again. That is when the philosophical sensibility of our times, of our days, of our now appears and starts to work, giving our intelligence inspiration to perceive and understand the signs of the time that we happen to live in.

At this point, it would be good to say that Sartre is something infinitely more than Sartre, and that to some extent, we are all 'Sartres'. The sense of independence and individuality; unconventional behaviour other than within the generally accepted standards, widespread opinions or practices, sometimes

⁹ Compare: Sartre, Jean-Paul, *Byt i Nicość*, translated by Krzysztof Nalik, edited by Władysław Stróżowski, *Od Husserla do Lewinasa, Wybór tekstów z ontologii fenomenologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Cracow 1989; *Młodości*, Warsaw, 1963; *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warsaw, Biblioteka Wprost, 1956; *Filozofia egzystencjalna*, edited by Leszek Kołakowski and Krzysztof Pomian, PWN, Warsaw, 1963.

¹⁰ Compare: P. Caws, *Sartre*, London 1979; F. Zimmermann, *Einführung in die Existenzphilosophie*, Darmstadt 1977; M. Kowalska, article about *L'Être et le Néant w Przewodniku po literaturze filozoficznej XX wieku*, vol.1. Warsaw 1994, and others.

ignoring the social norms, in short, the broadly defined individualism does not indicate solely the individual side of this 'problem', does not refer only to the specificity of an individual's behaviour, distinguishable from other subjects by distinctly unique features; it is something more, it has an unambiguous definition: *definiendum* (defined element) and *definiens* (defining element), it is mainly a concise explanation of the social atmosphere of contemporary man. Undoubtedly, man is able to oppose any individualism. However, this is achievable only by resisting all kinds of fashions or trends of today's society. The necessary key to do it is to begin with individualism for the simple reason that nobody can entirely get over the features of their epoch, which play a significant part in the formation of their individual existence, becoming a systemic base, on which everything grows, from which everything arises, like a natural habitat. Nihilism¹¹ represents a similar situation. It does not merely describe the situation of my neighbour or of other people who have a problem with *epistrephein*- i.e. with changing the way, with turning back from the course, with *metanoite*- i.e. with inner and spiritual transformation, with a new personal attitude, which can be again interpreted as: 1. a turn from disbelief to complete recognition of God; 2. a conversion from one religion to another; 3. a change from living in sin to the amity with God in case of a believing person; 4. a transition in the inner life to a higher degree of perfection (i.e. described here in the sense of a 'second conversion'); 5. a conversion to Christianity in the missionary countries, in case of those who did not emigrate or who did not anchor in a certain political standpoint or political party. Therefore, nihilism, which is in question here, is either a matter of everyone and everything or it is meaningless, or maybe it is us who constitute this nihilism in three possible ways of its interpretation: 1. by becoming practical nihilism- that is an attitude or a feeling (sometimes turning into a standpoint or a way of life), in which everything in man's life seems to be meaningless or worthless, and the fundamental principles defining the style of life and its direction have just lost their value; 2. by becoming theoretical nihilism (and in particular ethical or moral sceptical nihilism) having different forms here: from a view which questions the possibility of a rational reasoning of any moral norm to the rejection of the difference between good and bad actions as a principle (colloquially named as cynicism or amoralism); 3. finally, by becoming a particular form of nihilism, both practical and theoretical, that is becoming anarchism (especially the socio-political nihilism). For these kinds of nihilism, it is essential that they reject a certain specified political or social order with the conviction that it illegally restricts the free existence of an individual. It may be worth adding that anarchism in its extreme form denies not only these values, which are the foundation of social life, but also all the values giving sense to

human life – at the same time choosing actions caused by very subjective motives, which provide very changeable needs for one's own self, in which there is only action for action. Some aspects of such nihilism are visible in mafia or terrorists' activities. Nihilism, which is being discussed here, is a matter of everyone and everything because otherwise the history itself would lose its sense here. If the matter under consideration, the problems that we discuss here were in the exclusivity of only Sartre or some other group, then they would not deserve attention at all; as a matter of fact, they would not have much importance. The direct consequence of such an approach, in which the problems are being 'broken down', analysed in particular units (reduced for example to the issues of morality, while a considerable number of people behave inconsistently with moral norms which are said to be binding, or a socio-cultural differentiation of morality, spuriously proving the relativity of moral norms, or hidden motives compromising the officially accepted morals, or inability to logically justify the evaluative or normative statements with an assumption of a restrictive theory of a rational cognition) is a nonsense of history.¹¹

The most important issue in the presented discourse is not necessarily to know how much Sartre is wrong or reasonably right in this or other point of his philosophy, in the system of his theory, in his views as a whole, statements and philosophical assumptions, in short, in his whole doctrine. Maybe he is wrong in expressing this or that. The most essential of these things is to try to comprehend, or maybe this is even too little – just trying may be insufficient; it is simply necessary to understand how his existentialism happened to be possible, why his book became a priority of a particular title *Being and Nothingness (L'être et le néant)*, and in general how his philosophy happened to fall into nihilism?¹² Asking

¹¹ An attitude or an opinion, which denies certain moments, or dimensions of the reality (calling it fiction): existence of values, purpose, order and sense. In the contemporary philosophical language we deal with a dimension: of non-existent substantial reality of the metaphysical nihilism; with the inability of cognition of the truth of epistemological nihilism (agnosticism), with a negative attitude of the practical nihilism and a negative standpoint towards the value of the theoretical nihilism See: M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, Pfullingen 1967, W. Weier, *Nihilismus*, Paderborn 1980, *Maski nihilizmu. Dylematy romantycznego dziedzictwa*, Znak, 46(1994) no. 6.

¹² The most famous of Sartre's philosophical works, *L'être et le néant*, was published for the first time in 1943. Sartre described this book on its front page as „an essay about the phenomenological ontology”. To define it in short, phenomenology is a study of the way things appear or are present in consciousness. It deals with contents of consciousness, purely as they appear to us, without reference to their possible aspects, for example physical things existing irrespective of our consciousness. However, phenomenology according to Sartre is not only a simple recording of the contents of consciousness, but it also analyses its structures. On the other hand, ontology tries

such questions leads in fact to the negation of the entirety of the western culture alongside with all instances of human behaviour, actions and their material and mental consequences alike¹³. There are even such people, who relish that kind of theory, according to which deviation, a kind of diversion or departure from history, is responsible for this entire regress and as a consequence, for the disintegration of the contemporary world. In fact, this decline did not happen before the modern times. This sort of exemplification does not have a sufficiently fixed foundation, because we have already known since Wilhelm Dilthey (1833-1911)¹⁴ that this issue refers to the entire western world, where in a reaction to *bonjour* itself the premises undergo a crisis. Philosophy questions them in its common-sensical and scientific knowledge as well as in its wisdom, giving their basis a critical reflection. These premises are also called into question by the natural and spiritual sciences, as well as the fine arts, in their own creative act. It is a fact that it would be difficult to tease, that it would be difficult to make no mention of and that should, by no means, be ignored. As a consequence, the western man, travelling through his discourse of development, the civilization of progress and all the ways of its modernity, gave rise to Sartre's doctrine and to his nihilism.

first of all to answer a question: what kind of things combine to create a universe? Also in this case a simple enumeration of things is not the point. Ontology tries to find a type or types of beings that the world we happened to live in is composed of. The phenomenological ontology looks for relationships between the facts in the world and our consciousness of them. See also in this matter: H. Arendt (editor), *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, Köln 1970, W. Weier, *Nihilismus*, Paderborn 1980, M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warsaw 1997, Jean-Paul Sartre's significant novel, *Rozpacz (1949)*, translated by J. Rogoziński, PIW, Warsaw 1958.

¹³ The process of questioning and disintegration of the hitherto accepted (traditional) positive values is called a regress or a decline of the western culture. See: H. Levrier, *La culture et l'homme*, Paris 1980; E.E. Boesch, *Kultur und Handlung*, Bern 1980, A.L. White, *The Concept of Cultural System*, New York 1975, M. Czerwiński, *Kultura i jej badanie*, Warsaw 1971.

¹⁴ He became interested in hermeneutics again and used Kant's method in the Arts (*Geisteswissenschaften*), the specificity of which is based on the personal experience (*Erlebnis*), expression and understanding (*Verstehen*). A deep and vivid experience of one's own culture is necessary, while life (*Leben*), which is the factor determining the fundamental unity of all cultures, allows us to experience the past again (*nacherleben*) and to understand it in exactly this way. See: Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warsaw 1991.

ZMAGANIA Z BOGIEM WEDŁUG SARTRE' A

Niniejszy artykuł podejmuje problem Boga w życiu człowieka i świata w oparciu o myśl filozoficzną Sartra. W tym, co przeszłe i tym, co przyszłe wyłania się koncepcja o śmierci Boga. Autor zainspirowany myślą Sartra pokazuje, że w absurdzie o „śmierci Boga” jest sedno prezentowanego zagadnienia, które stara się gruntowniej przemyśleć. Sponuje, że samo filozoficzne mnożenie dowodów na istnienie Boga nie rozwiązuje problemu Boga, gdyż filozofia nie ma monopolu takiej samowystarczalności. Zaś owo pozbycie się Boga i Jego odrzucenie było dla wielu filozofów dowodem jakiejś wewnętrznej siły człowieka, dowodem zdolności do życia bez Boga. W historii dziejów ludzkiej egzystencji znajdują się publicyści, którzy uważają, że sprawa Sartre'a została nawet definitywnie rozwiązana. W praktyce jednak okazuje się, że zmierzamy nie tyle do finalnego rezultatu, ile do miejsca startowego, od którego się wszystko rozpoczyna. Dopiero wobec takich określeń jak: subiektywizm, indywidualizm, nihilizm, ateizm rodzi się i zaczyna od nowa nawracające nieustannie do źródła własnego niepokoju myślenie wokół tych określeń, jeśli wejdzie się w ich wymiar gatunkowy. Kursuje wtedy wrażliwość filozoficzna naszego czasu, inspirując naszą inteligencję do pochwycenia znaków czasu, w którym przyszło nam żyć.

Maciej MANIKOWSKI

Wiara w pismach filozoficzno-teologicznych Tomáša Halíka

Tomáš Halík jest obecnie jednym z najciekawszych myślicieli filozoficzno-teologicznych. Specyfika jego sposobu myślenia wynika, jak sądzę, z dwóch aspektów. Po pierwsze, jego chrześcijaństwo jest efektem wyboru, świadomego wyboru, dokonanego w dorosłym życiu. Choć ochrzczony w Kościele katolickim jako dziecko, nigdy nie był człowiekiem religijnym. W wieku 30 lat decyduje się zostać katolickim księdzem, i to w sytuacji, kiedy Kościół w Czechosłowacji jest dramatycznie doświadczany prześladowaniami. Tajnie wyświęcony na księdza, uczestniczy nie tylko w życiu „podziemnego” Kościoła, ale pracuje jako psychoterapeuta, próbując również praktycznie realizować swą misję *bycia chrześcijaninem w świecie*. Dlatego też nie jest mu obcy dialog, nie tylko z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, ale również z przedstawicielami religii niechrześcijańskich czy ateistami. I to jest ten drugi aspekt kształtujący myślenie Tomáša Halíka, który bardzo poważnie traktuje dialog, pojednanie oraz z wielką pokorą podchodzi zarówno do wierzących zmagających się ze swymi wątpliwościami, jak i do osób niewierzących. Tomasz z Pragi, jak go często nazywają przyjaciele, prócz działalności typowo naukowej, a więc wykładów na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Karola w Pradze czy publikacji naukowych, prowadzi działalność duszpasterską w Kościele Najświętszego Salwatora oraz publikuje książki, przybliżające każdemu człowiekowi chrześcijaństwo. Pokazuje, że nie należy się bać, kiedy nasza wiara zaczyna się chwiać, bo – jak mówi tytuł jednej z jego

Maciej Manikowski (ur. 1966 r.); doktor habilitowany filozofii w zakresie historii filozofii, teolog, pracownik Zakładu Antropologii Filozoficznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego; wykładowca filozofii na Uniwersytecie Wrocławskim i Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; e-mail: maciej.manikowski@wp.pl

książek – to, co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Chciałbym zatem zaproponować swoistą podróż przez jego sposoby rozumienia wiary, szukając inspiracji w jego tekstach. Już na wstępie zaznaczam, że nie mam aspiracji do całościowego ujęcia tego zagadnienia oraz to, że będzie to raczej spojrzenie filozofa niż teologa.

Bardzo często, szczególnie w publikacjach popularnych, można spotkać się z utożsamianiem wiary i religii. Z drugiej jednak strony spotykamy też często wyraźne przeciwstawianie wiary i religii, choćby w tym, że często mówi się o *wierze religijnej*, suponując tym samym, że istnieje jeszcze wiara niereligijna, choć bardzo często nie zostaje ona określona. Tomáš Halík próbuje nam pokazać, że nie zawsze różnice między religią a wiarą muszą prowadzić do wyraźnego ich przeciwstawiania, mogą natomiast przyczynić się do podkreślenia tego, co je różni, choć niekoniecznie musi je dzielić: „Systemy przekonań religijnych są «garderobą» wiary, odzwierciedlają gust i styl poszczególnych epok i kultur, poprzez które wiara przechodzi. Religia jest głębinową strukturą społeczeństwa i jego kultury; religia buduje i integruje ludzki świat – wiara przekracza mury. Religia jest środowiskiem domowym, w które człowiek rodząc się wchodzi; wiara natomiast jest sprawą wyboru, decyzji, dobrowolnej odpowiedzi na wezwanie – i udaniem się w drogę”¹. Praski filozof podkreśla zatem, że religia (czy raczej jej kultyczny wyraz) jest wynikiem wcześniej dokonanego wyboru – stając się człowiekiem wierzącym, świadomie staje się człowiekiem religijnym, muszę w coś wierzyć, by być religijnym; religia więc jest pewną *obudową – garderobą* zakładaną przez wierzącego – jak powie Halík, jest tym, co w jakiś sposób zewnętrzne dla tego, co jest wiarą, egzystencjalną czy osobową postawą wierzącego człowieka wobec Boga, świata i drugiego człowieka; a to musi przecież oznaczać, że religia jest tym, co zostaje ukształtowane przez kulturę i społeczeństwo, przez edukację i wychowanie, w których wiara żyje swym życiem; wiara jest w pełni postawą egzystencjalną, sytuacją decyzji, świadomego wolnego wyboru, wyjściem w drogę (podjęciem drogi) czy – po prostu – przekraczaniem granic (o rozumieniu wiary jako *drogi* będę jeszcze pisał). Spoglądając więc na wiarę z punktu widzenia jej opozycji do religii, Tomasz z Pragi pisał w innym miejscu: „*Wiara jest wolną odpowiedzią człowieka na Boże wezwanie*. Religia jest sprawą tradycji, zbiorowości, komunikacji, autorytetu – wiara zakłada osobiste nawrócenie i przemianę, *metanoia*; ściśle mówiąc, «wiary» nie można odziedziczyć”². W tym rozumieniu wiara jest czymś innym niż religia, choć oczywiście obie rzeczywistości są, czy wręcz muszą być, nierozzerwalnie ze sobą powiązane. Mocno podkreślając zarówno

¹ T. Halík, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 115.

² Tenże, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 99.

te różnice, jak i to, co może je łączyć, praski filozof wyraźnie wskazuje na dialogiczny charakter wiary. Nie będąc w żaden sposób związany z filozofią dialogu, jego słowa w sposób nadzwyczajny wpisują się w ten sposób myślenia. Warto więc przytoczyć jego ważną deklarację filozoficzną, traktując ją jako bardzo poręczne *wprowadzenie*. Czytamy: „Wiara w takim ujęciu nie jest zbiorem metafizycznych przekonań, ale wyraża się w naszej relacji do całej rzeczywistości. Wierzącym jestem wtedy, gdy mam do świata nie manipulacyjny, «monologiczny» stosunek, ale stosunek dialogiczny, który (przynajmniej podświadomie, *implicite*) zakłada i zawiera w sobie relację wobec horyzontu «absolutnego Ty»”³.

W sukurs takiemu myśleniu przychodzi refleksja kard. Josepha Ratzingera, który próbuje rozumieć wiarę jako przejawiającą się w życiu człowieka jako religia (przypomina to Halíkową *garderobę wiary*), choć nie zawsze musi się ona w prosty sposób sprowadzać do religii. Ratzinger podkreśla: „Wydaje mi się, że pierwszorzędnym postulatem pod adresem zróżnicowanej teologii religii jest precyzyjne wyjaśnienie pojęć «wiara» i «religia», gdyż oba są mętne i najczęściej tyleż ze sobą myłone, co uogólniane. Dlatego mówi się o «wiarach» w liczbie mnogiej i ma się na myśli wszystkie religie, mimo że pojęcie «wiara» nie występuje we wszystkich religiach, a przynajmniej nie dla wszystkich jest konstytutywne, a jeśli występuje – jest różnie rozumiane. I odwrotnie – rozszerzenie pojęcia religii jako ogólnej nazwy stosunku człowieka do Transcendencji nastąpiło dopiero w drugiej połowie czasów nowożytnych”⁴. Myśl kard. Josepha Ratzingera wydaje się dość oczywista – nie można/nie powinno się w sposób bezkrytyczny prowadzić do utożsamienia zakresów pojęć: *wiara* i *religia*. Z punktu widzenia zdrowego rozsądku znaczą one coś innego, choć nie do końca sobie przeciwnego. Nadal jednak stoimy przed jakże ważnymi pytaniami, które przecież dotyczą tak wiary, jak i religii, jak również ich wzajemnego stosunku, jak i tego, co dla nich teologicznie i filozoficznie jest istotne. Warto jednak skupić naszą uwagę na tym, co zostaje powiedziane przez kard. Ratzingera pod koniec cytowanego fragmentu. Pisze on bowiem – z jednej strony – o religii, która bierze pod uwagę *stosunek człowieka do Transcendencji*, a z drugiej strony jakże wyraźnie podkreślone zostaje, iż to „wzbogacenie” pojmowania religii jest dziełem dopiero czasów nowożytnych. Wydaje się, że to przypomnienie, bo jest to przypomnienie, podkreśla zasadniczy moment, kiedy to pola zakresowe pojęć wiara i religia, zaczynają na siebie nachodzić czy wręcz zaczynają się wzajemnie zazębiać. Te refleksje prowadzą do momentu, kiedy czas na zastanowienie się nad zasadniczym problemem, sformułowanym w języku filozofii: Czym jest – *w istocie swej* – wiara?

³ Tamże, s. 107.

⁴ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 42.

Można spróbować podejść do tego zagadnienia na dwa sposoby. Po pierwsze, można próbować określić wiarę negatywnie, to znaczy podjąć próbę scharakteryzowania jej poprzez to, czym ona w istocie swej nie jest, po drugie można również spróbować charakterystyki pozytywnej, która skłania nas do poszukiwania tego, co można byłoby uznać za definicyjne dla fenomenu wiary. Muszę jednak zaznaczyć, że nie jest moim zadaniem, w tak krótkim i raczej szkicowym tekście, wyczerpujące i całościowe potraktowanie tego zagadnienia, mogę jedynie spróbować podać kilka niezbędnych wskazówek. Próba negatywnego scharakteryzowania fenomenu wiary prowadzi zawsze do rozważenia jej w relacji do wiedzy. Można zauważyć, że życie i funkcjonowanie człowieka w dzisiejszym świecie podlega pewnej, nazwijmy to, *dwubiegunowości* – z jednej bowiem strony są obszary zdominowane przez wiedzę, a wraz z nią i przez pewność, a z drugiej strony, w tak wielu ważnych dla życia momentach nasza wiedza jest swoiście zastępowana przez wiarę, dodajmy jednocześnie – wiarę życia codziennego, która nie musi być wiarą stricte religijną, choć niekiedy taką formę przyjmuje. Ta wiara życia codziennego opiera się na rzeczach, których do końca nie znamy, ale którym ufamy, bo bazujemy na doświadczeniach, które z reguły są pozytywne⁵. Tomáš Halík w tym kontekście doda: „Przypomnijmy, że jeden z klasyków współczesnego krytycznego racjonalizmu, Karl Popper, otwarcie przyznaje, że jego racjonalizm opiera się na wierze jako ostatniej instancji, którą on sam nazywa wyraźnie swoją «irracjonalną wiarą w rozum». Wielu ludzi dalekich od jakiegokolwiek religii opiera nie tylko szereg swoich przekonań, ale także zasadniczych decyzji i postaw życiowych na wynikającej z ufności wierze, a nie na czymś, co empirycznie sprawdzili czy też logicznie udowodnili”⁶. To pokazuje, jak wielką rolę w naszym codziennym życiu, czy tego chcemy, czy nie, odgrywa wiara, choć nie musi to natychmiast prowadzić do religii, i nie musi to jednocześnie prowadzić do zanegowania nauki czy wiedzy.

Przytoczony fragment Tomáša Halíka, jak i skromny do niego komentarz, prowadzą refleksję ku dwóm aspektom tego zagadnienia. Po pierwsze ukazują to, co chciałbym nazwać wymiarem praktycznym, tak zdecydowanie i mocno podkreślonym przez czeskiego filozofa, choćby poprzez aspekt odwołania się do sytuacji *naszych życiowych decyzji*. Niewątpliwie bez codziennego zaufania, bez codziennego zaufania do innych ludzi i do ich wiedzy, tego zaufania, które staje się *naszą wiarą codziennego życia*, normalne funkcjonowanie człowieka w świecie, również w dzisiejszym świecie, a nie tylko *dawnym*, byłoby po prostu bardzo

⁵ Por. tenże, *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków, s. 10.

⁶ T. Halík, *Co nie jest chwytne...*, dz. cyt., s. 165.

utrudnione. Przecież każdego dnia, nie podpierając się owym zaufaniem, ową wiarą życia codziennego, musielibyśmy sami podejmować decyzje, wykorzystując swą własną wiedzę, niekiedy zupełnie powierzchowną, nasze własne doświadczenia czy przemyślenia. A to, jak wiemy właśnie z życiowego doświadczenia, wcale nie jest łatwe. A bazując na wiedzy innych i ufając im, po prostu ułatwiamy sobie codzienne życie. To nasze, po heideggerowsku rozumiane *bycie-w-świecie*, jest w znacznej mierze oparte na owym zaufaniu, na czymś, co możemy nazwać *wspólnotą zaufania*, a co jest przecież wspólnym uczestniczeniem w rozumieniu tego świata. Tak rozumiane *bycie-w-świecie* jest – jak podkreśla kard. Joseph Ratzinger – trojaki: „Możemy teraz wymienić elementy, które składają się na tę wiarę (elementy, z których składa się jej «struktura»). Istnieją trzy takie elementy. Po pierwsze, tego rodzaju wiara zawsze odnosi się do kogoś, kto «wie»: zakłada rzeczywistą wiedzę, którą posiadają osoby odpowiednio przygotowane i godne wiary. Drugim elementem jest zaufanie wielu ludzi, którzy używając codziennie różnych rzeczy, opierają się na rzetelności wiedzy leżącej u ich podstaw. Trzecim elementem jest pewnego rodzaju weryfikacja wiedzy w codziennym doświadczeniu”⁷.

Takie podejście może nas uchronić przed traktowaniem wiary jako ideologii, choć bardzo często wydaje nam się, że wiara jest tym, czego można się nauczyć tak, jak przykładowo matematyki czy fizyki. Wiara nie jest też tym, co może być przez nas instrumentalnie wykorzystywane. Tomáš Halík podkreśla: „Nie jest to [wiara – przyp. M.M.] ideologia, która mogłaby być narzędziem zdobycia władzy, nie jest to niezawodna recepta na zwycięstwo w walce między konkurującymi interesami”⁸ i dodaje: „Wiara, tak jak ją w duchu biblijnych proroków oraz wielkich mistyków i teologów chrześcijaństwa (ale także judaizmu i islamu) rozumiem, nie jest i nie może być «teizmem» ani żadnym innym «izmem», ponieważ wtedy przerodziłaby się w swoje przeciwieństwo, w ideologię i idolatrię, pogańskie bałwochwalstwo. Walka przeciwko bałwochwalstwu jest walką przeciwko zamianie symbolu na przedmiot, który wskazuje”⁹. Praski filozof próbuje nas przestrzec przed błędami, jakie najczęściej są naszym udziałem. Nie jest tak, mówi, że możemy wiarę traktować jako narzędzie do odnoszenia sukcesów w świecie; nie jest tak, że wiara jest jakimś remedium na pojawiające się w życiu problemy, nie jest ona przecież praktyką teurgiczną, jak miało to miejsce w filozofii neoplatońskiej czasów rzymskich; nie jest tak, że wiara jest systemem myślowym, teologicznym, filozoficznym czy światopoglądem. Czym zatem jest?

⁷ Tamże, s. 11-12.

⁸ T. Halík, *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010, s. 167.

⁹ Tenże, *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010, s. 161.

Po pierwsze, patrząc z perspektywy negatywnej, apofatycznej – jak powie- dzieliby teologowie bizantyjscy – wiara nie jest wiedzą, a przynajmniej nie jest taką wiedzą, jaką mają na myśli nauki ścisłe (choć być może nie jest również nauką w sensie nauk humanistycznych i społecznych). Dlaczego? Ponieważ, jak podkreśla Tomáš Halík (i zapewne nie tylko on), po prostu nie można się jej nauczyć, tak jak w przypadku wielu innych nauk. Po drugie, nie jest wiedzą, ponieważ nie zawsze opiera się na rozumowaniu czy wykorzystaniu racjonalnych argumentów, choć nie można zanegować jej racjonalnej struktury. Wiara opiera się, jeśli tak można powiedzieć, na tym, co nazywane jest zazwyczaj *wglądem* lub *sensus fidei*, czyli *zmysłem wiary*. W tym sensie pokazane zostaje coś, co – jak sądzę – jest fundamentem rozumienia wiary: wiara nie odwołuje się do rozumu, do intuicji czy do uczuć, ale zawsze odwołuje się do *całego* człowieka. Wydaje się zatem, że ten aspekt, nazwę go tutaj *egzystencjalnym* (choć oczywiście nie mam na myśli prądu filozoficznego) jest zazwyczaj całkowicie pomijany lub zapominany przy wielu analizach fenomenu wiary. Nie jest ona, podkreślę to raz jeszcze, elementem jakiejś konkretnej władzy człowieka, lecz jest czymś specyficznym dla *całego* człowieka.

Teologia chrześcijańska, idąc za wskazówkami teologii św. Pawła czy późniejszej refleksji filozoficznej, szczególnie Kierkegaarda, zazwyczaj przywołuje postać Abrahama, zwanego przecież *Ojcem wiary*. Polski filozof spotkania, ks. Józef Tischner, wskazuje, że przy podejmowaniu zagadnienia wiary należy wziąć pod uwagę nie jedną, ale trzy biblijne postacie: Adama, Abrahama i Odyseusza. Tą samą drogą, wskazując na Lévinasowskie źródło, pójdzie Tomáš Halík¹⁰. Czeski filozof zestawia ze sobą Abrahama i Odyseusza. Pisze: „Wiara oznacza wyjście skądś, «wyruszenie w drogę». «Abram uwierzył Panu i udał się w drogę, chociaż nie wiedział dokąd idzie». Emmanuel Lévinas wymienia dwa różne paradygmaty drogi życiowej, leżące u podstaw zachodniej kultury: historię Odyseusza, który po swoich przygodach powraca do rodzinnej Itaki i Abrahama, który wyrusza w drogę i wie, że już nigdy nie powróci. Podobnie Mojżesz i jego lud”¹¹. Proponowane zestawienie dwóch postaci, pozornie od siebie odległych, Abrahama i Odyseusza, pomaga nam zrozumieć to, co dla wiary, choćby zdaniem Halíka, jest najbardziej istotne. Mityczny Odyseusz, wyruszając w drogę po zakończeniu wojny trojańskiej, wraca do domu, wraca do tego, co pozostawił, co jest mu znane. Natomiast biblijny Abraham, wyruszając w drogę, wychodzi z własnego domu, wychodzi z tego, co jest mu znane, i – ruszając w drogę – idzie

¹⁰ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1999, s. 28-29, 41; J. Tischner, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980-1992*, Kraków 2009, s. 131-132.

¹¹ T. Halík, *Co nie jest chwiejne...*, dz. cyt., s. 114.

ku nieznanemu, choć obiecanemu przez Boga (stąd tak istotne wydaje się porównanie Abrahama z Mojżeszem). A to oznacza, że wiara zawsze jest dla nas jakimś *wyjściem*, wyjściem z pewności, wyjściem z tego, co nam bardzo dobrze znane, co jest oswojone, i pójściem na spotkanie nieznanego, pójściem na spotkanie z Tajemnicą. I choć zawsze, jak każda podróż, jest to podróż do jakiegoś celu, to jednak nigdy, od samego początku naszego wędrowania, tego celu nie widzimy i nie znamy. Rozważania te pokazują, że tak pojmowana wiara kieruje nas ku kolejnemu etapowi na drodze jej filozoficznego rozjaśniania.

Tak rozumiany fenomen wiary jest jednocześnie pewnym dążeniem. Wydaje się, że można byłoby to rozumieć na dwa sposoby: metodycznie i egzystencjalnie. Tę próbę skierowania naszych rozważań na trop metody widać u wielu myślicieli w ich nieustannym dążeniu do podkreślania racjonalnego charakteru (czy też struktury) wiary. Nie mam tutaj jakiegokolwiek możliwości całościowego i wyczerpującego podjęcia tego zagadnienia, jakkolwiek bardzo ważnego dla zrozumienia samej wiary. Odwołam się jednak w tym miejscu do pewnego charakterystycznego fragmentu, wyraźnie podkreślającego rozumienie wiary jako dążenia. Wzorując się niejako na średniowiecznym filozofie Anzelmie z Cantenbury, kard. Joseph Ratzinger napisze: „Wiara w samym swoim wnętrzu jest, jak mówią Ojcowie, *querens intellectum*, szukająca zrozumienia. Rozumienie, a więc racjonalne zajęcie się danym wcześniej słowem, konstytutywnie należy do wiary. W sposób konieczny prowadzi do teologii. Odróżnia to wiarę chrześcijańską, także i w perspektywie historii religii, od wszystkich pozostałych systemów religijnych. Teologia jest fenomenem specyficznie chrześcijańskim, wynikającym ze struktury tej wiary”¹². Podkreślone tutaj zostaje to, co dla wiary jest najistotniejsze, a mianowicie nieustanne poszukiwanie swego własnego zrozumienia. Ważne jest to, że chodzi nie tylko o zrozumienie samego przedmiotu wiary, ale i o to, że sama wiara nieustannie swego własnego zrozumienia poszukuje, stając się, jak powiada Ratzinger, teologią. A to przecież oznacza, że wiara jest *drogą*. Aspekt ten podejmuje czeski filozof, kiedy pisze wprost, że „Wiara jest «kontynuacją», przypomina na tym świecie nigdy niekończącą się drogę”¹³. Dlaczego jednak jest to „niekończąca się droga”? Bo jest to droga prowadząca do nieba, czyli właśnie ta droga, która na tym świecie się nie kończy, i – dodajmy – nigdy skończyć się nie może. Dlatego to, zdaniem Tomasza z Pragi, Abraham nie jest dobrym przykładem człowieka religii, tylko właśnie człowieka wiary: „Abraham nie za bardzo może być symbolem religii jako zbioru rytuałów, doktryn, nakazów i zakazów, może być jednak symbolem *dynamicznego charakteru*

¹² J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 120.

¹³ T. Halík, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2009, s. 23.

wiary. Abraham jest symbolem człowieka, do którego Bóg przemówił i któremu wskazał drogę. Wiara Abrahama oznacza wyjście, wyruszenie w drogę¹⁴. A to prowadzi do jednego z najważniejszych filozoficznych wniosków: ponieważ droga ta z istoty swej jest niekończącym się na tym świecie wędrowaniem, swoistym podróżowaniem w nieznaną, potrzebna jest w tym, zdaniem Tomáša Halíka, cnota cierpliwości, ponieważ w przeciwnym przypadku nie będziemy w stanie na tej wybranej przez nas drodze po prostu wytrwać¹⁵. Wiara więc to droga, którą pokonuje każdy z nas. Prowadzi nas ona zawsze w tym samym kierunku. To także droga, która angażuje całego człowieka, nie zaś jakąś jego część, duszę czy ciało, ale właśnie całego człowieka. Polega ona na byciu wybranym i na naszym zaakceptowaniu tego wybrania.

Rozważania te otwierają przed nami kolejną przestrzeń rozumienia wiary. Pojmując wiarę jako swoiste wędrowanie, jako podróżowanie ku nieznanemu, nie można – zdaniem Tomáša Halíka – pominąć niezwykle ważkiej kwestii wątpliwości, jakie przecież w naturalny sposób pojawiają się w życiu każdego człowieka. Kiedy wcześniej zestawiałem wiarę z nauką, podkreśliłem to, że nauka jest pewną przestrzenią, w której zazwyczaj *dominuje* pewność (chyba że mamy do czynienia tylko z hipotezami). A to może oznaczać, i zazwyczaj oznacza, że w przestrzeni wiary zawsze jest miejsce na wątpliwości. Właściwie, czytając prace czeskiego filozofa, dochodzimy do wniosku, że nie ma wiary bez wątpliwości, że są to dwie sprzężone ze sobą płaszczyzny ludzkiej egzystencji. Dlaczego? Dlatego, ponieważ jedynie w przestrzeni wątpliwości, specyficznie ludzkich wątpliwości, wiara zostaje powiązana z wolnością. Tomáš Halík pisze: „Bóg pozostawił przestrzeń dla wątpliwości, żeby wiara nie utraciła godności wolnego aktu i odważnego wejścia w królestwo Tajemnicy”¹⁶. Pozostawanie w obszarze wątpliwości oznacza nieustanne nasze stawanie w obliczu pytań, pytań ważnych, bardzo ważnych, niekiedy wręcz naruszających gmach zbudowanej przez nas czy zastanej pewności, ale jednak pytań niemających mocy naruszyć fundament naszej wiary, jakim jest nasze zaufanie do Boga, do Boga, który nas wybrał i któremu odpowiedziliśmy w wolnym akcie decyzji. Czeski filozof dodaje: „Być wierzącym nie oznacza odrzucić na zawsze brzemień palących pytań. Czasami znaczy to wziąć na siebie krzyż wątpliwości i – idąc z nim – wiernie naśladować Chrystusa. Siła wiary nie polega na «niezachwianym» przekonaniu, ale na tym, czy potrafimy udźwignąć również wahania, niejasności, znosić ciężar tajemnicy – a przy tym zachować wierność i nadzieję”. A dalej doda: „Wiara tu na ziemi nie jest «pewnością», lecz otwartością na Niepojętego w pytaniu, szukaniu,

¹⁴ Tenże, *Wzywany czy niewzywany...*, dz. cyt., s. 258.

¹⁵ Por. tenże, *Cierpliwość wobec Boga*, dz. cyt., s. 112 i 192.

¹⁶ Tenże, *Drzewo ma jeszcze nadzieję*, dz. cyt., s. 16.

niekiedy w krzyku, łzach i proteście, ale także w nieustannej prośbie o ufność i wytrwałość, w odwadze niekontentowania się powierzchownymi, zbyt łatwymi odpowiedziami i wyjaśnieniami”¹⁷. Filozof z Pragi stara się zwrócić uwagę, jak sądzę, na kilka niezwykle istotnych w pojmowaniu wiary aspektów. Pierwszym jest zatem ten, w którym podkreśla konieczność (a nie tylko możliwość) „niezadowolania się” łatwymi rozwiązaniami, ponieważ zawsze prowadzą one do swoistego zafiksowania się na czymś, co jedynie wydaje się nam pewnością, a co nią nie jest lub być nie może, a co jest jedynie naszym uciekaniem przed piętrzącymi się trudnościami. W naszym życiu codziennym niekiedy łatwiej jest uciekać właśnie w takie *chowanie się*, niż, jak rycerz wiary, z otwartą przyłbicą, zacząć zmagać się z własnymi (właśnie: z własnymi!) wątpliwościami. Kolejnym aspektem podkreślanym przez czeskiego filozofa jest konieczność otwartości wiary, jej otwartości na wszelkie pytania, czasami bardzo trudne, czasami fundamentalne, ale również i otwartości na nadzieję znalezienia odpowiedzi. To przecież zawsze musi oznaczać otwartość na Tajemnicę, ku której w naszej wierze się zbliżamy. Taka wiara jest zawsze zmaganiem się, taka wiara jest, by sparafrazować słowa z Księgi Hioba, *bojowaniem*, a do takiego *bojowania* trzeba zawsze wpisywać wszelakie możliwe potknięcia czy też poważne zatrzymywania, choćby po to, by mieć czas na poważne zastanowienie się, bo jedynie powolne zmierzanie do celu ma szansę na sukces.

Kiedy w filozoficznych rozważaniach o wierze pojawiają się biblijne postaci Adama i Abrahama, a także Mojżesza stojącego przed płonącym krzewem u stóp Bożej Góry Horeb, ale również i mitycznego żeglarza Odyseusza z Itaki, to niemal natychmiast kierujemy się ku zagadnieniu wiary rozumianej jako rozmowa, odpowiedź, spotkanie, dialog. To przede wszystkim odpowiedź na usłyszane słowo, na *zawezwanie*, bowiem tylko słowo może wprowadzić ową relacyjność w wiarę. Niemiecki filozof religii, jeden z kontynuatorów myśli Martina Heideggera, Bernhard Welte, pisze: „Słowo dokonuje się jako relacja. Ta relacja wypływa zawsze od mówiącego. Nie można jej wyprowadzić w kierunku przeciwnym, tzn. do niego. Ta relacja zawsze wypływa od niego i kieruje się poza niego do zagadniętego, przez którego chce być usłyszana, zrozumiana, a w pewnych przypadkach nawet przyjęta”¹⁸. Odczytując tekst Weltego, dostrzegamy trzy sfery: mówiącego, zagadniętego i relację, jaka została między nimi

¹⁷ Tenże, *Dotknij ran*, dz. cyt., s. 22 i 24. Por. T. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 23 i 27.

¹⁸ B. Welte, *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, tłum. W. Patyna, Warszawa 2000, s. 11. Por. też: B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996; por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 101-104.

nawiązana¹⁹. Sytuację tę można byłoby opisać tak: ktoś kieruje do człowieka swe słowo, ono czyni z niego tego, do którego owo słowo zostało skierowane, czyli, używając terminologii Weltego, czyni z niego *zagadniętego*, a ten, czując się zagadnięty, a zatem i odpowiedzialny za otrzymane słowo, odpowiada na nie, co prowadzi do nawiązania relacji. Zagadnięty czuje się niejako *zobowiązany* do udzielenia odpowiedzi, choć oczywiście jest świadom tego, że odpowiedzią może być słowo i może też być milczenie. Niezwykle ważne jest to, że nie ma owej relacji, aż do momentu pojawienia się jakiejś odpowiedzi. To właśnie odpowiedź na bycie zagadniętym funduje tę relację. Kiedy Bóg kieruje do nas swe słowo, to my, podobnie jak kiedyś Abraham czy Mojżesz, odpowiadamy – „Oto jestem!”. To właśnie wtedy, będąc zagadniętym przez Boga, poprzez naszą odpowiedź nawiązujemy z Nim relację, którą nazwać można *wiarą*²⁰.

W takiej egzystencjalnej sytuacji *bycia zagadniętym* mamy do czynienia z dwoma nakładającymi się na siebie płaszczyznami: z jednej strony mamy relację związaną ze słowem, jaka zostaje nawiązana pomiędzy mówiącym a zagadniętym, z drugiej natomiast strony jest to płaszczyzna, która zostaje wytworzona w wyniku tego spotkania. Otrzymujemy tutaj swoistą *dialektykę* człowieka i przestrzeni. Co zatem można o tym relacyjnym charakterze wiary powiedzieć? Wydaje się, że zasadniczym momentem, jaki zostaje tutaj przywołany, jest *indywidualność* aktu wiary, czyli indywidualność odpowiedzi na skierowane słowo. Oznacza to zatem, że jeżeli ktoś kieruje swe słowo, to kieruje je zawsze do mnie, a nie do kogoś innego, a jeżeli kieruje to słowo właśnie do mnie, to jedynie ode mnie oczekuje na nie odpowiedzi, a nie od kogoś innego. Przecież nikt inny, poza mną samym, na zadane właśnie mi pytanie, nie może odpowiedzieć, bowiem nikt inny, poza mną samym, nie został do tej odpowiedzi wezwany. Kiedy Bóg pytał Adama, to kierował swe słowo tylko do niego; kiedy Bóg pytał Abrahama, to kierował swe słowo tylko do niego; kiedy Bóg pytał Mojżesza, kierował swe słowo tylko do niego. Biblia pokazuje, że zawsze pytanie skierowane jest do konkretnego człowieka i od tego konkretnego człowieka oczekiwana jest odpowiedź. Kiedy zatem Bóg *nas* wzywa, chce *naszej* odpowiedzi, chce *naszego* wyboru. Kiedy słyszę pytanie: „Czy wierzysz...?”, odpowiedź może być tylko jedna: „Wierzę”, a w niej zostaje podkreślone moje *Ja* – „Ja wierzę”. Takie relacyjne rozumienie wiary i powiązaniego z nią aktu, odsłania nie tylko indywidualny (konkretny) charakter wiary, ale przede wszystkim jej charakter *osobowy* oraz – co z tego wynika – *dialektykę ja i ty*. Co znaczy jednak *bycie osobą*?

¹⁹ Koncepcja *człowieka zawezwanego* pochodzi od Ferdinanda Ebnera. Por. F. Ebner, *Słowo i rzeczywistości duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 12-19.

²⁰ Por. T. Halik, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 107.

Zrozumienie tego fundamentalnego dla teologii i filozofii terminu jest dla nas podstawą dla zrozumienia wiary jako relacji. Do tego zrozumienia przybliży nas jednak nie zachodnie (łacińskie) wywodzące się od Augustyna i Boecjusza pojmowanie tego terminu, ale greckie (bizantyjsko-prawosławne) wywodzące się głównie od Ojców Kapadockich, a dziś nieustannie przypominane przez prawosławnego teologa Ioannesa Zizioulasa²¹. Studiując bowiem tradycję patrystyczną, zwłaszcza grecką myśl czwartego stulecia po Chrystusie, odkrywa się, że pojmowanie *osoby* nigdy nie koncentrowało się na takich pojęciach jak racjonalność czy wolność (jak tego chciał choćby Boecjusz), lecz na takich terminach jak: relacyjność i relacja, bowiem jedynie model komunijny (wywodzący się z teologii trynitarniej) potrafi właściwie ukazać to, co dla człowieka jest zasadnicze, a mianowicie *bycie stworzonym na obraz Boga*. Ioannes Zizioulas podkreśla, iż *bycie osobą* ma charakter wyraźnie ekstatyczny (nie tylko dynamiczny), a nie jedynie statyczny. Czym w tym wypadku jest ekstaza? Ekstazę prawosławny teolog rozumie klasycznie, jako *przekraczanie siebie*, a więc jako umiejętność wychodzenia z więzów swego własnego *ja* (czyli to, o czym na gruncie tradycji zachodniej mówili filozofowie dialogu). Takie podejście pozwala zdefiniować *bycie osobą* jako – *bycie w relacji*. W konsekwencji: być osobą, to być czymś więcej, niż jedynie bytem jednostkowym (indywidualnym). Ioannes Zizioulas dla tego specyficznego bytu, specyficznego ludzkiego bytu, adaptuje grecki termin – *hipostaza*, dotąd odgrywający zasadniczą rolę w teologii Trójcy Świętej. Osoba jest zatem bytem ekstatycznym, to znaczy wychodzącym poza siebie i relacyjnie kierującym się ku innym osobom, pozostając nadal bytem hipostatycznym, czyli *nosicielem natury*. Osoba jest *hipostazą*, czyli konkretnym, jednostkowym, niepowtarzalnym, unikatowym, specyficznym, wyjątkowym i niepodzielnym bytem, będąc jednocześnie *ekstazą*, czyli wychodzeniem poza te wszystkie specyficzenie ludzkie cechy. To greckie rozumienie osoby pokazuje więc to, co dla myślicieli Zachodu nigdy się nie pojawiało – osoba „tworzy się” niejako na przecięciu bycia-w-sobie i bycia-dla-innych²². Podążając za tym patrystycznym źródłem, Tomáš Halík podkreśli: „Człowiek jest człowiekiem w takiej mierze, w jakiej jest człowiekiem z innymi i dla innych”²³.

²¹ Prawosławny teolog, Ioannis Zizioulas, odwołuje się w swej myśli do patrystycznych źródeł rozumienia greckiego terminu *hypostasis*. Trzeba jednak wspomnieć, iż na gruncie zachodnim, rozumienie człowieka jako osoby poprzez odwołanie się do greckiego terminu *hypostasis* pojawia się u Emmanuela Lévinasa. Por. E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006, s. 103-138.

²² Por. J.D. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, w: „Scottish Journal of Theology”, vol. 28, no. 5, 1975, s. 407-408.

²³ T. Halík, *Dotknij ran*, dz. cyt., s. 193.

Będąc hipostazą, każdy człowiek staje się – jak chcieli później myśliciele łacińskiego średniowiecza – *sposobem istnienia natury*. To oznacza, że człowiek nie istnieje inaczej, jak tylko jako byt osobowy, w którym realizuje się natura ludzka. Sama z siebie ludzka natura istnieć nie może, musi mieć ontologiczny nośnik, a nim w przypadku człowieka jest właśnie osoba. Tylko bowiem osoba, jako specyficzny byt, może ukonkretniać naturę, i to tylko w ten jedyny i niepowtarzalny sposób. Z metafizycznego punktu widzenia, człowiek jednak jest przede wszystkim bytem. Rozważania te odsyłają nas do ważnej filozoficznej kwestii wzajemnej relacji między bytem a osobą. Próbując to wyjaśnić, jak ujmuje to Ioannes Zizioulas, trzeba skierować się ku filozoficznej rewolucji w greckim myśleniu, jaka dokonana się u Ojców Kapadockich, szczególnie u Grzegorza z Nyssy. Ks. Roman Małecki, analizując teologię Ioannesa Zizioulasa, pisze tak: „Owa relacyjność i otwartość na innego nie są czymś «dodanym» do istoty człowieka. Nie są tylko przypadłością upiększającą «indywidualną substancję natury racjonalnej». One go po prostu konstytuują. Zizioulas wyraża to dosadnie, mówiąc, iż poza wspólnotą istnieje tylko pustka, chaos i «tragizm nieureczywistnionej egzystencji»²⁴. Ten ekstatyczny, czy też dynamiczny, charakter ludzkiej osoby, to bycie zawsze w relacji do innych, to bycie bytem komunijnym, jest istotą *bycia osobą*, jest – by ponownie odwołać się do słów czeskiego filozofa – istotą *bycia człowiekiem*. W konsekwencji: osoby nie da się zrozumieć inaczej, jak jedynie przez pryzmat tych dwóch fundamentalnych cech: *bycia hipostazą* i *bycia ekstazą*. Człowiek zatem jest zawsze przede wszystkim *bytem dla drugiego*, czyli jest osobą, jednocześnie nie przestając być *bytem*, czyli hipostazą, czyli *bytem dla siebie*²⁵.

Filozoficzne odkrycie *dialektyki Ja – Ty*, odkrycie osobowego fundamentu człowieka, prowadzi w konsekwencji do zrozumienia tego, co moglibyśmy nazwać ontologią bytu ludzkiego, a więc bytu będącego jednocześnie hipostazą i ekstazą, bytu zarazem jednostkowego i skierowanego ku innym. Tak pojmowany człowiek nie potrafi funkcjonować w świecie inaczej, jak tylko jako byt, który wychodzi ku innym bytom. I na tej płaszczyźnie powinien również rozumieć swoją wiarę. Wiara bowiem będąca wykroczeniem, czy może lepiej: wykraczaniem, poza swoje własne Ja, jest przecież jednocześnie wkraczaniem do wspólnoty, do komunii osób, pojmowanej na wzór komunii trzech Osób Trójcy Świętej. W konsekwencji

²⁴ Ks. R. Małecki, *Komunijna prawda o człowieku, Kościele i świecie*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX i XXI wieku*, Warszawa 2004, tom 2, s. 375. Tekst ks. Małeckiego umieszczony jest w haśle „John Zizioulas”.

²⁵ Por. M. Manikowski, „Być osobą” to „Być dla drugiego”: *perspektywa teologii prawosławnej*, w: *Teologia bliźniego: obraz bliźniego a obraz Boga w religiach monoteistycznych*, W. Szczerba, M. Turowski, J. Zieliński (red.), Białystok 2010, s. 133-141. W powyższych rozważaniach wykorzystuję swe myśli z tego właśnie tekstu.

musi to oznaczać, że wiara, będąca relacją człowieka z Bogiem, jest równocześnie relacją człowieka z człowiekiem. Kard. Joseph Ratzinger podkreśla: „Relacja z Bogiem jest zarazem relacją ludzką; opiera się na wspólnocie osób, co więcej, wspólna relacja z Bogiem umożliwia głębszą komunikację między ludźmi, która wykracza poza to, co korzystne, i dotyka centrum osoby”²⁶. Z tego fragmentu wynika, że relacja człowieka z Bogiem jest dla relacji z drugim człowiekiem konstytutywna. Metafizycznie rzecz ujmując, w ludzki byt istotowo wpisane jest *bycie skierowanym ku innemu*, jednak jest to w niego wpisane, bo tylko człowiek, jako jedyny byt we wszechświecie, został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, a to oznacza, że już na samym początku została w człowieka wpisana istotowa relacja do Boga, a więc relacja *bycia skierowanym ku swemu Stwórcy*. Dopiero kiedy człowiek odkrywa swą relację do Boga, szczególnie w modlitwie, wtedy też odkrywa w sobie ową istotową relację ku drugiemu człowiekowi.

To prowadzi do tworzenia się wspólnoty wiary, do tworzenia się wspólnej przestrzeni, wspólnego miejsca człowieka w świecie. Bowiem tylko tam, gdzie człowiek spotyka na swej drodze drugiego człowieka, a także i Boga, jest jego właściwe miejsce w świecie. Człowiek wzrasta we wspólnocie, a wspólnota ta wzbogaca jego samego, on zaś sobą samym wzbogaca tę wspólnotę. Jednocześnie człowiek odkrywa to, co dla tego procesu wzbogacania jest najważniejsze: *konieczność dokonywania ciągłego wybierania*. Kiedy określałem wiarę jako odpowiedź na skierowane ku człowiekowi słowo, jako jego dokonany wybór, wybór będący odpowiedzią na wybór przez kierującego słowo, przywoływałem biblijne postacie Abrahama i Mojżesza. W kontekście tego wszystkiego warto teraz dopowiedzieć coś naprawdę ważnego, coś, co decyduje o naszym życiu z Bogiem: *Bóg zawsze kieruje do nas swe słowo i na ten wybór zawsze mamy odpowiadać*. Odpowiedź ta nie może być jednorazowa, ale ma być *ciągła*. W konsekwencji wiara nie jest jedynie jednorazowym aktem odpowiedzi na wezwanie, ale jest aktem *nieustannym*, aktem codziennie przez nas powtarzanym i ponawianym. Bernhard Welte pisze: „Wiara codziennie musi powstawać na nowo, każdy dzień jest dla niej nowym dniem jej historii. Mimo to, albo raczej właśnie przez to, wiara może zachować i zachować swą ciągłość. Na tym polega wierność, która z istoty swej przynależy do wiary”²⁷. Fundamentem wiary jest to nasze nieustanne powtarzanie, to nasze nieustanne wybieranie, gdyż właśnie poprzez to wiara zyskuje nie tylko swą ciągłość, ale również i to, co jest dla niej istotą: swą *dynamiczność*. Musimy mieć świadomość, że wiara nie odnawiana, rychło stanie się martwa, a przecież taka wiara nie tylko nie ożywia człowieka, nie ożywia wspólnoty i prowadzi

²⁶ J. Ratzinger, *Patrzyć na Chrystusa*, dz. cyt., s. 28.

²⁷ B. Welte, *Czym jest wiara?*, dz. cyt., s. 69; por. J. Tischner, *Wiara ze słuchania*, dz. cyt., s. 131.

do duchowej śmierci. Tomáš Halík komentuje to tak: „Wiary oczywiście nie gubimy jak portmonetki; tylko pewnego dnia ze zdziwieniem stwierdzamy, że nasza wiara już dawno nie ma praktycznie żadnego wpływu na nasze życie i że nasza pobożność stopniowo i niepostrzeżenie uschła jak niepodlewany cyklamen w doniczce za oknem”²⁸. Z codziennego życia wiemy, że niepodlewane kwiaty szybko usychają, szybciej, niż nam się wydaje. To doświadczenie uczy nas, że taka sama sytuacja dzieje się w naszym życiu duchowym – wiara prędej czy później usycha, gdy nie jest podlewana ciągłym naszym jej wybieraniem, ciągłym naszym opowiadaniem się za Bogiem a przeciw dogodnością tego świata, ciągłym uważnym słuchaniem Jego wzywania, Jego zagadywania, ale również ciągłym na to Jego wezwanie naszym świadomym i wolnym odpowiadaniem. A do tego, by w tym wyzwaniu i zadaniu wytrwać, potrzeba nam, co nieustannie podkreśla Tomasz z Pragi, cnoty cierpliwości: „Tak, również wiara, jeśli jest rzeczywiście wiarą, jest cierpliwa. Więcej: wiara jest cierpliwością”²⁹.

Summary

FAITH IN PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL WRITINGS OF TOMÁŠ HALÍK

The author of the article, *Faith in Philosophical and Theological Writings of Tomáš Halík* points out that Halík is one of the most interesting contemporary philosophical and theological thinkers. Faith is one of the key issues taken up in his writings. This paper presents an analysis of the main aspects of his thinking concerning faith. First, the author makes a comparison between faith and religion and between faith and science as a result of which he concludes that faith can be classified as neither religion nor science. So, what is faith, then? It is trust, devotion, an answer to a question, a quest in search of the unknown, a relation between God and man, which, in turn, establishes the relations between people. A case in point is Abraham as well as the mythological Odysseus. This philosophical analysis draws on popular rather than strictly scientific texts by Tomáš Halík, and attempts to compare his philosophical and theological thinking with Cardinal Joseph Ratzinger's theology and Father Józef Tischner's philosophy.

²⁸ T. Halík, *Drzewo ma jeszcze nadzieję*, dz. cyt., s. 81.

²⁹ Tenże, *Cierpliwość wobec Boga*, dz. cyt., s. 192.

Misyjna odpowiedzialność parafii w świetle encykliki *Redemptoris missio* Jana Pawła II

Wprowadzenie

Misyjny fenomen chrystianizmu stanowi absolutne *novum* w religijnych dziejach ludzkości. Pojęcia misji *in partibus infidelium* nie zna nawet Stary Testament ani Synagoga, mimo wyraźnie uniwersalistycznego oblicza Bożego przymierza zawartego z Abrahamem, a także obecnej w prorockim przepowiadaniu obietnicy objęcia planem zbawienia wszystkich ludów i narodów. Misyjny dynamizm chrześcijaństwa wiąże się z bezprecedensową Bożą interwencją w historię ludzkiej rodziny, jaka znalazła wyraz w Paschalnym Misterium Jezusa Chrystusa, Syna Bożego ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, Odkupiciela człowieka i świata¹. Mandat głoszenia i uobecniania w świecie owego zbawczego wydarzenia ujawnia najgłębszą istotę posłannictwa zleconego kościelnej wspólnotie uczniów Chrystusa².

W zakończeniu Ewangelii św. Marka czytamy, że Apostołowie *poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły* (por. Mk 16,20). Można by powiedzieć, że misja powierzona im przez Chrystusa wzbudziła w nich niezwykle gwałtowną potrzebę spełnienia otrzymanego nakazu głoszenia ewangelicznego orędzia wszystkim narodom. Także pierwsi chrześcijanie byli przeniknięci tym duchem i bardzo mocno odczuwali pragnienie zwiastowania Dobrej Nowiny o zbawieniu w Chrystusie *aż*

¹ Por. R. Skrzypczak, *Osoba i misja. Podstawy eklezjologii misyjnej w świetle personalizmu papieża Jana Pawła II*, Warszawa 2005, s. 26-36.

² Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 174.

po krańce ziemi (por. Dz 1,8). Po upływie dwóch tysięcy lat to samo zadanie i ta sama odpowiedzialność trwają niezmiennie w Kościele.

Nie da się zaprzeczyć, że w ostatnich latach do ożywienia misyjnej świadomości Kościoła bardzo istotnie przyczynił się II Sobór Watykański³. Najbardziej zdecydowała o tym soborowa eklezjologia, uwypuklająca prawdę, że misyjność należy do wewnętrznej natury chrześcijańskiego życia, a w konsekwencji również najgłębszej istoty całego Kościoła i każdej kościelnej wspólnoty (por. AdG 2). Vaticanum II przyniosło także liczne owoce na polu konkretnej działalności misyjnej, jak wzrost liczby Kościołów lokalnych mających własną hierarchię i aktywny laikat, wyraźny postęp w sferze inkulturacji ewangelizacyjnej, intensyfikacja procesu wymiany darów między kościelnymi wspólnotami oraz otwarcie się na dialog i współpracę z wyznawcami innych Kościołów chrześcijańskich i innych religii⁴. Z drugiej strony jednak nie można nie zauważyć, że w posoborowym okresie zarysowały się również niepokojące tendencje negatywne. Przede wszystkim wyraźnie osłabła dynamika działalności misyjnej wśród narodów nieznaną Ewangelię. Jeśli uwzględnimy okoliczność, że w dotychczasowych dziejach Kościoła misyjny rozmach był zawsze niebudzącą wątpliwości oznaką żywotności wiary, to aktualny regres w tym względzie trzeba uznać za nie mniej oczywisty symptom jej kryzysu⁵.

Odpowiedzią Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na zarysowany stan rzeczy była encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio*, ogłoszona w dniu 7 grudnia 1990 roku, a więc w 25 rocznicę soborowego dekretu *Ad gentes* o misyjnej działalności Kościoła⁶. Jej celem miała być mobilizacja całej kościelnej wspólnoty *do odnowy zaangażowania misyjnego* (por. RM 2). Potrzebę takiej mobilizacji papież motywował w dużej mierze racjami wewnętrznymi. *Misje bowiem – czytamy w encyklice – odnawiają Kościół, wzmacniają wiarę i tożsamość chrześcijańską, dają życiu chrześcijańskiemu nowy entuzjazm i nowe uzasadnienie. Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana! Nowa ewangelizacja ludów chrześcijańskich znajdzie natchnienie i oparcie w oddaniu się działalności misyjnej* (RM 2).

³ Por. X. Seumois, *Nowa koncepcja misji*, w: B. Lambert (red.), *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, tłum. z franc. (przekład zbiorowy), Warszawa 1968, s. 383.

⁴ Tamże.

⁵ Por. W. Bühlmann, *Gdzie żyją wiarą. Kościół u progu XXI wieku*, tłum. z niem. (A. Kurek), Warszawa 1985, s. 10. Por. też: F. Zapłata, *Wiara a misje*, w: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 4, Warszawa 1970, s. 129-147.

⁶ Tłumaczenie polskie: „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 12 (1991), nr 1, s. 4-37. Por. J. Górski, *Encyklika „Redemptoris missio”*, „Collectanea Theologica”, 62 (1992), nr 1, s. 153-155; A. Skowronek, *Misja, dialog – polskie tematy tabu?*, „Więź”, 35 (1992), nr 10, s. 77-86; M. Dharamony, *Chrystocentryczna wizja misji w encyklice „Redemptoris missio”*, „Horyzonty Wiary”, 5 (1994), nr 1, s. 5-25.

Uwzględniając zasygnalizowane ukierunkowanie misyjnego zaangażowania, w niniejszym opracowaniu będę starał się – w oparciu o treść papieskiego dokumentu – przeanalizować pasterską działalność w skali parafialnej w aspekcie zleconego całemu Kościołowi mandatu misyjnego. W życiu parafii bowiem Kościół powszechny znajduje *swój najbardziej bezpośredni i widzialny wyraz* (por. ChL 26). Tam też muszą być inicjowane wszelkie wysiłki zmierzające do odnowy kościelnego posługiwania⁷.

W pierwszej części artykułu – odpowiednio do merytorycznej zawartości encykliki *Redemptoris missio* – zostaną przeanalizowane dwie nader istotne racje uzasadniające misyjne oblicze parafii. Pierwszą z nich można by nazwać eklezjologiczną, ponieważ odwołuje się ona do misyjnej natury Kościoła powszechnego, którego elementarną cząstkę stanowi wspólnota parafialna. Druga racja ma sens kairologiczny, bo wyrasta ze zrozumienia potrzeby odczytywania znaków czasu i wyjaśniania ich w świetle Ewangelii (por. GS 4). W takim kontekście misyjna służba parafii ukazuje się jako logiczna konsekwencja prawidłowo rozumianej duszpasterskiej działalności. Jeśli weźmiemy w rachubę dotychczasowy – marginalny i okazjonalny – charakter zaangażowania misyjnego parafialnego duszpasterstwa, nietrudno zrozumieć konieczność nad wyraz radykalnej korektury zarówno jego koncepcji, jak i jego funkcjonowania. Powinno to znaleźć wyraz w kształtowaniu odpowiedzialności misyjnej w ramach podstawowych form parafialnej aktywności religijnej nakierowanej na pogłębienie chrześcijańskiej świadomości i duchowości wiernych. Całokształt problematyki z tym postulatem związanej prezentuje druga część tego opracowania. W trzeciej części natomiast zostaną przedstawione konkretne formy duchowej i materialnej pomocy parafii na rzecz misji, ze szczególnym uwzględnieniem odpowiedzialności za budzenie i rozwój powołań misyjnych.

I. Potrzeba umisyjnienia parafialnego duszpasterstwa

1. Uniwersalny wymiar kościelnego mandatu misyjnego

Parafia nie jest instytucją z ustanowienia Bożego, ale wytworem Kościoła historycznego. Zasadnicze ramy życia kościelnego w społeczności antycznej stanowiła wspólnota uformowana wokół biskupa. W miarę geograficznego i demograficznego rozwoju chrześcijaństwa pojawiła się jednak potrzeba instytu-

⁷ Misyjny wymiar duszpasterstwa parafialnego w polskim piśmiennictwie teologicznym omawiają zaledwie dwa artykuły: A. Koszorz, *Formacja misyjna w parafii*, „Ateneum Kapłańskie”, 61 (1969), t. 72, nr 1, s. 101-109; F. Woronowski, *Zagadnienie służby parafii w działalności misyjnej Kościoła powszechnego*, „Studia Teologiczne: Białystok – Drohiczyń – Łomża”, 1 (1983), s. 77-115.

cyjonalnej decentralizacji duszpasterstwa. Struktura parafialna jest finalnym efektem tego procesu. Można by zatem powiedzieć, że w bardzo istotnej mierze zawdzięcza ona swoje istnienie misyjnej ekspansji Kościoła⁸.

Przez szereg stuleci parafia, mimo misyjnej genezy, nie potrafiła odkryć swojej własnej misyjności. Wydaje się, że jedną z najbardziej zasadniczych przyczyn tego stanu rzeczy był niedostatek teologicznej refleksji nad naturą tej instytucji. W początkowej fazie dominowało rozumienie prawne parafii jako elementarnej jednostki kościelnej administracji. Dezintegrujący wpływ procesów urbanizacyjnych, zainicjowanych w XIX stuleciu, przyczynił się do poszerzenia pola widzenia o wymiar socjologiczny. Socjologia – jako nauka empiryczna – nie potrafiła jednak uchwycić w pełni religijnej specyfiki parafii. Specyfika ta jest bowiem dostępną wyłącznie w wizji teologicznej⁹.

Definicje parafii, uwzględniające założenia teologiczne, pojawiły się stosunkowo niedawno. Najczęściej zwraca się w nich uwagę na eklezjalny charakter parafii, a mianowicie, że stanowi ona podstawowe urzeczywistnienie Kościoła jako faktu¹⁰. W takim rozumieniu parafia byłaby jakby skonkretyzowaniem kościelnej wspólnoty, jej pomniejszeniem do „ludzkich” rozmiarów, ażeby zarówno duszpasterze, jak i wierni mogli ją ogarnąć bezpośrednim doświadczeniem. W ścisłym sensie taką funkcję spełnia diecezja, którą – jak uczy II Sobór Watykański – *stanowi część Ludu Bożego, powierzona pasterskiej pieczy biskupa i współpracujących z nim kapłanów, tak by trwając przy swym pasterzu i zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, tworzyła Kościół partykularny, w którym prawdziwie jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusowy* (ChD 11). Vaticanum II dodaje jednak, że i parafie *w pewien sposób przedstawiają widzialny Kościół ustanowiony na całej ziemi* (por. SC 42). Tak zaś jest przede wszystkim dlatego, że biskup – nie mogąc *osobiście zawsze i wszędzie przewodniczyć swojej owczarni* (pod. SC 42) – z konieczności tworzy mniejsze grupy wiernych, w których pod kierunkiem zastępujących go duszpasterzy dokonuje się *formowanie autentycznej wspólnoty chrześcijańskiej* (por. PO 6).

Parafia, będąc *niejako ostatecznym umiejscowieniem Kościoła* (por. ChL 26), uczestniczy w jego ontycznej misyjności. Ta misyjność zaś ma swój fundament w powszechnym planie zbawczym Boga Ojca, któremu – jak uczy II Sobór Watykański – *spodobało się powołać ludzi do uczestnictwa w swym życiu, nie poje-*

⁸ Por. P.W. Croce, *Histoire de la paroisse*, w: H. Rahner (red.), *La paroisse. De la théologie à la pratique*, Paris 1964, s. 17-32. Por. też: W. Kłuj, *Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie i ich misyjny charakter*, „Collectanea Theologica”, 72 (2002), nr 2, s. 45-62.

⁹ Por. J. Majka, *Socjologia parafii. Zarys problematyki*, Lublin 1971, s. 22.

¹⁰ Por. K. Rahner, *Esquisse d'une théologie de la paroisse*, w: H. Rahner (red.), *La paroisse. De la théologie à la pratique...*, s. 42.

dynczo tylko, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej więzi, lecz do utworzenia z nich ludu, w którym rozproszone Jego dzieci zgromadziłyby się w jedno (por. AdG 2). Jan Paweł II w związku z tym przypomina, że Boża ekonomia zbawcza nade wszystko została urzeczywistniona w Paschalnym Misterium Jezusa Chrystusa. Oznacza to, że *Chrystus jest jedynym Zbawicielem wszystkich, Tym, który sam jeden jest w stanie objawić Boga i do Niego doprowadzić* (RM 4). Ludzie zatem mogą wejść w komunie z Bogiem zbawiającym wyłącznie za pośrednictwem wcielonego Syna Bożego. Tak jest nie tylko dlatego, że w swoim Jednorodzonym Synu Bóg Ojciec dał się poznać ludzkości w najpełniejszy sposób (por. RM 5), ale i z tej racji, że dzięki Niemu i w Nim została ludziom zaofiarowana radykalna nowość życia. *To nowe życie – uczy papież – jest darem Bożym i od człowieka wymaga się, by je przyjął i pozwolił w sobie wzrastać, jeśli chce urzeczywistnić siebie samego na miarę integralnego powołania na podobieństwo Chrystusa* (RM 7).

Misyjna natura Kościoła wyrasta na fundamencie zbawczego uniwersalizmu posłannictwa Jezusa Chrystusa (por. RM 4). Zbawiciel bowiem, *kiedy raz na zawsze swoją śmiercią i zmartwychwstaniem dopełnił w sobie samym tajemnic naszego zbawienia i odnowienia wszystkiego, osiągnąwszy jako Pan wszelką władzę na niebie i na ziemi, zanim został wzięty do nieba, założył swój Kościół jako sakrament zbawienia* (AdG 5). Temu Kościołowi zostawił też mandat, którego treść wyrażają znane z Biblii słowa rozesłania, skierowane do apostołów: *Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, nauczając je zachowywać wszystko, cokolwiek wam przykazaniem* (Mt 28,19-20); *Idąc na cały świat, głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony* (Mk 16,15-16)¹¹. Jan Paweł II w nawiązaniu do tych słów stwierdza: *To rozesłanie jest rozesłaniem w Duchu (...): Chrystus posyła swoich na świat, jak Ojciec posłał Jego, i dlatego daje im Ducha* (RM 22). Uniwersalny wymiar mandatu misyjnego został zatem nad wyraz zasadniczo wsparty o *obecność i moc Ducha* (por. RM 23). To pod wpływem Ducha Świętego wiara chrześcijańska w zaraniu Kościoła zaczęła zdecydowanie otwierać się na *wszystkie narody* (por. Mt 28,19), by w kolejnych stuleciach rozszerzać się *aż po krańce ziemi* (por. Dz 1,8). Ten sam Duch – czytamy w *Redemptoris missio* – również w naszych czasach *pobudza, by iść coraz dalej, nie tylko w sensie geograficznym, ale przekraczając bariery etniczne i religijne z misją prawdziwie powszechną* (RM 25)¹².

¹¹ Por. S. Grzybek, *Misyjny charakter Kościoła. Aspekt biblijno-teologiczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 31 (1978), nr 6, s. 286n.

¹² Por. W. Kluj, *Eklezjologiczne podstawy teologii misji w nauczaniu Jana Pawła II*, „Colloquia Theologica Adalbertina”, 1 (2000), nr 2, s. 59-75.

Z powyższego wynika, że misyjna działalność Kościoła – opierająca się o tak gruntowne racje teologiczne – nie może być uważana za rzeczywistość marginesową bądź okazjonalną. Wprost przeciwnie, działalność tę trzeba potraktować jako zadanie nad wyraz istotne, decydujące o *być albo nie być* kościelnej wspólnoty. To zadanie, brane w całości, spoczywa na barkach całego Kościoła, bo *misje dotyczą wszystkich chrześcijan, wszystkich diecezji i parafii, instytucji i organizacji kościelnych* (por. RM 2). Przez chrzest, bierzmowanie i Eucharystię członkowie Kościoła upodabniają się do Chrystusa i zyskują udział w Jego misyjnym posłannictwie. Są więc zobowiązani do współpracy w szerzeniu i rozwoju Jego Mistycznego Ciała (por. RM 77). Królestwo Boże na ziemi bowiem staje się tym pełniejsze, im bardziej Chrystus poprzez trud ewangelizacyjny wciela się w rodzinę ludzką (por. RM 18)¹³. Nader słusznie zwraca się uwagę, że misyjne zaangażowanie jest bardziej potrzebne wierzącym w Chrystusa, aniżeli tym, którzy Go jeszcze nie znają¹⁴. Pan Bóg w swoim miłosierdziu potrafi zbawić ludzi i bez misji, a więc także w sytuacji, gdy Ewangelia nie będzie im głoszona (por. RM 10). Z drugiej strony jednak nie można nie przyznać racji Pawłowi VI, gdy w adhortacji apostoelskiej *Evangelii nuntiandi* zapytuje: *Ale czy my sami możemy się zbawić, jeśli przez niedbałość, strach czy wstyd (...) lub na skutek fałszywych idei nie będziemy jej głosić?* (EN 80). Wierzący nie mogą uważać się za posiadaczy Ewangelii dla siebie samych tylko. Jeśli dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa i On sam są najcenniejszym dobrem wszystkich ludzi, to wszyscy i każdy mają prawo o Nim usłyszeć od tych, którzy już uwierzyli. *Oto dlaczego – zauważa Jan Paweł II – działalność misyjna wypływa nie tylko z formalnego nakazu Pańskiego, ale i z głębokich wymogów życia Bożego w nas. Ci, którzy są włączeni w Kościół katolicki, powinni czuć się uprzywilejowani, a przez to bardziej zobowiązani do dawania świadectwa wiary i życia chrześcijańskiego jako służby braciom i należynej odpowiedzi Bogu, pamiętając, że swój uprzywilejowany stan zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa; jeśli zaś z łaską tą nie współdziałają myślą, słowem i uczynkiem, nie tylko zbawieni nie będą, ale surowiej jeszcze będą sądzeni* (RM 11). W tym kontekście papież przywołuje słowa św. Pawła Apostoła: *Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!* (1 Kor 9,16)¹⁵.

¹³ Por. R. Skrzypczak, dz. cyt., s. 316n. Por. też: O. Degrijse, *Od „Ad gentes” przez „Evangelii nuntiandi” do „Redemptoris missio”. Czy inna definicja misji?*, w: „Nowa ewangelizacja” (Kolekcja Communio, t. 8), Poznań 1993, s. 108-132.

¹⁴ Por. P. Riley, *Misje są nadal konieczne*, „Collectanea Theologica”, 44 (1974), nr 2, s. 163.

¹⁵ Por. S. Gądecki, *Misyjna natura Kościoła*, w: *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95*, Katowice 1994, s. 25n.

Uniwersalny wymiar kościelnego mandatu misyjnego nie może nie znaleźć stosownego odbicia w parafialnym duszpasterstwie. Wprawdzie Jan Paweł II – za magisterium II Soboru Watykańskiego (por. AdG 6) – wyraźnie przestrzeża, by misyjnej działalności nie mieszać nie tylko z opieką duszpasterską nad wiernymi, ale i z postulatem *nowej ewangelizacji* (por. RM 34), nie oznacza to jednak, że między parafialnym duszpasterstwem a misjami nie ma istotniejszej więzi¹⁶. Takie mniemanie byłoby oczywistym nieporozumieniem. Każdy duszpasterz bowiem, podobnie jak parafia, jest ściśle związany z misyjnym działaniem Kościoła¹⁷. O tym powiązaniu decydują dwie racje. Pierwszą z nich jest misyjna natura jedyne, odwiecznego i niepodzielonego kapłaństwa Chrystusowego (por. RM 67). Wiadomo przecież, że duszpasterze w oparciu o specjalną sakramentalną konsekrację otrzymują udział w tym samym kapłaństwie, co ich uprawnia i zobowiązuje do tego, *aby w imieniu Chrystusa sprawowali publicznie dla ludzi urząd kapłański* (por. PO 2). W konsekwencji każdy, kto przyjmuje ów urząd, bierze na siebie to ważne zadanie, że całym swoim życiem i każdą czynnością swej pasterskiej posługi będzie kontynuował Jezusową misję udostępniania ludziom Ewangelii zbawienia. W tym obowiązku wyraża się ścisła więź ducha i życiowej postawy duszpasterza z duchem i postawą misyjną Wcielonego Syna Bożego (por. PDV 16). Nie trzeba dodawać, że to *umisyjnienie* osobowości pasterskiej stanowi niezawodny znak jej prawdziwości i dojrzałości. Druga racja jest związana z podstawowym sensem kapłańskiego *ministerium*, który wyraża się w świadczeniu wiernym pomocy w osiągnięciu pełni życia chrześcijańskiego (por. PO 6). Chrześcijańska wspólnota bowiem ma prawo do takiej opieki duszpasterskiej, która umożliwiałaby każdemu poznanie w pełni Boskiego Zbawiciela, Jego Kościoła oraz własnego miejsca i roli w urzeczywistnieniu Bożego Królestwa. Rzetelna realizacja tego zadania jest nie do pomyślenia bez ukazania misyjnego charakteru posłannictwa Chrystusowego i samej natury Kościoła oraz misyjnego oblicza chrześcijańskiego powołania¹⁸.

Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* zaznacza, że misyjna odpowiedzialność pasterska nade wszystko jest złączona z posługą biskupów, którzy *zostali konsekrowani nie tylko dla jakiejś diecezji, ale i dla zbawienia całego świata* (por. RM 63; por. też AdG 38, PG 65). Ciążąca na każdym biskupie powinność *umisyjnienia* własnego Kościoła diecezjalnego sprowadza się ostatecznie do tego,

¹⁶ Por. W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 36-42.

¹⁷ Por. C. Dillenschneider, *La paroisse et son curé dans le mystère de l'Église. Essai de synthèse théologique*, Paris 1964, s. 91n. Por. też: J. Górski, *Misje w nauczaniu Jana Pawła II*, w: J. Szczurek (red.), *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 317-319.

¹⁸ Por. J. Kudasiewicz, *Pastoralne konsekwencje nowej interpretacji nakazu misyjnego* (Mt 28,16-20), „Homo Dei”, 74 (2004), nr 2, s. 15n.

by wszyscy diecezjanie osiągnęli stan możliwie pełnej łączności z Chrystusem i Jego Kościołem w wypełnianiu jednej, wspólnej misji ewangelizacyjnej wobec świata¹⁹. Misyjny charakter posługi duszpasterzy parafialnych wynika ze ścisłego powiązania *ministerium* prezbitera z *ministerium* biskupim. Prezbiterzy są – jak wiadomo – koniecznymi współpracownikami biskupa, uczestniczą w jego posłannictwie, stanowią z biskupem jedno kapłańskie gremium (prezbiterium), uobecniają go w pewnym sensie wobec wiernych, biorąc na siebie jego pasterskie obowiązki i starania (por. LG 28, ChD 28; PDV 31). Wśród tych obowiązków poczesne miejsce zajmuje zaangażowanie misyjne. *Dar duchowy, otrzymany przez prezbiterów w święceniach – uczy Vaticanum II – przygotowuje ich nie do jakiejś ograniczonej i zacieśnionej misji, lecz do najszerszej i powszechnej misji zbawienia «aż po krańce ziemi» (Dz 1, 8); każda bowiem posługa kapłańska uczestniczy w owym uniwersalnym zasięgu misji powierzanej przez Chrystusa Apostołom (PO 10; por. PDV 32)*²⁰.

W zarysowanym kontekście nietrudno zauważyć, że misyjność duszpasterstwa parafialnego w sposób nad wyraz istotny warunkuje *umisyjnienie* parafii. Żadna kościelna wspólnota nie mogłaby podjąć misyjnej odpowiedzialności, jaką jest obarczona, gdyby zabrakło stosownej formacji wiernych. Potrzebę takiej formacji wyraźnie akcentuje soborowy dekret *Presbyterorum ordinis* w następującym stwierdzeniu: *Urząd zaś pasterza nie ogranicza się do troski o każdego z wiernych z osobna, lecz także rozciąga się na formowanie autentycznej wspólnoty chrześcijańskiej. Aby duch wspólnoty mógł się należycie kształtować, musi objąć nie tylko Kościół miejscowy, ale i Kościół powszechny. Wspólnota zaś miejscowa nie może się troszczyć tylko o swoich wiernych, lecz pełna gorliwości misyjnej winna przygotowywać wszystkim ludziom drogę do Chrystusa (PO 6)*²¹.

W konkluzji tych rozważań wypada jeszcze zasygnalizować uwarunkowanie misyjnego charakteru duszpasterstwa od *umisyjnienia* duszpasterzy. Nietrudno przecież zdać sobie sprawę z tego, że jedynie ci kapłani podejmą trud stosownej formacji parafian, którzy będą posiadali żywą świadomość własnej odpowiedzialności za dzieło misyjne oraz gotowość podjęcia swojej z nim części. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* wyraźnie to postuluje, zaznaczając z mocą, że *wszyscy kapłani winni mieć serce i mentalność misyjną* (RM 67). Wcześniej również stanowczo i zdecydowanie o konieczności przepojenia kapłańskiej duchowości

¹⁹ Por. J. Gajda, *Misja Kościoła dopiero się rozpoczyna*, „Katecheta”, 42 (1998), nr 6-7, s. 47. Por. też: G.M. Garrone, *Umisyjnienie diecezji*, „Ateneum Kapłańskie”, 61 (1969), t. 72, nr 1, s. 90n.

²⁰ Por. J. Górski, *Zaangażowanie misyjne kapłanów*, „Homo Dei”, 57 (1988), nr 4, s. 277.

²¹ Por. A. Koszorz, *Formacja misyjna w parafii...*, s. 101n.

misyjnym dynamizmem wypowiedział się II Sobór Watykański (por. PO 10, AdG 39)²². Uformowaniu takiej postawy winna sprzyjać stosowna – ascetyczna i intelektualna – formacja kandydatów do kapłaństwa w seminariach duchownych (por. OT 9 i 20; PDV 58 – 59)²³. W związku z tym warto zauważyć, że obowiązujące w Polsce *ratio studiorum* nie przewiduje w kształceniu duszpasterzy diecezjalnych wykładów z misjologii. W oczekiwaniu na przezwycięzenie tego niepożądanego stanu rzeczy należałoby przynajmniej uwzględnić sformułowane przez II Sobór Watykański *minimum misyjnej edukacji*, które dekret *Ad gentes* wyraża w następującym postulatcie: *Profesorowie seminariów (...) przedstawią młodzieży prawdziwe położenie świata i Kościoła, tak by się jej uwidoczniła konieczność intensywniejszej ewangelizacji niechrześcijan i aby się ożywił jej zapał. W czasie zaś wykładów z zakresu nauk dogmatycznych, biblijnych, moralnych i historycznych niech uwypuklą zawarte w nich aspekty misyjne, aby w ten sposób kształtować w przyszłych kapłanach misyjną świadomość* (AdG 39). Misyjna formacja seminaryjna powinna być kontynuowana w tak zwanej *stałej formacji kapłanów* (por. PDV 70). W tych ramach encyklika *Redemptoris missio* podkreśla wagę zrzeszania się duszpasterzy parafialnych w specjalnych organizacjach misyjnych, wśród których szczególną rolę pełni od lat Papięska Unia Misyjna Duchowieństwa (por. RM 84).

2. Przemiany i złożoność sytuacji religijnej w świecie współczesnym

Potrzeba *umisyjnienia* parafii i jej duszpasterstwa rodzi się nie tylko z faktu przekazania Kościołowi mandatu misyjnego, który ma charakter uniwersalny, ale i z aktualnej sytuacji religijnej w świecie. Do prawidłowego rozpoznania tej sytuacji nie wystarcza osąd socjologiczny, odwołujący się jedynie do światła rozumu. Niezbędny jest w tym wypadku *osąd ewangeliczny*, kierujący się *zmysłem wiary* (por. FC 5, PDV 10). Tego typu rozeznanie pozwala bowiem odczytywać *znaki czasu*, czyli wezwania Boże związane z charakterystycznymi przestrzennie-czasowymi uwarunkowaniami ludzkiej egzystencji (por. LG 4 i 11, GS 3 i 4). Encyklika *Redemptoris missio*, szukając uzasadnień do stałej aktualności posłania misyjnego, odwołuje się również do owego – kairologicznego – punktu widzenia.

Jan Paweł II, podejmując próbę odczytania misyjnych *znaków czasu*, zaznacza na wstępie, że Kościół współczesny znalazł się w obliczu *sytuacji religijnej znacznie zróżnicowanej i zmiennej: narody są w fazie przemian; rzeczywistości*

²² Por. A. Śliwiński, *Kościół jest misją. Z problematyki teologii i realizacji misji w Kościele*, „Studia Pelplińskie”, 11 (1980), s. 160n.

²³ Por. J. Kubicki, *Misyjna formacja kleryków*, „Ateneum Kapłańskie”, 61 (1969), t. 72, nr 1, s. 95n. Por. też: W. Góralski, *Formacja misyjna w seminariach duchownych*, „Studia Płockie”, 12 (1984), s. 23-33.

społeczne i religijne, które niegdyś były jasne i określone, dziś przeobrażają się w sytuacje złożone (por. RM 32). Zasygnalizowane skomplikowanie można już dostrzec na przykładzie danych statystycznych.

Świadomość, że Bóg chce wszystkich zbawić (por. 1 Tm 2,4) sprawiła, że w ciągu minionych dwóch tysiącleci Kościół nigdy nie zaniedbał zadania głoszenia Ewangelii *wszelkiemu stworzeniu* (por. Mk 15,15). Dowodzi tego kościelna historia, której istotny wątek jest związany z misyjnym trudem przepowiadania Chrystusowej Dobrej Nowiny *aż po krańce ziemi* (por. Dz 1,8). Owocem tego trudu jest aktualna obecność chrześcijaństwa na wszystkich kontynentach świata oraz fakt stałego wzrostu liczby wierzących w Chrystusa. Z *Annuario Statisticum Ecclesiae* – prezentującym dane z 2011 roku – wynika, że ogólna liczba katolików wzrosła z 1196 w 2010 roku do 1214 mln w 2011 roku, czyli o 1,5%. W Afryce liczba ludności wzrosła o 2,3%, a liczba katolików o 4,3%; w Azji natomiast o 2%, a liczba mieszkańców kontynentu o 1,2%; w Ameryce i w Europie po 0,3%²⁴. Tym niemniej w dwa tysiące lat po ogłoszeniu mandatu misyjnego wspólnota wyznawców Chrystusa nie stanowi nawet jednej trzeciej całej ludzkości²⁵. Co więcej, w przyszłości – na skutek eksplozji demograficznej w świecie niechrześcijańskim – proporcja ta przybierze jeszcze mniej korzystne oblicze. W tej sytuacji pojawiają się głosy, które wręcz kwestionują sens ilościowy ekspansji chrześcijaństwa (por. RM 4). Padają pytania: czy współczesny świat nie potrzebuje bardziej pokoju, sprawiedliwości i pożywienia niż liczebnego wzrostu wyznawców Chrystusa, czy przypadkiem chrześcijańskie myślenie kwantytatywne nie rozmija się z Bożymi zamiarami (por. 2 Sm 24)? Wskazuje się przy tym na znaczenie Kościoła jako znaku, w rozumieniu *reszty Izraela* (por. Iz 10,20), czy *małej trzódki*, której to nazwy w odniesieniu do swoich uczniów użył sam Chrystus (por. Łk 12,32). Podkreśla się, że trzeba widzieć fakty takimi, jakimi one są, a więc zgodzić się na ekumeniczną koegzystencję wszystkich wielkich religii. Przecież także II Sobór Watykański w konstytucji dogmatycznej *Lumen Gentium* orzekł, że nie tylko inne Kościoły chrześcijańskie – obok Kościoła katolickiego – są miejscem zbawczego działania Ducha Świętego, ale i że w religiach niechrześcijańskich znajdują się autentyczne wartości religijne, dzięki którym ich wyznawcy mogą dostąpić zbawienia (por. LG 15-16)²⁶.

²⁴ Por. „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 34 (2013), nr 7, s. 65.

²⁵ Ogólna liczba katolików w świecie w 2011 roku wynosiła 17,5% (w Afryce – 16%, w Ameryce – 48,8%, w Azji – 10%, w Europie – 23,5%, w Oceanii – 0,8%). Por. tamże.

²⁶ Por. W. Bühlmann, dz. cyt., 83n. Por. też: J.M. van Engelen, *Misjologia na zakręcie*, „Znak”, 28 (1976), nr 8-9, s. 1148-1170; Z. Krzyszkowski, *Misje ad gentes w kontekście religii pozachrześcijańskich w świetle posoborowej teologii*, „Roczniki Teologiczne”, 52 (2005), nr 6, s. 157-176.

Encyklika *Redemptoris missio* nie dopuszcza możliwości jakiegokolwiek demobilizacji na polu ewangelizacji misyjnej. Na niekorzystną wymowę danych statystycznych Jan Paweł II znajduje tylko jedną odpowiedź, która została sformułowana następująco: *Misja Chrystusa Odkupiciela, powierzona Kościołowi, nie została jeszcze bynajmniej wypełniona do końca. Gdy u schyłku drugiego tysiąclecia od Jego przyścia obejmujemy spojrzeniem ludzkość, przekonujemy się, że misja Kościoła dopiero się rozpoczyna i że w jej służbie musimy zaangażować wszystkie nasze siły* (RM 1). Papież uważa, że aktualna sytuacja nie upoważnia do pesymizmu, a tym bardziej do nastrojów paniki. Wprost przeciwnie, wyraża on opinię, że przemiany, jakie dokonały się i dokonują się w świecie, otwierają przed Kościołem *horyzonty ludzkości lepiej przygotowanej na ewangeliczny zasiew* (por. RM 3). Wśród okoliczności sprzyjających działalności misyjnej Jan Paweł II wymienia następujące fakty: upadek totalitarnych ideologii i systemów politycznych; otwarcie granic i kształtowanie się świata bardziej solidarnego; wzrastające uznanie dla tych wartości ewangelicznych, które Chrystus urzeczywistnił w swoim życiu (pokój, sprawiedliwość, braterstwo, preferencyjna miłość wobec ubogich); poszukiwanie prawdy o Bogu, o człowieku i o sensie życia (por. RM 3). Nowe możliwości, jakie stwarzają współczesne przemiany w świecie, powinny – zdaniem papieża (por. RM 30) – przynaglać wyznawców Chrystusa do apostołskiej odwagi i gotowości słuchania głosu Ducha Świętego, nieustannie pobudzającego do głoszenia Ewangelii *wszelkiemu stworzeniu* (por. Mk 16,17)²⁷.

Tym wszystkim, którzy dla uzasadnienia tezy o dezaktualizacji w świecie współczesnym dzieła misyjnego Kościoła powołują się na magisterium II Soboru Watykańskiego, encyklika *Redemptoris missio* przypomina, że również soborowe dokumenty podkreślają – i to wielokrotnie – konieczność troski o misje (por. RM 9). Dekret *Ad gentes* np. stwierdza, że mandat misyjny *uskutecznia się działalnością, przez którą Kościół posłuszny rozkazowi Chrystusa, poruszony łaską i miłością Ducha Świętego, staje się w pełni obecny dla wszystkich ludzi czy narodów, aby ich doprowadzić do wiary, wolności i pokoju Chrystusowego* (por. AdG 5)²⁸. Wspomniana obecność – istotnie – nie musi oznaczać ogarnięcia przez Kościół wszystkich ludzi, którym Bóg przyobiecał zbawienie. Kościół może być ewangeliczną *tródką małą*. Jeśliby jednak zaniedbał przepowiadanie Ewan-

²⁷ Por. też: Jan Paweł II, *Misyjny wymiar Kościoła*, w: *Wierzę w Kościół*, Città del Vaticano 1996, s. 585-588; S. Hareźga, *Biblijna parresia i jej aktualność w świetle encykliki „Redemptoris missio”*, „Ateneum Kapłańskie”, 84 (1992), t. 118, nr 2, s. 293n.

²⁸ Por. na ten temat: J. Górski, *Idea misyjna w dokumentach Vaticanum II*, „Homo Dei”, 56 (1987), nr 3, s. 192-196; F. Zapłata, *Dzieło misyjne w świetle Vaticanum II i Synodu – 74*, w: L. Balter (red.), *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, s. 351-369.

gellii aż po krańce ziemi (por. Dz 1,8) i aż do skończenia świata (por. Mt 28,20), przestałby być dla rodziny ludzkiej czytelnym, łatwo zauważalnym znakiem zbawienia. Z tej też racji *działalność misyjna tak dziś, jak i zawsze zachowuje w pełni swą moc i konieczność* (por. DM 17)²⁹.

Ewangelizacja misyjna nie wyrasta bynajmniej z niepokoju o zbawienie rodziny ludzkiej. Misje – czytamy w *Redemptoris missio* – są sprawą wiary, są dokładnym wskaźnikiem naszej wiary w Chrystusa i w Jego miłość ku nam (por. RM 11). Każdy, kto naprawdę uwierzył w Chrystusa, wie, że On jeden może człowiekowi przez swego Ducha udzielić światła i sił, aby był zdolny odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu (por. GS 10). To właśnie owa świadomość leży u podstaw misyjnego zaangażowania każdej lokalnej wspólnoty. *Dzisiejszą pokusą* – zaznacza Jan Paweł II – *jest sprowadzanie chrześcijaństwa do mądrości czysto ludzkiej, jakby do wiedzy o tym, jak dobrze żyć. W świecie silnie zsekularyzowanym nastąpiło «stopniowe zeświecczenie zbawienia», dlatego walczy się, owszem, o człowieka, ale o człowieka pomniejszonego, sprowadzonego jedynie do wymiaru horyzontalnego* (RM 11). Taką wymowę ma wspomniana propozycja zastąpienia tradycyjnych misji kościelnymi programami wyzwolenia społecznego, gospodarczego bądź politycznego (por. RM 17). Troska o budowanie świata bardziej ludzkiego w całej rozciągłości mieści się w integralnie pojętej misji ewangelizacyjnej. Nade wszystko jednak Kościół jest sakramentem zbawienia eschatologicznego (por. RM 20). Stąd właśnie nie wolno mu zaniedbać obowiązku przepowiadania Dobrej Nowiny o Bożym Królestwie, zainicjowanym dla dobra całej ludzkiej rodziny przez Chrystusa i w Chrystusie (por. RM 12). Procesy sekularyzacyjne charakteryzujące się zamknięciem na to, co transcendentne, rozpatrywane w aspekcie kairologicznym, w odniesieniu do zadania misyjnego mogą mieć wymowę wyłącznie mobilizującą³⁰.

Umotywowany kairologicznie postulat ożywienia misyjnego zaangażowania ma – z przytoczonych już racji – swoje bezpośrednie odniesienie do parafialnego duszpasterstwa. Jest to oczywiste tym bardziej, że Jan Paweł II, choć pojęcie misji wyraźnie wiąże z ewangelizacją *ad gentes*, to jednak z drugiej strony zdecydowanie zrywa z ciasną geograficzną koncepcją, według której działalność misyjna musiałaby dokonywać się tylko w pewnych regionach i na pewnych kontynentach, podczas gdy dawne kraje chrześcijańskie stanowiłyby niejako wyjściową bazę ewangelizacyjnej ekspansji (por. RM 37a). Już II Sobór Waty-

²⁹ Por. E. Hillman, *Główne zadanie misji*, „Concilium – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, wydanie polskie, 1-10 (1965/66), s. 210.

³⁰ Por. O. Degrijse, art. cyt., s. 115. Por. też: X. Seumois, art. cyt., s. 385; W. Świerżawski, *Kościół postany przez Boga do narodów*, w: S. Grzybek (red.), *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, Kraków 1971, s. 131-158.

kański akcentował fakt, że Kościół wszędzie jest misyjny, bo wszędzie są ludzie i środowiska, którym trzeba nieść Ewangelię, i wszędzie, gdzie Kościół istnieje, ma on obowiązek promieniowania wokół siebie tą samą Ewangelią. Stąd też zaangażowanie misyjne parafii musi być otwarte na wszystkich, którzy nie należą do Kościoła, niezależnie od tego, czy znajdują się *blisko* czy *daleko*³¹. Wagę odpowiedzialności za tych, którzy są *blisko*, II Sobór Watykański jednoznacznie podkreśla, gdy stwierdza, że *duszpasterstwo winno być zawsze nacechowane duchem misyjnym, tak żeby w odpowiedni sposób rozciągało się na wszystkich przebywających w parafii* (por. ChD 30). Encyklika *Redemptoris missio* zdaje się iść jeszcze dalej, bo troszczy o tych, którzy są *blisko*, wyznacza pastoralny prymat. *Kościóło o chrześcijaństwie dawnej daty* – czytamy w papieskim dokumencie – *coraz lepiej rozumieją, że nie mogą być misyjne względem niechrześcijan innych krajów i kontynentów, jeśli nie zatroszczą się poważnie o niechrześcijan we własnym domu: misyjność ad intra jest wiarygodnym znakiem i bodźcem dla misyjności ad extra* (RM 34). Według Jana Pawła II specyfika ewangelizacji misyjnej w krajach i społeczeństwach, które już dawno wyszły z zasięgu działalności misyjnej *ad gentes*, jawi się w dwóch dość odmiennych sytuacjach. Pierwsza sytuacja wchodzi w grę w odniesieniu do tych grup ludzi, które mimo że są autochtoniczne, nie zostały dotąd objęte ewangelizacją (por. RM 37a). Druga sytuacja natomiast jest zjawiskiem zupełnie nowym, bo powstała w wyniku współczesnych procesów migracyjnych. Procesy te, spowodowane uciskiem politycznym i nieludzką nędzą, zaowocowały masowym napływem do krajów od dawna chrześcijańskich ludności niechrześcijańskiej (por. RM 36b). Nie ulega wątpliwości, że wyłaniająca się w tym wypadku personalna a nie wyłącznie terytorialna koncepcja misji wyodrębnia odpowiedzialność misyjną parafii i jej duszpasterstwa³².

Zarysowany kontekst obok pozytywów zawiera w sobie również nad wyraz istotne zagrożenie dla integralnie pojętego postulatu *umisyjnienia* parafii. Skoro bowiem misja *ad gentes* przybliżyła się do tradycyjnych struktur duszpasterstwa, to można wyprowadzić stąd wniosek, że dominujący dotąd jej model – oparty o ewangelizację *ad extra* – już się przeżył. Zrodzone na takim podłożu osłabienie zapału misyjnego uzyskało ponadto dodatkową argumentację w procesach sekularyzacyjnych, które w ostatnich dziesiątkach lat objęły kraje *od dawna chrześcijańskie*, wskutek czego zaczęto je nie bez podstaw nazywać *krajami misyjnymi* (por. RM 32). To z kolei zaowocowało pojawieniem się tendencji i opinii,

³¹ Por. A. Laurentin, M.-J. Le Guillou, *Misja jako temat w eklezjologii*, „Concilium – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, wydanie polskie, 1-10 (1965/66), s. 255n.

³² Por. W. Kowalak, *Teologia misji*, w: M. Wojciechowski (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa 1990, s. 110-115.

według których nie można już dzisiaj mówić o jakiejś specyficznej działalności misyjnej, lecz trzeba przyjąć istnienie jednej jedynej sytuacji misyjnej wspólnej dla całego Kościoła. *Te usiłowania* – czytamy w *Redemptoris missio* – *wskazują na rzeczywistą zmianę, która ma aspekty pozytywne. Tak zwane ponowne sprowadzenie czy powrót misji do jednej misji Kościoła, włączenie misjologii w eklezjologię i umiejscowienie ich obu w trynitarnym planie zbawienia nadaty nowy oddech samej działalności misyjnej, nie pojmowanej już jako zadanie na marginesie Kościoła, ale umieszczonej w samym sercu jego życia, jako podstawowy obowiązek całego Ludu Bożego. Trzeba jednak strzec się przed ryzykiem zrównywania sytuacji bardzo różnych i redukowania, jeśli nie całkowitego znoszenia, misji i misjonarzy ad gentes. Mówienie, że cały Kościół jest misyjny, nie wyklucza istnienia specyficznej misji ad gentes, tak jak mówienie, że wszyscy katolicy winni być misjonarzami, nie wyklucza, a nawet wymaga, by istnieli misjonarze ad gentes «na całe życie», mający specyficzne powołanie (RM 32)³³.*

Jan Paweł II, porządkując to dość skomplikowane zagadnienie, stwierdza, że w ramach jednej misji ewangelizacyjnej Kościoła trzeba wyodrębnić trzy istotnie różniące się od siebie zadania. Pierwsze zadanie to w sensie ścisłym misja *ad gentes*. Obejmuje ona narody, grupy ludzi, środowiska społeczno-kulturowe, w których Chrystus i Jego Ewangelia nie są znane, albo w których brak chrześcijańskich wspólnot wystarczająco dojrzałych do tego, by mogły one wcielać wiarę we własne środowisko i głosić ją innym. Drugie zadanie to opieka duszpasterska nad wspólnotami chrześcijańskimi, które mają odpowiednie struktury kościelne, odznaczają się żarliwością wiary i życia, dzięki czemu promieniają na dalsze i bliższe otoczenie świadectwem dawanym Ewangelii. Trzecie zadanie wreszcie ma charakter pośredni i ma odniesienie do tych krajów i środowisk, które zatraciły żywy sens wiary i prowadzą życie dalekie od Chrystusa i Jego Ewangelii. W tym ostatnim wypadku mamy do czynienia z *nową ewangelizacją* bądź *re-ewangelizacją* (por. RM 33). Jan Paweł II zaznacza, że choć każda z wymienionych sytuacji wykazuje sobie właściwą odrębność, to jednak *granice pomiędzy opieką duszpasterską nad wiernymi, nową ewangelizacją i specyficzną działalnością misyjną nie dadzą się wyraźnie określić. Co więcej – podkreśla papież – trzeba również zauważyć rzeczywistą i wzrastającą współzależność pomiędzy różnymi formami zbawczej działalności Kościoła: każda z nich ma wpływ na inne, pobudza je i wspomaga* (por. RM 34)³⁴.

W zarysowanym kontekście postulat *umisyjnienia* parafialnego duszpasterstwa oznacza obecnie z jednej strony troskę o odtworzenie tkanki chrześcijańskiej

³³ Por. J. Górski, *Dlaczego misje?*, w: *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła...*, s. 320.

³⁴ Por. O. Degrijse, art. cyt., s. 114n. Por. też: Z. Krzyszkowski, *Kulturowy wymiar misjologii pastoralnej*, „Roczniki Teologiczne”, 50 (2003), nr 6, s. 155n.

w zdechryzianizowanych środowiskach o dawnej tradycji chrześcijańskiej, z drugiej zaś – odpowiedzialność za głoszenie Ewangelii tym wszystkim, którzy obojętnie czy są *blisko czy daleko* – nie znają Chrystusa (por. RM 37a). Z całą pewnością odpowiedzialność misyjna parafii wobec niechrześcijan nie byłaby wiarygodna, gdyby nie została poświadczona wysiłkiem *nowej ewangelizacji* w odniesieniu do chrześcijan niepraktykujących (por. RM 37a). Tym niemniej nie wolno zapominać o tym, że otwarcie się duszpasterstwa parafialnego na działalność misyjną *ad gentes* nie pozostaje z kolei bez wpływu na owocność inicjatyw reewangelizacyjnych, bo wzmacnia wiarę i tożsamość chrześcijańską, a życiu chrześcijańskiemu daje nowy entuzjazm i nowe uzasadnienie (por. RM 2). Podobnie jest z misyjnością parafii *ad intra* i *ad extra*: nie tylko pierwsza jest *wiarygodnym znakiem i bodźcem w stosunku do drugiej, ale i odwrotnie* (por. RM 34)³⁵.

II. Podstawowe zakresy kształtowania odpowiedzialności misyjnej parafian

1. Troska o pogłębienie świadomości misyjnej wiernych

Jeżeli misyjna odpowiedzialność parafian ma przybrać realne kształty, niezbędne są inicjatywy zmierzające do jej uformowania (por. RM 83). W pierwszym planie trzeba zadbać o stosowne kształtowanie misyjnej świadomości wiernych. W płaszczyźnie pastoralnej podstawową funkcję w tym względzie spełnia posługa przepowiadania słowa Bożego (por. RM 20). Treścią kościelnego *ministerium verbi* jest przecież Boży plan zbawienia, który swą pełnię uzyskał w Paschalnym Misterium Jezusa Chrystusa. Jego całościowa prezentacja należy do najbardziej zasadniczych obowiązków duszpasterzy. Z tej to właśnie racji są oni – jak uczy *Vaticanum II* – *dłużnikami wszystkich, aby się dzielić z nimi prawdą Ewangelii, którą się cieszą w Panu* (por. PO 4).

Jan Paweł II podkreśla, że aby sprostać wymaganiu przepowiadania Ewangelii, nakierowanemu na formowanie odpowiedzialności misyjnej, trzeba połączyć razem zwiastowanie Królestwa Bożego (treść kerygmatu Jezusa) i głoszenie wydarzenia Jezusa Chrystusa, będącego kerygmatem Apostołów (por. RM 12-20). Wczytując się w odnośne fragmenty encykliki *Redemptoris missio*, nietrudno przekonać się, że właśnie w oparciu o integrację tych dwóch orędzi duszpaste-

³⁵ Por. na ten temat: K. Müller, *Główne wytyczne działalności misyjnej*, „Concilium – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, wydanie polskie, 1-10 (1965/66), s. 213-226; F. Zapłata, *Konieczność działalności misyjnej wobec istniejących możliwości zbawienia*, „Ateneum Kapłańskie”, 61 (1969), t. 72, nr 1, s. 55-67; tenże, *Pro i contra działalności misyjnej*, „Collectanea Theologica”, 39 (1969), nr 4, s. 138-142.

rze uzyskują niepowtarzalną szansę uprzytomnienia wiernym tej prawdy, że misyjny mandat jest konstytutywnym elementem chrześcijańskiego powołania.

Prawidłowa formacja misyjnej świadomości nie może zostać ograniczona do zaszczerpienia wyznawcom Chrystusa przeświadczenia, że to, *co Pan raz głosił albo co raz w Nim dokonało się dla zbawienia rodzaju ludzkiego, należy obwieszczać i rozpowszechniać aż po krańce ziemi* (por. DM 3). Niezbędne tu są ponadto konkretne i bezpośrednie aplikacje do samego dzieła misyjnego Kościoła, choćby z uwagi na aktualną potrzebę wyeliminowania całego szeregu nieporozumień i wątpliwości, odnoszących się zwłaszcza do pojmowania uniwersalizmu chrześcijaństwa, a w konsekwencji i racji uzasadniających konieczność ewangelizacji we współczesnym świecie oraz dróg, które prowadzą do urzeczywistnienia tego zadania³⁶. Nade wszystko wierni w elementarnym zakresie powinni zostać wtajemniczeni w pogłębioną teologicznie koncepcję misyjnej działalności Kościoła, jaka wyłania się nie tylko z kart encykliki *Redemptoris missio*, ale i z magisterium II Soboru Watykańskiego oraz posoborowej adhortacji apostołskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandi*³⁷. W przeciwnym razie nadal podlegać będą destrukcyjnym wpływom obiegowych mniemań i opinii, co gruntowałoby pojęciowy zamęt i osłabiałoby poczucie odpowiedzialności za powierzony Kościołowi mandat ewangelizacyjny.

Parafialna wspólnota dzięki posłudze słowa powinna również uzyskać jasne zrozumienie prawdy, że w świetle Bożego zamysłu Kościół Chrystusowy jest sakramentalną rzeczywistością zbawiającą ludzkość, że poza nim nie ma na ziemi żadnego innego Kościoła, który by w swej historycznej i społecznej postaci był Kościołem wszystkich ludzi (por. RM 9 i 18). Z drugiej strony jednak w ramach tej samej posługi należałoby ze świadomości wiernych rugować opinię, że jedynie katolicy są wybrańcami, których Boża łaska wyrwała z *potępionej masy* reszty rodzaju ludzkiego, a w konsekwencji – zaszczerpiać im przekonanie, że przynależność do Kościoła katolickiego jest niezasłużonym przywilejem i stąd właśnie zobowiązuje do dzielenia się *z wszystkimi ludźmi dobrami duchowymi tak teraźniejszego jak i przyszłego życia* (por. AdG 7)³⁸.

³⁶ Por. P. Gheddo, *Misja a tożsamość chrześcijańska*, „Communio – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, wydanie polskie, 10 (1990), nr 4, s. 49-61. Por. też: D. Bourgeois, *Wspólnota kościelna, lud posłany w świat, by głosił cuda Bożego zbawienia*, w: *Duszpasterstwo Kościoła*, tłum. z franc. (M. Tryc – Ostrowska), Poznań 2001, s. 718-741.

³⁷ Cenną pomocą w tym przedmiocie mogą być misyjne katechezy Jana Pawła II (por. *Wierzę w Kościół...*, s. 561-600). Por. też: J.M. van Engelen, *Tendencje w misjologii dzisiejszej*, „Communio – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, wydanie polskie, 10 (1990), nr 4, s. 33-37.

³⁸ Por. F. Zapłata, *Uniwersalizm chrześcijański a misje. Problem uzasadnienia działalności misyjnej i tolerancji religijnej*, „Homo Dei”, 40 (1971), nr 2, s. 122-129.

Znaczenie przepowiadania słowa Bożego w kształtowaniu misyjnej świadomości parafian jeszcze wyraziściej zaznacza się w wymiarze ściśle religijnym. Głoszona przez duszpasterzy Ewangelia ma bowiem nie tylko aspekt poznawczy, ale również wolitywny i dynamiczny. Bóg, przemawiając przez usta kapłanów, pragnie nie tyle przekazać słuchaczom wiedzę o sobie, co raczej – oznajmić im swoją wolę. Co więcej, przepowiadane słowo Boże zawiera w sobie moc i siłę, niezbędne do podjęcia i urzeczywistnienia Bożego wezwania³⁹. Stąd właśnie – jak uczy Vaticanum II – apostołowie *głosili Słowo Boże, w pełni ufając w boską moc tego słowa, zdolną do zniszczenia potęg przeciwnych Bogu i pociągnięcia ludzi do wiary i posłuszeństwa wobec Chrystusa* (por. DH 11). Na szczególne podkreślenie w brany tu pod uwagę aspekcie zasługuje służebność *ministerium verbi* w odniesieniu do wiary (por. PO 4). Nie ulega bowiem wątpliwości, że misyjna świadomość wiernych może wzrosnąć i owocnie rozwijać się jedynie na podłożu i w oparciu o motywację nadprzyrodzoną. Z tej zapewne racji Jan Paweł II nad wyraz mocno akcentuje rolę Ducha Świętego w urzeczywistnianiu mandatu przepowiadania Ewangelii (por. RM 21)⁴⁰.

W przepowiadaniu kościelnym prymat należy przyznać przepowiadaniu homilijnemu, w którym *z biegiem roku liturgicznego wyklada się na podstawie tekstów świętych tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego* (por. SC 52). Uzasadnia to nade wszystko wyjątkowa, bo oparta o uobecnianie w liturgii misterium zbawienia, służebność tej formy głoszenia słowa Bożego w odniesieniu do wiary słuchaczy, a także okoliczność szerszego *otwarcia skarbca biblijnego* w wyniku reformy czytań biblijnych podjętej przez II Sobór Watykański, by *obficiej zastawić dla wiernych stół* słowa Bożego (por. SC 51), co umożliwia pełniejsze wprowadzenie w treść zbawczego orędzia, a zatem bardziej precyzyjne i wszechstronne ukazanie misyjnego wymiaru Kościoła oraz wypływających stąd zobowiązań. Priorytetowa ranga homilii nie przekreśla – rzecz jasna – potrzeby i znaczenia kaznodziejstwa okolicznościowego, poza ramami liturgii. Szczególną doniosłość w odniesieniu do formacji misyjnej świadomości mogą mieć zwłaszcza nauki rekolekcyjne oraz kazania głoszone z okazji dorocznego Tygodnia Misyjnego, m.in. z tytułu poszerzonych możliwości przekazu informacji na tematy misyjne. Istnieje w tej dziedzinie znaczne zapotrzebowanie społeczne. Oczywiście informacja misyjna powinna być rzetelna. Przede wszystkim trzeba koniecznie samo pojęcie misji oczyścić z tradycyjnego sentymentalizmu. Nie ma już dzikich i prymitywnych terenów misyjnych. Są tylko młode, rozwijające się państwa, może jeszcze dość ubogie, ale już niepodległe. Podobnie misjonarz

³⁹ Por. S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 50n.

⁴⁰ Por. R. Skrzypczak, dz. cyt., s. 238-241.

to nie patriarcha w tropikalnym hełmie, ale w pełnym tego słowa znaczeniu duszpasterz, który w trosce o swych *dalekich* bliźnich, ręka w rękę z rodzimym klerem, często pod zwierzchnictwem rodzimego już biskupa, pracuje nad usamodzielnieniem się danego Kościoła lokalnego (por. RM 32)⁴¹.

Nie mniejszą wagę w budzeniu i rozwijaniu odpowiedzialnej świadomości misyjnej parafian ma posługiwanie katechetyczne. Odnosi się to zwłaszcza do katechizacji młodego pokolenia, która – jak uczy Vaticanum II – *oświeca i wzmacnia wiarę, karmi życie wedle ducha Chrystusowego, doprowadza do świadomego i czynnego uczestnictwa w misterium liturgicznym i pobudza do działalności apostołskiej* (por GE 4). Tak rozumiane przepowiadanie katechetyczne stanowi nad wyraz cenny środek chrześcijańskiego wychowania⁴². Autentyzm tego wychowania zakłada – z przedstawionych już racji – formację misyjną (por. DOK 4,33). W konsekwencji w katechizacji podejmowanej przez parafialne duszpasterstwo nie może zabraknąć miejsca dla katechezy ściśle misyjnej. Jej zadaniem byłoby m.in. przedstawienie aktualnej sytuacji religijnej świata, ukazanie roli Kościoła w świecie współczesnym i odpowiedzialności chrześcijan za Kościół i całą ludzkość. Katecheza misyjna powinna również ukazać obowiązek współpracy całego Ludu Bożego w dziele misyjnym i podać konkretne możliwości w tej dziedzinie⁴³. Wydaje się jednak, że dużo większe znaczenie aniżeli katecheza ściśle misyjna ma katecheza *umisyjniona*, uwzględniająca misyjne nastawienie w całokształcie edukacji dzieci i młodzieży. Nie bez racji podkreśla się, że dopiero taka formacja katechetyczna gwarantuje prawidłową i pogłębioną świadomość misyjną młodego pokolenia⁴⁴.

Postulowane *umisyjnienie* katechezy szkolnej nie stwarza poważniejszych trudności. Katechizacja bowiem dostarcza sporo okazji umożliwiających wzięcie pod uwagę misyjnego wymiaru chrześcijańskiego powołania. Są to najpierw okazje wewnętrzne, związane z treścią katechezy, a następnie okazje zewnętrzne, to jest dni poświęcone dziełu misyjnemu (Tydzień Misyjny, Dzień Modlitw o Powołania, Misyjny Dzień Dziecka, Uroczystość Zesłania Ducha Świętego, święta i liturgiczne wspomnienia świętych misjonarzy itp.)⁴⁵. W tych okolicznościach zaleca się inicjowanie „czynów misyjnych”, np.: zbieranie znaczków

⁴¹ Por. A. Koszorz, art. cyt., s. 103.

⁴² Por. H. Słotwińska, *Edukacja a ewangelizacja*, „Roczniki Teologiczne”, 50 (2003), nr 6, s. 144n.

⁴³ Por. Z. Krzyszkowski, *Kulturowy wymiar misjologii pastoralnej...*, s. 166.

⁴⁴ Por. H. Chołyk, *Umisyjnienie katechezy inicjacyjnej drugiego programu nauczania*, „Zeszyty Misjologiczne ATK”, 5 (1979-1980), s. 265.

⁴⁵ Por. J. Krajdocha, *Umisyjnienie dzieci i młodzieży w ramach katechizacji parafialnej*, „Katecheta”, 16 (1972), nr 5, s. 215n. Por. też.: K. Czermak, *Misje odnawiają Kościół. Konferencje, spotkania biblijne, sylwetki, modlitwy*, Tarnów 1996, s. 248n.

pocztowych; organizowanie konkursów na rysunek, plakat lub ulotkę propagującą ideę misyjną; pisanie wspólnych listów do misjonarzy; przygotowanie gazetki o tematyce misyjnej; wspieranie dzieła misyjnego modlitwą i czynami ascetycznymi⁴⁶. Nietrudno zrozumieć, że tego typu inicjatywy mogą nad wyraz wydatnie przyczynić się do pogłębienia misyjnej świadomości grup katechetycznych. Potwierdzają to m.in. doświadczenia katechetów, a także rezultaty badań przeprowadzanych wśród młodzieży⁴⁷.

Istotne uzupełnienie misyjnej edukacji, realizowanej w ramach parafialnej ewangelizacji, stanowi duszpasterska troska o rozwój czytelnictwa religijnego (por. RM 83). W ostatnich latach pojawiło się wiele wartościowych publikacji podejmujących problematykę misyjną. Zaslugują one na upowszechnienie wśród wiernych poprzez jakąś formę kolportażu, a także poprzez udostępnienie ich lektury za pośrednictwem parafialnych czytelni i bibliotek. Dotyczy to zwłaszcza misyjnych dokumentów Stolicy Apostolskiej oraz corocznych papieskich orędzi misyjnych. Warto też zwrócić uwagę na interesujące czasopisma misyjne. Jan Paweł II, akcentując w encyklice *Redemptoris missio* znacznie szeroko pojętej informacji misyjnej, wspomina obok czytelnictwa również o *pomocach audiowizualnych* (por. RM 83). W interesującej nas tutaj skali parafialnej chodziłoby przede wszystkim o wykorzystanie dla misyjnej ewangelizacji wiernych tych możliwości, jakie stwarzają tzw. minimedia (np. przezrocza, kasety, płyty CD i DVD oraz amatorskie filmy)⁴⁸. Instrukcja duszpasterska Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu *Aetatis novae* z 22 lutego 1992 roku zaznacza, że zlekceważenie szansy, jaką w sferze poszerzenia i pogłębienia świadomości religijnej wiernych dają nowoczesne media komunikacyjne, które umysł ludzki coraz bardziej usprawnia i doskonali, trzeba by było uznać za poważną winę (por. AeN 11)⁴⁹.

Na koniec nie można przynajmniej nie wspomnieć o potrzebie uwzględnienia w formacji misyjnej świadomości parafian informacji o *nowych kregach* ewangelizacji misyjnej (por. RM 37). Skoro bowiem aktualna sytuacja misyjna przestała mieścić się w granicach geograficznych, wierni muszą jasno zdawać sobie sprawę z tego, że spoczywa na nich obowiązek ewangelizacji najbliższego

⁴⁶ Por. E. Rzaśa, *Katecheza misją – misja katechezą*, „Katecheta”, 24 (1980), nr 5, s. 215.

⁴⁷ Por. Sz. Perzyna, *O pracy na rzecz misji. Poradnik dla animatorów*, Pieniężno 1991; S. Bradtke, *Z badań świadomości misyjnej wśród młodzieży*, „Katecheta”, 16 (1972), nr 5, s. 203n.

⁴⁸ Por. R. Murawski, *Audiowizja a ewangelizacja. Aspekt teologiczny i pastoralny*, w: F. Adamski (red.), *Kościół a kultura masowa*, Kraków 1984, s. 92.

⁴⁹ Por. tłumaczenie polskie: „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 13 (1992), nr 6, s. 50-59.

otoczenia⁵⁰. Zdaniem Jana Pawła II dotyczy to nie tylko odpowiedzialności za niechrześcijan, którzy *bardzo licznie przybywają do krajów o chrześcijaństwie dawnej daty*, ale i troski o reewangelizację środowisk zdechrystianizowanych, gdzie wiara religijna utraciła właściwą sobie żywotność (por. RM 37). Co więcej, ewangelizacji misyjnej wymaga szereg *współczesnych areopagów* (por. RM 37c), powstałych w wyniku zainicjowanych już w 19 stuleciu procesów sekularyzacyjnych, które zaowocowały autonomizacją tzw. *reczywistości ziemskich*, obejmujących m.in. sferę kultury, gospodarki i polityki (por. GS 36). Używając terminu *areopag*, Jan Paweł II przywołał postać św. Pawła, który głosił Dobrą Nowinę o zbawieniu w Chrystusie w kulturalnym centrum starożytnego świata, czyli na areopagu ateńskim⁵¹.

Przez szereg stuleci *reczywistości ziemskie* znajdowały się pod kuratelą Kościoła. Ta kuratela nie była bynajmniej ze strony Kościoła uzurpacją. Tym niemniej sprzyjała ona realizacji takiego modelu ewangelizacji, którego owocem była *sakralizacja* doczesności. *Profanum* zostało zdominowane przez *sacrum*. Nie ulega wątpliwości, że taki stan rzeczy w decydującej mierze sankcjonowała ówczesna niedojrzałość świata, jego niezdolność do autonomicznego bytowania. Ze swej istoty zatem była to sytuacja przejściowa. Nic dziwnego przeto, że gdy u progu nowożytnej epoki świat osiągnął wreszcie zdolność samodzielnego pełnienia właściwej sobie misji cywilizacyjnej, kościelna kuratela okazała się zbędna. Proces emancypacji *ziemskich rzeczywistości*, równoznaczny z ich *desakralizacją*, ujawnił jednak zgola niechrześcijańskie oblicze świata. Właśnie te nowe obszary kulturowe, wymagające misyjnej ewangelizacji, encyklika *Redemptoris missio* nazywa *współczesnymi areopagami*.

Jan Paweł II dał wyraz przekonaniu, że pierwszym *areopagiem*, który obecnie wymaga światła Ewangelii, jest świat środków społecznego przekazu (por. RM 37c). Wypada zaznaczyć, że w tym wypadku nie chodzi bynajmniej o wykorzystanie mass mediów do ewangelizacji, ale o ewangelizację fenomenu, jaki one same stanowią. Nowoczesne media komunikacyjne ze swoim nowym językiem, nowymi technikami, nową siłą *psychologicznego rażenia* tworzą nową kulturę, zwaną *kulturą masową*. Wrogi religijnym wartościom i tradycyjnej moralności charakter tej kultury sprawia, że pojawiają się teorie, upatrujące w niej *narzędzie szatańskie*. Tymczasem, jeśli niejednokrotnie tak jest naprawdę, to przyczyna tego stanu rzeczy leży w nieobecności Kościoła w obrębie tworzonej przez mass media kultury. Jan Paweł II w związku z tym przypomina słowa

⁵⁰ Por. J. Sokol, *Misja chrześcijańska wśród pogan?*, „Teologia Praktyczna”, 3 (2002), s. 7-11.

⁵¹ Por. A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum. z ang. (A. Nowak), Kraków 2003, s. 104n.

wypowiedziane już wcześniej przez Pawła VI, że *rozdźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów* (por. EN 20), zaznaczając, iż najwymowniej ten osąd potwierdza dziedzina społecznych środków przekazu (por. RM 37c). Kościół, jeśli chce – a powinien – ewangelizować *kulturę masową*, musi aktywnie uczestniczyć w jej tworzeniu. Postulat ten oznacza nie co innego, jak potrzebę specyficznej *inkulturacji* Ewangelii, uwarunkowanej misyjnym zaangażowaniem kościelnego laikatu (por. ChL 44, AeN 11). W kontekście świata środków przekazu encyklika *Redemptoris missio* wspomina jeszcze o innych *areopagach* współczesnych, *ku którym winna się kierować działalność misyjna Kościoła* (por. 37c). Jan Paweł II przykładowo wymienia tu różne zakresy społecznego życia społecznego, gospodarczego i politycznego, do których światło Ewangelii może dotrzeć, jeśli wyznawcy Chrystusa tam obecni będą pamiętali o obowiązku dawania swej wierze autentycznego świadectwa (por. RM 37). Aby natchnąć odwagą, papież uprzytomnia wewnętrzne otwarcie się tych obszarów na ewangelizację. *Nie tylko w kulturach przepojonych religijnością – czytamy w Redemptoris missio – ale również w społeczeństwach zeświecczonych poszukuje się duchowego wymiaru życia jako środka zaradczego na odczłowieczenie. Zjawisko to, zwane «mawrotem do religii», nie jest pozbawione wieloznaczności, ale zawiera też jakieś wezwanie* (RM 38). Zadaniem parafialnego duszpasterstwa jest zadbać, by wierni byli świadomi tego wezwania.

2. Formacja misyjnej duchowości parafian

Kształtowanie misyjnej odpowiedzialności parafian nie może zatrzymać się na poziomie informacji. Encyklika *Redemptoris missio* wyraźnie zaznacza, że koniecznym uzupełnieniem misyjnej świadomości wiernych jest specyficzna misyjna duchowość (por. RM 87)⁵². Tak jest przede wszystkim dlatego, że głównym sprawcą misyjnego dzieła Kościoła jest Duch Święty (por. RM 21). *Misja Kościoła, tak jak misja Jezusa – przypomina Jan Paweł II – jest (...) dziełem Ducha Świętego. Po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Jezusa Apostołowie przeżywają silne doświadczenie, które ich przemienia: Pięćdziesiątnicę. Przyjście Ducha Świętego czyni z nich świadków i proroków* (por. Dz 1,8; 2,17-18), *wlewając w nich spokojną odwagę, która ich pobudza do przekazywania innym swego doświadczenia Jezusa i ożywiającej ich nadziei. Duch uzdalnia ich, by*

⁵² Por. H. Maurier, *Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem*, tłum. z franc. (J. Dembska), Warszawa 1997, s. 178n. Por. też: A. Wolanin, *Duchowość misyjna*, „Życie Duchowe”, 7 (2000), nr 21, s. 86-93; L.P. Bustince, M. Chmielewski, *Misyjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, w: M. Igielski (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 376-388.

dawali świadectwo o Jezusie z «otwartością» (RM 24). Obecność Ducha Świętego stanowiła konstytutywny element misji ewangelizacyjnej w każdej epoce dziejów Kościoła. Aktualni mandatariusze tego zadania nadal potrzebują dynamicznego impulsu tego samego Ducha (por. RM 28)⁵³.

Misyjna duchowość nie jest ani abstrakcją, ani pustą ideą. Przeciwnie, jest najbardziej liczącą się rzeczywistością, zabezpieczającą nie tylko misyjne zaangażowanie, ale i nadprzyrodzoną owocność misyjnego dzieła Kościoła. Według encykliki *Redemptoris missio* misyjna duchowość *wyraża się przede wszystkim w życiu pełnym uległości Duchowi Świętemu* (por. RM 87). Dzięki tej uległości chrześcijanin wewnętrznie upodabnia się do Chrystusa i przyswaja sobie zbawczy uniwersalizm Jego miłości (por. RM 88). Stąd właśnie misyjną duchowość cechuje apostołska żarliwość o to, *by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno* (por. J 11,52) oraz umiłowanie Kościoła, który z ustanowienia Chrystusa jest sakramentalnym znakiem odnajdywania się ludzkiej rodziny we wspólnocie Boga w Trójcy Świętej Jedynego (por. RM 89). Ostateczną konsekwencją uległości Duchowi Świętemu jest zdecydowane wejście na drogę świętości. W tym punkcie waga duchowości misyjnej zdaje się zarysowywać najostrzej i najobficiej. Między powszechnym powołaniem do działalności misyjnej a powszechnym powołaniem do świętości zachodzi bowiem swoiste sprzężenie zwrotne. Mając to na uwadze, Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* stwierdza: *nie wystarczy odnawiać metody duszpasterskie, ani lepiej organizować i koordynować instytucje kościelne, ani też studiować z większą przenikliwością biblijne i teologiczne podstawy wiary: trzeba wzbudzić nowy «zapal świętości» wśród misjonarzy i w całej wspólnocie chrześcijańskiej* (RM 90).

Formowaniu tak rozumianej misyjnej duchowości służy całe duszpasterstwo, a zatem i posługa przepowiadania słowa Bożego, o której była już mowa w poprzednim paragrafie, traktującym o pastoralnej trosce nakierowanej na kształtowanie misyjnej świadomości. Nietrudno to zrozumieć, jeśli pamiętać się, że kościelnego *ministerium verbi* nie da się sprowadzić wyłącznie do funkcji poznawczych. *Przepowiadanie Słowa Bożego – zaznacza papież – ma na celu chrześcijańskie nawrócenie, to znaczy pełne i szczere przyłgnięcie do Chrystusa i do Jego Ewangelii poprzez wiarę. Nawrócenie jest darem Bożym, dziełem Trójcy: to Duch otwiera drzwi serc, aby ludzie mogli uwierzyć w Pana i wyznać Go* (RM 46). Stąd właśnie, jeśli pasterze Kościoła nie głoszą swojej mądrości, ale przedkładają wiernym integralną prawdę Ewangelii, w bardzo zasadniczym stopniu i zakresie kształtują w nich również duchowość misyjną.

Tym niemniej za najbardziej istotną płaszczyznę formowania duchowości misyjnej trzeba uznać duszpasterstwo liturgiczne. Można się o tym przekonać,

⁵³ Por. R. Skrzypczak, dz. cyt., s. 235-237.

wczytując się w soborowe nauczanie na temat liturgii i jej znaczenia w życiu i działalności Kościoła. Vaticanum II nade wszystko przypomina, że liturgia, choć nie wyczerpuje całości misji pasterskiej, to *jednak jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc* (por. SC 10). W konsekwencji Kościół jako widzialny znak wciąż trwającej i wciąż działającej obecności odkupieńczej łaski Chrystusa w świecie i dla świata najpełniej urzeczywistnia się w czynnościach liturgicznych (por. SC 26)⁵⁴. W punkcie wyjścia należy zdać sobie sprawę z tego, że nie gdzie indziej, ale w liturgii rodzi się osobista i kolektywna odpowiedzialność za aktualizowanie w czasie i przestrzeni dzieła zbawienia. Skoro bowiem każda liturgiczna celebrowanie Paschalne Misterium Jezusa Chrystusa, to jednocześnie objawia ona również zbawczy uniwersalizm Bożej miłości tak w wymiarze wertykalnym, jak i przestrzennym, horyzontalnym. Można by zatem powiedzieć, że to liturgia właśnie zawiera w sobie tajemnicę zbawienia wszystkich narodów. W konsekwencji jej świadomi uczestnicy otrzymują zadanie, by w całokształcie swojego życia *wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła* (por. SC 2)⁵⁵. W związku z tym wypada – za encykliką *Redemptoris missio* – przypomnieć, że *działalność misyjna wypływa nie tylko z formalnego nakazu Pańskiego, ale i z głębokich wymogów życia Bożego w nas* (por. RM 11). To życie zaś w nader podstawowym zakresie staje się udziałem wiernych w sakramentach chrześcijańskiego wtajemniczenia, a więc poprzez chrzest, bierzmowanie i Eucharystię. O wspomnianych już konsekwencjach tego stanu rzeczy II Sobór Watykański mówi tak: *Wszyscy wierni, jako członki żywego Chrystusa, wcieleni i upodobnieni do Niego przez chrzest, bierzmowanie i Eucharystię, zobowiązani są do współpracy w szerzeniu i w rozwoju Jego Ciała, aby jak najprędzej doprowadzić je do pełni* (AdG 36).

Chrzest rodzi odpowiedzialność misyjną w sposób ontyczny. *Ochrzczeni bowiem – czytamy w soborowej konstytucji *Lumen Gentium* – poświęceni są przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym, jako dom duchowy i święte kapłaństwo, aby przez wszystkie właściwe chrześcijaninowi uczynki składać ofiary duchowe i głosić moc Tego, który wezwał ich z ciemności do swego prawdziwego świata* (por. 1 P 2,4-10). *Toteż wszyscy uczniowie Chrystusowi (...) wszędzie mają głosić świadectwo o Chrystusie, a tym, którzy się tego domagają, zdawać sprawę z nadziei życia wiecznego, która jest w nich* (por. 1 P 3,15) (LG 10). Urze-

⁵⁴ Por. B. Nadolski, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii w świetle dokumentów Vaticanum II*, Poznań 1981, s. 15.

⁵⁵ Por. W. Świerżawski, *Kościół posłany przez Boga do narodów...*, s. 152n. Por. też: M. Balwierz, *Wiara posłannictwem Kościoła w perspektywie misjologicznej*, w: W. Słomka (red.), *Wiara w postawie ludzkiej*, Lublin 1991, s. 277nn.

czywistnianie tego powołania zakłada duszpasterską troskę o uległość Duchowi Świętemu (por. RM 87). Jest na to miejsce w toku przygotowania do chrztu, jak i w trakcie jego udzielania, w odniesieniu do rodziców naturalnych i chrzestnych, a później również w stosunku do samych ochrzczonych, odpowiednio do możliwości, jakie stwarza normalny tryb funkcjonowania parafialnego duszpasterstwa, zwłaszcza przy okazji pastoralnego przygotowania do dwu kolejnych sakramentów chrześcijańskiej inicjacji⁵⁶.

Przyjęcie sakramentu bierzmowania bardzo istotnie poszerza dotychczasowe możliwości kształtowania misyjnej duchowości parafian. Przynosi ono bowiem ze sobą nowe nadprzyrodzone obdarowanie, które zobowiązuje *do szerzenia wiary słowem i uczynkiem* (por. LG 11). Niestety – nie bez racji – podkreśla się, że parafialne duszpasterstwo na tym odcinku nie odznacza się pożądanym dynamizmem⁵⁷. A przecież, jeśli człowiek ochrzczony przez bierzmowanie otrzymuje szczególny udział w ewangelizacyjnym posłannictwie Chrystusa, to należałoby ów sakrament uznać za swoistą konsekrację misyjną. Pożądanego owocu tej konsekracji nie można jednak oczekiwać bez stosownej formacji pastoralnej. Celem tej formacji powinno być ukształtowanie autentycznej duchowości chrześcijańskiej, która jest konsekwentnym i egzystencjalnym przeżywaniem przynależności do Chrystusa i do Kościoła⁵⁸. Ponieważ zaś powołanie chrześcijańskie – jak uczy II Sobór Watykański – jest powołaniem do apostołstwa (por. AA 2), a apostołstwo *przynagla wszystkich wiernych do zabiegania o chwałę Boga przez nadejście Jego królestwa i o życie wieczne dla wszystkich ludzi, by poznali jedyne Boga prawdziwego oraz Tego, którego postał, Jezusa Chrystusa* (por. AA 3), wspomniana duchowość od samego początku ma wyraźnie misyjne oblicze. Pierwszym owocem tej duchowości jest zrozumienie i zaakceptowanie odpowiedzialności za ewangelizację najbliższego otoczenia. Wiadomo zaś, że w tym wypadku najważniejszą powinnością w szerzeniu wiary jest głębokie życie chrześcijańskie. *Człowiek współczesny* – zaznacza Jan Paweł II – *bardziej wierzy świadkom, aniżeli nauczycielom, bardziej doświadczeniu, aniżeli doktrynie, bardziej życiu i faktom, aniżeli teoriom* (RM 42). Tego typu ewangelizacja nie jest – jak pamiętamy – bez znaczenia dla działalności misyjnej *ad gentes*. Kościół Chrystusowy bowiem rozrasta się nie tyle w oparciu o takie czy inne inicjatywy apostołskie, ile raczej mocą żywotności religijnej swoich wyznawców. Autentyzm chrześcijańskiego świadectwa, do którego uzdalnia i zobowiązuje

⁵⁶ Por. S. Lourdasamy, *Misyjny wymiar chrztu i bierzmowania*, „Informacje Misyjne”, 4 (1985), s. 23nn.

⁵⁷ Por. tamże, s. 23n.

⁵⁸ Por. F. Zapłata, *Duchowość misjonarska w ujęciu adhortacji apostołskiej „Evangelii nuntiandi” Pawła VI*, w: *Powołanie człowieka*, t. 6, Poznań – Warszawa 1983, s. 128.

sakrament bierzmowania, w sposób najbardziej decydujący sprawia, że Kościół ukazuje się jako *narzędzie zbawienia wszystkich* i w tym charakterze *posłany jest do całego świata, jako światłość świata oraz sól ziemi* (por. RM 9)⁵⁹. Poza tym jest rzeczą zrozumiałą, że dopiero na podłożu pogłębionej religijności może zrodzić się rzeczywista odpowiedzialność za ewangelizację świata, wyrażająca się w różnorodnych formach współpracy i współuczestnictwa w dziele misyjnym Kościoła⁶⁰. Soborowe magisterium podkreśla wyraźnie i stanowczo, że jedynie *odnowiony duch złoży w Bogu w spontanicznej ofercie modlitwy i uczynki pokutne, aby użyźniał swą łaską dzieło misyjne, zrodzi powołania misyjne i sprawi, że popłyną pomoce, których misje potrzebują* (por. AdG 36).

Jeszcze istotniejsze możliwości formacyjne w omawianej dziedzinie stwarza duszpasterstwo eucharystyczne. Nietrudno to pojąć, gdy uwzględni się rangę Eucharystii w życiu i posłannictwie Kościoła. *W Najświętszej bowiem Eucharystii – głosi Vaticanum II – zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez Ciało swoje ożywione i ożywiające Duchem Świętym daje życie ludziom, zapraszając ich i doprowadzając w ten sposób do ofiarowania razem z Nim samych siebie, swojej pracy i wszystkich rzeczy stworzonych* (PO 5). Wobec powyższego, jak liturgia brana w całości stanowi szczyt działalności Kościoła oraz źródło, z którego wypływa cała jego moc (por. SC 10), tak *Eucharystia przedstawia się jako źródło i szczyt całej ewangelizacji* (por. PO 5). Dynamizm działalności misyjnej, rodzącej dojrzałe owoce, ma swój fundament w eucharystycznym misterium, ponieważ spotkanie z Chrystusem, jakie w tych ramach dochodzi do skutku, ma najbardziej intensywny przebieg. Nie bez znaczenia jest także okoliczność, że w wypadku Eucharystii mamy do czynienia nie z jednorazowym, ale bezustannym i coraz głębszym wrastaniem w rzeczywistość Ciała Mistycznego Chrystusa (por. AA 3). Misyjny charakter owego wrastania II Sobór Watykański wyraźnie akcentuje, zaznaczając, że *Ofiara Eucharystyczna z tych, którzy należą do Kościoła, nie tylko buduje przybytek święty w Panu, mieszkanie Boże w Duchu, na miarę pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej, ale i równocześnie w przedziwny sposób umacnia ich siły do głoszenia Chrystusa* (por. SC 2). Szczególnego znaczenia nabiera tu fakt, że Eucharystia udziela i wzmacnia miłość, która jest jakby duszą wszelkiego apostołatu, a zwłaszcza misyjnej ewangelizacji (por. AA 3, AdG 7)⁶¹. Liturgia eucha-

⁵⁹ Por. tenże, *Dawanie świadectwa o Chrystusie w nowej rzeczywistości misyjnej*, „Homo Dei”, 41 (1972), nr 3, s. 211n.

⁶⁰ Por. M. Frontczyk, *Działalność misyjna Kościoła*, „Homo Dei”, 40 (1971), nr 2, s. 130n.

⁶¹ Por. M. Balwierz, *Miłość jako źródło, treść i kres misji w doktrynie encyklik misyjnych papieża posoborowych*, w: W. Słomka (red.), *Miłość w postawie ludzkiej*, Lublin 1993, s. 211n.

rystyczna jest sakramentem zbawienia, gdzie Lud Boży otrzymuje, aby dawać. Otrzymuje Ciało Chrystusa i staje się Ciałem Chrystusa, aby rozdzielać Jego miłość. W ten sposób misja wspólnoty chrześcijańskiej przedłuża czyn Chrystusa. *Ewangeliczne świadectwo, na które świat jest wrażliwy* – czytamy w encyklice *Redemptoris missio* – to poświęcanie uwagi ludziom i miłość okazywana ubogim i maluczkim, tym, którzy cierpią. Bezinteresowność tej postawy i tych działań, stanowiąca głęboki kontrast z egoizmem obecnym w każdym człowieku, rodzi konkretne pytania, które otwierają na Boga i na Ewangelię (RM 42). Dzieła miłości świadczą najgłośniejszemu wobec świata o nieustannej obecności na świecie Chrystusa i stanowią istotny kontekst oraz dopełnienie sprawowanej Eucharystii. Miłość jest nie tylko testem chrześcijańskiego życia, ale i najbardziej dynamicznym czynnikiem Kościoła. Wypada tu dodać, że miłość, będąca przedłużeniem eucharystycznego łamania chleba, nie ogranicza się do funkcji służebnej troszczącej się o ciało. Jej najistotniejszym wymiarem jest troska o ducha. W tym to właśnie znaczeniu mówimy tu o Eucharystii jako normie ewangelizacji. Trzeba zatem zadbać o to, by zapal ewangelizacyjny wiernych, a w konsekwencji i ich misyjna duchowość, rzeczywiście czerpały z tego eucharystycznego źródła⁶².

Powyższe wymaganie można urzeczywistnić jedynie pod warunkiem podjęcia starań o eucharystyczne wychowanie wiernych z wyraźnym uwzględnieniem misyjnego wymiaru chrześcijańskiego powołania. W tym kontekście cała posoborowa odnowa liturgii mszalnej winna być przez duszpasterzy parafialnych potraktowana jako nieoceniona pomoc. W szczególności – zgodnie z soborowymi wskazaniem – należałoby zabiegać o to, *aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dzięki, a ofiarując niepokalaną hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie z sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich* (SC 48). Jest oczywiste, że bez podjęcia zawartego w przytoczonym tekście programu eucharystycznego wychowania, duchowość misyjna wiernych nie będzie mogła dojrzewać. Trzeba więc jak najumiejtniej wykorzystać wszystkie nadarzające się sposobności, by w całej rozciągłości zabezpieczyć pełne, świadome i czynne uczestnictwo w liturgii mszalnej (por. SC 14). Wy-

⁶² Por. W. Świerzawski, *Misterium Eucharystii i dzieło ewangelizacji*, „Communio – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, wydanie polskie, 2 (1982), nr 6, s. 37nn. Por. też: G. Dobroczyński, *Znak nadziei. Prolegomena misyjnej duchowości nowego wieku*, w: J. Bolewski (red.), *Znaki nadziei trzeciego tysiąclecia*, Kraków 1993, s. 11-36.

pada zaznaczyć, że największe możliwości formacyjne w tej dziedzinie stwarza każdorazowa celebracja eucharystyczna, pod warunkiem jednak, że zostanie starannie przygotowana.

W konkluzji tych uwag warto jeszcze przytoczyć następujący fragment soborowej konstytucji *Sacrosanctum Concilium: Z biegiem roku Kościół odstania całe misterium Chrystusa, poczynszy od Wcielenia i Narodzenia aż do Wniebowstąpienia, do dnia Zesłania Ducha Świętego oraz oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pańskiego. W ten sposób, obchodząc misteria Odkupienia, Kościół otwiera bogactwa zbawczych czynów i zasług swojego Pana, tak że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia* (SC 102). W kontekście powyższych słów nietrudno zauważyć, że postulowany program eucharystycznego wychowania parafian pozostaje w ścisłym związku z pastoralnym zadaniem budzenia i pogłębiania misyjnej odpowiedzialności. W sensie pośrednim ten związek zachodzi zawsze. Bezpośrednio natomiast pojawia się on co najmniej kilka razy w rocznym cyklu liturgicznym, najpierw z tytułu tzw. Niedzieli Misyjnej, a następnie w te dni świąteczne, w których obchodzi się pamiątkę wydarzeń zbawczych o wyraźnie misyjnym obliczu (np. uroczystość Objawienia Pańskiego czy uroczystość Zesłania Ducha Świętego)⁶³. Wszystko razem aż nadto świadczy, że płaszczyźnie liturgicznej nie brak możliwości pozwalających *obudzać i podtrzymywać wśród wiernych gorliwość do ewangelizacji świata* (por. AdG 39).

III. Formy współpracy parafii w działalności misyjnej

1. Duchowe i materialne wspieranie dzieła misyjnego

Parafialne duszpasterstwo, powołane do uczestnictwa w ewangelizacyjnym posłannictwie Kościoła *aż po krańce ziemi* (por. Dz 1,8), nie może poprzestać na kształtowaniu misyjnej odpowiedzialności wiernych, ograniczonej wyłącznie do tych aspektów, jakie zostały rozważone w poprzednim rozdziale. Według encykliki *Redemptoris missio* potrzebna jest ponadto *współpraca misyjna* (por. RM 77), czyli organizowanie konkretnych poczynań i inicjatyw mających na celu duchową i materialną pomoc na rzecz misyjnego dzieła Kościoła⁶⁴. Rzecz jasna, iż ewangelizacyjna skuteczność owych poczynań i inicjatyw w ostatecznym

⁶³ Por. A. Koszorz, *Formacja misyjna w parafii...*, s. 104.

⁶⁴ Por. też: *Instrukcja „Cooperatio missionalis” Kongregacji Ewangelizacji Narodów* (1.10.1998 r.), tłumaczenie polskie: Warszawa 1999. Por. ponadto: F. Jabłoński, *„Cooperatio missionalis” w Polsce za pontyfikatu Jana Pawła II (1979-2005)*, w: M. Olczyk i P. Podeszwa (red.), *Evangelizare pauperibus*, Gniezno 2007, s. 305-318.

bilansie zależeć będzie od poziomu misyjnej świadomości i duchowości wiernych. Stąd też – jak to Jan Paweł II wyraźnie zaznacza – misyjna współpraca parafii winna być *zakorzeniona i przeżywana przede wszystkim w osobistym zjednoczeniu z Chrystusem: tylko w zjednoczeniu z Nim, jak latorośl z krzewem winnym (por. J 15,5), może przynosić dobre owoce* (por. RM 77). Tym niemniej – z drugiej strony – pastoralne wysiłki podejmowane w sferze duchowej formacji wiernych trudno by było uznać za prawidłowe i wiarygodne, gdyby w końcu nie doprowadziły one do przekształcenia parafii w autentyczny i dynamiczny ośrodek służby misjom (por. AdG 36).

Encyklika *Redemptoris missio*, omawiając konkretne formy współpracy parafii w działalności misyjnej, wyznacza prymat tym spośród nich, które mają charakter duchowy. W tych zaś ramach – zdaniem Jana Pawła II – na szczególną uwagę zasługuje modlitwa w intencji misji (por. RM 78). Misyjne dzieło Kościoła bowiem w swej najgłębszej istocie właściwy sobie dynamizm zawdzięcza nie przemyślności i aktywności ludzkiej, lecz Bożej łasce. Poczynania misjonarzy nie mogłyby przynieść pożądanego rezultatu, gdyby nie zostały wsparte mocą Ducha Świętego, *który w sposób widoczny uprzedza działalność apostołską, tak jak na różny sposób jej towarzyszy i nią kieruje* (por. AdG 4). Wiadomo zaś, że Duch Święty działa w klimacie modlitwy (por. DV 4). Stąd też II Sobór Watykański przypomina duszpasterzom, że ich bardzo odpowiedzialnym zadaniem jest wdrażanie wiernych do modlitwy za misje (por. AdG 39). *Jak Apostołowie po wniebowstąpieniu Chrystusa – czytamy w Redemptoris missio – Kościół winien zgromadzić się w Wieczerniku «z Maryją, Matką Jezusa» (Dz 1,14), by błagać o Ducha Świętego i otrzymać moc i odwagę do wypełnienia nakazu misyjnego* (RM 92).

Postulat modlitwy w intencji dzieła misyjnego nie jest czymś nowym. Zrozumienie wagi modlitwy bowiem odnajdujemy już u zarania misyjnej działalności Kościoła. Encyklika *Redemptoris missio* zaznacza m.in., że już św. Paweł w swych listach prosi często o modlitewne wsparcie, *aby mógł głosić Ewangelię ufnie i śmiało* (por. RM 78). Wymownym wyrazem docenienia znaczenia modlitewnego wkładu w ewangelizację świata było ogłoszenie patronką misji św. Teresy od Dzieciątka Jezus, karmelitanki bosej, która całe życie spędziła w klasztorze kontemplacyjnym. Podstawą tej decyzji była powszechnie znana gorliwość tej świętej w modlitwie w intencjach misyjnych Kościoła⁶⁵.

Wypada zaznaczyć, że modlitewna pomoc na rzecz dzieła misyjnego wchodzi w zakres możliwości każdego wiernego od dziecka przedszkolnego poczynając, a na sędziwym starcu kończąc. Duszpasterze – świadomi tego faktu – powinni

⁶⁵ Por. A. Kmiecik, *Główna odpowiedzialność Papieskich Dzieł Misyjnych w dziele ożywienia ducha misyjnego*, w: *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła...*, s. 324.

parafian nie tylko do modlitwy w intencjach misyjnych zachęcać, ale ponadto – skrupulatnie wykorzystując różne okoliczności i sytuacje pastoralne – uprzątnąć im jej potrzebę i znaczenie. Taką szansę daje np. wprowadzona do liturgii mszalnej w wyniku posoborowej reformy *modlitwa powszechna*, nazywana też *modlitwą wiernych*. Vaticanum II wyraźnie zaznacza, że w strukturze tej modlitwy jest miejsce na kierowanie do Boga *próśb o zbawienie całego świata* (por. SC 54). Nie mniejsze walory mobilizacyjne i wychowawcze mają specjalne dni modlitw za misje. Odnosi się to zwłaszcza do obchodzonej corocznie w przedostatnią niedzielę października tzw. Niedzieli Misyjnej oraz towarzyszącego jej Tygodnia Misyjnego. Poza tym przewiduje się inne jeszcze *urzędowe* dni modlitw za misje, a mianowicie: Misyjny Dzień Papieskiego Dzieła Dzieciństwa Bożego (w uroczystość Objawienia Bożego), Światowy Dzień Trędowatych (w ostatnią niedzielę stycznia), Międzynarodowy Misyjny Dzień Chorych (w uroczystość Zesłania Ducha Świętego), Misyjny Dzień Zakonnicy (w dniu 1 października, w którym wspomina się św. Teresę od Dzieciątka Jezus), Misyjny Dzień Kapłanów (w dniu 3 grudnia, w którym czci się św. Franciszka Ksawerego)⁶⁶. Inną formą wdrażania parafian do modlitewnej pomocy na rzecz dzieła misyjnego Kościoła mogłyby być miesięczne bądź kwartalne nabożeństwa misyjne, podczas których byłoby wskazane modlić się z uwzględnieniem ogłaszanych co roku przez Stolicę Apostolską papieskich intencji misyjnych. Wygłaszane w toku tych nabożeństw konferencje czy kazania umożliwiłyby podanie wiernym stosownych objaśnień na temat wspomnianych intencji, co niewątpliwie potęgowałoby ich modlitewną żarliwość. Doniosłe znaczenie ma także organizowanie w parafii grup modlitewnych. Mogą to być grupy powołane specjalnie dla wspierania misji ewangelizacyjnej Kościoła. Do modlitwy misyjnej jednak można włączyć również istniejące w parafii zespoły, co szczególnie odnosiłoby się do bractw Żywego Różańca⁶⁷. Ponadto nietrudno zrozumieć, jak istotną rolę w omawianej dziedzinie odgrywa modlitwa rodzin chrześcijańskich. Rodzinna wspólnota przecież, zbudowana na sakramentalnym przymierzu małżeńskim, jest *domowym sanktuarium Kościoła* (por. AA 11). Zawiera zatem w sobie i jest wezwana do urzeczywistniania całokształtu kościelnego posłannictwa. Vaticanum II przypomina, że to posłannictwo rodzina wypełnia m.in. *poprzez modlitwę wspólnie zanoszoną do Boga* (por. AA 11). Skuteczność tej modlitwy wypływa stąd, że *małżonkowie i rodzice chrześcijańscy*, na mocy sakramentu *we właściwym sobie stanie i porządku życia mają własny dar wśród Ludu Bożego* (por. FC 49). Duszpasterz, świadomy tych faktów, nie zaniedba żadnej okazji, by mobilizować do modlitewnego wsparcia dzieła misyjnego wszystkie

⁶⁶ Por. F. Woronowski, art. cyt., s. 100n.; J. Gajda, art. cyt., s. 49.

⁶⁷ Por. tamże, s. 102.

wspólnoty rodzinne swojej parafii⁶⁸. Szczególną wartość ma modlitwa połączona z ofiarą. W związku z tym encyklika *Redemptoris missio*, formułując postulat duchowej współpracy z działalnością misyjną Kościoła, stwierdza: *Z modlitwą trzeba łączyć ofiarę. Zbawcza wartość każdego cierpienia, przyjętego i ofiarowanego Bogu z miłością, wypływa z Ofiary Chrystusa, który wzywa członków swego Ciała Mistycznego do współdziałania w swych udrękach; do «dopełniania ich braków we własnym cielem» (por. Kol 1,24). Misjonarzowi w jego ofierze winni towarzyszyć wierni i podtrzymywać go własną ofiarą (RM 78)*⁶⁹. Jest wskazane, by modlitewny apostołat misyjny ogarnął w pierwszym rzędzie chorych, starców, wszystkich ludzi doświadczonych przez życiowe przeciwności i dźwigających materialne i moralne ciężary życia doczesnego. II Sobór Watykański bardzo gorąco zachęca duszpasterzy, by wśród chorych i cierpiących wyszukiwali takie osoby, *które by wielkodusznie ofiarowały Bogu swe modlitwy i pokutne uczynki w intencji ewangelizacji świata* (por. AdG 38). Jan Paweł II ponawia ten apel, zaznaczając, że *przez taką ofiarę chorzy stają się również misjonarzami* (por. RM 78). Okazję do takiego *zaciągu misyjnego* stwarzają bądź wizyty duszpasterskie, bądź specjalne nabożeństwa. Warto tu jeszcze raz wspomnieć, że co roku w Kościele jest obchodzony w uroczystość Zesłania Ducha Świętego specjalny Misyjny Dzień Chorych. Został on pomyślany jako podstawowa mobilizacja parafialnego duszpasterstwa do pozyskania wśród cierpiących parafian apostołów dzieła misyjnego (por. RM 78). Tą drogą właśnie nie tylko pojedyncze osoby, ale całe szpitale, sanatoria, przytulki i inne zakłady opieki społecznej, stają się w coraz większej liczbie źródłami nadprzyrodzonej mocy dla pracy misjonarskiej. Nietrudno zrozumieć, że włączenie chorych i cierpiących w akcję duchowej pomocy na rzecz misji ułatwia im samym przezwyciężanie chwil zniechęcenia i załamania oraz głębsze zjednoczenie z cierpiącym Zbawicielem świata. Warto ponadto zaznaczyć, że modlitewny apostołat misyjny ubogacony osobistą ofiarą jest dostępny ogółowi parafian. Tak się dzieje, gdy wierni, modląc się za misje, dołączają różnorakie *duchowe ofiary*, będące owocem dobrowolnie podejmowanych umartwień i wyrzeczeń. I w tej dziedzinie jest potrzebna stosowna aktywizacja duszpasterstwa parafialnego, tym bardziej, że w chwili obecnej zrozumienie sensu samozaparcia i czynów pokutnych coraz bardziej się zaciera⁷⁰.

Encyklika *Redemptoris missio* wśród form duchowej współpracy z misjami wymienia jeszcze świadectwo życia chrześcijańskiego (por. RM 78). Sięgając do Objawienia Bożego, odnajdujemy prawdę o Kościele jako sakramencie komunii

⁶⁸ Por. E. Weron, *Wychowanie w rodzinie do współodpowiedzialności za misje*, „Collectanea Theologica”, 49 (1979), nr 3, s. 152.

⁶⁹ Por. też: Jan Paweł II, *Misyjny wymiar Kościoła...*, s. 571.

⁷⁰ Por. A. Koszorz, *Formacja misyjna parafii...*, s. 105.

z Bogiem i komunii międzyludzkiej. Jeśli Kościół spełnia w świecie funkcję sakramentalnego znaku, to jego owocne działanie jest uwarunkowane tym, w jakich rozmiarach *de facto* jest on urzeczywistnieniem swej wewnętrznej istoty. Stąd właśnie kościelna wspólnota ewangelizuje świat bardziej przez swoje *esse* aniżeli przez swoje *agere*. Bo tylko Kościół żywy może być życiodajny. Wszystko razem każe uznać świadectwo życia chrześcijańskiego za *pierwszą i niezastąpioną formę misji* (por. RM 42). Była już o tym mowa w drugiej części artykułu, w której m.in. został podkreślony walor duszpasterskiej troski o autentycznie chrześcijańską duchowość parafian⁷¹.

Obok pomocy duchowej dla owocnej działalności misyjnej Kościoła niezbędną jest również pomoc materialna. *Liczne są – czytamy w Redemptoris missio – materialne i ekonomiczne potrzeby misji: chodzi nie tylko o założenie Kościoła z najkonieczniejszymi strukturami, jak kaplice, szkoły dla katechistów i seminarzystów, mieszkania, ale także o utrzymanie dzieł charytatywnych, wychowawczych i popierających rozwój człowieka, co stanowi bardzo szerokie pole działania, zwłaszcza w krajach ubogich* (RM 81). Z przytoczonych słów wynika, że współpraca misyjna w sferze materialnej obejmuje nie tylko potrzeby ściśle religijne, ale i charytatywne, i cywilizacyjne. Ewangelizacja *ad gentes* bowiem nieuchronnie prowadzi do zetknięcia się z ludzką nędzą⁷². Konfrontacja ta wymaga stosownej reakcji. Gdyby tej reakcji zabrakło, powodzenie dzieła misyjnego zostałoby zagrożone u samych podstaw. *Pomiędzy ewangelizacją i promocją ludzką, czyli rozwojem i wyzwoleniem – poucza adhortacja apostołska Evangelii nuntiandi – zachodzą głębokie więzy: więzy natury antropologicznej, jako że człowiek ewangelizowany nie jest bytem abstrakcyjnym, ale osobą uwikłaną w sprawy społeczne i gospodarcze; także więzy natury teologicznej, gdyż planu stworzenia nie można oddzielić od planu odkupienia, które dosięga spraw bardzo konkretnych, jak zwalczanie krzywdy i zaprowadzanie sprawiedliwości; oraz więzy natury najbardziej ewangelicznej, czyli porządek miłości: bo jak można głosić nowe przykazanie bez popierania w sprawiedliwości i pokoju prawdziwego i braterskiego postępu człowieka* (EN 31). Kościół, prowadząc działalność misyjną, zawsze zdawał sobie sprawę z tych powiązań. Stąd nigdy nie zaniedbywał gromadzenia środków materialnych na walkę z głodem, chorobami, analfabetyzmem i zacofaniem gospodarczym⁷³. Jan Paweł II – podobnie jak II Sobór

⁷¹ Por. M. Pelino Domingues, *Parafia jako miejsce ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja* (Kolekcja „Communio”, t. 8), Poznań 1993, s. 303n.

⁷² Por. F. Zapłata, *Współczesne rozumienie działalności misyjnej Kościoła*, „Chrześcijanin w Świecie”, 9 (1977), nr 10, s. 51n.

⁷³ Por. tenże, „*Populorum progressio*” a dzieła misyjne, „Collectanea Theologica”, 38 (1968), nr 3, s. 140-142.

Watykański – zauważa, że takie ukierunkowanie dzieła misyjnego nadal jest niezbędne, zalecając w tej dziedzinie braterską współpracę z innymi chrześcijanami i niechrześcijanami (por. RM 57; AdG 41 i GS 88)⁷⁴.

W zbiorce funduszów na cele ewangelizacyjne winny uczestniczyć wszystkie parafie. II Sobór Watykański zaznacza, że pomoc materialna na rzecz misji nie może być traktowana jako jałmużna, bo wymaga jej sprawiedliwość. Tak należałoby patrzeć na składkę pieniężną, którą każda parafia, proporcjonalnie do swych dochodów, ma obowiązek corocznie przekazać na dzieło misyjne (por. AdG 38). Stąd też duszpasterze parafialni, podejmując trud formowania misyjnej odpowiedzialności wiernych, nie powinni wstydzić się prosić ich o materialne wsparcie dla misji, stając się *niejako żebrakami dla Chrystusa i zbawienia dusz* (por. AdG 39)⁷⁵.

Apelując o pomoc materialną na rzecz misji, duszpasterze powinni również zadbać o to, by świadczone na ten cel przez wiernych środki wypływały z ducha chrześcijańskiej miłości i poczucia wspólnoty z całym Kościołem. Szczególną uwagę należałoby zwrócić na to, aby dar złożony na cele misyjne miał charakter wdzięczności za otrzymaną wiarę, a jednocześnie by był środkiem pomagającym w rozwoju tej wiary. *Gdy chodzi o pomoc materialną – poucza Jan Paweł II – ważne jest zwracanie uwagi na ducha, w jakim się daje. Dlatego trzeba poddać rewizji własny styl życia: misje wymagają nie tylko pomocy, ale współuczestniczenia w przepowiadaniu i w miłości względem ubogich. Wszystko, co otrzymaliśmy od Boga – tak życie, jak i dobra materialne – nie jest nasze, ale zostało nam dane do użytku. Wielkoduszność w dawaniu musi być zawsze oświecona i natchniona wiarą: wówczas – naprawdę – «więcej szczęścia jest w dawaniu, aniżeli w braniu»* (RM 81)⁷⁶.

Ponadto trzeba zadbać, by świadczenie pomocy materialnej na rzecz dzieła misyjnego nie przybrało charakteru wyłącznie filantropijnego. Odnosi się to zwłaszcza do Kościoła w Polsce, gdzie pomoc ta sprowadza się niejednokrotnie do wysyłania paczek z żywnością, odzieżą czy lekarstwami. Oczywiście, taka forma pomagania ośrodkom misyjnym nie jest pozbawiona wartości pedagogicznej czy pastoralnej, tym niemniej nie można ograniczać się wyłącznie do tego

⁷⁴ Por. na ten temat: M.–J. Le Guillou, *Misje – przeszkodą czy bodźcem dla ekumenizmu?*, „Concilium – Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, wydanie polskie, 1-10 (1965/66), s. 260-267; J. Schütte, *Pomoc w rozwoju – przeszkodą w działalności misyjnej?*, „Collectanea Theologica”, 43 (1973), nr 1, s. 158-162; nr 2, s. 174-179; nr 3, s. 162-164.

⁷⁵ Por. F. Zapłata, *Dekret „Ad gentes” o działalności misyjnej Kościoła*, „Homo Dei”, 35 (1966), nr 4, s. 211.

⁷⁶ Por. A. Koszorz, *Misyjna działalność Kościoła*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 11, Warszawa 1978, s. 101. Por. też: F. Zapłata, *Wiera a misje*, tamże, t. 4, Warszawa 1970, s. 140n.

typu przedsięwzięć. Wiadomo przecież, że misyjne potrzeby są o wiele szersze i poważniejsze. W urealnieniu tych potrzeb mogłaby wydatnie pomóc łączność z konkretnym terenem misyjnym. II Sobór Watykański wprowadził nie zaaprobował proponowanego przez niektórych biskupów patronatu nad poszczególnymi ośrodkami misyjnymi, ale wyraził uznanie pod adresem tych wszystkich, którzy dążą do nawiązania ściślejszego kontaktu z poszczególnymi parafiami czy diecezjami misyjnymi (por. AdG 37)⁷⁷. Znaczenie tego rodzaju *współpracy misyjnej* podkreśla także encyklika *Redemptoris missio*, w której m.in. czytamy: *Również bezpośrednia znajomość życia misyjnego i nowych wspólnot chrześcijańskich może wzbogacić i ożywić wiarę. Zastępuje na pochwałę odwiedzanie placówek misyjnych, zwłaszcza przez młodych, którzy udają się tam, by służyć i doświadczyć prawdziwego życia chrześcijańskiego* (RM 82).

Gromadzenie pomocy materialnej na cele misyjne w parafii może dokonywać się w różny sposób. Do najprostszych form należy zbiórka ofiar pieniężnych w ramach liturgii mszalnej lub podczas nabożeństw misyjnych. Podobny charakter ma kwesta do puszek na terenie przykościelnym organizowana choćby raz w roku. Poza tym w kościele parafialnym należałoby umieścić na stałe skarbonkę umożliwiającą osobom zainteresowanym składanie ofiar na misje. Można też organizować specjalne imprezy czy przedstawienia, rozprawdzać odpłatnie pamiątki i materiały misyjne, w tym również *misyjne cegielki*. Do gromadzenia funduszy na cele misyjne byłoby wskazane włączyć również dzieci. Takie inicjatywy z reguły stają się zaczynem szerszych działań w skali ogólnoparafialnej. W celu zdynamizowania i *ukościelnienia* całokształtu powyższych przedsięwzięć narzuca się potrzeba nawiązania łączności z poszczególnymi Papieskimi Dziełami Misyjnymi, którym encyklika *Redemptoris missio* przyznaje pierwszeństwo (por. RM 84). W związku z tym warto wspomnieć, że aktualnie istnieją cztery takie dzieła: Dzieło Rozkrzewiania Wiary, Papieskie Dzieło Misyjne św. Piotra Apostoła, Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci i Dziecięce Dzieło Rozkrzewiania Wiary⁷⁸. Przynależność do którejkolwiek kategorii wymienionych dzieł sprawia, że parafialne zespoły misyjne stają się integralną częścią instytucjonalnej pomocy Kościoła powszechnego na rzecz misji, koordynowanej w skali światowej poprzez Kongregację do spraw Ewangelizacji Narodów (por. RM 84, AdG 29)⁷⁹.

⁷⁷ Por. A. Koszorz, *Formacja misyjna w parafii...*, s. 106.

⁷⁸ Por. J. Gajda, art. cyt., s. 50-52.

⁷⁹ Por. A. Kmieciak, *Główna odpowiedzialność Papieskich Dzieł Misyjnych w dziele ożywiania ducha misyjnego*, w: *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła...*, s. 326n. Por. też: F. Zapłata, *Stolica Apostolska a dzieło misyjne*, „Collectanea Theologica”, 38 (1968), nr 1, s. 160-169.

2. Pastoralna troska o powołania misyjne

Encyklika *Redemptoris missio* przypomina, że niezmiernie istotnym składnikiem *misyjnej współpracy* parafii jest *troska o powołania misyjne* (por. RM 79). Trud ewangelizacyjny przecież to w bardzo podstawowym zakresie praca misjonarzy⁸⁰. II Sobór Watykański mówi o tym następująco: *Chociaż obowiązek rozszerzenia wiary ciąży w odpowiedniej części na każdym uczniu Chrystusowym, to jednak Chrystus Pan powołuje zawsze z liczby uczniów tych, których sam chce, aby byli z Nim i aby mógł ich wysłać na głoszenie nauki narodom. Dlatego przez Ducha Świętego, który udziela, jak chce, charyzmatów dla wspólnego dobra, wzbudza w sercach jednostek powołanie misyjne* (AdG 23). Jan Paweł II, przytaczając powyższy tekst w swojej misyjnej encyklice, stwierdza z mocą, co następuje: *Szczególne powołanie misjonarzy na całe życie zachowuje w pełni swą moc: stanowi ono przykład misyjnego zaangażowania Kościoła, który zawsze potrzebuje poświęceń radykalnych i całościowych, nowych śmiałych impulsów* (RM 66).

Nie ulega wątpliwości, że Bóg, który chce, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni, zabezpiecza Kościołowi dostateczną ilość powołań do służby misyjnej. Powołanie misyjne – jak każde inne wezwanie Boże – jest jedynie zaproszeniem. Jako takie wymaga pozytywnej odpowiedzi ze strony człowieka⁸¹. Taka odpowiedź – niestety – nie zawsze ma miejsce, o czym najdobitniej świadczą poważne niedostatki personalne na terenach misyjnych. Co więcej, liczba misyjnych powołań ciągle spada. Dopływ kadr misjonarzy do niektórych krajów zmniejszył się w ostatnich dziesiątkach lat o 50%, a nawet i więcej. W niedługim czasie liczba misjonarzy wystarczy zaledwie do duszpasterskiej obsługi już ochrzczonych⁸².

Uwzględniając powyższy stan rzeczy, Jan Paweł II stwierdza: *Troska o powołania misyjne stanowi sedno współpracy: głoszenie Ewangelii wymaga głosicieli, żniwo potrzebuje robotników, misji dokonują przede wszystkim mężczyźni i kobiety poświęceni na całe życie dziełu Ewangelii, gotowi iść na cały świat i nieść zbawienie. Dlatego też pragnę jeszcze raz przypomnieć potrzebę troski o powołania misyjne. Świadomi odpowiedzialności powszechnej chrześcijan za wkład w dzieło misyjne i rozwój ubogich ludów, winniśmy wszyscy stawiać sobie pytanie, dlaczego w różnych narodach, podczas gdy rośnie zapotrzebowanie, powołania misyjne, które są prawdziwą miarą oddania się braciom, narażone są na gwałtowny spadek*

⁸⁰ Por. K. Müller, *Posłannictwo misjonarzy dzisiaj*, „Collectanea Theologica”, 45 (1975), nr 1, s. 145n.

⁸¹ Por. F. Zapłata, *Teologia powołania misyjnego*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 8 (1970), nr 2, s. 114.

⁸² Por. A. Halemba, *Wkład polskich misjonarzy i misjonek w dzieło misyjne*, w: J. Guzowski (red.), *Misyjne zadania Kościoła*, Olsztyn 1997, s. 30-35.

(RM 79). Z całą pewnością to pytanie powinni postawić sobie parafialni duszpasterze, których obowiązkiem jest – jak uczy Vaticanum II – *troszczyć się osobiście lub przez innych, by każdy z wiernych został doprowadzony w Duchu Świętym do rozwoju swego własnego powołania zgodnie z Ewangelią* (por. PO 6). W tym obowiązku mieści się również troska o powołania misyjne, co soborowy dekret *Ad gentes* konkretyzuje w następującym postulatcie: kapłani w pracy duszpasterskiej powinni z jednej strony ukazywać *rodzicom chrześcijańskim konieczność i zaszczyt pielęgnowania powołań misyjnych wśród swych synów i córek*; z drugiej zaś – *podtrzymywać w młodzieży szkolnej i w stowarzyszeniach katolickich zapal misyjny, tak by z nich wyrosli przyszli zwiastunowie Ewangelii* (por. AdG 39). Zgodnie z powyższym postulatem encyklika *Redemptoris missio* pastoralną odpowiedzialność za powołania misyjne wiąże najpierw z duszpasterstwem rodzin, a następnie z duszpasterstwem młodzieży (por. RM 80)⁸³.

Jest oczywiste, że prawidłowa troska duszpasterska o chrześcijańską rodzinę nie może ujawnić i nie docenić jej misyjnego wymiaru⁸⁴. Jan Paweł II, podkreślając ów fakt, odsyła do bardziej szczegółowej analizy tej problematyki w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*, w której m.in. czytamy: *Sakrament małżeństwa, który podejmuje na nowo i nakłada obowiązek wszczepiony na chrzcie świętym i w bierzmowaniu – obrony i szerzenia wiary, czyni małżonków i rodziców chrześcijańskich świadkami Chrystusa «aż po krańce ziemi», prawdziwymi i właściwymi «misjonarzami» miłości i życia* (FC 54). Pastoralna opieka nad *Kościołami domowymi*, ożywionymi już w swej najgłębszej istocie duchem misyjnym, powinna zaowocować solidarną odpowiedzialnością rodziców i duszpasterzy za budzenie i pielęgnowanie powołań misyjnych, przez które *rodziny chrześcijańskie dają szczególny wkład w sprawę misyjną Kościoła* (por. FC 54). W tym kontekście Jan Paweł II przypomina, że sprzyjające warunki dla tych powołań stwarzają w rodzinach: życie intensywnej modlitwy, rzeczywisty duch służby bliźniemu i wielkoduszne uczestnictwo w działalności Kościoła (por. RM 80)⁸⁵.

Duszpasterstwo młodzieży jest z natury rzeczy kontynuacją i uzupełnieniem wychowania w chrześcijańskiej rodzinie, którego istotę stanowi przygotowanie *dzieci do życia, aby każde wypełniło całkowicie swe zadanie, zgodnie z otrzymanym od Boga powołaniem* (por. FC 53). Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, analizując wyłaniającą się na tym podłożu specyfikę katechezy, zaznacza, że powinna ona przysposabiać młode pokolenie nie tylko do osobistego przyłgnięcia

⁸³ Por. A. Koszorz, *Formacja misyjna w parafii...*, s. 107.

⁸⁴ Por. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń (red.), *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, Lublin 2013, s. 736 (szkoda, że w pracy liczącej 824 stron tej sprawie poświęcono dwa ogólnikowo brzmiące zdania).

⁸⁵ Por. E. Weron, *Wychowanie w rodzinie do odpowiedzialności za misję...*, s. 154.

do Chrystusa, ale również do szeroko pojętego apostołatu ewangelizacyjnego (por. CT 56-57)⁸⁶. Duszpasterze, podejmując to zadanie, mogą i powinni ukazywać istotę powołania misyjnego, które objawia się w *całkowitym oddaniu się na służbę ewangelizacji* (por. RM 65). Tym zaś młodym ludziom, którzy odkrywają w sobie wezwanie Boże do służby misyjnej, ze strony parafialnego duszpasterstwa należy się taka formacja, by z wiarą i odwagą byli zdolni odpowiedzieć słowami proroka Izajasza: *Panie, ota ja, jestem gotowy! Poślij mnie!* (por. RM 80).

Wypada raz jeszcze – za Janem Pawłem II – podkreślić, że powołanie misyjne to *specjalne powołanie*, wyrażające się w zaangażowaniu obejmującym *całą osobę i całe życie misjonarza*, bo wymaga od niego *bezgranicznego poświęcenia sił i czasu* (por. RM 65). Takie powołanie mogą otrzymać kapłani, osoby konsekrowane bez święceń kapłańskich, a także wierni świeccy (por. RM 23)⁸⁷.

Z całą pewnością na pierwszym planie misje potrzebują kapłanów, jako autorytatywnych głosicieli Ewangelii i szafarzy sakramentów świętych, a także jako głównych organizatorów i kierowników misyjnej ewangelizacji. W większości wypadków kapłani ci rekrutują się ze specjalistycznych zgromadzeń zakonnych. Jednakże w związku z kryzysem powołaniowym, jaki dotknął w ostatnich latach znaczną część tych zgromadzeń II Sobór Watykański sformułował następujący apel: *Ponieważ z dniem każdym wzrasta coraz bardziej zapotrzebowanie na pracowników winnicy Pańskiej, a kapłani diecezjalni pragną mieć coraz większy udział w ewangelizacji świata, święty Sobór życzy sobie, aby biskupi, mając na uwadze ogromny brak kapłanów, utrudniający ewangelizację w wielu krajach, wystali po należytym przygotowaniu niektórych spośród lepszych swoich kapłanów, pragnących poświęcić się dziełu misyjnemu, do diecezji pozbawionych księży, aby tam przynajmniej przez pewien czas w duchu posługiwania pracowali w dziele misyjnym* (AdG 38). Warto zauważyć, że Episkopat Polski, odpowiadając na ten soborowy dezyderat, podjął na 140 konferencji plenarnej w dniu 24 stycznia 1971 roku uchwałę, na mocy której postanowiono oddać na usługi misji *ad gentes* 1% ogółu kapłanów diecezjalnych (około 150 kapłanów)⁸⁸. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* podkreśla *wartość i owocność tego doświadczenia*, zaznaczając przy tym, że *kapłani, zwani Fidei donum, uwidaczniają w sposób szczególny więź komunii pomiędzy Kościołami, dają cenny wkład we wzrost*

⁸⁶ Por. J. Tomczak, *Katecheza młodzieży w nauczaniu Jana Pawła II*, w: R. Murawski (red.), *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, Warszawa 1989, s. 140.

⁸⁷ Por. Cz. Białek, *Powołanie misyjne*, „Ateneum Kapłańskie”, 61 (1969), t. 72, nr 1, s. 118n. Por. też: F. Zapłata, *Powołanie Kościoła do służby wszystkim narodom*, „Homo Dei”, 38 (1969), nr 3, s. 155.

⁸⁸ Por. A. Koszorz, *Udział Polski w dziele misyjnym*, „Collectanea Theologica”, 52 (1982), nr 1, s. 159. Por. też: T. Atlas, *Misjonarze „fidei donum” z Polski*, tamże, 77 (2007), nr 3, s. 149-153.

wspólnot kościelnych znajdujących się w potrzebie, czerpiąc z nich równocześnie świeżość i żywotność wiary (por. RM 68)⁸⁹.

Obok kapłanów – zakonnych i diecezjalnych – istotną rolę w dziele misyjnym pełnią siostry i bracia zakonni. Bracia zakonni zazwyczaj uczestniczą w bezpośredniej pracy ewangelizacyjnej i duszpasterskiej: uczą katechizmu, w czasie nabożeństw przewodniczą modlitwie, rozdzielają komunie świętą. Siostry zakonne z kolei poza wymienionymi funkcjami wykonują zadania charytatywne, prowadzą szpitale i przychodnie lekarskie, pracują w misyjnym szkolnictwie. Encyklika *Redemptoris missio* podkreśla historyczne zasługi rodzin zakonnych w krzewieniu wiary i formowaniu nowych Kościołów, zaznaczając przy tym, że w dobie obecnej instytucje życia konsekrowanego, niezależnie od tego, czy mają cel ściśle misyjny czy też nie, powinny wzmocnić gotowość poświęcenia swej działalności w krzewieniu Królestwa Bożego. Dotyczy to nie tylko instytucji życia czynnego, ale i instytucji życia kontemplacyjnego. Jan Paweł II zachęca te ostatnie, by zakładały nowe wspólnoty na terenach misyjnych. *Obecność ta* – stwierdza papież – *jest korzystna wszędzie w świecie niechrześcijańskim, zwłaszcza w tych regionach, gdzie religie mają w poszanowaniu życie kontemplacyjne ze względu na ascezę i na poszukiwanie Absolutu* (RM 69)⁹⁰.

Encyklika *Redemptoris missio* kładzie duży nacisk na deklerykalizację powołania misyjnego. Świadczy o tym nie tylko docenienie wkładu w ewangelizację misyjną osób konsekrowanych nieposiadających święceń kapłańskich, ale i wypowiedzenie faktu uczestnictwa w dziele misyjnym *ad gentes* kościelnego laikatu. Jan Paweł II przypomina, że powołanie misyjne nie utożsamia się z powołaniem kapłańskim. Jego podstawą jest fakt wszczęcia w Chrystusa w ramach konsekracji chrzcielnej oraz charyzmatyczne natchnienie Ducha Świętego, który powołuje i uzdalnia chrześcijanina do poświęcenia się pracy ewangelizacyjnej na terenach misyjnych (por. RM 71). Angażowanie ludzi świeckich do pracy misyjnej nie może być zatem odczytywane jako swoiste ustępstwo, będące rezultatem zmniejszenia się liczby powołań duchownych. Laikat w działalności misyjnej jest nieodzowny z natury ewangelizacji⁹¹. *Ewangelia bowiem* – jak czytamy w soborowym dekrecie *Ad gentes* – *nie może zapuścić głębokich korzeni w umysłach,*

⁸⁹ Kapłani diecezjalni przeznaczeni do pracy misyjnej są nazywani *fidei donum* w nawiązaniu do encykliki papieża Piusa XII, zaczynającej się od słów *Fidei donum*, w której po raz pierwszy została sformułowana pod adresem biskupów zachęta, „by oddali niektórych swych kapłanów na czasową służbę Kościołom Afryki”, co sankcjonowało już istniejące w tej dziedzinie inicjatywy.

⁹⁰ Por. J. Górski, *Zaangażowanie misyjne siostr zakonnych*, „Homo Dei”, 59 (1990), nr 3-4, s. 213-216.

⁹¹ Por. J. Dyduch, *Prawny aspekt misyjnej działalności Ludu Bożego*, „Analecta Cracoviensia”, 19 (1987), s. 416n.

w życiu i pracy jakiegos narodu bez czynnego udziału ludzi świeckich (AdG 21). Tak jest przede wszystkim dlatego, że ewangelizacja – jak to już zaznaczono – powstaje w ścisłym związku z działaniem na rzecz postępu społecznego. Świeccy misjonarze są potrzebni przede wszystkim w społeczno-gospodarczym wymiarze dzieła misyjnego (por. RM 71)⁹². Tak rozumiana specyfika powołania misyjnego laikatu w bardzo zasadniczym stopniu pozwala duchowieństwu na podjęcie funkcji ściśle religijnych. Nie oznacza to – oczywiście – że wierni świeccy pracujący na misjach nie wykonują również i zadań o charakterze pastoralnym. Jan Paweł II wspomina zwłaszcza posługę katechistów oraz apostołat *ruchów kościelnych* (por. RM 72 i 73).

Wszystkie wspomniane wyżej kategorie powołań misyjnych potrzebują żarliwej i wytrwałej modlitwy całej parafialnej wspólnoty oraz poszczególnych jej członków (por. RM 77). Modlitwa w dziele budzenia powołań religijnych, zakonnych i misyjnych, odgrywa rolę zasadniczą. Wiemy to od samego Chrystusa, który dostrzegając, że żniwo wprawdzie wielkie, a robotników mało, polecił w pierwszym rzędzie modlić się: *Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo* (por. Mt 9,37-38). Postulowany wkład modlitewny jest dostępny każdej parafialnej wspólnotcie. W rzeczywistości jednak pojawia się on jedynie tam, gdzie został podjęty trud stosownej formacji misyjnej. Nie może to dziwić, gdyż – jak o tym wspomniał II Sobór Watykański – tylko *odnowiony duch złoży Bogu w spontanicznej ofercie modlitwy i zrodzi powołania misyjne* (por. AdG 36). Modląc się w intencji wzrostu liczby powołań misyjnych, należy ze szczególną troską prosić o powołania rodzime. Powodzenie dzieła misyjnego bowiem w nader podstawowym zakresie zależy od przejścia misji ewangelizacyjnej przez miejscowych misjonarzy (por. RM 62)⁹³.

Nie wolno zapomnieć, że modlitewnego wsparcia oczekuje nie tylko sama decyzja dotycząca podjęcia wezwania Bożego, ale i gotowość dalszej ofiarnej współpracy z łaską powołania. Odnosi się to w szczególny sposób właśnie do powołań misyjnych, z uwagi na bardzo wysokie wymagania związane z ich owocną dla dzieła ewangelizacji realizacją. Wymagania te wiążą się nie tylko z radykalizmem charyzmatu misyjnego, ale i z nierzadkim ryzykiem niezrozumienia, odrzucenia i prześladowania (por. RM 66). Destruktywny wpływ na zaangażowanie misjonarzy ma także aktualny kryzys idei misyjnej, w obliczu

⁹² Por. E. Weron, *Laikat w służbie misjom w świetle Synodu Biskupów 1987 r.*, „Collectanea Theologica”, 59 (1989), nr 2, s. 97n.

⁹³ Por. F. Zapłata, *Działalność misyjna na progu nowej ery*, w: B. Gielata i F. Zapłata (red.), *Kościół na drodze spotkania z Trzecim Światem*, Warszawa 1971, s. 16. Por. też: tenże, *Nowe wysiłki Kościoła w kształtowaniu prawdziwie rodzimych wspólnot chrześcijańskich*, „Collectanea Theologica”, 42 (1972), nr 2, s. 171-177.

którego tak łatwo można zatracić poczucie sensu swego powołania (por. RM 65). Jeżeli mimo tych wszystkich niebezpieczeństw i trudności misyjnemu przepowiadaniu Ewangelii towarzyszy odwaga, poświęcenie, entuzjazm i żarliwość misjonarska, to nie ulega wątpliwości, że jest to owoc wytrwałej modlitwy wspólnoty wiernych⁹⁴.

Budzeniu powołań misyjnych służy również informacja. W dokumencie Kongregacji do spraw Ewangelizacji Ludów na temat powołania misyjnego i formacji misjonarzy znajdujemy m.in. takie stwierdzenie: *Pomimo wszelkich przemian struktur i obyczajów dzisiejszego społeczeństwa, wielkoduszość młodych pozostaje niezmienna i napawa otuchą. Wielkoduszość ta przejawia się bądź to w gotowości służenia nieszczęśliwym dotkniętym różnymi klęskami, bądź też poświęceniu się pracy dla ludów cierpiących na skutek niedostatecznych warunków rozwoju, jak to ma miejsce w krajach Trzeciego Świata. Problemy potrzebującej ludności coraz bardziej stają się problemami wspólnymi, wymagającymi osobistego zaangażowania. Młodzież oferująca swe usługi i zobowiązująca się podjąć dłuższą lub krótszą służbę, najczęściej kierują się motywami ludzkiego braterstwa, lecz także duchem autentycznie chrześcijańskim*⁹⁵. Zarysowana w przytoczonym tekście sytuacja pozwała przypuszczać, że przyczyną braku powołań misyjnych jest nie tyle brak wielkoduszości dzisiejszej młodzieży, co raczej niedostateczne naświetlenie idei misyjnej. W takich warunkach zresztą ogólna świadomość oraz odpowiedzialność misyjna nie prezentują zbyt wysokiego poziomu, co dodatkowo osłabia gotowość podjęcia Bożego wezwania. Charyzmat powołania misyjnego bowiem rodzi się zawsze na podłożu żywego zaangażowania i odpowiedzialności za ewangelizację całej chrześcijańskiej wspólnoty (por. RM 83)⁹⁶.

Budzeniu powołań misyjnych w parafii – zarówno w formie modlitewnej, jak i informacyjnej – mogą służyć takie okazje, jak Tydzień Misyjny, Niedziela Misyjna, Tydzień Modlitw o Powołania, spotkania wiernych z misjonarzami, a zwłaszcza obrzęd wręczania krzyża misyjnego, czyli pożegnanie wyjeżdżających na misje. W tym ostatnim wypadku parafia uświadamia sobie, że żegnani misjonarze wyruszają na tereny misyjne niejako w jej imieniu, co rodzi i ożywia modlitewną odpowiedzialność. Poza tym okoliczność, że dzisiaj młodzi ludzie wyruszają w świat, by głosić Chrystusową Ewangelię i wchodzić na drogę wymagającą trudu i wielu wyrzeczeń, wywiera ogromne wrażenie, porusza serca i sumienia, co nie pozostaje bez wpływu na odkrycie i zaakceptowanie dalszych powołań misyjnych. Podobny rezultat może przynieść zalecane przez II Sobór

⁹⁴ Por. Z. Pawłowski, *Charyzmat powołania misyjnego*, „Homo Dei”, 44 (1975), nr 3, s. 230n.

⁹⁵ Tłumaczenie polskie: „Collectanea Theologica”, 43 (1973), nr 3, s. 153.

⁹⁶ Por. Z. Pawłowski, art. cyt., s. 233.

Watykański *utrzymywanie dalej łączności z misjonarzami, pochodzącymi z tej samej wspólnoty* (por. AdG 37). Widocznym i pobudzającym pamięć znakiem takiej łączności mogłaby być umieszczona w łatwo dostępnym miejscu gablota misyjna, zawierająca listy misjonarzy, zdjęcia obrazujące ich pracę oraz informacje misyjne z całego świata⁹⁷.

Wspomniane powyżej możliwości, choć z całą pewnością wartościowe, nie są w stanie w całej rozciągłości zabezpieczyć powodzenia misyjnej akcji powołaniowej w parafii. Powołanie misyjne wymaga solidnego fundamentu religijnego i wychowania do odpowiedzialności za Kościół i jego misję ewangelizacyjną w świecie. Taki fundament może stworzyć jedynie gruntowna i świadoma praca duszpasterska w wyraźnie zarysowanym i stale obecnym profilu misyjnym⁹⁸.

Potrzeba takiego duszpasterstwa narzuca się tym bardziej, że – jak już wspomniano – z uwagi na procesy dechrystianizacyjne i autonomizację *rzeczywistości ziemskich* Kościoł współczesny został wezwany do nowych zadań ewangelizacyjnych, które nad wyraz istotnie modyfikują zarówno samą koncepcję powołania misyjnego, jak i rozumienie misyjnej odpowiedzialności parafii.

Zakończenie

Jan Paweł II w dwóch przemówieniach skierowanych do polskich biskupów przybyłych w 1993 roku do Rzymu z wizytą *ad limina Apostolorum* nakreślił rozległą panoramę zadań ewangelizacyjnych, jakie jawią się przed Kościołem w Polsce w aktualnej sytuacji⁹⁹. W tej panoramie niezwykle ostro i mobilizująco został zarysowany postulat zaangażowania misyjnego polskiego duszpasterstwa. Najwymowniej świadczy o tym następujący fragment papieskiego przemówienia z 12 stycznia: *«Idźcie na cały świat». Każda wizyta «ad limina» jest zawsze jakimś szczególnym otwarciem się Kościołów partykularnych na Kościół powszechny. Wypada mi w tej chwili powtórzyć to, co napisałem w encyklice «Redemptoris missio»: «Zachęcam wszystkie Kościoły i Pasterzy, kapłanów, zakonników, wiernych, by otwierali się na powszechność Kościoła, unikając wszelkiego rodzaju partykularyzmu, ekskluzywizmu i poczucia samowystarczalności. Kościoły lokalne, chociaż zakorzenione są we własnym narodzie i jego kulturze, winny jednak w sposób konkretny zachowywać uniwersalistyczny zmysł wiary, a więc dawać*

⁹⁷ Por. A. Koszorz, *Formacja misyjna w parafii...*, s. 107.

⁹⁸ Por. tenże, *Powszechność obowiązku misyjnego*, „Collectanea Theologica”, 41 (1971), nr 1, s. 165n.

⁹⁹ Por. *Kościół wspólnotą ewangelizującą*. Przemówienie do I grupy biskupów polskich (12.01.1993 r.); *Kościół na polskiej ziemi wobec nowych zadań*. Przemówienie do II grupy biskupów polskich (15.01.1993 r.), w: „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 14 (1993), nr 2, s. 15-18 i 19-22.

i przyjmować od innych Kościołów, dary duchowe, doświadczenia duszpasterskie (...) jak też pracowników apostolskich i środki materialne» (n. 85). Kościół polski, po latach pewnej izolacji narzuconej siłą przez system totalitarny, tego otwarcia bardzo dzisiaj potrzebuje¹⁰⁰.

Można by powiedzieć, że prezentowane opracowanie wychodzi naprzeciw zasygnalizowanej potrzebie. Zawiera ona bowiem próbę zarysowania w oparciu o treść encykliki *Redemptoris missio* Jana Pawła II w miarę całościowego programu pastoralnego funkcjonowania parafii jako elementarnej struktury nośnej misyjności Chrystusowego Kościoła.

W wymiarze ściśle teoretycznym podjętego zadania zostały ukazane dwie najbardziej zasadnicze racje *umisyjnienia* duszpasterstwa parafialnego, a mianowicie: uniwersalny charakter kościelnego mandatu misyjnego oraz radykalnie zmieniona sytuacja religijna współczesnego świata. W pierwszym wypadku istotne znaczenie ma *powrót misji do jednej misji Kościoła, włączenie misjologii w eklezjologię i umiejscowienie ich obu w trynitarnym planie zbawienia, co nadaje nowy oddech samej działalności misyjnej, nie pojmowanej już jako zadanie na marginesie Kościoła, ale umieszczonej w samym sercu jego życia, jako podstawowy obowiązek całego Ludu Bożego* (por. RM 32). W drugim wypadku natomiast w kontekście utraty żywego sensu wiary przez Kościoły w krajach od dawna chrześcijańskich niezwykle ostro jawi się współzależność pomiędzy różnymi formami ewangelizacyjnej działalności Kościoła, a więc między opieką duszpasterską nad wiernymi, nową ewangelizacją i specyficzną działalnością misyjną *ad gentes*. Ważna jest ostateczna konkluzja tych rozważań, którą encyklika *Redemptoris missio* streszcza w następującej tezie: *Misyjność «ad intra» jest wiarygodnym znakiem i bodźcem dla misyjności «ad extra» i odwrotnie* (RM 34).

Konkretna prezentacja pastoralnego programu *umisyjnienia* parafialnego duszpasterstwa uwzględnia dwie zasadnicze płaszczyzny: formacyjną i akcyjną. Zgodnie z zasadą *agere sequitur esse* prymat został wyznaczony tym inicjatywom i działaniom, które mają na celu kształtowanie z jednej strony misyjnej świadomości, a z drugiej misyjnej duchowości parafian. Odnowa misyjnego zaangażowania bowiem w pierwszym rzędzie zależy od odnowy wiary i życia chrześcijańskiego wiernych (por. RM 2). Dopiero na takim podłożu rodzi się, pogłębia i poszerza zdrowa *współpraca misyjna*, obejmująca łącznie sferę duchową i materialną. *W ten sposób – podkreśla Jan Paweł II – wierzący rozszerza granice swej miłości, okazując troskę o tych, którzy są daleko, tak jak i o tych, którzy są blisko: modli się za misje i o powołania misyjne, pomaga misjonarzom, śledzi z zainteresowaniem ich działalność, a kiedy wracają, przyjmuje ich z taką samą*

¹⁰⁰ Kościół wspólnotą ewangelizującą..., s. 17.

radością, z jaką pierwsze wspólnoty chrześcijańskie słuchały Apostołów opowiadających, jak wiele Bóg zdziałał przez ich przepowiadanie (por. Dz 14,27) (RM 77).

Włączenie misyjnego wymiaru w całokształt pracy duszpasterskiej w parafii nie jest bynajmniej sprawą prostą. Presja naglących i bezpośrednich zadań pastoralnych, jakie trzeba podejmować w skali parafialnej, przesłania dość często ogólnokościelne potrzeby i zadania. W tych warunkach bowiem niejednemu duszpasterzowi wydaje się, że troska o powierzona mu część owczarni Chrystusowej całkowicie wyczerpuje treść powierzonego mu posłannictwa ewangelizacyjnego. Stąd też misje nierzadko w życiu parafii pozostają naprawdę czymś „zagranicznym”. Wartość przedstawionej w tym opracowaniu analizy wyraża się m.in. w uprzytomnieniu wewnętrznej sprzeczności takiego stanowiska. Żadna parafia, jako elementarna część żywego organizmu Kościoła, nie może zrzucić z siebie misyjnej odpowiedzialności. Skoro bowiem Chrystus cały Kościół uczynił „swym współpracownikiem w dziele powszechnego zbawienia” (por. RM 9), a „impuls misyjny należy do wewnętrznej natury życia chrześcijańskiego” (por. RM 1), to wspólnota parafialna pozbawiona misyjnego oblicza zatracą swoją rację bytu. Niedostatek otwarcia misyjnego nieuchronnie osłabia żywotność całego parafialnego duszpasterstwa. Sytuacja przeciwna natomiast przyczynia się do rozwoju życia religijnego i wzbogacenia chrześcijańskiego ducha parafii. Każdy duszpasterz, który z odwagą podejmuje pracę na rzecz misji, wkrótce doświadczy, że w parafii obudzą się nowe siły, a wierni w sposób bardziej zdecydowany wkroczą na drogę wewnętrznej odnowy.

Summary

THE RESPONSIBILITY FOR MISSION EDUCATION IN THE PARISH IN THE LIGHT OF JOHN PAUL II'S ENCYCLICAL REDEMPTORIS MISSIO

The author of *The Responsibility for Mission Education in the Parish in the Light of John Paul II's Encyclical Redemptoris Missio* points out that John Paul II's Encyclical Redemptoris Missio, proclaimed on 7th December 1990, on the 25th Anniversary of the conciliar Decree "Ad Gentes" on the mission activity of the Church, was meant to mobilize the whole ecclesiastical community to renew its missionary involvement. On the basis of the papal document, the author analyses pastoral ministry on a parish level in terms of the whole missionary mandate assigned to the Church. This is because it is in the parish life that the Universal Church finds her most direct and conspicuous expression. The first part of the article is devoted to the examination of the two essential reasons justifying the missionary aspect of a parish. One of them can be called ecclesiological as it refers to the missionary nature of the Catholic Church whose elementary element is a parish. The other reason is kairological in nature as it stems from the understanding of the need for reading and expounding the signs of the times in the light of the Gospel (c.f. GS 4). Seen in this context, the parish work appears as a logical consequence of the properly conceived pastoral ministry. If we take into account the so far – marginal

and occasional – character of the parish missionary involvement, it is not hard to comprehend the necessity of a particularly radical emendation of both its concept and its functioning. This should be reflected in developing missionary awareness within the confines of the elementary parochial religious activities aimed at the deepening of the Christian spirituality of the congregation. This issue is taken up in the second part of the paper. The third part deals with the concrete forms of the spiritual and material support of the missions with the particular emphasis on creating and developing missionary vocations.

Wykaz skrótów

- AA – Dekret II Soboru Watykańskiego *Apostolicam actuositatem*
AdG – Dekret II Soboru Watykańskiego *Ad gentes*
AeN – Instrukcja duszpasterska Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu *Aetatis novae*
ChD – Dekret II Soboru Watykańskiego *Christus Dominus*
ChL – Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Christifideles laici*
CT – Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Catechesi tradendae*
DH – Deklaracja II Soboru Watykańskiego *Dignitatis humanae*
DOK – Dyrektorium Ogólne o Katechizacji Kongregacji ds. Duchowieństwa
DV – Encyklika Jana Pawła II *Dominum et Vivificantem*
EN – Adhortacja apostolska Pawła VI *Evangelii nuntiandi*
FC – Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Familiaris consortio*
GE – Deklaracja II Soboru Watykańskiego *Gravissimum educationis*
GS – Konstytucja II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes*
LG – Konstytucja II Soboru Watykańskiego *Lumen gentium*
OT – Dekret II Soboru Watykańskiego *Optatam totius*
PDV – Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*
PG – Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Pastores gregis*
PO – Dekret II Soboru Watykańskiego *Presbyterorum ordinis*
RM – Encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio*
SC – Konstytucja II Soboru Watykańskiego *Sacrosanctum Concilium*

Rozumienie historii w perspektywie retrospekcji protologicznej

W starożytnych antropologiach dominowało ahistoryczne spojrzenie na człowieka, historyczność ujmowano jako podleganie zmienności, przemijaniu i przechodzeniu w nicłość¹. Także wielu chrześcijańskich teologów (św. Augustyn, św. Grzegorz z Nazjanzu) historię postrzegało w kategoriach negatywnych jako następstwo grzechu pierworodnego, degradację moralną i społeczną człowieka oraz przemijanie, które stanowi bezsensowny proces pozbawiający człowieka tego, co najcenniejsze – ludzkiej egzystencji². Przełom w chrześcijańskiej teologii nastąpił w XVIII i XIX wieku pod wpływem ewangelickiej i katolickiej szkoły tybińskiej³. Oficjalna teologia obawiała się jednak myślenia historycznego, dopatrując się w nim zagrożenia prowadzącego do relatywizacji prawd chrześcijańskich. Opór został przełamany dopiero w okresie Soboru Watykańskiego II, który postulował poszerzenie refleksji chrześcijańskiej o historię. Uznano wówczas, że wiedza teologiczna musi być poszerzona i ubogacona poznaniem i myśleniem historycznym⁴.

¹ C.S. Bartnik, *Historyczność osoby*, w: *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii*, Lublin 2001, s. 48; tenże, *Historyczność człowieka w ujęciu personalistycznym*, w: *Osoba i historia...*, s. 55; M. Antoniewicz, *Chrystologia historii w ujęciu personalizmu szkoły lubelskiej*, Poznań 2013, s. 150.

² C.S. Bartnik, *Historyczność człowieka w ujęciu personalistycznym*, s. 54-55.

³ Tenże, *Historia zbawienia w katolickiej szkole tybińskiej*, w: *Eseje o historii zbawienia*, Lublin 2002, s. 377-384.

⁴ M. Antoniewicz, *Chrystologia historii w ujęciu personalizmu szkoły lubelskiej*, s. 29; C.S. Bartnik, *Życie w Słowie*, Lublin 2011², s. 61; M. Kowalczyk, *Człowiek jako historia*, w: C.S. Bartnik, *Apologetyka personalistyczna*, Lublin 2004, s. 182; W.M. Fac, *Historyczny charakter chrześcijaństwa*, w: C.S. Bartnik, *Apologetyka personalistyczna*, s. 75; J. Gocko, *Historyczność jako wewnętrzna zasada myślenia teologicznego i jego*

W ujęciu personalistycznym historia jest rozumiana w znaczeniu pozytywnym i twórczym jako pewna modalność istnienia osobowego oraz struktura bytu ludzkiego, która realizuje osobę i prowadzi ją do najwyższego poziomu rozwoju personalnego⁵. Profesor Czesław S. Bartnik – do którego odwołujemy się w naszych rozważaniach – ukazuje historię przez pryzmat reinterpretacji obrazów protologicznych⁶. Lubelski teolog uważa, że nie należy ich rozumieć w znaczeniu historycznym jako idealnego początku i szczytu rozwoju człowieczeństwa, stanowiącego punkt ciężkości całych ludzkich dziejów. Jego zdaniem w teologii nastąpiło wyraźne odejście od ujęć statycznych, przedstawiających nieruchomy prapoczątek jako punkt odniesienia dla rozumienia historii, i odwołano się do kategorii dynamicznych. W rezultacie obrazy alfabne są traktowane jako prorockie, wyrażające istotę historii i ludzkiego życia, jego sensu i celu⁷.

W ramach naszych rozważań podejmiemy próbę przedstawienia rozumienia historii w perspektywie retrospekcji protologicznej. Prezentacja tego zagadnienia zostanie ukazana w czterech punktach podejmujących analizę kluczowych elementów prehistorii biblijnej: 1) Adam – protologiczna zasada interpretacji wszechhistorii, 2) Kain i Abel – nurt historii i antyhistorii, 3) potop – rozwój antyhistorii i znak profetyczny i 4) wieża Babel – dialektyka historii i antyhistorii.

1. Adam – protologiczna zasada interpretacji wszechhistorii

W tradycji religijnej Izraela postać Adama jest rozumiana jako „klucz” służący do interpretacji całej rzeczywistości. Początek ludzkości był określany przez przymierze zawarte między Bogiem i Adamem, reprezentującym pierwszych ludzi. Miejszem przymierza był biblijny raj, w którym, według tradycji jahwistycznej, panował stan przyjaźni między człowiekiem i Bogiem, a także harmonia na płaszczyźnie międzyludzkiej oraz między ludźmi i całym stworzeniem⁸. W centrum biblijnego rajy znajdowało się drzewo życia i drzewo poznania dobra i zła, symbolizujące granice zakreślone człowiekowi przez Boga⁹. Narracja autora natchnionego, prowadząca do odkrycia tajemnicy grzechu, wiąże się z drzewem poznania dobra

argumentacji, w: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie księdza profesora Czesława S. Bartnika*, t. II, red. K. Gózdź, Lublin 2009, s. 378.

⁵ R. Kozłowski, *Prawdziwa ikona życia*, w: *Ku mądrości teologii*, red. K. Gózdź, E. Sienkiewicz, Szczecin 2008, s. 296-297; M. Antoniewicz, *Chrystologia historii w ujęciu personalizmu szkoły lubelskiej*, s. 153.

⁶ C.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 188 [dalej CSH].

⁷ W. Pikor, *Bóg wobec przemocy człowieka w Rdz 1-11*, „Collectanea Theologica” 73(2003), fasc. 3, s. 11-12.

⁸ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 304 [dalej DK 1].

⁹ DK 1, s. 302.

i zła, które symbolicznie wskazuje, że wraz z przekroczeniem przez człowieka Bożego planu i próby wprowadzenia przez niego planu alternatywnego, została naruszona pierwotna harmonia¹⁰. Człowiek mógł spożywać owoce ze wszystkich drzew rajsiego ogrodu z wyjątkiem drzewa poznania dobra i zła, które w rzeczywistości nie oznaczało zdobywania wiedzy ani ograniczeń, jakie w tym wymiarze zostały nałożone na człowieka, lecz pokusę zrównania się istoty ludzkiej z Bogiem¹¹. Człowiek uległ pokusie bycia równym Stwórcy, chciał odebrać Bogu prerogatywy bycia Panem życia i moralności¹². W ten sposób odrzucił także pochodzący od Boga ostateczny sens i cel ludzkiej egzystencji i ukształtował zdeformowaną wizję prawdy na temat tego, kim jest człowiek. Plan alternatywny, zaprojektowany w opozycji do planu Bożego, stał się źródłem nieszczęścia, zniekształcił obraz ludzkiego życia, prawdę o powołaniu i ostatecznym przeznaczeniu osoby ludzkiej. W rezultacie doprowadził do zerwania przez człowieka przymierza z Bogiem.

Pierwsze przymierze ujmowane od strony Boga jawiło się jako nieodwołalne i cechowało się absolutną wiernością. Podstawą i trwałym zwornikiem tego przymierza była prawda o obrazie i podobieństwie Bożym człowieka. Nieodwołalność przymierza wskazuje na niezmienność Bożego planu i wierność Boga w stosunku do osoby ludzkiej. Człowiek, który został powołany do istnienia jako „gospodarz” całego stworzenia, w imieniu Stwórcy miał kontynuować Jego dzieło w świecie, przez co miała się też dokonywać jego samorealizacja¹³. Poza tym człowiek, będąc koroną stworzenia, został uczyniony odpowiedzialnym za świat przyrody; był reprezentantem całego świata wobec Boga, gdyż w nim stworzenie osiągnęło poziom świadomości i mogło nawiązać dialog ze Stwórcą¹⁴.

Profesor C.S. Bartnik uważa, że na skutek upadku pierwszych ludzi doszło do rozbicia „jednego Adama” na wiele „nurtów doświadczenia religijnego, wiele kultur, plemion, narodów, państw i wiele antyetycznych wartości określających człowieczeństwo”¹⁵, takich jak dobro – zło, prawda – fałsz, miłość – nienawiść, zbawienie – niezabawienie¹⁶. Wynika z tego, że autentyczne człowieczeństwo

¹⁰ G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, Kraków 1997, s. 71.

¹¹ H. Muszyński, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, „Collectanea Theologica” 49 (1979), fasc. 2, s. 26-27.

¹² DK 1, s. 330.346

¹³ DK 1, s. 310-311.

¹⁴ M. Antoniewicz, *Środowisko naturalne «odblaskiem stwórczej miłości Boga»*. *Zarys ekoteologii w ujęciu Benedykta XVI*, „Teologia dogmatyczna”, t. 5, Poznań 2010, s. 69-82; H. Wagner, *Dogmatyka*, Kraków 2007, s. 400-401.

¹⁵ CSH, s. 199.

¹⁶ C.S. Bartnik, *Szkic teologii historii zbawienia*, w: *Eseje o historii zbawienia*, s. 34; tenże, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 318 [dalej HLC]; CSH, s. 199; DK 1, s. 330; M. Kowalczyk, *Personalistyczna teologia historii zbawienia*, w: *In Persona Christi...*, s. 475.

zawsze kształtuje się w napięciu egzystencjalnym, ponieważ człowiek jest postawiony wobec wartości i antywartości, a wybory, których dokonuje, kształtują jego osobowość lub stanowią źródło jej degradacji, niespełnienia personalnego¹⁷. W rezultacie upadku Adama i Ewy nastąpiło także rozbitcie społeczne ludzkości, w której pojawiły się różne formy doświadczenia religijnego, ukształtowały się różnorodne kultury i sposoby organizacji życia społecznego.

W tradycji biblijnej Adam jawi się jako prototyp ludzkości, czyli istota kluczowa dla zrozumienia całej rzeczywistości, a przede wszystkim osoby ludzkiej i wszechhistorii¹⁸. Postać Adama wskazuje na podstawową strukturę ludzkiej egzystencji, jej uwarunkowania oraz możliwości samorealizacji na płaszczyźnie osobowej. Spełnienie osoby dokonuje się poprzez wartości stanowiące wyraz realizacji planu Bożego w stosunku do człowieka. Oznacza to, że osoba ludzka może osiągnąć swój pełny rozwój tylko w relacji do Osób Bożych¹⁹.

2. Kain i Abel – nurt historii i antyhistorii

Prehistoria biblijna ma charakter typologiczny, dąży do wyjaśnienia upadku ludzkości i rozprzestrzeniania się zła na świecie. Grzech protologiczny zainicjował nowy rozdział ludzkich dziejów. Od upadku Adama i Ewy, którzy utracili stan przyjaźni z Bogiem, a następnie bratobójstwa Kaina (Rdz 4,1-7), rozpoczął się nurt historii naznaczony grzechem²⁰. Biblijne opowiadanie przedstawiające historię Kaina i Abela symbolizuje dwa sprzeczne ze sobą nurty historii²¹. Od Abela pochodzi „święta Rzeka historii”, która zmierza do osoby Jezusa Chrystusa, a jego śmierć ofiarna jest typem śmierci Zbawiciela²². W związku z tym Abel jest przedstawiany w Nowym Testamencie jako świadek i przykład wiary (Hbr 11,4; 12,24). Ojcowie Kościoła, nawiązując do krwi Abela (Hbr 12,24), nauczali, że od

¹⁷ C.S. Bartnik, *Teologia historiozofii*, w: *Osoba i historia...*, s. 125; tenże, *Historia i myśl*, Lublin 1995, s. 19; HLC, s. 96-98; M. Antoniewicz, *Personalistyczna interpretacja grzechu pierworodnego*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 4 (2012) 59, s. 259-273; tenże, *Chrystologia historii w ujęciu personalizmu szkoły lubelskiej*, s. 246.

¹⁸ CSH, s. 189; M. Join-Lambert, X. Leon-Dufour, *Adam*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 41 [dalej STB].

¹⁹ C.S. Bartnik, *Człowiek na łonie Trójcy Świętej*, w: *Eseje o historii zbawienia*, s. 226-227; tenże, *Zbawienie jako trynitarna ekonomia miłości*, w: *Eseje o historii zbawienia*, s. 224-225. K. Wojtkiewicz, *Trynitologia prozopoiczna*, w: *Ku mądrości teologii*, s. 87.

²⁰ C.S. Bartnik, *Teologia miasta*, w: *Teologia i świat osoby*, Lublin 2008, s. 159; A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy*, Warszawa 1986, s. 54.

²¹ C.S. Bartnik, *Nadzieje upadającego Rzymu. Papieska wizja świata u schyłku imperium rzymskiego*, Warszawa 1982, s. 150-151; CSH, s. 199; P. Grelot, *Abel*, w: STB, s. 36.

²² A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1983², s. 117.

niego rozpoczął się „Prapierwotny Kościół”²³. Sprawiedliwy Abel (Mt 23,35) odpowiadał na przymierze z Bogiem czystym kultem i prawym życiem, które wyrażało się w postawie braterskiej względem innych ludzi. Prawemu postępowaniu Abła przeciwstawiają się złe uczynki Kaina (1 J 3,12)²⁴. Od niego płynie „Rzeka antyhistorii”, czyli negacji Boga, przekleństwa i niezbawienia²⁵. Kain, budując swoje życie na antywartościach, jest przykładem związania grzechu ze śmierciąadaną drugiemu człowiekowi.

Historia Kaina pokazuje, że grzech zrywa przyjaźń człowieka z Bogiem, niszczy ludzką osobowość i zniekształca więzi społeczne. Wystąpienie człowieka przeciwko Bogu, powodujące także niszczenie relacji międzyludzkich, tworzy nurt antyhistorii i antyzbawienia. W historii Kaina brak porządku w religijnym wymiarze życia powoduje zakłócenia w sferze relacji międzyludzkich. Od historii Kaina i Abła rozwój świata dokonywał się w dwóch kierunkach przez nich wyznaczonych²⁶. Księga Rodzaju pokazuje, jak rozwijała się historia Kaina po zabójstwie brata i wygnaniu go sprzed oblicza Boga, akcentując fakt zbudowania przez niego miasta, które nazwał imieniem swego syna: „Henoah” (Rdz 4,17). W mentalności koczowniczej kultura i cywilizacja miasta oznaczały odejście od tradycyjnych obyczajów i pobożności, a ostatecznie od wiary Ojców²⁷. W kulturze nomadów i pasterzy miasta były symbolem ludzkiego zepsucia, tak jak Sodoma i Gomora. Kainici, którzy odeszli od dotychczasowego stylu życia, kształtowali swoją kulturę, kładąc duży nacisk na budowę miast i rozwój techniki. Jednocześnie następowało u nich rozluźnienie stylu życia i coraz bardziej wzrastała swoboda moralna, co spowodowało, że stali się symbolem komunikacji zła w świecie. Kierunek zapoczątkowany przez Abła rozwinęli Setyci, którzy prowadzili życie zgodne z naturą, co w ówczesnej kulturze oznaczało także życie zgodne z wolą Bożą. Natura była rozumiana jako dzieło Stwórcy, dlatego koczowniczy styl życia, głęboko związany ze środowiskiem i rytmem natury, wydawał się być bliższym Bogu. Setyci rozwinęli taki sposób życia, w którym przestrzegano zasad moralnych i dążono do harmonii w relacji z Bogiem.

Dwie tendencje rozwoju świata – w kierunku zainicjowanym przez Kaina i Abła – coraz bardziej się rozchodziły i pogłębiały, tworząc dwa sprzeczne nurty historii. W rezultacie tego procesu w świecie wytworzyła się sytuacja rozbitcia, obok głównego nurtu historii rozwijał się sprzeczny z nim nurt antyhistorii.

²³ CSH, s. 199.

²⁴ P. Grelot, *Abel*, w: STB, s. 36.

²⁵ CSH, s. 199.

²⁶ C.S. Bartnik, *Anakephalaiosis*, „Vox Patrum” 11-12 (1991-1992) 20-23, s. 149.

²⁷ A. Läßle, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, s. 114; tenże, *Od egzegezy do katechezy*, s. 54.

3. Potop – rozwój antyhistorii i znak profetyczny

W biblijnym opowiadaniu o potopie (Rdz 6,1-9,29) autor natchniony pokazuje, jak nurt antyhistorii, który uwidocznił się w postępowaniu Kaina, rozlał się na całą ludzkość: „Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że usposobienie ich jest wciąż złe” (Rdz 6,5). Intensywny rozwój nurtu antyhistorii, za którym stoi ogrom zła moralnego, oddają słowa mówiące o powszechnej nieprawości i złym usposobieniu ludzi. Człowiek stworzony na obraz Boży przez swoje postępowanie stał się antyobrazem, przeciwnikiem i nieprzyjacielem Boga²⁸. Słabość i grzeszność człowieka, która z biegiem czasu coraz bardziej się odsłaniała, sprawiła, iż „Pan (...) żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się” (Rdz 6,6). Żal i smutek Boga wyrażają w istocie Jego głęboką troskę i zainteresowanie dalszym losem człowieka²⁹. Bóg, wkraczając w ludzkie dzieje, a zarazem w każdą indywidualną historię człowieka, okazuje swoje miłosierdzie³⁰. Historia stworzenia wiąże się więc z procesem zbawienia. Pojawiający się w tym kontekście gniew Boga (Rdz 6,13) w obrazowy sposób ukazuje wielkość ludzkiego grzechu, a jednocześnie wskazuje na poszukiwanie dróg ocalenia człowieka.

Autor natchniony, analizując nurt grzechu, w którym tkwi Kain, wskazuje też na linię zbawienia ludzkości, w którą jest włączony Abel i Set (Rdz 4,26), a także Noe. Ten ostatni otrzymał obietnicę, że Bóg zawrze z nim przymierze (Rdz 6,18). W ten sposób Noe stał się znakiem błogosławieństwa dla całej ludzkości. Bóg polecił mu zbudować arkę, która była znakiem jego „panowania” nad ziemią, a z czasem stała się jakby drugim „Ogrodem Edenu”, „nowym stworzeniem” i typem Kościoła³¹. Po potopie Bóg zawarł z Noem przymierze, na mocy którego świat będzie podtrzymywany w istnieniu mimo grzechu człowieka – króla stworzenia (Rdz 8,21-22).

Biblijny potop jest wydarzeniem dokonującym podziału historii na dwa etapy. Na pierwszym etapie – przed potopem – Adam był praojcem całej ludzkości, a na drugim – po potopie – praojcem nowej ludzkości stał się Noe³². Historia

²⁸ C.S. Bartnik, *Życie w Słowie*, s. 292; DK 1, s. 310.

²⁹ D. Adamczyk, *Zepsucie moralne ludzkości jako przyczyna potopu*, „Studia Warmińskie”, 47 (2010), s. 31.

³⁰ C.S. Bartnik, *Bóg miłuje człowieka*, w: *Kamienie wołać będą*, Szczepbrzeszyn 2011, s. 186-189; L. Stachowiak, *Opowiadanie biblijne o potopie na tle historii początków Rdz 1-11*, „Ateneum Kapłańskie” 104 (1985), z. 1-2, s. 106.

³¹ CSH, s. 200; L. Szabó, *Potop*, w: STB, s. 746; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1-11*, Tarnów 2002¹, s. 346.

³² L. Stachowiak, *Opowiadanie biblijne o potopie na tle historii początków Rdz 1-11*, s. 108-109; L. Szabó, *Noe*, w: STB, s. 560-561.

biblijna pokazuje, że przez Adama przyszło na ludzi nieszczęście; natomiast Noe miał odwrócić mroczny nurt historii i zapoczątkować nowy związek Boga z ludźmi: „Ja, Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie” (Rdz 9,9)³³. Noe spełniał rolę pośrednika między Bogiem a ludźmi; stał się przedstawicielem Boga wobec ludzi, a zarazem reprezentantem całej ludzkości wobec Boga. Słuszne jest zatem twierdzenie, że Noe jest nie tyle postacią jednostkową, co osobą korporatywną, w której cała ludzkość skupia się i otwiera na zbawcze spotkanie z Bogiem. Bóg przez przymierze z Noem zniżył się do ludzi i pragnął z nimi zamieszkać, co spowodowało, że cała ludzkość została włączona w historię zbawienia. Znakiem przymierza pomiędzy Bogiem a wszystkimi narodami ziemi stała się tęcza (Rdz 9,12-17).

Opowiadanie o potopie wskazuje, że Bóg przemawia do człowieka w całej historii stworzenia, czyni to nie tylko przez swoje słowa, ale i cały kosmos, świat przyrody i ludzkie dzieje. Prowadzi to do wniosku, że opowiadanie o potopie, ukazując rozwój antyhistorii, jest też ważnym znakiem profetycznym.

4. Wieża Babel – dialektyka historii i antyhistorii

Biblijne opowiadanie o budowie wieży Babel (Rdz 11,1-9) przedstawia rozwój ciemnego nurtu w ludzkich dziejach. Szuka przyczyny wyjaśniającej fakt, że różne narody ziemi nie stanowią zgodnej rodziny ludzkiej, lecz są podzielone i skłócone; nie tylko, że się nie rozumieją, ale już nie chcą się zrozumieć; zamiast dążyć do pokoju i zgody zmierzają do konfrontacji.

Według typologii adamologicznej ludzie powinni stanowić jedność międzyosobową na płaszczyźnie duchowej i religijnej. Podstawowa zasada tej jedności wpływała z jedności i jedyności samego Boga. Kult sprawowany przez ludzi miał stanowić zwornik jedności nie tylko na płaszczyźnie religijnej, ale i naturalnej, obejmującej wszystkie sfery życia ziemskiego. Jedność w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym miała stanowić źródło, a jednocześnie ideał i cel ludzkich dziejów³⁴. Głównym dążeniem człowieka powinno być budowanie jednego wielkiego „miasta świata” i uczynienie z wszystkich ludzi jednej rodziny ludzkiej. Tymczasem ludzie dążyli do zbudowania wieży sięgającej nieba, która stała się znakiem zła i bałwochwalstwa, prometejskiej pychy i przeciwstawiania się człowiekowi Bogu³⁵. Budowa wieży Babel, która miała sięgać nieba i dać człowiekowi dostęp do życia wiecznego, była wyrazem konfrontacji człowieka

³³ D. Adamczyk, *Zepsucie moralne ludzkości jako przyczyna potopu*, s. 34.

³⁴ CSH, s. 201.

³⁵ G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 180; D.G. Burke, *Potop*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 2004, s. 798.

z Bogiem³⁶. Dążenie istoty ludzkiej do samoubóstwienia oznaczało radykalne wystąpienie przeciwko Stwórcy, a jednocześnie karykaturę ludzkiej społeczności, której symbolem był Babilon³⁷. Bóg jednak przeciwstawił się podjętej przez człowieka próbie autosoterii.

Stwórca zaproponował ludziom uczynienie ze świata jednego wielkiego Ogrodu Eden, a ze społeczności ludzkiej jednego Adama korporatywnego. Odrzucenie pomocy ze strony Boga, a także traktowanie Go jako rywala doprowadziło do rozbicia społeczności ludzkiej – „pomieszania języków”, co wyrażało się we wzajemnej wrogości między ludźmi, antagonizmach występującym na różnych poziomach organizacji życia społecznego, poczynając od rodziny, a kończąc na całej ludzkości.

W rozumieniu C.S. Bartnika odwołanie się do jednego Boga stanowi czynnik integrujący całą ludzkość. Opierając się na jedności wiary i kultu jako elemencie zespalaającym społeczność ludzką, można skutecznie dążyć do realizacji celu wyznaczonego przez Boga – uczynienia z ludzkości jednego Adama, osoby społecznej, która jest zespolona na płaszczyźnie ducha (duchowy wymiar ludzkiej egzystencji) i ciała (organizacja życia społecznego). Realizacja tej idei prowadzi do budowy jednego „miasta świata” oraz ukształtowania jednego „ducha” komunikacji międzyludzkiej, obejmującej ludzi wszystkich miejsc i czasów. Okazuje się, że ta profetyczna wizja będzie zrealizowana dopiero w drugim Adamie – Jezusie Chrystusie³⁸, który zjednoczy wszystkie narody ziemi w „jednym Słowie Bożym, jednym Duchu Bożym i w jednym Kościele”³⁹.

W opowiadaniu o wieży Babel jest ukazany mroczny nurt ludzkich dziejów naznaczony grzechem, dialektyka historii i antyhistorii. Podział między ludźmi, wzajemna złość i nienawiść ma swoje źródło w odrzuceniu Boga. Oznacza to, że tam, gdzie ludzie nie są związani wiarą w prawdziwego Boga, nie można zbudować zdrowego społeczeństwa i prawidłowych relacji międzyludzkich. Odejście od Boga i ustanowionego przez Niego porządku uniemożliwia zbudowanie trwałej, zgodnej i szczęśliwej społeczności ludzkiej. Analizowane opowiadanie ma także wydźwięk pozytywny, gdyż wskazuje, że wiara w jednego Boga jest fundamentem wolności i przyszłości ludzkości, mimo jej chwilowych niepowodzeń i nieszczęść.

³⁶ Wieża Babel jest symbolem pychy i bałwochwalstwa, wszystkich sił świata, które są nieprzyjazne Bogu (Jr 50,51; Iz 13,14). W Apokalipsie Babilon jest obrazem bezbożnego świata (Ap 14,8; 16,19; 18,1-24). Por. W. Chrostowski, *Wieża w Babel – czym staje się świat bez Boga? (Rdz 11,1-9)*, „Przegląd Powszechny” 12 (1984) 760, s. 331-332.

³⁷ C.S. Bartnik, *Niezmiennie i zmienne w religii*, w: *Teologia i świat osoby*, s. 189; CSH, s. 201; J. Audusseau, P. Grelot, *Babel-Babilon*, w: STB, s. 61.

³⁸ M. Join-Lambert, X. Leon-Dufour, *Adam*, s. 42-43.

³⁹ CSH, s. 201.

W ludzkich dziejach, naznaczonych grzechem oraz dialektyką historii i antyhistorii, rozwijał się pewien rytm teologii łaski. W sytuacji, gdy człowiek wybrany przez Boga znalazł się w stanie grzechu, Bóg nie odrzucał go i nie pozbawił nadziei, lecz, obdarzając łaską, dawał mu szansę powrotu. Taki znak wybaczącej łaski Bożej pojawił się w Protoewangelii (Rdz 3,15), w znamieniu odróżniającym Kaina (Rdz 4,15), a po potopie w znaku przymierza, jakim była tęcza (Rdz 9,12n). Tekst opowieści o wieży Babel nie zawiera jednak takiego elementu, co wskazuje na szczególnie czas rozwoju antyhistorii (Rdz 11,9).

* * *

W ujęciu personalistycznym historia jest rozumiana w znaczeniu pozytywnym jako podstawowa struktura samorealizacji osoby ludzkiej oraz dynamiczny proces, który jest zwrócony ku przyszłości⁴⁰. Ostateczne spełnienie człowieka dokona się w przyszłości, która bardziej określa człowieka z punktu widzenia całości ludzkiej egzystencji niż jego przeszłość czy teraźniejszość.

Obrazy alfabne, przedstawiające początek człowieka na świecie, ukazują podstawowy temat odnoszący się do rozumienia osoby ludzkiej i odkrywania jej tożsamości. Reinterpretacja obrazów proktologicznych wskazuje, że mają one charakter prorocki, wyrażają istotę historii i ludzkiej egzystencji. Poza tym stanowią wezwanie skierowane do ludzi wszystkich czasów, aby podjęli realizację podstawowej tematyki własnej osoby, która jest wpisana w strukturę człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,27).

Protologiczną zasadą interpretacji wszechhistorii jest Adam, który jawi się w tradycji biblijnej jako prototyp ludzkości. Od pierwszego grzechu zło zaczęło rozprzestrzeniać się w historii ludzkości, powodując jej rozszczepienie na nurt pozytywny i negatywny. Zaprezentowaliśmy tę tezę na przykładzie analizy trzech modeli grzechu, które ilustrują także różne aspekty historii: bratobójstwo Kaina (historia i antyhistoria), potop (rozwój antyhistorii i znak profetyczny) i budowa wieży Babel (dialektyka historii i antyhistorii).

Naczelnym prawem historii jest tajemnicza możliwość personacji lub depersonacji istnienia, czyli osiągnięcia absolutnych wartości lub popadnięcie w świat antywartości (degradacja osobowa). Dialektyka historii wskazuje na jej dramatyczny charakter⁴¹. Rozgrywający się na scenie świata *dramatis per-*

⁴⁰ K. Gózdź, *Teologia a historia*, w: *Jezus. Twórca i Spełniiciel naszej wiary*, Lublin 2009, s. 315-316; R. Kozłowski, *Prawdziwa ikona życia*, s. 296-297.

⁴¹ C.S. Bartnik, *Historyczność osoby*, s. 49; tenże, *Osoba jako kategoria historii*, w: *Osoba i historia...*, 34; tenże, *Od humanizmu do personalizmu*, Lublin 2006, s. 146; tenże, *Studies in personalist system*, Lublin 2007, s. 28-29; HLC, s. 318-319; M. Kowalczyk, *Personalistyczne rozumienie dziejów w myśli Czesława S. Bartnika*, w: C.S. Bartnik, *Osoba i personalizm*, Lublin 2012, s. 112.

*sonae*⁴² cechuje się ambiwalencją, gdyż w przeciwieństwie do historii występuje niehistoria, obszary stagnacji i nierealizowania niczego, a sprzeciwia się jej antyhistoria wraz z antywarościami, powodująca wewnętrzną degradację człowieka, depersonalizację i ostatecznie zagrożenie sprowadzenia ludzkiej egzystencji do absurdu i unicestwienia⁴³. Biblijne opisy stworzenia implikują jednak problematykę zbawienia człowieka. Ich głównym tematem jest spełnienie człowieka, które dokona się w zbawieniu eschatologicznym.

Summary

HISTORY SEEN IN TERMS OF PROTOLOGICAL RETROSPECT

The article, *History Seen in Terms of Protological Retrospect* attempts at presenting history from the perspective of protological retrospect. The issue has been discussed according to the four points with the aid of which the key components of the Bible's Prehistory are being analyzed. These are: (1) Adam - the protological principle of the interpretation of history as such, (2) Cain and Abel - an aspect of history and anti-history, (3) the Deluge - the development of history and a prophetic sign, (4) the Tower of Babel - the dialectics of history and anti-history.

⁴² C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008, s. 167-177; HLC, s. 318.

⁴³ C.S. Bartnik, *Teologia historiozofii*, w: *Osoba i historia...*, s. 125; tenże, *Historia i myśl*, s. 19; HLC, s. 96-98.

„Misterium oblicza” w teologii Oliviera Clémenta

I. Olivier Clément – teolog zafascynowany Bożą tajemnicą człowieka

Olivier Clément należy do najwybitniejszych współczesnych teologów prawosławnych. Przez większość swojego twórczego życia związany był z Instytutem św. Sergiusza w Paryżu¹. Urodził się 17 listopada 1921 roku w ateistycznej rodzinie na południu Francji, a zmarł 15 stycznia 2009 roku, w wieku 87 lat, w Paryżu². W pasjonującej autobiografii pt. *Inne słońce* pisał: *Kiedy byłem dzieckiem, nikt nigdy nie mówił mi o Bogu. Nigdy nie odpowiadano mi na pytania, które zadawałem, jak je zadają dzieci – nawet jeśli dzisiaj usiłuje się wykorzystać z nich same słowa, wywołujące pytanie – po co człowiek żyje, po co umiera. Nikt nigdy nie mówił o Nim, nikt nigdy nie mówił również do Niego (...)*³. Wzrastał w środowisku zdechrystianizowanym i pogańskim, a nawet, jak sam przyznaje, pośród wojującego ateizmu. Od wczesnej młodości jego twórczy niepokój budziły fundamentalne egzystencjalne pytania o życie i o śmierć. Jako młodzieniec rozczytywał się w poezji Baudelaire’a, Miłosza, Eliota, studiował teksty Marksa, Freuda, Nietschego. W Montpellier słuchał wykładów wybitnych profesorów: H.I. Marrou, M. Blocha i A. Dupronta.

¹ Więcej informacji biograficznych: W. Hryniewicz, *Teolog prawosławia otwartego*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, Warszawa 2003, s. 58-71; J. Aptacy, *Antropologia Oliviera Clément*, Olecko 2004, s. 12-16; D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja teologii. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 2009, s. 23-28.

² Por. *Olivier Clément: French Orthodox theologian*, /www.timesonline.co.uk/tol/comment/obituaries/article5634008.ece, (18.08.2011).

³ O. Clément, *Inne słońce. Duchowa autobiografia*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1998, s. 6.

Wszystko to sprawiało, że odkrywał duchowy wymiar ludzkiej kultury. W czasie II wojny światowej był zaangażowany we francuski ruch oporu. Jednocześnie czytał prace Simone Weil i P. Teilharda de Chardina. Po zakończeniu wojny szukał dalej odpowiedzi na własne egzystencjalne pytania. Przez prawie dziesięć lat swoje zainteresowania skierował ku myśli, mitom i religiom Dalekiego Wschodu, szczególnie religijno-mitycznego świata Indii. Przełom nastąpił pod wpływem lektury wybitnych dzieł z filozoficzno-religijnej literatury rosyjskiej: Dostojewskiego, Szestowa, a zwłaszcza Mikołaja Bierdiajewa. Ugruntowały one przecucie Clémenta o niepowtarzalnym charakterze osoby ludzkiej. Pociągały go szczególnie pełne twórczej, namiętnej wrażliwości chrześcijańskie intuicje Bierdiajewa. Z perspektywy lat, wspominając swoje spotkanie z tekstami rosyjskiego myśliciela, pisał: *W Chrystusie Bóg objawia się człowiekowi. W Duchu człowiek powinien objawić się Bogu. Cudowna wymiana życia: oblicze Boga w człowieku, oblicze człowieka w Bogu. I obelgi Bierdiajewa rzucające w kierunku tych, którzy z Boga uczynili lewiatana lub kamień: Bóg jest miłością ofiarną, nosi w sobie swego wiecznego Innego i oto Oblicze tego Innego odbija się w twarzy człowieka. Bóg jest tęsknotą za swoją innością, tęsknotą za człowiekiem*⁴. Zauważmy, że w tym krótkim tekście pojawia się interesujący nas temat ludzkiej twarzy, jej rzeczywistości, tajemnicy, głębi, a zarazem transparentności wobec Oblicza Bożego. Ostatecznie spotkanie z Władimirem Losskym i jego *Teologią mistyczną Kościoła Wschodniego* otworzyło naszego autora na światło Ewangelii, osobę Jezusa Chrystusa i rzeczywistość Kościoła⁵. 1 listopada 1956 roku przyjął chrzest w Kościele prawosławnym.

Olivier Clément dzięki wykładom Lossky'ego poznał teologię prawosławną, a zafascynowany nią rozczytywał się w pismach Ojców Kościoła. Na swojej życiowej drodze spotkał ponadto innego wybitnego prawosławnego teologa, Paula Evdokimova, z którym do końca życia łączyła go głęboka przyjaźń. Myśl teologiczna francuskiego teologa formowała się pod wpływem środowiska prawosławnego związanego z Instytutem św. Sergiusza w Paryżu. Z Instytutem następnie związana była wieloletnia wyteżona i płodna praca dydaktyczna oraz naukowa. Od 1959 roku aż do swojej śmierci współpracował z kwartalnikiem prawosławnym „Contacts”⁶. Dorobek naukowy tego świeckiego teologa jest ogromny, samych monografii jest ponad trzydzieści, ponadto wiele artykułów, wstępów do innych prac, wywiadów, zarówno naukowych, jak i popularnonaukowych⁷.

⁴ Tamże, s. 97.

⁵ Por. tamże, s. 118.

⁶ Por. W. Hryniewicz, *Teolog prawosławia otwartego...*, s. 60.

⁷ Por. D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja...*, s. 25. Tam też znajduje się bogata bibliografia prac O. Clémenta. Całą bibliografię można znaleźć w czasopiśmie „Contacts” 228(2009)4, s. 445-451.

Olivier Clément przynależy do pokolenia teologów prawosławnych urodzonych we Francji przed II wojną światową. Wśród jego rówieśników znajdujemy wybitne postacie, takie jak J. Meyendorff czy A. Schmemmann. Ich dojrzała myśl teologiczna wyrosła na gruncie dwóch poprzednich pokoleń rosyjskich myślicieli. Pierwszym z nich byli emigranci z Rosji, którzy uciekali ze swej ojczyzny po rewolucji bolszewickiej. Należeli do nich między innymi S. Bułgakow czy M. Bierdiajew. Drugie pokolenie to już pisarze wykształceni we Francji i piszący po francusku, z tak wybitnymi postaciami, jak V. Lossky, G. Florovsky, N. Afanasjew czy P. Evdokimov⁸. Olivier Clément obdarowany przez tak bogate dziedzictwo w twórczy sposób je przyjął i rozwijał. Osobiste doświadczenia i poszukiwania, połączone z zakorzenieniem w środowisku teologów prawosławnych tworzących na zachodzie Europy, sprawiły, że O. Clément stał się rzecznikiem prawosławia otwartego na chrześcijan innych wyznań, przedstawicieli innych religii oraz niewierzących. Diaspora prawosławna we Francji stała się przyczynkiem do pogłębionego i owocnego spotkania-dialogu chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. W licznych tekstach naszego autora znajdujemy echo teologii wschodniej: Izaaka Syryjczyka, Maksyma Wyznawcy, Jana Chryzostoma, Grzegorza Palamasa, W. Lossky'ego, P. Evdokimova, jak również teologów chrześcijańskiego Zachodu: Augustyna, Ambrożego, Teresy z Lisieux, Y. Congara⁹. Symptomatyczną dla postawy i myśli francuskiego teologa była jego więź z ekumeniczną wspólnotą z Taizé. *Podczas moich rozważań i poszukiwań nie mogłem nie spotkać Taizé. Do głębi serca poruszały mnie krótkie i świetliste teksty brata Rogera, (...). Tak, byłem niemal zazdrosny o te teksty, bo mówiły to, co ja przeżuwałem, czym marnie próbowałem żyć, mówiły to jednak z krystaliczną prostotą, jakiej nie umiałem osiągnąć. (...) W Taizé ludzie wywodzący się z różnych i czasami skonfliktowanych wyznań, narodów, kultur, języków wspólnie się modlą i pracują: tak, to jest możliwe, Chrystus burzy mury wszystkich podziałów*¹⁰. Świadectwem tej otwartości było, między innymi, przyjęcie przez naszego autora zaproszenia skierowanego przez Ojca świętego Jana Pawła II, aby napisać tekst rozważań Drogi Krzyżowej odprawianej w Koloseum. Została ona wykorzystana przez papieża w Wieli Piątek 1998 roku¹¹.

⁸ Por. W. Hryniewicz, *Teolog prawosławia otwartego...*, s. 61.

⁹ Por. J. Aptacy, *Antropologia Oliviera Clément...*, s. 13; P. Kiejkowski, *Krzyż nowym drzewem życia. Wokół teologii krzyża Oliviera Clémenta*, „Studia Gnesnensia” 25(2011), s. 141-144.

¹⁰ O. Clément, *Taizé. Poszukiwanie sensu życia*, tłum. M. Prussak, Poznań 2009, s. 17-21.

¹¹ Tenże, *Wielki Piątek 1998*, w: *Via crucis. Trzy teksty Drogi Krzyżowej prowadzonej przez Jana Pawła II*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 57-102.

Tajemnica człowieka jest jednym z centralnych tematów teologicznej refleksji Oliviera Clémenta¹². Wyrazem antropologicznych poszukiwań jest opublikowana pierwszy raz w 1972 roku praca *Questions sur l'homme (Pytania na temat człowieka)*¹³. Wydawca pisał: „Olivier Clément ma wielki wpływ na środowiska licealistów i studentów. Jego *Questions sur l'homme* radykalnie odnawiają naszą zachodnią antropologię. Na temat seksualności, polityki, techniki, na temat miłości, sztuki – jego książka roi się od pomysłów, które wydają się oryginalne, czy wręcz skandalizujące, ale są one jedynie orędziem ewangelicznym odartym ze zbytecznego balastu zewnętrznej powłoki”¹⁴. Człowiek odnajduje siebie w pełni dopiero w Jezusie Chrystusie i tajemnicy Bogoczłowieczeństwa. Jest to człowiek, który pochodzi i zmierza ku Bogu, w szczególny sposób naznaczony dynamiczną rzeczywistością ikoniczności, stworzony na „obraz i podobieństwo” Boże. Do centralnych tematów antropologicznych należą: człowiek jako osoba, człowiek w komunii, człowiek w relacji do kosmosu, miłość, eros, ciało, tajemnica cierpienia i śmierci. Ludzkie oblicze jest jednym z tematów kluczowych pozwalających zebrać wielość wątków antropologicznych. „«Misterium twarzy» jest oryginalną propozycją francuskiego teologa, która może pomóc człowiekowi w odnalezieniu «teopoetyki ciała»”¹⁵ – komentował w swojej ciekawej dysertacji doktorskiej Dariusz Kleinowski-Różycki. Prześledźmy najważniejsze intuicje tu zawarte.

II. W człowieku kosmos staje się obliczem¹⁶

Pytanie o tajemnicę ludzkiej twarzy towarzyszyła Olivierowi Clémentowi już od dzieciństwa. W swojej autobiografii wspomina śmierć młodego mężczyzny, który w wieku dwudziestu pięciu lat zmarł na raka. Dla umierającego śmierć stała się okazją, aby odpowiedzieć sobie na niezwykle ważne dla niego pytania. Młody Olivier był świadkiem, jak zmieniła się jego twarz. *Miał twarz okrągłą, otwartą, okrągłe okulary, spojrzenie i uśmiech, w których mieszały się humor i błyskotliwa inteligencja. Cała okrągłość zniknęła. Cała paryska inteligencja zniknęła. Pojawiła się, wyrzeźbiona przez cierpienie, wydłużona, wyostrowana twarz wędrowca*

¹² Por. J. Aptacy, *Antropologia Oliviera Clément...*, s. 15-16; W. Hryniewicz, *Teolog prawosławia otwartego...*, s. 65-67; D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja...*, s. 75.

¹³ Praca nie jest przetłumaczona na język polski. Będę się posługiwał tłumaczeniem angielskim: *On human Being. A spiritual anthropology*, translated by J. Hummerstone, London-New York-Manila 2000.

¹⁴ Cyt. za D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja...*, s. 75.

¹⁵ D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja...*, s. 99.

¹⁶ Taki jest tytuł jednego z paragrafów książki O. Clémenta, *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2010, s. 18.

z pustyni¹⁷. To doświadczenie stało się okazją do zadawania pytań o pochodzenie twarzy, tak różnych, pełnych tajemnicy, oświetlonych światłem i ciemnością. Clément wspomina, że jako dziecko lubił patrzeć na przeorane i zapadające się twarze starych wieśniaków, ciepłe i przepracowane prace robotników, często bezbarwne i zmęczone pośpiechem twarze mieszkańców wielkich miast, piękne, choć czasem skryte za bezosobową maską, twarze kobiet, śpiące i czuwające twarze dzieci, twarze umarłych. W twarzach, jak w stygmatach, zapisana jest historia człowieka, jego utrudzenie i cierpienie, ale i miłość, przyjaźnie oraz trud wzrastania. *Każda twarz jest krzyżem, na którym rodzi się osoba*¹⁸. Te liczne spotkania podpowiadają, że twarz nie może być tylko materia. *W jaki sposób to wibrujące powietrze może dotknąć serca, roziskrzyć oczy, na mgnienie otworzyć tę nieobecność? Czym jest owa tajemna przestrzeń, w której mówimy, myślimy, ta wspólna dla nas głębia, to centrum, w którym się spotykamy? Tak, po co są twarze, skoro wszystko przychodzi z nicości, aby tam powrócić?*¹⁹ Odpowiedź Clément odnajdzie w Chrystusie i chrześcijańskim objawieniu.

Stworzony i materialny świat stanowi przestrzeń objawienia się Boga. Zadaniem człowieka jest odczytanie tego objawienia i odpowiedzenie na nie przez świadome osobowe uwielbienie Boga. Człowiek jest, dla naszego autora, przede wszystkim osobą²⁰. Osoba określa jego niepowtarzalność, a zarazem stanowi o tajemnicy każdego człowieka²¹. Jednocześnie człowiek jest ciałem i poprzez nie przynależy do świata zmysłowego. Ciało wyraża człowieka jako osobę, a jednocześnie ją zasłania. Ciało jest w pewien sposób „językiem osoby”. Człowiek nie tyle posiada „duszę”, co jest duszą żyjącą, człowiek „nie ma” ciała, ale „jest” ciałem. *„Ciało” jest to więc cały człowiek, ale uściślimy od razu, w ograniczoności stworzenia*²². Wielkim zadaniem człowieka Zachodu jest, zdaniem Clémenta, troska, aby przywrócić dobre relacje do ciała i materialności, „odzyskać ziemię”. Chrześcijaństwo jest bowiem religią wcielenia i zmartwychwstania ciała²³. Jest ciągłość pomiędzy ciałem świata a ciałem człowieka. Stworzony materialny człowiek jest „mikrokosmosem”, który gromadzi i jednoczy różne stopnie bytu stworzonego. Dzięki temu może poznać stworzony wszechświat niejako od „wewnątrz”. Objawia to pierwszy opis stworzenia (Rdz 1,26-31), który ukazuje człowieka-mikrokosmos jako stworzonego po innych istotach, podobnego do nich,

¹⁷ O. Clément, *Inne słońce...*, s. 60.

¹⁸ Tamże, s. 61.

¹⁹ Tamże, s. 61.

²⁰ Por. O. Clément, *On Human Being...*, s. 29-33.

²¹ Por. D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja...*, s. 98.

²² O. Clément, *Ciało śmiertelne i chwalebne. Wprowadzenie do teopetyki ciała*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 8.

²³ Por. tamże, s. 7.

a jednocześnie jako szczyt stworzenia, w którym istoty stworzone jednoczą się oraz osiągają spełnienie²⁴.

Dzięki chrześcijańskiemu orędziu wiemy jednak, że człowiek jest czymś o wiele większym niż tylko mikrokosmos. Człowiek jest przede wszystkim osobą, która została stworzona na obraz i podobieństwo Boże: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26). *W swej duchowej wolności człowiek przekracza wszechświat – nie po to, aby go opuścić, lecz aby go w sobie zawrzeć, wypowiedzieć jego sens, przekazać mu łaskę*²⁵. Człowiek jako osoba jest nieredukowalny do niczego, a jednocześnie gromadzi w sobie wszystko. Przekonanie to znajdujemy u wielu prawosławnych teologów, między innymi u W. Łosskiego, który pisał: „Człowiek przejawia się tu zatem dwojako: jako natura jednostkowa staje się częścią całości, jednym z elementów składowych wszechświata, a jednocześnie jako osoba w żaden sposób nie jest częścią, zawiera bowiem w sobie wszystko”²⁶. Clément przywołuje intuicję Grzegorza Palamasa, który wykazywał, że człowiek jest większy od aniołów, ponieważ ogarnia w sobie całość tego, co jest poznawane jako zmysłowe i rozumowe. Przez swoją cielesność uczestniczy w tym, co zmysłowe, przez swoje wyższe władze (rozum, wolę) jest podobny istotom anielskim. *Jako obraz Boga i mikrokosmos człowiek stanowi hipostazę kosmosu*²⁷. W człowieku i za jego pośrednictwem stworzony wszechświat został wezwany, aby stać się „obrazem Obrazu”. W ten sposób tradycja patrystyczna interpretowała, przypomina nasz autor, drugi opis stworzenia (Rdz 2,4-25), który ukazuje człowieka u początku dzieła stworzenia. Tylko człowiek został ożywiony tchnieniem samego Boga, a jego istnienie opiera się na łasce Ducha Świętego²⁸. W konsekwencji człowiek nie został wezwany do zbawienia przez „ukosmicznięcie”, wchłonięcie przez bezosobowy świat natury, ale przeciwnie dzięki człowiekowi osobie świat zostaje zbawiony, dokonuje się „kosmoteoza”, przebóstwienie kosmosu na miarę „antropoteozy”, przebóstwienia człowieka. Człowiek został stworzony i obdarzony Bożym tchnieniem życia, aby jako ogrodnik Edenu „uprawiał” i doskonalił jego piękno. *Człowiek jest logikos, stworzonym logosem, który ma zbierać jako kapłan i król logoi, rzeczy, aby je ofiarować w twórczym rozlaniu się łaski Logosowi niestworzonemu*²⁹.

Człowiek zatem, według francuskiego teologa, jawi się jednocześnie jako nadzieja na łaskę oraz zjednoczenie, a zarazem jako ryzyko upadku i porażki.

²⁴ Por. O. Clément, *Boski kosmos...*, s. 19.

²⁵ Tamże, s. 19.

²⁶ W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 119.

²⁷ O. Clément, *Boski kosmos...*, s. 20.

²⁸ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 244-247.

²⁹ O. Clément, *Boski kosmos...*, s. 21.

Oddalony od Boga w fałszywym, powierzchownym świetle będzie widział rzeczy tego świata i nada im nieprawdziwą nazwę (por. Rdz 2,19-20). Jednocześnie stworzenie dotknięte tajemnicą grzechu oczekuje z nadzieją objawienia się synów Bożych (por. Rz 8,19-21). Tajemnica zbawienia człowieka ma znaczenie uniwersalne. Przeznaczeniem człowieka jest przebóstwienie, usynowienie, pełna personalizacja (przejsie od obrazu do podobieństwa)³⁰. Przeznaczenie człowieka wyznacza jednocześnie przeznaczenie wszechświata. Człowiek jest duchowym centrum świata stworzonego. Człowiek to zarazem „mikrokosmos” i „mikro-bóg” przez łaskę. Bóg stał się człowiekiem, aby stać się światem. Świat w człowieku jest wezwany, aby zostać przebóstwionym, aby stał się *oblubieńczą komnatą i ciałem, świątynią i darem eucharystycznym*³¹. Ciało stworzonego wszechświata jest wezwane, aby stać się prawdziwym obliczem, Bożą ikoną. Dokona się to „w” i „poprzez” człowieka, który jest naznaczonym dynamicznym darem i powołaniem ikoniczności. Na obliczu Chrystusa oraz świętych jaśnieje piękno przebóstwionego człowieczeństwa i wszechświata.

III. Niewolnik to człowiek bez oblicza

Olivier Clément zwraca uwagę, że w starożytności nazwy ανόσωπος używano na określenie kogoś, kto nie miał twarzy, kogo nie widać, niewolnika, który był podobny do zwierzęcia, ciałem, które pracowało, póki martwe nie zostanie wrzucone do pomieszczenia na kości³². Takich ludzi bez oblicza pełne były także współczesne mogiły i cmentarzyska Oświęcimia, Kołomy, Kambodży. W pewien sposób jest to także doświadczenie każdego człowieka, gdy staje się niewolnikiem grzechu, poniżenia, odczłowieczenia³³. Ostatecznie człowieka pozbawia oblicza

³⁰ Por. O. Clément, *On Human Being...*, s. 39-42; W. Hryniewicz, *Człowiek – istota otwarta na uczestnictwo w Bogu*, w: L. Balter, T. Bielski (red.), *Powołanie człowieka*, t. 3, *Być człowiekiem*, Poznań – Warszawa 1974, s. 242-253; R.E. Rogowski, *Theosis. Człowiek powołany do przebóstwienia*, „Wrocławskie Studia Teologiczne” 3(1995)1, s. 59-71; D. Staniloae, *Obraz, podobieństwo i przebóstwienie*, tłum. B. Barszcz, „Kolekcja Communio” t. 4, *Kosmos i człowiek*, 4(1989), s. 247-251.

³¹ O. Clément, *Boski kosmos...*, s. 23; por. O. Clément, *Boże Narodzenie w katolicyzmie i prawosławiu*, tłum. K. Stopa, Kraków 2008, s. 19-20.

³² Por. O. Clément, *Sillons de lumière*, Editions Fates 2002. Posługuję się rosyjskim tłumaczeniem: O. Клеман, *Отблески света. Православное богословие красоты*, Москва 2004, s. 88-89.

³³ O. Clément na prośbę Jana Pawła II przygotował tekst rozważań Drogi Krzyżowej, która była użyta w Koloseum w Wielki Piątek 1998 roku. W stacji VI „Weronika ociera oblicze Jezusa” czytamy znamienne słowa: *O niewolniku mówiono, że jest „bez oblicza”, a oto najpiękniejszy z synów ludzkich jest tym torturowanym niewolnikiem. Przeto utożsamia się ze wszystkimi „bez oblicza” na tym świecie, bezlitośnie bitymi, i z tymi, którym kaleczą duszę, z tymi, którzy godzinami siedzą przed ekranami*

śmierć. Cała ta rzeczywistość stała się także udziałem Chrystusa. A Jego oblicze było obliczem ανόσωπος. Jego spotkała zdrada ze strony przyjaciela, nienawiść tłumu, przemoc bezdusznej władzy, cała droga na Golgotę. Jest to Oblicze pokryte potem, krwią, pyłem ziemi. Jest to Oblicze, które starały się otrzeć swoją chustą i wciąż to czynią Weroniki na całym świecie. Ale właśnie pośród tego największego doświadczenia kenozy, uniżenia, śmierci, piekła rozbłysło światło zmartwychwstania. Oblicze Chrystusa staje się obliczem paschalnym, obliczem, które świętuje zwycięstwo nad odczłowieczającą śmiercią. W Zmartwychwstałym dokonuje się pascha, przejście od rozpaczyny do nadziei. W Nim wszyscy, niewolnicy bez oblicza, zdradzeni, wykorzystani, zameczeni, otrzymują swoje prawdziwe oblicze na wieczność. Być chrześcijaninem oznacza, według naszego prawosławnego autora, nieustanną troskę, aby na dzień osobistego egzystencjalnego doświadczenia piekła i śmierci odnaleźć na zawsze obecne pomiędzy nami a nicością oblicze Boga, który się wcielił, został ukrzyżowany, zmartwychwstał i jest przemieniony. On nas wszystkich ludzi przyjmuje i wyzwala. Jest to Oblicze, i nasze w Nim, którego nie może już zniszczyć śmierć³⁴.

Bóg w Chrystusie nazwał siebie, że jest Miłością (por. 1J 4,8), a jak powtarzali Maksym Wyznawca czy Mikołaj Kabasilas „miłością szaleńczą”. Bóg w Jezusie Chrystusie przyjął oblicze sługi, który według proroka Izajasza: „Nie miał On wdzięku ani też blasku, aby na Niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał” (Iz 53,2). Ale właśnie dzięki temu jaśnieje prawdziwym pięknem, które nie jest przelotne, dwuznaczne czy nawet estetyczne. Jest to piękno – „światło życia”, objawiające miłość, która przyjmuje i przebacza. Clément przypomina intuicję Maksyma Wyznawcy, który takie oblicze Chrystusa nazywa „żywą ikoną miłości”³⁵. Jest to oblicze Boga, według słów Zbawiciela: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9), w którym zostaje przekroczona każda powierzchowność, przemijalność oraz osamotnienie każdej osoby ludzkiej i otwarte na komunie oraz wieczność w Bogu.

Clément odwołuje się w kontekście oblicza do swojego doświadczenia oraz znajomości antropologii i duchowości Dalekiego Wschodu, które nie potrafią widzieć człowieka w jego relacyjności i powołaniu do życia w komunii³⁶. Przywołuje opowiadanie z pamiętników pewnego misjonarza w Syberii Archimandryty

komputerów, z tymi, którym współczują, ale ich nie lubią, z tymi, którzy popełniają tyle błędów radosnej młodości. I z wami wszystkimi, samotnymi przechodniakami w tłumie, w którym nikt nie patrzy na drugiego człowieka spojrzeniem pozwalającym istnieć. O. Clément, *Wielki Piątek 1998*, w: *Via crucis. Trzy teksty Drogi Krzyżowej prowadzonej przez Jana Pawła II*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 76-77.

³⁴ Por. O. Клеман, *Отблеску света...*, s. 89.

³⁵ Tamże, s. 89.

³⁶ Por. D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja...*, s. 76.

Spiridiona, który spotkał tam mędrców buddyjskich. Był nimi zachwycony i poruszony do tego stopnia, że nie śmiał mówić im o chrzcie, ale jednocześnie zauważył, że mieli zamknięte oczy. Zamknięte oczy wyrażały wewnętrzną postawę schowania się w swoim wnętrzu, skierowania się *ku czysto wewnętrznej przestrzeni pełni, gdzie wszystko jest jednością*³⁷. Cały problem polegał na tym, aby im otworzyć oczy, aby ich otworzyć na drugiego człowieka, którego można pokochać w jego odmienności. Clément rozumie to szerzej, jak istotne powołanie chrześcijaństwa, aby tych, którzy żyją zamknięci w swoim wnętrzu, doprowadzić do otwarcia ich oczu na drugiego człowieka. Podobnie tych, którzy są przekonani o całkowitej transcendencji Boga doprowadzić do zrozumienia, że Bóg jest do tego stopnia transcendentny, że może przekroczyć własną transcendencję, aby być blisko człowieka, zjednoczyć się z nim, *żyć pośród nas i wszystkich nas pociągnąć do siebie, bo skoro Bóg w Chrystusie przyjął ludzką twarz, nam także pozwala w Duchu Świętym rozpoznać w Bogu każdą ludzką twarz*³⁸.

IV. Bóg w Chrystusie posiada ludzkie oblicze

Bóg w Chrystusie przyjął ludzkie oblicze. Dokonało się to dzięki tajemnicy wcielenia Syna Bożego. *Boże narodzenie. Bóg ma już oblicze ludzkie – objawiające nam zarazem boskie oblicze człowieka, każdego człowieka, żywego „obrazu” (...)*³⁹. Poprzez misterium wcielenia Bóg jest już trwale i nieodłącznie związany z każdym człowiekiem. W Chrystusie nastąpiło pojednanie Boga i człowieka, którzy już nie rywalizują między sobą⁴⁰. Są oni połączeni między sobą bez rozdzielania i bez mieszania. Dla naszego autora, zgodnie z całą tradycją prawosławną, niezwykle istotne dla zrozumienia Chrystusa i człowieka jest misterium Bogoczości⁴¹. Bóg objawia się człowiekowi we wcielonym Synu, czekając na jego twórczą odpowiedź. Bóg tym bardziej się objawia, im bardziej staje się człowiekiem. Człowiek bardziej staje się człowiekiem, im bardziej jednoczy się z Bogiem. Dzięki Bożemu Narodzeniu Bóg stał się człowiekiem, aby ten mógł wejść w przestrzeń trynitarnego, w pełni osobowego życia⁴². Tajemnica czło-

³⁷ O. Clément, *Taizé...*, s. 68.

³⁸ Tamże, s. 69. Por. D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja...*, s. 77.

³⁹ O. Clément, *Boże Narodzenie...*, s. 18.

⁴⁰ Problem dramatycznych dla ludzkości prób przeciwstawiania Boga i człowieka często wraca w cennych analizach francuskiego teologa. Por. O. Clément, *Chrystus ukrzyżowany po raz wtóry? Problematyczność zachodniego racjonalizmu*, „W Drodze” 192(1989)8, s. 25-36.

⁴¹ Por. W. Hryniewicz, *Teolog prawosławia otwartego...*, s. 65; M. Kosche, *Bogoczość w myśli prawosławnej*, „Teologia w Polsce” 6(2012)2, s. 121-127.

⁴² Por. O. Clément, *Boże Narodzenie...*, s. 18-19.

wieczeństwa nie znajduje swojego wyjaśnienia tylko na poziomie człowieka. Do istoty człowieka należy jego otwartość, przejrzystość, transparentność na „inne Słońce”, na świat niewidzialny, doświadczenie nieskończoności. Człowiek nosi i stale doświadcza w sobie dynamiczny charakter swej ikoniczności, egzystencji na obraz i podobieństwo Boże. „Bogoczołwieczeństwo to cud wymiany życia: oblicze Boga w człowieku, oblicze człowieka w Bogu”⁴³. Tajemnica wcielenia otwarta jest i znajduje swoje dopełnienie w tajemnicy zmartwychwstania. Boże Narodzenie jest już paschą – pisał Clément. *Twarzyczka Dziecięcia rozdarła na zawsze matowość świata, sprawiając, że wytrysnęło w nim światło zmartwychwstania*⁴⁴. Jediną odpowiedzią na poszukiwania współczesnego zsekularyzowanego i samotnionego człowieka jest Zmartwychwstały o przemienionym obliczu. Nie jest nim Budda o zamkniętych oczach, ale królujący na krzyżu, „drzewie życia”⁴⁵, Chrystus ukrzyżowany, Pan życia z otwartymi oczami⁴⁶.

Mieć otwarte oczy oznacza rozpoznawać szaleńczą miłość Boga, która objawia się w najgłębszym uniżeniu, przyjęciu postaci sługi (por. Flp 2,6-11). W Bogu jest tęsknota za człowiekiem. Bóg, stwarzając człowieka, stał się podatny na zranienia aż po śmierć krzyżową. Wszechmoc Boga wyraża się poprzez miłość, która nie boi się być słaba, wierna aż po krzyż, angażująca się w dramat miłości i wolności. Miłość Boża szuka wzajemności, ale wolnej, związanej z ryzykiem odmowy, odrzucenia, koniecznością umniejszenia się i огоłocenia, kenozą⁴⁷. Clément odwołuje się do genialnej intuicji św. Pawła, wyrażonej za pomocą języka pustki. Bóg „umniejszył samego siebie” (dosłownie – uczynił pustym, *ekenosen*, Flp 2,7), „opustoszał”, uczynił siebie Bogiem „wydrażonym z miłości”⁴⁸. Tajemnica miłości nie została wyrażona tylko za pomocą języka pełni, ale także ubóstwa, samoograniczenia się, огоłocenia⁴⁹. Jest to język przyciągającej miłości, aby poprzez uniżenie dotrzeć do ludzkiej wolności. Sam Bóg się umniejsza, aby ocalić i odnowić ludzką wolność oraz całego stworzonego na obraz Boży człowieka⁵⁰. „Być chrześcijaninem, to odkryć nawet w głębi własnego piekła oblicze wcielonego Boga, oblicze zniszczone i zmartwychwstałe, zniekształcone i przeobrażone. On, Bóg o takim obliczu, przyjmuje nas, wyzwala, przywraca

⁴³ W. Hryniewicz, *Teolog prawosławia otwartego...*, s. 65.

⁴⁴ O. Clément, *Boże Narodzenie...*, s. 19.

⁴⁵ Por. P. Kiejkowski, *Krzyż nowym drzewem życia...*, s. 148-155.

⁴⁶ Por. D. Kleinowski-Różycki, *Oliveria Clément reinterpretacja...*, s. 110.

⁴⁷ Por. O. Clément, *...Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I*, tłum. J. Dembska, M. Żurowska, Warszawa 1998, s. 123-125.

⁴⁸ Por. tamże, s. 124; W. Hryniewicz, *Teolog prawosławia otwartego...*, s. 67.

⁴⁹ Por. Z. Kiernikowski, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa 2001, s. 197-198.

⁵⁰ Por. O. Клеман, *Отблески света...*, s. 90.

na nowo szansę bycia ikoną Bożą. Daje znowu możliwość posiadania własnej twarzy, pełnej utajonego światła”⁵¹.

Tradycja i pobożność chrześcijańska przechowuje relikwie, na których zachowało się oblicze Chrystusa. Clément wspomina chustę Weroniki, całun króla Edessy oraz Całun Turyński⁵². Na Całunie Turyńskim, zauważa nasz autor, można zobaczyć oblicze Chrystusa, które zostało uchwycone w czasie pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem. Jest to oblicze, na którym widać, jak śmierć wyłobiliła swoją bruzdę na miłości. Jest to oblicze, na którym widać także, jak miłość pokonała śmierć. Takie Oblicze jawi się jako prawdziwe źródło światła dla zagubionego świata, jest ono jako „brama do nieba”. W Nim Bóg zwraca się do każdego człowieka, niejako wypowiadając słowa – ty jesteś, ty istniejesz. Ponieważ Bóg w Chrystusie zwraca ku nam swoje oblicze, my, żyjąc w relacji do Niego, możemy żyć na zawsze. Ponieważ imię Boga wyraża się przez oblicze, a Jego oblicze to miłość⁵³. Dzięki temu człowiek odzyskuje swoje oblicze, odzyskuje siebie jako osobę w jej relacyjności, komunijności, transparentności wobec Drugiego, Boga oraz człowieka. Dlatego największą „monstrancją” Boga we współczesnym, tak pełnym nihilizmu świecie, są twarze przemienione przez Boga i promieniujące „innym światłem”. Są to twarze Bożych ludzi: ojca de Foucaulda czy „starca” Trawiona oraz wielu, wielu innych. Na ich obliczach promieniuje światło Boga.

Na zakończenie i w ramach podsumowania naszych analiz przytoczę dłuższy fragment z dorobku Oliviera Clémenta. Zawiera on najważniejsze intuicje z tego, co kryje się w pojęciu „misterium twarzy” i jego konsekwencjach dla człowieka. *Wychodząc od tajemnicy Bożego Narodzenia, wychodząc od Boga, który stał się obliczem (...), możemy położyć fundamenty pod etykę osoby i komunii, możemy niestrudzenie tworzyć szkic kultury (kultur: ziemia jest obszerna), zdolnej zjednoczyć to, co Boskie, z tym, co ludzkie, „bez rozdzielenia i bez zmieszania”: człowiek humanizmów, uwolniony od swojej dumnej i rozpaczliwej skończoności, obraz Boga „deizmów”, uwolniony od zamkniętej lub porażającej transcendencji. W Narodzeniu Pańskim koncentruje się zarazem niedostrzegalna i niepohamowana siła zaczynania, rozpoczynania na nowo. I dla każdego płynie wielka pewność: jestem kochany, więc istnieję*⁵⁴.

⁵¹ W. Hryniewicz, *Teolog prawosławia otwartego...*, s. 67.

⁵² Por. O. Clément, *Wielki Piątek 1998...*, s. 77; O. Клеман, *Облески света...*, s. 90. Pomijam tu całkowite zagadnienie autentyczności tych relikwii, a także więzi na przykład pomiędzy całunem, który miał otrzymać król Edessy a Całunem Turyńskim.

⁵³ Por. O. Клеман, *Облески света...*, s. 90.

⁵⁴ O. Clément, *Boże Narodzenie...*, s. 20.

Summary

THE MYSTERY OF THE FACE IN OLIVIER CLEMENT'S THEOLOGY

The author of the article, *The Mystery of the Face in Olivier Clement's Theology*, points out that Olivier Clément (1921-2009) is one of the most prominent and original contemporary Orthodox theologians. In his research, he often raised the question of man's mystery and existence in the contemporary context. His most frequent anthropological themes include man as a person, man in communion, man in relation to the universe as well as love, eros, the body, the mystery of suffering and of death. The human face is one of the key subjects enabling us to collect a variety of anthropological motives. God in Christ possesses a face. And as such, He brings back his true face to man. Moreover, it is in the human face that the whole world receives its own face.

Co mam czynić, aby osiągnąć zbawienie? Znaczenie ergon w Nowym Testamencie

Nieustanne pytanie o to, co będzie po śmierci, należy do fundamentalnych, egzystencjalnych kwestii podnoszonych przez człowieka. Nie chodzi jednak wcale o opis przyszłej rzeczywistości, która i tak sama z siebie broni się przed wszelkimi wyjaśnieniami, a przy każdej próbie częściej stawia nowe pytania niż wyjaśnia dotychczasowe, ile raczej o pokazanie związku, jaki istnieje między terażniejszością i przeszłością. Życie po śmierci istnieje, ale jak ten fakt wpływa na obecne życie człowieka. Dramat współczesności nie polega wyłącznie na zanegowaniu życia wiecznego w imię poprawności naukowej opartej na tym, co doświadczalne; dużo bardziej tragiczne okazuje się rozdarcie między tym, co człowiek robi teraz, a tym, czego spodziewa się w wieczności. Alternatywa wydaje się bowiem być przerażająca: albo prowadzi do przewartościowania doczesności i pomijania wieczności, albo uznania tejże wieczności za rzecz „na przyszłość” złożoną w ręce miłosiernego Boga, który musi przebaczyć, jeśli chce zachować autentyczność. Bóg nie może potępiać ani tego, co człowiek robi *hic et nunc*, ponieważ jest to ludzkie, ani tym bardziej tego, którego sam stworzył i sam odkupił. Jeśli w przeszłości pojawiał się nierozwiązywalny problem między sprawiedliwością a miłosierdziem Boga, to obecnie o sprawiedliwości myślą tylko pokrzywdzeni, zaś reszta ludzkości liczy na nieskończone miłosierdzie.

Tradycja Kościoła od samego początku podkreśla istotny związek między doczesnością i wiecznością. Życie wieczne jest kontynuacją – do pewnego stopnia – życia doczesnego, a jego jakość zależy wprost proporcjonalnie od kolejnych aktów doczesnego działania człowieka. „Nowy Testament mówi o sędzię przede wszystkim w perspektywie ostatecznego spotkania z Chrystusem w Jego drugim przyjściu, ale także wielokrotnie potwierdza, że zaraz po śmierci każdego nastą-

pi zapłata stosownie do jego czynów i wiary¹. Jakość ludzkich czynów zostanie oceniona natychmiast po śmierci. Człowiek będzie sądzony z tego, co uczynił w ciągu całego swojego życia i na podstawie wartości tych czynów otrzyma odpłatę w postaci nagrody lub kary. Wynik sądu jest znany wyłącznie Bogu i człowiekowi. Drugi sąd, sąd ostateczny, który nastąpi w chwili paruzji Chrystusa upubliczni wyrok sądu szczegółowego oraz „ujawni to, co każdy uczynił dobrego, i to, czego zaniechał w czasie swego ziemskiego życia, łącznie z wszystkimi tego konsekwencjami”². Dzień kolejnego sądu jeszcze raz ukaże wartość ludzkiego działania, nie w jego poszczególnych elementach, ale w całości odniesienia do Boga i bliźniego. Już nie będzie sądu nad poszczególnymi aktami, który dokonał się w momencie sądu szczegółowego; tym razem bardziej pokaże się całość dzieł człowieka wraz z ich konsekwencjami zarówno dla niego samego, jak i dla innych.

W kontekście powyższych stwierdzeń warto zwrócić uwagę na tekst z Apokalipsy św. Jana. Apostoł w 14 rozdziale po wizji orszaku baranka przechodzi do opisu godziny sądu. Trzech aniołów zwiastuje ludziom przesłanie: najpierw do oddania Bogu chwały, później do radości z upadku Babilonu i wreszcie nieuchronnego sądu i odpłaty za odstępstwo od Boga. Opis sądu kończy zapewnienie o wytrwałości świętych i zdanie: *I usłyszałem głos, który z nieba mówił: „Napisz: Błogosławieni, którzy w Panu umierają – już teraz. Zaiste, mówi Duch, niech odpoczną od swoich mozołów, bo idą wraz z nimi ich czyny”* (Ap 14,13)³. Autor czwartej Ewangelii wskazuje na powiązanie stanu świętych i dzieł, które dokonali. To, co nastąpi w dniu sądu, jest początkiem wielkiego triumfu Boga, który będzie nagradzał swoich świętych za to, co uczynili w ciągu ich ziemskiej egzystencji. Wszystkie te dzieła pozostaną przed Bogiem i będą towarzyszyć świętym, przynosząc radości i nagrodę. Jakże to jednak będą dzieła? Niniejszy artykuł chce ukazać perspektywę pojęcia *ergon* w Nowym Testamencie.

Zasadnicza trudność w kwestii sądu po śmierci i odpłaty za dokonane czyny sprowadza się do pytania o to, za co Bóg będzie sądził. Jakże czyny będą towarzyszyć człowiekowi? Czy te, które wykonał przed śmiercią, czy też czyny, które wykonał w ciągu całego swego życia? Jeśli moment śmierci jest kulminacją całego ludzkiego życia, to czyny, które poprzedzają śmierć są konsekwencją wszystkich poszczególnych wcześniejszych wyborów. Tak jak człowiek żyje, tak również umiera. Jeśli żył blisko Boga, również z Bogiem umrze; jeśli żył bez Boga, bez Boga umrze. Logika takiego myślenia pozornie wydaje się poprawna. Błąd kryje się w powiązaniu pewności z prawdopodobieństwem. Człowiek może określić swoją terażniejszość i w niej ukazywać głębię swego jestestwa. Może także wrócić do

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1992, nr 1021.

² Tamże, nr 1039.

³ Teksty Pisma świętego wg Biblii Tysiąclecia.

przeszłości i pokazać wartość swoich wyborów. W żaden jednak sposób nie może określić swojej przyszłości jako pewnej zanim ona nie stanie się teraźniejszością. Przyszłość jest tylko pewnym prawdopodobieństwem, które może, lecz nie musi zrealizować się tak, a nie inaczej. Patrząc na swoje życie, człowiek doskonale wie, kim był i kim jest, ale nie ma pewności, kim będzie. Grzesznik może zawsze uczynić dobro, tak jak i święty może aż do ostatniego tchnienia zgrzeszyć. Całość życia i godzina śmierci mogą być tylko ze sobą porównywane i przybliżane, a nigdy utożsamiane. Inaczej można żyć oraz inaczej można umrzeć. Tym bardziej, jeśli dodamy do tego pragnienie Boga dotyczące zbawienia każdego człowieka. Łaska nawrócenia nie jest czymś statycznym, raz danym i wypełnionym. Człowiek nieustannie się nawraca pod wpływem działania Bożego i tak długo, jak ma wolny i świadomy wybór, tak długo również ma możliwość natychmiastowego stania się świętym mimo wcześniej popełnionego zła. Przemiana nie następuje mimo woli, ale w całkowitej wolności jako wybranie Boga, dobra najwyższego, wobec innych, mniejszych i fałszywych dóbr. Taki wybór przynosi także przebaczenie grzechów, którego aktem finalnym jest sakramentalne rozgrzeszenie. Nie mając takiej możliwości, ale wzbudzając żal za popełnione zło, człowiek gotowy jest na spotkanie z Bogiem już nie jako grzesznik, lecz święty. Co pojawi się wówczas na sądzie? Ostatni akt miłości, czy też wszystkie wcześniejsze złe wybory? Jak przebaczone zło może ponownie sięgnąć człowieka, skoro prorok Ezechiel stwierdza wyraźnie: *„Zaprawdę, nasze przestępstwa i grzechy nasze ciężą na nas, my wskutek nich marniejemy. Jak możemy się ocalić?”* Powiedz im: *Na moje życie! – wyrocznia Pana Boga. Ja nie pragnę śmierci występ nego, ale jedynie tego, aby występny zawrócił ze swej drogi i żył. Zawróćcie, zawróćcie z waszych złych dróg! Czemuż to chcecie zginąć, domu Izraela? Ty, o synu człowieczy, powiedz swoim rodakom: Sprawiedliwość nie uratuje sprawiedliwego, wtedy gdy on zgrzeszy, a występ ek występ nego nie zgubi, gdy się on nawróci ze swego występku, natomiast sprawiedliwy nie zdoła pozostać przy życiu wtedy, gdy zgrzeszy. Jeśli powiem sprawiedliwemu: „Pozostaniesz z pewnością przy życiu”, a on zadufany w swej sprawiedliwości popełnia zbrodnię, to już nie będzie pamięci całej jego sprawiedliwości, i z powodu zbrodni, której się dopuścił, ma umrzeć. A kiedy powiem do występ nego: „Z pewnością umrzesz”, on zaś odwróci się od swego grzechu i zacznie postępować według prawa i sprawiedliwości: oddaje zastaw, zwraca, co porwał, żyje według praw, które dają życie, nie dopuszczając się zbrodni, to z pewnością zostanie on przy życiu i nie umrze. Żaden z popełnionych przez niego grzechów nie będzie mu poczytany (Ez 33,10b-16a). Bóg nie pamięta grzechów człowieka! Raz przebaczone nie mogą one ponownie wracać i podlegać kolejnym sądom. Przebaczenie jest zapomnieniem. Nie ma już czynów, trwają tylko ich skutki. Sąd po śmierci jest pokazaniem konsekwencji poszczególnych wyborów samemu*

człowiekowi. Może on poznać skutki własnych czynów albo dla siebie, albo dla innych i niekoniecznie jako te, które już się dokonały, lecz także jako możliwe do zaistnienia. Ta właśnie możliwość istnienia jest elementem nadającym całemu sądowi charakter dramatyczny. Człowiek dostrzega w jednym momencie ogrom następstw swego działania, które Bóg ukazuje i które poddaje osądowi swego miłosierdzia tudzież sprawiedliwości. W ten sposób możliwa jest nagroda za coś, co w człowieku nie istnieje w pełni, tylko jakby w principium: jedno określone, choć wyłącznie niepozorne dobro wywołuje kolejne⁴.

Staje człowiek przed Bogiem jako ten, który jest podmiotem dobrych czynów. Słowo *ergon*, które występuje na kartach Nowego Testamentu, jest pojęciem wskazującym na działanie w opozycji do słowa⁵. Bóg nie sądzi na podstawie wypowiedzianych przez człowieka słów, tylko na podstawie tego, co faktycznie zostało zrobione. Nie ma więc możliwości jakiegokolwiek manipulacji lub tłumaczenia, że coś mogło być inne niż ilustrują to fakty. Wydarzenia są niezmiennie i same z siebie się wyjaśniają. Nie ma w nich dwuznaczności i z konieczności wywołują określone skutki. Bóg nie sądzi człowieka na podstawie jego pragnień, przeczuc, wyobrażeń. On jest sędzią historii tak jak ona się Jemu przedstawia i jaką zna ją człowiek. A ta składa się z określonych dzieł, dokonanych czynów, spełnionych prac i zajęć, także wtedy, gdy domagają się one wysiłku. Każde ludzkie działanie jest swego rodzaju odwagą: uczynienie zła, szczególnie tego pierwszego, wymaga tyle samo, jeśli nie więcej, męstwa, niż uczynienie dobra. Czyn odsłania bowiem ludzką głębię, to, kim człowiek jest, jakie ma zasady, w co wierzy i dokąd podąża. Ludzkie działanie określa istotę człowieczeństwa, a ono kształtuje się zawsze w bólach. Trud podejmowanych dzieł jest wielki: im mniej jest doceniany i akceptowany, tym bardziej domaga się wysiłku, cierpliwości i zaangażowania. Te siły włożone w wykonanie czegoś nie mogą się marnować i ustawać wówczas, gdy ów czyn zostanie spełniony. One często trwają dalej i wraz z czasem stają się mocniejsze i czytelniejsze. Ziarno musi zawsze przynosić owoce; zasiane dobro prowadzi nieuchronnie do wzrostu dobra indywidualnego i ogólnego. W konsekwencji także przynosi radość z dokonanych dzieł: najpierw własnych, a następnie z tego, co dokonuje się w innych i przez innych. Radość rodzi się spontanicznie z tego, co także w sposób wolny zostało uczynione. *Ergon*

⁴ W myśl zasady: *bonum est diffusivum sui*. Tomasz z Akwinu, STh I, 27, 5 arg. 2. Por. także Augustyn, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* 14.

⁵ Por. A. Bailly, *Abrégé du Dictionnaire grec-français*, Paris 1091, s. 357; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968, s. 364-366; E. Robinson, *A Greek and English Lexicon of the New Testament*, London 1850, s. 291-292. G. Kiettel, G. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, s. 251-254. Klasyyczny tekst to Łk 24,19: uczniowie idący do Emaus mówią o Jezusie jako proroku potężnym w czynie i słowie (*en ergo kai logo*).

określa sprawę, jaką człowiek sam się obarcza, którą bierze na siebie i którą określa jako własną potrzebę. Taki czyn dokonuje się z pełną uwagą, uznając go za coś najważniejszego i wyjątkowego w określonym momencie. Działanie człowieka nie może być dokonywane połowicznie, bez wewnętrznego zaangażowania. Dobro domaga się pełnego skupienia i podporządkowania sobie wszystkiego, co tym dobrem nie jest. W ten sposób samo dobro i czyn z nim związany okazują się czymś koniecznym do wykonania, czymś, co angażuje całe jestestwo człowieka⁶. Kwestią zasadniczą nie jest pytanie o to, co wykonać, ale jak wykonać coś najlepiej. Czyn okazuje swoje znaczenie tylko wówczas, gdy niesie w sobie – jakby ukrytą – perspektywę doskonałości. Człowiek robi coś, ponieważ jest przekonany o słuszności wyboru i – także chwilowego – posiadania upragnionej pełni. To, a nie co innego okazuje się być najlepsze. Wykonany czyn ponownie wskazuje na siebie jako zadanie powierzone do wykonania i faktycznie spełnione w sposób najdoskonalszy. On staje się konkretnym faktem, znaczącym wydarzeniem, niezmiennym oraz niepodważalnym aktem. To jest czyn w pełni ludzki.

Ewangelie

Wszyscy ewangeliści posługują się terminem *ergon* w opisach życia Jezusa z Nazaretu. Jednak to u Mateusza i Jana pojawia się on najczęściej⁷. Pierwszy posługuje się wspomnianym terminem tylko 6 razy, co w stosunku do drugiego (25 razy⁸) wydaje się mało imponujące.

Autor pierwszej Ewangelii zwraca uwagę na fakt, że określone czyny pozwalają rozpoznać działanie Boga w świecie. Kiedy przebywający w więzieniu Jan Chrzciciel słyszy o tym, co dzieje się wokół osoby Jezusa, przeżywa głęboką rozterkę. Kim jest ów prorok z Nazaretu, którego tak chętnie słuchają tłumy? Dlaczego nie ogłosi wprost nadejścia królestwa Bożego i nie dokona przewrotu

⁶ Stąd w grece klasycznej termin *ergos* – leniwy, nieaktywny oraz *hemiergos* – na pół zrobiony. P. Chantraine, op. cit., s. 364.

⁷ Czy ma na to wpływ ich żydowskie pochodzenie i pojmowanie historii zbawienia jako miejsca objawiania się działania Bożego? U Mk termin pojawia się w 13,34 (tu ma znaczenie spraw ogólnych, domostwa, interesów) oraz 14,6 – tu kontekstem jest namaszczenie w Betanii. Kobieta z alabastrowym flakonikiem olejku nardowego namaszcza głowę Jezusa. A On, widząc wzburzenie domowników, stwierdza krótko: zrobiła dobry czyn (*ergon hergasato*). U Łk spotykamy *ergon* w 11,48, gdzie Jezus czyni wyrzuty uczonym w Piśmie za czyny, które teraz dokonują. Czyny te potwierdzają zachowanie wcześniejszych pokoleń żydowskich, które odrzuciły proroków. Drugi fragment to wspomniany wyżej Łk 24,19 i określenie Jezusa jako potężnego proroka w czynie i słowie.

⁸ Chodzi wyłącznie o Ewangelie św. Jana. Słowo *ergon* powraca u apostoła jeszcze 18 razy w listach i w Apokalipsie. Zob. *A Concordance to the Greek Testament*, W.F. Moulton, A.S. Geden (ed.), Edinburgh 1970, s. 377-379.

w cesarstwie? Jan czuje się zaniepokojony czynami Jezusa (por. Mt 11,2): one tak bardzo wydają się nieodpowiednie do obietnic mesjańskich Starego Testamentu. Jednak ich nośność jest nadzwyczajna: cuda dotyczą chorych i umarłych, opętanych i społecznie wykluczonych⁹. Są dalekie do wprowadzania zmian politycznych, ale jeśli już jakiejś reakcji się domagają, to tylko wobec osoby samego Jezusa. Człowiek musi się opowiedzieć za Nim lub przeciw Niemu. Czyny zdają się mówić i stają się dowodem na posłannictwo Jezusa. Mesjasz miał przyjść w imieniu Boga i to właśnie nastąpiło: pojawił się Ten, dzięki któremu *niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię* (Mt 11,5). To wystarcza, by dostrzec, jak bardzo Bóg działa przez Jezusa. Spełnione czyny, dokonane znaki muszą wywołać zachwyt wobec Boga. On jest tak blisko swego ludu, że aż znaczy ludzką egzystencję. Łaskawa obecność Boga przemienia człowieka i sprawia, że on sam robi rzeczy utwierdzające tę obecność: *Tak niech święci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki (kala erga) i chwaliłi Ojca waszego, który jest w niebie* (Mt 5,16)¹⁰. Zadaniem człowieka jest robić wszystko tak, aby było jednoznacznie określone jako dobre. Nie chodzi tylko o to, aby czynić cokolwiek. Wyłącznie dobry czyn ma wartość, gdyż powoduje w obserwatorze reakcję: uwielbia Ojca. Jeśli tej reakcji zabraknie, czyn może okazać się złym i zamiast odsyłać do Boga, podkreśli egoizm autora. Stąd Jezus przestrzega: *Czyńcie więc i zachowujcie wszystko, co wam polecę, lecz uczynków ich nie naśladowcie. Mówią bowiem, ale sami nie czynią. Wszystkie swe uczynki spełniają w tym celu, żeby się ludziom pokazać* (Mt 23,3.5a).

Św. Jan swoje znaczenie słowa *ergon* umieszcza najpierw w perspektywie metafory o świetle i ciemności (J 3,19-21). Człowiek trwa w ciemności, w którą wchodzi na skutek swych złych czynów. Czyny te wykonuje się łatwo, bowiem ich inspiracją jest fałszywa miłość¹¹. Nie chodzi w niej o dobro obiektywne, lecz

⁹ Por. Mt 8-9. Te rozdziały Ewangelii przedstawiają czyny Jezusa poczynawszy od uzdrowienia trędowatego podczas schodzenia z Góry Błogosławieństw, poprzez sługę setnika z Kafarnaum, paralityka z Kafarnaum, córkę Jaira, dodając także ucieszenie burzy na morzu i powołanie celnika Mateusza.

¹⁰ Określenie *ergon kalon* może być synonimem do *ergon agathon*. W tej ostatniej formie występuje w Dz 9,36; Rz 2,7; 13,3; 2 Kor 9,8; Ef 2,10; Flp 1,6; Kol 1,10; 2 Tes 2,17; 1 Tm 2,10; 5,10; 2 Tm 2,21; 3,17; Tt 1,16; 3,1; Hbr 10,24 i 13,21. Różnica między *kalos* i *agathos* jest nie tylko różnicą znaczenia moralnego: pierwszy określa kogoś pięknego, szlachetnego, zacnego, a drugi dobrego. Wydaje się, że *kalos* ma znaczenie czegoś bardziej określonego, uchwytneho, konkretnego, podczas gdy *agathos* wskazuje na dobro w ogólności. Por. *Słownik grecko-polski*, Z. Abramowiczówna (red.), Warszawa 1958-1965, t. 1, s. 4-5; t. 2, s. 552-553.

¹¹ Wzorem prawdziwej miłości jest Bóg, który posyła swego Syna dla zbawiania świata. Por. J 3,16-17.

subiektywne i egoistyczne. Im więcej takiego umiłowania ciemności, tym więcej czynów; im więcej czynów, tym większa także nienawiść do światła. Ucieczka w ciemność jest próbą ocalenia siebie i własnego dobrego imienia, ponieważ w świetle jawne okazuje się to, co człowiek czyni. Stanięcie w świetle domaga się określonej reakcji – potępienia złych czynów. Jan Ewangelista zwraca przy tym uwagę, że kryterium potępienia nie jest wyłącznie dobro, lecz prawda. Iść do światła, to iść do prawdy, która ukazuje czyny dokonane w Bogu.

Wśród takich czynów, jednocześnie prawdziwych i dobrych, na pierwszym miejscu są czyny samego Boga. Ojciec działa w świecie poprzez swego Syna, a to, co robi, ma swe źródło w Nim samym: *Ojciec bowiem miłuje Syna i ukazuje Mu to wszystko, co On sam czyni, i jeszcze większe dzieła ukaże Mu, abyście się dziwili* (J 5,20; por. J 14,10). Inspiracją Bożego działania jest miłość, która łączy Ojca i Syna. Nie chodzi więc o coś, co dzieje pod wpływem Wcielenia, ale o samą przyczynę Wcielenia jako pierwszego elementu zbawienia. Ojciec, kochając Syna, czyni wszystko w jawności przed Nim, a jednocześnie pozwala poznać, iż do przyszłości należą czyny dużo wspanialsze, niż przeszłość czy teraźniejszość. Istnieje w poznaniu tej wzajemnej miłości Ojca i Syna jakiś postęp, lecz nie jest on zależny od samych Osób. Ojciec zna i miłuje Syna wciąż tak samo; Syn zna i miłuje Ojca również wciąż tak samo. To historia ludzi staje się miejscem objawiania się tej miłości, która od stworzenia prowadzi do odkupienia. To ostatnie dzieło jest nieporównywalne z pierwszym, a jednocześnie niemożliwe bez pierwszego. Gdyby nie było stworzenia, nie byłoby także odkupienia. I choć stworzony świat zachwyca, nie może jednak w pełni świadczyć o swoim Stwórcy. Uczyni to dopiero Chrystus: *Ja mam świadectwo większe od Janowego. Są to dzieła, które Ojciec dał Mi do wykonania; dzieła, które czynię, świadczą o Mnie, że Ojciec Mnie posłał* (J 5,36; por. J 10,25).

Czyny Jezusa potwierdzają Jego posłanie. To, co On robi, nie dzieje się Jego własną mocą, ale Tego, który Go posyła. Historia świata i historia człowieka to czas i miejsce, w których objawiają się dzieła Boga (por. J 9,3). Oba jednak szybko przemijają, stąd konieczność wierności i imperatyw działania: *Potrzeba nam pełnić dzieła Tego, który Mnie posłał, dopóki jest dzień. Nadchodzi noc, kiedy nikt nie będzie mógł działać. Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata* (J 9,3-4). Wzorem działającego właściwie człowieka jest Abraham, który nie zwlekał z odpowiedzią na Boże wezwanie i bezwarunkowo pozostał wierny otrzymanemu słowu. Słuchaczom Jezusa brakowało takiego zaśłuchania i oddania siebie Bogu. Stąd i ich działania odbiegały od tego, co robił Abraham – on nie unikał prawdy, ale ją przyjmował i akceptował, także wtedy, gdy okazywała się zbyt trudna lub całkowicie niezrozumiała. Jezus jednoznacznie wzywa swoich słuchaczy do naśladowania postawy Abrahama, ponieważ był on otwarty na

prawdę objawioną przez Boga (por. J 8,40-41). Taka otwarta postawa pozwala dziś w Nim samym rozpoznać przychodzącego i działającego Boga. Kto tego nie widzi, nie rozumie Jego misji, a także odrzuca osobę Jezusa (por. J 7,3).

Nierozpoznanie i nieprzyjęcie czynów Jezusa stało powodem Jego śmierci. Syn Boży zostaje odrzucony za to, co czyni i to mimo trudności w sprecyzowaniu zła (por. J 10,32). Jezus czyni dobro i czyni to w wewnętrznym zjednoczeniu z Ojcem. Odrzucenie Jego osoby oznacza odrzucenie osoby Ojca, który działa przez Syna. Dramat człowieka, który sprzeciwia się Jezusowi jest w swej najgłębszej istocie odrzuceniem Boga jako takiego. Człowiek nie chce Boga, gdyż sam uznaje siebie za zdolnego do wydania właściwej oceny tego, co prawdziwe i dobre. Obie kategorie czyni subiektywnymi i w perspektywie indywidualnej narzuca je innym. Bóg tymczasem czyni jedno dobro dla wszystkich i wszystkim objawia jedną prawdę. Ich przyjęcie nie prowadzi do faworyzowania kogokolwiek: wszyscy otrzymują to samo i tak samo, gdyż źródło dobra i prawdy jest jedno, niezmiennie i powszechne. Rozpoznanie obu darów jest krokiem wiary. Przyjęcie dobra i prawdy, które są obiektywne, oznacza dla człowieka powierzenie się komuś, kto nie może ani czynić zła, ani kłamać. Dobro i prawda domagają się więc wiary. Jeśli zaś ukazują się w czynach Jezusa, to i same czyny odsłaniają swe znaczenie właśnie poprzez wiarę. Czyny Jezusa można odczytać tylko w wierze: *Jeżeli nie dokonuję dzieł mojego Ojca, to Mi nie wiercie! Jeżeli jednak dokonuję, to choćbyście Mnie nie wierzyli, wiercie moim dziełom, abyście poznali i wiedzieli, że Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu* (J 10,37-38). Wiara w Jezusa może opierać się tylko na Jego dziełach: one przemawiają, odsyłając do Boga, nawet jeśli trudno za Boga uznać Jezusa. Nierozpoznanie jego synowskich więzów z Ojcem nie powinno oznaczać braku w ogóle wiary w Boga (por. J 14,10-11). To, co się dzieje przez Jezusa przekracza czysto ludzkie działanie, a przez to staje się wezwaniem do przekroczenia granicy ludzkiego rozumowania. Bóg wciąż pozostaje blisko. Jeśli jednak wiara obejmie całą osobę Jezusa z Jego boskim synostwem, wówczas Jego osobiste dzieła staną się czynami wierzącego człowieka: *Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem, i większe od tych uczyni, bo Ja idę do Ojca* (J 14,12). Inność tych dzieł nie wynika z nieobecności Jezusa przy człowieku, ale z Jego mocy na prawicy Ojca: tą mocą dźać się będą dzieła zbawcze wszędzie tam, gdzie głoszona będzie Chrystusowa Ewangelia¹². Dzieła Chrystusa nie kończy śmierć i zmartwychwstanie, ale odejście do Ojca. On idzie tam, gdzie zawsze był. I w tym kontekście ponownie wróci niebezpieczeństwo grzechu: *Kto*

¹² Tak tekst św. Jana tłumaczy ks. M. Wolniewicz w przekładzie Biblii Poznańskiej oraz L. Stachowiak w swym komentarzu do ewangelii. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1975, s. 314-315.

Mnie nienawidzi, ten i Ojca mego nienawidzi. Gdybym nie dokonał wśród nich dzieł, których nikt inny nie dokonał, nie mieliby grzechu. Teraz jednak widzieli je, a jednak znienawidzili i Mnie, i Ojca mego. Ale to się stało, aby się wypełniło słowo napisane w ich Prawie: Nienawidzili Mnie bez powodu (J 15,23-25).

Do czego sprowadza się zadanie ucznia Chrystusa? Co ma on czynić, aby wykonywać w swoim życiu dzieła Boże (por. J 6,28)? Na te pytania dają odpowiedź inne pisma Nowego Testamentu.

Listy

Dla św. Pawła *ergon* jest czymś, co podlega sądowi Boga (por. Rz 2,6; 2 Tm 4,14). Nie czyniąc sprawiedliwości i odkładając nawrócenie, człowiek zasługuje na gniew Boga i objawienie Jego sprawiedliwości. Dzień sądu będzie dniem odpłaty za to, co człowiek uczynił i za to, czego nie uczynił. Brak określonych aktów (dobrych lub złych) nie będzie skutkiem braku możliwości ich uczynienia, gdyż Bóg nie karze za niemożność uczynienia czegoś. Sądowi będą podlegały czyny dokonane oraz te, których brak wynika z zaniedbania lub zlekceważenia Bożych natchnień. Szczególne znaczenie mają dla św. Pawła czyny raniące wspólnotę Kościoła: schizmy i odstępstwa od głoszonej Ewangelii. Niszczenie jedności pod pozorem prawdy jest grzechem przeciwko sprawiedliwości i będzie podlegać surowemu osądowi Boga (por. 2 Kor 11,15).

Czyny człowieka świadczą o nim samym. Apostoł Narodów mocno podkreśla wartość ludzkiego działania w perspektywie chrystologicznej. Trwając w grzechu, ludzie oddalili się od Boga, stali się dla Niego jak obcy i nieprzyjaciele. Ich czyny oraz myślenie nie miały nic wspólnego z łaską. Bóg jednak takich ludzi jedna ze sobą przez Chrystusa, który czyni człowieka nowym stworzeniem: *I was, którzy byliście niegdyś obcymi [dla Boga] i [Jego] wrogami przez sposób myślenia i wasze złe czyny, teraz znów pojednał w doczesnym Jego ciele przez śmierć, by stawić was wobec siebie jako świętych i nieskalanych, i nienaganych, bylebyście tylko trwali w wierze – ugruntowani i stateczni – a nie chwiejący się w nadziei [właściwej dla] Ewangelii (Kol 1,21-23).* Przemiana człowieka, a w dalszej perspektywie także i jego postępowania, dokonuje się dzięki Chrystusowi, którego dar zbawienia trzeba przyjąć w wierze. Trwanie w wierze jest gwarancją spełniania czynów godnych samego Boga i wypełniania Jego planów. Bóg, odradzając człowieka w swoim Synu, nie tylko czyni go nowym stworzeniem, ale także nadaje mu nowy cel: spełnianie dobrych czynów (por. Ef 2,10; 2 Tm 1,9). Czyny te zostały wcześniej przygotowane przez Boga po to, aby człowiek, dokonując ich w swoim życiu, wzrastał w świętości. Im bardziej jest święty, tym lepsze są jego czyny i głębsza więź z Bogiem; im głębsza więź i doskonalsze

czyni, tym mocniej objawia się w człowieku świętość. W ten sposób św. Paweł kreśli dynamiczny obraz człowieka oddanego Chrystusowi, który zмага się w wykonywaniu dzieł Bożych. I choć trud jest sprawą indywidualną, to jednak wysiłek jest zadaniem powszechnym i dotyczącym każdego chrześcijanina. Ludzie odrodzeni przez chrzest i trwający w Kościele weszli do światłości, która oznacza prawość, sprawiedliwość i prawdę (por. Ef 5,9). Z nich bije światłość, która ogarnia świat i innych ludzi, i nie pozwala człowiekowi na udział w *beowocnych czynach ciemności* (Ef 5,11). Koniecznym jest ich piętnowanie oraz podejmowanie drogi nawrócenia i pokuty¹³. Jednoznacznie odrzucenie grzechów, uczynków rodzących się z ciała (por. Gal 5,19) daje gwarancję zbawienia. Stąd zachęta dla wszystkich: *Rozumieście chwilę obecną; teraz nadeszła dla was godzina powstania ze snu. Teraz bowiem zbawienie jest bliżej nas, niż wtedy, gdyśmy uwierzyli. Noc się posunęła, a przybliżył się dzień. Odrzućmy więc uczynki ciemności, a przyobleczmy się w zbroję światła! Żyjmy przyzwoicie jak w jasny dzień: nie w hulankach i pijatykach, nie w rozpuście i wyuzdaniu, nie w kłótni i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się zbyt o ciało, dogadzając żądzom* (Rz 13,11-14). Jedność, jaka pojawia się między odrodzeniem wewnętrznym w Chrystusie a tym, co zewnętrznie czyni człowiek, ukazuje głębokie poznanie Boga i oddanie mu własnego jestestwa. Wszelkie niespójności w tym względzie, tzn. myślenie różne od czynów, przeczy przynależności do Boga (por. Tt 1,16).

Szczególne znaczenie ma tu jawność ludzkich czynów. Paweł jest przekonany o odpłacie za to, co człowiek zrobił. Wyrok będzie jednak wydawany nie tylko na podstawie osobistych motywów, lecz również jako akt wywołujący poruszenie wśród innych: *Grzechy niektórych ludzi są wiadome wszystkim, wyprzedzając wydanie wyroku, za niektórymi zaś idą w ślad. Podobnie też wiadome są czyny dobre; a i te, które inaczej się przedstawiają, nie mogą pozostać w ukryciu* (1 Tm 5,25). Apostoł wskazuje tu na następstwo zła w postaci postępujących złych skutków. Grzech popełniony przez człowieka nie pozostaje jego osobistą sprawą, lecz dotyka całą wspólnotę dzieci Bożych. I choć może wydawać się niepozorny i ukryty, stanie się jawny zanim człowiek będzie osądzony. Równie jawne staną się czyny dobre oraz takie, które trudno jednoznacznie określić. Bóg nie ma tajemnic i wszystko przed Nim będzie jawne. Człowiek musi więc nieustannie uważać w swym postępowaniu. I tak jak bogaty troszczy się o po-

¹³ W mowie przed królem Agryppą Paweł określa następująco swoją misję: *Lecz nawoływałem najprzód mieszkańców Damaszku i Jerozolimy, a potem całej ziemi judzkiej, i pogan, aby pokutowali i nawrócili się do Boga, i pełnili uczynki godne pokuty* (Dz 26,20). Głosi Ewangelię o Chrystusie i wzywa do podjęcia przemiany życia jako gwarancji zbawienia.

mnażanie swoich dóbr, tak również człowiek Boży powinien bogacić się przez pomnażanie dobrych czynów (por. 1 Tm 6,18).

Autor Listu do Hebrajczyków przedstawia swoją interpretację dziejów Izraela w perspektywie wiary. Kiedy wykazuje wyższość nowego przymierza nad starym, zestawia obok siebie Chrystusa i Mojżesza oraz pokazuje nieporównywalność dokonanych przez nich dzieł. Obserwacja tych dzieł jest gwarancją zachowania żywej wiary i przynależności do Chrystusa, a także – co ważniejsze – wykonywania tego, co zostało zamierzone przez Boga (por. Hbr 3,9 i 4,3). Dobrze wykonana praca na ziemi zapewni człowiekowi wejście do odpoczynku Boga. Chrześcijanie muszą więc nieustannie czuwać: *Troszczmy się o siebie wzajemnie, by się zachęcać do miłości i do dobrych uczynków* (Hbr 10,24).

Podobną zachętę rozwija w swym liście św. Jakub (por. Jk 2,14-26). Dla Apostoła wiara wyraża się w uczynkach. Ich wewnętrzne powiązanie jest istotnym elementem chrześcijańskiego bycia. Ani sama wiara, ani same uczynki nie wystarczą do naśladowania Chrystusa. On bowiem zbawia przez słowa i czyny, i każdy Jego uczeń musi to zbawienie objawiać w swych własnych słowach i uczynkach. Tylko wówczas człowiek okazuje się żywy, czyli zdolny do zmian. Św. Jakub, podkreślając związek wiary i uczynków, wskazuje na możliwość wzrostu: im głębsza wiara, tym więcej dobrych uczynków; im więcej uczynków, tym głębsza wiara. To uczynki wydoskonalają wiarę i czynią człowieka, na wzór Abrahama, *przyjacielem Boga* (por. Jk 2,22-23). Kierunek odczytywania tej przyjaźni jest jednoznaczny: tak jak przyjaźń nie opiera się na słowach, lecz na czynach, tak również wiara nie jest tylko sprawą wewnętrzną, ale daleko bardziej zewnętrzną. Bóg usprawiedliwia na podstawie czynów, także wówczas, gdy wiara wydaje się być niedoskonała lub niesformalizowana¹⁴. Dobre czyny dokonywane dla wiary i wiara wpływająca na postępowanie człowieka i czynienie odpowiednich czynów charakteryzują człowieka mądrego i rozsądnego (por. Jk 3,13).

Św. Piotr w swoim drugim liście opisuje nadejście dnia sądu (rozdz. 3). Przy tej okazji nie tylko wskazuje na bezpośredniość sądu i jego nagłe nadejście, ale także na skutki: *Jak złodziej zaś przyjdzie dzień Pański, w którym niebo ze świstem przeminie, gwiazdy się w ogniu rozsypią, a ziemia i dzieła na niej zostaną znalezione* (2 P 3,10). Mimo przemiany, która dotknie cały świat, tym, co ocaleje będą właśnie ludzkie dzieła. Apostoł zdaje się podkreślać jawność ludzkich czynów przed Bogiem, które w dniu sądu staną się znane także innym. Nie będzie niczego, by je zakryć lub schować; niebo przeminie i pozostanie

¹⁴ Apostoł przywołuje przykład Rachab z Księgi Jozuego. Znalazła ocalenie nie dlatego, że wyznała formalnie wiarę w jednego Boga, ale ze względu na ocalenie żydowskich wysłanników. Tak przedstawia to Joz 6,25 oraz Jk 2,25, choć Hbr 11,31 jako powód ocalenia podaje wiarę.

stanie tylko to, co Bóg uzna za godne siebie. Dobre czyny przetrwają godzinę paruzji, a powodem tego jest moc samego Boga. On nie pozwala, by to, co złe zniknęło przed sądem i odpłatą i tą samą mocą sprawia, że dobro – rodzące się w utrapieniach lub prześladowaniach – zachowane zostanie w wieczności: *Jeżeli bowiem Bóg aniołom, którzy zgrzeszyli, nie odpuścił, ale wydał [ich] do ciemnych lochów Tartaru, aby byli zachowani na sąd; jeżeli staremu światu nie odpuścił, ale jako ósmego Noego, który ogłaszał sprawiedliwość, ustrzegł, gdy zesłał potop na świat bezbożnych; także miasta Sodomę i Gomorę obróciwszy w popiół skazał na zagładę dając przykład [kary] tym, którzy będą żyli bezbożnie, ale wyrwał sprawiedliwego Lota, który ugiął się pod ciężarem rozpustnego postępowania ludzi nie liczących się z Bożym prawem – sprawiedliwy bowiem mieszkając wśród nich z dnia na dzień duszę swą sprawiedliwą miał umęczoną przeciwnymi Prawu czynami, które widział i o których słyszał – to wie Pan, jak pobożnych wyrwać z doświadczenia, niesprawiedliwych zaś jak zachować na ukaranie w dzień sądu* (2 P 2,4-9).

Listy św. Jana i Apokalipsa

Ostatnie dzieła Nowego Testamentu kontynuują myśli zawarte w pismach wcześniejszych autorów. Jan Apostoł wraca do napięcia światło – ciemność, którą rozwijał w Ewangelii i pokazuje to, co dzieje się w człowieku na skutek braku Bożego światła. Kain zabija brata, ponieważ *czyny jego były złe, brata zaś sprawiedliwe* (1 J 3,12). Zło, które pokazuje czyny człowieka, potwierdza go jako tego, który jest dzieckiem diabła. To diabeł jest ojcem grzechu i trwa w nim od początku, powodując upadek człowieka (por. 1 J 3,8). Odrodzenie jest możliwe wyłącznie dzięki Chrystusowi, który dzieło diabła niszczy i sprawia, że człowiek niesie w sobie *nasienie Boże* (1 J 3,9) i *czyni dobrze* (3 J 1,11). Narodzony z Boga człowiek nie może upaść w grzech i nie może także czynić zła.

Kluczem jest tu wcielenie Syna Bożego, w którego historyczność nie można absolutnie wątpić. Odrzucenie człowieczeństwa Jezusa jest ciężkim grzechem i dowodem na trwanie człowieka przy diable. Każdego, kto tę tajemnicę odrzuca, należy także wykluczyć ze społeczności uczniów Chrystusa. Nie chodzi przy tym wyłącznie o udział we wspólnym działaniu podejmowanym we wspólnocie, ale także o kontakt formalny w postaci pozdrowienia. Zwracanie się do tego, kto nie uznaje całej integralnie Ewangelii sprawia, że człowiek staje się współuczestnikiem złych czynów (por. 2 J 1,7-11). Przyjęcie nowiny o Chrystusie wymaga pokory i trwania we wspólnocie, która koryguje wszelkie niewłaściwe poglądy i zachowania.

Ludzkie postępowanie znane jest Bogu. Nic przed Nim nie jest tajne. Listy skierowane do Kościołów w Azji Mniejszej zawierają przypomnienie, które może

być także ostrzeżeniem: *Znam twoje czyny* (por. Ap 2,2.19.23; 3,1.8.15)¹⁵. Jakość tych czynów nie jest najlepsza. Być może młode Kościoły nie czynią zła, ale daleko im od pierwotnej gorliwości, świętości i zapału w czynieniu dobra. Bóg pragnie *pierwszych czynów* (por. Ap 2,5), czynów inspirowanych pierwotną miłością. Można do nich wrócić przez nawrócenie i odrzucenie wszelkich grzechów. Sam Bóg jest święty i jako będący po trzykroć święty nie toleruje grzechów. Każdy więc, kto grzech odrzuca, staje się współpracownikiem Boga i swym postępowaniem dowodzi, do kogo należy. Odrzucenie grzechów jest zasługą przed Panem (por. Ap 2,6) i – prawdopodobnie – nie może być przez Niego zapomniane. Stąd, choć brak pierwotnej miłości jest zauważalny, to jednak czyny terazniejsze nie są pozbawione wartości. Wynikają bowiem z miłości, wiary, posługiwania (*diakonia*) oraz wytrwałości (por. Ap 2,19.26) i stają się w sobie doskonałe (por. Ap 3,2). Nie jest łatwo wytrwać w dobrych czynach, ale też i stawką nie jest jakaś nagroda; jest nią władza nad poganami, czyli udział we władaniu Mesjasza (por. Ap 2,26-27). Zwycięzca będzie zasiadał na Jego tronie i będzie wraz z Nim sądził, współdzieląc władzę Chrystusa.

Osądzenie ludzkich czynów jest faktem. Bóg każdemu człowiekowi odda to, co mu się należy za postępowanie w czasie ziemskiego życia: *I ujrzałem umarłych – wielkich i małych – stojących przed tronem, a otwarto księgi. I inną księgę otwarto, która jest księgą życia. I osądzono zmarłych z tego, co w księgach zapisano, według ich czynów. I morze wydało zmarłych, co w nim byli, i Śmierć, i Otchłań wydały zmarłych, co w nich byli, i każdy został osądzony według swoich czynów* (Ap 20,12-13). Odpłata nadejdzie po śmierci i będzie powszechna. Człowiek zmartwychwstanie i jako byt ukonstytuowany na nowo z duszy i ciała otrzyma nagrodę lub karę. Być może cielesność stanowi tu klucz do rozumienia następstwa i trwałości ludzkich czynów. Akty duchowe trudne są do przekazania bez ciała, nawet jeśli są doskonalsze i wartościowsze. To ciało zapewnia poznanie i przekazywanie tego, co duchowe innym i to przez nie wyrażają się najgłębsze wartości miłości i prawdy. Człowiek, aby komunikować się z innym człowiekiem, potrzebuje ciała. Nie musi nic mówić, nic robić, ale z konieczności musi być *hic et nunc*. Następstwo dobrych czynów, jeśli byłoby sprawą duchową, pozostawiałoby sprawą osobistą człowieka i Boga. Wówczas jednak nie mogłoby stać się sprawą publiczną bez naruszenia indywidualnej relacji. Jeśli jednak to dzięki ciału relacja się uzewnętrznia, to nie narusza w niczym porządku wewnętrznego. Staje się publiczną przez to, co i tak dla wszystkich jest dostrzegalne, a co jest powszechnym darem Boga – zmartwychwstaniem ciała. Autor księgi Apokalipsy

¹⁵ W Ap 18,6 czyny Wielkiej Nierządniczy poddane zostają sądowi. Wyrok jednak nie jest proporcjonalny do zła, które czyniła, gdyż Bóg ogłasza karę podwójną za pychę i egoizm oraz za pewność odnośnie losu.

stwierdza: *Błogosławieni, którzy w Panu umierają – już teraz. Zaiste, mówi Duch, niech odpoczną od swoich mozołów, bo idą wraz z nimi ich czyny* (Ap 14,13). Umarłym w Panu jest każdy, kto należy do Boga i w chwili śmierci przez wiarę i miłość trwa przy Nim. Mozolem mogą być czyny podejmowane każdego dnia lub śmierć, z którą związane są cierpienia. One zawsze pozostawiają swój ślad w ciele i dla człowieka stanowią wielki trud. Pokonywanie bólu jest dobrowolnym męczeństwem, przy którym rodzą się akty wiary i miłości. To dlatego też chwila śmierci jest końcem wysiłku i początkiem nagrody, która spełnia się najpierw indywidualnie, a później publicznie. W dniu sądu okaże się, kto pozostał we wszystkim wierny lub niewierny Bogu.

Wnioski

Powyższe rozważania ilustrują szerokie znaczenie słowa *ergon* w Nowym Testamencie. Najpierw koniecznym wydaje się podkreślenie, że każdy *ergon* należy do człowieka. Choć może być znany Bogu i przez Niego przewidziany, to nigdy jednak nie staje się Jego dziełem. To człowiek działa, podejmując takie czy inne akty. Bóg przyjmuje je i umieszcza w swoim planie, nadając im głębszy sens i znaczenie. Mogą one być dla człowieka niezrozumiałe, są jednak do odkrycia. Dzień sądu ostatecznego jest dniem rozpoznania czynów w ich konsekwencjach i wpływie na innych ludzi oraz utrwaleniem tego, co było dobre.

Nowy Testament pozwala zaobserwować cztery funkcje zawarte w pojęciu *ergon*. Pierwsza to funkcja objawiająca. Każdy czyn człowieka pośrednio odnosi się do Boga. Określony akt ludzkiego życia nie musi mieć za przedmiot Boga. Wystarczy, że poprzez dobro i prawdę świadczoną drugiemu człowiekowi odnosi się do dobra i prawdy obiektywnej, którą jest sam Bóg. Podjęty czyn jest objawieniem bliskości Boga w takim lub innym miejscu i jednocześnie oddaniem tego miejsca i czasu Bogu. Człowiek niczego nie czyni w oderwaniu od tego, kim jest, skąd przybył i dokąd zmierza. Wszystko mieści się w granicach wyjścia od Boga i zmierzania do Boga. Druga funkcja to funkcja apostołska. Działanie człowieka ma zapraszać do odkrywania Boga. To nie słowa, lecz czyny są istotnym elementem ewangelizowania. Słowa bowiem uczą, lecz czyny pociągają. *Ergon* ma zachęcać do wiary, ma ją pobudzać i umacniać. Trzecia funkcja to relacyjność. Czyny nie są wyłącznie sprawą ich autora. One kreują więzi społeczne z tymi, którzy tym czynom towarzyszą¹⁶. Relacje te mogą być dobre lub złe, ale są rzeczywiste. Podobnie dzieje

¹⁶ „Skoro człowiek z natury jest istotą dialogiczną, jego egzystencja i działanie w sposób konieczny naznaczone są relacją społeczną, której istotną treścią jest dawanie siebie innym i współżycie z nimi, a w rezultacie budowanie wspólnoty (ludzkiej lub Bożej); konsekwencją relacji człowieka do absolutnego «Ty» Boga jest nakaz uwa-

się w przypadku Boga. Dobry akt spełniony wobec człowieka przybliża do Boga, podczas gdy zły od Niego oddala. Samo oddalenie nie jest jeszcze tragedią, gdyż człowiek może wrócić poprzez nawrócenie. Musi jednak chcieć. Wolność wyboru jest podstawą działania i tworzenia silnych, stałych relacji. Tylko bowiem takie wzajemne odniesienia mogą być podstawą miłości i tylko w nich miłość może się przejawiać. Czwarta funkcja to funkcja naśladowcza. Człowiek wezwany jest do naśladowania Chrystusa we wszystkim, co robi. Pójście za Jezusem z Nazaretu jest istotą bycia chrześcijaninem i wyraża się w określonych postawach.

Wymienione wyżej funkcje nie są funkcjami łącznymi, choć nie są także całkowicie rozdzielne. Wartość ludzkiego czynu nie może być określana tylko wówczas, gdy wszystkie wymienione funkcje dają się w nim wyróżnić. Trudno byłoby wówczas nadawać wartość temu wszystkiemu, co człowiek robi. *Ergon* może być opisywany jako mieszczący się w pojedynczej funkcji czynu jako takiego, a jednocześnie odnosić się pośrednio do innych. Te funkcje dają się osobno opisać, ale nie można ich oddzielić. Ilustracją tego może być przykład męczeństwa. Męczennik faktycznie umiera dla Boga i za Boga naśladowując w ten sposób śmierć samego Chrystusa. Może jednak nic więcej nie zrobić, a będzie świętym. Zrozumienie tej śmierci jako czynu zasługującego wynika bezpośrednio z naśladowania Syna Bożego. Pośrednio jednak wskazuje na relację z Bogiem, jest więc swego rodzaju Jego objawieniem się w konkretnym czasie i miejscu oraz świadectwem składanym wobec innych. Żadna z tych trzech funkcji nie istnieje bezpośrednio, jednak daje się zauważyć i wyróżnić w stosunku do innych. Jest to istotne o tyle, o ile dojście do Boga i otrzymanie nagrody nie łączy się wyłącznie z dokonaniem czynów nadzwyczajnych i ściśle określonych. Świętość mierzy się rozmaitymi rzeczami, które zestawiane razem stają się bogactwem Kościoła, zarówno tu na ziemi, jak i w niebie.

Ergon jest czynem podlegającym osądowi Boga, lecz równocześnie jest miarą istnienia człowieka. Ludzkie działanie ma być doskonale, odpowiadać wartościom dobra i prawdy, jednoczyć myślenie z czynami oraz pomagać wzrastać w świętości. Wówczas aktywność doczesna może mieć nadzieję na „uwiecznienie” i przetrwanie eschatologicznych aktów śmierci, sądu i paruzji.

zania bliźniego za drugiego «siebie samego» (KDK 27), gdyż «człowiek z głębi swej natury jest istotą społeczną i dlatego bez stosunków z innymi ludźmi nie może żyć ani rozwijać swoich uzdolnień» (KDK 12); bytując zaś i działając wspólnie z innymi w różnych relacjach międzyludzkich, nie traci on jako osoba personalistycznej wartości swego czynu ludzkiego, uczestnicząc jednocześnie w tym, co wypływa ze wspólnoty działania; w ten sposób unika niebezpieczeństwa indywidualizmu, który zagraża społecznemu charakterowi jego czynu, jak i totalizmu (kolektywizmu), który zagraża jego osobowej autonomii”. W. Piwowarski, S. Rosik, *Czyn ludzki*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1979, t. 3, kol. 929.

Summary

WHAT SHALL I DO TO BE SAVED? THE SIGNIFICANCE OF ERGON
IN THE NEW TESTAMENT

The author of the article, *What Shall I Do to Be Saved? The Significance of Ergon in the New Testament* stresses that that all the tasks undertaken during a person's life define and express his / her essential character. A person's actions refer not only to his / her past but to the future as well. Each activity acquires a fully human dimension only if it is based on love. Whenever love is missing, evil appears. The author of the Book of Revelation, following the Old Testament tradition, mentions the reward for the good deeds performed by the saints. This article is an attempt at providing an answer to the question about which deeds can be rewarded by God.

Sztuka religijna Albrechta Dürera

W artystycznej twórczości prekursora sztuki renesansu w Niemczech Albrechta Dürera (1471-1528) przeważa tematyka religijna. To właśnie o sztuce religijnej tego norymberskiego mistrza będzie mowa poniżej.

Przed podróżą do Włoch (pobyty w 1495 r. w Wenecji i w latach 1505-1507 w Wenecji i Bolonii) Dürer terminował w warsztacie gotyckim; dopiero po przybyciu do Italii zafascynował się sztuką włoskiego renesansu, studiował ją oraz nawiązał kontakty ze znanymi, włoskimi artystami, np. z Rafaelem. Nie porzucił jednak transcendencji i nie przyjął włoskiego laicyzmu¹. We Włoszech uczył się obowiązujących w sztuce renesansu zasad m.in. od malarza Jacopa de Barbariego, którego poznał prawdopodobnie w Wenecji. To właśnie de Barbari pokazał Dürerowi rysunki postaci o idealnej proporcji. Taką też proporcję zastosował Dürer, malując obraz przedstawiający prarodziców w raju. Doskonalił ponadto swój warsztat, kopiując dzieła Andrei Mantegna, Pollaiuola, Bellinich oraz podziwiając np. rzeźby Donatella, tudzież studiował pisma Witruwiusza i Leona Battisty Albertiego. Pasjonował się także dynamiczną i ekspresyjną rzeźbą hellenistyczną oraz późnorzymską rzeźbą sepulkralną². Artystyczne doświadczenie, zdobyte przede wszystkim podczas dwukrotnego pobytu we Włoszech, uwidoczniło się również w sztuce religijnej Dürera, w której przeważała tematyka biblijna i hagiograficzna.

¹ Dürer otrzymał np. studium aktów do *Bitwy pod Ostią* Rafaela. O związkach Dürera z renesansową kulturą Włoch i jej przedstawicielami: por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, t. III, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, s. 285-286, 289. Por. M. Levey, *Dojrzały renesans*, tłum. A. Bentkowska, Warszawa 1980, s. 49.

² W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 288. Por. J. Białostocki, *Sztuka XV wieku od Parlerów do Dürera*, tłum. G. Przewłocki, Warszawa 2010, s. 370.

Treści starotestamentowe

Duch sztuki włoskiego renesansu najpełniej objawił się na obrazie³ *Adam i Ewa* (1507 r.) ilustrującym tragedię całego stworzenia, jaką stał się grzech pierworodny, oraz stanowiącym pierwsze w malarstwie niemieckim przedstawienie nagiego, ludzkiego ciała w jego naturalnej wielkości⁴. Obraz ukazuje – w pełnym wdzięku ruchu – prarodzica Adama z gałęzią jabłoni w ręce oraz Ewę przyjmującą do ręki owoc podawany jej przez węża zwisającego z drzewa. Tym owocem w tradycji zachodniej jest – ze względu na jego łacińską nazwę – jabłko, ponieważ słowo *malum* oznacza zarówno „jabłko”, jak i „zło”. Tradycja żydowska mówi natomiast o granacie i fidze (*Septuaginta*), winogronie, źdźbłu pszenicy wyższym od cedru i pomarańczy (tradycja rabiniczna) oraz o daktylu (*Henoch*)⁵. Scenę upadku przedstawił Dürer także na rycinie *Prarodzice w raju* (1504 r.); zresztą to w grafice jego geniusz ujawnił się najpełniej i najbardziej wszechstronnie⁶. Rycina ukazuje objętą przez Adama w pasie Ewę w chwili, gdy przyjmuje ona do ręki owoc grzechu od wyobrazonego w koronie, oplatającego pień drzewa węża. Prarodzicom towarzyszą w tej scenie zwierzęta Północy: tur i borsuk. Na kolejnej rycinie, noszącej tytuł *Wygnanie Adama i Ewy z raju*, Dürer w doskonały sposób ukazał rozpacz malującą się w geście i na obliczu prarodziców, których z ogrodu Eden wypędza archanioł, lewą ręką popychając Adama ku wyjściu, w prawej zaś unosząc miecz. U Adama rozpacz uwydatniają uniesione w niedowierzaniu brwi oraz rozchylone w bólu usta. Owej tragedii przeciwstawiona zostaje – płynąca z Protoewangelii – nadzieja, wynikająca z przyszłego zwycięstwa Nowego Adama nad grzechem pierworodnym i jego skutkami. Triumf ten dokona się na Golgocie, kiedy to Zbawiciel zmiażdży – utożsamioną z mocą i panowaniem zła – głowę węża-kusiciela (Rdz 3,15).

Natomiast na ok. 1498 r. datowana jest rycina przedstawiająca Lota uciekającego z córkami i dobytkiem z Sodomy i Gomory (Jud 1,7), odzianego wraz

³ Dla Dürera malarstw to „przedstawianie”, a nie „naśladowanie”.

⁴ Por. M. Paltrinieri, F. de Poli, *Geniusze sztuki*. Dürer, tłum. B. Toeplitz-Kaczmarek, Warszawa 1991, s. 61. Także Dürer stwierdził, że gwarancją piękna jest wytwarzająca harmonię, właściwa miara, znajdująca się w naturze. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, s. 287-288. Por. A. Angielska, *Czy „Duża Kalwaria” Albrechta Dürera stanowi wczesny przejaw manieri w XVI wieku?*, w: *Maniera, manierizm, manieryczność*. [Materiały LX Ogólnopolskiej Sesji Naukowego Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Gdańsk, 24-25 listopada 2011], red. J. Friedrich, M. Omilanowska, J. Bielak, Warszawa 2012, s. 109.

⁵ Por. S. Kobielus, *Florarium christianum*. [Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze], Kraków 2006, s. 90.

⁶ W 1497 r. Dürer przyjął do warsztatu czeladników i zaczął odbijać na własnej prasie miedzioryty.

z nimi w szaty z epoki Dürera. Daleko, na drodze, stoi – zamieniona w słup soli – żona Lota, w tle zaś płoną miasta grzechu, które Bóg ukarał, spuściwszy na nie deszcz ognia i siarki (Rdz 19,24.26). Norymberskiego mistrza zainspirował także biblijny król Dawid, którego Dürer ukazał jako pokutującego za grzech popełniony z Batszebą, żoną Uriasza (2 Sm 11,2-27; Ps 51,1-21). Bosy i obnażony do pasa władca biczuje się, klęcząc z opuszczoną głową przed Arką Przymierza. Obraz z ołtarza Jabacha (ok. 1503-1505) przedstawia natomiast Hioba będącego prefiguracją niewinnie cierpiącego Odkupiciela⁷. Ów starotestamentowy nieszczęśnik pada ofiarą złości własnej żony, która wylewa na niego z wiadra pomyje. Jeszcze inna rycina o tematyce starotestamentowej, zatytułowana *Samson walczący z lwem*, ukazuje tytułowego bohatera w momencie, gdy siedząc na lwie i rozwierając rękoma jego paszczę, zwycięża groźne zwierzę (Sdz 14,5-6), ku któremu zbliża się rój pszczół (Sdz 14,8-9) symbolizujący w chrześcijaństwie życie w Jezusie Chrystusie. Scena walki Samsona z lwem rozgrywa się na tle przyrody i oddalonego, gotyckiego miasta z zamkiem⁸.

Odrębną tematykę stanowią, oparte na apokryfach, ilustracje wydarzeń z życia rodziców Matki Bożej – św. Joachima i św. Anny (np. *Ofiara Joachima*). Rycina *Posłanie Anioła do Joachima* ukazuje niebiańskiego posłańca zwiastującego św. Annie narodziny Maryi. W scenie tej „towarzyszy” swej małżonce św. Joachim, którego modlitewną postawę przedrzeźnia jeden ze znajdujących się w pobliżu – pilnujących stad – pasterzy. Niepokalane poczęcie Maryi przedstawia rycina *Spotkanie Joachima i Anny w Złotej Bramie*, o czym w następujący sposób mówi nam *Protoewangelia Jakuba*: „I oto nadszedł Joachim ze swymi stadami. I stanęła Anna koło bramy, i ujrzała Joachima wchodzącego ze swymi stadami, i natychmiast wybiegła, i rzuciła mu się na szyję (...)”⁹. To czułe powitanie interpretowane jest jako moment poczęcia Maryi. Nową natomiast Epokę w dziejach zbawienia zapowiada rycina *Narodziny Maryi*, ukazująca we wnętrzu zamożnego, gotyckiego domu św. Annę na łożu, usługujące jej służące, anioła na tle nieba oraz uczujące i rozmawiające ze sobą na pierwszym planie kobiety. Na kolejnej rycinie, noszącej tytuł *Wprowadzenie do świątyni*, trzyletnia Maryja, żegnana przez tłum zgromadzony przed schodami, podąża nimi ku widocznemu u ich szczytu arcykapłanowi. O wstąpieniu Maryi do świątyni *Protoewangelia Jakuba* mówi m.in.: „[Arcykapłan – J.S.] posadził ją na trzecim stopniu ołtarza,

⁷ Por. H. Langkammer, *Wprowadzenie do ksiąg Starego Testamentu*, Wrocław 1994, s. 32.

⁸ U. Janicka-Krzywda, *Patron-atrybut-symbol*, Poznań 1993, s. 193.

⁹ *Protoewangelia Jakuba*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Fragmenty. Narodzenie i Dzieciństwo Maryi i Jezusa* 4, 4 (tłum. i oprac. M. Starowiejski, Kraków 2003).

i Pan zesłał na nią łaskę, i zatańczyła na swych nóżkach, i ukochał ją cały dom Izraela”¹⁰. Na omawianej rycinie pojawia się też pewien dość intrygujący element: alegoryczna postać w pancerzu, hełmie i z pochodnią w prawej ręce. W tym kontekście pochodnia może oznaczać kres Starego Przymierza (śmierć Prawa) oraz słowo Boże, chociaż w symbolice chrześcijańskiej wskazuje ona również np. na królewskość, oczyszczenie, nieśmiertelność, światło duchowe i cnotę¹¹. Inspirowana *Protoewangelią Jakuba* jest także kolejna rycina Dürera – *Zaślubiny Maryi z Józefem*. Ukazuje ona we wnętrzu nowożytniej świątyni św. Józefa (jako starca) i Maryję podających sobie ręce w geście zaślubin w obecności arcykapłana (w autentycznych, przysługujących mu z racji pełnionego urzędu szatach) oraz uczestników uroczystości (w strojach ówczesnych artystów)¹².

Misteria życia Jezusa Chrystusa i Maryi

Cykle graficzne oraz obrazy Dürera przedstawiające wydarzenia z życia Jezusa Chrystusa i Jego Matki można podzielić tematycznie na dwie grupy: pierwsza obejmuje dzieciństwo Zbawiciela, druga – Jego mękę i zmartwychwstanie. Nową epokę – epokę łaski – inicjuje ukazane przez artystę kilkakrotnie *Zwiastowanie*. Na obu rycinach ilustrujących to misterium, w pobliżu okrytej mafforionem (symbol Bożego macierzyństwa) Maryi, znajduje się (na pulpicie) księga z prorocstwem Izajasza (Iz 7,14) oraz lilia – symbol m.in. czystości, niewinności i dziewictwa¹³. Jeśli chodzi o archaniola Gabriela, na jednej z rycin prawą ręką wskazuje on na Maryję, a lewą podaje Jej do przeczytania zwój z prorocstwem, natomiast na drugiej – podbiega ku klęczącej Maryi, wyciągając ku Niej prawą rękę. Ponadto druga rycina wzbogacona zostaje o postać Boga Ojca i zstępującą w ognistej aureoli na Maryję gołębicę – symbol Ducha Świętego.

Kilkakrotnie też Dürer przedstawił narodzenie Jezusa Chrystusa. Na obu ilustrujących to wydarzenie obrazach pojawia się ta sama, kryta zniszczoną strzechą stajnia, w której ma miejsce adoracja nowo narodzonego Dziecięcia przez anioły, pasterzy i trzech Króli. Natomiast o fascynacji norymberskiego artysty przyrodą świadczy chociażby umieszczenie na obrazie *Adoracja Dziecięcia przez Trzech Króli* żuka jelonka. Po raz kolejny temat ten ukazał Dürer na obrazie *Pokłon Trzech Króli* (1504 r.) stanowiącym centralną część polptyku

¹⁰ Tamże, 7, 3.

¹¹ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński. Warszawa 2001, s. 409.

¹² Por. *Protoewangelią Jakuba*, 8, 1-9, 3.

¹³ S. Kobielus, *Florarium christianum*, s. 123.

zamówionego przez patrycjuszowską rodzinę Paumgartnerów¹⁴. W dziele tym, wzbogaconym o nowy wówczas w malarstwie element – perspektywę, odczuwalny jest wyraźny wpływ sztuki włoskiej (opływające scenę światło, pejzaż z lukami i ruinami). Ponadto widoczne na obrazie, architektoniczne formy romańskie oznaczają kres Starego Przymierza, a gotyckie – początki Nowego. Poza sceną adoracji Dziecięcia dzieło ukazuje zleceniodawcę: Martina Paumgartnera z synami – Łukaszem i Stefanem, niezidentyfikowanego starca oraz żonę Martina Barbarę z córkami – Marią i Barbarą. Skrzydła poliptyku zajmują postacie świętych: Jerzego (z chorągwią z krzyżem i pokonanym smokiem) i Eustachego (z chorągwią z głową jelenia z krzyżem między rogami) w ryszunku norymberskiej jazdy miejskiej. Przypuszczalnie postacie te są portretami synów Martina Paumgartnera: Stefana i Łukasza¹⁵. O św. Jerzym i św. Eustachym z poliptyku Paumgartnerów E. Panofsky pisze: „mocna i w jakiś sposób ciężka, chociaż bynajmniej niepozbawiona żywotności postać św. Eustachego tworzy wyjątkowy kontrast z elegancką na sposób włoski sylwetą św. Jerzego”¹⁶. *Adorację Dziecięcia* ukazuje także centralne przedstawienie z tryptyku drezdeńskiego, zamówionego przez elektora saskiego Fryderyka Mądrego u Dürera po powrocie artysty z pierwszej podróży do Wenecji. Wykazujący wyraźne wpływy sztuki flamandzkiej obraz ukazuje koronowaną przez anioły Matkę Bożą, adorującą leżące na chuście Dziecię, w pobliżu którego znajduje się niewielka postać z wachlarzem, sosulka i pulpit z książką. W rysach twarzy Maryi dopatrywano się podobieństwa do żony artysty Agnes Frey, córki norymberskiego rzemieślnika i muzyka. Boczne skrzydła tryptyku zajmują anioły oraz dwaj niezidentyfikowani święci¹⁷.

Kolejne wydarzenie z dzieciństwa Zbawiciela ukazuje rycina *Oflarowanie Chrystusa w świątyni*. Na oczach zgromadzonego w świętej przestrzeni tłumu starzec Symeon unosi nad ołtarzem Dziecię, w czym można dostrzec aluzję do liturgicznego gestu, mającego miejsce podczas Przeistoczenia. Następnym epizodem z dzieciństwa Mesjasza, zilustrowany przez norymberskiego mistrza, to ucieczka Świętej Rodziny do Egiptu¹⁸. Okres dzieciństwa Zbawiciela w sztuce Dürera

¹⁴ Na obrazie tym pojawia się także autoportret Dürera: jest to król Melchior.

¹⁵ Por. W. Hütt, *Niemieckie malarstwo i grafika późnego gotyku i renesansu*, tłum. S. Błaut, Warszawa 1985, s. 203, 205-206. Por. M. Paltrinieri, F. de Poli, *Geniusze sztuki. Dürer*, s. 43, 45, 52.

¹⁶ Cyt. za: M. Paltrinieri, F. de Poli, *Geniusze sztuki. Dürer*, s. 45.

¹⁷ Tamże, s. 34.

¹⁸ Chcąc uczyć się rzemiosła u Schongauera w Colmarze, Dürer wyruszył z Norymbergii do Alzacji. Zamiary artysty pokrzyżowała mająca miejsce wcześniej śmierć mistrza, lecz nie przeszkodziło to wcale podziwianiu przez Dürera dzieł Schongauera i nadreńskich artystów. Z czasem Dürer osiągnął, np. w drzeworytnictwie, mistrzostwo pozwalające na tworzenie bardziej wyrafinowanych i skomplikowanych form; naśladował w tym rozwinięty przez Schongauera styl miedziorytniczy. J. Białostocki, *Sztuka XV*

„zamyka” dwukrotne przedstawienie dwunastoletniego Jezusa Chrystusa wśród uczonych w Piśmie. Ilustrująca ten epizod rycina wzbogacona zostaje o odnalezienie Mesjasza (zasiadającego na akademickiej katedrze) przez Maryję i św. Józefa, natomiast pochodzący z 1506 r. obraz (namalowany w ciągu pięciu dni) ukazuje dwunastoletniego Jezusa Chrystusa, otoczonego przez dyskutujących między sobą uczonych¹⁹.

Należy też wskazać na liczne, graficzne, samodzielne przedstawienia Świętej Rodziny, którą Dürer ukazuje najczęściej w pejzażu. *Święta Rodzina z trzema zajacami*²⁰ odpoczywa w otoczonym murem z wieżą ogrodzie, na tle górzystego krajobrazu; odgrodzony od *profanum* ogród to symbol dziewictwa Matki Bożej, koronowanej także i na tej rycinie przez anioły. Pierwszy plan zajmują baraszkujące ze sobą trzy zajace, stanowiące przeciwagę do widocznego na niebie, ptasiego stada. W średniowiecznej symbolice chrześcijańskiej trzy, ale wpisane w koło zajace (o uszach tworzących trójkąt) oznaczają Trójcę Świętą, oraz – lecz już w innym kontekście – np. przemijalność czasu i zmartwychwstanie (św. Ambroży)²¹; jednakże na rycinie Dürera są one z pewnością pozbawionym symbolicznej wymowy motywem rodzajowym. Na innej jeszcze rycinie, noszącej tytuł *Święta Rodzina z motylem*, wspomniany, wyobrażony w pobliżu stóp Maryi owad symbolizuje zmartwychwstanie i nieśmiertelność, chociaż również tutaj może uchodzić za motyw rodzajowy²². W towarzystwie świętych Maryja z Dzieciątkiem i św. Józefem pojawia się na rycinie *Święta Rodzina z Janem, Magdaleną i Nikodemem*, natomiast rycina *Święta Rodzina z dwoma aniołami w sklepionej sali* ukazuje adorację Dziecięcia przez anioły.

Tematyką drugiej grupy rycin jest Chrystusowa Pasja. Dürer wykonał dwa cykle graficzne: miedziorytniczą *Pasję* i *Małą Pasję* (tę ostatnią obejmującą 37 drzeworytów). W teologii Pasja Jezusa Chrystusa dopełnia misterium Jego narodzin. Na rozlicznych rycinach z obu cykli głowę Zbawiciela otacza nimb

wieku od Parlerów do Dürera, s. 173, 370. Dürer inspirował się m.in. miedziorytem *Przygotowywanie krzyża* Schongauera, obrazem *Niesienie krzyża* Lorenza Katzheimera z 1490 r. czy np. rysunkami i kopiami prac Leonarda da Vinci (o czym świadczy m.in. jego *Zbawiciel pośród uczonych w Piśmie*). Por. W. Hütt, *Niemieckie malarstwo i grafika późnego gotyku i renesansu*, s. 205.

¹⁹ O dziele tym Dürer pisze do swego przyjaciela Pirckheimera: „[Jest to obraz – J.S.] jakiego nigdy dotąd nie malował”. Cyt. za: M. Paltrinieri, F. de Poli, *Geniusze sztuki. Dürer*, s. 64.

²⁰ Pograżony w wątpliwościach, św. Józef także tutaj został umieszczony „w cieniu” Maryi.

²¹ Trójcę Świętą symbolizowały również trzy lwy i trzy ryby. Por. S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie. [Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze]*, Warszawa 2002, s. 348.

²² Por. tamże, s. 210.

z trzech połączonych ze sobą wiązek promieni, symbolizujących Trójcę Świętą²³. W takim właśnie nimbie widnieje Mesjasz na rycinach *Ostatnia Wieczerza*, ilustrujących moment, w którym zapowiedział On swoją zdradę, dlatego panuje na nich pełne niepokoju i niedowierzania poruszenie w apostołskim gronie (Mt 26,21-15; Mk 14,18-20). Gdy chodzi o ryciny obrazujące modlitwę Jezusa Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym, posłużyły one Dürerowi m.in. do ukazania przemiany ludzkiego dramatu Zbawiciela w atrybut Jego bóstwa²⁴. Na rycinach z 1508 i 1515 r. Zbawiciel klęczy, unosząc ręce; nieopodal Niego znajdują się natomiast, pogrążeni we śnie, uczniowie. Na wcześniejszej z rycin pojawia się przed cierpiącym Mesjaszem anioł z krzyżem, zaś na rycinie z 1515 r. – anioł z kielichem eucharystycznym. Trzecia z rycin, datowana na 1521 r., stanowi jeden z najbardziej przejmujących wariantów tego tematu w sztuce: na owej rycinie Dürer ukazał leżącego krzyżem na ziemi i wbijającego się w nią desperacko rękoma Zbawiciela. Aresztowanie Jezusa Chrystusa przedstawia pochodząca z 1508 r. rycina *Pocałunek Judasza*. Z panującego na niej rozgardiaszu wyłania się postać Zbawiciela, Judasza oraz apostoła Piotra (który odciął ucho słudze arcykapłańskiemu Malchusowi). Kolejne ryciny ukazują sąd nad Zbawicielem, a należą do nich: *Chrystus przed Herodem* (1507 r.), *Chrystus przed Ananiaszem*, *Chrystus przed Kajfaszem* i *Chrystus przed Pilatem* oraz powiązane z tym ostatnim przedstawieniem ryciny: *Ecce Homo* (na których pojawia się tłum niosący krzyże) i *Pilata umywający ręce* (1512 r.). Zaskakuje na tych rycinach obecność psa oraz turecki strój Pilata. W tym kontekście pies może symbolizować zarówno człowieka bezbożnego, niemoralnego, żądnego krwi, jak i poganina lub szatana²⁵. Pejoratywne znaczenie ma również turecka szata Pilata. Kolejne ryciny to: *Koronowanie Chrystusa*, *Biczowanie Chrystusa* (z psem i koroną cierniową na pierwszym planie), *Wydrwienie Chrystusa*, *Niesienie krzyża*, *Upadek pod krzyżem* (1509 r.), *Przybicie Chrystusa do krzyża* i *Ukrzyżowanie* (1508 r.). Na ostatniej z wymienionych rycin intryguje „gotycki” gest apostoła Jana, wznoszącego w bólu złączone ze sobą ręce. Jeszcze inny wariant Dürerowskiego *Ukrzyżowania* rozbudowany zostaje o setnika Longinusa i obejmującą krzyż u dołu św. Marię Magdalenę. Pod krzyżem tym bieli się ludzka czaszka z piszczelcem. Wymowa tego motywu nie jest jednoznaczna, ponieważ może on odnosić się albo do Golgoty (hebr.) jako „Miejsca Czaszki”, albo do prarodzica Adama, którego grób miał znajdować się w tym miejscu²⁶. Umieszczenie czaszki

²³ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 43.

²⁴ A. Ligocki, *Sztuka renesansu*, Warszawa 1973, s. 211.

²⁵ U. Janicka-Krzywda, *Patron-atrybut-symbol*, s. 193.

²⁶ Usytuowany w szczycie Golgoty, utożsamianej z Górą Syjon, grób prarodzica Adama stanowił *omphalos* (gr. centrum) uniwersum (por. św. Cyryl Jerozolimski, św.

prarodzica na Golgocie odsyła nas do istniejącej między prarodzicem a Nowym Adamem (Jezusem Chrystusem) analogii. Jednakże w przeciwieństwie do Adama z raju Nowy Adam sprowadza na ziemię łaskę²⁷, a solidarności ludzkości z prarodzicem Adamem w grzechu odpowiada solidarność wierzących z Nowym Adamem w łasce. Tę istniejącą między grzechem a łaską relację uwydatni silnie myśl protestancka, z którą od jej zarania sympatyzował Dürer²⁸. Nowy Adam ożywia stworzenie poprzez swą śmierć na krzyżu (por. 1 Kor 15,45-49)²⁹, odradza je dzięki krwi płynącej z Jego ran, którą na rysunku *Ukrzyżowanie* zbierają do eucharystycznych kielichów anioły. Przedstawienie to nawiązuje do popularnego na Zachodzie w późnym średniowieczu kultu Pięciu Ran Chrystusa, a dochodzi w nim do głosu pobożność ukierunkowana ku kontemplacji Chrystusowej Pasji³⁰. Cykl pasyjny Dürera (obie *Pasje*) dopełniają niejako trzy ryciny: *Zdjęcie z krzyża* z 1501 r. (gdzie „gotycki” gest apostoła Jana powtarza św. Maria Magdalena), *Oplakiwanie Chrystusa* (inaczej: *Lamentacja nad Chrystusem*) z ok. 1500 r. (przeznaczone dla norymberskiego złotnika Glimma) oraz *Złożenie Chrystusa do grobu* (w pobliżu którego to sarkofagu znajduje się korona cierniowa i kobieta z olejkami do namaszczenia ciała). Z wymienionych rycin jedynie *Oplakiwanie Chrystusa* cechuje klasyczna, znamienna dla dzieł włoskiego renesansu, powściągliwość³¹. Tematyka pasyjna pojawia się również w malarstwie Dürera, o czym świadczy chociażby, osadzona we współczesnych artyście realiach, *Wielka Kalwaria* i *Droga Chrystusa na Kalwarię*. Drugi z obrazów ukazuje dominującą nad całością chorągiew z czarnym orłem, w czym być może zawiera się analogia do początków reformacji w Niemczech³².

Paschę Jezusa Chrystusa „wieńczy” zstąpienie do piekieł i zmartwychwstanie. Pierwsze z misteriiów norymberski mistrz przedstawił na rycinach pochodzących przypuszczalnie z 1510 r. i z 1512 r. Obie ryciny ukazują Zbawiciela w momencie, gdy zstąpiwszy z chorągwią rezurekcyjną – jako Zwycięzca – do Otchłani, wyciąga z niej prarodzica Adama, depcząc rozbite przez siebie

Ambroży z Mediolanu). Por. S. Kobiela, *Krzyż Chrystusa. Od znaku do symbolu, od figury do metafory*, Kraków 2011, s. 94-95. Por. *Historia i przysłowia Achikara. Grota Skarbów. Apokalipsa Pseudo-Metodego Grota Skarbów*, 22,7; 23,15, w: *Apokryfy syryjskie* (tłum. A. Tronina), Kraków 2011.

²⁷ Por. M. Feuillet, *Leksykon symboli chrześcijańskich*, tłum. M. Paleń, Poznań 2006, s. 23-24.

²⁸ Por. T.M. Dąbek, *Pismo święte o grzechu*, Kraków 1997, s. 54.

²⁹ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 42.

³⁰ G. Jurkowlanec, *Chrystus umęczony. [Ikonografia w Polsce od XIII do XVI wieku]*, Warszawa 2001, s. 78.

³¹ Por. W. Hütt, *Niemieckie malarstwo i grafika późnego gotyku i renesansu*, s. 205.

³² Tamże.

wrota piekieł. W Otchłani roi się od przerażających, zwierzęcych hybryd, symbolizujących zło i szatana. Jedna z nich – o psiej, rogatej głowie – ukazana na rycinie z 1510 r., bezskutecznie usiłuje zranić Odkupiciela strzałą. Natomiast na rycinie z 1512 r. taką hybrydą jest leżący na łuku arkady smok. Poza tym na wcześniejszej z rycin widnieje nagi starzec z krzyżem; prawdopodobnie jest to Dobry Łotr. Zstąpiwszy do piekieł, Zbawiciel ożywia Adama (a za nim pokolenia ludzkości), chwytając prarodzica za rękę w miejscu, w którym wyczuwalny jest puls³³. O zstąpieniu Zbawiciela do piekieł św. Efrema Syryjczyk pisze w następujący sposób w swej *Pieśni o Baranku*: „Baranek życia zmusił łakomą otchłań wbrew jej naturze do uwolnienia umarłych”³⁴. Wnętrze Golgoty jest zatem częścią Szeolu utożsamianego z podziemiem, wnętrzem ziemi lub groty, grobem kojarzonym z robactwem i prochem, otworem w ziemi, fosą lub studnią sięgającą głębiej niż podziemne przepaści³⁵.

Rezurekcję Zbawiciela ukazuje natomiast rycina *Zmartwychwstanie Chrystusa* z 1512 r. Odkupiciel pojawia się na niej na sarkofagu z chorągwią rezurekcyjną w ręce, budząc przerażenie w strzegących grobu żołnierzach. To właśnie w cudzie zmartwychwstania ukonstytuowane zostaje w pełni królestwo Mesjasza, ponieważ dopiero teraz ma ono zapewnione wieczne istnienie³⁶. Bezpośrednio z Chrystusowym zmartwychwstaniem wiąże się temat *Noli me tangere*. W ukazanym na rycinie ogrodzie pojawia się zmartwychwstały Zbawiciel w kapeluszu ogrodnika, ze szpadlem na ramieniu i ze śladami po ranach na ciele, wskazując ręką na klęczącą przed Nim, opierającą dłoń na dzbanie św. Marię Magdalenę (J 20,14-17); w dali zaś widoczna jest brama Świętego Miasta. Scenę niewierności apostoła Tomasza przedstawił Dürer na rycinie *Chrystus objawiający się uczniom* (J 20,24-29); ponadto popaschalną chrystofanię ukazuje także rycina *Chrystus z uczniami w Emaus*. Należy też wspomnieć o wykraczającym poza tematykę obu grup rycin przedstawieniu *Zstąpienie Ducha Świętego*, ukazującym Pięćdzie-

³³ Gest ten znany jest doskonale w ikonografii bizantyńskiej i postbizantyńskiej. Stanowi on także aluzję do ożywienia spoczywającego w grobie prarodzica Adama przez spływającą z ran ukrzyżowanego Jezusa Chrystusa krew. Por. A. Angielska, *Czy „Duża Kalwaria” Albrechta Dürera stanowi wczesny przejaw manieri w XVI wieku?*, s. 104. Por. Dionizjusz z Furny, *Hermeneja, czyli objaśnianie sztuki malarzkiej*, tłum. I. Kania, Kraków 2003, s. 134. Por. K. Klauza, *Teokalia. Piękno Boga. [Prolegomena do estetyki dogmatycznej]*, Lublin 2008, s. 235.

³⁴ Cyt. za: *Muza chrześcijańskiego Wschodu*, red. M. Starowieyski, tłum. W. Kania, Kraków 2008, s. 242.

³⁵ Por. P.S. Johnston, *Cienie Szeolu. [Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej]*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2010, s. 88. Por. *Grota Skarbów* 5,10-11.

³⁶ W. Rakocy, *Mesjasz Pan – Odkupiciel Izraela. [Refleksje na temat pytania uczniów o przywrócenie królestwa Izraela (Dz 1, 6)]*, w: *Biblia o Odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 155.

siątnicę (Dz 2, 1-13). Wszystkie te i inne graficzne dzieła Dürera cechuje daleko posunięty realizm oraz drobiazgowo opracowanie każdego niemalże detalu.

Wizerunki Zbawiciela

Na rycinach i obrazach Dürera ukazujących udręczonego Jezusa Chrystusa, Zbawiciel wyposażony został, w przeciwieństwie do wcześniejszych przedstawień, w siłę i męskość³⁷. Cechy te można dostrzec np. w dostojności i spokoju, jaki emanuje z umieszczonego na *sudarium* oblicza Odkupiciela w cierniowej koronie. Rycina z 1510 r. ukazuje *sudarium* trzymane przez św. Weronikę, której z obu stron towarzyszą święci: Piotr (z kluczem) i Paweł (z mieczem). Na rycinie z 1513 r. *sudarium* prezentują dwa anioły, natomiast na rycinie z 1516 r. jeden, który usiłuje utrzymać w rękach falującą na wietrze chustę z obliczem umęczonego Zbawiciela.

Inny jeszcze temat ikonograficzny, obecny w sztuce Dürera, to Chrystus Frasobliwy³⁸. Należy wspomnieć tutaj np. o przedstawieniu *Chrystus Frasobliwy* (1515 r.), ukazującym naznaczonego ranami Zbawiciela w koronie cierniowej, trójpromienistym nimbie, perizonium oraz z wiązką różeg i biczem. Temat ten obecny jest również na rysunku *Autoportret bolesny* (1522 r.), na którym wyobrażony w typie Chrystusa Frasobliwego młody mężczyzna – w perizonium, z *arma Christi*, lecz bez nimbu – to sam Dürer³⁹. Rzekomego bluźnierstwa można doszukiwać się także na obrazie *Autoportret w futrze* (1500 r.), również noszącym wyraźne znamiona *imitationis Christi*. Opatrzony napisami, dzieło to przedstawia mężczyznę (*de facto* Dürera) bez nimbu, w obszytej futrem szacie, który wpatrując się w widza, dotyka palcami – na wysokości serca – futrzanego obszycia. Gest ten może nawiązywać do Chrystusowego *benedictionis*; podobnie też symetryczne, ściśle frontalne ujęcie postaci, do sposobu przedstawiania Zbawiciela⁴⁰. Jednakże Dürer, tworząc owe wizerunki, kierował się zupełnie inną intencją niż chęcią bluźnierstwa. Zgodnie z ideami renesansu zastąpił wizerunek Boga wizerunkiem działającego, ale pod Bożym natchnieniem, człowieka⁴¹.

³⁷ W. Hütt, *Niemieckie malarstwo i grafika gotyku i renesansu*, s. 213.

³⁸ Chrystus Frasobliwy otrzymuje rany Męza Boleści, w związku z czym powstaje wyobrażenie będące symbolicznym obrazem całej męki Zbawiciela. J. Białostocki, „*Chłopska melancholia*” *Albrechta Dürera*, w: *Wybór pism estetycznych*, oprac. A. Kuczyńska, Kraków 2008, s. 223-224.

³⁹ Być może przedstawienie siebie jako „Męza Boleści” miało pewien związek z chorobą artysty, chociaż mogło ono być również opowiedzeniem się Dürera za „nieskazoną” niczym Ewangelią. Por. M. Paltrinieri, F. de Poli, *Geniusze sztuki. Dürer*, s. 22. Por. W. Hütt, *Niemieckie malarstwo i grafika późnego gotyku i renesansu*, s. 191.

⁴⁰ W średniowieczu takie przedstawianie zastrzeżone było tylko dla wizerunków Jezusa Chrystusa.

⁴¹ Por. M. Paltrinieri, F. de Poli, *Geniusze sztuki. Dürer*, s. 46.

Warto też wskazać na pochodzący z 1511 r. obraz *Adoracja Trójcy Świętej* (inaczej: *Obraz Wszystkich Świętych*). Przedstawia on wyobrażony na tle pejzażu Tron Łaski (Bóg Ojciec w tiarze, podtrzymujący krzyż z Synem, i Duch Święty pod postacią gołębic), który został ukazany ponownie przez Dürera na rycinie *Trójca Święta* (1511 r.) tudzież wzbogacony o anioły z *arma Christi* i cztery dziecięce alegorie wiatrów. Na wspomnianym obrazie Dürer ukazał także anioły, świętych i przedstawicieli stanów, w tym Matthiasa Landauera, sędziwego fundatora obrazu, oraz notabli Norymbergii, należących do rodzin Hellerów i Landauerów. Nie omieszkał również przedstawić samego siebie, stąd jego autoportret figuruje w dolnym prawym rogu dzieła, na tle pustynnego pejzażu (w którym widziano okolice jeziora Garda)⁴². Inny jeszcze przykład wizerunku Jezusa Chrystusa stanowi obraz *Zbawiciel świata*, ukazujący Mesjasza w niebieskiej i czerwonej szacie (symbolizującej Jego boską i ludzką naturę) ze złotym obłamowaniem, z jabłkiem królewskim w prawej ręce (symbolem władzy Pantokratora nad światem), ale bez nimbu⁴³. Poza tym Dürer wykonał także, w 1495 r., rysunkowe studium postaci Dziecięcia Jezus⁴⁴.

Wizerunki Matki Bożej

Sztuka Dürera obfituje również w wizerunki Maryi, do których zalicza się także temat ikonograficzny Święta Anna Samotrzecia (inaczej: Święta Anna Samotrzcęć), reprezentowany przez obraz z 1519 r. oraz rycinę o takim samym tytule. Obraz ukazuje św. Annę (o rysach Agnes Frey) ze śpiącym Dziecięciem na prawej ręce i z lewą dłonią spoczywającą na ramieniu modlącej się, nastoletniej Maryi. W przeciwieństwie do tego obrazu postacie ukazane na rycinie cechuje dynamizm powodowany ruchem ciała i rozwianymi na wietrze włosami Matki Bożej. Rycina ta ukazuje ponad Maryją (z Dziecięciem w ramionach, zwróconą do widza plecami) i św. Anną, ku której Matka Boża się kieruje, Boga Ojca w tiarze oraz Ducha Świętego pod postacią gołębic.

Znacznie liczniejsze są przedstawienia Maryi z Dziecięciem bez obecności św. Anny, np.: *Maryja przytrzymująca Dziecię na pieluszkach* (1516 r.), *Maryja z Dziecięciem przed bramą* czy *Maryja z Dziecięciem i gruszką* (1512 r.). Gruszka

⁴² Druga nazwa obrazu – *Obraz Wszystkich Świętych* – wskazuje na jego przeznaczenie do kaplicy Wszystkich Świętych w domu Dwunastu Braci w Norymberdze. O tym dziele: por. W. Hütt, *Niemieckie malarstwo i grafika późnego gotyku i renesansu*, s. 191, 212. Por. M. Paltrinieri, F. de Poli, *Geniusze sztuki. Dürer*, s. 70.

⁴³ Także i w tym przedstawieniu można doszukiwać się rysów Dürera.

⁴⁴ O symbolicznym jabłku królewskim: por. S. Kobielus, *Florarium christianum*, s. 92.

symbolizuje tutaj Jezusa Chrystusa, Nowego Adama⁴⁵, podobnie jak jabłko na obrazie *Maryja z Dzieciąciem i jabłkiem*⁴⁶. Z dzieł graficznych Dürera o tematyce maryjnej należy wymienić takie ryciny jak np.: *Maryja z Dzieciąciem na trawiastej skarpie* (1511 r.), *Madonna wśród zwierząt* (ok. 1503 r.), *Maryja karmiąca Dziecię* (1503 r.), *Maryja z Dzieciąciem pod drzewem* (1513 r.), *Maryja z goździkiem* (1516 r.) i *Madonna z czyżykiem* (1506 r.) – ta ostatnia rycina ukazuje również małego Jana Chrzciciela oraz koronację Matki Bożej. Na wymienionych dwóch ostatnich rycinach goździk i czyżyk odnoszą się do Chrystusowej Pasji: czerwony goździk do męki Zbawiciela a czyżyk – do koronowania Go cierniem. Na innej jeszcze rycinie, noszącej tytuł *Maryja z Dzieciąciem i małpką*, przykuta łańcuchem do ogrodzenia małpka (na ręczce Dzieciącia widoczny jest natomiast ptaszek) może być zarówno motywem rodzajowym, jak i symbolem (w odniesieniu do Matki Bożej-Nowej Ewy) uległości Ewy z raju pokusie oraz symbolem pokonanego szatana. Poza tym w symbolice chrześcijańskiej małpa oznacza grzesznika, idolatrię, chciwość, hipokryzję, nieczystość, niestałość, obłudę, próżność i rozpustę⁴⁷.

W twórczości Dürera pojawiają się także rozbudowane sceny z udziałem Maryi, czego przykład stanowi obraz *Matka Boża tronuująca z Dzieciąciem* (inaczej: *Święto różańcowe*) z 1506 r. Tematem powstałego w Wenecji dzieła jest rozwijający się od XV w. i szerzący ideę powszechnego braterstwa kult różańca. Obraz ukazuje wiernych, świeckich i duchownych, otrzymujących wianki z białych i czerwonych róż (łac. *rosarium*) od Maryi, św. Dominika i aniołów. Zresztą w średniowieczu, o czym należy wspomnieć, bardzo często postrzegano modlitwę jako duchowy kwiat, stąd zrozumiałe staje się porównanie różańca (różanego wieńca) do ofiarowanych Matce Bożej róż. W XII w. łacińska nazwa – *rosarium* – przeniesiona zostaje z wianka na zbiór modlitw zaczerpniętych z tzw. Psalterza Maryi, z którymi to modlitwami, zgodnie z poleceniem Matki Bożej, połączyć miał nauczanie św. Dominik, dlatego temu świętemu przypisuje się powstanie różańca⁴⁸. Omawiany obraz Dürera ukazuje – w pobliżu tronującej z Dzieciąciem

⁴⁵ Jeśli owoc ten znajduje się w ręce Matki Bożej, symbolizuje Ją jako Nową Ewę, sprowadzającą – w przeciwieństwie do Ewy z raju – poprzez swoje *fiat* łaskę zamiast grzechu. Tamże, s. 85.

⁴⁶ Tamże, s. 91. Ze względu na swą kulistość jabłko to symbolizuje otaczanie nieba i ziemi potężną mocą przez Zbawiciela. Tamże.

⁴⁷ S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie*, s. 205, 208. Por. tenże, *Florarium christianum*, s. 78. Por. M. Paltrinieri, F. de Poli, *Geniusze sztuki. Dürer*, s. 76. Por. U. Janicka-Krzywda, *Patron, atrybut, symbol*, s. 190.

⁴⁸ Autor *Psalterza Maryi*, dominikanin bł. Alain de la Roche, miał ujrzyć św. Dominika otrzymującego z rąk Matki Bożej pierwszy sznur modlitewny wraz z pouczeniem, w jaki sposób należy odmawiać różaniec.

Maryi⁴⁹ – kłęczącego cesarza Maksymiliana I i papieża Juliusza II. Pojawia się też na nim sam artysta wraz z Konradem Peutingerem – niemieckim humanistą, dyplomata, politykiem i ekonomistą. Umieszczenie Peutingera na obrazie wyraża być może wdzięczność norymberskiego mistrza za pomoc w uzyskaniu od dwóch niemieckich bractw zlecenia namalowania tego obrazu z przeznaczeniem go do ołtarza w kościele św. Bartłomieja w Wenecji, do której to świątyni uczęszczali zamieszkujący Wenecję jej niemieccy obywatele. Cała scena rozgrywa się na tle wiosennego pejzażu (z warownym miastem u stóp Alp), w którym dopatrzeć się można reminiscencji podróży Dürera przez Tyrol⁵⁰.

Nie sposób nie wspomnieć też o *Koronacji Matki Bożej*, stanowiącej temat centralnej części tryptyku zamówionego przez Jakuba Hellera, kupca bławatnego z Frankfurtu, a ukończonego przez Dürera i jego pomocnika Hansa w latach 1508-1509⁵¹. Obraz ukazuje w dolnej części zgromadzonych wokół pustego sarkofagu, zdumionych cudem apostołów, a w górnej – koronację wziętej do nieba Maryi przez Boga Ojca i Syna Bożego. Scena ta oparta jest na apokryfach z grupy *Transitus*, np. w apokryfie „*Transitus*” *Jana Teologa* mowa jest o tym, że „Apostołowie zanieśli Maryję i złożyli jej drogocenne i święte ciało w Getsemani, w nowym grobowcu. I oto olejek o drogocennej woni wypłynął ze świętego grobowca Bogurodzicy, naszej Władczyni. I w ciągu trzech dni słyszano głosy niewidzialnych aniołów, którzy chwalili Chrystusa, Boga naszego, który z niej się narodził. A gdy wypełnił się trzeci dzień, zamilkły głosy, z czego poznali wszyscy, że jej drogocenne ciało zostało przeniesione do raję”⁵². Skrzydła tryptyku zajmuje *Ścięcie apostoła Jakuba* (patrona zleceniodawcy) i *Męczeństwo św. Katarzyny*, zaś poniżej tych przedstawień ukazani są donatorzy⁵³.

⁴⁹ Także Maryja nazywana jest w tradycji chrześcijańskiej m.in. Różą bez kolców i różanym ogrodem Bożym.

⁵⁰ Por. K. Zalewska, *Modlitwa i obraz. [Średniowieczna ikonografia różańcowa]*, Warszawa 1999, s. 9-10. Por. M. Paltrinieri, F. de Poli, *Geniusze sztuki. Dürer*, s. 39. Por. S. Kobielius, *Florarium christianum*, s. 189. O tym obrazie następująco Dürer pisze do Pirckheimera: „Sam Sambelling [Giovanni Bellini – J.S.] bardzo wysoko chwalił mnie przed wielkimi *gentiluomini*”. W. Hütt, *Niemieckie malarstwo i grafika późnego gotyku i renesansu*, s. 191. M. Paltrinieri, F. de Poli, *Geniusze sztuki. Dürer*, s. 16-17. Cyt. za: tamże, s. 17.

⁵¹ Obraz ten, ze względu na pewne, wyraźne wpływy sztuki weneckiej i brak sygnatury Dürera, przypisywany był G. Belliniemu.

⁵² „*Transitus*” *Jana Teologa*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. [Św. Józef i św. Jan Chrzciciel. Męka i Zmartwychwstanie Jezusa. Wniebowzięcie Maryi]*, red. M. Starowieyski, tłum. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2003, 48.

⁵³ W. Hütt, *Niemieckie malarstwo i grafika późnego gotyku i renesansu*, s. 211. W liście z 24 sierpnia 1508 r. do Hellera Dürer pisze: „Skrzydła są z zewnątrz wymalowane kamiennym kolorem, ale jeszcze nie zawernikowane, a wewnątrz są całkowicie podmalowane, tak, że mogę na nich zacząć malowanie; główną część zaprojektowałem

Z innych jeszcze przedstawień maryjnych wymienić należy rycinę *Dziewica na półksiężycu* (1499 r.), ukazującą Matkę Bożą z Dzieciąciem w promienistej aureoli i bez maforionu, czy też rycinę, na której, otoczona przez moce anielskie i świętych, przysłuchuje się wraz z Dzieciąciem, w domowym zaciszu, grze anioła na harfie. Inna jeszcze rycina, datowana na 1516 r., przedstawia Matkę Bożą bez Dziecięcia, z berłem i w ozdobionej gwiazdami koronie. Natomiast jako cierpiąca i brzemienna – w maforionie, ze skrzyżowanymi na piersiach rękoma i skierowanym ku sobie mieczem bólu – Maryja pojawia się na obrazie *Siedem boleści Matki Bożej*. Warto też wskazać na rysunek z karty modlitewnika cesarza Maksymiliana I, ukazujący koronowaną przez anioła Maryję. Modlitewnik ten Dürer zdołał zacząć – wraz z Hansem z Kulmbachu i być może z Hansem Springinklee – w roku 1514⁵⁴.

Apokalipsa

O wielkiej maestrii Dürera w grafice⁵⁵ świadczy – powstały w latach 1495-1498 – cykl *Apokalipsa*, składający się z piętnastu pełnych ekspresji drzeworytów⁵⁶. To pierwsze, wielkie dzieło norymberskiego artysty inicjują rycinę: *Święty*

z bardzo wielką starannością i dużym nakładem czasu; jest ona także podłożona dwiema bardzo dobrymi [warstwami] farby, tak, że mogą na tym zacząć podmalowywać. Ponieważ chciałbym, zgodnie z Waszą intencją [żeby obraz był dobry], będę jakieś cztery, pięć lub sześć razy podmalowywał dla [uzyskania] czystości i trwałości, a także używać będę najlepszej ultramaryny, jaką będę mógł dostać. Nikt inny poza mną nie ma też na tym [obrazie] namalować ani kreski, zużyję więc na to dużo czasu”. *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce. 1500-1600*, oprac. J. Białostocki, Warszawa 1985, s. 80.

⁵⁴ W. Hütt, *Niemieckie malarstwo i grafika późnego gotyku i renesansu*, s. 166-167. Niekiedy Dürer treści teologiczne ukrywa pod pozornie rodzajowymi motywami. Jeden z rysunków we wspomnianym modlitewniku ukazuje konar z trzema gałęziami, trzy instrumenty muzyczne i trzy zwierzęta (para bażantów, małpa, ptak) – motywy będące aluzją do najważniejszej cyfry w chrześcijaństwie. Młodzieniec grający na instrumencie na chwałę Boga to modlący się; lejący ku niemu owad to symbol złego ducha, z którym ów młodzieniec walczy, opierając się pokusom; złączony z dębem baldachim to symbol wiary tego młodzieńca. Natomiast gdy chodzi o pawia i bażanty, personifikują one duszę pobożnego chrześcijanina i oznaczają zmartwychwstanie (bażanty), róża symbolizuje Matkę Bożą i Kościół, siedząca poniżej róży małpa uosabia Antychrysta, a znajdujące się w jej łapkach jabłko jest symbolem pokusy. Tamże, s. 167.

⁵⁵ Dürer doprowadził dotychczasowy, prymitywny drzeworyt niemiecki do najwyższego poziomu technicznej wirtuozerii, osiągając niesamowite, subtelne efekty kolorystyczne i walorowe.

⁵⁶ Zanim Dürer ukończył *Apokalipsę* (wydaną jako *Apocalypsis cum figuris* w 1498 r.), wykonał pierwsze projekty do drzeworytniczego cyklu *Duża Pasja*, zrealizowanego po jego drugiej podróży do Włoch.

Jan przed Bogiem i starcami oraz *Św. Jan zjadający księgę* (por. Ap 10,8-10). Pierwsza z rycin ukazuje w górnej części otwarte niebo z tronującym Zbawicielem, otoczonym przez anielskie moce, świętych i apokaliptycznych starców, w dolnej zaś – klęczącego na obłokach apostoła Jana. Druga rycina przedstawia wspomnianego apostoła, gdy klęcząc przed złamanymi kolumnami i wielką, antropomorficzną tarczą słońca, zjada – podaną mu przez anioła – księgę (Ap 10,8-11). Poza wymienionymi cykl *Apokalipsa* tworzą również takie ryciny jak: *Czterej jeźdźcy Apokalipsy*, *Otwarcie piątej i szóstej pieczęci* (wizja spadającej z nieba na ziemię siarki i ognia), *Bestia o dwóch rogach* czy też *Nierządnica babilońska*. Ostatnia z rycin ukazuje dosiadającą bestii kobietę w pięknej, weneckiej sukni, z utrefionymi włosami i z wzniesionym w ręce kielichem, przed którą to niewiasta⁵⁷ osuwa się na kolana mnich; scena ta posiada wyraźną, antyklerykalną wymowę⁵⁸. Należy też wymienić ryciny o tematyce „anielskiej”: *Siedem aniołów dmących w trąby* (ze Zbawicielem, orłem oraz antropomorfizowanym słońcem i księżycem), *Aniołowie związujący wiatry*, *Walka aniołów*, *Walka archanioła Michała ze smokiem* (rozgrywająca się w powietrzu) oraz *Anioł z kluczem do Otcchlani* (z pokonanym smokiem, którego zrzuci do piekła). Na innej jeszcze rycinie, noszącej tytuł *Niewiasta obleczona w słońce i siedmiogłowy smok*, na szczególną uwagę zasługuje para skrzydeł u ramion – stojącej na półksiężycu, w koronie z dwunastu gwiazd⁵⁹ – żeńskiej postaci. W pewnym sensie postać ta może być personifikacją Mądrości, której atrybut stanowią skrzydła. W tym kontekście utożsamienie Niewiasty z Matką Bożą oznacza m.in. ukierunkowanie Maryi ku Mądrości (Bogu Wcielonemu; Maryja Matką Mądrości), uosabianie przez Nią mądrości ludzkiej złączonej z mądrością Bożą, a nawet bycie przez Maryję – w sensie pochodnym i wtórnym „Mądrością Bożą” oraz posiadanie przez Nią mądrości jako cnoty⁶⁰. Natomiast jeśli ową apokaliptyczną Niewiastę utożsamia się z Kościołem, Jej uskrzydlenie może oznaczać jego Bożą i ludzką mądrość, jaką kieruje się na swej drodze ku wieczności.

Należy też przyrzeć się bliżej rycinie *Sąd Ostateczny*. Ukazuje ona Mesjasza-Sędzię, orędującą przed Nim – wraz ze św. Janem Chrzcicielem – Matkę Bożą, poniżej zaś świetlisty krąg (wejście do nieba), ku któremu zmierzają zbawieni, prowadzeni przez anioły, oraz – po przeciwnej stronie – ogromną,

⁵⁷ Do jej narysowania artysta posłużył się powstałym w Wenecji studium.

⁵⁸ Por. M. Paltrinieri, F. de Poli, *Geniusze sztuki. Dürer*, s. 14. Por. J. Białostocki, *Sztuka XV wieku od Parlerów do Dürera*, s. 367. Por. W. Hütt, *Niemieckie malarstwo i grafika późnego gotyku i renesansu*, s. 204.

⁵⁹ Gwiazdy te oznaczają chwałę pokoleń Izraela, apostołów i pełnię ludu mesjańskiego. Cz.S. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2003, s. 105.

⁶⁰ Tamże, s. 59, 61.

otwartą paszczę smoka (wrota piekła)⁶¹, do której diabły wiodą potępionych. Na omawianej rycinie od ust Zbawiciela odchodzi miecz i lilia. Miecz stanowi tutaj symbol ostatecznego wyroku i przenikliwości słowa Bożego, a lilia – ciała Jezusa Chrystusa, Jego słowa i królewskiej godności⁶². Temat, jakim jest Sąd Ostateczny, Dürer powtórzył na rysunku, ale w skromniejszym wariacie: Mesjasz-Sędzia zasiada na tęczy, oparłszy stopy na kuli ziemskiej, anioły dmą w trąby, a z grobów wylaniają się dwie postacie: zbawionego (ze złożonymi modlitewnie rękoma) i potępionego (ciągniętego za włosy przez widocznego w płomieniach ognia diabła). Cykl *Apokalipsy* wieńczy rycina *Hymn męczenników*. Górną część tego przedstawienia zajmuje Baranek w promienistej aureoli, z rezurekcyjną chorągwią, otoczony przez tetramorfa (wyobrażone w promienistych aureolach) i świętych, z którego boku tryska krew do eucharystycznego kielicha, natomiast dolną część ryciny zapełniają męczennicy (z liśćmi palmy – symbolem i męczeństwa, i triumfu), otoczeni przez staro- i nowotestamentowe postacie, poniżej zaś klęczy apostoł Jan.

Święci

Tematyka hagiograficzna dzieł Dürera obejmuje portrety, cuda i męczeństwo świętych. Warto w tym miejscu wskazać chociażby na poświęcony apostołom cykl graficzny, ukazujący ich z księgami Ewangelii i atrybutami męczeństwa. Cykl ten tworzą następujące ryciny: *Święty Tomasz* (ukazany z księgą i włócznią), *Święty Filip* z 1526 r. (z księgą i krzyżem), *Święty Bartłomiej* z 1523 r. (z księgą i nożem), *Święty Szymon* z 1523 r. (z piłą) oraz *Święty Paweł* z 1514 r. (z księgą). Św. Paweł nie należał do grona Dwunastu, ale ze względu na zrównanie w godności z apostołami stał się jednym z nich. Dürer przedstawił św. Pawła również na rycinie *Nawrócenie św. Pawła* (ok. 1494 r.), a św. Piotra – wraz ze św. Janem – na rycinie *Święci Piotr i Jan uzdrawiający chromego* (1513 r.); natomiast jego rysunek *Głowa św. Marka* stanowi niezwykle piękne studium ludzkiego oblicza.

Także malarstwo norymberskiego mistrza obfituje w portrety apostołów, o czym świadczy np. obraz *Święty Jakub* (z widoczną na ramieniu apostoła muszlą jako jego atrybutem) czy *Święty Filip* (1516 r.). Arcydziełem Dürera jest natomiast obraz *Czterej apostołowie* (1526 r.), ukazujący świętych: Jana (z otwartą księgą), Piotra (z kluczem), Pawła (z zamkniętą księgą i mieczem) i Marka, którym to obrazem artysta opowiedział się za Lutrem i reformacją⁶³. Za to ostatnie, wielkie

⁶¹ Motyw ten popularny jest w sztuce chrześcijaństwa wschodniego.

⁶² U. Janicka-Krzywda, *Patron, atrybut, symbol*, s. 173-174, 202.

⁶³ Przedstawieni przez Dürera na obrazie apostołowie to m.in. „przejaw” sztuki protestanckiej ze względu na ich rozmieszczenie, ponieważ na pierwszym planie pojawia

dzieło, подарowane rodzimemu miastu Norymberdze, Dürer otrzymał od Rady Miejskiej Norymbergii 114 reńskich florenów. Opatrzony w późniejszym czasie pouczającymi inskrypcjami kaligrafa i rachmistrza Neudörffera, powstało pod wpływem datowanego na 1488 r. Tryptyku *dei Frari* (*Madonna z Dzieciątkiem na tronie i dwa muzykujące anioły pomiędzy świętymi Mikołajem, Piotrem, Benedyktem i Markiem*) Belliniego, przeznaczonego do weneckiego kościoła *Dei Frari*⁶⁴.

Poza apostołami Dürer ukazał w swej sztuce, również kilkakrotnie, jeszcze innych świętych. Św. Krzysztof wyobrażony został przez norymberskiego artystę trzykrotnie: w 1514, 1521 i 1525 r., podczas przenoszenia przez niebezpieczną rzekę Dziecięcia Jezus. O tym, kogo naprawdę niósł na swoich ramionach, dowiedział się od Jezusa Chrystusa dopiero po dotarciu na brzeg: „Miałeś na sobie nie tylko cały świat, lecz niosłeś na swych ramionach także tego, który stworzył ten świat. Ja bowiem jestem twoim królem, Chrystusem, któremu tutaj służysz”⁶⁵. Także trzykrotnie: w 1512, 1514 i 1521 r. ukazał Dürer św. Hieronima wraz z jego atrybutami: księgą Pisma świętego, kapeluszem kardynalskim, lwem, ludzką czaszką i psem. Księga wskazuje na dokonany przez św. Hieronima przekład Biblii na łacinę, kapelusz kardynalski⁶⁶ sugeruje szacunek, jakim cieszył się ów święty w Kościele oraz być może stanowi również aluzję do jego funkcji sekretarza papieża Damazego, zaś czaszka w tym kontekście oznacza życie ascetyczne i pokutę. Lew pojawia się tutaj jako wierny towarzysz św. Hieronima od momentu, gdy święty ten wyjął nieszczęsnemu zwierzęciu cierń z łapy, natomiast pies stanowi symbol wiary i wierności. Norymberski mistrz przedstawił św. Hieronima zarówno na tle pejzażu (rycina z 1521 r.), jak i we wnętrzu pracowni (np. rycina z 1514 r.)⁶⁷. Przedstawienie świętego w pomieszczeniu świadczy o podjęciu przez Dürera bardzo popularnego w renesansie włoskiego *Quattrocenta* tematu: uczonego w pracowni⁶⁸. Poza tym święty ów symbolizuje

się niezwykle ceniony przez Lutra apostoł Jan. M. Paltrinieri, F. de Poli, *Geniusze sztuki. Dürer*, s. 79. J. Białostocki dopowiada, że Dürer ukazał w tych postaciach ewangelię protestanckiego ładu i porządku. J. Białostocki, „*Chtopska melancholia*” *Albrechta Dürera*, s. 222.

⁶⁴ M. Paltrinieri, F. de Poli, *Geniusze sztuki. Dürer*, s. 23, 25-26. Por. tamże, s. 79. Obraz ten Dürer namalował z wewnętrznej potrzeby, chcąc zachować w nim swobodę własnej, artystycznej wypowiedzi. Tamże.

⁶⁵ P. Walter, *Mitologia chrześcijańska. [Święta, rytuały i mity średniowiecza]*, tłum. E. Burska, Warszawa 2006, s. 187.

⁶⁶ Za czasów św. Hieronima nie było jeszcze tej godności, dlatego atrybut ten nie świadczy o zajmowanym przez świętego urzędzie.

⁶⁷ Rycina ta uosabia, zdaniem A. Ligockiego, odpowiadającą cnotom związanym z teologią i medytacją alegorię. A. Ligocki, *Sztuka renesansu*, s. 213-214.

⁶⁸ J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych. [Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych]*, Kraków 2009, s. 268. Por. U. Janicka-Krzywdą, *Patron, atrybut, symbol*, s. 169, 193.

także u norymberskiego artysty postawę medytacyjną (*vita contemplativa*). Dürer ukazał również *Św. Antoniego Pustelnika* (rycina z 1519 r.), *Św. Eustachego* (zapatrzonego w jelenia z krzyżem między rogami), *Św. Sebalda* (rycina z 1518 r.) z modelem świątyni w ręce, *Św. Onufrego*, *Św. Symeona i Łazarza* (obraz z ok. 1503-1505 r.), *Św. Józefa i Joachima* (obraz z ok. 1504 r.) z ołtarza Jabacha tudzież *Św. Jerzego na koniu* (rycina z 1508 r.) jako zwycięzcę smoka. Poza tym norymberski artysta jest również autorem *Pokuty św. Jana Chryzostoma* i *Stygmatyzacji św. Franciszka*.

Gdy chodzi o martyrologię świętych, poza wspomnianą wcześniej, męczeńską śmiercią apostoła Jakuba i św. Katarzyny, Dürer zilustrował także, w 1510 r., męczeństwo św. Jana Chrzyciela oraz, kilkakrotnie, św. Sebastiana (*Św. Sebastian na drzewie*, *Św. Sebastian przy kolumnie*). Zbiorowe męczeństwo chrześcijan ukazał natomiast na pochodzącym z 1508 r. obrazie *Męczeństwo tysiąca* (inaczej: *Dziesięć tysięcy męczenników*, *Męczeństwo Dziesięciu Tysięcy*), zamówionym przez Fryderyka Mądrego. Dzieło to, za które artysta otrzymał 280 reńskich florenów, ukazuje ostatnie chwile życia dziesięciu tysięcy chrześcijan z Bitynii, skazanych na tortury i śmierć w 303 r. przez króla Persji Sabora w następstwie edyktu cesarza Dioklecjana. Także i na tym obrazie Dürer zamieścił swój autoportret wraz z portretem swego przyjaciela i humanisty Konrada Celtesa (zmarłego na kilka miesięcy przed ukończeniem dzieła), chociaż W. Hütt widzi w tej drugiej postaci – Willibalda Pirckheimera⁶⁹.

Artystyczny wpływ Dürera sięgał poza granice Niemiec, promieniując na sztukę Włoch, Francji, Hiszpanii, Niderlandów i Rosji. Niezwykłość norymberskiego artysty polegała m.in. na asymilacji i zintegrowaniu rozmaitych bodźców we własny styl, świadczący ponadto o syntezie kultury Północy (poszukującej naturalistycznego obrazu) i włoskiej tendencji do uchwycenia idealnego piękna oraz oddania ruchu⁷⁰. W następujący sposób pisze o tym artyście w *Trzech epitafiach do Dürera* (1528 r.) Pirckheimer: „Albrecht Dürer najpierw ozdobił świat swymi dziełami, każde miejsce wzbogacił swą znakomitą sztuką. Teraz pozostaje mu ozdabiać niebo malarstwem. Opuściwszy ziemię, wzniósł się do gwiazd. W tym grobie spoczywa sztuka i przyjaźń, spoczywa talent, wszystko, co jest uczciwe i szczere, wszystko, co jest mądre i godne pochwały”⁷¹.

⁶⁹ Por. M. Paltrinieri, F. de Poli, *Geniusze sztuki. Dürer*, s. 46. Na dziele tym nie kończy się tematyka religijna w sztuce Dürera, o czym świadczą samodzielne przedstawienia: złożonych w modlitwie dłoni (*Dłonie apostoła*, inaczej: *Modlące się ręce*, studium z 1508 r.) oraz dłoni spoczywających na zamkniętej Biblii (*Dłonie z Biblią*, studium z 1506 r.).

⁷⁰ J. Białostocki, *Sztuka XV wieku od Parlerów do Dürera*, s. 372.

⁷¹ M. Paltrinieri, F. de Poli, *Geniusze sztuki. Dürer*, s. 118.

Summary

RELIGIOUS ART OF ALBRECHT DÜRER

Albrecht Dürer was the first German artist to combine the Gothic and Renaissance elements in his art. The religious theme occupies a crucial place in Dürer's art with a particular emphasis on the Biblical and hagiographic themes. The paintings and engravings of the Nuremberg artist (one of most prominent German artists) frequently abound in rich theological symbolism. Although Dürer painted and wrote about art and beauty, his genius manifested itself most prominently in graphic arts: woodcuts and copper engravings. This precursor of the Renaissance art in Germany, despite marveling at the Italian Renaissance, did not accept its secularism in his own art nor did he abandon the transcendence.

R E C E N Z J E

Achim Dittrich, «Mater Ecclesiae». *Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels*, Würzburg 2009. 1168ss.

Maryjny tytuł „Matka Kościoła” był wielokrotnie i gruntownie dyskutowany w trakcie obrad Soboru Watykańskiego II. Miał mnóstwo zwolenników, ale również grono oponentów, którzy podnosili pod jego adresem zastrzeżenia natury teologicznej i ekumenicznej. Mimo to Paweł VI podczas promulgacji soborowej *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w dniu 21 listopada 1964 roku, ogłosił uroczyste Maryję Matką Kościoła. Była to jego osobista decyzja. Odtąd tytuł ten zadomowił się w życiu Kościoła. Występuje w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, formularzach mszalnych, liturgii godzin, *Litanii loretańskiej*, licznych pieśniach i modlitwach, nazwach klasztorów oraz instytucji kościelnych. Łączy się tak ściśle z ostatnim Soborem, jak tytuł „Boża Rodzicielka” (*Theotókos*) z Soborem Efeskim (431 rok).

W ostatnich dziesiętkach lat nie brakuje też studiów, które w przeróżnych perspektywach – biblijnej, patrystycznej, liturgicznej, ekumenicznej lub dogmatycznej – usiłują go zgłębić. Na uznanie zasługują zwłaszcza rozprawy H. Barré, D. Bertetto, J. Galot, R. Laurentina, W. Düriga i A. Ziegenausa. Są to jednak wszystko ujęcia aspektowe, cząstkowe, którym brakuje całościowego spojrzenia na Maryję jako Matkę Kościoła. Istniejącą lukę postanowił wypełnić Achim Dittrich, kapłan diecezji Speyer (Niemcy). W 2009 roku przedłożył na Uniwersytecie w Bonn pracę habilitacyjną zatytułowaną *Mater Ecclesiae. Historia i znaczenie dyskusyjnego tytułu maryjnego*. W tym okazałym dziele, liczącym ponad 1000 stron, poddaje szczegółowej i integralnej analizie historycznej, teologicznej i kultycznej ten tytuł, aby w końcu naświetlić jego doniosłość w życiu posoborowego Kościoła. W tym tkwi głównie oryginalność i wartość monografii, które zasługują na uznanie i baczną uwagę.

Składa się ona z dwóch zasadniczych części. Pierwsza, zdecydowanie obszerniejsza (s. 21-864), odsłania genezę, a następnie rozwój tytułu w dziejach Kościoła i teologii od patrystyki po czasy współczesne. Druga zaś zawiera analizę teologiczną tytułu oraz jej wyniki w postaci wniosków końcowych i wyjaśnień hermeneutycznych. Całość publikacji wieńczy imponująca bibliografia (s. 1075-1139). Zawiera ona, w porządku chronologicznym, podstawowe źródła dysertacji, a następnie, w układzie alfabetycznym, spis pozostałych publikacji teologicznych, z których autor korzystał. Szkoda tylko, że w pierwszej części nie wyróżnia ona pism Ojców Kościoła, tekstów liturgicznych, wypowiedzi Magisterium Kościoła od prac teologów.

Wykaz byłby wtedy znacznie czytelniejszy. Podobną uwagę należy odnieść do indeksu osób i rzeczy (s. 1140-1168). Byłby on bardziej przejrzysty, gdyby rozdzielono osoby i rzeczy. Nadto w tak obszernym dziele aż prosiło się, żeby zamieścić wykaz wszystkich używanych skrótów, a nie odsyłać do *Lexikon für Theologie und Kirche* i *Marienlexikon* (s. 1140). Znacznie ułatwiłoby to lekturę tekstu. Koncentracja byłaby całkowicie skierowana na jego rozumienie, a nie domyślanie się, skąd pochodzą przytoczenia i myśli w nim zawarte.

Nie tylko z racji historycznych, ale szczególnie z respektu wobec kościelnej tradycji i dziejów katolickiej teologii, A. Dittrich odczytuje rozwój myśli o duchowym macierzyństwie Maryi wobec Kościoła, a zwłaszcza jej wpływie na powstanie tytułu „Matka Kościoła”. Nie występuje on *explicite* w Biblii. Patrystyka też nie podejmuje jeszcze wyraźnie związku między Maryją i Kościołem, choć wykazuje zrozumienie dla ich wzajemnych, wewnętrznych więzi. Duchowe macierzyństwo Maryi zyskuje na znaczeniu w teologii Ireneusza i Orygenesesa. Nieco później Efreem Syryjczyk mówi o Maryi jako „ziemi”, z której wyrasta Kościół (s. 34), zaś Ambroży z Mediolanu i Augustyn wskazują na nią jako *typus Ecclesiae* z racji Jej wyjątkowej świętości i godności. Trudno rozstrzygnąć, czy pierwsze materialne świadectwo tytułu, inskrypcja *Mater Ecclesiae* na nagrobku z końca V wieku, odnosi się do Maryi. Wydaje się – przyjmuje autor – że nie, ponieważ nie ma w literaturze i archeologii tego okresu żadnego innego dowodu na ten tytuł. Oznacza to, że patrystyka nie zna określenia „Matka Kościoła”. Sam Kościół jawi się w roli macierzyńskiej, a ponad nim jest jedynie Chrystus – jego Głowa. Zaś w VIII wieku Beda Venerabilis tytuł ten odnosi do Ducha Świętego. Wyraźne nazwanie Maryi „Matką Kościoła” zachodzi po raz pierwszy w średniowiecznym *Komentarzu do Apokalipsy*. Tytuł ten znajduje żywy odzew w ówczesnej duchowości – szczególnie w klasztorach benedyktyńskich i liturgii. Rozwija się prężnie dzięki zamieszczeniu go w załączniku do hymnu *Salve Regina*. Teolodzy owego okresu (Piotr Damiani, Rupert z Deutz, Piotr Jan Olivi, Ludolf z Saksonii) poświęcają mu coraz więcej uwagi. W przeciwieństwie do Ojców Kościoła, którzy spoglądali na Maryję w kontekście tajemnicy wcielenia, rozwijają wątek Kalwarii. W słowach Jezusa „Oto Matka twoja, ...oto syn twój” (J 26-27) dostrzegają podstawy Jej macierzyństwa wobec Kościoła. W dobie nowożytnej myśl ta jest kontynuowana i pogłębianą za sprawą takich pisarzy, jak: Piotr Kanizjusz, Alfons Liguori, Joseph Scheeben, kard. Desiré Mercier, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar. Także papieże – od Leona XIII, poprzez Piusa XII, Pawła VI, Jana Pawła II, aż po Benedykta XVI – używają często tego tytułu i wyjaśniają jego teologiczny sens. Oczywiście, punkt kulminacyjny stanowi Sobór Watykański II. Czołową rolę odegrał na nim, jeżeli chodzi o ten maryjny tytuł, René Laurentin, który pełnił rolę konsultora. Chociaż początkowo nie był jego zwolennikiem, to jednak w miarę rozwoju soborowych kontrowersji wokół niego coraz bardziej się do

niego przekonywał. Dostrzegł – podobnie jak wielu innych teologów – że nie chodzi w nim o kolejny, neoscholastyczny przywilej, który oddziela Maryję od Kościoła, lecz o uwydatnienie Jej osobowo-macierzyńskich związków z nim. Jego recepcja nie przebiegała jednak bezkolizyjnie. Nadal spotykał się z niezrozumieniem i brakiem akceptacji, szczególnie ze strony teologów języka niemieckiego (np. O. Semmelroth). Przyjął się zaś w posoborowej liturgii i pobożności ludowej, do czego przysłużyły się w dużej mierze adhortacja apostolska Pawła VI *Marialis cultus* i *mszał maryjny* promulgowany przez Jana Pawła II w 1986 roku.

Należy docenić erudycję i mrówczą pracę, jaką włożył Achim Dittrich w część teologiczno-historyczną dysertacji. Przy każdym omawianym autorze zamieszcza spis bogatej literatury na jego temat. Niekiedy dodaje krótki życiorys i zwięzłą charakterystykę jego myśli teologicznej, by ułatwić zrozumienie jego refleksji na temat Matki Kościoła. Obszerne są również przypisy, które, oprócz notki bibliograficznej, zawierają mnóstwo ciekawych informacji i dopowiedzeń, subtelnych rozróżnień. Wiodące dla pracy wypowiedzi w języku łacińskim są przetłumaczone w przypisach na język niemiecki. Bardzo pomocne są podrozdziały i ich podpunkty. Nie tylko nie pozwalają zagubić się w toku prowadzonych analiz, ale także, dzięki ich trafnym tytułom, ułatwiają śledzenie rozwoju myśli o Matce Kościoła. Szczególnie wiele wysiłku wkłada autor w nakreślenie atmosfery, jaka panowała na Soborze Watykańskim II. Opisuje drobiazgowo – dzień po dniu, fakt po fakcie – jak przebiegało redagowanie wypowiedzi o Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, a potem ogłoszenie przez Pawła VI Maryi Matką Kościoła i recepcja tego tytułu w dobie posoborowej. Zachowuje przy tym obiektywizm wobec przedkładanych argumentów „za” lub „przeciw” tytułowi. Dopiero w podsumowaniu pracy ujawnia swoje przekonanie do maryjnego tytułu, choć rozumie i szanuje wątpliwości jego przeciwników. Świadczy to, że jest kompetentnym i wiarygodnym analitykiem.

Czy jest równie dobrym syntetykiem? Raczej nie. Zastrzeżenia budzą zwłaszcza rozbudowane podsumowania. Trudno mu zebrać w dosłownie kilku zdaniach wnioski z przeprowadzonych analiz. Zakończenia poszczególnych jednostek pracy są więc długie. Zazwyczaj występują w nich powtórki myślowe. Zdarzają się nawet „streszczenia streszczeń” (s. 839-864), to znaczy dokonuje najpierw podsumowania myśli poszczególnych osób czy też zdarzeń, aby na końcu rozdziału jeszcze raz powrócić do nich w bardzo zbliżonej, niekiedy wręcz tożsamej formie. W konsekwencji już tak obszerna praca jeszcze bardziej się rozrasta. Ten sam efekt wywołują zawarte w niej treści z obrzeża, które niekoniecznie należą do meritum jej problemu. Jest rzeczą oczywistą, że rozprawa jest przeznaczona dla fachowców: mariologów, pastoralistów, historyków teologii i duchowości maryjnej. Z tej racji można było opuścić lub przynajmniej skrócić całe passusy, które

zawierają podstawowe, ogólnie znane dane, np. o specyfice maryjności patrystyki i średniowiecza. Można też dyskutować, czy potrzebne było w pracy poświęcenie aż 25 stron na dość ogólnikowe przedstawienie soborowego wykładu o Kościele (s. 649-559), a następnie, numer po numerze, nauki o Maryi w VIII rozdziale *Lumen gentium* (s. 659-673), skoro już wcześniej zostały drobiazgowo zrelacjonowane kontrowersje wokół tytułu „Matka Kościoła”. Taki styl prowadzenia refleksji jest jednak charakterystyczny dla autora. Dał znać o sobie już w jego pracy doktorskiej (*Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse*, Regensburg 1999, Friedrich Pustet Verlag, ss. 353). Zdarzają mu się również drobne nieścisłości i błędy, czasami bardzo niefortunne, jak choćby podanie daty śmierci († 2005) René Laurentina (s. 565), który, mimo bardzo podeszłego wieku, nadal żyje i się udziela.

W drugiej części rozprawy, zatytułowanej *Analiza i synteza*, A. Dittrich zbiera istotne wątki tytułu „Matka Kościoła”, jakie ujawniły się przy prezentacji historyczno-teologicznej w pierwszej jej części, żeby je najpierw, tym razem każdy z osobna, dogmatycznie zanalizować, a następnie naświetlić historiozabawczą wymowę i kontekst tytułu. Chce w ten sposób oddać zamysł Pawła VI, który pragnął uświadomić Kościołowi jego wielką doniosłość teologiczną. Zaczyna od uściśleń hermeneutycznych i wyjaśnienia ram teologicznych, w których ten tytuł należy rozpatrywać. Zaznacza, że Boże macierzyństwo Maryi winno być punktem wyjścia dla rozważań o Matce Kościoła. Ukazuje ono Jej osobowe odniesienie do Boga, zwłaszcza Jezusa Chrystusa, jedyne Odkupiciela. Aktywnie uczestniczyła Ona, na mocy Bożego wybrania, w tajemnicy Jego wcielenia. W wypowiedzianym Bogu w duchu głębokiej wiary *fiat* okazała się reprezentantką całej ludzkości, która z pomocą łaski przyjęła Jego zbawczą wolę. Społeczny wymiar zbawczego dzieła Syna poprowadził Ją od macierzyńskiego udziału w Jego tajemnicy do uczestnictwa w życiu Kościoła, Jego Mistycznego Ciała, w którym się ono ustawicznie urzeczywistnia. Jako Córa Syjonu i Izraela stała się zaczątkiem Nowego Przymierza. W tym sensie z Jej Bożego macierzyństwa wyłoniło się duchowe macierzyństwo, które realizuje się odtąd na płaszczyźnie eklezjalnej. A zatem tytuł „Matka Kościoła” ma wymowę nie tylko chrystologiczną, ale zwłaszcza eklezjalną. Maryja jest jednocześnie Matką i Córą Kościoła, to znaczy Matką Odkupiciela i zarazem Odkupioną. Jej duchowe macierzyństwo jest powiązane organicznie z Jej pośrednictwem, o czym przypomniał Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*. Przejawia się ono we wzorczości i macierzyńskim orędownictwie wobec społeczności wierzących. Jednak funkcje te nie „wyprowadzają” Maryi z Kościoła – pozostaje nadal jego szczególnym, z racji tajemnicy niepokalanego poczęcia i wniebowzięcia, członkiem. Spełnia swoją macierzyńską funkcję w mocy Boskiego Ducha. W rezultacie maryjne oblicze

Kościola stanowi istotne dopełnienie jego profilu Piotrowego. Tak rozumiany tytuł „Matka Kościoła” – konkluduje autor – jest możliwy do zaakceptowania przez braci z innych Kościołów i wyznań chrześcijańskich. Ma on symboliczny charakter, co nie oznacza jednak jego historiozbowczej dewaluacji. Odzwierciedla się w nim trwała więź Chrystusa z Kościołem. Nawet więcej, służy jej pogłębionemu rozumieniu. Bez Maryi i bez Kościoła nie ma „duchowej uniwersalizacji Chrystusowego dzieła zbawienia” (s. 1073). Maryja jest dla pielgrzymującego Ludu Bożego i każdego poszczególnego wiernego troskliwą Matką: *Mater Dei est Mater Ecclesiae est Mater nostra*.

Przywołane uwagi krytyczne i wątpliwości – zasadniczo natury formalnej – nie są zarzutami, ile raczej kwestią do dyskusji. Nie umniejszają więc w istotny sposób merytorycznej wartości monografii Achima Dittricha. Jest ona bardzo cenna i na czasie, ponieważ przybliżyła w sposób integralny oraz pogłębiony dzieje i teologiczną wymowę tytułu „Matka Kościoła”. Niemiecki mariolog podjął bardzo odpowiedzialny i trudny temat, i dobrze go opracował. Praca sprawia wrażenie solidnego oraz dobrze udokumentowanego studium, które nie tylko koncentruje się na opisie historii tytułu i uwydatnieniu jego podstawowych treści dogmatycznych, ale próbuje też – co jest w niej szczególnie wartościowe – wyjaśnić, dlaczego tak, a nie inaczej potoczyły się losy tego tytułu oraz z czego wynikają zastrzeżenia kierowane pod jego adresem. W sumie stanowi ona bardzo ważny przyczynek dla mariologii, która jest miejscem spotkania traktatów teologicznych, „przestrzenią syntezy”, a to oznacza, że poznanie tajemnicy Maryi jako Matki Kościoła pomaga w lepszym poznaniu tajemnicy Chrystusa, Kościoła i powołania człowieka.

O. Adam Wojtczak OMI

* * *

Ks. Andrzej Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna. Studium historyczno-dogmatyczne*, Łódź 2012. 404ss.

Monografia profesorska *Włoska antropologia teologiczna. Studium historyczno-dogmatyczne* (Warszawa 2012, ss. 404) może być uznana za swoistą kontynuację rozprawy habilitacyjnej *Metoda teologiczna według szkoły mediolańskiej. Studium historyczno-dogmatyczne* (Warszawa 2006, ss. 399), koncentrując się na twórczości teologów włoskich. Ks. Andrzej Perzyński jest zdania, że teologia specyficznie włoska zrodziła się na dobre po Soborze Watykańskim II, gdy przewyciężona została hegemonia teologii neoscholastycznej. Wyróżnia ją zaangażowanie w życie Kościoła i posoborowe nurty odnowy, a także polemika

z postmodernizmem zagrażającym rozumieniu prawdy. Dzięki temu teologia włoska, w porównaniu z teologią niemieckojęzyczną, okazuje się być mniej abstrakcyjna, bardziej pastoralna i bliższa codziennemu życiu.

Współczesna włoska antropologia teologiczna jest dla ks. Andrzeja Perzyńskiego ciągłym poszukiwaniem całościowej prawdy o człowieku. Jak zauważa, „antropologia włoska zdążyła do tego, by być teologią całego człowieka, integralnej osoby ludzkiej. Niestrudzenie poszukuje całości, zmierza do uchwycenia świata widzialnego i niewidzialnego, do tego, żeby każde jej opracowanie, nawet najbardziej analityczne, obejmowało całość, a jeśli nie, to przynajmniej by nie traciło z nią życiodajnej łączności. Spojrzenie antropologów nie zatrzymuje się trwale na poszczególnym fragmencie historii, ale idzie dalej, toczy się po horyzoncie, jak reflektor latarni morskiej, obracający się niestrudzenie. Omawiana antropologia wyrasta ponad i poza ograniczone kategorie i skromne szufladki, jakie dominują w naszym ciasnym pometafizycznym świecie” (s. 347). W tym kontekście zrozumiała się staję jego negatywna opinia, sformułowana w odniesieniu do tendencji rozgraniczania poszczególnych dziedzin teologii, a nawet poszczególnych zagadnień, właściwej zachodniemu chrześcijaństwu. „Na szczęście – jak pisze – we współczesnej teologii rodzi się coraz głębsza świadomość jedności i potrzeba syntezy poszczególnych aspektów prawd wiary... Trzeba torować drogę teologii opartej na myśleniu całościowym. Integralnie pojęta teologia człowieka może być takim właśnie czynnikiem jednoczącym” (s. 347). We włoskiej antropologii teologicznej ks. Andrzej Perzyński wyróżnia pięć wymiarów, czy też aspektów, które decydują o strukturze jego pracy i jej podziale na części: filozoficzny, soborowy, chrystocentryczny, historiozobawczy i charytologiczny. Zgodnie z deklaracją autora, wyrażoną w części wprowadzającej przy okazji omawiania planu pracy, taki podział podyktowany jest specyfiką włoskiej antropologii teologicznej.

Omawiając w pierwszej części wymiar *filozoficzny* (ss. 29-75), ks. Perzyński ukazuje, jak kształtowało się myślenie antropologiczne na przestrzeni wieków. W oparciu o włoską literaturę filozoficzno-teologiczną dokonuje krótkiego przeglądu rozmaitych koncepcji i nurtów antropologicznych, jakie pojawiły się w historii filozofii.

Część druga, omawiająca *soborowy* wymiar antropologii (ss. 77-128), zwraca uwagę na istotny impuls, jaki swoim nauczaniem dał Sobór Watykański II, w szczególności zaś soborowa Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, która podaje ważne wskazówki dla odnowy antropologii. W centrum zainteresowania soboru pozostaje człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą. Widząc w Chrystusie klucz, centrum i cel całej ludzkiej historii, sobór patrzy z tej perspektywy na tajemnicę człowieka (GS 4-10).

Tu jawi się trzeci z aspektów, omawiany przez ks. Perzyńskiego, wymiar *chrystocentryczny* (ss. 129-192). Zasada chrystocentryzmu wywarła wielki wpływ na teologię posoborową i wyznaczyła drogę odnowy traktatu o człowieku. Autor akcentuje tutaj doniosłość zasady chrystocentryzmu trynitarnego w antropologii i związaną z nim „chrystyczną wizję człowieka”. Wymiar chrystocentryczny to taki kierunek myślenia teologicznego, zgodnie z którym centralnym punktem odniesienia dla całej rzeczywistości, a zwłaszcza dla człowieka, jest Jezus Chrystus jako Bóg-Człowiek. W Nim skupia się cała historia zbawienia, a także historia ludzkości. Jezus Chrystus ukazany zostaje jako Nowy Człowiek, w którym spełnia się ostatecznie tajemnica ludzkiego przeznaczenia. Chrystus jest przyszłością człowieka. Ks. Perzyński podkreśla Jego uniwersalne znaczenie dla całej nowej ludzkości.

W części czwartej uwaga skupiona zostaje na współczesnej problematyce *historiozbawczej* (ss. 193-254). Nasz autor mówi o przewadze pewnych tendencji horyzontalnych we współczesnej antropologii teologicznej (wejście w konkretną sytuację człowieka i jego wznoszenie się ku Bogu). Wymiar historiozbawczy ukazuje ciągłość historyczną tej samej zbawczej ekonomii Bożej, realizowanej progresywnie w obu przymierzach. Od początku istnienia ludzkości, poprzez różne etapy jej dziejów, w zmieniających się uwarunkowaniach kulturowych, myśl Boża zmierza do jednego celu, tj. do zbawienia człowieka.

Piąty i ostatni z wymiarów wskazuje na powiązanie antropologii chrześcijańskiej z odnowioną refleksją nad zagadnieniem łaski. Jest to wymiar *charytologiczny* (ss. 255-346). Charytologia traktuje pierwszorzędnie o udzielaniu się Boga w Chrystusie, jako że łaska jest w istocie konkretnym darem Bożej miłości udzielonym rozumnemu stworzeniu, aby mogło uczestniczyć za pośrednictwem Chrystusa w życiu trzech osób Bożych. Wymiar charytologiczny dotyczy teologii łaski, czyli traktatu antropologii teologicznej ukazującego człowieka odkupionego i usprawiedliwionego. To sprawia, że nie powinno się mówić w nim abstrakcyjnie o łasce, lecz o człowieku obdarowanym łaską. Podsumowując ten nurt myślowy, nasz autor dochodzi do stwierdzenia: Antropologia teologiczna jest refleksją o człowieku w jego kondycji stworzenia, powołanego do życia na obraz Boga, w jego kondycji grzesznika po grzechu pierwotnym. Jest także refleksją o usprawiedliwieniu i uświęceniu człowieka przez łaskę (s. 28).

Każda z części pracy posiada swój wstęp, odrębny podział na rozdziały i kończy się własnym podsumowaniem. Można powiedzieć, że każda z nich mogłaby stanowić niezależną kompletną całość. Na monografię składają się nadto wprowadzenie, zakończenie finalne, wykaz skrótów, bibliografia tematyczna, spisy treści i streszczenia w czterech językach: polskim, włoskim, angielskim i hiszpańskim oraz indeks autorów i haseł. Na szczególną uwagę zasługuje ob-

szerna bibliografia tematyczna, uporządkowana w 15 sekcji. Poza publikacjami autorów włoskich znajdujemy w niej opracowania pochodzące ze środowisk polskich, francuskich, niemieckich i angielskich. Bibliografia ta pozytywnie świadczy o orientacji naszego autora w omawianym zagadnieniu i dostępnej literaturze przedmiotowej. O walorze omawianej pozycji decyduje także pragnienie przybliżenia środowisku polskiemu dorobku włoskiej antropologii teologicznej (A. Scola, F.G. Brambilla, L. Serenthà, M. Serenthà, G. Colombo), uzupełniając tym samym w Polsce ograniczoną dotychczas do kilku zaledwie krajów (głównie Niemcy i Francja) znajomość zachodniej antropologii teologicznej. W tym też zawarte jest novum dzieła naszego autora i jego wkład w teologię polską. Elementy wyeksponowane w myśli włoskiej to dążenie do syntezy źródłowych elementów biblijnych, historii dogmatów i przyczynków literaturoznawczych, przy pozytywnym odniesieniu się do filozofii i nauk przyrodniczych. Książka jest dojrzałym, naukowym opracowaniem, ukazującym wielowymiarowo uwarunkowany rozwój antropologii chrześcijańskiej poprzez wieki, aż po czasy współczesne. Cechuje ją logika i przejrzystość rozumowania oraz zasadność wyciąganych wniosków. Naszego autora cechuje łatwość pisania i jasność wyrażania myśli, co sprawia, że jego język jest przystępny, choć nieraz domagałby się większej precyzji. Książka może więc z powodzeniem służyć nie tylko pracownikom naukowym i wykładowcom, ale również jako lektura dla studentów wchodzących dopiero w świat filozofii i teologii.

Monografia profesorska ks. Andrzeja Perzyńskiego jest niewątpliwym świadectwem jego naukowej erudycji oraz rozległej, całościowej orientacji w omawianym zagadnieniu. Okazuje się ona bardzo ciekawą i wartościową pozycją na temat historii nurtów filozoficznych i teologicznych, na bazie których włoska antropologia teologiczna wyrosła i które odgrywają w niej dzisiaj kluczowe znaczenie. Po lekturze książki odczuwam jednak pewien niedosyt. Przy wszystkich sformułowanych wyżej pozytywnych uwagach budzą się pytania i wątpliwości. Tytuł książki *Włoska antropologia teologiczna* sugeruje koncentrację na myśli teologów włoskich. Dla mnie jest ona jednak właśnie za mało „włoska” i to nade wszystko w samym swoim tekście. Mówiąc obrazowo, w odczuciu czytelnika tekst książki za mało mówi ustami włoskich teologów. Mogłoby zatem powstać wrażenie, że tytuł monografii nie konweniuje w pełni z jej zawartością treściową. W samym tekście pracy można było lepiej wyeksponować specyfikę antropologii teologicznej włoskich teologów i ich specyficzny wkład w teologię Kościoła (pewną próbę tego spotykamy na ss. 172-192 oraz w zakończeniu finalnym). Tym oczekiwaniom nie czynią wystarczająco zadość, moim zdaniem, odnośniki do włoskich autorów, pojawiające się jedynie w samych przypisach.

ks. Marek Pyc

Marian Piotr Romaniuk, *Kardynał Stefan Wyszyński. Rys biograficzny w trzydziestą rocznicę narodzin dla nieba. Biografia. Teksty źródłowe. Kult*, Gniezno – Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, 2011. 313ss.

Kard. Stefan Wyszyński w szczególny sposób wpisał się w powojenne dzieje Polski i Kościoła katolickiego nad Wisłą i Odrą, można powiedzieć od Bałtyku po gór szczyty. Nie można także pominąć jego wielorakiego zaangażowania na rzecz Polonii. Jego posługa, nauczanie oraz świadectwo życia są nie tylko znamieniem przeszłości, ale także żywym wyzwaniem i zobowiązaniem, wręcz testamentem dla teraźniejszości i przyszłości. Zatem słusznie stwierdza autor opracowania: „Najnowsza historia Kościoła w Polsce w niezwykle sposób spłotła się z posługą biskupa, później arcybiskupa i kardynała Stefana Wyszyńskiego” (s. 10). Zwłaszcza od momentu rozpoczęcia prymasostwa stał się wiodącym symbolem drugiej połowy XX wieku w Polsce.

Autor prezentowanego opracowania opublikował ponad 30 książek oraz jest wydawcą i redaktorem wielu innych. Szczególnie znane jest czterotomowe kalendarium *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia* (Warszawa 1997-2002) oraz *Przewodnik bibliograficzny Prymasa Tysiąclecia* (Radom 2006). Jest także współautorem m.in. takich publikacji: *Archikonfraternia Literacka w pięćsetną rocznicę istnienia* (Warszawa 2008); *Pierwszy święty pasterz Warszawy. Archikonfraternia Literacka w hołdzie swemu protektorowi i członkowi honorowemu* (Warszawa 2010). Także szeroko jest znana jego działalność organizacyjna i animacyjna wokół osoby Prymasa Tysiąclecia.

Prezentowane opracowanie otwiera słowo następcy Prymasa Tysiąclecia, czyli abpa Józefa Kowalczyka, Prymasa Polski (s. 5-6). Następnie podano słowo od autora (s. 7-8) i wprowadzenie (s. 9-10). Zasadniczy korpus treściowy opracowania składa się z 12 zwartych bloków, zorganizowanych chronologicznie, stosownie do *curriculum vitae* Prymasa Stefana Wyszyńskiego. Warto choćby je przytoczyć, aby schematycznie doświadczyć dynamiki tego osiemdziesięcioletniego życia.

Oto kolejność poszczególnych bloków i ich tytuły: *Uczeń i seminarzysta (1901-1924)* (s. 11-27); *Duszpasterz i pisarz (1924-1939)* (s. 29-39); *Kapelan wojenny (1939-1945)* (s. 41-56); *Ordynariusz lubelski (1946-1948)* (s. 57-71); *Arcybiskup Gniezna i Warszawy Prymas Polski (1949-1952)* (s. 73-84); *Więzień stanu* (s. 85-113); *Prymas i Kardynał (1956-1972)* (s. 115-125); *Ojciec soborowy i legat papieski (1962-1966)* (s. 127-156); *Orędownik stabilizacji prawnej Kościoła w Polsce (1970-1972)* (s. 157-168); *Duchowy powiernik papieża z rodu Polaków (1978-1979)* (s. 169-176); *Zwornik Kościoła w Polsce (1979-1981)* (s. 177-186); *Sługa Boży (1981-2011)* (s. 187-226); *Zakończenie* (s. 227-230).

Na końcu dodano jeszcze: Aneks (s. 231-248), obszerne załączniki (s. 249-301), wykazy (s. 303-310) i spis treści (s. 311-313).

Prezentowana książka Mariana P. Romaniuka, jak zauważa Prymas Józef Kowalczyk, „przybliża (...) nie tylko nauczanie wielkiego Prymasa Tysiąclecia, ale także jego heroiczną postawę w obronie świętej wiary” (s. 6). Jest to ważne stwierdzenie, które wskazuje na ścisłą więź między życiem i nauczaniem kard. S. Wyszyńskiego, a jednocześnie chrześcijańską wiarę Bożego zaufania. Wydaje się, że to było jego szczególnym atutem ewangelizacyjnym. To stanowiło moc i autentyzm jego świadectwa.

Słusznie zauważa autor, mówiąc o Prymasie Wyszyńskim, że „niniejsza publikacja jest próbą przybliżenia syntezy dziejów jego życia, przedstawionych na tle dziejów Kościoła i państwa polskiego, w którym władzę sprawowała jedynie słuszna ideologia” (s. 8). Owo środowisko jest szczególnie ważne i pozwala pełniej rozeznaczyć bogactwo ewangelizacyjnego zaangażowania kard. S. Wyszyńskiego. Z drugiej strony trzeba jednak pamiętać, iż zdecydowanie wiodącym było wpisanie całego *curriculum vitae* w prawdę pielgrzymującego Kościoła, tak powszechnego, jako kardynała, oraz lokalnego w Polsce, jako Prymasa Polski. To było zasadnicze środowisko i miejsce jego życia i posługiwania.

Prezentowana „publikacja – jak podkreśla abp Józef Kowalczyk – uświadamia nam, że w czasach dzisiejszych potrzebujemy takiego przykładu i odwagi w wyznawaniu wiary, zwłaszcza męstwa i wierności ideałom, o które walczyli nasi ojcowie” (s. 6). Prymas S. Wyszyński jest tutaj znakomitym wzorem, tak w nauczaniu, jak i w życiu oraz niesionym świadectwie. Jednocześnie trzeba mocno podkreślić, iż prymasowską posługę traktował on zawsze jako niezwykle wyzwanie i jednocześnie zobowiązanie, a w ich wypełnianiu dostrzegał szczególnie przejawy Bożej łaski.

Lektura dzieła w pełni upoważnia do stwierdzenia sformułowanego przez Prymasa Józefa Kowalczyka, że „Autor – Marian Piotr Romaniuk – kieruje tę książkę szczególnie do ludzi młodych, potrzebujących dzisiaj duchowej odnowy. Dzięki niej także i my wszyscy możemy głębiej spojrzeć na nasze życie, a zwłaszcza dokonać wyboru, co jest dla nas najważniejsze i co stanowi dla nas największą wartość” (s. 6). To akcentowanie wolności i prawdy, a jeszcze bardziej życie tymi wartościami jest szczególnie ważne i twórcze. Oby prezentowana książka w tym dziele była cenną pomocą, zważywszy, że kard. S. Wyszyński jest nadal żywo obecny w szerokiej przestrzeni publicznej w Polsce, tak kościelnej, jak i świeckiej, oraz może jeszcze szerzej wśród Polonii.

Idąc tą myślą, sam autor wyraża oczekiwanie: „Mam nadzieję, że taka formuła i koncepcja przystępnie napisanej książki pozwoli, zwłaszcza młodym ludziom, zrozumieć istotę jego posługi i nauczania, a być może przyczyni się do

dalszych, może bardziej pogłębionych studiów” (s. 8). Takie oczekiwanie jest wyrazem pewnej nadziei, iż młode pokolenie zechce odwołać się do ideałów tak twórczo niesionych przez geniuszy przeszłości. Nie jest to jednak łatwe, także ze względu na współczesne narzędzia komunikacji. Zatem, czy książka okaże się przekonującym narzędziem poznawania Prymasa Tysiąclecia, to pytanie, na które trudno jednoznacznie odpowiedzieć.

Kreśląc perspektywy tego opracowania, słuszne wydaje się ostatnie jej zdanie: „Trzydzieści lat (1981-2011) wytężonej pracy Kościoła w Polsce wykazały, że większość inicjatyw duszpasterskich jest oparta bądź nawiązuje do posługi kard. Stefana Wyszyńskiego. To dobro duchowe powinniśmy za wszelką cenę pielęgnować i przekazać z dumą kolejnym pokoleniom Polaków” (s. 230). Uwrażliwiał na to wyjątkowo mocno bł. Jan Paweł II, on bowiem najdoskonalej znał i zarazem rozumiał Prymasa Tysiąclecia. Pragnął bardzo, aby to dziedzictwo trwało i było żywym darem ku przyszłości Ojczyzny oraz Kościoła, co szczególnie podkreślał po śmierci kard. S. Wyszyńskiego.

Książka zawiera bogaty materiał fotograficzny, w tym reprodukcje dokumentów, niekiedy unikalnych. Jest to szansa spotkania z jeszcze jednym ważnym znakiem opisującym kard. Stefana Wyszyńskiego. Szkoda, że jakość ich jest tak słaba, co czasem – mając na względzie wagę tych fotografii – nawet wywołuje uczucia zakłopotania. Ważnym elementem uzupełniającym są przypisy, choć jest ich stosunkowo niewiele, oraz wyjaśniający wykaz skrótów. Znalazły się tam cenne wyjaśnienia, zwłaszcza dla młodszego czytelnika, dla którego często jest to już dość odległa przeszłość.

Dobrze, że w aneksie i załącznikach przywołano niektóre ważne teksty związane z życiem i posługą kard. Stefanem Wyszyńskim. Przemawiają one nadal swym autentyzmem ewangelizacyjnym, mimo że upłynęło już od nich wiele czasu. Jakże wymownymi są wskazania prymasowskich konsekracji i współkonsekracji biskupich. To wielka rzesza nowych biskupów włączonych do grona następców apostołów (s. 306-308). Ostatnim z nich był bezpośredni następca, kard. Józef Glemp, najpierw biskup warmiński (1978-1981), a następnie arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski. Czy nie jest także symbolem maryjności posługi Prymasa Tysiąclecia lista wizerunków Matki Bożej koronowanych przez niego, czasem już po raz kolejny w dziejach, np. Piekary Śląskie, Jasna Góra, Tarnobrzeg (s. 308-310)? Wydaje się, że w książce historycznej bardzo przydatny byłby odpowiedni indeks nazwisk.

Trzeba przyznać, iż autorowi udało się pozytywnie zebrać i w jakimś stopniu połączyć oraz usystematyzować trzy ważne faktory mówiące o Prymasie Wyszyńskim, a wskazane w podtytule: *Biografia. Teksty źródłowe. Kult*. Elementy te współbrzmia twórczo i zarysowują duże nadzieje dla jeszcze głębszego i bardziej

kompleksowego rozeznania tej wyjątkowej postaci, zwłaszcza w jej niestrudzonej posłudze ewangelizacyjnej. Mając na względzie te wszystkie elementy, można powiedzieć, że oto w książce M.P. Romaniuka jawi się bardziej realistyczny obraz Sługi Bożego, a przecież warto postrzegać go w jeszcze pełniejszej prawdzie, bo przecież ona wyzwala, jak zapewnia nawet objawione słowo Boże.

Z prezentowanej książki wyraźnie tchnie autentyzm stwierdzenia autora o Prymasie Tysiąclecia: „Był mężem stanu – «Bożym politykiem» – jak siebie niejednokrotnie nazywał. W sposób rozważny i zdecydowany kierował Kościołem w Polsce. Miarą niepodważalnej jego wielkości i autorytetu było zaufanie, jakim się cieszył w polskim społeczeństwie, z którego wyrósł, i wśród którego głosił słowo Boże. Był dla Polaków przywódcą moralnym i orędownikiem sprawiedliwości społecznej” (s. 229-230). Jakby automatycznie nasuwa się oczekiwanie, aby nadal pełnił te wielorakie role, choć już z pozycji chwały wyniesionych na ołtarze, bowiem proces beatyfikacyjny rozpoczął już kard. Józef Glemp, Prymas Polski. Obecnie jego dalsza procedura toczy się już w rzymskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.

Do życia i działalności kard. Stefana Wyszyńskiego Kościół w Polsce winien wracać, upatrując w nim ciągle aktualnego proroka. Ciągle ma wiele do powiedzenia, zwłaszcza w swym zatroskaniu o Kościół i Ojczyznę oraz rodaków poza granicami. Książka Mariana P. Romaniuk winna być w tych procesach odkrywania Prymasa Tysiąclecia bardzo pomocna i wielorako użyteczna.

Publikacja Mariana P. Romaniuka jest w pewnym sensie profetycznym wezwaniem do pochylenia się nad osobą kard. Stefana Wyszyńskiego. Autor skłania ku temu bardzo przekonującą argumentacją i świadectwem. Nagromadzone treści odnoszące się do *curriculum vitae*, bibliografii, zwłaszcza źródeł oraz kultu wymownie wskazują, że Prymas Tysiąclecia jest nadal bardzo żywą postacią naszej przeszłości, tak w płaszczyźnie kościelnej, jak i społecznej oraz kulturowej. Nie powinno się tego depozytu zaprzepaścić. To jest wręcz zobowiązanie, godne podjęcia i twórczej realizacji.

Bp Andrzej F. Dziuba

* * *

Diarmaid MacCulloch, *Christianity. The First Three Thousand Years*, Penguin Books, New York 2011. XXVIII + 1184ss.

Chrześcijaństwo jest bez wątpienia szczególną religią i to nie dlatego, że tak myśli o sobie, że taki jest jej realizm, ale z obiektywnych racji swej obecności oraz oddziaływania w świecie. Idzie tutaj nie tylko o czas trwania i geograficzne roz-

przeustrzenie, ale bardziej, a może przede wszystkim, o oddziaływanie na wielość dziedzin życia człowieka, tak osobowego, jak i społecznego oraz komunijnego.

Zatem wydaje się oczywistym podejmowanie ciągle na nowo prób opisania dziejów chrześcijaństwa. I już chyba tak pozostanie to na zawsze. Niejednokrotnie napotyka się tutaj nowe interpretacje, czasem sięga się do nowo odkrytych źródeł (nie ma ich wiele), pomocne okazują się tutaj i inne nauki. Ostatecznie niemal każda nowa próba jest w czymś nowa, ale czy prawdziwa, obiektywna i godna uwagi, oto m.in. jawiące się pytania. Można tutaj postawić i wiele innych, a są one w pełni uzasadnione.

Autor prezentowanego opracowania jest aktualnie profesorem historii Kościoła na Uniwersytecie w Oksfordzie (Wielka Brytania). Jego dotychczasowym najsłynniejszym opracowaniem jest monumentalne studium pt. *The Reformation. A History*. Za swoją działalność otrzymał wiele nagród i wyróżnień, m.in. National Book Critics Circle Award, British Academy Prize, Duff Cooper Prize. Występuje w wielu spotkaniach i dyskusjach naukowych oraz publicystycznych. Jest częstym gościem różnorodnych mediów.

Książkę otwiera zbiór cytatów pochodzących z opinii o prezentowanym dziele, a wyrażonych w różnych wypowiedziach (s. I-III) oraz krótki życiorys autora (s. V). Dopiero po nich znajduje się strona tytułowa (s. VII) oraz dedykacja (s. IX). Po stosunkowo obszernym i szczegółowym spisie treści (s. XI-XVI) zamieszczono jeszcze wykaz i opis 68 ilustracji (s. XVII-XX), wykaz i opis 25 map (s. XXI), podziękowania (s. XXIII-XXIV) oraz interesujące motto (s. XXV).

Obszerne wprowadzenie (s. 1-15) otwiera zasadniczy korpus treściowy książki. W jego ramach znajduje się także wyjaśnienie pisowni czy cytatów biblijnych (s. 13-15). W sensie najbardziej ogólnym podzielona ona została na siedem części w chronologicznej kolejności następowania dziejów. Te zaś na 25 rozdziałów, a te z kolei na jeszcze bardziej szczegółowe tematy. To dobre wprowadzenie w całość treściową prezentowanej książki.

Część pierwsza omawia, jak to nazwano milenium początku, a więc lata 1000 przed Chr. do 100 po Chr. (s. 17-73). To w dwóch zbiorach najpierw Grecja i Rzym, tj. początki greckiej tradycji, Grecja hellenistyczna oraz Rzym i nadejście Cesarstwa Rzymskiego (s. 19-46). Drugi blok koncentruje się na dziejach Izraela. To wskazanie na lud i jego kraj, a następnie wypędzenie i to, co miało miejsce później (s. 47-73). Jednocześnie autor zaznacza, że początki obu dziejów rozpoczynają się ok. 1000 przed Chr.

Jeden Kościół, jedna wiara, jeden Pan? (4 przed Chr. – 451 po Chr.) to tytuł drugiej dość obszernej części studium D. MacCullocha (s. 75-228). Pierwszy z bloków nosi wymowny tytuł: *Ukrzyżowany Mesjasz (4 przed Chr. – 100 po Chr.)*. Faktycznie bowiem chodzi o życie Jezusa z Nazaretu w jego początkach, dorosłości

i działalności publicznej oraz ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu. Z kolei nowe ukierunkowanie temu przesłaniu nadał Paweł z Tarsu. Ważne jest także jeszcze jedno przesłanie, tj. Ewangelii według św. Jana i jego Objawienia. Ostatni element to ówczesne żydowskie powstanie i zdobycie oraz koniec Jeruzolimy (s. 77-111).

Swoiste określenie granic rozpoczyna autor od kształtowania się Kościoła. Wskazuje na alternatywne tożsamości: gnostycyzm i marcjonizm. To czas ustalenia kanonu, wyznania wiary, sakramentów i katolicyzmu. Jednym ze zjawisk tego czasu jest także montanizm, swoisty profetyzm proponujący odnowę i tłumienie uczuć. Wśród nazwisk szczególne miejsce zajmują Justyn, Ireneusz i Tertulian. Natomiast wśród teologów ośrodka w Aleksandrii wskazano na Klemensa i Orygenesa (s. 112-154).

Książę: sojusznik czy wróg? (100-300) to pytanie o dzieje Kościoła w Cesarstwie Rzymskim, także wobec kryzysu tego Cesarstwa w trzecim wieku. Wymowny był ten czas, jak to określa autor *de facto* „od prześladowania do prześladowania”. Ten okres to także umacnianie się chrześcijaństwa Syrii i Armenii, m.in. w kontekście tamtejszych królestw (s. 155-188).

Od czasów Konstantyna autor mówi o Cesarskim Kościele i Bogu wojen (300-451). To interesujący czas początków monastycyzmu. W ten czas wpisuje się także wymowne zestawienie: Konstantyn, Ariusz i jeden Bóg (306-325). Zaprezentowano także sobory i teologiczne dyskusje od Nicei do Chalcedonu. Z drugiej strony staje monofizytyzm i Nestoriusz (s. 189-228).

Kolejna część studium Diarmaida MacCullocha poświęcona została znikającej przyszłości, czyli Wschodowi i Południowi (451-1500) (s. 229-285). To czas przeciwstawiania się Soborowi chalcedońskiemu, zwłaszcza w Azji i Afryce (451-622). Działanie chrześcijan monofizytów, zwłaszcza ich misje przyniosły także osiągnięcia terytorialne. W Etiopii rodzą się chrześcijanie jedności. Ciekawe są także pobieżne dzieje wschodniego Kościoła tego okresu (451-622) (s. 231-254).

To w tym czasie na arenę dziejową ludzkości wchodzi islam i cała nowa wielka rzeczywistość (622-1500). Zatem prorok Mahomet i zapoczątkowanie islamu. Rozpoczyna się jego specyficzne miejsce na Wschodzie. Ukazany został także Kościół w Chinach oraz wśród Mongołów: „nowa nadzieja i katastrofa” – jak pisze autor. Wreszcie rodzi się pytanie o stosunek i konsekwencje islamu wobec starożytnych Kościołów afrykańskich (s. 255-285).

Niemożliwy do przewidzenia wzrost Rzymu (300-1300) to tytuł czwartej części prezentowanej książki (s. 287-423). Oto tworzy się łacińskie chrześcijaństwo (300-500), a więc zwłaszcza Rzym papieży oraz religia dopasowana do dżentelmenów (300-400). Na arenie dziejów chrześcijaństwa tego czasu szczególnie obecny jest Augustyn: Pasterz Kościoła Zachodniego. Zasygnalizowano także dzieje wczesnego monastycyzmu na Zachodzie (400-500) (s. 289-318).

O chrześcijaństwie łacińskim w kontekście nowych granic (500-1000) mówi kolejny blok tej części. Oto czas zmieniającego się poddaństwa w orbicie Rzym, Bizancjum i inni. Zaczynają się misje w Północnej Europie (500-600). Autor wskazuje na posłusznych Anglo-Saksonów i innych nawróconych (600-800). Wreszcie to czasy Karola Wielkiego, Karolingów i powstania Nowego Cesarstwa Rzymskiego (s. 800-1000) (319-363).

Kolejny blok nosi tytuł: *Zachód: Powszechne Cesarstwo czy Powszechne Papiestwo? (900-1200)*. Oto wielki spór. To czas opactw, rycerzy i papieży wraz z dziedzictwem Cluny. Papież jako Wikariusz Chrystusa na ziemi staje wobec problematyki małżeńskiej, celibatu i powszechnej monarchii. Jednostkowym elementem tego okresu są słynne wyprawy krzyżowe (1060-1200). W życiu monastycznym to powstanie m.in. cystersów czy kartuzów (1100-1200) (s. 363-395).

Autor stawia kolejne pytanie: *Czy Kościół dla wszystkich ludów? (1100-1300)*. Okres ten przynosi współbrzmiające sprawy teologii, herezji i uniwersytetów (1100-1300). Wobec współczesnych wyzwań ma miejsce swoista rewolucja duszpasterska, powstają nowe (zupełnie inne) wspólnoty zakonne (Friars) oraz odbył się czwarty Sobór Laterański (1220-1260). Oczywiście to szczególnie czas działalności Tomasza z Akwinu, tak w zakresie filozofii, jak i wiary. Wymowny jest tytuł zagadnienia zamykającego tę część: *Miłość w zimnym klimacie: osobista pobożność po 1200 roku* (s. 396-423).

Piąta część omawianej książki opatrzona została tytułem: *Ortodoksja: Cesarzowska wiara (451-1800)* (s. 425-547). Autor najpierw pyta o wiarę w Nowym Rzymie (451-900). To czas Kościoła nadającego kształt Ortodoksji: symboliczna Hagia Sophia. Jednocześnie rozwija się bizantyjska duchowość, której reprezentantem jest Maksym i tradycyjna mistyka. Z innej strony dochodzi do niszczenia obrazów w związku z kontrowersją ikonoklazmu (726-843). Czas ten przyniósł także nowe wyzwania misyjne na zachodzie Europy (850-900) (s. 427-465).

Ortodoksja: Więcej niż Cesarstwo (900-1700) ukazuje następny blok tej części. Aktualne jest spotkanie ogólnego kryzysu i wypraw krzyżowych (900-1200). Szczególnie istotna była czwarta wyprawa i jej następstwa (1204-1300). Wskazano także na renesansową ortodoksję, tryumf idei otomańskich oraz hezychazmu (1300-1400). Autor kończy uwagę: „Zniszczone nadzieje: Jedność Kościoła, otomańska konkwista (1440-1700)” (s. 466-502).

Ostatni zbiór piątej części nosi tytuł: *Rosja: Trzeci Rzym (900-1800)*. Oto jawi się nowa groźba dla chrześcijaństwa: Wikingowie-Norwegowie, Ruś i Kijów (900-1240). Następnie tereny i grupy w tych przemianach to Tatarzy, Litwa i Rosja (1240-1448). Oto w tym wszystkim jawi się, jak nazwie autor, tryumfująca Rosja (1448-1547). Kontynuatorem jest zwłaszcza Iwan Groźny i nowy

patriarchat (1547-1598). Wreszcie owo jakościowe przejście od Rosji do Rosji (1598-1800) (s. 503-547).

Podział zachodniego chrześcijaństwa (1300-1800) to tytuł zagadnienia, jakie zostało podjęte w kolejnej części książki D. MacCullocha (s. 549-765). Rozpoczyna je od wskazania na perspektywy prawdziwego Kościoła (1300-1517). To liczne pytania m.in. o Kościół, śmierć i czyściec, zmianę monarchii papieskiej, nominalizm, zwolenników Wiklifa i husytyzm (1300-1500). Autor wskazuje, że oto stary świat przyniósł coś nowego: humanizm (1500-1700) oraz ostatnią reformę Kościoła (1500). Jeszcze uwagi o Erazmie z Rotterdamu, co zostało określone z wątpliwością jako nowy początek (s. 551-603).

Wymowny jest tytuł kolejnego bloku: *Podzielony dom (1517-1660)*, który rozpoczyna się od wskazania *Drzwi w Wittenberdze*. Szerszym tematem jest wojna chłopstwa i wystąpienie Zwingliego. Autor rozróżnia na reformację radykalną i magistralną, przywołując przykładowo anabaptystów i Henryka VIII. Kolejne miejsca tych zjawisk to Strasburg, Anglia i Genewa (1540-1560). Z kolei pochyła się nad protestantyzmem reformowanym, konfesjonalizacją i tolerancją (1560-1660). W końcu dochodzi do wymownego kryzysu reformacji: trzydziestoletnia wojna i problem Wielkiej Brytanii (s. 604-654).

Odnowiony Rzym (1500-1700) ukazany został w kolejnym bloku książki *Christianity*. Ważnym był Regensburg i Trydent; pewna propozycja rozwiązania kontestacji (1541-1559). Autor zwraca uwagę na kontrreformację po Trydencie: Anglia, Hiszpania i mistycy. Innym zjawiskiem było opóźnione wprowadzanie nauki Trydentu: Francja i Polska-Litwa. Wskazano także na rozdzielenie życia: święci, przepych, seks i czary (655-688).

O wierze szeroko rozprzestrzenionej na cały świat (1500-1800) mówi autor w kolejnym odcinku kreślonych dziejów. Najpierw cesarstwa iberyjskie: eksport zachodniego Kościoła. Interesujący obraz kontrreformacji w Nowym Świecie a kontrreformacja w Azji oznacza niezdołane cesarstwa, jak pisze angielski badacz. Natomiast to samo zjawisko w Afryce oznacza nieszczęście handlu niewolnikami (s. 689-715).

Ostatni blok tej części nosi tytuł: *Protestanckie przebudzenie (1600-1800)*. To pytanie o protestantyzm i amerykańską kolonizację. W to wpisana jest walka o przeżycie protestantyzmu (1660-1800). Jednym ze znamion tych zjawisk jest pietyzm oraz bracia czescy. Autor wskazuje, że protestanckim przetrwaniem jest metodyzm. Całość części kończy wskazanie na wielkie przebudzenie i amerykańską rewolucję (s. 716-765).

Ostatnia część niniejszego opracowania, tj. siódma, nosi tytuł: *Bóg na ławie oskarżonych (1492-czasy współczesne)* (s. 767-1016). W niej autor stawia pytanie: oświecenie, to przyjaciel czy wróg? (1492-1815). Tutaj stają naturalne

i nienaturalne filozofie, judaizm, sceptycyzm i deizm (1492-1700). Wskazano na tzw. społeczne rozlewiska w Niderlandach i Anglii (1650-1750). Dostrzeżono już w oświeceniu pewne genderowskie zasady. Zresztą ma ono swą specyfikę w XVIII wieku. Oddzielnie ukazano rewolucję francuską (1789-1815) oraz jej następstwa w Europie państw narodowych (s. 769-816).

Przełom wieków XVIII i XIX to pytania o Europę na nowo zaczarowaną lub odczarowaną (1815-1914). Czas katolicyzmu wstępującego, a więc tryumf Matki Bożej i zmiany niesione przez liberalizm. Natomiast protestantyzm to znak Biblii i pierwszych feministycznych kroków. Z kolei wskazano na protestantyzm oświecony, tj. Schleiermachera, Hegla i ich spadkobierców. Przywołano także na brytyjski protestantyzm i słynny Ruch Oksfordzki. Natomiast ówczesna ortodoksja to Rosja i upadek Imperium otomańskiego. Wymowny jest ostatni tytuł: *Nauczyciele podejrzeń: Geologia, biblistyka krytyczna i ateizm* (s. 817-865).

W kolejnym bloku Diarmaid MacCulloch zastanawia się nad nowym tworzeniem protestanckiego świata (1700-1914). Dotyka najpierw niewolnictwa i jego abolicji, widząc w tym chrześcijańskie tabu. W tym czasie protestancka światowa misja obejmuje Oceanię i Australię. Indie tego czasu to wielka rewolucja i ograniczenia kolonialnej misji. Wskazano jeszcze na Chiny, Koreę i Japonię. Ostatnie uwagi odnoszą się do Ameryki, określając ją wymownie: *Nowe Prote스탄skie Cesarstwo* (s. 866-914).

Nie pokój, ale miecz (1914-60) to tytuł 24 rozdziału omawianej książki. Przypomniano, że pierwsza wojna światowa zabiła wielu chrześcijan (1914-1918). Zdaniem autora ten czas dla Wielkiej Brytanii to ostatnie lata chrześcijańskiego cesarstwa. Dla katolicyzmu ważnym znakiem były prawa Chrystusa Króla, a z tym wiąże się drugi wiek katolickich misji. Ważny jest temat: *Kościół i nazizm: Druga wojna światowa*. Następuje w tym okresie ponowne prostowanie światowego chrześcijaństwa to znaczy rozpoczęcie ruchu ekumenicznego, pentekostalizmu i nowych kościołów (s. 915-966).

Ostatni blok został poświęcony kulturze czasów współczesnych (od 1960 roku). Na czoło wysuwa się Sobór Watykański II, określony jako połowa rewolucji. Z kolei zestawiono katolicyzm, protestantyzm i wyzwolenie. Oddzielnie wskazano na brzemienne w skutkach rewolucję kulturalną w latach sześćdziesiątych. Zauważano jawiącą się pewną przychylność do dawnych religii, faktycznie pogaństwa. Natomiast mówiąc o pokoju, wyakcentowano jego perspektywy i obawy (s. 967-1016).

Całość dzieła D. MacCullocha zamyka obszerny wykaz przypisów (s. 1017-1097). W jego ramach znajduje się także wykaz skrótów (s. 1017-1019). Następnie podano ogólne wskazania bibliograficzne do poszczególnych bloków książki (s. 1098-1112). Publikację zamyka jeden indeks generalny, a więc osobowy, rzeczowy oraz geograficzny (s. 1113-1184).

Oto monumentalne opracowanie, starające się objąć prawie dwa tysiące trwania chrześcijaństwa. Przynajmniej takie wrażenie stwarza obfitość stron tego jednego tomu. Jeśli jednak mieć na względzie całość dziejów chrześcijaństwa, to już tutaj mogą jawić się liczne pytania czy wątpliwości. Jak jest możliwe objąć takie bogactwo z jednoczesnym obiektywizmem i proporcjami oddanymi wielorakim znamionom tej drogi podążania za Jezusem Chrystusem. Tym bardziej, że autor stara się wskazać na różne nurty chrześcijaństwa. Oczywiście, są potrzebne takie syntezy, wręcz oczekiwane i chyba tak należy traktować prezentowane opracowanie. Dobrze, że są i takie próby, ale przy ich redagowaniu trzeba prezentować niezwykłą odpowiedzialność badawczą.

Przywołany schematycznie przegląd analizowanych treści wyraźnie wskazuje na pewne preferencje tematyczne. Trudno zatem nie dostrzec, iż autor z bogactwa dziejów chrześcijaństwa stosuje często metodę wybiórczą, co jednocześnie stawia wyraźne ograniczenia dla innych treści. To jest także znakiem akcentowania pewnego nurtu postrzegania dziejów chrześcijaństwa, w którym pewne opcje są niekoniecznie dobrze widziane.

Słusznie autor wskazuje, że religia może stać się powodem rzeczy pięknych i dobrych, a czasem złych czynów (s. 12-13). To jest dość obiektywne stwierdzenie, mając zwłaszcza na względzie fakty, iż jest ona osobową postawą. Jest to jednak jakby już u samych podstaw wyakcentowanie tego ostatniego członu. Takie można odnieść wrażenie, a w znacznym stopniu potwierdza to lektura wielu szczegółowych kwestii omawianych w tej książce. Ów negatywizm religii, jakby szukanie jej potknięć, dochodzi w książce szczególnie wyraźnie do głosu, a to szkoda dla całego tak popularnego opracowania. Może właśnie dlatego stało się tak popularne?

Na jej kartach przewija się wiele emocji i tendencyjności. Autorowi trudno być konsekwentnym w obiektywnym doborze informacji i faktów. Bogactwo różnych ludzi zakonnych i rycerzy, heretyków i reformatorów, papieży i świętych ukazuje bogatą i zarazem ciekawą mozaikę, ale czy poprawnie dobraną? Tutaj jawią się liczne wątpliwości.

W bogactwo konkretnych wydarzeń historycznych wpisane jest życie wielu indywidualnych osób czy konkretnych grup ludzi. Jakże zatem zróżnicowane jest misterium wiary chrześcijańskiej, w jej osobowych i wspólnotowych wyrazach? Czy to jednak zawsze jest wiara, a może tylko obrzędowa i zewnętrzna religijność, czasem uwarunkowana nawet politycznie, wręcz uwikłana? Nie można tego pominąć, analizując odpowiedzialnie losy całych dziejów chrześcijaństwa. Religijność to jeszcze nie wiara, choć czasem jednocześnie może ona być właśnie wyrazem wiary.

Jakże zmienny jest obraz jedyne Kościoła Jezusa Chrystusa, podzielonego jednak na przestrzeni dziejów przez ludzi, przez ich egoizm i małość.

Autor jednak minimalnie interesuje się Kościołem jako wspólnotą zbawczą, jako pielgrzymującym Ludem Bożym. Zresztą sam tytuł wskazuje raczej na fenomen historyczny, społeczny, kulturowy oraz zwłaszcza polityczny chrześcijaństwa. Ten ostatni punkt widzenia bardzo często jest mocno akcentowany i wskazywany, wręcz stał się swoistym kluczem w interpretacjach, także wielu zjawisk czysto religijnych i samej wiary.

Wydaje się, że szczególnie te kryteria sprawiają, iż książka ta jest bardzo mocno reklamowana i oceniana bardzo pozytywnie. Dodatkowo jeszcze zamieszczono aż trzy strony pozytywnych opinii wpływowych mediów oraz tzw. autorytetów (s. I-III). Stała się ona pewnym kanonem rozpoznawania chrześcijaństwa i ludzi Kościoła, zwłaszcza katolickiego.

Zgodnie z założeniami wskazanymi przez autora winny być pominięte wskazania i określenia „St.”, brak jednak konsekwencji w tym względzie (s. 656, 714, 1118, 1123, 1178). Uderza brak w indeksie, choć występują w tekście zasadniczej narracji, np. Vladimir of Kiev (s. 515), Hagia Sophia (s. 515), Emperor John VIII Palaelogos (s. 515), Fernando i Isabel (s. 690) oraz John Climacus (s. 517). To bardzo ważne postacie w dziejach chrześcijaństwa i to różnych obrządków czy ukierunkowani, zwłaszcza liturgicznych.

Autor podaje jako kontrowersje problem Kol 4,16 (s. 782-783 przypis 30). Tymczasem dość powszechnie przyjmuje się, że chodzi tutaj o znany List do Efezjan. W kontekście spraw biblijnych szczególnie dziwnym jest określenie „Anne (Anna), grandmother of God” (s. 129, 606, 1115). Świadczy to o zupełnym niezrozumieniu prawdy Bogurodzicy – Theotokos. Jeszcze jedna ciekawostka, otóż Maria Magdalena wskazywana jest jako żona Jezusa (s. 116, 177). To często powtarzalna neoliberalna teoria. Jakby w tym samym duchu jawi się problem rodzeństwa Jezusa rozstrzygany także w duchu liberalnym (s. 81, 93, 105, 314, 597).

Słusznie wskazuje Diarmaid Mac Culloch na antykatolicyzm mocno obecny na Wyspach Brytyjskich w latach dwudziestych XX wieku (s. 930 przypis 28). Było to zjawisko wykształtowane m.in w nurcie negatywnego nastawienia do katolicyzmu, co więcej, miało swe znaczne osadzenie polityczne w koronie brytyjskiej czy parlamencie. Czyżby to jeszcze jedne kompleksy angielskie, może nawiązujące do czasów Henryka VIII?

Dziwne, a wręcz niepokojące, jest formułowanie wątpliwości odnośnie do antychrześcijańskiego charakteru nazizmu niemieckiego (s. 948 przypis 68). To zjawisko, które winno być z zasady odbierane krytycznie, jest bowiem wypaczeniem antyhumanitarnej ideologii tego nurtu. Dobitnie pokazują to m.in. beatyfikacje czy kanonizacje ofiar tego systemu, tak w katolicyzmie, jak i prawosławiu, np. ks. Jerzy Popiełuszko.

Autor wraca do kwestii rozprzestrzeniania się AIDS, zwłaszcza w Afryce. Faktycznie choroba ta jest strasznym spustoszeniem i dramatem ku przyszłości. Powtarza on z pewnym oburzeniem krytykę Kościoła katolickiego, który wskazuje że prezerwatywa nie jest wystarczającym zabezpieczeniem przed zarażeniem (s. 998 przypis 70). Niestety, taka jest prawda i nie powinno się jej negować. Tymczasem chodzi tutaj o propagowanie szerokiej seksualności, która nie jest w stanie stosować wstrzemięźliwości oraz wierności małżeńskiej. Zatem z tego tekstu wybrzmiewa wybitne przesłanie ideologiczne, można by wskazać ideologii gender.

Nieprecyzyjne jest opisanie teorii „apokatastasis” (s. 153 przypis 99), która jest dość żywo obecna w tradycji wschodniej. Natomiast dobrze, że przywoływana jest data chrztu Rusi Kijowskiej – Włodzimierz i Olga, ale niestety jednocześnie nie wskazano, że wówczas chrześcijaństwo, co prawda od początku miało różne obrządku, ale nie było jeszcze podzielone (s. 515, 988). To jest szczególnie ważne i godne zauważenia znamię i przesłanie w dziejach chrześcijaństwa w duchu ewangelicznego „ut unum sint”.

Wydaje się, że autor słusznie nazywa J. Stalina gruzińskim gangsterem (s. 919), a o Niemieckiej Republice Demokratycznej mówi jako o tyranii (s. 10). To są bowiem szczególnie klasyczne znamiona dramatyizmu komunizmu w dwóch różnych wydaniach antyludzkich. Znaczone są bowiem one wielkimi ofiarami, dramatami całych narodów, ich zastojem ekonomicznym, cywilizacyjnym oraz wielkimi prześladowaniami.

Występujące w książce określenie „Polish Catholic Church” (s. 994) może budzić pewne wątpliwości wobec Kościoła polsko-katolickiego. Także zbyt mało uwagi poświęcono fenomenowi Utrechtu (s. 1069 przypis 40). To przecież problem sukcesji apostołskiej dla różnych Kościołów, m.in. w Polsce Mariawitów (Płock) czy Kościoła polsko-katolickiego.

Uderza brak przywołania encykliki Jana XXIII *Pacem in terris* czy Pawła VI *Populorum progressio*. Występuje wiele odniesień do Karola Marksa czy Fryderyka Engelsa, a całkowity brak do Włodzimierza I. Lenina. Wymowny jest brak wskazania np. Opus Dei, Teresy z Kalkuty, Legionu Maryi czy zakonu maltańskiego, choć jednocześnie jest zakon templariuszy. Natomiast o. Pio znalazł się tylko w przypisie wśród stygmatyków, co odzwierciedla zupełnie pominięcie jego miejsca w chrześcijaństwie (s. 1080 przypis 10).

Dziwny, wręcz kuriozalny jest fakt, że autor w tak wiodącym studium o chrześcijaństwie faktycznie pomija fakt „Auschwitz”, zwłaszcza w kontekście holokaustu. Trudno dociec, dlaczego ma to miejsce. Przecież Auschwitz urosło do rangi swoistego symbolu, który zawiera w sobie symbolicznie i inne miejsca eksterminacji Żydów, a w pewnym sensie i przedstawiciele innych narodów oraz społeczności. Obóz ten jest natomiast wskazany zupełnie zdawkowo i to wręcz

w prozaicznym kontekście (s. 305). Dziwny jest taki zabieg i trudno znaleźć jego racjonalne wytłumaczenie.

Interesującym materiałem pogładowym są ilustracje, które zostały zamieszczone między stronami 196-197, 484-485, 708-709 i 900-901. Dobrze, że przybliżają one zróżnicowane wydarzenia, osoby i miejsca. Czyni to książkę bardziej przyjazną i jednocześnie wskazującą na utrwalenie wielu wydarzeń chrześcijańskich w różnorodnych sztukach artystycznych.

Bardzo przydatnym w tak dużym zbiorze byłoby chronologiczne zestawienie najważniejszych wydarzeń w chrześcijaństwie oraz równoległe w świecie. Dałoby to szansę bardziej klarownego rozeznania wielu fenomenów religijnych w kontekście wydarzeń świeckich. Wielokrotnie bowiem istnieją tutaj pewne powiązania, wręcz zależności.

Warto sięgnąć do prezentowanej książki, gdyż jest ona dość popularna w środowiskach anglojęzycznych. Należy spodziewać się, że stosunkowo szybko będą przekłady na inne, wiodące języki świata. Takie spotkanie pozwala zapoznać się z pewnymi tendencjami przedstawiania dziejów chrześcijaństwa, traktując wszelkie możliwe oferty jako równoprawne. Nawet tym najnowszym zapowiada się bardziej pewna przyszłość. Oni zdają się być bardziej wiarygodnymi przekazicielami orędzia Ewangelii.

Bp Andrzej F. Dziuba

* * *

Alojzy Szudrowicz, *Kapituła kruszwicka. W tysiąclecie powstania biskupstwa w Kruszwicy, Kruszwica – Wydawnictwo Pejaż, 2013. 216ss.*

Dzieje Polski są fascynującym obrazem dziejów tej części Europy, tym ciekawsze, gdyż toczą się na styku Wschodu i Zachodu. To zaś wielki fenomen, i to na wielu płaszczyznach, tego czasu i szczególnie odczuwany. Faktycznie ich historyczne rozeznanie rozpoczyna się dopiero z przyjęciem chrześcijaństwa przez księcia Mieszka I w 966 roku, i to w tradycji zachodniego chrześcijaństwa. Wtedy rozpoczyna się faktycznie nasza historia, która poddaje się obiektywnym badaniom, m.in. zwłaszcza ze względu na zachowane liczne i twórcze źródła.

W te prapoczątki Polski wyjątkowo twórczo wpisuje się słynny „Szlak piastowski”, a na nim oczywiście, obok Gniezna, Trzemeszna czy Mogilna, zwłaszcza Kruszwica. Dlatego dzieje jej są tak wdzięcznym tematem badawczym i tak chętnie podejmowanym. Jednak zawsze związane są one z chrześcijaństwem i ta wielka tradycja wchodzenia w kulturę Zachodu. Zatem w tym kontekście

słusznie jawią się pytania o biskupstwo kruszwickie i jego kościół katedralny. To szczególnie pytania o ludzi wpisanych w te dzieje. Nie ulega wątpliwości, że jednym ze zbiorowych znaków tego trwania jest kapituła przy katedrze, a później przy kolegiacie kruszwickiej. To jest wielki znak ludzi godny szacunku i uznania. Na pewno prezentowana książka jest jednym z takich wyrazów.

Zatem z zainteresowaniem należy przyjąć najnowszą pracę poświęconą wspomnianej kapitule. Książkę otwiera słowo wprowadzające ks. kanonika Stefana Balcerzaka, prałata prepozyta Kapituły kruszwickiej, który jest kontynuatorem tylu wieków bogatej historii (s. 5). Jakże to dostojny tytuł. Dobrze, że omawiana książka przytacza wymowne słowa kard. Augusta Hlonda, Prymasa Polski z 1930 roku: „Sławnej Kolegii zasłałam swe błogosławieństwo i życzenia, aby Ona jako kapituła i jej członkowie dzisiejsi i przyszli chlubnie zaznaczyli się w trosce o dawne kościelne tradycje kruszwickie”. To wydaje się ważnym znakiem historii, ale jednocześnie i zarazem twórczego zobowiązania ku przyszłości, która ciągle stawia nowe i twórcze wymagania.

Z kolei zamieszczono obszerny i zarazem interesujący wstęp (s. 7-15), a następnie całość studium podzielono na pięć rozdziałów. Pierwszy nosi tytuł: *Biskupstwo kruszwickie* (s. 17-40). Przeanalizowano bardzo dyskutowany problem powstania biskupstwa kruszwickiego, dokonując przeglądu stanowisk. Wskazano na jego przeniesienie czy połączenie, które zmaterializowało się we Włocławku. Ukazano, zwłaszcza od strony architektonicznej, w kolejności kościół św. Wita i kościół św. Piotra i Pawła.

Kapituły św. Wita i św. Piotra w średniowieczu to tytuł kolejnego rozdziału (s. 41-67). Ukazano ich powstanie, majątek oraz organizację. Wskazano także na związki kapituły kruszwickiej i włocławskiej. To ciekawe gremium duchowieństwa zgromadzone przy tym kościele.

Rozdział trzeci koncentruje się wokół tematu: *Kapituła św. Piotra i Pawła w czasach nowożytnych* (s. 69-137). Ukazano statuty z 1516 i 1670 r., organizację kapituły oraz jej majątek. Przybliżono służbę Bożą oraz ukazano bibliotekę kapituły 1780 r. Wskazano nadto na postawę kapituły wobec reformacji i odnowy potrydenckiej.

W rozwoju historycznym kolejny rozdział omawia walkę o przetrwanie kapituły w XIX w. (s. 139-154). Natomiast ostatni to odrodzenie kapituły w XX w. (s. 155-175). Tutaj wyróżniono okres międzywojenny oraz czas po 1945 r. Całość zamyka zakończenie (s. 176-178).

Zamieszczony aneks zawiera wykaz prałatów i kanoników w układzie chronologicznym, począwszy od pierwszego Jana z 1103?, a skończywszy na Antonim Michalaku z 2012 r. (s. 179-199). Oddzielnie dodano skład kapituły w 2013 r. (s. 200). Jest to stosunkowo liczne ciało, ale i tak mało liczebne w stosunku do

kapituł w diecezjach na wschodzie i południu Polski. Następnie podano wykaz skrótów (s. 200), źródła archiwalne, drukowane i opracowania (s. 201-203). Całość zamyka indeks osób (s. 204-213), Zusammenfassung (s. 214) i spis treści (s. 215-216).

Oto interesujące studium, które wpisuje się twórczo w badania nad dziejami starożytnej kapituły kruszwickiej, wielkiego świadka tego miasta i tej ziemi. W licznych wątkach systematyzuje ona twórczo dotychczasowe badania, a w niektórych fragmentach próbuje wyciągać pewne nowsze wnioski czy nawet stawiać pewne sugestie badawcze. Zatem słuszna jest uwaga ze wstępu: „W przedstawionej pracy skoncentrowano się przede wszystkim na ukazaniu organizacji kapituły katedralnej św. Wita, a następnie kapituły katedralnej św. Piotra, która około połowy XIII w. przyjmuje charakter kolegiackiej, natomiast od 1559 r. otrzymała wezwanie św. Piotra i Pawła” (s. 13). Jednak dzieje toczyły się dalej, a wraz z nimi wielorakie zadania i dzieje kapituły, m.in. wskazywane przez władze archidiecezji gnieźnieńskiej, a zwłaszcza arcybiskupów i Prymasów Polski.

Przecież z grona kanoników tej kapituły, według wykazu ks. Antoniego Fiutaka, wyszło aż 37 biskupów, a w tym siedmiu prymasów Polski: Mikołaj Trąba, Jan Łaski, Andrzej Boryszewski, Jan Porębski, Wojciech Baranowski, Jan Tarnowski i Andrzej Olszewski. Nie trzeba już wymienić innych godności, jak choćby: sekretarz królewski, opaci, elektorzy, podkanclerz królewski i jednocześnie kanonicy często wielu innych kapituł. Było to zatem niezwykle ciało ludzi Kościoła z jednoczesnym wielkim darem społecznym i kulturalnym, a nawet politycznym. Widać zatem, że była znakomita szkoła kształtowania ludzkich i kościelnych charakterów.

Okoliczność wydania omawianego opracowania jest bardzo interesująca, odwołuje się bowiem już w podtytule do tysiąclecia powołania biskupstwa w Kruszwicy. Zapewne m.in. dlatego Prałat prepozyt kapituły pisze w swoim słowie wstępnym: „To tu, przy powołanym około 1013 r. biskupie, byli zgromadzeni kapłani, którzy stanowili pierwszą Kapitułę” (s. 5). Książka ta, wydana staraniem Kapituły kolegiackiej przy Bazylice św. Apostołów Piotra i Pawła w Kruszwicy, jest znaczącym i wręcz oczekiwanym wkładem w badania nad uwiarygodnieniem tej daty. Bogactwo dotychczasowych, choć jednocześnie zróżnicowanych interpretacji nie powinno jednak w niczym naruszać pragnień świętowania wskazywanego tysiąclecia. To byłoby wyrażenie wdzięczności bogactwu wielu dostojnych osób wpisanych w tysiąclecie historii. Świetlane dzieje wymagają przecież ludzkiego przypominania i dziękczynnego czczenia; to oczekiwana ludzka postawa.

Okazuje się, że w niemal całych dziejach kapituły znaczącym problemem były beneficja, a więc *de facto* środki materialne. Czyżby to była pewna słabość

ludzi Kościoła? One wpływały na wiele innych przejawów działalności kapituły oraz jej posług liturgicznych. W tym kontekście świetlanie prezentuje się np. postawa kanonika Jerzego Musloffa, który przeznaczał coroczne procenty na kształcenie młodzieży z parafii kruszwickiej, przygotowującej się do stanu duchownego (s. 153). To przykład godny naśladowania także i dziś, choćby w formie różnorodnych stypendiów.

Szkoda, że nie podano w książce szczególnie ważnego dokumentu kapituły, tj. jej aktualnego najnowszego statutu, a tylko jego schematyczne streszczenie (s. 172-174). Jest on przecież pewnym wiodącym wskazaniem dla tego eklezyjalnego ciała, gromadzącego kapłanów z różnych diecezji. Należy zauważyć, że o wiele obszerniejsze są streszczenia statutu z 1516 r. (s. 71-75) i z 1670 r. (s. 76-83). Może motywuje to ich ograniczona dostępność. To są szczególnie ważne dokumenty, a ich publikacja byłaby szczególnie ważnym źródłowo udokumentowaniem najbardziej podstawowych wskazań badawczych.

W wykazie skrótów nie określono, o które „Archiwum Kurii Metropolitalnej” chodzi. Można jednak sądzić, że precyzuje to dopiero wykaz źródeł. Można także spotkać skrót, których brak w wykazie (s. 171, 201). Szkoda, że autor nie korzysta z nowszej edycji *Lexikon fur Theologie und Kirche*, w której dokonano w wielu hasłach znaczących poprawek i uaktualnień. Tutaj jawią się jeszcze inne pytania. Znane jest wydanie tego słownika w latach 1957-1965 w Freiburg im Br, a nie jak się podaje w „Rom-Insbruck” (s. 200). Może przydatne byłyby, zwłaszcza w danych biograficznych, także dalsze tomy monumentalnego *Słownika Polskich Teologów Katolickich* (s. 200, 203). W jakimś sensie cennym dopowiedzeniem wizualnym są historyczne reprodukcje fotograficzne między stronami 64-65.

W zestawionych opracowaniach pominięto niektóre prace odnoszące się bezpośrednio do badanej problematyki, m.in. K. Dola, *Kruszwickie biskupstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, T. 9, kol. 1386-1387; Z. Sułowski, *Kruszwica i Włocławek. Problem biskupstw na Kujawach w XI-XII wieku*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 20:1971, s. 21-25; G. Labuda, *Początki diecezjalnej organizacji kościelnej na Pomorzu i na Kujawach w XI i XII wieku*, „Zapiski Historyczne” 33:1968 z. 3, s. 19-60. Oto tylko przykładowo podane pozycje bibliograficzne, choć sam dobór bibliograficzny z pewnością jest zawsze osobistą decyzją autora.

Jawią się wątpliwości odnośnie do różnic pisowni tytułów niektórych dzieł w przypisach i w bibliografii (s. 27, 32, 37, 38, 52, 202-203). Wydaje się, że zabrakło tutaj oczekiwanej staranności korektorskiej. W zestawieniu opracowań pominięto niektóre pozycje z przypisów (s. 53, 153, 154). Szkoda, że przywołane wskazania tekstów w „Wiadomościach Archidiecezji Gnieźnieńskiej” nie zostały opisane w postaci tytułów i innych szczegółowych danych bibliograficznych.

Nieprecyzyjne są informacje odnośnie do powojennych funkcji kanonicznych kard. A. Hlonda (s. 170). Natomiast arcybiskup gnieźnieński powołuje czy promuje kanoników po zasięgnięciu opinii kapituły, a nie za jej zgodą (s. 173-173). W aneksie *Prałaci i kanonicy kruszwicy* błędnie podano „811. Panasik Adam, hon. 2007”. Najprawdopodobniej chodzi tutaj o ks. dra Andrzeja Panasiuka, proboszcza parafii pw. św. Jana Apostoła i dziekana z Mogilna (s. 199-200).

Prezentowane interesujące opracowanie jest jeszcze jednym ważnym pochyleniem się nad dziejami kapituły kruszwickiej. Nawet ze skromnych zestawień widać, jakże to wielkie bogactwo osób, wydarzeń i dat. Wręcz trudno je twórczo objąć. Z pewnością książka ta winna jeszcze bardziej zdynamizować dalsze badania nad kapitułą, zwłaszcza mając na względzie niezwykle interesujący problem biskupstwa w Kruszwicy. Zagadnienie to może okazać się kluczem do rozwikłania i wielu innych pytań piastowskich dziejów Polski, nie tylko z zakresu dziejów Kościoła.

Także dla poznania dziejów piastowskiego miasta-grodu Kruszwicy opublikowane zostało kolejne ważne opracowanie. Zawarte w książce treści są bowiem ważnym pochyleniem się nad dziejami tego piastowskiego grodu, a jednocześnie i otwartości ku przyszłości. Tutaj bowiem istniała – przez tyle wieków – swoista twórcza harmonia prawdy diecezji i kapituły oraz miasta. To tysiącletnia tradycja, której nie należy ignorować. Także dziś ta współpraca winna przyczyniać się twórczo nie tylko dla poznawania historii, ale także przede wszystkim dla budowania pomyślanej przyszłości i rozwoju Kruszwicy.

Bp Andrzej F. Dziuba

Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2012

I. Pozycje książkowe

- Czyżewski B.**, *Teocentryzm i antropocentryzm Modlitwy Pańskiej w przekazach patrystycznych*, Poznań 2012. 247ss.
- Czyżewski B.**, *Do końca ich umiłował. Księga pamiątkowa z okazji 25 rocznicy święceń kapłańskich (1987-2012)*, Gniezno 2012. 172ss.
- Halczuk P.**, *Kapłaństwo*. Lekcja religii 12. Scenariusze filmów: Mikołaj Foks; Scenariusze lekcji: ks. Piotr Halczuk, Marzenna Kubiak, Poznań 2012.
- Halczuk P.**, *Vademecum więzi chrześcijańsko-żydowskich nie tylko dla katechety*, Bydgoszcz 2012. 104ss.
- Jabłoński F. – Niewiadomska T.** (red.), *Informator Referatu Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie* 11(2012)1, Gniezno 2012.
- Jabłoński F.** (red.), *Nadzwyczajny szafarz Komunii św. i jego liturgiczna postęga w archidiecezji gnieźnieńskiej*, Gniezno 2012. 90ss.
- Jabłoński F.**, *Paulina Jaricot – odwaga głoszenia Chrystusa*, Gniezno 2012. 110ss.
- Jabłoński F.** (red.), *Rok Wiary w archidiecezji gnieźnieńskiej 2012-2013*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Wydanie specjalne 2012, Gniezno 2012. 44ss.
- Jabłoński F.**, *Terytoria misyjne w świetle Kongregacji Ewangelizowania Narodów*. Studia i Materiały Misjologiczne 18, Warszawa 2012. 390ss.
- Kiejkowski P.**, *Kapłaństwo Jezusa Chrystusa. Wokół teologii kapłaństwa Jezusa Chrystusa w ujęciu Józefa Sebastiana Pelczara*, Gniezno 2012. 165ss.
- Krucki Ł.**, *Kalendarium*, w: M. Kosman, *Poczet arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski*, Kraków 2012. 440ss.
- Mazurek A.**, *Progrediamur oportet in spe. 20-lecie bulli Jana Pawła II Totus Tuus Poloniae populus. Księga Jubileuszowa dedykowana Jego Eksceleencji Arcybiskupowi Józefowi Kowalczykowi Metropoliti-*

cie Gnieźnieńskiemu Prymasowi Polski z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa, Warszawa 2012. 584ss.

Muszyński H.J., *Prymas z Kaszub. Z abp. Henrykiem Muszyńskim rozmawia Krzysztof Łukasik; Biblioteka Powiatu Gnieźnieńskiego*. Tom 3, Gniezno 2012. 143 ss.

Muszyński H.J., *Rozważania Drogi Krzyżowej na Wielki Piątek*, Chojnice 2012. 69ss.

Muszyński H.J., *Stańmy z radością przed obliczem Pana. Kontemplacja oblicza Bożego w człowieku i oblicza ludzkiego w Bogu*, Pelplin 2012. 255ss.

Olczyk M., *Etos chrześcijańskiego wolontariatu. Studium teologiczno-moralne na przykładzie Florenckiej Archikonfraterni Miłosierdzia*, Poznań 2012, 338ss.

Polak M. (red.), *Gemeindeentwicklung in Mittel-Osteuropa. Tendenzen – Kriterien – Optionen*. Pastoraltheologische Hefte 5/1, Wien-Gniezno 2012. 83ss.

Polak M., *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła. Studium pastoralno-teologiczne*, Poznań 2012. 301ss.

Pyc M., Redakcja tomu: *Studia Gnesnensia 26(2012)*, Gniezno 2012. 393ss.

Siemianowski A., *Usilnie myśleć i poszukiwać. Studia i eseje filozoficzne*, Poznań 2012. 328ss.

Szczerbiński W. – Lampkowski B. (red.), *Żydowski obraz Polski. Polski obraz Żyda*, Poznań-Gniezno 2012. 367ss.

II. Artykuły

Bohdanowicz A., *Historyczne i współczesne tendencje w ocenie zjawiska masturbacji*, *Colloquia Theologica Ottoniana* 9(2012)2,23-36.

Bohdanowicz A., *Masturbacja w świetle katolickiego spojrzenia na ludzką płciowość*, *Teologia i Moralność* 11(2012)173-186.

Bohdanowicz A., *Profesor i wychowawca Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie*, w: M. Czubak, B. Kondracka, M. Paluszkiwicz (red.), *Postuszeństwo Ewangelii – Eucharystia*, Siedlce 2012, 54-59.

Bohdanowicz A., *Sakrament małżeństwa i jego implikacje dla codziennego życia*, w: D. Bryl – F. Lenort (red.), *Iustitiam in caritate*, Poznań 2012, 165-174.

- Bohdanowicz A.**, *Zapłodnienie «in vitro»*, w: J. Próchniewicz – J. Hadryś (red.), *Spowiedź i kierownictwo duchowe w sytuacjach szczególnych*, Poznań 2012, 137-147.
- Czyżewski B.**, *Desakralizacja niedzieli w świetle norm prawnych synodów Kościoła starożytnego oraz listu apostołskiego Dies Domini Jana Pawła II*, w: D. Bryl – F. Lenort (red.), *Iustitiam in caritate. Opuscula Georgio Troska septuagenario dedicata*, Poznań 2012, 43-54.
- Czyżewski B.**, *Modlitwy męczenników wczesnochrześcijańskich świadectwem ich wiary*, *Teologia Patrystyczna* 9(2012)11-22.
- Czyżewski B.**, *Sens życia w ocenie Ojców Apostolskich*, *Vox Patrum* 32(2012)57,93-101.
- Czyżewski B.**, *Starotestamentalne przymierza w interpretacji świętych Justyna i Ireneusza z Lyonu*, w: I. Ledwoń (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, 553-583.
- Głuszak T.**, *25 lat myśli społecznej Kościoła w Bydgoszczy*, *Studia Bydgoskie* 6(2012)291-303.
- Głuszak T.**, *Pluralizm jako podstawa demokracji i zasadnicze wyzwanie współczesności*, *Spółczesność i Kościół* 9(2012)11-23.
- Halczuk P.**, *Formacja duchowa i dydaktyczno-wychowawcza zobowiązaniem dla każdego katechety Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, w: Wydział Katechizacji i Szkół Katolickich Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie, *Biuletyn Katechetyczny Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Rok szkolny 2012/2013*, Gniezno 2012, 53-60.
- Hanelt T.**, *Cykl 5 artykułów popularnonaukowych na temat miejsc biblijnych w „Posłańcu Ducha Świętego” (2012)*.
- Jasinski M.**, *Motyw zwycięskiej modlitwy w narracji Joz 10,1-27. Studium egzegetyczno-teologiczne*, *Verbum Vitae* 11(2012)22,15-46.
- Kiejkowski P.**, *Tajemnica Zmartwychwstania Chrystusa i nowe życie wierzących w homiliach paschalnych Benedykta XVI*, *Studia Gnesnensia* 26(2012)213-236.
- Kiejkowski P.**, *Tajemnica Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w książce «Jezus z Nazaretu» Benedykta XVI*, *Teologia Dogmatyczna. Tom 7: Benedykta XVI «Jezus z Nazaretu»* (red. M. Antoniewicz), Poznań 2012, 65-88.
- Kiejkowski P.**, *Wielkanoc dniem nowego stworzenia. Wątek protologiczny tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa w homiliach paschalnych Benedykta XVI*, *Studia Bydgoskie* 6(2012)47-62.

- Kowalczyk T.**, *Zwischen Schule und Gemeinde. Religionslehrer im Spannungsfeld verschiedener Erwartungen*, Pastoraltheologische Hefte 5(2012)1,32-44.
- Krucki Ł.**, *Od „Cum adolescentium aetas” (15 VII 1563 r.) do „Pastores dabo vobis” (25 III 1992 r.)*. Ewolucja ustawodawstwa kościelnego o formacji seminaryjnej, Kościół w Polsce. Dzieje i kultura 11(2012)57-69.
- Krucki Ł.**, *Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne w Gnieźnie (1953-1992)*, Roczniki Historii Kościoła 4(2012)173-178.
- Krucki Ł.**, *Raport ks. Michała Sopoćki o stanie Kościoła katolickiego na Litwie i Zachodniej Białorusi po zakończeniu II wojny światowej*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 98(2012)273-283.
- Muszyński H.J.**, *Dialog, a nie walka. Z abp. Henrykiem Muszyńskim rozmawiają Łukasz Dulęba i Marcin Pera*, Więź 55(2012)1,81-91.
- Muszyński H.J.**, *Il sacerdote: immagine viva di Gesù Cristo, Sposo della Chiesa. La testimonianza personale di Giovanni Paolo II*, w: F. Pilloni – P. Kwiatkowski, *Guardo con ammirazione lo Sposo*, Cantalupa (TO) 2012, 135-156.
- Muszyński H.J.**, *Ksiądz prałat Bernard Sychta. Człowiek wielkiego serca i umysłu (z karty wspomnień)*, w: R. Szwoch (red.), *Ksiądz dr Bernard Sychta (1907-1982). Wdzięczność i pamięć*, Starogard Gdański 2012, 29-36.
- Muszyński H.J.**, *Rola Prymasa Polski przed i po ogłoszeniu bulli „Totus Tuus Poloniae populus”*, w: A. Mazurek (red.), *Progrediamur oportet in spe. 20-lecie bulli Jana Pawła II Totus Tuus Poloniae populus*, Warszawa 2012, 44-53.
- Muszyński H.J.**, *Wkład papieża Benedykta XVI w pogłębianie relacji chrześcijańsko-żydowskich*, w: W. Irek (red.), *Ad Imaginem Tuam. Księga Jubileuszowa dla uczczenia Arcybiskupa Mariana Gołębiewskiego*. Tom I, Wrocław 2012, 169-183.
- Muszyński H.J.**, *Wiara, która pyta i szuka*, Więź 55(2012)7,83-89.
- Olczyk M.**, *Il rinnovamento della teologia morale alla luce del Concilio Vaticano II. I nuovi manuali dell'epoca postconciliare*, w: M. Polak (red.), *Gemeindeentwicklung in Mittel- und Osteuropa*, Pastoraltheologische Hefte 5(2012)60-82.
- Olczyk M.**, *Wspólnotowórczy wymiar życia i posługi prezbitera. Refleksja teologiczna na kanwie Listu do moich kapłanów Prymasa Wyszyńskiego*, Ateneum Kapłańskie 156(2012)1,109-121.

- Podeszwa P.**, *Doksologie Apokalipsy jako model modlitwy uwielbienia*, Verbum Vitae 11(2012)22,155-184.
- Podeszwa P.**, *Il simbolismo della cifra dieci nell'Apocalisse di San Giovanni*, Biblica et Patristica Thoruniensia 5(2012)85-101.
- Podeszwa P.**, *Memoria scripturarum w opowiadaniu o prorockim powołaniu św. Pawła (Dz 26,12-18)*, Studia Bydgoskie 6(2012)7-28.
- Podeszwa P.**, *Polska w żydowskiej pamięci kulturowej*, w: W. Szerbiński – B. Lampkowski (red.), *Żydowski obraz Polski. Polski obraz Żyda*, Poznań-Gniezno 2012, 85-96.
- Podeszwa P.**, *Typologia Jonasz – Paweł w narracji o podróży morskiej do Rzymu (Dz 27,13-28,16)*, Teologia i Człowiek 10(2012)20,27-45.
- Podeszwa P.**, *Wspólnota Kościoła w świetle Apokalipsy św. Jana*, w: R. Dublański (red.), *Mowa świętyńi*, Wrocław 2012, 55-69.
- Podeszwa P.**, *Wszystko dla Ewangelii. Rektor Papieskiego Instytutu Polskiego w Rzymie z perspektywy księdza studenta*, w: M. Czubak – B. Kondracka – M. Paluszkiewicz (red.), *Postuszeństwo Ewangelii – Eucharystia. Księga jubileuszowa dedykowana Biskupowi Zbigniewowi Kiernikowskiemu w 10. rocznicę sakry biskupiej i posługi pasterskiej w diecezji siedleckiej*, Siedlce 2012, 83-93.
- Polak M.**, *Dialog und Mystagogie als Prinzipien einer missionarischen Ehe- und Familienseelsorge in der Pfarrei*, w: M. Polak (red.), *Gemeindeentwicklung in Mittel-Osteuropa. Tendenzen – Kriterien – Optionen*. Pastoraltheologische Hefte 5/1, Wien – Gniezno 2012, 45-48.
- Pyc M.**, *Apolinaryzm w kontekście sporu o integralność człowieczeństwa Jezusa Chrystusa*, Teologia w Polsce 6(2012)2,5-16.
- Pyc M.**, *Chrystologia Hansa Ursa von Balthasara*, w: B. Ferdek (red.), *Współczesny dyskurs o Jezusie Chrystusie*, Wrocław 2012, 11-28.
- Pyc M.**, *Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2011*, Studia Gnesnensia 26(2012)377-386.
- Pyc M.**, *Droga ku pełni życia. Wiara w świetle listu apostoelskiego «Porta fidei» Benedykta XVI*, Teologia Praktyczna 13(2012)113-121.
- Pyc M.**, *IkonoKLazm i jego argumentacja przeciwko kultowi obrazów w ostatnim z chrystologicznych sporów chrześcijańskiej starożytności*, Colloquia Theologica Ottoniana 9(2012)1,23-36.
- Pyc M.**, *Postuszeństwo Chrystusa w realizacji zbawczej misji w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, w: D. Bryl – F. Lenort (red.), *Iustitiam in caritate. Opuscula Georgio Troska septuagenario dedicata*, Poznań 2012, 55-63.

- Pyc M.**, *Tajemnica Jezusa Chrystusa w wyznaniu wiary Soboru Konstantynopolskiego I. Analiza symbolu nicejsko-konstantynopolskiego*, Studia Gnesnensia 26(2012)89-116.
- Pyc M.**, *Wprowadzenie w refleksję Benedykta XVI nad tajemnicą Jezusa Chrystusa w „Jezusie z Nazaretu”*, Teologia Dogmatyczna. Tom 7: „Jezus z Nazaretu” Benedykta XVI (red. M. Antoniewicz), Poznań 2012, 7-21.
- Rzeszowski W.**, *Czy możecie pić kielich, który ja mam pić?*, w: Vox Eremi 36/210, Kraków 2012, 55-58.
- Rzeszowski W.**, *Katecheza Kościoła wobec wezwań współczesnego świata*, Studia Elbląskie 13(2012)213-226.
- Siemianowski A.**, *Robert Schuman – «Ojciec Europy»*, w: D. Bryl – F. Lenort (red.), *Iustitiam in caritate. Opuscula Georgio Troska septuagenario dedicata*, Poznań 2012, 305-314.
- Siemianowski A.**, *Czy demokracja może być nadzieją Europy?*, Społeczeństwo i Kościół 9(2012)111-133.
- Sołomieniuk M.**, *Biskup Wojciech Anzelm Brodziszewski i jego intuicje naukowe*, w: K. Świącicki (red.), *Europa Środkowa i Wschodnia jako przestrzeń spotkania. Na szlakach tradycji kultury*, Gniezno 2012, 41-51.
- Sołomieniuk M.**, *Chromacjusz z Akwilei i Zenon z Werony o zmartwychwstaniu*, Studia Gnesnensia 26(2012)45-67.
- Sołomieniuk M.**, *Koronacja królewska jako akt liturgiczny. Tekst źródłowy i komentarz*, w: S. Pasiciel – D. Stryniak (red.), *Gniezno – miasto królów*, Gniezno 2012, 105-123.
- Stefański J.**, *Ks. prof. dr hab. Piotr Nawrot SVD – muzykolog rangi światowej*, Liturgia Sacra 18(2012)1,163-171.
- Stefański J.**, *Nowa antologia hymnów brewiarzowych w reformie Soboru Watykańskiego II. Kwestie redakcyjne*, w: J. Kumala (red.), *Victimae paschali laudes*, Licheń Stary 2012, 319-346.
- Szczerbiński W.**, *Antisemitism in Poland from a non-Jewish perspective*, Studia Gnesnensia 26 (2012)149-159.
- Szczerbiński W.**, *Od alienacji do akceptacji. Antysemityzm-antyjudaizm-antyżydowskość-antysyjonizm*, Studia Europea Gnesnensia 6(2012) 95-108.
- Szczerbiński W.**, *Od raju do piekła. Żydowska wieloznaczność w sprawie Polski*, w: W. Szczerbiński – B. Lampkowski (red.), *Żydowski obraz Polski. Polski obraz Żyda*, Poznań-Gniezno 2012, 123-138.

- Szczerbiński W.**, *Racjonalność w ujęciu Abrahama Joshuy Heschela*, *Studia Theologiae Fundamentalis* 3(2012)147-165.
- Szczerbiński W.**, *The Future of Remembrance and of Holocaust Commemoration Enterprises*, w: W. Szczerbiński – B. Lampkowski (red.), *Żydowski obraz Polski. Polski obraz Żyda*, Poznań-Gniezno 2012, 97-121.
- Szczerbiński W.**, *The Jewish Image of Poland. Paradise or Hell?*, w: N. Davidovitch – D. Soen (red.), *The Holocaust Ethos in the 21st Century. Dilemmas and Challenges*, Krakow-Budapest 2012, 215-231.
- Szczerbiński W.**, *Żydzi i judaizm w Gnieźnie. Między przeszłością a przyszłością*, w: P. Kwiatkiewicz (red.), *Mniejszości narodowe w Wielkopolsce i ich dziedzictwo. Tom 1: Żydzi*, Poznań 2012, 9-22.
- Szczerbiński W.**, *Żydzi i judaizm w wybranych wypowiedziach Konferencji Episkopatu Polski*, w: W. Szczerbiński – B. Lampkowski (red.), *Żydowski obraz Polski. Polski obraz Żyda*, Poznań-Gniezno 2012, 275-290.
- Śmigiel K.**, *Prażmowski Mikołaj, arcybiskup gnieźnieński, prymas Polski 1617-1673*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka. Tom 16: Porpora – Reptowski*, Lublin 2012, 330-331.
- Śmigiel K.**, *Przyłuski Leon (1789-1865) arcybiskup gnieźnieński i poznański, prymas Polski*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka. Tom 16: Porpora – Reptowski*, Lublin 2012, 765-766.
- Śmigiel K.**, *Pstrokoński Baltazar (1713-1796) kanonik gnieźnieński*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka. Tom 16: Porpora – Reptowski*, Lublin 2012, 838.
- Śmigiel K.**, *Rezydencje prymasowskie*, *Studia Gnesnensia* 26(2012)253-289.

III. Recenzje

- Czyżewski B.**, Rec.: L. Nieścior, *Kościół otwarty na ludy. Misyjna myśl Ojców Kościoła, Wybrane zagadnienia*, „*Studia i Materiały Misjologiczne*” 31, Warszawa 2011. 195ss.: *Lumen gentium. Zeszyty Misjologiczne* (2012)1,185-188.
- Jasinski M.**, *Teologia wspólnoty z Qumran*. Rec.: H.-J. Fabry – U. Dahmen, *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten. Band 1 (aleph – chet)* [Gebundene Ausgabe], Stuttgart 2011. xxiv + 1096 [556]ss.: *Rocznik Teologiczny ChAT* 54(2012)1/2,245-248.

- Jasinski M.**, *Teologia wspólnoty z Qumran*. Rec.: H.-J. Fabry – U. Dahmen, *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten*. Band 1 (*aleph – chet*) [Gebundene Ausgabe], Stuttgart 2011. xxiv + 1096 [556]ss.: Znak 65(2012)690/11,122.
- Krucki L.**, Rec.: M. Grygiel (red.), *Kardynał August Hlond 1881-1948. Pasterz – nauczyciel – świadek*, Poznań 2010. 220ss.: Kościół w Polsce. Dzieje i kultura 11(2012)185-189.
- Siemianowski A.**, Rec.: D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, Filozofia Chrześcijańska, 9(2012)166-174.
- Siemianowski A.**, Rec.: *Kłamstwo w życiu publicznym*, Społeczeństwo i Kościół 9(2012)157-160.
- Siemianowski A.**, Rec.: Maria Dzielska, *Hypatia*, Filozofia Chrześcijańska 9(2012)174-182.
- Sołomieniuk M.**, Rec.: J. Węcowski, *Słownik skrótów łacińskich*, Warszawa 2010. 165ss.: Studia Bydgoskie 6(2012)429-430.
- Stefański J.**, Rec.: Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w reformie liturgii II Soboru Watykańskiego*, Lublin 2012. 465ss.: Studia Gnesnensia 26(2012)309-311.
- Stefański J.**, Rec.: W. Pałeczki, *Służba Boża kamedułów polskich. Tradycje życia pustelniczego w świetle potrydenckiej liturgii rzymskiej (1605-1963)*, Lublin 2012. 660ss.: Studia Gnesnensia 26(2012)312-315.
- Szczerbiński W.**, *Niebiańska Tora*. Rec.: A.J. Heschel, *Heavenly Torah: as Refracted Through the Generations*, G. Tucker, L. Levin (red. i ang. tłum.), New York-London. 814ss.: Studia Gnesnensia 26(2012)318-325.

IV. Omówienia i komunikaty

- Głuszak T.**, Konferencja naukowa: „*Rok 1989 – konsekwencje: Demokracja – Pluralizm – Uczestnictwo*” (Poznań, 29 listopada 2011 r.), Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła 22(2012)1,131-136.
- Głuszak T.**, Konferencja naukowa: „*Rok 1989 – konsekwencje. Rola i miejsce Kościoła w życiu publicznym*” (Poznań, 11 grudnia 2012 r.), Społeczeństwo. Studia – Prace badawcze – Dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła 22(2012)5/6,221-225.
- Olczyk M.**, Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej: „*Doktrynalne podstawy i prawne uwarunkowania ochrony życia*”

ludzkiego w fazie prenatalnej – perspektywa międzynarodowa”, Uniwersytet Warszawski, 24-25 września 2012 r., *Studia Gnesnensia* 26(2012)362-366.

Podeszwa P., Prezentacja księgi jubileuszowej „*Progrediamur oportet in spe*”, *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej* 67(2012)2,307-311.

Sobczak D., *Śp. Longin Kosiński – organista tytularny Bazyliki Prymasowskiej w Gnieźnie – wspomnienie pośmiertne*, *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej* 67(2012)2,312-314.

Śmigiel K., *I Pielgrzymka parafii pw. św. Wojciecha z Polski i Europy*, *Studia Gnesnensia* 26(2012)345-361.

V. Prace magisterskie

Abram Łukasz, *Typologiczna interpretacja Chrystusa i Kościoła w „Księdze obietnic i zapowiedzi Bożych” Quodvultdeusa*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

Adamovich Viachaslau, *Rola procesji według Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański).

Bartkowski Andrzej, *Godność i powołanie osób w podeszłym wieku w świetle współczesnej literatury teologiczno-moralnej*. (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).

Błachowiak Magdalena, *Nauka o usprawiedliwieniu w Komentarzu do Listu świętego Pawła do Rzymian Teodoretą z Cyru*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

Bryś Jacek, *Wątki chrystologiczne i eklezjologiczne w katechezach śródowych Benedykta XVI o Ojcach Kościoła*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

Bucki Paweł, *Kształtowanie się nauki Kościoła na temat istotnych przymiotów małżeństwa w świetle kanonu 1056 Kodeksu Prawa Kanonicznego*. (Promotor: Ks. dr Krzysztof Wętkowski).

Gaul Liliana, *Wychowanie dzieci z niepełnosprawnością intelektualną i ich rodziców do sakramentu pokuty i Eucharystii w świetle materiałów dydaktycznych, metodycznych i praktyki katechetycznej*. (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Goroński Łukasz, *Świętych obcowanie w ujęciu polskich współczesnych teologów*. (Promotor: Ks. dr Grzegorz Iwiński).

Grupa Michał, *Stajesz się odpowiedzialny na zawsze za to, co oswoiłeś. Wartość i istota przyjaźni ukazana w „Małym Księciu” Antoine de Saint-Exupéry’ego*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Antoni Siemianowski).

- Haczyński Paweł**, *Obraz współczesnej rodziny w świetle nauczania Benedykta XVI*. (Promotor: Ks. dr Tomasz Głuszak).
- Janiak Jakub**, *Wierność jako istota miłości małżeńskiej w świetle współczesnej literatury teologiczno-moralnej*. (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).
- Kapelak Jakub**, *Motyw drogi w Opus Lucanum*. (Promotor: Ks. dr Paweł Podeszwa).
- Kozłowski Maciej**, *Antropologiczna prawda o naturze aktu małżeńskiego w kontekście metod naturalnej regulacji poczęć*. (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).
- Kurant Ewa**, *Rewolucja seksualna i jej moralne konsekwencje w świetle literatury przedmiotu*. (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).
- Łuczak Artur**, *Ontologia a etyka w myśli filozoficznej Emmanuela Levinasa*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Antoni Siemianowski).
- Molecki Krystian**, *Teologia charyzmatu w ujęciu Yvesa Congara*. (Promotor: Ks. dr Paweł Kiejkowski).
- Niedbalski Tomasz**, *Teologiczne i chronologiczne kontrowersje paschalne w Kościele okresu patrystycznego*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).
- Nowicki Andrzej**, *Duchowa interpretacja Pisma świętego w tradycji Kościoła w ujęciu Henri de Lubaca*. (Promotor: Ks. dr Paweł Kiejkowski).
- Piekuciński Krystian**, *Koncepcja człowieka w świetle publikacji Jeana Vanier'a*. (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).
- Ratkowska Maria**, *Dialog małżeński jako wezwanie moralne w świetle literatury przedmiotu*. (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).
- Roman Grzegorz**, *Wkład Ks. Ludwika Gładyszewskiego w rozwój polskiej myśli patrystycznej*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).
- Rybacka Jolanta**, *Problematyka pro-life w periodyku Służba Życiu. Zeszyty Problemowe, w latach 1999-2009*. (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).
- Skiera Mateusz**, *Spór wokół statusu embrionu ludzkiego. Od autonomii genetycznej do autonomii etycznej*. (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).
- Styrczyński Szymon**, *Wymagania wobec biskupa według Konstytucji apostoelskich*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

-
- Tarczewski Sławomir**, *Inspiracje biblijne w filozoficznym poszukiwaniu Franza Rosenzweiga na podstawie „Gwiazdy Zbawienia”*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Antoni Siemianowski).
- Witkowski Dawid**, *Teologia krzyża w polskojęzycznych dziełach Josepha Ratzingera*. (Promotor: Ks. dr Paweł Kiejkowski).
- Wysocki Konrad**, *Naprotechnologia jako alternatywa dla procedur In vitro w świetle współczesnej literatury*. (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).
- Zawadzki Mariusz**, *Depersonalizacja osoby ludzkiej w kontekście pornografii*. (Promotor: Ks. dr Andrzej Bohdanowicz).
- Ziemiańska Ewa**, *Współczesne problemy bioetyczne w aspekcie sakramentu pokuty i pojednania*. (Promotor: Ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

ks. Marek Pyc

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

<i>Jacek SALIJ OP</i> Pobożność ludowa w perspektywie katolickiej prawowierności	5
<i>Ks. Bogdan FERDEK</i> Ludowa mariologia w świetle teologicznej krytyki na przykładzie „Dróżek NMP” na Górze św. Anny	17
<i>Kazimierz LIJKA OMI</i> Pobożność ludowa w uroczystości i święta Pańskie. Szanse i zagrożenia	33
<i>Ks. Marek PYC</i> Pobożność ludowa a <i>sensus fidei</i>	47
<i>Ks. Jerzy SZYMIK</i> Kościół w sercu Boga. Wybrane wątki J. Ratzingera/Benedykta XVI ekleziologii <i>communio</i>	59
<i>Ks. Krzysztof GUZOWSKI</i> Eucharystia a Duch Święty. Zarys ujęcia personalistycznego	81
<i>Ks. Włodzimierz WOŁYNIĘC</i> Nauka starożytnego Synodu w Sardydcie (343-344) i Filippopolis (343) o synostwie Bożym Jezusa Chrystusa i jej aktualność	91
<i>Bp Andrzej F. DZIUBA</i> Chrześcijańska koncepcja osoby a zjawisko pornografii	103
<i>Ks. Jerzy LEWANDOWSKI</i> Duch Święty jako <i>Communio</i> w ujęciu Josepha Ratzingera	125
<i>Zbigniew KUBACKI SJ</i> Jezus w oczach Żydów i muzułmanów	135
<i>Dariusz ADAMCZYK</i> Promocja godności kobiety w świetle Listu apostołskiego <i>Mulieris dignitatem</i> Jana Pawła II	165
<i>Krzysztof LEŚNIEWSKI</i> Człowiek jako osoba w filozoficzno-teologicznej myśli Christosa Yannarasa	203
<i>Ks. Michał KIELING</i> Kryteria przyjęcia i przygotowanie kandydatów do stanu duchownego na podstawie <i>Dokumentów synodów</i> w latach 306-495	221

Ks. Remigiusz KRÓL	
Struggling with God according to Sartre	233
Maciej MANIKOWSKI	
Wiara w pismach filozoficzno-teologicznych Tomáša Halíka	243
Ks. Tadeusz MAKOWSKI	
Misyjna odpowiedzialność parafii w świetle encykliki <i>Redemptoris missio</i> Jana Pawła II.....	257
Ks. Marian ANTONIEWICZ	
Rozumienie historii w perspektywie retrospekcji protologicznej.....	301
Ks. Paweł KIEJKOWSKI	
„Misterium oblicza” w teologii Oliviera Clémenta	311
Ks. Tomasz NAWRACAŁA	
Co mam czynić, aby osiągnąć zbawienie? Znaczenie ergon w Nowym Testamencie	323
Justyna SPRUTTA	
Sztuka religijna Albrechta Dürera.....	339

RECENZJE

Achim Dittrich, <i>«Mater Ecclesiae». Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels</i> , Würzburg 2009. 1168ss. [Adam Wojtczak OMI]	359
Ks. Andrzej Perzyński, <i>Włoska antropologia teologiczna. Studium historyczno-dogmatyczne</i> , Łódź 2012. 404ss. [Ks. Marek Pyc].....	363
Marian Piotr Romaniuk, <i>Kardynał Stefan Wyszyński. Rys biograficzny w trzydziestą rocznicę narodzin dla nieba. Biografia. Teksty źródłowe</i> . Kult, Gniezno – Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, 2011. 313ss. [Bp Andrzej F. Dziuba].....	367
Diarmaid MacCulloch, <i>Christianity. The First Three Thousand Years</i> , Penguin Books, New York 2011. XXVIII + 1184ss. [Bp Andrzej F. Dziuba]	370
Alojzy Szudrowicz, <i>Kapituła kruszwicka. W tysiąclecie powstania biskupstwa w Kruszwicy</i> , Kruszwica – Wydawnictwo Pejzaż, 2013. 216ss. [Bp Andrzej F. Dziuba].....	379

ANEKS

Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2012 [Ks. Marek Pyc]	385
---	-----

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

<i>Jacek SALIJ</i> Popular Piety in Terms of Catholic Orthodoxy	5
<i>Bogdan FERDEK</i> Popular Mariology in the Light of the Theological Critique as Illustrated by The Paths of the Most Holy Virgin Mary on Saint Anne's Mountain.....	17
<i>Kazimierz LIJKA</i> The Popular Piety on the Solemnities and Feasts of the Lord. Hopes and Dangers.....	33
<i>Marek PYC</i> Popular Piety versus «(sensus fidei)».....	47
<i>Jerzy SZYMIK</i> The Church in the Heart of God. Selected Themes in J. Ratzinger's / Benedict XVI's <i>Communio</i> Ecclesiology	59
<i>Krzysztof GUZOWSKI</i> The Eucharist and the Holy Spirit. An Outline of a Personalistic Approach	81
<i>Włodzimierz WOŁYNIEC</i> The Teaching of the Council of Sardica (343-344) and Philippolis (343) on the Divine Filiation of Jesus Christ and its Topicality	91
<i>Andrzej F. DZIUBA</i> The Christian Vision of the Human Being and the Phenomenon of Pornography	103
<i>Jerzy LEWANDOWSKI</i> The Holy Spirit as <i>Communio</i> in Joseph Ratzinger's / Benedict XVI's Writings	125
<i>Zbigniew KUBACKI SJ</i> Jesus through Jewish and Muslim Eyes.....	135
<i>Dariusz ADAMCZYK</i> Promoting a Woman's Dignity in the Light of John Paul II's Pastoral Letter « <i>Mulieris Dignitatem</i> ».....	165
<i>Krzysztof LEŚNIEWSKI</i> Man as a Person in the Philosophical and Theological Thought of Christos Yannaras	203

<i>Michał KIELING</i>	
The Criteria for the Admittance and the Preparation of the Candidates for Priesthood on the Basis of the Synod Documents in the Years 306-495	221
<i>Remigiusz KRÓL</i>	
Struggling with God according to Sartre	233
<i>Maciej MANIKOWSKI</i>	
Faith in Philosophical and Theological Writings of Tomáš Halík.....	243
<i>Tadeusz MAKOWSKI</i>	
The Responsibility for Mission Education in the Parish in the Light of John Paul II's Encyclical «Redemptoris Missio».....	257
<i>Marian ANTONIEWICZ</i>	
History Seen in Terms of Protological Retrospect	301
<i>Paweł KIEJKOWSKI</i>	
The Mystery of the Face in Olivier Clement's Theology	311
<i>Tomasz NAWRACAŁA</i>	
What Shall I Do to Be Saved? The Significance of Ergon in the New Testament.....	323
<i>Justyna SPRUTTA</i>	
Religious Art of Albrecht Dürer	339

REVIEWS

Achim Dittrich, « <i>Mater Ecclesiae</i> ». <i>Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marienbildes</i> , Würzburg 2009. 1168ss. [Adam Wojtczak]	359
Andrzej Perzyński, <i>Włoska antropologia teologiczna. Studium historyczno-dogmatyczne</i> , Łódź 2012. 404ss. [Marek Pyc].....	363
Marian Piotr Romaniuk, <i>Kardynał Stefan Wyszyński. Rys biograficzny w trzydziestą rocznicę narodzin dla nieba. Biografia. Teksty źródłowe. Kult</i> . Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 2011. 313ss. [Andrzej F. Dziuba].....	367
Diarmaid MacCulloch, <i>Christianity. The First Three Thousand Years</i> . Penguin Books, New York 2011. XXVIII + 1184ss. [Andrzej F. Dziuba].....	370
Alojzy Szudrowicz, <i>Kapituła kruszwicka. W tysiąclecie powstania biskupstwa w Kruszwicy</i> . Wydawnictwo Pejzaż, Kruszwica 2013. 216ss. [Andrzej F. Dziuba].	379

ANEKS

The Scientific Output of Gniezno Academic Milieu in 2012 [Marek Pyc]	385
---	-----

